



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد  
عليه صاب

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

مِنِّي الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حُضْرٍ كَبِيرِ الْمَرْوَجِ

الْجُلْد ٨-١



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٢٦	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه
٢٦	اشاره
٢٧	المجلد ١
٢٧	اشاره
٣٢	أما المقدمه ففى بيان أمور
٣٢	اشاره
٣٢	الأول
٤٩	(الأمر الثانى): الوضع
٧٨	(الثالث) صحه استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له
٨١	(الرابع)
٩١	(الخامس)
٩٩	(السادس)
١٠٣	(السابع)
١١٤	(الثامن)
١١٨	(التاسع)
١٢٩	(العاشر)
١٢٩	اشاره
١٢٩	و قبل الخوض فى ذكر أدله القولين يذكرُ أمور:
١٢٩	(منها)
١٣٤	(و منها)
١٣٤	(و منها)
١٥٤	(و منها)
١٥٧	(و منها)

١٦٣ ..... و كيف كان فقد استدل للصحيحى بوجوه:

١٦٣ ..... (أحدها): التبادر .....

١٦٥ ..... (ثانيها) صحه السلب عن الفاسد (١) .....

١٦٥ ..... (ثالثها) الأخبار .....

١٦٨ ..... (رابعها) .....

١٧٠ ..... و قد استدل للأعمى أيضا بوجوه: .....

١٧٠ ..... اشاره .....

١٧٠ ..... (منها) .....

١٧١ ..... و (منها) عدم صحه السلب عن الفاسد (٢) .....

١٧١ ..... و (منها) صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم (٤)، .....

١٧٦ ..... (و منها) .....

١٨٠ ..... بقى أمور .....

١٨٠ ..... اشاره .....

١٨٠ ..... الأول .....

١٨٣ ..... الثاني (٤) .....

١٨٧ ..... الثالث (٢) .....

١٩٦ ..... (الحادى عشر) .....

٢٠٣ ..... (الثانى عشر) .....

٢٠٣ ..... اشاره .....

٢١٩ ..... (وهم و دفع) .....

٢٢١ ..... (الثالث عشر) .....

٢٢١ ..... اشاره .....

٢٢٢ ..... ينبغى تقديم أمور .....

٢٢٢ ..... اشاره .....

٢٢٢ ..... أحدها .....

٢٥٣ ..... (ثانيها) .....

٢٥٩	..... (ثالثها)
٢٧٩	..... (رابعها)
٢٨٢	..... (خامسها)
٢٩١	..... (سادسها)
٣١٨	..... حجه القول بعدم الاشتراط (٤) وجوه:
٣١٨	..... الأول: التبادر (٥)
٣١٩	..... الثاني (٢): عدم صحه السلب
٣٣٢	..... بقى أمور:
٣٣٢	..... الأول (٣)
٣٣٢	..... اشاره
٣٤٩	..... (إرشاد)
٣٥٢	..... الثاني (٥)
٣٥٩	..... (الثالث)
٣٦٥	..... (الرابع)
٣٧٠	..... (الخامس) (٥)
٣٨٠	..... (السادس)
٣٨٨	..... المقصد الأول ١ فى الأوامر و فيه فصول
٣٨٨	..... اشاره
٣٨٩	..... الأول: فيما يتعلق بماده الأمر
٣٨٩	..... اشاره
٣٨٩	..... الأولى:
٣٩٨	..... الجبهه الثانيه
٤٠٠	..... الجبهه الثالثه
٤٠٦	..... الجبهه الرابعه
٤٦١	..... الفصل الثاني: فيما يتعلق بصيغه الأمر، و فيه مباحث:
٤٦١	..... الأول:

٤٦١	.....	اشاره
٤٦٦	.....	إيقاظ
٤٦٩	.....	(المبحث الثاني)
٤٧٤	.....	(المبحث الثالث)
٤٨٢	.....	(المبحث الرابع)
٤٨٥	.....	(المبحث الخامس (٢):
٤٨٥	.....	اشاره
٤٨٦	.....	لا بد في
٤٨٦	.....	اشاره
٤٨٦	.....	إحداها:
٤٨٧	.....	ثانيتها
٥١٣	.....	ثالثتها (٤):
٥٢٤	.....	(المبحث السادس)
٥٢٥	.....	(المبحث السابع (٤)
٥٢٨	.....	(المبحث الثامن)
٥٢٨	.....	اشاره
٥٤٢	.....	تنبيه (٤)
٥٤٩	.....	(المبحث التاسع)
٥٤٩	.....	اشاره
٥٥٣	.....	تتمه
٥٥٧	.....	المجلد ٢
٥٥٧	.....	اشاره
٥٥٨	.....	اشاره
٥٦٠	.....	تتمه المقصد الأول في الأوامر
٥٦٠	.....	الفصل الثالث
٥٦٠	.....	اشاره



٥٦١	ينبغي تقديم أمور:
٥٦١	أحدها:
٥٦٥	ثانيها:
٥٦٩	ثالثها:
٥٧٠	رابعها (١٠):
٥٧٣	فتحقيق
٥٧٣	اشاره
٥٧٣	الأول (٦)
٥٨٦	الموضع الثاني و فيه مقامان
٥٨٦	اشاره
٥٨٦	المقام الأول
٦٢٩	المقام الثاني
٦٤٦	تذنيبان:
٦٤٦	الأول (١)
٦٤٩	الثاني (٢)
٦٥٤	فصل في مقدمه الواجب
٦٥٤	و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور:
٦٥٤	الأول
٦٦٠	الأمر الثاني: أنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسيمات:
٦٦٠	منها: تقسيمها إلى الداخليه
٦٨٠	و منها: تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه
٦٨٥	و منها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، و مقدمه الصحه، و مقدمه الوجوب
٦٨٨	و منها (١): تقسيمها إلى المتقدم و المقارن و المتأخر (٢) بحسب الوجود (٣)
٧١٢	الأمر الثالث في تقسيمات الواجب:
٧١٢	منها: تقسيمه إلى المطلق و المشروط
٧٤٠	تذنيب (٣)

- و منها: تقسيمه (٣) إلى المعلق و المنجز ----- ٧٤٣
- تنبيه ----- ٧٤١
- تتمه ----- ٧٧٣
- و منها: (٢) تقسيمه إلى النفسى و الغيرى ----- ٧٨٧
- تذنيبان: ----- ٨٠٩
- الأول: لا ريب (١) «-» فى استحفاق الثواب على امتثال الأمر النفسى، ----- ٨٠٩
- الثانى (٣) ----- ٨٣٤
- الأمر الرابع (٤) ----- ٨٣٨
- اشاره ----- ٨٣٨
- بقى شى ء، ----- ٨٩٩
- و منها (١) «-» تقسيمه إلى الأصلى و التبعى ----- ٩١٢
- تذنيب (١) فى بيان الثمره ----- ٩٢٤
- فى تأسيس الأصل فى المسأله ----- ٩٤٣
- اشاره ----- ٩٤٣
- و أما التفصيل بين السبب و غيره (١) ----- ٩٤٤
- و أما التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره (٣) ----- ٩٧٠
- تتمه ----- ٩٧٤
- فصل الأمر (١) بالشى ء هل يقتضى «-» النهى عن ضده، أو لا فيه أقوال (٢) ، ----- ٩٨١
- و تحقيق الحال يستدعى رسم أمور ----- ٩٨١
- اشاره ----- ٩٨١
- الأول ----- ٩٨٤
- الثانى (١) ----- ٩٨٤
- الأمر الثالث (١) ----- ١٠١٩
- الأمر الرابع (٤) ----- ١٠٢٣
- فصل لا يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه (١) ----- ١٠٧٥
- فصل ----- ١٠٨٢

١٠٨٢	اشاره
١٠٩٠	دفع وهم (٦)
١٠٩٦	فصل
١١٠٠	فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشيين أو الأشياء
١١٠٠	اشاره
١١١٥	بقي الكلام
١١٢٢	فصل في وجوب الواجب الكفائي
١١٢٨	فصل في الواجب الموقت و غير الموقت
١١٣٨	فصل في الأمر بالأمر
١١٤١	فصل
١١٤٥	المجلد ٣
١١٤٥	اشاره
١١٤٦	اشاره
١١٤٨	المقصد الثاني في النواهي
١١٤٨	فصل
١١٥٦	فصل
١١٥٦	اشاره
١١٥٦	و قبل الخوض في
١١٥٦	اشاره
١١٥٧	الأول
١١٥٩	الثاني: الفرق (١) بين هذه المسأله و مسأله النهي في العبادات
١١٦٦	الثالث (١): انه (٢) حيث كانت نتيجة هذه المسأله مما تقع في
١١٧٠	الرابع: أنه قد ظهر (٥) من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه،
١١٧٣	الخامس (٤): لا يخفى أن ملاك (٥) النزاع في جواز الاجتماع
١١٧٦	السادس: ( أنه ) ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحه (٦)
١١٨٠	السابع (٥): أنه ربما يتوهم تاره أن النزاع في الجواز و الامتناع

- الثامن (١) ----- ١١٨٥
- (التاسع) ----- ١١٩٢
- العاشر (١) ----- ١١٩٨
- و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن ----- ١٢٢٣
- اشاره ----- ١٢٢٣
- إحداها (١) ----- ١٢٢٤
- ثانيتها (٢) ----- ١٢٢٨
- ثالثتها (٣) ----- ١٢٣١
- رابعتها (٣) ----- ١٢٣٣
- ثم انه قد استدل «-» على الجواز بأمر ----- ١٢٤٧
- منها (٢) ----- ١٢٤٧
- اشاره ----- ١٢٤٧
- ان العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام ----- ١٢٥٤
- أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له ----- ١٢٥٤
- ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك (٢)، و يكون له البدل ----- ١٢٥٥
- ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته (٣) ----- ١٢٥٥
- أما القسم الأول ----- ١٢٥٦
- و أما القسم الثاني (٣) ----- ١٢٤٥
- و أما القسم الثالث (١) ----- ١٢٧٣
- و منها (١) ----- ١٢٨٣
- بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الأعلام (٣)، و القول بالجواز ----- ١٢٨٥
- و ينبغي التنبيه على أمور ----- ١٢٨٨
- الأول ----- ١٢٨٨
- الأمر الثاني ----- ١٣٣٨
- اشاره ----- ١٣٣٨
- و قد ----- ١٣٤٨

منها: أنه (٢) أقوى دلالة	١٣٤٨
و منها (٢): أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.	١٣٥٦
و منها (١): الاستقراء	١٣٦٦
الأمر الثالث (١)	١٣٧٥
فصل	١٣٧٨
اشاره	١٣٧٨
و ليقدم أمور:	١٣٧٨
الأول:	١٣٧٨
الثاني (١)	١٣٨٠
الثالث (٣)	١٣٨٢
الرابع (١)	١٣٨٧
الخامس (١)	١٣٩٢
السادس (١)	١٣٩٥
اشاره	١٣٩٥
تنبيه (٣)	١٤٠٢
السابع (١)	١٤١٠
الثامن (١)	١٤١٢
بسط المقال في مقامين	١٤٢١
الأول: في العبادات	١٤٢١
المقام الثاني في المعاملات	١٤٣٠
تذنيب	١٤٣٩
المقصد الثالث في المفاهيم	١٤٤٥
مقدمه	١٤٤٥
فصل	١٤٥٥
اشاره	١٤٥٥
ثم انه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط (١)	١٤٦٩

- ١٤٧٩ ----- ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجهه:
- ١٤٧٩ ----- أحدها (٥): ما عزي إلى السيد
- ١٤٨٣ ----- ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات (١) -
- ١٤٨٤ ----- ثالثها
- ١٤٨٥ ----- بقى هاهنا أمور:
- ١٤٨٥ ----- (الأمر ( الأول (٤)
- ١٤٩٩ ----- الأمر الثاني (٣)
- ١٥١٢ ----- الأمر الثالث
- ١٥٤٢ ----- فصل
- ١٥٤٢ ----- اشاره
- ١٥٥٢ ----- تذييب (٦)
- ١٥٥٩ ----- فصل
- ١٥٧٠ ----- فصل
- ١٥٨٩ ----- فصل
- ١٥٩٣ ----- المقصد الرابع فى العام و الخاص
- ١٥٩٣ ----- فصل
- ١٦٠٦ ----- فصل
- ١٦١٤ ----- فصل
- ١٦٢٢ ----- فصل
- ١٦٤١ ----- فصل (٤)
- ١٦٤١ ----- اشاره
- ١٦٦٨ ----- و أما إذا كان لبياً
- ١٦٨٣ ----- إيقاظ (١)
- ١٦٩٢ ----- وهم (١) و إزاحه
- ١٧٠٩ ----- بقى شى ء (٢)
- ١٧١٣ ----- فصل



١٧١٣ ..... اشارة

١٧٢٠ ..... إيقاظ (٥)

١٧٢٣ ..... فصل

١٧٤٥ ..... فصل

١٧٥٨ ..... فصل

١٧٦٥ ..... فصل

١٧٧٣ ..... فصل

١٧٨٠ ..... فصل

١٧٩٢ ..... فصل

١٧٩٢ ..... اشارة

١٨٠٤ ..... النسخ (١)

١٨٠٩ ..... وأما البداء فى التكوينيةات

١٨١٨ ..... ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ (١)

١٨٢١ ..... المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين

١٨٢١ ..... فصل

١٨٢١ ..... اشارة

١٨٢٤ ..... بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

١٨٢٤ ..... اشارة

١٨٢٥ ..... فمنها: اسم الجنس

١٨٣٤ ..... و منها (١): علم الجنس

١٨٣٩ ..... و منها (٢): المفرد المعرف باللام

١٨٤٥ ..... و أما (٣) دلالة الجمع المعرف باللام

١٨٤٨ ..... و منها (١): النكره

١٨٥٧ ..... فصل

١٨٥٧ ..... اشارة

١٨٥٨ ..... و هى تتوقف على مقدمات:

- إحداها (٨): كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد (٩) ..... ١٨٥٨
- ثانيتها (٢): انتفاء ما يوجب التعيين. .... ١٨٥٩
- ثالثتها (١) ..... ١٨٦٠
- بقى ( هنا ) شىء (١) ..... ١٨٧٠
- تنبيهه (٣) ..... ١٨٨١
- فصل ..... ١٨٨٤
- اشاره ..... ١٨٨٤
- تنبيهه (٢) ..... ١٩٠٠
- تبصره لا تخلو من تذكره (٤) ..... ١٩٠٢
- فصل فى المجلد والمبين ..... ١٩١٥
- المجلد ٤ ..... ١٩٢١
- اشاره ..... ١٩٢١
- اشاره ..... ١٩٢٢
- المقصد السادس ..... ١٩٢٦
- اشاره ..... ١٩٢٦
- أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور: ..... ١٩٤٤
- الأول ..... ١٩٤٤
- الأمر الثانى (٢) ..... ١٩٥٤
- الأمر الثالث (٢) ..... ١٩٩١
- اشاره ..... ١٩٩١
- ثم لا ريب (١) فى قيام الطرق و الأمارات (٢)المعتبره بدليل حجيتها ..... ٢٠٠٦
- و أما الأصول (٤) ..... ٢٠١٩
- الأمر الرابع (٢) ..... ٢٠٣٨
- الأمر الخامس ..... ٢٠٤٩
- الأمر السادس (٢) ..... ٢٠٦٧
- الأمر السابع ..... ٢٠٨١

٢١٢٤	ينبغي تقديم
٢١٢٤	اشاره
٢١٢٤	أحدها (٣)
٢١٢٨	ثانيها (١)
٢١٢٨	اشاره
٢١٣٦	فما قيل أو يمكن (٢) أن يقال في بيان ما يلزم التعبد
٢١٣٦	اشاره
٢١٣٦	أحدها (٣)
٢١٣٨	ثانيها (٢): طلب الضدين
٢١٣٨	ثالثها (٤)
٢١٨١	ثالثها
٢١٩٨	فصل
٢٢٤٢	فصل
٢٢٤٤	فصل (١)
٢٢٤٤	اشاره
٢٢٤٨	و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور
٢٢٤٨	الأول (٢): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه
٢٢٧٥	الأمر الثاني (٢)
٢٢٧٧	الأمر الثالث (٧)
٢٢٩٢	و ينبغي التنبيه على أمور
٢٢٩٢	اشاره
٢٢٩٣	الأول (١)
٢٢٩٤	الثاني (٤)
٢٣٠٢	الثالث (١)
٢٣٠٩	فصل
٢٣٢٥	فصل

- ٢٣٢٥ ..... اشارة
- ٢٣٤٩ ..... وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة .....
- ٢٣٤٩ ..... اشارة
- ٢٣٥٠ ..... فصل
- ٢٣٥٠ ..... اشارة
- ٢٣٥٠ ..... فمنها آية النبأ
- ٢٣٨٦ ..... ومنها: آية النفر
- ٢٣٨٦ ..... وربما يستدل بها من وجوه .....
- ٢٣٨٦ ..... أحدها .....
- ٢٣٨٩ ..... ثانيها (٤) .....
- ٢٣٩٠ ..... ثالثها (٥) .....
- ٢٤٠٤ ..... ومنها: آية الكتمان .....
- ٢٤٠٧ ..... ومنها: آية السؤال .....
- ٢٤١٢ ..... ومنها: آية الأذن .....
- ٢٤٢٠ ..... فصل
- ٢٤٢٩ ..... فصل
- ٢٤٢٩ ..... اشارة
- ٢٤٢٩ ..... أحدها (٢): دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب (٣) .....
- ٢٤٣٢ ..... ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً (١)، بل كافة المسلمين على العمل .....
- ٢٤٤٣ ..... فصل
- ٢٤٤٣ ..... اشارة
- ٢٤٤٣ ..... أحدها (٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا .....
- ٢٤٥٥ ..... ثانيها: ما ذكره في الوافية .....
- ٢٤٦٤ ..... ثالثها: ما أفاده بعض المحققين (١) .....
- ٢٤٧٤ ..... فصل
- ٢٤٧٤ ..... اشارة

الأول (١): أن ( في ) مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي	٢٤٧٤
الثاني (٢): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على	٢٤٩٠
الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (٣) قدس سره	٢٤٩٣
الرابع: دليل الانسداد (٢)، و هو مؤلف من مقدمات (٣)	٢٤٩٦
اشاره	٢٤٩٦
أما المقدمه الأولى	٢٤٩٩
و أما المقدمه الثانيه (٢)	٢٥٠١
و أما الثالثه (٤)	٢٥٠٢
و أما المقدمه الرابعه (٤)	٢٥٠٧
و أما المقدمه الخامسه	٢٥٢٧
فصل	٢٥٣٤
اشاره	٢٥٣٤
كما أن منشأ توهّم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:	٢٥٤٠
اشاره	٢٥٤٠
ثانيهما: ما اختص به بعض (١) المحققين	٢٥٧٢
المجلد ٥	٢٥٨٤
اشاره	٢٥٨٤
اشاره	٢٥٨٥
تتمه المقصد السادس	٢٥٨٩
فصل	٢٥٨٩
اشاره	٢٥٨٩
وهم و دفع	٢٦١٩
فصل (١)	٢٦٣٦
فصل الظن المانع و الممنوع	٢٦٥٩
فصل	٢٦٦٥
اشاره	٢٦٦٥

٢٦٧١	تنبيه (١)
٢٦٧٥	فصل
٢٦٨١	خاتمه يذكر فيها أمران استطرادا
٢٦٨١	الأول (١): الظن في الأمور الاعتقديه
٢٧٠٩	الثاني
٢٧٣٠	المقصد السابع في الأصول العمليه (١)
٢٧٣٠	اشاره
٢٧٤٥	فصل أصله البراءه
٢٧٤٥	اشاره
٢٧٤٨	و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة:
٢٧٤٨	أما الكتاب فب آيات (٤)
٢٧٤٢	و أما السنه، فروايات:
٢٧٤٢	منها: حديث الرفع
٢٨٢٠	و منها (١): حديث الحجب (٢)
٢٨٢٤	و منها (٢) قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعرف
٢٨٤٠	و منها (١): قوله عليه السلام: «الناس فى سعه ما لا يعلمون»
٢٨٤٩	و منها (٢): قوله عليه السلام «-»: كل شىء مطلق حتى يرد فيه
٢٨٧٥	و أما الإجماع (١)
٢٨٨٠	و أما العقل (١)
٢٩٠٧	و احتج للقول بوجود الاحتياط فيما لم تقم فيه حجه بالأدله
٢٩٠٧	اشاره
٢٩٠٧	أما الكتاب
٢٩٠٩	و أما الاخبار
٢٩٥٦	و أما العقل
٢٩٩٥	بقى أمور مهمه لا بأس بالإشاره إليها:
٢٩٩٥	الأول (١)



الثاني (١) .....	٣٠٤٢
اشاره .....	٣٠٤٢
مفاد أخبار من بلغ .....	٣٠٩٢
لثالث (١) أنحاء تعلق النهي بالطبيعه .....	٣١٢٥
الرابع (١) في التبعض الاحتياط المخل بالنظام .....	٣١٣٨
فصل (١) دوران الأمر بين المحذورين .....	٣١٤٥
المجلد ٦ .....	٣٢٠١
اشاره .....	٣٢٠١
اشاره .....	٣٢٠٢
تتمه المقصد السابع .....	٣٢٠٤
فصل أصله الاشتغال .....	٣٢٠٤
اشاره .....	٣٢٠٤
الكلام في مقامين .....	٣٢٠٨
اشاره .....	٣٢٠٨
المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين (١) .....	٣٢٠٩
اشاره .....	٣٢٠٩
تنبيهات الاشتغال .....	٣٢٥٣
الأول الاضطرار إلى بعض الأطراف .....	٣٢٥٣
الثاني (١) شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف .....	٣٢٧٨
الثالث (١) الشبهه غير المحصوره .....	٣٣١١
الرابع: ملاقى بعض أطراف الشبهه المقرونه .....	٣٣٣٤
المقام الثاني (١): في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين .....	٣٣٩٠
اشاره .....	٣٣٩٠
و ينبغي التنبيه على أمور (١): .....	٣٤٥٤
الأول (٢) الاجزاء التحليليه و الذهنيه .....	٣٤٥٤
الثاني الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان (١) .....	٣٤٧٢

- الثالث (١) الشك في مبطلية الزيادة - - - - - ٣٤٩٣
- الرابع (١) الشك في إطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز - - - - - ٣٥٢٥
- قاعده الميسور - - - - - ٣٥٣٧
- تذنيب (١) الدوران بين الجزئيه و المانعيه و نحوهما - - - - - ٣٥٧٣
- خاتمه في شرائط الأصول (١) - - - - - ٣٥٧٧
- أما الاحتياط (٢) - - - - - ٣٥٧٧
- و أما البراءه العقلية (٢) - - - - - ٣٥٨٥
- اشاره - - - - - ٣٥٨٥
- حكم العمل بالبراءه قبل الفحص - - - - - ٣٦٠٦
- قاعده لا ضرر و لا ضرار - - - - - ٣٦٩٤
- المجلد ٧ - - - - - ٣٨٥٧
- اشاره - - - - - ٣٨٥٧
- اشاره - - - - - ٣٨٥٨
- تتمه المقصد السابع - - - - - ٣٨٦٢
- فصل في الاستصحاب (١) - - - - - ٣٨٦٢
- اشاره - - - - - ٣٨٦٢
- فقد استدل عليه (٣) (عليها) بوجوه - - - - - ٣٩١٣
- الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء (٤) - - - - - ٣٩١٣
- الوجه الثاني: أن (١) الثبوت في السابق موجب للظن به في - - - - - ٣٩٢٥
- الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه - - - - - ٣٩٢٧
- الوجه الرابع - و هو العمده في الباب - الأخبار المستفيضة - - - - - ٣٩٢٩
- اشاره - - - - - ٣٩٢٩
- منها: صحيحه (١) زواره - - - - - ٣٩٣٠
- و منها (١): صحيحه أخرى لزواره - - - - - ٣٩٩٧
- و منها (١): صحيحه ثالثه لزواره - - - - - ٤٠٢٨
- و منها (١) قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه - - - - - ٤٠٥٩

٤٠٦٦	..... و منها(٥):خبر الصفار
٤٠٧٧	..... و منها(١):قوله عليه السلام:«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»
٤١٠٤	..... الأحكام الوضعيه،و التفصيل فى حجه الاستصحاب فيها
٤١٤٢	..... ثم ان هاهنا تنبيهات(١)
٤١٤٢	..... الأول(٢):أنه يعتبر فى الاستصحاب فعلية الشك و اليقين
٤١٧٧	..... الثانى(١):أنه هل يكفى فى صحه الاستصحاب الشك فى بقاء
٤١٩٣	..... الثالث(١) استصحاب الكلى
٤٢٥٠	..... الرابع(١):أنه لا فرق فى المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره(٢)
٤٣٠٥	..... الخامس(١): الاستصحاب التعليقى
٤٣٣٦	..... السادس(١) استصحاب عدم النسخ
٤٣٧٠	..... السابع(١): الأصل المثبت
٤٤٠٧	..... الثامن(١) موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها
٤٤٣٨	..... التاسع(١) ترتب بعض الآثار العقلية و العاديه على الأصل
٤٤٤٤	..... العاشر(١)
٤٤٥٢	..... الحادى عشر(١) أصاله تأخر الحادث
٤٥١٥	..... الثانى عشر(١) استصحاب الأمور الاعتقديه
٤٥٤٣	..... الثالث عشر(١) موارد الرجوع إلى العام و استصحاب حكم
٤٥٧١	..... الرابع عشر(١) المراد بالشك فى الاستصحاب خلاف اليقين
٤٥٨٣	..... تتمه(١) اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب
٤٥٨٣	..... اشاره
٤٥٨٤	..... فهاهنا مقامان
٤٥٨٤	..... المقام الأول(٣)
٤٦١٩	..... المقام الثانى(١) تقدم الأماره على الاستصحاب بالورود
٤٦٣٧	..... خاتمه
٤٦٦٣	..... تذييب(١): النسبه بين الاستصحاب و القواعد
٤٦٨١	..... المجلد ٨

٤٦٨١	.....	اشاره
٤٦٨٢	.....	اشاره
٤٦٨٦	.....	المقصد الثامن في تعارض (١) الأدله و الأمارات
٤٦٨٦	.....	اشاره
٤٦٩٣	.....	فصل (١): تعريف التعارض
٤٧٤٧	.....	فصل التعارض (١) [الأصل الأولي في تعارض الدليلين بناء على الطريقيه]
٤٧٨٣	.....	فصل (١) الأصل الثانوي الشرعي في الخبرين المتعارضين
٤٨٩٤	.....	فصل (١) الاقتصار على المرجحات المنصوصه و التعدى عنها
٤٩٢١	.....	فصل (١) اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض المستقر
٤٩٣٦	.....	فصل (١) المرجحات النوعيه الدلاليه
٤٩٣٦	.....	اشاره
٤٩٣٧	.....	منها (٤): ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق
٤٩٤٢	.....	و منها (١): ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ
٤٩٥٢	.....	فصل (١) انقلاب النسبه و عدمه
٤٩٨٨	.....	فصل (١) رجوع جميع المرجحات إلى الصدور
٤٩٨٨	.....	اشاره
٤٩٩٤	.....	عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات
٥٠٢٦	.....	فصل (١) المرجحات الخارجيه
٥٠٤٦	.....	و أما الخاتمه (١)
٥٠٤٨	.....	فصل (١)
٥٠٦٦	.....	فصل (١) ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ
٥٠٦٦	.....	اشاره
٥٠٦٦	.....	فالاجتهاد المطلق
٥١٠٣	.....	و أما التجزّي في الاجتهاد
٥١٢٤	.....	فصل (١) مبادئ الاجتهاد
٥١٣٣	.....	فصل (١) التخطئه و التصويب

فصل (١) إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبديل الزأى الأول - ٥١٤٨

فصل (١) فى التقلید (٢) - ٥١٧١

أشاره - ٥١٧١

أدله جواز التقلید - ٥١٨٤

فصل (١) تقلید الأعلم - ٥٢٢١

فصل (١) تقلید المیت - ٥٢٧٩

تعریف مرکز - ٥٣٣١

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳/ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶



المجلد ١

أشاره

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و أفضل صلواته و تحياته على أشرف أنبياءه محمد الكاظم للغيظ و آله الأئمة الطاهرين و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

اما بعد فيقول أحوج العباد إلى رحمه ربه الباري محمد جعفر بن محمد على الموسوي الجزائري الشوشتری المدعو بالمرّوج عفا الله تعالى عن جرائمهما انه لما كان كتاب كفايه الأصول المذى صنفه المحقق الفقيه الأصولي أستاذ العلماء الإماميه في القرن الرابع عشر بحر العلم المتلاطم الشيخ محمد كاظم الخراساني قدس سره محورا للأبحاث الأصوليه في الأقطار العلميه لما أودع فيه من بدائع الأفكار الثاقبه و نتائج الأنظار الصائبه و تحقيقات بادر إلى اقتطافها علماء الأمصار من زمان نشره و سائر الأعصار و كان من الكتب الوجيزه الغامضه أحببت أن أعلق عليه تعليقه تكشف عن أستاره و تبحث عن أسراره و تبين مجملاته و تظهر مضمراته فعلقت عليه هذه الحواشي و سميتها بمنتهى الدرايه في توضيح الكفايه مقتصرأ فيها على إيضاح مرام المصنف قدس سره بأوضح تقرير و أظهر تعبير و أبين تفسير لتكون عوناً لإخواني الطالبين للعلم و الفضيله المشتغلين بدراسه المتن و بحثه على الوصول إلى حقائقه و النزول بفناء دقائقه محترزا عن التعرض لما لا يرتبط بتوضيحه و ان رجع إلى تأييده أو تعلق بتزييفه، و أسأله سبحانه و تعالى أن يتقبل هذا الجهد بقبول حسن و أن ينفع به إخواننا المتقين من طلاب علوم الدين إلى عصر حضور خاتم الأوصياء المعصومين صلى الله عليه و على آباءه الحجج الطاهرين و عجل فرجه الشريف و جعلنا فداه و أن يجعله خير الزاد ليوم المعاد.

ص: ٥

و بعد فقد رتبته على مقدمه و مقاصد و خاتمه

## أما المقدمة ففي بيان أمور

### إشاره

أما المقدمة ففي بيان أمور(١):

### الأول

الأول(٢) أن موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه أى بلا واسطه فى العروض (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). الأمور المذكوره فى المقدمه كلها خارجه عن مسائل علم الأصول، لعدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليها كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

(٢). ذكر فى الأمر الأول جزءان من أجزاء العلوم التى هى الموضوعات و المسائل و المبادئ و هما الموضوع و المسائل. و قبل التعرض لموضوع العلم أشار إلى موضوع كل علم بنحو الضابط الكلى، و هو أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، فيعرف الموضوع بذلك، مثلا البحث عن رفع الفاعل و المبتدأ و الخبر، و نصب المفعول و خبر كان الناقصه و أخواتها، و اسم الحروف المشبهه بالفعل و جر المضاف إليه و المجرور بالحروف الجاره بحث عن عوارض الكلمه التى هى موضوع علم النحو.

و كذا البحث عن وجوب الصلاه و الحج و غيرهما و حرمه شرب الخمر بحث عن عوارض فعل المكلف الذى هو موضوع علم الفقه و كذا سائر العلوم كما لا يخفى.

(٣). أشار بهذا التفسير للعرض الذاتى إلى الخطأ الواقع فى تحديده بما فى كتب القوم، توضيحه أن العوارض جمع العارض و هو كما عن بعض المحققين: مطلق الخارج عن الشىء المحمول عليه، فيشمل العرض المعبر عنه فى لسان أهل المعقول بالعرضى كالأبيض و الأسود المنقسم إلى الخاصه و العرض العام، و يشمل غيره كالجنس المحمول على النوع و الفصل، فإن المحمول من ذاتيات الموضوع، و العرض المبحوث عنه فى الفنون هو القسم الأول الذى ينقسم عندهم على قسمين ذاتى و غريب، لأن العرض إما يعرض الشىء بلا واسطه أصلا لا ثبوتاً و لا عروضاً

..... - كالتعجب المساوي للإنسان العارض له على ما قيل، و إمّا يعرضه مع واسطه، و هى إمّا داخله مساويه للمعروض كالتكلم العارض للإنسان بواسطه الناطق الّذى هو ذاتى مساو له، أو أعم منه كالحركه الإراديه العارضه للإنسان بواسطه جزئه الأعم و هو الحيوان. و لا ثالث للواسطه الداخليه، لعدم تصور الأخصيه لجزء الشىء.

و إمّا خارجيه، و هى إمّا مساويه للمعروض كالضحك العارض للإنسان بواسطه التعجب المساوى له.

و إمّا أعم منه كالتحيز العارض للأبيض بواسطه الجسم الّذى هو أعم من الأبيض. و إمّا أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطه الإنسان الّذى هو أخص من الحيوان. و إمّا مباينه للمعروض كالحراره العارضه للماء بواسطه النار المباينه له. هذه أقسام العرض، و المنسوب إلى المشهور بل المدعى عليه الاتفاق كون ثلاثه منها - و هى عروض العرض بلا واسطه، أو بواسطه جزئه المساوى، أو الخارج المساوى - أعراضاً ذاتيه، كما ادعى الاتفاق أيضاً على كون ثلاثه منها و هى العروض لخارج أعم و أخص و مباين أعراضاً غريبه، و اختلفوا فى العارض لجزء أعم، فعن القدماء أنه من الاعراض الغريبه بل نسبه بعض المتأخرين إلى المشهور.

و عن مشهور المتأخرين أنه من الاعراض الذاتيه، و كيف كان (لما كان) تفسير العرض الذاتى بما ذكره القوم مستلزماً لخروج جل مسائل العلوم عن كونها مسائلها كالأحكام الشرعيه المترتبه على أفعال المكلفين بواسطه التشريع الّذى تقتضيه المصالح و المفاسد الموجوده فى أفعالهم المأمور بها و المنهى عنها أو فى نفس التكاليف على الخلاف بين العدليه. لمباينه التشريع و الملاكات للأفعال المستلزمه لخروج البحث عن وجوب الصلاه و نحوها و عن حرمة شرب الخمر و نحوه عن مسائل الفقه، لاندراج الوجوب و الحرمة فى العرض الغريب، حيث إنهما يعرضان

.....-الأفعال بواسطه أمر مباين و هي المصالح و المفاسد (عدل) المصنف و صاحب الفصول (قدهما) دفعاً لهذا المحذور عن تفسير القوم إلى أن الملاك في العرض الذاتى هو كون العارض محمولاً حقيقه على المعروض بحيث يعد من إسناد الشىء إلى ما هو له و لا يصح سلبه عنه كقولنا: «الماء جار» فإن لم يكن كذلك فهو عرض غريب كإسناد الحركة إلى جالس السفينه. إذ الحركة تحمل على السفينه حقيقه و على الجالس مجازاً، و لذا؛ لله لله؛ يصح سلبها عنه، فالواسطه فى العروض هى الواسطه فى الحمل.

و الحاصل أن العرض إن كان محمولاً على المعروض حقيقه بحيث لا يصح سلبه عنه يسمى بالعرض الذاتى سواء كان هناك واسطه ثبوتيه أم لا كما قيل

(-)

و سواء كانت الواسطه جزء أعم كالحيوان الذى هو أعم من الإنسان و واسطه لعروض الحركة الإراديه له، أم مبيناً كالنار التى هى مبينه للماء و واسطه فى عروض الحراره له، مع أن العروض لأمر مباين بناءً على تفسير القوم داخل فى العرض الغريب كما مر آنفاً، و لجزء أعم محل الخلاف بينهم و إن نسب كونه عرضاً ذاتياً إلى المشهور.

و بالجملة ينحل «-» إشكال خروج مسائل جملة من العلوم عن كونها مسائلها

(-) لكنه مساوق لوجود المعلول بلا- عله و هو ممتنع، فعروض العارض بلا- واسطه ثبوتيه غير معقول، و لا- بد من التأمل فى كلماتهم، فلاحظ و لا تغفل.

(--). و يمكن حله بأن يقال: إن موضوع العلم هو ما يبحث فيه عن أحواله و أوصافه سواء كانت عرضاً مصطلحاً أم أمراً اعتبارياً كالأحكام الشرعيه العارضه لأفعال المكلفين، لعدم انطباق حدّ العرض عليها، حيث إنّ العرض يوجد بوجود موضوعه و الحكم يسقط بوجود موضوعه، لتحقق الامتثال المسقط له، فالعرض الذاتى هو كل محمول يحمل حقيقه على الموضوع بحيث لا يصح سلبه عنه و إن لم ينطبق على المحمول حدّ العرض المصطلح، فتأمل.

ص: ٨



هو نفس (١) موضوعات مسائله عيناً و ما يتحد معها خارجاً و إن كان يغيرها -بجعل مناط العرض الذاتى عدم الوساطه فى العروض، فوجوب الصلاه و حرمة شرب الخمر مثلا- من مسائل علم الفقه، لكون الوجوب و الحرمة محمولين على الصلاه و الشرب اللذين هما من أفعال المكلفين حقيقه أى بلا واسطه فى العروض و ان كانا مع الوساطه الثبوتيه، و كذا الرفع و النصب و الجر العارضه للكلمه بواسطه الفاعليه و المفعوليه و الإضافه، فإنها داخله فى العرض الذاتى و ان كان عروضها لها بواسطه أمر خارجى أخص من الكلمه و هو عنوان الفاعل و المفعول و المضاف إليه، ضروره خروج هذه العناوين عن ذات الكلمه و ذاتياتها، لخروج النوع عن ذات الجنس و ذاتياته.

و الحاصل: أنّ البحث عن الرفع و النصب و الجر على هذا الضابط فى العرض الذاتى من مسائل علم النحو و كذا الحال فى حجيه خبر الواحد بواسطه الجعل الشرعى المباين للخبر، فإنها على هذا الضابط داخله فى العرض الذاتى، لكون الحجيه محموله على الخبر حقيقه، و لذا لا يصح سلبها عنه و ان كان لها واسطه ثبوتيه و هى الجعل الشرعى و واسطه إثباتيه و هى أدله حجيه الخبر من الكتاب و السنه و غيرهما كالسيره العقلايه. فالبحث عن حجيه الخبر داخل فى المسائل الأصوليه.

ثم إنّه قد ظهر مما ذكرنا: أنّ الواسطه على ثلاثه أقسام: الواسطه الثبوتيه، و هى العله لوجود شىء كعليه النار للحراره و الماء للبروده، و الواسطه الإثباتيه و هى العله للعلم بوجود شىء كعليه الدخان للعلم بوجود النار، و الواسطه العروضيه و هى الواسطه فى الحمل الموجهه لصحة إسناد عرض إلى غير معروضه مجازاً كإسناد الحركه إلى جالس السفينه، فإنّ الحركه محموله على السفينه حقيقه و على الجالس مجازاً، و لذا يصح سلبها عنه كما عرفت آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا اعتراض على ما ذكره فى علم الميزان من أنّه قد يكون موضوع

مفهوماً تغاير الكلى و مصاديقه (١) و الطبيعي (٢) و أفراده. -العلم مغايراً لموضوع المسأله، و حاصل الاعتراض هو: أنه على تقدير المغايره يلزم أن لا تكون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيه لموضوع العلم، و هذا خلاف مقتضى تفسير الموضوع بأنه ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتيه، و لا يستقيم هذا التفسير إلا بكون موضوع العلم نفس موضوعات مسأله كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). كمغايره مفهوم الإنسان لمفهوم أفراده كزيد و عمرو و ان كان عين أفراده خارجاً، و كمغايره مفهوم الكلمه التى هى موضوع علم النحو لمفاهيم موضوعات مسأله كالفاعل و المبتدأ و الخبر و غيرها مع كونها عين تلك الموضوعات خارجاً»-.

(٢). هذا من العطف التفسيرى لا من عطف الخاص على العام، ضروره أن اتحاد الكلى مع المصاديق منحصر فى الكلى الطبيعى، إذ لا وجود لغيره من الكلى المنطقى و العقلى كما هو واضح. (-). لعل الداعى إلى جعل موضوع العلم نفس موضوعات مسأله هو الفرار عن محذور قاعده استحاله صدور الواحد عن الكثير، إذ الغرض كالقدره على الاستنباط و العصمه عن الخطأ فى الفكر المترتبتين على علمى الأصول و المنطق واحد، فلا بد أن يستند إلى مؤثر واحد، و ليس ذلك إلا موضوع العلم، إذ المفروض تكثّر موضوعات المسائل. لكن فيه: أن المقام أجنبى عن تلك القاعده، إذ موردها هو الغرض الوجدانى البسيط من جميع الجهات دون ما له جهات كالقدره على الاستنباط المترتبه على مباحث الألفاظ، فإنّها غير القدره المترتبه على حجيه الأمارات و باب الاستلزامات، و المسائل الأصوليه مختلفه الدخل فى ذلك، فبعضها تحفظ الجبهه الأولى و بعضها تحفظ الجبهه الثانيه، فلا مانع من إنكار الموضوع لعلم الأصول و ما هو بمنزله من العلوم فى تعدد جهات الأغراض المترتبه عليها.

ص: ١٠

و المسائل (١) عباره عن جمله من قضايا متشتمته جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض (٢) الذى لأجله دَوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض -

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى الجزئين اللذين تعرض لهما فى أول الأمور المذكوره فى المقدمه، و ملخصه: أنّ كل علم مركب من قضايا متشتمته مختلفه موضوعاً و محمولاً كقولهم فى علم النحو: «الفاعل مرفوع و المفعول منصوب» و يبرهن عليها بمثل قوله تعالى: (و كفى الله المؤمنين القتال)، و (إنما يخشى الله من عباده العلماء)، و أشعار إمرئ القيس، و تسمى هذه الأدله بالمبادئ التصديقيه، لكونها موجهه للتصديق بثبوت محمولات هذه المسائل لموضوعاتها، كما أنّ المبادئ التصوريه هى حدود موضوعات المسائل و محمولاتها كتعريف الفاعل و المبتدأ و الخبر و نحوها، و تعريف الرفع و النصب و الجر المحموله على تلك الموضوعات، فالمبادئ التصوريه لعلم النحو هى هذه الحدود، فيستفاد من قوله: «و المسائل عباره... إلخ» أنّ العلوم أسام لمسائلها، لأنّه بعد البناء على اتحاد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، و على كون محمولات المسائل أعراضاً ذاتيه لموضوعاتها فلا بد من كون أسامى العلوم أسماءً لمسائلها، إذ لا يذكر فى العلوم غير تلك المسائل، فعلم الأصول اسم لمسائله لا للإدراك و لا للملكه المسببه عن الممارسه، و كذا علم النحو اسم للمسائل التى توجب مراعاتها صحه الكلمه إعراباً و بناءً، و هكذا سائر العلوم.

(٢). المستفاد منه أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض المترتبه على المسائل المختلفه موضوعاً و محمولاً، لا الموضوعات كما اشتهر، و ذلك لتحسين العقلاء تدوين علم واحد للمسائل المتشتمته المختلفه موضوعاً و محمولاً إذا كان الغرض المترتب عليها واحداً، و تقييحهم تدوين علم واحد للمسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها و لو كان موضوع جميعها واحداً، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لم يكن وجهه للتقييح المزبور، لفرض وحده الموضوع فى جميع المسائل مع تعدد الغرض المترتب عليها.

ص: ١١

المسائل مما كان له دخل في مهمين (١) لأجل كل منهما دون علم على حده، فيصير من مسائل العلمين. لا يقال: على هذا (٢) يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما فيما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يمكن انفكاكهما.

فإنه يقال (٣): مضافاً إلى بُعد ذلك بل امتناعه عادة - لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و أخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حُسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسأله أو أزيد في جملة (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: في غرضين مهمين، كقولنا: «الأمر حقيقه في الوجوب» فإنّه مسأله لغويه و أصوليه، فيتداخل علما اللغه و الأصول في هذه المسأله، و كمسأله التجري، فإنّه يتداخل فيها علم الفقه و الأصول و الكلام، لوجود الجبهه الفقهيه و الأصوليه و الكلاميه فيها، و هكذا غيرها.

(٢). المراد بالمشار إليه هو كون بعض المسائل مما له دخل في غرضين مهمين دون لكل منهما علم على حده، و حاصل الإشكال: أنه يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما إذا كان هناك غرضان مهمان مترتبان على جملة من القضايا.

(٣). ملخص ما أجاب به عن هذا الإشكال يرجع إلى وجهين: أحدهما: بُعد هذا الفرض بل امتناعه عادة، ثانيهما: عدم حُسن تدوين علمين حينئذ حتى يقال بلزوم تداخلهما في جميع مسائلهما، بل لا بدّ من تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لأحد الغرضين و أخرى للغرض الآخر، و بالجملة: فحُسن تدوين علمين عند العقلاء مفقود في صورته التداخل في جميع المسائل، بخلاف التداخل في بعضها، فإنّ حُسن تدوين علمين فيها عند العقلاء مما لا إشكال فيه.

(٤). متعلق بقوله: «تدوين» يعنى: أنّ حُسن تدوين علمين في جملة من مسائلهما المختلفه مما لا يخفى.

من مسائلهما المختلفه لأجل مهمين مما لا يخفى (١).

و قد انقدح بما ذكرنا (٢): أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعيه إلى التدوين لا الموضوعات (٣) و لا المحمولات (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). خبر لقوله (قده): «فإن».

(٢). المراد بالوصول ما ذكره في تعريف المسائل من كون الجامع بينها اشتراكها في الدخول في الغرض الموجب لتحسين العقلاء تدوين علوم متعدده لأغراض كذلك و ان كانت القضايا التي تترتب عليها الأغراض المتشتملة متحده موضوعاً و محمولاً، و لتبقيهم تدوين علمين مع وحده الغرض و ان كان موضوع المسائل مختلفاً كقولنا: «خبر الواحد حجه» و «الإجماع حجه» و «ظواهر الألفاظ حجه» و «الأمر ظاهر في الوجوب» و نحو ذلك من القضايا المختلفه موضوعاً مع وحده الغرض المترتب عليها، فلو كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لكان تدوين علمين لها حسناً، مع أنه قبيح عند العقلاء كما لا يخفى.

(٣). كما اشتهر ذلك، و حاصل إشكال المصنف على كون تمايز العلوم بتمايز الموضوعات هو: أنه بناءً على ذلك يلزم تدوين علوم متعدده بتعدد الأبواب بل المسائل، لاختلاف الموضوع في الأبواب و المسائل، فإن الموضوع في باب الفاعل غير الموضوع في باب المبتدأ مثلاً، فلو كان تميز العلوم بتمايز الموضوعات لزم أن يكون باب الفاعل علماً على حده و كذا باب المبتدأ، و هكذا سائر أبواب علم النحو. و كذا علم الأصول، فإن الموضوع في باب الألفاظ غير الموضوع في باب الأمارات و الأصول العمليه و هكذا.

(٤). كقولنا: «الفاعل مرفوع» و «الفاعل ركن في الكلام» و «الفاعل مضمّر أو ظاهر»، فإن المحمولات في هذه القضايا مختلفه، و تمايز العلوم بتمايز المحمولات يقتضى أن تكون هذه المسائل علوماً متعدده، و هو كما ترى.

ص: ١٣

و إلاّ- كان كل باب (١) بل كل مسأله (٢) من كل علم علماً على حده كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا- يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجباً للتعدد (٣) كما لا يكون وحدتهما سبباً لأن يكون من الواحد (٤). ثم إنّه ربما لا يكون لموضوع العلم - وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل - عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه (٥)، بداهه عدم دخل ذلك فى موضوعيته أصلاً (٦). -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن تمايز العلوم بتمايز الأغراض بل كان بتمايز الموضوعات أو المحمولات لزم أن يكون كل باب كباب الفاعل و المفعول من علم النحو و باب الألفاظ و الأمارات مثلاً من علم الأصول علماً على حده.

(٢). يعنى: بل يلزم أن يكون كل مسأله علماً على حده كرفع الفاعل و ركنيته و مضمريته كما تقدم آنفاً، لاختلاف المحمول فى هذه المسائل، فلو كان الملاك فى وحده العلم و تعدده وحده المحمول و تعدده لزم أن يكون كل واحده من هذه المسائل علماً مستقلاً، و هو واضح الفساد، لامتياز مسائل العلم الواحد بعضها عن بعض موضوعاً أو محمولاً أو كليهما كالفاعل مرفوع و المفعول منصوب.

(٣). أى: لتعدد العلم.

(٤). يعنى: كما لا يكون وحده الموضوع و المحمول - كقولنا: «الأمر حقيقه فى الوجوب» المذكور فى علمى الفقه و الأصول - كاشفه عن وحده الغرض، لما عرفت من إمكان ترتب أغراض متعدده على قضيه واحده، فليست وحده المسأله موضوعاً و محمولاً سبباً لو حده الغرض المترتب عليها.

(٥). و يشير إليه و يعرفه بعنوان إجمالى.

(٦). لأنّ الغرض مترتب على ذات الموضوع، لا على العنوان و الاسم المشيرين إليه، فعدم العلم باسمه لا يقدر فى موضوعيته القائمه بذاته كما هو واضح.

ص: ١٤

المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه، لا خصوص الأدله الأربعة بما هي أدله (٢) بل ولا بما هي هي (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو قوله: «نفس موضوعات مسائله عيناً» إذ لا يزم العينيه و عدم دخل الاسم فى موضوعيته هو: كون الموضوع كلياً طبيعياً منطبقاً على موضوعات المسائل و متحداً معها كاتحاد غيره من الكليات الطبيعيه مع أفرادها.

(٢). كما نسب إلى المشهور و اختاره المحقق القمى (قده).

(٣). أى: ذوات الأدله لا بوصف الدليليه، و هذا مختار الفصول، و وجه عدوله عن مسلك المشهور هو: استلزام ذلك لخروج جملة من المسائل الأصوليه عن علم الأصول و دخولها فى المبادئ، بيانه: أن البحث عن العوارض بحث عن مفاد (-). هذا مما لا يمكن المساعده عليه، إذ لا ينطبق هذا الكلى على الموضوعات المتباينه هويه لمسائل علم الأصول كقولنا: «خبر الواحد حجه» و «الاستصحاب حجه» و «الظن حجه» و «إتيان الأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء» و غير ذلك من المسائل المختلفه موضوعاتها حقيقه، و لا سبيل إلى استكشاف جامع متحد مع موضوعات المسائل الأصوليه، لما عرفت من أجنبيه قاعده عدم صدور الواحد إلا عن الواحد عن المقام، فإنكار الموضوع لعلم الأصول و دعوى كونه نفس موضوعات المسائل عيناً و مفهوماً أولى من الالتزام بكون موضوعه كلياً مجهول الاسم متحداً مع موضوعات مسائله، لما عرفت من عدم جامع بين تلك الموضوعات.

فالمتحصل: أن موضوع علم الأصول ليس كلياً، بل هو نفس موضوعات مسائله التى يترتب عليها القدره على استنباط الأحكام بحيث لو لم يكن هذا الغرض لم تدون تلك المسائل و لم تكن فائده مهمه فى البحث عنها.

ضروره أنّ البحث في غير واحده من مسائله المهمه (١) ليس من عوارضها (٢) و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها (٣) هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمه كعمده (٤) -«كان» الناقصه، فلو كانت الحجية قيماً للأدله التي هي موضوع العلم كما هو المفروض يلزم أن يكون البحث عن الحجية بحثاً عن وجود الموضوع المذمى هو مفاد «كان» التامه، فيندرج البحث عن الحجية في المبادئ التصديقيه لعلم الأصول، (فإنّ البحث) عن حجيه الخبر الواحد، و أحد الخبرين المتعارضين تعييناً أو تخيراً، و حجيه ظواهر الكتاب و الإجماع و العقل و حجيه الأصول العمليه، و البحث عن الاستلزامات العقلية (ليس) بحثاً عن عوارض الأدله الأربعة مع أنّها من مهمات المسائل الأصوليه، و هذا بخلاف كون الموضوع ذوات الأدله لا بوصف الدليليه، فإنّ البحث عن الحجية يندرج في عوارض الأدله لا في المبادئ.

\*\*\*\*\*

(١). كالمباحث المشار إليها آنفاً.

(٢). لما عرفت من عدم كونها بمفاد «كان» الناقصه حتى تدخل في العوارض.

(٣). أى: من الأدله الأربعة. ثم إنّ قوله: «ضروره ان البحث إلخ» تعليل لنفي الأمرين، و هما: موضوعيه ذوات الأدله و بوصف دليليتها لعلم الأصول.

توضيحه: أنّ البحث عن حجيه الخبر ليس بحثاً عن عوارض الكتاب و الإجماع و العقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعاً أم بوصف دليليتها، و كذا ليس بحثاً عن عوارض السنه إن أُريد بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، إذ ليس الخبر نفس السنه حتى تكون حجيتها من عوارضها، بل الخبر حاكٍ عنها، فلا يرجع حجيه الخبر إلى عوارض السنه بمعناها المصطلح سواء كانت السنه بذاتها موضوعاً أم بوصف دليليتها كما هو واضح غايته.

(٤). كالببحث عن حجيه أحد الخبرين ترجيحاً أو تخيراً، و البحث عن



مباحث التعادل و الترجيح بل و مسأله حجيه خبر الواحد لا عنها (١) و لا- عن سائر الأدله (٢)، و رجوع البحث فيهما (٣) في الحقيقه إلى البحث عن ثبوت السنه بالخبر الواحد في مسأله حجيه الخبر كما أفيد (٤) و بأى الخبرين (٥) في باب التعارض فإنه -المرجح، نعم بعض مباحثهما يكون من عوارض الكتاب و السنه كالبحت عن تعارض السنين أو القراءتين، و عن تعيين الظاهر و الأظهر فيما إذا دار الأمر بين العموم الشمولى و البدلى مثلاً، أو كان التعارض بين أكثر من دليلين، ضروره أن تشخيص الظاهر و الأظهر من حالات الدليل و عوارضه كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا عن السنه، لما عرفت من عدم كون الخبر عين السنه و متحداً معها بل هو حاكٍ عنها.

(٢). قد مر آنفاً كون بعض مباحث التعادل و الترجيح بحثاً عن عوارض الكتاب و السنه، نعم ليس بحثاً عن عوارض الإجماع و العقل.

(٣). أى: فى عمدته مباحث التعادل و الترجيح، و مسأله حجيه الخبر.

(٤). المفيد هو شيخنا الأعمام الأنصارى (قده) و غرضه تأييد ما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول، و عدم الحاجه إلى تكلف صاحب الفصول بجعل الموضوع ذوات الأدله ليكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض ذات السنه. و محصل ما أفاده الشيخ (قده) هو: أنه بناءً على موضوعيه الأدله الأربعة بوصف الدليليه يرجع البحث عن حجيه الخبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين إلى البحث عن عوارض السنه، لأنه فى الحقيقه بحث عن ثبوت السنه الواقعيه بهما، كتبوتها بالخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقريه القطعيه، فيندرجان فى المسائل الأصوليه، و لا- يكونان حينئذٍ من المبادئ التصديقيه.

(٥). معطوف على قوله: «بالخبر الواحد».

أيضاً بحث في الحقيقة عن حججه الخبر في هذا الحال (١) غير مفيد (٢)، فإنَّ البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامه ليس بحثاً عن عوارضه (٣)، فإنَّها (٤) مفاد كان الناقصه لا يقال: هذا (٥) في الثبوت الواقعي، و أما الثبوت التعبدى -

\*\*\*\*\*

(١). أى فى حال التعارض، و حاصله: عدم الفرق فى حججه الخبر بين حالتى التعارض و عدمه، لكون البحث فى كلتا الصورتين بحثاً عن حججه الخبر.

(٢). خبر لقوله: «و رجوع» و إشكال على ما أفاده الشيخ من توجيه موضوعيه الأدله الأربعة بما هى أدله، و ملخص إشكال المصنف عليه (قدهما): أنَّ البحث عن العوارض لا- بد أن يكون بحثاً عن الوجود النعتى الذى هو مفاد «كان» الناقصه و «هل» المركبه الراجع إلى ثبوت شىء لشىء كثبوت العلم و العداله و القيام و القعود لشخص، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن الوجود المحمولى الذى هو مفاد «كان» التامه و «هل» البسيطة فى مقابل العدم المحمولى المعبر عنه بليس التامه و إن لم تستعمل «ليس» فى لغه العرب إلا- ناقصه. و إن شئت فقل: إنَّ البحث عن العوارض التى هى مفاد كان الناقصه بحث عن المحمولات المترتبه، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن المحمول الأولى، لأنَّه أوّل محمول يحمل على الماهيه، و البحث عن حججه الخبر إن رجع إلى البحث عن ثبوت السنه به - كما أفاده الشيخ (قده) - يكون بحثاً عن وجود الموضوع، و هو داخل فى المبادئ و خارج عن المسائل التى تكون محمولاتها عوارض لموضوع العلم.

(٣). أى: عوارض الموضوع.

(٤). أى: العوارض، هذا تعليل لعدم كون البحث عن ثبوت الموضوع بحثاً عن عوارضه كما مر.

(٥). أى: رجوع البحث عن ثبوت السنه بالخبر إلى البحث عن وجود

كما هو (١) المهم في هذه المباحث، فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصه (٢)، فإنه يقال: نعم (٣) لكنه مما لا يعرض السنه بل الخبر الحاكي لها، فإن الثبوت التعبدى -الموضوع محمولياً، و غرضه تصحيح كلام الشيخ بأن يقال: إن الإشكال الذى أورده على الشيخ (قده) - من رجوع البحث عن ثبوت السنه بالخبر إلى البحث عن وجود الموضوع الذى هو خارج عن العوارض و داخل فى المبادئ - إنما يرد عليه إذا كان المراد بالثبوت التكويني، لأن مرجعه حينئذ إلى وجود السنه الواقعيه بالخبر، و من المعلوم أن هذا الوجود هو المحمولى الذى يكون أجنياً عن عوارض الموضوع و لا- يمكن إرادته هنا، لعدم تعقل عليه الخبر لوجود السنه الواقعيه كما لا يخفى على من له أدنى تأمل. و أمّا إذا كان المراد بالثبوت التعبدى الذى مرجعه إلى حكم الشارع بالحجيه و العمل بالخبر تعبداً فيندرج فى العوارض، لكونه مفاد «كان» الناقصه و يخرج عن المبادئ، فكلام الشيخ تصحيحاً لما عن المشهور من موضوعيه الأدله الأربعة بما هي أدله لعلم الأصول فى محله.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الثبوت التعبدى هو المهم فى مباحث حجيه خبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين.

(٢). يعنى: فيكون ثبوت السنه تعبداً بالخبر داخل فى العوارض، فيخرج بحث حجيه الخبر عن المبادئ و يندرج فى المسائل.

(٣). يعنى: سلّمنا أنّ الثبوت التعبدى من العوارض، لكنه من عوارض الخبر الحاكي للسنه لا من عوارض السنه المحكيه به، و المفيد فى دفع الإشكال - أعنى كون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن وجود الموضوع الذى هو مفاد كان التامه و داخل فى المبادئ لا المسائل - هو كون الثبوت التعبدى من عوارض السنه لا من عوارض حاكيها و هو الخبر. و بالجمله: لا يندفع الإشكال بإرادته الثبوت التعبدى.

ص: ١٩

يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة المحكيه به، و هذا من عوارضه لا- عوارضها كما لا يخفى. و بالجمله الثبوت الواقعي ليس من العوارض، و التعبدى و ان كان منها إلا أنه ليس للسنة بل للخبر، فتأمل جيداً. و أمّا (١) إذا كان المراد من السنة ما يعم حكايتها (٢) فلأن البحث فى تلك المباحث و ان كان عن أحوال -

\*\*\*\*\*

(١). هذا عدل لقوله قبل أسطر: «لو كان المراد بالسنة منها... إلخ» و حاصله: أن جعل موضوع علم الأصول ذوات الأدله أو بوصف الدليله لا يخلو من الإشكال.

(٢). كما هو مراد الفصول، توضيحه: أنه إن أُريد بالسنة معنى عام يشمل كلا من الحاكي و المحكى ففيه: أنه و إن لم يرد على جعل السنة بهذا المعنى العام موضوعاً لعلم الأصول إشكال خروج البحث عن حجيه خبر الواحد و أحد الخبرين المتعارضين عن المسائل و دخوله فى المبادئ، إذ المفروض صدق السنة بهذا المعنى على الخبر، فالبحث عن حجيته بحث عن عوارض السنة، فيندرج فى المسائل دون المبادئ، لكن يبقى إشكال آخر و هو الأعميه بالنسبه إلى سائر المسائل الأصوليه، حيث إن العارض بواسطه أمر أعم لا- يكون عند المحققين من الأعراض الذاتيه، فلا تكون سائر المسائل من مسائل علم الأصول، مثلاً كون الأمر حقيقه فى الوجوب أو الندب أو الجامع بينهما من عوارض ما يكون على هيئه «افعل» سواء كان من الكتاب و السنة أم لا، و كذا مسأله الملازمه بين وجوب شىء و وجوب مقدمته، أو الملازمه بين وجوبه و حرمة ضده، أو جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى موضوع واحد ذى جهتين أو استحالتة، و نظائر ذلك. و قد تنبه صاحب الفصول لهذا الإشكال و أجاب عنه بأن البحث عنها باعتبار وقوعها فى الكتاب و السنة، و لا- يقدر فى ذلك تعرضهم لوضعه اللغوى أو العرفى، إذ المقصود بيان مداليل تلك الألفاظ بأى وجه كان... إلخ، لكن لا يندفع به إشكال أعميه الواسطه من المعروض.

ص: ٢٠

السنة بهذا المعنى، إلا- أن البحث في غير واحده من مسائلها كمباحث الألفاظ و جملة من غيرها (١) لا- يخص الأدله بل يعم غيرها (٢) و ان كان المهم معرفه أحوال خصوصها (٣) كما لا يخفى. و يؤيد ذلك (٤) تعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه و ان كان الأولى (٥) تعريفه بأنه صناعه يعرف -

\*\*\*\*\*

(١). كمباحث الاستلزامات.

(٢). لكون المفروض عروض هذه العوارض بواسطه أمر أعم، فلا تخرج عن العرض الغريب.

(٣). أى: خصوص الأدله، هذا إشاره إلى الجواب المتقدم عن الفصول.

(٤). أى: كون موضوع علم الأصول الطبيعي المتحد مع موضوعات مسائله المتشتملة لا خصوص الأدله الأربعة، وجه التأييد هو ظهور القواعد فى العموم، فيراد بها كل قاعده مهتد للاستنباط سواء كان موضوعها من الأدله الأربعة أم غيرها. و لعل التعبير بالتأييد دون الأدله لأجل احتمال كون اللام للعهد، فالمراد حينئذ هو القواعد التى تكون موضوعاتها من الأدله الأربعة، أو لاحتمال كون التعريف بذلك تعريفاً بالأعم و الله العالم.

(٥). هذه الأولويه تعيينيه كأولويه فى قوله تعالى: «و أولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» لفساد تعريف المشهور عند المصنف من وجوه:

(الأول): اشتماله على العلم و هو فاسد، لما تقدم من أن علم الأصول عباره عن نفس المسائل لا العلم بها. و يمكن أن يكون نظرهم فى أخذ العلم فى تعريفه إلى أن الغرض من كل علم لا يترتب إلا على العلم بقواعده و مسائله، فإن قدره على الاستنباط مثلا تتوقف على العلم بالقواعد الأصوليه لا على تلك القواعد

ص: ٢١

(الثاني): أن تعريف المشهور ظاهر في أن المناط في كون المسألة أصوليه هو فعلية وقوعها في طريق الاستنباط، و عدم كفايه شأنه الوقوع كذلك في أصوليه المسألة، و لما كان ذلك فاسداً عدل عنه المصنف إلى قوله: «يمكن أن يقع» لوضوح أن المسائل الأصوليه كبريات لا يترتب عليها الاستنباط الفعلي إلا بعد انضمام صغرياتهما إليها، فلو لم تنضم إليها صغرى لم يقدح ذلك في أصوليتها، فعدول المصنف عن تحديد المشهور إلى إمكان الوقوع في طريق الاستنباط في محله.

(الثالث): أن تعريف المشهور لا- يشمل جميع المسائل الأصوليه، لاختصاصه بما يقع في طريق الاستنباط كمسألة حجيه خبر الواحد و حجيه أحد الخبرين المتعارضين و حجيه الظواهر و ما شابهها، و عدم شموله لما لا يقع في طريق الاستنباط كالأصول العمليه التي هي وظائف للشاك في مقام العمل من دون استنباط حكم منها لأنها بأنفسها أحكام بناءً على إمكان الجعل للحكم الظاهري و ترخيص في ترك الواقع بناءً على عدمه، فلا- تقع الأصول العمليه كحجيه الخبر في طريق استنباط الحكم أصلاً. و كمقدمات الانسداد بناءً على الحكومه، فإنه لا علم بالحكم في مورده (-). لكن لا يخفى ما في التعبير بالصناعه من الإشكال أيضاً، لأن المراد بها ظاهراً هو الملكه، و لازمه خروج نفس القواعد عن علم الأصول، و هو كما ترى، فالأولى تعريفه بنفس القواعد. و لعلّ الداعي إلى أخذ الصناعه في التعريف دون العلم كما صنعه المشهور هو: أنه ليس لعلم الأصول قواعد مضبوطه كسائر العلوم حتى يعرف بالعلم بالقواعد، بل علم الأصول صناعه يقتدر بها على تأسيس قواعد يمكن وقوعها في طريق الاستنباط، فتدبر.

بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي (١) ينتهي إليها في مقام العمل بناء (٢) على أن مسأله حجيه الظن على الحكومه و مسائل الأصول العمليه في الشبهات الحكميه (٣) من الأصول (٤) كما هو كذلك (٥)، ضروره أنه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

### (الأمر الثاني): الوضع

(الأمر الثاني): الوضع (٦) هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما -لا- واقعياً و -لا- ظاهرياً. أمّا الأوّل، فلأنّ المفروض انسداد باب العلم بالأحكام الواقعيه، و أمّا الثاني: فلعدم جعل للشارع فيه بعد فرض عدم حجيه الظن شرعاً، و هذا بخلاف تعريف المصنف (قده) المشتمل على قوله: «أو التي ينتهي إليها في مقام العمل» فإنه يشمل ما لا يقع في طريق الاستنباط كالأصول العمليه و حجيه الظن حكومه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «التي يمكن ان تقع... إلخ».

(٢). متعلق بقوله: «أو التي ينتهي».

(٣). دون الأصول الجاربه في الشبهات الموضوعيه، فإنّها خارجه عن علم الأصول، لعدم استنباط حكم كلي منها.

(٤). خبر لقوله: «ان مسأله حجيه الظن... إلخ».

(٥). يعنى: بحسب الواقع و نفس الأمر.

(٦). هذا ثاني الأمور المبحوث عنها في المقدمه، و قبل الخوض في بيان الوضع لا بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أنّهم اختلفوا في دلالة الألفاظ على معانيها على أقوال ثلاثة: (الأول) كون الدلاله ذاتيه صرفه. (الثاني) كونها جعليه كذلك. (الثالث) كونها بالذات و الجعل كليهما، و الأوّل و الثالث باطلان، لما ذكر في الكتب المبسوطه، فخيرها أوسطها إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه قد وقع الخلاف في معنى الوضع، فمنهم من فسره بالالتزام و التعهد كالفاضل النهاوندى و من تبعه، و منهم من فسره

..... -بأنه تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بلا اعتماد على معنى كما عن الفصول، أو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه كما عن غيره، و منهم من فسره بجعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، و منهم من فسره بجعل الهو هويه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى.

فحقيقه الوضع على هذا هي الاتحاد الاعتبارى بينهما الناشئ عن الجعل أو كثره الاستعمال. ثم اختلفوا أيضا فى أنّ الواضع هل هو الله تعالى شأنه كما عن جماعه و منهم أبو الحسن الأشعرى أم هو البشر كيعرب بن قحطان كما عن غيرهم؟ و الغرض الإشاره إلى هذه الجهات دون التعرض لها تفصيلا، فإنه ينافى وضع التعليقه و ان كان الحق أنّ الواضع هو المخلوق لقوه أودعها فيه خالق الموجودات جلّ و علا يضعون بها ألفاظاً لإبراز ما فى ضمائرهم من المعانى، كما يخترعون بتلك القوه صناعات عجيبيه ثم يضعون لها ألفاظاً كالراديو و التلفن و التلغراف و غير ذلك. و كيف كان فلنعطف عنان البحث إلى ما أفاده المصنف (قده) و محصله: أنه (لما لم تكن) التعريفات المذكوره فى كتب القوم للوضع خاليه عن المسامحه إّما لأخذ فائده الوضع و هي الدلاله على المعنى فى مفهومه، و إّما لجعل الوضع بمعناه المصدري غير الشامل للوضع التعينى (عدل) عنها إلى تعريفه بما فى المتن، و هو يرجع إلى معنى اسم المصدر القابل للانقسام إلى التعينى و التعينى، لأنّ الوضع ان لوحظ باعتبار صدوره فهو مصدر، و ان لوحظ باعتبار نفسه فهو اسم مصدر، و الفرق بينهما اعتبارى.

و كيف كان فالوضع كما يكون له وجود تكوينى كجعل حجر على حجر كذلك يكون له وجود تشريعى يوجد بإنشاء من بيده الاعتبار نظير سائر الأمور الاعتباريه المتحققه بإنشاء كالملكيه و الزوجيه و غيرهما. ثم إنّ الوضع بالمعنى المذكور فى المتن يكون من صفات اللفظ، لصحه توصيف اللفظ به بأن يقال: اللفظ الموضوع، كما أنه بمعنى تعهد الواضع أو تخصيص اللفظ بالمعنى من صفات الواضع.



ناشئ من تخصيصه (١) به تاره و من كثره استعماله فيه أُخرى، و بهذا المعنى (٢) صح تقسيمه إلى التعيينى و التعينى كما لا يخفى. ثم إنَّ الملحوظ (٣) حال الوضع إمَّا يكون معنى عامًّا فيوضع اللفظ له تاره و لأفراده و مصاديقه أُخرى، و إمَّا يكون معنى خاصًّا لا يكاد يصح إلَّا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثه، و ذلك لأنَّ العام (٤) يصلح لأن يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه -

\*\*\*\*\*

(١). أى: تخصيص الوضع اللفظ بالمعنى.

(٢). أى: اختصاص اللفظ بالمعنى.

(٣). لما كان الوضع من الأمور الإنشائية المتقومه بالتصور و اللحاظ كسائر الإنشائيات التى لا توجد إلا بذلك و كان أمرًا نسبيًّا متقومًا باللفظ و المعنى، فلا بد من أن يلاحظ الواضع حين الوضع كلاً من اللفظ و المعنى. ثم إنَّ الوجوه المتصوره عقلاً فى الوضع أربعة، لأنَّ المعنى الملحوظ إمَّا كلى و إمَّا جزئى، و على الأوَّل إمَّا أن يضع اللفظ بإزائه، و إمَّا أن يضعه بإزاء أفراده، و يسمى أوَّلهما بالوضع العام و الموضوع له العام، و ثانيهما بالوضع العام و الموضوع له الخاص. و على الثانى إمَّا يضع اللفظ بإزائه و إمَّا بإزاء الكلى الجامع بين ذلك المعنى الجزئى الملحوظ حين الوضع و بين غيره من الجزئيات المشاركه له فى ذلك الكلى، و يسمى الأوَّل بالوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الثانى بالوضع الخاصّ و الموضوع له العام، و الممكن من هذه الأربعة هو ما عدا الأخير لما سيذكره المصنف (قده).

(٤). هذا تعليل لإنكار القسم الرابع - و هو الوضع الخاصّ و الموضوع له العام - خلافاً لجماعه منهم المحقق صاحب البدائع، و ملخص ما أفاده المصنف فى وجه الإنكار هو: أنّ الخاصّ بما هو خاص - كزيد - لا يصلح لأن يكون وجهاً للعام كالإنسان، و لذا لا يصح حمل الخاصّ عليه، فلا يقال: «الإنسان زيد» بخلاف العام، فإنّه

ص: ٢٥

بما هو كذلك (١)، فإنه (٢) من وجوهها (٣) و معرفه وجه الشىء معرفته بوجهه، بخلاف الخاصّ، فإنه بما هو خاص لا يكون وجهاً للعام ولا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوره معرفه له و لا لها أصلاً و لو بوجهه، نعم ربما يوجب تصوره تصور - يصلح لأن يكون وجهاً للخاص، و لذا يصح حمله عليه فيقال: «زيد إنسان».

و بالجملة: خصوصيه الخاصّ توجب مباينته للعام كمباينته لسائر الافراد، فكما يباين زيد عمراً و بكرةً و غيرهما من أفراد الإنسان لتباين خصوصياتها كذلك يباين الإنسان العذى هو الطبيعه اللا بشرط، لما بين الماهيه بشرط شىء: و بين الماهيه اللا بشرط القسمى من التنافى المانع عن الاتحاد المقوم للحمل و عن كونه وجهاً للماهيه اللا بشرط و هى العام. و ان شئت فقل فى تقريب المنع عن هذا القسم الرابع: بأنّ المعنى الملحوظ حين الوضع ان كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل أن يضع الواضع اللفظ بإزاء المعنى العام الشامل له و للأفراد المتماثله له؟ إذ لازمه الوضع لمعنى لم يتصوره حال الوضع أصلاً، لأنّ المفروض عدم كون الخاصّ وجهاً للعام حتى يكون تصوره تصور العام بوجهه، فلا يعقل الوضع الخاصّ و الموضوع له العام، هذا

(-)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما هو عام، لأنه باعتبار لا بشرطيته متحد مع الأفراد وجوداً فيصح أن يكون آله للحاظها.

(٢). يعنى: فإنّ العام لأجل لا بشرطيته....

(٣). أى: من وجوه الأفراد و المصاديق. (-). إلا- أن يقال: إنّ التصور التفصيلي التحليلي للخاص تصور إجمالي للعام، و هذا المقدار كافٍ فى صحه الوضع له و إن لم يكن الخاصّ وجهاً له كما يكشف عنه عدم صحه حمله على العام، فمجرد عليّ تصور الخاصّ لتصور العام يكفى فى صحه الوضع للمعنى العام، فتدبر.

ص: ٢٦

العام بنفسه فيوضع له اللفظ فيكون الوضع عاماً كما كان الموضوع له عاماً، وهذا بخلاف ما في الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإن الموضوع له و هي الافراد لا يكون متصوراً إلا بوجهه و عنوانه و هو العام، و فرق

(-)

واضح بين تصور الشئ بوجهه (١) و تصوره بنفسه (٢) و لو كان بسبب تصور أمر آخر (٣)، و لعل خفاء ذلك على بعض الأعلام و عدم تمييزه بينهما كان موجبا لتوهم إمكان ثبوت قسم رابع و هو أن يكون الوضع خاصاً مع كون الموضوع له عاماً، مع أنه واضح لمن كان له أدنى تأمل (٤). ثم إنه لا ريب في ثبوت الوضع الخاص و الموضوع له الخاص كوضع الأعلام (٥) و كذا الوضع العام و الموضوع له العام -

\*\*\*\*\*

(١). كما في الوضع العام و الموضوع له الخاص.

(٢). كما في الوضع و الموضوع له العامين إذا استلزم تصور الخاص تصور العام كتصور الخاص بكنهه المستلزم لتصور العام الذي في ضمنه.

(٣). كتصور الإنسان الناشئ عن تصور زيد، فإن تصوره عله لتصور الإنسان.

(٤). قد عرفت آنفاً إمكان هذا القسم الرابع و إن لم يكن الخاص وجهاً للعام كالعكس، لكن التصور الإجمالي كافٍ في الوضع، و المفروض أن التصور التحليلي للخاص يستلزم تصور العام إجمالاً، و به يندفع إشكال عدم تصور المعنى العام لا تفصيلاً و لا إجمالاً. إذا كان المعنى الملحوظ حين الوضع خاصاً. فالحق إمكان القسم الرابع وفقاً لصاحب البدائع و غيره كإمكان الأقسام الثلاثة الأخرى.

(٥). أي: الأعلام الشخصية كوضع زيد مثلاً فإن الوضع و هو المعنى الملحوظ (-). وضح الفرق بينهما كصححه الحمل في أحدهما - و هو ما إذا كان العام وجهاً للخاص دون الآخر - لا يمنع عن التصور الإجمالي الكافي في الوضع.

ص: ٢٧

كوضع أسماء الأجناس (١). و أما الوضع العام و الموضوع له الخاص فقد توهم (٢) أنه وضع الحروف و ما ألحق بها من الأسماء (٣)، كما توهم أيضا (٤) أن المستعمل فيه

جزئى كجزئيه الموضوع له، إذ اللفظ موضوع لنفس ذلك المعنى المتصور، فكل من الوضع و الموضوع له خاص. -

\*\*\*\*\*

(١). سواء كانت أسماء لما اخترعه أهل هذه الأعصار كالطيارات و السيارات و المكائن و غيرها، أم لما خلقه الله سبحانه و تعالى كالماء و الحنطة و الشعير و غيرها.

(٢). المتوهم جماعه منهم السيد الشريف.

(٣). المشابهة للحروف شباهه افتقاريه أو وضعيه أو معنويه كأسماء الإشارات و الموصولات و غيرهما.

(٤). المتوهم هو التفتازانى على ما قيل

«-»

. (-). و لا بأس بالتعرض إجمالاً للأقوال المذكوره فى وضع الحروف.

(منها) ما عن نجم الأئمه الشيخ الرضى من أن الحرف لا معنى له أصلا، بل جعل علامه على خصوصيه معنى مدخوله، فكما يكون الرفع علامه على فاعليه زيد مثلا فى قولنا: «قام زيد» كذلك يكون - فى - علامه على ظرفيه مدخوله كالدار فى قولنا «زيد فى الدار» هذا. و فيه (أولاً) أنه مجرد دعوى لا- برهان عليه، و صـرف إمكانه لا يكفى فى الوقوع. (و ثانياً) أنه خلاف ما اتفقوا عليه من انقسام الكلمه إلى اسم و فعل و حرف، و عزل الحرف عن المعنى يستلزم انحصار الكلمه فى الأولين. (و ثالثاً) أنه يستلزم التجوز فى الاستعمالات، توضيحه: أن «الدار» مثلا- وضعت لذات معناها و هى البناء الموجود العينى الجوهرى، و خصوصيه ظرفيتها لزيد مثلا خارجه عنه، و حينئذٍ فان لم يكن لكلمه «فى» معنى الظرفيه يلزم التجوز فى استعمال كلمه «الدار» فى معناها المتخصص بهذه الخصوصيه، و هو كما ترى، فلا بد أن تكون الخصوصيه مدلوله لكلمه «فى».

ص: ٢٨

نعم قيل بصحة دعوى العلاميه فى علائم الإعراب كالرفع، إذ الدال على الفاعليه التى هى النسبه الصدوريه أو الحلوليه هى الهيئه الكلاميه. فمقايسه الحروف على مثل الرفع فى غير محلها، بل هذه الدعوى فى المشبه به أعنى به علائم الإعراب أيضا فى حيز المنع، فتدبر.

و منها: الأقوال المترتبه على وضع الحروف لمعانٍ فى مقابل قول من جعلها علامه لخصوصيه مدخولها.

(أحدها): أنها وضعت لمعنى لوحظ حاله للغير و نعتاً له بحيث لا- يتصور فى الذهن بنفسه و مع الغض عن الغير كالأعراض الخارجيه التى لا- توجد مستقله بل فى موضوعاتها، حتى قيل: «إنَّ وجوداتها فى أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها» فالمعنى الحرفى حاله لمعنى آخر و قائم به كالعرض، و ليس كالمعنى الاسمى القائم بنفسه، هذا.

و فيه: أنَّ المعنى الحرفى لو كان كذلك لم يكن محتاجاً إلى طرفين بل إلى طرف واحد كالأعراض الخارجيه.

(ثانيها): أنها وضعت للنسب و الارتباطات المتقومه بالطرفين مثلا قولنا:

«سرت من البصره» يدل على مفهومي السير و البصره اللذين هما مدلولوا «سرت» و البصره» و النسبه الابتدائيه بينهما التى هى معنى «من» فلو لم تكن كلمه «من» فى الكلام لم يكن لهذه النسبه دال، فمعنى «من» هى النسبه الابتدائيه، كما أنَّ معنى «إلى» هى النسبه الانتهائيه، و هكذا سائر الحروف.

و من هنا يظهر: أنَّ حال الهيئات - لدلالاتها على النسب و الارتباطات من الصدوريه و القياميه و الإيجاديه و الطلبيه و غيرها - حال الحروف بناءً على هذا القول.

و بالجمله: فالأسماء تدل على المعانى الاستقلاليه، و الحروف تدل على النسب و الارتباطات التى بينها، و لا فرق بين أقسام الحروف من الجاره و غيرها فى الدلاله على النسب، فإنّ لفظه «يا» مثلا تدل على النسبه الندائيه المتقومه بالمنادى و المنادى. و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ المعنى الحرفى بذاته غير مستقل و غير متصور بالاستقلال كالمعنى الاسمى، إذ النسبه متقومه بالمنتسبين، فليس عدم استقلاله ناشئاً من اللحاظ كما هو مقتضى القول الآتى.

(ثالثها) ما فى المتن تبعاً للفصول: من أنّ المعنى إذا لوحظ آلياً فهو معنى حرفى و إذا لوحظ استقلالياً فهو معنى اسمى، فالتفاوت بين المعنى الحرفى و الاسمى إنّما هو باللحاظ من دون فرق بينهما فى نفس المعنى و هويته، إذ الموضوع له فى كل من الاسم و الحرف هو الماهيه المبهمه المعوّاه عن قيد الاستقلال و عدمه. فكما لم تلاحظ الاستقلاليه جزءاً فى معانى الأسماء لا- فى الموضوع له و لا- فى المستعمل فيه، فكذلك لم تلاحظ الآليه التى هى كون المعنى حاله للغير جزءاً للمعانى الحروف، لما سيذكره المصنف (قده) من الوجوه الثلاثه الداله على عدم أخذ لحاظ الآليه جزءاً للمعانى الحرفيه.

(رابعها) ما أفاده شيخنا المحقق النائنى (قده) و هو يعتمد على أربعة أركان:

(الأول): أنّ المعانى الحرفيه إيجاديه لا إخطاريه، توضيحه: أنّه ليس للمعنى الحرفى مفهوم متصور فى الذهن كالمفاهيم الاسميه، بل المعانى الحرفيه هى النسب و الارتباطات التى توجد فى موطن الاستعمال، فكلمه «من» مثلا وضعت

لإيجاد الربط الابتدائي بين السير و البصره فى مثل قولك: «سر من البصره إلى الكوفه» و كلمه «على» لإيجاد النسبه الاستعلائيه بين زيد و السطح، فى مثل «زيد على السطح»، و هيئه «زيد قائم» لإيجاد النسبه القياميه بين زيد و قائم، و مثلها سائر الحروف و الهيئات. و بالجملة: فلا- تقرر للمعنى الحرفى فى الذهن حتى يتصور، بل تقرر و تحصله موطن الاستعمال، فالحروف آلات لإيجاد معانيها لا كواشف عن مداليلها.

(الثانى): أنّ المعانى الحرفيه لا- استقلال لها فى هويه ذاتها، بل هى قائمه بغيرها، بداهه أنّ النسب و الارتباطات التى تحكيها الحروف و الهيئات لا تقوم بذاتها، لكونها قائمه بالطرفين، و إلى هذا ينظر قولهم «الحرف ما دل على معنى فى غيره»، فإنّ معنى كلمه «من» هى الابتدائيه التى تقوم بما يليها من البصره و نحوها.

(الثالث): أنّ تلك المعانى الإيجاديه لا- موطن لها إلا- وعاء الاستعمال، و لا تقرر لها فى شىء، من أوعيه الواقع و الاعتبار و الذهن، فليس الموضوع له فى الحروف مفاهيم النسب و الارتباطات، بل مصاديقها الموجوده فى موطن الاستعمال فى مقابل القول بالإخطاريه المنوطه باللحاظ و التصور و تعدد وعاء التحصل و التقرر، فإنّ لازم الإيجاديه هو وحده عالم التقرر و التحصل، فوجود المعنى الحرفى حدوثاً و بقاء يدور مدار الاستعمال.

(الرابع): أنّ المعانى الحرفيه مغفول عنها و غير ملتفت إليها حال إيجادها، كالألفاظ التى يراد بها معانيها، فإنّ النّظر إلى الألفاظ حينئذٍ آلىّ كالنظر إلى المرآه ان كان الغرض معرفه حال المرئى، فإنّ المعنى الحرفى بناءً على كونه إيجادياً لا يمكن

أن يكون ملتفتاً إليه قبل الاستعمال أصلاً، لتوقف الالتفات إليه على تصوره في الذهن و المفروض أنه لا وجود له في غير موطن الاستعمال، فكيف يمكن تصوره قبل الاستعمال؟ و يترتب على عدم وجوده قبل الاستعمال امتناع الإطلاق و التقييد للحاظيين فيه، هذا. ثم استدل المحقق النائيني (قده) على القول بالإيجاديه على ما يستفاد من كلمات مقررى بحثه الشريف بوجوه ثلاثه:

(الأول): الخبر الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، قال: «قال عليه السلام: الاسم ما أنبأ عن المسمى، و الفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما أوجد معنى فى غيره» تقريب الاستدلال به: أن فى العدول عن الإنباء فى الحرف إلى الإيجاد دلالة على عدم تقرّر لمعنى الحرف فى غير وعاء الاستعمال حتى يدل عليه الحرف و يحكى عنه كحكاية أخويه عن معنيهما، بل الحرف آله لإيجاد معناه، هذا.

(الثانى): أن حرف النداء فى مثل «يا زيد» لا يمكن أن يكون حاكياً عن النسبه الندائيه المتقرره فى غير موطن الاستعمال، إذ لا نداء و لا منادى و لا منادى قبل الاستعمال، بل هذه العناوين توجد بنفس الاستعمال، فلا وجود لها قبله، فيوجد بحرف النداء مصداق لمفهوم النداء، فالمعنى الحرفى مصداق للمعنى الاسمى.

(الثالث): أنه لا شك فى أن مفاهيم أجزاء الجمل سواء كانت تامه أم ناقصه و اسميه أم فعليه و خبريه أم إنشائية مفاهيم بسيطه مستقلة فى الأذهان غير مرتبطه بعضها ببعض كالماء و الكوز، فإنهما موضوعان لمفهومين متغايرين



لا يرتبط أحدهما بالآخر بحيث لا يمكن تأليف كلام منهما، فلو استعملت كلمه - فى - فى مفهوم النسبه الظرفيه لا فى حقيقتها فما الرابط بين هذين المفهومين الاسمين المستقلين؟ فلا- بد أن تكون الحروف و الهيئات موضوعه لمصاديق النسب و الارتباطات ليتحقق الربط بينهما، فالموجد للارتباط بين المفاهيم المتغايره هى الحروف و الهيئات، هذا. و أنت خير بما فى الجمع، إذ فى الأول و هو الخير أولاً: أنه مروى عن طرق العامه. و ثانياً: اختلاف متنه، لأن المحكى عن بعض النسخ هكذا: «و الحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم و لا فعل» و الترجيح بعلو المضمون على فرض صحته فى نفسه غير ثابت هنا، لما سيظهر من وهن إيجاده المعانى الحرفيه. و ثالثاً: أنه يمكن أن يكون وجه العدول عن الإنباء فى الحروف إلى الإيجاد ملاحظه كون النسب و الارتباطات التى هى المعانى الحرفيه الرابطه بين المفاهيم الاسميه عله لتحقق الهيئه فى الذهن كعليه النسب و الارتباطات الخارجيه لتحقق هيئه فى الخارج، كالهيئه السريره الحاصله بارتباطات خاصه بين قطعات الخشب. و لما كانت الحروف حاكيه عن النسب التى هى عله لوجود تلك الهيئه، صحت إضافه الإيجاد عنايه إلى نفس الحروف الحاكيه عنها، فتدبر.

و فى الثانى - و هو عدم إمكان حكايه حرف النداء عن النسبه الندائيه - أولاً:

أنه أخص من المدعى، لعدم تطرقه فى الجمل الخبريه المشتمله على النسب التحقيقيه، لحكايه الهيئه فيها عن الارتباط الذهنى المتحقق قبل وعاء الاستعمال، فلاحظ.

و ثانياً: أن الفرق بين مثل «يا زيد» و بين سائر الجمل الإنشائيه تحكُّم، لامتناع تأليف الكلام من حرف و اسم، فلهذا الكلام مقدر و هو كلمه «أدعو» مثلاً

و من الواضح أنّ للدعوه نسبه صدوريه إلى المتكلم الذي يقال له المنادى (بالكسر) و الدال على هذه النسبه هيئه «أدعو» و نسبه المدعويه إلى طرفه و هو زيد في المثال المدعو بالمنادى (بالفتح) و الدال على هذه النسبه هي لفظه «يا»، و لا بد من تصور أجزاء الكلام بما لها من المفاهيم الاستقلاليه و الروابط الموجهه لارتباطها و تألف الكلام منها ليتحقق التطابق بين القضيه المعقوله و الملفوظه، من غير فرق في ذلك بين الجمل الإنشائية و الاخباريه.

و الحاصل: أنّه كما يعتبر تصور المفاهيم الاستقلاليه التي تدل عليها أطراف القضيه من المسند و المسند إليه كذلك يعتبر تصور النسب و الارتباطات التي تدل عليها الحروف و الهيئات، فإنّ كل متكلم لا يلقي كلامه إلى مخاطبه إلا بعد تصور مضمونه من المفاهيم المستقله و روابطها، فالكلام الملقى إلى الطرف كما يشتمل على الألفاظ التي تدل على المفاهيم المستقله، كذلك يشتمل على الحروف و الهيئات التي تحكى عن الارتباطات و النسب، و هل يمكن إلقاء كلام مفيد بدون التصور المزبور بعد وضوح لزوم التطابق بين القضيه المعقوله و الملفوظه كما أشرنا إليه آنفاً؟ و ثالثاً: أنّه لا معنى لمصداقيه النسبه الندائيه الموجدّه بحرف النداء في موطن الاستعمال لمفهوم النداء الذي هو معنى اسمي، و ذلك لعدم انطباق ضابط المصداقيه على المعنى الحرفي، فإنّ ضابطها هو صحه وقوع المصداق مسنداً إليه و المفهوم مسنداً نظير «زيد إنسان»، و من المعلوم عدم صحته في المقام، ضروره عدم صحه وقوع الحرف مسنداً إليه، و إلاّ لخرج عن كونه حرفاً كما هو واضح

و فى الثالث - و هو كون مفاهيم أجزاء الجمل بسائط مستقلة فى الذهن - أولاً: ما مر آنفاً من أنّ القضية الملفوظه كما تحتاج إلى وجود رابط يربط أطرافها، كذلك القضية المعقوله تتوقف على وجود رابط بين أجزاءها الذهنيه، فالملقى للكلام المفيد يحتاج أولاً إلى تصور الأطراف و الربط بينها ليتمكن من إلقائه ثانياً. و بيان أوضح: كما أنّ الماهيات المبهمه اللابشرط المقسمى التى وضعت لها الألفاظ - بناءً على المذهب الصحيح الذى اختاره السلطان فى وضع أسامى الأجناس - تحتاج إلى حاكٍ يحكى عنها، كذلك الخصوصيات الطارئه عليها كتخصص السير بكونه من البصره فى قوله: «سر من البصره»، و تقيّد الصوم بكونه من الطلوع إلى الغروب فى قوله: «صم من الطلوع إلى الغروب» و غير ذلك، فإنّ الحاكى عن نفس الطبيعه المهمله لا يغنى عما يحكى عن خصوصيتها، لعدم دلالتة عليها، فكّل من الطبيعه و خصوصياتها تحتاج إلى دالٍ يخصها، و لذا نحتاج فى إثبات الإطلاق إلى مقدمات الحكمه، إذ المفروض أن اللفظ لا يدل إلا على نفس الطبيعه المهمله المعراه عن كل خصوصيه و ارتباط. فنتيجه هذا البيان كون مداليل الحروف و الهيئات كمداليل الأسماء إخطاريه لا إيجاديه.

و ثانياً: أنّ إيجاديه المعانى الحرفيه تستلزم محذوراً لم يلتزم به أحد، و هو خروج جميع القيود عن حيز الطلب المنشأ بالهيئه و توضيحه منوط بتقديم أمرين مسلمين:

أحدهما: أنّ الطلب لا يتعلق إلا بما يكون مقدماً عليه رتبه، لتأخر الحكم عن موضوعه تأخر المعلول عن علتة.

ثانيهما أنّ وحده رتبه علتين تستلزم وحده رتبه معلوليهما، إذا عرفت

هذين الأمرين فاعلم: أنه إذا قال المولى: «سِر من البصره إلى الكوفه» ففيه دلالات: «إحداها» دلالة على مفهومين اسميين و هما مفهومها: السير و البصره.

(ثانيتها) دلالة على الارتباط الخاصّ بينهما، و هو تقيّد السير بكون مبدئه البصره و متنهاه الكوفه. (ثالثتها) دلالة على الطلب، و لما كان الطلب و الارتباط بين السير و البصره معلولين للأداء و الهيئه اللتين هما في رتبه واحده، فلا محاله يكون نفس الطلب و الارتباط أيضاً في رتبه واحده و متأخرين عن مفهومي السير و البصره، و قد مرّ في الأمر الأول: أنّ الطلب لا يتعلق إلا بما يتقدم عليه رتبه، فلا- يتعلق بما هو في رتبته أو متأخر عنه، و لازم وحده رتبتي الطلب و الإضافه بين مفهومي السير و البصره هو عدم تعلق الطلب بالإضافه، و كون المطلوب مطلق السير و إن لم يكن ابتداءه من البصره، و هذا مما لم يلتزم به أحد، إذ المسلم عندهم في مثل هذه القضية هو جعل القيد متعلق الطلب، و كون المطلوب السير المتخصص بخصوصيه كذائيه لا مطلق السير. و لا يرد هذا المحذور على القول بإخطاريه المعانى الحرفيه، لأنه يتصور المعنى الاسمي مقيداً بالخصوصيه و يطلبه كذلك، فيكون القيد متصوراً قبل تعلق الطلب به. نعم في مقام الدلاله يكون الدلان على القيد و الطلب في رتبه واحده، لكنه لا يقدر، لعدم استلزام عرضيه الكاشفين لعرضيه المنكشفين كما لا يخفى. و ثالثاً: أنه يلزم تأخر الارتباط المترتب على الحروف أو الهيئات عما يقوم به من المفهومين الاسميين و عدم كونه في رتبتها، توضيحه:

أنّ الارتباط المعلول للأداء يوجد في وعاء الاستعمال، و هو متأخر عن تصور المفهومين اللذين يقوم بهما الارتباط، فمع تصور مفهوم زيد بدون ارتباطه بالقيام

و تصور مفهوم القيام بدون ارتباطه بزيد كيف يحصل الارتباط بينهما بالحروف أو الهيئات مع عدم انقلاب الواقع عما هو عليه من الإطلاق و عدم الارتباط؟ إذ المفروض وجود كل منهما غير مرتبط بالآخر، فلا يرتبطان بما يوجد في مرحله الاستعمال المتأخر عن مقام التصور، فتدبر. و رابعاً: أنه يلزم من إيجاده المعنى الحرفي إنكار القضية المعقوله، لعدم رابط ذهني يربط الطرفين، أو الالتزام بإمكان تألف القضية من دون ارتباط بين طرفيها، و كلاهما كما ترى. و خامساً: أن إيجاده المعنى الحرفي تستلزم تحصيل الحاصل، لأن مقتضى القضية المعقوله هو ثبوت الارتباطات و النسب الخاصه بين طرفي القضية قبل وعاء الاستعمال، فعلى القول بالإيجاده يلزم إيجاد الارتباط الموجود قبل الاستعمال، و هذا بخلاف القول بالإخطاريه، إذ الحروف أو الهيئات ليست إلا حاكيه عن النسب و الارتباطات الموجوده قبل الاستعمال كما لا يخفى.

خامسها: ما عن صاحب الحاشيه من التفصيل بين الحروف بالإيجاده في بعضها كحروف النداء و الترجي، و الإخطاريه في بعضها الآخر. و قد ظهر فساد هذا التفصيل مما ذكرناه في بطلان القول الرابع فلا نعيده. فتحصل من جميع ما ذكرنا:

أنه لا وجه للقول بإيجاده المعاني الحرفيه أصلاً، لا في الكل و لا في البعض.

و أمّا كيفيه وضع الحروف و أنها من أى قسم من الأقسام الثلاثه الممكنه، فالحق أنها من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام. (و توهم) عدم إمكان عموميه الموضوع له فيها، لعدم جامع ذاتي قابل للتعلل في الذهن بدون أطرافه بين الارتباطات التي هي المعاني الحرفيه، بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي الطبيعي

على مصاديقه، إلاّ مفهوم الربط الّذى هو معنى اسمى، ولذا ذهب المشهور على ما قيل إلى كون الموضوع له فى الحروف خاصاً (فاسد)، لأنّ الجامع المفهومى الذاتى بين المعانى الحرفيه بحيث يكون نسبه إليها نسبه الكلى إلى مصاديقه وان كان غير ممكن لاستلزامه انقلاب المعنى الحرفى إلى الاسمى، إلاّ أنّ جهة الاشتراك بين أشخاص صنف كالنسبه الابتدائيه المدلول عليها بكلمه - من - التى هى الجهة المشتركه بين أفراد هذا الصنف تجدى فى عموميه الموضوع له، لأنّ المفهوم العام الاسمى المتصور حين الوضع كما يكون مرآه للخصوصيات و الأفراد كذلك يكون مرآه لتلك الجهة المشتركه، فلا مانع من جعل الموضوع له كالوضع فى الحروف عامّاً، لأنّ عمدته مستند المنكر لعموم الموضوع له فى الحروف هو عدم إمكان وجود جامع ذاتى بين هذه النسب الخاصه بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه، و بعد إمكانه و مساعدته الوجدان عليه لا بد من الالتزام به.

و أمّا عدم خصوصيه كل من الوضع و الموضوع له فى الحروف، فلعدم قابليه أشخاص المعانى الحرفيه للتصور بدون توسط معنى اسمى، و إلاّ خرجت عن كونها معانى حرفيه، و لعدم تناهيهها و عدم تعقل استحضار ما لا نهايه له بالصور التفصيليه كما هو شأن الوضع الخاصّ. و أمّا الوضع العام و الموضوع له الخاصّ فلا مجال له أيضاً، لأنّ عمدته نظر القائل به كما مرّ آنفاً إلى عدم إمكان وجود جامع ذاتى بين هذه النسب الخاصه بحيث يكون ذلك كلياً طبيعياً و تلك النسب مصاديقه، و لكن قد عرفت إمكانه و مساعدته الوجدان على الالتزام به. و أمّا الوضع العام و الموضوع له العام و المستعمل فيه الخاصّ، ففساده غنى عن البيان، إذ لازمه لغويه

فيها خاص مع كون الموضوع له كالوضع عاماً (١). و التحقيق حسبما يؤدي إليه النظر الدقيق: أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها (٢) حالهما (٣) في الأسماء (٤) و ذلك لأنّ (٥) الخصوصيه المتوهمه ان كانت هي الموجه لكون المعنى المتخصص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). فالمتحصل من عبارته المتن و غيرها: أنّ الأقوال في كيفية وضع الحروف ثلاثه: (الأول) الوضع العام و الموضوع له الخاص، و هو المنسوب إلى جماعه منهم السيد الشريف. (الثاني) عموميه كل من الوضع و الموضوع له، مع خصوصيه المستعمل فيه، و هو المعزى إلى التفتازاني. (الثالث) عموميه كل واحد من الثلاثه، و هو الذي أشار إليه المصنف (قده) بقوله: «و التحقيق... إلخ».

(٢). أي: في الحروف.

(٣). أي: حال الموضوع له و المستعمل فيه.

(٤). يعنى: أسماء الأجناس في كون الموضوع له و المستعمل فيه فيها عامين.

(٥). تعليل لكون الموضوع له في الحروف عاماً، و سيأتي توضيحه.

(٦). أي: جزئياً خارجياً بل كلياً كلفظه - من - في قوله: «سر من البصره الوضع و بطلان حكمته، لأن المفروض عدم استعمالها في المعنى الموضوع له، و قبح وضع لفظ لمعنى لا- يستعمل فيه أصلاً ظاهراً. فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ المعانى الحرفيه إخطاريه لا- إيجاديه، و أنّها نسب و ارتباطات، و أنّ كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و أنّ المعانى الحرفيه و ان كانت قائمه بالمفاهيم الاسميه كقيام الاعراض بموضوعاتها، إلا أنّ بينهما فرقاً واضحاً، و هو: أنّ الاعراض بما أنّها من الماهيات قابله للتصور بالاستقلال، كتصور مفهوم السواد و البياض، بخلاف المعانى الحرفيه، فإنّها غير قابله له كذلك، بل تتصور مع الأطراف.

ص: ٣٩

بل كلياً، و لهذا التجأ بعض الفحول (١) إلى جعله جزئياً إضافياً، و هو كما ترى (٢) و ان كانت هي الموجه لكونه جزئياً ذهنياً، حيث إنه لا- يكاد يكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حاله لمعنى آخر و من خصوصياته القائمه به، و يكون حاله --إلى الكوفه»، فإنَّ الابتداء الذي استعمل فيه لفظه - من - كلى ذو مصاديق كثيره، و من المعلوم أنها قد استعملت فى الابتداء الكلى بلا عنايه، فلو كان الموضوع له الابتداء الجزئى لما كان استعمالها فى الابتداء الكلى بلا- عنايه، هذا و ملخص ما أفاده بقوله: «لأنَّ الخصوصيه المتوهمه... إلخ» هو أنه ان أُريد بها لوازم الوجود الخارجى، ففيه: أنه غير مطرد، لكثره استعمال الحروف فى المعنى الكلى بدون علاقته مجازيه، مثل لفظه - من - فى مثل قوله: «سر من البصره إلى الكوفه» لكون المعنى المستعمل فيه لفظه - من - هو الابتداء الكلى.

و إن أُريد بالخصوصيه المتوهمه: اللحاظ الذهني الذي هو - كلوازم الوجود الخارجى - موجب لجزئيه المعنى الملحوظ ذهنياً، و لصيروره المعنى الحرفى القائم بالغير، كقيام العرض بموضوعه جزئياً ذهنياً، ففيه: أنَّ المعنى الحرفى و ان كان يصير باللحاظ جزئياً ذهنياً، إلا- أنَّ هذا اللحاظ يمتنع أن يكون دخيلاً- فى المستعمل فيه، لما يرد عليه من الإشكالات الثلاثه الآتية فى كلام المصنف (قده).

\*\*\*\*\*

(١). و هو المحقق التقى صاحب الحاشيه على ما قيل أو صاحب الفصول على ما قيل أيضاً.

(٢). لأنَّ مناط الكليه و هو قابليه الانطباق على الكثيرين موجود فى الجزئى الإضافى، فيرجع الأمر إلى ما أفاده المصنف من كون الحروف موضوعه بالوضع العام و الموضوع له العام.

ص: ٤٠



كحال العرض (١) فكما لا يكون (٢) في الخارج إلا في الموضوع كذلك هو (٣) لا يكون في الذهن (٤) إلا في مفهوم آخر، و لذا (٥) قيل في تعريفه بأنه ما دل على معنى في غيره، فالمعنى (٦) و ان كان (٧) لا محاله يصير جزئياً بهذا اللحاظ بحيث يبينه (٨) إذا لوحظ ثانياً كما لوحظ أولاً و لو كان اللاهظ واحداً (٩) إلا أن هذا اللحاظ (١٠) لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، و إلا فلا بد من لحاظ آخر متعلق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ (١١) -

\*\*\*\*\*

(١). في القيام بالغير، لكن قد عرفت أنفاً المائز بين العرض و بين المعنى الحرفي، فلاحظ.

(٢). أى: العرض.

(٣). أى: المعنى الحرفي.

(٤). و في الخارج، و به يفترق المعنى الحرفي عن العرض، إذ الأول تابع للغير تصوراً و خارجاً، و الثاني تابع له خارجاً دون التصور.

(٥). أى: و لأجل عدم تحقق المعنى الحرفي في الذهن إلا في مفهوم آخر، و حاصله: أن المعنى الحرفي كائن في غيره، ضروره قيام الربط الذي هو المعنى الحرفي بطرفي القضية، فهو مثل كينونه العرض في الموضوع.

(٦). جزاءً لقوله: «و ان كانت هي الموجه.. إلخ».

(٧). حين لحاظه مع تلك الخصوصية الذهنيه.

(٨). أى: يبين المعنى نفسه إذا لوحظ ثانياً، لكون الملحوظات الذهنيه كالجزئيات الخارجيه متباينات.

(٩). لأن وحدته واقعاً لا توجب انثلام تعدده لحاظاً.

(١٠). هذا أول الإشكالات الثلاثه الوارده على دخل اللحاظ في المستعمل فيه.

(١١). أى: اللحاظ الذي هو جزء المعنى.

بداهه (١) أنّ تصور المستعمل فيه مما لا بد منه فى استعمال الألفاظ، و هو كما ترى (٢).

مع أنه (٣) يلزم أن لا يصدق على الخارجيات، لامتناع صدق الكلى العقلى (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الإشكال، و حاصله: أنّ الاستعمال متقوم بلحاظ اللفظ و المعنى، سواء كان بسيطاً أم مركباً، فإذا (فرض) تركب معنى كلمه - من - مثلا- من الابتداء و اللحاظ، و المفروض تقوم الاستعمال بلحاظ اللفظ و المعنى (لزم) تعدد اللحاظ فى الاستعمال، حيث إنّ أحد اللحاظين جزء المعنى و الآخر مقوم للاستعمال، و من المعلوم: أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان، فلا بد من كون المستعمل فيه ذات المعنى بدون اللحاظ.

(٢). لما مرّ آنفاً من أنّ تعدد اللحاظ خلاف الوجدان.

(٣). هذا ثانى الإشكالات الثلاثة المشار إليها، و ملخصه: أنّ تركب المستعمل فيه من المعنى و اللحاظ يستلزم عدم صدق المعنى على الخارجيات، و امتناع امتثال الأمر فى مثل قوله: «سر من البصره» لأنّ اللحاظ الذى موطنه الذهن يوجب تقيّد المعنى بالوجود الذهنى، و من المعلوم مباينه الموجود الذهنى للموجود الخارجى و عدم صدق أحدهما على الآخر، فلا بد من تجريد المعنى عن خصوصيه اللحاظ ليخرج مثل قوله: «سر من البصره» عن التكليف بما لا يطاق، لصيروره المأمور به حينئذٍ كلياً طبيعياً قابلاً للانطباق على الخارجيات.

(٤). الكلى العقلى باصطلاح أهل الميزان هو مجموع العارض و المعروض كالإنسان الكلى، و تسميته بالكلى العقلى لأجل تخصّص المفهوم بالتخصّص العقلى و هو الكليه التى لا موطن لها إلا العقل، و الكلى العقلى بهذا المعنى لا ينطبق على المقام، لأنّ قيد - المعنى - هو اللحاظ دون وصف الكليه، فالأولى التعبير عنه بالجزئى الذهنى، و لعل التعبير عنه بالكلى العقلى لأجل كون نفس المعنى كلياً و قيده أعنى اللحاظ عقلياً، إذ موطنه العقل.

عليها حيث لا موطن له إلا الذهن، فامتنع امتثال مثل - سر من البصره - إلا بالتجريد وإلغاء الخصوصيه، هذا. مع (١) أنه ليس لحاظ المعنى حاله لغيره في الحروف إلا كالحاظه في نفسه في الأسماء، و كما لا يكون هذا اللحاظ (٢) معتبراً في المستعمل فيه فيها (٣) كذلك ذاك اللحاظ (٤) في الحروف كما لا يخفى.

و بالجمله: ليس المعنى في كلمه - من - و لفظ الابتداء مثلاً - إلا - الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه (٥) لحاظه في نفسه (٦) و مستقلاً كذلك لا يعتبر -

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الإشكالات على دخل اللحاظ في المعنى المستعمل فيه و هو إشكال نقضى، توضيحه: أن لحاظ المعنى الحرفي حاله لغيره ليس إلا - كالحاظ المعنى الاسمي مستقلاً، و كما لا يكون اللحاظ الاستقلالي مأخوذاً في المعنى الاسمي كذلك اللحاظ الآلى ليس مأخوذاً في المعنى الحرفي، فلا يصير المعنى الحرفي باللحاظ الآلى جزئياً حتى نلتزم بكون المستعمل فيه في الحروف خاصاً، و التفكيك بين اللحاظين تحكّم.

(٢). أى: لحاظ النفسية و الاستقلاليه.

(٣). أى: في الأسماء.

(٤). أى: اللحاظ الآلى، فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده): أن كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و لو أُريد أحياناً معنى خاص يكون ذلك ببدالٍ آخر من قبيل تعدد الدال و المدلول، نظير تقييد المطلق في مثل: «أعتق رقبه مؤمنه». و بالجمله: فلا فرق بين المعنى الاسمي و الحرفي أصلاً، بل المعنى فيهما واحد.

(٥). أى: معنى لفظ الابتداء، فالضمير راجع إلى لفظ الابتداء.

(٦). الضميران راجعان إلى معنى لفظ الابتداء.

ص: ٤٣

فى معناها (١) لحاظه فى غيرها (٢) آله، و كما لا يكون لحاظه فىه (٣) موجباً لجزئئته (٤) فليكن كذلك فىها (٥).

إن قلت: على هذا (٦) لم يبق فرق بين الاسم و الحرف فى المعنى، و لزم كون مثل كلمه - من - و لفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما فى موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، و هو باطل بالضروره كما هو واضح. قلت: الفرق بينهما (٧) إنّما هو فى اختصاص كل منهما بوضع -

\*\*\*\*\*

(١). أى: معنى كلمه - من -.

(٢). الضمير الأول راجع إلى المعنى و الثانى إلى كلمه - من -.

(٣). أى: لحاظ الاستقلال فى معنى لفظ الابتداء.

(٤). أى: جزئيه معنى لفظ الابتداء.

(٥). أى: فليكن لحاظ الآليه فى معنى كلمه - من - غير موجب لجزئئته.

(٦). أى: بناءً على هذا التحقيق الذى ذكره بقوله: «و التحقيق حسبما يؤدى إليه النظر الدقيق... إلخ» و محصل التحقيق هو: دعوى اتحاد المعنى الموضوع له فى الاسم و الحرف. و ملخص الإشكال على هذا التحقيق هو: لزوم ترادف مثل كلمه - من - و لفظه - الابتداء - المستلزم لصحة استعمال أحدهما مكان الآخر كغيرهما من الألفاظ المترادفه مع وضوح بطلانه، لعدم صحه استعمال «سرت ابتداء البصره» بدل «سرت من البصره».

(٧). حاصل ما أفاده جواباً عن الإشكال بعد الاعتراف بالترادف و وحده المعنى الموضوع له فى الاسم و الحرف هو: أنّ اختلاف كيفية الوضع فىهما أوجب عدم صحه استعمال أحدهما مكان الآخر، بيانه: أنّ الاسم وُضع ليراد به المعنى فى نفسه، و الحرف وضع آله لملاحظه حال مدخوله، فالاستقلاليه فى الأسماء.

ص: ٤٤

حيث إنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه، و الحرف ليراد منه -و الآليه في الحروف ملحوظتان للواضع في كيفية وضع الاسم و الحرف

(-)

. (-). لا- يخفى أنّ مرجع ذلك ان كان إلى الشرط على المستعملين كما توهم ليكون على حذو الشروط الواقعة في ضمن العقود، فيرد عليه: أنّه لا وجه للزوم الوفاء بهذا الشرط بعد البناء على كون الموضوع له في كل من الاسم و الحرف ذات المعنى بدون تقيده بشىء من لحاظى الاستقلاليه و الآليه، فيلغو هذا الشرط، و قضيه لغويته جواز استعمال كل منهما في مكان الآخر، مع أنّ المسلّم عدم جوازه. و ان كان مرجعه إلى الالتزام الخارجى المتحقق بعد تماميه الوضع، فلا- وجه لاعتباره بالأولويه، لأنّ الواضع إنّما يتبع في وضع الألفاظ للمعاني، لا في تعيين الوظيفه للمستعملين في كيفية الاستعمال بعد تحقق الوضع، لعدم تقييد الوضع المتحقق أولاً بالالتزام الجديد الحاصل ثانياً، لعدم انقلاب ما وقع مطلقاً عما؛ لله لله لله لله؛ وقع عليه، فإنّه نظير تقييد البيع بعد إنشائه مطلقاً في عدم الأثر للتقييد الواقع بعد تماميه البيع. و ان كان مرجعه إلى أخذ اللحاظ بنحو الداعى، بأن يكون داعى الواضع في وضع الحرف للمعنى هو كونه حاله لغيره، ففيه أيضاً: أنّه لا دليل على اعتبار الدواعى، و لذا لا يقدر تخلفها، و لكن عدم تحقق التخلف في المقام المستكشف من عدم جواز استعمال الحرف مكان الاسم يكشف عن عدم كونه بنحو الداعى. نعم يمكن توجيه ما أفاده (قده): «بأنّ ضيق الأغراض الداعيه إلى الإنشاءات موجب لضيق دائره المنشآت و المجموعات، نظير الأوامر العباديه، فإنّ ضيق الأغراض الداعيه لها يوجب ضيقاً في ناحيه المتعلقة بحيث لا يبقى لها إطلاق يعم صورته خلوها عن قصد دعوه الأمر. و في المقام لمّا كان غرض الواضع من وضع الحروف دلالتها على معانيها حال كونها ملحوظه باللحاظ الآلى، فلا محاله

ص: ٤٥

معناه لا- كذلك، بل بما هو حاله لغيره كما مرت الإشارة إليه غير مره. فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع يكون موجباً لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر و ان اتفقا فيما له الوضع (١)، و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ نحو إرادته المعنى (٢) لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته. ثم لا يبعد أن يكون الاختلاف في الخير و الإنشاء (٣) أيضاً -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ذات المعنى الموضوع له.

(٢). من النفسية و الآلية، فتلخص من جميع ما ذكره المصنف: أنّ وضع الحروف، كوضع أسماء الأجناس في كون كل من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه فيها عاماً.

(٣). توضيحه: أنه بعد أن أثبت خروج قصد الاستقلالية و الآلية عن حيز الموضوع له و المستعمل فيه و أنّهما من شئون الاستعمال نفى البعد عن كون تضيق دائره موضوع وضعه أيضاً، لكن لا بنحو التقييد، لما مر من استحاله تقييد المعنى باللحاظ المتأخر عنه، و من المعلوم أنّ من لوازم تضيق دائره الوضع عدم صحه استعمال أحدهما موضع الآخر» هذا ملخص ما يستفاد من بيان بعض أعظم أساتيدنا (قده). لكن هذا التوجيه لا يمنع عن نتيجة التقييد، كما لا يمنع عن ذلك تأخر قصد الأمر عن المتعلق في العبادات. نعم ذلك مانع عن التقييد للحاظي، ففيما نحن فيه يمكن دعوى تقييد الموضوع له لُبّاً باللحاظ، فاختلف المعنى الاسمي و الحرفي باختلاف القيد الملحوظ فيهما، لكن لازم هذا التقييد صحه استعمال الحرف مكان الاسم و بالعكس مجازاً مع وضوح بطلانه و غلطيته. فالأولى ما ذكرناه سابقاً من: أنّ المعاني الحرفيه ليست إلا- الارتباطات و النسب، و أنّها من الوجود الرابط، و أنّها بذاتها مباينه للمعاني الاسميه، فتدبر.

ص: ٤٦

كذلك (١)، فيكون الخبر (٢) موضوعاً ليستعمل (٣) في حكاية ثبوت معناه في موطنه، و الإنشاء ليستعمل في قصد تحقيقه و ثبوته و ان اتفقا فيما استعملا فيه فتأمل (٤). ثم إنه قد انقدح --الاخباريه و الإنشائيه أيضا من شئون الاستعمال من دون دخلهما في الموضوع له أو المستعمل فيه، فالاختلاف بين الخبر و الإنشاء إنما هو في قصد المتكلم، و عليه فالمتكلم بكلمه - بعث - ان قصد بها الحكايه عن ثبوت نسبه البيع إلى نفسه في موطنها - و هو وعاء الاعتبار - فذلك إخبار، و ان قصد بها إيجاد البيع و نقض عدمه المحمولى بوجوده كذلك، فذلك إنشاء، فإخباريه لفظه - بعث - و إنشائيتها منوطتان بالقصد، فهما من أطوار الاستعمال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: في كيفية الوضع مع اتفاقهما في نفس المعنى الموضوع له.

(٢). و هو في الاصطلاح: الكلام الذى يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه، و الإنشاء كلام ليس لنسبته خارج كذلك.

(٣). ليست الحكايه جزءاً للمعنى، بل اللفظ يستعمل في معناه بقصد الحكايه، فالعبارة لا تخلو عن مسامحه.

و بالجملة: فالمعنى في الاخبار و الإنشاء واحد، لأنه عبارة عن نسبه المبدأ إلى الذات، فان قصد بالكلام الحكايه عن النسبه فيكون خبراً، و ان قصد به إيجادها يكون إنشاءً.

(٤). لعله إشاره إلى: أنّ مجرد إمكان كون الاخباريه و الإنشائيه من شئون الاستعمال من دون دخلهما في المعنى لا يستلزم الوقوع و لا يصلح لإثباته.

أو إلى: أنّ هذه الدعوى لا تسمع إلا في خصوص الألفاظ المشتركة التي تستعمل تارة في الإخبار و أخرى في الإنشاء كصيغته - بعث -، و أمّا المختصه بإحداهما،

..... - كالجمله الاسميه المختصه بالأخبار، و صيغه - افعل - و ما شاكلها المختصه بالإنشاء، فلا تصح الدعوى المزبوره فيها، لعدم معهوديه صحه قصد الإخباريه بالألفاظ المختصه بالإنشاء، و الإنشائيه بالألفاظ المختصه بالأخبار

(-)

أو إلى: أنه لا بد من الالتزام بخروج قصد الإنشاء و الاخبار عن حيز الموضوع له، لما مر في المعنى الحرفي من استحاله أخذ اللحاظ فيه، لكونه من شئون الاستعمال، فلو كان قصد (-). الظاهر أنّ مورد البحث هو الجمل التي يراد بها الإنشاء تاره و الاخبار أُخرى، و أمّا ما يختص بأحدهما، كصيغه - افعل - التي تستعمل دائماً في إنشاء ماده على اختلاف الأغراض الداعيه إلى الإنشاء، و كالجمله الاسميه مثل - زيد قائم - التي يراد بها الاخبار دائماً، فهو خارج عن هذا البحث، فالمبحوث عنه فعلاً هو ما يراد به الإنشاء في استعمال و الاخبار في آخر كلفظ - بعث -، و ملخص الكلام فيه: أنّ المعنى في مثله واحد و هو نسبه المبدأ إلى الذات، و الإخباريه و الإنشائيه من الأغراض الداعيه إلى الاستعمال، فان قصد المستعمل حكايته عن النسبه الواقعيه فهو إخبار، و ان قصد الإيجاد فهو إنشاء. و عليه فلا يكون الاستعمال في الإنشاء مجازاً، إذ المفروض أنّه قد استعمل في الموضوع له، و الإنشائيه من أغراض الاستعمال و دواعيه، خلافاً لبعض المحققين، حيث ذهب إلى المجازيه. نعم لما كان الرابط بين حاشيتي القضييه مرآة للخارج سواء قصد به المستعمل حكايته عن الخارج أم لا، و لذا يتبادر من لفظه - بعث - مثلاً الصادره من النائم أو الساهي الحكايه عن الثبوت في الخارج يحمل كلام المتكلم إذا أحرز كونه في مقام البيان على ما يقتضيه طبع القضييه من الاخبار، و لا يحمل على الإنشاء إلا مع القرينه، هذا.

ص: ٤٨



مما حققناه (١) أنه يمكن أن يقال: إنَّ المستعمل فيه في مثل أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عام، و أنّ تشخصه (٢) إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حيث إنّ أسماء الإشارة وضعت ليشار بها إلى معانيها، و كذا بعض الضمائر (٣)، و بعضها (٤) ليخاطب بها - --الأخبار و الإنشاء كالحاظ الآليه و الاستقلاليه، فلا محيص عن الالتزام بخروجهما أيضا، و لا وجه حينئذٍ لنفى البعد عن ذلك كما أفاده المصنف (قده) بقوله: «ثم لا يبعد.. إلخ» لأنّ ظاهره إمكان أخذ قصد الاخباريه و الإنشائيه في المعنى.

\*\*\*\*\*

(١). في الحروف و الأسماء و الاخبار و الإنشاء من خروج قصد الآليه و الاستقلاليه في الأولين، و قصد حكايه ثبوت المعنى في موطنه أو إيجاده في الأخيرين عن دائره الموضوع له و المستعمل فيه، و كونها من شئون الاستعمال المتأخر عن المعنى، فإنّ من الممكن أن يكون المستعمل فيه كالموضوع له في أسماء الإشارة و الضمائر أيضا عاما، خلافاً لمن قال بخصوصيه المعنى فيهما، استناداً إلى اقتضاء الإشارة و التخاطب تشخّص المشار إليه و المخاطب، فلا محاله يكون المستعمل فيه في أسماء الإشارة و الضمائر خاصاً.

(٢). هذا دفع للقول بخصوصيه المستعمل فيه فيهما، و حاصله: أنّ الموضوع له في لفظه - هذا - هو كلّى المفرد المذكر الصالح للإشارة، لا المعنى المتصف بكونه مشاراً إليه، بحيث تكون الإشارة إليه قيدا له، فالإشارة من كفيات الاستعمال مثل الاستقلاليه و الآليه في الأسماء و الحروف، فكلّ من الوضع و الموضوع له في أسماء الإشارة عام كالخروف.

(٣). كضمير الغائب، فإنّه وضع لكلى المفرد المذكر.

(٤). أى: و بعضها الآخر كضمير المخاطب، فإنّه وضع لكلى المفرد المذكر أو المؤنث، فتشخص المعنى في اسم الإشارة و ضمير الخطاب نشأ من الإشارة

المعنى و الإشارة و التخطاب يستدعيان التشخص كما لا يخفى. فدعوى أنّ المستعمل فيه فى مثل «هذا» أو «هو» أو «إياك» إنّما هو المفرد المذكور، و تشخصه إنّما جاء من قبل الإشارة أو التخطاب بهذه الألفاظ إليه، فإنّ الإشارة أو التخطاب لا يكاد يكون إلّا إلى الشخص (١) أو معه (٢) غير مجازفه (٣). فتلخص مما حققناه: أنّ التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات لا يوجب تشخص المستعمل فيه سواء كان تشخصاً خارجياً كما فى مثل أسماء الإشارة، أو ذهنياً كما فى أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما (٤) من غير فرق فى ذلك (٥) أصلاً بين الحروف و أسماء الأجناس، --- و التخطاب اللذين هما من أطوار الاستعمال و شؤونه من دون دخلهما فى الموضوع له ليكون خاصاً. كما أنّ تشخص الموصولات لنشوه عن الصلته خارج عن الموضوع له و المستعمل فيه.

\*\*\*\*\*

(١). كما فى الإشارة، فإنّ الإشارة باليد فى مقام استعمال أسماء الأجناس كلفظه - رجل إذا أُطلقت و أُشير إلى مسمائها باليد كما لا توجب جزئيه المعنى كذلك الإشارة بلفظ هذا.

(٢). كما فى التخطاب، فتعيّن معنى الموصول و تشخصه ناشٍ عن صلته و خارج عن حيز الموضوع له.

(٣). خبر - دعوى -

(-)

(٤). من المعانى الكليه.

(٥). يعنى: فى عدم تشخص المعنى بسبب التشخص الناشئ عن الاستعمال. (-). لا يخفى أنّ مجرد عدم المجازفه ليس برهاناً على المدعى بعد إمكان دخل الإشارة و التخطاب فى نفس الموضوع له، لعدم دليليه مجرد الإمكان على الوقوع، مع أنّه اجتهد فى اللغه

ص: ٥٠

و لعمرى هذا واضح، و لذا (١) ليس فى كلام القدماء من كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً فى الحروف عين و لا أثر، و إنما ذهب إليه بعض من تأخر، و لعله (٢) لتوهم كون قصده بما هو فى غيره من خصوصيات الموضوع له أو المستعمل فيه، و الغفله عن أن قصد المعنى من لفظه على أنحاءه (٣) لا يكاد يكون من شئونه و أطواره (٤)، و إلا (٥) فليكن قصده بما؛++لله لله؛ هو هو -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لأجل عدم سرايه التشخص الناشئ عن الاستعمال إلى المعنى.

(٢). أى: و لعل ذهاب من تأخر إلى كون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصاً نشأ من توهم أن قصد المعنى من خصوصيات أحدهما، لكن دفع هذا التوهم بقوله: «و الغفله» و حاصله: لزوم الدور - بناءً على أخذ قصد الاستقلاليه و الآليه و الاخباريه و الإنشائيه و غيرها من الخصوصيات فى الموضوع له، أو المستعمل فيه - و ذلك لتوقفها على الاستعمال، إذ المفروض نشوؤها عنه، و من المعلوم تأخر الاستعمال عن المعنى و خصوصيته، فلو كانت دخيله فى المعنى يلزم توقف المعنى على الاستعمال، و من البديهي تأخر الاستعمال عن المعنى و قيده، فيصير المعنى موقوفاً على الاستعمال و بالعكس.

(٣). من الاستقلاليه و الآليه، و الاخباريه و الإنشائيه و غيرها.

(٤). يعنى: بحيث يكون دخيلاً فى المعنى و موجباً لخصوصيته و جزئيه، لما عرفت من تأخر هذه الخصوصيات المترتبه على القصد عن المعنى، فيمتنع دخلها فيه.

(٥). يعنى: و ان كان قصد المعنى من شئونه فليكن قصده بما هو هو كما فى الأسماء من شئون المعنى و موجباً لجزئيه، مع أنه لم يقل أحد بكون المعنى فى أسماء الأجناس خاصاً، فالخصوصيات المترتبه على قصد المعنى لا توجب

ص: ٥١

و في نفسه كذلك (١) فتأمل في المقام، فإنه دقيق و قد زلّ فيه أقدام غير واحد من أهل التحقيق و التدقيق.

### (الثالث) صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له

هل هو بالوضع أو الطبع؟ وجهان بل قولان، أظهرهما أنّها بالطبع، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه (٢) و لو مع منع الواضع عنه (٣)، و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه (٤)، و لا معنى لصحته إلا ————— خصوصيته، سواء كان المعنى اسماً أم حرفياً، فكل من الموضوع له و المستعمل فيه فيهما عام.

\*\*\*\*\*

(١). أي: دخيلاً- في المعنى و موجباً لتشخصه و جزئيته. فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده): أن كلاً- من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف و أسماء الإشارة و الضمائر كأسماء الأجناس عام، لكون التشخص فيها ناشئاً من قبل الاستعمالات، و يستحيل تشخص المعنى بالخصوصيات الناشئة من قبلها، لما مرّ آنفاً من استلزامه الدور

(-)

(٢). أي: فيما يناسب ما وضع له.

(٣). أي: عن الاستعمال، فحسبه مع المنع دليل على عدم توقف صحة الاستعمال المجازي على وضع الواضع.

(٤). فلو كان صحة الاستعمال المجازي منوطه بالوضع لم يكن وجه لاستهجان (-). لا- يخفى أنه بناءً على خروج الإشارة و التخاطب و غيرهما عن حيز الموضوع له و المستعمل فيه - ينهدم أساس الشبه المعنوي الذي جعله النحويون موجباً لبناء جملة من الأسماء و ان كان لا يلزم منه إعراب تلك الأسماء، لوجود ما عدا الشبه المعنوي فيها مما يوجب بناءها كما لا يخفى.

ص: ٥٢

.....- الاستعمال فيما لا يناسب المعنى الموضوع له، مع فرض ترخيص الواضع له، هذا.

و المراد بالوضع فى المقام هو إذن الواضع فى استعمال كل لفظ فى معنى يناسب معناه الحقيقى، كما إذا وضع لفظ - الأسد - مثلاً، للحيوان المفترس، ثم أذن فى استعماله فى كل معنى يناسب معناه الموضوع له. و المراد بكون الاستعمال المجازى بالطبع هو: عدم توقف صحته على الإذن المزبور كما سيأتى من المصنف (قدس سره) التنبه على ذلك، بل المعتبر فى صحه الاستعمال المجازى هو المناسبه التى يقبلها طبع أهل الاستعمال و جبلتهم الغريزيه و ان نسب إلى الجمهور كونه بالوضع

(-)

مع اختلافهم فى مقدار العلائق الملحوظه بين المعنى الحقيقى و بين المجازى الموجه لإذن الواضع باستعمال اللفظ فيما يناسب المعنى الحقيقى المسماه هذه الإذن بالوضع النوعى، لأنّ الواضع باعتبار نوع العلائق أذن فى ذلك. (-). لا يخفى أنّ المراد بهذا الوضع ليس هو الوضع الشخصى، كالأعلام الشخصيه الملحوظ فيه كل من ماده اللفظ و هيئته و خصوصيه المعنى، و لا الوضع النوعى الملحوظ فيه الهيئه فقط مع الغض عن ماده كما فى وضع هيئه فاعل و غيرها من هيئات المشتقات، و لا وضع ماده فقط مع الغض عن هيئه خاصه، نظير - ض ر ب -، بل المراد بالوضع هنا وضع اللفظ بمادته و هيئته لكل معنى يناسب ما وضع له أولاً من المعانى، كوضع لفظ - أسد - ثانياً لكل معنى يناسب معناه الموضوع له أولاً - و هو الحيوان المفترس - فى الشجاعه أو غيرها، و هذا الوضع الثانوى يوجب الاشتراك اللفظى، فيصح استعماله فى كل معنى يكون بينه و بين المعنى الموضوع له أولاً إحدى العلائق المعهوده، و هذا وضع نوعى باعتبار عدم خصوصيه المعنى، و شموله لكل معنى مناسب للمعنى الأولى، كنوعيه وضع

ص: ٥٣

الهيئات باعتبار عدم لحاظ خصوصيه ماده من المواد فيها.

و بالجمله: فعدم تعين المعنى فى المقام يوجب نوعيه الوضع. لكن فيه:

أولاً: أنه مجرد إمكان لا دليل على وقوعه، بل مقتضى الأصل عدمه.

و ثانياً: أنه مخالف لما ذكره علماء العربيه من تعريف المجاز بأنه الكلمه المستعمله فى غير ما وضع له، إذ لازم الوضع النوعى للمجاز هو إنكار المجاز رأساً، مع أنهم قسّموا الاستعمال إلى الحقيقى و المجازى. و دعوى إرادتهم الوضع الشخصى فى تعريف المجاز خاليه عن البرهان، مضافاً إلى أن إرادته تهدم أساس الوضع النوعى فى سائر الموارد، و توجب انحصار الحقيقه فى الوضع الشخصى، و صيروره الاستعمال فى المعانى الموضوعه بالوضع النوعى مجازياً، و هو كما ترى.

و أمّا ترخيص الواضع للاستعمال فى غير المعنى الموضوع له أولاً، فإن أُريد به الوضع النوعى المتقدم فقد عرفت ما فيه، و ان أُريد به الاذن - كما هو الظاهر - فلا وجه لتوقف صحه الاستعمال المجازى عليه، إذ لا دليل على هذا التوقف بعد انحصار وظيفه الواضع فى جعل اللفظ حاكياً عن المعنى و قالباً له بحيث يكون إلقاء اللفظ إلقاءً للمعنى. إلا أن يقال: إن هذا الترخيص من شئون الوضع الذى هو وظيفه الواضع، لكن هذا بمجرد لا يثبت الوقوع، لأعميه الإمكان منه، بل الأصل عدمه.

فالحق أن يقال: إن الاستعمال فيما يناسب المعنى الموضوع له ليس بالوضع و الترخيص، بل بالطبع، فكل ما يستحسنه الطبع من الاستعمال يصح و إن لم يكن شىء من العلائق المجازيه المذكوره فى كتب القوم موجوداً، و كل

حسنه (١)، و الظاهر أنّ صحه استعمال اللفظ فى نوعه (٢) أو مثله (٣) من قبيله (٤) كما تأتى الإشاره إلى تفصيله (٥).

#### (الرابع)

لا شبهه فى صحه إطلاق اللفظ و إرادته نوعه (٦) به كما إذا قيل: -

\*\*\*\*\*

(١). مرجع الضميرين الاستعمال، ثم إنه لما كان البرهان على صحته شهادة الوجدان بحسنه، فالأولى أن يقال: «و لا معنى لحسنه إلا صحته» فتدبر.

(٢). ك - ضرب - فى قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» إذا أردنا به هيئه - فعل - من أى ماده كانت.

(٣). كقولنا: زيد فى - ضرب زيد - فاعل، إذا أردنا به مثله.

(٤). أى: من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له بالطبع.

(٥). أى: فى الأمر الآتى.

(٦). يعنى: إرادته نوع اللفظ باللفظ المذكور فى الكلام، فىكون اللفظ حاكياً عن اللفظ، و المحكى تاره نوع اللفظ المذكور فى القضية، كهيئه - فعل - فى قولنا: «ضرب فعل ماضٍ» و ان كان فى هذا المثال مسامحه، ضروره عدم شمول النوع لشخص - ضرب - المذكور فى الكلام الحاكى عنه، لأنّ الحاكى اسم و ليس فعلاً حتى يشمل النوع المحكى به. نعم لا بأس بأن يكون مثالا للمثل.

فالمثال لإرادته النوع هو أن يقال: «ضرب كلمه» أو «ثلاثى» و أخرى صنفه، «كزيد فى - ضرب زيد - فاعل» إذا أُريد به كل اسم يقع عقيب فعل يقوم به قياماً صدورياً ك - ضرب زيد - أو حلولياً ك - مرض عمرو - غايته أنّ الصنف \_\_\_\_\_ ما لا يستحسنه الطبع لا يصح و ان كان مع وجود بعض تلك العلائق، كاستعمال - الحمار - فى - زيد - إذا فُرض ركوبه على الحمار دائماً أو غالباً، فإنّ عدم حُسنه بديهى مع وجود علاقه الحال و المحل.

ص: ٥٥

«ضرب مثلاً فعل ماضٍ» أو صنفه كما إذا قيل: «زيد في ضرب زيد فاعل» إذا لم يقصد به (١) شخص القول (٢) أو مثله (٣) كـ - ضرب - في المثال (٤) فيما إذا قصد (٥)، وقد أشرنا إلى (٦) أنّ صحه الإطلاق كذلك (٧) و حسنه (٨) إنّما كان بالطبع لا بالوضع، وإلا (٩) كانت المهملات موضوعه ----- تاره يشمل الملفوظ كقوله: زيد في صدر الجملة الاسمية مبتدأ، لكون زيد في هذا المثال مبتدأ، وأخرى لا يشمل كقوله: زيد في - ضرب زيد - فاعل، لكون زيد حينئذٍ مبتدأ لا فاعلاً، فلا يشمل الصنف هذا الملفوظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بزيد الواقع عقيب - ضرب -، إذ مع قصد شخصه يخرج عن الصنف و يندرج في حكاية الشخص عن نفسه.

(٢). و هو زيد الثانى المحكى بزيد الأوّل، و محصل مراده: أنّ التمثيل بهذا المثال للصنف منوط بعدم إرادته الشخص من - زيد - المحكى و هو الثانى.

(٣). معطوف على - نوعه - يعنى: لا شبهه في إطلاق اللفظ و إرادته مثله كإرادته نوعه.

(٤). و هو المثال الأوّل الذى ذكره لإرادته النوع.

(٥). يعنى: فيما إذا قصد المثل. و الحاصل: أنّ حكاية - ضرب - مثلاً عن نوعه أو مثله منوطه بقصد المتكلم.

(٦). أى: فى الأمر الثالث.

(٧). أى: إلى صحه إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف أو المثل منه.

(٨). أى: و قد أشرنا إلى: أنّ حُسن هذا الإطلاق إنّما كان بالطبع لا بالوضع.

(٩). أى: و ان لم يكن إطلاق اللفظ و إرادته النوع و أخويه منه بالطبع،



لذلك (١) لصحة الإطلاق كذلك (٢) فيها (٣)، و الالتزام بوضعها لذلك (٤) كما ترى (٥). و أمّا إطلاقه و إرادته شخصه، كما إذا قيل: «زيد لفظ» و أُريد منه شخص نفسه، ففي صحته بدون تأويل (٦) نظر، لاستلزامه اتحاد الدال --- بل كان بالوضع - كما نسب إلى المشهور - لزم منه الالتزام بوضع المهملات للنوع أو الصنف، و هو خلف، إذ المفروض عدم الوضع للمهملات، مع وضوح صحه قولنا: «دیز مقلوب زيد» و «جسق مهمل» و غيرهما مما يصح أن يراد به النوع و أخواه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للنوع أو الصنف أو المثل.

(٢). أى: بأحد الأنحاء الثلاثة من النوع و أخويه.

(٣). أى: فى المهملات كما عرفت.

(٤). أى: لما أُريد من المهملات كإرادته المثل فى قوله: «دیز مقلوب زيد» و جسق مهمل.

(٥). لأنّه مستلزم لعدم صحه تقسيمهم اللفظ إلى الموضوع و المهمل، إذ اللازم حينئذٍ عدم اللفظ المهمل، ضروره اشتراك جميع الألفاظ فى هذه الدلالة، فلو كان للمجاز وضع يلزم فساد التقسيم المذكور، لثبوت الوضع لجميع الألفاظ، و يلزم الاشتراك اللفظى لها، لكون وضع المجاز نوعياً و وضع المعنى الموضوع له أولاً - شخصياً، فلا - محيص عن الالتزام بكون المجاز منوطاً بحسن الاستعمال طبعاً لا وضعاً، و حينئذٍ لا يتوجه على تقسيم اللفظ إلى الموضوع و المهمل محذور الخلف و انتفاء المهمل أصلاً كما لا يخفى.

(٦). هذه العبارة توهم صحه الإطلاق و إرادته شخصه مع التأويل، مع أنّه ليس كذلك، لخروجه حينئذٍ عن إرادته شخص نفس اللفظ.

ص: ٥٧

و المدلول (١) أو تركب القضية من جزئين (٢) كما فى الفصول، بيان ذلك (٣):

أنه إن أعتبر دلالة على نفسه حينئذ (٤) لزم الاتحاد (٥)، و إلا (٦) لزم تركيبها من جزئين، لأن القضية اللفظية - على هذا (٧) - إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين (٨)، مع امتناع -

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن لفظ زيد فى المثال إن دل على نفسه يلزم اتحاد الدال و المدلول، و هو ممتنع، ضروره أن الحاكي فان فى المحكى، فيكون النظر إليه آلياً، و إلى المحكى استقلالياً، و لازم اتحادهما اجتماع النظيرين المتضادين، و هو محال.

و إن لم يدل على نفسه لزم تركب القضية المعقولة المحكية بالقضية الملفوظة من جزئين، إذ المفروض عدم دلالة لفظ زيد على معنى ليكون ذلك المعنى موضوعاً للقضية المعقولة، فلا محيص حينئذ عن تركيبها من جزئين:

(أحدهما) المحمول و هو لفظ (و الآخر) النسبة، و ذلك ممتنع، لاستحاله تحقق النسبة الكلامية بدون المنتسبين.

(٢). قد عرفت تقريبه آنفاً.

(٣). أى: بيان الملازمة بين إرادة الشخص و بين أحد المحذورين، و هما:

اتحاد الدال و المدلول، و تركب القضية من جزئين.

(٤). أى: حين إرادة شخصه.

(٥). و هو المحذور الأول المتقدم آنفاً.

(٦). أى: و ان لم تعتبر دلالة على نفسه لزم المحذور الثانى، و هو تركيب القضية من جزئين، مع لزوم تركيبها من ثلاثة أجزاء كما لا يخفى.

(٧). أى: على تقدير عدم الدلالة.

(٨). و هما: المحمول و النسبة، إذ المفروض عدم دلالة - زيد - على معنى يكون هو الموضوع.

ص: ٥٨

التركيب إلا من الثلاثة (١)، ضروره استحاله ثبوت النسبه بدون المنتسبين (٢)، قلت: يمكن أن يقال (٣): إنّه يكفي تعدد الدال و المدلول اعتباراً و ان اتحدا -

\*\*\*\*\*

(١). التي منها الموضوع المفروض عدمه هنا.

(٢). و هما: الموضوع و المحمول، فيمتنع الحكايه عن النسبه مع عدم الموضوع

(٣). في دفع نظر الفصول على كل واحد من التقديرين:

(أما التقدير الأول) و هو دلالتة على نفسه المستلزمه لمحذور اتحاد الدال و المدلول، فيمكن دفعه بكفايه تغييرهما اعتباراً، و عدم الحاجة إلى تغييرهما ذاتاً، و المفروض تحقق التغيير الاعتباري بينهما في المثال، ضروره أنّ للفظ - زيد - حيثيتين (إحداهما): حيثيه صدوره من المتكلم، (و الأخرى): حيثيه خطوره في ذهن السامع، فبلحاظ الوجهه الأولى يكون دالا، و بلحاظ الوجهه الثانيه يكون مدلولاً.

و بالجملة: فمن حيث كونه مخطراً (بالكسر) دال، و من حيث كونه مخطراً (بالفتح) مدلول، فتعدد الدال و المدلول اعتباراً كافٍ

«-»

. (و أما التقدير الثاني) و هو الذي أشار إليه بقوله: «مع ان حديث تركب القضية... إلخ» فتوضيحه: أنّه يمكن منع تركب القضية من جزئين على فرض (-). يرد عليه: لزوم اجتماع اللحاظ الآلي و الاستقلالي، لأنّ لحاظه من حيث كونه دالا آلياً و من حيث كونه مدلولاً استقلالي، مع أنّ دلالة اللفظ على معناه ليست متقومه بحيثيه صدوره، بل هي متقومه بالعلم بوضع اللفظ لمعناه. و أيضاً لا- تناط مدلوليه المعنى بكونه مراداً للمتكلم، إذ المحكى ذات المعنى لا- بوصف كونه مراداً له، فالتغيير الاعتباري غير كافٍ، و لا يندفع به إشكال الاتحاد.

ص: ٥٩

ذاتاً، فمن حيث إنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، و من حيث إنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب  
القضيه من جزئين - لو لا اعتبار الدلاله فى البين - إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا كان أجزاءها الثلاثه تامه،  
و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ و نفسه، غايه الأمر أنّه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه (١)، فافهم فإنّه لا يخلو عن  
دقه (٢)، و على هذا ليس من باب استعمال اللفظ بشىء (٣)، بل يمكن أن يقال: إنّ ليس أيضاً عدم دلاله اللفظ على نفسه بأن  
يقال: إنّ هذا المحذور يلزم إذا لم يكن شخص اللفظ موضوعاً واقعاً للقضيه، و إلا - كانت أجزاءها ثلاثه، لتركب القضايا  
المتعارفه من موضوع و محمول لفظيين و معنويين، مثلاً - زيد قائم - يشتمل على موضوع لفظى و هو - زيد -، و معنوى و هو  
معنى - زيد -، و محمول كذلك و هو لفظ - قائم - و معناه، فالموضوع اللفظى و كذا المحمول اللفظى حاكيان عن الموضوع  
و المحمول المعنويين، و لا يلزم فى المقام - على تقدير عدم دلاله لفظ «زيد» على معنى - إلاّ خلوّ القضيه عن الموضوع اللفظى  
المسمى ب - الصناعى - الحاكي عن الموضوع الواقعى، إذ المفروض موضوعيه نفس لفظ - زيد - لا معناه، و لا ضمير فى خلوّ  
القضيه عن اللفظ الحاكي عن الموضوع الواقعى، و الضائر إنّما هو خلوّ القضيه عن الموضوع الواقعى، فاللازم - و هو عدم  
الحاكي - غير مستحيل، و المستحيل - و هو عدم الموضوع بحسب الواقع - غير لازم، هذا توضيح ما أفاده بقوله: «و إلا كان  
أجزاءها الثلاثه تامه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الموضوع الواقعى، كما هو الشأن فى القضايا المتعارفه.

(٢). لأنّ جعل - زيد - بلفظه موضوعاً دون معناه خلاف القضايا المتعارفه.

(٣). يعنى: على تقدير كون الموضوع شخص اللفظ ليس من باب استعمال

ص: ٦٠

من هذا الباب (١) ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنه (٢) فرده -اللفظ أصلاً، لتوقف الاستعمال على لفظ و معنى، و المفروض إرادته شخص اللفظ لا معناه، فليس فى البين معنى حتى يندرج المقام فى استعمال اللفظ فى المعنى، بل يكون من باب إيجاد الموضوع و الحكم عليه، إذ الموضوع حقيقته هو نفس اللفظ دون معناه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: باب استعمال اللفظ فى المعنى.

(٢). أى: فإنّ اللفظ فرد النوع أو صنفه، لا لفظ النوع أو الصنف، توضيحه: أنه - بعد أن تبين عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته شخصه من باب الاستعمال - يمكن أن يدعى عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أيضاً من وادى الاستعمال، بتقريب أنّ اللفظ الذى أُطلق إنّما هو فرد حقيقته للنوع أو الصنف، لا أنّه لفظ و النوع أو الصنف معناه حتى يندرج فى باب الاستعمال، بل يكون من قبيل إطلاق الفرد و إرادته نوعه أو صنفه، بحيث يكون اللفظ نفس الموضوع، لا-الحاكي عن المعنى الذى هو الموضوع، فعلى هذا يكون - ضرب - فى قولنا: «ضرب زيد كلمه» أو زيد فى قولنا: «زيد قائم مبتدأ» نفس الموضوع قد حكم عليه بما هو مصداق النوع أو الصنف بحكم يترتب عليهما مثل كونه كلمه فى إرادته النوع، أو مبتدأ فى إرادته الصنف، لسرايه حكم الطبيعى إلى أفرادها، لاتحادهما خارجاً. لا- أنّه حاكٍ عن معنى كى يندرج فى باب استعمال اللفظ فى المعنى، فيكون إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف أجنبياً عن الاستعمال الذى حقيقته فناء اللفظ فى المعنى، و إيجاد المعنى بالوجود اللفظى الذى هو أحد الوجودات كما لا يخفى.

و بالجملة: فينطبق النوع أو الصنف على الملفوظ ك - ضرب - و - زيد -

ص: ٦١

و مصداقه حقيقه، لا لفظه و ذاك معناه كى يكون مستعملا فيه استعمال اللفظ فى المعنى، فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً قد أُحضر فى ذهنه بلا واسطه حاكٍ (١) و قد حكم عليه ابتداءً بدون واسطه أصلاً، لا لفظه (٢) كما لا يخفى، فلا- يكون فى البين لفظ قد استعمل فى معنى، بل فرد قد حكم فى القضييه عليه بما هو مصداق لكلى اللفظ، لا بما هو خصوص جزئيه (٣)، نعم (٤) فيما إذا أُريد به فرد آخر مثله كان من قبيل استعمال اللفظ فى المعنى. اللهم (٥) -فى المثالين على حدو انطباقهما على غيرهما من أفرادهما ك - نصر - و - قعد - و - حسن - و - عمرو - و - بشر - و - بكر - مثلا.

\*\*\*\*\*

(١). كما هو شأن القضايا المتعارفه.

(٢). معطوف على قوله: «نفس الموضوع» يعنى: لا لفظ الموضوع الحاكي عنه.

(٣). أى: جزئى كلى اللفظ، غرضه: عدم لحاظ لوازم التشخص، فشخص - ضرب - ينطبق عليه النوع كانبطاقه على - نصر - و - قعد - و منع - و غيرها، و يحكم عليه لاتحاده مع النوع أو الصنف بما يحكم عليهما، فإنّ الحكم المترتب عليهما ثابت للفرد المتحد معهما من باب الانطباق، فشخص - ضرب - فرد للنوع و ليس معنى له.

(٤). غرضه أنّ ما ذكرناه - من إمكان عدم كون إطلاق اللفظ و إرادته النوع أو الصنف منه من باب الاستعمال - لا يتطرق فيما إذا أُريد باللفظ فرد آخر مثله، و ذلك لعدم كون الشخص الملفوظ مصداقاً لمثله، لتباين الأمثال و عدم علقه بينها ليطلق أحدها على الآخر، فلا محيص عن كونه من باب الاستعمال، فيكون لفظ - ضرب - حاكياً عن مثله و دالا عليه.

(٥). استدراك على قوله: «بل يمكن أن يقال... إلخ» و غرضه جعل إطلاق

ص: ٦٢

إلا أن يقال: إن لفظ - ضرب - و ان كان فرداً له، إلا أنه إذا قصد به حكايته و جعل عنواناً له و مرآته كان لفظه (١) المستعمل فيه (٢) و كان حينئذٍ (٣) كما إذا (٤) قصد به فرد مثله.

و بالجمله (٥): فإذا أطلق و أريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ فى المعنى، و ان كان فرداً منه (٦) و قد حكم فى القضييه بما يعمه (٧) و ان - للفظ و إرادته نوعه أو صنفه من باب الاستعمال و إخراجيه عن حيز إيجاد الموضوع، بتقريب: أن لفظ - ضرب - الواقع فى الكلام و ان كان فرداً للنوع، لكنه إذا قصد به حكايته عن النوع و دلالاته عليه يصير من باب الاستعمال، نظير ما إذا قصد به فرد مثله، لما عرفت آنفاً من امتناع انطباق المباين على مثله، فلا محاله يكون من باب الاستعمال، لا إيجاد الموضوع، فيختص إمكان كل من إيجاد الموضوع و الاستعمال بما إذا أطلق اللفظ و أريد به النوع أو الصنف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لفظ النوع أو الصنف.

(٢). أى: فى النوع أو الصنف.

(٣). أى: و كان لفظ - ضرب - حين قصد الحكايه.

(٤). خبر - كان - يعنى: و كان لفظ - ضرب - حينئذٍ مثل ما؛ ٦٦ لله لله؛ إذا قصد به فرد مثله فى كونه من باب الاستعمال.

(٥). هذا محصل ما أفاده (قده) بقوله: «اللهم إلا أن يقال... إلخ».

(٦). يعنى: و ان كان اللفظ الواقع فى الكلام فرداً للنوع.

(٧). أى: بحكم يعم اللفظ المذكور فى الكلام و غيره من أفراد النوع، إذ المفروض كون الحكم ثابتاً للنوع المنطبق على الملفوظ و غيره.

ص: ٦٣

أطلق (١) ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه (٢)، لا بما هو لفظه (٣) و به حكايته، فليس من هذا الباب (٤)، لكن الإطلاقات المتعارفه ظاهراً ليست كذلك (٥) كما لا يخفى، و فيها (٦) ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك مما كان الحكم فى القضيه لا يكاد يعم شخص اللفظ، كما فى مثل - ضرب فعل ماض - . -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فإذا أطلق» و غرضه بيان الاحتمال الآخر و هو عدم كون إرادته النوع أو الصنف من اللفظ من باب الاستعمال، بأن يكون من قبيل إطلاق الفرد و إرادته الطبيعه.

(٢). أى: فرد النوع أو الصنف.

(٣). أى: لفظ النوع أو الصنف، ليكون حاكياً عنهما حتى يندرج فى باب استعمال اللفظ فى المعنى.

و بالجملة: فإن قصد باللفظ الحكايه عن النوع أو الصنف كان من باب الاستعمال، و ان قصد به كونه موضوعاً - لأجل مصداقيته للنوع - كان ذلك أجنبياً عن الاستعمال كما لا يخفى.

(٤). أى: باب الاستعمال.

(٥). أى: من باب إطلاق اللفظ و الحكم عليه بما أنه فرد لكلى النوع أو الصنف، بل الإطلاقات المتعارفه تكون ظاهراً من باب الاستعمال، بل فيها ما لا يمكن أن يكون من غير الاستعمال، كما إذا لم يكن محمول القضيه شاملاً لشخص اللفظ، لعدم انطباق الطبيعه عليه، كقولنا: «ضرب فعل ماضٍ» فإنّ المحمول و هو - فعل ماض - لا يشمل شخص - ضرب - لكونه اسماً لا فعلاً، فلا بد من كونه من باب الاستعمال، و الحكايه عن النوع.

(٦). أى: فى الإطلاقات المتعارفه.

ص: ٦٤



(الخامس) (١) لا ريب في كون الألفاظ موضوعه بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مراده للافظها، لما (٢) عرفت بما لا مزيد عليه من أنّ قصد المعنى على أنحاءه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه، هذا. مضافاً (٣) إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد في الجمل بلا تصرف في -

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر دفع ما توهم من كون الألفاظ موضوعه للمعاني بوصف كونها مراده للافظيها، بحيث يكون هذا الوصف دخيلاً جزءاً أو قيداً في المعنى الموضوع له.

(٢). هذا برهان لكون الموضوع له و المستعمل فيه ذات المعنى، و حاصله ما تقدم في المعنى الحرفي من المحذورين:

أحدهما: كون قصد المعنى من مقومات الاستعمال، فلو كان ذلك دخيلاً في نفس المعنى لزم تعدد اللحاظ، و هو خلاف الوجدان كما تقدم تفصيله هناك.

لكن قوله: «فلا يكاد... إلخ» قرينه على إرادته استحاله ذلك، حيث إنّ دخل القصد في المعنى مستحيل، إذ هو ناشٍ عن الاستعمال المتأخر عن المعنى، كاستحاله دخل قصد الأمر في متعلقه المتقدم عليه رتبه، فإنّ الأمر متأخر عن متعلقه، فإذا توقف شيء من المتعلق على الأمر لزم الدور.

(٣). هذا هو المحذور الثاني، و محصله: أنه على تقدير دخل الإرادة جزءاً أو شرطاً في المعاني لا يصح الحمل و الإسناد في مثل قولنا: «نصر زيد» و «زيد قائم» بدون التصرف في ألفاظ الأطراف، ضروره أنه مع دخل الإراده في المعاني لا بد من تجريد ألفاظ الأطراف عن الإراده، لوضوح أنّ المسند في المثالين نفس النصر و القيام لا بما هما مرادان، و هذا التجريد خلاف الوجدان.

ألفاظ الأطراف، مع (١) أنه لو كانت موضوعه لها بما هي مراده لما صح بدونه (٢)، بداهه (٣) أنّ المحمول على زيد في - زيد قائم - و المسند إليه (٤) في - ضرب زيد - مثلاً هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان (٥). مع (٦) أنه يلزم كون وضع -

\*\*\*\*\*

(١). هذا متمم الإشكال و ليس وجهاً آخر.

(٢). أى: بدون التصرف، مع أنّ صحه الحمل بدون التصرف مما لا إشكال فيه.

(٣). بيان للزوم عدم صحه الحمل و الإسناد بدون التصرف، لأنه بعد وضوح كون المحمول و المسند إليه في المثالين نفس القيام و الضرب، لا بما هما مرادان، فلا محيص عن التصرف فيهما بالتجريد، و إلقاء الإراده عنهما.

(٤). معطوف على قوله: «المحمول» و ضمير - إليه - راجع إلى زيد.

(٥). إذ مع دخل الإراده جزءاً أو شرطاً فى المعانى لا يتحقق شرط صحه الحمل إلا بالتجريد.

توضيحه: أنّ الحمل منوط بالاتحاد الوجودى و بدونه لا يصح الحمل، و المفروض أنّ معنى - زيد - مقيداً بالإراداه الحقيقيه مغاير لمعنى - القائم - المقيد أيضاً بالإراداه الحقيقيه، لتغاير الإرادتين وجوداً الموجب لتغاير المعنيين المقيدين بهما أيضاً، و مع هذا التغاير الوجودى لا يصح الحمل أصلاً.

(٦). هذا ثالث الوجوه التى أقيمت على تجرد المعانى الموضوع لها عن الإراده، و حاصله: أنه يلزم من دخل الإراده فى المعانى الموضوع لها إنكار الوضع العام و الموضوع له العام، و كون الموضوع له خاصاً دائماً، إذ المفروض تقيده بالإراداه الحقيقيه الحاصله للنفس الموجبه لصورته جزئياً. و هذا المحذور و إن لم يكن من المحالات، لكنه خلاف ما ذهبوا إليه فى مقام تقسيم الوضع من

ص: ٦٦

عامه الألفاظ عاماً و الموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص إرادته اللائظين فيما وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فيه (١) كما لا يخفى (٢)، وهكذا الحال في طرف الموضوع (٣). و أما ما حُكي عن العلمين الشيخ الرئيس (٤) - تسالمهم على ثبوت الوضع العام و الموضوع له العام كأسماء الأجناس، فإن دخل الإرادات الشخصية الحاصلة للمتكلمين في المعاني ينافي ذلك التسالم

(-)

\*\*\*\*\*

(١). أى: فيما وضع له، فإذا كان مفهوم الإرادة دخيلاً في المعنى لا يلزم إنكار عموميه الموضوع له، لكون مفهوم الإرادة كلياً  
(٢). إما لكون المتبادر هي الإرادات الحقيقية القائمة بالمتكلمين، وإما لاستلزامه كون الموضوع له عاماً في جميع موارد عموميه الوضع، و هو كما ترى.

(٣). أى: موضوع القضية و هو - زيد - في المثال المذكور، هذا تتمه المحذور الثاني الذي تعرض له بقوله: «مضافاً إلى ضروره صحه الحمل و الإسناد... إلخ» فكان المناسب تقديمه على المحذور الثالث و ذكره في ذيل المحذور الثاني، فلاحظ.

(٤). و هو أبو علي سينا الملقب برئيس العقلاء. (-). و يدل أيضاً على عدم دخل الإرادة في الموضوع له تبادل ذات المعنى من اللفظ من دون اتصافه بالمراديه، بل هذا الوصف مغفول عنه رأساً، و استلزامه لتركب جميع المعاني الموضوع لها من المعنى و الإرادة، فلا يبقى معنى بسيط، و هو معلوم البطلان. و عدم صدق المعاني على الخارجيات، لتقيدها بقيد ذهني لا بد من تجريدتها عنه، لاستحاله تحققه في الخارج، فيلزم كون الاستعمالات طراً من المجاز، لاستعمال الألفاظ حينئذ في غير ما وضعت له، فيلغو حكمه الوضع.

و تسالمهم على توقف إحراز كون المعنى مراداً للمتكلم على الأصول المراديه، فلو كان الموضوع له المعنى بوصف كونه مراداً لم يكن وجه للتوقف المزبور كما لا يخفى.

ص: ٦٧

و المحقق الطوسي (١) من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة (٢) فليس ناظراً إلى كون الألفاظ موضوعه للمعاني بما هي مراده (٣) كما توهمه بعض الأفاضل (٤)، بل ناظر إلى أنّ دلالة الألفاظ على معانيها بالدلالة التصديقيه (٥) أى دلالتها على -

\*\*\*\*\*

(١). و هو نصير الدين الطوسي قدس سره الملقب بأستاذ البشر.

(٢). كما حكى هذا عن غيرهما من أكثر المحققين من علماء المعقول و المنقول.

(٣). بحيث تكون الإرادة شرطاً أو شرطاً للمعنى الموضوع له.

(٤). و هو صاحب الفصول (قده) قال فيما حكى عنه: «و الظاهر أنّ ما حكى عن الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي من مصيرهما إلى أنّ الدلالة تتبع الإرادة ناظر إلى هذا، و تحقيقه: أنّ اختصاص الوضع بالمعنى المذى تعلق به إرادته الالفاظ يوجب انتفاءه عند انتفائه، فتنتفى الدلالة المستنده إليه» انتهى.

(٥). توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى محمل كلام العلمين هو: أنّ للكلام الصادر من المتكلم دالتين:

(إحدهما) تصوريه، و هى خطور المعنى فى الذهن بمجرد سماع اللفظ، و هذه الدلالة قهريه لا تتوقف على غير العلم بالوضع.

و (ثانيتها) تصديقيه، و هى كون المعنى المتحصل من الكلام بعد انضمام القرائن إلى المعانى الإفراديه مراداً للمتكلم، و هذه الدلالة تتوقف على إرادته المتكلم لمضمون كلامه، فإذا قال: «البيع حلال» مثلاً لا يصح أن يسند إرادته لهذه الجملة إليه إلا بعد إحراز كونه فى مقام بيان مراده، نعم يصح إسناد مضمون الجملة إليه، بأنّ يقال: إنّ المتكلم قال بحليه البيع، و أمّا كونه مراداً له، فهو مبنى على الإحراز المزبور ليدل الكلام على أنّ مضمونه مقصود له، لا أنّه تكلم به تقيه مثلاً.

ص: ٦٨

كونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها (١) و تتفرع عليها (٢) تبعه مقام الإثبات للثبوت، و تفرع الكشف على الواقع المكشوف، -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ دلالة الألفاظ على كون معانيها مراده للافظيها تتبع إرادته اللافظ للمعاني من الألفاظ.

(٢). قوله: «و تتفرع» معطوف على - تتبع - يعنى: و تتفرع الدلالة التصديقيه على الإراده

(-)

لتوقفها على كون المتكلم بصدد بيان مراده. (-). الحق أنّ لمثل قوله تعالى: (أحل الله البيع) دلالات ثلاثاً:

إحداها: خطور المعانى الإفراديه من ألفاظها، و هذه الدلالة كما؛؛ لله لله؛ تقدم لا تتوقف على أزيد من العلم بوضع الألفاظ لمعانيها.

ثانيتها: حضور المعنى المتحصل الجملى فى الذهن المنوط بضمّ المعانى الإفراديه بعضها إلى بعض، و ملاحظه القرائن، و المترتب على هذه الدلالة هو صحه نسبه مضمون الكلام إلى المتكلم، بأن يقال: إنّه قال بجواز البيع مثلاً، و لا بأس بتسميه هذه الدلالة بالتصديقيه، نظراً إلى دلالته على المعنى المتحصل المتوقف على إسناد المحمولات إلى موضوعاتها، و الإدعان بأن مفاد كلامه كذا و كذا، و أمّا تسميتها بالتصديقيه - لأجل الدلالة على كون مضمون الكلام و ظاهره مراداً للمتكلم - فلا وجه لها.

ثالثتها: دلالة الكلام على كون المعنى المتحصل منه مقصوداً للمتكلم، بحيث صح للمخاطب أن يحتج بها عليه. و هذه الدلالة تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و الدلالة التصديقيه التى تكون تابعه للإرادته هى هذه الدلالة، و لا- ينبغى الارتياح فى تبعيتها لها، كيف لا؟ و صحه احتجاج العبد على مولاه بظاهر كلامه منوطه بإثبات كون المولى فى مقام البيان و لو بأصل

ص: ٦٩

فإنه (١) لو لا الثبوت فى الواقع لما كان للإثبات و الكشف و الدلاله مجال، -

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريـب التبعيه، فإن ترتب مقام الكشف و الإثبات على مقام الثبوت بمكان من الـوضوح. عقلائي، فلو لم تكن التبعيه ثابتة لم يكن وجه لهذه الإناطه. (و توهم) كون الدلاله الـوضعيه تابعه للإرادته، لأجل ضيق دائره الغرض من الـوضع - و هو تفهيم المعنى المقيد بإرادته دون المعنى المطلق - و ضيق الغرض يسرى إلى دائره الـوضع، فلا يبقى له إطلاق يعم صورته عدم الإراده، و عليه فالـدلاله تابعه للإرادته دائماً (مدفوع) بمنع كون الغرض من الـوضع تفهيم المعنى المراد بحيث يكون الإراده قيـداً للمعنى، بل الغرض الداعى إلى الـوضع هو إيجاد علقه و ربط بين اللفظ و المعنى، لينتقل الـذهن بمجرد سماع اللفظ إلى المعنى انتقالاً تصورياً و لو كان صادراً من لافظ غير ذى شعور، هذا. مضافاً إلى: أن الداعى خارج عن حيز الموضوع له و غير موجب لتقيده كما لا يخفى. و مثله فى الضعف ما يقال من: «أن الدلاله ليست مطلق التفات النفس إلى المعنى، بل هو التفات مخصوص، و هو التفات النفس إلى المعنى، من جهه أنه هو الذى صار للمتكلم داعياً إلى التكلم لأجل الإعراب عما فى الضمير، و هذه لا يتصور فيها الانقسام إلى التصوريه و التصديقيه» انتهى. توضيح وجه الضعف: أن إنكار دلاله اللفظ للعالم بالوضع على ذات معناه مجردة عن الجهه التى صارت داعيه للمتكلم إلى التكلم خلافاً للوجدان، فإن حقيقه الدلاله هى إخطار المعنى فى ذهن السامع، و لا ريب فى أن سماع اللفظ يوجب ذلك، و الجهه الداعيه إلى إلقاء الكلام من الجهات التعليليه للتكلم دون التقييده، و هى خارجه عن حيز المعنى، و لا دخل لها فى الدلاله أصلاً، فما أُفيد لا يتم فى الدلاله التصوريه، و إنما يتم فى التصديقيه كما اعترف به القائل، فصح انقسام الدلاله إلى التصوريه و التصديقيه.

ص: ٧٠

و لذا (١) لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى إثبات إرادته ما هو ظاهر كلامه و دلالتة (٢) على الإراده، و إلا (٣) لما كانت لكلامه هذه الدلاله (٤) و ان كانت له الدلاله التصوريه أى كون سماعه (٥) موجباً لإخطار معناه الموضوع له و لو كان من وراء الجدار (٦) أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار (٧).

ان قلت: على هذا (٨) يلزم أن لا يكون هناك دلالة عند الخطأ و القطع (٩) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لأجل هذه التبعية لا بد فى إثبات الدلاله التصديقيه، و كون مضمون الكلام مراداً للمتكلم من إحراز كونه بصدد البيان و لو بالأصل العقلائى كما يأتى إن شاء الله تعالى فى مبحث المطلق و المقيد، و إلا فلا مجال للدلاله التصديقيه. و ان شئت فقل: إن الظهور النوعى الكاشف عن المراد منوط بإحراز كون المتكلم فى مقام البيان.

(٢). معطوف على - إثبات - يعنى: لا بد من إحراز كون المتكلم بصدد الإفاده فى دلالة كلامه على الإراده، و يمكن أن يعطف على قوله: «إرادته».

(٣). يعنى: و إن لم يحرز كون المتكلم فى مقام الإفاده و البيان و لو بأصل عقلائى، فلا تتحقق لكلامه هذه الدلاله التصديقيه.

(٤). أى: الدلاله التصديقيه.

(٥). مع العلم بالوضع كما تقدم، فإن الدلاله التصوريه لا تتوقف على أزيد منه.

(٦). الأولى إسقاط كلمه - وراء - أى: و لو كان سماعه من الجدار.

(٧). كالنائم و الساهى و المجنون.

(٨). أى: بناءً على تبعيه الدلاله التصديقيه للإرادته.

(٩). معطوف على - الخطأ - يعنى: عند القطع بما ليس بمراد للمتكلم، كما إذا قال: «زيد قائم» بدل «زيد نائم».

بما ليس بمراد أو الاعتقاد (١) بإرادته شيء و لم يكن له (٢) من اللفظ مراد.

قلت: نعم لا يكون حينئذٍ (٣) دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضلاله يحسبها الجاهل دلالة، و لعمرى ما أفاده العلمان من التبعية على ما بيناه واضح (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا كان إخباره بسعر كتاب الكفايه بدينارين مثلاً كناية عن سعر كتاب الجواهر، فإنه حينئذٍ أراد معنى أجنبياً عن مضمون كلامه بحيث لا يكون شيء من مضمونه مراداً له.

(٢). أى: للمتكلم مراد من اللفظ كما عرفت. توضيح ما أفاده بقوله: «إن قلت:... إلخ» هو: أنه إذا علمنا من الخارج فقدان الإرادة، و أنّ المتكلم أراد معنى أجنبياً عن المعنى الذى هو ظاهر الكلام، كمثال الإخبار عن سعر الكفايه على ما مر آنفاً، فلازمه انتفاء الدلالة، لترتبه على الإرادة المفروض فقدانها فى موردى الخطأ و الاعتقاد بغير ظاهر الكلام مع وجود الدلالة فيهما قطعاً، فتخلف الدلالة عن الإرادة يكشف عن عدم التبعية.

(٣). أى: حين الخطأ أو القطع بما ليس مراداً للمتكلم، و محصل ما أجاب به عن الإشكال هو: أنّ الدلالة التصديقيه التابعه للإرادة تبعيه الكاشف للمنكشف مفقوده، لفقدان متبوعها، فلا محذور فى الالتزام بعدم الدلالة التصديقيه فى مورد السؤال، و أنّ ما ظنّه الجاهل من الدلالة ضلاله و جهاله. فتلخص من جميع ما ذكره المصنف (قده): أنّ الإرادة ليست جزءاً و لا قيداً للموضوع له حتى تكون الدلالة الوضعيه تابعه لها، و ذلك لما مرّ من كون الإرادة من أنحاء الاستعمال، كاستقلاله و الآليه و غيرهما، و كلام العلمين أجنبى عن الدلالة الوضعيه، للتوجيه الذى أفاده المصنف تبعاً للمحقق القمى (قدهما).

(٤). وضح صحه التوجيه المزبور فى نفسه مما لا إشكال فيه، إذ لا محيص



لا محيص عنه، ولا يكاد ينقضى تعجبي كيف رضى المتوهم أن يجعل كلامهما ناظراً إلى ما لا ينبغي صدوره عن فاضل فضلاً  
عن من هو علم في التحقيق و التدقيق؟.

### (السادس)

لا- وجه لتوهم (١) وضع للمركبات غير وضع -عن الالتزام بتبعيه الدلاله التصديقيه للإراداه كما عرفت آنفاً، لكنه خلاف ظاهر  
كلام العلمين، فإنّ ظاهره تبعيه الدلاله التصوريه للإراداه، فلاحظ عبارتي الشفاء و جوهر النضيد.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه من عقد هذا الأمر: دفع ما يتوهم من وضع ثالث للمركبات مضافاً إلى وضع شخصى و نوعى لمفرداتها، توضيحه: أنه  
لا- إشكال فى أنّ للمركّب أجزاء يعبر عنها بالمفردات، و هى ماديه و صوريه، و لكل منهما وضع يخصه، غايه الأمر أنّ وضع  
المواد شخصى، و وضع الصور المعبر عنها بالهيئات نوعى. فقولنا مثلاً: «زيد قائم» يشتمل على جزئين:

(أحدهما) مادى و هو «زيد» و «قائم» و لكل منهما وضع شخصى و نوعى، أمّا الشخصى فهو: وضع كل منهما لمعنى، فزيد وضع  
لخصه من الإنسان متشخصه بمشخصات خاصه، و قائم وضع لذات متصفه بالقيام. و أمّا النوعى فهو: وضع هيئه - زيد - الناشئه  
من إعرابه رفعاً بالابتداء، و وضع هيئه - قائم - الحاصله من رفعه بالخبريه.

و (ثانيهما) صورى، و هو الهيئه الحاصله من ضم أحدهما بالآخر. فإنّه بعد ضم - قائم - ب - زيد - يتحقق هيئه الجمله الاسميه،  
و هى الجزء الصورى للمركّب، و بها يحصل الارتباط بينهما، و لولاها لكان كل منهما أجنياً عن الآخر.

فقد ظهر: أنّ لكلّ من المواد وضعاً شخصياً و نوعياً، و لمجموع المواد وضعاً، نوعياً، و بعد هذين الوضعين لا حاجه إلى وضع  
ثالث لمجموع المركب، لوفائهما بتفهيم غرض المتكلم.

المفردات (١)، ضروره عدم الحاجه إليه بعد وضعها بموادها (٢) في مثل - زيد قائم - و ضرب عمرو بكرًا - شخصياً (٣)

(-)

---

\*\*\*\*\*

(١). وهي أجزاء المركب، أعنى الموضوع و المحمول و الهيئه العارضه لهما و هي هيئه الجمله الاسميه أو الفعلية، غايه الأمر أن كلاً من الموضوع و المحمول جزءً مادي، و الهيئه جزءً صوري، و لولاها لم يكن ارتباط بين - زيد - و بين - قائم - في المثال المذكور، فبالهيئه يتولد الارتباط بين الأجزاء المادية، فلكل من الجزء المادي و الصوري وضع لمعنى لا يغني أحدهما عن الآخر، و هذا مما لا كلام فيه، و النزاع إنما هو في وضع ثالث لمجموع الماده و الهيئه.

(٢). أى: بمواد المفردات، يعنى: بعد وضع مواد المفردات شخصياً و وضع هيئاتها نوعياً، كما عرفت في مثال - زيد قائم -، فإن لكل من - زيد و قائم - وضعاً شخصياً.

(٣). المراد بالوضع الشخصى هو: أن كل ماده بشخصيتها الذاتية وضعت لمعنى كالجوامد و الأعلام الشخصيه، فإنها بهيئاتها و موادها موضوعه بالوضع الشخصى ف - زيد - مثلاً وضع بمادته و هيئته وضعاً واحداً شخصياً لمعنى شخصى. (-). شخصيه وضع المواد مختصه بالجوامد، و أمّا المشتقات فوضعها بالنسبه إلى كل من الماده و الهيئه نوعى، إذ المراد بالنوعيه هو عدم الاختصاص بماده أو هيئه، فكما يكون وضع هيئه - فاعل - لمن قام به المبدأ من أى ماده كانت نوعياً، فكذلك يكون وضع ماده - ن - ص - ر - للحدث الخاص بأى هيئه كانت نوعياً، فملاك نوعيه وضع الهيئات - و هو عدم اختصاصها بماده دون ماده - موجود فى وضع المواد أيضاً، لعدم اختصاصها بهيئه دون هيئه. و كما لا يمكن وضع الهيئه بلا ماده، كذلك لا يمكن وضع الماده بلا هيئه.

ص: ٧٤

و بهیئاتها المخصوصه (١) من خصوص إعرابها نوعياً، و منها (٢) خصوص هیئات المركبات الموضوعه لخصوصیات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصه من تأكيد و حصر و غیرهما نوعياً (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: هیئات تلك المواد العارضه لها من ناحیه الإعراب.

(٢). أى: و من الهیئات العارضه للمواد هیئات المركبات، كهیئته الجمله الاسمیه و الفعلیه، فللمواد وضع شخصی و نوعی باعتبار الإعراب، و نوعی آخر باعتبار هیئته المركب، كالجمله الاسمیه الحاصله من انضمام المفردات، كانضمام «القائم» فی المثال إلى «زید» فإنّ هذه الهیئته تعرض المواد أيضاً، ك - زید - و - قائم - فی المثال.

و بالجمله: فلا - حاجه إلى وضع ثالث للمركبات بعد وضع مفرداتها شخصياً و نوعياً، و بعد وضع الهیئته الحاصله من ضمّ المفردات المسماه تلك الهیئته بالجمله الاسمیه أو الفعلیه.

(٣). أى: وضعاً نوعياً، و الأولى إضافه كلمه - أيضاً - بعد - نوعياً - یعنی: كما أنّ وضع الهیئات الناشئه عن إعراب المواد نوعی، كذلك وضع هیئات المركبات، و المراد بالوضع النوعی هو الانحلال إلى أوضاع عديده، كوضع هیئته - فاعل - لمعنی، فإنّ هذا الوضع ينحل بتعدد أفراده - كالقائم و العالم و العادل و غیرها - إلى أوضاع متعدده. و هیئته المركب كالجمله الاسمیه من هذا القبیل، لعدم اختصاصها بموادٍ دون مواد، فهیئته الجمله الاسمیه - سواء كانت موادها «زید قائم» أم «عمرو جالس» أم غیرهما - وضعت لإفاده الاستمرار مثلاً. (فدعوی) استقلال الماده فی الوجود و إمكان وضعها لمعنی مع الغض عن هیئته، بخلاف الهیئته لعدم استقلالهما فی الوجود، فلا بد من لحاظها فی ضمن ماده من المواد (غیر مسموعه) إذ لا محصل لها بعد امتناع وجود الماده بدون هیئته ما كالعکس.

ص: ٧٥

بداهه (١) أنّ وضعها (٢) كذلك (٣) وافٍ بتمام المقصود منها كما لا- يخفى من غير حاجه إلى وضع آخر لها بجملتها، مع استلزامه (٤) الدلاله على المعنى تاره بملاحظه وضع نفسها (٥)، و أخرى بملاحظه وضع مفرداتها (٦)، و لعل المراد -

\*\*\*\*\*

(١). توضيح لقوله: «ضروره عدم الحاجه.. إلخ» الراجع إلى أوّل محذوري الالتزام بوضع ثالث، و محصله: أنه - بعد وضع المفردات شخصياً و نوعياً و وضع هيئه المركب من الجمله الاسميه أو الفعلية نوعياً أيضاً - لا- حاجه إلى وضع ثالث، لوفاء الوضعين المزبورين بحكمه الوضع، و هى الإعراب عمّا فى الضمير، لإفاده الموضوع و المحمول اللذين هما الجزء المبادى معنى أفرادياً، و إفاده الهيئه الخصوصيات المطلوبه عند المتكلم من إثبات شىء لشىء أو نفيه عنه على وجه الاستمرار أو التجدد، فعلى هذا يصير الوضع الثالث لمجموع ماده و الهيئه من حيث المجموع لغواً.

(٢). أى: المركبات.

(٣). أى: بموادها و هيئاتها، فإنّ هذا الوضع وافٍ بتمام المقصود من المركبات.

(٤). أى: استلزام وضع آخر، و هذا هو المحذور الثانى، و حاصله: أنه يلزم من وضع ثالث دلالة اللفظ على معناه مرتين، و هو خلاف الوجدان، إذ لازم هذا الوضع الثالث فى مثل - زيد قائم - هو دلالة هذين اللفظين على معناهما تاره بملاحظه وضع نفسيهما و أخرى بملاحظه وضع مجموعهما مع هيئه المركب مع وحده الدلاله قطعاً، إذ لا- يخطر ببالنا إلاّ- قيام - زيد - مع الاستمرار مره واحده لا مرتين.

(٥). أى: المركبات.

(٦). أى: مفردات المركبات.

ص: ٧٦

من العبارات الموهمة لذلك (١): هو وضع الهيئات على حده غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل واحد منهما (٢).

### (السابع)

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه (٣) و بلا قرينه علامه كونه حقيقه فيه، بداهه أنّه لو لا وضعه (٤) له لما تبادر.

لا يقال (٥): كيف -

\*\*\*\*\*

(١). أى: لوضع المركب بجملته، غرضه توجيه العبارات الموهمة لوضع آخر للمركب من حيث المجموع، و حاصل التوجيه هو: أنّه يمكن أن يراد بها وضع الهيئات كالجمله الاسميه التى هى جزء صورى للمركب

(-)

(٢). أى: كل واحد من المواد و الهيئات.

(٣). أى: من نفس اللفظ، ثم إنه لما فرغ من بيان حقيقه الوضع و أقسامه شرع فى أمارات الوضع و مثبتاته، و أمارات المجاز عند عدم العلم بالحال، و إلا فمع العلم لا معنى لأماريتها كما لا يخفى.

(٤). أى: وضع اللفظ للمعنى لِمَا تبادر المعنى منه، فالتبادر يكشف - إنّياً - عن كون اللفظ موضوعاً للمعنى المتبادر، فيخرج بالتبادر المستند إلى حاق اللفظ التبادر الناشئ عن القرينه الحاليه أو المقاليه، و على هذا فلا يكون التبادر الناشئ عن الشهره أو مقدمات الحكمه الموجهه للإطلاق أو العموم علامه الحقيقه.

و بالجمله: يعتبر فى أماريه التبادر على الحقيقه أن يكون مستنداً إلى نفس اللفظ لا إلى القرينه و لو كانت هى الشهره الناشئه عن الغلبه.

(٥). توضيح إشكال أماريه التبادر على الحقيقه هو: أنّه (لَمَّا كان) المفروض (-). قد عرفت أنّه لا بد من هذا الوضع، فلا ينبغي جعله مورداً للنزاع، و لتلاحظ كلماتهم.

يكون (١) علامه مع توقعه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح؟ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار (٢). فإنه يقال (٣): - انحصار منشأ التبادر بالوضع، دون المناسبه الذاتيه بين الألفاظ و المعانى التى لا نقول بها، و كان انسباق معنى خاص من المعانى المتشتمه منوطاً بالعلم بالوضع له، و إلا لزم الترجيح بلا مرجح، و الانسباق بلا وجه (لزم) الدور، لتوقف التبادر على العلم بالوضع، و توقف العلم به على التبادر كما هو المفروض، إذ المقصود ترتب العلم بالوضع على التبادر الذى جعل أماره عليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التبادر.

(٢). قد عرفت تقريب الدور، فلا يصلح التبادر حينئذٍ لإثبات العلم بالوضع.

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ العلم بالوضع الذى يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلي به، و العلم بالوضع الذى يتوقف التبادر عليه هو العلم الإجمالى، حيث إنه نعلم إجمالاً - بأن للفظ - صعيد - مثلاً - معنى من المعانى المتعدده المعلومه تفصيلاً عندنا، و ارتكازيه هذا العلم إنما هى لأجل وجود صوره العلقه و الارتباط بين اللفظ و المعنى فى الذهن من دون التفات إليها، و بعد مراجعه الوجدان و حصول الالتفات ينسب هذا المعنى بنفسه إلى الذهن من ذات اللفظ، فإن العلم تاره يكون مورداً للالتفات، و يسمى بالعلم التفصيلي و العلم المركب، و أخرى لا يكون مورداً له، و يسمى بالعلم الإجمالى و العلم البسيط.

و بالجملة: فالمرتب على التبادر هو العلم التفصيلي، و المترتب عليه التبادر هو العلم الإجمالى الارتكازي، و هذا التغير بين العلمين يرفع غائله الدور

(-)

و مرجع هذا (-). بل لا ترتفع به، لأن العلم الإجمالى يكون أحد المعانى المعلومه تفصيلاً هو ما وُضع له اللفظ لا يوجب تبادر خصوص الموضوع له من بين

ص: ٧٨

الموقوف عليه (١) غير الموقوف عليه، فان العلم التفصيلي يكونه موضوعاً له موقوف على التبادر و هو (٢) موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي، فلا دور. هذا (٣) إذا كان -الجواب إلى الإجمال و التفصيل، كما قيل بذلك في دفع إشكال الدور في الشكل الأول، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). المراد باللام الموصول هو - العلم - و ضمير - عليه - راجع إلى التبادر، يعني: أن العلم الموقوف على التبادر غير العلم الموقوف عليه التبادر، لأن الأول تفصيلي و الثاني إجمالي كما مر آنفاً.

(٢). أي: التبادر، يعني: أن التبادر موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي بالمعنى الموضوع له، و ليس موقوفاً على العلم التفصيلي حتى يلزم الدور.

(٣). يعني: هذا الجواب الذي دفعنا به غائله الدور عن التبادر إنما يكون تلك المعاني قطعاً، بل جهل السامع بالمعنى الموضوع له معيّنًا بعد سماع اللفظ كجهله به قبل سماعه، و العلم الإجمالي لا يؤثر في انسباق خصوص المعنى الموضوع له، فينحصر سبب الانسباق في العلم التفصيلي بالوضع، هذا. مضافاً إلى أن التبادر على هذا يكون أخص من المدعى، لاختصاصه حينئذٍ بما إذا علم بالوضع تفصيلاً، ثم نسي و بقيت صورته ارتباط الألفاظ بالمعاني موجوده في خزانه النفس، و بعد مراجعته إذا تبادر معنى من المعاني الموجوده في النفس كان ذلك أماره الوضع.

و أمّا إذا لم يعلم بالوضع تفصيلاً، فلا تكون صورته الارتباط موجوده في خزانتها، فلا تبادر حينئذٍ حتى يكون علامه للوضع، فالأولى إنكار التبادر رأساً حتى في صورته سبق العلم الإجمالي بالوضع، لعدم تحقق التبادر إلا مع العلم التفصيلي بالموضوع له كما مر آنفاً.

المراد به (١) التبادر عند المستعلم، و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاوره، فالتغاير أوضح من أن يخفى. ثم إن هذا (٢) فيما لو علم استناد الانسباق --فيما إذا أُريد به التبادر عند المستعلم. و أما إذا أُريد به التبادر عند أهل المحاوره العالمين بالأوضاع، بأن يكون تبادرهم علامه الوضع للجاهل بها، فالتغاير بين العلمين حينئذٍ أوضح منه في الصورة السابقه، لأن العلم المنوط به التبادر هو علم العالم بالوضع، و العلم المنوط بالتبادر هو علم الجاهل بالوضع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التبادر، و ضمير - به - فى قوله: «و اما إذا كان المراد به» يرجع أيضا إلى التبادر.

(٢). أى: كون التبادر علامه للوضع و محرزاً له، و غرضه التنبيه على شرط التبادر و هو: كونه مستنداً إلى حاق اللفظ بحيث علم هذا الاستناد، فإذا لم يحرز ذلك، و شك فى نشئه عن نفس اللفظ أو القرينه، فلا يكون هذا التبادر علامه الوضع، و لا يمكن إحراز الشرط المزبور بأصالة عدم القرينه، و ذلك لأن هذا الأصل مما لا- دليل على اعتباره فى تمييز المعنى الحقيقى عن المجازى - كما هو المقصود -، إذ لا يترتب عليه أثر شرعى حتى يشمله دليل الاستصحاب لأن المستصحب - و هو عدم القرينه - إن أُريد به العدم المحمولى، فهو و إن كان له حاله سابقه، لكنه لا- يترتب عليه أثر شرعى، حيث إنه مترتب على المعنى الموضوع له، و إثباته بالعدم المحمولى مبنى على الأصل المثبت. و إن أُريد به العدم النعتى، فليس له حاله سابقه حتى يجرى فيه الاستصحاب، فأصالة عدم القرينه لا بد أن تكون حجيتها ببناء العقلاء، و لما كان هذا البناء دليلاً لياً فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه، و هو اعتبارها فى تشخيص المراد، لا تمييز المعنى الحقيقى عن غيره كما هو المطلوب فى المقام، مثلاً إذا علمنا بوضع لفظ - أسد -

ص: ٨٠



إلى نفس اللفظ، و أمّا فيما احتتمل استناده إلى قرينه، فلا تجدى أصاله عدم القرينه فى إحراز كون الاستناد إليه (١) لا إليها (٢) كما قيل (٣)، لعدم الدليل على اعتبارها (٤) إلا فى إحراز المراد، لا الاستناد (٥). ثم إن عدم صحه سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز فى الذهن (٦) إجمالاً (٧) كذلك (٨) للحيوان المفترس، و شككنا فى أنّ هذا المعنى الحقيقى هو مراد المتكلم أو معناه المجازى و هو الرّجل الشجاع، فأصاله عدم القرينه يثبت أنّ مراده هو المعنى الحقيقى. و أمّا إذا كان المراد معلوماً و شك فى أنّه هل هو معناه الحقيقى أم المجازى؟ فلا يثبت بأصاله عدم القرينه كونه موضوعاً له، و أنّ التبادر مستند إلى حاق اللفظ، على أن الشك فى حجيتها حينئذٍ كافٍ فى عدمها كما لا يخفى.

فتلخص: أنّه لا مجال لإحراز كون التبادر مستنداً إلى حاق اللفظ بأصاله عدم القرينه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: استناد التبادر إلى اللفظ حتى يكون علامه للوضع.

(٢). أى: لا إلى القرينه.

(٣). القائل هو المحقق القمى (قده).

(٤). أى: اعتبار أصاله عدم القرينه، و قوله: «لعدم الدليل» تعليل لقوله:

«فلا يجدى أصاله عدم القرينه».

(٥). كما هو المطلوب فى كون التبادر علامه للوضع.

(٦). هذا إشاره إلى وجه اندفاع الدور المتطرق فى عدم صحه السلب بالتقريب المتقدم فى التبادر.

(٧). قيد - المعلوم -.

(٨). يعنى: كالأجمال المذكور فى التبادر.

عن معنى (١) يكون علامه كونه (٢) حقيقه فيه، كما أنّ صحه سلبه (٣) عنه علامه كونه مجازاً في الجمله (٤)، و التفصيل (٥):  
أنّ عدم صحه السلب عنه و صحه -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: عن المعنى الذى قد استعمل فيه اللفظ، و ملخص الكلام: أنّ من علائم الوضع و محرزاته عدم صحه السلب المسمى بصحه الحمل أيضا. و قد أُورد عليه بما تقدم فى التبادر من الدور، حيث إنّ عدم صحه سلب لفظ - الأسد - عن الحيوان المفترس موقوف على العلم بوضعه لهذا المعنى، فإذا توقف العلم بوضعه له على عدم صحه سلبه عنه لدار، كما جعل صحه السلب علامه المجاز بالتقريب الآتى عند تعرضه (قده) له.

(٢). أى: كون اللفظ حقيقه في المعنى الذى استعمل فيه كالأسد - فى المثال.

(٣). أى: صحه سلب اللفظ عن معنى علامه كون اللفظ مستعملا فيه مجازاً.

(٤). قيد لقوله: «مجازاً» يعنى: أنّ صحه السلب علامه لكونه مجازاً على نحو الإجمال سواء كان مجازاً فى الكلمه، كما هو المشهور و هو المسمى بالمجاز اللغوى، أم مجازاً فى غيرها كما هو مذهب السكاكى على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٥). يعنى و تفصيل كون عدم صحه السلب أماره على المعنى الحقيقى هو:

أنّ صحه الحمل التى هى من علائم الوضع على قسمين:

أحدهما الحمل الأوّلى الذاتى، و هو كون الموضوع و المحمول فيه متحدين مفهوماً و وجوداً و متغايرين اعتباراً كقولنا: «الإنسان حيوان ناطق» فإنّ مفهوم الإنسان و مفهوم - حيوان ناطق - واحد، كما أنّ وجوده مع وجودهما متحد، و التغاير بينهما إنّما هو باعتبار إجمال أحدهما - و هو الموضوع - و تفصيل الآخر - و هو المحمول - كما هو الشأن فى سائر الحدود التامه، و سمي بالحمل الأوّلى

الحمل عليه بالحمل الأوّلى الذاتى الّذى كان ملاكه الاتحاد مفهوماً علامه كونه نفس -- لكونه أوّلى الصدق و الكذب، أو أوّل مراتب الحمل، و بالذاتى لكونه جارياً فى الذاتيات، بل فى تمام الذاتى.

ثانيتها: الحمل الشائع الصناعى و هو كون الموضوع و المحمول فيه متغيرين مفهوماً و متحدتين وجوداً، كقولنا: «زيد إنسان» فإنّ زيداً و كذا غيره من الأفراد التى يحمل عليها الطبيعه متحد معها، فإنّ الطبيعى متحد مع فرده وجوداً و مغاير له مفهوماً، لأنّ مفهوم الفرد غير مفهوم الكلى، سواء كان المحمول من ذاتيات الموضوع كقولنا: «الإنسان ناطق أو حيوان»، أم من عوارضه كقولنا: «الإنسان ضاحك»، و سواء كان الموضوع نوعاً من المحمول كقولنا: «الإنسان حيوان» أم صنفاً له كقولنا: «العبد إنسان» أم فرداً له ك «زيد إنسان»، و سواء كان المحمول ثابتاً لنفس مفهوم الموضوع من دون سرايته إلى الأفراد ك «الإنسان نوع و الحيوان جنس» و نحوهما من القضايا الطبيعه، أم ثابتاً لأفاده كقولنا: «زيد إنسان و كل إنسان حيوان» و نحو ذلك من القضايا الشخصيه و المحصوره، و يعبر عن جميع هذه الأنحاء بالحمل الشائع الصناعى العرضى، و تسميته بالشائع الصناعى لشيوعه فى العلوم و الصناعات، و بالعرضى لكون مناط هذا الحمل الاتحاد فى الوجود فقط، و قد قرر فى محله: أنّ الوجود عارض على الماهيات، و أنّه عرض يعرضها تصوراً. إذا عرفت قسمى الحمل فاعلم: أنّ المناط فى صحه الحمل التى هى علامه الوضع إنّما هو فى صحته بالحمل الأوّلى الذاتى، لأنّه الّذى يعتبر فيه اتحاد الموضوع و المحمول مفهوماً و المجدى لكون أحدهما عين الآخر، فالمحمول هو نفس الموضوع، مثلاً- حمل البشر على الإنسان يكون أماره على كون معنى البشر حقيقه هو الإنسان. و أمّا الحمل الشائع الصناعى فلا يكون

المعنى، و بالحمل الشائع الصناعي الذى ملاكه الاتحاد وجوداً بنحوٍ من أنحاء الاتحاد علامه كونه (١) من مصاديقه و أفراده (Z) الحقيقيه، كما أنّ صحه سلبه (٢) كذلك (٣) علامه أنّه ليس منهما (٤) و إن لم نقل بأنّ إطلاقه

علامه لشيء من الحقيقه و المجاز، سواء كان المحمول كلياً و الموضوع فرداً له كقولنا: «زيد إنسان»، أم كان كلاهما كلياً سواء كانا متساويين كقولنا: «الإنسان ناطق»، أم أعم و أخص مطلقاً كقولنا: «الإنسان حيوان»، أم من وجه كقولنا: «الإنسان أبيض»، غايه الأمر: أنّ صحته فى هذه الموارد أماره على اتحاد الموضوع و المحمول فى الخارج فقط. نعم فيما إذا كان المحمول كلياً و الموضوع فرداً له تكون صحه الحمل علامه لكون الموضوع من أفراد المحمول و مصاديقه، كما فى مثال: - زيد إنسان - . فتلخص: أنّ صحه الحمل أماره على الحقيقه فى خصوص الحمل الأولى، و ليست صحه الحمل فى الحمل الشائع بأنحائه علامه الوضع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون المحمول عليه من مصاديق المحمول ك - زيد إنسان - .

(٢). أى: سلب اللفظ بما له من المعنى المرتكز فى الذهن إجمالاً عن المعنى المشكوك فيه الذى استعمل فيه اللفظ، كصحه سلب لفظ - الأسد - بماله من المعنى عن الرجل الشجاع، بأن يقال: «الرجل الشجاع ليس بأسد». و الحاصل: أنّ صحه السلب علامه المجاز، كما أنّ عدم صحته علامه الحقيقه.

(٣). يعنى: بأيّ نحو من أنحاء الحمل.

(٤). أى: ليس المسلوب من القسم الأول - و هو كونه نفس المعنى - و لا - ===== (Z). فيما إذا كان المحمول و المحمول عليه كلياً و فرداً، لا فيما إذا كانا كليين متساويين أو غيرهما كما لا يخفى.

عليه (١) من باب المجاز في الكلمه، بل من باب الحقيقه، و أنّ التصرف فيه في أمر عقلي - كما صار إليه السكاكي - و استعمال حال اللفظ، و أنّه حقيقه أو مجاز في هذا - الثاني و هو كونه من مصاديقه كقولنا: «زيد ليس بحجر»، فإنّ صحه هذا السلب علامه أنّ الموضوع ليس نفس معنى الحجر و لا من أفراده، و إلاّ لم يصح السلب و كان الحمل صحيحاً.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و إن لم نقل بأنّ صحه هذا السلب - أعنى سلب لفظ الأسد مثلاً عن معنى كالرجل الشجاع - يوجب أن يكون حمله عليه - لو حمل عليه أحياناً - من باب المجاز في الكلمه كما هو مذهب المشهور، بل قلنا: بأنّه من باب الحقيقه كما هو مذهب السكاكي. و غرضه من هذه العبارة دفع توهم، و ملخصه: أنّ صحه السلب إنّما تكون علامه للمجاز بناءً على مسلك المشهور من تسليم المجاز في الكلمه، دون مسلك السكاكي من إنكار المجاز في الكلمه، و ادّعاء أنّ إطلاق اللفظ على المعنى في جميع الموارد إنّما هو على نحو الحقيقه، و أنّ المجاز إنّما هو في الإسناد و الأمر العقلي. و محصل دفعه: أنّه لا فرق في علاميه صحه السلب للمجاز بين مسلكي المشهور و السكاكي، ضروره صحه سلب لفظ - الأسد - بمعناه المرتكز في الذهن عن الرّجل الشجاع، بأن يقال: «الرّجل الشجاع ليس بأسد»، فيكون الرّجل الشجاع حينئذٍ معنى مجازياً للأسد عند المشهور و ان كان حقيقه ادّعائه عند السكاكي، فصحه السلب عنده علامه عدم كون المعنى المسلوب معنى حقيقياً و ان كان الاستعمال حقيقه بنحو من الادّعاء، و الغرض من كون صحه السلب علامه هو معرفه كون المسلوب عنه غير المعنى الموضوع له حقيقه سواء كان الاستعمال فيه على نحو الحقيقه ادّعاءً كما هو مذهب السكاكي، أم المجاز كما هو مذهب المشهور.

ص: ٨٥

المعنى بهما (١) ليس على وجه دائر، لما عرفت في التبادر من التغاير بين الموقوف و الموقوف عليه بالإجمال و التفصيل، أو الإضافة إلى المستعلم و العالم، فتأمل جيداً (٢). ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامه للحقيقه و المجاز أيضا (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعدم صحه السلب و صحته.

(٢). لعله إشاره إلى عدم تماميه هذين الجوابين، لا فى التبادر و لا فى عدم صحه السلب. أمّا فى التبادر، فلما عرفت هناك

«-»

و أمّا فى عدم صحه السلب، أمّا فى الحمل الشائع فلما مر، و أمّا فى الحمل الأولى، فلأنّ وحده الموضوع و المحمول ماهيه ليست أماره على الوضع كما هو المطلوب، و إنّما هى علامه لوحده حقيقتى الموضوع و المحمول التى هى أجنبيه عن المقام، إذ المقصود معرفه المعنى الموضوع له ليشار إليه فى مقام التفهيم، و هو غير حقيقه الشىء باصطلاح الحكيم.

و بيان أوضح: أنّ حمل اللفظ على المعنى الموضوع له لغه أو عرفاً إنّما هو من باب ترجمه لفظ بلفظ آخر، كتبديل لفظ - العنب - ب - أنگور - فى اللغة الفارسيه، و أين هذا من باب حقيقه العنب و ماهيته، كما هو شأن الحمل الأولى الذاتى كما لا يخفى؟.

و بالجمله: فلم يثبت علاميه شىء من التبادر و عدم صحه السلب.

(٣). يعنى: كعلاميه التبادر و عدم صحه السلب، و تقريب أماريته على الحقيقه هو: شيوع استعمال اللفظ فى المعنى من دون اختصاص بمقام كلفظ - الإنسان و زيد - فإنّ استعمالهما فى معنيهما لا يختص بمورد، بخلاف استعمال (-). و أمّا عدم علاميه تبادر العالم للمستعلم، فلأنّ استناد هذا التبادر إلى الوضع دون القرينه مما لا سبيل إلى إحرازه، و أصاله عدم القرينه لا تجدى لما مرّ.

ص: ٨٦

و لعله (١) بملاحظه نوع العلائق المذكوره فى المجازات، حيث لا يطرد صحه -- رقبه - فى الذات، لصحه - أعتق رقبه - و عدم صحه - نامت رقبه - أو - قالت رقبه - و هكذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لعل عدم الاطراد، و غرضه: التنبيه على إشكال أُورد على علاميه الاطراد على الوضع، و حاصل الإشكال: أنّ الاطراد ليس لازماً مساوياً للوضع حتى يكون أماره عليه، بل هو لازم أعم من الوضع، فليس دليلاً عليه، لعدم دلالة العام على الخاص. و وجه أعميته هو: وجود الاطراد فى المجاز أيضاً، حيث إنّ علاقه المشابهه فى أظهر الأوصاف - كشجاعه الأسد مثلاً - توجب جواز استعمال لفظ - الأسد - فى جميع موارد وجود هذه العلاقه، فالاطراد حينئذٍ بلحاظ كل واحده من العلائق الموجوده حاصل، مع أنّ استعمال اللفظ فى المعانى بلحاظ تلك العلائق مجاز، فاطراد الاستعمال أعم من كونه على نحو الحقيقه، هذا.

و ملخص ما أفاده المصنف (قده) فى دفعه، هو: أنّ الاطراد فى المجازات إنّما يكون بملاحظه أشخاص العلائق بحيث يكون شخص المستعمل فيه دخيلاً فى صحه الاستعمال و حسنه، لا بملاحظه أنواعها كما هو شأن الاطراد فى الحقائق، فاستعمال لفظ - الأسد - مثلاً فى الرّجل الشجاع بعلاقه المشابهه بينهما و ان كان مطرداً، إلّا أنّ اطراده هذا إنّما هو بملاحظه شخص هذه العلاقه أعنى علاقه المشابهه بينه و بين الرّجل الشجاع بخصوصه، و لذا لا يحسن استعماله فى - العصفور الشجاع - مع وجود الشجاعه. و هذا بخلاف الاطراد فى الحقائق، فإنّه يكون بملاحظه أنواع العلائق من دون خصوصيته لمورد الاستعمال فيه، و لذا نرى أنّ لفظ - العالم - مثلاً بلحاظ وضعه يصح و يطرد استعماله فى كل من اتصف بالإدراك من دون خصوصيه لمن استعمل فيه، فيطرد استعماله فى - زيد -

ص: ٨٧

استعمال اللفظ معها (١)، وإلا فبملاحظه خصوص ما يصح معه الاستعمال (٢) فالمجاز مطرد كالحقيقه (٣) و زياده قيد من غير تأويل، أو على وجه الحقيقه (٤) و إن كان موجباً لاختصاص الاطراد كذلك (٥) بالحقيقه، إلا أنه -و - عمرو - و غيرهما من الذوات المتصفه بالإدراك، فيكون هذا كاشفاً عن أنه حقيقه في هذا المعنى - أعنى: الذات المتصفه بالإدراك - فالاطراد علامه للحقيقه، و عدمه بالنسبه إلى نوع العلاقه علامه المجاز.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع نوع العلائق.

(٢). و هو شخص العلاقه، فالمراد ب - ما - الموصوله - العلاقه، و ضمير - معه - راجع إليه.

(٣). فالاطراد الحقيقى ينفى الاطراد المجازى بالنسبه إلى نوع كل علاقه لا شخصها.

(٤). لا يخفى أنه قد أجاب بعض عن الإشكال المزبور حتى لا ينتقض الاطراد الحقيقى بالاطراد المجازى بما حاصله: أن تقييد الاطراد بكونه من غير تأويل أو على وجه الحقيقه يوجب اختصاص الاطراد الذى هو أماره على الوضع بالحقيقه، و عدم انتقاضه بالاطراد فى المجاز بملاحظه شخص العلاقه، لأنّ هذا الاطراد محتاج إلى التأويل و هو لحاظ العلاقه، بخلاف الاطراد فى الوضع، فإنه لا يحتاج إلا إلى لحاظ المستعمل فيه. لكن المصنف (قده) لم يلتزم بهذا الجواب، و قال: إنّ هذا القيد و ان كان موجباً لاختصاص الاطراد بالمعنى الحقيقى لكنه مستلزم للدور، لأنّ الاطراد على هذا الوجه موقوف على معرفه الموضوع له، و المفروض توقف هذه المعرفه على الاطراد، حيث إنه علامه الوضع.

(٥). يعنى: من غير تأويل، أو على وجه الحقيقه.

ص: ٨٨



حينئذٍ (١) لا يكون علامه لها (٢) إلا على وجه دائر (٣)، ولا يتأتى التفصلي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا (٤)، ضروره أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إلا أنّ الاطراد حين كونه على وجه الحقيقه لا يكون علامه لها.

(٢). أى: للحقيقه.

(٣). بالتقريب الذى عرفته آنفاً.

(٤). يعنى: فى الاطراد، و الظرف متعلق ب - لا يتأتى - يعنى: و لا يتأتى هنا التفصلي عن الدور بما ذكر فى التبادر من الإجمال و التفصيل، و من كون التبادر علامه عند العالمين بالأوضاع علامه للوضع عند الجاهلين بها. وجه عدم إمكان التفصلي بالإجمال و التفصيل هو: عدم كفايه العلم الإجمالى بكون معنى اللفظ أحد المعانى المحصوره المرتكزه فى النفس فى كون الاستعمال على نحو الحقيقه، بدهاه توقفه على العلم التفصيلي بكون المستعمل فيه موضوعاً له. و وجه عدم إمكان التفصلي عن الدور بجعل الاطراد عند العالم بالوضع علامه للوضع عند الجاهل به هو: أنه لا سبيل للجاهل إلى إحراز كون الاطراد عند العالم لأجل الوضع و على وجه الحقيقه، و لا- يمكن إحرازه بأصالة عدم القرينه، لما مر فى التبادر، و المفروض أنّ علاميته للحقيقه منوطه بكون الاستعمال على سبيل الحقيقه، و مع العلم بكونه على هذا الوجه لا يكون الاطراد علامه، لأنه من تحصيل الحاصل المحال، بل من أردإ وجوهه، لكونه من إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد.

و الحاصل: أنّ الاطراد كالتبادر و عدم صحه السلب لا يصلح علامه للحقيقه

«-»

(-). لا- يخفى أنه على هذا ينحصر طريق معرفه الأوضاع بتنصيب الواضع و هو أيضاً مفقود، لأنّ اللغويين لا- يتعرّضون إلاّ لموارد الاستعمالات، و ليس شأنهم إلاّ ذلك، إذ لا طريق لهم إلى العلم بالأوضاع كما لا يخفى. ثم إنّ الظاهر

ص: ٨٩

الحقيقه لا يبقى مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

## (الثامن)

أنه للفظ أحوال خمس، و هي: التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار، لا يكاد يصار إلى أحدها، فيما إذا دار الأمر بينه (١) و بين المعنى الحقيقي إلا بقريته صارفه عنه إليه (٢)، و أمّا إذا دار الأمر بينها (٣) فالأصوليون و ان ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً (٤)، إلا -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين أحد الأحوال الخمسه و بين المعنى الحقيقي.

(٢). أى: عن المعنى الحقيقي إلى أحد الأحوال الخمسه، فضمير - عنه - راجع إلى المعنى الحقيقي، و الوجه فى تعيين الحمل على المعنى الحقيقي فى صورته عدم القرينه الصارفه هو: أصاله الحقيقه التى لا يعدل عنها إلا بها.

(٣). أى: بين الأحوال الخمسه فى أنفسها، لا بينها و بين المعنى الحقيقي.

(٤). كترجيح المجاز على الاشتراك، لكثرتة و توسع بابه فى الكلام دونه، لتيسر مراعاة الجهات الفصاحيه و البلاغيه و البديعيه مع المجاز دون الحقيقه، \_\_\_\_\_ عدم ترتب ثمره عمليه على العلم بالحقائق حتى يتشبت فى إثباته بإحدى العلائم المتقدمه. (و توهم) أنّ الثمره المترتبه عليه هي ظهور الألفاظ الواقعه فى الكتاب و السنه، كلفظ الظاهر و الباطن و الصعيد و غيرها مما أخذ موضوعاً للأحكام الشرعيه فى معانيها مع العلم بالأوضاع، فتحمل الألفاظ عليها، و إجمالها مع الجهل بها، فينسند باب الاستنباط حينئذٍ (فاسد)، لعدم حاجه إلى معرفه المعنى الحقيقي حتى فى هذه الألفاظ أيضاً، ضروره أنّها بين ما لها قدر متيقن، و بين ما يظهر المراد منها بمعونه الروايات، و على التقديرين لا حاجه إلى العلم بالوضع، لوضوح الأمر فى الثانى، و لزوم الأخذ بالمتيقن فى الأول، و إجراء الأصل فى المشكوك فيه، فتدبر.

ص: ٩٠

أنها استحسانيه لا اعتبار بها، إلا إذا كانت موجبه لظهور اللفظ فى المعنى، لعدم (١) مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك (٢)، كما لا يخفى. --- أى أحد معانى المشترك أو معنييه، و لكونه أكثر فائده من الاشتراك، لعدم توقف مع المجاز، إذ مع القرينه عليه يصار إليه، و بدونها يحمل اللفظ على المعنى الحقيقى، فلا- توقف معه. بخلاف المشترك، فإنه يتوقف معه فى استظهار المراد، و لا- يُحمل اللفظ على أحد معنييه أو معانيه إلا- بالقرينه، إلى غير ذلك من الوجوه المرجحه المذكوره فى الكتب المبسوطة، فلاحظ.

و الظاهر أنّ الدوران بين الاشتراك و المجاز ليس المراد به الدوران بينهما فى لفظ واحد، بأن يكون مجازاً فى أحد معنيين أو مشتركاً بينهما، لأنّ هذا داخل فى العنوان المعروف و هو: أنّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه - كما نُسب إلى السيد (قده) - أو أعم منه كما عن المشهور، بل المراد به هو الدوران بين المجاز فى لفظ و بين الاشتراك فى لفظ آخر، كالنكاح الذى هو حقيقه فى العقد، فلو أُريد هذا المعنى منه فى قوله تعالى: (و لا تنكحوا ما نكح آبؤكم) دلّ على حرمة معقوده الأب - و لو بالعقد الفاسد - على الابن، و هو خلاف الإجماع، فلا محيص حينئذٍ عن الالتزام إمّا باشتراك لفظ النكاح بين العقد و الوطاء، و حملة فى الآيه على الوطاء، و إمّا بالتجوز فى النهى بإرادته القدر المشترك بين الحرمة و الكراهه، فيتعارض حينئذٍ المجاز و الاشتراك، و يمكن أن تكون كلتا الصورتين داخلتين فى محل النزاع.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا اعتبار بها».

(٢). أى: بدون إيجابها لظهور اللفظ فى المعنى، ضروره أنّ العبره فى باب الألفاظ إنّما هى بالظهور الذى هو حجه ببناء العقلاء، دون غيره من الوجوه الاستحسانيه التى غايتها إفاده الظن الذى لا دليل على اعتباره. و لعلّ استنادهم

ص: ٩١

أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية (١) و عدمه على أقوال (٢) - في الترجيح إلى الوجوه الاعتبارية لأجل إفادتها الظهور الذي ثبت اعتباره ببناء العقلاء، وإلا فلا أثر لتلك الوجوه أصلاً كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالحقيقة الشرعية - التي هي محل النزاع دون الحقيقة التشريعية - ما هو أعم من الوضع التعييني و الوضع التعييني الحاصل في زمان الشارع بكثرة الاستعمال.

(٢). و هي سته: الأول: الثبوت مطلقاً.

الثاني: العدم كذلك.

الثالث: التفصيل بين العبادات و المعاملات بالثبوت في الأولى و العدم في الثانية.

الرابع: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة و الصوم و نحوهما، و بين غيرها، بالثبوت في الأولى و ان كانت معاملته، و النفي في الثانية و ان كانت عبادته.

الخامس: التفصيل بين عصر النبي صلى الله عليه و آله و بين عصر الصادقين عليهما الصلاة و السلام بالنفي في الأول و الثبوت في الثاني، لكن تسميته على هذا بالحقيقة التشريعية أولى من تسميته بالحقيقة الشرعية.

السادس: التفصيل بين الألفاظ الكثيرة الدوران في زمان الشارع و ما بعده من عصر الصادقين عليهما السلام و ما بعده من سائر الأعصار، و بين غيرها بالعدم في تلك الألفاظ. لكن عدّ هذا من أقوال ثبوت الحقيقة الشرعية لا يخلو من غموض، لعدم أثر لكثرة الدوران في غير عصر الشارع في ثبوت الحقيقة الشرعية كما لا يخفى.

و قبل الخوض فى تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال، و هو: أن الوضع التعينى كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما إذا وضع له، بأن يُقصد الحكاياه عنه و الدلاله عليه بنفسه (١) لا بالقرينه و إن كان لا بد حينئذٍ (٢) من نصب قرينه، إلا أنه (٣) للدلاله على ذلك، لا على إرادته المعنى كما فى المجاز (٤)، -

\*\*\*\*\*

(١). أى بنفس اللفظ ليمتاز عن الدلاله على المعنى المجازى الذى يكون بمعونه القرينه، و محصل ما أفاده فى المقام هو: أن الوضع التعينى خفيف المئونه، لأنه كما يتحقق بتصريح الواضع بإنشائه كأن يقول: إنى وضعت اللفظ الكذائى للمعنى الفلانى، كذلك يتحقق بنفس استعمال لفظ فى معنى يقصد الوضع له و الحكاياه عنه، فبنفس هذا الاستعمال يحصل الوضع، كما إذا قال لولده الذى لم يُعَيَّن له اسماً بعد: - ناولونى ولدى هذا زيداً - قاصداً به تسميه ولده بزيد، فقبل الاستعمال لا يكون المستعمل فيه موضوعاً له، و بنفس الاستعمال يصير معنى حقيقياً للفظ.

و بالجملة: (لما كانت) دعوى الوضع التعينى هنا فى غايه الإشكال، إذ لو كان لبان، لعدم كونه من الأمور التى أُخفيت لدواع، و عدم كونه من قبيل عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود (ادعى) المصنف (قده) إمكانه بالنحو الثانى أى بنفس الاستعمال.

(٢). يعنى: حين قصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال.

(٣). أى: نصب القرينه إنما هو للدلاله على قصد الوضع بهذا الاستعمال.

(٤). فإن القرينه فيه تكون على إرادته المعنى المجازى، لأن اللفظ لا يدل عليه إلا مع القرينه الصارفه له عن المعنى الحقيقى.

ص: ٩٣

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى امتناع الوضع التعيينى بنفس الاستعمال، لاستلزامه اجتماع الضدين، و ذلك لأنّ الوضع يقتضى تصور اللفظ استقلالاً، و الاستعمال الذى حقيقته إفاء اللفظ فى المعنى يقتضى تصور اللفظ مرآتاً، فقصد إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم الجمع بين لحاظى الاستقلالية و الآليه، و هو ممتنع لتضاد اللحاظين

(-)

(٢). هذا إشكال على إنشاء الوضع بهذا النحو، و حاصله: أنه يلزم أن لا يكون هذا الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً، إذ (الأول) عبارته عن استعمال اللفظ فيما وضع له، و هو يقتضى سبق الوضع على الاستعمال، و المفروض إنشاء الوضع بنفس هذا الاستعمال، فلا يكون هذا الاستعمال بحقيقى. و (الثانى) عبارته عن الاستعمال فى غير ما وضع له مع العلاقة المعتبره بين المعنى الحقيقى و المجازى، و هذه العلاقة مفقوده هنا، فليس هذا الاستعمال مجازياً أيضاً، فلا يصح مثله. (-). هذا واضح بناءً على أنّ المراد بالاستعمال المحقق للوضع إفاء اللفظ فى معناه، و أمّا بناءً على كون المراد به إلقاء اللفظ بقصد إيجاد العلقه بينه و بين المعنى مع نصب قرينه على كونه بصدد إيجاد تلك العلقه - و هى الوضع - و هذا إنشاء للوضع بالفعل - كإنشاء التمليك بالمعاطاه - فلا بأس به و لا محذور فيه و بالجملة: فليس هذا من باب الاستعمال المنقسم إلى الحقيقى و المجازى، و لذا اعترف المصنف (قده) بأنّ عدم كونه حقيقياً و لا مجازياً غير ضائر. فالإشكال عليه بأنّ إنشاء الوضع بنفس الاستعمال يستلزم اجتماع اللحاظين المتضادين غير ظاهر، هذا. مضافاً إلى أنه - على فرض غلطيه هذا الاستعمال - لا وجه لمنع إنشاء الوضع به، لتحقق العلقه الوضعيه به قهراً من دون إناطه بشىء، كاللحن غير المغير للمعنى فى إنشاء العقود، فإنه غير مانع عن إنشائها.

كذلك (١) في غير ما وضع له بلا- مراعاة ما اعتبر في المجاز، فلا يكون بحقيقه و لا مجاز غير (٢) ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع و لا يستكره، و قد عرفت سابقاً (٣) أنه في الاستعمالات الشائعه في المحاورات ما ليس بحقيقه و لا مجاز (٤).

إذا عرفت هذا (٥) فدعوى الوضع التعيينى فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع هكذا (٦) قريبه جداً

«-»

و مدعى القطع به غير مجازف قطعاً

«--»

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كون استعمال اللفظ فى غير الموضوع له كاستعماله فى الموضوع له فى قصد الحكايه عنه بنفس اللفظ مجرداً عن القرينه.

(٢). خبر قوله «و كون»، و هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن عدم كون الاستعمال حقيقياً و لا مجازياً ليس من اللوازم الباطله، لما تقدم فى الأمر الرابع من أن العبره فى صحه الاستعمال باستحسان الطبع له، و مع استحسانه له لا مانع منه و لو لم يكن شىء من العلاقات المعتره فى المجاز موجوداً، فلا وجه لحصر الاستعمال فى الحقيقى و المجازى، و إلا لم يصح استعمال اللفظ فى النوع أو الصنف أو المثل، لعدم كونه حقيقياً كما هو واضح، و لا مجازياً لعدم العلاقه.

(٣). أى: فى الأمر الرابع.

(٤). كاستعمال اللفظ فى نوعه أو صنفه أو مثله كما تقدم.

(٥). أى: التمهيد الذى تعرض له فى صدر المبحث بقوله: «لا بأس بتمهيد مقال».

(٦). أى: وضعه بنفس الاستعمال مع القرينه على كونه فى مقام إنشاء الوضع. (-). لم يظهر وجه وجيه لقربها، فإن ما أفاده من كون إنشاء الوضع بنفس الاستعمال لا يترتب عليه إلا إمكانه، و هو أعم من الوقوع، فلا يرتفع الشك فى ثبوت الحقيقه الشرعيه بهذه الدعوى.

(--). لم يظهر منشأ لهذا القطع، و مجرد عدم برهان على خلافه لا يصلح لأن يكون موجباً للقطع بوقوعه.

و يدل عليه (١) تبادر المعانى الشرعيه منها فى محاوراته. و يؤيد ذلك (٢) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الوضع التعيينى الحاصل بنفس الاستعمال على النحو المتقدم فى الألفاظ المتداوله فى لسان الشارع، و حاصله: أنَّ انسباق المعانى الشرعيه من تلك الألفاظ علامه الحقيقه

(-)

(٢). أى: الوضع التعيينى المتحقق بنفس الاستعمال، و محصل وجه التأييد هو: أنَّ استعمال الشارع لتلك الألفاظ فى المعانى الشرعيه لو كان على نحو المجاز لزم أن يكون ذلك مع العلاقه بينها و بين معانيها اللغويه، و هى مفقوده، إذ العلاقه التى يمكن فرضها فى المقام هى: علاقه الكل و الجزء، حيث إنَّ الصلاه بمعناها الشرعيه تشمل على الدعاء الذى هو معناها اللغوى، و هى مشروطه بشرطين:

(الأول) كون المركب حقيقياً.

و (الثانى) كون الجزء ركنياً، بأن يكون مما ينتفى بانتفائه الكل كالرقبه، و كلاهما مفقود فى المقام. أما الأوّل فواضح. و أمّا الثانى فلعدم كون الدعاء جزءاً رئيسياً للصلاه، فعلاقه الكل و الجزء المصحّحه للاستعمال مجازاً مفقوده.

ثم إنّه (قده) جعل هذا مؤيداً لا دليلاً، لاحتمال كفايه استحسان الطبع فى صحه الاستعمال، و عدم الحاجه إلى العلائق المذكوره فى كتب القوم. (-). إنَّ أريد به التبادر فى زماننا فلا إشكال فيه، لكن الثابت به هو الحقيقه فى الجمله، و ذلك لا يجدى، لأنَّ المقصود هو صيروره الألفاظ حقيقه فى المعانى الشرعيه فى زمان الشارع، و هذا لا يثبت بالتبادر عندنا، و إنّما يثبت بالتبادر فى زمان الشارع، و ذلك أوّل الكلام، و استصحاب القهقرى معارض بأصالة عدم النقل عن المعانى اللغويه، فالتبادر يُثبت الحقيقه المتشرعيه دون الشرعيه، و هو خلاف المقصود.

ص: ٩٦



أنه ربما لا يكون علاقه معتبره بين المعانى الشرعيه و اللغويه، فأى علاقه بين الصلاه شرعاً و الصلاه بمعنى الدعاء (١)، و مجرد اشتمال الصلاه على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقه الجزء و الكل بينهما (٢) كما لا يخفى (٣)، هذا (٤) كله بناءً على كون معانيها مستحدثه فى شرعنا. و أمّا بناءً على كونها ثابتة فى الشرائع السابقه كما هو قضيه غير واحده من الآيات، مثل قوله تعالى: «كتب عليكم الصيام كما كتب... إلخ» و قوله تعالى: «و أذن فى الناس بالحج»، و قوله تعالى: «و أوصانى بالصلاه و الزكاه ما دمت حياً» إلى غير ذلك، فألفاظها (٥) حقائق لغويه لا شرعيه (٦)، و اختلاف الشرائع (٧) فيها -

\*\*\*\*\*

(١). الذى هو معنى الصلاه لغه.

(٢). يعنى: بين المعنيين اللغوى و الشرعى للصلاه.

(٣). لفقدان الشرطين المعتبرين فى علاقه الكل و الجزء فى الصلاه، كما مر.

(٤). أى: للنزاع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه - بناءً على كون المعانى الشرعيه مستحدثه فى شرعنا - مجال واسع، و أمّا بناءً على وجودها فى الشرائع السابقه - كما هو مقتضى غير واحده من الآيات الشريفه - فلا مجال للنزاع فى ثبوتها فيها، لأنّ تلك الألفاظ على هذا لم تستعمل فى شرعنا إلاّ فى المعانى التى كانت ألفاظ العبادات مستعمله فيها فى الشرائع السالفه، فليست هذه المعانى مما اخترعها الشارع حتى يقال: إنّ استعماله لها هل كان على نحو الحقيقه، بأنّ وضع تلك الألفاظ لهذه المعانى أم على نحو المجاز؟.

(٥). أى: ألفاظ العبادات.

(٦). لعدم اختراع الشارع لتلك المعانى، بل استعمالها فى المعانى التى كانت فى الشرائع الماضيه.

(٧). إشاره إلى توهم و دفع، أمّا التوهم، فحاصله: أنه كيف يمكن أن

ص: ٩٧

جزءاً و شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، إذ لعله كان من قبيل ---تكون معاني ألفاظ العبادات من الصلاة و الزكاة و غيرهما في الشرائع السابقة و في شريعتنا واحده، مع الاختلاف الفاحش بينهما في الأجزاء و الشرائط؟ فهذا الاختلاف يكشف عن اختلاف المعاني، فتكون معاني ألفاظ العبادات في تلك الشرائع متغايرة لمعانيها في شريعتنا، فيبقى للنزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية مجال.

و أما الدفع - و هو الذي أشار إليه بقوله: «إذ لعله كان... إلخ» فملخصه: أنّ هذا الاختلاف لا يكشف عن التغير المذكور، إذ يمكن أن يكون هذا الاختلاف بحسب المصداق لا الماهية، كما إذا فرض أنّ الصلاة لغه هي ما يوجب القرب إليه سبحانه و تعالى، فإنّ اختلاف مصداقيه بحسب الشرائع لا يوجب اختلافاً في ذلك المعنى الواحد، و لا يضر بوحدته

(-)

فإنّ الاختلاف في المصداق بحسب (-). إذا كانت الألفاظ المستعمله في تلك المعاني في الشرائع السابقة هي نفس ألفاظ الصلاة و الصوم و غيرهما من الألفاظ المستعمله فيها في شريعتنا، فدعوى اتحاد الماهية و كون الاختلاف في المصداق حينئذٍ قريبه جداً. (و أما إذا كانت) الألفاظ المستعمله في الشرائع السابقة غير الألفاظ المستعمله في شريعتنا، و لم تكن هذه الألفاظ في القرآن المجيد إلّا حاكية عن وجود هذه المعاني في تلك الشرائع من دون دلالتها على كون الألفاظ المستعمله فيها هي هذه الألفاظ المتداوله في شريعتنا، بل المقطوع به متغايره لغاتهم للغه العرييه، (فللنزاع) في ثبوت الحقيقة الشرعية حينئذٍ مجال، لأنّ التسميه بهذه الأسماء العرييه تكون من الشارع، لكن في بعض الروايات أنّ سليمان بن داود عليه السلام كان يتكلم مع زوجاته و ندمائه و في الحروب باللغات المختلفه، و كان يسمى العبادات بالألفاظ العرييه المتداوله عندنا، بل و كذلك غيره من الأنبياء عليهم السلام، فلاحظ.

ص: ٩٨

الاختلاف في المصاديق و المحققات، كاختلافها (١) بحسب الحالات في شرعنا كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك أنه مع هذا الاحتمال (٢) لا مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكونها (٣) حقائق شرعية، و لا (٤) لتوهم دلالة الوجوه التي ذكرها على ثبوتها (٥) لو سلم دلالتها (٦) على الثبوت لولاه (٧)، و منه (٨) -حالات المكلف موجود في شرعنا أيضاً، فكما لا يقدح اختلافها في شرعنا في وحده الماهية، فكذلك لا يضرّ اختلافها بوحدتها بحسب الشرائع السابقة أيضاً، فلا يبقى حينئذٍ مجال للقول بثبوت الحقيقة الشرعية.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اختلاف المعانى.

(٢). أى: احتمال كون المعانى لغوية، و أنّ الاختلاف يكون في المصاديق، و قد ذهب - بالقلاني - إلى هذا الاحتمال الذى لا يبقى معه مجال لدعوى الوثوق فضلاً عن القطع بكون ألفاظ العبادات حقائق شرعية.

(٣). أى: يكون ألفاظ العبادات.

(٤). يعنى: و لا- مجال أيضاً لتوهم دلالة الوجوه التي أقاموها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فإنّها - بعد تسليم دلالتها في أنفسها على ثبوتها - لا يمكن الاستناد إليها في إثباتها أيضاً، و ذلك لفرض وجود الاحتمال المزبور، و هو كون المعانى حقائق لغوية، و قد اشتهر: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

(٥). أى: ثبوت الحقيقة الشرعية.

(٦). أى: دلالة تلك الوجوه على ثبوت الحقيقة الشرعية، يشير بهذه العبارة إلى كون دلالتها في أنفسها مخدوشة.

(٧). أى: لو لا هذا الاحتمال، يعنى: أنّ تلك الوجوه لو فرض دلالتها على ثبوت الحقيقة الشرعية، فلا يمكن الاستدلال بها لأجل هذا الاحتمال.

(٨). يعنى: و من هذا الاحتمال، و ضمير - معه - راجع إليه أيضاً.

انقذح حال دعوى الوضع التعينى معه (١)، و مع الغض عنه (٢) فالإنصاف أن منع حصوله (٣) فى زمان الشارع فى لسانه و لسان تابعيه مكابره، نعم (٤) حصوله فى خصوص لسانه ممنوع، فتأمل (٥)، و أما الثمره بين القولين (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع هذا الاحتمال، فإنه لا يبقى حينئذٍ وثوق بالوضع التعينى.

(٢). أى: عن هذا الاحتمال.

(٣). أى: الوضع التعينى، فإن كثره استعمال ألفاظ العبادات فى المعانى الشرعيه توجب الوضع التعينى فى زمان الشارع، و إنكاره مكابره، فنفى الوضع بنحو السلب الكلى غير سديد، بل الوضع التعينى بنحو الإيجاب الجزئى ثابت.

(٤). هذا استدراك على ثبوت الوضع التعينى فى زمانه مطلقاً حتى فى لسانه صلى الله عليه و آله بالخصوص، يعنى: أن الوضع التعينى فى خصوص لسانه صلى الله عليه و آله لم يثبت و إن ثبت فى لسان غيره من تابعيه سواء أ كان صحابياً أم غيره، و إذا شك فى ثبوته فى لسانه صلى الله عليه و آله فأصالة عدم النقل تنفيه.

(٥). لعله إشاره إلى: أن منع الوضع التعينى فى لسانه صلى الله عليه و آله مع طول زمان استعماله صلى الله عليه و آله لألفاظ العبادات فى هذه المعانى الشرعيه خصوصاً لفظ - الصلاة - فى غايه البعد. أو إلى: أن منع الوضع فى لسانه صلى الله عليه و آله ينافى ما أفاده من قرب دعوى الوضع التعينى فى لسانه صلى الله عليه و آله، و أن المدعى للقطع بها غير مجازف.

(٦). أى: القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و القول بعدمه، و تقريب الثمره:

أنه على القول بعدم ثبوتها يلزم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع المجرده عن القرائن على معانيها اللغويه، و على القول بثبوتها فإن علم تأخر الاستعمال عن زمان الوضع سواء كان تعيينياً أم تعينياً يلزم حملها على المعانى الشرعيه، و ان شك فى تاريخه و أنه هل كان قبل وضع هذه الألفاظ للمعانى الشرعيه أم

ص: ١٠٠

فتظهر فى لزوم حمل الألفاظ الواقعه فى كلام الشارع بلا قرينه على معانيها اللغويه - مع عدم الثبوت - و على معانيها الشرعيه على الثبوت فيما إذا علم تأخر الاستعمال (١)، و فيما إذا جهل التاريخ (٢) ففيه إشكال (٣)، و أصاله (٤) تأخر --بعده؟ فهل تحمل على المعاني اللغويه، لأصاله تأخر الوضع عن الاستعمال، أو أصاله عدم النقل إلى زمان استعمالها، أم تحمل على المعاني الشرعيه، لأصاله تأخر الاستعمال عن الوضع؟ فيه إشكال سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تأخر الاستعمال عن النقل إلى المعاني الشرعيه.

(٢). أى: تاريخ الاستعمال، و أنه هل كان قبل النقل إلى المعاني الشرعيه لتحمل على المعاني اللغويه، أم بعده لتحمل على المعاني الشرعيه؟.

(٣). من أصالتي تأخر الوضع و عدم النقل إلى زمان استعمالها، فتحمل على المعاني اللغويه، و من أصاله تأخر الاستعمال عن الوضع، فتحمل على المعاني الشرعيه، كما مر آنفاً.

(٤). غرضه: عدم جواز حملها على المعاني الشرعيه اعتماداً على أصاله تأخر الاستعمال، لوجهين:

الأول: أنها معارضه بأصاله تأخر الوضع الموجه لحمل الألفاظ على المعاني اللغويه.

الثانى: أنه مع الغرض عن المعارضه المذكوره لا- دليل على اعتبار أصاله تأخر الحادث فى نفسها أصلاً، إذ لو أُريد بها الاستصحاب الشرعى بأن يستصحب عدم الاستعمال إلى زمان الوضع، ففيه: أنه يكون مثبتاً، و ذلك لأن وصف تأخر الحادث - و هو تأخر الاستعمال عن الوضع - لازم عقلى للمستصحب، و هو عدم تحقق الاستعمال إلى زمان الوضع، و المفروض: أن الأثر - و هو الحمل على

ص: ١٠١

الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع لا دليل على اعتبارها تعبدًا إلا على القول بالأصل المثبت، و لم يثبت بناء من العقلاء على التأخر مع الشك (١)، و أصاله عدم النقل (٢) إنما كانت معتبره في ما إذا شك في أصل النقل، لا في تأخره، -المعاني الشرعيه - لا- يترتب على نفس المستصحب، بل على لازمه العقلي، و هو تأخر الاستعمال عن الوضع، و قد قرر في محله عدم حجيه الأصل المثبت، و لو أُريد بها الأصل العقلائي أى بناؤهم على ترتيب آثار التأخر عن الحادث الذى شك في تقدمه و تأخره، فان ثبت هذا البناء منهم فلا كلام، و الا فلا وجه لاعتباره، و الشك في اعتباره كافٍ في القطع بعدم الثبوت.

\*\*\*\*\*

(١). فعلى هذا لا- يمكن حمل تلك الألفاظ الواقعة في كلام الشارع على المعاني الشرعيه مع الشك في تقدم استعمالها على نقلها عن المعاني اللغويه إلى الشرعيه، و تأخره عنه.

(٢). غرضه: تضعيف احتمال حمل الألفاظ على معانيها اللغويه اعتماداً على أصاله عدم النقل مع الشك في تقدم استعمال الشارع لها على الوضع و تأخره عنه، بأن يقال: إنه يشك في نقل الألفاظ عن معانيها إلى المعاني الشرعيه قبل هذا الاستعمال أو بعده، فيستصحب عدم النقل فتحمل على معانيها اللغويه.

وجه الضعف: أن أصاله عدم النقل لم يثبت اعتبارها إلا- في أصل النقل بمعنى أنه إذا شك في نقل لفظ عن معناه إلى معنى آخر، فحينئذٍ يجرى فيه الأصل، و أمّا إذا علم بالنقل و شك في تاريخه، فلم يثبت اعتبار أصاله عدم النقل فيه، و المفروض في المقام هو الجهل بتاريخ النقل لا بأصله

(-)

فيعامل مع تلك الألفاظ معامله المجرى. (-). الظاهر عدم الفرق في حجيه أصاله عدم النقل بين الشك في أصل النقل و تاريخه، فسقوطها إنما هو للمعارضه، لا لعدم حجيتها في الجهل بتاريخ النقل.

ص: ١٠٢

فتأمل (١).

## (العاشر)

### إشاره

أنه وقع الخلاف في أنّ ألفاظ العبادات أسامٍ لخصوص الصحيحه أو الأعم منها؟

### و قبل الخوض في ذكر أدله القولين يذكر أمور:

### (منها)

أنه لا شبهه في تأتى الخلاف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه (٢) و في جريانه (٣) على القول بالعدم (٤) إشكال (٥)، و غايه ما يمكن أن يقال في تصويره (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى أنه لا فرق في اعتبار أصاله عدم النقل بين الجهل بأصل النقل، و بين الجهل بتاريخه مع العلم بأصله. أو إشاره إلى سقوط الثمره المذكوره، لما عن بعض المتبعين من العلم بكون هذه المعانى الشرعيه مراده للشارع في جميع الاستعمالات، سواء أ كان استعمالها قبل النقل أم بعده، فلا يبقى مورد للشك في المراد الاستعمالي من هذه الألفاظ حتى تترتب عليه هذه الثمره.

(٢). لوضوح صحه أن يقال: إنّ ألفاظ العبادات هل وضعها الشارع لخصوص الماهيات الصحيحه أم لما يعم الفاسده؟ و هذا الخلاف لا ينافى مطلوبيه خصوص الصحيحه شرعاً، لأنّ النزاع هنا في التسميه لا في متعلق الأمر الشرعى.

(٣). أى: في جريان الخلاف.

(٤). أى: عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه.

(٥). لا-اعتراف الأعمى - لو ثبت لديه أنّ الشارع استعمالها مجازاً في الأعم - بصحه استعمالها مجازاً في الصحيحه أيضاً، و اعتراف الصحيحى - أيضاً لو ثبت لديه أنه استعمالها مجازاً في الصحيح - بصحه الاستعمال المجازى في الفاسده أيضاً، فلا يتصور حينئذٍ بينهما نزاع، و لكن مع ذلك قيل بإمكان تصويره.

(٦). أى: تصوير الخلاف، توضيحه: أنّ المنسوب إلى شيخنا الأعم الأعم الأنصارى قدس سره في تقريب النزاع - بناءً على عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه - هو:





أنّ النزاع وقع على هذا (١) في أنّ الأصل في هذه الألفاظ المستعمله مجازاً في كلام الشارع هو استعمالها في خصوص الصحيحه أو الأعم، بمعنى أنّ أيّهما (٢) قد اعتبرت العلاقة بينه وبين المعاني اللغويه ابتداءً، وقد استعمل في الآخر بتبعه و مناسبتة؟، كى ينزل كلامه عليه مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه أخرى معينه للآخر (٣)، و أنت خير بأنّه لا يكاد يصح هذا (٤) إلا- إذا- أنّ العلاقة المجازيه هل اعتبرت ابتداءً بين المعاني اللغويه و بين المعاني الشرعيه الصحيحه، ثم استعملت ألفاظ العبادات فيما يعم الفاسده بالتبع و المناسبه ليكون من قبيل سبك مجاز في مجاز؟، أم اعتبرت ابتداءً بينها و بين المعاني الشرعيه الجامعه بين الصحيحه و الفاسده؟ فعلى الأوّل تحمل الألفاظ مع القرينه الصارفه عن المعاني اللغويه و عدم قرينه معينه لأحد المعنيين على الصحيحه، و على الثانى تحمل كذلك على الأعم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، فنزاع الصحيح و الأعم يجرى على كل من القول بثبوت الحقيقه الشرعيه و عدمه.

(٢). يعنى: أيّاً من الصحيح و الأعم، فإنّ لوحظت العلاقة بين المعنى اللغوى و بين الصحيح، فاستعمالها فى الأعم محتاج إلى مئونه زائده، و ان لوحظت بينه و بين الأعم، فاستعماله فى الصحيح كذلك.

(٣). يعنى: عدم قرينه معينه للمعنى الآخر العدى لم يلاحظ العلاقة ابتداءً بينه و بين المعنى اللغوى، و هذه القرينه غير القرينه الصارفه عن المعنى اللغوى.

(٤). أى: هذا التصوير، فإنّه و إن كان بحسب الثبوت ممكنًا، لكنه لا يُجدى فى مقام الإثبات حتى تحمل الألفاظ على أحد المعنيين بالخصوص، بل لا بد فى ترتيب الأثر المقصود - و هو: حمل الألفاظ على خصوص أحد المعنيين - من

ص: ١٠٤

علم أنّ العلاقة إنّما اعتبرت كذلك (١)، و أنّ بناء الشارع في محاوراته استقر عند عدم نصب قرينه أخرى (٢) على إرادته (٣) بحيث كان هذا (٤) قرينه عليه من غير حاجة إلى قرينه معينه أخرى (٥)، و أنّي لهم بإثبات ذلك (٦).

و قد انقدح بما ذكرنا (٧) تصوير النزاع على ما تُسبب إلى -العلم بوقوع هذا التصوير لا مجرد إمكانه، فما أفاده الشيخ (قده) من التصوير المزبور يجرى في مقام الثبوت دون الإثبات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بين خصوص الصحيح أو خصوص الأعم و بين المعنى اللغوى.

(٢). يعنى: غير القرينه الصارفه.

(٣). أى: إرادته أحد المعنيين بالخصوص الذى اعتبرت العلاقة ابتداءً بينه و بين المعنى اللغوى، فقولته: «على إرادته» متعلق ب - استقر -، و ضمير - إرادته - راجع إلى أحد المعنيين.

(٤). يعنى: هذا البناء الذى قد استقر عنده صلى الله عليه و آله.

(٥). الأولى تقديم - أخرى - على - معينه -، كما لا يخفى.

(٦). أى: إثبات هذا البناء من الشارع، حاصله: أنه لا - دليل لهؤلاء على إثبات البناء المذكور من الشارع ليكون مستنداً لهذا التصوير فى مقام الإثبات، و مجرد إمكانه ثبوتاً لا يسوّغ المصير إليه إثباتاً. هذا تمام الكلام فى تصوير النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، و أنّ استعمال ألفاظ العبادات فى المعانى المخترعه مجاز.

(٧). يعنى: من تصوير النزاع على القول بعدم الحقيقه الشرعيه ظهر

(-)

(-). لم يظهر مما تقدم إلاّ تصوير النزاع فى نفس ألفاظ العبادات بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيه، و البناء على كون استعمالها فى الماهيات المخترعه مجازاً،

ص: ١٠٥

الباقلانى (١)، و ذلك بأن يكون النزاع فى أن قضيه القرينه المضبوطه التى لا يتعدى عنها إلا بالأخرى (٢). -

\*\*\*\*\*

(١). من أن ألفاظ العبادات لم تستعمل فى المعانى الشرعيه، بل استعملت فى معانيها اللغويه، و أن المعانى الشرعيه أُريدت بالقرائن من قبيل تعدد الدال و المدلول، بأن استعمل الشارع لفظ الصلاه فى معناه اللغوى، و أراد الخصوصيات التى اعتبرها فى متعلق الأمر بها من دوال أخرى، بيان ذلك: أن النزاع كما يتصور بناءً على نفى الحقيقه الشرعيه، و كون الاستعمال فى المعانى المخترعه مجازاً كذلك يتصور بناءً على مذهب الباقلانى، غايه الأمر: أن مركز النزاع حينئذٍ هو القرائن الداله على المعانى الشرعيه، لا نفس الألفاظ المستعمله فى الماهيات المخترعه مجازاً - بناءً على إنكار الحقيقه الشرعيه - بأن يقال: إن القرينه الداله على الخصوصيات الزائده على المعنى اللغوى هل تدل على الخصوصيات الصحيحه أم الأعم منها؟ فمحل النزاع تلك القرائن لا نفس ألفاظ العبادات.

(٢). يعنى بالقرينه الأخرى الداله على خلاف ما تدل عليه تلك القرينه، كما إذا فرض دلالة القرينه الأولى على خصوص الصحيح، فإنه لا يعدل عنها إلى إرادته الأعم إلا بقرينه أخرى داله عليه. \_\_\_\_\_ و أما تصويره فى القرائن الداله على الأمور الزائده التى اعتبرها الشارع فى معنى الصلاه لغه - كما هو مذهب الباقلانى - فلم يظهر مما تقدم، إلا أن يكون مراده (قدس سره) مثل التصوير المتقدم فى نفس ألفاظ العبادات، و هو و ان كان صحيحاً لكنه خارج عن مورد البحث، فإن مورد النزاع فى بحث الصحيح و الأعم هى ألفاظ العبادات دون غيرها. مضافاً إلى أنه مجرد فرض ممكن، و لا دليل على وقوعه، فالأولى تحرير النزاع على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فقط.

ص: ١٠٦

الداله (١) على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الأجزاء و الشرائط (٢)، أو هما (٣) فى الجملة، فلا تغفل.

**(و منها)**

أنّ الظاهر أنّ الصّحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه (٤)، و تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقه الشريعه كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنّما هو بالمهم من -

\*\*\*\*\*

(١). صفه لقوله: «القرينه المضبوطه».

(٢). و هو معنى الصحيح حتى تختص بالصحيحه.

(٣). أى: الأجزاء و الشرائط فى الجملة، و هو معنى الأعم من الفاسد حتى يثبت كونها للأعم.

(٤). غرضه: التنبيه على عدم اختلاف فى معنى الصّحه، و أنّ اختلاف التعبيرات عنها لا يرجع إلى اختلاف فى مفهومها، بل لَمّا كانت الأغراض مختلفه عبّر كلّ عن الصّحه بلازمها الموافق لغرضه، و الاختلاف فى التعبير عن اللازم لا- يوجب اختلافاً فى الملزوم، فنقول: إنّ الصّحه معناها التماميه، لكن لَمّا كان غرض الفقيه البحث عن حال فعل المكلف الذى هو موضوع علمه عزّف الصّحه بإسقاط القضاء أو الإعاده أو نظائرها. (و لَمّا كان) غرض المتكلم البحث عما يرجع إلى المبدأ و صفاته و أفعاله التى منها أوامره و نواهيه، و موافقتها الموجه لاستحقاق المثوبه و مخالفتها الموجه لاستحقاق العقوبه (عزّف) الصّحه بموافقه الأمر أو الشريعه، و هكذا عزّفها كلّ بما يوافق غرضه، و من المعلوم: أنّ التماميه التى هى معنى الصّحه تستلزم سقوط القضاء و الإعاده، و موافقه الأمر أو الشريعه.

و بالجملة: فالصّحه عند الكل بمعنى واحد و هو التماميه من حيث الأجزاء و الشرائط، لا من حيث الأجزاء فقط كما عن الوحيد البهبهانى (قده).

ص: ١٠٧

(١). أى: من لوازم الصحه

(-)

(-). مع وحده معناها. ثم إنَّ النسبه بين لازميها - وهما إسقاط القضاء و موافقه الأمر - عموم من وجه، لاجتماعهما فى صلاه المختار، فإنَّها - لموافقتهما للشريعه و إسقاطها القضاء - يترتب عليها هذان الأثران، و تفارقهما فى الصلاه الجهرية التى أخفت فيها جهلاً بالحكم، أو الإخفاته التى أجهر فيها كذلك، فإنَّها صحيحه عند الفقيه، لكونها مسقطه للقضاء، و فاسده عند المتكلم، لعدم موافقتها للأمر، و لذا قيل باستحقاق العقوبه على ترك الجهر أو الإخفات جهلاً، و كذا الإتمام فى موضع القصر كذلك، و فى الصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه أو الأصول العمليه، كإتيان الصلاه إلى الجبهه التى شهدت بينه بكون قبله فيها، أو إتيانها فى لباس شهدت بينه بطهارته، أو بعدم كونه من الحرير للرجل أو مما لا يؤكل، أو إتيان الصلاه باستصحاب الطهاره الحديثيه مع انكشاف الخلاف، فإنَّ الصلاه فى هذه الموارد موافقه للأمر و الشريعه، نظراً إلى وجود الأمر الظاهرى فيها، و ليست مسقطه فى بعض تلك الموارد للقضاء. و بالجملة: فقد يترتب على الصحه أثران، و قد يترتب عليها أثر واحد، و مع ذلك لا يختلف معناها و هو التماميه. ثم لا يخفى أنَّ الفساد فى العبادات بناءً على وضعها؛ ج لله؛ للصحيح غير الفساد فى الأعيان الخارجيه كالبطيخ و الرمان و غيرهما، و ذلك لأنَّ الفساد فى الماهيات المخترعه مساوق لعدمها، لعدم انطباق المسمى بالصلاه مثلاً- على فاقد جزء أو شرط حقيقه، و هذا بخلاف البطيخ و أمثاله، فإنَّ عنوانها صادق على الفاسد حقيقه، كصدقه كذلك على الصحيح. و بالجملة: فالناقص جزءاً أو شرطاً من الماهيات المخترعه ليس من أفرادها حقيقه، فمرادهم بالفساد عدم انطباق الأمور به على المأتى به الكاشف عن عدم فرديه الفاسد للطبيعى المأمور به.

اختلافه (١) بحسب اختلاف الأنظار، وهذا (٢) لا يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجبه (٣) اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى (٤). و منه (٥) ينقدح أنّ الصّحه و الفساد أمران إضافيان، فيختلف شىء واحد صحه و فساداً بحسب الحالات، فيكون تاماً بحسب حاله و فاسداً بحسب أخرى (٦)، فتدبر جيداً.

**( و منها )**

أنه لا بد (٧) على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو -

\*\*\*\*\*

(١). أى: اختلاف المهم من لوازم الصّحه بحسب اختلاف الأنظار، كما مر آنفاً.

(٢). أى: وهذا الاختلاف لا يوجب تعدد معنى الصّحه.

(٣). أى: كما لا يوجب تعدد معنى الصّحه اختلافها بحسب حالات المكلف كالسفر و الحضر، فإنّ صلاه المسافر غير صلاه الحاضر، و الأولى صحيحه بالنسبه إلى المسافر و باطله في حق الحاضر، و كذا الاختيار و الاضطرار، فإنّ الصلاه مع الطهاره التراييه صحيحه للمضطر، و فاسده للمختار.

(٤). فإنّ هذه الاختلافات ترجع إلى الاختلاف في المصاديق، لا إلى الاختلاف في المفهوم أعنى التماميه التى هى معنى الصّحه.

(٥). أى: و من اتحاد معنى الصّحه عند الكل و اختلافه بحسب اختلاف حالات المكلف.

(٦). فإنّ الصلاه عن جلوس صحيحه للعاجز عن القيام، و فاسده للقادر عليه، فالصّحه و الفساد من الأمور الإضافيه المختلفه بحسب الحالات، و ليستا من الأمور الحقيقيه غير المختلفه بحسبها.

(٧). وجه اللابديه هو: التسالم على عدم كون وضع ألفاظ العبادات من

ص: ١٠٩

المسمى بلفظ كذا (١)، ولا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحه وإمكان الإشاره إليه بخواصه وآثاره (٢)، فإنَّ الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد (٣) يؤثر الكل -قبيل وضع المشترك اللفظي، بأن تكون موضوعه لكل فرد من أفراد المعاني بوضع على حده، بل المسلم بينهم أنَّها من قبيل المشترك المعنوي، وأنَّ صدق - الصلاة - مثلا على الأفراد إنما هو من باب انطباق الكلي على أفراد، فلا بد من قدر جامع بين الافراد يكون هو المسمى بلفظ الصلاة مثلا، فتكون نتيجة ذلك أنَّ ألفاظ العبادات حينئذٍ من باب الوضع العام والموضوع له العام سواء أقلنا بوضعها للصحيح أم للأعم، والشاهد على هذه النتيجة هو: نزاعهم في تصوير الجامع على كلاً- القولين ليكون ذلك الجامع الكلي موضوعاً له، فإنَّ ظاهره التسالم على عموميه الموضوع له واختصاص نزاعهم في تعيينه وعنوانه.

\*\*\*\*\*

(١). بأن يقال: الموضوع له لفظ الصلاة مثلا هو ذلك الكلي.

(٢). بحيث تكون الخواص والآثار المذكوره في الروايات عناوين مشيره إلى معنون واحد يكون جامعاً بين الأفراد وإن لم نعرفه بعينه، لأنَّ معرفته بشخصه لا دخل لها في مؤثرته.

(٣). بناءً على قاعده عدم إمكان صدور الواحد إلا عن الواحد، وامتناع صدور معلول واحد عن علل متعدده، وحيث إنَّ الأثر المترتب على الصلاة بما لها من الأفراد المتعدده واحد، فلا بد أن يكون المؤثر فيه أيضاً واحداً، إذ لو كان الأثر الوجداني مستنداً إلى خصوصيه كل فرد لزم تأثير العلل المتعدده في معلول واحد، وهو ممتنع حسب الفرض، فلا بد من كون المؤثر واحداً، وهو الجامع المنطبق على جميع الأفراد الصحيحه

(-)

(-). قد أُورد على هذه القاعده بأنَّ موردها هو: ما إذا كان الأثر

ص: ١١٠

فيه (١) بذلك الجامع، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلاً- بالناهيه عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما . و  
(٢)الإشكال فيه (٣) بأن الجامع لا يكاد -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى ذلك الأثر الوجدانيّ، كالنهى عن الفحشاء.

(٢). مثل «ما هو خير موضوع» و (قربان كل تقى) و غيرهما ممّا جعل اسماً لذلك الجامع الذاتى الذى به يؤثّر جميع أفرادها فى ذلك الأثر الوجدانيّ.

(٣). أى: فى هذا التصوير، ثم إنّ هذا الإشكال قد حُكى عن تقارير بحث شيخنا الأعظم الأنصارى (قده)، و حاصله: أنّ هذا الجامع المفروض بين الأفراد الصحيحه إمّا مركب و إمّا بسيط، و لا يصح الالتزام بشىء منهما، ضروره أنّه إن كان مركباً فلا ينطبق على جميع الأفراد الصحيحه المختلفه زياده و نقصاً بحسب حالات المكلف، مثلاً- إذا فرض كون ذلك الجامع أربع ركعات فهى صحيحه بالنسبه إلى أفراد صلاه الحاضر و فاسده بالنسبه إلى أفراد صلاه المسافر، و كذا الحال بالنسبه إلى الصلوات الاضطراريه، فإنّ القيام جزءٌ لصلاه القادر عليه و ليس جزءاً لصلاه العاجز عنه، فإذا كانت أجزاء الصلاه تسعه مثلاً تكون للعاجز عن القيام ثمانيه، فأى مركب يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحه فى تمام حالات المكلف بحيث ينطبق بوزان واحد على كل من الفاقد و الواجد. \_===== واحداً شخصياً، دون ما إذا كان واحداً نوعياً كالنهى عن الفحشاء و غيره المترتب على الصلاه، فإنّ لهذا الأثر و غيره مراتب متفاوتة بالشده و الضعف، و ليس واحداً شخصياً حتى يلزم وجود جامع بين عللها، كالحاراه المختلفه عللها من الشمس و النار و الحركه، فقاعده عدم صدور الواحد إلاّ عن الواحد أجنبيه عن المقام، و لو سلّم جريان هذه القاعده فى الواحد النوعىّ أيضاً فإنّما هو فيما إذا كان المؤثر عله تامه لا مُعدداً كالمقام، فإنّ العبادات مُعدّات لآثارها لا علل تامه.

ص: ١١١



يكون أمراً مركباً، إذ كل ما فرض جامعاً يمكن أن يكون صحيحاً و فاسداً لما عرفت (١). و لا أمراً بسيطاً، لأنه لا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب - (١). من كون الصّحة و الفساد أمرين إضافيين مختلفين بحسب اختلاف حالات المكلف، هذا كله إذا كان الجامع مركباً. و ان كان بسيطاً فلا يخلو إمّا أن يكون هو عنوان المطلوب، أو ملزوماً مساوياً له كعنوان المحبوب أو ذى المصلحه أو نحوهما. و كلاهما غير ممكن، أمّا (الأول) فلما يرد عليه من إشكالات ثلاثه: أحدها: أنه غير معقول، لأنّ هذا الجامع الذي هو عنوان المطلوب المسمى بالصلاه مثلاً إنّما يتحقق بتعلق الأمر و الطلب به، و بهذا الاعتبار يكون متأخراً رتبه عن الطلب، و حيث إنّ الطلب يتعلق به فهو موضوع للطلب، و الموضوع مقدم رتبه على الحكم، فبهذا الاعتبار يكون متقدماً رتبه على الطلب.

و نتيجة هذا التقريب: أن يكون عنوان المطلوب حين كونه متأخراً متقدماً، و هو المقصود بما ذكرناه من عدم المعقوليه، لكونه مستلزماً للدور.

ثانيها: أنه يستلزم أن يكون لفظ الصلاه مثلاً و لفظ المطلوب مترادفين، و لازم ترادفهما صحه استعمال كل منهما موضع الآخر، كما في لفظي - البشر - و - الإنسان - و غيرهما من الألفاظ المترادفه، فلا بد حينئذٍ من صحه استعمال لفظ المطلوب مكان الصلاه و بالعكس، مع عدم التزامهم بذلك، فهذا كاشف عن عدم كون الموضوع له عنوان المطلوب.

ثالثها: أنّ لازم هذا العنوان البسيط الجامع بين الأفراد الصحيحه عدم جريان البراءه إذا شك في جزئيه شىء أو شرطيته للعباده، لكون الشك حينئذٍ في المحصّل، إذ لا- إجمال في المأمور به و هو العنوان البسيط، و قد قرر في محله عدم جريان البراءه في المحصل، فينسب باب البراءه في العبادات، و يفتح فيها باب الاحتياط، و هذا خلاف ما اشتهر بينهم من جريان البراءه في العبادات.

أو ملزوماً مساوياً له، و الأول (١) غير معقول، لبداهه استحاله أخذ ما لا يأتي إلا من قبل الطلب في متعلقه، مع (٢) لزوم الترادف بين لفظه الصلاه و المطلوب، و عدم (٣) جريان البراءه مع الشك في أجزاء العبادات و شرائطها، لعدم الإجمال حينئذٍ (٤) في الأمور به فيها (٥)، و إنما الإجمال فيما يتحقق به (٦)، و في مثله لا- مجال لها (٧) كما حقق في محله، مع أن المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها (٨) في الشك فيها، و بهذا (٩) يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب -

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الجامع عنوان المطلوب.

(٢). إشاره إلى الإشكال الثاني و هو الترادف.

(٣). معطوف على - الترادف - و هو إشاره إلى الإشكال الثالث أعني انسداد باب البراءه في العبادات.

(٤). أي: حين كون المسمى عنوان المطلوب، و قوله: «لعدم» تعليل لعدم جريان البراءه، و قد تقدم تقريبه آنفاً.

(٥). أي: في العبادات.

(٦). أي: فيما يتحقق به الأمور به، و هو المحصّل.

(٧). أي: للبراءه، لكون الشك في محقق الأمور به و محصّله، لا نفسه.

(٨). أي: البراءه، فإنهم قائلون بها في الشك في العبادات.

(٩). أي: و بعدم جريان البراءه في العبادات يشكل لو كان الجامع البسيط ملزوم المطلوب أيضا كعنوان المحبوب، لكون الشك فيه في المحصّل أيضا، لا نفس الأمور به

(-)

(-). لا- يخفى: أن إشكال الترادف أيضا وارد على فرض كون الجامع ملزوم المطلوب. و يمكن أن يقال بعدم لزوم المحذور المذكور من عدم جريان البراءه في

ص: ١١٣

أيضاً (١) مدفوع (٢) بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع (٣) عن هذه -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كورود هذا الإشكال على ما إذا كان الجامع البسيط هو عنوان المطلوب.

(٢). خبر لقوله: «و الإشكال» و دفع له، و حاصله: أنّا نختار الشق الثاني - و هو: كون الجامع ملزوماً مساوياً للمطلوب - من الشق الثاني - و هو:

كون الجامع بسيطاً لا مركباً - من دون أن يترتب عليه محذور انسداد البراءة في العبادات. توضيحه: أنّ المأمور به (تاره) يكون ممتازاً عن محصّيه بحيث لا يتحدان وجوداً، نظير تغاير وجود المسبب لوجود سببه، كالطهاره الحديثه، فإنّها - بناءً على كونها حاله نفسانيه - مغايره وجوداً لأسبابها من الغسل و الوضوء و نحوهما، و حينئذٍ فإذا شك في دخل شىء جزئاً أو شرطاً في أسباب الطهاره جرت فيه قاعده الاشتغال دون البراءة. (و أخرى) يكون متحداً مع محصّيه وجوداً كاتحاد الطبيعى مع أفراده، حيث إنّ له لا وجود له إلا - بوجود أفراده، ففي هذه الصوره لمّا كان المأمور به متحداً مع محصله، فالشك لا محاله يرجع إلى الشك في دخل شىء في نفس المأمور به، فتجرى فيه البراءة، فالجامع حينئذٍ هو ما يتحد مع الأفراد المختلفه زياده و نقصاً، كصلاه الحاضر و المسافر و الصلوات الاضطراريه بمراتبها.

(٣). قد ظهر مما ذكرنا: أنّه ليس المراد بالمنتزع معناه المصطلح، و هو ما لا وجود له لنفسه و إنّما الوجود لمنشأ انتزاعه. أجزاء العبادات و شرائطها و ان كان خلاف المشهور، و ذلك لكفايه الإطلاقات المقاميه في دفع الشك في الجزئيه و الشرطيه فيها، و معها لا تصل النوبه إلى الأصل العملى، كما لا يخفى.

ص: ١١٤

المركبات المختلفه زياده و نقيصه بحسب اختلاف الحالات متحد (١) معها نحو اتحاد (٢)، و في مثله (٣) يجرى البراءه، و إنما لا- تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسيئاً عن مركب مردد بين الأقل و الأكثر كالطهاره المسببه عن الغسل و الوضوء فيما إذا شك في أجزائهما، هذا على الصحيح (٤). و أمّا على الأعم، فتصوير الجامع في غايه الإشكال (٥)، و ما قيل في تصويره أو يقال وجوه: -

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل - مفهوم - و ضمير - معها - راجع إلى المركبات.

(٢). و هو اتحاد الكلّ مع أفرادہ.

(٣). أى: و في مثل المتحد مع الافراد تجرى البراءه، فلا يتوجه قولكم: «بعدم جريان البراءه مع الشك في أجزائها و شرائطها... إلخ»، لأنّ مورد عدم جريانها هو: صورہ تعدد وجود السبب و المسبب و امتيازهما وجوداً، لا في مثل المقام مما يتحد المحصّل مع المأمور به وجوداً، فإنّ الفرد ليس مقدمه للكلّى حتى يكون الشك في طريق الامتثال كى تجرى فيه قاعده الاشتغال، بل هو عين الكلّى، فيكون الشك في نفس المأمور به، و هو مجرى البراءه.

(٤). أى هذا الذى ذكرناه إنّما هو على القول بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه.

(٥). بل غير معقول، لعدم تعقل دخل الزيادة و النقص في الجامع، فإنّہ ان كان للزائد دخل في الجامع امتنع أن يكون الناقص فرداً له، و لّمّا كان المفروض انطباق الجامع على الواجد و الفاقد معاً كان ذلك ممتنعاً، لكونه من اجتماع النقيضين، لأنّ مرجعه حينئذٍ إلى دخل الزائد و عدم دخله في الجامع، فيلزم أن يكون ماهيه واحده زائده و ناقصه، و أن يتردّد جنس شىء أو فصله بين شيئين، مع امتناع التردد في ذاتيات الشىء و دخل الزائد في الفرد بحيث يكون من

ص: ١١٥

(أحدها) (١): أن يكون عبارته عن جملة من أجزاء العبادة كالأركان في الصلاة مثلاً، و كان الزائد عليها معتبراً في الأمور به لا في المسمى (٢).

و فيه ما لا يخفى، فإن التسميه بها حقيقه لا تدور مدارها (٣)، ضروره صدق خصوصياته و لا يكون دخيلاً في الجامع خلاف الفرض، إذ المبحوث عنه هو المسمى، أعني الموضوع له المنطبق بهويته على مصاديقه

(-)

\*\*\*\*\*

(١). حكى هذا التصوير عن المحقق القمي (قده) بتفاوت يسير، و حاصله:

أن الصلاة مثلاً- اسم لجملة خاصه - كالأركان - من أجزاء الماهيه المخترعه الشرعيه، فإنّ تلك الجملة جامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، و سائر الأجزاء و الشرائط معتبره في الأمور به، فانتفاؤها لغير عذر يوجب انتفاء الأمور به، لا المسمى الذي هو المبحوث عنه، و الأركان موجوده في جميع الأفراد صحيحه كانت أم فاسده.

(٢). و هو الموضوع له مع الغرض عن كونه مأموراً به.

(٣). أي: مدار الأركان، و ملخص ما أفاده من الإشكال على هذا التصوير يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن لازم كون الصلاة اسماً للأركان عدم صدقها على فاقد بعضها (-). مضافاً إلى أنه يلزم أن يكون استعماله في الزائد مجازاً، إذ المفروض خروج الزيادة عن المسمى، فيلغو حكمه الوضع، و أمارات الحقيقه كلها مفقوده، بل أماره المجاز - و هي: صحه سلب الصلاة عن الأركان الفاقده لجميع ما عداها من الاجزاء و الشرائط - موجوده، فلا سبيل إلى استكشاف كون المسمى مجرد الأركان، لعدم أثر للفاسد حتى يجرى فيه البرهان المتقدم في استكشاف الجامع بين الأفراد الصحيحه.

ص: ١١٦

الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان، بل و عدم الصدق عليها مع (١) الإخلال بسائر الأجزاء و الشروط عند الأعمى، مع أنه (٢) يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به بأجزائه و شرائطه مجازاً - كالقيام المتصل بالركوع، و صدقها على واجد الأركان و فاقد جميع ما عداها، و كلاً- اللازمين باطل. أما الأول، فلعدم كون هذا الجامع حينئذٍ منعكساً، لوضوح مصداقيه فاقد بعض الأركان بل كلها - كصلاه الغريق - للصلاه، فلا يكون هذا الجامع منعكساً. و أما الثاني، فلعدم كونه مطرداً، لوضوح عدم صدق الصلاه على مجرد الأركان مع فقدان تمام ما عداها من الأجزاء و الشروط، و من المعلوم أن مقتضى كون المسمى خصوص الأركان صدق الصلاه عليه، فلا يكون هذا الجامع مطرداً أيضاً. و بالجملة: فتخلفه عنها وجوداً و عدماً يكشف عن عدم كون المسمى خصوص الأركان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الأركان، فعدم صدق الصلاه عليها مع الإخلال بغيرها يدل على بطلان هذا القول.

(٢). هذا ثانى وجهى الإشكال على هذا التصوير، و حاصله: لزوم لغويه الوضع، حيث إن المستعمل فيه - أعنى المأمور به - غير المسمى الذى وضع له اللفظ، إذ المفروض أن الموضوع له خصوص الأركان، و المأمور به هو المجموع منها و من غيرها؛ خ لله لله؛ من الأجزاء و الشروط، فاستعمال اللفظ فى هذا المجموع مجاز من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، و ليس من باب إطلاق الكلى على الفرد كما هو المقصود فى المقام، لعدم كون المجموع فرداً لخصوص الأركان بعد وضوح مباينتها لسائر الأجزاء و الشروط، فكيف تنطبق الأركان عليها انطباق الكليات على أفرادها؟، بل من إطلاق الجزء على الكل.

ص: ١١٧

عنده (١)، و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل، لا- من باب إطلاق الكلى على الفرد و الجزئى كما هو واضح، و لا يلتزم به (٢) القائل بالأعم فافهم (٣).

(ثانيها) (٤): أن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفاً، فصدق الاسم كذلك (٥) يكشف عن وجود المسمى، و عدم صدقه عن -

\*\*\*\*\*

(١). أى: عند الأعمى، لأنه كالصحيحى يريد بالجامع ما ينطبق على الصلوات، كسائر الكليات.

(٢). أى: يكون الاستعمال مجازاً، بل الأعمى مدعٍ لكون الاستعمال فى المأمور به حقيقه.

(٣). لعله إشاره إلى: أن المجازيه إنما تلزم بناءً على كون الأركان مقيدة بعدم انضمام شىء معها هى المسماه، و أمّا إذا كانت لا بشرط، فتكون منطبقه على الصلاه المأمور بها، كانطباق المطلق على المقيد، فتأمل.

(٤). حاصله: أن الموضوع له هو معظم الأجزاء سواء أ كانت هى الأركان أم غيرها أم المركب منهما، فصدق الصلاه مثلاً و عدمه يدوران مدار وجود ذلك المعظم و عدمه. و منه يظهر الفرق بين هذا الوجه و سابقه، لابتناء هذا الوجه على الصديق العرفى المنوط بوجود المعظم، بخلاف الوجه المتقدم، لكون المسمى فيه جملة خاصه من الأجزاء من دون إناطه بالمعظم الذى يناط به الصديق العرفى، فلا ينفك الصديق العرفى عن المعظم، و لذا لا يرد على هذا الوجه الإشكال الأول الذى أورده المصنف (قده) على الوجه السابق من عدم الاطراد و الانعكاس.

(٥). أى: عرفاً.

ص: ١١٨

عدمه. وفيه مضافاً إلى ما أورد على الأول أخيراً (١) أنه (٢) عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شىء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً عنه أخرى، بل (٣) مردداً بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، وهو -

\*\*\*\*\*

(١). قد أورد على هذا الوجه بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً»، وحاصله: أن الإشكال الأخير الوارد على الوجه الأول جار هنا أيضاً، إذ يلزم أن يكون استعمال اللفظ الموضوع لجمله خاصه من الأجزاء في الأمور به الجامع لتلك الجملة وغيرها مجازاً بعلاقته الكل والجزء، وأن لا يكون إطلاق الصلاة مثلاً على الأمور به من باب إطلاق الكلى على الفرد الذى هو مطلوب الأعمى من فرض الجامع.

(٢). هذا هو الإشكال الثانى، وحاصله: عدم تعيين الجامع وتردده بين أمور، فإنَّ المعظم الذى فرض كونه المسمى يكون فى صلاحه المختار هو النية والتكبيره والركوع والسجود والقيام والتشهد مثلاً، وفى صلاحه العاجز عن القيام هى تلك الأمور مجردة عن القيام، فقد يكون معظم الأجزاء سته، وقد يكون أكثر، فشىء واحد تارة يكون داخلاً فى المعظم الذى هو المسمى، وأخرى يكون خارجاً عنه، والمفروض صدق لفظ الصلاة على المعظم مطلقاً، فلا يعلم أنَّ التشهد مثلاً داخل فى المعظم، أو خارج عنه وأنَّ المعظم مركب من غيره.

و بالجمله: فيصير المسمى بسبب التبادل والتردد مجهولاً، لاختلاف المعظم بحسب حالات المكلف.

(٣). هذا إشكال ثالث على التصوير المزبور، وحاصله: أنه يلزم أن يتردد شىء واحد بين دخله فى المسمى وعدم دخله فيه، فلا يعلم حينئذٍ أنَّ المعظم مركب منه ومن غيره، أو من غيره فقط وهو أجنبى عن المعظم، وذلك كالقيام أو

ص: ١١٩



كما ترى (١)، سيما إذا لوحظ هذا (٢) مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات.

(ثالثها) أن يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصيه - كزيد - (٣) القراءه مثلا- عند اجتماع تمام الأجزاء و الشرائط - كما فى صلاه المختار -، و هذا الإشكال غير الإشكال المتقدم، لأن ما قبله ناظر إلى العلم بدخل شىء واحد فى المسمى بحسب حاله و عدم دخله فيه بحسب أخرى، و هذا ناظر إلى الجهل بالمعظم فيما إذا اجتمعت الأجزاء و الشرائط.

\*\*\*\*\*

(١). لأن التردد و الجهل خلاف حكمه الوضع و هى إفهام الأغراض، فإن تعين الموضوع له و العلم به معتبر فى إفهامها.

(٢). أى: التبادل، يعنى: أن إشكال التردد مما لا محيص عنه - بناءً على اختلاف حالات المكلف الموجه لاختلاف الصلاه كمأ و كيفاً - و مع هذا الاختلاف تتغير ذاتيات المسمى الذى هو الجامع بين الأفراد، مع أن الذاتيات لا تتغير و لا تتبدل.

(٣). توضيحه: أنه يمكن أن يكون وضع ألفاظ العبادات كوضع الاعلام الشخصيه فى عدم قدح تبادل الحالات فى التسميه، فكما أن - زيدا - مثلاً إذا وضع لشخص لا يقدر فى تسميته به تبادل حالاته المختلفه كصغره و كبره و فقره و غناه و صحته و مرضه و غير ذلك من الحالات المتبادله، فكذلك ألفاظ العبادات بالنسبه إلى مسمياتها، فىكون المسمى بلفظ الصلاه مثلاً كالمسمى بلفظ - زيد - فكما لم يقدر اختلاف حالات مسماه فى تسميته به كذلك لا يقدر اختلاف مسمى الصلاه بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر و الحضر و القدره و العجز و نحوها فى تسميته بها فى عدم قدح اختلاف الصلاه بحسب اختلاف حالات المكلف من السفر و الحضر و الصحه و المرض و غير ذلك فى التسميه.

ص: ١٢٠

فكما لا يضر في التسميه فيها (١) تبادل الحالات المختلفه من الصغر و الكبر و نقص بعض الأجزاء و زيادته كذلك فيها (٢). و فيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص (٣)، و التشخص إنّما يكون بالوجود الخاصّ، و يكون الشخص حقيقه -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الأعلام الشخصيه.

(٢). يعنى: كذلك لا يضرّ تبادل الحالات بالتسميه فى العبادات.

(٣). حاصله: أنّ قياس وضع ألفاظ العبادات بوضع الأعلام الشخصيه قياس مع الفارق، و ذلك لأنّ الموضوع له فى العلم الشخصى - كزيد - مثلاً هو الحصة الخاصه من الطبيعه المتشخصه بوجودها الخاصّ، فما دام هذا الوجود الخاصّ باقياً يصدق عليه - زيد - و إن تغيرت العوارض الطارئه عليه من حيث الكم كالصغر و الكبر، أو الكيف كالبياض و نحوهما، أو الأين مثل كونه فى مكان كذا، أو الوضع إلى غير ذلك، لأنّ هذه العوارض إنّما تطرأ على وجود واحد، و هى أمارات التشخص و ليست نفسه، فكما لا يضرّ طرؤ هذه العوارض و اختلافها بتشخصه، لخروجها عن المسمى و الموضوع له، كذلك لا يضرّ بالتسميه. و هذا بخلاف ألفاظ العبادات، فإنّها موضوعه لنفس المركبات المؤلّفه من الأشياء المختلفه كمّاً و كيفاً بحسب اختلاف حالات المكلف، فإنّك لا تجد ما يكون جامعاً بين جميع الأفراد الصحيحه المختلفه زياده و نقصاً، فضلاً عن أن يكون جامعاً بين الأفراد الصحيحه و الفاسده. ففرق واضح بين الأعلام الشخصيه و بين ألفاظ العبادات، فإنّ الأعلام وُضعت للوجود الخاصّ المحفوظ بين العوارض، و لذا لا يختلف المسمى بتبدل الحالات. و ألفاظ العبادات وضعت للمركبات، و لا جامع بينها، إذ لا أثر للفاسد حتى يستكشف منه الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده.

ص: ١٢١

باقياً ما دام وجوده باقياً و ان تغيرت عوارضه من الزيادة و النقصان و غيرهما من الحالات و الكيفيات، فكما لا يضّر اختلافها في التشخيص لا يضّر اختلافها في التسميه. و هذا (١) بخلاف مثل ألفاظ العبادات مما كانت موضوعه للمركبات و المقيدات، و لا يكاد يكون موضوعاً له (٢) إلا ما كان جامعاً لشتاتها و حاوياً لمتفرقاتها، كما عرفت في الصحيح منها (٣).

(رابعها) (٤): أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداءً هو الصحيح التام الواحد -

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان الفارق بين المقيس و المقيس عليه، و قد مرت تقريره عند شرح قول المصنف - قده - -: «و فيه ان الاعلام».

(٢). يعنى: و لا يكاد يكون شىء موضوعاً له إلا ما كان جامعاً لشتات الأفراد لينطبق عليها انطباق الكلى على مصاديقه.

(٣). يعنى: فى التصوير المذكور بين الأفراد الصحيحه المستكشف بقاعده وحده الأثر.

(٤). محصل هذا الوجه: أنّ ألفاظ العبادات وضعت ابتداءً للمعاني الصحيحه التامه الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط، لكن العرف - لبنائهم على المسامحه فى استعمال الألفاظ - أطلقوا تلك الألفاظ على المعانى الناقصه الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط تنزيلاً لها منزله الواجد له، بمعنى ادّعاءهم أنّ الموضوع له معنى جامع بين الواجد و الفاقد كما هو ديدنهم فى سائر الموارد، و لأجل هذا التنزيل و الادّعاء لا يكون إطلاقهم هذا من المجاز فى الكلمه - و هو استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بأن يكون من باب تسميه الجزء باسم الكل -، بل هو حقيقه ادّعاءيه، بمعنى استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى ادعاءً، و المجاز إنّما هو فى الإسناد فقط، كما هو مذهب السكاكى فى باب الاستعاره، حيث أنكر كون المجاز فيها فى الكلمه و ادعى

ص: ١٢٢

لتمام الأجزاء و الشرائط، إلاّ- أنّ العرف يتسامحون كما هو ديدنهم و يطلقون تلك الألفاظ على الفاقد للبعض تنزيلاً له منزله الواجد، فلا يكون مجازاً في الكلمه على ما ذهب إليه السكاكي في الاستعاره، بل يمكن (١) دعوى صيرورته حقيقه فيه (٢) بعد الاستعمال فيه كذلك (٣) دفعه أو دفعات من (٤) دون حاجه إلى الكثره و الشهره، للأُنس (٥) الحاصل من جهه المشابهه في الصوره، أو -الحقيقه فيها، و أنّ المجاز يكون في الإسناد بتقريب: أنّ الموضوع له معنى جامع للواجد و الفاقد، فلفظ الصلاه مثلا وضع أوّلاً- لمركب ذى عشره أجزاء، لكن العرف أطلقوه مسامحه على الناقص عنها بجزء أو جزءين مثلا تنزيلا له منزله الواجد بمعنى أنّهم ادّعوا أنّ الموضوع له هو الجامع بين التام و الناقص. و هذا نظير أسامى المعاجين الموضوعه بإزاء الواجد لتمام ما له دخل فيها ثم تطلق عرفاً على فاقد بعض الأجزاء مسامحه تنزيلا له منزله الواجد.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: الترقى من كونها حقائق ادعائيه في فاقد بعض الأجزاء و الشرائط على مذهب السكاكي إلى كونها حقائق اصطلاحيه فيه بنحو الوضع التعينى بسبب الأُنس الحاصل من المشابهه في الصوره و الأثر الموجب لانسباق الفاقد إلى الذهن كانسباق الواجد.

(٢). أى: صيروره إطلاق تلك الألفاظ على الفاقد حقيقه في الفاقد.

(٣). يعنى: بعد الاستعمال في الفاقد تنزيلاً له منزله الواجد.

(٤). متعلق بقوله: «صيرورته».

(٥). تعليل لعدم الحاجه إلى الكثره و الشهره، يعنى: أنّ الأُنس الحاصل في الوضع التعينى بسبب كثره الاستعمال يحصل هنا بمجرد المشابهه في الصوره أو المشاركه في الأثر.

ص: ١٢٣

المشاركه فى التأثير، كما فى أسامى المعاجين الموضوعه ابتداءً لخصوص مركبات واجده لأجزاء خاصه، حيث يصح إطلاقها (١) على الفاقد لبعض الأجزاء المشابه (٢) له (٣) صورته، والمشارك فى المهم أثراً تنزيلاً (٤) أو حقيقه (٥).

و فيه (٦): أنه إنما يتم فى مثل أسامى المعاجين و سائر المركبات الخارجيه -

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق أسامى المعاجين ثانياً.

(٢). نعت ل - الفاقد -.

(٣). الضمير يرجع إلى - التام - المفهوم من العبارة، فمرجه حكمى، وإلا فالصواب تأنيث الضمير لرجوعه إلى - مركبات - فلاحظ.

(٤). قيد لإطلاقها فى قوله: «حيث يصح إطلاقها» و هو ناظر إلى الحقيقه الادعائيه.

(٥). هذا ناظر إلى الحقيقه التعيينيه الحاصله هنا بكثره الاستعمال كما مر.

(٦). ملخصه: أن هذا أيضاً قياس مع الفارق، حيث إن أسماء المركبات الخارجيه - كالمعاجين - إنما وُضعت لخصوص التام المشتمل على جميع ما له دخل فيه من الأجزاء، ثم أطلقت على غير التام، للاشتراك فى الأثر، أو المشابهه فى الصوره، فالصحيح بنحو الإطلاق موجود فى المركبات الخارجيه، و هو الموضوع له فيها، و هذا بخلاف العبادات التى هى مركبات اعتباريه، إذ لا يفرض فيها صحيح على الإطلاق، بل هو مختلف بحسب اختلاف حالات المكلف من الحضر و السفر و القدره و العجز و غيرها، فالصلاه ذات الأربع ركعات صحيحه فى حق الحاضر و فاسده فى حق المسافر، و الصلاه عن جلوس صحيحه فى حق العاجز عن القيام و فاسده فى حق القادر عليه و هكذا، فليس فى العبادات ما يكون صحيحاً مطلقاً و فى جميع حالات المكلف ليكون هو الموضوع له أولاً حتى ينسب إليه غيره مما هو

ص: ١٢٤

مما يكون الموضوع له فيها ابتداءً مركباً خاصاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات التي عرفت أنّ الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، وكون الصحيح بحسب حاله فاسداً بحسب حاله أخرى (١) كما لا يخفى، فتأمل جيداً (٢).

(خامسها) (٣): أن يكون حالها حال أسامي المقادير والأوزان، مثل -دونه من المراتب النازله. والحاصل: أنه لا يعلم الصحيح الذي وضع له اللفظ أولاً لينسب إليه غيره من المراتب المختلفه بحسب اختلاف الحالات والعوارض.

\*\*\*\*\*

(١). كصلاه الحاضر على ما مرّ آنفاً، فإنّها صحيحه بالنسبه إليه و فاسده بالنسبه إلى المسافر.

(٢). لعله إشاره إلى: أنه - بناءً على استعمال ألفاظ العبادات في فاقد بعض الأجزاء و الشروط على وجه الحقيقه التعيينه - يلزم الاشتراك اللفظي، إذ المفروض عدم مهجوريه المعنى الحقيقي الأولى، و لازم الاشتراك مع فرض عدم القرينه الإجمال المنافي لإطلاق الخطاب، و هو خلاف مقصود الأعمى من التمسك بالإطلاق لرفع الشك في الجزئيه أو الشرطيه، كما سيأتى في بيان ثمره النزاع.

(٣). محصل هذا الوجه هو: أنّ الموضوع له في ألفاظ العبادات كالموضوع له في أسامي المقادير والأوزان، فكما أنّ الموضوع له فيها هو الجامع بين الزائد و الناقص، حيث إنّ الواضع و إن لاحظ حين الوضع مقداراً خاصاً لتحديد الكر - كألف و مائتي رطل عراقى - لكن لم يضع لفظ الكر بإزاء خصوص هذا المقدار، بل وضعه للجامع بينه و بين الزائد و الناقص في الجملة، و كذا الوزن و الحقه و المثقال و الرطل و غيرها من أسامي الأوزان، فكذلك الموضوع له في ألفاظ العبادات، فإنّ الشارع و إن لاحظ جميع الأجزاء و الشروط، لكنه لم يضع لفظ الصلاه مثلاً بإزائها بالخصوص، بل وضعها بإزاء الجامع بينها

ص: ١٢٥

المثقال و الحقه و الوزنه إلى غير ذلك مما لا- شبهه في كونها حقيقه في الزائد و الناقص في الجملة، فإنّ الواضع و إن لاحظ مقداراً خاصاً، إلا- أنّه لم يضع له بخصوصه، بل للأعم منه و من الزائد و الناقص، أو أنّه (١) و إن خص به (٢) أولاً إلا أنّه بالاستعمال كثيراً فيهما (٣) بعنايه أنّهما منه (٤) قد صار حقيقه في الأعم ثانياً (٥). و فيه (٦): أنّ الصحيح - كما عرفت في الوجه السابق - يختلف - و بين الناقص في الجملة، فيكون اللفظ حقيقه في التام و الزائد و الناقص في الجملة، فلا يكون إطلاق اللفظ على الزائد و الناقص مجازاً.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - أنّه - من قوله: «إلا- أنّه» و حاصله: أنّه و إن قلنا بوضع اللفظ أولاً- بإزاء خصوص المقدار الذي لاحظته الواضع، لا بإزاء الجامع بينه و بين الزائد و الناقص في الجملة، لكنه لسبب كثره الاستعمال في الزائد و الناقص صار اللفظ حقيقه في الأعم

(-)

(٢). أى: بالمقدار الخاصّ الذي لاحظ الواضع في مقام الوضع.

(٣). أى: في الزائد و الناقص.

(٤). أى: بعنايه أنّ الزائد و الناقص من ذلك المقدار الخاصّ، و غرضه تنزيلهما منزله المعنى الحقيقي.

(٥). لكون الوضع التعيني للأعم الحاصل بكثره الاستعمال متأخراً عن المعنى الأولى، فيكون معنى ثانويًا له.

(٦). هذا الإشكال هو الإشكال المتقدم في الوجه الرابع، و حاصله: أنّ (-). الفرق بين هذا الوضع التعيني و بين الوضع التعيني في الوجه المتقدم هو: أنّ الوضع التعيني في الوجه السابق ناشٍ من الأُنس، و في هذا الوجه ناشٍ من كثره الاستعمال، لكنه ليس بفارق في الآثار المترتبة على الوضع التعيني.

ص: ١٢٦

زياده و نقيصه، فلا- يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس إليه كى يوضع -قياس ألفاظ العبادات بألفاظ المقادير و الأوزان قياس مع الفارق أيضا، لمعلوميه التام فى المقادير المذى يلاحظ حين الوضع و يوضع اللفظ بإزائه بالخصوص، أو يوضع اللفظ أولا للجامع بين التام و الزائد و الناقص، ثم بكثره الاستعمال فى الزائد و الناقص يصير المعنى الحقيقى أعم منهما، و هذا بخلاف الصحيح فى العبادات، فإنه غير ثابت، لاختلافه باختلاف حالات المكلف، كما مر مفصلا.

فليس فى العبادات تام فى جميع الحالات حتى يضاف إليه الزائد و الناقص، فيوضع اللفظ للأعم أو لخصوص ذلك الصحيح، ثم يصير اللفظ بكثره الاستعمال فى الأعم حقيقه فيه

(-)

. (-). لا يخفى أنه حينئذ يصير مشتركا لفظيا، لفرض عدم مهجوريه المعنى الحقيقى الأول، و بدون القرينه المعينه للمراد يصير اللفظ مجملا، و هذا ينافى غرض الأعمى من التمسك بإطلاق الخطاب لدفع الشك فى الجزئيه و الشرطيه كما لا يخفى. ثم إن الحق عدم وضع أسماء الأوزان و المقادير للأعم أولا أو ثانيا، بل ليس الموضوع له إلا خصوص المقدار الملحوظ حال الوضع، و الاستعمال فى الناقص يكون تنزيلا و عناية، و لذا لا يُعامل الفقهاء مع أسماء الأوزان المأخوذه موضوعا فى الخطابات الشرعيه معامله وضعها للكُم الخاص الملحوظ حين الوضع، سواء أ استعملت فى الزائد أو الناقص أم لم تستعمل، بل يعاملون معها معامله وضعها للمقدار الخاص المحروس عن الزيادة و النقصان، و إطلاق العرف لتلك الألفاظ على الناقص قليلا من باب المسامحه فى التطبيق لا- فى المفهوم، و الأول ليس بحجه قطعا كما هو ظاهر بأقل تأمل. ثم إن هنا تصويرات أخر للجامع، لكنها غير خاليه عن المناقشات، فراجع الكتب المبسوطه. و الحق أن يقال: بناء

ص: ١٢٧



اللفظ لما هو الأعم، فتدبر جيدا -..... على ثبوت الحقيقة الشرعية للماهيات المخترعه - أن الموضوع له هو خصوص التام الأجزاء و الشرائط للقادر المختار، و غير التام بدل عنه، و إطلاق لفظ - الصلاة - عليه مبنى على عنايه، و لازم ذلك تعدد الوضع فيه، لاختلاف الصحيح المجعول للمختار، فصلاه المغرب و الصبح غير الرباعيات، و كلُّها وظيفته.

فدعوى وضعها لصلاه الصبح تاره، و للمغرب أُخرى، و للرباعيات ثالثه غير بعيدة و لا دليل على منعها. و أمّا سائر الصلوات المختلفه بحسب حالات المكلف - حتى السفر - فاستعمال لفظ الصلاه فيها كان مجازا، غايته أنه بكثره الاستعمال صار حقيقه ثانويه، و هى غير وضع الشارع الذى هو المبحوث عنه.

فان قلت: كيف يمكن وضع اللفظ للصحيح المشتمل على جميع الأجزاء و الشرائط مع تأخر بعض شرائطها عن مقام التسميه برتبتين، كقصد القربه لترتبه على الأمر المتأخر عن متعلقه الذى هو المسمى، و كالشروط الناشئه عن التراحم، لتأخرها عن تنجز التكليف، فيمتنع وضع ألفاظ العبادات للصحيح الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط.

قلت: إمكان الوضع للصحيح بهذا المعنى فى غايه الوضوح، ضروره أنه يكفى فى مقام التسميه تصور المعنى فقط، و لا ريب فى إمكان تصور جميع الأجزاء و الشرائط العرضيه و الطويله، و وضع اللفظ بإزائها. نعم هذا الإشكال إنما يتم فى تعلق الطلب بالصلاه و نحوها من العبادات بالنسبه إلى قصد القربه و نحوه مما يترتب على الأمر، كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى، و لا يتم فى وضع الأسمى لها، لما تقدم من كفايه تصور المعنى الموضوع له و لحاظه فى وضع الاسم له، و أنه لا ريب فى إمكانه.

(١): أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له في ألفاظ العبادات عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصا بعيد جدا، لاستلزامه (٢) كون استعمالها في الجامع في مثل «الصلاه تنهى عن الفحشاء» و «الصلاه معراج المؤمن» و «عمود الدين» و «الصوم جنه من النار» مجازا، أو منع (٣) استعمالها فيه في مثلها (٤)، و كل منهما (٥) بعيد إلى الغايه كما لا -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأمور المتقدمه على ذكر أدله القولين.

(٢). أى: لاستلزام كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصا، و هذا أحد الوجهين اللذين أُقيما على عدم كون الموضوع له فيها خاصا، و حاصله: أنه يلزم من كون الموضوع له في ألفاظ العبادات خاصا صيروره استعمال ألفاظ العبادات في الجامع مجازا، لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، و ذلك في غايه البعد، فإن الالتزام بكون إطلاق الصلاه و الصوم في مثل: - الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر -، و - الصوم جنه من النار - مجازا كما ترى.

(٣). معطوف على قوله: «كون» يعنى: لاستلزام الوضع للخاص مجازيه الاستعمال في الجامع، أو منع استعمال تلك الألفاظ في الجامع، و هذا ثانى الوجهين اللذين استدل بهما على كون الموضوع له عاما، و حاصله: منع استعمال ألفاظ العبادات في الجامع في مثل الأمثله المذكوره بناء على خصوصيه الموضوع له، و الالتزام بأنّها قد استعملت في الأفراد لا في الجامع بينها.

(٤). أى: مثل الأمثله المذكوره.

(٥). أى: كلُّ من المجازيه و منع الاستعمال في الجامع و دعوى كونها مستعمله في الخصوصيات بعيدة إلى الغايه، أمّا بُعد المجازيه فلاحتياج استعمال تلك الألفاظ الموضوعه للأفراد في الجامع إلى قرينه، و لم نعر عليها، بل المعلوم عدم

(ومنها)

(١): أن ثمره النزاع إجمالُ الخطاب على القول الصحيح، و عدم -القرينه على استعمالها في الجامع. و أما بعدُ منع استعمالها في الجامع، فلأنّ الظاهر كون القضية في أمثال المقام طبيعيه، لكون الآثار من المعراجيه و نحوها مترتبه على طبيعي الصلاه من دون لحاظ الخصوصيه من السفر و الحضر و غيرهما، فمنع استعمالها في الجامع في غايه البعد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأمور المتقدمه على ذكر أدله القولين، و حاصل هذا الأمر هو: أنّ ثمره النزاع في هذه المسأله هي إجمال الخطاب و عدم إطلاق له على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح، لعدم إحراز المسمى مع الشك في الجزئيه فلا يصح التمسك به لنفي الشك في جزئيه شئٍ أو شرطيته للمأمور به، لاحتمال دخوله في المسمى، و مع هذا الشك لا يحرز الصحيح المذى هو موضوع الخطاب حتى يجوز التشبث به لنفي ما شك في اعتباره فيه، بل التمسك به حينئذٍ يكون من التشبث بالدليل في الشبهه المصداقيه. و هذا بخلاف القول بالأعم، فإنّ موضوع الخطاب إذا لم يكن المشكوك محتمل الدخل في المسمى بل كان محتمل الدخل في المأمور به محرز، فلا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب بعد اجتماع شرائط الإطلاق المعبره في التشبث به في كل مقام، و بدون اجتماعها يرجع إلى ما هو المرجع في دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين من البراءه أو الاشتغال على الخلاف. (-). الصواب: - أولى النهى - و هو جمع نُهيه - كعقد جمع عُقده - بمعنى العقول، لعدم ورود النهايه في اللغه بمعنى العقل أو العقول، فلاحظ.

فالأولى لرعايه القافيه أن يقال: «أولى الدرايه».

جواز الرجوع إلى إطلاقه في رفع ما إذا شك في جزئيه شيء للمأمور به و شرطيته أصلاً، لاحتمال (١) دخوله في المسمى كما لا- يخفى، و جواز الرجوع إليه (٢) في ذلك على القول الأعمى في غير ما احتمال دخوله فيه (٣) مما (٤) شك في جزئيه أو شرطيته. نعم لا- بد في الرجوع إليه (٥) فيما ذكر من كونه (٦) وارداً مورد البيان، كما لا- بد منه (٧) في الرجوع إلى سائر المطلقات، -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للإجمال.

(٢). أي: إلى إطلاق الخطاب في الشك في الجزئيه أو الشرطيه.

(٣). يعنى: دخول الشيء المشكوك فيه في المسمى.

(٤). بيان ل (ما) الموصوله في قوله: «ما احتمال».

(٥). أي: إلى الإطلاق فيما ذكر من الشك في الجزئيه أو الشرطيه.

(٦). أي: الإطلاق.

(٧). أي: من كونه وارداً مورد البيان. ثم إن قوله: «نعم لا بد...» إشاره إلى دفع توهم، أما التوهم، فملخصه: أنه لا يمكن للأعمى الرجوع إلى الإطلاق أيضاً كالصحيح، لعدم الإطلاق بدعوى عدم كون المتكلم في مقام البيان، أو دعوى الانصراف إلى خصوص الصحيح المانع عن تحقق الإطلاق، لكون الانصراف كالقرينه الحافه بالكلام مانعا عن ظهوره في الإطلاق، هذا. و أما الدفع، فحاصله: أن كون المتكلم في مقام البيان من شرائط التمسك بالإطلاق في جميع موارد من دون خصوصيه للمقام. توضيحه: أن التمسك بالإطلاق منوط بمقدمات:

إحداها: كون المتكلم في مقام البيان، لا في مقام التشريع فقط.

ثانيتها: عدم قرينه أو ما يصلح للقرينه على التقييد.

ثالثتها: كون الحكم متعلقاً بالطبيعه لا بحصه خاصه منها، كما هو كذلك

ص: ١٣١

و بدونہ (۱) لا۔ مرجع أيضا إلا۔ البراءة أو الاشتغال على الخلاف في مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. بناء على قول الصحيحى، لأنّ متعلق الأمر حينئذٍ خصوص الصحيح، فمع الشك في دخل شىء فيه جزءاً أو شرطاً لا۔ يحرز موضوع الخطاب حتى يصح التمسك بالإطلاق، فهذه المقدمه الثالثه - بناء على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح - مفقوده. و هذا بخلاف القول بوضعها للأعم، لتحقق موضوع الخطاب - و هو طبيعه الجامعه بين الصحيح و الفاسد - حينئذٍ، فيصدق عليه لفظ العباده ك - الصلاه - مثلاً، فمع الشك في الجزئيه أو الشرطيه لا بأس بالتمسك بإطلاقه، لكون الشك في اعتبار أمر زائد على الموضوع. فالمتحصل: أنه لا إطلاق بناء على الصحيح، لعدم إحراز موضوع الخطاب، فعدم الإطلاق حينئذٍ يكون من السالبه بانتفاء الموضوع، و هذا بخلاف الوضع للأعم، فإنّ الموضوع معه محرز، فمع تماميه المقدمتين الأوليين - و هما كون المتكلم فى مقام البيان، و عدم ما يصلح للقرينيه - يتمسك بالإطلاق

(-)

\*\*\*\*\*

(۱). أى: بدون كونه واردا فى مقام البيان لا۔ بدّ من الرجوع أيضا إلى الأصل العملى و هو البراءة أو الاحتياط. و بالجمله: فالرجوع إلى إطلاق الخطاب - بناء على قول الأعمى - منوط باجتماع شرائط الإطلاق، و إلا فلا فرق فى الرجوع إلى الأصل بين القولين، لفقد الدليل الاجتهادى حينئذٍ. (-). لا۔ يخفى أنّ هاتين المقدمتين كافيتان فى صحه الرجوع إلى الإطلاق على قول الصحيحى أيضا، و ذلك لأنّ الموضوع و ان كان مجملا ذاتا لكنه بالإطلاق المقامى يصير مبينا عرضا. و الحاصل: أنّ الإطلاق محكّم على كلا القولين غايه الأمر أنّه على الصحيح مقامى و على الأعم لفظى، فليس إجمال.

ص: ۱۳۲

و قد انقدح بذلك (١) أنّ الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد -

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو ما ذكره: من أنّ شرط الرجوع إلى الإطلاق وروؤده في مقام البيان، غرضه ردّ الثمره التي فرعوها على القولين، و هي: أنّ المرجع بناء على القول بالصحيح هو الاشتغال، و بناء على القول بالأعم هو البراءة. محصل تقريب الرد:

أنّ مورد الأصل هو عدم الإطلاق من دون تفاوت في ذلك بين القولين، ففي الشك في جزئيه شىءٍ أو شرطيته للمأمور به مع عدم إطلاق للدليل يرجع إلى الأصل العملى، لكونه من صغريات الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، و المرجع فيه إمّا البراءة و إمّا الاحتياط على الخلاف الآتى في محله إن شاء الله تعالى

(-)

(-). لعل نظر من جعل الثمره مرجعيه الاحتياط على الصحيح و البراءة على الأعم إلى أنّه - بناء على الصحيح - يرجع الشك في الجزئيه و الشرطيه إلى الشك في المحصل، لا إلى دخل شىءٍ في نفس المأمور به ليندرج في كبرى الأقل و الأكثر بتقريب: أنّ المأمور به عنوان الصحيح و هو أمر بسيط، و محصله مردد بين الأقل و الأ-كثر، بخلاف القول بالأعم، فإنّ المردد بينهما هو نفس المأمور به، فصغرويّه المقام لكبرى المأمور به المردد بين الأقل و الأكثر مبنيه على القول بالأعم، إذ على الصحيح يندرج المقام في الشك في محصل المأمور به لا-نفسه، هذا. لكن فيه أولاً: أنّ ما نحن فيه على كلا القولين من صغريات المأمور به المردد بين الأقل و الأ-كثر، لكون الشك في نفس المأمور به لا في محققه، لما تقدم في تصوير الجامع الذى اختاره المصنف (قده) من أنّه متحد مع المأمور به وجودا اتحاد الطبيعى مع أفراده، و ليس وجوده مغايرا له حتى يكون الشك في المحصل. و ثانيا: - بعد تسليم كون الشك بناء على الوضع للصحيح في محقق المأمور به لا نفسه - أنّ المسلّم من عدم جريان البراءة في المحصل إنّما هو المحصل

ص: ١٣٣

إجمال (١) الخطاب أو إهماله (٢) على القولين (٣)، فلا- وجه لجعل الثمره هو الرجوع إلى البراءة على الأعم و الاشتغال على الصحيح، و لذا (٤) ذهب المشهور إلى البراءة مع ذهابهم إلى الصحيح. و ربما قيل بظهور الثمره في النذر أيضا (٥)، قلت و ان كان تظهر فيما لو نذر لمن يصلى إعطاء درهم في البر (٦) فيما لو أعطاه لمن صلّى -

\*\*\*\*\*

(١). الإجمال هو قصور الدليل بحسب الدلالة على كيفية تشريع الحكم على موضوعه، كما إذا كان اللفظ مشتركا لفظيا و لم يكن في البين قرينه معينه.

(٢). الإهمال هو تشريع الحكم على موضوعه في الجملة مع تعلق غرض المتكلم بعدم تعرض جميع الجهات الدخيلة في الحكم، و قيل بالفرق بينهما بوجه آخر.

(٣). أى: الصحيح و الأعم.

(٤). يعنى: و لأجل عدم الوجه في جعل ثمره النزاع الرجوع إلى البراءة بناء على الأعم و إلى الاحتياط بناء على الصحيح ذهب المشهور القائلون بالصحيح إلى البراءة.

(٥). هذه هى الثمره الثالثه، و ملخصها: أنه إذا نذر شخص أن يعطى من يصلى درهما، فأعطى الدرهم لمن يصلى، فعلى القول بالأعم تبرأ ذمته و ان علم بفساد صلاته، و على القول بالصحيح لا تبرأ إلا إذا أحرز صحه صلاته.

(٦). بالتشديد بمعنى الإطاعه و هو متعلق بقوله: «تظهر» و حاصل ما أفاده:

أن الثمره و ان كانت تظهر في البرّ و لو مع علم الناذر ببطالان الصلاه، لكنها ليست ثمره مقصوده لبحث الصحيح و الأعم، و ذلك لأن ثمره المسأله الأصوليه عبارته عما يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الفرعى الكلى، كما تقدم في أوائل الكتاب، العقلى، لفقد شرطه فيه - و هو كون المشكوك فيه من

المجعولات الشرعيه -، أمّا المحصّل الشرعى - كما فى المقام - فالحق جريانها فيه، لوجود شرطه المذكور.

ص: ١٣٤

و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر فى الاسم على الأعم، و عدم (١) البرّ على الصحيح (٢)، إلا أنه ليس بثمره لمثل هذه المسألة، لما عرفت (٣) من أن ثمره المسألة الأصوليه هى أن تكون نتيجتها (٤) واقعه فى طريق استنباط الأحكام الفرعيه -

و هذه الثمره ليست نتيجه تقع كبرى لقياس استنباط الحكم، إذ لا يترتب على هذه الثمره - بعد ضمها إلى صغرى - حكم كلى، بل جواز الإعطاء و عدمه حكم فرعى يترتب على مسأله الصحيح و الأعم، و ليس مسأله أصوليه. مضافاً إلى أن حصول الوفاء بالندر و عدمه تابعان لكيفيه نذر الناذر، فإن نذر أن يعطى درهماً للمصلّى مطلقاً و ان كانت صلاته باطله، فلا ريب فى حصول البرّ بإعطائه و ان قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيح بشرط كون النذر جامعاً لشرائط صحته التى منها رجحان متعلقه، و ان نذر ذلك لمن يصلّى صلاه صحيحه، فلا يحصل البرّ بإعطائه لمطلق المصلّى و إن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعم.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «البر»، يعنى: و ان كانت الثمره تظهر فى حصول البر بإعطاء الدرهم للمصلّى مطلقاً و ان علم ببطلان صلاته بناءً على الأعم، و عدم حصول البرّ بذلك بناءً على الصحيح، لكنها ليست ثمره للمسأله الأصوليه.

(٢). أى: بناءً على وضع الألفاظ للصحيح.

(٣). فى تعريف علم الأصول، ثم إن هذا تعليل لعدم كونه ثمره للمسأله الأصوليه.

(٤). ظاهر العبارة من حيث السياق رجوع الضمير إلى - ثمره - لكنه فى غايه الغموض، لأنه يقتضى مغايره النتيجه للثمره.

و مقتضى كون القواعد الأصوليه مسائل علم الأصول كما يعطيه تعريف العلم «بأنه صناعه يعرف بها القواعد... إلخ» كحجيه خبر الواحد، و الظواهر،

ص: ١٣٥



## و كيف كان فقد استدل للصحيح بوجوه:

### (أحدها): التبادر

، و دعوى (٢) أنّ المنسبق إلى الأذهان منها هو الصحيح، و لا منافاه بين دعوى ذلك (٣) و بين كون الألفاظ على هذا القول (٤) مجملات، - و الاستصحاب هو إسقاط لفظ - ثمره -، إلا أن يقال: إنّ إضافة الثمره إلى المسأله الأصوليه بيانيه، فالمراد بالثمره نفس المسأله - و هي حجيه الخبر مثلا - و بالنتيجه الوقوع فى طريق الاستنباط بأن يقع كبرى لقياس الاستنباط، لكنه تكلف فى العبارة، فتأمل فيها حقه.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى دفع توهم أنه لا بد من القول بأن جواز الإعطاء حكم كلى فرعى يترتب على مسأله الصحيح و الأعم، كترتب سائر الأحكام الكليه الفرعيه على نتائج المسائل الأصوليه، وجه الدفع: أنّ نتيجه المسأله الأصوليه لم تقع هنا فى طريق استنباط نفس الحكم الفرعى، بل فى طريق استنباط موضوع الحكم بجواز الإعطاء، و هو كون الإعطاء وفاءً بالنذر. إلا أن يقال: إنّ الموضوع المستنبط كنفس الحكم.

(٢). هذا تقريب التبادر، يعنى: أنّ المنسبق إلى الأذهان من ألفاظ العبادات هو الصحيح.

(٣). أى: دعوى التبادر، و غرضه من هذه العبارة الإشاره إلى توهم، و هو: أنه كيف تصح دعوى تبادر الصحيح من ألفاظ العبادات مع كونها مجملات على ما تقدم فى الثمره الأولى؟ فالجمع بين تبادر الصحيح منها و بين الإجمال جمع بين المتنافيين، لمنافاه التبادر مع إجمال المفهوم.

(٤). أى: قول الصحيحى.

فإنَّ المنافاه (١) إنّما تكون فيما إذا لم تكن معانيها على هذا (٢) مبيّنه بوجه (٣)، وقد عرفت (٤) كونها (٥) مبيّنه بغير وجه. -

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّ المنافاه بينهما إنّما تتحقق فيما إذا كان المجمع مجملا من جميع الجهات بحيث لا يكون مبيّناً لا مفهوماً و لا مصداقاً، (أمّا) إذا لم يكن كذلك بأن كان مجملا من جهة - مثل كونه مشكوك الصدق و الانطباق الخارجى - و مبيّناً من جهة أخرى - و هى المفهوم حيث إنّ مفاهيم ألفاظ العبادات من حيث منشئيتها للآثار كالمعراجيه و غيرها من الفوائد و الآثار مبيّنه - (كفى) ذلك فى صحه دعوى التبادر

(-)

(٢). أى: بناءً على وضعها للصحيح.

(٣). يعنى: بوجه من الوجوه.

(٤). أى: فى مقام تصوير الجامع.

(٥). أى: كون المعانى مبيّنه بغير وجه واحد، بل بوجه عديده، و هى (-). لا ينبغى الإشكال فى أصل التبادر و انسباق الصحيح، لكن الكلام فى أنّه مستند إلى نفس اللفظ و حاقه أو إلى غيره، الظاهر هو الثانى، لأنّ المقصود بهذه الألفاظ هو ما يقوم به الغرض، و من المعلوم أنّه خصوص المعانى الصحيحه، لقيام الأغراض و الفوائد بها دون غيرها، فتكون هذه المعانى الصحيحه هى المتبادره عند إطلاق ألفاظها، و مثل هذا التبادر لا يصلح لأن يكون أماره على الحقيقه - كما تقدم فى محله -، و من هنا يمكن الإشكال فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإنّه يحمل بهذه القرينه على كونه خصوص ما ينطبق على الصحيحه، فتأمل جيّداً.

ص: ١٣٧

## (ثانيها) صحه السلب عن الفاسد (١)

بسبب (٢) الإخلال ببعض أجزائه أو شرائطه بالمداقه (٣) و إن صح الإطلاق عليه بالعنايه.

## (ثالثها) الأخبار

الظاهره فى إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسميات (٤) مثل: (الصلاه عمود الدين) - اللوازم، مثل كونها ناهيه عن الفحشاء، و معراج المؤمن، و قربان كل تقى و غيرها.

\*\*\*\*\*

(١). تقريب صحه السلب: أنّ لفظ الصلاه مثلا إن كان موضوعاً للجامع بين الصحيح و الفاسد لم يصح سلبه عن الفاسد، مع صحته قطعاً، لصحه قولنا: - صلاه الحائض مثلا ليست بصلاه - فإطلاق لفظ الصلاه على الفاسده لا بد أن يكون بعنايه.

(٢). متعلق بالفاسد.

(٣). متعلق بصحه السلب، يعنى: يصح سلب اسم - الصلاه - عن الفاسده بالمداقه و إن لم يصح بالمسامحه، لرعايه المشابهه فى الصوره أو غيرها لما عرفت فى محله من أنّ صحه السلب و عدمها علامتان للحقيقه و المجاز إذا لوحظا بحسب الدقه و نفس الأمر، لا مطلقاً و لو بالعنايه.

(٤). محصله: أنّه قد استدل على كون ألفاظ العبادات أسامى للصحيح بطائفتين من الروايات: (الأولى): الأخبار المثبتة لبعض الآثار و الخواصّ للمسميات، مثل كون الصلاه عموداً للدين و غير ذلك، و «الصوم جنه من النار» إلى غير ذلك، تقريب الاستدلال بها: أنّ الصلاه و غيرها من أسامى العبادات إن كانت موضوعه للجامع بين الصحيحه و الفاسده لزم قيام تلك الآثار بالفاسده أيضاً، و هو خلاف الضروره، فالمراد خصوص الصحيحه لا الأعم، لأنّ الظاهر ترتّب الآثار على هذه العناوين من الصلاه و الصوم

ص: ١٣٨

أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنه من النار) إلى غير ذلك، أو نفى (١) ماهيتها و طبائعها (٢) مثل: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ونحوه ممّا كان ظاهراً في نفى الحقيقه بمجرد فقد ما يعتبر في الصحه شرطاً أو شرطاً، وإرادته (٣) - وغيرهما بما أنّها معانٍ لتلك الأسماء، وإلا- لزم التصرف في هذه الألفاظ بإضمار الصحيح، وإرادته الخاصّ من لفظ العام، كأن يقال: «الصلاه الصحيحه معراج المؤمن» وهكذا، وهو خلاف الأصل.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «إثبات».

(٢). هذه هي الطائفة الثانيه من الروايات التي استدلت بها على الوضع للصحيح، و حاصل تقريبه: أنّ الأخبار النافيه لتلك الماهيات و الطبائع عن الفاقد لجزءٍ أو شرط ظاهره في نفى الطبيعه - على ما هو قضيه كلمه «لا» الداخلة على اسم الجنس ك «لا صلاة إلا بطهور» و نحوه - لا نفى الصفه، فلو كانت ألفاظ العبادات موضوعه للجامع بين الصحيح و الفاسد لم يصح نفى الماهيه عن فاقد الجزء أو الشرط، بل الصحيح هو نفى الصفه - و هي الصحه - لا نفى الطبيعه، فصحه نفى الطبيعه حينئذٍ دليل على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه.

(٣). هذا إشكال على الاستدلال بالأخبار، و حاصله: أنّ الاستدلال المزبور بالطائفتين المثبتة و النافيه مبنى على حمل الألفاظ على المعانى الحقيقه، و من المعلوم: أنّ الحمل عليها منوط بعدم قرينه على إرادته خلاف الحقيقه و هي موجوده في المقام - أعنى بها: شيوع إرادته الصحيح بالخصوص من الطائفة المثبتة، و نفى الصحه أو الكمال من الطائفة النافيه -، و هذا الشيوع يوجب شهره الاستعمال في نفى الصحه و الكمال، و هذه الشهره قرينه مانعه عن إرادته الطبيعه، و معها لا تدل الطائفتان المزبورتان على إرادته الطبيعه، فلا يتم الاستدلال بهما على الوضع لخصوص الصحيح.

ص: ١٣٩

خصوص الصحيح من الطائفة الأولى (١) و نفي الصحه من الثانيه (٢)، لشيوع (٣) استعمال هذا التركيب (٤) في نفي مثل الصحه أو الكمال خلاف (٥) الظاهر لا يُصار إليه مع عدم نصب قرينه عليه، بل و استعمال (٦) هذا التركيب ----- (١). و هي الأخبار المثبتة للآثار، مثل - الصلاة عمود الدين -.

(٢). و هي الأخبار النافيه ك - لا صلاه إلا بطهور -.

(٣). تعليل لإرادته نفي الصحه من الثانيه.

(٤). أى: لا النافيه للجنس مع مدخولها، كلا صلاه إلا بطهور -.

(٥). خبر لقوله: «و إرادته» و دفع للإشكال المزبور، و محصله: أنّ الظاهر من الأخبار المثبتة للآثار هو ثبوتها للمسميات و هي خصوص المعانى الصحيحه، لا أنه أُريد منها خصوص الصحيح و إن لم يكن اللفظ موضوعاً له، و كذا الأخبار النافيه، فإنّ الظاهر من «لاء» نفي الجنس هو نفي الطبيعه، فإرادته الصحه بالخصوص من دون أن يكون ذلك موضوعاً له خلاف الظاهر، فلا محيص من دلاله الروايات على كون الموضوع له خصوص الصحيح، لأنّ إرادته غيره تتوقف على القرينه.

(٦). غرضه: نفي منشأ توهم إرادته نفي الصفه من الأخبار النافيه، حيث إنّ نفي الصفه كان يتوهم شيوع استعمال لا النافيه للجنس في نفي الصحه أو الكمال و يريد المصنف بقوله: «بل و استعمال هذا التركيب» إبطال شيوع الاستعمال في نفي الصفه، بدعوى: أنّ هذا التركيب لا يستعمل إلا في نفي الطبيعه، غايه الأمر أنّ نفي الطبيه تاره يكون على وجه الحقيقه ك - لا صلاه إلا بطهور - و «لا- رجل في الدار»، و أخرى على وجه المبالغه و الادعاء، ك - لا- صلاه لجار المسجد إلا في المسجد -، فتوهم كون استعمال هذا التركيب شائعاً في غير نفي الحقيقه فاسد.

فى نفى الصفه ممكن المنع حتى فى مثل: - لا صلاه لجار المسجد إلا فى المسجد - مما يعلم أنّ المراد نفى الكمال، بدعوى (١) استعماله فى نفى الحقيقه فى مثله (٢) أيضا (٣) بنحو من العنايه، لا على الحقيقه، و إلا (٤) لما دلّ على المبالغه، فافهم (Z).

#### (رابعها)

دعوى القطع بأنّ طريقه الواضعين و ديدنهم وضع الألفاظ للمركبات التامه (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). الباء للسببيه، يعنى: يمكن منع استعمال هذا التركيب فى الصفه بسبب دعوى استعماله فى نفى الحقيقه ادّعاءً.

(٢). أى: فى مثل - لا صلاه لجار المسجد - ممّا علم بعدم إرادته نفى الحقيقه من هذا التركيب فيه.

(٣). يعنى: كالموارد التى علم بإرادته نفى الحقيقه من هذا التركيب فيها.

(٤). أى: و إن لم يكن هذا التركيب مستعملاً فى نفى الحقيقه لما دلّ على المبالغه.

(٥). محصل هذا الوجه الاعتبارى هو: أنّ حكمه الوضع (لَمّا كانت) إفهام الأغراض، و هى مترتبه على التام، لأنّه منشأ الآثار و محط الأغراض (جرت) طريقه الواضعين على وضع الألفاظ لخصوص الصحيح، و الشارع لم يتجاوز عن هذه الطريقه، بل سلك مسلكهم و وضع الألفاظ لخصوص الصحيح، إذ وضعها ===== (Z). إشاره إلى: أنّ الأخبار المثبتة للآثار و إن كانت ظاهره فى ذلك لمكان أصله الحقيقه، و لازم ذلك كون الموضوع للأسماء هو الصحيح، ضروره اختصاص تلك الآثار به، إلاّ أنّه لا يثبت بأصالتها كما لا يخفى، لإجرائها العقلاء فى إثبات المراد، لا فى أنّه على نحو الحقيقه أو المجاز، فتأمل جيّداً.

كما هو (١) قضيه الحكمه الداعيه إليه (٢)، و الحاجه (٣) و ان دعت أحياناً إلى استعمالها فى الناقص أيضا (٤)، إلا أنه (٥) لا يقتضى أن يكون بنحو الحقيقه، بل و لو كان مسامحه تنزيلا للفاقد منزله الواجد، و الظاهر أن الشارع غير متخطئ عن هذه الطريقه (٦). و لا يخفى أن هذه الدعوى (٧) و ان كانت غير بعيده

«-»

-للجامع بين الصحيح و الفاسد ينافى الحكمه المذكوره، لعدم انفهام الصحيح تعييناً ليرتب عليه الغرض إلا بالقرينه، فلا بد من وضع الألفاظ للمركبات التامه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى: - وضع الألفاظ -.

(٢). أى: إلى الوضع، و المراد بالحكمه الداعيه إلى الوضع هو التفهيم.

(٣). إشاره إلى توهم، و هو: أن الحاجه لا تختص باستعمالها فى الصحيح حتى يدعى وضعها له، بل الحاجه إلى استعمالها فى الفاسد أيضا موجوده، فالداعى إلى وضعها للأعم متحقق، فدعوى وضعها للأعم غير بعيده.

(٤). يعنى: كاستعمالها فى التام.

(٥). هذا دفع التوهم المذكور، و حاصله: أن الحاجه المزبوره لا تقتضى كون الاستعمال فى الناقص على وجه الحقيقه ليثبت بها الوضع للأعم، لإمكان أن يكون الاستعمال فى الناقص بالعنايه، و تنزيل الفاقد منزله الواجد.

(٦). أى: طريقه الواضعين.

(٧). أى: دعوى القطع بكون طريقه الواضعين وضع الألفاظ للمركبات التامه (-). بل بعيده جداً، لأنها تخرّص بالغيب، حيث إنها موقوفه على أمور لم تثبت (أحدها) كون وضع ألفاظ العبادات كأسماء المركبات الخارجيه، و قد مرّ فى تصوير الجامع فساده. (ثانيها) أن تكون حكمه الوضع منحصره فى

ص: ١٤٢

إلا أنها قابله للمنع (١)، فتأمل. (٢)

**و قد استدل للأعمى أيضا بوجه:**

**اشاره**

**(منها)**

تبادر الأعم (٣)،

و فيه: أنه قد عرفت الإشكال (٤) في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح -

\*\*\*\*\*

(١). إذ مجرد نفى البعد عن إفادته للقطع ليس موجبا للقطع الفعلى، مضافا إلى أنه على تقدير إفاده هذا الوجه الاعتبارى للقطع يختص اعتباره بالقاطع دون غيره، و قد عرفت عدم انحصار حكمه الوضع بالوضع لخصوص الصحيح، فدعوى وضعها للأعم غير مجازفه.

(٢). لعله إشاره إلى بعض ما ذكرنا أو كله.

(٣). أى: الجامع بين الصحيح و الفاسد.

(٤). من أنه كيف يتصور الجامع بين الافراد الصحيحه و الفاسده؟ فإنّ لازمه دخل المفقود فى المسمى و عدمه، و ليس ذلك إلا من اجتماع النقيضين، و مع هذا الإشكال كيف تصح دعوى تبادر الأعم؟ لأنّ تبادر معنى من لفظ موقوف على تحققه فى عالم التصور، و بدون ذلك لا- يتصور التبادر. \_\_\_\_\_ تفهيم الصحيح ليكون المقام كذلك، و هو ممنوع، لعدم الوجه فى انحصار حكمه الوضع فى المقيس عليه فى ذلك، و على فرض التسليم لم يحرز كون حكمه الوضع الشرعى فى ألفاظ العبادات ذلك، لقوه احتمال كون الغرض من التسميه الأعم من الصحيح و إن كانت الآثار المعنويه مترتبه على الصحيح لترتبه على المأمور به.

(ثالثها) العلم بعدم تخطى الشارع عن طريقه الواضعين بعد تسليم بنائهم على الوضع لخصوص الصحيح لتصح دعوى القطع بوضع الشارع لألفاظ العبادات للصحيح فقط، و فيه: أنه لا سبيل إلى هذا العلم لا عقلا و لا نقلا.

ص: ١٤٣



معها (١) دعوى التبادر.

## و (منها) عدم صحه السلب عن الفاسد (٢)

و فيه منع، لما عرفت (٣).

## و (منها) صحه التقسيم إلى الصحيح و السقيم (٤)،

و فيه (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع الإشكال المتقدم فى تصوير الجامع بين الصحيح و الفاسد.

(٢). يعنى: عدم صحه سلب الصلاه بما لها من المعنى عن الصلاه الفاسده، فلا يصح أن يقال: الصلاه الفاسده كصلاه الحائض ليست بصلاه، بل يصح حملها عليها، فيقال: الصلاه الفاسده صلاه، كما يقال: الصلاه الصحيحه صلاه.

(٣). فى الدليل الثانى من أدله الصحيحى من صحه سلب الصلاه عن الفاسده بالمداقه و إن صح إطلاقها عليها بالمسامحه.

(٤). بتقريب: أن الانقسام إلى الصحيح و الفاسد دليل على الوضع للأعم و أن الفاسد موضوع له أيضا، و إلا يلزم انقسام الشئ إلى نفسه و إلى غيره، و هو باطل، للزوم اشتمال المقسم على الأقسام، و لذا يصح حمله عليها، فيقال الاسم كلمه و الفعل كلمه، ففى المقام لو لم يكن الفاسد قسماً من الموضوع له أيضا لم يكن المقسم مشتملاً عليه، فلا يصح التقسيم، و قد عرفت صحته.

(٥). حاصله: أن مجرد الاستعمال فى الأعم لا يشهد بالوضع له إلا من باب كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و من المعلوم: أن قوام اعتبار الأصل بعدم قيام دليل على خلافه، و قد عرفت الأدله الداله على وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح، و معها لا وجه للتشبث بكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، هذا

«-»

فلا بد أن يكون الاستعمال فى الأعم بلحاظ المعنى المجازى، لا بلحاظ الموضوع له. (-). ظاهر كلام المصنف (قده) تسليم كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه لو لا الوجوه الداله على الوضع للصحيح، لكنه مبنئ على حجيه

أنه إنما يشهد على أنها للأعم لو لم تكن هناك دلالة على كونها (١) موضوعه للصحيح، وقد عرفتها (٢)، فلا بد أن يكون التقسيم بملاحظه ما يستعمل فيه اللفظ و لو بالعنايه. (و منها) استعمال الصلاه و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسده (٣) كقوله عليه الصلاه و السلام: «بنى الإسلام على الخمس: الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و الولايه، و لم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه، فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه، فلو أن أحداً صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولايه لم يقبل له صوم و لا صلاه» فإن (٤) الأخذ بالأربع -

\*\*\*\*\*

(١). أى: ألفاظ العبادات.

(٢). أى: الدلالة على كونها موضوعه للصحيح، فلا يشهد التقسيم إلا بالاستعمال فى الجامع بين الصحيح و الفاسد، و لا يشهد بالوضع للأعم أصلاً.

(٣). ملخص هذا الدليل: أن لفظ - الصلاه - و غيره من ألفاظ العبادات قد استعمل فى غير واحده من الروايات فى الفاسده، حيث إن الأخذ بالأربع فى الروايه الأولى مع البناء على اعتبار الولايه فى صحه العبادات - كما هو الحق على ما يظهر من بعض الروايات و أفتى به جماعه من الأصحاب - يدل على الاستعمال فى الفاسده، لعدم تمشى العباده الصحيحه حينئذٍ من غير أهل الولايه، فلا بد أن تكون ألفاظ العبادات موضوعه للأعم ليصدق أخذهم بالأربع، لوضوح عدم صدق أخذهم بها مع البناء على الوضع للصحيح.

(٤). هذا تقريب الاستدلال بالروايه على الوضع للأعم، و قد عرفته أصاله الحقيقه مطلقاً حتى مع العلم بالمراد، و الشك فى كونه حقيقه، و هو خلاف مختاره (قده)، فإن أصاله الحقيقه حجه فى الشك فى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى.

ص: ١٤٥

لا- يكون بناءً على بطلان عبادات تاركى الولاية إلا إذا كانت أسامى للأعم (١) و قوله عليه السّلام: «دعى الصلاة أيام أقرائك» ضروره (٢) أنه لو لم يكن المراد منها الفاسده لزم عدم صحه النهى عنها، لعدم قدره الحائض على الصحيحه منها. و فيه أن الاستعمال أعم من الحقيقه (٣)، مع أن المراد فى الروايه الأولى (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت أسامى للصحيح لم يكونوا آخذين بها، لفرض فساد عباداتهم، و صريح الروايه هو أخذهم بها.

(٢). هذا تقريب الاستدلال، و حاصله: أن الوضع للصحيح يستلزم عدم صحه النهى، إذ المفروض عدم تمشى الصلاة الصحيحه من الحائض، فلا تقدر عليها، و من المعلوم اعتبار قدره فى متعلق النهى كالأمر، و بدونها لا يصح النهى، فعلى القول بالوضع للصحيح يمتنع النهى، فلا بد من الوضع للأعم ليصح النهى عنها، فهذه الروايه تدل على الوضع للأعم.

(٣). إذ لم تثبت حجيه أصاله الحقيقه مطلقا و لو مع العلم بالمراد و الشك فى كونه معنى حقيقيا و إن نسب القول بحجيتها مطلقا إلى السيد علم الهدى (قدس سره) فكون الأصل فى الاستعمال الحقيقه غير ثابت، و المفروض أن الاستدلال مبنى على ذلك.

(٤). هذا الجواب مختص بالروايه الأولى، و حاصله: منع استعمال لفظ - الصلاة - و غيرها فى تلك الروايه فى الأعم، بل قامت القرينه - و هى بناء الإسلام على الخمس - على الاستعمال فى خصوص الصحيحه، فلا وجه للاستدلال بها على الوضع للأعم، فالجواب عن الروايه الأولى يكون من وجهين:

أحدهما: كون الاستعمال أعم من الحقيقه، و هو مشترك بينها و بين غيرها من الروايات.

ص: ١٤٦

هو خصوص الصحيح، بقرينه أنها مما بُنى عليها الإسلام، و لا ينافي ذلك (١) بطلان عباده منكري الولاية، إذ لعل (٢) أخذهم بها (٣) إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقته، و ذلك (٤) لا يقتضى استعمالها فى الفاسد أو الأعم، و الاستعمال فى (٥) - ثانيهما منع استعمال ألفاظ العبادات فى الأعم، و هو مختص بها و لا يعم سائر الروايات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لا ينافى إرادته خصوص الصحيح من العبادات المذكوره فى الروايه بطلان عباده منكري الولاية، غرضه من ذلك: دفع توهم، أمّا التوهم فحاصله: أنّ دعوى إرادته خصوص الصحيح بقرينه بناء الإسلام على الخمس تنافى أخذ الناس بالأربع، مع البناء على بطلان عباده تاركى الولاية، إذ لا يمكن الجمع بين إرادته خصوص الصحيح، و بين فساد عباداتهم كما لا يخفى. و أمّا الدفع فسيأتى.

(٢). هذا دفع التوهم المذكور، و محصله: منع استعمال ألفاظ العبادات - فى روايه بناء الإسلام على خمس - فى الأعم، بل فى خصوص الصحيح، إذ الناس أخذوا بالأربع معتقدين بصحتها، فالألفاظ لم تستعمل إلا فى الصحيح، غايه الأمر أنّ تاركى الولاية أخطئوا فى تطبيق الصحيح على عباداتهم.

(٣). أى: بالأربع.

(٤). يعنى: و أخذهم بالأربع بحسب اعتقادهم لا يقتضى استعمال الألفاظ فى الفاسد أو الأعم حتى تثبت دعوى القائل بوضعها للأعم.

(٥). حاصله: أنّ دعوى الاستعمال فى خصوص الصحيح و كون الخطأ فى مقام التطبيق لا تختص بقوله عليه السّلام فى الروايه الأولى: «فأخذ الناس بأربع» بل تعم غيره مثل قوله عليه السّلام فى تلك الروايه أيضا: «فلو أنّ أحدا صام نهاره... إلخ»

ص: ١٤٧

قوله عليه السّلام: «فلو أنّ أحدا صام نهاره... إلخ» كان كذلك - أى بحسب اعتقادهم - أو للمشابهة (١) و المشاكلة، و فى (٢) الروايه الثانيه النهى للإرشاد إلى عدم القدره على الصلاه، و إلا (٣) كان الإتيان بالأركان و سائر ما يعتبر فى الصلاه، فإنّ صوم الفاقد للولايه و إن كان فاسدا، إلا أنّ إطلاق الصوم عليه إنّما هو لاعتقاده الصحه، فالمستعمل فيه هو الصحيح، غايه الأمر أنّه وقع الخطأ فى التطبيق كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «كذلك» فيكون الاستعمال فى الفاسد مجازا بعلاقه المشابهه الصوريه، فالمتحصل: أنّ هذه الروايه لا تدل على وضع ألفاظ العبادات للأعم.

(٢). معطوف على قوله: «فى الروايه» لكن العبارة على هذا لا تخلو عن حزازه، إذ مقتضى هذا العطف هو أن يقال: مع أنّ المراد فى الروايه الأولى النهى للإرشاد، و هذا كما ترى، فحق العبارة أن تكون هكذا: «مع أنّ المراد فى الروايه الثانيه أيضا هو خصوص الصحيح، لأنّ النهى للإرشاد... إلخ».

و كيف كان فغرضه من ذلك: ردّ الاستدلال بالروايه الثانيه على الوضع للأعم، بتقريب: أنّ الصلاه قد استعملت فى صلاه الحائض الفاسده قطعاً. و محصل الرد:

أنّ الصلاه لم تستعمل إلا فى الصحيحه، لأنّ النهى للإرشاد إلى مانعيه الحيض، كالنهي عن لبس ما لا يؤكل لحمه فى الصلاه فى كونه إرشادا إلى المانعيه، و من المعلوم: أنّ المانعيه ملحوظه فى الصحيحه دون الفاسده، و ليس النهى مولويا حتى يقال: إنّ الصلاه الصحيحه مع النهى غير مقدوره، فلا بد من إرادته الفاسده حتى لا يلغو النهى.

(٣). أى: و إن لم يكن النهى للإرشاد إلى المانعيه لزم من كون النهى مولويا حرمة الصلاه ذاتا على الحائض، كما ذهب إليه بعض.

بل بما يسمى فى العرف بها، و لو أخل بما لا يضر الإخلال به بالتسميه (١) عرفا محرما على الحائض ذاتا و إن لم تقصد به القربه (٢)، و لا أظن أن يلتزم به المستدل بالروايه، فتأمل جيدا (٣).

**(و منها)**

: أنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و شبهه (٤) بترك الصلاه فى -

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «يضر» و قوله: «محرما» خبر «كان الإتيان».

(٢). لامتناع قصد القربه بما يكون منهيًا عنه بالنهى المولى الكاشف عن المفسده الموجه للمبغوضيه المنافيه للمحبوبيه و المقربيه، و النهى المولى يكشف عن كون متعلقه ذا مفسده و حراما ذاتيا، و لا- يظن من المستدل بالروايه الالتزام بالحرمه الذاتيه.

(٣). لعله إشاره إلى: أنه لا- محذور فى الالتزام بالحرمه الذاتيه للعباده على الحائض كما اختاره المصنف على ما هو ببالى فى كتابه شرح التبصره، فالعمده فى الجواب عن الاستدلال بهذه الروايه هى: دعوى ظهور خطاب «دعى الصلاه أيام أقرائك» فى المانع، كما ثبت ذلك فى أمثال هذا النهى.

(٤). كالعهد و اليمين، و محصل هذا الوجه الذى استدل به الأعمى هو: أنه لا شبهه فى صحه تعلق النذر و نحوه بترك الصلاه فى الأمكنه التى تكره فيها الصلاه كالحمام و المقابر و غيرهما، كما لا شبهه فى تحقق الحث بإتيان الصلاه فى تلك الأمكنه، و من تسلّم هاتين المقدمتين نستكشف كون الصلاه اسما للأعم من الفاسد، إذ لو كانت اسما لخصوص الصحيح لزم منه إشكالان: (الأول): عدم تحقق الحث، لعدم قدره على إتيان الصلاه الصحيحه فى تلك الأمكنه بعد صيرورتها بسبب النذر منها عنها، و فاسده لاقتضاء النهى عن العباده فسادها، مع أنّ المسلم حصول الحث بفعلها فى تلك الأمكنه، فلا بد أن تكون الصلاه اسما للأعم.

ص: ١٤٩

مكان تكره فيه، و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت الصلاه المنذور تركها خصوص الصحيحه لا يكاد يحصل به (١) الحنث أصلا، لفساد الصلاه المأتى بها، لحرمتها (٢) كما لا يخفى، بل يلزم المحال (٣)، فإن النذر (٤) حسب الفرض قد تعلق بالصحيح منها (٥)، و لا تكاد تكون معه (٦) صحيحه، و ما يلزم من فرض -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بفعل الصلاه.

(٢). الناشئه من النذر، لأن النذر أوجب النهى عن الصلاه فى الأمكنه المكروهه، و قد ثبت فى محله: اقتضاء النهى عن العباده لفسادها.

(٣). هذا هو الإشكال الثانى، و حاصله: أن الصلاه إن كانت اسما لخصوص الصحيح يلزم المحال، ضروره أن الصلاه المنذور تركها هى الصحيحه، و بالنذر صارت محرمة و فاسده، فلا يمكن فعلها على وجه صحيح، فينحل النذر، لخروج الصلاه بسبب هذا النهى المفسد للعباده عن متعلق النذر - و هو خصوص الصحيح - فيلزم من وجود النذر عدمه.

(٤). هذا تقريب المحاليه و قد عرفته مفصلا، و الحاصل: أنه من تسلّم الأمرين - و هما صحه النذر، و حصول الحنث - يستفاد كون الصلاه اسما للأعم، و إلا يلزم أن يكون موجودا و معدوما فى زمان واحد، و هو محال.

(٥). أى: من الصلاه.

(٦). أى: مع النذر المذكور، حاصله: أنه لا يمكن بقاء الصلاه الصحيحه - المنذور تركها فى الأمكنه المكروهه - على صحتها بعد تعلق النذر بها، و أمّا بناء على الأعم فلا يلزم شىء من الإشكاليين المتقدمين، لكون متعلق النذر حينئذ نفس الطبيعه الجامعه بين الصحيح و الفاسد، و من المعلوم: أن انتفاء أحد الفردين - و هو الصحيح - بسبب النهى الناشئ عن النذر لا يوجب انتفاء الطبيعه، فيحصل الحنث بالصلاه الصحيحه لو لا النذر.

ص: ١٥٠

وجوده عدمه محال. قلت: لا يخفى أنه لو صحَّ ذلك (١) لا يقتضى إلا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا، مع (٢) أن الفساد -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى ذلك الاستدلال، و حاصل جواب المصنف (قده) عن هذا الاستدلال هو: أن تعلق النذر بالصحيح و إن كان يستلزم الإشكاليين المتقدمين، لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للأعم كما هو المدعى، إذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد الناذر خصوص الصلاة الصحيحه لم ينعقد النذر أيضا، فامتناع نذر الصلاة الصحيحه لا يكشف عن الوضع للصحيح أصلا.

و إن كان غرض المستدل إثبات الوضع للأعم لسبب الاستعمال فيه فى باب النذر استنادا إلى كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، ففيه ما مر مرارا: من أن الاستعمال أعم من الحقيقه.

(٢). هذا جواب آخر عن الدليل المذكوره، و حاصله: أن الصلاة فى الأمكنه المكروهه قبل تعلق النذر صحيحه، و لذا لو أتى بها قبل انعقاد النذر صحت بلا إشكال، و الفساد الناشئ عن النذر لا يمكن دخله فى موضوعه، لتأخره عنه رتبه، فالنذر لا يتعلق إلا بتلك الصلاة الصحيحه المتقدمه رتبه على النذر، فلا يلزم المحال، إذ المراد بصحه الصلاة المنذوره صحتها قبل النذر و إن صارت فاسده بالنذر، فيتحقق الحث بإتيان الصحيحه لو لا- النذر، نعم لا- يتحقق الحث بإتيان الفاسده من غير ناحيه النذر، كاختلال شرط من شرائطها من الطهاره و قصد القربه و غيرهما. و الحاصل: أن الاستحاله التى ادعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح إنما تلزم إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه مطلقا يعنى حتى بعد تعلق النذر بها، لما تقدم فى وجهه. أما إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه قبل تعلق النذر و إن صارت فاسده بعد تعلقه، فلا يستلزم

ص: ١٥١



من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها (١).

و من هنا (٢) انقذح: أن حصول الحنث انما يكون لأجل الصحه لو لا تعلقه (٣).

نعم (٤) لو فرض تعلقه (٥) بترك الصلاة المطلوبه بالفعل (Z) لكان منع

المحال، و سيأتى استدراك المصنف (قده) لهذه الصوره بقوله: «نعم لو فرض... إلخ» و بهذا الجواب يظهر وجه اندفاع الاستحاله التى ادعاها القائل بالأعم على تقدير الوضع للصحيح، لاستعمال الصلاة فى الصحيحه لو لا النذر. -

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى: - الصحه - و وجه عدم اللزوم: أن المراد الصحه هو الصحه قبل تعلق النذر، و الفساد الناشئ عن النذر لا- يؤثر فى متعلقه حتى يوجب انحلاله، و إذ لا يعقل أن يكون أثر الشئ رافعا لذلك الشئ، لاستحاله رفع المعلول لعلته، فلا يعقل ارتفاع النذر بالفساد الناشئ من قبله كما لا يخفى.

(٢). يعنى: و من كون الصحه المقصوده فى النذر هى الصحه السابقه على النذر.

(٣). أى: تعلق النذر.

(٤). هذا استدراك على قوله: «و من هنا انقذح» و حاصله: أن منع حصول الحنث فى محله إذا كان المنذور ترك الصلاة الصحيحه بالفعل يعنى:

الصحه بقول مطلق و لو بعد تعلق النذر، بداهه عدم القدره على فعل الصلاة الصحيحه بالفعل مع فرض صيرورتها بسبب النذر منها عنها، كما تقدم سابقا.

(٥). أى: النذر. ===== (Z). أى و لو مع النذر، و لكن صحته كذلك مشكل، لعدم كون الصلاة معه صحيحه مطلوبه، فتأمل جيدا.

حصول الحث بفعلها بمكان من الإمكان (١).

**بقي أمور**

**اشاره**

**الأول**

: أن أسامى المعاملات إن كانت موضوعه للمسببات (٢) فلا مجال (٣) للنزاع في كونها (٤) موضوعه للصحيحه أو الأعم، لعدم اتصافها بهما (٥) كما لا يخفى، بل بالوجود تاره و بالعدم أخرى، و أما إن كانت موضوعه للأسباب، فللنزاع فيه (٦) مجال (٧)، لكنه لا يبعد دعوى -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فقول المستدل: «أنه لا- شبهه في حصول الحث» ممنوع و المفروض أن هذا كان أحد الأمرين اللذين توقف عليه دليله على الوضع للصحيح.

(٢). كالزوجيه و الملكيه، و الحريه و الرقيه، و غيرها من الاعتباريات المترتبه على العقود و الإيقاعات.

(٣). لأنه - بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامى للمسببات - لا- يتصور فيها نزاع الصحيح و الأعم، حيث إن المسببات كالمملكيه و نحوها أمور بسيطه دائره بين الوجود و العدم، و ليست مركبات حتى يتصف التام و الناقص منها بالصحه و الفساد.

(٤). أى: أسامى المعاملات.

(٥). أى: لعدم اتصاف المسببات بالصحه و الفساد، لما عرفت آنفا من بساطتها، بل هى تتصف بالوجود تاره و العدم أخرى، فالمملكيه مثلا إما موجوده و إما معدومه، و لا معنى لاتصافها بالصحه و الفساد.

(٦). أى: فى كونها موضوعه للصحيحه أو الأعم.

(٧). لكون الأسباب كالباع المركب من الإيجاب و القبول و غيرهما مركبات، فيمكن اتصافها بالصحه تاره إذا استجمعت جميع الأجزاء

ص: ١٥٣

كونها (١) موضوعه للصحيحة أيضا (٢)، و أنّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعا و عرفا، و الاختلاف بين الشرع و العرف (٣) - و الشرائط، و بالفساد أُخرى إذا لم تكن.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أسامى المعاملات.

(٢). يعنى: كألفاظ العبادات، و حاصله: أنّ المختار فى المعاملات هو المختار فى العبادات، فكما أنّ ألفاظ العبادات موضوعه لخصوص الصحيحة، فكذلك ألفاظ المعاملات، فإنّها؛ طلّله لله؛ أسام للعقود الصحيحة - أى المؤثره - كالبيع، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر فى الملكيه، و كالنكاح، فإنّه اسم لخصوص ما هو المؤثر فى علقه الزوجيه، و هكذا سائر العقود.

و بالجملة: فألفاظ المعاملات وضعت لما هو المؤثر واقعا فى الآثار المرغوبه منها من دون تفاوت فى ذلك بين العرف و الشرع.

(٣). دفع لما قد يتوهم: من أنّه كيف يكون معنى العقد هو الصحيح بنظر كل من الشرع و العرف؟ مع أنّ الشرع قد خالف العرف فى بعض الموارد كبيع الصبى المميز، فإنّه صحيح بنظر العرف و فاسد بنظر الشرع، و هكذا سائر العقود، و هذا دليل على عدم كون الصحه عند الشرع و العرف بمعنى واحد، بل يدل على أنّ ألفاظ المعاملات أسام للصحيحة شرعا و للأعم عرفا، و ليست موضوعه للصحيح شرعا و عرفا، هذا حاصل التوهم. و قد دفعه المصنف (قده) بأنّ هذا الاختلاف بين الشرع و العرف لا يرجع إلى الاختلاف فى المعنى، حتى يقال: إنّ المعاملات أسام للصحيحة شرعا و للأعم عرفا، بل يكون الاختلاف فى محقق الصحيح و مصداقه، فالشارع يخطئ العرف فيما يراه صحيحا و ينبهه على أنّ الشىء الفلانى دخيل فى العقد المؤثر و لو كان العرف

ص: ١٥٤

فيما يعتبر (١) في تأثير العقد لا يوجب الاختلاف بينهما (٢) في المعنى، بل (٣) الاختلاف في المحققات و المصاديق، ملتفتاً إلى دخل ذلك في صحه العقد لما خالف الشرع، فالعرف قد يشتهر في تطبيق الصحيح الواقعي الذي هو الموضوع له على ما لا يكون مؤثراً واقعاً، و الشارع ينبهه على خطائه، فالصحيح شرعاً هو الصحيح عرفاً، فلا يكون الأول أخص من الثاني.

\*\*\*\*\*

(١). كبلوغ المتعاقدين و القبض في بعض العقود، و غير ذلك.

(٢). أى: بين الشرع و العرف، لكون المؤثر واقعاً الذي هو المسمى واحداً.

(٣). يعنى: بل يوجب الاختلاف بين الشرع و العرف الاختلاف في المحققات دون المعنى الموضوع له

(-)

(-). الظاهر: أنّ الاختلاف بينهما إنّما هو في نفس المعنى الموضوع له لا في محققاته، ضروره أنّ العرف يرى عدم دخل البلوغ أو القبض في المجلس مثلاً- في بعض العقود في مفهوم البيع و غيره، و الشارع يرى دخلهما فيه، فلا محيص عن كون الاختلاف في نفس المعنى لا في المصادق، فحينئذٍ يكون العقد العرفي أعم من الشرعي بناء على كون ألفاظ المعاملات أسامى لخصوص الصحيح. و أمّا بناءً على كونها أسامى للأعم - كما لا يبعد ذلك - فلا يكون العرفي أعم من الشرعي، بل كلاهما موضوعان للأعم من الصحيح و الفاسد.

و لا ينافي الوضع للأعم تبادر الصحيحه منها، لأنّ التبادر المثبت للوضع لا بدّ أن يستند إلى حاقّ اللفظ، و ذلك غير ثابت هنا، و مع الشك في كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ أو الإطلاق لا يكون أماره على الوضع، و إجراء أصاله عدم القرينه لا يجدى في أماريه التبادر كما تقدم في بحثه.

ص: ١٥٥

و تخطئه (١) الشرع العرف في (٢) تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققاً لما هو المؤثر كما لا يخفى، فافهم (٣).

## الثاني (٤)

: انّ كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيحه لا يوجب إجمالها - كألفاظ العبادات - كى لا يصح التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - الاختلاف الثالث - يعنى: الاختلاف بين الشرع و العرف يوجب الاختلاف في المحقق، و يوجب تخطئه الشرع العرف في تخيل كون العقد المؤثر واقعاً بدون ما اعتبره الشارع في تأثيره محققاً و مصداقاً لما هو المؤثر، فيكون التخطئه في التطبيق لا في نفس المعنى.

(٢). متعلق بقوله: «و تخطئه».

(٣). لعله إشاره إلى: أنّ الاختلاف في المصداق مبنى على أن يكون هناك مفهوم مبين عند الشرع و العرف، و هذا غير ظاهر، لقوه احتمال كون الاختلاف بينهما في نفس المفهوم، فلا مجال حينئذٍ للتخطئه في المصداق، فتدبر.

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر: دفع إشكال أورد على القائلين بالصحيح في المعاملات. أمّا الإشكال فحاصله: أنه - بناءً على هذا القول - تكون ألفاظ المعاملات مجمله، فلا يصح التمسك بإطلاق أدلتها، مع وضوح استقرار ديدنهم على التمسك بإطلاقها عند الشك في اعتبار شىء في المعامله.

و أمّا الدفع، فمحصله: أنه فرق واضح بين العبادات و المعاملات، حيث إنّ العبادات بناءً على الوضع للصحيح ماهيات مخترعه شرعيه غير معلومه للعرف، فمع عدم معرفه تلك الماهيات لا يصح التمسك بالإطلاق، لكون الشك في الموضوع المذى لا يتصور معه الإطلاق كما لا يخفى. و هذا بخلاف المعاملات، فإنها أمور عرفيه و ليست مخترعه شرعيه، و الأدله الشرعيه كقوله تعالى:

ص: ١٥٦

..... - (أحل الله البيع) و نحوه إمضائه لا تأسيسيه، و الممضى هو المعامله العرفيه، فالشارع لم يخترع مفهوم المعامله حتى يكون مجملًا- و يرجع الشك فيه إلى موضوع الإطلاق كى لا- يمكن التمسك به، بل زاد على المعامله العرفيه قيوداً لا ترتبط بالمفهوم، فإذا كان الشارع فى مقام البيان صح التمسك بالإطلاق إذا شك فى شرطيه شىء فى تأثير المعامله العرفيه، و على هذا فلا يلزم إجمال الخطاب حتى لا يجوز التمسك بالإطلاق بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامى للصحيح، كما يلزم ذلك فى العبادات بناءً على كونها أسامى للصحيحه، لما عرفت من إجمال معنى الصحيح فى العبادات الموجب لعدم جواز التمسك بالإطلاق، و وضوح معنى الصحيح فى المعاملات، لكونه عرفياً و الإمضاء الشرعى و ارداً عليه من دون تصرف للشارع فى المفهوم العرفى

«-»

. (-). لا يخفى: أنه - بناءً على كون ألفاظ المعاملات أسامى شرعاً لخصوص الصحيحه - لا محيص عن دخل الأمور التى جعلها الشارع شروطاً للتأثير فى معنى المعامله، فحينئذٍ يختلف معناها عرفاً و شرعاً و لا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه و هو الصحيح. نعم لا بأس بالإطلاق المقامى - بعد إحراز كونه فى مقام البيان، و بين دخل أمور فى المعامله - كما تقدم نظيره فى العبادات بناءً على وضعها للصحيحه، إذ عدم البيان حينئذٍ مخلٌ بالعرض، هذا و الحق أن يقال: إن أدله المعاملات لا يستفاد منها أزيد من كونها إمضاءً للمعاملات العرفيه، و لم يستعمل الشارع ألفاظها إلا فى مفاهيمها العرفيه من دون تصرف منه فيها، و دخل القيود فى تأثيرها شرعاً إنما استفيد من دوال أخرى، و ليست مقومه لمفاهيمها، فقوله تعالى: (أحل الله البيع)، و كذا ما دل

ص: ١٥٧

شىء فى تأثيرها شرعاً، و ذلك (١) لأنّ إطلاقها لو كان مسوقاً فى مقام البيان (٢) ينزّل (٣) على أنّ المؤثر عند الشارع هو المؤثر عند أهل العرف، و لم يعتبر فى تأثيره عنده (٤) غير ما اعتبر فيه عندهم (٥)، كما ينزّل عليه (٦) إطلاق كلام غيره، حيث إنّه منهم (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يوجب إجمالها»، و دفع لإشكال الإجمال على القول بالصحيح.

(٢). هذا شرط التمسك بالإطلاق، إذ لو كان فى مقام الإهمال أو الإجمال فلا يصح التمسك به.

(٣). إذ لو كان المؤثر عنده غير ما هو المؤثر عند العرف لكان عليه البيان، و إلا لأخلّ بالعرض، فمقتضى الإطلاق المقامى هو الرجوع إلى ما يراه العرف مؤثراً.

(٤). يعنى: فى تأثير المؤثر العرفى عند الشارع.

(٥). أى: غير ما اعتبر فى المؤثر عند العرف.

(٦). أى: على المؤثر عند العرف كلام غير الشارع.

(٧). يعنى: حيث إنّ الشارع من العرف، فينزل كلامه على ما عند العرف.

على عدم نفوذ بيع المنابذه و الربا، و قوله عليه السّلام: «الصلح جائز» و غير ذلك من أدله المعاملات لا يفهم منه كالماء و الحنطة و الخمر و الخل و غيرها مما أخذ فى الأدله موضوعاً للحكم إلا مفهومه العرفى، فإنّ الشارع لم يتصرف فى هذه الموضوعات، بل جعلها بمفاهيمها العرفيه موضوعات للأحكام، فلا فرق بين (أحل الله البيع) و غيره من أدله إمضاء المعاملات و عدمه، و بين أدله حليه الماء و الحنطة و حرمة الخمر و الخنزير فى كون الموضوع فى الجميع عرفياً، و عدم التصرف الشرعى فيه أصلاً، فالموضوع فى أدله الإمضاء و عدمه واحد، و هو المنسب إلى أذهان العرف.

ص: ١٥٨

لو اعتبر (١) في تأثيره ما شك في اعتباره كان عليه البيان و نصب القرينه عليه، و حيث لم ينصب بان عدم اعتباره عنده أيضا (٢)، و لذا (٣) يتمسكون بالإطلاق في أبواب المعاملات مع ذهابهم إلى كون ألفاظها (٤) موضوعه للصحيح، نعم (٥) لو شك في اعتبار شيء فيها عرفاً، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره، لأصالة عدم -

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب التمسك بالإطلاق، يعنى: و لو اعتبر الشارع شيئاً في تأثير المؤثر العرفي كان عليه البيان، لأنه في مقامه.

(٢). يعنى: ظهر عدم اعتبار ما شك في اعتباره عند الشارع كعدم اعتباره عند العرف، و وجه ظهور عدم دخله شرعاً في مؤثرته هو الإطلاق.

(٣). أى: و لأجل كون المؤثر الشرعي هو العرفي من دون تفاوت بينهما إلا فيما أحرز فيه تخطئه الشارع للعرف يتمسكون في المعاملات بإطلاقاتها، مع بنائهم على وضع ألفاظ المعاملات للصحيحه.

(٤). أى: ألفاظ المعاملات.

(٥). استدراك على جواز التمسك بالإطلاق، و حاصله: أنّ الشك في دخل شيء في المعامله على نحوين:

أحدهما: الشك في دخله في المعامله العرفيه، بأن يشك في صدق مفهوم المعامله عرفاً على فاقد ذلك الشيء.

ثانيهما: الشك في دخله في تأثير المعامله شرعاً مع صدق المفهوم العرفي بدونه، فإن كان الشك على النحو الأول، فلا مجال للتمسك بالإطلاق، لعدم إحراز موضوعه و هو المعامله العرفيه، بل يرجع إلى استصحاب عدم ترتب الأثر. و إن كان على النحو الثاني، فلا بأس بالتمسك به.

ص: ١٥٩



الأثر بدونه (١)، فتأمل جيداً.

## الثالث (٢)

: أن دخل شىء وجودى أو عدمى فى المأمور به تاره، بأن يكون داخلاً فيما يأتلف منه (٣) و من غيره -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون ذلك الشىء المشكوك فيه.

(٢). غرضه من عقد هذا الأمر: التنبيه على ما يكون من الأجزاء والشرائط دخيلاً فى المسمى بحيث ينتفى بانتفائه، و ما لا يكون دخيلاً فيه بحيث لا ينتفى المسمى بانتفائه، بل يصدق و لو بدونه، و ذلك ليتضح حال التفصيل الذى التزم به بعض فى مسأله الصحيح و الأعم من الذهاب إلى الصحيح فى الأجزاء و إلى الأعم فى الشرائط.

توضيحه: أن كيفية دخل شىء فى المسمى مختلفه بها يختلف صدق الاسم و عدم صدقه، و ذلك لأن ما له دخل فيه قد يكون دخيلاً فى ماهيه و قد يكون دخيلاً فى الفرد، و على التقديرين: تاره يكون الدخل بنحو الجزئيه و أخرى بنحو الشرطيه، فالصور أربع: الأولى: أن يكون دخيلاً فى ماهيه بنحو الجزئيه، كتكبيره الإحرام و الركوع و السجود و التشهد، فإنها أجزاء للصلاه، و كالتروك العشره أو الزائده عليها الدخيله فى ماهيه الصوم بنحو الجزئيه بناءً على تفسيره بنفس هذه التروك.

(٣). يعنى: يأتلف المأمور به من ذلك الشىء الوجودى أو العدمى

«-»

و من غيره، و هذه هى الصوره الأولى. (-). قد يستشكل فى دخل العدم فى المأمور به بتقريب:

أن العدم لا يؤثر فى المصلحه، و من المعلوم: أن الجزء هو المؤثر فى المصلحه، فالعدم لا يصلح لأن يكون جزءاً للمأمور به، كما أن الشرط قد

ص: ١٦٠

و جعل (١) جملته متعلقاً للأمر، فيكون جزءاً له و داخلاً في قوامه، و أخرى (٢) بأن يكون خارجاً عنه، لكنه كان مما لا يحصل  
الخصوصية المأخوذة فيه بدونه كما -

\*\*\*\*\*

(١). مبنياً للمفعول معطوف على: - يأتلف -.

(٢). هذه هي الصورة الثانية، و حاصلها: أن الشيء قد يكون خارجاً عن ماهية جزءاً لكنه داخل فيها شرطاً، كما إذا أخذ في  
الماهية خصوصية لا تتحقق إلاً بذلك الشيء الدخيل شرطاً، و هذا يتصور على وجوه ثلاثة:

أحدها: أن تكون تلك الخصوصية ناشئة عن أمر يعتبر سبقه على فسر بأمر وجودي، فلا يصدق على العدمي، و عليه فالعدم لا  
يصلح للجزئية و لا للشرطية. و لكن يمكن دفعه:

أولاً: بعدم كون المصلحة دائماً من المتأصلات، فيمكن أن تكون من الأمور الاعتبارية، فتأمل.

و ثانياً بعد تسليم تأصل المصلحة دائماً بعدم تسليم كون المصلحة في الأمور به، لإمكان كونها في نفس الأمر.

و ثالثاً: بإمكان ترتب المصلحة على المركب من وجودي و عدمي، لا العدم فقط، و إنما الممتنع هو ترتب المصلحة على العدم  
المحض. و أمياً في الشرط، فبأنه مجرد اصطلاح، لأن الشرط حقيقه هو: ما له دخل في تأثير المقتضى بنحو من الأنحاء سواء أ  
كان وجودياً أم عدمياً، و لذا يعدّ عدم المانع شرطاً، فالشروط تارة تكون وجودية و أخرى عدمية، و الممتنع تأثيره هو العدم  
المطلق لا المضاف، و المفروض كون الشرائط العدمية من الأعدام المضافه لا المطلقة. و من هنا يظهر حال الصوم بناءً على كونه  
نفس التروك، و أمماً بناءً على كونه الكف عن أمور خاصه فلا إشكال أصلاً، لكونه حينئذ أمراً وجودياً كما لا يخفى.

ص: ١٦١

إذا أخذ شئٌ مسبقاً (١) أو ملحوقاً به (٢) أو مقارناً له (٣) متعلقاً للأمر، فيكون (٤) -الماهيـه المأمور بها كالخصوصيه المعتبره فى الصلاه الناشئه عن الطهارات الثلاث المتقدمه على الصلاه بناءً على كون الطهاره هى نفس الأفعال، و أمّا بناءً على كونها هى الأثر الحاصل منها فتصير من الشرط المقارن.

ثانيها: أن تكون الخصوصيه ناشئه عن أمر يعتبر كونه لاحقاً للماهيه المأمور بها كغسل المستحاضه فى الليله الآتية بالنسبه إلى صوم اليوم المقدم عليها، فإنّ كون صوم المستحاضه مع الغسل خصوصيه مأخوذه فى صومها ناشئه عن الغسل اللاحق لليوم الذى صامته، و كصلاه الاحتياط التى شك فيها بأحد الشكوك الموجهه لصلاه الاحتياط، فتأمل.

ثالثها: أن تكون الخصوصيه ناشئه من أمر يعتبر كونه مقارناً للماهيه المأمور بها كالستر و الاستقبال، فإنّ المستوريه و وقوع أجزاء الصلاه إلى القبلة خصوصيتان مأخوذتان فى الصلاه ناشئتان عن الستر و الاستقبال المعتبر مقارنتهما للصلاه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالشئ ء هو المأمور به، يعنى: كما إذا أخذ المأمور به مسبقاً، و هذا هو الوجه الأول.

(٢). أى: بالشئ ء الخارج عن ماهيه المأمور به، و هذا هو الوجه الثانى.

(٣). يعنى: كما إذا أخذ المأمور به مقارناً لذلك الشئ ء الخارج عن ماهيه المأمور به، و هذا هو الوجه الثالث، و قد تقدمت أمثله جميع هذه الوجوه الثلاثه.

(٤). هذه نتيجه ما ذكره فى الأمر الخارج عن الماهيه، و حاصلها: أنّ الشئ ء الخارج عن طبيعه المأمور بها قد يكون مقدمه لوجود الخصوصيه المعتبره فى

ص: ١٦٢

من مقدماته لا مقوماته (١).

و ثالثه (٢) بأن يكون مما يتشخص به المأمور به بحيث يصدق على المتشخص به عنوانه (٣)، وربما يحصل له بسببه (٤) مزيه أو نقيصه، الماهيه، فإنّ المقدمه تاره تكون مقدمه لوجود أصل الواجب و أخرى لوجود وصفه، فإنّ الصلاه المقيده بالطهاره تتوقف على إحدى الطهارات الثلاث، و من المعلوم أنّ المقدمه خارجه عن المأمور به، و ليست مقومّه له كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى - الشىء - و هو المأمور به، يعنى: أنّ ذلك الخارج عن المأمور به يكون من مقدماته لا مقوماته.

(٢). هذه هي الصورة الثالثه أعنى: كون ما له الدخل جزءاً للفرد الذى ينطبق عليه الطبيعى المأمور به و موجباً لتشخصه، كتثليث الذكر و تخميسه و غير ذلك من موارد التخيير بين الأقل و الأكثر.

(٣). أى: عنوان المأمور به.

(٤). يعنى: و ربما يحصل للمأمور به بسبب الشىء الموجب لتشخصه مزيه، كإتيان الطبيعه بفردها المتشخص بالقنوت أو بتكرار الأذكار، أو بالأمكنه الراجحه، أو يحصل للمأمور به بسبب ذلك الشىء نقص، كالتكثف بناءً على كراهته، و غيره مما يؤتى به من مكروهات الصلاه جزءاً للفرد

(-)

و قد لا يحصل للمأمور به بسبب جزء فرده لا مزيه و لا نقص كما إذا أتى بالصلاه مثلاً فى بيته. (-). ظاهر عباره المصنف (قده): اعتبار وجود ما يحصل به النقص فى المأمور به، و ليس كذلك، إذ عدمه معتبر فيه، فوجود التكثف الموجب للنقصان ليس معتبراً فى الصلاه، إذ لا معنى لدخله فيها، فلا محاله يكون عدمه معتبراً فيها، فالعباره لا تخلو عن مسامحه.

ص: ١٦٣

و دخل هذا (١) فيه (٢) أيضا (٣) طورا بنحو الشطريه، و أخرى (٤) بنحو الشرطيه، فيكون (٥) الإخلال بما له دخل -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و دخل ما يتشخص به المأمور به.

(٢). أى: فى المأمور به.

(٣). يعنى: كدخل ما يكون دخيلا فى نفس الماهيه فى الانقسام إلى الجزئيه و الشرطيه، يعنى: أن الموجب لتشخص الفرد تارة يكون جزءاً للفرد و أخرى يكون شرطاً له.

(٤). هذه هى الصورة الرابعه و هى: كون ما يوجب التشخص شرطاً لا- جزءاً، و الشرط قد يكون موجباً لمزيه ك - الصلاة جماعه - أو - فى المسجد - كما قيل. و لعل الأولى التمثيل - بالأذان و الإقامة، لعدم كونهما جزءاً للفرد مع إيجادهما مزيه، و قد يكون موجباً لنقصانه ك - الصلاة فى الحمام - و غيره من الأمكنه التى تكره فيها الصلاة.

(٥). بعد أن تعرّض المصنف (قده) للصور الأربع المذكوره شرع فى بيان أحكامها، و محصل ما أفاده فى ذلك: أن الإخلال بما يكون دخيلا فى نفس الماهيه سواء أ كان جزءاً أم شرطاً يوجب الفساد، لعدم تحقق المسمى حينئذٍ، إذ الدخيل فى الماهيه ليس إلا دخيلا فى المسمى، فلا ينبغى التفصيل فى الإخلال بالمسمى بين جزء الماهيه و شرطها ذهاباً إلى الصحيح بالنسبه إلى الأجزاء و إلى الأعم بالنسبه إلى الشرائط كما قيل. بخلاف الإخلال بما له دخل فى تشخص المأمور به سواء أ كان جزءاً أم شرطاً، و السرّ فى ذلك: أن الإخلال به ليس إخلالاً بنفس الماهيه، بل بالخصوصيه التى لا يقدر انتفاؤها، إذ المفروض إمكان وجود الماهيه بخصوصيه أخرى، مثلاً انتفاء خصوصيه كون المكان مسجداً

ص: ١٦٤

بأحد النحويين (١) في حقيقه المأمور به و ماهيته (٢) موجباً لفساده لا محاله، بخلاف ما له الدخول في تشخصه و تحققه مطلقاً شرطاً كان أو شرطاً، حيث (٣) لا يكون الإخلال به إلا إخلالاً بتلك الخصوصية مع تحقق الماهية بخصوصية أخرى غير موجبه لتلك المزيه. بل كانت (٤) موجبه لنقصانها، كما أشرنا إليه (٥) كالصلاه في الحمام. (٦) ثم إنه (٧) ربما يكون الشئ مما يندب -لا- يوجب انتفاء طبيعه الصلاه مطلقاً حتى في غير المسجد. و الحاصل: أن الموجب لانتفاء الماهية التي تدور التسميه مدارها هو: انتفاء جزئها أو شرطها دون جزء الفرد أو شرطه، لإمكان وجود الماهية بخصوصية أخرى، فانتفاء ما له دخل جزءاً أو شرطاً في الفرد لا يوجب إلا انتفاء ذلك الفرد.

\*\*\*\*\*

(١). و هما الشرطيه و الشرطيه.

(٢). يعنى: لا في تشخصه و فرديته.

(٣). تعليل لعدم كون الإخلال بما له دخل في التشخص موجباً لفساده.

(٤). يعنى: بل كانت الخصوصية الأخرى موجبه لنقصان الماهية.

(٥). أشار إليه بقوله: «و ربما يحصل له بسببه مزيه أو نقيصه».

(٦). و غيره من الأمكنه المكروهه للصلاه الموجبه لنقصان مصلحتها القائمه بنفس الطبيعه من حيث هي. فتلخص مما ذكره المصنف (قده): أن الدخيل في التسميه هو جزء الماهية و شرطها دون جزء الفرد و شرطه، فلا وجه للتفصيل بين أجزاء الماهية و شرائطها بالذهاب إلى الصحيح في الأجزاء و إلى الأعم في الشرائط، بل أجزاء الماهية و شرائطها على وزان واحد، لدخول كل منهما في التسميه.

(٧). هذه صورته خامسه خارجه عن حيز الجزء و الشرط، توضيحه: أنه قد يكون شئ واجباً في واجب كلبس ثوبى الإحرام و تروك الإحرام بناءً على

ص: ١٦٥

إليه فيه (١) بلا دخل له (٢) أصلاً - لا شرطاً ولا شرطاً - في حقيقته، ولا في خصوصيته و تشخصه (٣)، بل له (٤) دخل ظرفاً في مطلوبيته (٥) بحيث لا- يكون -كونهما واجبين نفسيين في واجب و هو الإحرام، و كوجوب المتابعه في صلاه الجماعه بناءً على كون وجوبها نفسياً كما نسب إلى المشهور، لا شرطياً - كما نسب إلى بعض -، ولازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاه بالإخلال به و لو عمداً، إذ المفروض كونه واجباً مستقلاً و إن كان ظرفه الصلاه. نعم الإخلال به يوجب الإثم، و لا يبطل الصلاه إلا إذا استلزم بطلانها من جهه أخرى، كما إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده، فإن تركه و الاشتغال بالصلاه يبطل ما يأتي به، لكونه منهيّاً عنه، فتبطل الصلاه من جهه النهى. و قد يكون شىء مستحباً نفسياً في واجب، كالقنوت و تكرير الأذكار في الصلوات الواجبه. و قد يكون مستحباً في مستحب كاستحباب القنوت في الصلوات المندوبه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يندب إلى الشىء في الأمور به.

(٢). أى: بلا دخل لذلك الشىء أصلاً في الأمور به لا جزئياً و لا شرطياً.

(٣). أى: في حقيقه الأمور به، و لا في خصوصيته و تشخصه.

(٤). سوق الكلام يقتضى رجوع الضمير إلى: - الشىء الذى يندب إليه في الأمور به - لكن لا محصل له حينئذٍ، إذ معناه على هذا: أن لذلك الشىء دخلاً ظرفياً في مطلوبيه نفسه، و هذا لا معنى له، إذ الأمر بالعكس، فإن الأمور به شرط لمطلوبيه ذلك الذى ندب إليه، فلا بد من إرجاع الضمير إلى الأمور به، يعنى: أن للأمور به دخلاً ظرفياً في مطلوبيه ذلك الشىء كالمتابعه في صلاه الجماعه، فإن وجوبها نفسى، و للصلاه دخل ظرفى في مطلوبيتها.

(٥). أى: في مطلوبيه ذلك الشىء الذى ندب إليه.

مطلوباً إلا إذا وقع في أثناءه (١)، فيكون مطلوباً نفسياً (٢) في واجب أو مستحب كما إذا كان مطلوباً كذلك (٣) قبل أحدهما؛ غ  
غ لله لله؛ (٤) أو بعده (٥)، فلا يكون الإخلال به (٦) موجباً للإخلال به (٧) ماهيه ولا تشخيصاً و خصوصيه أصلاً. -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى أثناء المأمور به.

(٢). سواء أ كان واجباً فى واجب أم مستحباً فى واجب أو مستحب، و قد تقدمت أمثله الكل.

(٣). أى: نفسياً.

(٤). أى: الواجب و المستحب كالمضمضه و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناءً على عدم كونهما جزءاً منه.

(٥). يعنى: أو بعد أحدهما، و محصل غرض المصنف (قده): تشبيه المطلوب النفسى الذى جعل ظرفه واجباً أو مستحباً بما وجب  
أو استحب قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما فى عدم الارتباط، فكما لا ربط بين مطلوبيه الواجب النفسى أو المستحب  
كذلك قبل واجب أو مستحب أو بعد أحدهما، فكذلك لا ربط بين المطلوب النفسى و بين ظرفه الذى يكون هو أيضاً مطلوباً  
نفسياً من واجب أو مستحب.

(٦). أى: بالشىء الذى ندب إليه فى أثناء المأمور به.

(٧). أى: بالمأمور به، غرضه: بيان حكم هذا القسم الخامس - و هو الذى يكون مطلوباً نفسياً فى واجب أو مستحب - و حاصله:  
أن الإخلال بهذا المطلوب النفسى لا يوجب إخلالاً بالطبيعه المأمور بها و لا بفردتها، إذ المفروض عدم دخله فى شىء منهما لا  
شظراً و لا شرطاً.

ص: ١٦٧



إذا عرفت هذا (١) كله، فلا شبهه في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسياً في (٢) التسميه بأساميها (٣) و كذا (٤) فيما له دخل في تشخيصها مطلقاً (٥)، و أما ما له الدخل شرطاً (٦) في أصل ماهيتها، -

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من الاعتبارات الخمسه و هى الدخل فى الماهيه جزءاً و شرطاً، و الدخل فى الفرد كذلك، و عدم الدخل أصلاً و هو القسم الخامس.

(٢). متعلق بقوله: «دخل» يعنى: لا- شبهه فى عدم دخل المطلوب النفسى الذى جعل ظرفه العبادات فى تسميتها؛ غلغلل لله؛ بأساميها، فإن ذلك أجنبى عن المسمى، لفرض عدم دخل له فى العباده لا جزءاً و لا شرطاً.

(٣). أى: أسامى العبادات.

(٤). يعنى: و كذا لا شبهه فى عدم الدخل فى التسميه بالنسبه إلى ما له دخل فى تشخص المأمور به بأن يكون له دخل جزئى أو شرطى فى الفرد، فإن انتفاءه لا يوجب انتفاء المسمى الذى هو المأمور به، فظهر من الاعتبارات الخمسه حال ثلاثه أقسام: أحدها: المطلوب النفسى المشروع فى المأمور به.

ثانيها و ثالثها: جزء الفرد و شرطه، و قد اتضح حال هذه الأقسام الثلاثه من عبارات المصنف (قده) و لم يكن حاجه إلى إعادتها المنافيه للإيجاز.

(٥). يعنى: تشخص العبادات مطلقاً سواء أ كان ما له الدخل جزءاً أم شرطاً.

(٦). هذا هو القسم الرابع - و هو الدخل الشرطى فى أصل الماهيه - و محصله:

أنه يمكن أن يقال بعدم دخله فى التسميه، فانتفاؤه لا- يوجب انتفاء المسمى و إن قلنا بكون الجزء دخيلاً فى المسمى، و أن انتفاءه موجب لانتفائه، ففرق بين جزء الماهيه و شرطها بدخل الأول فى التسميه دون الثانى

فيمكن الذهاب أيضا (١) إلى عدم دخله في التسميه بها (٢) مع الذهاب (٣) إلى دخل ما له الدخل جزءاً فيها (٤)، فيكون الإخلال بالجزء مُخلاً بها (٥) دون الإخلال بالشرط (٦)، لكنك عرفت (٧) أنّ الصحيح اعتبارهما فيها (٨).

## (الحادي عشر)

الحق: وقوع الاشتراك (٩) -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كشرط الفرد الذى ليس دخيلاً في التسميه.

(٢). أى: بأسمى العبادات.

(٣). نسب إلى الوحيد البهبهاني (قده) ذهابه إلى دخل جزء الماهيه في التسميه دون شرط الماهيه، لخروجه عن المسمى، فهو قائل في أجزاء الماهيه بالصحيح و في الشروط بالأعم.

(٤). أى: في التسميه.

(٥). أى: بالتسميه.

(٦). فإنّ الإخلال بالشرط ليس إخلالاً بالتسميه.

(٧). يعنى: في أدله القائلين بالصحيح، حيث إنّه ذكر صحه سلب الصلاه مثلاً عن الفاسده بالإخلال ببعض أجزائها أو شرائطها، و الأخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهره في كون الصحيح هو الجامع للأجزاء و الشروط معاً، فلاحظ.

(٨). أى: اعتبار الجزء و الشرط معاً في التسميه، لاعتبار كليهما في الصحه، فمختار المصنف هو: كون ألفاظ العبادات موضوعه لما هو الواجد لجميع الأجزاء و الشروط الدخيله في الماهيه لا الشخص.

(٩). اعلم: أنّه وقع الخلاف في إمكان الاشتراك اللفظي و عدمه، فمنهم من ذهب إلى استحالة مطلقاً، و منهم من قال بإمكانه كذلك بدون وقوعه، و منهم من فصل بين القرآن و غيره، فمال إلى الاستحاله فيه دون غيره، و منهم من التزم

لنقل (١) و التبادر (٢) و عدم (٣) صحه السلب بالنسبه إلى (٤) معنيين أو أكثر للفظ واحد و إن (٥) أحاله بعض، بإمكانه و وقوعه مطلقاً فى القرآن و غيره، و المصنف (قده) اختار هذا القول، و استدل عليه بوجه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا أول الوجوه، و حاصله: أن أهل اللغة نقلوا الاشتراك فى جمله من الألفاظ - كالقرء - للطهر و الحيض، و - المولى - للسيد و العبد، و - العين - للبأكيه و الجارويه و غيرهما، و - البيع و الشراء - لفعل الموجب و القابل، إلى غير ذلك من الألفاظ المذكوره فى الكتب اللغويه، و كما يكون نقل اللغويين متبعاً فى الألفاظ المتحدده المعانى كذلك فى الألفاظ المتعدده المعانى.

(٢). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أن انسباق المعنيين أو المعانى إلى الذهن يدل على وضع اللفظ لهما أو لها و إن لم يتعين المراد إلا بالقرينه.

(٣). هذا ثالث الوجوه، تقريره: أنه لا يصح سلب المعنيين أو المعانى عن اللفظ، فلا يصح أن يقال: «الذهب و الفضه ليسا بعين»، أو «الطهر و الحيض ليسا بقرء» إلى غير ذلك من الألفاظ التى لا يصح سلبها عن المعنيين أو المعانى، و كذا يتبادر منها المعانى المتعدده، و من المعلوم: أن كلاً من التبادر و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

(٤). الجار متعلق بكل من التبادر و عدم صحه السلب معاً، بل لا يبعد تعلقه بالنقل أيضاً، يعنى: أن كلا من النقل و التبادر و عدم صحه السلب حاصل فى معنيين أو أكثر.

(٥). كلمه - إن - وصلية، و لم أظفر بمن أحاله، و ليس المراد بالاستحاله هى الاستحاله الذاتيه كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما، بل المراد بها الاستحاله العرضيه المانعه عن الإمكان الوقوعى، كما يظهر من دليل الاستحاله الآتى.

ص: ١٧٠

لإخلاله (١) بالتفهم المقصود من الوضع، لخفاء القرائن (٢)، لمنع (٣) الإخلال أولاً، لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، و منع كونه (٤) مخلاً بالحكمه ثانياً -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للقول باستحاله الاشتراك، و حاصله: أنّ الاشتراك ينافى حكمه الوضع و هى التفهيم و إبراز ما فى الضمائر، و ذلك لأنّ الاشتراك يوجب إجمال المعنى المقصود للمتكلم و عدم دلالة اللفظ عليه، لأنّ نسبة الوضع إلى كل من المعنيين أو المعانى على حد سواء، فتبطل حكمه الوضع، فمنافاه الاشتراك لحكمه الوضع توجب عدم إمكانه الوقوعى الذى أُريد بالاستحاله.

(٢). تعليل للإخلال بالتفهم، يعنى: أنّ الاشتراك مخّل بالتفهم، لخفاء قرائن المراد

«-»

(٣). غرضه: ردّ إخلال الاشتراك بالتفهم الذى هو دليل من ذهب إلى الاستحاله، و سوق العبارة يقتضى أن تكون هكذا: «لكنه فاسد لمنع الإخلال أولاً... إلخ»، و كيف كان فحاصل ما أفاده فى ردّ الدليل على استحاله الاشتراك و جهان: أحدهما: إمكان الاتكال فى تفهيم المعنى الذى أراده على القرائن الواضحة الدلالة، فلا يلزم منافاه لحكمه الوضع.

(٤). أى: كون الاشتراك، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: منع منافاته لحكمه الوضع، إذ لم يثبت انحصار حكمته فى التفهيم، لإمكان تعلق الغرض أحياناً بالإجمال و عدم نصب دلالة على المراد، فيمكن أن تكون حكمه الوضع هى جعل مقتضى الدلالة للفظ على المعنى المراد، لا الدلالة الفعلية غير المنفكه عن اللفظ ليكون (-). هذا التعليل أخص من المدعى، لاختصاصه بصوره خفاء القرائن، فلا يصلح لأن يكون دليلاً على منع الاشتراك مطلقاً و لو فيما إذا كانت قرائن المراد جليته بحيث كانت دلالتها على المقصود واضحة.

ص: ١٧١

لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً، كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم (١)، لأجل (٢) لزوم التطويل بلا طائل مع الاتكال على القرائن، والإجمال في المقال لو لا الاتكال عليها (٣)، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جل شأنه كما لا يخفى، و ذلك (٤) لعدم لزوم التطويل فيما كان الاتكال على حال أو مقال أتى الاشتراك منافياً لها، فحينئذٍ إذا تعلق الغرض بالدلالة الفعلية فلا محالة تنصب قرينه واضحه الدلالة على المراد، وإلا فلا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الأقوال المتقدمة في صدر البحث، و حاصله: التفصيل بين القرآن و غيره باستحالته في الأول دون الثاني، و جعل العنوان الاستعمال دون الوضع، لأنّ الغرض من الوضع الاستعمال، فاستحالته دليل إنّي على استحاله الوضع.

(٢). هذا برهان استحاله الاشتراك في القرآن، و حاصله: لزوم التطويل بلا طائل أو الإجمال، و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى، توضيحه: أنّه مع الاتكال على القرائن يلزم التطويل بلا طائل، إذ المفروض إمكان التفهيم بلفظ متحد معناه، فلا وجه لاستعمال المشترك، لأنّه حين استعماله ان اعتمد في تعيين المراد على القرائن الداله عليه لزم التطويل غير المحتاج إليه، و إن لم يعتمد عليها في تعيين المراد لزم الإجمال، و كلا- الأمرين غير لائق بكلامه جلّ و علا، فهذان المحذوران أوجبا امتناع الاشتراك في القرآن.

(٣). أي: على القرائن.

(٤). أي: و عدم محالته، و لا يخفى أنّ المصنف (قده) تصدّى لردّ كلا الوجهين: (أما لزوم التطويل بلا طائل) فيإمكان أن يكون نصب القرينه لغرض آخر غير تعيين المراد من المشترك، لكن كانت تلك القرينه داله بالدلالة الالتزاميه

ص: ١٧٢

به لغرض آخر (١)، و منع (٢) كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى مع كونه (٣) مما يتعلق به الغرض، و إلا (٤) لما وقع المشتبه في كلامه، و قد أخبر في كتابه الكريم بوقوعه فيه (٥) قال الله تعالى: (فيه آيات محكمة هنّ أم الكتاب و أخر متشابهات). و ربما توهم (٦) وجوب وقوع الاشتراك في اللغات لأجل عدم تناهي -على المعنى المراد من اللفظ المشترك، فلا يلزم التطويل بلا طائل

«-»

(و أما الإجمال) فبمنع كونه غير لائق بكلامه تعالى، لإمكان تعلق الغرض بالإجمال و عدم البيان كما في الآيات المتشابهات.

\*\*\*\*\*

(١). غير تعيين المراد.

(٢). معطوف على قوله: «عدم لزوم التطويل» و هو الوجه الثاني، و قد عرفت تقريبه.

(٣). أى: الإجمال.

(٤). أى: و ان لم يكن الإجمال لائقاً بكلامه تعالى لما وقع اللفظ المشتبه المراد في كلامه جلّ شأنه، و من المعلوم: أنّ وقوع الشيء أدلّ دليل على إمكانه، و معه لا وجه للامتناع الذي ادعاه الخصم.

(٥). أى: في كتابه الكريم.

(٦). إشارة إلى قول آخر في الاشتراك، و حاصله: وجوب الاشتراك في اللغات في مقابل القول بامتناعه، و محصل وجه وجوبه مركّب من مقدمتين:

إحدهما: تناهي الألفاظ، لتركبها من الحروف الهجائية المتناهية، و المركب من المتناهي متناهٍ (-). بل قد يقتضى المقام التطويل كما إذا كان الكلام مع الحبيب، فلزوم التطويل أعم من المدعى.

ص: ١٧٣

المعاني و تنهى الألفاظ المركبات (١)، فلا بدّ (٢) من الاشتراك فيها (٣)، و هو (٤) فاسد، لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني (٥)، ثانيتهما: أنّ المعاني غير متناهيه، و من المعلوم: عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، فلا بدّ من الاشتراك في الألفاظ

((-))

حتى تكون الألفاظ وافيه بالمعاني.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الألفاظ المركبه من الحروف الهجائيه.

(٢). هذه نتيجته دعوى تنهى الألفاظ و عدم تنهى المعاني.

(٣). أى: فى الألفاظ.

(٤). يعنى: و توهم وجوب الاشتراك فى اللغات فاسد، ثم إنّ ما يستفاد من عبارته فى رد هذا القول وجوه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح» و حاصله: أنّ اشتراك الألفاظ فى المعاني غير المتناهيه يستدعى أوضاعاً غير متناهيه أيضاً، بداهه احتياج كل معنى من المعاني إلى وضع مختص به، فإذا كانت المعاني غير متناهيه كانت الأوضاع غير متناهيه أيضاً، و حيث إنّ الأوضاع متناهيه، لوقوعها فى زمان متناهٍ، و الواقع فى زمان متناهٍ متناهٍ أيضاً، فالمعاني أيضاً متناهيه، فلا حجه إلى الاشتراك فى ألفاظها.

(٥). أى: المعاني غير المتناهيه. (-). لا- يخفى أنّ الاشتراك لا يدفع محذور عدم وفاء المتناهي بغير المتناهي، لأنّ وضع لفظ واحد لمعانٍ متعدده لا- يوجب تنهى المعاني لتفى بها الألفاظ، إلاّ أن يقال: إنّ المراد تنهى المعاني التى تمس الحاجه إلى استعمال الألفاظ فيها، لكن لا نحتاج حينئذٍ إلى الاشتراك اللفظى، لوفاء الألفاظ المركبه بأنحاء التراكيب من الحروف الهجائيه بالمعاني المحتاجه إلى إفهامها، لصيروره المعاني حينئذٍ متناهيه، فلا داعى إلى الاشتراك أصلاً.

ص: ١٧٤

لاستدعائه (١) الأوضاع الغير المتناهيه، و لو سِيْلَم (٢) لم يكْد يُجْدى (٣) إلّا- فى مقدار متناهٍ، مضافاً (٤) إلى تناهى المعانى الكليه، و جزئياتها (٥) و ان كانت غير متناهيه إلّا أنّ وضع الألفاظ بإزاء كليّاتها يغبى عن وضع لفظ بإزائها (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: استدعاء الاشتراك اللفظى.

(٢). هذا ثانى الوجه يعنى: لو سِيْلَم إمكان الاشتراك حينئذٍ بدعوى أنّ الواضع هو الله تعالى، فنقول: لا يُجْدى وضع الألفاظ للمعانى غير المتناهيه، لأنّ مقدار الحاجه فى مقام الاستعمال هو المقدار المتناهى من المعانى، ضروره كون الاستعمالات - لصدورها عن البشر غير القادر إلّا- على استعمال متناهٍ - متناهيه، فلا بد أن تكون المعانى التى تستعمل فيها الألفاظ بحسب الأوضاع متناهيه أيضاً، فيصير الوضع فى الزائد على المتناهى لغواً، و حينئذٍ فإن كان الواضع هو الله تعالى امتنع عليه الوضع فى هذا الزائد، و إن كان غيره عُيِّدَ خارجاً عن طريقه العقلاء و قبيحاً عندهم، إذ لا يترتب على الوضع للزائد على المتناهى غرض التفهيم و التفهم، فيكون منافياً لحكمه الوضع.

(٣). يعنى: لم يكْد يُجْدى إمكان الاشتراك فى المعانى غير المتناهيه إلّا فى مقدارها المتناهى كما عرفت آنفاً.

(٤). هذا ثالث الوجه، و حاصله: أنّ المعانى الجزئيه و إن كانت غير متناهيه، لكنها لا تقتضى الأوضاع غير المتناهيه، لإغناء الوضع للمعانى الكليه المتناهيه عن الوضع للمعانى الجزئيه غير المتناهيه، فلا داعى إلى وجوب الاشتراك.

(٥). أى: و جزئيات المعانى.

(٦). أى: بإزاء الجزئيات، لشيوع استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى أفراده.



كما لا يخفى، مع (١) أنّ المجاز باب واسع، فافهم (٢).

## (الثاني عشر)

### إشاره

: أنّه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى (٣) على سبيل الانفراد و الاستقلال بأن يراد منه كل واحد (٤) كما إذا لم يستعمل -

\*\*\*\*\*

(١). هذا رابع الوجوه، و حاصله: أنّ باب التفهيم و التفهم ليس منحصرّاً بالاستعمال الحقيقي، بل يمكن إفهام المعاني بالاستعمال المجازي، لكون المجاز واسعاً، فلا موجب لوجوب الاشتراك في الألفاظ.

(٢). لعلّه إشاره إلى عدم علاقه أو المناسبه المصحّحه للاستعمال المجازي في جميع المعاني، فلا يُغنى المجاز عن الاشتراك. أو إلى: أنّ الألفاظ - نظراً إلى إمكان تركيبها بهيئات مختلفه - تصير غير متناهيه، فلا حازه إلى الاشتراك بعد كون الألفاظ كالمعاني غير متناهيه.

(٣). لئلا كان هذا البحث جارياً في المتعدد من المعنى مطلقاً - سواء أ كان الجميع حقيقياً أم مجازياً أم مختلفاً - كان عنوان المتن أولى من سائر العناوين المذكوره في كتب القوم، لاختصاصها بالمعاني الحقيقيه، بخلاف عنوان المتن، لكونه شاملاً للمعاني المجازيه أيضاً.

(٤). هذا تفسير الاستقلال، و حاصله أن يكون اللفظ قالباً لكل من المعنيين أو المعاني كما يكون قالباً للواحد إذا استعمل فيه فقط، فلا يكون من استعمال اللفظ في أكثر من معنى إذا استعمل في مجموع المعنيين أو المعاني بحيث يكون كل منهما أو منها جزء المستعمل فيه، نظير العام المجموعي، بل المبحوث عنه في المقام هو كون اللفظ قالباً لكل منهما أو منها بأن يكون كل منهما أو منها مدلولاً مطابقاً للفظ نظير العام الاستغراقي.

إلا فيه (١) على أقوال (٢) أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا (٣)، و بيانه (٤): أن حقيقه الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى، بل -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى كل واحد فقط بأن لم يكن اللفظ مستعملا إلا فيه.

(٢). متعلق بقوله: «اختلفوا» و لا- بأس قبل شرح مختار المصنف (قده) بالتعرض لصور استعمال اللفظ فى أكثر من معنى حتى يظهر ما هو محل النزاع بينهم، فنقول و به نستعين: إن استعمال اللفظ فى أكثر من معنى يتصور على وجوه:

أحدها: استعماله فى الجامع بين المعنيين أو المعانى، بحيث يكون كل منهما أو منها فرداً لذلك الجامع، كاستعمال صيغته الأمر فى جامع الطلب الذى يكون كل من الطلب الوجوبى و الندبى فرداً له.

ثانيها: استعماله فى مجموع المعنيين أو المعانى، بحيث يعد كل منهما أو منها جزءاً للمستعمل فيه كالعام المجموعى.

ثالثها: استعماله فى واحد منهما أو منها لا بعينه، بحيث يكون المعنى الفرد المراد بين المعنيين أو المعانى كما فى النكره رابعها: استعماله فى كل واحد منهما أو منها على نحو الاستقلال، كما عرفت آنفاً فى شرح كلام المصنف (قده)، و هذا هو مورد البحث و النزاع بين الأصوليين كما عن الفصول و غيره. أمّا الأوّل و الثالث، فهما خارجان عنه، و ليسا من استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بل فى معنى واحد. و أمّا؛ قَلَّلَهُ لِلَّهِ؛ الثانى، فهو خارج عنه أيضاً، و لا نزاع فى جوازه فى الجملة كما فى الفصول، فتأمل.

(٣). مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين المفرد و التثنيه و الجمع كما سيظهر.

(٤). يعنى: و بيان عدم جواز الاستعمال فى أكثر من معنى عقلاً منوط بتقديم مقدمه، و هى: أن حقيقه الاستعمال عبارته عن جعل اللفظ فانياً فى المعنى

ص: ١٧٧

..... -و عنواناً له بحيث يعد اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى فى مقابل سائر وجوداته من الكتبى و العينى و الذهنى.

و بالجمله: فالاستعمال إيجاد المعنى بالوجود اللفظى بحيث يعدّ المعنى هو الملقى إلى المخاطب و اللفظ مرآة له، حيث إنّ الاستعمال منوط بتصور كل من اللفظ و المعنى، فالوجود الذهنى متحقق للمعنى قبل الاستعمال، و من المعلوم: أنه يترتب على استعمال اللفظ فيه غير وجوده الذهنى، و لا يكون ذلك إلا وجوده اللفظى، بدهاه عدم صلاحية الاستعمال لإيجاد المعنى تكويناً فى الخارج، و لا كتباً، فليس حقيقه الاستعمال إلا إيجاد المعنى باللفظ

(-)

و ليس حقيقته كون اللفظ علامه للمعنى بأن يريد المتكلم المعنى من غير ناحيه اللفظ، ثم جعل اللفظ علامه على إرادته بحيث عدّ اللفظ قرينه على المراد. (-). يمكن الاستدلال على كون حقيقه الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى بوجوه:

أحدها: أنّ الوجود اللفظى من أنحاء الوجود، و حينئذٍ فإن كان الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى الموجب لصيرورته وجوداً لفظياً له تحقق للمعنى وجوداً لفظياً، و لا- إشكال فى ذلك، لكون اللفظ حينئذٍ هو المعنى، فتتحقق الهوهويه الاعتباريه الموجبه لصيروره اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى. و إن كان الاستعمال جعل اللفظ علامه للمعنى فلا يتحقق له ذلك، لأنّ الهوهويه الاعتباريه الموجبه لكون اللفظ وجوداً لفظياً للمعنى لا تتحقق حينئذٍ، لعدم الاتحاد بين العلامه و ذيهها.

ثانيها: أنه لا شك فى أنّ المتكلم يلقى المعانى التى يريد بيانها بالألفاظ، و إلقاؤها بها يتوقف على الاتحاد و الهوهويه بينهما، إذ ليس إلقاء أحد الأجنبيين إلقاءً للآخر، و هذه الهوهويه منوطه بكون الاستعمال فناء اللفظ فى المعنى، إذ لو كان

ص: ١٧٨

جعله وجهاً و عنواناً له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا (١) يسرى إليه قبحه و حسنه كما لا يخفى، و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك (٢) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لكون اللفظ وجه المعنى بل نفسه بوجه يسرى إليه حُسن المعنى و قبحه.

(٢). أى: وجهاً و عنواناً للمعنى، و حاصل استدلاله على عدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى بعد بيان المقدمه المتكفله لحقيقه الاستعمال هو: أنّ لحاظ اللفظ وجهاً للمعنى و فانياً فيه ينافى لحاظه وجهاً لمعنى آخر، بل ليس ذلك إلا جمعاً بين المتضادين، لأنّ فناء لفظ واحد فى معنى كذلك ينافى فناءه فى معنى آخر مع فرض وحده اللحاظ، فإنّ اللفظ الواحد كقلنسوه واحده، فكما لا يمكن جعلها فى آن واحد على رأسين بحيث تكون محيطه بتمام كل منهما، فكذلك لا يمكن جعل لفظ واحد فى آن واحد فانياً فى اثنين و وجوداً و وجهاً لهما معاً، فالمتحصل من هذا البيان: امتناع استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى

(-)

علامه يكون كل منهما أجنبياً عن الآخر، و قد عرفت عدم كون إلقاء أحد الأجنبيين إلقاء للآخر.

ثالثها: أنّ المناسب للوضع الخارجى المقولى المذى هو هيئته تعرض الجسم باعتبار نسبتين أن يكون الوضع الاعتبارى الإنشائى جعل الهوهويه و الاتحاد بين اللفظ و المعنى، لأنّ الهيئه الاعتباريه لا تحصل إلا بهذا الاتحاد، و لا يحصل هذا الاتحاد إلا بفناء اللفظ فى المعنى، فلا تحصل تلك الهيئه بجعل اللفظ علامه له، إذ التغير بينهما مانع عن حصولها، فتدبر

(-). لا يخفى أنّه يترتب على هذا البيان أمور:

الأول: لزوم تبديل عنوان البحث ب «استعمال اللفظ فى أكثر من معنى

ص: ١٧٩

إلا لمعنى واحد، ضروره (١) أنّ لحاظه هكذا (٢) فى إرادته معنى ينافى لحاظه (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و لا يكاد يمكن».

(٢). أى: لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً، و حاصله: اجتماع اللحاظين المتضادين كما مر تقريبه آنفاً.

(٣). أى: لحاظ اللفظ. حقيقى» إذ الاستعمال بالمعنى المذكور لا يتأتى فى غير المعنى الحقيقى، لعدم صلاحية اللفظ لأن يكون فانياً فى غيره، لكون الصلاحيه ناشئه عن الوضع، و لا وضع فى غير المعنى الحقيقى.

الثانى: كون مورد النزاع هو المعانى الإفراديه دون التركيبيه لأنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الإفراديه، و تستفاد المعانى الجمليه من ضمّ المفردات بعضها إلى بعض.

الثالث: عدم تصور المجاز فى الكلمه، لأنّه بعد العلم بالوضع لا ينسب من اللفظ إلا المعنى الموضوع له، و لا يمكن سلب هذا الانسباق عنه، فلا بد من إنكار المجاز فى الكلمه الذى هو صيروره اللفظ وجهاً للمعنى و فانياً فيه كفئائه فى المعنى الحقيقى، و الالتزام بكون القرائن معيّنه للمراد، لا- صارفه للفظ عن معناه الحقيقى كما هو المقصود من قرينه المجاز فى الكلمه. و يمكن الاستئناس لذلك أيضا بظاهر هيئه الاستعمال، لأنّها تناسب جعل اللفظ فانياً فى المعنى، إذ مقتضاها جعل اللفظ عاملاً فى المعنى، فإن كان الاستعمال فناء اللفظ فيه، فلا إشكال حينئذٍ فى تحقق عمل من اللفظ فى المعنى، لكونه موجداً له وجوداً لفظياً، و ان كان أماريه اللفظ على المعنى فلا يتحقق عمل من اللفظ فيه إذ مجرد كونه علامه ليس عملاً فى المعنى، فتأمل.

ص: ١٨٠

كذلك (١) فى إرادته الآخر (٢)، حيث إنَّ لحاظه (٣) كذلك (٤) لا يكاد يكون إلاَّ يتبع لحاظ المعنى فانياً فيه (٥) فناء الوجه فى ذى الوجه و العنوان فى المعنون، و معه (٦) كيف يمكن إرادته معنى آخر معه كذلك فى (٧) استعمال واحد؟ مع (٨) استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك (٩) فى هذا الحال (١٠) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجهاً و عنواناً.

(٢). أى: فى إرادته المعنى الآخر.

(٣). أى: لحاظ اللفظ.

(٤). أى: وجهاً.

(٥). أى: حال كون اللفظ فانياً فى المعنى كفاء المرآه فى المرئى.

(٦). أى: و مع لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى كيف يمكن إرادته معنى آخر مع المعنى الأول بنحو يكون اللفظ فانياً فيه كفناؤه فى المعنى الأول فى استعمال واحد؟

(٧). متعلق بقوله: «إرادته».

(٨). الظرف متعلق بقوله: «إرادته» و هذا تقريب الاستحاله، و ليس وجهاً آخر، و الأولى: تأنيث ضمير «استلزامه»، لرجوعه إلى «إرادته معنى آخر» و حاصله: أنه كيف يمكن إرادته معنى آخر فى استعمال واحد مع استلزام إرادته لحاظ اللفظ ثانياً غير لحاظه أولاً، و هذان اللحاظان متضادان يمتنع اجتماعهما فى استعمال واحد، فلا محيص عن القول بعدم جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى.

(٩). أى: لحاظ اللفظ وجهاً و عنواناً للمعنى.

(١٠). أى: فى حال وحده الاستعمال.

ص: ١٨١

(و بالجمله) لا يكاد يمكن في حال استعمال واحد لحاظه (١) وجهاً لمعنيين و فانياً في الاثنين إلا أن يكون اللاحظ أحول العينين (٢). فانقدح بذلك (٣) امتناع استعمال اللفظ مطلقاً مفرداً كان أو غيره (٤) في أكثر من معنى بنحو الحقيقه أو المجاز (٥)، و لو لا امتناعه (٦) فلا وجه لعدم جوازه، فإنّ اعتبار الوحده في الموضوع له (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: اللفظ.

(٢). إذ الأحول يرى الواحد اثنين، فإذا رأى اللفظ الواحد اثنين فيلاحظ كلاً منهما فانياً في معنى.

(٣). أى: بامتناع إرادته معنيين من لفظ في استعمال واحد.

(٤). هذا تفسير - الإطلاق - و المراد بغير المفرد: - التثنيه و الجمع - و حاصله: أن امتناع إرادته معنيين عقلاً في استعمال واحد لا يتفاوت فيه بين المفرد و بين التثنيه و الجمع، و ذلك لأنّ علامه التثنيه و الجمع لا تدلّ إلا على تكرار ما أريد من المفرد، و قد عرفت آنفاً: امتناع إرادته معنيين من المفرد. و عليه فلا تدل التثنيه و الجمع إلا على المتعدد مما أريد من مفردهما، و هو معنى واحد كما عرفت.

(٥). لجريان محذور اجتماع اللحاظين في كليهما.

(٦). أى: و لو لا - امتناع الاستعمال عقلاً لامتناع تعدد اللحاظ لم يكن وجه لعدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى و بالجمله: فالمانع هو المحذور العقلي المتقدم أعنى: اجتماع اللحاظين المتضادين الممتنع عقلاً - لا - ما سيذكر من اعتبار الوحده في الموضوع له.

(٧). أشار بذلك إلى ما ذكره صاحب المعالم من وجه عدم الجواز بنحو

ص: ١٨٢

واضح المنع (١)، و كون الوضع فى حال وحده المعنى. و توقيفته (٢) لا يقتضى عدم الجواز بعد ما لم تكن الوحده قيدها للوضع و لا للموضوع له كما لا يخفى. -الحقيقه، و حاصله: أنّ اللفظ وضع للمعنى مقيداً بالوحده، فاستعماله فى المعنيين يستلزم إلغاء قيد الوحده، فيكون مستعملاً فى غير الموضوع له معنى حقيقياً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الوجه المزبور، و وجه وضوحه: أنّ المتبوع من فعل الواضع هو ما يرجع إلى اللفظ و المعنى الموضوع له دون غيرهما، و لا- دليل على اعتبار الواضع قيد الوحده فى المعنى، بل لو أريد لحاظ المستعملين للوحده فأخذه فى الموضوع له ممتنع، لما تقدم فى محله من امتناع دخل اللحاظ الناشئ من الاستعمالات فى الموضوع له

(-)

(٢). أى: و توقيفه الوضع، و هو إشاره إلى وجه آخر استدل به بعض (-). لا يخفى أنّ الوحده تاره تكون قيدها للموضوع له، و أخرى قيدها للاستعمال بأن شرط الواضع على المستعملين أن لا؛ ككله لله؛ يستعملوا اللفظ فى الموضوع له إلا فى حال انفراد المعنى و وحدته، و مرجعه إلى شرط تعبدى، و ثالثه قيدها لنفس الوضع بأن يكون وحده المعنى شرطاً لتحقيق الوضع كشرط الوجوب، فإن كانت قيدها للموضوع له فلا- محيص عن اتباع الواضع فيه، لكن لم يثبت ذلك. و ان كانت قيدها للاستعمال، فلا دليل على لزوم الوفاء به بعد فرض كون الموضوع له طبيعه المعنى عاربه عن قيد الوحده. و ان كانت قيدها لنفس الوضع بحيث يتوقف الوضع على الاستعمال فى المعنى مقيداً بالوحده، فيرد عليه: أنه مستلزم للاستعمال، ضروره أنّ الاستعمال الحقيقى متأخر عن الوضع، لأنه - كما تقدم - فناء اللفظ فى المعنى الموضوع له، فإذا توقف الوضع عليه لدار، فالحق أنّ اللفظ وضع لذات المعنى من دون قيد من الوحده و غيرها، فلا محذور فى استعمال اللفظ فى أكثر

ص: ١٨٣



.....-المحققين - كصاحب القوانين (قده) - على عدم الجواز، و حاصله: أنّ الوضع قد حصل في حال وحده المعنى و انفراده، و لمّا كانت اللغات توقيفيه فلا بد من مراعاة انفراد المعنى حين استعمال اللفظ فيه، فاستعماله في أكثر من معنى ينافي توقيفيه اللغات، فلا يجوز. و محصل جواب المصنف (قده) عنه هو: أنّ تحقق الوضع في حال وحده المعنى و انفراده لا يمنع عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى. و بعبارة أخرى: كون انفراد المعنى من حالات الوضع لا يوجب متابعتة و الالتزام به حتى يلزم استعمال اللفظ في المعنى المنفرد، و إلاّ و جب متابعتة سائر الحالات المقارنه للوضع كوقوعه في الليل أو النهار و في الصيف أو الشتاء أو في حال شباب الواضع أو غناه أو فقره إلى غير ذلك من الخصوصيات المقارنه للوضع، و كان فقدان خصوصيه من الخصوصيات المقارنه له مانعاً عن صحه الاستعمال، و من المعلوم عدم كون شىء منها مانعاً عنها.

فالمتحصل: أنّ الانفراد حال الوضع غير مانع عن جواز الاستعمال في الأكثر. نعم إنّما يتصور المنع إذا كان الانفراد قيماً للوضع، بأن اشترط الواضع على المستعملين أن لا يستعملوا اللفظ في المعنى إلاّ في حال انفراده بعد كون \_\_\_\_\_ من معنى من ناحيه اعتبار الوحده، و إنّما المانع تعدد اللحاظ المتضاد مع وحده الاستعمال، هذا كله في الوحده اللحاظيه المانعه عن الاستعمال في المعنيين. و أمّا الوحده المفهوميه فيكذبها الوجدان، إذ اللازم من ذلك دلالة اللفظ دائماً على نفس المعنى تضمناً لا مطابقه، لأنّ المفروض كون طبيعه المعنى جزء الموضوع له لا تمامه. و أمّا الوحده الخارجيه المساوقه للوجود و التشخص، فهي محفوظه و لو مع استعماله في ألف معنى كما لا يخفى.

ثم إنه لو تنزّلنا عن ذلك (١) فلا- وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية و الجمع، و على نحو المجاز في المفرد مستدلاً على كونه (٢) بنحو الحقيقة فيهما لكونهما (٣) بمنزله تكرار اللفظ، و بنحو المجاز فيه (٤) لكونه (٥) موضوعاً للمعنى بقيد الوحده، فإذا استعمل -الموضوع له طبيعه المعنى نظير الشرط في ضمن العقد، أو كان الانفراد قيداً للموضوع له، بأن وضع اللفظ بإزاء المعنى المقيد بالانفراد، لكن هذا الشرط على هذين النحويين أيضاً غير مانع، لعدم ثبوت الثاني و استحاله الأول كما بينا ذلك في التعليقه، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو تنزّلنا عن الامتناع العقلى الناشئ من اجتماع اللحاظين المتضادين فى استعمال واحد، و قلنا بإمكان الاستعمال فى أكثر من معنى، فلا- وجه لتفصيل صاحب المعالم من الجواز على نحو الحقيقة فى التثنية و الجمع و على نحو المجاز فى المفرد، استناداً فى المفرد إلى أنّ الاستعمال فى أكثر من معنى يستلزم إلغاء قيد الوحده و صيروره المستعمل فيه جزء المعنى الموضوع له، فىكون هذا الاستعمال مجازاً بعلاقه الكل و الجزء، و فى التثنية و الجمع إلى أنّهما بمنزله تكرار اللفظ، و لا مانع من استعمال أحد اللفظين أو الألفاظ فى معنى أو معانٍ غير ما استعمل فيه اللفظ الآخر أو الألفاظ الأخرى، فىكون استعمال التثنية و الجمع فى المعنيين المختلفين أو المعانى المختلفه على نحو الحقيقة، بخلاف المفرد، فإنّه على نحو المجاز كما تقدم.

(٢). أى: الاستعمال.

(٣). الضميران راجعان إلى - التثنية و الجمع -.

(٤). أى: فى المفرد.

(٥). أى: لكون اللفظ، و هذا تعليل لكون الاستعمال بالنسبه إلى المفرد مجازاً كما ذكره فى المعالم.

فى الأكلر لزم إلغاء قيد الوحدف (١) فىكون مستعملاً فى جزء المعنى (٢) بعلاقف الكل و الجزء فىكون مجازاً، و ذلك (٣) لوضوح أن الألفاظ لا تكون موضوعه إلا لنفس المعانى بلا ملاحظف قيد الوحدف، -

\*\*\*\*\*

(١). لا يففى أن هذا دليل على كون الوحدف على تقدير اعتبارها هى الوحدف اللحاطف، لأنها المانعه عن الاستعمال فى الأكثر، دون الوحدف المفهومف و الخارجف، فتدبر.

(٢). و هو نفس المعنى بدون قيد الوحدف، و المصحح لهذا الاستعمال المجازى هو علاقف الكل و الجزء، إذ المفروض كون الموضوع له مجموع المعنى و الوحدف، فاستعمال اللفظ فى المعنى عارياً عن الوحدف استعمال له فى جزء معناه كاستعمال سائر الألفاظ الموضوعف للكل فى الجزء

(-)

(٣). تعليل لقولف: «فلا و فف لللفصفل بالجواز على نحو الحقفف... إلخ» و محصل ما أفاده فى ردّ التفصفل المزبور و فهان:

أحدفما: أن الموضوع له ذات المعنى من دون تقفده بالوحدف، فاستعمال اللفظ فىه لفس مجازاً بل حقفف، لكونف استعمالاً فى تمام ما وضع له. و لا- يففى أن هذا الجواب لا- يلائم حمل قولف: «ثم إنه لو تنزلنا عن ذلك» على تسليم اعتبار الوحدف فى الموضوع له، إذ تسليمه ىنافى ردّه بأن الوحدف لفس معتبرف فى الموضوع له، فلاحظ. (-). فمكن أن فقال بعد تسليم اعتبار الوحدف فى الموضوع له: إن علاقف الكل و الجزء المصحّ فف للاستعمال المجازى مختصف بالمركب الخارجى لا التحلىلى الذهنى كالمعنى المقفد بالوحدف اللحاطف، ففث إن الوحدف جزءً ذهنى، فعلاقف الكل و الجزء مفقوده هنا، فلا فصح استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازاً

ص: ١٨٦

و إلا (١) لما جاز الاستعمال فى الأكثر، لأن الأكثر ليس جزء المقيد بالوحده، بل يباينه مباينه الشىء بشرط شىء و الشىء بشرط لا كما لا يخفى، و التشبيه و الجمع (٢) و إن كانا بمنزله التكرار فى اللفظ، إلا أن الظاهر أن اللفظ فيهما (٣) كأنه كُرِّر و أُريد من كل لفظ فرد من أفراد معناه، -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن كانت الوحده قيماً للموضوع له، و هذا ثانى وجهى الرد، و حاصله: أنه - بعد تسليم اعتبار الوحده فى المعنى - لا يجوز استعمال المفرد فى أكثر من معنى و لو مجازاً، إذ ليس الأ-كثر جزء الموضوع له ليصح استعمال اللفظ فيه مجازاً بعلاقه الكل و الجزء، و ذلك لأن المستعمل فيه - و هو الأكثر - مباين للمعنى الحقيقى و هو المعنى مقيداً بالوحده، لمباينه المشروط بشىءٍ للمشروط بعدمه، فإن الأكثر يكون بشرط شىء و المقيد بالوحده يكون بشرط لا، و من المعلوم منافرتهما، فأين الكل و الجزء حتى يصح الاستعمال المجازى بلحاظهما؟ فدعوى استعمال المفرد فى أكثر من معنى واحد مجازاً غير مسموعه.

(٢). بعد أن ردّ كلام المعالم فى المفرد أخذ فى ردّ الجزء الثانى من تفصيله و هو: جواز الاستعمال فى التشبيه و الجمع على نحو الحقيقه، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى رده هو: أن التشبيه و الجمع و إن كانا بمنزله تكرار المفرد كما هو مبنى حجه المفصل على كون استعمالهما فى أكثر من معنى على نحو الحقيقه، إلا- أن علامه التشبيه و الجمع تدل على تعدد أفراد ما أُريد من المدخول، و من المعلوم:

أن المراد من المفرد معنى واحد، فالتعدد يكون فى أفراد ذلك المعنى الواحد، فإذا أُريد من العين مثلاً- الذهب فلا يراد من تشبيها و جمعها إلا فردان و أفراد من الذهب، و على هذا فوزان التشبيه و الجمع وزان المفرد فى عدم جواز استعمالهما فى أكثر من معنى واحد على نحو الحقيقه.

(٣). أى: فى التشبيه و الجمع.

ص: ١٨٧

لا أنه أريد منه (١) معنى من معانيه، فإذا قيل مثلاً: - جئني بعينين - أريد فردان من العين الجارية لا- العين الجارية و العين الباكية، و التشبيه و الجمع في الأعلام (٢) إنما هو بتأويل المفرد إلى المسمى بها (٣). -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا أنه أريد من كل لفظ معنى من معانيه حتى يكون المراد بالتشبيه و الجمع التعدد فى المعنى، لا التعدد فى مصداق معنى واحد، و عليه:

فيراد من قوله: «جئني بعينين» مثلاً فردان من العين الباكية لا معنيان كالعين الباكية و الجارية.

(٢). هذا اعتراض على ما ذكره: من أن علامه التشبيه و الجمع لا تدلّ على تعدد المعنى، و إنما تدل على تعدد مصداق المعنى الواحد الذى أريد من المفرد.

توضيح الـاعتراض: أن لازم ذلك عدم صحه دخول علامه التشبيه و الجمع على الأعلام، لعدم كون معنى العلم الذى يُثنى و يجمع ذا أفراد حتى يراد فى تشبيته و جمعه فردان أو أفراد من معناه، فإنّ - زيدين - مثلاً- يراد بهما معنيان، لا فردان من معنى واحد، فعلى تقدير دلالة علامه التشبيه و الجمع على تعدد مصداق معنى واحد لا يصح تشبيه الأعلام و جمعها مع أن من البديهي صحتهما، و لذا قال فى المعالم: «فكما يجوز إرادته المعانى المتعدده من الألفاظ المفردة المتحدده المتعاطفه على أن يكون كل واحد منها مستعملاً فى معنى بطريق الحقيقه فكذا ما هو فى قوته» أقول: و مراده بما هو فى قوته هو التشبيه و الجمع كما لا يخفى.

(٣). أى: بالأعلام، هذا دفع الاعتراض المذكور، و حاصله: أن الأعلام التى تلحقها علامه التشبيه و الجمع لا تستعمل فى معانيها الحقيقه غير القابله للتعدد، بل تستعمل فى معنى مجازى - و هو المسمى - ثم تثنى و تجمع، فزيد مثلاً يؤوّل بالمسمى

ص: ١٨٨

مع (١) أنه لو قيل بعدم التأويل و كفايه الاتحاد في اللفظ في استعمالها (٢) حقيقه بحيث جاز إرادته عين جاريه و عين باكيه من تشبه العين حقيقه لما كان هذا (٣) من باب استعمال اللفظ في الأكثر، لأن (٤) هيئتهما إنما تدل على إرادته المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما و إرادته المتعدد - ثم يثنى و يجمع، و من المعلوم: أن المسمى ذو أفراد و مصاديق، فيصير - زيد - بعد هذا التأويل كالعين التي يكون لكل واحد من معانيه أفراد.

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه آخر لدفع الاعتراض المزبور و هو كفايه الاتحاد في اللفظ في لحوق علامه التشبه و الجمع، و حاصله: أنه - بناءً على دلالة علامه التشبه و الجمع على مطلق التعدد لا- تعدد خصوص مصداق المعنى المراد من المفرد - يلزم خروج التشبه و الجمع عن حريم النزاع و هو استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، ضروره أن التشبه و الجمع بعد أن كانا بمنزله تكرار المفرد، فلا بأس بأن يراد من كل لفظ معنى غير المعنى الذي أُريد من لفظ آخر، و من المعلوم: أن هذا ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يناع في كونه على نحو الحقيقه أو المجاز، فإن إرادته العين الجاريه من لفظ - عين - و إرادته العين الباكيه من لفظ عين آخر ليست من استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

(٢). أي: استعمال التشبه و الجمع حقيقه.

(٣). أي: الاستعمال.

(٤). تعليل لعدم كون استعمال التشبه و الجمع في المعنيين أو المعاني من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و حاصله: أن التشبه و الجمع وضعاً للمتعدد من المعنى الذي أُريد من المفرد، فإذا أُريد بالعين مثلاً - الباكيه - فيراد بالتشبه اثنان من العين الباكيه، و إن أُريد بالعين - الباكيه و الجاريه - فالمراد بالتشبه حينئذٍ هذان المعنيان.

ص: ١٨٩

من معانيه (١) استعمالاً لهما في معنى واحد، كما إذا استعملا و أريد المتعدد عن معنى واحد منهما (٢) كما لا يخفى. نعم (٣) لو أريد مثلاً من عينين فردان -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: من معانى المفرد.

(٢). الضمير راجع إلى التشبيه و الجمع، لكن المناسب إفراد الضمير ليرجع إلى - المعانى - و حاصله: أنّ استعمال التشبيه و الجمع و إرادته المتعدد من معانى المفرد كاستعمالهما و إرادته المتعدد من مصاديق معنى واحد من معانى المفرد، إلاّ أنّ يقال: إنّ قوله: «منهما» متعلق بقوله: «و أريد» فيكون معناه حينئذٍ: كما إذا استعملا و أريد منهما المتعدد من معنى واحد، لكنه خلاف الظاهر.

(٣). استدراك على قوله: «مع أنّه لو قيل بعدم التأويل... إلخ» و غرضه:

إبداء صورته استعمال التشبيه و الجمع في أكثر من معنى بحيث لا تكون من استعمالهما في معنى واحد، و تلك الصورة هي ما إذا استعملت التشبيه مثلاً في فردين من معنيين كفردين من العين الباكية و فردين من العين الجارية، فإنّ هذا من الاستعمال في معنيين لا- معنى واحد، و لا يجدى في كون هذا الاستعمال على نحو الحقيقة تكرر المفرد، كما استدل به صاحب المعالم على كون الاستعمال في التشبيه و الجمع على نحو الحقيقة. وجه عدم الإجداء: وجود مناط المجازية و هو إلغاء قيد الوحدة المعتبره في الموضوع له في هذا الاستعمال، إذ المفروض أنّ التشبيه وضعت لطبيعتين أو لفردين من طبيعه واحده، فاستعمالها في أربعة أفراد فردين من طبيعه، و فردين من طبيعه أخرى استعمال لها في غير الموضوع له، لإلغاء قيد الوحدة فيها، حيث إنّ الموضوع له فردان من طبيعه واحده أو طبيعتان، لدلاله المفرد المكرر عليهما، و على التقديرين تكون الوحدة محفوظه.

و أمّا إذا استعملت التشبيه في أربعة أفراد من طبيعتين، فلا محاله تلغى الوحدة

من الجاربه و فردان من الباكيه كان من استعمال العينين فى المعنيين، إلا أنّ حديث التكرار (١) لا يكاد يُجدى فى ذلك (٢) أصلاً، فإنّ فيه (٣) إلغاء قيد الوحده المعتبره أيضا (٤)، ضروره أن التثنيه عنده إنّما تكون لمعنيين أو لفردين بقيد الوحده (٥)، و الفرق بينها (٦) و بين المفرد إنّما يكون فى أنّه موضوع للطبيعه -المعتبره فى الموضوع له، فلا فرق حينئذٍ بين المفرد و بين التثنيه و الجمع فى كون الاستعمال فى الجميع على نحو المجاز.

\*\*\*\*\*

(١). أشار بذلك إلى ما استدل به صاحب المعالم من أنّهما؛ للله لله؛ بمنزله تكرار اللفظ، و قد مرّ.

(٢). أى: فى كون الاستعمال على نحو الحقيقه.

(٣). أى: فى استعمال التثنيه فى أفراد أربعه كلّ فردين منها من طبيعه واحده، و هذا تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و حاصله: إلغاء قيد الوحده فى التثنيه.

(٤). يعنى: كإلغاء قيد الوحده فى المفرد.

(٥). قيد لكل من قوله: «لمعنيين أو لفردين».

(٦). أى: بين التثنيه و بين المفرد، ثم إنّهُ لَمّا توهم من اعتبار قيد الوحده فى كل من المفرد و التثنيه عدم الفرق بينهما فى الوضع تبه على الفرق بينهما بأنّ المفرد موضوع للطبيعه بقيد الوحده و التثنيه لفردين من تلك الطبيعه المقيده بالوحده أو لمعنيين من معانى المفرد مع تقيد كل من المعنيين بالوحده ليكون معنى - عينين - العين الجاربه الواحده و العين الباكيه الواحده، أو فردين من الجاربه أو الباكيه، لا فردين من كل منهما

(-)

(-). الذى يستفاد من جمله من كلمات النحويين: أنّ علامه التثنيه تدل على تعدد ما يراد من المفرد، فالعلامه أماره تعدد مصداق الجنس الذى أُريد من المفرد

ص: ١٩١



و هي (١) موضوعه لفردين منها (٢) أو معنيين كما هو أوضح من أن يخفى

### (وهم و دفع)

لعلك تتوهم (٣) أنّ الأخبار الداله على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد  
فضلا -

\*\*\*\*\*

(١). أي: التشبيه، و هي من باب المثال، و إلا فالجمع أيضا كذلك.

(٢). أي - من الطبعه -.

(٣). محصل هذا التوهم: أنّ ما تقدم في وجه امتناع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد يُنافي ما دلّ من الروايات على أنّ للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين بطناً. وجه المنافاه: دلالة تلك الروايات على وقوع استعمال اللفظ في تلك البطون، و ليس ذلك إلا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و من المعلوم:

منافاه الوقوع للامتناع العقلي. \_===== سواء أ كان المصداقان من مصاديق ماهيتين كالأبيضين - لإنسان و فرس - حيث إنّ الجامع بينهما في نظر الواضع هو البياض من دون نظر إلى متعلقه من حيث تعدد ماهيه و وحدتها، أم من مصاديق ماهيه واحده كقولك: - الأبيضان لإنسانين - و لما كان المراد بالمفرد جنساً واحداً و جامعاً فardاً مشتركاً بين الأفراد، فعلامه التشبيه تحدّد مصاديق ذلك الجنس بفردين، و هذا هو المتبادر من علامه التشبيه.

و ربما يدل عليه ما عن ابن الحاجب: «المثنى ما ألحق آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها و نون مكسوره ليدل على أنّ معه مثله من جنسه» أقول: و فسّر الشارح الرضى: الجنس بمعنى جامع صالح لأن ينطبق على أكثر من فرد واحد. و بالجمله:

فعلامه التشبيه ليست بمنزله تكرار اللفظ في إرادته معنيين من لفظين، بل وضعت لإرادته المتعدد من أفراد المعنى الذى أُريد من المفرد، ففرق واضح بين قوله:

«جئني بعين و عين» و بين «جئني بعينين»، حيث إنّه يصح إرادته معنيين في الأوّل دون الثانى.

عن جوازه (١). و لكنك غفلت عن أنه لا دلالة لها (٢) أصلاً على أن إرادتها كان من باب إرادته المعنى من اللفظ، فلعله كان بإرادتها في أنفسها حال الاستعمال في المعنى لا من اللفظ (٣) كما إذا استعمل فيها، أو كان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: جواز الاستعمال في أكثر من معنى.

(٢). أى: و تلك الأخبار، هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنه لا دلالة لتلك الأخبار على أن إرادته تلك البطون كانت من باب استعمال اللفظ في المعنى حتى تنافي ما تقدم: من امتناع الاستعمال في أكثر من معنى، وجه عدم دلالتها تطرق احتمالات فيها يمنع عن ظهورها في كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى، و المصنف (قده) ذكر احتمالين منها:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلعله كان... إلخ» و حاصله: إمكان أن تكون البطون مراده بالاستقلال من دون دلالة للألفاظ عليها، لكنها تكون مقارنه لاستعمال الألفاظ في معانيها، كما إذا قال: - قدم الحجاج - مثلاً و أراد مقارناً لهذا الكلام معاني أخرى ك - انتقال الشمس من برج إلى برج - أو حلول زمان الحصاد أو غيرهما من المعاني المستقلة التي تراد مقارنه لاستعمال اللفظ في معناه من دون دلالة لذلك اللفظ و لو بالالتزام عليها.

(٣). يعنى: لا بإرادته البطون من اللفظ كاستعماله فيها حتى تكون إرادتها منه من باب استعمال اللفظ في المعنى.

(٤). هذا ثانى الاحتمالين اللذين ذكرهما المصنف (قده) في أخبار البطون و حاصله: أنه يمكن أن تكون البطون من لوازم المعنى المستعمل فيه اللفظ، فلا يكون اللفظ مستعملاً فيها و إن كان يدل عليها بالدلالة الالتزامية، نظير ما إذا فرض

و إن كان أفهامنا قاصره عن إدراكها (١).

### (الثالث عشر)

#### أشاره

أنه اختلفوا في أن المشتق (٢) حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال (٣) أو فيما يعمه (٤) و ما انقضى عنه على - كون مجىء - زيد - ملازماً عاده لنزول البركات، فإن قوله حينئذٍ «جاء زيد» لم يستعمل إلا في معناه، لكنه يدل التزاماً على نزول البركات، و الدلاله الالتزاميه أجنيه عن الاستعمال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إدراك لوازم المعنى المستعمل فيه، و الحاصل: أن كثره احتمالات أخبار البطون تمنع عن دلالتها على كون إرادته البطون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى

(-)

(٢). المراد به بعض المشتقات كما يصرح به المصنف (قده) فيما سيجىء .

(٣). يعنى: حال النسبه و الجرى، لا الحال المقابل الماضى و المستقبل لما سيأتى.

(٤). أى: يعم حال النسبه و حال انقضاء المبدأ عن الذات، بحيث يكون استعمال المشتق في الحالتين على نحو الحقيقه إمّا بالاشتراك اللفظى كما ظهر من المحقق القمى (قده)، و إمّا بالاشتراك المعنوى - كما هو ظاهر المتن -، بل قيل:

إن الظاهر أن الأعمى لا يدعى الوضع لكل من المتلبس بالمبدإ و المنقضى عنه حتى يكون المشتق مشتركاً لفظياً بينهما، بل يدعى الوضع للجامع بين الذات المتلبسه (-). لا يخفى أنه على فرض دلالة أخبار البطون على كون إرادتها من باب الاستعمال فى أكثر من معنى لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلاله و ارتكاب التأويل فى تلك الأخبار، لعدم معارضه النقل لحكم العقل الضرورى، و هو ما تقدم من استحاله استعمال اللفظ فى أكثر من معنى عقلاً نعم إذا جعلنا الاستعمال من باب العلامه فلا استحاله كما مر، فلاحظ.

أقوال (١) بعد الاتفاق (٢) على كونه مجازاً فيما يتلبس به فى الاستقبال، وقبل الخوض فى المسأله و تفصيل الأقوال فيها و بيان الاستدلال عليها

ينبغى تقديم أمور

أشاره

أحدها

: أن المراد بالمشتق هاهنا (٣) ليس مطلق المشتقات، بل خصوص

بالمبدأ حال الجرى و بين الذات الفاقده له حاله

«-»

- .

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب - اختلفوا - .

(٢). غرضه: تحرير محل النزاع و مصب الأقوال، و حاصله: أن مورد النفى و الإثبات إنما هو بعد اتصاف الذات بالمبدأ، و أمّا قبله فلا خلاف بينهم فى كون جرى المشتق فعلاً على الذات من دون لحاظ التلبس بالمبدأ فى المستقبل مجازاً كقولك: «زيد ضارب غداً» بإرادته الجرى فعلاً و جعل - غداً - ظرفاً للتلبس لا قيداً للجرى و النسبه، فالجرى فعلى و التلبس استقبالى.

(٣). أى: فى هذا المبحث، و إلاّ فالمشتق - كما فى البدائع - «يطلق لغه على مطلق أخذ شىء من شىء و اقتطاع فرع من أصل يقال: - اشتق النهر من الوادى - إذا أخذ شىء منه، فالمشتق هو شق الشىء المأخوذ منه» انتهى، و يطلق فى اصطلاح الأدباء على لفظ يؤخذ من لفظ آخر، و مجمله: أنه ينقسم إلى ثلاثه أقسام أصغر و صغير و أكبر، و يعتبر فى الأول الموافقه فى الحروف الأصلية، بأن يكون الفرع مشتقاً على حروف الأصل و زياده، و كذا يعتبر فيه الموافقه (-). لا يخفى: أن دعوى الاشتراك سواء أ كان لفظياً أم معنوياً مبنية على تركيب المشتق من الذات و المبدأ حتى يتصور الجامع بين حالتى التلبس و الانقضاء، و أمّا بناءً على بساطته فلا وجه لها أصلاً، لعدم جامع بين الوجود و العدم، إذ مرجع الاشتراك حينئذٍ إلى وضع اللفظ لكل من وجود معناه و هو المبدأ و عدمه، و هو باطل.

ص: ١٩٥

ما يجرى منها (١) على في ترتيب حروف الأصل و معناه ك - مقتل - المشتق من القتل، و يندرج في الأصغر أسماء الفاعلين و المفعولين و الأزمنه و الأمكنه و الأفعال و المصادر المزيد فيها و المجرده بناءً على مذهب الكوفيين من كون الأصل هو الفعل، و أنّ المصدر مأخوذ منه. و يعتبر في الثانى خصوص الموافقه في الحروف دون الترتيب فيها و الموافقه في المعنى أو المناسبه، فيشمل مثل - جذب و جذب - المتحددين في المعنى و غيرهما من المتناسيين فيه. و يعتبر في الثالث المناسبه في اللفظ و المعنى دون الموافقه فيهما ك - ثلم و ثلب - و - نهق و نعق، و ليس المشتق على إطلاقه داخلا في محل النزاع كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من المشتقات، حاصله: أنّ المراد بالمشتق في هذا البحث ليس مطلق المشتق المصطلح الشامل للمصادر المزيد فيها و الأفعال الثلاثه، بل خصوص ما يكون مفهومه منتزعاً عن ذات، لاتصافها بما هو خارج عنها كالضارب، فإنّه يجرى على الذات و يكون عنواناً لها و يتحد معها نحو اتحاد، فيخرج سائر المشتقات عن هذا المبحث

(-)

(-). و على هذا فالنسبه بين المشتق الأصولى و بين المشتق النحوى عموم من وجه، لاجتماعهما في أسماء الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهه بالفعل، و افتراقهما في الجوامد الجاربه على الذوات باعتبار اتصافها بالمبادئ الجعليه كالزوج و الحر و الرق و نحوها، و في الأفعال و المصادر، لصدق المشتق الأصولى على الزوج و نحوه من الجوامد دون المشتق النحوى، و صدق النحوى على الأفعال و المصادر المزيد فيها؛ مملّله لله؛ دون الأصولى. ثم إن قضيه ما ذكره هي: عدم دخل عنوان المشتق النحوى في موضوع البحث أصلاً، إذ المفروض أنّ المبحوث عنه هو كل مفهوم ينتزع

ص: ١٩٦

الذوات (١) مما (٢) يكون مفهومه منتزِعاً عن الذات بملاحظه اتصافها (٣) بالمبدأ و اتحادها (٤) معه بنحو من الاتحاد، كان بنحو الحلول (٥) أو الانتزاع (٦) أو -

\*\*\*\*\*

(١). المراد بها هنا ما يعمّ الجوهر و العرض، فيدخل في نزاع المشتق الأوصاف الجارية على الأعراض كالشده و السرعه العارضتين على السواد، و الحركه كالأوصاف الجارية على الجواهر كالعلم و العداله و الشجاعه المحموله على زيد مثلاً.

و بالجملة: فوزان الأوصاف الجارية على الأعراض وزان الأوصاف الجارية على الجواهر في جريان نزاع المشتق فيها.

(٢). بيان ل - ما - الموصوله في قوله: «ما يجرى» يعنى: من المشتقات التى يكون مفهومها منتزِعاً عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ.

(٣). أى: اتصاف الذات.

(٤). معطوف على - اتصافها - أى: بملاحظه اتحاد الذات مع المبدأ، و هذا مفسر للاتصاف، يعنى: أن المراد بالاتصاف هو الاتحاد الوجودى بين المبدأ و الذات، إذ المراد بجريان المشتق على الذات هو الحمل عليها المنوط باتحادهما وجوداً.

(٥). كالمرض و الحسن و القبح و السواد و البياض و نحوها، فإنّ اتصاف الذوات بها و اتحادها معها يكون بنحو الحلول.

(٦). كالفوقيه و التحتيه، فإنّ اتصاف الذات بهما يكون بنحو الانتزاع، لكونهما من الأمور الانتزاعيه، و أمّا الملكيه و الزوجيه فهما من الأمور الاعتباريه \_\_\_\_\_ عن الذات بملاحظه اتصافها بما يكون خارجاً عن الذاتيات سواء أ كان ذلك مشتقاً كأسماء الفاعل و المفعول و المكان و غيرها، أم جامداً كالزوج و الحرّ و الرق و غيرها، فجعل عنوان المشتق موضوع البحث مع عدم دخله فيه غير مناسب.

ص: ١٩٧

الصدور أو الإيجاد (١) كأسماء (٢) الفاعلين و المفعولين و الصفات المشبهات، بل (٣) و صيغ المبالغه و أسماء الأزمنه و الأمكنه و الآلات كما هو ظاهر العنونات (٤)، و صريح بعض المحققين (٥)، مع عدم صلاحية ما يوجب اختصاص النزاع بالبعض -التي لها تقرر في وعاء الاعتبار المذى هو برزخ بين الوجود الخارجى و الذهنى، فالتمثيل بهما للاتحاد بنحو الانتزاع كما فى عباره بعض المحشين غير مناسب،

\*\*\*\*\*

(١). كالضارب و الآكل، فإنّ الفعل الصادر إن كان قائماً بالفاعل كالأكل و الشرب سُمى إيجاباً، و إن كان قائماً بغيره كالضرب و الإعطاء سُمى صدوراً.

(٢). هذه الأمثله كلّها أمثله لما ذكره بقوله: «بل خصوص ما يجرى».

(٣). لم يظهر وجه لتغيير الأسلوب و الإتيان بكلمه - بل - بعد كون شمول البحث لصيغ المبالغه و ما بعدها مما ذكره فى المتن لأجل إطلاق المشتق فى عناوين كثير منهم كالحاجبى و غيره، إذ لا- فرق حيثئذٍ فى ذلك بين جميع المشتقات الجارية على الذوات لاتصافها بما هو خارج عنها، فلا وجه لتغيير الأسلوب. إلا أن يقال:

إن غرضه التغيير بالنسبه إلى خصوص صيغ المبالغه، لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعرض دون كثره التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغه، حيث إنّها وُضعت للدلاله على وقوع الفعل عن الفاعل كثيراً كما لا يخفى.

(٤). لإطلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجرى على الذات و يكون عنواناً لها، و ظهور عنواناتهم فى ذلك إنّما هو بملا-حظه انطباق المشتق على الذات، و إلا- فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوى و إن لم يجر على الذات كالأفعال.

(٥). قال المحقق التقى (قده) فى حاشيته على المعالم: «الثانيه عشره:

إلا- التمثيل به (١)، و هو غير صالح كما هو واضح (٢)، فلا- وجه لما زعمه بعض الأجله (٣) من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق -لا- خلاف ظاهراً في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و نحوها حقيقه في الحال» انتهى، و قال في البدائع: «قضية ظاهر العنوانات و تصريح المحقق القمي (قده) عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الأمثله الممثل بها للتخصيص، إلا أن لبعضهم وسوسه في بعضها» انتهى، و لم أظفر بتصريح القمي، نعم إطلاق عنوان المشتق في كلامه بعد البناء على عدم صلاحية التمثيل باسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه للتخصيص يقتضى عموم النزاع لسائر المشتقات، و أما صاحب البدائع فهو كالمصرح بعموم النزاع، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بذلك البعض، غرضه: أن ظاهر العنوانات - و هو كون النزاع في المشتق جارياً في كل ما يجرى على الذات المتصفه بأمر خارج عنها و عدم اختصاصه ببعض المشتقات - معتبر، إذ لم يتم ما يكون على خلاف هذا الظاهر، لأن مجرد التمثيل ببعض المشتقات بعد إطلاق لفظ المشتق لا يصلح لأن يكون قرينه على الاختصاص بذلك البعض.

(٢). لأن قولهم مثلاً: «المشتق كاسم الفاعل و المفعول» ظاهر عرفاً في كون اسم الفاعل و المفعول من باب المثال، لا من باب اختصاص المشتق بهما.

(٣). و هو صاحب الفصول (قده) حيث قال: «فهل المراد به ما يعم بقيه المشتقات من اسمى الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه و ما بمعناها و أسماء الزمان و المكان و الآله و صيغ المبالغه كما يدل عليه إطلاق عناوين كثير منهم كالحاجبي و غيره، أو يختص باسم الفاعل و ما بمعناه كما يدل عليه تمثيلهم به، و احتجاج بعضهم بإطلاق اسم الفاعل عليه دون إطلاق بقيه الأسماء على البواقي مع إمكان



بها (١) و خروج سائر الصفات (٢)، و لعل منشأه (٣) توهم كون ما ذكره لكل منها (٤) من المعنى مما اتفق عليه الكل - التمسك به أيضا - وجهان - أظهرهما الثانى، لعدم ملائمه جميع ما أورده فى المقام على الأول» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد فى علو مقامه.

\*\*\*\*\*

(١). كالأوصاف اللازمه المصوغه على هيئه - فاعل - كظاهر و قائم و جالس و جاء و نائم، و كالمصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل، و كالأسماء المنسوبه كالأصبهاني و الشيرازى و البغدادى و غير ذلك.

(٢). قال المحقق النقى (قده) فى محكى حاشيته على المعالم: «و ربما يقال بخروج اسم المفعول عن محل البحث و كذا الصفه المشبهه و اسم التفضيل لظهور الوضع للأعم فى الأول و لخصوص الحال فى الأخير» انتهى.

(٣). أى: منشأ زعم بعض الأجله.

(٤). أى: من الصفات، قال فى الفصول: «ثم اعلم أنهم أرادوا بالمشق الذى تشاجروا على دلالته فى المقام اسم الفاعل و ما بمعناه من الصفات المشبهه و ما يلحق بها على ما سنحققه»، ثم أخذ فى بيان معنى سائر المشتقات و ذكر لكل منها معنى من دون نقل خلاف فى ذلك، فكأن تلك المعانى بنظره مما اتفق عليه الكل، لوجهين:

أحدهما: مقابلتها للمشتق الذى تشاجروا فى دلالته.

ثانيهما: عدم نقل خلاف فى تلك المعانى، و لم أقف على تصريحه فى الفصول بكون ما ذكره من المعانى لسائر المشتقات اتفاقياً كما نسب ذلك إليه بعض المحشين (قده) فراجع، و كيف كان فمحصل ما أفاده فى المتن فى وجه خروج سائر المشتقات عن مورد النزاع هو زعم صاحب الفصول (قده) اتفاقهم على

ص: ٢٠٠

و هو كما ترى (١)، و اختلاف (٢) أنحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات -----  
معانى سائر المشتقات التى هى محل الخلاف بيننا و بينه أعنى اسم المفعول و صيغه المبالغه و اسم الزمان و المكان و اسم الآله،  
حيث قال فى تقريب خروجها عن محل النزاع: «إن من اسم المفعول ما يطلق على الأعم كقولك: هذا مقتول زيد أو مصنوعه أو  
مكتوبه، و منه ما يطلق على خصوص المتلبس نحو هذا مملوك زيد أو مسكونه أو مقدوره، و لم نقف فيه على ضابطه كليه، و  
المرجع فيه إلى العرف، و يعرف بعض الكلام هنا بالمقايسه على ما سيأتى فى اسم الفاعل، و اسم الزمان حقيقه فى الأعم، و  
كذلك اسم المكان، و اسم الآله حقيقه فيما أعد للآليه أو اختص بها حصل المبدأ أو لم يحصل بعد، و صيغه المبالغه فيما كثر  
اتصافه بالمبدأ عرفاً» انتهى، و ظاهر إحاله باب اسم المفعول على باب اسم الفاعل - كما يدل عليه ما ذكره من الأمثله - هو  
الفرق بين كون المبدأ متعدياً فيكون حقيقه فى الأعم اتفاقاً، و بين كونه لازماً فهو حقيقه فى خصوص المتلبس اتفاقاً. و قد  
عرفت فى الوجهين المتقدمين: كيفيه استظهار الاتفاق من كلام الفصول، و مع زعم الاتفاق المزبور على خروج سائر المشتقات  
عن محل النزاع كيف يقع الخلاف فى كونها حقيقه فى خصوص المتلبس أو الجامع بينه و بين المنقضى عنه المبدأ؟

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى: أن زعم الاتفاق المذكور ليس فى محله، لعدم تبيين مفهوم سائر المشتقات، لكونها محلاً للخلاف أيضاً، فلا فرق  
بينها و بين اسم الفاعل و ما بمعناه. مضافاً إلى أن تسليم تبيين المفهوم عند أبناء المحاوره لا يوجب تسالم العلماء على ذلك،  
فتأمل.

(٢). الظاهر: أنه جواب عما فى الفصول من خروج أحد قسمى اسم المفعول، و هو ما إذا أخذ المبدأ فيه خصوص الفعليه مع  
إطلاقه على الذات بعد

ص: ٢٠١

..... -انقضاء المبدأ عنها، وكذا أسماء الزمان و المكان و الآله و صيغ المبالغه، فلا بد من كون المشتق فى هذه الموارد موضوعاً للأعم، فاختلاف مبادئ المشتقات الموجب لاختلاف أنحاء التلبسات يوجب خروج ما عدا اسم الفاعل و الصفات المشبهه و ما يلحق بها عن حريم النزاع. و محصل الجواب: أنّ جهه البحث هنا هى وضع هيئه المشتق لخصوص حال التلبس أو الأعم من دون تفاوت فى ذلك بين المبادئ، و الاختلاف إنما يكون فى كيفية التلبس بها، فإن قلنا بوضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ فحينئذ نقول: إن المبدأ إن كان فعلياً يزول بسرعه كالشرب مثلاً، فالتلبس به هو الاشتغال بالشرب و بانتهائه ينقضى المبدأ، و إن كان ملكه كالاجتهاد، فالتلبس به هو بقاء ملكه و إن لم يكن له استنباط فعلى، و إن كان الشأنيه، فالتلبس به هو بقاء شأنيته كالمفتاح، فإنّ التلبس بالمفتاحيه بقاءه على هيئه المفتاحيه، فاختلاف هذه المبادئ من حيث الفعلية و الشأنيه و غيرهما لا يوجب اختلافاً فيما هو المبحوث عنه فى المقام أعنى وضع هيئه المشتق، و إطلاقه على الذات بعد انقضاء المبدأ الفعلى عنها يكون على نحو الحقيقه إن كان الجرى بلحاظ حال النسبه، و مجازاً إن لم يكن بلحاظها. و إن قلنا بوضع هيئه المشتق للأعم، فنقول: إنّ الانقضاء فيما إذا كان المبدأ فعلياً هو انتهاؤه كالشرب و الأكل و القيام و القعود و غيرها من الأفعال، و فيما إذا كان ملكه و نحوها، فانقضاء المبدأ فيه هو ارتفاع الملكه و الشأنيه، فملكه الاجتهاد تزول بزوال قدره على الاستنباط، و شأنيه المفتاح تزول بزوال هيئته، و الصنائع تزول بإعراض أربابها عنها، هذا.

و يحتمل أن يكون قول المصنف (قده): «و اختلاف أنحاء التلبسات حسب تفاوت... إلخ» جواباً عما ذكره فى الفصول فى الأمر الثالث من الفصل الثانى

بحسب الفعلية (١) و الشأنيه (٢) ----- حيث قال: «فالحق أنّ المشتق إن كان مأخوذاً من المبادئ المتعديه إلى الغير كان حقيقه فى الحال و الماضى أعنى فى القدر المشترك بينهما، و إلا كان حقيقه فى الحال فقط» إلى أن قال: «و اعلم أنه قد يطلق المشتق و يراد به المتصف بشأنيه المبدأ و قوته كما يقال: هذا الدواء نافع كذا أو مضر، و شجره كذا مثمره، و النار محرقه إلى غير ذلك، و قد يطلق و يراد به المتصف بملكه المبدأ و باتخاذ حرفه و صناعه كالكاتب و الصانع و التاجر و الشاعر و نحو ذلك، و يعتبر فى المقامين حصول الشأنيه و الملكه و الاتخاذ حرفه فى الزمان الذى أُطلق المشتق على الذات باعتباره، و فى الثانى خاصه سبق مزاوله مع عدم الاعراض» انتهى كلامه رفع مقامه. و محصله: التفصيل فى وضع المشتق بين المبادئ، فإن كان المبدأ من المبادئ المتعديه كان المشتق حقيقه فى الأعم من التلبس و الانقضاء، و إن كان من المبادئ اللازمه أو الملكات و الصنائع كان المشتق حقيقه فى خصوص الحال. و المصنف (قده) أجاب عن ذلك بأنّ اختلاف أنحاء التلبسات بحسب اختلاف المبادئ لا؛ وولله لله؛ يوجب تفاوتاً فى وضع هيئه المشتق، فلا فرق فى وضعها لخصوص حال التلبس أو الأعم بين المبادئ، نعم التفاوت يكون فى التلبس، فإنّه فى الملكات عباره عن بقائها، و فى الصنائع عباره عن سبق المزاوله و عدم الاعراض عنها كما مر آنفاً. فتلخص من جميع ذلك: أنّ اختلاف المبادئ فى الفعلية و الشأنيه و غيرهما لا يوجب اختلافاً فى وضع هيئه المشتق و إن كان يوجب اختلافاً فى كيفية التلبس كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). كالحياه، فإنّ المعبر فى تلبس الذات بها هو الفعلية.

(٢). كالإثمار، فإنّ اتصاف الشجرية يتحقق بحصول الشأنيه له.

ص: ٢٠٣

و الصنائه (١) و الملكه (٢) حسبما يشير إليه (٣) لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم (٤) من محل النزاع هاهنا (٥) كما لا يخفى. ثم إنه لا يبعد (٦) أن يراد بالمشتق في محل النزاع (٧) مطلق ما كان مفهومه و معناه جارياً على الذات و منتزِعاً عنها بملاحظه اتصافها بعرض (٨) أو -

\*\*\*\*\*

(١). كالخياطه و النجاره و نحوهما، فإنّ التلبس بها يتحقق بالمزاوله و الممارسه، و لا تنقضى إلاّ بالإعراض، فيصدق الخياط و النجار و العطار و البقال على تارك هذه المبادئ لا بقصد الإعراض عنها.

(٢). كالاتجاه، فإنّ التلبس به عباره عن حصول ملكته، و انقضائها إنما هو بزوال الملكه، لا عدم الاستنباط الفعلى مع بقائها.

(٣). أى: فى الفصول، و قد نقلنا عبارته المتضمنه لذلك.

(٤). و هو البحث عن وضع هيئه المشتق، فإنّ أنحاء التلبسات لا تؤثر فى وضعها كما عرفت آنفاً.

(٥). أى: فى مبحث المشتق.

(٦). غرضه: تعميم النزاع لغير المشتق من بعض الجوامد مما يجرى على الذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عنها، فإنّ عموم النزاع و خصوصه تابعان لعموم الغرض و خصوصه، و قد تقدم فى الأمر الأوّل: أنّ الغرض يعمّ بعض الجوامد كالزواج و الرّق و الحرّ و غيرها.

(٧). لا فى سائر المقامات، إذ المشتق المصطلح أجنبى عن الجوامد المندرجه فى هذا البحث، فالمبحوث عنه هنا غير المشتق المصطلح عليه فى سائر المقامات.

(٨). المراد به هى المقولات التسع التى هى مقابل الجوهر، و بعباره أخرى هو نفس المبدأ المتأصل كالبياض.

ص: ٢٠٤

عرضى (١) و لو كان جامداً كالزوج و الزوجه و الرق و الحر، فان أبيت (٢) إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق كما هو  
قضيه الجمود على ظاهر -

\*\*\*\*\*

(١). المصطلح منه هو المشتق من العرض كالأبيض و الأسود، و لكنه بهذا المعنى غير مراد هنا، لأنه نفس المشتق، فلا يناسب  
جعله مما ينتزع بلحاظه مفهوم المشتق، بل يراد به بقرينه ما بعده من الزوج و الزوجه و غيرهما الأمر الاعتبارى، فإن مفهوم الزوج  
ينتزع عن الذات بلحاظ اتصافها بالزوجيه التى هى أمر اعتبارى.

و بالجملة: فالمراد بالعرض هو المتأصل، و بالعرضى الأمر الاعتبارى الموجود فى وعاء الاعتبار الذى هو برزخ بين الوجود العينى  
و الذهنى، فالمشتق المبحوث عنه فى المقام هو المفهوم المنتزع عن ذات متصفه بعرض متأصل كالسواد و البياض، أو عرضى  
أى أمر اعتبارى كالزوجيه و الملكيه و الرقيه و نحوها من الأمور الاعتباريه التى لا وجود لها إلا فى وعاء الاعتبار.

(٢). غرضه: أنه قد ظهر مما ذكرنا: أن مرادهم بالمشتق المبحوث عنه هنا ما يخالف مصطلح الأدباء، فيراد به ما يعم بعض  
الجوامد الذى يندرج فى مورد النزاع، فإن أبيت عن هذا التعميم فى لفظ المشتق، بدعوى اختصاصه بما هو مصطلح الأدباء كما  
هو الظاهر من لفظ المشتق، فلا يعم الجوامد، فلا مشاحه، لكن لا يوجب ذلك اختصاص النزاع به، بل يجرى فى هذا القسم من  
الجوامد أيضا و ان لم يشملها لفظ المشتق، هذا - و لا يخفى ما فى عبارته من القصور عن تأديه هذا الغرض، فالأولى أن يقال:  
«و إن أبيت إلا عن إرادته المشتق المصطلح كما هو قضيه الجمود على ظاهر لفظه، لكن هذا القسم من الجوامد أيضا داخل فى  
محل النزاع».

ص: ٢٠٥

لفظه (١)، فهذا القسم من الجوامد أيضا محل النزاع، كما يشهد به (٢) ما عن صاحب الإيضاح في باب الرضاع في مسأله من كانت له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره ما هذا لفظه: «تحرم المرضعه الأولى و الصغيره مع الدخول بالكبيرتين (٣)، -

\*\*\*\*\*

(١). أى: لفظ المشتق المذكور فى عنواناتهم.

(٢). أى: يشهد بدخول هذا القسم من الجوامد فى محل النزاع ما عن الإيضاح، تقريب شهادته: أنه ابتنى بعض الأصحاب حرمه المرضعه الثانيه على نزاع المشتق، فعلى القول بالأعم تحرم، و على القول بخصوص حال التلبس لا تحرم. توضيحه: أن المرتضعه الصغيره بالارتضاع من المرضعه الأولى بطلت زوجيتها، لأنها صارت بنت الزوجه المدخول بها، كما أن هذه المرضعه صارت أم الزوجه، و كل من بنت الزوجه و أمها حرام قطعاً. و أما المرضعه الثانيه فحرمتها على الزوج مبنيه على وضع المشتق للأعم، لأن منشأ حرمتها عليه هو صدق أم الزوجه عليها، و من المعلوم: أن زوجيه الصغيره قد انقضت بالرضاع الأول و صارت بنتاً له، فعلى القول بوضع المشتق للأعم يصدق على المرضعه الثانيه أنها أم الزوجه، فتحرم أيضاً، و على القول بوضعه لخصوص حال التلبس لا يصدق عليها أم الزوجه حتى تحرم، بل يصدق عليها أم من كانت زوجه، لانقضاء الزوجيه عن المرتضعه و صيرورتها بنتاً له فلا تحرم.

و بالجملة: فابتناء حرمه المرضعه الثانيه على المشتق مع كون الزوجه من الجوامد يدل على جريان نزاع المشتق فى بعض الجوامد.

(٣). هذا هو الموجود فيما ظفرنا به من نسخ الكفايه، لكن عبارته الإيضاح المحكيه فى البدائع و فى مشتق فوائد المصنف (قده) هكذا: «مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالإجماع» انتهى، و هو الصحيح، لأن حرمه أم الزوجه

ص: ٢٠٦

و أمّا المرضعه الآخره ففى تحريمها خلاف، فاختر والدى المصنف (ره) و ابن إدريس -أبدأ غير مبنيه على الدخول، بل نفس عنوان أمّ الزوجه من موجبات الحرمة الأبديه، نعم حرمة الصغيره أبدأ منوطه بالدخول بأمها، و المفروض حصوله بالدخول بإحدى الكبيرتين، فلا تتوقف حرمة المرضعه و المرتضعه إلاّ على الدخول بالمرضعه الأولى أو الثانيه

«-»

. (-). لا- بأس بالتعرض إجمالاً للجهه الفقهيه المتعلقه بهذه المسأله و ان كانت خارجه عن الفن، لتزيّن الأصول بالفقه، فنقول و به نستعين و بوليه صلى الله عليه و على آباءه الطاهرين و عجل فرجه الشريف و جعلنا فداه نتوسل و نستجير: إنّ الرضاع من موجبات الحرمة كالنسب كتاباً و سنه مقبوله كالنبوى «الرضاع لحمه كلحمه النسب» و متواتره كقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» و إجمالاً، بل ضروره من المذهب بل الدين، فكما أنّ العناوين الخاصه النسبيه توجب الحرمة، فكذلك مثل تلك العناوين إذا حصلت بالرضاع، فالأمّ و البنت و الأخت و غيرهن من الرضاعه يحرم من كحرمتهن من النسب، و من جمله المحرمات بالنسب أمّ الزوجه، فإنها تحرم على الزوج أبدأ، فتحرم الأمّ الرضاعيه لها أيضاً، لكون الرضاع لحمه كلحمه النسب، و من جملة بنت الزوجه نسباً، فتحرم مؤيداً مع الدخول بأمها. و جمعاً مع الأمّ بدون الدخول بها، فبنتها الرضاعيه أيضاً كذلك. إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه يعتبر فى نشر الرضاع للحرمة أن يكون اللبن حاصلًا من وطى جائز شرعاً، لنكاح بقسميه، أو ملك يمين أو تحليل، و يلحق به وطى الشبهه على الأقوى، فلو درّ اللبن من المرأه بغير وطى جائز أو كان اللبن من الزنا لم ينشر الحرمة، نعم لا- يعتبر فى النشر بقاء المرأه فى حبال الرّجل فلو فارقتها بطلان مثلاً- مع كونها ذات لبن منه و أَرْضعت به رضياً

ص: ٢٠٧



تحريمها، لأنّ هذه يصدق -..... نشر الحرمة و ان تزوجت و دخل بها الزوج الثانى. و كيف كان، فللمسأله المبحوث عنها فى المقام صور:

الأولى: أن يدخل الزوج بكلتا الكبيرتين.

الثانية: أن لا يدخل بواحد منهما.

الثالثة: أن يدخل بالمرضعه الأولى دون الثانية.

الرابعه عكس الثالثه.

(أما الأولى) و هى دخول الزوج بكلتا الكبيرتين، فحكمها بالنسبه إلى المرتضعه هو الحرمة، لصيرورتها بنته من الرضاعه ان كان اللبن منه، و ربيته من الزوجه المدخول بها ان كان اللبن من غيره.

قال فى الشرائع: «و لو كان له زوجتان كبيرتان و زوجه رضيعه فأرضعتها إحدى الزوجتين أولاً، ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعه الأولى و الصغيره» انتهى، و قال فى التحرير: «لو أرضعت إحدى زوجتيه الأخرى، فان كان بلبنه حرمتا مؤبداً، و ان كان من غيره فالأم كذلك و البنت أيضاً ان كان دخل بالأم، و إلا حرمت جمعاً» انتهى، و قال فى المستند: «الوجه فى تحريم الصغيره مؤبداً على الفرضين واضح، لصيرورتها بنتاً له على الأول و بنت الزوجه المدخول بها على الثانى» انتهى، و مراده بالفرضين كون اللبن من الزوج، أو من غيره مع الدخول. و قريب منها غيرها من المتون.

و بالجمله: فلا يبتى حرمة المرتضعه على نزاع المشتق أصلاً، لاتصافها فعلاً. بكونها بنتاً له ان كان اللبن منه، و بنتاً للزوجه المدخول بها ان كان اللبن من

غيره، و من المعلوم: حرمة الربيبه مؤيداً بالدخول بأمها، و لا يقدره مقارنه حدوث أمومه المرضعه لارتفاع زوجيتها و كونهما فى رتبه واحده، لترتبهما معاً على الرضاع، فلا يصدق على المرتضعه بنت الزوجه المدخول بها فعلاً، بل يصدق عليها بنت من كانت زوجة قبل الرضاع، فيبتنى حرمة المرتضعه على وضع المشتق للأعم، ليصدق عليها الزوجه فعلاً حتى تكون هى بنت الزوجه.

وجه عدم القدح: أنه لا- يعتبر فى حرمة الربيبه بقاء الأم على الزوجيه، بل يكفى فى حرمتها اتصاف أمها بالزوجيه فى زمان مع الدخول بها و لو لم تكن البنت موجوده حال زوجيه الأم، بل تولدت بعد خروج الأم عن الزوجيه، كما إذا فارقت الزوج و تزوجت بغيره و ولدت منه بنتاً، فإنها تحرم على الزوج الأول، للنصوص:

كصحيح «) محمد بن مسلم قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن رجل كانت له جاريه و كان يأتيها فباعها فأعتقت و تزوجت فولدت ابنته، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول؟ قال عليه السّلام: هى عليه حرام» و زاد فى طريق آخر بعد قوله هى حرام عليه: «و هى ابنته و الحره و المملوكه فى هذا سواء» و غيره مما هو قريب منه، و استشهد الإمام عليه السلام فى بعضها بقوله تعالى: (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ) حيث إنّ الآيه الشريفه سقت لبيان مناط حرمة الربيبه و هو الدخول بأمها كما يشير إليه قوله فى - ف - : «إذا دخل بالأم حرمت البنت على التأيد سواء كانت فى حجره أو لم تكن، و به قال

جميع الفقهاء» انتهى، فإذا تحقق هذا المناس حرم الربيبه مؤبداً سواء بقيت أمها على الزوجيه أم لا، و سواء كانت الربيبه موجوده حين زوجيه أمها أم لا، و لذا لو فارقت زوجها بطلاق و نحوه و تزوجت برجل آخر فولدت منه بنتاً حرمت تلك البنت على زوجها الأول، لكونها ربيبه. فالمتحصل: أنّ حرمه الصغيره المرتضعه أجنبيه عن نزاع المشتق و غير مبنيه عليه أصلاً، فعدم صدق الزوجه فعلاً على المرضعه لا يضّر بحرمه المرتضعه قطعاً، هذا حكم المرتضعه.

(و أمّا المرضعه الأولى) فظاهر المشهور حرمتها، بل مقتضى إرسال المسلمات هو الاتفاق عليها، فالحكم من حيث الفتوى كأنه مسلم لكنه من حيث الدليل لا يخلو من الغموض، لاستدلال جمله من الفقهاء رضوان الله عليهم على ذلك بكونها أم الزوجه، فيشمّلها قوله تعالى: «و أمهات نسائكم» و من المعلوم: أنّ صدق هذا العنوان على المرضعه موقوف على بقاء زوجيه المرتضعه بعد حدوث الأمومه للمرضعه، و لا شك في ارتفاعها بالرضاع، لأنه علّه لحدوث الأمومه للمرضعه، و زوال الزوجيه عن المرتضعه و حدوث البتية لها في زمان واحد، فأوممه المرضعه و زوال زوجيه المرتضعه معلولان للرضاع، و معه لا يتصور زمان يجتمع فيه زوجيه المرتضعه و أمومه المرضعه ليصدق على المرضعه أم الزوجه، فصدق أم الزوجه فعلاً على المرضعه موقوف على وضع المشتق للأعم.

و لا يندفع هذا الغموض فراراً عن الالتزام بوضع المشتق للأعم، بدعوى: أنّ أم الزوجه تصدق على المرضعه عرفاً و إن لم تصدق عليها دقه، و لا بدعوى: «أنّ المستفاد من دليل حرمه أم الزوجه كون موضوعها ما هو أعم من اقتران الأمومه

و الزوجيه يعنى: أنّ أم الزوجه تحرم سواء كانت أمومتها و زوجيه الزوجه مقترنتين أم متعاقبتين متصلتين نظير اتصال وجود الشىء بعدمه كما هو مورد البحث. و لا- بدعوى: أنّ ارتفاع زوجيه الصغيره و حدوث بنتيتها للكبيره ليسا فى رتبه واحده حتى لا يصدق على المرضعه أم الزوجه، بل هما فى رتبتين، و أنّ حدوث بنتيتها للكبيره متقدم رتبه على ارتفاع زوجيتها، فتصير الصغيره بنتاً قبل ارتفاع الزوجيه عنها، فيصدق على الكبيره أم الزوجه.

توضيحه: أنّ منشأ خروج الصغيره عن الزوجيه هو حرمتها الناشئه عن صدق بنت الزوجه عليها بسبب الرضاع، و هذه الحرمة متأخره عن هذا الصدق تأخر المعلول عن علته، و على هذا فيكون صدق البنت متقدماً رتبه على الحرمة التى هى متقدمه أيضاً على خروجها عن الزوجيه، و حينئذٍ فيصدق على الصغيره بنت الزوجه قبل أن تخرج عن الزوجيه قبلاً رتبياً، فيصدق عليها كل من الزوجه و بنت الزوجه فى زمان واحد، فلا تحتاج إلى دعوى وضع المشتق للأعم. وجه عدم الاندفاع: ما فى جميع هذه الدعاوى من الإشكال، (إذ فى الأولى): أنّ المسامحه العرفيه غير معتبره فى مقام التطبيق، و إنّما هى معتبره فى تشخيص المفهوم العرفى، و الموضوع فى المقام مبيّن المفهوم، فلا- عبره بمسامحه العرف فى تطبيقه على ما ليس فرداً حقيقه له، و عليه: فالصغيره بعد خروجها عن الزوجيه حقيقه بسبب الرضاع لا ينطبق على مرضعتها أم الزوجه إلا بالمسامحه العرفيه، فالمقام نظير إطلاق الكر على ما ينقص عن ألف و مائتى رطل عراقى بمثقالين مثلاً- فى كونه مبنياً على ضرب من المسامحه، و لئلا كان مرجع التطبيق المسامحى إلى ادعاء فرديه ما ليس

بفرد للموضوع حقيقه فلا يشمله الدليل كما لا يخفى.

(و فى الثانى) أنّ المستفاد من الدليل المتضمن لاعتبار أمرين وجوديين فى موضوع الحكم هو: كون المناط فى ترتب الحكم عليه اجتماعهما فى الزمان على نحو التقارن، و عدم كفايه اجتماعهما على نحو التعاقب و اتصال حدوث أحدهما بارتفاع الآخر، من غير فرق بين كون هذين الوجوديين بنحو الإضافة كأّمّ الزوجه و أخت الزوجه و غير ذلك، و بين كونهما بنحو التوصيف كالعالم العادل و الشاعر الكاتب و نحو ذلك، فان كانا على نحو الإضافة - كما فى مورد البحث - فأدنى الملايسه و إن كان كافياً فى صحتها، إلا أنّ مجرد ذلك لا يوجب ظهور الكلام فى الأعم من التلبس الفعلى بالإضافه ليشمل صورته تعاقب أحدهما بالآخر - أى المضاف إليه بالمضاف - حتى يكونا موضوعاً للحكم حقيقه، و لا نحتاج إلى وضع المشتق للأعم، فوزان أم الزوجه و زان أخت الزوجه و سائر الأمثله، و لا- ينبغى الارتباب فى ظهور الكل فى اجتماع المضاف و المضاف إليه فى الزمان على نحو التقارن، فظاهر دليل حرمه أخت الزوجه هو حرمتها ما دامت الزوجه فى حباله، و لا يشمل فرض حدوث الزوجيه للأخت و ارتفاع الزوجيه عن الزوجه فى زمان واحد، بل فى مثل هذا الفرض يرجع إلى عمومات الحل و إطلاقات أدله النكاح. و كذا الحال فيما إذا كان الأمران الوجوديان بنحو التوصيف، فإنّ دليل جواز تقليد العالم العادل مثلاً يكون ظاهراً فى اجتماع العلم و العدالة فى زمان الحكم، و لا يشمل فرض حدوث العلم مقارناً لارتفاع العدالة.

و بالجملة: فظهور الدليل فى اعتبار اجتماع الأمرين الوجوديين زماناً على

نحو التقارن في ترتب الحكم عليهما مما لا مساغ لإنكاره، فما أفاده المحقق سيد الأساطين مد ظله في منتهى الأصول بقوله: «و لكن يمكن أن يقال: إن حصول الزوجية و لو كان في زمان متقدم كافٍ لحرمة أمها أبداً و لو بعد طلاق بنتها، فليكن الأمر في الأمومه الحاصله من الرضاع أيضا كذلك. و بعبارة أخرى: في باب النسب تحرم أم من كانت زوجته فكذلك في باب الرضاع. و بناءً على هذا لا تكون حرمة المرضعه الثانيه أيضا مبنيه على مسأله المشتق» انتهى لا يخلو من غموض، لأنه يرجع إلى عدم اعتبار بقاء الموضوع في بقاء الحكم، و بعبارة أخرى: مرجع ذلك إلى نفى الملازمه بين الموضوع و الحكم في مرحله البقاء، و كفايه تحقق العنوان - و لو آنأ ما - في تشريع الحكم و استمراره كسائر العناوين المأخوذه كذلك كالسارق و شارب الخمر و غيرهما من دون دخل لبقائها في بقاء الحكم، و هو أجنبي عما نحن فيه من حدوث الموضوع الذي هو عنوان أم الزوجه حين ارتفاع زوجيه الصغيره، فإن هذا العنوان ليس مقارناً لزوجيه البنت، حتى يجتمع عنوان أم الزوجه للمرضعه و عنوان الزوجيه للمرضعه في زمان واحد كما يجتمعان في النسب و إن لم يكن حرمة أم الزوجه نسباً بقاءً منوطه ببقاء هذا العنوان، لما دلّ على كون عنوان أم الزوجه من العناوين التي يكفي في موضوعيتها للحكم وجودها في آن من الآنات، بمعنى كفايه اجتماع الأمومه للمرأة و الزوجيه لبنتها في زمان في ثبوت الحرمة، و هذا بخلاف المقام، فإن حدوث هذا العنوان مقارن لارتفاع الزوجيه بحيث لا يتصور اجتماع عنوان الأمومه للمرضعه و الزوجيه للمرضعه في زمان كاجتماعهما في الأم النسيه للزوجه، فحرمة المرضعه حينئذٍ مبنيه على وضع المشتق

للأعم. و الحاصل: أنّ الأمّيه النسبيّه للزوجه لا تتخلف عن عنوان الزوجيه، فالأم الرضاعيه المنزلّه منزلتها أيضا كذلك، فإنّ الفرع لا- يزيد عن الأصل، و عليه: فحرمه المرضعه الأولى فضلاً عن الثانيه مبنيه على المشتق. نعم إذا أرضعت زوجته الصغيره امرأه أجنبيه حرمت عليه المرضعه، لصيرورتها أمّياً رضاعيه للزوجه الحقيقيه كأمها النسبيّه، و أمّياً إذا أرضعتها بعد ارتفاع زوجيه الصغيره، فصيرورتها حراماً على من كان زوجاً للصغيره - لانطباق عنوان أم الزوجه عليها - مبنيّه على المشتق.

(و في الثالثه) أنّ التضاد الاعتباري كالحقيقي في استحاله الاجتماع، و من المعلوم: أنّ الزوجيه و البنتيه من الأمور الاعتباريه المتضاده المستحيل اجتماعها في آن واحد، فوجود إحداهما طارد للأخرى، ففي المقام: ترتفع الزوجيه في آن حدوث البنتيه، لتضادهما شرعاً، فارتفاع الزوجيه و حدوث البنتيه يكونان في رتبه واحده، لأنّهما مسببان عن سبب واحد و هو الرضاع، و من المعلوم: أنّ سببيه السبب متساويه الأقدام بالنسبه إلى مسبباته المتعدده، و إذا فهما يحصلان في رتبه واحده، فليس ارتفاع الزوجيه ناشئاً عن حرمه بنت الزوجه حتى يصدق على الصغيره قبل ارتفاع الزوجيه عنها قبلاً رتبياً - كل - من عنواني الزوجيه و البنتيه في آن واحد، بل ارتفاع الزوجيه ناشٍ عن نفس عنوان البنتيه المضاده للزوجيه، فلا تجتمعان في زمان واحد حتى تحرم المرضعه، لصدق أمّ الزوجه عليها، و لذا استشكل في وجه حرمه الكبيره جماعه منهم صاحب المستند (قده) حيث قال في وجه الإشكال ما لفظه: «فلأنّ صيروره الكبيره أمّ الزوجه موقوفه على كون

الصغيرة زوجه في آن صيروره الكبيره أمًا لها، و كون الصغيره زوجه على عدم صيروره الكبيره أمًا، فيمتنع اجتماعهما في آن. و الحاصل: أنه يرتفع زوجيه الصغيره و يتحقق أمومه الكبيره في آن واحد، فلم تكن الكبيره أم الزوجه أصلاً انتهى. و من تمسك جملة من الأصحاب لحرمة الكبيره بكونها أم الزوجه يظهر أن الإجماع على الحرمة - على فرض تحققه - موهون، لاحتمال كونه مدركيًا، إلا أن يقال: إن التمسك المزبور إنما هو لتطبيق الحكم على القاعده و التنبيه على أنه ليس تعبدًا محضًا، فان لم يتم تقريب موافقته للقاعده، فالحكم مسلم للإجماع.

لكن الإنصاف أن إحراز كون استدلالهم ناظرًا إلى تطبيق الحكم على القاعده مما لا سبيل إليه إلا أن يصرحوا بكون الحكم إجماعيًا، مضافًا إلى أنه على طبق القاعده، و لا يحضرنى تصريحهم بذلك، بل ظاهر استدلالهم على حرمة الكبيره بكونها أم الزوجه عدم استنادهم فيها إلى الإجماع، و لا أقل من احتمال مدركيته الموجب لوهنه و عدم صحه الاستناد إليه. نعم يدل على حرمة الكبيره ما رواه ((الكليني (ره) عن علي بن محمد عن صالح بن أبي حماد عن علي بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قيل له: إن رجلا تزوج بجاريه صغيره فأرضعتها امرأته ثم أرضعتها امرأه له أخرى، فقال ابن شبرمه: حرمت عليه الجاريه و امرأتان، فقال أبو جعفر عليه السلام: أخطأ ابن شبرمه، تحرم عليه الجاريه و امرأته التي أرضعتها أولًا، فأما الأخيره فلم تحرم عليه كأنها أرضعت ابنته» و رواه الشيخ في التهذيب بإسناده عن الكليني (ره) و لا بأس بسنده، أمّا الكليني فجلاله شأنه



و علو قدره فى غاية الظهور، و أمّا على بن محمد بن إبراهيم بن أبان الرازى الكلينى فقد و ثقّه جش بقوله عقيب اسمه و اسم أبيه و جده «يكنى أبا الحسن ثقّه عين» انتهى، و وثقه أيضاً فى الخلاصه و الوجيزه و البلغه و غيرها، نعم هنا شىء ربما يوجب التوقف فيه، و هو أنّه استأذن صاحب عليه الصلاه و السّلام و عجل الله تعالى فرجه الشريف فى الحج فخرج «توقف عنه فى هذه السنه» فخالف، و قتل بطريق مكه فى تلك السنه، و لعله فهم كون النهى إرشادياً أو تنزيهياً لقرائن كانت فى البين، و لا بد من التوجيه بعد تسالمهم على توثيقه و عدم قدحهم فيه بهذه المخالفه مع اطلاعهم عليها، و قد ذكر غير واحد «أنّ الرجل أستاذ الكلينى و خاله» انتهى.

و أمّا صالح بن حماد أبو الخير الرازى فقد عدّه الشيخ فى رجاله تاره من أصحاب الجواد عليه السّلام و أخرى من أصحاب الهادى عليه السّلام و ثالثه من أصحاب العسكرى عليه السّلام، قال النجاشى: «و كان أمره ملتبساً يعرف و ينكر له كتب» انتهى، و قال ابن الغضائرى: «صالح بن أبى حماد الرازى أبو الخير ضعيف» انتهى، و توقف العلامة فيه فى الخلاصه حيث قال: «و المعتمد عندى التوقف فيه لتردد النجاشى و تضعيف ابن الغضائرى له»، و عدّه الجزائرى فى الحسان، و فى رجال الكشى: «قال على بن محمد القتيبى سمعت الفضل بن شاذان يقول فى أبى الخير و هو صالح بن سلمه أبى حماد الرازى: أبو الخير كما كنى، و قال على:

كان أبو الفضل يرتضيه و يمدحه» انتهى. «و على بن محمد القتيبى هذا نيشابورى فاضل و هو تلميذ الفضل بن شاذان (ره)» كما عن رجال الشيخ، و اختلفت فيه

كلماتهم، قال جش: «على بن محمد بن قتيبة النيشابورى عليه اعتمد أبو عمرو الكشى فى كتاب الرّجال» انتهى، و جعله صاحباً البلغه و الوجيزه ممدوحاً حسناً على ما حكى، و عدّه العلامه و ابن داود فى المعتمدين، و نحوه من المدح المدرج له فى الحسان، و وثقه الأمين الكاظمى فى المشتركات على ما قيل، و هو مقتضى عدّ الفاضل الجزائرى إياه فى فصل الثقات، و هو غريب منه جداً، لأنّ سيرته القدح فى الراوى بأدنى سبب، و لذا أثبت جملة من الثقات و الحسان و الموثقين فى الضعفاء، و عن السيد الداماد (قده) «مدح الرّجل بما يبلغ حد التوثيق» و ضعفه - سيدك - حيث قال فى رد روايته: «إنّ على بن محمد بن قتيبة غير موثق و لا ممدوح مدحاً يعتد به» انتهى، لكنه لا يعارض التوثيق بعد كون الموثق الفاضل الجزائرى الذى هو بطىء الجزم بوثاقه الأشخاص، و سيرته القدح فى الراوى بأدنى سبب له، فالرّجل ينبغى أن يعد من الثقات أو الحسان،

و حيثئذ فىكون ثقه فيما نقله عن الفضل بن شاذان من مدحه و ارتضائه لصالح بن أبى حماد أبى الخير الرازى. و أمّا النجاشى فلم يضعفه بل توقف فيه، و ليس التوقف جرحاً حتى يندرج المقام فى الجرح و التعديل و يقدم الأول على الثانى، و ذلك لأنّ مرجع التوقف إلى عدم العلم، لا إلى الجرح و الذم، و تضعيف ابن الغضائرى له غير معتد به، لا اعتراف غير واحد من علماء الرّجال بعدم الوقوف على شىء من جرح و لا تعديل فى شأن أحمد بن الحسين بن عبد الله بن إبراهيم الغضائرى نفسه، فكيف يعتمد على تعديله أو جرحه لغيره من الرّجال، بل عن المجلسى (قده) «أنّ الاعتماد على هذا الكتاب - أى كتاب ابن الغضائرى

يوجب ردّ أكثر أخبار الكتب المشهوره» انتهى، و عن الوحيد في ترجمه إبراهيم بن عمر الصنعاني «أنّ أحمد هذا غير مصرح بتوثيقه، و مع ذلك قلّ أن يسلم أحد من جرحه أو ينجو ثقّه من قدحه، و جرح أعظم الثقات و أجلاء الرواه الذين لا يناسبهم ذلك، و هذا يشير إلى عدم تحقيقه حال الرّجال كما هو حقّه أو كون أكثر ما يعتقده جرحاً ليس في الحقيقة جرحاً» انتهى المهم من كلام الوحيد (قده)، فعلى هذا لا يمكن الاعتماد على جرح ابن الغضائري أصلاً خصوصاً بعد توثيق من عرفت توثيقه له، و لا سيما الفضل بن شاذان المذى هو في غايه الجلاله، قال في الخلاصه: «و كان ثقّه جليلاً فقيهاً متكلماً له عظم شأن في هذه الطائفه، قيل: إنّهُ صنّف مائه و ثمانين كتاباً و ترخّم عليه أبو محمد عليه السّلام مرتين و روى ثلاثاً و لاءً، و نقل الكشي عن الأئمه عليهم السّلام مدحه، ثم ذكر ما ينافيه و قد أجبنا عنه في كتابنا الكبير، و هذا الشيخ أجل من أن يغمز عليه، فإنّه رئيس طائفتنا (رضى الله عنه)» انتهى. و بالجمله: يظهر لمن تتبع كتب الرّجال:

أنّ للفضل بن شاذان شأناً عظيماً حتى قال فيه جش: «إنّه أجل أصحابنا الفقهاء و المتكلمين، و له جلاله في هذه الطائفه و هو في قدره أشهر من أن نصفه» انتهى.

و على هذا فالأرجح قبول روايه صالح بن أبي حماد. و أمّا على بن مهزيار الأهوازي الدورقي الأصل فهو من أجلاء أصحاب الرضا و الجواد و الهادي عليهم الصلاه و السّلام، و قد وثّقه كل رجالي تعرض لترجمته، «فالرجل ثقّه صحيح له ثلاثه و ثلاثون كتاباً» - ست -، و عن جش و صه «أبو الحسن دورقي الأصل مولى كان أبوه نصرانياً فأسلم و قد قيل إنّ علياً أيضاً أسلم و هو صغير، و منّ

اللَّه تعالى عليه بمعرفه هذا الأمر و تفقه - إلى أن قال- - و خرجت إلى الشيعة فيه توقيعات بكل خير، و كان ثقه فى روايته لا يطعن عليه صحيح الاعتقاد» انتهى، و عن حمدويه بن نصير «لما مات عبد الله بن جندب قام على بن مهزيار مقامه» انتهى.

و من أراد الوقوف على تفصيل حاله و جلاله شأنه فعليه بمراجعته كتب الرجال.

فقد تحصل مما ذكرنا: أنه لا قدح فى سند الروايه المزبوره. (و المناقشه) فيها كما عن المسالك «تاره بضعف سندها بصالح بن أبى حماد و أخرى بالإرسال، لأن المراد بأبى جعفر المطلق هو الباقر عليه السلام، مضافاً إلى أن قول ابن شبرمه فى مقابله، لكونه فى زمانه عليه السلام قرينه على إرادته الباقر عليه السلام، و حيث إن ابن مهزيار لم يدرك الباقر عليه السلام فلا محاله يكون هناك إرسال، بل لو أريد به الجواد عليه السلام لا تسلم الروايه عن الإرسال أيضاً، إذ ليس فيها ما يدل على أن ابن مهزيار سمع ذلك منه عليه السلام بلا واسطه، فالإرسال متحقق على التقديرين» انتهى ملخصاً (مندفعه) أمّا تضعيف السند بصالح بن حماد فبما عرفت من أن الأرجح قبول روايته، و أمّا الإرسال لكون أبى جعفر المطلق عليه السلام هو الباقر عليه السلام، ففيه أنه قد يطلق أبو جعفر و يراد به الجواد عليه السلام، قال الميرزا (قده) فى الفائده الأولى من فوائد خاتمه جامع الزواه: «و إذا ورد فى الروايه عن أبى جعفر عليه السلام فالظاهر منه الباقر عليه السلام، و عن أبى جعفر الثانى فهو الجواد عليه السلام، و قد يطلق و يراد منه الجواد عليه السلام فالتمييز يظهر من الرجال» انتهى، و التمييز يقتضى إرادته الجواد عليه السلام من أبى جعفر فى هذه الروايه، لما مرّ من أن على بن مهزيار من أصحابه عليه السلام. و أمّا كون ابن شبرمه فى زمان الباقر عليه السلام، فليس قرينه على أنه

هو المراد بأبي جعفر عليه السلام، لكفايه نفوذ فتوى ابن شبرمه و رواجها في ذلك العصر في التعرض لها كما لا يخفى.

و أمّا إرسال الرواية لأجل عدم ما يدل على سماع ابن مهزيار عنه (عليه السلام) بلا- واسطه، ففيه: أنّ هذا من الاحتمالات المخالفه للظاهر جداً، لأنّ الظاهر من الرواية عن شخص هو السماع عنه، و لذا يكون التعبير المتداول في الرواية عن شخص مع الواسطه (روى فلان بإسناده عن فلان) و إلاّ كان ذلك تدليساً، مضافاً إلى أنّ هذا الاحتمال متطرق في نفس الرواه أيضاً، فلا سبيل حينئذٍ إلى إحراز روايه كل منهم عن آخر بلا واسطه لتسلم عن إشكال الإرسال، فتدبر.

و بالجملة: فالرواية سليمه عن كل سقم، فتكون حجه، و دلالتها على حرمة المرضعه الأولى واضحه، و لو فرض عدم الوثوق بها -الذی هو مدار الحجیه و عدم ثبوت الإجماع أيضاً - فمقتضى عمومات الحلّ عدم حرمة المرضعه الأولى.

و أمّا المرضعه الثانيه، ففي حرمتها خلاف، قال في الشرائع: «و لو كان له زوجتان و زوجه رضيعه فأرضعتها إحدى الزوجتين أوّلاً ثم أرضعتها الأخرى حرمت المرضعه الأولى و الصغيره دون الثانيه، لأنّها أرضعتها و هي بنته، و قيل: بل تحرم أيضاً، لأنّها صارت أمّا لمن كانت زوجته، و هو أولى» انتهى، و قال في التحرير: «و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكبيرتين ثم الأخرى حرمن كلهن، و قيل تحرم المرتضعه و أولى المرضعتين، و قوّه الشيخ و هو ضعيف» انتهى، و عن المسالك:

«نسبه التحريم إلى ابن إدريس و المحقق في - فع - و أكثر المتأخرين، بل لم يحك القول الأوّل - و هو الحليه - إلاّ عن الشيخ في النهايه و ابن الجنيد» انتهى،

و الوجه في التحريم ما أشار إليه في الشرائع من أنّ المرضعه صارت بالرضاع أمّ من كانت زوجته فتندرج في أمّهات النساء، و قد ثبت حرمة الأمّ الرضاعية للزوجه كالأمّ النسيبه لها، هذا، و في - هر -: «المحكى عن الإسكافي و الشيخ في النهايه، و ظاهر الكليني عليه الثانيه، بل هو خيره الرياض و - سيدك - حاكيا له عن جماعه، بل هو ظاهر الأصفهاني في كشفه أو صريحه أيضا، بل ربما كان ظاهر ما حكاه فيه عن ابن إدريس أيضا» انتهى، و أنت خير بأنّه بعد اعتبار روايه ابن مهزيار المتقدمه لا مجال للحكم بحرمة المرضعه الثانيه، و ابتناؤها على مسأله المشتق أشبه شىء بالاجتهاد في مقابل النص، هذا تمام الكلام في الصوره الأولى.

(و أمّا الصوره الثانيه) و هي عدم الدخول بالكبيرتين، ففيها مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم عليه الصغيره المرتضعه مؤبدا إن كان اللبن منه، لصيرورتها بالرضاع بنتا رضاعيه له، و جمعا بينها و بين مرضعتها إن كان اللبن من غيره، لأنّ حرمة الربيبه مؤبدا منوطه بالدخول بأمرها المفروض هنا عدمه.

المقام الثاني: تحرم المرضعه الأولى، لروايه ابن مهزيار المتقدمه إن كان اللبن من هذا الزوج كما هو ظاهر ذيلها، حيث علّل الإمام عليه السلام ذلك بقوله:

«لأنّها أرضعت ابنته» و ليست حرمتها مبنيه على وضع المشتق للأعم، و لا على كفايه المسامحه العرفيه في صدق عنوان أمّ الزوجه عليها، مع ارتفاع زوجيه الصغيره و حدوث أميه المرضعه لها في زمان واحد، لترتبهما على الرضاع، و ذلك لما مرّ من الإشكال فيهما. و إن كان اللبن من غيره، فحرمتها مبنيه على الدخول بها المفروض هنا عدمه، أو صدق أمّ الزوجه عليها حقيقه بناء على وضع المشتق للأعم، أو

مسامحه على ما مر. و لا- يمكن الاستدلال عليها بروايه ابن مهزيار المذكوره، لاختصاص موردها بصوره الدخول، بل و كون اللبن من هذا الزوج.

المقام الثالث: لا تحرم المرضعه الثانيه إلا بناء على وضع المشتق للأعم، لأنه حينئذ يصدق عليها أمّ الزوجه، و أمّا بناء على وضعه لخصوص حال التلبس فلا يصدق عليها هذا العنوان فعلا، بل يصدق عليها أمّ من كانت زوجه له، و هذا المقدار لا يكفي في الحرمة، إذ لو كان اللبن منه فقد أرضعت به بنته التي بطلت زوجيتها بالرضاع الأول، و لو كان اللبن من غيره فالمرضعه و ان صارت ربيبه له، إلا- أنه لَمَّا كان المفروض عدم الدخول بالمرضعه فلا تحرم عليه إلا جمعا بينها و بين المرضعه، و قد عرفت تصريح روايه ابن مهزيار المتقدمه بعدم حرمتها، و لا مجال معها لابتناء الحرمة على وضع المشتق للأعم كما لا يخفى.

(و أمّا الصوره الثالثه) و هي ما إذا دخل بالمرضعه الأولى دون الثانيه، ففيها أيضا مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم الصغيره على الزوج مطلقا سواء كان اللبن منه أم من غيره، لصيرورتها بنتا له على الأول، و ربيبه له من زوجته المدخول بها على الثاني.

الثاني: تحرم المرضعه الأولى، لروايه ابن مهزيار المتقدمه سواء كان اللبن منه أم من غيره.

الثالث لا- تحرم المرضعه الثانيه سواء كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الأول لم ترضع إلا بنت زوجها، حيث إنّ زوجه الصغيره ارتفعت بالرضاع الأول، و إرضاع بنت الزوج ليس محرّما للمرضعه على زوجها

هذا، مضافا إلى صراحه روايه ابن مهزيار المتقدمه فى عدم حرمتها. (و على الثانى) حيث لم يدخل بها الزوج فلا تحرم عليه إلا جمعا.

(و أمّا الصورة الرابعه) و هى ما إذا دخل بالمرضعه الثانيه دون الأولى ففيها أيضا مقامات ثلاثه:

الأول: تحرم الصغيره مطلقا سواء أ كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، لصيرورتها على الأول بنته بالرضاع، و على الثانى ربيبه له من الزوجه المدخول بها.

الثانى: تحرم المرضعه الأولى مؤبدا، لروايه ابن مهزيار المتقدمه إن كان اللبن من هذا الزوج كما تقدم فى الصورة الثانيه، و لا تحرم ان كان اللبن من غيره إلا جمعا، لصيروره الرضيعه ربيبه له من الزوجه غير المدخول بها.

الثالث: لا تحرم المرضعه الثانيه سواء كان اللبن من هذا الزوج أم من غيره، إذ على الأول ارتفعت زوجيه الصغيره بالرضاع الأول، و صارت بنتا لزوجها، فالمرضعه الثانيه أرضعت بنت زوجها كما هو صريح روايه ابن مهزيار المتقدمه، و هو لا يوجب الحرمة، فلا يصدق عليها أم الزوجه حتى تحرم إلا بناء على وضع المشتق للأعم.

و على الثانى لا- توجب بنتيه الصغيره للمرضعه حرمة أمها المدخول بها، بل توجب حرمة نفسها مؤبدا، لصيرورتها ربيبه من الزوجه المدخول بها، فما فى التحرير من تحريم المرضعه الثانيه بقوله: «و لو أرضعت زوجته الصغيره إحدى الكبيرتين ثم الأخرى حر من كلهن، و قيل: تحرم المرتضعه و أولى المرضعتين، و قواه



عليها أم زوجته، لأنه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هكذا هنا» (١)، و ما (٢) عن المسالك في هذه المسألة من ابتناء الحكم فيها على الخلاف في مسأله المشتق، فعليه (٣) كل ما كان مفهومه منتزعا من الذات بملاحظه اتصافها بالصفات ----

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت تصريح روايه ابن مهزيار المتقدمه بعدم حرمة المرضعه الثانيه فى صوره كون اللبن من الزوج، فلا ينبغى ابتناء حرمتها على نزاع المشتق.

(٢). معطوف على قوله: «ما عن الإيضاح».

(٣). أى: فعلى تعميم النزاع لبعض الجوامد، محصله: أنه - بعد ما تبين عدم اختصاص النزاع بالمشتق الاصطلاحي - ينبغى تحرير محل البحث هكذا: «كل عنوان جار على ذات بلحاظ اتصافها بما هو خارج عن الذات سواء كان مشتقا مصطلحا أم جامدا، و سواء كان ذلك الخارج من المقولات التسع العرضيه أم من الأمور الاعتباريه التى ليس لها ما يحاذيها فى الخارج، و يكون وعاء وجودها الاعتبار الذى هو برزخ بين وعاءى الوجودين الذهن و العين، و يترتب على وجودها فى صقع الاعتبار أحكام و آثار كالزوجيه و الملكيه و الرقيه و غيرها من الاعتبارات التى اعتبرها الشارع تأسيسا أو إمضاء، ثم يقع الكلام فى أنّ جريان ذلك العنوان الحاكي عن اتصاف الذات بعرض مقولى أو اعتبارى بعد انقضائه و تجرد الذات عنه هل يكون على نحو الحقيقه أم المجاز؟ \_\_\_\_\_ الشيخ و هو ضعيف» انتهى لم يظهر له وجه، فلاحظ و تأمل، فإنّ للبحث فى المسأله مقاما آخر، و قد خرجنا فيها عن وضع التعليقه و نسال الله سبحانه و تعالى التوفيق و الإخلاص فى القول و العمل و العصمه عن الخطأ و الزلل.

ص: ٢٢٤

الخارجه عن الذاتيات (١) كانت (٢) عرضاً أو عرضياً (٣) كالزوجيه و الرقيه و الحريه و غيرها (٤) من الاعتبارات و الإضافات كان (٥) محل النزاع و إن كان جامداً، و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعاً عن مقام الذات (٦) و الذاتيات (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). الذاتيات على قسمين: الذاتى فى باب الإيساغوجى و هو الجنس و الفصل و الحد التام، و الذاتى فى باب البرهان و هو المحمول الذى ينتزع عن نفس الذات بلا ضمّ ضميمه كما يمكن مثل الإنسان، و المراد بها هنا ما يعم القسمين، فكلاهما خارجان عن هذا البحث، لانتفاء الموضوع بانتفائه فى الإيساغوجى، و امتناع ارتفاع الذاتى البرهانى الذى هو من لوازم الذات مع بقاء الملزوم أعنى الذات كما هو المقصود فى بحث المشتق.

(٢). يعنى: تلك الصفات الخارجيه.

(٣). قد تقدم تفسير العرض و العرضى، و أنّ المراد بالأول المبادئ المتأصله كالبياض و السواد، و بالثانى الأمور الاعتباريه كالزوجيه و الملكيه و الحريه و الرقيه و نحوها.

(٤). قد عرفت أنّ الزوجيه و نحوها من الأمور الاعتباريه، و أنّها ليست من العرضى المصطلح و هو المشتق من المبدأ الذى هو العرض المقابل للجوهر.

(٥). خبر قوله: «كل ما كان مفهومه».

(٦). و هو المنتزع عن تمام الذات كالإنسانيه المنتزعه عن الإنسان.

(٧). كالإنسانيه المنتزعه عن الجنس أو الفصل، و وجه خروج هذين القسمين عن حريم النزاع هو كون مورد البحث الذات التى لها حالتان:

إحداهما: اتصافها بالمبدأ الخارج عن الذاتيات، و الأخرى حاله انقضاء المبدأ عنها، فحينئذٍ يبحث عن أنّ الجرى على الذات بعد زوال تلبسها بالمبدأ هل

ص: ٢٢٥

فإنه لا نزاع في كونه حقيقه في خصوص ما إذا كانت الذات باقيه بذاتها.

## (ثانياً)

قد عرفت (١) أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات -- يكون حقيقه أم مجازاً، فالمفهوم المنتزع عن الذاتيات كالإنسانيه المنتزعه عن الإنسان و الحيوانيه المنتزعه عن الحيوان و الحجريه المنتزعه عن الحجر و نحو ذلك من العناوين الذاتيه خارج عن مورد البحث، لأن انتفاء المبدأ فيها كالإنسانيه يوجب انتفاء العنوان كالإنسان بحيث تتبدل الحقيقه بانتفاء المبدأ بحقيقه أخرى، فإن الإنسان بعد انتفاء إنسانيته يندرج في الجماد و الجسم المطلق، و لذا لا- يجرى عليه أحكام الإنسان، بل قيل بعدم جواز استعمال الإنسان فيه مجازاً أيضاً، فلا يصح أن يقال: الممسوخات أو الأموات إنسان، و كذا لا يجرى الاستصحاب في موارد الاستحاله، لتبدل الصوره النوعيه فيها بصوره أخرى الموجب للعلم بعدم بقاء الموضوع، و لذا لا يجرى الاستصحاب في نجاسه الكلب الذي صار ملحاً بوقوعه في المملحه.

و بالجملة: فنزاع المشتق لا يجرى في العناوين الذاتيه، للاتفاق على كونها حقيقه في المتلبس.

\*\*\*\*\*

(١). أي: في أول الأمر المتقدم. الغرض من عقد هذا الأمر هو دفع الإشكال الذي أُورد على دخول اسم الزمان في نزاع المشتق، تقريب الإشكال هو: أن مورد الكلام و البحث في المشتق هي الذات الباقيه في حالتى التلبس و الانقضاء، إذ لا يعقل هذا النزاع بدون وجود الذات في كلتا الحالتين ك- زيد العالم -، حيث إن الذات فيه باقيه بعد ارتفاع المبدأ - أعنى العلم - عنها، فيصح النزاع حينئذ في أن جرى العالم على زيد بعد زوال العلم عنه هل هو على نحو الحقيقه أم العنايه و المجاز؟ و ليس في الزمان و نحوه من

ص: ٢٢٦

الجاريه على الذوات، إلا أنه (١) ربما يشكل بعدم إمكان جريانه فى اسم الزمان، لأنّ الذات فيه (٢) و هى الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم فكيف يمكن أن يقع النزاع فى أنّ الوصف الجارى عليه (٣) حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدإ فى الحال (٤) أو فيما يعم المتلبس به فى الماضى. و يمكن حلّ الإشكال: بأنّ (٥) انحصار -التدريجيات ذات محفوظه فى حالتى التلبس و الانقضاء، إذ الزمان بنفسه ينقضى و ينصرم، و المفروض أنه بنفسه الذات المتصفه بالمبدإ كالزمان الذى وقع فيه القتل مثلا، فكيف يصح حمل المقتل فعلاً عليه فيقال: «يوم الجمعة مثلا مقتل فلان» فلا بد من خروج اسم الزمان عن حريم نزاع المشتق كخروج العناوين الذاتيه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن.

(٢). أى: فى اسم الزمان.

(٣). أى: على اسم الزمان كالمقتل الذى يحمل على يوم عاشوراء مثلا مع انقضاء الزمان المتلبس بالقتل.

(٤). سيأتى بيان المراد بالحال إن شاء الله تعالى.

(٥). متعلق بقوله: «حلّ»، توضيح ما أفاده فى الجواب هو: أنّ هذا الإشكال مبنى على كون النزاع فى المصداق، لأنه حينئذ لا يتصور النزاع فى وضع اسم الزمان لخصوص حال التلبس أو الأعم، ضروره أنه ليس للزمان أفراد ثلاثه فرد تلبسى و فرد انقضائى و فرد استقبالى حتى يتمشى فيه نزاع المشتق، بل لا فرد له إلا التلبسى، فانحصار مصداق الزمان فى المتلبس يقتضى خروجه عن نزاع المشتق، و هذا بخلاف ما إذا كان مورد البحث فى المشتق هو المفهوم، فالنزاع حينئذ جار فى اسم الزمان كسائر المشتقات، فيقال: إنّ الموضوع له هل هو مفهوم عام يشمل المتلبس و المنقضى أم لا؟ و انحصاره فى فرد لا يمنع عن جريان

ص: ٢٢٧

مفهوم عام بفرد كما فى المقام لا- يوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام، وإلا (١) لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلاله، مع أن الواجب موضوع -النزاع فيه ولا- يصادم كليه المفهوم، كما هو الشأن فى كثير من المفاهيم الكليه التى لا مصداق لها فى الخارج أو انحصرت مصداقها فى واحد كالشمس، فإن مفهومها كلى مع انحصار أفرادها فى واحد، فلا تتلحم كليه المفهوم بذلك، إذ لو كان كاسراً لسوره كليتته لما وقع النزاع فى معنى لفظ الجلاله، وأنه خصوص الذات المقدسه ليكون اللفظ علماً، أو مفهوم الواجب المقابل للممكن و الممتنع ليكون هذا اسم جنس، فلو لم يعقل وضع لفظ بإزاء مفهوم كلى منحصر مصداقه فى واحد لم يكن لهذا النزاع مجال، و على هذا فاسم الزمان بناءً على وضعه للأعم يكون من هذا القبيل، لكون الموضوع له فيه مفهوماً كلياً منحصرأ فردة فى الخارج بواحد و هو خصوص حال التلبس، لعدم تعقل فرد آخر له و هو المنقضى عنه المبدأ كما لا يخفى

(-)

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان انحصار مفهوم عام بفرد موجباً لوضع اللفظ بإزاء ذلك الفرد دون الكلى لما وقع الخلاف فى أن المعنى الذى وضع له لفظ الجلاله هل هو مفهوم واجب الوجود الذى هو كلى أم فردة و هو البارى تعالى شأنه (-). لكنك خير بما فى هذا التوجيه، لفساد مقايسته بالمفاهيم الكليه التى ليس لها فى الخارج إلا فرد واحد، ضروره أن الجامع بين الأفراد المتصوره مما لا بد منه فى كليه المفهوم، و من المعلوم: أنه لا جامع فى اسم الزمان بين الفرد التلبسى و الانقضائى، حيث إن الجامع بينهما - و هو الزمان - قد انعدم، فيمتنع انطباق مفهوم الزمان على الفرد الانقضائى، و هذا بخلاف سائر المفاهيم الكليه التى تنحصر أفرادها فى واحد كالشمس و غيرها، لإمكان انطباقها على

ص: ٢٢٨

(١). هذا وجه آخر لإثبات أنّ انحصار الكلى فى فرد لا يوجب وضع اللفظ للفرد، بتقريب: أنّ لفظ الواجب وضع لمفهوم عام بلا إشكال مع انحصار مصداقه فى واحد. \_ ===== الأفراد المفروضة الوجود، هذا. وقد يدفع الإشكال بوجه آخر لا بأس بالإشارة إلى بعضها: (منها) أنّ أسماء الزمان الجامده كأول الشهر و يوم الجمعة و نصف شعبان و عاشوراء و غير ذلك موضوعه للكلى الذى له فردان - تلبسى و انقضائى -، فلفظ عاشوراء وضع لكل عاشر من كل محرم و له أفراد:

أحدها: المتلبس بالفاجعه الكبرى المورثه فى الصدور أشد الأ-حزان و الكروب إلى يوم النشور، و مفهوم عاشوراء ينطبق عليه كانطباقه على غيره من الأفراد، فيصح إجراء بحث المشتق فيها و يقال: إنّ لفظ عاشوراء هل وضع لخصوص فردها المتلبس بتلك الفجائع المهونه على كل مصاب ما أصابه أم للأعم ليكون إطلاقه على غير الفرد المتلبس بتلك المصائب العظيمه حقيقه؟ و بالجملة: فأسماء الزمان الجامده يجرى فيها نزاع المشتق، بخلاف أسماء الزمان المشتقه، فإنّه - كالمقتل و المضرب - لا يجرى فيها ذلك، لأنّ لفظ - المقتل - مثلاً وضع للزمان المتلبس بالمقتل، و من المعلوم: انعدام نفس ذلك الزمان، فلا بقاء للذات فى حالتى التلبس و الانقضاء حتى يتمشى فيه بحث المشتق، هذا. و فيه:

أنّه لا فرق فى عدم جريان النزاع فى اسم الزمان بين المشتق و الجامد، و ذلك لأنّ المتصف بالعرض هو الفرد لا المفهوم، و لذا قيل فى الفرق بين المبدأ و المشتق بأنّ الأول هو العرض بشرط لا أى الملحوظ بما أنّه ماهيه عرضيه فى مقابل الماهيه الجوهريه، و لذا يعبر عن المبدأ بالعرض غير المحمول.

و الثاني هو العرض لا بشرط - أى الملحوظ هو العرض بما أنه متحد مع المحل و مندك فيه -، و لذا يحمل و يعبر عنه بالعرض المحمول، و هو المقصود فى المشتق. و على هذا فالزمان المتلبس بالعرض فرد من مفهوم الزمان، و المفروض تصرمه و انعدامه كانعدام العرض القائم به، و الفرد غير المتلبس به مياين للفرد المتلبس، و من المعلوم: أنّ التلبس و الانقضاء إنّما يلاحظان بالنسبه إلى ذات واحده كالتلبس و الانقضاء الملحوظين بالإضافه إلى زيد الّذى كان متلبساً بالعلم مثلاً ثم زال عنه، و أمّا فى الزمان فلا- يمكن لهما كذلك، لأنّ المفروض انعدام المتلبس منه بالعرض، و الزمان الآخر ليس ذلك الفرد حتى يلاحظ الانقضاء بالنسبه إليه، فإنّ المتلبس من عاشوراء بأعظم المصائب هو الزمان الخاصّ، و غيره من أفراد كلّى عاشوراء ليس فرداً انقضائياً، بل هو مياين للفرد المتلبس كمباينه زيد و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان، و إذا تلبس زيد مثلاً بعرض و زال عنه يضاف الانقضاء إليه لا- إلى عمرو مثلاً فكذلك الزمان، فإنّ المتلبس منه بالعرض غير الفرد الّذى لم يتلبس به، و كل منهما مياين للآخر، فكيف يلاحظ الانقضاء بالنسبه إلى غير المتلبس.

فتلخص مما ذكرنا: أنّ أسماء الزمان خارجه عن حريم نزاع المشتق، لعدم تصور التلبس و الانقضاء فى الزمان مع انعدامه، بل خروج الزمان عنه أولى من خروج العناوين الذاتيه عنه، لبقاء الجامع فيها بالدقه العقليه و هو الماده المشتركه بين الصور النوعيه المتبادلّه، بخلاف الزمان، إذ لا يبقى فيه جامع بين حالتى وجود العرض و عدمه عقلاً و لا عرفاً، لانعدام الزمان و عارضه حقيقه، كما لا يخفى.

و منها: أنّ الزمان على قسمين:

أحدهما: ما ينطبق على الحركة القطعية، و الآخر ما ينطبق على الحركة التوسطية، و المتصرم الذي لا يتصور فيه النزاع هو الأوّل دون الثاني، لأنّه عبارته عن مجموع الآتات المتخلله بين المبدأ و المنتهى كطلوع الشمس و غروبها أو غروبها و طلوعها التي يعبر عنها في الأوّل بالنهار و في الثاني بالليل، و بهذا الاعتبار الموجب للوحده يصح الاستصحاب في الزمان و غيره من التدريجات على ما يأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، و عليه فإذا اتصف جزء من أجزاء النهار أو الليل بعرض كقتل أو شتم أو غيرهما صح أن يقال بلحاظ ذلك الجزء:

اليوم يوم القتل أو الشتم، مع أنّ الآن المتصف بذلك العرض قد تصرم و انعدم.

و بالجملة: ففي الحركة التوسطية يكون مجموع الزمان المتخلل بين المبدأ و المنتهى فرداً واحداً من أفراد الزمان كفرديه زيد مثلاً- لطبيعي الإنسان، فكما يصح جرى المشتق عليه بلحاظ تلبسه بعرض متأصل أو اعتباري بعد انقضاء العرض عنه كأن يقال: زيد شارب بعد انقضاء الشرب عنه، فكذلك الزمان بالتقريب المتقدم آنفاً، فليس اسم الزمان خارجاً عن نزاع المشتق، هذا. و فيه: أنّ هذا الجواب أخص من المدعى - و هو مطلق اسم الزمان مشتقاً كان أم جامداً -، و ذلك لاختصاصه بالجوامد كالنهار و الليل و الأسبوع و الشهر و نحوها من الأزمنة المحدوده بحدّين، لأنّ الحركة التوسطية ملحوظة فيها، لكونها بين المبدأ و المنتهى كما بين الهلالين في الشهر، و ما بين الطلوع و الغروب و بالعكس في النهار و الليل، فإنّ اتصاف جزء من الأزمنة المتخلله بين الحدين بعرض يكون كاتصاف زيد بمبدأ عرضي

ص: ٢٣١



(١): أن من الواضح خروج الأفعال و المصادر -

\*\*\*\*\*

(١). هذا توضيح لما أجمله سابقاً في بيان ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، و حاصله: أن مورد النزاع هو كل ما يجرى على الذات بلحاظ اتصافها بمبدأ عرضي متأصل أو اعتباري، فيخرج عن حريم النزاع كل ما لا ينطبق على الذات و انقضائه عنه في صحته النزاع و كون حمله عليه بعد زوال العرض عنه بنحو الحقيقه أو المجاز، و هذا بخلاف اسم الزمان المشتق كالمقتل، فإنّ زمان القتل هو نفس زمان التلبس به العدى لا ينطبق إلا على الحركة القطعية المتصرم حقيقه، فلا يجرى فيه خلاف المشتق، هذا. ثم إنّ في اسم الزمان الجامد كعاشوراء مثلاً يصح الجرى فيما بعد الانقضاء بلحاظ تلبس جزء منها بالمبدأ كقتل سيد شباب أهل الجنة صلوات الله عليه و ارواحنا فداه فيه، و أمّا في غير عاشوراء سنه وقوع تلك الفاجعه العظمى من سائر أفراد عاشوراء فالجرى فيها مجاز على كل حال، ضروره مباينه سائر أفراد طبيعي عاشوراء للعاشوراء التي وقعت فيها تلك الرزیه، كمباينه زيد مثلاً لسائر أفراد الإنسان، فاتصاف سائر أفراد عاشوراء بكونها مقتل سيد الشهداء عليه أفضل الصلاه و السلام مجاز بلا إشكال، لكونها مماثله لتلك العاشوراء لا عينها حتى يمكن ادعاء كون إطلاق مقتل أبي عبد الله عليه الصلاه و السلام عليها بلحاظ تلبس جزء منها به حقيقه بناءً على وضع المشتق للأعم.

فالمتحصل: أن أسماء الزمان الجامده داخله في محل النزاع، بخلاف المشتقه منها، فإنّها خارجه عن ذلك. ثم إنّ الإشكال المزبور لا يختص باسم الزمان، بل يتطرق في سائر الأمور التدريجيه كجريان الماء و الدم و غيرهما مما ينطبق على الزمان، و الجواب المذكور جار فيها أيضاً، و يأتي تفصيل ذلك في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى شأنه.

المزيد فيها (١) عن حریم النزاع، لكونها (٢) غير جاريه على الذوات -سواء كان مشتقاً كالأفعال بأسرها و المصادر المزيد فيها أم لا كنفس المشتق منه و هو المصدر المجرد على مذهب جماعه، و ان كان الحق بعد تسليم أصل الاشتقاق كون المشتق منه اسم المصدر لا نفسه، لأنّ الدال على نفس المبدأ مجرداً عن كل نسبة هو اسم المصدر كما ثبت في محله.

\*\*\*\*\*

(١). قيد للمصادر دون الأفعال، لعدم الفرق في خروجها عن مورد النزاع بين مجردها و مزيدها بلا شبهه، لجريان عله الخروج و هي عدم الجرى على الذات في كليهما بوزان واحد كما سيأتي إن شاء الله تعالى، و قد مرت الإشارة إلى خروج المصدر المجرد عن حریم النزاع، فلا ينبغي تقييد المصدر بالمزيد فيه، و لعل التقييد به لأجل اختصاص الاشتقاق به - كما قيل - لكن الحق كما عرفت كون المصادر المجردة أيضاً من المشتقات، لأنّ المشتق منه هو اسم المصدر لا نفسه.

(٢). تعليل لخروج الأفعال مطلقاً و المصادر المزيد فيها عن حریم النزاع، و ملخص التعليل هو خروجها موضوعاً عن ضابط المشتق المبحوث عنه في المقام، لما مرّ من أنّ ضابطه هو ما كان مفهومه منتزِعاً عن ذات متصفه بمبدأ خارج عن مقام الذات و الذاتيات، فإذا لم يكن كذلك فليس بالمشتق الذي يبحث عنه في المقام موضوعاً، و بما أنّ الأفعال و المصادر كما سيأتي لا تجرى على الذوات حتى تكون مفاهيمها منتزعه عن الذوات المتصفه بها، فلا جرم

(-)

تكون خارجه موضوعاً عن المشتق المبحوث عنه، و على هذا فخروجها غير مستند إلى الاتفاق كما قيل (-). إذ المعتبر في المشتق المبحوث عنه صحه حمله على الذات المتصفه بالمبدأ كحمل - عالم - على - زيد - المتصف بالعلم في قولنا: «زيد عالم» و لا ريب في أنّ

ص: ٢٣٣

ضروره (١) أنّ المصادر المزيد فيها كالمجرده (٢) فى الدلاله على ما يتصف به (٣) الذوات و يقوم بها كما لا يخفى، و أنّ (٤) الأفعال إنّما تدل على قيام -

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب عدم جريان المصادر المزيد فيها على الذوات، و ملخصه:

أنّها لا- تدل إلا- على نفس المبادئ كالمصادر المجرده التى لا تدل إلا على ذلك و سيأتى - إن شاء الله تعالى - عدم جرى المبادئ و حملها على الذوات.

(٢). أى: كالمصادر المجرده، فخرج المصادر مطلقاً عن حريم النزاع إنّما يكون لوجهين:

أحدهما: عدم جرى المبادئ على الذوات، و الآخر: عدم جامع بين حالتى التلبس و الانقضاء حتى يمكن إجراء نزاع المشتق فى المصادر، إذ المفروض عدم دلالة المبادئ على الذوات الباقية فى حالتى التلبس و الانقضاء، و لا جامع بين وجود المبدأ و عدمه، فخرج المصادر بقسميها يكون خروجاً تخصيصاً، كما أشرنا إليه آنفاً.

(٣). الضمير راجع إلى - ما - الموصولة المراد بها المبادئ.

(٤). معطوف على - أنّ المصادر - غرضه: تقريب عدم جريان الأفعال على الذوات، و حاصله: أنّ للأفعال ماده و هيئه (أمّا الماده) فلا تدل إلا على نفس الطبيعه المبهمه المعراه عن كل خصوصيه خارجه عنها و هى المعبر عنها فى بحث المشتق بالمبدأ، و سيأتى إن شاء الله تعالى عدم صحه حمل المبدأ على الذات. (و أمّا الهيئه) فلا تدل إلا على كيفية قيام المبدأ بالذات، و أنّه بأى نحو يقوم بها و ينتسب إليها، فلا- تدل الأفعال لا- بمادتها و لا- بهيئتها على ذات متلبسه بالمبدأ حتى يصح \_\_\_\_\_ صحه حملة على الذات موقوفه على اتحادهما وجوداً، إذ بدونه لا يصح الحمل كما لا يخفى.

المبادئ بها (١) قيام صدور (٢) أو حلول (٣) أو طلب فعلها أو تركها (٤) منها (٥) على اختلافها (٦). إزاحه شبهه، قد اشتهر في ألسنه النحاه دلالة الفعل على الزمان حتى أخذوا الاقتران بها (٧) في تعريفه (٨)، -----جريها عليها على حذو جريان اسم الفاعل و نحوه عليها، بل ظاهر عباره البدائع عدم دلالة الفعل إلا على نفس النسبه، حيث قال فيها: «الأفعال إنما تدل على نسبه المعنى إلى الذات لا المعنى و لا الذات و إن كانا مدلولاً عليهما التزاماً، لأن الدال على النسبه يدل على المنتسبين بالضرورة دلالة التزاميه» انتهى، و على هذا فوجه عدم جريان الأفعال على الذوات في غايه الوضوح، لكن صحه ما أفاده في البدائع مبنيه على إنكار الاشتقاق، و إلا فدلاله الفعل على المبدأ ضروريه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالذوات.

(٢). مثل - ضرب و يضرب - و - أعطى و يعطى - و نحوها مما يصدر منه.

(٣). ك - مرض و حسن - و غيرهما من الأفعال اللازمه، هذا فى الاخبار.

(٤). الضميران راجعان إلى المبادئ، أما طلب الفعل فهو مثل - صلّ و حجّ و زكّ -، و أما طلب الترك فهو مثل - لا تسرق و لا تغتب مؤمناً - و نحو ذلك، و هذا فى الإنشاء.

(٥). أى: من الذوات.

(٦). أى: اختلاف المبادئ بحسب الفعلية و الشأنيه و الملكه و الحرفه و غيرها.

(٧). أى: بدلاله الفعل على الزمان.

(٨). قال شيخنا البهائى (قده) فى الصمديه بعد تعريف الاسم: «و الفعل كلمه معناها مستقل مقترن بأحدها - أى أحد الأزمنه الثلاثه - و يختص بقدر الخ».

ص: ٢٣٥

و هو (١) اشتباه، ضروره عدم دلالة الأمر و لا النهى عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما فى الحال (٢) - و فى الهدايه «و حد الفعل أنه كلمه تدل على معنى فى نفسه مقترنا بأحد الأزمنه الثلاثه كضرب و يضرب و اضرب» انتهى. و عن نجم الأئمه (ره) فى حدّ الفعل ما لفظه: «هو ما دلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه أى على معنى واقع فى أحد الأزمنه الثلاثه معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين أيضاً مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له أولاً، فيكون الظرف و المظروف مدلولى لفظ واحد بالوضع الأصلى» - انتهى -، بل قيل: إنّ دلالة الفعل على الزمان مما اتفق عليه علماء المعقول و المنقول، فلاحظ كلماتهم، فالاقتران بالزمان فى حدّ الفعل مسلّم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و أخذهم اقتران الفعل بالزمان فى حده اشتباه، أمّا فى الأمر و النهى فلعدم دلالتهم على الزمان، إذ الدال على ذلك منحصر فى ماده أو الهيئه، و شىء منهما لا يدل عليه. أمّا؛ ك ك لله لله؛ ماده، فلأنّها لا تدلّ إلاّ على نفس الطبيعه المجرده على الخصوصيه التى منها الزمان، و أمّا الهيئه فلأنّها لا تدلّ إلاّ على نسبة ماده إلى الفاعل، لما تقرّر عندهم من أنّ مد الليل الهيئات معانٍ حرفيه، و الزمان معنى استقلالى اسمى، فلا تدل عليه الهيئه. و هذا الوجه غير مختص بالأمر و النهى، بل يجرى فى غيرهما من الأفعال، فمعنى الأمر و النهى هو إنشاء طلب الفعل أو الترك من دون دلالتة على الزمان، غاية الأمر: أنّ الإنشاء بهما لمّا كان من الزمانيات التى لا تنفك عن الزمان - كعدم انفكاك المكانى عن المكان - يقع فى زمان الحال، لكنه لا يقتضى كون الزمان جزءاً لمدلول الفعل كما هو مقصود النجاه.

(٢). و هو المقابل للماضى و المستقبل، فإنّ حال التكلم ليس إلاّ زمان الحال.

ص: ٢٣٦

كما هو الحال (١) فى الاخبار بالماضى أو المستقبل أو غيرهما (٢) كما لا يخفى، بل يمكن (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أنّ إخبار المخبر بفعل الماضى أو المستقبل أو غيرهما كالجمله الاسميه يقع فى حال التكلم، فالزمان الذى يقع فيه الإنشاء بالأمر أو النهى أو غيرهما يكون كإخبار المخبر الذى يقع فيه بالماضى أو المستقبل أو غيرهما فى عدم كون الزمان جزءاً لمدلول الأفعال. و الحاصل: أنّ ظرفيه زمان الحال للإنشاء و الاخبار بالأفعال المذكوره ليست دليلاً على كونه جزءاً لمدلولها، وإلا كان جزءاً لمدلول الجمله الاسميه الخبريه التى اتفق النحويون على خروج الزمان عن مدلولها

(-)

(٢). كالجمله الاسميه على ما مرت الإشاره إليه آنفاً.

(٣). مقتضى الوجه المتقدم - أعنى عدم دلالة الفعل لا بوضعه المادى و لا بوضعه الصورى على الزمان - هو: عدم دلالة الفعل الماضى و المضارع أيضا عليه، فاستدراكهما غير مناسب، لأنّ ذلك الوجه برهان متين على عدم دلالة الفعل بجميع أقسامه على الزمان. (-). يستدل لأخذ الزمان فى مدلول الفعل تاره باتفاق النحويين على ذلك، و أخرى بالتبادر، و فى كليهما ما لا يخفى، (إذ فى الأول): أنّ الاتفاق المعتبر هو ما يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، و من المعلوم: أنّه مفقود هنا، إلا أنّ يكون هذا الاتفاق كاشفاً عن تنصيب الواضع لهم عليه أو ناشئاً عن التبادر، لكن شيئاً منهما غير ثابت، لاحتمال كون اتفاقهم مستنداً إلى اجتهادهم، و مع هذا الاحتمال لا يبقى إلا الظن بتنصيب الواضع لهم، أو بكون اتفاقهم لأجل التبادر، و هو لا يغنى من الحق شيئاً. (و فى الثانى): أنّ التبادر المعتبر و هو المستند إلى حاق اللفظ غير ثابت، و إثباته بأصالة عدم القرينه غير وجيه، لما مرّ سابقاً.

ص: ٢٣٧

منع دلالة غيرهما (١) من الأفعال على الزمان إلا بالإطلاق و الإسناد إلى الزمانيات (٢)، و إلا (٣) لزم القول بالمجاز و التجريد عند الإسناد إلى غيرها (٤) من نفس الزمان (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). و هو الفعل الماضى و المضارع، و حاصله: أن دلالة الماضى و المستقبل على الزمان بالوضع بحيث يكون جزءاً لمدلولهما ممنوعه، لما مرّ من البرهان على عدم دلالة شىء من الأفعال على الزمان، نعم إذا أسندت إلى الزمانيات، فتدل على الزمان، لكن هذه الدلالة مستنده إلى الإطلاق، لا إلى الوضع الذى يقول به النحاه بل و غيرهم فى مقابل الاسم و الحرف، لما سيأتى فى شرح كلام المصنف (قده) من ورود الإشكال لو كان بالوضع.

(٢). المراد بالزمانيات ما كان الزمان ظرفاً لوجوده كغالب الموجودات كزيد و عمرو فى قولنا: «ضرب زيد» و «أعطى عمرو» و يقابله المجردات عن الزمان كذات البارى تعالى و نفس الزمان.

(٣). أى: و إن لم تكن دلالة الفعل على الزمان بالإطلاق مع الإسناد إلى الزمانى بل كانت بالوضع لزم التجريد عن الزمان و الالتزام بالمجازيه فيما إذا أسند إلى نفس الزمان مثل - مضى الزمان - و - خلق الله الزمان - أو الصباح أو المساء، و ذلك لأنّ الزمان لا يكون فى زمان آخر، فلا بد من التجريد عن الزمان، و هو خلاف الوجدان، لعدم فرق بين إسناد الفعل إلى الزمانى و بين إسناده إلى نفس الزمان و المجردات.

(٤). أى: الزمانيات.

(٥). كقوله: «أشباب الصغير و أفنى الكبير كثر الغداه و مرّ العشى» «مضى الدهر و الأيام و الذنب حاصل و جاء رسول الموت و القلب غافل» و غيره مما أسند الفعل فيه إلى نفس الزمان.

ص: ٢٣٨

و المجردات (١). نعم (٢) لا يبعد أن يكون لكل من الماضي و المضارع بحسب المعنى -

\*\*\*\*\*

(١). عن المادة سواء كان من صفات الذات مثل - علم الله تعالى - أم من صفات الفعل مع كون مفعوله مجرداً أيضاً مثل - خلق الله الأرواح - أو غير مجرد مثل - خلق الله الأجسام -، فإنَّ الزمان ان كان مأخوذاً في مدلول الفعل، فلا بد من تجريده عنه في هذه الأمثلة و كون استعماله فيها مجازاً، و انحصار استعماله في المعنى الحقيقي بما إذا أُسند إلى الزماني - كضرب زيد -، و هو خلاف الوجدان، لما عرفت من عدم الفرق بين موارد إسناده و كونه حقيقه في الكل، و هذا دليل على عدم أخذ الزمان في مدلول الفعل.

و بالجملة: فلا دليل على كون الزمان مأخوذاً في الفعل بحيث يدل عليه تضمناً كما هو ظاهر كلمات النحاه بل و غيرهم.

(٢). بعد أن نفى المصنف (قده) جزئيه الزمان لمدلول الفعل و أنكر دلالته عليه تضمناً استدرك على ذلك و اعترف بدلالته عليه التزامياً بتقريب: أنَّ لمعنى الفعل الماضي و المضارع خصوصيه تستلزم الزمان، و يمتاز بها كل منهما عن الآخر، و هي في الماضي تحقق النسبه و خروج الحدث من القوه إلى الفعل و من العدم إلى الوجود، و فراغ الفاعل عن شغله، و من المعلوم أنَّ هذه الخصوصيه تلازم الوقوع في الزمان الماضي، و في المضارع الحال التلبس بالمبدأ و الاشتغال به فعلاً، و هذه الخصوصيه تلازم زمان الحال، و في المضارع الاستقبالي مثل - سوف ينصر - التهيؤ و التصدي لإيجاد مقدمات حصول المبدأ، و هذه الخصوصيه تلازم زمان الاستقبال.

و بالجملة: فلا يدل الفعل الماضي و المضارع على الزمان تضمناً، و لكنهما يدلان عليه التزاماً، لمكان هذه الخصوصيات التي صارت منشأً لتوهم جزئيه الزمان لمدلول الفعل.

ص: ٢٣٩



خصوصيه أخرى (١) موجه للدلاله على وقوع النسبه فى الزمان الماضى فى الماضى (٢) و فى الحال أو الاستقبال فى المضارع (٣) فيما كان الفاعل من الزمانيات (٤).

و يؤيده (٥) أنّ المضارع يكون مشتركاً معنوياً بين الحال و الاستقبال -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: غير خصوصيه الاخبار الذى قد تقدم أنه فى الجميع يكون فى الحال.

(٢). أى: فى الفعل الماضى، لأنه كما عرفت من لوازم خصوصيه معناه.

(٣). أى: فى المضارع، لما مرّ آنفاً من كونه من لوازم خصوصيه معنيه.

(٤). كضرب زيد، إذ لو أسند إلى المجردات أو إلى نفس الزمان فلا يدل على الزمان حتى التراماً، لما تقدم.

(٥). أى: و يؤيد عدم كون الزمان جزءً مدلول الفعل، و أنّ دلالته عليه إنّما هى بالالتزام لا التضمن: أنّ جُلّ أهل العربيه ذهبوا إلى أنّ الفعل المضارع مشترك معنوى بين الحال و الاستقبال.

توضيحه: أنّ مرادهم بالزمان الذى يقترن به الفعل هو مصداقه، لأنه الذى يقارنه وقوع الحدث لا مفهومه، و لا جامع بين الحال و الاستقبال إلا مفهوم الزمان، و المفروض عدم أخذه فى مدلول الفعل، فما أخذ فى مدلوله لا يكون جامعاً بينهما، و ما هو جامع بينهما لم يؤخذ فى مدلوله، فكيف يجمع بين كلاميهما و هما الاشتراك المعنوى فى المضارع و كون الزمان المأخوذ فى معنى الفعل مصداقه؟، فان قلنا بالوضع لكل من المصداقين يلزم الاشتراك اللفظى، و ان قلنا بالوضع لأحدهما يلزم التجوز فى الآخر، و كلاهما منافٍ لما صرّحوا به من الاشتراك المعنوى، فلا يمكن الجمع بين هذين الكلامين إلا بأن يكون مرادهم من اقتران الفعل بالزمان اقترانه بخصوصيه تستلزم الزمان، و هى التلبس الفعلى بالمبدإ فى الحال و الإشراف على التلبس به فى الاستقبال، و يكون استلزام هاتين الخصوصيتين

و لا معنى له (١) إلا أن يكون له (٢) خصوص معنى صح انطباقه على كل منهما (٣) - للزمان هو الجامع بين الحال و الاستقبال

(-)

(١). أى: للاشتراك المعنوى، و قد تقدم وجه قوله: «و لا معنى له».

(٢). أى: للمضارع.

(٣). أى: الحال و الاستقبال. (-). لا يخفى أنّ التأييد المزبور مبنى على الاشتراك المعنوى، و هو غير ثابت، لأنه أحد الأقوال فى الفعل المضارع، و قال جمع منهم فى تقسيم الزمان على الأفعال: «إنّ الماضى يدل على الزمان الماضى و المضارع يدل على زمان الحال و الأمر على زمان الاستقبال»، و قال جمع آخر: «إنّ المضارع يدل على زمان الاستقبال»، و قال نجم الأئمة (ره) بعد القول بأنّه حقيقه فى الحال مجاز فى الاستقبال: «و هو أقوى، لأنه إذا خلا من القرائن لم يحمل إلاّ على الحال، و لا يصرف إلى الاستقبال إلاّ لقرينه، و هذا شأن الحقيقه و المجاز» انتهى، و قال التفتازانى فى شرحه على التصريف ما لفظه: «قيل: إنّ المضارع موضوع للحال، و الاستعمال فى الاستقبال مجاز، و قيل بالعكس، و الصحيح أنّه مشترك بينهما، لأنه يطلق عليهما إطلاق كل مشترك على أفرادهما، هذا، و لكن تبادر الفهم إلى الحال عند الإطلاق من غير قرينه ينبئ عن كونه أصلا فى الحال» انتهى. نعم حُكى عن جار الله العلامة فى المفصل فى المضارع: «و يشترك فيه الحاضر و المستقبل».

و بالجمله: فكلماتهم فى المضارع مختلفه جداً، و المفروض أنّ التأييد المذكور مبنى على الاشتراك المعنوى الذى قد عرفت إجمالاً- حاله، بل قد يدعى ظهور كلماتهم فى الاتفاق على كون المضارع حقيقه فى الحال، و أنّه لا يدل على الاستقبال إلاّ بدخول مثل سين و سوف من أدوات الاستقبال عليه.

ص: ٢٤١

لا أنه يدل على مفهوم زمان يعمهما (١)، كما (٢) أنّ الجملة الاسمية كزيد ضارب يكون لها معنى صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنة مع عدم دلالتها (٣) على واحد منها (٤) أصلاً، فكانت الجملة الفعلية مثلها (٥). وربما يؤيد ذلك (٦) أنّ -

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من أنّ المقارن للحدث هو مصداق الزمان لا مفهومه.

(٢). يعنى: كما أنّ الجملة الاسمية لا- تدلّ وضعاً باتفاق النحويين على الزمان بحيث يكون الزمان جزء مدلوله، بل تدلّ عليه لأجل دلالتها على معنى صحّ انطباقه على كل واحد من الأزمنة، كذلك الجملة الفعلية.

(٣). أى: الجملة الاسمية، والمنفى هو - دلالتها وضعاً -.

(٤). أى: من الأزمنة.

(٥). أى: مثل الجملة الاسمية فى عدم دلالتها وضعاً على الزمان، و أنّ دلالتها عليه تكون بالإطلاق.

(٦). المشار إليه هو: عدم دلالة الفعل بالوضع على الزمان، توضيح وجه التأييد هو: أنّ فعلى الماضى و المضارع يستعملان فى الزمان الماضى و المستقبل الإضافيين اللذين هما الماضى و المستقبل الحقيقيان، مع عدم كون هذا الاستعمال عند أبناء المحاوره مجازاً، فلو كان الزمان الماضى فى فعله و المستقبل فى المضارع جزءاً لمدلولهما - لكان - هذا الاستعمال لا محاله مجازاً، فعدم المجازيه عندهم كاشف عن عدم جزئيه الزمان لمعنى الفعل الماضى و المضارع. و أمّا على ما ذكرناه من كون الزمان مستفاداً من الإطلاق مع الإسناد إلى الزمانيات فلا- يلزم تجوز و عنايه أصلاً، و ذلك لأنّ دلالتهم على الزمان الماضى و المستقبل الحقيقيين لم تكن بالوضع حتى تكون دلالتهم على الإضافيين مجازاً، بل كانت لانصراف الإطلاق إليهما، و من المعلوم: انتفاء الإطلاق بقيام قرينه على إرادته الإضافيين، فلا تكون الدلالة على الإضافيين مجازاً.

ص: ٢٤٢

الزمان الماضى فى فعله و زمان الحال أو الاستقبال فى المضارع لا يكون ماضياً أو مستقبلاً حقيقه لا محاله، بل ربما يكون فى الماضى (١) مستقبلاً حقيقه و فى المضارع ماضياً كذلك (٢)، و إنما يكون ماضياً أو مستقبلاً فى فعلهما (٣) بالإضافة كما يظهر من مثل - يجىء زيد بعد عام و قد ضرب قبله بأيام - (٤)، و قوله: - جاء زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلك الوقت أو فيما بعده (٥) مما مضى (٦) - فتأمل جيداً (٧). ثم لا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه (٨) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الفعل الماضى.

(٢). أى: حقيقه.

(٣). أى: فى الفعل الماضى و المضارع.

(٤). هذا مثال استعمال الماضى و هو - ضرب - فى الزمان المستقبل حقيقه.

(٥). هذا مثال استعمال المضارع و هو - يضرب - فى الزمان الماضى حقيقه، لأنّ المفروض مضى الشهر الذى هو أو ما بعده ظرف الضرب.

(٦). أى: من الزمان الذى مضى.

(٧). لعله إشاره إلى: أنه يمكن أن يكون مراد النحاه بالزمان الماضى أعم من الماضى الحقيقى و الإضافى، فلا يكون هذا الوجه الذى تعرض له بقوله: «و ربما يؤيد ذلك... إلخ» مؤيداً لعدم دلالة الفعل وضعاً على الزمان.

فالمتحصل مما ذكره المصنف (قده): أنّ الزمان ليس جزءاً لمدلول الفعل مطلقاً، غاية الأمر أنّ هيئه الفعل الماضى تدل على خصوصيه تستلزم الوقوع فى الزمان الماضى، و هيئه المضارع تدل على خصوصيه تستلزم الوقوع فى الزمان الحال أو المستقبل، لا أنّ الفعل يدل على الزمان تضمناً.

(٨). و هو الاسم و الفعل.

ص: ٢٤٣

بما (١) يناسب المقام لأجل (٢) الاطراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام (٣)، فاعلم أنه و ان اشتهر بين الأعلام أن الحرف ما دل على معنى فى غيره (٤) و قد بيناه فى الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدم (٥) عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى (٦)، و أنه (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). المظنون أن العبارة فى النسخة الأصلية هكذا «مما» بدل «بما» ليكون بياناً ل - ما - الموصولة فى قوله: «ما به يمتاز» إلا أن يراد به بمقدار يناسب المقام.

(٢). تعليل لقوله: «لا بأس»، و الاستطراد: سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر غير مقصود ذاتاً بل عرضاً، و مقصود المصنف بهذا الكلام: أنه لَمَّا كان المقصود الأصلي بيان وجه خروج الأفعال عن حريم نزاع المشتق و كان بيان الفرق بين الاسم و الفعل لأجل الاستطراد فينبغى اطراد هذا الاستطراد و تعميمه ببيان الفرق بين جميع أقسام الكلمة، ليتضح المائز بين كل من الاسم و أخويه.

(٣). أى: تمام أقسام الكلمة من الاسم و الفعل و الحرف.

(٤). الظرف مستقر و هو صفة ل - معنى - يعنى: أن الحرف ما دل على معنى كائن فى غيره - أى قائم بذلك الغير وجوداً - كقيام العرض بموضوعه مع فرق بين العرض و المعنى الحرفى تقدم فى شرح المعانى الحرفية، فراجع.

(٥). أى: فى بيان المعنى الحرفى.

(٦). أى: بحسب ذات المعنى.

(٧). أى: المعنى، و يمكن أن يكون الضمير للشأن، نعم يتعين رجوعه إلى المعنى بناءً على كون العبارة كما فى بعض النسخ هكذا: «و أنه فيهما ما لم يلحظ فيه»، و المراد بالموصول هو المعنى أيضاً.

ص: ٢٤٤

فيهما (١) لم يلاحظ فيه (٢) الاستقلال بالمفهوميه و لا عدم الاستقلال بها، و إنما الفرق هو أنه (٣) وُضِعَ ليستعمل و أريد منه معناه حاله و لغيره بما هو في الغير، و وضع غيره (٤) ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو، و عليه (٥) يكون كل من الاستقلال بالمفهوميه (٦) و عدم الاستقلال بها (٧) إنما اعتبر في جانب الاستعمال لا في المستعمل فيه (٨) ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ الابتداء لو -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الاسم و الحرف.

(٢). أى: فى المعنى فالموضوع له فى الاسم و الحرف واحد، لأنه ذات المعنى و لحاظ الاستقلال بالمفهوميه كما فى الأسماء كلاحظ عدم الاستقلال كما فى الحروف خارجان عن المعنى، لما تقدم هناك من امتناع أخذ اللحاظ فى الموضوع له.

(٣). أى: الحرف، غرضه: أن المعنى فى الاسم و الحرف واحد و أن لحاظ الآليه ليس دخيلاً فى المعنى الحرفى، كما أن لحاظ الاستقلال به ليس دخيلاً فى المعنى الاسمى، و الفرق بينهما إنما هو فى كيفية الاستعمال، و أن الحرف يمتاز عن الاسم فى كيفية الاستعمال لا فى المستعمل فيه، فإن أريد المعنى بما هو حاله لغيره يكون حرفاً و إن أريد بما هو هو و فى نفسه فهو اسم.

(٤). أى: غير الحرف و هو الاسم و الفعل.

(٥). أى: و على هذا الفرق بين المعنى الاسمى و الحرفى.

(٦). يعنى: فى الاسم.

(٧). يعنى: فى الحرف.

(٨). يعنى: حتى يكون التفاوت بين المعنى الاسمى و الحرفى بحسب المعنى، كما هو قضيه جمله من الأقوال المتقدمه فى المعانى الحرفيه، و لازم اتحاد المعنى فى الاسم و الحرف و كون الاختلاف فى كيفية الوضع فقط هو: أن لفظ الابتداء

ص: ٢٤٥

استعمل في المعنى الآلى و لفظه من في المعنى الاستقلالى لما كان مجازاً و استعمالاً له في غير ما وضع له و إن كان بغير ما وضع له (١)، فالمعنى في كليهما (٢) في نفسه كلى (٣) طبيعى (٤) يصدق على كثيرين (٥)، و مقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى (٦) و ان كان بملاحظه أنّ -إذا استعمل في المعنى الآلى، و لفظه «من» في الاستقلالى لم يكن ذلك استعمالاً في غير الموضوع له، بل هو استعمال في الموضوع له، لكنه مخالف لكيفيه الاستعمال التى قررها الواضع في الاسم و الحرف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بغير النهج الذى اعتبره الواضع في مقام الاستعمال.

(٢). أى: الاسم و الحرف.

(٣). لقابليته للانطباق على كثيرين التى هى ضابطه كليه المفهوم، فإنّ الابتداء سواء كان مدلولاً لكلمه «من» أم لفظ «الابتداء» قابل لأنّ ينطبق على كثيرين.

(٤). الكلى الطبيعى اصطلاحاً هو معروض الكلى المنطقى، لكنه غير مقصود هنا، بل المراد به هو نفس المعنى الذى إذا اعتبر في نفسه مع الغض عن لحاظ معروضيته للكليه لم يكن مانعاً عن الشركه فيه، فان كان كذلك فهو كلى طبيعى، و إلا فهو جزئى طبيعى.

و بالجملة: المقصود بالكلى الطبيعى هنا هو نفس طبيعه المعنى الذى لا يمنع عن الشركه فيه، لا طبيعته المعروضه للكليه بما هى معروضه لها كالجنس و الفصل الطبيعيين.

(٥). و بهذا الاعتبار يتصف المعنى المتصور بالكليه.

(٦). الكلى العقلى اصطلاحاً هو مجموع العارض و المعروض كما قيل: «مفهوم الكلى يسمى كليا منطقياً و معروضه طبيعياً و المجموع عقلياً» و تسميته بالكليه إنّما

ص: ٢٤٦

جزئياً ذهنياً (٢)، فإنّ الشئ ء ما لم يتشخص -هى بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد يطلق الكلى العقلى على معنى كلى مقيد بأمر ذهنى غير الكليه المذكوره، و هذه التسميه إنّما تكون بعلاقه المشابهه بينه و بين الكلى العقلى المصطلح فى كون موطن كل منهما العقل، و إطلاق المصنف (قده) الكلى العقلى على المعانى الكليه المقيده باللحاظ الاستقلالى - كما فى المعنى الاسمى - و باللحاظ الآلى - كما فى المعنى الحرفى - يكون من هذا الباب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أنّ لحاظ المعنى الكلى وجوده ذهنياً، فقوله: «وجوده» خبر - لحاظه -.

(٢). توضيحه منوط بتقديم أمرين:

الأول: أنّ الشئ ء ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجوداً ذهنياً أم خارجياً.

الثانى: أنّ الوجود الذهنى لَمّا كان نفس لحاظ النفس و تصورهما لا غيره فلا محاله يكون تشخص اللحاظ بتشخص النفس، لكونه من عوارضها، و لا يكون حينئذٍ منافاه بين كون الشئ ء جزئياً ذهنياً و بين كونه كلياً فى نفسه، لا بمعنى الصدق و الانطباق على ما فى الخارج، لوضوح عدم صدق ما فى الذهن عليه، بل بمعنى الحكايه عن الكثيرين فى الخارج. إذا عرفت هذين الأمرين يظهر لك: عدم المنافاه بين كون المعنى كلياً و بين كونه جزئياً ذهنياً، إذ كليته بمعنى (-). لا- يخفى أنّ لفظه - كان - هذه مستغنى عنها، و قوله (قده): «جزئياً» خبر قوله: «كان» فى: «و ان كان بملاحظه» كما هو فى غايه الوضوح، نعم - بناءً على كون كلمه - ان - شرطيه - لا تكون - كان - زائده بل جواباً للشرط، لكن هذا الاحتمال فى غايه البعد.



لم يوجد و إن كان بالوجود الذهني، فافهم و تأمل فيما وقع في المقام من الأعلام من الخلط و الاشتباه (١)، و توهم (٢) كون الموضوع له أو المستعمل فيه في الحروف خاصاً بخلاف ما عداه (٣) فإنه عام، و ليت شعري إن كان قصد الآليه فيها (٤) موجباً لكون المعنى جزئياً فلم لا يكون قصد الاستقلاليه فيه (٥) موجباً له (٦)، و هل يكون ذلك (٧) إلا لكون هذا القصد ليس مما يعتبر في --حكايته عن الكثيرين في الخارج، و جزئيته باعتبار كونه ملحوظاً للنفس و قائماً بها، و الوجود الذهني ليس إلا لحاظ النفس.

و المتحصل: أنّ الوضع و الموضوع له في الحروف و الأسماء غير الأعلام كليات طبيعیه، و الوضع و الموضوع له في الأعلام جزئيات طبيعیه، و اللحاظ من الآلي و الاستقلالي خارج عن المعنى قيداً و تقيداً، لما مرّ في شرح المعاني الحرفيه من امتناع دخل اللحاظ فيه.

\*\*\*\*\*

(١). حيث جعلوا اللحاظ دخيلاً في المعنى الحرفي، فذهبوا إلى جزئيته غافلين عن كون هذا اللحاظ ناشئاً من الاستعمال، و امتناع دخله في نفس المعنى، لما مرّ في المعنى الحرفي.

(٢). معطوف على - الاشتباه -.

(٣). و هو الاسم، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الحروف و الأمر سهل.

(٤). أي: في الحروف.

(٥). أي: فيما عدا الحروف و هو الاسم.

(٦). أي: لكون المعنى جزئياً.

(٧). الاستفهام للإنكار، يعنى: و لا يكون عدم إيجاب قصد الاستقلاليه لجزئيه المعنى الاسمي إلا لكون هذا القصد ناشئاً من الاستعمال، و عدم إمكان

الموضوع له و لا- المستعمل فيه، بل فى الاستعمال (١) فِلم لا- يكون فيها كذلك (٢) كيف (٣)؟ و إلا- لزم أن يكون معانى المتعلقة غير منطبقه على الجزئيات دخله فى الموضوع له و لا- المستعمل فيه، و ليكن قصد الآليه فى المعنى الحرفى أيضا كذلك، فلا يفرق بين هذين القصدين فى عدم إيجابهما جزئيه المعنى بعد كون كليهما من أطوار الاستعمال، فالالتزام بدخل قصد الآليه فى المعنى الحرفى الموجب لجزئيته و عدم دخل قصد الاستقلاليه فى المعنى الاسمى الموجب لكليته بلا ملزم.

و على هذا، فالموضوع له فى الأسماء و الحروف عام كالوضع، و الفرق بينهما عرضي ناش عن أخذ قصد الاستقلاليه فى الأوّل و الآليه فى الثانى، لا حقيقى بأن يؤخذ القصد فى نفس الموضوع له، لكون المعنى فيهما واحداً حقيقه، و التفاوت بينهما إنّما هو فى كيفية الوضع - كما تقدم - فى بيان المعانى الحرفيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بل القصد معتبر فى الاستعمال، لا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فيه.

(٢). يعنى: فِلم لا يكون قصد الآليه فى الحروف كقصد الاستقلاليه فى الأسماء؟.

(٣). يعنى: كيف لا يكون قصد الآليه فى الحروف كقصد الاستقلاليه فى الأسماء فى عدم الدخل فى الموضوع له؟ و الحال أنّه لو لم يكن كذلك بأن كان قصد الآليه دخيلاً فى الموضوع له لكان موجباً لجزئيه المعنى، فيلزم منه محذور، و هو امتناع انطباق المعانى الحرفيه على الخارجيات، ضروره أنه بناءً على دخل اللحاظ الآلى فيها - الّذى هو قيد عقلى لا موطن له إلاّ العقل - تكون المعانى المقيده بها ككليات عقليه، فلا تنطبق على ما فى الخارج، فيمتنع السير المأمور به، لتقيده بالابتداء الحرفى المقيد باللحاظ الآلى الّذى يمتنع وجوده فى الخارج، فإنّ قيد القيد قيد، فيصير السير الّذى هو معنى اسمى - لأجل تقيده بالمعنى الحرفى - كلياً عقلياً

الخارجيه، لكونها (١) على هذا (٢) كليات عقليه (٣)، و الكلّي العقلي لا- موطن له إلاّ الذهن، فالسير و البصره و الكوفه في - سرت من البصره إلى الكوفه - لا يكاد يصدق على السير و البصره و الكوفه، لتقيدها (٤) بما اعتبر فيه القصد، فتصير عقليه (٥)، فيستحيل انطباقها (٦) على الأمور الخارجيه، و بما حققناه (٧) (Z) -بالمعنى المتقدم لا بمعناه المصطلح، و من المعلوم: امتناع انطباق المقيد بقيد ذهني على الخارجيات، فالأمر بالسير في المثال يصير ممتنع الامتثال، فالمراد بقوله:

«معاني المتعلقات» هي معاني الأسماء و الأفعال.

\*\*\*\*\*

(١). أي: لكون معاني المتعلقات.

(٢). أي: على تقدير دخل اللحاظ الآلي في المعاني الحرفيه، لما عرفت من صيرورتها قيوداً للمعاني الاسميه، فاللحاظ الآلي يصير أيضاً قيوداً للمعاني الاسميه، لكون قيد القيد قيوداً.

(٣). قد عرفت أنّ المراد بالكلّي العقلي هنا غير معناه المصطلح.

(٤). أي: لتقييد السير و البصره و الكوفه بالمعنى الحرفي الذي اعتبر فيه القصد الآلي، فالمراد ب - ما - الموصوله في قوله: «بما اعتبر» المعنى الحرفي.

(٥). يعني: فيصير السير و أخواه كليات عقليه، لما عرفت من كون قيد القيد قيوداً، فإنّ اللحاظ الآلي قيد لمعنى الحرف الذي هو قيد للمعنى الاسمي.

(٦). أي: انطباق السير و أخويه.

(٧). من أنّ المعنى بنفسه في كل من الاسم و الحرف كلي طبيعي قابل للصدق على كثيرين، و بلحاظ تقيده باللحاظ الآلي أو الاستقلالي جزئي، لكون الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، و لما كان هذان اللحاظان من شئون الاستعمال فلا تنتم بهما كلي المعنى، و لذا قلنا: إنّ الموضوع له في كل من الاسم و الحرف كالوضع عام. ===== (Z). ثم إنه قد انقدح بما ذكرنا: أنّ المعنى بما هو هو معنى اسمي و

ص: ٢٥٠

يوفق بين جزئيه المعنى الحرفى بل الاسمى و الصديق على الكثيرين، و أنّ الجزئيه باعتبار تقييد المعنى باللحاظ فى موارد الاستعمالات آلياً أو استقلالياً، و كليته بلحاظ نفس المعنى (١). و منه (٢) ظهر: عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون لحاظ الاستقلاليه و الآليه فيه كما عرفت.

(٢). أى: و من التوفيق بين كلييه المعنى الاسمى و الحرفى و بين جزئيه ظهر عدم اختصاص الإشكال و الدفع بالحرف و ورودهما فى غيره.

أما ورود الإشكال، فلأنّ مناطه لزوم محذور اجتماع الضدين - أعنى الكليه و الجزئيه فى معنى واحد -، و هذا المناط موجود فى المعنى الاسمى، فإنّ لحاظ الاستقلاليه موجب لجزئيه و عدمه موجب لكليته، فيجرى فيه الإشكال.

و أما ورود الدفع، فلابتناؤه على كون اللحاظ من شئون الاستعمال و أطواره، لا من قيود نفس المعنى حتى يصير جزئياً، لامتناع ذلك على ما مرّ تحقيقه فى المعانى الحرفيه، و لا فرق فى اللحاظ بين كونه آلياً كما فى الحروف و استقلالياً كما فى الأسماء. و على هذا فكما كان إشكال كلييه المعنى الواحد و جزئيه مندفعاً فى الحرف بكون اللحاظ الآلى من شئون الاستعمال دون المعنى حتى يستلزم جزئيه و كليته معاً و فى آن واحد، كذلك يندفع فى الاسم بأنّ اللحاظ الاستقلالي من شئون الاستعمال لا المعنى، فلا يلزم جزئيه المعنى الكلى.

و الحاصل: أنّ المعنى فى الاسم و الحرف واحد، و اللحاظ فى كليهما من شئون الاستعمال، و لذا لا- يوجبان الجزئيه. ===== ملحوظ استقلالى أو بما هو معنى حرفى و ملحوظ آلى كلى عقلى فى غير الأعلام الشخصيه، و فيها جزئى كذلك و بما هو أى بلا أحد اللحاظين كلى طبيعى أو جزئى خارجى (نسخه بدل).

ص: ٢٥١

بل يعم غيره (١)، فتأمل في المقام، فإنه دقيق و مزالّ الأقدام للأعلام (٢)، و قد سبق في بعض الأمور (٣) بعض الكلام ، و (٤) الإيعاده مع ذلك (٥) لما (٦) فيها من الفائده و الإفاده، فافهم.

#### (رابعها)

(٧): أن اختلاف المشتقات في المبادئ و كون (٨) المبدأ في -

\*\*\*\*\*

(١). أي غير الحرف - و هو الاسم - كما عرفت تقريب عدم الاختصاص.

(٢). حيث إنهم جعلوا اللحاظ موجباً لجزئيه المعنى و غفلوا عن كون هذا اللحاظ من أطوار الاستعمال، و يستحيل دخله في المعنى ليصير جزئياً.

(٣). و هو الأمر الثاني المعقود لبيان الوضع من الأمور المذكوره في مقدمه

(٤). و هو الذي ذكره في الفرق بين المعنى الاسمي و الحرفي

«-»

(٥). أي: مع السابق.

(٦). خبر لقوله: «و الإيعاده». ثم إن الفائده المترتبه على الإيعاده أمران:

أحدهما: عدم المنافاه بين كون الشئ ء كلياً طبيعياً و كونه جزئياً ذهنياً.

ثانيهما: عدم المنافاه بين كون الشئ ء كلياً عقلياً و جزئياً ذهنياً.

(٧). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ضعف التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني (ره) الذي محصله: أن المبدأ إن كان من قبيل الملكة و الصناعه و الحرفه فهينه المشتق حينئذٍ موضوعه للأعم، فإطلاقه على المنقضى عنه المبدأ كإطلاقه على المتلبس به حقيقه، و إن كان من قبيل الأفعال كالأكل و الشرب و الضرب و نحوها، فيكون إطلاق المشتق على المنقضى عنه مثل هذه الأفعال مجازاً.

(٨). معطوف على - اختلاف - (-). قد عرفت في الأمر الثاني ما ينبغي المصير إليه في المعاني الحرفيه، و أنها بهويّتها مغايره للمعنى الاسمي، فراجع.



بعضها حرفه و صناعه (١)، و فى بعضها قوه و ملكه (٢)، و فى بعضها فعلياً (٣) لا يوجب (٤) اختلافاً فى دلالتها (٥) بحسب الهيئه أصلاً و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها كما لا يخفى، غايه الأمر أنه يختلف التلبس به فى المضى أو الحال، فيكون التلبس به (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). كالقل و السقايه و النجاره و الصياغه و غيرها مما اتخذ حرفه و إن لم يكن من الملكات كاليزازه و السقايه.

و بالجملة: الحرفه تاره ملكه كالنجاره، و أخرى غيرها كالسقايه، و الصناعه إن كانت من قبيل العطف التفسيري فلا فرق بينها و بين الحرفه، و إلا فتختص الصناعه بالملكات كالخياطه و الصياغه.

(٢). كالاتهاد.

(٣). كالضرب و الأكل و الشرب و نحوها من الأفعال.

(٤). خبر - إن -، و ردّ للتفصيل المزبور.

و حاصله: أن اختلاف المبادئ فيما ذكر لا يوجب اختلافاً فى دلالة هيئه المشتق، و لا تفاوتاً فى الجهه المبحوث عنها و هى كون دلالة الهيئه بحسب اختلاف المبادئ حقيقه و مجازاً.

(٥). أى: دلالة المشتقات.

(٦). أى: بالمبدإ، و غرضه: أن اختلاف المبادئ حرفه و صناعه و قوه و فعليه لا- يوجب اختلافاً فى دلالة هيئه المشتق، لكنّه يوجب اختلاف التلبس بالمبدإ، فإن كان ملكه أو حرفه، فالتلبس به عباره عن وجودهما و إن لم يتلبس بهما بعد، أو انقضت عنه بعد التلبس بهما و إن لم يكن حين النطق متلبساً بهما كالمجتهد إذا نام مثلاً.

ص: ٢٥٣

فعلًا لو أخذ حرفه (١) أو ملكه (٢) و لو لم يتلبس به إلى الحال (٣) أو انقضى عنه (٤) و يكون مما مضى أو يأتي لو أخذ فعلياً (٥)، فلا يتفاوت فيها (٦) أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات كما أشرنا إليه.

### (خامسها)

أنَّ المراد بالحال في عنوان المسألة هو حال التلبس (٧) لا- حال و الحاصل: أنَّ التلبس بهما ليس إلا وجودهما سواء لم يتلبس بهما فعلاً أم انقضت عنه و إن كان فعلاً كالضرب و الأكل و الشرب، فالتلبس بالمبدأ هو الاشتغال به، فإطلاق المشتقات على من لم يتلبس بمبادئها أو انقضت عنه يكون مجازاً.

و بالجملة: فلا يختلف مدلول هيئه المشتق باختلاف المبادئ حرفه و ملكه و غيرهما، إذ لا يترتب على اختلاف المبادئ غير طول زمان التلبس بها و قصره، و من المعلوم: أنَّ ذلك أجنبي عن مدلول الهيئه.

\*\*\*\*\*

(١). بأن جعلت وسيلة للتعيش و كسب المال، فتقيد الملكه حينئذٍ بكونها حرفه أو صنعه.

(٢). بأن لم تجعل وسيلة لإمرار معاشه فتسمى ملكه مطلقه.

(٣). كما إذا لم يتصد المجتهد بعدً للاستنباط، فإنَّ التلبس الفعلي فيه متحقق بنفس حصول الملكه.

(٤). كما إذا استنبط سابقاً و لم يكن متلبساً فعلاً بالاستنباط لنوم أو غيره، فيكون إطلاق المشتق في كلتا صورتين حقيقه.

(٥). كالضرب و الأكل و الشرب على ما تقدم آنفاً.

(٦). أى: في دلالة هيئه المشتق، لأنَّ وضع المبدأ أجنبي عن وضع الهيئه.

(٧). و هي حاله الاتصاف بالمبدأ المعبر عنها بفعليه التلبس، و هي تنطبق تاره على الزمان الماضي، و أخرى على الحال، و ثالثه على المستقبل.

ص: ٢٥٤



النطق (١)، ضروره أنّ مثل - كان زيد ضارباً أمس - و - سيكون غداً ضارباً - -

\*\*\*\*\*

(١). و هي زمان الحال المقابل للماضى و المستقبل، و هنا حاله ثالثه و هي حال الإطلاق و جرى المشتق على الذات، و هذه الحالات الثلاث إن اتفقت كقولنا:

«زيد عالم الآن» مع كونه عالماً فى حال النطق، فلا خلاف و لا إشكال فى كون المشتق حينئذٍ حقيقه، و إن اختلفت: فإن اتفق حالاً التلبس و الإطلاق - أى حمل المشتق على الذات - سواء كان زمانهما ماضياً كقولنا: «كان زيد ضارباً أمس» إذا جعل أمس قيماً لكل من التلبس و الجرى، أم كان مستقبلاً كقولنا:

«زيد سيكون غداً ضارباً» إذا جعل غد ظرفاً للإطلاق و الجرى معاً ليتحد زمانا التلبس و الإطلاق، فلا إشكال فى كون استعمال المشتق حقيقه أيضاً، إذ المفروض كون الجرى بلحاظ حال التلبس لا حال النطق، فاختلف حال النطق عنهما غير قادح فى كون استعمال المشتق على وجه الحقيقه.

و بالجملة: فالعبره فى كون المشتق حقيقه بالاتفاق هو اتحاد زمانى التلبس و الجرى، سواء اتحدا مع زمان النطق أيضاً - كما مرّ فى مثال زيد عالم الآن -، أم اختلفا عنه بأن كانا ماضيين عنه أو مستقبلين إليه كالمثالين المتقدمين» ففى هذه الصور الثلاث يكون استعمال المشتق حقيقه بلا- إشكال و لا- خلاف و ان اختلف حالاً التلبس و الجرى، فان اتحد زمانا الجرى و النطق و لم يتحقق التلبس بعدُ بأن كان مستقبلاً كقولنا: «زيد ضارب غداً» إذا جعل الغد قيماً للتلبس فقط دون الجرى، كان استعمال المشتق مجازاً بلا خلاف و لا إشكال أيضاً.

و ان اتحد زمانا الجرى و النطق و قد تحقق التلبس فى الزمان الماضى كقولنا: «زيد ضارب أمس» إذا جعل - أمس - قيماً للتلبس فقط دون

ص: ٢٥٥

حقيقه إذا كان متلبساً بالضرب في الأمس في المثال الأول (١) و متلبساً به في الغد في الثاني (٢)، فجرى المشتق حيث كان بلحاظ حال التلبس (٣) و ان مضي زمانه في أحدهما (٤) و لم يأت (٥) بعد في آخر (٦) كان حقيقه (٧) بلا خلاف، و لا ينافيه (٨) الاتفاق على أنّ مثل - زيد ضارب غداً - مجاز الجرى، فهو محل الخلاف، و أنّ استعماله هل هو على نحو الحقيقه أم المجاز؟.

و المتحصل مما ذكرنا: أنّ العبره في كون استعمال المشتق حقيقه أو مجازاً إنّما هي بحال التلبس دون غيره، فإن كان الجرى بلحاظه بأن اتحد زمانهما كان حقيقه، سواء كانا ماضيين أم مستقبلين أم حالين - أي متحدين مع زمان التكلم - و إلاّ فإن كان الجرى فعلاً و التلبس مستقبلاً كان مجازاً بلا خلاف، و إن كان الجرى فعلاً و التلبس ماضياً كان محلاً للخلاف، و أنّ استعمال المشتق حينئذ حقيقه أو مجاز.

و الحاصل: أنّ المراد بالحال في عنوان المسأله هو حال التلبس لا زمان النطق و لا زمان الجرى.

\*\*\*\*\*

(١). و هو قوله: - كان زيد ضارباً أمس -.

(٢). أي: في المثال الثاني، و هو قوله: - سيكون غداً ضارباً -.

(٣). و هو اتصاف الذات بالمبدأ.

(٤). و هو المثال الأول.

(٥). أي: لم يأت زمان التلبس بالمبدأ.

(٦). أي: في المثال الآخر، و هو - سيكون غداً ضارباً -، و الأولى أن يقال: «في الآخر» كما في جمله من النسخ.

(٧). أي: من دون حاجه إلى تصرف و عناية.

(٨). أي: و لا ينافي كون الإطلاق باعتبار حال التلبس في المثاليين المزبورين

فإنّ (١) الظاهر أنّه (٢) فيما إذا كان الجرى في الحال (٣) كما هو (٤) قضيه الإطلاق، و الغد إنّما يكون لبيان زمان التلبس (٥)، فيكون الجرى و الاتصاف في الحال و التلبس في الاستقبال. و من هنا (٦) ظهر الحال في مثل - زيد ضارب أمس - و أنّه داخل في محل الخلاف و الإشكال و لو كانت -على نحو الحقيقه الاتفاق على مجازيه مثل - زيد ضارب غداً - مما يكون زمان التلبس فيه بعد زمان النطق.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لدفع المنافاه.

و حاصله: أنّ مورد الاتفاق على المجازيه هو ما إذا كان الجرى بلحاظ حال النطق لا- بلحاظ حال التلبس و هو الغد، فمورد الاتفاق على المجازيه أجنبي عما ذكرناه من اتحاد زمانى التلبس و الجرى الموجب لكون المشتق حقيقه.

(٢). أى: الاتفاق على كونه مجازاً إنّما هو فيما إذا كان... إلخ.

(٣). أى: فى حال النطق فى مقابل حال التلبس.

(٤). الضمير راجع إلى الجرى فى الحال، يعنى: كما أنّ مقتضى إطلاق الجرى و عدم تقييده بقيده هو كون الجرى فى الحال، فالغد حينئذٍ ظرف للتلبس فقط، بخلاف مثال - سيكون غداً ضارباً -، حيث إنّ كلاً من الجرى و التلبس فيه يكون فى الغد.

(٥). فقط، فالجرى حالى، لأنّه مقتضى الإطلاق، و التلبس استقبالى، و عليه فلا- تنافى بين هذا الاتفاق على المجازيه، و بين الاتفاق على كون - زيد سيكون غداً ضارباً - حقيقه، لأنّ الجرى فيه كالتلبس يكون فى الغد.

(٦). أى: و من الفرق بين زمانى الجرى و التلبس ظهر الحال فى مثل - زيد ضارب أمس - مما يكون الجرى فيه فعلياً و التلبس انقضائياً.

ص: ٢٥٧

لفظه أمس (١) أو غد (٢) قرينه على تعيين زمان النسبه و الجرى أيضا (٣) كان المثالان حقيقه (٤).

(و بالجمله) (٥): لا- ينبغى الإشكال فى كون المشتق حقيقه فيما إذا جرى على الذات بلحاظ حال التلبس (٦) و لو كان فى المضى أو الاستقبال، و إنما الخلاف -

\*\*\*\*\*

(١). فى مثال «زيد ضارب أمس» الذى قلنا: إنه داخل فى محل الخلاف و الإشكال.

(٢). فى مثال - زيد ضارب غداً - الذى اتفقوا على كونه مجازاً.

(٣). يعنى: إذا قامت قرينه على كون لفظتى - أمس و غد - زماناً للجرى على حدّ كونهما زماناً للتلبس. كان المثالان حقيقه، لاتحاد زمانى الجرى و التلبس فيهما، و قد عرفت عدم الإشكال فى كون المشتق حقيقه مع اتحاد زمانى الجرى و التلبس، فيخرج المثال الأوّل الذى اتفقوا على كونه مجازاً - و هو: زيد ضارب غداً - عن المجازيه، كما يخرج المثال الثانى - و هو مثل قوله: زيد ضارب أمس - عن محل الخلاف و الإشكال.

(٤). لما عرفت من اتحاد حالتى التلبس و الجرى.

(٥). هذا محصل ما تقدم: من أنّ العبره فى كون المشتق حقيقه بوحده زمانى التلبس و الجرى، و إشاره إلى الصور الثلاث المتقدمه الحاصله من وحده زمانيهما، و أنّ المشتق حقيقه فى جميعها.

(٦). سواء كان الجرى و التلبس فى الزمان الماضى أم الحال أم المستقبل، ففى هذه الصور الثلاث يكون المشتق حقيقه، لاتحاد زمانى الجرى و التلبس الموجب لكون المشتق حقيقه.

ص: ٢٥٨

فى كونه (١) حقيقه فى خصوصه (٢) أو فيما يعم (٣) ما إذا جرى عليها (٤) فى الحال (٥) بعد ما انقضى عنه التلبس بعد الفراغ عن كونه (٦) مجازاً فيما إذا جرى عليها (٧) فعلاً (٨) بلحاظ حال التلبس فى الاستقبال، و يؤيد ذلك (٩) اتفاق أهل -

\*\*\*\*\*

(١). أى: المشتق، أشار بهذا إلى صورته الخلاف و هى اختلاف زمانى التلبس و الجرى.

(٢). أى: فى خصوص حال التلبس.

(٣). أى: فيما يعم حال التلبس.

(٤). أى: على الذات.

(٥). أى: حال النطق، و هو متعلق بقوله: «جرى» فىكون الجرى فى زمان النطق و التلبس فى الماضى، و هذه الصوره محل الخلاف فى كونها حقيقه أو مجازاً، فعلى القول بكون المشتق حقيقه فى خصوص حال التلبس تكون مجازاً، و على القول بكونه حقيقه فى الأعم تكون حقيقه.

(٦). أى: كون المشتق مجازاً فيما إذا جرى المشتق فعلاً - أى: فى حال النطق - بلحاظ اتصاف الذات بالمبداً فى الاستقبال، و ذلك لاختلاف زمانى الجرى و التلبس.

(٧). أى: على الذات.

(٨). أى: فى حال النطق.

(٩). أى: كون المراد بالحال فى عنوان المسأله هو حال التلبس التى تنطبق تاره على الزمان الماضى، و أخرى على الزمان الحال، و ثالثه على الزمان المستقبل.

و محصل تقريب التأيد هو: اتفاق أهل العربيه على عدم دلالة الاسم على الزمان، و من المعلوم: أنّ المشتقات الجاربه على الذوات من أقسام الاسم،

ص: ٢٥٩

العربيہ علی عدم دلالة الاسم علی الزمان، و منه (١) الصفات الجاریہ علی الذوات، و لا ینافیہ (٢) اشتراط العمل فی بعضها (٣) بكونه (٤) بمعنی الحال أو الاستقبال، ضروره (٥) أنّ المراد الدلالة علی أحدهما (٦) بقرینہ، کیف لا (٧) و قد -فلو أُريد بالحال حال النطق لا حال التلبس، فلازمه دلالة المشتق علی الزمان الحال المقابل للماضی و المستقبل، و هو خلاف اتفاقهم علی خلوّ مدلول الاسم عن الزمان.

\*\*\*\*\*

(١). أی: و من الاسم.

(٢). أی: لا- ینافی اتفاق أهل العربيہ علی عدم دلالة الاسم علی الزمان ما ذكره النحویون من اشتراط العمل فی بعضها کاسمی الفاعل و المفعول بالدلالة علی زمان الحال أو الاستقبال، و أنّه لو دلّ علی الماضی لا يعمل عمل الفعل.

وجه المنافاه: أنّ الاتفاق علی عدم الدلالة علی الزمان ینافی الاشتراط المزبور، حیث إنه ظاهر فی دلالة بعض المشتقات الاسمیة علی زمان الحال أو الاستقبال.

(٣). أی: بعض الصفات کاسمی الفاعل و المفعول.

(٤). أی: بكون بعض الصفات.

(٥). تعلیل لقوله: «و لا ینافیہ» و حاصل تقریب عدم المنافاه هو: أنّ الاتفاق إنّما قام علی عدم دلالة الاسم وضعاً علی الزمان، لا مطلقاً و لو بالقرینہ، فلا مانع من قیام قرینہ علی دلالة الاسم علی الزمان، و الاتفاق المزبور لا یمنع عن هذه الدلالة.

(٦). أی: أحد الزمانین من الحال أو الاستقبال.

(٧). یعنی: کیف لا يكون مرادهم بدلالة اسمی الفاعل و المفعول علی

ص: ٢٦٠

اتفقوا على كونه (١) مجازاً في الاستقبال؟ لا يقال (٢): يمكن أن يكون المراد بالحال في العنوان زمانه (٣) كما هو (٤) الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعى أنه (٥) الظاهر في المشتقات، إما لدعوى الانسباق من -أحد الزمانين دلالتها عليه بالقرينه؟ مع أنهم اتفقوا على كون المشتق مجازاً في المستقبل، فلو كان الزمان داخلاً في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازيه مجال، لمنافاته له.

و بالجملة: فهذا الاتفاق شاهد على خروج الزمان عن مدلول الاسم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المشتق.

(٢). توضيحه: أنه يمكن أن يكون مرادهم بالحال في عنوان البحث زمان النطق و هو الحال المقابل للماضى و المستقبل، لا زمان التلبس، لوجهين: الأول:

أن الظاهر من الحال عند إطلاقه هو الزمان المقابل للماضى و المستقبل لا حال التلبس.

(٣). أى: زمان الحال المقابل لأخويه.

(٤). هذا إشاره إلى الوجه الأول، و ضمير - هو - راجع إلى - زمان الحال، و ضمير - منه و إطلاقه - راجع إلى - الحال -.

(٥). أى: زمان الحال، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى.

و حاصله: دعوى ظهور المشتقات - بل و غيرها من الصفات الجاربه على الذوات كالزوج و الحر و الرق و غيرها من الجوامد - فى زمان الحال أيضاً، و منشأ هذا الظهور: إما انصراف إطلاق المشتقات إلى زمان الحال، و إما مقدمات الحكمه، بأن يقال: إن المتكلم فى مقام البيان، و ليس فى البين قدر متيقن فى مقام التخاطب و لا- ما يدل على خصوص حال التلبس، و نتيجته هذه المقدمات هى الحمل على الزمان المقابل للزمانين الماضى و المستقبل، لأن إرادته حال التلبس تحتاج

ص: ٢٤١

الإطلاق (١) أو بمعونه قرينه الحكمه (٢).

لأننا نقول (٣). هذا الانسباق و إن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا -إلى التنبيه عليها، بأن يقال: حال التلبس

(-)

بالإضافه، إذ لا تدل الحال بدون هذه الإضافه على حال التلبس.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المنشأ الأول للظهور.

(٢). هذا إشاره إلى المنشأ الثاني للظهور.

(٣). هذا دفع الإشكال الذي تعرض له بقوله: - لا يقال -.

و محصل الدفع: أن انسباق الحال المقابل لزمانى الماضى و الاستقبال و ان كان مما لا سبيل إلى إنكاره، إلا أنه ليس أماره على وضع المشتق له، حيث إن التبادر المثبت للوضع هو ما يكون مستنداً إلى حاقّ اللفظ، دون ما هو مستند إلى الإطلاق كالمقام، فإن مثل هذا التبادر لا يصلح إلا لتعيين المراد، دون تشخيص الموضوع له الذي هو مورد البحث فى مسأله المشتق. و بالجمله: فالتبادر المستند إلى الإطلاق أو قرينه الحكمه لا يُجدى فى إثبات الوضع حتى يكون انسباق الحال المقابل للماضى و المستقبل المستند إلى الإطلاق أو الحكمه أماره على وضع المشتق لحال النطق لا حال التلبس. (-). لا يقال: إن للحال المقابل للزمانين نحو تعيّن أيضاً، و هو يتوقف على البيان، فمقدمات الحكمه لا تقتضى حمل الحال عليه أيضاً.

فانه يقال: إنه يكفى فى المصير إليه كون نفس لفظ الحال بلا- قيد قالباً له بحيث لا- يصرف عنه إلى حال التلبس إلا بقرينه صارفه، بخلاف حال النسبه، فإن لفظ الحال ليس قالباً لها ليحمل عليها بدون القرينه.

ص: ٢٦٢



العنوان (١) بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه (٢).

(سادسها)

: أنه لا أصل (٣) في نفس هذه المسألة (٤) يعوّل عليه عند الشك، و أصاله عدم ملاحظه الخصوصيه (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: عنوان المشتق في قولهم: هل المشتق حقيقه في خصوص ما تلبس بالمبدإ في الحال أم في الأعم؟.

(٢). أى: من المشتق، فإنّ تعيين المراد مقام، و تمييز المعنى الحقيقى عن غيره مقام آخر.

(٣). أى: لا أصل لفظى، و الغرض من عقد هذا الأمر: بيان أنّه هل يمكن تعيين الموضوع له في المشتق من كونه خصوص حال التلبس أو أعم منه و مما انقضى عنه المبدأ بالأصل اللفظى عند الشك و عدم نهوض الأدله على أحد هذين المعنيين أم لا؟ و حاصل ما أفاده في ذلك: أنّه لا أصل في البين يعيّن أحد المعنيين، لأنّ كلاً من الخصوص و العموم خصوصيه مسبوقة بالعدم، و مع الشك فيهما لا يجرى الأصل في شىء منهما كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٤). أى: مسأله المشتق بحيث يكون مجرى الأصل نفس معناه، لا ما يترتب عليه من الحكم الفرعى كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(٥). أى: خصوصيه حال التلبس.

توضيحه: أنّه يرد على استصحاب عدم لحاظ هذه الخصوصيه إشكالان:

أحدهما: أنّه معارض باستصحاب عدم لحاظ العموم للمنقضى عنه المبدأ، فإنّ كلاً من خصوصيتى التلبس و الانقضاء مما يحتاج إلى التصور و اللحاظ، و كلّ منهما حادث مسبق بالعدم، فمع الشك في كلّ منهما يجرى فيه أصل عدمه، فيسقط الأعلان بالمعارضه، لعدم كون أحدهما أثراً للآخر حتى لا يتحقق التعارض بين

ص: ٢٦٣

بأصاله عدم ملاحظه الأصلين الجارين فيهما.

ثانيهما: أنه لا- دليل على اعتباره في تعيين الموضوع له، لأنّ الثابت عند العقلاء هو اعتباره في تعيين المراد لا- في تشخيص الموضوع له، فلا- سبيل إلى إحراره بالأصل المزبور. و ان شئت فقل: إنّ الأصل المذكور حجه في تعيين المراد، لا في كيفية الإرادة، و أنّها بنحو الحقيقه أو المجاز مع العلم بالمراد، فالمشتق إذا استعمل في المنقضى عنه المبدأ فالمراد معلوم و كيفية الإراده مجهوله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الإشكال الأوّل، و قد عرفت تقريره. (-). لا يخفى أنّه إن أريد بأصاله عدم لحاظ الخصوصية الاستصحاب، فلا يجرى حتى تصل النوبه إلى التعارض، لعدم ترتب أثر شرعى عليه، و ذلك لأنّ موضوع الأثر - و هو الوضع للأعم - لا يثبت باستصحاب عدم لحاظ الخصوصية إلاّ بناءً على الأصل المثبت، لكون الخصوصية و العموم متضادين، و إثبات أحدهما بنفى الآخر من الأصل المثبت. نعم بناءً على كونهما من قبيل الأقل و الأكثر لا تجرى أصاله عدم لحاظ العموم، حيث إنّه لأقليته يعلم بلحاظه على كل حال سواء لوحظ الخاصّ أو العام، حيث إنّ لحاظ الخاصّ يقتضى لحاظ العام مع أمر زائد و هو خصوصيه الخاصّ.

و الحاصل: أنّ العموم ملحوظ قطعاً، فلا- يجرى فيه الأصل فلا- تعارض في البين، هذا. إلاّ أن يقال: إنّ الخصوص ان كان هو الملحوظ فمن المعلوم أنّ العام المتصور في ضمنه هو ذاته لا- بوصف العموم، و عليه فلا- مانع من جريان الأصل في العموم، لكون لحاظه بهذا الوصف مشكوكاً فيه. و إن أريد بها الأصل العقلانيّ الذي هو من الأصول اللفظيه فالمثبت منها و ان كان حجه، إلاّ أنّ الشأن

العموم (١) - لا- دليل - على اعتبارها فى تعيين الموضوع له (٢). و أما (٣) ترجيح الاشتراك المعنوى على الحقيقه و المجاز إذا دار الأمر بينهما (٤) لأجل (٥) الغلبه - فممنوع -، لمنع الغلبه (٦) أولاً، و منع نهوض حجه على الترجيح بها (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). الشامل للتلبس و الانقضاء معاً.

(٢). الذى هو المقصود هنا، لأنّ البحث إنّما هو فى المعنى الذى وضع له المشتق لا فيما يراد به.

(٣). إشاره إلى ما قد يتوهم من إمكان إثبات وضع المشتق للأعم بأصل آخر و هو الغلبه، تقريب التوهم: أنّه إذا دار أمر اللفظ بين كونه مشتركاً معنوياً بين معنيين أو أزيد و بين كونه حقيقه فى أحدهما و مجازاً فى الآخر حُكم بالأوّل، لغلبته أى كونه أكثر من الثانى، ففى المقام يثبت وضع المشتق للأعم للغلبه.

(٤). أى: بين الحقيقه و المجاز و بين الاشتراك المعنوى.

(٥). متعلق بقوله: «ترجيح» و قد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بوجهين.

(٦). إشاره إلى الوجه الأوّل، و حاصله: منع الصغرى و هى الغلبه، إذ لم يثبت أكثرية المشترك المعنوى من الحقيقه و المجاز حتى يصار إليه بقاعده - الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب -.

(٧). أى: الغلبه، هذا إشاره إلى الوجه الثانى، و حاصله: منع الكبرى، و تقريبه: أنّه بعد البناء على ثبوت الغلبه نمنع حجيتها، إذ لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من الغلبه حتى يرجح به القول بالاشتراك المعنوى، فإنّ الترجيح فرع الحجيه، و الشك فى اعتباره كافٍ فى عدم جواز الترجيح به كما لا يخفى. فى أصل حجيتها فى إثبات الوضع، إذ لم يثبت بناءً من العقلاء على اعتبارها فى إثباته. ثم إنّ ظاهر كلام المصنف (قده) بقرينه تعرّضه فيما بعد للأصل العملى هو: أنّ مراده بأصالة عدم الخصوصيه الأصل اللفظى.

ص: ٢٦٥

(و أمياً الأصل العملى) فيختلف فى الموارد، فأصالة البراءة فى مثل - أكرم كل عالم - (١) يقتضى عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضيه الاستصحاب وجوبه (٢) لو كان الإيجاب قبل الانقضاء

. فإذا -

\*\*\*\*\*

(١). مما يكون الشك فيه فى حدوث التكليف.

توضيحه: أنه - بعد أن نفى الأصل اللفظى المثبت لوضع المشتق للأعم أو الأخص - تعرّض لما يقتضيه الأصل العملى من الحكم الفرعى، فقال: إنّ تشريع الحكم تاره يكون بعد انقضاء البداء كما إذا قال: «أكرم كل عالم» مثلاً بعد انقضاء العلم عن الذات المتصفه به، و أخرى يكون قبل انقضائه عنها. فان كان بعده، فمقتضى أصل البراءة عدم الوجوب، لأنّ المشتق ان كان حقيقه فى الأعم فوجوب إكرامه ثابت، و إن كان حقيقه فى خصوص حال التلبس فأكرامه غير واجب، فالشك فى معنى المشتق أوجب الشك فى حدوث الوجوب، و مقتضى أصالة البراءة عدمه. و إن كان تشريعه قبل انقضاء العلم عنها، فمقتضى الاستصحاب بقاء وجوبه، إذ المفروض القطع بوجوب إكرامه قبل زوال العلم عنه، فبعده يشكّ فى ارتفاع الوجوب، إذ على تقدير وضع المشتق للأعم فالحكم باقٍ، و على تقدير وضعه للأخص فالحكم مرتفع، و حيث إنّ الحكم مشكوك فيه، فالاستصحاب يقتضى بقاءه.

(٢). أى: وجوب الإكرام. (-). لا- يخفى أنّ المناسب تقديم التعرض للغلبه على أصالة عدم الخصوص أو العموم إن أراد بها الأصل العملى أعنى الاستصحاب، لترتب جريانه على فقد الدليل من الغلبه و غيرها من الأدله التى لا يرجع معها إلى الأصول العمليه.

(--). بل الأصل الجارى فى هذه الصوره ليس إلا- البراءة أيضاً، ضروره أنّ منشأ الشك فى بقاء الحكم هو إجمال المفهوم و عدم تبين حدوده، و لا مجال لجريان

عرفت ما تلوناه عليك، فاعلم: أنّ الأقوال فى المسأله و ان كثرت (١) إلا أنها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين (٢) بين المتقدمين، لأجل (٣) توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادئه فى المعنى (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). و صارت سته، خمسها منها باعتبار المبادئ، و واحد منها باعتبار الأحوال الطارئه فى الاستعمال كما سيأتى إن شاء الله تعالى.  
(٢). و هما: القول بكون المشتق حقيقه فى خصوص المتلبس بالمبدأ و مجازاً فى غيره، و القول بكونه حقيقه فى الأعم منه و مما انقضى عنه المبدأ.

(٣). متعلق بقوله: «حدثت» و غرضه من هذه العبارة: بيان منشأ حدوث الأقوال بين المتأخرين.

(٤). من حيث الفعلية و الشأنيه و الملكيه و غيرها، و هو المنشأ الأول لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين، حيث إنهم تخيلوا أنّ المشتق حقيقه فى المنقضى عنه التلبس إذا كان المبدأ ملكه أو قوه أو صنعه، فإنّ المشتق يطلق حقيقه على الذات الاستصحاب فيه، لكون إجمال المفهوم موجباً للشك فى بقاء الموضوع الموجب لعدم جريان الاستصحاب، لأنّ إحراز بقاء الموضوع مما لا بدّ منه فى جريانه، و لذا لا نقول بجريانه فى جميع موارد تبدل حال و زوال وصف من أوصاف الموضوع، لاحتمال دخله فيه، و لذا يشكل جريان الاستصحاب فى مثل الماء المتغير الزائل تغّيره من قبل نفسه و إن أمكن دفعه فيه بإرجاع الشك إلى كيفية عليه التغّير للنجاسه، و أنّه عله لها حدوثاً و بقاءً أو حدوثاً فقط، إذ بهذا الاعتبار يصير الحكم مشكوكاً فيه فيستصحب.

و بالجملة: ففى المفهوم المردد كالمقام لا يجرى الاستصحاب، بل الجارى فى كلتا صورتين إنّما هو البراءه.

ص: ٢٦٧

أو بتفاوت (١) ما يعتريه (٢) من الأحوال (٣)، وقد مرّت الإشارة (٤) إلى أنّه (٥) لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده (٦)، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار و هو اعتبار (٧) التلبس في الحال (٨) وفاقاً لمتأخري الأصحاب و الأشاعره، و خلافاً لمتقدميهم و المعتزله، و يدلّ عليه (٩) تبادل خصوص -بعد انقضاء المبدأ عنه إذا كان المبدأ من هذا القبيل، و أمّا إذا كان من قبيل الفعل كالقيام و القعود، فيطلق المشتق على من انقضى عنه المبدأ مجازاً.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «باختلاف» و هو المنشأ الثاني لحدوث بعض الأقوال بين المتأخرين.

(٢). أى: ما يعترى المشتق.

(٣). يعنى: الأحوال الطارئه على المشتق مثل كونه محكوماً عليه أو محكوماً به، فقال بعضهم باشتراط البقاء في الثاني دون الأول.

(٤). مرّت في الأمر الرابع حيث قال: «رابعها: أنّ اختلاف المشتقات... إلخ» لكنّه كان في خصوص اختلاف المبادئ دون الأحوال.

(٥). أى: اختلاف المبادئ لا يوجب التفاوت في وضع هيئته المشتق الذي نحن بصدده.

(٦). من كون الموضوع له خصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم.

(٧). هذا شروع في بيان المذهب المختار.

(٨). أى: في حال الجرى بأن يتحد زمانا التلبس و الحمل كما تقدم.

(٩). أى: على المختار، يعنى: أنّه لا ريب في أنّ قولنا: «زيد قائم» مثلاً ظاهر في تلبس زيد بالقيام حين الحمل و الإطلاق، و هو المتبادر منه وجداناً، دون الذات الجامعه بين زمانى التلبس و الانقضاء، و قد قرر في محله: أنّ التبادر أماره

ص: ٢٤٨

المتلبس بالمبدأ في الحال (١)، و صحه السلب مطلقاً (٢) عما انقضى عنه كالمتلبس به في الاستقبال، و ذلك (٣) لوضوح أنّ مثل - القائم - و الضارب - و - العالم - و ما يرادفها من سائر اللغات لا يصدق على من لم (٤) يكن متلبساً بالمبادئ و ان كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب (٥) --الحقيقه

((-))

\*\*\*\*\*

(١). أى: حال الحمل و الإطلاق.

(٢). أى: بلا قيد يوجب صرفه عن معناه كتقييد المشتق بالأمس و الغد و غيرهما، فإنّ صحه سلبه بما له من المعنى المرتكز عن الذات التى انقضى عنها المبدأ أماره كون حمل المشتق عليه مجازاً، كصحه سلبه فعلاً عمن يتلبس به في المستقبل، فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال علامه كون المشتق حقيقه فيه، كما أنّ صحه سلب المشتق عما انقضى عنه المبدأ علامه كون المعنى المسلوب مجازاً.

و بالجمله: فالتبادر يثبت الوضع بالنسبه إلى خصوص حال التلبس، و صحه السلب تثبت المجازيه بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ.

(٣). تقريب لصحه السلب عما انقضى عنه المبدأ.

(٤). الصواب: «من لا يكون متلبساً فعلاً بالمبادئ... إلخ»، إذ غرضه (قدس سره) صحه السلب عمن لا يكون متصفاً فعلاً بالمبادئ و إن كان متلبساً بها قبله و انقضت عنه.

(٥). أى: قبل الحمل و الإطلاق. (-). لا ينبغي الإشكال في أصل التبادر، لكن الكلام في أنّه مستند إلى حاق اللفظ أو الإطلاق، و لا سبيل إلى إحراز الأوّل، فلا يكون أماره، و قد تقدم في علائم الوضع الإشكال في أماريه التبادر للجاهل به.

ص: ٢٦٩

و يصح (١) سلبها (٢) عنه (٣) كيف (٤)؟ و ما يضادها (٥) بحسب ما ارتكز من (٦) معناها (٧) في الأذهان يصدق عليه (٨)،  
ضروره صدق القاعد عليه (٩) في حال تلبسه بالقعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام مع وضوح التضاد بين -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «يصدق».

(٢). أى: سلب القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها من سائر اللغات.

(٣). أى: عمّن لا يكون متلبساً بالمبادئ فعلاً و ان كان متلبساً بها قبل ذلك.

(٤). غرضه من هذه العبارة: بيان ما هو السّر في صحه السلب عن انقضى عنه المبدأ.

توضيحه: أنه كيف لا يصح السلب المذكور عنه مع صدق ما يضاد المشتقات المذكوره أعنى القائم و ما بعده من القاعد عليه؟  
و صدق القائم و القاعد حقيقه على ذات واحده في آنٍ واحد مستلزم لجواز اجتماع الضدين، فلا بد من صحه سلب القائم عنه  
حتى يصح حمل القاعد عليه.

(٥). أى: و ما يضاد القائم و الضارب و العالم و ما يرادفها.

(٦). بيان للموصول في قوله: «ما ارتكز».

(٧). الضمير راجع إلى - ما - الموصوله في قوله: «ما يضادها» و التأنيث باعتبار ما أُريد منه أعنى الصفات كالقاعد و نحوه.

(٨). يعنى: يصدق ما يضاد القائم و ما بعده على غير المتلبس فعلاً بالقيام و الضرب و العلم، ففاعل - يصدق - ضمير راجع إلى  
- ما يضاده -.

(٩). أى: على غير المتلبس بالقيام و ما بعده مع تلبسه بالقعود فعلاً، فيصدق عليه القاعد، فلو صدق عليه القائم أيضا لزم اجتماع  
الضدين، لكون القائم و القاعد بحسب ما لهما من المعنى المرتكز متضادين.

ص: ٢٧٠



القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى كما لا يخفى. و قد يقرّر هذا (١) وجهاً على حده (٢) و يقال (٣): لا ريب فى مضاده الصفات المتقابله المأخوذه من المبادئ المتضاده على ما ارتكز لها من المعانى، فلو كان المشتق حقيقه فى الأعم لما كان بينها (٤) مضاده بل مخالفه، لتصادقها فيما انقضى عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر (٥). و لا يرد على هذا التقرير (٦) ما أورده بعض الأجله من -

\*\*\*\*\*

(١). أى: لزوم اجتماع المتضادين.

(٢). أى: دليلاً مستقلاً فى مقابل صحه السلب، و يسمى برهان التضاد، فيمكن إثبات هذا المدعى به من دون أن يكون ضميمه لصحه السلب و متمماً لها.

(٣). يعنى: و يقال فى تقريب برهان التضاد ما ملخصه: أنه لا- شبهه فى مضاده الصفات المأخوذه من المبادئ التى يكون بين معانيها تضاد ارتكازى كالقائم و القاعد و العالم و الجاهل، و حينئذٍ إذا انقضت صفه عن ذات متصفه بها ثم تلبست الذات بضد تلك الصفه، فإذا بنينا على كون المشتق موضوعاً للأعم لزم صدق الصفه المنقضيه على الذات حين اتصافها بضدها، كصدق القائم على من انقضى عنه القيام و تلبس بالقعود فى حين اتصافه بالقعود، و بديهى: أن صدق الصفات المتقابله على موضوع واحد فى آنٍ واحد علامه كونها صفات متخالفه، لا- متضاده، لأنّ جواز اجتماعها من شأن الصفات المتخالفه كالبياض و الحموضه، لا المتضاده، و هو خلاف ما فرضناه من كون المبادئ متضاده.

(٤). أى: بين الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده.

(٥). يعنى: مع أنّ مقتضى تضاد المبادئ تضاد الصفات المأخوذه منها أيضاً.

(٦). أى: تقريب تضاد الصفات المأخوذه من المبادئ المتضاده ارتكازاً.

\*\*\*\*\*

(١). و هو المحقق الرشتي (قده) في البدائع، فإنه بعد تقرير الاستدلال بأن مفهوم أبيض بعد عروض السواد إن كان فانياً كان الصديق مجازياً، وإلا لزم تصادق المتضادين، قال ما لفظه: «قلت: وهذا الاستدلال في غايه السقوط و نهايه الفساد، لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق ليس مضاداً لمفهوم أسود، بل النسبه بينهما على هذا القول نسبه التخالف بطريق العموم من وجه لا- نسبه التضاد كما لا- يخفى، فالجسم العارض له السواد بناءً على هذا القول ماده لاجتماع المفهومين فلا إشكال» انتهى. و ملخص ما يستفاد من كلامه (قده) في رد برهان التضاد هو لزوم الدور، لأن الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ منوط بالتضاد، إذ المفروض كونه دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس، فإذا توقف التضاد على الوضع للمتلبس بالخصوص لزم الدور، فإن قول المحقق الرشتي (قده):

«لأن مفهوم أبيض على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ... - إلى قوله -: ليس مضاداً لمفهوم أسود» كالصريح في توقف التضاد على اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق، والمراد ب - اشتراط بقاء المبدأ - هو الوضع لخصوص حال التلبس، فهذا البرهان لا يخلو عن محذور الدور، و ان شئت فقل: إن التضاد لا يصلح لأن يكون برهاناً على الوضع للأخص.

(٢). أي: عدم اشتراط التلبس، و المراد به الوضع للأعم، إذ لا تضاد حينئذٍ، بل تكون الصفات مثل - القائم و القاعد - متخالفه لا متضاده.

(٣). تعليل لقوله: «و لا يرد على هذا التقرير... إلخ» و محصل وجه عدم الورد هو: أن التضاد لا يتوقف على الوضع لخصوص حال التلبس حتى يلزم الدور، بل التضاد يكون ارتكازياً بين الصفات كارتكازيته بين مبادئها، فلا يرد على برهان التضاد إشكال الدور أصلاً.

من ارتكازه بينها (١) كما في مبادئها (٢). ان قلت: لعل ارتكازها (٣) لأجل الانسباق من الإطلاق لا الاشتراط (٤). قلت: لا يكاد يكون لذلك (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: من ارتكاز التضاد بين الصفات.

(٢). أى: مبادئ الصفات كالقيام والقعود والعلم والجهل وغيرها.

(٣). أى: ارتكاز المضاده بين الصفات، وهذا إشكال على ما ذكره المصنف (قدس سره) من كون التضاد ارتكازياً و غير منوط بالوضع لخصوص حال التلبس.

و حاصل الإشكال: أنّ ارتكاز التضاد لعلّه ناشئ من الانسباق الإطلاقي لا من حاق اللفظ، و بتقريب أوضح: أنّ ارتكاز التضاد لا يُثبت الوضع لخصوص حال التلبس إلاّ إذا نشأ من الوضع، و هذا غير ثابت، لاحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع للأخص، و من المعلوم:

أنّ التبادر الإطلاقي ليس من أمارات الوضع، فمجرد ارتكازيه التضاد لا يصلح لإثبات الوضع لخصوص حال التلبس.

(٤). أى: لا لأجل كون التلبس شرطاً في صدق المشتق بحسب الوضع، و الأولى تبديله ب - حاق اللفظ -، يعنى: أنّ الارتكاز لعلّه لأجل الانسباق من الإطلاق، لا من حاق اللفظ حتى يكون دليلاً على الوضع لخصوص حال التلبس.

(٥). أى: لأجل الانسباق الإطلاقي. و محصل ما أفاده في دفع الإشكال هو:

أنّ الانسباق الإطلاقي مشروط بشرط و هو كثره استعمال المشتق في خصوص حال التلبس حتى تكون هذه الكثره سبباً لانصراف الإطلاق إليه، و المفروض فقدان هذا الشرط في المقام، ضروره كثره استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر، و هذه الكثره مانعه عن انصراف الإطلاق إلى خصوص حال التلبس، و على هذا فلا بد أن يكون انسباق حال التلبس مستنداً إلى حاق اللفظ، فيكون حينئذٍ أماره على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدإ.

لكثره استعمال المشتق فى موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر. إن قلت: على هذا (١) يلزم أن يكون فى الغالب (٢) أو الأغلب (٣) مجازاً، و هذا (٤) بعيد ربما لا يلائمه حكمه الوضع. لا يقال (٥): -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناءً على كثره استعمال المشتق أو أكثريته فى موارد الانقضاء يلزم أن يكون استعماله فيها مجازاً فى الغالب إذا كان كثيراً، و فى الأغلب إذا كان أكثر، و من المعلوم أنّ المجاز خلاف الأصل.

(٢). هذا فى صورته كثره الاستعمال.

(٣). هذا فى صورته أكثرية استعماله فى موارد الانقضاء من استعماله فى موارد التلبس بالمبدأ الذى هو الموضوع له حسب الفرض.

(٤). أى: و كون الاستعمال فى الغالب أو الأغلب مجازاً بعيداً، إذ لا يلائمه حكمه الوضع التى هى إبراز المعانى المحتاج إليها فى المحاورات بالألفاظ الموضوعه لها. وجه عدم الملاءمة أنّ هذه الحكمه تقتضى وضع الألفاظ لتلك المعانى لمسيب الحاجه إليها دون المعانى التى يكون الابتلاء بها نادراً أو الحاجه إليها قليله، فإنّ الوضع لهذه المعانى دون المعانى الكثيره الابتلاء لا يلائم حكمه الوضع، و عليه فالحكمه تقتضى الوضع للأعم من التلبس و الانقضاء، لا- لخصوص المتلبس الذى يكون نادراً بالنسبه إلى المنقضى عنه المبدأ.

(٥). هذا إشكال على ما ذكره من استبعاد مجازيه استعمال المشتق فى موارد الانقضاء فى الغالب أو الأغلب.

و حاصله: أنّه لا- وجه لاستبعاد ذلك بعد وضوح كون أكثر المحاورات مجازات، فالاستبعاد المزبور الذى جعل غير ملائم لحكمه الوضع لا يثبت وضع المشتق للأعم.

ص: ٢٧٤

كيف (١) وقد قيل بأن أكثر المحاورات مجازات، فإن ذلك - (٢) لو سُلم - فإنما هو لأجل تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى المعنى الحقيقي الواحد، نعم ربما يتفق ذلك (٣) بالنسبه إلى معنى مجازى لكثرة الحاجه إلى التعبير عنه، لكن أين -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كيف يكون هذا الاستعمال المجازى الكثير بعيداً غير ملائم لحكمه الوضع وقد قيل: إن أكثر المحاورات مجازات؟

(٢). المشار إليه هو كون أكثر المحاورات مجازات، وهذا إشاره إلى دفع الإشكال الذى ذكره بقوله: «لا يقال».

و حاصله: - بعد تسليم مجازيه أكثر المحاورات - أن المقصود بهذه الكثره هو تعدد المعاني المجازيه بالنسبه إلى معنى حقيقى واحد كلفظ الأسد الموضوع لمعنى واحد مع استعماله فى معانٍ مجازيه عديده كالرجل الشجاع وغيره، و من المعلوم: أن هذه الكثره الموجوده فى المحاورات غير قادحه فى الوضع لمعنى واحد، و غير موجب لكون الوضع للجميع بل المقصود بالكثره القادحه فى حكمه الوضع و غير الملائمه لها هو كون استعمال كل لفظ فى المعنى المجازى الواحد أكثر من استعماله فى معناه الحقيقي الواحد، فإن هذه الكثره لا- تلائم حكمه الوضع و هى وضع اللفظ للمعنى الذى تكثر الحاجه إليه، و المفروض كون الحاجه إلى المعنى الانقضائى فى المشتق أكثر من المعنى التلبسى، فحكمه الوضع تقتضى وضع المشتق للأعم، و كون استعماله فى المنقضى عنه المبدأ حقيقه لا مجازاً.

(٣). المشار إليه: أكثره الاستعمال فى معنى اللفظ المجازى الواحد من الاستعمال فى معناه الحقيقي كذلك.

و حاصله: أنه كما لا ينافى كثره المجازات بالنسبه إلى معنى واحد حكمه الوضع و لا توجب الوضع للجميع، كذلك لا ينافى حكمه الوضع كثره الاستعمال

ص: ٢٧٥

هذا (١) مما إذا كان دائماً كذلك (٢)، فافهم (٣). قلت (٤) - في معنى مجازى واحد، لكثرة الحاجه إليه إذا كانت من باب الاتفاق، و لا- توجب هذه الكثرة الاتفاقية الوضع للأعم، لكن إذا كان الاستعمال المجازى فى المعنى الواحد دائماً كثيراً جداً كاستعمال المشتق فى المنقضى عنه المبدأ، فحكمه الوضع حينئذٍ تقتضى وضع اللفظ له أو للأعم منه و من المتلبس بالمبدأ، حيث إن مجازيته فى المنقضى عنه تنافى حكمه الوضع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لكن أين استعمال اللفظ فى معنى مجازى - إذا كان أكثر من معناه الحقيقى من باب الاتفاق - من استعماله فيه دائماً كالمشتق المستعمل فى المنقضى عنه المبدأ؟ فإذا كان استعماله فى المجازى دائماً لا اتفاقياً، فلا بد من البناء على كون استعماله فى المنقضى عنه المبدأ على نحو الحقيقه، لكون كثره استعماله فيه دائميه لا اتفاقيه.

(٢). أى: كثيراً أو أكثر.

(٣). لعلّه إشاره إلى: أنّ هذه الكثره الدائميه أيضاً لا توجب الوضع للأعم، إذ بعد مراعاة علاقته بين المعنى الحقيقى و المجازى فلا محاله يكون الوضع دخيلاً فى صحه الاستعمال المجازى، فكثره المجاز لا تنافى حكمه الوضع. إلا أن يقال:

بعدم الاعتداد بالعلاقه المزبوره، لكون الاستعمال المجازى منوطاً باستحسان الطبع له، فلا يكون حينئذٍ للوضع دخل فيه، فتبطل حكمته بكثره الاستعمال المجازى.

أو إلى: أنّ عدم جواز مخالفه حكمه الوضع لا فرق فيه بين الواحد و الكثير.

أو إلى وجه آخر.

(٤). هذا دفع الإشكال الذى تعرض له بقوله: «إن قلت: على هذا يلزم أن يكون فى الغالب... إلخ» و كان محصله: منافاه مجازيه استعمال المشتق فى

ص: ٢٧٦

مضافاً (١) إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد (٢) بعد مساعده الوجوه المتقدمه عليه (٣) أنّ الغالب أو الأَغلب في المنقضى عنه المبدأ لحكمه الوضع، فلا بد من الالتزام بوضع المشتق للأعم، ثم سجّل هذا الإشكال بقوله: «لا يقال كيف و قد قيل... إلى قوله: دائماً كذلك» والغرض من الكل: إثبات وضع المشتق للأعم، وإلا يلزم لغويه الوضع و بطلان حكمته. و كيف كان فقد أجاب المصنف عن الإشكال المزبور بوجهين:

أحدهما: أنّ مجرد استبعاد كون استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ في الغالب أو الأَغلب مجازاً غير ضائر، لأنّه لا يُقاوم الأدله التي أقيمت على وضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، و أمّا المنافاه لحكمه الوضع، فلا بأس بها بعد وقوع تخلف الحكمه في الأوضاع كثيراً، فمرجع هذا الوجه إلى تسليم كثره المجازات و عدم قدحها في المدعى.

ثانيهما: أنّ كثره المجازات ممنوعه، لأنّها إنّما تلزم بناءً على عدم إمكان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس، و أمّا بناءً على إمكانه بلحاظه، فلا يغلب الاستعمال المجازى على الحقيقي أصلاً، لما تقدم سابقاً من أنّ إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقه اتفاقاً، فإذا قال: - جاء الضارب - مثلاً بعد انقضاء الضرب عنه و أراد حال التلبس - يعنى: من كان قبل مجيئه ضارباً - كان هذا الإطلاق إطلاقاً حقيقياً لا مجازياً.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الوجه الأول.

(٢). و هو الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ.

(٣). يعنى: على المراد - و هو الوضع لخصوص حال التلبس -، و المراد بالوجوه المتقدمه هو التبادر، و صحه السلب، و التضاد الارتكازى.

ص: ٢٧٧

ذلك (١) إنما يلزم لو لم يمكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنه (٢) بمكان من الإمكان، فيراد من - جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب و الشرب - جاء الذي كان ضارباً و شارباً قبل مجيئه (٣) حال التلبس بالمبدأ، لا حينه (٤) بعد الانقضاء كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال (٥) و جعله (٦) معنوياً بهذا ----

\*\*\*\*\*

(١). إشارة إلى الوجه الثاني، و المشار إليه هو غلبه المجاز الناشئ عن استعماله في المنقضى عنه المبدأ.

(٢). أى: مع أن استعماله بلحاظ حال التلبس - ليتحد زمانا الإطلاق و التلبس و يكون على وجه الحقيقة - بمكان من الإمكان، و معه لا- داعى إلى ارتكاب المجاز بسبب استعماله في المنقضى عنه المبدأ، لا بلحاظ حال التلبس، و عليه فيمكن فرض كون جميع استعمالات المشتق على نحو الحقيقة عدا استعماله فيما سيتلبس به في المستقبل الذي هو مجاز بالانقضاء.

(٣). الأولى تقديمه بأن يقال: جاء الذي كان قبل مجيئه ضارباً أو شارباً حال التلبس بالمبدأ.

(٤). يعنى: لا- حين المجىء بحيث يكون زمان المجىء ظرفاً للجري و النسبه مع فرض انقضاء المبدأ عنه، إذ لو كان كذلك لكان مجازاً، لمغايره زمانى الجرى و التلبس.

(٥). أى: حال الانقضاء، فإذا كان الجرى بهذا اللحاظ، فلا محيص عن كونه مجازاً.

(٦). معطوف على قوله: «الاستعمال» و الضمير راجع إلى الموصول فى قوله: «جاء الذي كان ضارباً»، يعنى: كي يكون جعل من صدر عنه الضرب

ص: ٢٧٨



العنوان (١) فعلاً (٢) بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضروره أنه (٣) لو كان للأعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين (٤).

(و بالجملة) (٥): كثره الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوى انسباق -و الشرب قبل مجيئه معنوياً بعنوان كونه ضارباً و ضارباً فعلاً بسبب تلبسه بالضرب و الشرب قبل المجيء، فإنه إذا كان كذلك يصير الجرى فعلياً و التلبس انقضائياً، و حيث إنَّ الجرى لم يكن بلحاظ حال التلبس، فلا محاله يكون مجازاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عنوان الضاربيه و الشاربيه.

(٢). الباء للسببيه يعنى: أن جعله معنوياً بهذا العنوان يكون بسبب تلبسه بالمبدإ.

(٣). أى: المشتق، و هذا تعليل لما أفاده من إمكان كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس حتى لا يلزم مجاز.

و حاصله: أن المشتق لو كان موضوعاً للأعم من حاله التلبس لصح لحاظ كل من التلبس و الانقضاء في موارد الانقضاء، و كان الاستعمال على نحو الحقيقه، لاختصاص المجازيه بوضع المشتق لخصوص حال التلبس، و عدم كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظه.

(٤). أى: التلبس و الانقضاء، لكون كل منهما فرداً للمعنى الحقيقى.

(٥). هذا ملخص ما أفاده في دفع إشكال المعترض، حيث اعترض على التبادر باحتمال كونه ناشئاً من الإطلاق، فلا يصلح لأن يكون علامه للوضع، لأن التبادر المثبت للوضع هو المستند إلى حاق اللفظ لا إلى إطلاقه.

و محصل ما ذكره في دفع هذا الاعتراض هو: أن التبادر الإطلاقى في مورد البحث مشروط بعدم كثره الاستعمال في موارد الانقضاء، و المفروض وقوعها فيها

ص: ٢٧٩

خصوص حال التلبس من الإطلاق (١)، إذ (٢) مع عموم المعنى وقابليه -و مع ذلك يكون تبادل خصوص حال التلبس متحققاً، فلا محيص عن كونه مستنداً إلى حاقّ اللفظ دون الإطلاق، وإلا لكان المتبادر هو خصوص حال الانقضاء، لأنه المذى ينصرف إليه إطلاق اللفظ نظراً إلى كثره الاستعمال في مواده، وعليه فهذا التبادر من أمارات الوضع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا يكون هذا التبادر ناشئاً من إطلاق اللفظ حتى لا يثبت به الوضع، بل هو ناشٍ عن حاقّه، فيثبت به.

(٢). تعليل لقوله: «تمنع عن دعوى انسباق... إلخ» لكئنه لا ينطبق على المدعى، وهو عدم كون تبادل حال التلبس إطلاقياً مع كثره الاستعمال فيما انقضى عنه المبدأ، والعلة عبارته عن أنّ الاستعمال في حال الانقضاء لا يستلزم أن يكون مجازاً حتى يرد عليه الإشكال المتقدم وهو كونه خلاف حكمه الوضع، وجه عدم لزوم المجازيه مطلقاً هو: أنه على القول بالأعم يمكن أن يكون استعماله في المنقضى عنه المبدأ حقيقه و لو لأجل انطباق المعنى العام الموضوع له عليه، وعلى القول بالأخص يمكن أن يكون الجرى بلحاظ حال التلبس، بل لا بد أن يكون بهذا اللحاظ، لأنه من صغريات دوران الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازى الذى يقدم فيه الحقيقه على المجاز، حيث إنّ المعنى المستعمل فيه لفظ المشتق مرّد بين المعنى الحقيقي إذا كان الاستعمال بلحاظ حال التلبس و بين المعنى المجازى إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، فلا يُعلم أنّ لفظ المشتق قد استعمل فى معناه الحقيقى أو المجازى، و فى مثله لا بدّ من الحمل على المعنى الحقيقى كما هو قضيه أصاله الحقيقه.

و بالجمله: فإشكال لزوم المجازيه التى هى خلاف مقتضى حكمه الوضع - بناءً على وضع المشتق لخصوص حال التلبس - مندفع بعدم لزومها أصلاً، لما عرفت.

ص: ٢٨٠

كونه (١) حقيقه فى المورد (٢) و لو بالانطباق (٣) لا وجه لملاحظه حاله اخرى (٤) كما لا يخفى، بخلاف ما إذا لم يكن له (٥) العموم، فان -و الحاصل: أنّ التعليل المذكور لا ينطبق على المعلل، فلا بدّ أن يكون عله لمقدّر - و هو أنّ كثره الاستعمال فى موارد الانقضاء لا- توجب كون أكثر استعمالات المشتق مجازاً كما ادعاه المتوهم - و ذلك لأنّه مع فرض وضعه لمعنى عام يكون حقيقه فى المنقضى عنه المبدأ بالانطباق، و مع فرض وضعه لمعنى خاص و هو حال التلبس يمكن أن يكون الاستعمال حينئذٍ أيضاً على وجه الحقيقه إذا كان الجرى بلحاظ حال التلبس، بل لا بد من البناء على كونه بهذا اللحاظ، لما عرفت من أنّه مقتضى أصاله الحقيقه.

و المتحصل: أنّ كثره الاستعمال فى حال الانقضاء تمنع عن دعوى كون انسباق خصوص حال التلبس ناشئاً عن الإطلاق، و لا تستلزم مجازيه المشتق فى الأكثر، و عليه فتبادر خصوص المتلبس بالمبدأ يكون من حاق اللفظ، فهو أماره الوضع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المشتق.

(٢). أى: مورد الانقضاء.

(٣). أى: من باب انطباق الكلى عليه، إذ بناءً على وضع المشتق للأعم يكون الموضوع له الكلى الصادق على كل من المتلبس و المنقضى.

(٤). و هى حال التلبس، لأنّ المشتق حينئذٍ يكون حقيقه فى المنقضى ككونه حقيقه فى المتلبس بالمبدأ، فلا وجه لملاحظه حال التلبس فى استعماله فى موارد الانقضاء.

(٥). أى: للمعنى، هذا فى مقابل قوله: «إذ مع عموم المعنى... إلخ».

ص: ٢٨١

استعماله (١) حينئذٍ (٢) مجازاً بلحاظ حال الانقضاء (٣) وإن كان ممكناً، إلا أنه (٤) لَمَّا كان بلحاظ حال التلبس على نحو الحقيقه بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جريه (٥) على الذات مجازاً و بالعنايه و ملاحظه العلاقه، و هذا (٦) غير -و الأولى أن يقال: «و مع خصوص المعنى» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ مع عموم المعنى يكون حقيقه فى المنقضى... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: استعمال المشتق فى موارد الانقضاء.

(٢). أى: حين عدم عموم المعنى.

(٣). بأن يكون الجرى بلحاظ حال الانقضاء، فإن استعمال المشتق حينئذٍ يكون مجازاً لا محاله.

(٤). أى: الاستعمال، حاصله: أن استعمال المشتق فى موارد الانقضاء يمكن أن يكون مجازاً إذا كان بلحاظ حال الانقضاء، و أن يكون حقيقه إذا كان بلحاظ حال التلبس، و مع دوران الاستعمال بين كونه حقيقه و بين كونه مجازاً يقدّم الأول على الثانى، ففى موارد الانقضاء يلاحظ حال التلبس ليكون استعمال المشتق فيها حقيقه.

(٥). الضميران راجعان إلى المشتق، و حاصله: أنه - بعد إمكان كون الاستعمال على وجه الحقيقه بأن يكون بلحاظ حال التلبس - لا وجه لجرى المشتق على الذات مجازاً، لأنه مع الشك فى المعنى المراد مع العلم بالمعنى الحقيقى و المجازى يكون الأصل حمل اللفظ على المعنى الحقيقى، و هو هنا حال التلبس، فوضع المشتق لخصوص حال التلبس لا يستلزم كثره الاستعمالات المجازيه حتى يرد عليها اعتراض الخصم ببعدها و عدم ملائمتها لحكمه الوضع كما تقدم.

(٦). أى: إمكان استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى كما فيما نحن فيه، لفرض

استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقه كما لا يخفى، فافهم (١). ثم إنه ربما أُورد على الاستدلال بصحة السلب (٢) بما حاصله: أنه إن أُريد بصحة السلب صحته (٣) - صحه كون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس أجنبي عن استعمال اللفظ في معنى لا يصح أن يكون على وجه الحقيقه، كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع، إذ لا محيص حينئذٍ عن كونه على وجه المجاز. فتحصل من جميع ما ذكره المصنف (قده): صحه ما ادعاه من التبادر، واندفاع ما أُورد عليه من كونه ناشئاً عن الإطلاق.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن لحاظ حال التلبس في موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازي، لكونه حينئذٍ مستعملًا في المعنى الموضوع له.

(٢). التي جعلت أماره على مجازيه استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ، و محصل هذا الإيراد: أن الاستدلال بعدم صحه السلب إما غير صحيح، و إما غير مفيد، إذ لو أُريد صحه سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدأ على الإطلاق كأن يقال: «زيد ليس بضارب في شىء من الأزمنه» فهو غير سديد - أى: غير صحيح -، لكذبه، ضروره صحه قولنا: «أنه ضارب أمس»، و لو أُريد صحه سلب المشتق عنه مقيداً كأن يقال: «زيد ليس بضارب الآن» فهو و إن كان صحيحاً، إذ المفروض انقضاء المبدأ عنه و عدم اتصافه فعلاً بالضرب، لكنّه غير مفيد، لأنّ علامه المجاز هي صحه السلب المطلق لا المقيد، فيسقط الاستدلال بها على كون المشتق حقيقه في خصوص حال التلبس.

(٣). أى: السلب.

ص: ٢٨٣

مطلقاً (١) فغير سديد (٢)، و إن أريد مقيداً فغير مفيد، لأنّ علامه المجاز هي صحه السلب المطلق (٣). (و فيه): أنّه إن أريد بالتقييد تقييد المسلوب (٤) الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير مقيد بحال انقضاء المبدأ.

(٢). أى: غير صحيح، لكذبه كما عرفت.

(٣). لا المقيد.

(٤). و هو المحمول كالضارب فى قولنا: «زيد ليس بضارب الآن».

(٥). كقولنا: «زيد ليس بضارب» من دون تقييده بزمان، و وجه أعميته: ما قرّر فى علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم، فإنّ نقيض الإنسان - و هو اللا-إنسان - أعم من نقيض الحيوان و هو اللا-حيوان، و لذا يصح أن يقال: كل لا حيوان لا إنسان» و لا عكس، و كذلك يقال فى المقام:

كل ما ليس بضارب مطلقاً ليس بضارب فى حال الانقضاء.

و توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى الجواب عن الإشكال هو: أنّ القيد تاره يكون قيداً للمسلوب - أعنى المشتق - نحو «زيد ليس بضارب فى حال الانقضاء».

و أخرى يكون قيداً للموضوع - أعنى المسلوب عنه - نحو «زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب».

و ثالثه يكون قيداً للسلب نحو - زيد ليس فى حال الانقضاء بضارب - يعنى: أنّ عدم الضاربه متحقق لزيد فى حال الانقضاء.

فإن كان قيداً للمشتق بأن يكون المسلوب المشتق المقيد بحال الانقضاء، فلا يكون صحه السلب حينئذ علامه للمجاز، إذ يعتبر فى علاميتها صحه سلب اللفظ بما له من المعنى، و المفروض هنا تقييده بحال الانقضاء، و سلب المقيد لا يستلزم

كما هو واضح (١)، فصحة سلبه (٢) و ان لم تكن علامه على كون المطلق مجازاً -سلب المطلق ليكون علامه المجاز، إذ يصدق -زيد ليس بضارب فعلاً- و لا يصدق -زيد ليس بضارب مطلقاً-، لصدق كونه ضارباً أمس، فصحة هذا السلب الذى يكون المسلوب فيه مقيداً علامه لعدم وضع المشتق لخصوص المنقضى عنه المبدأ، و إلا لم يصح سلبه، و ليس علامه، لعدم وضع المشتق للجامع بين المتلبس و المنقضى الذى هو المقصود. فالمستشكل إن أراد تقييد المشتق فما أفاده متين، إذ ليس هذا السلب علامه عدم الوضع للجامع بين التلبس و الانقضاء، لكن يرد عليه: أنه لا دليل على تقييد المشتق بحال الانقضاء، هذا.

و إن كان قيداً للموضوع بأن يقال: إن الموضوع - و هو زيد المنقضى عنه الضرب ليس بضارب - فصحة سلبه علامه المجاز، إذ المفروض كون المسلوب مطلقاً بلحاظ حال الانقضاء، فيصح أن يقال: إن زيدا المنقضى عنه الضرب ليس بضارب، فتقييد الموضوع لا يضرّ بكون صحه السلب أماره على المجاز، إذ لو كان زيد المنقضى عنه الضرب من مصاديق الضارب المطلق لم يصح سلبه بنحو الإطلاق عنه.

و إن كان قيداً للسلب، فصحة السلب حينئذٍ علامه للمجاز، إذ المفروض أنه يصح سلب الضارب مطلقاً عن زيد بلحاظ حال الانقضاء، كما أنه لا يصح سلبه عنه بلحاظ حال التلبس.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى ما ثبت فى علم الميزان من كون نقيض الأخص أعم كما عرفت آنفاً.

(٢). أى: المسلوب المقيد، و وجه عدم علاميتها على كون المطلق مجازاً هو:

أن العبره فى صحه السلب إنما هى بسلب اللفظ عن المعنى مع الغرض عن الضمائم الخارجه عن حيز معناه كالتقييد المذكور فى المقام.

ص: ٢٨٥

فيه (١)، إلا أنّ تقييده ممنوع (٢)، وإن أريد تقييد السلب فغير ضائر بكونها (٣) علامه، ضروره (٤) صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده (٥) أيضا (٦) بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجارى عليها -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المسلوب المقيّد بحال الانقضاء.

(٢). لعدم الدليل على رجوع القيد إليه حتى يلزم الإشكال على كون صحه السلب علامه المجازيه.

(٣). أى: صحه السلب، و حاصله: أنّ القيد إن كان قيّدًا للسلب مع بقاء الموضوع و المحمول على الإطلاق كأن يقال: «إنّ زيداً ليس الآن بضارب» فلا ضير فى كونها علامه، إذ لو كان المنقضى عنه المبدأ من أفراد المطلق لم يصح سلبه عنه، لعدم صحه سلب المطلق عن فرده فى شىء من الأزمنه، فصحته دليل على مجازيه إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ.

(٤). تعليل لقوله: «فغير ضائر» و قد عرفت توضيحه بقولنا: إذ لو كان المنقضى عنه المبدأ من افراد المطلق... إلخ.

(٥). يعنى: تقييد السلب، حاصله: أنّه يمكن منع الشرطيه الأولى فى كلام المورد و هى قوله: «ان أريد بصحه السلب صحته مطلقاً فغير سديد» بأن يلاحظ التقييد فى طرف الذات مع إطلاق كلّ من السلب و المسلوب، مثل قولنا: «زيد الضارب فى الأمس ليس بضارب الآن» بجعل - الآن - ظرفاً للإخبار، لا قيّدًا للسلب و لا للمسلوب، فلا بأس بإلقاء قيد - الآن -.

و بالجمله: فقيد الانقضاء ملحوظ فى ناحيه الموضوع.

(٦). يعنى: كمنع تقييد المسلوب أعنى المشتق، فيكون التقييد و هو لحاظ الانقضاء فى طرف الذات، لا- فى السلب و لا فى المسلوب، فيقال: - زيد الضارب فى الأمس ليس بضارب -.

ص: ٢٨٦



المشتق، فيصح سلبه مطلقاً (١) بلحاظ هذا الحال (٢)، كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جيداً. ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضى عنه المبدأ بين كون المشتق لازماً و كونه متعدياً (٣)، لصحة (٤) سلب الضارب -

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلب المشتق مطلقاً يعنى فى جميع الأزمنه

(-)

(٢). أى: حال الانقضاء المأخوذ قيداً فى الموضوع، لا فى السلب و لا فى المسلوب.

(٣). هذا التفصيل منسوب إلى الفصول، و حاصله: أن المبدأ إن كان من المصادر المتعديه كالضرب و القتل، فالمشتق حينئذ حقيقه فى الأعم، و ان كان من اللازمه كالحسن و القبح فهو حقيقه فى المتلبس و مجاز فى المنقضى عنه المبدأ.

و لعل وجه هذا التفصيل هو: أن المشتق ان كان مأخوذاً من المبادئ اللازمه القائمه بنفس الذات غير المتعديه إلى غيرها اعتبر فى صدق المشتق عليها بقاء المبدأ القائم بها، فانقضاء المبدأ يوجب مجازيه إطلاق المشتق على الذوات المنقضيه عنها تلك المبادئ اللازمه، و ان كان مأخوذاً من المبادئ المتعديه، فلما لم يكن المبدأ قائماً بنفس الذات بل غيرها لفرض التعدى عنها إلى غيرها و هو المفعول به، لم يعتبر فى صدق المشتق على الذوات اتصافها بها فعلاً، فيكون إطلاقه عليها بعد الانقضاء حقيقه أيضاً.

(٤). هذا إشاره إلى فساد توهم التفصيل المزبور، و حاصل تقريب فساد هو: (-). هذا فى غايه الغموض، إذ لا يتصور صحة سلب الضاربيه فى جميع الأزمنه عن ذات متصفه فى الأمس مثلاً بالضرب، مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الأمس، فلا بد أن يكون سلبه عنها مقيداً لا مطلقاً، و مثل هذا السلب لا يكون علامه كما مرّ آنفاً، فتأمل.

ص: ٢٨٧

عمن يكون فعلاً- غير متلبس بالضرب و كان متلبساً به سابقاً، و أمراً إطلاقه (١) عليه (٢) في الحال فان كان (٣) بلحاظ حال التلبس -عدم الفرق في كون إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ مجازاً بين كون المبدأ متعدياً كالضرب و لازماً كالحسن، و الفرق بين المبادئ إنما هو في كيفية قيامها بالذوات، فإن قيام المبادئ المتعدية بها إنما هو بنحو الصدور و الإيجاد، و قيام المبادئ اللانزاه بها إنما هو بنحو الحلول، و اختلاف كيفية القيام لا- يوجب تفاوتاً في الجاه المبحوث عنها و هي وضع هيئه المشتق، و يشهد بعدم التفاوت المزبور صحه سلب الضارب عمّن لا يكون فعلاً متلبساً بالضرب، فلو كان التفصيل المذكور صحيحاً لما صحّ هذا السلب مع كون المبدأ - و هو الضرب - فيه متعدياً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق المشتق.

(٢). أى: على من كان متلبساً سابقاً بالمبدأ، غرضه من هذه العبارة دفع توهم و هو: أنّ ما ذكر - من كون صحه سلب المشتق عن المنقضى عنه المبدأ علامه المجاز - يُنافى صدقه عليه في الحال، لأنّ صدقه حينئذ أماره الحقيقه، فلا يكون صحه سلبه عن المنقضى عنه المبدأ مجازاً.

و محصل دفعه: أنّ إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ تاره يكون بلحاظ حال التلبس، و لا إشكال في كونه حينئذ على نحو الحقيقه، و أخرى يكون بلحاظ الحال بحيث يكون الجرى حال النطق و لم يثبت كونه حينئذ بنحو الحقيقه كما مرّ، و مجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقه، لأنه أعم منها، نعم لو كان الاستعمال مثبتاً للحقيقه لكان منافياً لصحه سلبه عن المنقضى عنه المبدأ كما لا يخفى.

(٣). هذا دفع التوهم و قد عرفت تقريبه.

ص: ٢٨٨

فلا إشكال (١) كما عرفت، (٢) و إن كان بلحاظ الحال (٣) فهو (٤) و ان كان صحيحاً، إلاّ أنه لا دلالة على كونه (٥) بنحو الحقيقة، لكون (٦) الاستعمال أعم منها (٧) كما لا يخفى (٨)، كما لا يتفاوت (٩) في صحه السلب عنه (١٠) بين تلبسه (١١) بضد المبدأ و عدم تلبسه، لما (١٢) عرفت من وضوح -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فلا إشكال فى كونه حقيقه.

(٢). يعنى: فى الأمر الخامس و فى أثناء بعض مباحثه بالمناسبه.

(٣). أى: حال النطق بأن يكون الجرى بلحاظه لا بلحاظ حال التلبس.

(٤). يعنى: فالإطلاق و ان كان صحيحاً، لكنه لا دليل على كونه بنحو الحقيقه.

(٥). أى: كون الإطلاق.

(٦). تعليل لعدم كون الإطلاق بنحو الحقيقه، و محصل تقريبه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، و ليس لازماً مساوياً لها حتى يكون دليلاً و أماره عليها.

(٧). أى: من الحقيقه.

(٨). إشاره إلى: أنّ أصله الحقيقه لا تجرى فيما علم بالمراد و شك فى كونه معنى حقيقياً أو مجازياً، و إنّما تجرى فيما إذا علم بالمعنى الحقيقى و شك فى المراد.

(٩). إشاره إلى تفصيل آخر، و هو: كون المشتق حقيقه فى الأعم ان لم يتصف الذات بعد انقضاء المبدأ عنها بضد ذلك المبدأ كعروض القيام لها بعد مضيّ القعود عنها، و إلاّ فيكون حقيقه فى خصوص حال التلبس و مجازاً فيما بعد الانقضاء.

(١٠). أى: عن المنقضى عنه المبدأ.

(١١). أى: بين تلبس المنقضى عنه المبدأ و بين عدم تلبسه به.

(١٢). تعليل لقوله: «كما لا يتفاوت» و ردّ للتفصيل المزبور، و حاصله:

أنّ السلب صحيح فى كلا-المقامين على وزان واحد، لأنّ المدار فى صحته زوال المبدأ و انقضائه المتحقق فى صورتى طرؤ الضدّ الوجودى على الذات و عدمه.

صحته (١) مع عدم التلبس أيضا و ان كان معه (٢) أوضح. و مما ذكرنا (٣) ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل.

**حجه القول بعدم الاشتراط (٤) وجوه:**

**الأول: التبادر (٥)**

\*\*\*\*\*

(١). أى: صحة السلب مع عدم التلبس بالضد كصحته مع التلبس به.

(٢). أى: مع التلبس بالضد أوضح، حيث إنّ عدم صحه سلبه الملازم لصحه حمل المشتق على الذات المتلبسه بضع المبدأ الزائل عنها مستلزم لاجتماع الضدين، نظير حمل القاعد و القائم على الذات المنقضى عنها القيام و المتلبسه فعلاً بالعود.

(٣). أى: من صحه السلب فى المنقضى عنه المبدأ، و من اختلاف أنحاء قيام المبادئ بالمشتقات ظهر عدم صحه كثير من التفاصيل، كالفرق بين المبدأ المتعدى و اللازم بكون المشتق حقيقه فى الأعم فى الأول و حقيقه فى الأخص فى الثانى، و كالفرق بين كون المبدأ سبباً و غيره بكونه حقيقه فى الأعم فى الأول و فى خصوص المتلبس فى الثانى، و كالفرق بين كون المشتق محكوماً عليه و بين كونه محكوماً به بأنه حقيقه فى الأعم فى الأول و فى خصوص حال التلبس فى الثانى، و غير ذلك من التفاصيل المذكوره فى الكتب المبسوطه، فإنّ صحه السلب و غيرها من الأدله تنفى جميع تلك التفاصيل.

(٤). أى: عدم اشتراط خصوص حال التلبس و كون معنى المشتق عاماً للتلبس و الانقضاء.

(٥). استدلال القائلون بوضع المشتق للأعم بوجوه:

أولها: التبادر، بتقريب: أنّ المنسب من المشتق هو المعنى العام الشامل للمتلبس بالمبدأ و المنقضى عنه.

ص: ٢٩٠

وقد عرفت (١) أنّ المتبادر هو خصوص حال التلبس.

## الثانى (٢): عدم صحه السلب

فى مضروب و مقتول عمن انقضى عنه المبدأ.

و فيه (٣): أنّ عدم صحته فى مثلهما (٤) إنّما هو لأجل أنّه أُريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقياً فى الحال (٥) -

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب الاستدلال بالتبادر، و حاصله: أنّه قد تقدم فى أدله القائلين بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ: أنّ المنسبق منه خصوص المتلبس بالمبدأ دون الأعم.

(٢). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: عدم صحه سلب المقتول و المضروب بما لهما من المعنى المرتكز فى الذهن عمن انقضى عنه المبدأ، فيصح أن يقال: «عمرو مضروب زيد أو مقتوله» بدون رعايه علاقته، و عدم صحه السلب علامه الحقيقه.

(٣). هذا ردّ الاستدلال بعدم صحه السلب، و حاصله: أنّه يراد من القتل فى المقتول و من الضرب فى المضروب غير معناهما الحقيقى الحدتى، فيراد من الأوّل:

زهوق الروح الذى هو بمنزله الملكه فى البقاء، و يراد بالضرب وقوعه على شخص لا تأثيره حين صدوره، و هذان المعنيان و إن كانا مجازيين لكنّهما لا يوجبان المجاز فى الهيئه بل المجاز فى الماده، و من المعلوم: أنّ المبدأ بهذا المعنى باق، فعدم صحه سلبهما إنّما هو لأجل بقاء التلبس بهما فعلاً، فلا يلزم من إطلاقهما حينئذ مجاز فى هيئه المشتق أصلاً، لعدم كونهما من إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ.

(٤). أى: مثل المضروب و المقتول.

(٥). يعنى: فلا يكون من باب الإطلاق على المنقضى عنه المبدأ أصلاً، فعدم صحه السلب لا يدلّ على الوضع للأعم من المتلبس و المنقضى كما هو المدعى، إذ المفروض أنّ الإطلاق يكون فى حال التلبس بالمبدأ لا فى حال انقضائه عنه.

و لو مجازاً (١)، و قد انقذ من بعض المقدمات (٢): أنه لا يتفاوت الحال

(-)

فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقض و الإبرام (٣) اختلاف ما يراد من المبدأ في كونه (٤) حقيقه أو مجازاً، و  
أما لو أُريد -

\*\*\*\*\*

(١). بالتصرف في المبدأ بجعله عباره عن معنى يكون التلبس به باقياً في حال النطق، و هذا التصرف لا يستلزم التصرف في معنى  
الهيئة الذي هو محل البحث، قال في البدائع: «و لك أن توجه عدم صحه السلب في موارد بآن المراد بالمبدأ أمر باق و لو مجازاً  
كما في الصناعات، فيخرج عن موارد حينئذ، لأن المنقضى إنما هو المعنى الحدتي لا الملكه».

(٢). و هي المقدمه الرابعه، حيث إنه (قده) ذكر هناك أن تفاوت ما يراد بالمبادئ من حيث الفعلية و الشأنيه لا يوجب تفاوتاً في  
الجهه المبحوث عنها و هي وضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس أو الأعم.

(٣). قد ظهر من المباحث السابقه: أن مورد النقض و الإبرام هو وضع هيئه المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ أو الأعم من دون  
نظر إلى اختلاف المبادئ من حيث إراداه معانيها الحقيقيه أو المجازيه.

(٤). متعلق بقوله: «اختلاف» يعنى: أن اختلاف المعنى الذي يُراد من (-). لا- يخفى أن العبارة لا- تخلو عن حرازه، إذ لو كان  
الحال فاعلاً لقوله:

«يتفاوت» كما هو كذلك لخلا قوله: «اختلاف» عن عامل، و لا بد حينئذ من إدخال الباء الجاره عليه لتكون العبارة هكذا «لا  
يتفاوت الحال فيما هو المهم باختلاف ما يراد من المبدأ... إلخ».

و بالجمله: فلا- محيص عن أحد أمرين: إمّا سقوط الحال ليكون - اختلاف - فاعلاً لقوله: «يتفاوت»، و إمّا دخول الباء على -  
اختلاف -، فتأمل في العبارة.

ص: ٢٩٢

منه (١) نفس ما وقع على الذات ممّا صدر عن الفاعل فإنّما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع كما عرفت، لا- بلحاظ الحال (٢) أيضا (٣)، لوضوح (٤) صحه أن يقال: إنّه ليس بمضروب الآن، بل كان الثالث (٥) استدلال الإمام عليه السلام (٦) المبدأ من حيث كونه حقيقياً أو مجازياً لا- يوجب تفاوتاً في مورد البحث و هو وضع هيئه المشتق للخصوص أو العموم، و ذلك لعدم التلازم بين التصرف في المادة و بين التصرف في الهيئه كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من المبدأ فى مثل المضروب و المقتول، حاصله: أنّه إن أُريد من المبدأ فى مثل - المضروب و المقتول - نفس ما يصدر عن الفاعل و يقع على المفعول به - لا الأثر الذى يبقى كما مر فى الشق الأول - فعدم صحه السلب حينئذ ممنوع جداً، بداهه صحه قولنا: «عمرو ليس بمقتول زيد فعلاً» إلّا إذا كان الحمل بلحاظ حال التلبس، فإنّ السلب حينئذ غير صحيح، لكون جرى المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقه كما مر مراراً.

(٢). أى: حال النطق الذى هو حال الجرى و الإطلاق.

(٣). يعنى: عدم صحه السلب مختص بما إذا كان بلحاظ حال التلبس فقط بدون لحاظ حال النطق معها.

(٤). تعليل لانهصار عدم صحه السلب بحال التلبس، حيث إنّه يصح السلب بالنظر إلى حال الانقضاء، و يقال: «إنّه ليس بمضروب الآن» كما يصح أن يقال: «إنّ ضاربه ليس بضارب الآن».

(٥). هذا ثالث الوجوه التى استدلت بها القائلون بوضع المشتق للأعم.

(٦). روى فى الكافى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «من عبد صنماً أو وثناً

تأسياً (١) بالنبي صلوات الله عليه كما عن غير واحد من الأخبار بقوله تعالى: -لا يكون إماماً».

و عن العيون عن مولانا الرضا عليه السلام فى حديث طويل «انّ الإمامه خصّ الله عزّ و جل بها إبراهيم الخليل بعد النبوه و الخله مرتبه ثالثه و فضيله شرفها بها، و أشار بها جلّ ذكره، فقال عز و جل: إتنى جاعلك للناس إماماً، فقال الخليل سُروراً بها: و من ذريتى؟ قال الله عز و جل: لا ينال عهدى الظالمين، فأبطلت هذه الآيه إمامه كل ظالم إلى يوم القيامة و صارت فى الصفوه».

\*\*\*\*\*

(١). لم أظفر إلى الآن باستدلاله صلى الله عليه و آله و سلم بالآيه الشريفه على عدم لياقه عابد الصنم للخلافه، و لا بدّ من التتبع، توضيح الاستدلال بالآيه الشريفه: أنّ الإمام عليه السلام لَمّا كان فى مقام إبطال خلافه الثلاثه فذلك يتوقف على أمور:

الأول: كون الاستدلال مبنياً على اعتقادهم بمضى المبدأ و هو عباده الصنم عنهم حين التصدى للإمامه، ضروره أنّه مع اعتقادنا ببقاء المبدأ - أعنى الظلم فيهم حين تقمص الخلافه - لا يمكن إلزامهم بذلك.

الثانى: أن يكون إطلاق الظالم على المنقضى عنه الظلم على وجه الحقيقه، إذ لو كان على وجه المجاز لقربنه لا يحصل الإلزام أيضاً، لعدم صدق الظالم حينئذ حقيقه عليهم.

الثالث: كون الاستدلال مبنياً على الظهور، بأن يكون إرادته الظالم حقيقه مع انقضاء المبدأ عنهم من ظواهر القرآن لا بطونه، إذ لو كان من البطون لا يحصل إلزام الخصم أيضاً، فالزامه يتوقف على أن يكون للآيه ظهور عرفى فى إطلاق المشتق على المنقضى عنه المبدأ لئلا يكون له مجال للزّد، و اعترافه بذلك موقوف على وضع المشتق للأعم.

ص: ٢٩٤



(لا- ينال عهدي الظالمين ) على عدم لياقه من عبد صنماً أو وثناً لمنصب الإمامه و الخلافه تعريضاً بمن تصدى لها ممن عبد الصنم مده مديده (١)، و من الواضح توقف ذلك (٢) على كون المشتق موضوعاً للأعم، و إلاً (٣) لما صح التعريض، لانقضاء تلبسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدى للخلافه. و الجواب منع التوقف على ذلك (٤) بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس، و توضيح ذلك (٥) يتوقف على تمهيد مقدمه، و هي: أن الأوصاف العنوانيه التي -

\*\*\*\*\*

(١). بل تمام عمره.

(٢). أى: الاستدلال المزبور.

(٣). أى: و إن لم يكن موضوعاً للأعم بل كان موضوعاً للأخص لما صحَّ التعريض بمن تصدى للخلافه الباطله، لأنَّ إطلاق الظالم عليه حينئذٍ يكون مجازاً، فلا يلزم به الخصم.

(٤). أى: على وضع المشتق للأعم، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى الجواب: أن الاستدلال المذكور لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ، و توضيحه منوط بتقديم مقدمه و هي:

أنَّ الأوصاف - و منها المشتقات المأخوذه فى الخطابات - لا تخلو عن أحد وجوه ثلاثه:

الأوّل: أن تكون لمحض الإشاره إلى ما هو الموضوع من دون دخل لها فى موضوعيته أصلاً، فالعنوان ملحوظ مشيراً إلى الموضوع و معرّفاً له، فلحاظ المشار إليه حينئذٍ استقلالى، و المشير - و هو العنوان - آلى كقوله: «أكرم من فى الصحن» إذا كان المقصود ذواتهم لا عنوانهم و هو كونهم فى الصحن.

(٥). أى: و توضيح تماميه الاستدلال و لو على القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس بالمبدأ.

ص: ٢٩٥

تؤخذ فى موضوعات الأحكام تكون على أقسام:

أحدها (١): أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو فى الحقيقه موضوع للحكم، لمعهوديته (٢) بهذا العنوان من دون دخل لاتصافه به (٣) فى الحكم أصلاً.

ثانيها (٤): أن يكون لأجل الإشارة إلى عليه المبدأ للحكم مع كفايه مجرد صحه جرى المشتق عليه و لو فيما مضى.

ثالثها (٥): أن يكون -

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الأول و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: لمعهوديه الموضوع بهذا العنوان، هذا وجه أخذ العنوان معرفاً للموضوع، و يمكن أن يكون له وجوه أخرى كخطور العنوان ببال الحاكم حين تشريع الحكم من بين العناوين المشيره إلى الموضوع، أو لاختياره لهذا العنوان اقتراحاً، أو لمرجح فى نظره أو فى نظر المحكوم كأخذ الكاتب معرفاً للموضوع فى قوله: - أكرم كل كاتب - مريداً به نفس الذوات المتصفه بالكتابة من دون دخل لها فى الموضوع.

(٣). أى: من دون دخل لاتصاف الموضوع بالعنوان فى الحكم أصلاً.

(٤). هذا ثانى الوجه الثلاثه، و حاصله: أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع إنما هو لأجل الإشارة إلى عليه مبدئه للحكم بحيث يكون اتصاف الذات به... أنا ما... كافياً فى تشريع الحكم من دون دورانه مدار المبدأ بقاءً، فصدق المشتق على الذات كافٍ فى الحكم حدوداً و بقاءً، نظير موضوعيه السارق و الزانى و شارب الخمر و الجانى و نحو ذلك لوجوب الحد.

(٥). هذا ثالث الوجهه، و حاصله: أن أخذ المشتق عنواناً للموضوع

ص: ٢٩٦

لذلك (١) مع عدم الكفاية (٢) بل كان الحكم دائراً مدار صحه الجرى عليه (٣) و اتصافه (٤) به حدوداً و بقاءً، إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه (٥) إنما يتم لو كان أخذ العنوان فى الآيه الشريفه على النحو -إنما هو لأجل الإشاره إلى عليه مبدئه للحكم حدوداً و بقاءً، نظير العالم و العادل فى دوران الحكم من جواز التقليد و الاقتداء و غيرهما مدار وجود العلم و العدالة و عدم كفايه وجودهما - آناً ما - فى بقاء الحكم، بخلاف الوجه السابق، فإن مجرد وجود المبدأ كان كافياً فى بقاء الحكم و استمراره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لأجل الإشاره إلى عليه المبدأ للحكم.

(٢). أى: عدم كفايه مجرد صحه جرى المشتق فيما مضى، و اعتبار بقاء المبدأ فى استمرار الحكم، فينتفى بانتفاء المبدأ الموجب لعدم صدق المشتق على الذات.

(٣). أى: صحه جرى المشتق على ما هو موضوع الحكم حقيقه.

(٤). معطوف على - الجرى - يعنى: و صحه اتصاف الموضوع بالمبدأ بحيث يدور الحكم مدار اتصافه بالمبدأ، فلا ينتفى الحكم إلا بانتفاء الموضوع.

(٥). أى: الوجه الثالث، و هو استدلال الإمام عليه السلام بالآيه الشريفه.

و حاصل ما أفاده: أن الاستدلال بالآيه المباركه على وضع المشتق للأعم متجه بناءً على أخذ العنوان بنحو يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً بحيث يناط الحكم بصدق المشتق و عدمه، فلو فرض جرى المشتق على الذات مع انقضاء المبدأ عنها كان ذلك دليلاً على الوضع للأعم، و يترتب عليه الحكم، لترتبه على صدق المشتق، لكن لم يثبت ذلك، لاحتمال كون المبدأ - و هو التلبس بالظلم آناً ما - عله لعدم النيل بالخلافه دائماً، فيكون الظلم عله له حدوداً و بقاءً، و مع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بالآيه الشريفه على كون المشتق موضوعاً للأعم.

ص: ٢٩٧

الأخير (١)، ضروره أنه لو لم يكن المشتق للأعم لما تمّ (٢) بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلا بد أن يكون (٣) للأعم ليكون حين التصدي حقيقه من الظالمين و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم. و أما إذا كان (٤) على النحو الثاني (٥) فلا (٦) كما لا يخفى، و لا قرينه على -- و بالجملة: ففي الآيه المباركه احتمالان:

أحدهما: أن يراد بالظالمين مجرد التلبس بالظلم، و عدم اعتبار بقائه في استمرار الحكم.

و الآخر: أن يراد به من يصدق عليه الظالم حقيقه، و على كلا الاحتمالين يثبت عدم لياقه المتلبس بالظلم حتى بعد انقضائه عنه لمنصب الخلافه، و الاحتمال الأول يبطل الاستدلال بالآيه على الوضع للأعم، لكونه مصادماً له في الظهور.

\*\*\*\*\*

(١). و هو دوران الحكم حدوثاً و بقاءً مدار صدق المشتق و عدمه.

(٢). يعنى: لما تمّ الاستدلال بهذا الوجه الثالث على وضع المشتق للأعم.

(٣). أى: المشتق للأعم ليصدق عليه الظالم حقيقه.

(٤). أى: أخذ العنوان في الآيه المباركه.

(٥). و هو كون المبدأ بوجوده - آناً ما - عله لتشريع الحكم مستمراً.

(٦). يعنى: فلا يتم الاستدلال بالآيه الشريفه على وضع المشتق للأعم، لعدم توقف استدلال الإمام عليه السّلام بها على عدم لياقه هؤلاء للخلافه على وضعه للأعم، إذ المفروض كون المبدأ - و هو الظلم - بمجرد حدوثه - آناً ما - عله لعدم لياقتهم لهذا المنصب الشامخ إلى الأبد، و من المعلوم: تسليم الخصم تلّبسهم بالظلم قبل الإسلام.

و الحاصل: أنّ الاستدلال بالآيه المباركه على عدم صلاحيتهم للخلافه

أنه (١) على النحو الأول (٢) لو لم نقل بنهوضها (٣) على النحو الثاني (٤)، فإن (٥) الآية الشريفة في مقام بيان جلاله قدر الإمامه والخلافه و عظم خطرهما و رفعه محلّها، و أنّ لها خصوصيه من بين المناصب الإلهيه، و من المعلوم أنّ المناسب -لا يتوقف على وضع المشتق للأعم، بل يتم ذلك و لو على القول بوضعه لخصوص المتلبس بالمبدأ.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لا قرينه على أخذ العنوان بإحدى الكيفيتين، فمع احتمال العنوان لكل واحده منهما لا مجال للاستدلال المذكور على وضع المشتق للأعم لأجل الإجمال.

(٢). و هو الذى أشار إليه بقوله: «على النحو الأخير» و هو ثالث الأقسام التى ذكرها فى مقدمه.

(٣). أى: نهوض القرينه و هى مناسبة الحكم و الموضوع التى هى من القرائن المعبره.

(٤). و هو كون وجود المبدأ - أنا ما - عله محدثه و مبقيه.

(٥). هذا تقريب نهوض القرينه على النحو الثانى، و حاصله: أنّ الآية الشريفة فى مقام بيان جلاله منصب الإمامه و عظم شأنها، و أنّها من أعظم المناصب الشامخه الإلهيه التى لا يليق بها كل أحد، فلا بد أن يكون المتمصص بها منزّها فى تمام عمره عن كل رذيله فضلاً عن الكفر العدى هو لصاحبه أعظم بليته، فمن اتصف فى آن من آتات عمره برذيله من الرذائل لا- يليق بأن تناله الخلافه، فهذه قرينه على كون عنوان الظالمين فى الآية المباركه مأخوذاً على النحو الثانى، و هو كفايه وجود المبدأ - أنا ما - فى عدم اللياقه لمنصب الخلافه إلى الأبد، فلا يتم استدلال القائلين بالأعم بالآيه الشريفة.

ص: ٢٩٩

لذلك (١) هو: أن لا يكون المتقمّص بها (٢) متلبساً بالظلم أصلاً (٣) كما لا يخفى.

إن قلت (٤): نعم و لكن الظاهر أنّ الإمام عليه السّلام إنما استدلّ بما هو قضيته ظاهر العنوان وضعاً لا بقرينه المقام مجازاً، فلا بد أن يكون للأعم و إلاّ لما تم (٥). قلت (٦): -

\*\*\*\*\*

(١). أى: لعظم هذا المنصب و جلالته.

(٢). أى: بالإمامه.

(٣). فى شىء من أزمته عمره، يعنى: لا بدّ أن يكون طاهراً عن لوث المعصيه فى جميع آتات عمره.

(٤). غرضه: أنّ القرينه المقاميه المزبوره و إن اقتضت عليه المبدأ حدوثاً و بقاءً و كون إطلاق الظالم على المنقضى عنه المبدأ مجازاً، لكن الظاهر أنّ الاستدلال على عدم لياقه المتلبس بالظلم - أنا ما - للإمامه و لو بعد انقضاء الظلم عنه إنّما يكون بما يقتضيه الوضع، لا- بقرينه المجاز، إذ الأصل عدم العدول عن الحقيقه إلى المجاز، فعليه يكون الظاهر وضع المشتق للأعم لثلا يلزم مجازيه إطلاقه على المنقضى عنه المبدأ.

(٥). يعنى: و إن لم يكن المشتق للأعم لما تمّ الاستدلال، لكون خصوص المتلبس خلاف الظهور الوضعى الذى هو مبنى الاستدلال.

(٦). هذا دفع الإشكال، و استفاد من كلامه و جهان فى الجواب عنه:

الأوّل: أنّه يمكن منع ابتناء استدلال الإمام عليه الصلاه و السّلام على الظهور الوضعى، لكفايه الظهور العرفى المعتمد به عند العقلاء و لو كان بمعونه القرينه كما فى المقام، لأنّ الآيه بعد كونها مسوقه لبيان علوّ منصب الإمامه ظاهره فى عليه الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نيل من تلبس به للإمامه أبداً، و يصح الاستدلال

ص: ٣٠٠

لو سُئِمَ (١) لم يكن (٢) يستلزم جرى المشتق على النحو الثاني (٣) كونه مجازاً، بل يكون حقيقه لو كان بلحاظ حال التلبس كما عرفت، فيكون معنى الآيه و الله العالم «من كان ظالمًا و لو آناً في الزمان السابق لا ينال عهدي أبداً» و من الواضح: أن إرادته هذا المعنى لا تستلزم الاستعمال لا بلحاظ حال التلبس (٤). --- بهذا الظهور العرفي، و إن كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال بالآيه على وضع المشتق للأعم.

الثاني: أنه بعد تسليم كون الاستدلال مبنياً على الظهور الوضعي نقول:

إن جرى المشتق على النحو الثاني - و هو عليه المبدأ للحكم مستمراً و إن انقضى عن الذات - لا يستلزم مجازاً أصلاً، لما مرّ غير مره من كون جريه على نحو الحقيقه ان كان بلحاظ حال التلبس و مجازاً إن لم يكن بلحاظه، فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للأعم، و لا على ارتكاب مجاز بناءً على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمعنى الآيه على هذا الوجه هو: عدم لياقه المتلبس بالظلم و لو في آنٍ لمنصب الإمامه إلى الأبد من دون توقفه على وضع المشتق للأعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز، و يرد عليه: أنه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناء على الظهور الوضعي حتى نلتجئ إلى وضعه للأعم.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الوجه الأول، و قد عرفت تقريبه.

(٢). إشاره إلى الوجه الثاني، و قد عرفته أيضاً.

(٣). و هو كون وجود المبدأ - آناً ما - علّه لتشريع الحكم على وجه الاستمرار.

(٤). يعنى: أن إرادته عليه المبدأ للحكم حدوثاً و بقاءً لا تستلزم الاستعمال في المنقضى عنه المبدأ حتى نلتزم بكون المشتق حقيقه في الأعم و يثبت مدعى الخصم، بل يصح الاستعمال بلحاظ حال التلبس، فلا يلزم مجاز و لا وضع للأعم.

ص: ٣٠١

و منه (١) قد انقدح ما فى الاستدلال على التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به باختيار عدم الاشتراط فى الأوّل (٢) ب آيه حد السارق و السارقه و الزانى و الزانيه، و ذلك (٣) حيث ظهر أنّه (٤) لا يُنافى إرادته (٥) خصوص حال التلبس دلالتها (٦) على ثبوت القلع و الجلد مطلقاً و لو بعد (٧) انقضاء -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من ردّ الوجه الثالث - بأنّ الجرى بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه فلا يلزم مجاز أصلاً - ظهر ما فى الاستدلال بمثل قوله تعالى: (السارق و السارقه و الزانى و الزانيه) على وضع المشتق للأعم إذا وقع محكوماً عليه و للأخص إذا وقع محكوماً به من الإشكال الذى حاصله: أنّ الجرى فى حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس يكون حقيقه، فلا يلزم مجاز أصلاً.

(٢). و هو المحكوم عليه.

(٣). تعليل لقوله: «انقدح».

(٤). الضمير للشأن.

(٥). فاعل - ينافى - و حاصله: أنّه قد ظهر مما تقدم عدم منافاه إرادته خصوص حال التلبس من المشتق دلالة الآيه الشريفه على ثبوت القلع و الجلد و لو بعد الانقضاء، بل لا بد من انقضاء المبدأ، ضروره أنّ إجراء الحدّ عليهما منوط بثبوت السرقة و الزنا عند الحاكم، و ثبوتهما عنده يكون بعد الانقضاء. وجه عدم المنافاه: أنّ استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء مما لا شبهه فى جوازه، و معه كيف يكون المشتق موضوعاً للأعم؟.

(٦). أى: دلالة الآيه.

(٧). بيان للإطلاق فى قوله: «مطلقاً» و قد عرفت أنّه لا محيص عن انقضاء المبدأ فيهما.

ص: ٣٠٢



مضافاً (١) إلى وضوح بطلان تعدد الوضع حسب وقوعه (٢) محكوماً عليه أو به كما لا يخفى. و من مطاوى ما ذكرنا هاهنا (٣) و فى -

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب آخر عن الاستدلال ب آيتى السرقة و الزنا؛ لله لله؛ على وضع المشتق للأعم إذا كان محكوماً عليه و للأخص إذا كان محكوماً به، و محصل هذا الجواب: أنا نقطع بعدم تعدد الوضع للمشتق بهذين الاعتبارين، و أنه بما له من المعنى يقع محكوماً عليه و محكوماً به، هذا

«--»

(٢). أى: وقوع المشتق.

(٣). من التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به. (-). لا يخفى أنه يمكن أن يجاب عن الاستدلال بالآيات المتقدمه بأن غايه ما يستفاد منها هي كون المراد بها - بقرينه مواردها - خصوص حال الانقضاء، فهو المراد منها قطعاً، و الشك إنما هو فى كيفية الإرادته، و أنها هل هي على نحو الحقيقه أم المجاز؟ و إثبات كونها على نحو الحقيقه منوط بجعل الأصل فى الاستعمال الحقيقه، و قد مر مراراً أنه أعم منها. و دعوى: أن الظاهر ابتناء الاستدلال بالآيات على الظهور الوضعى خاليه عن البيئه، إذ المسلم ابتناؤه على الظهور العرفى و ان كان ناشئاً من قرينه المورد، فتدبر.

(--). مضافاً إلى: أنه يلزم خلؤ هيئه المشتق عن الوضع إذا وقع فضله و لم يقع ركناً فى الكلام من كونه محكوماً عليه أو به، إذ مقتضى ظاهر استدلالهم هو انحصار وضعه فى كونه محكوماً عليه أو به. و إلى: أنه خارج عن موضوع البحث الذى هو وضع هيئه المشتق، لا وضعه بحسب الهيئه التركيبية الكلاميه، فلاحظ.

المقدمات (١) ظهر حال سائر الأقوال (٢) و ما ذكر لها من الاستدلال، و لا يسع المجال لتفصيلها، و من أراد الاطلاع عليها فعليه بالمطولات.

**بقي أمور:**

**الأول (٣)**

**إشارة**

: أن مفهوم المشتق على ما حققه المحقق الشريف في بعض حواشيه (٤) بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ، و اتصافها به غير مركب -

\*\*\*\*\*

(١). التي عمدتها المقدمه الرابعه المتكفله لاختلاف مبادئ المشتقات الّذي نشأ منه بعض الأقوال و التفاصيل كما مرّ.

(٢). الناشئه إمّا من اختلاف المبادئ من الفعلية و غيرها، و إمّا من الأوصاف الطارئه على المشتق مثل كونه محكوماً عليه و به، و قد مرّ عدم تأثيرها في وضع هيئته المشتق.

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على بساطه مفهوم المشتق و تركبه.

(٤). و هي حاشيته على شرح المطالع، و قد ذكر ذلك بعد تعريف الماتن للنظر بكونه ترتيب أمور، و بعد قول الشارح: «إنّما قال أمور، لأنّ الترتيب لا يتصور في الأمر الواحد... إلى أن قال: و الإشكال الّذي استصعبه قوم من أنّه لا يشمل التعريف بالفصل وحده أو بالخاصه وحدها فليس في تلك الصعوبه في شىء، لأنّ التعريف بالمفردات إنّما يكون بالمشتقات، و المشتق و ان كان في اللفظ مفرداً، إلّا أنّ معناه شىء له النطق فيكون من حيث المعنى مركباً».

و أورد الشريف في حاشيته عليه بما ملخصه: أنّ الشىء الّذى هو جزء مفهوم المشتق إنّ أُريد به مفهومه لزم منه دخول العرض العام في الفصل، لأنّ مفهوم «الشىء» من الأعراض العامه، لصدقه على الأمور المتباينه من جميع الجهات، و عليه، فمعنى الناطق الّذى هو فصل الإنسان... شىء له النطق... و إنّ أُريد به مصداقه لزم انقلاب القضيه الممكنه ضروريه، لاستلزامه حمل الشىء على نفسه

ص: ٣٠٤

وقد أفاد في وجه ذلك (١) أنّ مفهوم الشئ ء لا يعتبر في مفهوم الناطق (٢) مثلاً، و إلاً (٣) لكان العرض العام داخلاً في الفصل (٤)، و لو اعتبر فيه (٥) ما صدق عليه الشئ ء انقلبت مادته الإمكان الخاص ضروره، فإنّ (٦) الشئ ء الّذى له الضحك هو الإنسان، و ثبوت الشئ ء لنفسه ضرورى، هذا ملخص ما أفاده الشريف على ما لخصه بعض الأعظم (٧). و قد أورد عليه في الفصول «بأنه يمكن أن يختار الشق و هو ضرورى، توضيحه: أنّ قولنا: «الإنسان كاتب» قضيه ممكنه بالإمكان الخاص، و المصداق الّذى له الكتابه هو عين الإنسان، فبالتحليل يرجع إلى قولنا:

«الإنسان إنسان له الكتابه» و من المعلوم: أنّ حمل الشئ ء على نفسه ضرورى، فانقلب الإمكان إلى الضروره، فلا بد من الالتزام ببساطه المشتق لئلا يلزم شئ ء من هذين المحذورين، هذا محصل إشكال الشريف على تركب المشتق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجه البساطه.

(٢). و هو المشتق المفروض فصلاً.

(٣). يعنى: و إن كان مفهوم الشئ ء معتبراً في مفهوم الناطق لكان العرض العام داخلاً في الفصل كما مر تقريبه، و هذا هو المحذور الأوّل من محذورى تركب المشتق.

(٤). يعنى: فيلزم تقوّم الذاتى بالعرض، و هو محال، لأنّ الفصل مقوم للنوع، و العرض خارج عنه غير مقوّم له، فيلزم كون الفصل مقوّمًا للنوع و غير مقوّم له.

(٥). أى: في مفهوم المشتق كالناطق مصداق الشئ ء، و هذا هو المحذور الثانى المتقدم تقريبه.

(٦). هذا تقريب الانقلاب الّذى لازمه انتفاء القضايا الممكنه، و بطلانه ضرورى.

(٧). و هو صاحب الفصول (قده).

ص: ٣٠٥

الأول (١)، و يدفع الإشكال بأن (٢) كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين، حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، و ذلك (٣) لا يوجب وضعه لغه كذلك (٤). و فيه (٥): أنه من المقطوع أن مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في معناه (٦) أصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى. و التحقيق (٧) -

\*\*\*\*\*

- (١). و هو أخذ مفهوم الشئ ء في مفهوم المشتق.
- (٢). توضيحه: أن نزاع تركب المشتق و بساطته إنما هو في المعنى الذي وضع له اللفظ لغه لا معناه عند غير أهل اللغة، و على هذا فيمكن أن يكون - الناطق - مثلاً الذي جعل فصلاً عند المنطقيين مجرداً عن مفهوم الشئ ء، و تركب معنى المشتق لغه لا يستلزم تركبه عند الميزانيين حتى يلزم محذور دخول العرض العام في الفصل كما ذكره الشريف، فالاستدلال المزبور على بساطه المشتق غير وجيه، لعدم استلزام بساطه معناه المنطقي لبساطه معناه اللغوي.
- (٣). يعنى: و تجرّده عن مفهوم الذات عند المنطقيين لا يوجب وضعه للمعنى المجرد عن الذات عند اللغويين، لعدم ما يوجب الملازمه بينهما.
- (٤). أى: مجرداً عن مفهوم الذات.
- (٥). هذا جواب إيراد الفصول، و حاصله: أنا نقطع بأن - الناطق - بما له من المعنى اللغوي جعل عند أهل الميزان فصلاً من دون تصرف منهم في معناه حتى يكون معناه المنطقي مغايراً لمعناه اللغوي إما بتعدد الوضع، و إما بالحقيقه و المجاز. و بالجملة: فإيراد الفصول على استدلال الشريف غير وارد.
- (٦). أى: معناه اللغوي.
- (٧). هذا إيراد المصنف على الشريف بوجه آخر غير ما أورده الفصول عليه و حاصله: أنه على تقدير اختيار الشق الأول - و هو أخذ مفهوم الشئ ء في معنى

أن يقال: إن مثل الناطق ليس بفصل حقيقي (١)، بل لانزم ما هو الفصل و أظهر خواصه، و إنما يكون فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه (٢) إذا لم يعلم — المشتق لا يلزم دخول العرض العام في الفصل و تقوّم الذاتى بالعرض، بل يلزم دخول العرض العام في الخاصه، و هذا لا محذور فيه.

توضيح كلام المصنف (قده): أن الفصل إما حقيقى و إما مشهورى منطقى، و الأول ما يكون ذاتياً للشىء، و مبدأ لصورته النوعيه التى بها شئيته.

و الثانى ما لا يكون ذاتياً للشىء، بل من أظهر خواصه و لوازمه الحاكيه عنه، و إشكال دخول العرض فى الفصل مبنى على كون الناطق - مثلاً فصلاً حقيقياً ليكون معناه شيئاً له النطق، و ليس الأمر كذلك، ضروره أن النطق - سواء كان بمعنى الإدراك أم بمعنى التكلم - لا يكون من الذاتيات المقوّمه للماهيه، بل من الأعراض العارضه للأشياء بعد تماميه ذاتياتها، فإن النطق بمعنى الإدراك من مقوله الكيف النفسانى أو الإضافه أو الانفعال على الخلاف فى ماهيه العلم، و بمعنى التكلم من مقوله الكيف المسموع، و على التقديرين يكون النطق عرضاً، فيستحيل أن يكون مقوّمًا للذاتى و هو الفصل.

فالمتحصل: أن الناطق ليس فصلاً حقيقياً حتى يلزم تقوّم الذاتى بالعرض، بل هو فصل منطقى مشهورى، و لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق إلا دخول العرض العام فى الخاصه، لا بمعنى دخوله فى حقيقه الخاصه، ضروره مباينته للخاصه كمباينته للفصل، بل بمعنى دلالة هيئه المشتق على العرض المقرون بالخاصه، كدلاله الماشى المستقيم القامه على المشى المقرون باستقامه القامه.

\*\*\*\*\*

(١). لأنه من الأعراض على كل حال كما عرفت.

(٢). يعنى: يوضع الناطق الذى هو فصل منطقى مكان الفصل الحقيقى.

ص: ٣٠٧

نفسه (١)، بل لا- يكاد يعلم (٢) - كما حُقِّق في محله -، و لذا (٣) ربما يجعل لا- زمان مكانه إذا كانا متساويي النسبه إليه كالحساس و المتحرك بالإراداه في الحيوان، و عليه (٤) فلا بأس بأخذ مفهوم الشىء في مثل الناطق، فإنه (٥) و ان كان عرضاً عاماً لا فصلاً مقوِّماً للإنسان إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر -

\*\*\*\*\*

(١). أى: نفس الفصل الحقيقى.

(٢). يعنى: بل لا يكاد يعلم نفس الفصل الحقيقى: إمّا لما ذكره المحقق الشريف فى كتاب الكبرى من أنّ معرفه حقائق الأشياء من الأجناس و الفصول فى غايه الإشكال، و فى حاشيته على شرح الشمسيه من أنّ «الحقائق الموجوده يتعسر الاطلاع على ذاتياتها و التمييز بينها و بين عرضياتها تعسراً تاماً و أصلاً إلى حد التعذر» انتهى، و إمّا لما عن صدر المتألهين من أن «الفصول الحقيقيه أنحاء الوجودات و الوجود غير معلوم بالكنه لغير علام الغيوب نعم هو معلوم بالعناوين» انتهى.

(٣). غرضه: إقامة الشاهد على عدم فصليه ما ادّعى كونه فصلاً، يعنى:

و لأجل عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً يُجعل لا زمان مكان الفصل الحقيقى كالحساس و المتحرك بالإراداه فى تعريف الحيوان، تقريب الشهاده هو: أنّ المقرّر عدم تفصل ماهيه واحده بفصلين قريبين فى رتبه واحده، و عليه فلا يكون الحساس و المتحرك بالإراداه من الفصل الحقيقى للحيوان، بل من لوازمه.

(٤). يعنى: و على ما ذكر من عدم كون مثل الناطق فصلاً حقيقياً.

(٥). يعنى: فإنّ مفهوم الشىء و إن كان عرضاً عاماً لجميع الأشياء الخارجيه و المعقولات الثانيه، إلا أنه بعد تقييده بالنطق صار من أظهر خواص الإنسان، لاختصاص الشىء الذى له النطق بالإنسان.

ص: ٣٠٨

خواصه (١). و بالجمله: لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق إلا دخول العرض فى الخاصه التى هى من العرضى، لا فى الفصل الحقيقى (٢) الذى هو من الذاتى، فتدبر جيداً. ثم قال (٣): (إنه يمكن أن يختار الوجه الثانى (٤) أيضاً (٥)، و يجاب (٦) بأن المحمول ليس مصداق الشىء و الذات مطلقاً (٧) بل مقيداً بالوصف (٨) و ليس -

\*\*\*\*\*

(١). أى: خواص الإنسان.

(٢). يعنى: كما هو مفروض كلام المحقق الشريف.

(٣). يعنى: صاحب الفصول (قده).

(٤). و هو أخذ مصداق الشىء فى مفهوم المشتق.

(٥). يعنى: كما يمكن أخذ الشق الأول - و هو مفهوم الشىء - فى معنى المشتق.

(٦). يعنى: و يجاب عن إشكال انقلاب مادته الإمكان إلى الضروره بما محصله:

أنه يمكن اختيار دخل مصداق الشىء فى مفهوم المشتق مع عدم لزوم محذور الانقلاب بتقريب: أن المحمول فى مثل قولنا: «الإنسان كاتب» ليس مصداق الكاتب - و هو الإنسان مطلقاً - لتتحل القضية إلى قولنا: «الإنسان إنسان» فتكون ضروريه، بل المحمول هو الإنسان المقيد بالكاتبه، فكأنه قيل: «الإنسان إنسان له الكتابه» و مع إمكان القيد و عدم ضروريته كيف يصير المقيد به ضرورى الثبوت للموضوع؟ و حينئذ فلا تنقلب القضية الممكنه الخاصه إلى الضروريه.

فتلخص: أنه لا يلزم من أخذ مفهوم الشىء و لا مصداقه فى مفهوم المشتق محذور أصلاً.

(٧). يعنى: بلا قيد حتى يلزم الانقلاب المزبور.

(٨). كالكتابته فى مثال - الإنسان كاتب -.

ص: ٣٠٩

ثبوته (١) للموضوع حينئذٍ (٢) بالضرورة، لجواز (٣) أن لا؛ لله لله؛ يكون ثبوت القيد ضرورياً انتهى. ويمكن أن يقال (٤): إن عدم كون ثبوت القيد -

\*\*\*\*\*

(١). أى: ثبوت المصداق مقيداً بالوصف.

(٢). أى: حين تقيده بالوصف، كتقييد الإنسان بالكتابة في المثال المزبور.

(٣). تعليل لنفي ضروريه ثبوت المحمول المقيد بالوصف للموضوع، فماده الإمكان باقيه على حالها و لم تنقلب إلى الضروره.

(٤). هذا شروع في ردّ كلام الفصول، و حاصل الرد هو: أنّ تقيّد المحمول بقيد غير ضرورى - كالكتابه - لا يمنع عن انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره، و ذلك لأنّ المحمول - كالكتاب في المثال - إمّا هو ذات المقيد بأن يكون القيد خارجاً عن حيّزه و التقييد داخل فيه، و إمّا هو مجموع القيد و المقيد.

فعلى الأوّل يلزم الانقلاب قطعاً، إذ المفروض أنّ المحمول هو ذات المقيد كالإنسان الذي هو جزء معنى الكاتب، و من المعلوم: أنّ ثبوته للإنسان ضرورى، و تقيده بالكتابه و نحوها من الأوصاف الممكنه لا يمنع عن الانقلاب المزبور، لأنّ التقييد لوحظ معنى حرفياً قائماً بذات المقيد و تابعاً له، و لم يلحظ مستقلاً في قبال ذات المقيد، كما هو الحال في لحاظ الظرفيه القائمه بالدار المستفاده من كلمه - فى - فى قولنا: «زيد فى الدار» فلا يصلح للحمل الذى لا بد فيه من اللحاظ الاستقلالى.

و على الثانى يلزم الانقلاب أيضاً، غايه الأمر أنّ المنقلب - بالكسر - إلى الضروريه حينئذٍ جزء القضيه، كما أنّ المنقلب إليها فى صوره كون المحمول ذات المقيد تمام القضيه.

توضيحه: أنّ المحمول المركّب يحمل كل جزء منه على الموضوع، و لذا

ص: ٣١٠



ضرورياً لا يضرّ بدعوى الانقلاب، فإنّ المحمول إن كان ذات المقيّد و كان القيد خارجاً و إنّ كان التقيّد داخلاً بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محاله تكون ضروريه ضروره ضروريه ثبوت الإنسان الذي يكون مقيداً بالنطق للإنسان، و إن كان (١) المقيّد بما هو مقيّد على أن يكون القيد داخلاً، فقضية الإنسان ناطق تنحل في الحقيقة إلى قضيتين (٢): ---تنحل قضية واحده صورته إلى قضايا متعدده بتعدد محمولها مثلاً - زيد عالم عادل شاعر - ينحل إلى قضايا ثلاث و هي - زيد عالم و زيد عادل و زيد شاعر - فمثل زيد كاتب ينحل إلى زيد زيد، لأنّ المفروض أنّ - كاتب - ينحل إلى زيد له الكتابه، فزيد المطوى في الكاتب يحمل على زيد الموضوع، و من المعلوم: أنّ هذه القضية ضروريه، كما أنّ الجزء الآخر من المحمول المركب و هو - له الكتابه - يحمل أيضاً على زيد الموضوع، و يقال: - زيد له الكتابه - و هي قضية ممكنه إمّا تامه خيريه أيضاً، و إمّا ناقصه تقيديّه، و ذلك لعدم الفرق بين الأوصاف و الأخبار إلّا بما قبل العلم و ما بعده، فالحاكي للنسبه قبل العلم بها خبر و بعده وصف، و لذا اشتهر: أنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف.

فالمتحصل: أنّ انقلاب القضية الممكنه إلى الضروريه ثابت على كل حال سواء كان المحمول ذات المقيّد أم المجموع من القيد و المقيّد، فمجرد عدم ضروريه القيد لا يقدر في دعوى الانقلاب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى النحو الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «و على الثاني يلزم الانقلاب أيضاً» يعني: و إن كان المحمول المقيّد بما هو مقيّد.

(٢). لما عرفت من أنّ تعدد المحمول يوجب تعدد القضية، و بعد جعل المحمول مجموع القيد و المقيّد يتعدد المحمول، لصيروره القيد محمولاً كذات المقيّد، فالكاتب

ص: ٣١١

إحداهما: قضيه - الإنسان إنسان - و هي ضروريه، و الأخرى: قضيه - الإنسان له النطق - و هي ممكنه، و ذلك (١) لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار، كما أنّ الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل (٢) ينحل إلى القضيه، كما أنّ عقد الوضع (٣) ينحل إلى قضيه مطلقه عامه (٤) عند الشيخ، و قضيه ممكنه عامه (٥) عند الفارابي، فتأمل (٦). -الذي جعل محمولاً ينحل إلى - إنسان له النطق - فيحمل كل من - إنسان - و - له النطق - على الموضوع - و هو الإنسان -، فيقال: «الإنسان إنسان» و «الإنسان له النطق» و القضيه الأولى ضروريه كما هو غير خفي، و الثانيه ممكنه، لكون النتيجة تابعه لأخس المقدمتين.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لانحلال القضيه إلى القضيه الثانيه و هي - الإنسان له النطق - و قد عرفت وجه الانحلال، و هو كون القيد - كذات المقيد - محمولاً على الموضوع، فيكون - الإنسان له النطق - قضيه تامه خبريه، و إنّما تصير ناقصه تقييده بعد العلم بالقيد.

(٢). تفرّيع على حمل القيد على الموضوع مثل - له الكتابه - على زيد في مثل زيد كاتب، و المراد بعقد الحمل اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول.

(٣). و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه، كاتصاف زيد مثلاً- بكونه كاتباً باعتبار أنّه مصداق لقولنا: «كل كاتب متحرك الأصابع».

(٤). كزيد الكاتب بالفعل متحرك الأصابع.

(٥). كزيد الكاتب بالإمكان العام متحرك الأصابع.

(٦). لعله إشاره إلى متانه كلام الفصول من أنّ عدم ضروريه القيد مانع عن انقلاب الممكنه إلى الضروريه، و ضعف ما أفاده المصنف في ردّه من صحه دعوى الانقلاب، تقريب ذلك: أنّ دعوى الانحلال إلى قضيه ضروريه و هي

ص: ٣١٢

لكنه (١) (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: «و فيه نظر، لأنّ الذات المأخوذة مقيده بالوصف قوه أو فعلا (٢) ان كانت قولنا: «الإنسان إنسان» مدفوعه، ضروره أنّ المحمول هو الإنسان المقيد بالكتابة لا الإنسان المطلق، و من المعلوم: أنّ مقتضى تبعيه النتيجة لأخس المقدمتين هو كون القضية ممكنه، لعدم ضروريه القيد بالكتابة، و هذا موجب لصيروره القضية ممكنه، كما أنّ انحلال عقد الوضع إلى قضيه مطلقه عامه أو ممكنه عامه أجنبي عن المقام، و لا ينبغي تنظيره به، لأنّ الانحلال هناك إنّما يكون إلى مركّب ناقص تقيدي، و هنا على تقديره إنّما يكون إلى مركّب تام خبري كما هو واضح، فدعوى الفصول لعدم الانقلاب نظراً إلى إمكان القيد في محلها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: صاحب الفصول (قده)، حاصله: أنّه (ره) تنظر فيما أفاده من كون تقييد المحمول بقيد إمكاني مانعاً عن انقلاب القضيه الممكنه إلى الضروريه، توضيح نظره هو: أنّ الذات المأخوذة في مفهوم المشتق كالإنسان له الكتابه المأخوذ في معنى الكاتب في مثل قولنا: «الإنسان كاتب» ان كانت واجده للقيد في نفس الأمر كما إذا فرض كون الإنسان المنطوي في مفهوم الكاتب واجداً للكتابة واقعاً، فلا محاله يصدق الإيجاب بالضروره، لأنّ مرجع قولنا: «الإنسان كاتب» إلى قولنا: «الإنسان له الكتابه كاتب» و ان كانت فاقده له في نفس الأمر يصدق السلب بالضروره، فتقلب مادّه الإمكان على كل حال إلى الضروره إيجابيه أو سلبيه.

و بالجملة: فدعوى الانقلاب إلى الضروره - كما أفاده المحقق الشريف - في محلّها، و لا يمنعها كون القيد ممكناً.

(٢). قيدان للوصف، و الأوّل كالكتابة بالقوه، و الثاني كالكتابة بالفعل.

ص: ٣١٣

مقيده (١) به (٢) واقعاً صدق الإيجاب بالضرورة، وإلا صدق السلب بالضرورة مثلاً لا يصدق - زيد كاتب بالضرورة - لكن يصدق - زيد الكاتب بالقوه - أو بالفعل كاتب بالضرورة» - انتهى -، ولا يذهب عليك (٣): أنّ صدق الإيجاب بالضرورة بشرط كونه (٤) مقيداً به واقعاً لا يصحّ دعوى الانقلاب -

\*\*\*\*\*

(١). أى: واجده للوصف، فإنّ كل وصف قيد و نعت لمحله، لانطباق ضابط التقييد عليه.

(٢). أى: بالوصف، و مقتضى تقييد الذات بالوصف صيروره القضييه بشرط المحمول.

(٣). هذا إشكال المصنف (قده) على ما تنظر فيه الفصول، و حاصله: أنّ لحاظ تقييد الذات بالمحمول واقعاً لا ينفع فى دعوى الانقلاب، و إلا يلزم انتفاء القضييه الممكنه و انحصار القضايا بالضروريه، بداهه ضروريه ثبوت المحمول الذى قيّد به الموضوع كقولنا: «زيد الكاتب كاتب» و كذا فى طرف النفي كقولنا: «زيد غير الكاتب ليس بكاتب» و على هذا فلا يبقى قضييه ممكنه، و هو واضح الفساد، لكون المناط فى مواد القضايا و جهاتها هو لحاظ كون نفس المحمول مع الغض عن الجهات الخارجيه ضرورى الثبوت للموضوع أو ممكن الثبوت له، فالإمكان و الضروره ملحوظان فى نفس المحمول بدون لحاظ أمر خارجى معه، و المدعى فى المقام هو انقلاب ماده الإمكان إلى الضروره بمجرد أخذ الذات فى مفهوم المشتق من دون لحاظ تقييد الذات بالوصف، فما فى الفصول من انقلاب الممكنه إلى الضروريه بتقييد الذات بالمحمول فى غير محله.

(٤). أى: كون الموضوع مقيداً بالمحمول، فمرجع الضمير حكمى، إذ المذكور فى العبارة هو الذات، فالصناعه تقتضى تأنيث ضمير - كونه -.

ص: ٣١٤

إلى الضرورية، ضروره (١) صدق الإيجاب بالضروره بشرط المحمول فى كل قضيه و لو كانت ممكنه (٢)، كما لا يكاد يضر (٣) بها صدق السلب كذلك (٤) بشرط عدم كونه (٥) مقيداً به واقعاً لضروره (٦) السلب بهذا الشرط (٧)، و ذلك (٨) لوضوح أنّ المناط فى الجهات و مواد (٩) القضايا إنّما هو بملاحظه أنّ نسبه هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجهه بأى جهه منها (١٠) و مع آيه منها (١١) فى نفسها -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم صحه دعوى الانقلاب.

(٢). يعنى: فلا يبقى قضيه ممكنه، لصيروره جميع القضايا بشرط المحمول ضروريه كما ينسب إلى شيخ الإشراق.

(٣). أى: بالممكنه.

(٤). أى: بالضروره.

(٥). أى: كون الموضوع مقيداً بالمحمول.

(٦). تعليل لصدق السلب كضروره الإيجاب بشرط المحمول.

(٧). أى: بشرط عدم كون الموضوع مقيداً بالمحمول.

(٨). تعليل لقوله: «لا يصحح دعوى الانقلاب إلى الضروره» و قد عرفت توضيحه.

(٩). المراد بماده القضيه و عنصرها هى كيفيه النسبه الواقعيه، و بالجهد اللفظ الدال على الكيفيه كلفظ الضروره و الإمكان و غيرهما.

(١٠). أى: من الجهات.

(١١). يعنى: أنّ نسبه المحمول إلى ذلك الموضوع مع أى جهه من الجهات فى نفسها صادق.

ص: ٣١٥

صادقه لا بملاحظه ثبوتها (١) له واقعاً أو عدم ثبوتها له كذلك (٢)، وإلا (٣) كانت الجبهه منحصره بالضروره، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب بلحاظ (٤) الثبوت و عدمه واقعاً ضرورياً و يكون من باب الضروره بشرط المحمول.

و بالجملة: الدعوى هو انقلاب ماده الإمكان بالضروره فيما ليست مادته واقعاً فى نفسه و بلا شرط (٥) غير الإمكان. و قد انقذح

\*\*\*\*\*

(١). أى: ثبوت النسبه للموضوع واقعاً و قوله: «لا بملاحظه» مفسّر لقوله: «فى نفسها».

و محصله: أنّ المناط فى جبهه القضييه من كونها ضروره أو إمكاناً هو لحاظ نسبه المحمول إلى نفس الموضوع بدون تقييده بالمحمول، لا لحاظ نسبه المحمول إلى الموضوع بشرط المحمول، فالأولى تبديل قوله: «لا بملاحظه ثبوتها» بقوله:

«لا بملاحظه شرط الثبوت أو شرط عدمه»، لأنّ الشرط هو المدار فى انقلاب القضييه الممكنه إلى الضروريه، لا الثبوت و عدمه، فإنهما معياراً صدق القضييه و كذبها، و التعبير بالثبوت و عدمه صدر عن المصنف (قده) جريباً على تعبير الفصول.

(٢). أى: ثبوت النسبه للموضوع واقعاً.

(٣). أى: و إن لم تلاحظ النسبه فى نفسها بل لوحظت بشرط الثبوت الواقعى أو بشرط عدمه كانت جبهه القضايا منحصره بالضروره، بداهه كون هذا الشرط موجباً لضروريه المحمول إيجاباً أو سلباً.

(٤). أى: بلحاظ شرط الثبوت و شرط عدمه، لا مجرد الثبوت و عدمه اللذين هما مداراً صدق القضييه و كذبها، لا مدار الانقلاب كما عرفت آنفاً.

(٥). يكون الانقلاب المدعى فى المقام مبنياً عليه و هو شرط ثبوت النسبه و عدمه.

بذلك (١) عدم نهوض ما أفاده (٢) (ره) بإبطال الوجه الأول كما زعمه (قدس سره) فإن (٣) لحوق مفهوم الشئ ء و الذات لمصاديقهما إنما يكون ضرورياً مع -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما أفاده المصنف من الفرق بين الضروره الذاتيه و بين الضروره بشرط المحمول.

(٢). أى: صاحب الفصول، الغرض من هذا الكلام: الإشكال على ما ذكره الفصول فى الوجه الأول بعد بسط الكلام فى الوجه الثانى و النظر فيه، أمّا كلام الفصول فهذا لفظه: «و لا يذهب عليك أنه يمكن التمسك بالبيان المذكور على إبطال الوجه الأول أيضاً، لأنّ لحوق مفهوم الذات أو الشئ ء لمصاديقهما أيضاً ضرورى و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى» انتهى و محصله - بعد اختيار الشق الثانى و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق و دفع إشكال انقلاب مادته الإمكان بالضروره بأنّ المقيد بقيد إمكانى لا- يوجب انقلاب الممكنه، ثمّ التنظر فى هذا الجواب بكون ثبوت القيد واقعاً و عدم ثبوته كذلك موجباً لضروريه الإيجاب أو السلب، و أنّ إشكال الانقلاب باقٍ على حاله - هو: أنه يمكن إبطال الوجه الأول الذى استدل به على البساطه - و هو أخذ مفهوم الشئ ء فى المشتق - بأن يقال: إنّ الانقلاب لا يختص بالوجه الثانى - و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق - بل يعم الوجه الأول أيضاً، حيث إنّ عروض مفهوم الشئ ء لمصاديقه و صدقه عليها ضرورى، مثلاً عروض الشئيه للإنسان ضرورى لا ممكن، فإشكال انقلاب الممكنه إلى الضروريه كما يبطل الوجه الثانى - و هو أخذ مصداق الشئ ء فى مفهوم المشتق - كذلك يبطل الوجه الأول و هو أخذ مفهوم الشئ ء فى معنى المشتق، هذا.

(٣). هذا بيان ما انقدح من كلام المصنف (قده) فى ردّ ما تنظر فيه الفصول من تسليم الانقلاب. و محصل ردّه على الفصول هو: أنّ ضروريه

ص: ٣١٧

إطلاقهما لا مطلقاً و لو مع التقييد (١) إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضا (٢)، و قد عرفت (٣) حال الشرط، فافهم. (٤). ثم إنه لو جعل التالي في الشرطيه --لحوق مفهوم الشىء لمصاديقه منوطه بإطلاقه كعروضه لزيد و عمرو و غيرهما من المصاديق، بخلاف ما إذا قيّد بغيره بالضحك و الكتابه و غيرهما من مبادئ المشتقات، فإنّ عروض المفهوم المقيّد لمصاديقه ليس ضرورياً، و على هذا - فزيد ضاحك - بناءً على انحلال الضاحك إلى شىء له الضحك لا يكون من القضايا الضرورية، لإمكان عدم كون زيد شيئاً له الضحك، نعم إذا أخذ زيد بشرط الضحك موضوعاً للشىء الذى له الضحك تصير القضية ضرورية كسائر القضايا الضرورية بشرط المحمول.

فالمتحصل: أنّ ما أفاده صاحب الفصول من جريان إشكال انقلاب الممكنه إلى الضرورية فى الشق الأوّل - و هو أخذ مفهوم الشىء فى معنى المشتق - فى غير محله، لا يثبت على أخذ الموضوع بشرط المحمول، و قد عرفت ما فى هذا الشرط.

\*\*\*\*\*

(١). كما فى المقام، إذ الضاحك مثلاً هو الشىء المقيّد بالضحك لا مطلقاً.

(٢). فمع تقييد المصاديق كتقييد زيد بالضحك يصير الموضوع بشرط المحمول، فتقلب الممكنه حينئذٍ إلى الضرورية، لكن عرفت ما فى هذا الشرط من الإشكال.

(٣). يعنى: قبل أسطر بقوله: «و ذلك لوضوح ان المناط فى الجهات و مواد القضايا... إلخ» و غرضه: أنّه قد عرفت حال القضية بشرط المحمول من حيث عدم كونه مصححاً لدعوى انقلاب الممكنه الخاصه إلى الضرورية.

(٤). لعلّه إشاره إلى دفع توهم المنافاه بين ما ذكره المصنف هنا من عدم ضرورية «الإنسان شىء له الكتابه» و بين ما ذكره هناك من ضرورية «الإنسان إنسان له الكتابه»، إذ يستظهر أنّ الموردين على وزان واحد، فلا بد من كون القضية



الثانية (١) لزوم أخذ النوع في الفصل، ضروره أنّ مصداق الشئ ء الذى له النطق -ضروريه في كليهما.

و ملخص الدفع: أنّ الفرق بين الموردين واضح، إذ الموضوع في قولنا: «الإنسان إنسان له الكتابه» لَمَّا أخذ في المحمول، فلا محاله تكون القضية ضروريه، لاستحاله سلب الشئ ء عن نفسه، بخلاف «الإنسان شئ ء له الكتابه»، فإنّ سلب الشئ ء الذى له الكتابه عن الإنسان لَمَّا كان ممكناً، فلا تخرج ماده القضية عن الإمكان، ولا تنقلب إلى الضروره أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: إصلاح برهان الشريف المتقدم، و المراد بالشرطيه الثانيه هي قول الشريف: «و لو اعتبر فيه ما صدق عليه الشئ ء انقلبت ماده الإمكان الخاص ضروره» - انتهى - فالمراد بالتالى هو انقلاب الإمكان بالضروره.

و حاصل ما أفاده المصنف في ذلك هو: أنّ الأولى جعل التالى في الشرطيه الثانيه المزبوره دخول النوع في الفصل، لا انقلاب ماده الإمكان بالضروره، لأنّ لزوم دخول النوع في الفصل أليق بالشرطيه الأولى، و هي أنّه لو أُعتبر مفهوم الشئ ء في المشتق يلزم دخول العرض العام في الفصل وجه الأليقيه هو: دخول الكلّيات بعضها في الآخر، و هو دخول العرض العام في الفصل كما في تالى الشرطيه الأولى، و دخول النوع في الفصل كما في تالى الشرطيه الثانيه. إذ مصداق الناطق في قولنا: «الإنسان ناطق» هو النوع أعنى الإنسان، فالنوع داخل في الفصل و هو الناطق، و صدق هذين التالين الفاسدين على مثال واحد كقولنا: «الإنسان ناطق»، لأنّه على تقدير أخذ مفهوم الشئ ء في المشتق يلزم دخول العرض العام و هو مفهوم الشئ ء في الفصل أعنى الناطق، و على تقدير أخذ المصداق فيه يلزم دخول النوع و هو الإنسان في الفصل، إذ مصداق الشئ ء الذى له النطق هو

ص: ٣١٩

هو الإنسان كان أليق بالشرطيه الأولى (١)، بل كان (٢) الأولى لفساده مطلقاً -الإنسان، فالناطق على هذا مركب من النوع و الفصل.

\*\*\*\*\*

(١). المفضل عليه هو التالي في الشق الثاني و هو انقلاب الإمكان إلى الضروره و وجه الأليقيه واضح كما عرفت.

(٢). يعنى: بل كان جعل التالي في الشرطيه الثانيه لزوم أخذ النوع في الفصل أولى بمقام الاستدلال على بساطه المشتق من جعله انقلاب الإمكان إلى الضروره، و وجه الأولويه ما أفاده بقوله: «لفساده مطلقاً» أى لفساد هذا التالي مطلقاً، يعنى: و إن لم يكن فصلاً حقيقياً بل مشهورياً منطقياً أى لازماً للفصل الحقيقى، و ذلك لفساد أخذ النوع فى كل من الفصل و العرض الخاص، فلا فرق فى الفساد و الاستحاله بين أخذ النوع فى الفصل الحقيقى و بين أخذه فى لازمه و عرضه الخاص بناءً على كون الناطق فصلاً مشهورياً لا حقيقياً، و ذلك لاستحاله دخول الذاتى فى العرضى كما لا يخفى. و هذا بخلاف أخذ العرض العام فى الفصل، فإنّ فساد مبنى على كون الناطق مثلاً؛ لله لله؛ فصلاً حقيقياً.

ثم إن المفضل عليه فى قوله: «بل كان الأولى» بحسب سياق الكلام هو الانقلاب، كما كان هو المفضل عليه فى الشق الأول، لكن لا يلائمه التعليل بقوله: «لفساده مطلقاً»، لعدم ارتباطه بالانقلاب أصلاً، حيث إنّ مقتضى التعليل لزوم الفساد مطلقاً من أخذ النوع فى الفصل و إن لم يكن الناطق فصلاً حقيقياً، بل كان لازماً من لوازمه، إذ لا فرق فى الاستحاله بين أخذ النوع فى الفصل الحقيقى و بين أخذه فى عرضه الخاص، لاستحاله دخول الذاتى فى العرضى، و أى ربط لهذا التعليل بانقلاب الإمكان إلى الضروره، فلا بد من أن يكون المفضل عليه فى قوله: «أولى» هو التالي فى الشرطيه الأولى - و هو دخول

ص: ٣٢٠

و لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى، ضروره بطلان أخذ الشىء فى لازمه و خاصته، فتأمل جيداً (١). ثم إنّه (٢) يمكن أن يستدل على البساطه بضروره (٣) عدم تكرار الموصوف فى مثل - زيد الكاتب - و لزومه (٤) من التركب و أخذ (٥) الشىء مصداقاً أو مفهوماً فى مفهومه (٦).

### (إرشاد)

لا يخفى أنّ معنى البساطه (٧) بحسب المفهوم وحدته إدراكاً العرض العام فى الفصل، و هذا و إن كان خلاف السياق، لكن لا محيص عنه بعد ما عرفت من عدم المناسبه بين المفضل - و هو أخذ النوع فى الفصل - و بين المفضل عليه و هو الانقلاب، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى بعض ما ذكرناه أو غيره.

(٢). هذا الاستدلال منسوب إلى المحقق الدوانى.

(٣). محصل تقريب الاستدلال هو: أنّه يحكم الوجدان و الضروره بعدم تكرار الموصوف فى مثل - زيد الكاتب -، إذ لو كان المشتق مركباً من الشىء مفهوماً أو مصداقاً لزم تكوّره بأن يقال فى المثال - زيد زيد الكاتب - إن كان المأخوذ فى مفهوم المشتق مصداق الشىء، و زيد الشىء الكاتب إن كان المأخوذ فى مفهومه مفهوم الشىء، فعدم تكوّر الموصوف فى المثال و نظائره برهان إنّي على البساطه، و به استدلال المحقق الدوانى على اتحاد العرض كالبياض و العرضى كالأبيض.

(٤). معطوف على - عدم - و ضميره راجع إلى التكرار.

(٥). معطوف على - التركب - و مفسّر له.

(٦). أى: مفهوم المشتق.

(٧). يعنى: معنى البساطه التى يبحث عنها فى المشتق، توضيحه: أنّ المراد ببساطه مفهوم المشتق هو كون معناه بحسب الإدراك و التصور واحداً بأن يكون

و تصوراً بحيث لا- يتصور عند تصويره إلا شىء واحد لا شيئان و إن انحل بتعمّل -المشتق حاكياً عن معنى واحد كالشجر و الحجر و الإنسان، فإن كل واحد من هذه الألفاظ لا يحكى إلا عن مفهوم واحد بحيث لا ينسب منه إلى الذهن إلا ذلك الواحد فى قبال المعنى المتعدد المحكى بلفظ واحد، بحيث ينسب منه المعنى المتعدد، كما إذا فرض كون لفظ قالباً لمعنيين أو أكثر، و بساطه المعنى بحسب الإدراك و الانسباق إلى الذهن لا- تنافى التركب بحسب التحليل العقلى، حيث إن ظرف البساطه هو التصور الذهنى، و ظرف التركب هو التحليل العقلى، و على هذا فالضارب مثلاً دال على مفهوم واحد و إن كان عند التحليل العقلى منحللاً إلى شىء ثبت له الضرب

«-»

. (-). لا يخفى أنه بناءً على إنكار الاشتقاق و عدم صحه صوغ لفظ من لفظ آخر، بل كل لفظ بحياله وضع لمعنى، لا محذور فى جعل المشتق موضوعاً لذات متصفه بعرض كما هو المرتكز فى أذهان العرف، فىكون دلالة المشتق حينئذٍ على الذات بالتضمن، و بناءً على تسليم الاشتقاق تكون الذات خارجه عن مدلوله، لتركب المشتق حينئذٍ من ماده ساريه فى جميع المشتقات المصوغه منها، و هيئه داله على النسبه، و لا يدل شىء منها على الذات.

أمّا الماده، فلكونها موضوعه لنفس العرض كالضرب فى الضارب.

و أمّا الهيئه، فلكونها موضوعه لانتساب الماده، لكن لما كانت النسبه معنى حرفياً، فلا محاله تتقوم بتصور طرفيها و هما الماده و الذات، و لأجله تحكى الهيئه عن الذات، إلا أن هذه الحكايه ليست من الدلاله التضمنيه، إذ المفروض عدم كون الذات مدلولاً للماده و لا للهيئه، بل الدلاله التزاميه لأجل تقوّم النسبه التى هى معنى الهيئه بتصور المنتسبين. فدعوى انسباق الذات من المشتق عرفاً على كل

ص: ٣٢٢

من العقل إلى شيئين (١) كانهلال مفهوم الشجر أو الحجر إلى شىء له الحجريه أو الشجريه مع وضوح بساطه مفهومهما (٢).

و بالجمله: لا- تنلم بالانهلال إلى الاثنييه بالتعمل العقلى وحده المعنى (٣) و بساطه المفهوم كما لا- يخفى، و إلى ذلك (٤) يرجع الإجمال و التفصيل الفارقان -و بالجمله: فالقائل بساطه المشتق يريد بها وحده المعنى تصوراً، و القائل بتركبه يمكن أن يريد به تعدده تعقلاً، و لا تنافى بينهما أصلاً، لما بين المعنى الواحد تصوراً و تركبه تعقلاً من كمال الملاءمه، فإن لفظ الإنسان مثلاً وضع لمعنى واحد و هو المنسب منه إلى الذهن، لكن العقل يحلله إلى جنس و فصل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن موطن الوحده هو التصور الذهني و موطن التعدد هو التحليل العقلى.

(٢). إذ لا ينسب من لفظ الحجر أو الشجر إلا مفهوم واحد.

(٣). لما عرفت من تعدد وعاء الوحده و التركب الموجب لعدم التنافى بينهما.

(٤). أى: البساطه التصوريه و التركب التحليلى العقلى يرجع الإجمال و التفصيل الموجبان للفرق بين المحدود كالإنسان و بين الحد كالحيوان تعريف الإنسان، مع أن المحدود و الحد متحدان ذاتاً و الفارق بين الإجمال و التفصيل، فإن المحدود واحد تصوراً و الحد يكون عينه، لكن العقلى، فالتفصيل ملحوظ فى الحد، و الإجمال ملحوظ فى المحدود. تقدير فى محلها، غايه الأمر أن الدلاله عليها بناءً على إنكار الا و بناءً على تسليمه التزاميه، و ليس هذا الانسباق ذلك التبادر كما لا يخفى.

ص: ٣٢٣

بين المحدود و الحدّ مع ما هما (١) عليه (٢) من الاتحاد ذاتاً، فالعقل بالتعمُّل يحلّل النوع و يفصله إلى جنس و فصل بعد ما؛ لله لله؛ كان (٣) أمراً واحداً إدراكاً و شيئاً فardاً تصوراً، فالتحليل يوجب فتق ما هو عليه من الجمع (٤).

## الثانى (٥)

: الفرق بين المشتق و مبدئه مفهوماً أنه (٦) بمفهومه لا يأبى عن -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحد و المحدود.

(٢). الضمير راجع إلى - ما - الموصوله المبيّنه بقوله: «من الاتحاد ذاتاً» يعنى: مع الاتحاد الذى يكون الحدّ و المحدود عليه.

(٣). أى: النوع كالإنسان.

(٤). يعنى: فالتحليل يوجب فتق الجمع الذى يكون المحدود عليه، فضمير - هو - راجع إلى المحدود، و ضمير - عليه - راجع إلى - ما - الموصوله التى أريد بها الجمع، و الفتق ضد الالتئام.

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر: دفع توهم عدم صحه حمل المشتق بناءً على البساطه، لعدم الفرق حينئذٍ بينه و بين مبدئه، إذ المفروض أنّ المعنى فى المشتق و مبدئه ليس إلاّ نفس الحدث الذى لا يقبل الحمل. و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بأنّ المشتق لا يأبى عن الحمل، لأنّه عباره عن العرض المتحد مع المحل بنحو من الاتحاد المصحح للحمل، بخلاف المبدأ كالعلم و العدالة، فإنّ معناه لما كان نفس العرض بما هو شىء من الأشياء و ماهيه فى مقابل الماهيات الأخرى الجوهرية و العرضيه كان مغايراً لغيره و غير متحد معه، و لذا لا يصح أن يقال: «زيد علم أو عدل» إلاّ بضرب من العناية، فمفهوم المبدأ لما لم يلاحظ فيه الاتحاد الوجودى مع غيره لا يقبل الحمل، بخلاف مفهوم المشتق.

(٦). أى: المشتق بمفهومه.

الحمل على ما تلبس بالمبدأ، ولا يعصى عن الجرى عليه (١)، لما هما عليه (٢) من نحو من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنه بمعناه (٣) يأبى عن ذلك (٤)، بل إذا قيس ونُسب إليه (٥) كان غيره (٦) لا هو هو (٧)، و ملاك الحمل و الجرى إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهويه، و إلى هذا (٨) يرجع ما ذكره أهل المعقول في الفرق بينهما -

\*\*\*\*\*

(١). أى: على ما تلبس بالمبدأ.

(٢). أى: للاتحاد الذى يكون عليه المبدأ و ما تلبس به، فضمير - هما - راجع إلى المبدأ و ما تلبس به، و ضمير - عليه - راجع إلى - ما - الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله: «لما» تعليل لعدم إباء المشتق عن الحمل على المتلبس بالمبدأ، لوجود شرط صحه الحمل و هو الاتحاد.

(٣). الضميران راجعان إلى - المبدأ -.

(٤). أى: عن الحمل، حاصله: أن المبدأ بمعناه المتقدم آنفاً آبٍ عن الحمل.

(٥). يعنى: بل إذا قيس المبدأ و نُسب إلى ما تلبس به كان مغايراً له بحيث لا يصح حمله عليه، لتوقف صحه الحمل على الاتحاد و الهوهويه، فلا يصح ذلك مع المغايره.

(٦). أى: غير المتلبس، و لا يكون المبدأ متحداً معه.

(٧). يعنى: و الحال أن ملاك الحمل هو الاتحاد المفقود فى المبدأ و الموجود فى المشتق.

(٨). أى: و إلى الفرق المذكور

(-)

بين المبدأ و المشتق يرجع ما ذكره أهل (-). لا- يخفى أن هذا الفرق واقعى لا- اعتبارى، ضروره أن مفهوم العلم مثلاً- نفس الإدراك الذى هو من مقوله الكيف أو غيره، و مفهوم العالم - بناءً على بساطه المشتق - يكون منتزعاً عن الذات المتجليه بالعلم و جارياً عليها، و من المعلوم كمال المغايره بينهما، إذ مفهوم المبدأ - كالعالم فى المثال - ليس منتزعاً عن الذات المتصفه

من أن المشتق يكون لا بشرط و المبدأ يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتق -المعقول في مقام الفرق بينهما.

و محصل ذلك: أن مفهوم المشتق لوحظ على نحو لا بشرط، و لذا يتحد وجوداً مع الذات باعتبار كونه من توابعها و لواحقها، و هذا النحو من الاتحاد كافٍ في صحه حمله عليها، و مفهوم المبدأ لوحظ بشرط لا بمعنى كونه في مقابل الذات بحيث يكون وجوده ملحوظاً في قبال وجودها، و هذا يقتضى المغايره، فليس هناك اتحاد مصحح للحمل، و لذا لا يصح حمل المبدأ على الذات، و بعبارة أخرى:

للعرض حشيتان:

إحداهما: كونه موجوداً بمفاد كان التامه نظير وجود الجوهر و العرض بهذا اللحاظ هو نفسه لا- غيره، و لذا لا- يصح حمله، لمغايرته لغيره الرافعه لشرط الحمل و هو الاتحاد.

ثانيتها: كونه موجوداً بمفاد كان الناقصه، و هو بهذا اللحاظ يكون مندكاً في موضوعه و فانياً فيه و من شئونه، و لذا يصح حمله عليه، و هذا هو مرجع \_\_\_\_\_ بالإدراك حتى يصح حمله عليها، بل هو نفس الإدراك، بخلاف مفهوم المشتق، فإنه متترع عن الذات المتصفه بالإدراك، و لذا يصح حمله عليها، لمكان اتحاد العرض و المحل، حيث إنه قيد لموضوعه و نعت له و إن كان وجود العرض نفسياً كالجوهر لكن وجوده النفسى يكون للغير، و لذا قيل: إن وجود العرض في نفسه عين وجوده لغيره في مقابل الجوهر الذى يكون وجوده في نفسه لنفسه، فإن الوجود النفسى أى المحمولى الذى هو مفاد كان التامه المتحقق في الهليات البسيطة ينقسم إلى الوجود للنفس و للغير، و الأول وجود الجوهر و الثانى وجود العرض، و كيف كان فالفرق بين المشتق و مبدئه واقعى لا اعتبارى.

ص: ٣٢٤



غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبياً عنه، و صاحب الفصول (ره) حيث توهم: أن مرادهم إنما هو بيان التفرقه بهذين الاعتبارين (١) بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيه (٢) مع حفظ مفهوم واحد (٣) أورد عليهم بعدم (٤) - ما ذكره أهل المعقول من الفرق بين المشتق و مبدئه، ثم إن هذا توطئه لردّ كلام الفصول الآتي.

\*\*\*\*\*

(١). أي: اعتبار لا بشرط و بشرط لا.

(٢). كالزمان و المكان و الوضع و غيرها من العوارض المبحوث عنها في مبحث المطلق و المقيد.

(٣). يعنى: كما فى المطلق و المقيد، فإنّ مفهوم الرقبه مثلاً؛ لله لله؛ واحد و يلاحظ اللا بشرط و بشرط اللاتيه بالإضافة إلى الطوارئ كالإيمان و الكتابه و غيرهما من العوارض، فيقال: إنّ الرقبه بالنسبه إلى الإيمان ملحوظه لا بشرط أو بشرط لا، فالجامع بين اللا بشرط و بشرط لا موجود و هو مفهوم الرقبه.

(٤). قال فى الفصول ما لفظه: «زعم جماعه من أهل المعقول أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو الفرق بين الشىء لا بشرط و بينه بشرط لا، فحدث الضرب إن اعتبر بشرط لا كان مدلولاً للفظ الضرب و امتنع حمله على الذات الموصوفه به، و ان اعتبر لا بشرط كان مدلولاً للفظ الضارب و صح حمله عليها، و على هذا القياس فجعلوا الفرق بين العرض و العرضى كالفرق بين الهولى و الجنس و بين الصوره و الفصل، و هذا عندى غير مستقيم... إلى ان قال: إذا تبين عندك هذا، فنقول: أخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه... إلى أن قال: فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتباراً لا بشرط» انتهى. و ملخص إيراد الفصول على أهل المعقول هو: أنّ الفرق بين المشتق و مبدئه بلحاظ الأوّل لا بشرط و الثانى بشرط لا بالنسبه

ص: ٣٢٧

استقامه الفرق بذلك (١) لأجل (٢) امتناع حمل العلم و الحركة على الذات و إن اعتبر لا بشرط، و غفل (٣) عن أن المراد ما - إلى العوارض الخارجيه مع كون المفهوم فيهما واحداً ذاتاً لا يستقيم، لأنه لا يوجب صحه حمل المشتق على الذات دون المبدأ، ضروره عدم صحه حمل مثل القيام و القعود و الحركة و السكون و غيرها من المبادئ على الذوات، لعدم الاتحاد بينهما المصحح للحمل و إن لوحظت المبادئ لا بشرط.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالاعتبارين الملحوظين بالإضافة إلى العوارض الخارجيه.

(٢). تعليل لعدم استقامه الفرق بين المشتق و مبدئه بالاعتبارين المذكورين.

(٣). هذا جواب المصنف عن إيراد الفصول، و حاصله: أن إشكال الفصول على أهل المعقول مبنئ على إرادته اللا- بشرط و بشرط لا الملحوظين فى باب المطلق و المقيد - يعنى لحاظهما بالإضافة إلى العوارض الخارجيه - كلاحظ الرقبه مثلاً؛ لله لله؛ لا بشرط أو بشرط لا بالنسبه إلى الإيمان و الكتابه و نحوهما من الطوارئ، حيث إن اللا بشرط و بشرط لا بهذا المعنى لا يوجبان صحه حمل العلم مثلاً على الذات و ان لوحظ لا بشرط بالإضافة إلى الزمان و المكان مثلاً، لأن الحمل منوط بالاتحاد وجوداً، و مجرد اللحاظ لا- يوجب ذلك، فلا- وجه للحمل أصلاً. و أمياً إذا أُريد بهما ما يلاحظان فى باب الجنس و الفصل و الماده و الصوره فلا يرد عليهم ما أورده فى الفصول، و ذلك لأن المراد باللابشرط و بشرط لا فى المقام هو المنتزع عن حقيقه الشىء و مفهومه، لا ما ينتزع عن الطوارئ كالمطلق و المقيد على ما تقدم آنفاً، فإن المصدر بحقيقته و هويته يكون بشرط لا، لأنه عباره عن نفس العرض بما أنه ماهيه من الماهيات، و هو بهذا المعنى أب عن الحمل، فإبأوه عن الحمل مقتضى حقيقته لا بلحاظ بشرط اللاتيه، كما أن عدم الإباء عن الحمل المنتزع عنه اللا بشرطيه

ص: ٣٢٨

..... -هو مقتضى حقيقه المشتق و مفهومه، و هذان الاعتباران من اللا بشرطيه و بشرط اللائيه متباينان، لعدم جامع بينهما، بخلافهما فى باب المطلق و المقيد، لوجود القدر المشترك بينهما و هو مفهوم المطلق كالرقبه، فإنه جامع بين اللا بشرط و بشرط لا، و لذا يلاحظ بالنسبه إلى الإيمان مثلا لا بشرط أو بشرط لا. و نظر أهل المعقول فى مقام الفرق بين المبدأ و المشتق بكون الأوّل مأخوذاً بشرط لا- و الثانى لا- بشرط إنّما هو إلى ما ذكرناه من كون هذين الاعتبارين منتزعين عن مقام الذات لا عن الطوارئ، كما أنّ مرادهم من اللا- بشرط و بشرط لا- فى مقام الفرق بين الجنس و الماده و الفصل و الصوره هو انتزاعهما عن نفس الذات و الحقيقه لا باعتبار الطوارئ، فإنّ الجنس بذاته غير آبٍ عن الحمل، و كذا الفصل و الماده و الصوره بذاتهما آبيتان عن الحمل.

و بالجمله: فاللابشرطيه و بشرط اللائيه فى المشتق و مبده منتزعتان عن الذات كانتزاعهما عن الجنس و الماده و الفصل و الصوره، و ليس المقصود بهما ما يراد بهما فى المطلق و المقيد، و إشكال الفصول على أهل المعقول مبنى على إرادته ما يراد بهما فى باب المطلق و المقيد، دون ما يراد بهما فى باب الجنس و الفصل و الماده و الصوره

«-»

. (-). لكن يظهر من كلام الحكيم السبزواري خلاف ذلك، حيث قال فى شرح بيته:

جنس و فصل لا بشرط حملا

فمده و صوره بشرط لا

ما لفظه: «و فيه إشاره إلى أنّ كلاً من هاتين مع كل من هذين متحد ذاتاً مختلف اعتباراً» و قال (قده) فى الحاشيه: «قولنا متحد ذاتاً أى الماده متحده

ص: ٣٢٩

ذكرنا (١) كما يظهر (٢) منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره، فراجع. -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى أول هذا الأمر، حيث قال: «إنه بمفهومه يأبى عن الحمل على ما تلبس بالمبدأ» فلاحظ.

(٢). يعنى: كما يظهر معنى اللا بشرطيه و بشرط اللائيه على النحو الذى ذكرناه من أهل المعقول، غرضه: أن حمل كلام أهل المعقول على اللا بشرطيه و بشرط اللائيه المنتزعتين عن الذات ليس حملاً له على خلاف ظاهره، لأنه يظهر منهم هذا المعنى من اللا بشرطيه و بشرط اللائيه مما ذكره فى بيان الفرق بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره.

تقريب الظهور: أن صحه الحمل فى الجنس و الفصل و عدمها فى الماده و الصوره إنما هما لوجه ذاتيه لا لأمر خارج عن الذات، فلا محاله تكون اللا بشرطيه فى الجنس و الفصل و بشرط اللائيه فى الماده و الصوره منتزعتين عن مقام الذات، و غير ملحوظتين بالإضافة إلى أمر خارجي، و يشهد بالتغاير الذاتى بين الجنس و الفصل و بين الماده و الصوره: أن الأولين من الأجزاء الذهنيه و الأخيرين من الأجزاء الخارجيه، و قيل: إن ممن صرح بكون الفرق بينهما ذاتياً لا اعتبارياً الشيخ فى كتاب الشفاء و إن خالفه بعض. \_\_\_\_\_ مع الجنس الطبيعى ذاتاً و مختلفه معه باعتبارى الشرط لا و لا بشرط، و كذا الصوره مع الفصل الطبيعى» انتهى، و هذا كما ترى صريح فى اتحاد الجنس و الماده و الصوره و الفصل ذاتاً، و كون تغايرها اعتبارياً، فلا يكون اللا بشرطيه و بشرط اللائيه حينئذٍ منتزعتين عن مقام الذات، لفرض اتحادها ذاتاً، بل تكونان باللاحظ و الاعتبار.

ص: ٣٣٠

: ملاك الحمل كما أشرنا (١) إليه هو الهوهويه و الاتحاد من وجه و المغايره من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات (٢)، و لا يعتبر معه (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الأمر الثانى، حيث قال فيه: «و ملاك الحمل و الجرى.. إلخ» و الغرض من عقد هذا الأمر هو: بيان ما يعتبر فى صحه الحمل و الإشاره إلى ما أفاده الفصول فى المقام و إلى المناقشه فيه.

(أمّا الأوّل) فمحصله: أنه يعتبر فى صحه الحمل الاتحاد من وجه و المغايره من آخر، إذ مع الاتحاد فى جميع الجهات لا يبقى اثنييه حتى يكون هناك عقد وضع و عقد حمل، فلا بد من الإثنييه و المغايره ليصح الحمل الذى هو نسبه متقومه بشيئين، كما أنه مع التغاير فى جميع الجهات لا- يصح الحمل، لكونهما حينئذٍ متباينين، و الحمل يقتضى الاتحاد، و لا يصح حمل أحد المتباينين على الآخر، و لا فرق فى ذلك - أى فى اعتبار الاتحاد من وجه و التغاير من آخر فى صحه الحمل - بين أقسام الحمل من الذاتى كالحمد التام مثل - الإنسان حيوان ناطق - و من الشائع الصناعى بأنحائه من حمل المواطاه و الاشتقاق و غيرهما.

(٢). أى: كما هو الحال فى المشتقات و الذوات من كون ملاك الحمل الاتحاد من وجه و التغاير من آخر، لوضوح مغايرتهما مفهوماً و اتحادهما وجوداً.

(٣). أى: مع المناط المزبور و هو الاتحاد من جهه و التغاير من أخرى.

(و أمّا الثانى) و هو ما أفاده فى الفصول، فلا بأس بنقل كلامه ثم التعرض لإشكال المصنف عليه، قال فى الفصول ما لفظه: «و تحقيق المقام: أنّ حمل الشىء على الشىء يستدعى أن يكون بينهما مغايره باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس إليه من ذهن أو خارج، ثم التغاير قد يكون اعتبارياً و الاتحاد حقيقياً كقولك: - هذا زيد - و - الناطق حساس - و قد

.....- يكون التغيرات حقيقياً و الاتحاد اعتبارياً، و ذلك بتنزيل الأشياء المتغيره منزله شىء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع.

و بالجمله: فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتباريه، فيصح حمل كل جزء من أجزائه المأخوذه لا بشرط عليه، و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس إليه نظراً إلى اتحادهما فيه كقولك: - الإنسان جسم أو ناطق - فإن الإنسان مركب في الخارج حقيقه من بدن و نفس، لكن اللفظ إنما وضع بإزاء المجموع من حيث كونه شيئاً واحداً و لو بالاعتبار، فإن أخذ الجزء ان بشرط لا - كما هو مفاد لفظ البدن و النفس - امتنع حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان، لانتفاء الاتحاد بينهما، و إن أخذ اللا بشرط - كما هو مفاد الجسم و الناطق - صح حمل أحدهما على الآخر و حملهما على الإنسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل. فقد تحقق مما قررنا: أن حمل أحد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس إلى ظرف التغير لا يصح إلا بشروط ثلاثه: أخذ المجموع من حيث المجموع، و أخذ الأجزاء لا بشرط، و اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع، إذا تبين عندك هذا فنقول: أخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً، و يعتبر الحمل بالقياس إليه، و لا خفاء في أننا إذا قلنا: - زيد عالم أو متحرك - لم نرد بزيد المركب من الذات و صفه العلم أو الحركة، و إنما نريد به الذات وحدها، فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتبر لا بشرط.

بل التحقيق: أن مفاد الهيئه مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا:

ذو مال، فكما أن المال إن اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه.

..... - و محصل مرام الفصول هو: أنه لا بد في صحة حمل أحد المتغايرين حقيقه المتحددين اعتباراً من شروط ثلاثه:

أحدها: ملاحظه المتغايرين كالنفس و البدن في الإنسان شيئاً واحداً، بأن يعتبر الإنسان المركب منهما شيئاً واحداً اعتباراً مع تغاير النفس و البدن حقيقه، فالإنسان وضع لمجموع النفس و البدن المتغايرين حقيقه و المتحددين اعتباراً.

ثانيها: أخذ أجزاء الإنسان لا بشرط، كالحاظ البدن و النفس باعتبار كونهما مفادى الجسم و الناطق، إذ لحاظهما بما أنّهما مفادا البدن و النفس يوجب كونهما بشرط لا، و من المعلوم: أنّهما بهذا اللحاظ لا يقبلان الحمل.

ثالثها: اعتبار الحمل بالنسبه إلى المجموع، بأن يكون المحمول كالناطق أو الجسم محمولاً على مجموع جزئى الإنسان، هذا.

(و أمّا الثالث) و هو إشكال المصنف على الفصول الذى أشار إليه بقوله:

«و لا- يعتبر معه ملاحظه التركيب... إلخ» فملخصه: أنه يكفى في صحة الحمل مجرد الاتحاد من وجه، و لا- يعتبر في صحته ملاحظه المجموع أمراً واحداً، بل لحاظ التركيب بين المتغايرين مَحَلّ بالحمل، لأنه يوجب المغايره بين الموضوع و المحمول بالكليه و الجزئيه، مثلاً- إذا لاحظنا مجموع الناطق و الجسم شيئاً واحداً و حملنا أحدهما على الإنسان المؤلف منهما و قلنا: «الإنسان ناطق أو جسم» كان هذا الحمل نظير حمل الأجزاء على الكل، كحمل - يد - أو - رجل مثلاً على زيد، إذ المفروض كون الموضوع هو المجموع من حيث المجموع، و المحمول كل جزء من الأجزاء بنفسه، و الجزء بما هو جزء آبٍ عن الحمل على الكل و على جزءٍ آخر، فلا يصح هذا الحمل، لمغايره الجزء للكل و عدم الاتحاد المصحح للحمل بينهما.

ملاحظه التركيب بين المتغيرين (١)، و اعتبار كون مجموعهما بما هو كذلك (٢) واحداً، بل (٣) يكون لحاظ ذلك (٤) مُخلاً، لاستلزامه (٥) المغايره بالجزئيه و الكليه (٦)، و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ (٧) بنحو الاتحاد بين ----- وبالجملة: فمجرد اتحاد الموضوع و المحمول وجوداً كافٍ في صحه الحمل، و لا حاجه معه إلى لحاظ المتغيرين شيئاً واحداً، بل هو قادح في الحمل، لكونه مستلزماً لحمل الجزء على الكل، و هو بمكان من الفساد.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى أول الشروط الثلاثه المذكوره في كلام الفصول، و قد تقدمت.

(٢). أي: بما هو مجموع.

(٣). هذا هو الجواب الثاني الناظر إلى إخلال لحاظ التركيب بين المتغيرين بصحه الحمل، لاستلزامه حمل الجزء على الكل، كما عرفت في مثل - زيد يد أو رجل مثلاً، كما أنّ الجواب الأول - و هو قوله: «و لا يعتبر معه ملاحظه التركيب» ناظر إلى عدم الحاجه في صحه حمل المتغيرين إلى لحاظ التركيب و الوحده، و قد عرفت توضيح كلا الجوابين.

(٤). أي: التركيب و لحاظ المجموع أمراً واحداً.

(٥). هذا تعليل للإخلال المزبور أي: لاستلزام التركيب مغايره الموضوع و المحمول بالكليه و الجزئيه و هذه المغايره تمنع عن صحه الحمل كما مر تقريبه آنفاً.

(٦). حيث إنّ لحاظ تركب الإنسان مثلاً يوجب كونه كلاً، و كلّ من الناطق و الجسم جزءاً له، و من المعلوم: مغايره الكل للجزء، و عدم صحه حمل الجزء على الكل كما عرفت آنفاً، فلحاظ التركيب مخل بالحمل، فلا يصح حمل الناطق على الإنسان في قولنا: «الإنسان ناطق».

(٧). الظاهر زياده كلمه - لحاظ - إذ المناط في صحه الحمل هو نفس الاتحاد

ص: ٣٣٤



الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك (١) في التحديدات (٢) و سائر القضايا في طرف (٣) الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها (٤) إلا- نفس معانيها (٥) -بأحد أنحاء في الظرف الذى يضاف الحمل إليه من ذهن أو خارج كما صرح به صاحب الفصول في صدر عبارته المتقدمه، فإن الحمل تابع للاتحاد في موطنه سواء كان ذهنياً ك- الإنسان نوع - أم خارجاً ك- الإنسان كاتب - و ليس الحمل تابعاً للحاظ الاتحاد. ثم إن حق العبارة أن تكون هكذا: - نحو من الاتحاد -.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ملاحظه المجموع أمراً واحداً، هذا إشاره إلى ردّ ما فى الفصول من اعتبار لحاظ التركيب.

و محصل الرد: أنّ هذا اللحاظ مما يكذبُه الوجدان فى القضايا الحملية مثل ما يقع فى التعريفات و غيرها، فإنّ الملحوظ فى الإنسان فى قولنا: «الإنسان ناطق» الذى جعله فى الفصول مثلاً لمتغايرى الوجود ليس إلا معنى بسيطاً و إن كان منحللاً بالتحليل العقلى إلى الجسم و الناطق، فلا- يلاحظ فى طرف الموضوع كالإنسان فى المثال تركيب أصلاً، و كذا لا يلاحظ التركيب فى ناحيه المحمول كالناطق فى المثال.

و بالجملة: فصحة الحمل فى جميع القضايا منوطه بالاتحاد من وجه و المتغايره من آخر من دون لحاظ تركيب فى شىء من الموضوع و المحمول.

(٢). أى: التعريفات مثل - الإنسان حيوان ناطق -.

(٣). متعلق ب - لحاظ -.

(٤). أى: الموضوعات.

(٥). أى: معانى الموضوعات و هى المعانى البسيطة المتبادره من ألفاظها، و لا بد أن تكون هى المراده، إذ لو كان الملحوظ فى طرف الموضوع أخذ المجموع من

ص: ٣٣٥

كما هو الحال في طرف المحمولات (١)، و لا يكون حملها عليها (٢) إلا بملاحظه ما هما عليه (٣) من (٤) نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايره (٥) و لو بنحو من الاعتبار، فانقده بذلك (٦) فساد ما جعله في الفصول تحقيقاً للمقام (٧) و في - حيث المجموع واحداً - لا ذات المجموع - لزم عدم مساواه الحد التام للمحدود، لاشتمال المحدود حينئذٍ على لحاظ المجموع واحداً الذي هو جزء اعتباري زائد على الحد التام.

\*\*\*\*\*

(١). حيث لا- يلاحظ فيها إلا صترف معاني المحمولات من دون لحاظ التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما واحدا كما اعترف بذلك في الفصول.

(٢). يعنى: حمل المحمولات على الموضوعات.

(٣). ضمير التثنيه راجع إلى - الموضوعات و المحمولات - و الضمير المتصل راجع إلى - ما - الموصوله المقصود بها؛ لله لله؛ الاتحاد، يعنى: و لا يكون حمل المحمولات على الموضوعات إلا بلحاظ الاتحاد الذي هما عليه.

(٤). بيان ل - ما - الموصوله، يعنى: ما هما عليه هو نحو من أنحاء الاتحاد.

(٥). يعنى: المغايره التى هى الفارقه بين الموضوعات و المحمولات و لو كانت اعتباريه، حاصله: أن الحمل لا بد فيه من الاتحاد من وجه، لاستحاله حمل المباین على المباین، و من التغاير من وجه آخر لئلا- يلزم حمل الشىء على نفسه الذى هو عديم الفائدة.

(٦). أى: بما ذكرناه من كون مناط الحمل نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول و مغايرتهما من وجه، و عدم إناطه الحمل بلحاظ التركيب و الوحده.

(٧). مراده بالتحقيق هو قوله: «و تحقيق المقام ان حمل الشىء على الشىء... إلى آخره».

ص: ٣٣٦

## (الرابع)

(٢): لا ريب في كفايه مغايره المبدأ مع ما يجرى المشتق عليه -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: غير ما ذكره المصنف من الوجهين. و موارد النظر فى كلام الفصول كثيره:

أحدها: صحه الحمل فى المتغايرين وجودا بمجرد لحاظ التركيب و الوحده اعتبارا، مع أنه قد ثبت اعتبار الاتحاد الوجودى، و لحاظ التركيب و الوحده لا يوجب انقلابهما عما هو عليه من التغاير الوجودى، و إن أراد تغايرهما بحسب المفهوم فلا حازه إلى لحاظ الاتحاد بينهما فى صحه الحمل.

ثانيها: جعل الناطق و الحساس من المتغايرين اعتبارا، مع أنّهما من المتغايرين مفهوما و المتحددين خارجا، لما تقرر فى محله من اتحاد الجنس مع النوع و كذا مع الفصل خارجا.

ثالثها: أنّ الحمل يقتضى التغاير الحقيقى، مع أنّ التغاير كذلك مانع عن صحه الحمل.

رابعها: ما أفاده أخيرا من وضع هيئه الأبيض لذى بياض، مع أنّها لم توضع له لا لغه و لا عرفا، إلى غير ذلك من وجوه النظر فى كلامه زيد فى علو مقامه.

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لكيفيه حمل ما يجرى من الصفات عليه سبحانه و تعالى، و محصل ما أفاده المصنف فى ذلك هو: أنّ مناط صحه الحمل - كما تقدم فى التنبيه السابق - هو المغايره من جهه و الاتحاد من أخرى، و عليه فيكفى فى صحه الحمل مغايره الموضوع و المحمول مفهوما و اتحادهما خارجا، فلا إشكال حينئذ فى صحه حمل صفاته الذاتيه عليه سبحانه و تعالى كقولنا: (اللّه عالم) و - قادر - و - حى - و نحو ذلك، و لا يلزم من إطلاقها عليه تعالى تجوّز و لا نقل

مفهوماً و ان اتحدا عينا و خارجا، فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحيم و الكريم إلى غير ذلك من صفات الكمال و الجلال (١) عليه تعالى على ما ذهب إليه أهل الحق من عيَّته صفاته (٢) -أصلاً، لأنَّ هذه الصفات و إن كانت عين ذاته تعالى شأنه، لكنها مغايره لها مفهوماً، و المغايره المفهوميه كافيهِ في صحه الحمل و إن اتحد المفهومان مصداقاً كما هو المراد بالعينيه، حيث إنَّ مصداق مفهوم العلم عين الذات المقدسه، و يكون ما يإزاء أحدهما عين ما يإزاء الآخر.

فالمتحصل: أنَّ مناط الحمل - و هو الاتحاد الوجودي في صفات البارئ تعالى مع المغايره المفهوميه - موجود، فيصح الحمل من دون لزوم المحذور الآتي في كلام الفصول إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). صفات الجلال اصطلاحاً هي الصفات السلبيه، و ليست هي عين الذات، فلعلَّه أراد بها الصفات الجماليه.

(٢). إذ لو لم تكن صفاته عين ذاته جلّ و علا و كانت عارضه لها لزم خلوه تعالى و تقدس في مرتبه ذاته عن العلم و القدره، و لزم الجهل و العجز في ذاته عزّ و جلّ و مثله لا يليق بأن يكون أشرف الموجودات و صانعها، لإمكان وجود ما يكون في حدّ ذاته عالماً قادراً، و هو أشرف مما لا يكون كذلك، و هذا البرهان لا يقتضى إلاّ العينيه المانع عن محذور لزوم خلوه تعالى في مرتبه ذاته عن الحياه و العلم و القدره، و لا- يقتضى ذلك تفاوتاً في أوضاع الألفاظ و معانيها، لعدم ارتباطه بها، فإنَّ الأسود مثلاً إذا أطلق على الجسم المتصف بالسواد لأمر خارج عن ذاته و صدق عليه الأسود، فصدقه على نفس السواد يكون بالأولويه، لأنَّ وجدان الشيء لنفسه ضروري، و كذا في الموجود، فإنَّ صدقه على نفس

ص: ٣٣٨

يكون (١) على نحو الحقيقه، فإنّ (٢) المبدأ فيها (٣) وإن كان عين ذاته تعالى خارجا إلاّ أنّه (٤) غير ذاته تعالى مفهوما. و منه (٥) قد -الوجود أولى من صدقه على الشئء الموجود.

و الحاصل: أنّ برهان العينه لا يوجب تغيرا في وضع الألفاظ و معانيها.

\*\*\*\*\*

(١). خبر لقوله: فصدق.

(٢). بيان للمغايره الكافيه في صحه الحمل، و حاصله: أنّ المبدأ في صفاته تعالى كالعلم و القدره و الحياه و إن كان متحدا مع الذات و جودا بحيث لا مصداق له غير الذات لكنه مغاير لها مفهوما، بداهه أنّ مفهوم العلم و هو الانكشاف غير مفهوم الواجب، و هذه المغايره تكفي في صحه الحمل، فإطلاق العالم مثلا عليه سبحانه و تعالى لا يستلزم تجوزا و لا نقلا فيه.

(٣). أى: في صفات الكمال كالعلم و القدره.

(٤). أى: المبدأ، و قد عرفت تقريب مغايرته مفهوما للذات المقدسه.

(٥). أى: و مما ذكر من كفايه التغير المفهومى بين المبدأ و المشتق ظهر فساد ما في الفصول، حيث قال فيه: «إذ الظاهر إطباق الفريقين على أنّ المبدأ لا بد أن يكون مغايرا لذى المبدأ، و إنّما اختلفوا في وجوب قيامه به و عدمه، فالوجه التزام وقوع النقل في تلك الألفاظ بالنسبه إليه تعالى» انتهى.

و حاصل كلام الفصول: أنّه - بناء على عينيه الصفات لذاته المقدسه - ترتفع المغايره المعتمره اتفاقا بين المبدأ و ذيه، فلا بد في صحه الحمل حينئذ من الالتزام بالتجوز بأن يراد بالعالم المحمول عليه تعالى غير معناه اللغوى، أو النقل بأن يكون حمله عليه سبحانه بمعنى آخر حقيقى مناسب لمعناه الأوّل، فالعالم الذى يحمل على الله تعالى غير العالم المحمول علينا.

ص: ٣٣٩

انقذح (١) ما فى الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فى ألفاظ الصفات الجارىه علىه تعالى بناء على الحق من العينيه (٢)، لعدم (٣) المغايره المعتبره بالاتفاق (٤) -

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر سقوط كلمه - فساد أو ضعف - أو ما شاكلهما قبل - ما - الموصوله.

(٢). بالمعنى المتقدم و هو كون الذات المقدسه مصداقا لكل واحده من الصفات بلا تعدد و لو بالحيثيه، لا بمعنى آخر و هو: كون الذات منشأ لانتزاع الصفات عنها من دون ضم شىء إلى الذات فى انتزاعها، كما فى صفاتنا المنتزعه عن ذواتنا المتصفه بمبادئ تلك الصفات بحيث لا- تنتزع عنها إلا بضمّ المبادئ إلى ذواتنا، و ذلك لأنّ العينيه بالمعنى الثانى تستلزم المغايره بين المنتزع عنه و المنتزع، فيكون العلم مثلا حينئذ فيه سبحانه مغايرا للذات، فلا بد من الالتزام بالعينيه بالمعنى الأوّل.

(٣). تعليل للالتزام بالنقل أو التجوز.

و حاصله - كما عرفت -: ارتفاع المغايره المعتبره بالاتفاق بين المبدأ و ذيه بناء على عينيه الصفات لذاته المقدسه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتجوز أو النقل فى الصفات الجارىه علىه تعالى.

(٤). و هو الاتفاق الذى ادعاه صاحب الفصول (قده) فى عبارته المتقدمه

«-»

. (-). قد استدل للفصول بوجه:

(الأول): ما استدل به نفسه فى عبارته المتقدمه و هو: اتفاق العلماء على اعتبار التغير الوجودى. و فيه أولا: منع تحققه.

و ثانيا: انّ اتفاق العلماء بما هم علماء لا بد أن يكون فى الأحكام الفرعيه، إذ لا دليل على اعتباره فى غيرها، و مع الشك فى الحجيه لا يصح التمسك به.

ص: ٣٤٠

و ذلك (١) لما عرفت من كفايه المغايره مفهوما، و لا اتفاق على اعتبار -

\*\*\*\*\*

(١). بيان لفساد كلام الفصول الّذى انقدح مما ذكره المصنف من كفايه التغير المفهومى بين المبدأ و الذات، و عدم برهان على التغير الوجودى بينهما، و هذا مراده بقوله: «و لا اتفاق» إذ مورد اتفاقهم هو المغايره المفهوميه. و ثالثا: إنّ المبحوث عنه هو الوضع، و اتفاق العلماء لا يكشف عن ذلك و لا يثبته.

(الثانى): أنّه لا إشكال فى كون المبدأ عينا فى الواجب و زائدا فى الممكن فهما متباينان، فلا يمكن انتزاع مفهوم واحد منهما وضع له لفظ المشتق. و فيه:

أنّ الموضوع له فى لفظ المشتق كسائر الألفاظ هو نفس المفهوم لا وجوده، و من المعلوم اتحادهما فيه، و المغايره إنّما تكون فى الوجود، حيث إنّ المبدأ فيه تعالى عين ذاته و فى الممكن غير ذاته، و هذا التغير لا- يوجب التباين المطلق حتى لا- يكون جامع بين صفاته سبحانه و تعالى و صفاتنا.

(الثالث): أنّ المتبادر إلى الذهن من المشتق هو الذوات المتلبسه بالمبادئ التى لا تكون عينا لها، فالموضوع له فى المشتق هو هذا المعنى المنسب إلى الذهن، و من المعلوم أنّه ينافى العينيه، فلا بد من التصرف فى معانى الصفات الجاربه عليه تعالى شأنه. و فيه منع، بل المتبادر هو الذوات المتلبسه بالمبادئ على الإطلاق، و ليس المتبادر خصوص الذوات المتلبسه بالمبادئ التى لا تكون عينا لها، نعم لا ينتقل العرف إلى المصداق الّذى يكون المبدأ عينه وجودا، لكن نظرهم حجه فى تشخيص المفهوم دون المصداق، لما ثبت من أنّ موضوع الآثار و مهبط الأحكام هو مفاهيم الألفاظ المأخوذه فى حيز الخطابات، فلا تترتب الأحكام و الآثار على ما لا يكون مصداقا لتلك المفاهيم حقيقه، و إنّما يكون مصداقا لها بضرب من العنايه و التنزيل، إذ المفروض عدم انطباق المفهوم - الّذى هو الموضوع - عليه.

ص: ٣٤١

غيرها (١) إن لم نقل بحصول الاتفاق على عدم اعتباره (٢) كما لا يخفى، وقد عرفت (٣) ثبوت المغايره كذلك (٤) بين الذات و مبادئ الصفات.

## (الخامس) (٥)

: أنه وقع الخلاف بعد الاتفاق على اعتبار المغايره كما عرفت -

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير المغايره المفهوميه.

(٢). أى: عدم اعتبار غير المغايره من حيث المفهوم.

(٣). يعنى: فى أول هذا الأمر.

(٤). أى: مفهومًا.

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات اعتبار قيام المبدأ بالذات حقيقه فى صحه حمل المشتق و جريه عليها على وجه الحقيقه، بعد ما تقدم آنفا من اعتبار المغايره بين الذات و المبدأ، خلافا لمن لم يعتبر قيام المبدأ بالذات فى إطلاق المشتق عليها حقيقه، و لا بأس بالإشاره إلى ما نسب إلى ظاهرهم من الأقوال و هى أربعة:

الأول: اعتبار القيام بمعنى الحلول و هو المنسوب إلى الأشعري.

الثانى: عدم اعتبار القيام، لوجه:

منها: إطلاق الضارب و المؤلم - بالكسر - على الفاعل مع قيام الضرب و الإيلام بالمفعول و هو المضروب و المؤلم - بالفتح -، و إطلاق الخالق و المتكلم على الله تعالى مع قيام مبدئهما بغيره من المخلوق و الجسم.

و منها: إطلاق الصفات الذاتيه الجاريه على الله تعالى مع كون مبادئها عين الذات فكيف يتصور القيام؟ و منها: إطلاق اللابن و التامر و غيرهما مما كان المبدأ فيه ذاتا.

الثالث: ما عن ظاهر الفصول من اعتبار القيام بالمعنى الأعم من الحلول و الصدور فيما لم يكن المبدأ ذاتا و عدم اعتباره فيه، و لذا التزم بصدق القيام فى



بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق فى اعتبار قيام المبدأ به فى صدقه على نحو الحقيقه، و قد استدللّ من قال بعدم الاعتبار بصدق الضارب و المؤلم مع قيام الضرب و الألم بالمضروب و المؤلم - بالفتح -، و التحقيق: أنه لا ينبغى أن يرتاب من كان من أولى الأبواب فى أنه يعتبر فى صدق المشتق على الذات و جريه عليها (١) من التلبس بالمبدأ بنحو خاص على اختلاف أنحاءه (٢) الناشئه (٣) من اختلاف المواد (٤) تاره، و اختلاف - الأمثله الأربعة المتقدمه فى الوجه الأول و هى الضارب و المؤلم و الخالق و المتكلم، و التزم فى الصفات الذاتيه بالنقل أو التجوز و صرح بعدم اعتبار القيام فى اللابن و أمثاله.

الرابع: ما اختاره المصنف من اعتبار القيام بمعنى التلبس الذى يختلف باختلاف هيئات المشتق من اسمى الفاعل و المفعول و غيرهما كاختلافه باختلاف المواد كما سيأتى بيانه عند شرح كلام المصنف (قده).

\*\*\*\*\*

(١). أى: جرى المشتق على الذات.

(٢). أى: أنحاء التلبس.

(٣). صفه ل - أنحاءه -.

(٤). فتاره يكون المبدأ لازماً للذات، و حينئذ يكون القيام حلولياً كالمرض و الجوع و الشجاعه.

(و أخرى) يكون صادراً عنها كالإعطاء و الضرب و الإيلام، فيكون القيام صدورياً.

(و ثالثه) يكون منتزعا عنها بأن تكون الذات منشأ لانتزاع المبدأ عنها مفهوماً مع كونه عينها وجوداً كالعلم و القدره و الحياه بالنسبه إليه سبحانه و تعالى.

ص: ٣٤٣

الهيئات (١) أخرى من (٢) القيام صدورا (٣) أو حلولا (٤) أو وقوعا عليه (٥) أو فيه (٦) أو انتزاعه عنه (٧) مفهوما مع اتحاده معه خارجا كما فى صفاته تعالى -

\*\*\*\*\*

(١). كاسمى الفاعل و المفعول و غيرهما من هيئات المشتقات، فإن قيام الضرب بالضارب صدورى و بالمضروب وقوعى.

(٢). بيان لنحو خاص.

(٣). كالإعطاء و الضرب، فإن قيامهما بالفاعل صدورى.

(٤). كالمرض و الموت، و القيام الصدورى و الحلولى ناشئان عن اختلاف المواد كما عرفت.

(٥). كالضرب و الإيلاء بالنسبه إلى المفعول، فإن قيامهما بالمضروب و المؤلم - بالفتح - وقوعى، و هذا من اختلاف الهيئه و كذا الوقوع فيه.

(٦). كمجلس و مسجد و غيرهما من أسماء الزمان و المكان.

(٧). أى: انتزاع المبدأ عن الذات مفهوما مع اتحاده معها عينياً، لله لله؛ كمفهوم العالم و القادر مثلا، فإنهما ينتزعان عن نفس ذاته تعالى بلا ضمٍ ضميمه معها، فذاته جلّ شأنه باعتبار أنّها علم ينتزع عنها مفهوم العالم، و باعتبار أنّها قدره ينتزع عنها مفهوم القادر.

و الحاصل: أنّ مفاهيم الصفات الجاربه عليه سبحانه و تعالى كالعالم و القادر و الحى لا تنتزع إلا عن نفس ذاته المقدسه، و ليست كالصفات الجاربه علينا، فإن مفهوم العالم مثلا ينتزع عن ذواتنا المتلبسه بالإدراك، و بدون التلبس به لا يطلق عليها العالم، لعدم كفايه مجرد الذات فى انتزاع مفهوم العالم، بل لا بد من ضم ضميمه معها.

ص: ٣٤٤

على ما أشرنا إليه آنفاً (١)، أو مع (٢) عدم تحقق إلاّ - للمنتزع عنه كما فى الإضافات و الاعتبارات التى لا تحقق لها، و لا يكون بحذائها فى الخارج شىء، و تكون من الخارج -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى الأمر المتقدم.

(٢). معطوف على قوله: مع اتحاده.

و حاصله: أنّ الأمر المنتزع عن غيره تاره يكون له وجود فى الخارج كالعلم المنتزع عن ذات البارى عزّ اسمه، فإنّ المبدأ - أعنى العلم - عين الذات، و أخرى لا- يكون له وجود فى الخارج، بل الوجود إنّما يكون لمنشأ الانتزاع كالإضافات التى لا وجود لها فى الخارج، نظير الأبوة التى لا وجود لها فى الخارج، و إنّما الموجود فيه هو الشخص الذى خلق من مائه غيره، و كذا الزوجيه و الملكيه و غيرهما من الاعتبارات التى لا يحاذيها شىء فى الخارج.

فالمتحصل: أنّ واجديّه الذات للمبدأ تتصور على وجوه:

الأول: أن تكون بنحو الصدور كالمعطى و الناصر.

و الثانى: أن تكون بنحو الحلول كالمريض و الأسود و الأبيض.

و الثالث: أن تكون بنحو الانتزاع كالزوج و الحر و الرق و نحوها ممّا يكون المبدأ فيها منتزعاً عن الذات و ممّا لا وجود له فى الخارج كالزوجيه و الحريه و الرقيه و نحوها من الاعتبارات.

و الرابع: أن تكون بنحو العينيه كما فى صفاته تعالى، فإنّ المبدأ كالعلم و القدره و الحياه عين الذات المقدسه، و وجدان الذات لها بنحو العينيه و إن كان خارجاً عن المتفاهم العرفى، لكنه لا؛ -- لله لله؛ يقدر بعد كونه من التلبس الحقيقى بنظر العقل، فإنّ العرف إنّما يتبع نظره فى المفاهيم لا فى تطبيقاتها على مصاديقها.

ص: ٣٤٥

المحمول (١) لا المحمول بالضميمه، ففي صفاته الجاربه عليه تعالى يكون المبدأ مغايراً له مفهوماً و قائماً به عيناً، لكنه (٢) بنحو من القيام، لا (٣) بأن يكون هناك اثنييه و كان ما بحذاءه (٤) غير الذات، بل (٥) بنحو الاتحاد و العينيه -

\*\*\*\*\*

(١). قد حكي بعض أجه تلامذه المصنف (قدهما) أنه قال الماتن في درسه الشريف: «إنّ المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتباري كالزوجيه و نحوها، و بالمحمول بالضميمه: العارض المتأصل كالسواد و البياض، و وجه تسميه الأوّل بالخارج المحمول هو كونه خارجاً عن الشئ و محمولاً- عليه، و الثاني بالمحمول بالضميمه لكونه محمولاً بضمّ ضميمه على شئ كحمل السواد على غيره، فإنّه لا يحمل عليه إلا بضم ضميمه فيقال: الجسم ذو سواد» هذا توضيح ما نقل عن المصنف (قده). و كيف كان فلا يعتبر في اتصاف الذات بالمبدأ وجود المبدأ في الخارج، فإنّ المغايره المفهوميه بينهما كافيه في صحه قيام المبدأ بها سواء كان للمبدأ وجود مستقل كالإعطاء و القيام و الجلوس و نحوها، أم كان وجوده عين وجود الذات كصفات الباري تعالى على ما عرفت آنفاً.

(٢). يعنى: لكن القيام الّذى يكون بنحو العينيه نحو خاص من القيام و ليس كسائر موارد قيام المبدأ بالذات مما يكون بينهما اثنييه كما ربما يكون المنساق من قيام شئ ع بشئ ع التعدد و الإثنييه.

(٣). يعنى: لا القيام المشهورى بأن يكون هناك اثنييه.

(٤). يعنى: ما بحذاء المبدأ، و غرضه: بيان لازم الإثنييه و هو كون ما يازاء المبدأ غير الذات كصفات المخلوق، فإنّ العلم فيهم هو الصوره الحاصله مثلاً، و هى غير الذات القائمه بها تلك الصوره.

(٥). تفسير لقوله: «بنحو من القيام» يعنى: هذا القيام يكون بنحو الاتحاد و العينيه بحيث يكون ما بحذاء المبدأ كالعلم و القدره عين الذات.

ص: ٣٤٦

و كان ما بحذائه (١) عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس (٢) من الأمور الخفيه لا يضر بصدقها (٣) عليه تعالى على نحو الحقيقه إذا كان لها (٤) مفهوم صادق عليه تعالى حقيقه و لو (٥) بتأمل و تعمُّل من العقل، و العرف (٦) إنّما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم لا في تطبيقها على مصاديقها.

(و بالجملة) يكون مثل العالم و العادل و غيرهما من الصفات الجاربه عليه تعالى -

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما بحذاء المبدأ.

(٢). يعنى: التلبس الذى يكون بنحو العينه و هو أتم أفراد التلبس.

(٣). أى: بصدق الصفات الجاربه عليه تعالى على نحو الحقيقه، و وجه عدم المضريه هو: وجود مناط الصدق أعنى صدق الصفات على الذات المقدسه واقعا، فلا يقدح فى صدقها عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس، لعدم إحاطته بجميع مصاديق المبدأ، و من المعلوم عدم مرجعيه العرف فى تطبيق المفاهيم على مصاديقها، و إنّما هو مرجع فى تشخيص المفاهيم.

(٤). أى: للصفات.

(٥). يعنى: و لو كان صدق المفهوم العرفى من الصفات على الذات و انطباقه عليها بنظر العقل المدرك للتلبس بنحو العينه دون نظر العرف غير المدرك له، فإنّ الصدق و الحمل بنظر العقل ثابت للمغايره المفهوميه الكافيه فى صحه الحمل و للاتحاد بنحو العينه الذى يدركه العقل دون العرف.

(٦). هذا وجه لعدم مضريه خفاء التلبس بنحو العينه على العرف بصدق الصفات العليا عليه جلّ و علا، و حاصل هذا الوجه: أنّ العرف ليس مرجعا فى التطبيقات، و إنّما هو مرجع فى تمييز المفاهيم العرفيه و الإحاطه بحدودها، و أمّا بعد تمييزها فلا يرجع إليه فى تطبيقها على مصاديقها.

ص: ٣٤٧

و على غيره جاريه عليهما (١) بمفهوم واحد و معنى فارد و إن اختلفا فيما يعتبر فى الجرى من (٢) الاتحاد و كيفية التلبس بالمبدأ، حيث إنه (٣) بنحو العينيه فيه تعالى، و بنحو الحلول أو الصدور فى غيره، فلا (٤) وجه لما التزم به فى الفصول من نقل الصفات الجاريه عليه تعالى عما (٥) هى عليها من المعنى (٦) كما لا يخفى، كيف (٧) و لو كانت بغير معانيها العامه جاريه عليه تعالى كانت صرف لقلقه اللسان -

\*\*\*\*\*

(١). أى: على البارى تعالى و غيره، فإنّ العالم مثلا- بما له من المفهوم يجرى عليه سبحانه و تعالى و على المخلوق، فجريانه عليهما بوزان واحد.

(٢). بيان ل - ما - فى قوله: «فيما يعتبر» يعنى: لا تفاوت بين الخالق و المخلوق فى جريان الصفات عليهما إلاّ فى كيفية التلبس و نحو الاتحاد، حيث إنّ التلبس بالمبدأ فى البارى عزّ اسمه يكون بنحو العينيه، و فى غيره يكون بنحو آخر من الحلول أو الصدور أو الانتزاع أو غيرها.

(٣). أى: الاتحاد و التلبس.

(٤). هذا متفرع على ما ذكره من كون صفاته تعالى كصفاتنا من غير تفاوت بينهما إلاّ فى كيفية التلبس و الاتحاد، فالعالم مثلا - بما له من المفهوم - يحمل على الواجب و الممكن من دون حاجه إلى تصرف فيه بنقل أو تجوز إذا جرى عليه تعالى شأنه كما ذهب إليه فى الفصول، و قد تقدم كلامه فى الأمر الرابع، فلاحظ.

(٥). أى: عن المعنى الذى تكون الصفات عليه.

(٦). الأولى أن يقال: «من المعانى» ليوافق ضمير - عليها - أو يقال:

- عليه - بتذكير الضمير.

(٧). يعنى: كيف يكون لما التزم به فى الفصول من النقل وجه؟ و الحال أنّه لو كانت الصفات بغير معانيها العامه للواجب و الممكن جاريه عليه تعالى شأنه لزم

ص: ٣٤٨

و ألفاظ بلا معنى، فإن (١) غير تلك المفاهيم العامه الجاربه على غيره تعالى غير مفهوم و لا معلوم إلا بما يقابلها، ففي مثل ما إذا قلنا: «أنه تعالى عالم» إما أن نعني أنه من ينكشف لديه الشئ ء فهو ذاك المعنى العام (٢)، أو أنه مصداق لما يقابل ذاك المعنى (٣) فتعالى عن ذلك علوا كبيرا، وإما (٤) أن لا نعني شيئا أن تكون صرف لقلقه اللسان.

و ملخص هذا الإشكال الذي أورده المصنف على الفصول هو: أن الصفات الجاربه على البارى جل و علا إن انسلخت عن معانيها العامه الشامله للواجب و الممكن لزم أحد المحذورين اللذين لا سبيل إلى الالتزام بهما.

تقريبه: أنه إذا قلنا: «اللّه تعالى عالم» و لم نرد به مفهومه العام و هو من انكشف لديه الشئ ء - فإن أردنا به ما يقابله لزم الجهل في حقه عز و جل تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا، و إن لم نرد به معنى لزم أن يكون قولنا: «اللّه عالم» لقلقه اللسان. و بالجملة: يلزم الجهل فيه سبحانه و تعالى، أو كون التلطف بصفاتة الجاربه عليه صرف اللفظ من دون إرادته معنى لها، و كلا المحذورين باطل، فلا محيص عن إرادته المعانى العامه من الصفات لثلا يلزم الجهل و العجز و نحوهما فيه تعالى، و لا لقلقه اللسان.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في بيان المحذورين المتقدمين.

(٢). أى: الشامل للواجب و الممكن، و حينئذ لا يلزم شئ من المحذورين.

(٣). و المقابل للانكشاف الذي هو معنى العلم عدم الانكشاف المعبر عنه بالجهل، فمعنى العالم حينئذ هو الجاهل، و هل يمكن التفوه به؟

(٤). معطوف على قوله: «إما أن نعني» و هو بيان للمحذور الثاني أعنى كون الصفات الجاربه عليه تعالى ألفاظا بلا معنى.

ص: ٣٤٩

فتكون كما قلناه من كونها صرف اللقلقه و كونها (١) بلا معنى كما لا يخفى

(«-))

(و العجب) أنه (٢) جعل ذلك (٣) عله لعدم صدقها (٤) فى حق غيره، و هو كما ترى (٥). و بالتأمل فيما -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصفات بلا معنى، و ضمير - كونها - المتقدم يرجع إلى - الصفات - أيضا.

(٢). يعنى صاحب الفصول.

(٣). أى: النقل، حيث قال فى الفصول بعد عبارته المتقدمه فيما يتعلق بالأمر الرابع ما لفظه: «و لهذا لا تصدق فى حق غيره» - انتهى - و غرضه: أن المشتق بذلك المعنى الذى يصدق عليه سبحانه و تعالى لا يصدق على غيره، بل صدقه على غيره جلّ و علا يكون بنحو الإثنيه، لا الاتحاد و العينه.

(٤). أى: الصفات، فإنها لا تصدق فى حق غير البارى تعالى بذلك المعنى.

(٥). هذا ردّ على الفصول المنكر لصدق الصفات - كالعالم و القادر و نحو ذلك - على المخلوق بالمعنى الذى تطلق عليه جل شأنه. (-). الإنصاف عدم ورود شىء من المحذورين اللذين ذكرهما المصنف (قده) على صاحب الفصول (ره) أصلا، لأنه اعتبر فى قيام المبدأ بالذات الجامع بين الحلولى و الصدورى، و لما كان هذا السنخ من القيام ممتنعا فيه سبحانه و تعالى التزم الفصول بالنقل أو التجوز بمعنى إرادته معنى من العلم و القدره مثلا يكون عين ذاته عزّ و جلّ و لا يكون زائدا عليها، كما يكون زائدا فى الممكن.

فجواب الفصول حيثئذ بلزوم الجهل أو كون الصفات لقلقه اللسان غير مناسب، بل جوابه عدم انحصار قيام المبدأ بالذات بالصدورى و الحلولى، و أنّ التلبس به بنحو العينه أيضا نحو قيام، فتدبر.

ص: ٣٥٠



ذكرنا (١) ظهر الخلل فيما استدل من الجانبين (٢) و المحاكمة (٣) بين الطرفين، فتأمل (٤). --و حاصل الرد هو: أنّ جرى المشتق على الله تعالى ليس إلا كجره علينا، لما نرى من عدم إعمال عنايه في إطلاق المشتق عليه عزّ و جل بل معنى المشتق على كل تقدير واحد، و جريه على كل من الواجب و الممكن يكون على نهج واحد من دون تفاوت بينهما إلا في كيفية التلبس كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). من اعتبار قيام المبدأ بالذات بأحد أنحاءه في صدق المشتق على نحو الحقيقة.

(٢). أى: المثبتين لاعتبار قيام المبدأ بالذات من دون واسطه في العروض في صدق المشتق على نحو الحقيقة، و النافين لذلك، و قد ظهر خلل أدله الطرفين من التحقيق الذي أفاده المصنف بقوله: «و التحقيق أنّه لا ينبغي أن يرتاب من كان من أولى الأبواب... إلخ».

(٣). معطوف على - الخلل - تقريب المحاكمة بنحو يكون النزاع لفظيا هو أن يقال: إنّ مراد القائلين بالاعتبار هو التلبس بأى نحو من أنحاءه المتقدمه، و مراد القائلين بعدم اعتباره هو: عدم اعتباره بمعنى خاص و هو الحلول، فلا نزاع حينئذ، لأن المنفى هو خصوص القيام الحلولى و المثبت هو القيام فى الجملة.

(٤). لعله إشاره إلى ضعف المحاكمة، و أنّ النزاع معنوى، لأنّ من المثبتين من يعتبر القيام الحلولى بالخصوص كالأشعري، و لذا التجئوا إلى إثبات الكلام النفسى لثلا- يلزم كونه تعالى شأنه محلا للحوادث، إذ الكلام بمعناه المعروف من الحوادث، و القيام الحلولى يستلزم كون ذاته المقدسه محلا لها، فالترموا بأنّ المراد بالكلام فى قولنا: «الله تعالى متكلم» معنى قديم بالذات.

ص: ٣٥١

: الظاهر أنه لا يعتبر في صدق المشتق و جريه على الذات حقيقه التلبس بالمبدأ حقيقه بلا واسطه فى العروض (١) كما فى الماء الجارى، بل يكفى التلبس به (٢) و لو مجازا، و مع هذه الواسطه (٣) كما فى الميزاب الجارى

(-)

فإسناد -

\*\*\*\*\*

(١). غرضه من عقد هذا الأمر هو: أن صدق المشتق على نحو الحقيقه لا يتوقف على كون إسناد المبدأ إلى الذات حقيقيا كما فى - الماء جار -، حيث إن إسناد الجريان إلى الماء حقيقى و إسناد إلى ما هو له كما هو واضح، بل (لو كان) إسناد المبدأ إلى الذات مجازيا و إلى غير ما هو له كما فى قولنا: «الميزاب جار» و «جالس السفينه متحرك»، حيث إن إسناد الجريان إلى الميزاب و الحركه إلى جالس السفينه مجازى، لكونه إسنادا إلى غير ما هو له (لما كان) مضرا بصدق المشتق على الذات حقيقه و إن كان إسناد المبدأ مجازا، و إنما المضرّ هو المجاز فى الكلمه، لكون اللفظ حينئذ مستعملا فى غير الموضوع له، بخلاف المجاز فى الإسناد، فإنّ الألفاظ مستعمله فى معانيها الحقيقه، و المجازيه إنّما تكون فى الإسناد، و هى لا توجب المجاز فى الكلمه، فالمشتق مثل المتحرك و الجارى فى المثالين المذكورين قد استعمل فى معناه الموضوع له.

(٢). أى: بالمبدأ و لو مجازا فى الإسناد خلافا للفصول، حيث اعتبر فى صدق المشتق الإسناد الحقيقى.

(٣). أى: الواسطه العروضيه. (-). فى كون الماء واسطه عروضيه لاتصاف الميزاب بالجريان إشكال، لأنّ ضابط ذلك كما قيل هو: أن يكون الواسطه عرضا لذيها كالحركه المعروضه للشده و السرعه، إذ يصح حينئذ أن يقال: «الجسم شديد أو سريع بواسطه الحركه» لأنّ عارض العارض عارض، و هذا بخلاف العارض لشيء مابين، كعروض الجريان

ص: ٣٥٢

الجريان إلى الميزاب و إن كان إسنادا إلى غير ما هو له و بالمجاز إلا أنه (١) في الإسناد لا في الكلمة، فالمشتق في مثل المثال بما هو مشتق (٢) قد استعمل في معناه الحقيقي (٣) و إن كان مبدؤه مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، و لا منافاه بينهما (٤) أصلا كما لا يخفى، و لكن ظاهر الفصول بل -

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلا أن المجاز في الإسناد كما عرفت في المثالين المتقدمين.

(٢). يعنى: كما هو مفروض البحث، حيث إن المبحوث عنه في مبحث المشتق هو وضع هيئته لخصوص حال التلبس أو الأعم، و أمّا كيفية ثبوت المبدأ للذات و أنّها بنحو الحقيقيه في الإسناد أم المجاز فيه فهي خارجه عن حريم هذا البحث.

(٣). و هو ذات ثبت له الجرى مثلا- على القول بالتركيب و إن كان مبدؤه و هو الجرى مسندا إلى الميزاب بالإسناد المجازي، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع مع استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقيه و عدم لزوم مجاز في الكلمة، بل المجاز إنما هو في الإسناد أى إسناد الإنبات إلى الربيع، حيث إنّ المنبت للبقل حقيقه هو الله تعالى شأنه لا الربيع، ففي مثال - الميزاب جار - لم يستعمل المشتق و هو - جار - إلا في ذات ثبت له الجرى و هو المعنى الحقيقي للمشتق، إلا أنّ ثبوت الجريان للميزاب يكون بنحو المجاز في الإسناد، فلا يلزم المجاز في الكلمة أصلا.

(٤). أى: بين استعمال المشتق في معناه الحقيقي و بين الإسناد المجازي كما عرفت في مثال - أنبت الربيع البقل - في استعمال الألفاظ في معانيها الحقيقيه مع لزوم المجاز في الإسناد. للماء المباين للميزاب، فلا يعد الجريان وصفا للميزاب لا بلا واسطه و لا معها، و لكن يصح إسناد الجريان إلى الميزاب مجازا، و بهذا الاعتبار يصير الميزاب متلبسا بالجريان بلا واسطه في العروض.

ص: ٣٥٣

صريحه (١) اعتبار الإسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقه، و كأنه من باب الخلط (٢) بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمه و هذا (٣) هاهنا (٤) محل الكلام بين الأعلام و الحمد لله و هو خير ختام. -

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال فيه: «و إنما قلنا: من دون واسطه في المقام احترازا عن القائم بواسطه» انتهى، فإن قيام الجريان بالميزاب يكون بواسطه الماء و هي الواسطه في العروض.

(٢). هذا الخلط مبنى على أن يكون مراد الفصول من الصدق استعمال المشتق في معناه، إذ لا يعتبر حينئذ التلبس بالمبدأ حقيقه، بخلاف الإسناد الحقيقي، فإنه يعتبر فيه التلبس بالمبدأ حقيقه، فوقع خلط بين الاستعمال الحقيقي و الإسناد الحقيقي، و المراد بالخلط: أن الفصول اعتبر التلبس الحقيقي بالمبدأ في مقام الاستعمال مع أن ذلك غير معتبر فيه، بل التلبس الحقيقي معتبر في الإسناد الحقيقي.

(٣). يعنى: و المجاز في الكلمه لا المجاز في الإسناد، و هذا لا يستلزم المجاز في الكلمه.

(٤). يعنى: في مبحث المشتق

(-)

. (-). لا يخفى أن هنا مقامين:

أحدهما استعمال اللفظ - أى المشتق - في معناه الموضوع له.

ثانيهما تطبقه على موضوعه كحمل الجارى و جريه على الميزاب في قولنا:

«الميزاب جار» و يعبر عن الأول بالاستعمال و عن الثانى بالإسناد تاره و الصدق أخرى، فان كان نزاعهما في الأول فالحق مع المصنف، لعدم استلزام المجاز في الإسناد و التطبيق للتجاوز في كلمه المشتق، إذ يمكن أن يكون الاستعمال في المعنى

ص: ٣٥٤

الحقيقى مع كون الإسناد مجازياً، و ان كان نزاعهما فى الثانى فالحق مع الفصول، إذ لا شك فى إناطه كون إسناد المشتق إلى شىء على وجه الحقيقه بتلبس ذلك الشىء بالمبدإ حقيقه، كإسناد الجريان إلى الماء، فإنّ تلبس الماء حقيقه بالجريان يوجب كون إسناده إليه على سبيل الحقيقه. و ظاهر كلام الفصول هو الثانى، لتعبيره بالصدق الظاهر فى الانطباق و الإسناد، و المصنف لمّا حمل كلام الفصول على الأوّل - أعنى الاستعمال - أورد عليه بما ذكره، لكن الإنصاف ظهور عبارته الفصول فى الثانى أعنى الإسناد، فلا يرد عليه ما أفاده المصنف.

و بالجملة: فإيراد المصنف وارد على الفصول إن أراد الاستعمال، لكنه خلاف ظاهر عبارته كما عرفت، و غير وارد عليه إن أراد الإسناد كما هو ظاهر عبارته.

و المتحصل: أنّ الاستعمال غير الإسناد، و المجاز فى الثانى لا يستلزم المجاز فى الأوّل، و الاستعمال الحقيقى لا يتوقف على التلبس بالمبدإ حقيقه، بخلاف الإسناد الحقيقى، فإنّه يتوقف على ذلك، و لا ينبغى الإشكال حينئذٍ، فالحق أنّ الفصول لم يخلط بين الاستعمال و بين الإسناد، فلاحظ و تأمل.

و كيف كان، فلا إشكال فى أنّ الإسناد الحقيقى منوط بكون الموضوع متلبساً بمبدإ المشتق حقيقه، هذا.

(تذييل) يتضمن أمرين:

الأوّل: أنّه هل يكون بحث المشتق من المسائل الأصوليه أم لا؟ كما هو قضيه تعرضهم له فى المقدمه دون المقاصد.

الثانى: أنه هل يترتب على هذا المبحث ثمره عمليه أم لا؟.

(أمّا الأوّل) فحاصل الكلام فيه: أنّهم لم يذكروا بحث المشتق في المقاصد بل ذكروه في المقدمه نظراً إلى خروجه عن المقاصد، لعدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليه، حيث إنّها كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً كقولنا: «صلاه الجمعه ما أخبر بوجوبه العادل، و كلّما كان كذلك فهو واجب»، أو «هذا ما علم سابقاً بوجوبه و شك فيه لاحقاً و كلما كان كذلك فهو واجب»، أو «هذا مما لم يرد على حرمة أو وجوبه بيان، و كلّما كان كذلك فهو مما لا حرج فيه عقلاً»، و هذا الضابط لا ينطبق على المشتق، إذ شأنه إحراز موضوع الحكم لا نفسه. و هذا بخلاف مباحث العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، فإنّ نتيجة هذه المباحث على ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده): «و إن لم تكن استنباط ذات الحكم، و لكن من المعلوم أنّه يستفاد منها كيفيه تعلق الحكم بموضوعه، كما أنّ مبحث المفاهيم أيضاً موضوع لبيان سنخ إناطه الحكم بشىء، فهو أيضاً من أنحاء وجود الحكم و ثبوته، و هذا بخلاف المسائل الأدبيه، فإنّها ربما تقع في طريق استنباط موضوع الحكم بلا نظر فيها أصلاً إلى كيفيه تعلق حكمه. و من هذا البيان ظهر أيضاً وجه خروج المشتق من المسائل، إذ شأنه ليس إلاّ إحراز موضوع الحكم لا نفسه، لا بذاته و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه. و من هنا ظهر أيضاً وجه خروج مسائل علم الرّجال عن المسائل الأصوليه، لكونها أيضاً كمبحث المشتق و سائر العلوم الأدبيه واقعه في طريق استنباط الموضوع، لا- نفس الحكم، و لا- لكيفيه تعلقه بموضوعه، بل شأنه إثبات موضوع الحكم محضاً من كون السند موثقاً به كى يشمل أدله التعبد به» انتهى

موضع الحاجة من كلام شيخنا المحقق العراقي قدس سره.

أقول: أما جعل المسألة الأصولية كبرى لقياس الاستنباط، ففيه:

أنه لا- يخلو عن مسامحة، فإنّ خبر الثقة مثلا إنّما يكون مسأله أصوليه باعتبار حجّيته، فالمسأله الأصوليه هي مجموع الموضوع و المحمول - أعني قولنا: خبر الثقة حجه - لا- الموضوع فقط و هو خبر الثقة، و من المعلوم: أنّ المجموع لا- يقع كبرى لقياس الاستنباط، بل الواقع كبرى له هو نفس الخبر كما عرفت في مثال وجوب صلاه الجمعة، و المسأله الأصوليه تكون برهاناً على كبرى قياس الاستنباط، فلعلّ الأولى تعريف المسأله الأصوليه بأنّها هي التي تكون دليلاً- على كبرى قياس نتيجته حكم كلي فرعي، و لعلّه يرجع إلى ذلك ما في بعض الكلمات من «أنّ المسائل الأصوليه عبارته عن المبادئ التصديقيه للمسائل الفقهيّه» انتهى.

و أمّا إخراج مبحث المشتق عن المسائل الأصوليه بيان: أنّ شأنه ليس إلاّ إحراز موضوع الحكم لا نفسه لا بذاته و لا بكيفيه تعلقه بموضوعه، ففيه:

أنّه بعد البناء على تعميم الحكم المستنبط من المسأله الأصوليه لذاته و لكيفيه تعلقه بموضوعه لا يبقى فرق بين المشتق و بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، ضروره أنّ العام كما يتضمن كيفيه تعلق الحكم و هي تشريعه على وجه العموم، و المطلق يتضمن ثبوت الحكم مستمراً و غير مقيد بحال دون حال كما هو شأن الإطلاق الأحوالي و الأزمانى، كذلك المشتق، فإنّه يدلّ على ثبوت الحكم منوطاً ببقاء المبدأ - بناءً على وضعه للأخص - و ثبوته مستمراً بناءً على وضعه للأعم، فالمشتق دخيل فى كيفيه تعلق الحكم بموضوعه كدخل العام و الخاصّ و أضرابهما فى كيفيه تعلق الحكم بموضوعه

فتلخص مما ذكرناه أمران:

الأول: أنّ المسأله الأصوليه عباره عن دليل كبرى قياس استنباط الحكم الكلى الفرعى.

الثانى: أنّ بحث المشتق - بناءً على تعميم الحكم المستنبط من المسأله الأصوليه و شموله لكيفيه تعلقه بموضوعه - يندرج فى المسائل الأصوليه، فينبغى إدراجه فى مقاصد الفن لا ذكره فى مقدمته.

(و أمّا الأمر الثانى) فمحصله: أنه قيل بترتب الثمره على بحث المشتق فى موارد:

أحدها: كراهه البول تحت الشجره التى لا ثمره لها فعلاً مع كونها ذات ثمره قبل ذلك، فإنه بناءً على وضع المشتق للأعم مكروه، و على القول بوضعه للأخص غير مكروه. و يمكن أن يقال: إنّ الإثمار للشجره من قبيل الاجتهاد و العداله و غيرهما من الملكات لذوى العقول، فانقضائها منوط بزوال الشأنيه، فتلبس الشجره بالإثمار عباره عن بقاء استعدادها له، فلا يعتبر فى تلبسها به فعلية الإثمار، فما دامت الشجره مستعده له يصدق عليها الشجره المثمره، فيكره البول تحتها، فثمره بحث المشتق حينئذٍ تظهر بعد زوال استعدادها للإثمار، هذا.

أقول: الروايات و إن كانت مشتمله على الشجره المثمره كروايه الحسين ابن زيد عن الصادق عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم الصلاه و السلام فى حديث المناهى قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن يبول تحت شجره مثمره) و عنه صلى الله عليه و آله و سلم فى حديث آخر (و كره أن يحدث

ص: ٣٥٨



الرّجل تحت شجره مثمره قد أينعت ) - يعنى أثمرت -، و على مساقط الثمار كمرفوعه على بن إبراهيم قال: «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام و أبو الحسن موسى عليه السّلام قائم و هو غلام فقال له أبو حنيفة: يا غلام أين يضع الغريب ببلدكم؟ فقال: اجتنب أفنيه المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل التّزال» الحديث، لكن فى بعضها كخير السكونى: «أو تحت شجره فيها ثمرتها» و فى بعضها الآخر كالمروى عن العلل عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم أن يضرب أحد من المسلمين خلاء تحت شجره أو نخله قد أثمرت لمكان الملائكة الموكلين بها قال: و لذلك تكون النخلة و الشجره أنساً إذا كان فيه حملة، لأنّ الملائكة تحضره» و ظهورهما خصوصاً الثّانى فى كون الشجره ذات ثمره فعلاً- مما لا- ينكر، فدعوى كون موضوع الحكم بالكراهه هو خصوص الشجره المثمره فعلاً- كما أفتى به جماعه من المتأخرين على ما فى - هو - قريبه جداً.

إلا- أن يقال: إنّ كلاً- من الإثمار الفعلى و الشأنى موضوع للحكم، كما ربما يستفاد ذلك من المروى فى الفقيه كون الملائكة موكّلين بالأشجار حال عدم الثمره أيضاً، فلاحظ و تأمل.

ثانيها: كراهه الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و كراهه غسل الميت بالماء المسخن بعد برودته، فإنّ الحكم بالكراهه بعد ارتفاع السخونه مبنى على وضع المشتق للأعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فى صدق المشتق.

ثالثها: ما إذا جعل عنوان خاص موقوفاً عليه كسكان بلده كذا أو طلاب مدرسه كذا، و أعرضوا عن تلك البلده أو المدرسه، فإنّ جواز إعطائهم حينئذٍ

فى -..... من عوائد الموقوفه و عدمه مبنى على بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم، فإنه إذا زال عنه عنوان الجلل يمكن النزاع فى بقاء حكمه بناءً على وضع المشتق للأعم، و عدمه بناءً على وضعه للأخص، لكن ثبت بالنص و الإجماع كون استبراء الحيوان الجلال فى المده المضبوطة فى كل حيوان موجباً لزوال حكم الجلل عنه، و عود الأحكام الثابته له قبل جلله، فهذا المثال فرضى.

خامسها: الدار التى يشتريها المكتسب فى أثناء سنه الاكتساب لسكناه ثم تخرج عن هذا العنوان، لحصول سكنى دار أخرى له، كما إذا جعل له سكنى دار مطلقاً كأن يقول له مالك الدار: «أسكنتك دارى»، أو مقيداً بعمر أحدهما كأن يقول له المالك: «لك سكنى دارى مده حياتك أو حياتى»، أو بزمان خاص كأن يقول له: «لك سكنى دارى سنه أو سنتين أو أكثر».

و بالجملة: فإذا جعل له سكنى دار بأحد الأنحاء الثلاثه من السكنى و العمرى و الرقبى و صار بذلك غنياً عن الدار التى اشتراها للسكنى و عدت من المئونه، فهل تبقى على حكمها و هو عدم وجوب تخميسها بناءً على وضع المشتق للأعم، إذ المفروض صدق المئونه عليها قبل الاستغناء عنها أم لا؟ فيجب إخراج خمسها بناءً على وضع المشتق للأخص. و عليك بالتأمل فيما ذكرناه من الأمثله التى فرعوها أو يمكن تفريعها على المشتق، فإن للتكلم فيها مجالاً واسعاً، و لما لم يكن التعرض لها إلا لمزيد اطلاع الناظر أو كلنا تحقيق الحق فيها إليه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الأئمه الطاهرين و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين. ===== (Z). اعلم: أن الأصوليين قد جرى ديدنهم بعد ذكر جمله من المباحث

الأوامر (١) و فيه فصول:

## الأول: فيما يتعلق بماده الأمر

### إشاره

من الجهات و هي عديده:

### الأولى:

أنه قد ذكر لفظ الأمر معانٍ متعدده، منها: الطلب (٢) كما يقال: -

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر: أنه جمع الأمر بالمعنى المبحوث عنه في المقام على خلاف القياس، إذ لا يجمع الثلاثي على هذا الوزن من أوزان الجمع إلا سماعاً، و يكفي في ثبوت السماع ما في دعاء كميل المعروف من قوله عليه الصلاه و السلام:

«و خالفت بعض أوامرك»، مضافاً إلى ما في المصباح من كون الأوامر جمع الأمر، و عليه فلا- حاجه إلى جعل الأوامر جمعاً للأمره نعتاً للكلمه - كما قيل - مع عدم دليل عليه، كما لا- حاجه إلى جعل الأوامر جمعاً للأمر الذي هو جمع الأمر بمعنى الطلب، إذ فيه: أن الأمور جمع الأمر الذي هو بمعنى الفعل أو الشأن.

(٢). و هو عرفاً السعى نحو شئ للظفر به كطلب الغريم، و طلب الماء غلوه سهم أو سهمين في باب التيمم، و طلب الدم كما في صحيحه زراره التي استدلت بها \_===== اللغويه في المقدمه على جعل مباحث الأوامر أول مقاصد علم الأصول، لكن الحق كون الأوامر أيضاً من المبادئ بناءً على ما جعلوه ضابطاً للمسأله الأصوليه من كونها كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً، حيث إن المبحوث عنه في الأوامر إثبات أصل الظهور لا- حجيته، و من المعلوم: أن إثبات الظهور من المباحث اللغويه المثبتة لصغرى المسأله الأصوليه كالأبحاث الرجاليه المثبتة لكون خبر زراره و محمد بن مسلم و أضرابهما خبر الثقة الذي هو صغرى المسأله الأصوليه.

و الحاصل: أن الضابط الذي ذكره للمسأله الأصوليه من كونها الجزء الأخير لعله الاستنباط لا ينطبق على الأوامر و نحوها مما له دخل في أصل الظهور لا حجيته.

ص: ٣٦١

أمره بكذا.

و منها: الشأن كما يقال: شغله أمر كذا.

و منها: الفعل كما فى قوله تعالى: (و ما أمر فرعون برشيد). و منها: الفعل العجيب كما فى قوله تعالى: (فلما جاء أمرنا). و منها: الشئ ء كما تقول: رأيت اليوم أمراً عجيباً.

و منها: الحادثه، و منها الغرض كما تقول: «جاء زيد لأمر كذا» و لا يخفى أنّ عد بعضها (١) من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم، ---على حجيه الاستصحاب، حيث قال السائل: «فطلبته - أى الدم - و لم أقدر عليه» و كطلب العلم و الضاله و غير ذلك من موارد استعماله فى النظم و النثر، و لمّا كان الأمر مما يعد سعيّاً نحو المأمور به و من مُعدّات وجوده، حيث إنّ الأمر يحدث الداعى فى المأمور على إيجاد المأمور به، فالأمر كتحرريك عضلاته نحو إيجاد شئ ء غايه الأمر: أنّ تحريك العضلات يكون فى المأمور به المباشري، و الأمر الموجّه إلى غير يكون فى المأمور به التسيبى الذى يتعلق غرض الأمر بإيجاد الغير للعمل.

و بالجمله: فنفس الأمر الصادر من الأمر مصداق الطلب لا- مفهومه، فجعل لطلب من معانى الأمر من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، و تفسير للشئ ء بما هو أعم منه، و كذا الحال فى غالب موارد استعمال الأمر كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعض المعانى التى ذكرت للأمر كاستعماله فى الطلب على ما عرفت آنفاً، و استعماله فى الشئ ء كقوله: «رأيت اليوم أمراً عجيباً»، فإنّ الأمر بقريته لرؤيه الواقعه على الأمر الخارجى قد استعمل فى مصداق الشئ ء لا فى مفهومه، و استعماله فى مصداق الغرض فى مثل قوله للطبيب: «جتتك لأمر قاصداً به العلاج التداوى» فإنّ الأمر هنا يراد به مصداق الغرض أعنى العلاج، لا مفهومه و هو لداعى إلى وجود شئ ء.

ص: ٣٦٢

ضروره (١) أن الأمر في - جاء زيد لأمر كذا - ما استعمل في معنى الغرض، بل اللام قد دلّ على الغرض، نعم يكون مدخوله مصداقه، فافهم (٢)، و هكذا الحال في قوله تعالى: «فلما جاء أمرنا» يكون مصداقاً للتعجب لا مستعملاً في مفهومه، و كذا في الحادثه و الشأن، و بذلك (٣) ظهر ما في دعوى الفصول (٤) من كون لفظ الأمر حقيقه في المعنيين الأوّلين (٥)، و لا- يبعد دعوى -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و لا يخفى» و حاصله: كما مر أنّ لفظ الأمر في جمله من الموارد المذكوره لم يستعمل أى لم يجعل حاكياً عن المعانى و فانياً فيها على حد استعمال سائر الألفاظ في معانيها، فإنّ الدال على الغرض هو اللام.

(٢). لعله إشاره إلى اختلاف موارد استعمال الأمر، فإنّه قد يستعمل في معنى الغرض كما إذا قال: «جئتك لأمر كذا»، لأنّه بمنزله قوله: «جئتك لغرض كذا» و قد يستعمل في مصداقه و هو فيما إذا لم يصف إلى شىء، كما إذا قال للطبيب مثلاً: «جئتك لأمر» قاصداً به المعالجه. و كيف كان فلا يبعد أن يقال: إنّ معنى الأمر هو الفعل أو الشىء، و الخصوصيات من كونه عجبياً أو غرضاً أو غيرهما تستفاد من دوالٍ آخر كالقرائن المقاليه و المقاميه، لا أنّ الأمر قد استعمل في معانٍ عديده حتى يكون بلحاظها متكثر المعنى.

(٣). أى: بالفرق بين المفهوم و المصداق.

(٤). قال في الفصول: «الحق أنّ لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال: امره بكذا، و بين الشأن كما يقال: شغله أمر كذا، لتبادر كل منهما من اللفظ عند الإطلاق مع مساعده ظاهر كلام بعض اللغويين عليه» انتهى.

(٥). و هما الطلب و الشأن، و حاصل إشكال المصنف على الفصول هو: أنّ لفظ الأمر لم يستعمل في مفهوم الشأن حتى يعد من معانيه، بل استعمل في مصداقه،

ص: ٣٦٣

كونه (١) حقيقه فى الطلب فى الجملة (٢) و الشىء (٣)، هذا بحسب العرف و اللغة و أما بحسب الاصطلاح فقد نقل الاتفاق على أنه (٤) حقيقه فى القول المخصوص (٥) و مجاز فى غيره (٦)، و لا- يخفى أنه عليه (٧) لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه حينئذٍ (٨) لا يكون معنى -فاشتمبه على الفصول المفهوم بالمصداق، فدعوى كون الشأن معنى حقيقياً للأمر فى غير محلها. (١). أى: لفظ الأمر.

(٢). يعنى: لا الطلب مطلقاً بل مقيداً بخصوصيات يأتى البحث عنها ان شاء الله تعالى.

(٣). و هو عام للأعيان كالماء و الحنطه و غيرهما، و الصفات كالعلم و العداله و السخاوه و غيرها من الملكات، و الأفعال كالأخذ و الإعطاء و غيرهما، و على هذا المعنى العام يكون كثير من المعانى المزبوره كالفعل العجيب و الشأن و الحادثه و غيرها من مصاديقه.

(٤). أى: لفظ الأمر.

(٥). أى صيغه - افعال -، فالأمر اصطلاحاً هو الصيغه.

(٦). أى: فى غير القول المخصوص.

(٧). أى: بناءً على كون لفظ الأمر حقيقه فى القول المخصوص يرد إشكال و هو عدم صحه الاشتقاق منه كما سيظهر وجهه.

(٨). يعنى: حين كون معنى لفظ الأمر هو القول المخصوص، توضيح الإشكال: أنه على هذا المعنى يكون الأمر جامداً، لعدم كون معناه حينئذٍ حدثاً، و من المعلوم: أنّ مبدأ الاشتقاق هو المصدر الذى يكون مدلوله معنى حديثاً

حديثاً (١)، مع أنّ الاشتقاقات منه (٢) ظاهراً تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم لا بالمعنى الآخر، فتدبر (٣). ويمكن (٤) أن يكون مرادهم به هو -جامعاً بين المشتقات، وليس القول المخصوص العذى فرض كونه معنى الأمر ذلك المعنى الحدتي الجامع بينها، قال فى الفصول: «لو أرادوا بالقول المخصوص نفس اللفظ أعنى الملفوظ كما هو الظاهر من كلماتهم لكان بمنزله الاسم و الفعل و الحرف فى مصطلح علماء العرييه، فكان اللازم عدم صحه الاشتقاق منه، لعدم دلالتة حينئذٍ على معنى حدتي» انتهى. (١). لأنّ المفروض كون الأمر حينئذٍ اسماً للقول المخصوص.

(٢). أى: من لفظ الأمر، محصله: تضعيف نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر بحسب الاصطلاح حقيقه فى القول المخصوص، وجه التضعيف هو: أنه لا يصح الاشتقاق من لفظ الأمر بمعناه المصطلح عليه بين الأصوليين، مع أنّ الظاهر أنه بمعناه الاصطلاحى يكون مبدأ الاشتقاق، فعدم صحه الاشتقاق منه بمعناه المصطلح يكشف عن أنّ معناه الاصطلاحى ليس هو القول المخصوص.

(٣). لعله إشاره إلى منع الظهور المزبور، فيمكن تصحيح دعوى الاتفاق المذكور، و الالتزام بكون مبدأ الاشتقاق هو الأمر بمعنى آخر.

(٤). هذا التوجيه من الفصول و غرضه: التوفيق بين نقل الاتفاق على كون لفظ الأمر حقيقه فى القول المخصوص، و بين كون الاشتقاق بلحاظ هذا المعنى الاصطلاحى، و ملخص تقريب التوفيق هو: أنه يمكن تأويل معقد الاتفاق بأن يقال: إنّ مراد الأصوليين هو كون لفظ الأمر حقيقه فى الطلب بالقول المخصوص، بحيث يكون معناه الحدث المضاف إلى الصيغه الخاصه المعبر عنه بالفارسيه - طلب كردن - بصيغه خاصه، لا أن يكون المعنى نفس الصيغه حتى لا يصح الاشتقاق

الطلب بالقول لا نفسه (١) تعبيراً عنه (٢) بما يدل عليه، نعم (٣) القول المخصوص أى صيغه الأمر إذا أراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الأمر، لكنه (٤) بما هو طلب مطلق أو مخصوص، و كيف كان فالأمر سهل لو ثبت النقل (٥) -منه. و الوجه فى تعبيرهم عن الطلب الذى هو معنى لفظ الأمر بنفس القول هو:

دلالة الصيغه على الطلب، و المناسبه الثابته بين الدال و المدلول تقتضى صحه تسميه كل منهما باسم الآخر، فلما كان الطلب الذى هو معنى لفظ الأمر مدلولاً للقول المخصوص قالوا: إنَّ الأمر هو ذلك القول المخصوص تسميه للدال - أى القول - باسم المدلول أى الطلب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا نفس القول حتى يكون الأمر اسماً له، فيمتنع الاشتقاق منه.

(٢). أى: تعبيراً عن الطلب بما يدل عليه، و هو القول المخصوص مجازاً من باب ذكر الدال و إرادته المدلول.

(٣). استدراك على قوله: «لا- نفسه» يعنى: أنَّ الأمر و إن لم يكن اسماً للقول المخصوص بحيث يكون معناه ذلك القول، لكنّه يعدّ من مصاديق الأمر إذا كان الطالب به عالياً كالمولى الحقيقى أو العرفى، و لوحظ ذلك القول بما هو طلب لا بما أنّه قول خاص، و إلّا رجع إلى المعنى الأوّل و هو كون الأمر نفس القول. و الحاصل: أنَّ مصداقيه القول الخاصّ للأمر إنّما تكون بلحاظ كونه طلباً مطلقاً أو خاصاً، لا بلحاظ أنّه قول، و إلّا رجع إلى المعنى الأوّل و هو كون الأمر نفس القول المخصوص، و هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «بما هو طلب» يعنى لا بما هو قول.

(٤). يعنى: لكن القول المخصوص بما هو طلب مصداق للأمر لا بما هو قول.

(٥). يعنى: نقل الأمر عن معناه اللغوى و العرفى إلى القول المخصوص، فالأمر على تقدير ثبوت هذا النقل سهل.



و لا مشاحه فى الاصطلاح (١)، و إنما المهم بيان ما هو معناه عرفا و لغه ليحمل عليه فيما إذا ورد بلا قرينه، و قد استعمل فى غير واحد من المعانى فى الكتاب و السنه، و لا حجه على أنه (٢) على نحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى أو الحقيقه و المجاز، و ما ذكر فى الترجيح (٣) -

\*\*\*\*\*

(١). فيمكن أن يكون معنى ماده الأمر اصطلاحا الصيغه الخاصه و أن يكون الاشتقاق منه بمعنى آخر، و تحقيق كون الاشتقاق بالمعنى الاصطلاحى أو غيره ليس بمهم، و إنما المهم بيان ما هو معنى الأمر عرفا و لغه و تمييزه بحسبهما ليحمل لفظه المجرد عن القرينه عليه، و محصل ما أفاده فى ذلك هو: أنّ الأمر قد استعمل فى الكتاب و السنه فى غير واحد من المعانى المتقدمه و لم يقد دليل على أنّ الاستعمال فيها هل هو بنحو الاشتراك اللفظى أم المعنوى أم الحقيقه و المجاز، و الوجوه المذكوره فى تعارض الأحوال لترجيح بعضها على بعض - بعد تسليم سلامتها عن المعارضه بمثلا - لا تصلح للترجيح، لعدم حجه على الترجيح بتلك الوجوه، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصل العملى فى المسأله الفقهيّه إلا إذا أحرز ظهور لفظ الأمر فى أحد معانيه، فيحمل اللفظ حينئذ عليه و إن لم يعلم منشأ ذلك الظهور، و احتمال أن يكون لأجل الوضع لذلك المعنى بالخصوص أو للجامع بينه و بين غيره، لكنه ينصرف إلى ذلك المعنى الخاصّ لغلبه الاستعمال أو غيرها.

و بالجملة: فبناء العقلاء على حجيه الظواهر يقتضى حجيتها و ان لم يعلم منشأها.

(٢). أى: الاستعمال.

(٣). يعنى: فى مبحث تعارض الأحوال من الترجيح بالغلبه أو الظن.

ص: ٣٦٧

عند تعارض هذه الأحوال (١) لو سلم (٢) و لم يعارض بمثله (٣)، فلا دليل (٤) على الترجيح به، فلا بد مع التعارض (٥) من الرجوع إلى الأصل (٦) في مقام -

\*\*\*\*\*

(١). و هي الاشتراك اللفظي و الحقيقه و المجاز و غيرها مما ذكر في تعارض الأحوال.

(٢). قد ذكر في الإشكال على الترجيح بالمرجح المذكوره في مبحث تعارض الأحوال وجوها ثلاثه:

الأول: عدم تسليم تلك المرجمات مثل غلبه المجاز على الاشتراك، فإن الغلبه غير مسلمه.

الثاني: أنها - بعد تسليمها - معارضه بمثلها، لغلبه الاشتراك مثلا أيضا.

الثالث: عدم الدليل على اعتبارها - بعد تسليمها و الغض عن معارضتها بمثلها -، لعدم كونها بنفسها حجه، حيث إنها وجوه استحسانيه، نعم إذا كانت موجه للظهور العرفي في معنى خاص بأن تكون موجه لظهور اللفظ فيه يندرج في الظواهر التي ثبت اعتبارها ببناء العقلاء و لو كان الظهور ناشئا من القرينه كما في المجازات.

(٣). إشاره إلى الإشكال الثاني المتقدم.

(٤). إشاره إلى الإشكال الثالث.

(٥). يعنى: تعارض تلك الوجوه المرجحه و عدم كونها موجه للظهور في معنى خاص.

(٦). لأنه المرجع بعد فقد الدليل أو إجماله كالمقام، و هو يختلف حسب اختلاف المقامات و الموارد.

ص: ٣٤٨

العمل (١)، نعم (٢) لو علم ظهوره في أحد معانيه و لو (٣) احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق فليحمل عليه (٤) و إن لم يعلم أنه (٥) حقيقه فيه بالخصوص أو فيما يعمه، كما لا يبعد (٦) أن يكون كذلك (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن المراد بالأصل هنا هو الأصل العملى كالاستصحاب و البراءه و الاشتغال، لا الأصل اللفظى، إذ المفروض فقدانه.

(٢). استدراك من الرجوع إلى الأصل العملى فى مورد التعارض، يعنى:

أنه لا يرجع إلى الأصل العملى إذا كان اللفظ ظاهرا فى أحد معانيه، لحجيه الظهور المانعه عن الرجوع إلى الأصل.

(٣). كلمه - لو - وصلية، و ضمير - أنه - راجع إلى - الظهور -.

(٤). هذا جواب - لو - فى قوله: «نعم لو علم» و وجه اعتباره: بناء العقلاء عليه.

(٥). أى: لفظ الأمر حقيقه فى ذلك المعنى أو فى معنى عام يشملها.

(٦). يعنى: كما لا يبعد أن يكون الأمر ظاهرا فى الطلب و ان كان منشأ هذا الظهور انصراف الإطلاق إليه

(-)

(٧) أى: ظاهرا. (-). لا- يقال: إن نفي البعد عن ظهور الأمر فى الطلب ينافى ما نفي البعد عنه سابقا من كون الأمر حقيقه فى الطلب و الشىء حيث قال هناك: «و لا- يبعد دعوى كونه حقيقه فى الطلب فى الجمله و الشىء» انتهى. فإنه يقال: إن دعوى الحقيقه فى المعنيين لا- تنافى ظهور اللفظ فى خصوص أحدهما كالطلب فى المقام لجبهه خارجيه مثل كثره الاستعمال فيه، فإن الظهور الناشئ عن جبهه خارجيه فى أحد المعنيين بالخصوص لا ينافى الوضع لهما كما لا يخفى.

ص: ٣٦٩

فى المعنى الأول (١).

## الجهه الثانيه

الجهه الثانيه (٢) الظاهر: اعتبار العلو فى معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوى أمرا، و لو أطلق عليه (٣) كان بنحو من العنايه، كما أنّ الظاهر (٤): عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالى أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه، و أمّا (٥) احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، -

\*\*\*\*\*

(١). و هو الطلب، حيث إنه أول المعانى التى ذكرها للأمر.

(٢). الغرض من عقدها بيان أمور: الأول: الإشاره إلى الخلاف المعروف بينهم من كون الطلب الذى هو معنى ماده الأمر هل هو مطلق الطلب أم ما يعتبر فيه علو الطالب أو استعلاؤه أو كلاهما، أو العلو مع عدم الاستخفاف، فيه وجوه بل أقوال.

(٣). يعنى: و لو أطلق الأمر على طلب السافل أو المساوى رتبه بحيث لا يكون له علو لا عقلا و لا شرعا و لا عرفا كان الإطلاق بضرب من العنايه. و محصل ما أفاده المصنف فى هذه العبارة هو: أنّ الظاهر اعتبار علو الطالب فى مفهوم الأمر، للتبادر، حيث إنه يتبادر من قوله: «أمر زيد عمرا بكذا» علو الأمر، فلا يكفى فى تحقق الطلب الذى هو معنى الأمر مجرد الاستعلاء من دون علو، و لو أطلق عليه الأمر أحيانا لم يكن ذلك على نحو الحقيقه، فعنوان الأمر به متقوم بصدور البعث من العالى.

(٤). هذا هو الأمر الثانى، و حاصله: عدم اعتبار استعلاء الطالب فى الطلب الذى هو معنى الأمر، فطلب العالى و لو مع الاستخفاف أمر حقيقه، فالمعتبر فى الطلب هو علو الطالب دون استعلائه، كما يشهد به العرف و الوجدان.

(٥). هذا هو الأمر الثالث، و حاصله: اعتبار أحد الأمرين على سبيل منع الخلو

ص: ٣٧٠

و تقييح (١) الطالب السافل من العالى المستعلى (٢) عليه (٣)، و توييخه (٤) بمثل - أنّك لم تأمره (٥) - إنّما هو (٦) على استعلائه، لا على أمره حقيقه بعد - إنّما علوّ الطالب واقعا، و إنّما استعلائه في صدق الطلب الذى هو معنى الأمر، فطلب المساوى أو السافل مع الاستعلاء أمر أيضا.

و المصنف ضعّفه بعدم الدليل عليه، بل قد عرفت آنفا: اعتبار العلوّ الواقعى فى مفهوم الطلب بشهادته العرف و الوجدان، و صحه سلب الأمر عن طلب غير العالى.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى برهان القول بكفايه الاستعلاء فى صدق الأمر.

و حاصله: أنّ العقلاء يقبّحون السافل المستعلى الذى يأمر العالى، و يذمّونه بأنك لم تأمر العالى، فإطالهم الأمر على طلب السافل المستعلى يدل على كفايه استعلاء الطالب فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلوّ الواقعى فيه.

(٢). صفه ل - السافل - .

(٣). أى: على العالى.

(٤). معطوف على - تقييح - .

(٥). أى: تأمر العالى.

(٦). أى: التقييح، هذا جواب البرهان المزبور، و حاصله: أنّ التقييح إنّما هو على استعلاء السافل على العالى، لا على أمره حتى يقال: إنّ الذم على هذا الأمر يكشف عن كفايه مجرد الاستعلاء فى صدق الأمر و عدم اعتبار العلوّ الواقعى فيه.

و بالجملة: فالتقييح ليس دليلا على كفايه الاستعلاء فقط فى صدق الأمر، و إطلاق الأمر على طلبه فى مقام توييخه - بأنك لم تأمره - إنّما هو بحسب مقتضى استعلائه، لا بحسب الواقع حتى يصح الاستدلال به على كفايه الاستعلاء فقط

ص: ٣٧١

استعلائه (١)، و إنما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضيه استعلائه (٢)، و كيف كان (٣) ففي صحه سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا كفايه.

### الجهه الثالثه

(٤): لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب، لانسباقه (٥) عنه عند إطلاقه (٦)، فى تحقق الأمر، فىكون إطلاق الأمر على طلب المستعلى السافل مجازا فى الكلمه أو فى الإسناد، لمناسبته صورته للأمر الحقيقى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حتى يكون دليلا على كفايه الاستعلاء فى صدق الأمر.

(٢). و زعمه بكون طلبه أمرا، فليس إطلاق الأمر على طلب المستعلى على نحو الحقيقه.

(٣). يعنى: سواء كان التقييح و التوييح على الأمر أم على استعلائه لا يكون برهانا على كفايه الاستعلاء فى الأمر، ضروره وجود أماره المجاز و هى صحه السلب فيه، لصحه سلب الأمر عن طلب السافل و لو كان مستعليا، و مع هذه الأماره كيف يصح الاستدلال على كفايه الاستعلاء فى صدق الأمر بمجرد إطلاق الأمر على طلب السافل، و لا سيما مع ملاحظه كون الاستعمال أعم من الحقيقه.

(٤). الغرض من عقدها: تفصيل ما أجمله فى الجهه الأولى من نفى البعد عن كون ماده الأمر حقيقه فى الطلب فى الجملة، و حاصل ما أفاده هنا هو: أنه لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى خصوص الطلب الوجوبى، لتبادره منه، لا مطلق الطلب.

(٥). أى: لانسباق الوجوب عن لفظ الأمر عند الإطلاق، و الانسباق هو التبادر المثبت للوضع.

(٦). أى: عند إطلاق لفظ الأمر.

و يؤيده (١) قوله تعالى: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره). وقوله (٢) صلى الله عليه وآله وسلم: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و يؤيد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب قوله تعالى: «فليحذر» الآية، و هذا من أدله القائلين بكون الأمر حقيقه فى الوجوب، بتقريب: أنه تعالى شأنه حدّر مخالف الأمر، و التحذير يدل على الوجوب، إذ لا معنى لندب الحذر أو إباحتها، و مع التنزل عن ذلك فلا أقل من دلالة على حسن الحذر عن مخالفه الأمر، و من المعلوم: أن حسنه موقوف على ثبوت المقتضى له، و إلا- كان التحذير سفها و عبثا، و ذلك محال على الله تعالى، و إذا ثبت المقتضى له ثبت وجوبه، لعدم القول بالفصل، فالآيه تدل على كون الأمر حقيقه فى الوجوب.

لكن فيه ما لا يخفى، لأنّ قصارى ما يستفاد من التقريب المزبور هو: إطلاق الأمر على الوجوب و استعماله فيه، و قد عرفت مرارا: أعميه الاستعمال من الحقيقه، فلا- تكون الآية الشريفه دليلا- على أن الأمر حقيقه فى الوجوب، و لعله لذا لم يجعلها المصنف دليلا، بل عدّها من المؤيدات.

(٢). معطوف على - قوله تعالى -، و هذا ثانى أدله القائلين بكون الأمر حقيقه فى الوجوب، بتقريب: أنه صلى الله عليه وآله وسلم مع أمره مرارا بالسواك على وجه الاستحباب، قال: «لو لا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك» و لا بد من كون هذا الأمر للوجوب بعد فرض صدور الأمر الاستحبابى بالسواك منه صلى الله عليه وآله وسلم و إلا لزم لغويه الأمر المترتب على المشقه، هذا.

لكن فيه ما قيل: من أنه إنما يدل على الوجوب لقرينه خارجيه و هى المشقه، و هو غير المدعى، فتأمل.

ص: ٣٧٣

بالسواك)، و قوله (١) صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قوله: أ تأمرنى يا رسول الله «لا، بل إنما أنا شافع» إلى غير ذلك. و  
صححه (٢) الاحتجاج -

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث ما استدل به على أنّ الأمر حقيقه فى الوجوب.

و حاصله: أنّ بريره كانت أمه لعائشه و زوجها كان عبدا ثم أعتقتها، فلما علمت بريره بخيارها فى نكاحها بعد العتق أرادت مفارقه زوجها، فاشتكى الزوج إلى النبى صلى الله عليه وآله فقال صلى الله عليه وآله لبريره: «ارجعى إلى زوجك، فإنه أبو ولدك و له عليك منه، فقالت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله: أ تأمرنى بذلك؟ فقال صلى الله عليه وآله: لا إنما أنا شافع» تقريب الاستدلال به: أنّ نفيه صلى الله عليه وآله للأمر دليل على كونه للوجوب، و لذا قالت بريره له صلى الله عليه وآله: «أ تأمرنى يا رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك؟» إذ لو لم تكن دلالة الأمر على الوجوب مركزه فى الأذهان لم يكن وجه لسؤالها منه، هذا. لكن فيه: أنّ الاستعمال أعم من الحقيقه، و الوجوب إنما يستفاد منه هنا بسبب القرينه.

(٢). الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفا على قوله: - قوله تعالى:

فليحذر - فيكون كغيره من المؤيدات، و يحتمل أن يكون معطوفا على قوله: «انسباقه» ليكون دليلا لا مؤيدا، حيث إنه بمنزله أن يقال: «لا يبعد كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب لانسباقه، و لصحه احتجاج العبد... إلخ» و كيف كان فتقريب الاستدلال به هو: أنّ صحه مؤاخذه العبد و توبيخه على مجرد مخالفه أمر المولى دليل على كون الأمر حقيقه فى الوجوب، إذ لا يتوجه الذم و المؤاخذه إلا على ترك الواجب، و لذا توجه التوبيخ على إبليس بسبب تركه لما امر به من السجود لآدم حينما قال تعالى شأنه للملائكة: (اسجدوا لآدم) هذا. لكن فيه أيضا: أنه لا يثبت بذلك إلا ظهور الأمر فى الوجوب و استعماله فيه، من دون

ص: ٣٧٤



على العبد و مؤاخذته بمجرد مخالفه أمره و توبيخه على مجرد مخالفته كما فى قوله تعالى: (ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك).  
و تقسيمه (١) إلى الإيجاب و الاستحباب إنما (٢) يكون قرينه على إرادته المعنى الأعم أن يثبت به الوضع، لأنّه موقوف على  
كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه و هو غير ثابت

(-)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و تقسيم الأمر إلى الإيجاب و الاستحباب، غرضه: الإشاره إلى دليل القول بوضع الأمر لمطلق الطلب الجامع بين  
الوجوب و الاستحباب.

و حاصله: أنّ قولهم: «الأمر إمّا للوجوب و إمّا للاستحباب» يدل على كون الموضوع له هو الجامع بينهما، و إلا فلا معنى للتقسيم  
إليهما، إذ لا بد فى صحه التقسيم من وجود المقسم فى جميع الأقسام.

(٢). هذا ردّ الاستدلال المزبور.

و حاصله: أنّ التقسيم إلى الوجوب و الاستحباب لا يدل على أزيد من إرادته جامع الطلب من المقسم أعنى الأمر، و أمّا كون هذه  
الإرادته بنحو الحقيقه (-). لا يخفى أنّ الأدله المزبوره لا تدل على أزيد من ظهور الأمر فى الوجوب، و أمّا كونه ناشئاً عن الوضع  
- كما هو المدعى - فلا- دلالة فيها على ذلك، و من المعلوم: أنّ الظهور العرفى حجه ببناء العقلاء و إن لم يكن ناشئاً عن  
الوضع، و هو كافٍ فى ثبوت الوجوب من دون حاجه إلى إثبات الوضع له، و منه يظهر الإشكال فى دعوى التبادر المذى اعتمد  
عليه المصنف (قده) فى إثبات الوضع، إذ لم يثبت كونه ناشئاً عن حاق اللفظ.

و الحاصل: أنّه بعد تحقق ظهور الأمر عرفاً فى الوجوب لا يترتب على النزاع فى كونه بالوضع ثمره عمليه، فتدبر.

ص: ٣٧٥

منه (١) فى مقام تقسيمه (٢)، و صحه الاستعمال فى معنى أعم من كونه (٣) على نحو الحقيقه كما لا يخفى (٤). و أمّا ما (٥) أُفيد من: أنّ الاستعمال فيهما (٦) ثابت فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما (٧) لزم الاشتراك أو المجاز، فهو (٨) كما هو المدعى، فلا دلاله للتقسيم المذكور عليه أصلا، لكون الاستعمال أعم من الحقيقه كما مر مرارا.

و الحاصل: أنّ التقسيم المزبور يدل على استعمال الأمر فى جامع الطلب، و لكن لا يدل على المطلوب و هو كون هذا الاستعمال على سبيل الحقيقه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الوجوب.

(٢). أى: تقسيم الأمر.

(٣). أى: المعنى.

(٤). إذ لا ملازمه بين صحه الاستعمال فى معنى و بين كونه على نحو الحقيقه، لعدم انحصار صحه الاستعمال فى كون المعنى موضوعا له للفظ.

(٥). إشاره إلى دليل آخر على وضع الأمر للجامع.

و حاصله: أنّه لا- إشكال فى استعمال الأمر فى كل من الوجوب و الندب، فان كان موضوعا لجامع الطلب فهو المطلوب، و إن كان حقيقه فى كل منهما لزم الاشتراك، و إن كان حقيقه فى أحدهما لزم المجاز فى الآخر، و كل من الاشتراك اللفظى و المجاز خلاف الأصل، فتعين الأول حسما لمادتى الاشتراك اللفظى و المجاز.

(٦). أى: فى الإيجاب و الاستحباب.

(٧). أى: بين الإيجاب و الاستحباب.

(٨). هذا جواب - اما - فى قوله: «و أمّا ما أُفيد» و محصله: أنّه

ص: ٣٧٦

غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه في الجبهه الأولى (١) و في تعارض الأحوال (٢) فراجع (٣). و الاستدلال (٤) بأن فعل المندوب طاعه و كل طاعه فهو فعل المأمور به -لا مجال لهذا الاستدلال بعد ابتناؤه على الترجيح بالوجوه المذكوره في باب تعارض الأحوال، لما عرفت من عدم العبره بتلك الوجوه إلا إذا أوجبت ظهور اللفظ في معنى.

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال فيها: «و ما ذكر في الترجيح عند تعارض هذه الأحوال... إلخ».

(٢). حيث قال في الأمر الثامن من الأمور المذكوره في المقدمه المعقود للبحث عن تعارض الأحوال ما لفظه: «و أمّا إذا دار الأمر بينها، فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها، إلا أنّها استحسانيه لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجه لظهور اللفظ في المعنى، لعدم مساعده دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى» انتهى. فالمتحصل: أنّ مجرد الاستعمال في الجامع لا يكون دليلا على وضع لفظ الأمر له.

(٣). حتى لا- تغفل عن كون المناط في تعارض الأحوال هو ظهور اللفظ في أحدها دون المرجحات التي ذكروها، حيث إنّها وجوه اعتباريه ظنيه غير معتد بها أصلا.

(٤). هذا أيضا من أدله الاشتراك المعنوي، و هو قياس بنحو الشكل الأوّل، و ذلك بأن يقال: إنّ فعل المندوب طاعه، و كل طاعه فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به، فهذا القياس برهان على وضع الأمر للطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب.

ص: ٣٧٧

فيه (١) ما لا يخفى من منع الكبرى (٢) لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي وإلا (٣) لا يفيد المدعى.

## الجهة الرابعة

الجهة الرابعة (٤) الظاهر: أنّ الطلب الذى يكون هو معنى الأمر (٥) ليس هو الطلب الحقيقي (٦) الذى يكون طلبا بالحمل الشائع

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب عن الاستدلال المزبور.

و محصله: أنّ صحة هذا الاستدلال منوطه بكليه الكبرى التى هى شرط إنتاج الشكل الأوّل كما قرر فى محله، ولتّى كان المقصود إثبات وضع الأمر للجامع، فكليه الكبرى منوطه بقيام برهان على وضع الأمر للجامع حتى يكون كل طاعه فعل المأمور به الحقيقي، إذ لو لم ينهض برهان على ذلك لا- يثبت كليه الكبرى، و لا- يكون كل طاعه فعل المأمور به الحقيقي، بل بعضها فعل المأمور به غير الحقيقي.

و بالجمله: فكليه الكبرى ممنوعه.

(٢). أى: منع كليه الكبرى إن أريد بالمأمور به معناه الحقيقي كما عرفت.

(٣). أى: و إن لم يرد المعنى الحقيقي من المأمور به بل أعم منه، فلا يفيد المدعى و هو الاشتراك المعنوى.

(٤). الغرض من عقدها هو: التعرض لما هو محل الخلاف من اتحاد الطلب و الإراده و تغايرهما، و أنّ الطلب الذى هو مدلول لفظ الأمر هل هو الطلب الحقيقي أم الإنشائي؟.

(٥). أى: لفظ الأمر، لكون البحث فى الجهات المتعلقة بماده الأمر.

(٦). الطلب الحقيقي هو الشوق المؤكد الحاصل فى النفس عقيب الداعى، فهو من الكيفيات القائمة بالنفس و له وجود عينى.

بل الطلب الإنشائى الذى لا يكون بهذا -

\*\*\*\*\*

(١). الذى ملا-كه على ما ثبت فى محله الاتحاد الوجودى و التغاير المفهومى، فما يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الحقيقى، لا الإنشائى الذى هو معنى لفظ الأمر، و إن شئت فقل: إن الطلب مشترك بين معنيين.

أحدهما: ما يكون من الكيفيات القائم بالانفس.

ثانيهما: الطلب الإنشائى الذى لا وجود له عينا، بل يتتزع من إبراز الإراده بقول: ك - افع - و ما بمعناه، أو فعل كالإشاره بيد أو عين أو غيرهما إلى شخص بإيجاد شىء، و معنى لفظ الأمر هو الطلب الإنشائى لا الحقيقى القائم بالانفس، و لا تلازم بينهما، لتفارقهما فيما إذا قال المولى لعبده: «اسقنى ماء» و لم يكن فى نفسه طلب حقيقه بل أمره امتحانا، فيصدق عليه الطلب الإنشائى دون (-). الأولى تبديل قوله: «بالحمل الشائع الصناعى» بقوله: «طلبا مطلقا لا إنشائيا»، و ذلك لأن الموضوع فى الحمل الشائع هو المصداق لا- المفهوم كما فى - زيد إنسان - و نحوه، و باب الوضع القائم بالمفاهيم أجنبى عن الوجود المتقوم به الحمل، و لا ينبغى خلط أحدهما بالآخر، و على هذا فالطلب الحقيقى الذى وضع له لفظ الطلب هو المفهوم لا- المصداق أعنى الطلب الخارجى القائم بالانفس، و الحمل يصح فيه، لأنه الموجود الخارجى، لكن من المعلوم أنه ليس المعنى الموضوع له، لأنه المفهوم لا- المصداق، فما يصح فيه الحمل و يكون موضوعا فى الحمل الشائع هو المصداق، و ما يكون موضوعا له اللفظ هو المفهوم الذى لا يصح جعله موضوعا، لعدم وجود له مصحح للحمل.

و بالجملة: فذكر الحمل الشائع الصناعى هنا غير مناسب، لأجنيبه مقام المفهوم عن مقام الحمل، فتأمل جيدا.

الحمل (١) طلبا مطلقا بل طلبا إنشائيا (٢) سواء أنشأ بصيغته افعال أو بماده الطلب أو بماده الأمر أو بغيرها (٣)، و لو أبيت إلا عن كونه (٤) موضوعا للطلب (٥) فلا أقل من كونه (٦) منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه (٧) كما هو (٨) الحال في لفظ الطلب -الطلب الحقيقي، وهذا هو معنى لفظ الأمر، فالطلب وإن كان له نوعان حقيقي وإنشائي، لكن معنى لفظ الأمر هو الإنشائي لا الحقيقي.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالحمل الشائع.

(٢). متحققا بالإنشاء فى مقابل الطلب الحقيقى القائم بالنفس، فإنه لا يوجد بالإنشاء اللفظى و الفعلى و الکتبى، بل له موجبات خاصة كما ستأتى الإشارة إليها.

ثم إنّ الأولى أن يقال: «بل الطلب الإنشائي العدى يعبر عنه بلفظ الأمر»، لما عرفت أنّها فى التعليقه من أجنبيه مقام الوضع المتعلق بالمفهوم عن مقام الحمل المتقوم بالوجود.

(٣). كالجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب.

(٤). أى: لفظ الأمر.

(٥). أى: الجامع بين الحقيقى و الإنشائي.

(٦). أى: كون الأمر.

(٧). أى: من الطلب عند إطلاق الأمر، و حاصل ما أفاده: أنه إذا قلنا بكون لفظ الأمر موضوعا لجامع الطلب لا لخصوص الطلب الإنشائي كما تقدم، فلا أقل من كونه منصرفا إلى خصوص الطلب الإنشائي، و هذا الانصراف يوجب ظهور لفظ الأمر فيه.

(٨). أى: الانصراف إلى الطلب الإنشائي.

ص: ٣٨٠

أيضا (١)، و ذلك (٢) لكثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى، كما أنّ الأمر (٣) فى لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب، و المنصرف (٤) عنها (٥) عند إطلاقها هو -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالأمر، فكلُّ من لفظى الأمر و الطلب منصرف إلى خصوص الإنشائى و ان فرض كون الموضوع له هو الجامع بين الحقيقى و الإنشائى.

(٢). أى: الانصراف المزبور ناش عن كثرة الاستعمال فى الطلب الإنشائى.

فمحصل ما ذكره المصنف: أنّه - بعد تسليم كون لفظ الأمر موضوعا للطلب المطلق الجامع بين الحقيقى و الإنشائى - يدعى انصرافه إلى خصوص الطلب الإنشائى بحيث يكون هو المنسبق إلى الذهن حين الإطلاق كالوضع له، و يصح سلب الأمر عن الطلب الحقيقى القائم بالنفس ما لم ينشئه المولى بصيغه - افعل - و ما فى معناها.

(٣). هذا الأمر بمعنى الحال و الشأن.

و حاصله: أنّ الإرادة عكس الطلب، إذ الّذى تنصرف إليه الإرادة عند إطلاقها هى الإرادة الحقيقه القائمه بالنفس، و الّذى ينصرف إليه الطلب هو الإنشائى المتحقق بقول أو فعل، فالاختلاف بين الطلب و الإرادة إنّما يكون فيما ينصرف إليه كل منهما، إذ المعنى الّذى ينصرف إليه الطلب هو الإنشائى، و الّذى تنصرف إليه الإرادة حين إطلاقها هو الإرادة الحقيقه، و إلاّ فكلُّ من هذين اللفظين موضوع لمعنى واحد و هو الطلب الجامع بين الحقيقى و الإنشائى، فالطلب الحقيقى عين الإرادة الحقيقه، كما أنّ الطلب الإنشائى عين الإرادة الإنشائيه، فلا فرق بينهما إلاّ فى المعنى الّذى ينصرف كل من لفظى الطلب و الإرادة إليه.

(٤). سوق العبارة يقتضى ان يقال: «إذ المنصرف» أو «حيث إنّ المنصرف».

(٥). أى: عن الإرادة عند إطلاقها.

الإرادة الحقيقية (١)، و اختلافهما (٢) فى ذلك (٣) ألبأ بعض أصحابنا (٤) إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعره من المغايره بين الطلب و الإراده، خلافا لقاطبه أهل الحق و المعتزله من اتحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بيان ما هو الحق -

\*\*\*\*\*

(١). التى هى من الكيفيات النفسائيه الموجوده بموجباتها التى ستذكر إن شاء الله تعالى.

(٢). يعنى: و اختلاف لفظى الطلب و الإراده.

(٣). أى: فى المعنى الذى ينصرف إليه كل من هذين اللفظين كما عرفت آنفا، غرضه: التنبيه على منشأ توهم المغايره بين الطلب و الإراده.

و حاصله: أن اختلاف لفظى الطلب و الإراده فى المعنى المنصرف إليه كل منهما ألجأهم إلى الالتزام بالمغايره، حيث إنهم زعموا أن المتبادر من كل منهما معنى حقيقى له، و من المعلوم: مغايره الطلب الإنشائى - الذى هو المتبادر من لفظ الطلب - للإرادة الحقيقية التى ينصرف إليها لفظ الإراده.

(٤). كالمحقق الخوانسارى فى رسالته المعموله فى مقدمه الواجب، حيث استدل على مغايره الطلب للإرادة ردًا على المحقق السبزوارى بقوله: «إذا كان الطلب هو الإراده و كان المطلوب من الصيغه الموضوعه للطلب إعلام المخاطب بحصول الإراده فى النفس، فيلزم أن يكون وضع الجمل الطلبيه لغوا غير محتاج إليه، و تكون مفهوماتها مما لا يتعلق بتصورها غرض أصلا، و هو باطل» إلى آخر ما حكاه عنه فى البدائع، و قال المحقق التقى (قده) فى حاشيته على المعالم فى مباحث ماده الأمر ما لفظه: «ثانيها: أنهم اختلفوا فى كون الطلب المدلول للأمر نفس الإراده أو غيرها - إلى ان قال - بعد كلام طويل: فظهر بما قررنا قوه القول بمغايره الطلب للإرادة» انتهى.

ص: ٣٨٢



فى المقام و إن حققناه فى بعض فوائدها (١)، إلا أن الحواله لما لم تكن عن المحذور خاليه (٢) و الإعاده (٣) ليست بلا فائده (٤) و لا إفاده (٥) كان المناسب هو التعرض هاهنا أيضا، فاعلم: أن الحق كما عليه أهله (٦) وفاقا للمعتزله و خلافا للأشاعره (٧) هو اتحاد الطلب و الإراده، بمعنى: أن لفظيهما موضوعان بإزاء مفهوم واحد (٨)، و ما بإزاء أحدهما فى الخارج يكون بإزاء -

\*\*\*\*\*

(١). المطبوعه منضمه مع حاشيته على فرائد شيخنا الأعظم الأنصارى (قده).

(٢). إما لعدم حضور النسخه عنده، و إما لمشقه الرجوع إليها.

(٣). يعنى: لما لم تكن الإعاده خاليه عن الفائده، لكنّه بحسب الصناعه يصير هكذا: «إلا أن الإعاده لما لم تكن مع الفائده» و هذا غلط واضح، أمّا لزوم هذا المعنى الغلط، فوجهه: أن - الإعاده - معطوف على اسم - تكن -، و حيث إنّ نفي النفي فى قوله: «ليست بلا فائده» للإثبات يتحصل منه: أن الإعاده لما لم تكن مع الفائده، و من الواضح غلطيته، فلا بد من حذف - ليست - بأن يقال: «و لم تكن الإعاده بلا فائده». إلا أن يقال: إنّ - الإعاده - معطوف على نفس كلمه - الحواله - ليكون المعنى هكذا: إلا أن الإعاده ليست بلا فائده.

(٤). كالتذكّر لمن لاحظ الفوائد.

(٥). لمن لم يلاحظ الفوائد أو لاحظها و لكن نسى ذلك.

(٦). و هم العدليه.

(٧). القائلين بمغايرتهما، لما سيأتى فى كلام المصنف (قده).

(٨). فيكون لفظا الطلب و الإراده من الألفاظ المترادفه كالإنسان و البشر، لأنّ المفروض وحده المعنى الموضوع له فيهما

«-»

(-). قد عرفت: أن ملاحظه موارد استعمال الطلب تشهد بمغايره الطلب

ص: ٣٨٣

الآخر (١)، و الطلب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية.

و بالجملة: هما متحدان مفهوماً و إنشاءً و خارجاً (٢)، لا أنّ (٣) الطلب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه كما عرفت متحد مع الإرادة الحقيقيه -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ لازم الترادف كون الفرد الخارجى لأحدهما هو الفرد الخارجى للآخر، و ان شئت فقل: إنّ مطابق أحدهما عين مطابق الآخر.

(٢). و ذهنياً، إذ الموضوع له فيهما طبيعه واحده، كما عرفت في مثل الإنسان و البشر، و لازم ذلك اتحادهما في كل مرتبه، فالطلب الحقيقى عين الإراده الحقيقيه و الإنشائي عين الإراده الإنشائية، نعم يختلفان باختلاف المرتبه، فإنّ الطلب الإنشائي غير الإراده الحقيقيه، و هكذا.

(٣). معطوف على - لفظيها - غرضه: اتحادهما في كل مرتبه من الإنشاء و المفهوم و الوجود الخارجى، و اختلافهما مع اختلاف المرتبه، و لذا لا يكون الطلب الإنشائي الذي ينصرف إليه لفظ الطلب هو الإراده الحقيقيه التى ينصرف إليها لفظ الإراده.

و بالجملة: فالطلب الإنشائي الذي هو صفه قائمه باللفظ ليس متحداً مع الإراده الحقيقيه التى هي صفه قائمه بالنفس، لأنهما صفتان متضادتان يمتنع اتحادهما في الخارج. \_ ===== للإراده، لأنه كما مرّ عبارته عن السعى نحو شىء للظفر به، فليس الطلب مجرد الشوق المؤكّد المسمى بالإراده، بل هو التصدى لإيجاد شىء ياعمال بعض مقدمات وجوده، و لكن هذه المغايره لا تثبت ما رامه الأشعرى القائل بكون الطلب صفه في النفس غير الإراده مدلولاً عليه بالكلام اللفظي، بدهاه أنّ الطلب على ما ذكرنا ليس من صفات النفس، بل من أفعال الجوارح التى هي أجنبيه عن الصفات القائمه بالنفس.

ص: ٣٨٤

التي ينصرف إليها إطلاقها (١) أيضا (٢)، ضروره (٣) أنّ المغايره بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العينيه و الاتحاد (٤) ففي مراجعه الوجدان عند طلب شىء و الأمر به حقيقه كفايه، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان، فإنّ (٥) الإنسان لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها يكون (٦) هو الطلب (٧) غيرها (٨) سوى ما هو مقدمه -

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى الإراده.

(٢). يعنى: كانصراف لفظ الطلب إلى خصوص الإنشائي.

(٣). تعليل لعدم اتحاد الطلب الإنشائي مع الإراده الحقيقيه، و قد عرفت وجه المغايره و امتناع اتحادهما، حيث إنّ الطلب الإنشائي هو الطلب الاعتباري المتحقق بقول أو فعل، و الإراده الحقيقيه هي الصفه القائمه بالنفس الناشئه عن أسباب خاصه، فأين أحدهما من الآخر؟ و كيف يتحدان مع ما بينهما من المغايره؟

(٤). و أنّ المراد بالعينيه هو اتحادهما مع وحده الرتب، لا مع اختلافها.

(٥). بيان للوجدان الذي جعله برهانا على العينيه و الاتحاد.

و حاصله: أنّ الإنسان إذا راجع وجدانه عند طلب شىء لا يجد غير الإراده القائمه بالنفس صفه أخرى قائمه بها تسمى بالطلب سوى مقدمات الإراده، فلا بد من الالتزام باتحاد الطلب و الإراده، و مجرد انصراف الطلب حين إطلاقه إلى الإنشائي و انصراف الإراده عند إطلاقها إلى الحقيقيه لا- يوجب تغايرهما مفهومًا و إنشاء و خارجًا و إن دعا ذلك بعض الإماميه و الأشاعره إلى القول بتغايرهما.

(٦). الأولى تأنيث - يكون - و كذا الضمير المنفصل بعده.

(٧). كما يقول به الأشاعره.

(٨). الظاهر أنّه من سهو الناسخ، للاستغناء عنه بقوله: «غير الإراده».

تحققها (١) عند (٢) خطور الشئ ء و الميل و هيجان الرغبة إليه و التصديق بفائدته (٣)، و هو (٤) الجزم بدفع ما يوجب توقفه عن طلبه (٥) لأجلها (٦).

و بالجملة: لا يكاد يكون غير الصفات المعروفة (٧) و الإرادة هناك صفة (٨) أخرى قائمه بها يكون هو الطلب، فلا محيص عن اتحاد الإرادة و الطلب و أن يكون (٩) ذاك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك العضلات فى إرادته فعله بالمشاشره أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أرادته لا -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإرادة، يعنى: ليس فى النفس غير الإرادة و مقدماتها صفة أخرى تسمى بالطلب كما هو مدعى الأشاعره.

(٢). هذا شروع فى بيان مبادئ الإرادة و هى خطور الشئ ء، و تصور فائدته، و التصديق بها، و الميل إليه، و هيجان الرغبة إليه.

(٣). ينبغى ذكر تصور فائدته و التصديق بها قبل الميل و هيجان الرغبة.

(٤). بيان لقوله: «ما هو مقدمه» يعنى: أن الجزم بدفع الأمور المانعه عن الطلب لأجل ما فى الشئ ء من الفائده مقدمه للطلب، لا أنه الطلب النفسى الذى يدعيه الأشعرى.

(٥). أى: طلب الشئ ء.

(٦). أى: لأجل فائدته.

(٧). و هى مبادئ الإرادة.

(٨). اسم - يكون -.

(٩). معطوف على - اتحاد - يعنى: فلا محيص عن اتحاد الطلب و الإرادة و عن كون ذلك الشوق المؤكد المستتبع لتحريك عضلاته فى الفعل المباشرى و المستتبع لأمر عبيده فى الفعل غير المباشرى هو المسمى بالطلب و الإرادة.

ص: ٣٨٦

كذلك (١) مسمى (٢) بالطلب والإرادة كما يعبر به (٣) تاره و بها (٤) أخرى كما لا يخفى. و كذا (٥) الحال فى سائر الصيغ الإنشائية و الجمل الخبريه، فإنه لا يكون -

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا بالمباشره، و هذه الإراده تسمى بالتشريعيه، كما أنها فى الفعل المباشري تسمى بالتكوينيّه.

(٢). خبر - يكون -.

(٣). يعنى: كما يعبر عن الشوق المؤكد بالطلب تاره

(-)

(٤). أى: و بالإرادته أخرى.

(٥). حاصله: أنه كما لا نجد فى النفس غير الإراده صفه أخرى قائمه بها تسمى تلك الصفه بالطلب عدا مقدمات الإراده، كذلك لا نجد فى كل كلام يصدر من المتكلم سواء كان إنشائيا أم إخباريا غير مضمونه صفه أخرى قائمه بالنفس تسمى بالكلام النفسى.

توضيحه: أننا لا نجد فى الجمل الإنشائية صفه نفسانيه غير إنشاء التمنى و الترجى و الطلب و الدعاء و الملكيه و الزوجيه و الحريه و نحوها، و لا نجد فى الجمل الخبريه ما عدا وقوع النسبه أو لا وقوعها شيئا آخر يسمى ذلك بالكلام النفسى.

و بالجمله: فلا نجد بعد الفحص عما فى النفس من الصفات صفه زائده على الإراده تسمى بالطلب فى صيغ الأمر ليكون ذلك هو الكلام النفسى، و كذا فى الإنشائيات الاخر و الجمل الخبريه كما عرفت، ففى جميع الجمل الإنشائية الطلبيه و غيرها و كذا الجمل الاخباريه لا يوجد صفه زائده على مضامينها تسمى بالكلام النفسى. (-). قد عرفت: أن الطلب هو التصدى لإيجاد شىء، فلا يطلق على الصفه النفسانيّه.

ص: ٣٨٧

غير الصفات المعروفة القائمه بالنفس من الترجى و التمنى و العلم إلى غير ذلك صفه (١) أخرى كانت قائمه بالنفس. و قد دلّ اللفظ عليها كما قيل (٢): -

\*\*\*\*\*

(١). اسم - يكون -.

(٢). القائل هو الأخطل الشاعر كما فى الشوارق فى مبحث تكلمه تعالى شأنه، يعنى كما قيل: بأنّ هناك صفه أخرى غير الإراده قائمه بالنفس و أنّ اللفظ قد دلّ عليها، فإنّ مقتضى هذا البيت هو كون الكلام فى الفؤاد، و إنّما اللفظ جعل دليلا عليه و حاكيا عنه، ففى النفس صفه تسمى بالكلام. ثم إنّ هذا البيت مما استدل به الأشاعره على ثبوت الكلام النفسى

«-»

. (-). لكن فيه أولًا: عدم اعتباره، إذ ليس هو مأثورًا عن معصوم من نبي أو وصي.

و ثانيا: عدم ظهوره فيما ادعوه من كون الطلب صفه زائده فى النفس غير الإراده و مبادئها، بل لا يدل إلا على معنى قائم بالنفس من العلم فى الاخبار و التمنى و الترجى و الاستفهام الحقيقى فى تلك الصيغ، و الإراده فى الأوامر، و الكراهه فى النواهي، قال القوشجى فى شرح التجريد:

«و الحاصل: أنّ مدلول الكلام اللفظى الذى يسميه الأشاعره كلاما نفسيا ليس أمرا وراء العلم فى الخبر، و الإراده فى الأمر، و الكراهه فى النهى. و أمّا بيت الشاعر فإمّا لاعتقاده ثبوت كلام نفسى تقليدا، و إمّا لأنّ المقصود الأصلى من الكلام هو الدلاله على ما فى الضمائر، و بهذا الاعتبار يسمى كلاما، فأطلق اسم الدال على المدلول، و حصره تنبيها على أنّه آله يتوصل بها إليه، فكأنّه هو المستحق لاسم تلك الآله، و الأشاعره يدعون أنّ نسبه أحد طرفى الخبر إلى الآخر قائمه بنفس المتكلم و مغايره للعلم، لأنّ المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه، بل يعلم خلافه

ص: ٣٨٨

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما

جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قد انقدح مما حققناه (١): ما في استدلال الأشاعره على المغايره بالأمر (٢) مع عدم الإراده (٣) كما في صورتى الاختبار و الاعتذار (٤) من (٥) الخلل، فإنّه (٦) كما لا إرادته حقيقه في صورتين لا طلب -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: من ثبوت الطلب و الإراده الحقيقيين و الإنشائيين.

(٢). متعلق ب - استدلال - و حاصل استدلال الأشاعره بذلك هو: أنّه في الأوامر الامتحانيه يكون الأمر موجوداً بدون الإراده، فهذا الانفكاك دليل على مغايره الطلب و الإراده، لوجوده دونها في الأوامر الاختباريه.

(٣). أى: مع عدم الإراده الحقيقيه، فالطلب موجود بدون الإراده.

(٤). أى: إظهار عذره في مؤاخذه عبده لدفع اللوم عن نفسه، فيأمر عبده بشىء و لا يريد منه الفعل، بل يريد بأمره رفع لوم الناس في ضرب عبده باعتذار أنّ العبد قد عصاه، فإنّ الطلب في صورتى الاختبار و الاعتذار موجود بدون الإراده.

(٥). بيان ل - ما - الموصوله في قوله: «ما في استدلال الأشاعره».

(٦). الضمير للشأن، و هذا بيان للخلل.

و حاصله: فقدان الطلب الحقيقى و الإراده الحقيقيه معاً في صورتى الاختبار و الاعتذار، لا أنّ الطلب موجود بدون الإراده، قال القوشجى بعد \_===== أو يشك فيه، و أنّ المعنى النفسى الذى هو الأمر غير الإراده، لأنّه قد يأمر الرّجل بما لا يريد، كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا، و كالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه، فإنّه قد يأمره و هو يريد أن لا يفعل المأمور به، ليظهر عذره عند من يلومه» انتهى.

ص: ٣٨٩

كذلك (١) فيهما، و الّذى يكون فيهما (٢) إنّما هو الطلب الإنشائيّ الإيقاعي (٣) الّذى هو مدلول الصيغه أو الماده (٤) و لم يكن بيّنا و لا ميّنا في الاستدلال مغايرته (٥) مع الإراده الإنشائيّه.

و بالجملة: الّذى يتكفله الدليل ليس إلّا الانفكاك بين الإراده الحقيقيه و الطلب المنشأ بالصيغه الكاشف (٦) عن مغايرتهما (٧) و هو (٨) ممّا لا- محيص عن --العبارّه التي نقلناها عنه آنفا: «و اعترض عليه: بأنّ الموجود في هاتين الصورتين صيغه الأمر لا حقيقته، إذ لا طلب فيهما أصلا كما لا إرادته قطعاً» انتهى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حقيقه في صورتى الاختبار و الاعتذار.

(٢). أى: في صورتى الاختبار و الاعتذار.

(٣). يعنى: لا- الطلب الحقيقى حتى يقال: إنّ عدم الإراده الحقيقيه مع وجود الطلب الحقيقى في هاتين الصورتين يكشف عن تغاير الطلب و الإراده الحقيقيّين.

(٤). أى: ماده الأمر أو غيرهما من آلات إنشاء الطلب.

(٥). اسم - يكن - يعنى: أنّ مغايره الطلب الإنشائيّ للإرادّه الإنشائيّه لم تكن من لوازم الدليل المزبور لا باللزوم البيّن بالمعنى الأخص و لا- بالمعنى الأعم، إذ غايه ما يستفاد منه هو انفكاك الطلب الإنشائيّ عن الإراده الحقيقيه، و هذا مما لا نزاع فيه، لأنّ مورد البحث هو مغايره الطلب الحقيقى للإرادّه الحقيقيه، و الدليل المزبور لا يقتضيها كما هو واضح.

(٦). صفه - الانفكاك -.

(٧). أى: الإراده الحقيقيه و الطلب الإنشائيّ.

(٨). أى: الانفكاك بين الإراده الحقيقيه و بين الطلب الإنشائيّ.

ص: ٣٩٠



الالتزام به كما عرفت (١)، و لكنه (٢) لا يضر بدعوى الاتحاد أصلا، لمكان هذه المغايره و الانفكاك بين الطلب الحقيقى و الإنشائى كما لا- يخفى. ثم إنه يمكن مما حققناه (٣) أن يقع الصلح بين الطرفين (٤) و لم يكن نزاع فى السبب بأن (٥) يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينيه مفهوما و وجودا حقيقيا و إنشائيا، و يكون المراد بالمغايره و الإثنيه هو اثنيه الإنشائى من الطلب كما هو (٦) -

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال: «لا أن الطلب الإنشائى الذى هو المنصرف إليه إطلاقه» إلى آخره.

(٢). يعنى: و لكن هذا الانفكاك لا- يضر بدعوى اتحاد الطلب الحقيقى و الإراده الحقيقيه، لما مرّ من اعتبار وحده الرتبه فى عينيتهما، فالطلب الحقيقى متحد مع الإراده الحقيقيه دون الطلب الإنشائى معها، لاختلاف المرتبه، فمغايره الطلب الحقيقى للإراده الإنشائيه و بالعكس لا تنافى عينيتهما مع اتحادهما مرتبه كالحقيقيين و الإنشائيين.

(٣). أى: من اتحاد الطلب و الإراده و عينيتهما مفهوما و وجودا.

(٤). أى: العدليه و المعتزله القائلين بالاتحاد، و الأشاعره القائلين بالمغايره.

(٥). هذا تقريب وجه الصلح بين الطرفين.

و محصله: أنه يمكن أن يكون مراد من يثبت اتحاد الطلب و الإراده اتحادهما مفهوما و مصداقا و إنشاء، بمعنى أنّهما متحدان فى هذه الجهات مع وحده المرتبه بحيث يكون كل منهما عين الآخر فى تلك المرتبه. و مراد من ينفى اتحادهما تغايرهما مع اختلاف المرتبه كالطلب الإنشائى و الإراده الحقيقيه، فإنّهما متغايران و لا يتحدان أصلا، و بهذا الوجه يقع الصلح بين الطرفين و يصير النزاع بينهما لفظيا.

(٦). أى: الطلب الإنشائى كثيرا ما يراد من إطلاق لفظ الطلب.

ص: ٣٩١

كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، و الحقيقى (١) من الإراده كما هو (٢) المراد غالبا منها حين إطلاقها (٣)، فيرجع النزاع لفظيا (٤)، فافهم (٥) - (١). معطوف على قوله: «الإنشائي» يعنى: و يكون المراد بالاثنييه اثنييه الطلب الإنشائي و الإراده الحقيقيه، و هذا مما لا إشكال فيه كما تقدم.

(٢). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى - الإراده - فالحق أن يقال: «كما هي المراده»، كما أن الأولى: تأنيث «الحقيقى» أيضا، بأن يقال: «و الحقيقيه من الإراده» كما لا يخفى

(٣). مرجع هذا الضمير و ضمير «منها» هي - الإراده -.

(٤). كما صرح بذلك المحقق التقى فى حاشيه المعالم بقوله: «و قد يرجع إلى ذلك كلام القائلين بالاتحاد، فيعود النزاع لفظيا، إلا أنه لا يخلو عن بعد» انتهى.

(٥). لعله إشاره إلى إباء بعض أدله القائلين بالتغاير عن هذا الصلح، لصراحته فى المغايره بين الطلب و الإراده الحقيقيتين كالشعر المذكور، إذ الطلب الإنشائي ليس فى الفؤاد، و كذا دليلهم الآتى، إذ لا إشكال فى اعتبار الطلب الحقيقى فى تكليف الكفار، فإنّ قضيه الصلح المزبور أن يكون الموجود من الطلب فى تكليفهم هو الإنشائي منه، و من المعلوم: بطلانه كما ثبت فى محله، هذا.

مضافا إلى: أنّ حمل الطلب فى كلامهم على الإنشائي لا يدفع المحذور الذى ألجأهم إلى القول بالكلام النفسى الذى من مصاديقه الطلب فى الأوامر، حيث إنّ الطلب الإنشائي حادث مثل الكلام المركب من الحروف و الأصوات، و غرض الأشاعره من الالتزام بالكلام النفسى هو ثبوت طلب قديم قائم بذاته تعالى شأنه ليندفع به محذور قيام الحوادث بذاته تعالى، و من المعلوم: عدم اندفاعه بجعل الطلب عندهم هو الإنشائي منه، لوضوح كونه من الحوادث، مع أنّ المسلمين

دفع وهم: لا- يخفى أنه ليس غرض الأصحاب و المعتزله من نفى غير الصفات المشهوره (١) و أنه (٢) ليس صفه أخرى (٣) قائمه بالنفس كانت كلاما نفسيا --كافه اتفقوا على أنه تعالى متكلم، و اختلفوا فيما يراد به و فى كونه حادثا أو قديما، فعن المعتزله: «أنّ كلامه أصوات و حروف قائمه بغيره لا بذاته»، و عن الحنابله و الكراميه: «أنّ أصوات و حروف قائمه بذاته تعالى»، و عن الأشاعره: «أنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف، بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى». ثم المحكى عن المعتزله و الكراميه: «أنّ حادث»، و عن الأشاعره و الحنابله:

«أنه قديم»، فمذهب الأشاعره فى الكلام الذى اتفقوا على كونه من صفاته تعالى هو أنّه معنى قديم قائم بذاته تعالى، و حيث إنّ لم يكن ذلك بعلم و لا- إرادته و لا- كراهه لعدم كون هذه الأمور كلاما، اضطرّوا إلى تفسيره فى الخبر بالنسبه، و فى الإنشاء بالطلب و المنع و نحوهما، فالطلب عندهم صفه قائمه بذاته سبحانه و تعالى قديم، فلا مجال لأن يريدوا به الطلب الإنشائى، لعدم قدمه كالكلام اللفظى، و لعدم كونه من صفات النفس.

و بالجمله: فملا حظّه جملة من أدله الأشاعره على التغيير تأبى عن جعل النزاع بينهم و بين الإماميه و المعتزله لفظيا، و إن شئت الوقوف على ذلك مفصلا فراجع البدائع.

\*\*\*\*\*

(١). و هى العلم فى الجمل الخبريه، و الإراده و الكراهه و غيرهما فى الجمل الإنشائيه.

(٢). معطوف على - نفى - و ضمير - أنه - للشأن.

(٣). يعنى: غير تلك الصفات المشهوره، و الغرض من هذا الدفع هو: أنه (قد يتوهم) من ردّ الأشاعره القائلين بالكلام النفسى، بيان: أنّ الكلام إمّا خبر و إمّا إنشاء، و ليس فى الخبر صفه زائده على تصور الموضوع و المحمول و النسبه

ص: ٣٩٣

مدلولاً للكلام اللفظي كما يقول به الأشاعره أن (١) هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام

(-)

. --و العلم بها تسمى بالكلام النفسى، كما أنه ليس فى الإنشاء صفة زائده على الصفات النفسائيه من الإراده و التمنى و الترجى و النداء و الاستفهام و غيرها تسمى بالكلام النفسى (أنّ الجمل) الإنشائيه تدل على هذه الصفات، و الجمل الخبريه تدل على العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها.

و بالجمله: فملخص التوهم الناشئ عن ردّ الأشاعره هو: كون هذه الصفات مدلولات للإنشاء و الاخبار، فالمراد بالكلام النفسى هو هذه الصفات، لا ما عن الأشاعره القائلين بأنه صفة أخرى قائمه بالنفس.

و حاصل الدفع: أنّ غرض الأصحاب ليس كون الصفات المشهوره مدلولات للكلام كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). خبر - ليس - فى قوله: «ليس غرض الأصحاب». (-). الوجه فى عدم تعلق غرض الأصحاب و المعتزله بكون الصفات المشهوره مدلولات للكلام الخبرى و الإنشائى هو: أنّهم فى مقام ردّ الأشاعره القائلين بالكلام النفسى الذى هو صفة زائده على الصفات المشهوره تصحيحاً لكلامه تعالى، و لذا قالوا بقدمه و كونه قابلاً لأن يكون مدلولاً للكلام اللفظى ليصح إطلاق المتكلم عليه جل و علاء و من المعلوم: أنّ الأصحاب و المعتزله فى غنى عن إثبات كون الصفات الاخر مدلولات للكلام اللفظى، لأنّ ردّهم للأشاعره لا- يتوقف على ذلك، بل يتوقف على نفي صفة زائده على الصفات النفسيه من العلم و الإراده و الكراهه فى القضايا الخبريه و الإنشائيه التى ينحصر فيهما الكلام و ينقسم إليهما، فإثبات كون مدلول الكلام ما ذا لا- دخل له فى الردّ المزبور، إذ مقصودهم

ص: ٣٩٤



الإنشائية فهي على ما حققناه فى بعض فوائدها (١) موجهة لمعانيها فى نفس الأمر أى (٢) قصد ثبوت معانيها و تحققها (٣) بها، و هذا (٤) نحو من الوجود، و ربما يكون هذا (٥) منشأً لانتزاع اعتبار (٦) مترتب عليه شرعاً أو عرفاً آثار كما هو - إدراك المتكلم لذلك كتصور طرفى القضية فلا تدل عليهما الجملة أصلاً، نعم تدل عليهما بالدلالة العقلية، لتوقف الاخبار عليهما كتوقفه على وجود مخبر.

\*\*\*\*\*

(١). و هى الفوائد المطبوعه مع حاشيته على الفرائد كما تقدم أيضا.

(٢). تفسير لقوله: «موجهة»، و - قصد - فعل ماضٍ مبنى للمفعول.

و حاصله: إيجاد معانيها وجوداً بسيطاً على نهج الهليات البسيطة، لا إيجاد شىء لشىء كما هو قضية الهليات المركبة.

و توضيح كلام المصنف (قده): أنَّ الجمل الإنشائية وُضعت لإيجاد مفاهيمها فى وعاء الاعتبار فى قبال وعاءى الخارج و الذهن، فإنَّ الوجود الإنشائى من أنحاء وجود المفاهيم، و قد يكون هذا السنخ من الوجود منشأً لآثار و موضوعاً لأحكام كما فى العقود و الإيقاعات، كإنشاء التمليك فى البيع و الصلح و الهبة و غيرها، و إنشاء الزوجيه و الحريه و الطلاق و نحو ذلك مما يترتب عليه الأحكام التكليفية و الوضعيه كما لا يخفى.

(٣). معطوف على - ثبوت - أى: قصد تحقق معانى الصيغ الإنشائية بتلك الصيغ.

(٤). أى: الإيجاد الإنشائى نحو من أنحاء الوجود.

(٥). أى: الوجود الاعتبارى الإنشائى.

(٦). كالزوجيه و الملكيه و الحريه و نحوها من الأمور الاعتباريه التى رتب عليها أحكام شرعاً كوجوب النفقه، و جواز الوطاء، و التوارث، و حرمة التزويج

ص: ٣٩٦

الحال فى صيغ العقود و الإيقاعات، نعم (١) لا- مضايقه فى دلالة مثل صيغه الطلب و الاستفهام و الترجى و التمنى بالدلالة بالخامسه، و حرمة الجمع بين الأختين، و نكاح الأم، و غيرها من الأحكام الشرعيه المترتبه على الزوجيه، هذا فى إنشاء الزوجيه، و كذا الحال فى إنشاء الملكيه، فإنه بإنشائها يصير المثلن ملكاً للمشتري و الثمن ملكاً للبائع، و هذه الملكيه الاعتباريه منشأ لأحكام شرعيه، كجواز تصرف المالك و حرمة تصرف غيره فيه عقلاً و شرعاً و عرفاً، و هكذا سائر الأمور الاعتباريه الإنشائيه التى يترتب عليها آثار شرعيه و عرفيه.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما ذكره من كون الصيغ الإنشائيه موجدته لمعانيها وجوداً إنشائياً لا- وجوداً حقيقياً، يعنى: أن مدلولها المطابقى هو إنشاء مفاهيمها، و لكن يمكن الالتزام بدلالاتها على وجود تلك الصفات حقيقه أيضاً بالدلاله الالتزاميه العقليه بأن كانت موضوعه لإنشاء معانيها، بشرط أن يكون الداعى إلى إنشائها ثبوت تلك الصفات فى النفس، فإنشاء الترجى بكلمه - لعل - أو التمنى بكلمه - ليت - إنما يصح إذا كان ناشئاً عن ترجُّ نفسانى أو تمنُّ كذلك، أو الدلاله الالتزاميه العرفيه الناشئه عن كثره الاستعمال فى إنشاء المفاهيم بداعى وجود تلك الصفات فى النفس، و هذه الكثره توجب انصراف الإطلاق إلى وجود تلك الصفات.

و بالجمله: فدلاله الصيغ الإنشائيه على وجود الصفات فى النفس إمّا التزاميه عقليه وضعيه و إمّا عرفيه إطلاقيه، (فتوهم) دلالة الجمل الخبريه وضعاً على العلم بثبوت النسبه أو لا ثبوتها، و كذا توهم دلالة الجمل الإنشائيه على نفس تلك الصفات (فاسد) بل الدلاله على ذلك التزاميه كما عرفت.

ص: ٣٩٧

الالتزاميه (١) على ثبوت هذه الصفات حقيقه، إما (٢) لأجل وضعها (٣) لإيقاعها (٤) فيما إذا كان الداعى إليه (٥) ثبوت هذه الصفات، أو (٦) انصراف إطلاقها (٧) إلى هذه الصورة (٨)، فلو لم تكن هناك قرينه (٩) كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصيغتها (١٠) لأجل (١١) قيام الطلب و الاستفهام و غيرهما بالنفس وضعاً (١٢) أو -

\*\*\*\*\*

(١). أى: العقلية الوضعيه كما مر آنفاً.

(٢). إشاره إلى الدلاله الالتزاميه العقلية الوضعيه.

(٣). أى: وضع صيغه الطلب و الاستفهام... إلخ.

(٤). أى: الصفات.

(٥). أى: إلى الإيقاع.

(٦). معطوف على - وضعها - و هو إشاره إلى الدلاله الالتزاميه العرفيه.

(٧). أى: إطلاق صيغه الطلب و أخواته.

(٨). أى: صوره كون الإيقاع بداعى ثبوت الصفات المزبوره.

(٩). على خلاف كون الإنشاء بداعى وجود تلك الصفات فى النفس.

(١٠). أى: بصيغه الطلب أو الاستفهام أو غيرهما.

(١١). خبر لقوله: «كان إنشاء الطلب» يعنى: لو لم تكن قرينه على عدم كون الإنشاء بداعى وجود الصفات حقيقه كان إنشاء الطلب و غيره بالصيغه لأجل قيام الطلب و غيره من الصفات الحقيقه بالنفس، فيحمل الإنشاء مع عدم القرينه المزبوره على كونه بداعى وجود تلك الصفات فى النفس.

(١٢). الظاهر أنه مفعول له، يعنى: أن ثبوت الإنشاء بداعى وجود تلك الصفات حقيقه إنما هو لأجل الوضع أى الدلاله الالتزاميه العقلية الوضعيه، و لأجل انصراف الإطلاق إليه.



إطلاقاً (١). إشكال (٢) و دفع: أمّا الإشكال فهو: أنه يلزم بناءً على اتحاد الطلب و الإرادة في تكليف الكفار بالايمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي (٣) إن لم يكن هناك إرادته، حيث إنّه لا يكون - (١). معطوف على قوله: «وضعاً» و المراد به هو الدلالة الالتزاميه العرفيه الإطلاقيه التي تقدم بيانها آنفاً.

(٢). هذا رابع الوجوه التي ذكرها في البدائع لإثبات مغايره الطلب للإرادة و حاصله: أنه بناءً على اتحادهما و عييتيهما يلزم أحد المحذورين في باب تكليف الكفار بالايمان و العصاه بالعمل بالأركان:

الأوّل: كون التكليف صورياً إذا لم يكن هناك إرادته، و الآخر:

تخلف المراد عن الإرادة إذا كان التكليف جدّياً، و كلاهما باطل.

أمّا الأوّل، فلكونه خلاف الإجماع القائم على أنّ الكفار و العصاه معاقبون على الكفر و العصيان، فلا محيص عن كونهم مكلفين بالتكليف الحقيقي، و هو خلف.

و أمّا الثاني - و هو كون التكليف جدّياً - فلاستلزامه تخلف المراد عن الإرادة، إذ المفروض كون الطلب الحقيقي عين الإرادة الحقيقيه، فالله تبارك و تعالى أراد منهم الإيمان و العمل بالفروع، فلم يؤمنوا و لم يعملوا، و يمتنع تخلف المراد عن إرادته تعالى، لأنّه جلّ و علا «إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون» فلا محيص عن تغيير الطلب و الإرادة، و الالتزام بوجود الطلب الحقيقي في تكليف الكفار و العصاه، دون الإرادة الحقيقيه.

(٣). هذا إشاره إلى المحذور الأوّل و هو كون التكليف صورياً.

حينئذٍ (١) طلب حقيقى، و اعتبره (٢) فى الطلب الجدى ربما يكون من البديهى و إن (٣) كان هناك إرادته فكيف تتخلف عن المراد؟ و لا يكاد تتخلف (إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون). و أمّا الدفع (٤) فهو: أن استحاله التخلف -

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين عدم الإراده، إذ المفروض عينيه الطلب و الإراده، فانتفاء الإراده يستلزم انتفاءه.

(٢). يعنى و الحال: أن اعتبار الطلب الحقيقى فى التكليف الجدى ربما يكون بديهىاً.

(٣). هذا إشاره إلى المحذور الثانى و هو تخلف المراد عن الإراده، و أسلوب الكلام يقتضى أن يقال: «و أمّا أن تتخلف الإراده عن المراد ان كان هناك إرادته توجب كون التكليف جدياً».

و الحاصل: أنه بناءً على تغاير الطلب و الإراده لا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين، للالتزام بكون تكليف الكفار حقيقياً ناشئاً عن طلب حقيقى دون الإراده الحقيقيه.

(٤). محصل هذا الدفع كما يظهر ذلك من سائر الكلمات أيضاً: أن لله تعالى إرادتين: تكوينيه و تشريعيه:

أمّا الأولى، فهى عبارته عن العلم بالنظام على النحو التام، و هذه الإراده تتعلق بذوات الماهيات، و تفيض عليها الوجود العلى هو منبع كل خير و شرف، فالماهيات بمجرد سماع نداء ربّها تطيع أمر خالقها، و لا تتخلف الإراده التكوينييه عن المراد أصلاً.

و أمّا الثانيه، فهى عبارته عن العلم بوجود المصلحه فى فعل العبد إذا صدر عنه بالإرادته و الاختيار، لا-بالإلجاء و الاضطرار، لاختصاص المصلحه بذلك

ص: ٤٠٠

أثما تكون فى الإرادة التكوينية و هو العلم بالنظام على النحو الكامل التام، دون الإرادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة فى فعل المكلف، و ما لا- محيص عنه فى التكليف إنما هو هذه الإرادة التشريعية لا التكوينية، فإذا توافقنا فلا بد من الإطاعة -بحيث لا يكون فيه صلاح إذا صدر عن قهر و إجبار، و من المعلوم: أن هذه الإرادة التشريعية تتخلف عن المراد، و لا- ضير فى هذا التخلف، لعدم كون هذه الإرادة عله تامه لوجود الفعل فى الخارج حتى يمتنع التخلف، بل عله لنفس التشريع، و فائدتها إحداث الداعى فى العبد ليوجد الفعل بإرادته و اختياره، فوجود الفعل منوط بإرادة العبد، لا بإرادته تعالى التكوينية، إذ المفروض عدم تعلقها به.

و بالجملة: فالمراد بالإرادة التشريعية هو فعل العبد الذى يوجد تاره و يبقى على العدم أخرى، فمحصل الجواب عن الإشكال: أن الطلب و الإرادة الحقيقيين موجودان فى تكاليف الكفار و العصاة، و لا يلزم شىء من محذورى التكليف الصورى، و تخلف الإرادة عن المراد.

أما الأول، فوجود الطلب الحقيقى الموجب لكون التكليف حقيقياً لا صورياً.

و أما الثانى، فلما عرفت من عدم استحاله التخلف فى الإرادة التشريعية، و اختصاص ذلك بالإرادة التكوينية المفروض فقدها فى التكاليف الشرعية، لعدم احتياجها إليها، بل هى مخلّة فيها، لما عرفت من توقف المصلحة على صدور الفعل عن اختيار العبد، و إنما المحتاج إليه فى كون التكليف جدياً حقيقياً لا صورياً هو الإرادة التشريعية.

و الإيمان (١)، و إذا تخالفتا فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان (٢) إن قلت (٣): إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الإيمان بإرادته (٤) تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد فلا يصح أن يتعلق بها (٥) التكليف، لكونها (٦) خارجه عن الاختيار المعترف فيه (٧) عقلاً (٨). -

\*\*\*\*\*

(١). لعدم تخلف الإرادة التكوينية عن المراد، و المفروض تعلُّقها بإيمان شخص و إطاعته كتعلق الإرادة التشريعية بذلك، فلا محيص عن اختياره للإيمان و الإطاعة.

(٢). لفرض تعلق الإرادة التكوينية بكفره أو عصيانه المعلوم عدم تخلفها عن المراد.

(٣). توضيحه: أنه إذا تعلقت إرادته تعالى التكوينية بإيمان شخص و إطاعته، أو تعلقت بكفره و عصيانه امتنع تعلق التكليف بهذه الأمور، لصيرورتها غير مقدوره للعبد بعد تعلق إرادته تعالى التكوينية بها الموجه لضروريه وجودها، فلا يبقى حينئذٍ اختياراً للعبد يوجب صحه التكليف بها، و على هذا فيكون العبد مضطراً إلى اختيار الكفر و العصيان أو الإطاعة و الإيمان، و ليس هذا إلا الجبر الذي يلتزم به الأشعري.

(٤). أى: التكوينية التي لا تتخلف عن المراد.

(٥). أى: الإطاعة و الإيمان، و الكفر و العصيان.

(٦). تعليل لعدم صحه تعلق التكليف بالإيمان و الإطاعة و الكفر و العصيان، و محصل التعليل: خروج الأمور المذكوره عن الاختيار المعترف عقلاً فى التكليف بسبب تعلق الإرادة التكوينية الإلهيه بها.

(٧). أى: فى التكليف.

(٨). قيد ل - المعترف -.

ص: ٤٠٢

قلت: إنما يخرج بذلك (١) عن الاختيار لو لم يكن تعلق الإرادة بها (٢) مسبوقة (٣) بمقدماتها (٤) الاختيارية (٥)، وإلا (٦) فلا بد من صدورها -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتعلق الإرادة التكوينية الإلهية بالإيمان وغيره مما ذكر.

(٢). أى: بالإيمان و سائر العناوين المذكوره، و محصل هذا الجواب هو:

أنَّ الإرادة التكوينية تارة تتعلق بفعل العبد مطلقاً سواء أَرادَه أم لا، بل يوجد الفعل بلا إرادته و اختياره، لوجوب صدوره بعد صيرورته مراداً تكوينياً له تعالى شأنه، فلا يؤثر قدره العبد و إرادته فى فعله أصلاً.

(و أخرى) تتعلق بفعل العبد بما له من المبادئ الموجبه لاختياريته فى حدِّ ذاته، بحيث لا يكون الفعل ذا صلاح إلاّ مقيداً بكونه صادراً عن العبد بقدرته و إرادته.

فان تعلقت الإرادة التكوينية بفعل العبد على النحو الأول لزم الجبر، إذ المفروض صيروره الفعل ضرورى الوجود بحيث لا تؤثر قدره العبد فيه.

و إن تعلقت بفعل العبد على النحو الثانى لا يلزم منه جبر أصلاً، إذ المفروض تعلق إرادته تعالى التكوينية بالفعل و مباديه الاختياريه أيضاً، فلا مجال لنفى الاختيار، لوجوب الصدور.

و بالجملة: فالجبر مبنئ على تعلق الإرادة التكوينية على النهج الأول دون الثانى.

(٣). حال من ضمير - بها - الراجع إلى الإيمان و سائر العناوين المذكوره.

(٤). الضمير راجع إلى العناوين المذكوره من الإيمان وغيره.

(٥). أى: المقدمات الموجبه لكونها اختياريه.

(٦). أى: و ان كان تعلق الإرادة التكوينية بالإيمان وغيره بمبادئها الاختياريه فلا بد من صدور الإيمان وغيره بالاختيار.

بالاختيار، وإلا (١) لزم تخلف إرادته عن مراده تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت (٢): إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين بإرادتهما (٣)، إلا أنَّهما (٤) منتهيان -

\*\*\*\*\*

(١). أى: وإن لم تصدر العناوين المذكورة بالاختيار - مع تعلق إرادته تعالى التكوينية بصدورها من العبد باختياره - لزم تخلف إرادته تعالى عن مراده، بداهة أن إرادته عزَّ وجلَّ تعلقت بصدور تلك العناوين باختيار العبد، فلو صدرت بدونها لزم الخلف.

فالمتحصل: أنه لا يلزم من تعلق إرادته الله تعالى تكويناً بالإيمان والإطاعة والكفر والعصيان جبراً أصلاً، لما مرَّ من كون إرادته التكوينية على نحوين، ويلزم الجبر على أحدهما دون الآخر.

(٢). غرض هذا المستشكل: عدم اندفاع إشكال الجبر بما ذكر من تأثير إرادته الكافر والمؤمن في اختياريه الكفر والإيمان، ولذا لا يكونان كحركة المرتعش في كونهما خارجين عن الاختيار. وحاصل وجه عدم الاندفاع هو: أن إرادته العبد لما كانت من الممكنات كانت منتهية إلى إرادته الواجب تعالى شأنه التي هي واجبه، لكونها عين ذاته عزَّ وجلَّ فإرادته العبد المستنده إلى إرادته جلَّت عظمتها تكون غير اختياريه، فيقبح التكليف حينئذٍ بالإيمان وغيره، لكونه تكليفاً بأمر غير اختياري، كما يقبح العقاب على الكفر والعصيان، لأوله بالأخره إلى ما لا يكون بالاختيار، فلم يندفع إشكال الجبر بمجرد تأثير إرادته العبد في اختياريه الكفر والإيمان.

(٣). أى: بإرادته الكفر والعصيان من العبد.

(٤). يعنى: إلا أن إرادتي الكفر والعصيان منتهيتان إلى أمر غير اختياري.

إلى ما (١) لا- بالاختيار، كيف (٢) و قد سبقتهما (٣) الإرادة الأزليه و المشيه الإلهيه؟ و معه (٤) كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالأخره بلا اختيار؟.

قلت (٥): العقاب إنما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار -

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول هو الإرادة الإلهيه التي تنتهى إليها؛ جج لله؛ الممكنات.

(٢). يعنى: كيف لا- تنتهى إرادته الكفر و العصيان من الكافر و العاصى إلى ما لا بالاختيار؟ و الحال أنه قد سبق هذه الإراده - الإراده - الأزليه الإلهيه الرافعه للاختيار.

(٣). أى: إرادتى الكفر و العصيان.

(٤). أى: و مع سبق المزبور.

(٥). ملخص هذا الجواب: أن المؤاخذه ليست لأجل الاستحقاق حتى يرد عليه الإشكال بأنه لا استحقاق مع عدم الاختيار، بل لكونها من اللوازم الذاتيه المترتبه على الكفر و العصيان الناشئين عن الخبث الذاتى ترتب المعلول على علته، و إذا انتهى الأمر إلى الذاتى انقطع السؤال بلم، لأن الذاتى لا يعلل، فلا يقال: «لم اختار المؤمن و الكافر الإيمان و الكفر»، إذ المفروض أنهما من لوازم ذاتهما، و لذا يكون الشقى شقياً فى بطن أمه و السعيد سعيداً كذلك، كما فى النبوى «»، و «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» كما فى بعض الروايات، فالسعادة و الشقاوه ذاتيتان للناس كذاتيه الذهبيه و الفضييه للذهب و الفضة، هذا محصل ما أفاده المصنف (قده) فى دفع شبهه

ص: ٤٠٥

الناشئ عن مقدماته الناشئه عن شقاوتهما الذاتيه اللازمه لخصوص ذاتهما، فإنَّ السعيد سعيد في بطن أمه و الشقى شقى في بطن أمه، و الناس معادن كمعادن -الجبر

(-)

. (-). لكنك خبير بأن ما أفاده ليس دافعاً لشبهه الجبر بل هو مثبت لها، إذ المفروض كون السعاده و الشقاوه ذاتيتين، و الإيمان و الكفر و الإطاعه و العصيان من لوازمهما التي لا- تنفك عنهما، و على هذا كيف يحسن التكليف بهما و العقاب عليهما؟ و حسن مؤاخذه الموالى العرفيه لعبيدهم على مخالفتهم لأوامرهم و عدم الاعتداد باعتذارهم بأنَّ المخالفه مستنده إلى الأمر الذاتى و هو الشقاوه أقوى شاهد على عدم كون العصيان من اللوازم الذاتيه القهريه، و أنه ناشئ عن ترجيح وجوده على عدمه، و اختيار فعله على تركه، و كون المؤاخذه عندهم مترتبه على الفعل الاختيارى، هذا. مضافاً إلى دلالة الروايات على عدم الجبر، و أنَّ كلاً من الطاعه و العصيان يكون باختيار العبد، مثل ما رواه الوافى عن توحيد الصدوق و الاحتجاج عن اليمانى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «إنَّ الله خلق الخلق فعلم ما هم صائرون إليه، و أمرهم و نهاهم، فما أمرهم به من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى أخذه، و ما نهاهم عنه من شىء فقد جعل لهم السبيل إلى تركه» و ما رواه الكافى عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الله أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقون» و ما رواه الكافى أيضا عن يونس عن عده عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال له رجل: جعلت فداك أجبر الله العباد على المعاصى، قال: الله أعدل من أن يجبرهم على المعاصى ثم يعذبهم عليها» الحديث، إلى غير ذلك من الروايات الصريحه أو الظاهره فى نفي الجبر، و لا ينافى ذلك ما رواه الوشاء عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته فقلت: الله فوض الأمر إلى العباد، قال:

ص: ٤٠٦



فانقطع سؤال أنه لم جعل -..... الله أعز من ذلك، قلت: فجبرهم على المعاصى، قال: الله أعدل و أحكم من ذلك قال: ثم قال الله تعالى: يا بن آدم أنا أولى بحسناتك منك، و أنت أولى بسيئاتك منى عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فىك» و ذلك لأن المراد بأولويته عزّ و جلّ بالحسنات أمره بها و إعطاء القوه عليها و التوفيق لها، و المراد بأولويه العبد بالسيئات هو: أنه تعالى نهاه عنها، و أوعده عليها، و وهب له القوه ليصرفها فى الطاعات، فخالف ربه و صرفها فى السيئات. كما لا ينافيه الأخبار الواردة فى القضاء و القدر و المشيه و الفطره و الطينه، و لا يثبت بها الجبر كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى. (-). لعلّه أراد بذلك ما عن جماعه من الفلاسفه «من أنّ العقاب و الثواب ليسا من معاقب خارجى و منتقم غضبان ينتقم من عدوه لإزاله ألم الغيظ، و التشفى عن حرقة لهب الغضب المستحيل فى حقه تعالى شأنه، بل هما من اللوازم الذاتيه للأفعال الحسنه و القبيحه المنتهيه إلى الشقاوه و السعاده الذاتيتين».

و أنت خير بما فيه أولاً: من أنّ الثواب و العقاب - على ما دلّت عليه الآيات و الروايات - جزاء من الله تعالى بالعمل الحسن و القبيح، و الثواب - على ما عرّفه المتكلمون - هو النفع المستحق المقارن للتعظيم، و العقاب هو الضرر المستحق المقارن للاستخفاف، و مع الجبر لا استحقاق، لعدم كون الفعل اختياريا للعبد، و تجسّم الأعمال على ما فى بعض الروايات لا يدل على كون ذلك من قبيل اللوازم الذاتيه، بل ذلك المجسم هو الذى جعل جزاء للعمل.

و ثانياً: من أنّ الثواب و العقاب لو كانا ذاتيين للعمل لم يكن وجه لتوقيف العباد فى مواقف الحساب للسؤال عنهم على ما صرّح به قوله تعالى:

السعيد سعيداً و الشقى شقيماً، فإنَّ السعيد سعيد بنفسه و الشقى شقى كذلك، و إنما -..... (و قفوهم أنهم مسئولون).

و ثالثاً: من أن ذاتيهما تُنافى ما ورد من العفو عن بعض الذنوب بالشفاعة أو غيرها، إذ لا معنى للعفو حينئذٍ.

و رابعاً: من عدم انطباق حدِّ الذاتى على السعادة و الشقاوه اللتين يترتب عليهما الثواب و العقاب، أما الذاتى الإيساغوجى - و هو الجنس و الفصل - فواضح، و أمّا الذاتى البرهانى - و هو ما ينتزع عن نفس الذات من دون حاجه إلى ضم ضميمه كما مكان الإنسان و غيره من الماهيات الإمكانية - فلوضوح عدم كون السعادة و الشقاوه كذلك، لأنهما من الصفات العارضة للنفس كسائر الأوصاف النفسانية.

و خامساً: من أنه - بعد تسليم كونهما ذاتيتين - لم ينهض دليل عقلى و لا - نقلى على كونهما بنحو العله التامه كقبح الظلم و حُسن الإحسان و نحو ذلك حتى يلزم الجبر، فيمكن أن تكون ذاتيتهما بنحو الاقتضاء، كقبح الكذب، و من المعلوم أن مجرد وجود المقتضى لا يكفى فى ثبوت الجبر بعد القدره على إيجاد المانع عن تأثيره، و لا يدل الخبران المذكوران على العليه التامه أصلاً.

أما الخبر الأول، فلأنَّ المراد بالسعيد و الشقى فى بطن الأم هو علمه سبحانه و تعالى بكونه شقيماً أو سعيداً و هو فى بطن أمه، فعن ابن أبى عمير قال:

«سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن معنى قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله:

الشقى من شقى فى بطن أمه و السعيد من سعد فى بطن أمه، فقال: الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل أعمال الأشقياء، و السعيد من علم الله و هو فى

أوجدهما الله تعالى (قلم اينجا رسيد و سر بشكست). قد انتهى الكلام في المقام -..... بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء»  
الحديث (۱).

و أمّا الخبر الثاني، فالظاهر منه هو تنزيل الناس منزله المعادن في أنه كما تكون المعادن من حيث المالىه و الجهات الموجهه لتنافس الخلق و تزامهم عليها مختلفه جداً و متفاوته جزماً، كذلك الناس، فإنهم في الأخلاق و الصفات متفاوتون كمتفاوت المعادن فيما عرفت، فلا- دلالة في هذا الخبر على كون السعادة و الشقاوه ذاتيتين بمعنى العله التامه كما هو قضيه الجبر، و لو سلمنا دلالة الخبر على كونهما ذاتيتين، فالمتيقن منه ذاتيتهما بنحو الاقتضاء لا العليه التامه، و قد مر: أنّ مجرد الاقتضاء لا يثبت الجبر، و لو سلم ظهور هذا الخبر أو غيره من الروايات في كون السعادة و الشقاوه ذاتيتين بمعنى العله التامه فلا سبيل إلى حجتيه، لعدم مكافأته للضرورة العقلية التي هي كالقرينه المتصله، و للآيات و الروايات المتواتره بل المتجاوزة عن حد التواتر النافيه للجبر، فلا محيص عن التأويل أو الحمل على التقيه، لما قيل: «من أنّ الجبر أشهر مذاهب العامه»، أو الطرح.

فتلخص مما ذكرنا: عدم لزوم الجبر من ناحيه ذاتيه السعادة و الشقاوه.

و أمّا من ناحيه الإراده، فإن أريد بها إرادته تعالى شأنه، فقد عرفت أنّ المراد بها هو علمه باشمال فعل العبد الصادر عنه باختياره على المصلحه، لا مطلقاً و لو صدر عنه قهراً، و من المعلوم أنّ هذه الإراده لا توجب الجبر. و إن أريد بها إرادته تعالى التي تنتهي إليها الممكنات، فلا- تستلزم الجبر أيضاً، و توضيحه يتوقف على بيان مقدمه ذكرها بعض المحققين (قده) و هي: «أنّ الفاعل ينقسم

إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهدايه و به الاعتصام. -..... باعتبار إلى ما منه الوجود و إلى ما به الوجود، و المراد بالأول: مفيض الوجود و معطيه، و هو منحصر في واجب الوجود جلّ و علا، و الثانى: مباشر الفعل الذى يفاض عليه الوجود و يكون مجرى فيضه، فيجرى منه فيض الوجود إلى غيره، و هو منحصر في غير واجب الوجود جلت عظمته، لإبائه صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات حتى يباشر الحركات.

و بالجملة: فمعطى الوجود هو الواجب تعالى شأنه، و مجرى فيض الوجود هو الممكن.

و ينقسم الفاعل باعتبار آخر إلى الفاعل بالطبع، و بالقسر، و بالاختيار.

و المراد بالأول: ما يكون فعله باقتضاء طبيعته بلا شعور و إرادته كالنار، فإنّ إحراقها ليس بإرادته و لا شعور، بل باقتضاء طبيعتها.

و المراد بالثانى: ما يكون الفاعل بالإضافة إلى الفعل كالموضوع لعرضه، فإسناد الفعل إليه يكون بضرب من المسامحة، إذ الفاعل حقيقه غيره، كتحريك يد الغير، فإنّ مباشر التحريك هو الفاعل و يد المتحرك محل الحركة، و ليس المتحرك هو الفاعل إلاّ مسامحه.

و المراد بالثالث: ما يكون صدور الفعل منه منوطاً بعلمه و قدرته و إرادته، فهذه الصفات مصحّحات فاعليته بالفعل». إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم: أنّ المراد من انتهاء الفعل إلى إرادته البارى تعالى ان كان انتهاء إرادته العبد - لإمكانها - إلى إرادته الله عز و جل فلا يضرّ ذلك بالفاعليه التى هى شأن الممكنات، إذ العبد بذاته و صفاته و أفعاله لا وجود له إلاّ بإفاضه الوجود من البارى تعالى، لأنّه

مفيض الوجود، دون الممكن الذي هو مجرى فيض الوجود كما تقدم، و يستحيل أن يكون الممكن المحتاج إلى الوجود مفيضاً للوجود، فلا منافاه بين انتهاء إرادته - لإمكانها - إلى إرادته سبحانه و تعالى، و بين كون فعله اختيارياً له مع فرض علمه و قدرته و إرادته.

و إن كان المراد من الانتهاء: انتهاء الإرادة إلى الباري عزّ و جلّ على حدّ انتهاء الفعل إلى فاعل ما به الوجود حتى يلزم الجبر، فهو مستحيل في حقه تعالى، لما مرّ آنفاً من إباء صرافه وجوده عن الاتحاد مع الممكنات.

و الحاصل: أنّ الانتهاء إلى فاعل ما منه الوجود لازم لا أنّه ضائر، لأنّه تعالى مفيض الوجود و معطيه، فوجود كل ممكن منه عز و جل فهذا الانتهاء ضروري، و لكن لا- يلزم منه الجبر، إذ العدى يتوقف عليه الجبر هو انتهاء الفعل إليه تعالى انتهاءه إلى ما به الوجود، لكنه مستحيل في حقه تعالى، لما عرفت.

و بالجملة: فالانتهاء المتحقق لازم و غير ضائر، و الانتهاء الضائر المثبت للجبر غير متحقق، هذا ما يتعلق بإرادته سبحانه و تعالى.

و أمّا إرادته نفس العبد فلا توجب الجبر أيضاً، لعدم كونها عله تامه لوجود الفعل في الخارج بحيث يصير العبد مسلوب الاختيار، كما يشهد به الوجدان السليم، حيث إنّ الإرادة المفسّره بالشوق المؤكّد لا تسلب الاختيار، بل هو مع هذا الشوق يقدر على كل من الفعل و الترك، و لا يصير الفعل به ضروري الوجود، غايه الأمر أنّ الشوق المؤكّد يكون داعياً إلى اختيار الفعل و ترجيحه على الترك، بل يشهد بذلك البرهان أيضاً، لتخلف الإرادة عن المراد أحياناً، كما إذا لم يكن

إرادته للعبد، ومع ذلك يوجد الفعل كراهه، لخوف أو اضطرار أو نحوهما، فإنَّ الشوق المؤكَّد حينئذٍ مفقود، ومع ذلك يؤتى بالفعل، فيعلم من ذلك عدم كون الإرادة عله تامه، وعدم توقف الفعل عليها، لوجوده بدونها في صورته الكراهه، وقد اتضح من هذا البيان أمران:

أحدهما: أنه لا وجه لما عن الفلاسفة من كون مناط الفعل الاختياري هو سبقه بالإرادة المفسره بالشوق المؤكَّد، وذلك لما عرفت من صدور الفعل أحياناً من فاعل بالاختيار بدون الإرادة أصلاً.

ثانيهما: أنه لا وجه لجعل الإرادة بمعنى الشوق المؤكَّد عله تامه لوجود الفعل في الخارج، لما مرَّ آنفاً من قيام الوجدان والبرهان على خلافه.

(تكملة) قد عرفت أنَّ الاختيار في أفعال العباد مما لا بدَّ منه في صحه التكليف، وإلا يلزم الظلم، ضروره أنَّ العقاب على فعل غير اختياري قبيح عقلاً، لكونه ظلماً لا يصدر عن الحكيم، فلو كان هناك ما يكون ظاهراً في الجبر أو موهماً له فلا بد من تأويله أو طرحه أو حمله على التقيه، ولما كان هناك روايات توهم دلالتها على الجبر، فلا بأس بالتعرض الإجمالي لها فنقول مستعيناً به تعالى و متوسلاً بوليّه صلى الله عليه و على آباءه الطاهرين و عجل فرجه و أدرك بنا أيامه:

إنَّ الروايات المشار إليها تشتمل على ثلاثة عناوين:

أحدها: عنوان القضاء و القدر.

ثانيها: عنوان المشيه.

ثالثها: عنوان الفطره و الطينه، فهنا مقامات ثلاثه:

ص: ٤١٢

(الأوّل) فى روايات العنوان الأوّل، وهى بين مطلقه و مجمله و مسينه، و حيث إنّ المدار على المسينه فلا- جدوى فى تعرض الأوّلين، لاشتمال الثالثه على نفس لفظى القضاء و القدر مع تفسيرهما، و تقتصر من هذه الطائفه الثالثه على روايه واحده، لوفائها بالمرام، و هى ما نقله الوافى عن الكافى مرفوعاً، و عن الصدوق عليه الرحمه فى التوحيد مسنداً - هكذا -: «أحمد بن عمران الدقاق عن محمد بن الحسن الطائى عن سهل عن على بن جعفر الكوفى، قال: سمعت سيدى على بن محمد عليهما السّلام يقول: حدثنى أبى محمد بن على عن أبيه الرضا عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه الحسين عليهم السّلام» و متن الروايه فى الكافى على ما فى الوافى هو هذا: «كان أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاه و السّلام جالساً بالكوفه بعد منصرفه من صفين إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أ بقضاء من الله و قدره؟ فقال له: أمير المؤمنين عليه السّلام:

أجل يا شيخ: ما علوتم تلعه و لا- هبطتم بطن واد إلا- بقضاء من الله و قدره، فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائى يا أمير المؤمنين، فقال له: مه يا شيخ، فوالله لقد عظّم الله لكم الأجر فى مسيركم و أنتم سائرون، و فى مقامكم و أنتم مقيمون، و فى منصرفكم و أنتم منصرفون، و لم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، و لا إليه مضطرين، فقال له الشيخ: و كيف لم نكن فى شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين؟ و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا، فقال له:

و تظن أنّه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً، أنّه لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهى، و الزجر من الله، و سقط معنى الوعد و الوعيد، فلم تكن لأئمه

للمذنب، و لا محمده للمحسن، و لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، و لكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقاله إخوان عبده الأوثان، و خصماء الرحمن، و حزب الشيطان، و قدره هذه الأمة و مجوسها، إنَّ الله تبارك و تعالى كلَّف تخيراً، و نهى تحذيراً، و أعطى على القليل كثيراً، و لم يُطع مكرهاً، و لم يُملك مفوضاً، و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلاً، و لم يبعث النبيين مبشرين و منذرين عبثاً، و ذلك ظنَّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فأنشأ الشيخ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته

يوم النجاه من الرحمن غفرانا

أوضحت من أمرنا ما كان ملتبساً

جزاك ربك بالإحسان إحساناً»

تقريب دلالة هذا الخبر على الجبر هو: ظهور قول السائل: «عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين» في ذلك، حيث إنه - بعد بيان الإمام عليه السلام: «إنَّ مسيرنا إلى أهل الشام كان بقضاء الله تعالى و قدره» - استبعد استحقاق الأجر، و لذا قال عليه الصلاة و السلام له: «مه يا شيخ... إلخ» و كذا قوله: «و كيف لم نكن في شىء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين و كان بالقضاء و القدر مسيرنا.. إلخ» فإنه كالصريح في اعتقاده الجبر بعد كون مسيرهم بالقضاء و القدر، و لذا أجابه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «و تظن أنه كان قضاءً حتماً و قدراً لازماً... إلخ» و الذي يستفاد منه أمور:

الأول: انقسام القضاء و القدر إلى حتميين و غير حتميين، و أنَّ الموجب للجبر و اضطرار العباد في أفعالهم ليس إلا القسم الأول، ثم يبين عليه السلام مفسده



من استلزامه لبطان الثواب و العقاب و الأمر و النهى... إلخ، ففسّر عليه السلام القضاء و القدر - اللّذين كانا فى المسير إلى الشام - بأنّهما لم يكونا من القسم الحتمى، لأنّ الحتمى يوجب بطلان التكليف و البعث و الزجر و الثواب و العقاب.

فالمتمحصل: ثبوت الملازمه بين القضاء الحتمى و بين ارتفاع الاختيار المبطل للتكليف و الثواب و العقاب.

الثانى: بقاء التكليف و الاختيار و عدم الاضطرار مع القضاء غير الحتمى، لعدم كونه رافعا للقدره و الاختيار.

الثالث: عدم تمليك العباد بحيث ينافى سلطانه عظمت كبرياؤه كما هو مذهب المفوضه، فإنّ قوله عليه السّلام: «و لم يملك مفوضا» صريح فى نفي التفويض.

الرابع: أنّ الجبر يستلزم أولويه المذنب بالإحسان من المحسن، لأنّه لا يرضى بالذنب و المخالفه، و أولويه المحسن بالعقوبه من المسىء، لأنّه لا يرضى بالإحسان و الموافقه.

و بالجمله: فجبر المسىء على الإساءه يستلزم إحسانا فى مقابله، و جبر المحسن على الإحسان مع عدم رضاه به يوجب عقابا. و هذا الوجه هو ما أفاده فى الوافى، و قد وجهه غيره بتوجيهات اخر تركنا التعرض لها خوفا من الإطاله المنافيه لوضع التعليقه. و قوله عليه السلام: «و قدره هذه الأمه و مجوسها» إشاره إلى النبوى المشهور: «القدره مجوس هذه الأمه» و وجه تسميتهم بالمجوس هو مشاركتهم للمجوس فى سلب الفعل عن العبد، فإنّ المجوس يسندون الخيرات إلى الله تعالى و الشرور إلى إبليس لعنه الله. و كيف كان فالخبر المزبور أوضح

المراد بالقضاء و القدر، فيحمل غيره من الأخبار المطلقة و المجرمله عليه، كما يحتمل لأجله ما دلّ على استحاله تخلف الكائنات عما قضى عليه، كروايه الدقاق المحكيه عن البحار الداله على أنه إذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بقاء، و غيرها من الروايات التي تدل على تبعيه المقضى عليه للقضاء بنحو الاستلزام على القضاء و القدر الحتميين.

و الحاصل: أنّ معنى القضاء و القدر في مورد البحث هو غير الحتميين كما دلّ عليه الخبر المبسوط المتقدم، لأنّه قرينه على إرادته المعنى المذكور من سائر الروايات أيضا، و مع الغرض عن قرينته لا ظهور للفظ القضاء فيما أرادته الجبرى مع كثره المعانى التي استعمل فيها خصوصا في القرآن الكريم، فإنّ ماده القضاء بتصاريهها المتشتمه قد وردت فيه و أريد بها معان متعدده:

منها: قوله تعالى في سورة يوسف الآية (٦٨): (إلا-حاجه في نفس يعقوب قضاها). فإنّ معناه كما في تفسير مجمع البيان هو الإزالة، أى: أزال به اضطراب قلبه، و جعله بمعنى العلم كما عن بعض الأعلام لم يظهر له مأخذ.

و منها: قوله تعالى في سورة الحجر الآية (٦٦): (و قضينا إليه ذلك الأمر)، فإنّ معناه كما في مجمع البيان هو الإعلام، يعنى: أعلمنا لوطا و أخبرناه و أوحينا إليه ما تنزل به من العذاب.

و منها: قوله تعالى في سورة يونس الآية (٩٣): (إنّ ربّك يقضى بينهم يوم القيامة) فإنّ معناه الحكم، و بهذا المعنى ورد في موارد عديده من القرآن المجيد، كقوله تعالى في سورة النمل الآية (٨٠): (إنّ ربّك يقضى بينهم

بحكمه )، و كقوله تعالى فى سورة إسرائيل الآيه (٢٤): ( و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ) على قول يأتى، و كقوله تعالى فى سورة النساء الآيه (٤٨): ( ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجا مما قضيت )، بل وروده بهذا المعنى فى القرآن المجيد أكثر من غيره كما لا يخفى على من لاحظ ذلك.

و منها: قوله تعالى فى سورة المؤمن الآيه (٢٢): ( و الله يقضى بالحق و الذين يدعون من دونه لا يقضون بشىء )، و المراد به الفصل كما فى مجمع البيان، و يمكن إرجاع ما عن بعض الأعلام - من كون معناه هنا هو القول - إليه.

و منها: قوله تعالى فى سورة السبأ الآيه (١٤): ( فلما قضينا عليه الموت ما دلهم على موته إلا دابة الأرض )، قال فى مجمع البيان: ( فلما حكمنا على سليمان بالموت، و قيل: معناه أوجبنا على سليمان الموت ) انتهى، و جعله بعض الأعلام بمعنى الحتم، و يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

و منها: قوله تعالى فى سورة إسرائيل الآيه (٢٤) ( و قضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه ) قال فى مجمع البيان: ( أى أمر ربك أمرا باتا، عن ابن عباس و الحسن و قتاده، و قيل: ألزم و أوجب ربك، عن الربيع بن أنس، و قيل: أوصى عن مجاهد ).

و منها: قوله تعالى فى سورة حم السجده الآيه (١١): ( فقضاهن سبع سموات فى يومين ) قال فى مجمع البيان: «أى صنعهن و أحكمهن و فرغ من خلقهن» انتهى، فالمراد بالقضاء حينئذ هو الخلق.

و منها: قوله تعالى فى سورة طه الآيه (٧٤): ( فاقض ما أنت قاض )

و الخطاب لفرعون أى: فاصنع ما أنت صانعه على إتمام وإحكام، وقيل: معناه فاحكم ما أنت حاكم.

و منها: قوله تعالى فى سورة القصص الآيه (٣٠): (فلما قضى موسى الأجل أى أوفاه و أتمه، و كذا - قضيت - فيما قبله «أَيُّما الأجلين قضيت».

و منها: قوله تعالى فى سورة البقره الآيه (٢٧): (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام و الملائكه و قضى الأمر و إلى الله ترجع الأمور) قال فى مجمع البيان فى تفسير - قضى - : «معناه فرغ من الأمر و هو المحاسبه و إنزال أهل الجنة فى الجنة و أهل النار فى النار» انتهى، فالمراد بالقضاء هنا الفراغ، و كذا فى قوله تعالى فى سورة يوسف على نبينا و آله و عليه السلام الآيه (٤٢): (قضى الأمر الذى فيه تستفتيان) قال فى مجمع البيان: «أى فرغ من الأمر الذى تسألان» انتهى. و الغرض من ذكر معانى القضاء فى القرآن الكريم هو: أنه مع كثرتها و الإغماض عن قرينه مثل الروايه المزبوره على إرادته القضاء غير الحتمى فى أفعال العباد لا- محيص عن التوقف، لإجمال معنى القضاء، فروايات القضاء لا يظهر منها جبر أصلا، إذ مع النظر إلى القرينه المزبوره يراد به القضاء غير الحتمى الذى قد مرّ عدم إيجابه للجبر.

و مع الغض عنها يكون مجملا، و لا يستفاد منه شىء، فلا يصح الاستدلال بتلك الروايات على الجبر و ارتفاع الاختيار عن العبد فى أفعاله، و لو سلم عدم الإجمال، فلا يصح الاستدلال به أيضا، لأنه إن كان بمعنى العلم فليس عله حتى

يكون علمه تعالى بفعل العبد موجبا للجبر، مثلا علم زيد بمسافره عمرو باختياره فى الغد لا يوجب اضطرار عمرو إلى المسافره، و كذا الحال فى الإعلام، لوضوح أنّ الإخبار بفعل الغير الصادر عن فاعله بإرادته و اختياره لا يرفع الاختيار حتى يلزم الجبر.

و إن كان بمعنى الحكم و الأمر، فلاّته إن أريد بهما الأمر و النهى المصطلحان، فلا يستلزمان الجبر أيضا، و إلاّ لم يقدر الكفار و الفساق على المخالفه. و إن أريد بهما غير الأمر و النهى المصطلحين، فإن كان المراد به الحتم فسيأتى الكلام فيه، و إن كان غيره فلا بد من بيانه و النّظر فيه.

و أمّا الحتم و الخلق و الفعل و غيرها مما هو ظاهر فى الجبر، فالجواب العام عنها هو: أنّها محفوفه بالقرينه الصارفه لها عن ظاهرها، و هى حكم العقل بعدم اضطرار العباد إلى أفعالهم و تروكهم. و هذا الحكم العقلى كالقرينه المتصله اللفظيه المانع عن انعقاد ظهورها فيما يوجب الإلجاء و الاضطرار من لفظ القضاء.

(المقام الثانى) فى روايات العنوان الثانى و هى المشيه، و المراد بها عند أهل اللغه و الفلسفه هى الإراده، و قد يفرق بينهما: بأنّ معناها التقدير إن أسندت إلى الله تعالى، و الإراده إن أسندت إلى العبد، و على كل حال، فقد اتفق المسلمون بل أكثر المليين على أنّها من صفات الله تعالى شأنه و إن اختلفوا فى كونها من الصفات الذاتيه كالعلم و القدره، أو من الصفات الفعليه كالخلق و الرزق و الإحياء و الإماتة و التكلم، فذهبت الفلاسفه إلى أنّها من الصفات الذاتيه، لكن الحق

أنها من الصفات الفعلية، لتعلق قدرته تعالى بها، ضروره أنه جلّ و علا قادر على أن يشاء و أن لا يشاء، كما يدلّ عليه ما رواه في البحار عن المحاسن عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المشيء محدثه»، بخلاف العلم و نفس القدره، فإنّهما ليسا كذلك. و كيف كان، فالروايات الواردة في المشيء و ان كانت كثيره جدا، إلا أنّ في نقل إحداها كفايه، و هي ما رواه في البحار عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلا بهذه الخصال السبع بمشيء و إرادته و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل فمن زعم أنه يقدر على نقص واحده منهن فقد كفر»، و مشيئته تعالى تقتضى وجود الشيء كما استدللّ على ذلك بعض الأفاضل على ما في فروق اللغات لجدنا السيد الأجل شيخ مشايخ الإسلام السيد نور الدين نجل العلامة المحدث الجزائري (قدهما) بقوله تعالى: (ما شاء الله كان) و على مغايره الإراده للمشيء بقوله تعالى: (يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر) و بقوله تعالى: (و ما الله يريد ظلما للعباد) إذ من المعلوم حصول العسر و الظلم بين الناس الدال على أنّ الإراده لا تقتضى وجود المراد انتهى ملخصا. و كيف كان فالمشيء منه تبارك و تعالى المتعلقه بالموجودات هي إفاضه الوجود عليها، و إنفاذ فياضيته التامه فيها، فكل موجود ينتهي وجوده إليه تعالى شأنه، و هذا الانتهاء يكون على نحوين:

أحدهما: انتهاء الموجود بنفسه إلى أعمال قدرته كالذوات على اختلافها و كثرتها، و العلائق الكونيه كعلاقه العليه و المعلوليه، و علاقته الغايات بالمغياة و المواد و الصور و غيرها مما صيرّ العالم متكوّنا بها، فإنّ هذه كلّها أفعاله سبحانه

و تعالى و منتهيه إلى مشيته التي هي أعمال قدرته على الإيجاد.

ثانيهما: انتهاء الموجود إليه تبارك و تعالى لا بنفسه كالذوات، بل بالإقذار عليه كالأفعال الصادره من العباد، و هذا الإقذار هو فعله سبحانه على الدوام، كدوام إفاضاته على الموجودات التكوينية، و هذا الإقذار يصحح الانتهاء إلى مشيته جلّ و علاه لاستمرار فيضه في جميع آفات الفعل الصادر عن العبد، و معلوم أنّ المشيه بهذا المعنى لا توجب اضطرار العبد في أفعاله، إذ المفروض أنّها ليست إلا إقذار العبد عليها بإفاضه شرائط الفاعليه و العلل الناقصه الإعداديه، فالإطاعه و المعصيه منوطتان بالقدره، و من المعلوم أنّها تفاض منه تعالى شأنه، و يدل عليه ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: «قال الله: يا بن آدم بمشيئتي كنت أنت العبد تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي أدبت فرائضي، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا» الحديث.

و ما رواه الوافي عن الكافي بإسناده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه الصلاة و السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء و الفحشاء فقد كذب على الله، و من زعم أنّ الخير و الشر بغير مشيه الله فقد أخرج الله عن سلطانه، و من زعم أنّ المعاصي بغير قوه الله فقد كذب على الله، و من كذب على الله أدخله النار»، فإنّ قوله صلى الله عليه و آله: «و من زعم أنّ الخير و الشر... إلخ» بيان لتعلق المشيه بالخير و الشر، يعنى: أنّ القدره على الخير و الشر حدوثا و بقاء قد تعلق بها المشيه كما عليه الإماميه، فمتعلق المشيه هو

القدره على الخير والشر لا أنفسهما، وإلا كان مناقضا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله»، حيث إنّ هذه الجملة تنفى أمره سبحانه وتعالى بالشر، فلو تعلق المشيه بنفس الشر لا بالقدره عليه لكان مناقضا لعدم الأمر به.

ثم إنّ هذه الروايه فى مقام الرد على كلا القولين: الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين، وذلك لأنّ إسناد المعاصى إلى الله تعالى مساوق للقول بأمره بالفحشاء وهو الجبر، وقد دلت الروايه على نفي الأمر. كما أنّ استقلال العباد فى الأفعال من الخيرات والشور مساوق للقول بالتفويض الذى هو إخراج الله عن سلطانه، وهو منفي أيضا بالروايه، هذا. وقد ذكر للمشييه معان اخر، ولا يدل شىء منها على الجبر، وعلى فرض دلالتها عليه لا بد من صرفها إلى ما لا ينافى حكم العقل.

ثم إنّّه قد وردت أخبار فى تفسير الروايات الوارده فى أنّه لا يكون شىء فى الأرض ولا فى السماء إلا بسبع خصال، كروايه المحاسن المتقدمه، من أراد الوقوف عليها فليراجع البحار (ج ٣) - والوفى (ج ١) - ونحوهما.

(المقام الثالث) فى روايات العنوان الثالث وهى الطينه، اعلم: أنّه قد وردت أخبار كثيره يظهر منها اختلاف الطينات من حيث السعاده والشقاوه.

منها: ما رواها فى البحار فى الجزء الثالث فى باب الطينه والميثاق، ولنذكر



واحدًا منها، وهو ما رواه فضيل بن الزبير عن أبي جعفر عليه السّلام قال: «يا فضيل أما علمت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنّ أهل بيت خلقنا من عليين وخلق قلوبنا من الذي خلقنا منه، وخلق شيعتنا من أسفل من ذلك، وخلق قلوب شيعتنا منه، و إنّ عدونا خلقوا من سجين، وخلق قلوبهم من الذي خلقوا منه، وخلق شيعتهم من أسفل من ذلك، وخلق قلوب شيعتهم من الذي خلقوا منه، فهل يستطيع أحد من أهل عليين أن يكون من أهل سجين؟ وهل يستطيع أهل سجين أن يكونوا من أهل عليين؟».

و الجواب العام عن هذه الأخبار هو: أنّ هناك روايات تدل على تركب طينه كل إنسان من طينتين تقتضى إحداهما السعادة و الأخرى الشقاوة.

منها: ما رواه البحار في الباب المزبور عن المحاسن بإسناده عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام قالوا: «كان في بدو خلق الله أن خلق أرضا و طينه، و فجر منها ماءها و أجرى ذلك الماء على الأرض سبعة أيام و لياليها، ثم نصب الماء عنها، ثم أخذ من صفوه تلك الطينه و هي طينه الأئمة، ثم أخذ قبضه أخرى من أسفل تلك الطينه و هي طينه ذريه الأئمة و شيعتهم، فلو تركت طينتكم كما تركت طينتنا لكنتم أنتم و نحن شيئا واحدا. قلت: فما صنع بطينتنا؟ قال: إنّ الله عز و جل خلق أرضا سبخه، ثم أجرى عليها ماء أجاجا أجراه سبعة أيام و لياليها ثم نصب عنها الماء، ثم أخذ من صفوه تلك الطينه و هي طينه أئمة الكفر، فلو تركت طينه عدونا كما أخذها لم يشهدوا الشهادتين: أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله، و لم يكونوا يحجون البيت، و لا يعتمرون، و لا يؤتون الزكاة

و لا يصدقون، و لا يعلمون شيئاً من أعمال البر، ثم قال: أخذ الله طينه شيعةنا و طينه عدونا، فخلطهما و عركهما عرك الأديم، ثم مزجها بالماء، ثم جذب هذه من هذه، فقال: هذه فى الجنة و لا أبالى، و هذه فى النار و لا أبالى، فما رأيت فى المؤمن من دعاوه و سوء الخلق و اكتساب سيئات فمن تلك السبخة التى مازجته من الناصب و ما رأيت من حسن خلق الناصب و طلاقه وجهه و حسن بشره و صومه و صلواته فمن تلك السبخة التى أصابته من المؤمن».

و منها: غير ذلك من الروايات الداله على تركب الطينه من جزءين يقتضى أحدهما السعادة و الآخر الشقاوه، و مقتضى هذا التركب كون وصفى السعادة و الشقاوه بالنسبه إلى اختيار العبد على حد سواء.

و أما ما يجاب به عن أخبار الطينه «من أنها ليست قابله لجعل الشقاوه و السعادة، لكونها من الجوامد التى لا تحس و لا تشعر، و محلها هو الأرواح، لتوجه التكليف إليها كما دلت عليه الروايات و اختلاف الطينات كاشف عما اختاروه فى عالم العهد».

فمرجه إلى إنكار أخبار الطينه مع كثرتها، و لا- منافاه بين توجه التكليف إلى الأرواح و بين كون الطينه مقتضىه للسعادة و الشقاوه، كاختلاف سائر الطينات فيما لها من الاستعدادات الموجبه لاختلاف الآثار. و كذا المياه، فإن اختلافها بحسب الآثار يشهد بذلك، فراجع البحار و غيرها، و لاحظ الروايات الوارده فيها، مثل ماء الفرات الذى ورد فيه «أنّ تحنيك الولد به يحببه إلى الولايه» و ماء السماء الذى ورد فيه «أنّه يدفع الأسقام»، و ماء زمزم الذى ورد فيه «أنّه

شفاء من كل داء» و ماء نيل مصر الذى ورد فيه «أنه يميت القلب»، بل هذا الاختلاف موجود فى النباتات أيضا، فلا غرو فى كون الجمادات التى لا تحس و لا تشعر مقتضيه للسعاده و الشقاوه كاقضائها لغيرهما كدفع الأسقام، فجعل اختلاف الطينات كاشفاً عمياً اختاروه فى عالم العهد لا- مؤثراً كما ترى. لكن من المعلوم: أن مجرد المقتضى لا- يوجب الجبر، و إنما ذلك شأن العله التامه، و قد عرفت أن ما يكون من الأخبار ظاهراً فى ذلك لا- بد من صرفه عن ظاهره بحكم العقل و الآيات و الروايات المتجاوزة عن حد التواتر - كما قيل - الظاهره أو الصريحه فى نفى الإلجاء و أما الآيات التى توهم دلالتها على الاضطرار فكثيره، و لا نتعرض لها تفصيلاً، خوفاً من الإطاله فى البحث الاستطردى، إلا أنه لا بأس بالإشاره إليها، فنقول: إنها على طوائف:

الأولى: ما ظاهره الاضطرار مع الاقتران بالقرائن السابقه و اللاحقه على خلافه، كقوله تعالى: (انّ الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوه و لهم عذاب عظيم).

و الجواب عنها هو: أنها مختصه بالكفار المتعصبين فى الكفر و الجحود و عداوتهم للإسلام و المسلمين بمثابه لا ينفعهم الإنذار، دون سائر الكفار المنتفعين بالإنذار و هدايه سيد الأنبياء و أوصيائه الأمناء صلوات الله عليهم من الآن إلى يوم اللقاء، بل و العلماء الأتقياء، فإن كثيراً من الكفار اهدوا إلى الإسلام، و الطائفه المتعصبه منهم لم تنتفع بهدايه و إرشاد و تخويف و إنذار، لعنادهم للحق

المستند إلى اختيارهم للكفر، و صاروا كالأنعام، بل هم أضل، فلا يفقهون بقلوبهم ولا يسمعون بآذانهم، ولا يبصرون بأعينهم، ولما وصل كفرهم إلى أعظم مراتبه ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - الآيه - و من المعلوم: عدم دلالة الآيه بإحدى الدلالات على كونهم مجبورين على الكفر، إذ لا تدل إلا على عدم تأثرهم بالإنذار، لبلوغهم غايه مراتب الكفر و الشقاوه، فإن وصولهم إلى هذه المرتبه التي لا يؤثر معها الإنذار ليس بالإلجاء، لعدم دلالة الآيه عليه أصلا، فلو سلم عدم قدرتهم على الإيمان حينئذ كان ذلك مستندا إلى الاختيار، فيكون من صغريات قاعده: الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

و بالجملة: فمثل هذه الآيه لا يدل على أزيد من عدم تأثير الإنذار فيهم، و أمّا بلوغهم إلى غايه مرتبه الشقاء التي لا يؤثر معها التخويف فلا يدل على أنّ بلوغهم إليها كان بالإلجاء و الاضطرار أصلا، و ربما يكون ذلك بالمبادئ الاختياريه.

الثانيه: ما ورد في ثبوت جميع ما كان و ما يكون و ما هو كائن في أم الكتاب أو اللوح المحفوظ و الجواب عنها واضح، لأنه كالجواب عن العلم في عدم التأثير، فثبوت جميع الأعمال بمبادئها الاختياريه في اللوح المحفوظ لا ربط له بالجبر أصلا.

الثالثه: الآيات التي تدل على تعلق مشيئته تعالى بالأفعال و التروك الظاهره في تبعيتهما لها، و هي على قسمين:

أحدهما: ما ظاهره النهي عن إسناد الفعل إلى العبد نفسه إلا أن يشاء

اللَّه كقوله تعالى: (و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله)، فيدل على عدم فاعليه العبد لفعله و إناطتها بمشيته تعالى، و ليس هذا إلا الإلجاء.

و الجواب عنه هو: أن هذه الآية في مقام الرد على المفوضه القائلين بأن العبد هو الفاعل، و أنه المحصّل لجميع شرائط الفاعليه و مقتضياتها، إلا- أن يمنع الله عز و جل عن تأثير فاعليته بمشيته، و محصل ما يستفاد من هذه الآية الشريفه هو النهي عن القول بكون العبد فاعلا- تماما إلا أن يشاء الله تعالى - أى يمنعه عن الفعل - كما زعمه المفوضه، إذ من المعلوم: أن العبد ليس فاعلا تماما أى محصلا لشرائط فاعليته، لكنه ليس مستلزما للجبر، لما مرّ من أن العبد يعمل مختارا بما أفاضه الله تعالى عليه من القدره.

ثانيهما: ما ظاهره استناد الضلاله و الهدايه إلى مشيته تعالى، كقوله عز و جل: (يضل من يشاء و يهدي من يشاء) و غيره مما هو بمضمونه.

و الجواب عن ذلك: أن الهدايه تطلق على معان:

الأول: الهدايه التكوينيّه، و هى إفاضه الوجود على الكائنات، و جعلها منظمه لتترتب عليها الغايات و الأغراض.

الثانى: الهدايه التشريعيّه، و هى إنزال الكتب، و إرسال الرسل، و نصب الأوصياء، و إيجاد سائر وسائل التبليغ و الإرشاد، و هى المراده بقوله تعالى: (أنا هديناه السبيل إما شاكرا و إما كفورا) فمعنى الهدايه حينئذ إراءه طريق الحق، فان شاء العبد سلكه و إن شاء تركه.

الثالث: الهدايه الموصله إلى المطلوب بحيث لا يبقى للعبد اختيار فى عدم

قبولها، كقوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١٥٠: (فلو شاء لهداكم أجمعين) وقد أريدت الهدايه بهذا المعنى فى جمله من الروايات التى ذكرها فى الجزء الثالث من البحار فى باب الهدايه و الضلاله، فراجع.

الرابع: إيجاد مقتضيات الخير و العبوديه على نحو لا ينافى الاختيار، كتولد العبد فى جامعه حاويه للفضيله و فاقده للرديله، أو من أبوين تقيين، و أمثال ذلك مما له دخل إعدادى فى التوجه إلى الخير و الطاعه، و التحرز عن الشرّ و المعصيه.

فالجواب: أنّ المراد من الهدايه التى استعملت فيما ظاهره استناد الهدايه و الضلاله إلى مشيته تعالى هو هذا المعنى الرابع. فقد ظهر إلى هنا فائدتان:

الأولى: وجه الالتئام بين الآيات التى تدل على أنه تعالى هدى الناس جميعا، و بين الآيات التى تدل على أنه تعالى إنّما هدى بعضهم دون بعض.

تقريبه: أنّ المراد بالهدايه فى الطائفه الأولى هو معناها الثانى أعنى الهدايه التشريعيه، و المراد بها فى الطائفه الثانيه هو معناها الثالث أعنى الهدايه الموصله إلى المطلوب.

الثانيه: الجواب عن الآيات الظاهره فى استناد الهدايه و الضلاله إلى مشيته تعالى.

تقريبه: أنه إذا شاء هدايه العبد تعلقت مشيته تعالى بتوجيه مقتضيات الخير و علله الناقصه المعدّه إلى العبد بحيث لا- تنافى الاختيار، و إذا شاء ضلالته تعلقت مشيته تعالى بسلب تلك المقتضيات عنه، من دون منافاه بين هذا التعلق و اختيار العبد.

أمّا عدم منافاه توجيه مقتضيات الخير إلى العبد لاختياره فواضح، إذ المفروض توقف صدور الفعل مع تلك المقتضيات على اختياره، و أمّا عدم منافاه سلبها لاختياره مع توقف الفعل عليها فلائن العبد لئما ترك الخير باختياره، و صرف ما أفاض عليه ربّه من مقتضيات الخير فى غير محله، و اختار من الشقاوه مرتبه لا يليق معها بتوفيق الطاعه و بعد المعصيه - سلب - الله تعالى عنه تلك المقتضيات، و أوكله إلى نفسه الجانيه الأماره بالسوء.

الطائفه الرابعه: الآيات التى ادعت صراحتها فى اضطرار العباد فى أفعالهم و تروكهم، كقوله تعالى فى سورة الأنفال: (و ما رميت إذ رميت، و لكن الله رمى ) فإنه كالصریح فى كون فاعل الرمى هو الله تعالى، و ليس ذلك إلا- الإلجاء، و الجواب عنه: أن إسناد الرمى إليه تعالى مع أن الرامى هو النبى صلى الله عليه و آله و سلم لا- بد أن يكون لنكته، إذ لو كان الإسناد على وجه الحقيقه لزم التناقض، لأنه تعالى أسند الرمى أولاً إلى النبى صلى الله عليه و آله و سلم ثم أسنده إلى نفسه تعالى، فالإسناد الثانى يكون لعنايه و هى كون الرمى و الغلبه على الكفار من معجزاته صلى الله عليه و آله، لئلا يتفاخر المسلمون بعضهم على بعض بأنّه ظفر على الكفار بقتلهم و أسرهم، قال فى مجمع البيان: «ذكر جماعه من المفسرين كابن عباس و غيره: أن جبرئيل عليه السلام قال للنبى صلى الله عليه و آله يوم بدر: خذ قبضه من تراب فارمهم بها، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله لئما التقى الجمعان لعلى عليه السلام: أعطنى قبضه من حصا الوادى، فناوله كفا من حصا عليه تراب، فرمى به فى وجوه القوم، و قال:

شاهت الوجوه، فانهزموا، فعلى هذا إنمّا أضاف الرمى إلى نفسه، لأنه لا يقدر

وهم و دفع، لعلك (١) تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل (٢) لزم بناء على أن -

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الوهم الذي هو من أدله القائلين بمغايره الطلب للإرادة، و محصل تقريبه: أنه على تقدير اتحاد الطلب و الإرادة يلزم أن يكون المنشأ بصيغه الطلب في الخطابات الشرعية هو العلم بالصالح، إذ المفروض كون الإرادة التشريعية هو هذا العلم، و ذلك بديهي البطلان، لأنَّ القابل للإنشاء هو الأمور الاعتبارية كالملكية و الزوجية و نحوهما، لا الأمور الحقيقية الخارجية كالقيام و القعود و العلم و غيرها مما له وجود حقيقي، إذ لا معنى لتعلق إنشاء الطلب بما هو حاصل في الخارج، و من المعلوم أنَّ العلم من الصفات الحقيقية التي لا يتعلق بها الإنشاء، خصوصاً فيه سبحانه و تعالى، لأنَّ علمه عين ذاته المقدسه. و أمّا بناء على مغايره الطلب للإرادة فلا يلزم هذا الإشكال أصلاً، حيث إنَّ المنشأ حينئذ هو مفهوم الطلب، لا الإرادة التشريعية التي هي العلم بالصالح حتى يلزم أن يكون المنشأ عين العلم بالصالح كما هو قضية قياس المساواة.

(٢). كما ذكره بقوله: «دون الإرادة التشريعية و هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف» انتهى. \_===== أحد غيره على مثله، فانه من عجائب المعجزات» انتهى. و مثله: إسناد القتل إلى نفسه تعالى فيما قبله و هو قوله عز و جل: (فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم) و قد عرفت سابقاً الجواب العام عن كل ما يكون صريحاً أو ظاهراً في الجبر من آيه أو روايه و هو احتفائه بقريته عقليه هي كقريته لفظيه متصله مانعه عن انعقاد الظهور للفظ. هذا ما أردنا إيراده إجمالاً في نفى الجبر، و استقصاء جهات البحث في مسأله الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين يستدعي وضع رساله مستقلة فيها، نسأل الله تعالى شأنه أن يوفقنا لذلك عاجلاً.

ص: ٤٣٠



تكون (١) عين الطلب كون المنشأ بالصيغه فى الخطابات الإلهيه هو العلم، و هو بمكان من البطلان (٢). لكنك غفلت (٣) عن أن اتحاد الإراده مع العلم بالصلاح إنما -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإراده.

(٢). لما عرفت فى تقريب الوهم من عدم تعلق الإنشاء إلا بالموجودات الاعتباريه.

(٣). هذا دفع للتوهم المذكور، و حاصله: أن المنشأ بالصيغه هو مفهوم الطلب، لا الطلب الخارجى الذى هو عين الإراده التشريعيه التى هى العلم بالصلاح، فلا يلزم إنشاء العلم بالمصلحه الذى هو من الموجودات الحقيقيه، إذ موطن اتحاد الإراده التشريعيه مع العلم بالصلاح هو الوجود الخارجى لا المفهوم، لأن صفاته جلّ و علا عين ذاته، فالوحده وجوديه لا مفهوميه

(-)

و الإنشاء متعلق بالمفهوم، لا الوجود حتى يلزم إنشاء الوجود الخارجى، فلا تنافى بين صحه إنشاء الطلب بالصيغه، و بين اتحاد الطلب و الإراده. (-). لكن عن جماعه من المعتزله اتحاد الإراده و العلم مفهوما، بل استظهر ذلك أيضا من عباره المحقق الطوسى (قده) فى التجريد، حيث قال فى مبحث الكيفيات النفسائيه: «و منها الإراده و الكراهه، و هما نوعان من العلم» انتهى، قال العلامة (قده) فى شرحه: «و هما نوعان من العلم بالمعنى الأعم، و ذلك لأن الإراده عباره عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بما فى الفعل من المصلحه، و الكراهه علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسده، هذا مذهب جماعه، و قال آخرون: إن الإراده و الكراهه زائدتان على هذا متربتان عليه، لأننا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشىء أو عنه مترتبا على هذا العلم، و هو يفارق الشهوه، فإن المريض يريد شرب الدواء و لا يشتهي» انتهى.

ص: ٤٣١

يكون خارجا لا- مفهوما، وقد عرفت أنّ المنشأ ليس إلا المفهوم (١)، لا- الطلب الخارجي، ولا غرو أصلا في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى، لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسه، قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه (٢): (و كمال توحيد الإخلاص له و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه). -

\*\*\*\*\*

(١). أى: مفهوم الطلب.

(٢). غرضه من نقل كلام المولى سيد الوصيين عليه أفضل صلوات المصلين هو الاستشهاد به على اتحاد صفاته تعالى و عينيتها لذاته جل و علا.

توضيحه: أنّ الإخلاص له هو تجريده تعالى عن الزوائد و الثواني ليكون بسيطا حقيقيا، و إلا لم يكن بسيطا كذلك، و بساطته الحقيقيه تتوقف على نفى الصفات عنه، إذ بدونه يصير مقرونا بشىء أى صفه زائده على ذاته، و من قرنه بغيره فقد جعل له ثانيا فى الوجود، و لازمته تركُّبه من جزءين، و هذا ينافى بساطته الحقيقيه، إذ لو كان فى الوجود غيره سواء كان صفه أم غيرها لم يكن بسيطا حقيقيا، فالتوحيد المطلق هو أن لا يعتبر معه تعالى غيره مطلقا، هذا فى الصفات المغايره لذاته تعالى فى الوجود. و أمّا الصفات غير المغايره لها وجودا بأن تكون عينها بحيث يكون الذات بذاته مصداقا لجميع النعوت الكماليه من دون قيام أمر زائد بذاته الأحديه جلّ و علا، فهى غير منفيه عنه تعالى شأنه، لقوله عليه الصلاه و السّلام: «ليس لصفته حد محدود»، فلا منافاه بين هذه الجملة:

«ليس لصفته حد محدود» و بين قوله عليه السّلام: «و كمال توحيد الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفى الصفات عنه»، و قوله عليه السّلام: «فمن وصفه قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزاء» و ذلك لأنّ ما يثبت الصفات له تعالى ناظرٌ إلى الصفات

ص: ٤٣٢

الأول:

إشاره

أنه ربما يذكر للصيغه معان (١) قد استعملت (٢) فيها، وقد عدّ منها الترجي، و التمنى (٣)، و التهديد (٤)، و الإنذار (٥) و الإهانه (٦)، و الاحتقار (٧)، و التعجيز (٨)، و التسخير (٩) إلى غير ذلك (١٠)، -التي هي عين ذاته وجودا، و ما ينفي الصفات عنه بحيث صار نفيها مدار التوحيد ناظر إلى الصفات التي تكون مغايره لذاته وجودا و موجهه للتركب كصفاتنا، حيث إنها فينا زائده على ذواتنا و قائمه بنا نحو قيام.

\*\*\*\*\*

(١). قد أنهاها بعض إلى ثيف و عشرين.

(٢). ستأتى المناقشه فى استعمال الصيغه فيها عند تعرض المصنف لها.

(٣). كقول إمرئ القيس بن حجر الكندى:

ألا- أيها الليل الطويل ألا انجل بصبح و ما الإصباح منك بأمثل حيث إنه لما فرض استحاله انجلاء الليل الطويل تمنى انجلاءها بالأمر به.

(٤). كقوله تعالى: (اعملوا ما شئتم) على ما قيل.

(٥). كقوله تعالى: (قل تمتعوا) و يمكن رجوعه إلى التهديد، لأنه إبلاغ فى مقام التخويف، فليتأمل.

(٦). كقوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الكريم).

(٧). نحو قوله تعالى: (بل ألقوا ما أنتم ملقون).

(٨). كقوله تعالى: (فأتوا بسوره من مثله).

(٩). كقوله تعالى: (كونوا قرده خاسئين).

(١٠). كالتسويه نحو قوله تعالى: (اصبروا أو لا تصبروا) إذ لا؛ ش ش لله لله؛ يختلف الحال بالنسبه إليهم من حيث الصبر و عدمه، و الدعاء كقوله تعالى: (اللهم اغفر لى)



و هذا (١) كما ترى، ضروره أنّ الصيغه ما استعملت فى واحد منها (٢) بل لم تستعمل إلا فى إنشاء الطلب

((-))

إلا أنّ الداعى إلى -و التكوين كقوله تعالى: (كن فيكون) إلى غير ذلك من المعانى التى ذكرت للصيغه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و استعمال الصيغه فى هذه المعانى كما ترى.

غرضه: أنّ الصيغه لم تستعمل فى شىء من تلك المعانى، بل استعملت فى إنشاء الطلب، و لكن الداعى للإنشاء هى تلك المعانى، إذ الداعى إلى الإنشاء (تاره) يكون هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى، و هو الذى ينصرف إليه إطلاق الصيغه على ما تقدم فى الفصل الأول، (و أخرى) يكون أحد الأمور المتقدمه، فينشأ الطلب بداعى الترجى أو التمنى أو الإهانه أو غيرها من المعانى المتقدمه، و عليه فالصيغه لم تستعمل إلا فى معنى واحد و هو إنشاء الطلب، و تلك المعانى دواع للإنشاء، و أجنبيه عن مدلول الصيغه، فلا تستعمل الصيغه فى التهديد و التعجيز و غيرهما أصلا.

(٢). أى: من المعانى المتقدمه. (-). فى العبارة مسامحه، لأنّ ظاهرها كون المستعمل فيه إنشاء الطلب، و هو خلاف ما ذكره فى أوّل الكتاب من نفى البعد عن كون الإنشائيه و الإخباريه من مقوّمات الاستعمال، و خارجتين عن المعنى المستعمل فيه، كخروج الاستقلاليه و الآليه عن المعنى الاسمى و الحرفى. و عليه فالظاهر: أنّ مراده كون المستعمل فيه هو الطلب الإنشائى فى مقابل الطلب الحقيقى، لكن قد تقدم فى المعانى الحرفيه: أنّ الهيئات موضوعه بالوضع الحرفى، فهى كالحروف وضعت للنسب، فهينه الأمر موضوعه للنسبه الطليبيه، فقوله: - صلّ - مثلا يدل على نسبه الماده إلى المخاطب نسبه طليبيه.

ص: ٤٣٤

ذلك (١) كما يكون تاره هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعى يكون أخرى أحد هذه الأمور (٢) كما لا يخفى، و  
قصارى ما يمكن أن يدعى (٣) أن تكون الصيغه موضوعه لإنشاء الطلب فيما إذا كان بداعى البعث و التحريك

((-))

--

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى إنشاء الطلب.

(٢). أى: الترجى و التمنى و غيرهما من الأمور المتقدمه.

(٣). توضيحه: أنه قد عرفت أنّ الصيغه لم تستعمل إلا فى إنشاء الطلب، فهى حقيقه فيه سواء كان الداعى إلى الإنشاء هو البعث  
أم التهديد أم غيرهما، و من المعلوم: أنّ اختلاف الدواعى لا- يوجب اختلافاً فى المدلول، نعم غايه ما يمكن أن يقال هو: أنّ  
الصيغه وُضعت لإنشاء الطلب إذا كان بداعى البعث و التحريك، فاستعمالها فى إنشاء الطلب بهذا الداعى يكون على وجه  
الحقيقه، و بسائر الدواعى كالتمنى و الترجى و أخواتهما يكون على وجه المجاز، و على كل حال ليست الصيغه مستعمله فى  
التهديد و غيره من الأمور المزبوره، بل المستعمل فيه هو إنشاء الطلب، غايه الأمر: أنّ هذا الاستعمال حقيقى إن كان الإنشاء  
بداعى الجد أى البعث نحو المطلوب الواقعى، و مجازى إن كان بداعٍ آخر كالتهديد و أخواته. (-). قد مرّ سابقاً: امتناع دخل ما  
هو من شئون الاستعمال فى الموضوع له بحيث يكون المعنى فى مقام الوضع مقيداً به، و الغرض الداعى إلى استعمال الصيغه فى  
إنشاء الطلب يكون من شئون الاستعمال، فيمتنع دخله فى المعنى الموضوع له، بل المعنى واحد مطلقاً سواء كان الداعى هو  
البعث أم التهديد أم غيرهما، و عليه فيكون استعمال الهيئه فى إنشاء الطلب بأى داع كان على نحو الحقيقه، نعم لا بأس بدعوى  
ظهور الإنشاء فى كونه بداعى البعث و التحريك بحيث يحمل اللفظ عليه

ص: ٤٣٥

لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطلب بها (١) بعثا حقيقه، و إنشاؤه بها (٢) تهديدا مجازا (٣)، و هذا (٤) غير كونها مستعمله في التهديد و غيره (٥) فلا تغفل. -

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالصيغه.

(٢). يعنى: و إنشاء الطلب بالصيغه.

(٣). لأنه بناء على ما أفاده من وضع الصيغه لإنشاء الطلب الناشئ عن داعى الجدد تكون هذه المعانى مغايره للمعنى الموضوع له.

(٤). يعنى: و استعمال الصيغه فى إنشاء الطلب مجازا إذا كان بداعى التهديد أو غيره من أخواته غير استعمالها فى نفس التهديد أو غيره.

(٥). يعنى: كما هو ظاهر كلمات القوم، لظهورها فى كون الصيغه مستعمله فى التهديد و غيره من الأمور المذكوره. عند التجرد عن القرينه الداله على نشوء الإنشاء عن داع آخر، و يمكن الاستدلال لهذه الدعوى بوجه:

الأول: غلبه الاستعمال فى ذلك بمشابه توجب ظهور اللفظ فى كون الإنشاء بداعى الجدد، و يكفى فى تحقق الغلبه الموجه للظهور لحاظها بالنسبه إلى مجموع سائر دواعى الإنشاء و إن لم تتحقق بالإضافه إلى كل واحد منها.

الثانى: أن الأصل العقلائى يقتضى أن يكون الإنشاء بنحو الجدد، و ذلك لاستقرار سيره العقلاء فى محاوراتهم على موافقه إرادتهم الاستعماليه لإرادتهم الجديده بحيث لو تخالفتا لتبهما على ذلك و صرّحا بتخالفهما.

الثالث: أن مقدمات الحكمه تقتضى الحمل على كون الإنشاء بداعى الجدد، لاحتياج نشوه عن داع آخر إلى بيان زائد، لما مرّ فى الوجه الثانى من الأصل العقلائى، فإنّ مخالفه الأصل تحتاج إلى التنبيه و البيان، فلاحظ.

ص: ٤٣٦

إيقاظ (١):

لا يخفى أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر جار في سائر الصيغ الإنشائية، فكما يكون الداعى إلى إنشاء التمنى أو الترجى أو الاستفهام بصيغها تاره هو ثبوت هذه الصفات حقيقه (٢) يكون الداعى غيرها (٣) أخرى، فلا وجه (٤) للالتزام بانسلاخ -

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أنّ ما ذكرناه في صيغه الأمر من كونها مستعمله في إنشاء الطلب بدواع مختلفه على نحو الحقيقه، لكون الموضوع له - و هو إنشاء الطلب فى الجميع - واحدا، و عدم اختلاف مدلول الصيغه باختلاف دواعى الإنشاء - يجرى - فى سائر الصيغ الإنشائية من التمنى و الترجى و غيرهما، حيث إنّها أيضا تستعمل فى إنشاء هذه المفاهيم أى الترجى و التمنى و الاستفهام و غيرها بدواع مختلفه، مثلا أدوات الاستفهام تستعمل فى إنشاء مفهوم الاستفهام تاره بداعى التعلم و إزاله الجهل، و أخرى بداعى التوبيخ، و ثالثه بدواع أخرى مذكوره فى محلها، و كذا أدوات النداء و غيرها.

و الحاصل: أنّ جميع الصيغ الإنشائية لا تستعمل إلا فى معنى واحد و هو الإنشاء، و الاختلاف إنّما يكون فى دواعى الإنشاء، و ذلك لا يوجب اختلافا فى المدلول.

(٢). يعنى: كإنشاء الطلب بصيغه الأمر بداعى الطلب الحقيقى.

(٣). يعنى: غير تلك الصفات، كإنشاء الاستفهام بداعى التهكم أو التقرير أو غيرهما.

(٤). حاصله: أنّه بعد ما تقدم - من أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائما فى إنشاء مفاهيمها بدواع مختلفه مع كون الاستعمال على وجه الحقيقه - يظهر عدم الوجه لما قيل من انسلاخ صيغ الترجى و الاستفهام و نحوهما ممّا يقع فى كلامه

ص: ٤٣٧



صيغها (١) عنها (٢)، واستعمالها في غيرها (٣) إذا وقعت في كلامه تعالى، لاستحاله (٤) مثل هذه المعاني في حقه تبارك و تعالى مما لازمه العجز أو الجهل (٥) وأنه (٦) لا وجه له (٧)، فإن (٨) المستحيل إنما هو الحقيقي -تعالى عن معانيها من التمني وغيره مما لازمه العجز كما في التمني و الترجي أو الجهل كما في الاستفهام، و ذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالى هو الترجي و الاستفهام الحقيقيان، لا إنشاؤهما بدواعٍ أخر غير داعي ثبوتهما، و ما ذكرناه من الانسلاخ مبنئ على استعمال الصيغ في نفس الصفات المزبوره من التمني و أخواته. و أمّا بناء على استعمالها في الإنشاء كما ذكرنا فلا وجه للانسلاخ أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: صيغ التمني أو الترجي أو الاستفهام.

(٢). أى: عن التمني و الترجي و الاستفهام و غيرها من الصفات.

(٣). يعنى: و استعمال الصيغ في غير الصفات الحقيقيه من التمني و أخواته.

(٤). تعليل للالتزام بالانسلاخ، و استحاله التمني الحقيقي مثلا عليه تعالى بديهيه.

(٥). الأول في التمني و الترجي، و الثانى في الاستفهام.

(٦). الضمير للشأن، و هذا تأكيد لقوله: «لا وجه للالتزام».

(٧). أى: للالتزام بالانسلاخ.

(٨). هذا ردّ التعليل الذى ذكره بقوله: «لاستحاله مثل هذه المعاني... إلخ» و حاصله: فقدان علّه الانسلاخ و هى الاستحاله، و ذلك لأنّ المستحيل في حقه تعالى هو الاستفهام و التمني و الترجي الحقيقيه، حيث إنّها مستلزمه للجهل و العجز المستحيلين في حقه تعالى شأنه دون إنشائها، و المفروض أنّ صيغها كما تقدم لا تستعمل في نفس تلك الصفات حتى تلزم الاستحاله المزبوره، بل تستعمل في إنشائها، و هو لا يستلزم محذورا، لأنّ إنشاءها ليس إلّا إيجاد النسب الخاصه.

ص: ٤٣٨

منها (١)، لا- الإنشائي الإيقاعي الّذى يكون بمجرد قصد حصوله بالصيغ، كما عرفت، ففي (٢) كلامه تعالى قد استعملت في معانيها الإيقاعية الإنشائية أيضا (٣)، لا لإظهار ثبوتها (٤) حقيقة، بل لأمر آخر (٥) حسبما يقتضيه الحال من إظهار المحبه (٦) أو الإنكار (٧) أو التقرير (٨) إلى غير ذلك (٩). و منه (١٠) -

\*\*\*\*\*

(١). أى: من التمنى و أخواته.

(٢). هذه نتيجة الرد على القائل بالانسلاخ.

و حاصله: أنّ صيغ التمنى و نحوه قد استعملت في كلامه تعالى في إنشاء مفهوم التمنى و نحوه كاستعمالها فيه في كلامنا.

(٣). يعنى: كما أنّها تستعمل في معانيها الإيقاعية الإنشائية في كلامنا.

(٤). أى: ثبوت معانيها حقيقة، فإنّ إظهارها مستحيل في حقه تعالى شأنه.

(٥). أى: لداع آخر غير إظهار ثبوت معانيها الحقيقية.

(٦). كقوله تعالى: (لعلكم تفلحون) أو (تتقون) عقيب الأمر بالإيمان مثلا فإنّ المقام يناسب محبوبيه ما يقع عقيب - لعل - كما لا يخفى.

(٧). الإبطالى كقوله تعالى: (أفأصفاكم ربكم بالنبين)، و التوبيخى كقوله تعالى: (أ تعبدون ما تنحتون) فإنّ المقام يناسب كون إنشاء مفهوم الاستفهام بداعى الإنكار.

(٨). كقوله تعالى: (أ لم نشرح لك صدرك).

(٩). من التهكم كقوله تعالى: (أ صلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد آباؤنا) و التعجب كقوله تعالى: (أ لم تر إلى ربك كيف مدّ الظل)، أو الاستبطاء كقوله تعالى: (أ لم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله) و غير ذلك.

(١٠). أى: و من استعمال صيغه الاستفهام في إنشاء مفهومه، لا فى الاستفهام

ظهر: أنّ ما ذكر من المعاني الكثيره لصيغه الاستفهام ليس كما ينبغي أيضا (١).

## (المبحث الثاني)

في أنّ الصيغه حقيقه في الوجوب (٢) أو الندب (٣) أو فيهما (٤) أو في المشترك بينهما (٥) وجوه بل أقوال (٦) لا يبعد تبادل الوجوب -الحقيقي - ظهر - أنّ ما ذكره علماء الأدب من عده معان لصيغه الاستفهام ليس في محله، إذ المفروض أنّ المستعمل فيه في صيغه الاستفهام واحد وهو الإنشاء، والاختلاف إنّما يكون في الدواعي من الاستفهام الحقيقي والإنكارى وغيرهما، وهذا الاختلاف لا يوجب استعمال الاستفهام في المعاني المتعدده، فلا ينبغي جعلها من معاني الاستفهام كما هو ظاهر كلمات علماء العربيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مثل صيغه الأمر.

(٢). الظاهر: أنّ المراد به هو النسبه الطليه المصحّحه لاعتبار الوجوب الاعتبارى، والوجه في اعتباره هو: أنّ الأمر لما كان مبرزا للإراداه مع عدم الترخيص في ترك المراد يصح انتزاع الوجوب بمعنى وقوع ماده في صفحه التشريع على المخاطب، فإذا اقترن مع الترخيص في الترك لا يصح اعتبار الوجوب.

(٣). بأن تكون موضوعه لإبراز الإراده مع الترخيص في ترك المراد، فإنّ هذا المعنى قابل لأن يكون منشأ لاعتبار الندب منه.

(٤). بأن يكون موضوعا تاره للمعنى الأوّل المنتزع عنه الوجوب، وأخرى للمعنى الثانى المنتزع عنه الندب، فالصيغه حينئذ تكون مشتركا لفظيا.

(٥). بأن يكون الموضوع له هو الجامع بينهما، وهو مطلق الطلب، فالصيغه مشترك معنوى.

(٦). قد أنهاها بعضهم إلى ثمانيه، الأربعة المذكوره في المتن، والوقف، والاشتراك اللفظى بين الوجوب والندب والإباحه، والاشتراك المعنوى بينها، والاشتراك اللفظى بين الوجوب والندب والإباحه والتهديد.

ص: ٤٤٠

عند استعمالها (١) بلا- قرينه (٢)، و يؤيده (٣) عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال (٤) إرادته الندب مع الاعتراف بعدم دلالتة (٥) عليه (٦) بحال أو مقال، و كثره (٧) الاستعمال -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصيغه، لما أشار إلى جملة من الأقوال صار بصدد اختيار أحدها، و تشبث بالتبادر لإثبات القول بالوجوب، بيان: أن المنسبق من الصيغه إلى الذهن عند التجرد عن القرينه هو مطلوبه المادة بحيث لا يرضى الأمر بتركها، و هذا معنى الوجوب، و التبادر علامه الحقيقه.

(٢). فالتبادر هنا مثبت للحقيقه، لعدم كونه مستندا إلى القرينه.

(٣). توضيحه: أن عدم صحه اعتذار العبد المخالف لأمر المولى باحتمال إرادته الندب من الصيغه مع اعتراف العبد بعدم العثور على قرينه الندب، و احتجاج المولى عليه و مؤاخذته له، و عدم قبوله لعذره المتقدم يكشف عن وضع الصيغه للوجوب، و إنما جعله مؤيدا لا دليلا، لصحه هذا الاحتجاج أيضا مع ظهور الصيغه فى الوجوب و لو لأجل انصرافها إليه لا وضعها له، فلا يدل الإحتجاج على الوضع للوجوب، بخلاف الوجه الأول، فإنه يدل عليه، لكون التبادر من علائم الوضع.

(٤). متعلق بقوله: - الاعتذار -.

(٥). أى: دلالة الصيغه، فالأولى تأنيث الضمير.

(٦). أى: على الندب.

(٧). هذا تعريض بصاحب المعالم (قده) القائل بكون الصيغه حقيقه فى الوجوب لغه و عرفا مع توقفه فى ظهور الأوامر الوارده فى الكتاب و السنه فى الوجوب، لكثرة استعمال الصيغه فيهما فى الندب، حيث إن هذه الكثره موهنه للظهور فى الوجوب، و موجبه للنقل إلى الندب أو الحمل عليه.

ص: ٤٤١

فيه (١) فى الكتاب و السنه و غيرهما لا توجب (٢) نقله إليه (٣) أو حملة عليه (٤)، لكثره (٥) استعماله فى الوجوب أيضا (٦)، مع (٧) أنّ الاستعمال و إن كثر -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الندب.

(٢). خبر لقوله: «و كثره» و جواب عن كلام المعالم و هو يرجع إلى وجوه ثلاثه:

أحدها: أنّ مجرد كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا- يوجب النقل إليه بحيث يصير المنقول إليه معنى حقيقيا، و لا يوجب الحمل عليه ترجيحاً له على المعنى الحقيقى، لأنّ النقل منوط بمهجوريه المعنى الحقيقى المنقول عنه، و الحمل على المعنى المجازى المشهورى موقوف على قله الاستعمال فى المعنى الحقيقى، و من المعلوم:

عدم ثبوت شىء من المهجوريه و قله الاستعمال، و ذلك لكثره الاستعمال فى المعنى الحقيقى المانع عن النقل إلى الندب، و عن الحمل عليه من باب ترجيح المجاز المشهور على المعنى الحقيقى. و سيجىء الكلام فى الوجهين الأخيرين.

(٣). أى: نقل الصيغه إلى الندب، فالأولى تأنيث الضمير.

(٤). أى: جمل الصيغه على الندب، هذا فى المجاز المشهور، و قوله: «نقله إليه» فى المنقول.

(٥). أى: لكثره استعمال الصيغه فى الوجوب، و هذا تعليل لقوله: «لا توجب».

(٦). يعنى: مثل كثره استعمال الصيغه فى الندب.

(٧). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنّ كثره الاستعمال لا- توجب النقل إلى معنى، و لا- الحمل عليه من باب تقديم المجاز المشهور على الحقيقه إلاّ إذا كان الاستعمال فيه بدون القرينه، و ليس المقام كذلك، لأنّ الاستعمال فى الندب كان

ص: ٤٤٢

فيه (١) إلاّ- أنّه (٢) كان مع القرينه المصحوبه، و كثره الاستعمال كذلك (٣) فى المعنى المجازى لا- توجب صيرورته (٤) مشهورا فيه (٥) ليرجح (٦) أو يتوقف على الخلاف فى المجاز المشهور، كيف (٧) و قد كثر استعمال العام فى الخاصّ مع القرينه، فليس استعمال اللفظ فى الندب من باب النقل، و لا من المجاز المشهور حتى يرجح على الحقيقه، فيقدم عليها أو يتوقف على الخلاف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الندب.

(٢). أى: الاستعمال فى الندب كان مع القرينه لا بدونها.

(٣). أى: مع القرينه.

(٤). أى: اللفظ، و المراد به الصيغه.

(٥). أى: فى المعنى المجازى، و حاصله: أنّه يعتبر فى صيروره اللفظ مشهورا فى المعنى المجازى ليرجح على الحقيقى أن يكون استعماله فى المعنى المجازى بدون القرينه، و هذا الشرط مفقود فى المقام، لكون استعمال الصيغه فى الندب مع القرينه كما مر.

(٦). يعنى: ليرجح المعنى المجازى المشهورى على المعنى الحقيقى، أو يتوقف حتى تنهض قرينه على المراد.

(٧). هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن كلام المعالم، و حاصله:

النقض بصيغ العموم كالجمع المعرف باللام، و لفظه: كل، و جميع، و غيرها

(-)

(-). يحتتمل أن يكون هذا الوجه دليلا- على الوجه الثانى، و هو: أنّ كثره الاستعمال مع القرينه لا توجب النقل أو الحمل على المعنى المجازى، لا وجها مستقلا فى الجواب عن المعالم، بل العبارة ظاهره فى ذلك أيضا.

ثم إنّ تنظير المقام بباب العام المخصص إنّما يكون فى خصوص عدم انثلام

ص: ٤٤٣

حتى قيل: ما من عام إلا وقد خص، و لم ينتلم به (١) ظهوره (٢) في العموم، بل يحمل (٣) عليه ما لم تقم قرينه بالخصوص (٤) على إرادته الخصوص. توضيحه: أنّ صيغ العموم تخصص كثيرا ما بالمخصص المنفصل حتى قيل:

«ما من عام إلا وقد خص»، و مع ذلك لم ينتلم ظهورها في العموم، و لذا تحمل عليه مع الشك في التخصيص، إلا إذا نهضت قرينه على إرادته الخصوص.

و بالجمله: مجرد كثره الاستعمال في المعنى المجازى لا يمنع عن الحمل على المعنى الحقيقي، إذ لو كان مانعا عنه لكانت كثره استعمال صيغه العموم في الخصوص مانعا أيضا عن حملها على العموم عند التجرد عن القرينه، و من المسلّم عدم المنع هناك، فكذا هنا.

و الحاصل: أنّ وزان صيغه الأمر من ناحيه استعمالها في الندب وزان صيغه العموم من جهه استعمالها في الخصوص.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالاستعمال الكثير.

(٢). أى: ظهور العام.

(٣). يعنى: بل يحمل العام على العموم، فضمير - عليه - راجع إلى العموم.

(٤). أو بالعموم، كأدله أحكام العناوين الثانويه كالعسر و الحرج و الضرر الظهور في العموم بمجرد كثره الاستعمال في الخاصّ مع القرينه، فكما لا- تنكسر سوره ظهور صيغ العموم في العموم بمجرد كثره استعمالها في الخصوص مع القرينه، فكذلك لا تنكسر سوره الظهور في الوجوب في صيغه الأمر بمجرد كثره استعمالها مع القرينه في الندب، و إلاّ فيين البابين فرق واضح، و هو: أنّ القرينه في استعمال صيغه الأمر في الندب قرينه المجاز، و في استعمال صيغ العموم في الخصوص قرينه المراد كما لا يخفى.

ص: ٤٤٤

هل الجمل الخبرية التي تستعمل (١) في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ (٢) و يعيد (٣) ظاهره في الوجوب (٤) أو لا (٥)؟ لتعدد (٦) المجازات -و نحوها، إلا أن يقال: إنها من باب الحكومه و التوفيق العرفي، لا؛ ضض لله؛ التخصيص، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا التعبير لا يخلو عن مسامحة بناءً على ما تقدم عنه في صدر الكتاب من كون الإخباريه و الإنشائية من طوارئ الاستعمال، لا من قيود المستعمل فيه، إذ الظاهر منه: أن الإخباريه حاصله قبل الاستعمال، فالأولى أن يقال: «هل الجمل الخبرية التي يراد بها الطلب... إلخ».

(٢). الواردين في مقام الجواب عن وجود موجهما من الجنابه و النوم و غيرهما مما يوجب الغسل أو الوضوء.

(٣). جواباً عما يوجب الخلل في الصلاة، و مثله قوله عليه السلام: «أصبح صائماً» فيمن نام عن صلاة عشائه، و غير ذلك من الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب.

(٤). و هو أشهر القولين كما في البدائع، بل المشهور كما يظهر من موضع آخر منه.

(٥). كما هو مذهب جماعه من المحققين كالمحقق الثاني و المحقق الأردبيلي و النراقي (قدس سرهم).

(٦). تعليل لعدم الظهور في الوجوب.

و حاصله: أنه بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي و هو الحكاياه عن وقوع النسبه فيما بعده في المضارع كقوله: «يُعيد» أو تحقّقها فيما قبله في الماضي، كقوله:



فيها (١)، و ليس الوجوب بأقواها (٢) بعد تعذر حملها (٣) على معناها من الاخبار بثبوت النسبه و الحكاية عن وقوعها الظاهر الأول (٤)، بل تكون (٥) أظهر من الصيغه، و لكنه (٦) لا- يخفى أنه ليست الجمل الخبرية الواقعه في ذلك المقام -«أصبح صائماً» و بعد تعدد المجازات - لصحة استعمالها في إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، أو خصوص الوجوب - لزم الوقف مع عدم الترجيح كما هو قول بعض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الجمل الخبرية.

(٢). أى: المجازات حتى تحمل عليه لقاعده: إذا تعذر الحمل على المعنى الحقيقى و تعددت المجازات حمل اللفظ على أقرب المجازات إليه.

(٣). أى: الجمل الخبرية.

(٤). و هو ظهورها فى الوجوب.

(٥). يعنى: تكون الجمل الخبرية أظهر فى الوجوب من صيغه الأمر، و ذلك لما سيذكره بقوله: «حيث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فى مقام طلبه» انتهى.

(٦). هذا تمهيد لإثبات ما رامه من ظهور الجمل الخبرية الواقعه فى مقام الطلب فى الوجوب مع التعريض بالمشهور القائلين بظهور تلك الجمله فى الوجوب، حيث إن ظاهرهم هو استعمال الجمل الخبرية فى مفهوم الطلب كصيغه الأمر، و من المعلوم: أن هذا الاستعمال مجازى، لأجنيبه مفهوم الطلب عن معنى الجمله الخبرية.

و ملخص التعريض: أنه لا داعى إلى ارتكاب المجاز، مع أن الحمل هنا حمل على المعنى الحقيقى، و ذلك لما تقدم فى صدر الكتاب من عدم كون الإخباريه و الإنشائية من قيود المستعمل فيه، بل هما من أنحاء الاستعمال، و أن المعنى الحقيقى فى كليهما واحد، فإرادته الإنشاء من الجمل الخبرية و إن لم تكن مستلزمه للمجازيه، لكنه لا داعى إلى إرادته بعد إمكان إرادته الإخبار بها كما هو ظاهرها، غايه

ص: ٤٤٤

- أى الطلب - مستعمله فى غير معناها، بل تكون مستعمله فيه (١)، إلا أنه (٢) ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث بنحو أكد، حيث (٣) إنه أخبر بوقوع الأمر: أن دواعى الاخبار مختلفه، لأنّ الداعى (تاره) يكون إعلام المخاطب بمضمون الجمل الخبريه كما هو الغالب، (و أخرى) يكون إعلامه بأنّ المخبر عالم بمضمونها كقولك لحافظ القرآن أو المدرس مثلاً: قد حفظت القرآن أو المدرس.

(و ثالثه) يكون إعلام المخاطب بالإراداه و عدم الرضا بالترك، ليرتب عليه البعث كالأمثله المتقدمه، فالمستعمل فيه مع جميع هذه الدواعى واحد، و لا يلزم معها مجاز أصلا، و عليه فالاخبار عن الإعاذه و الغسل و الوضوء و الصوم كالأخبار عن قيام زيد، و قعود عمرو، و غيرهما فى كون الاستعمال فى المعنى الحقيقى.

\*\*\*\*\*

(١). أى فى معناها الحقيقى و هو ثبوت النسبه، لا فى معناها المجازى كما عن ظاهر المشهور.

(٢). يعنى: إلا أنّ الاستعمال ليس بداعى الإعلام، بل بداعى البعث كما عرفت

(٣). هذا وجه الأكديّه، و حاصله: أنّ وقوع مضمون الجمله الخبريه من لوازم الطلب الحتمى غير المزاحم بشىء من موانع التأثير، فكأن الطلب عله لوجود متعلقه فى الخارج، و لذا يخبر عن وقوعه، فالطلب المدلول عليه بالجمل الخبريه هو الطلب غير المزاحم الذى يترتب عليه وجود المطلوب فى الخارج، بخلاف الطلب المدلول عليه بصيغه الأمر و ما بمعناها، فإنه أصل الطلب، لعدم دلالتها على خصوصيه زائده عليه، فيكون الطلب المنشأ بالجمل الخبريه أشد و أكد مما ينشأ بالصيغ الإنشائية. فقد ظهر مما ذكرنا: أنه لا وجه للتوقف - كما عن بعض - نظراً إلى تعدد المجازات، و عدم أقربيّه الوجوب منها إلى المعنى الحقيقى، و ذلك لما

ص: ٤٤٧

مطلوبه فى مقام طلبه (١) إظهاراً بأنه لا ىرضى إلا بوقوعه، فىكون آكد فى البعث من الصيغه (٢)، كما هو (٣) الحال فى الصيغ الإنشائية على ما عرفت من أنها أبدأ تستعمل فى معانيها الإيقاعيه، لكن بدواعٍ أخر (٤) كما مرّ (٥).

لا يقال (٦): -عرفت من عدم لزوم مجاز أصلاً، حيث إنّ الجمل الخبريه لم تستعمل إلا- فى معانيها الحقيقيه بداعى البعث و الطلب، فلا موضوع للقول بالتوقف لأجل تعدد المجازات أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). إذ المفروض كونه فى مقام التشريع.

(٢). أى: صيغه الأمر.

(٣). يعنى: كما أنّ الصيغ الإنشائية تستعمل دائماً فى معانيها الإيقاعيه، لدواعٍ مختلفه غير وجودها الواقعي، كإنشاء الاستفهام لا بداعى طلب العلم و رفع الجهل، بل بداعى التقرير أو غيره، و لا يكون فى الين مجاز، كذلك الجمل الخبريه، فإنها تستعمل فى معانيها لا بداعى الإعلام، بل بداعى إعلام المخاطب بإرادته مضمون الجمله، و عدم الرضا بتركه من دون لزوم مجاز أصلاً.

(٤). غير معانيها الواقعيه الموجوده فى النفس.

(٥). يعنى: فى الإيقاظ.

(٦). هذا إشكال على قوله: «بل تكون مستعمله فيه... إلخ» و حاصله:

أنه - بناءً على أنّ الجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب مستعمله فى معناها الخبري لا- الإنشائي كما عن غير واحد، بل عن المشهور - يلزم الكذب، لعدم وقوع المخبر عنه بتلك الجمل فى الخارج غالباً، لعصيان الفساق غير المبالين بالأحكام الشرعيه، فلا بد حينئذٍ من الالتزام باستعمالها فى الإنشاء دون الإخبار، كالصيغ الإنشائية فراراً عن محذور الكذب.

ص: ٤٤٨

كيف (١)؟ و يلزم الكذب كثيراً، لكثرة عدم وقوع المطلوب كذلك (٢) في الخارج تعالى الله و أولياؤه (٣) عن ذلك علواً كبيراً. فإنه يقال: (٤) إنما يلزم الكذب إذا أتى بها (٥) بداعى الإخبار و الإعلام، لا لداعى البعث (٦)، كيف (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كيف تكون الجمل الخبريه مستعمله فى معناها الإخبارى دون الإنشائى مع أنه مستلزم للكذب غالباً.

(٢). أى: المطلوب بالطلب المنشأ بالجمل الخبريه.

(٣). إشاره إلى ما ذكره من ورود الجمل الخبريه فى مقام الطلب مثل «يغتسل و يتوضأ و يعيد» و نحوها فى روايات المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

(٤). هذا جواب الإشكال المزبور، و حاصله: أن مطلق الخبر ليس موضوعاً لاحتمال الصدق و الكذب، بل خصوص الخبر الذى قصد به الإعلام، فإذا قصد بالجمله الخبريه البعث دون الإعلام - كما هو مفروض البحث - لا يتصف بشىء و منهما، و عليه فلا يلزم من الإخبار بالجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب مجاز و لا كذب أصلاً.

(٥). أى: الجمل الخبريه.

(٦). يعنى: كما هو المفروض

(٧). يعنى: كيف يكون الإخبار بداعى البعث مستلزماً للكذب، و لو كان كذلك لزم الكذب فى غالب الكنايات، غرضه: تنظير الجمل الخبريه الواقعه فى مقام الطلب بباب الكنايات فى أنه كما لا تكون المعانى الممكنى بها مثل كثره الرماد مورداً للصدق و الكذب مع كون الكلام خيراً كقوله: «زيد كثير الرماد» كذلك الجمل الخبريه فى المقام، فإنّ مورد الصدق و الكذب هو المعنى الممكنى عنه كالجود فى المثال المزبور، لإبط الله لله؛ الممكنى به و هو كثره الرماد، فلو لم يكن لزيد كثره الرماد

ص: ٤٤٩

و إلا يلزم الكذب فى غالب الكنايات؟ فمثل - زيد كثير الرماد - أو - مهزول الفصيل - لا يكون كذباً إذا قيل كناية عن جوده، و لو لم يكن له رماد و فصيل أصلاً، و إنما يكون كذباً إذا لم يكن بجواد (١)، فيكون (٢) الطلب بالخبر فى مقام التأكيد أبلغ (٣)، فإنه (٤) مقال بمقتضى الحال، هذا. مع أنه إذا أتى - و لكن كان جواداً لم يلزم كذب أصلاً، و الجمل الخبرية التى قصد بها البعث لا- الإعلام تكون كالكنايات، فكما لا- تتصف المعانى الممكنة بها بالصدق و الكذب، بل المتصف بهما هى المعانى الممكنة عنها، فكذلك الجمل الخبرية المقصود بها البعث لا الإعلام.

و بالجمله: فلا يتصف كلّ خبر بالصدق و الكذب.

\*\*\*\*\*

(١). لأنّ المقصود بمثل - زيد كثير الرماد - هو الجود، و قصد بهذه القضية الخبرية الحكاية عن الجود، فالصدق و الكذب ملحوظان بالنسبة إلى هذا المعنى الممكنة عنه، فكذب هذه القضية عباره عن عدم الجود، لا عدم كثره الرماد مثلاً.

(٢). هذا مترتب على كون الجمل الخبرية إخباراً لا بداعى الإعلام، بل بداعى الطلب.

(٣). من الطلب بالصيغ الإنشائية.

(٤). هذا وجه الأبلغيه، و حاصله: أنه لَمَّا كان المتكلم فى مقام البعث فالمناسب له هو الإتيان بما يؤكده، (و حيث) إنّ الإخبار بوقوع المطلوب من لوازم شدة الطلب التى لا يزاحمهما شىء من موانع التأثير فى وجود المطلوب، لدلاله الاخبار بالوقوع على إرادته إيجاده بحيث لا يرضى بتركه، و لذا أخبر بوجوده و أتى بالجمله الخبرية (فدلالتها) على الطلب تكون من باب الكنايه التى هى استعمال

ص: ٤٥٠

بها (١) فى مقام البيان، فمقدمات الحكمة مقتضيه لحملها (٢) على الوجوب، فإنّ تلك النكته (٣) إن لم تكن موجبه لظهورها فيه (٤)، فلا أقل من كونها (٥) موجبه لتعيينه من بين محتملات ما (٦) هو بصدده، -اللفظ فى المعنى بداعى الانتقال إلى لازمه أو ملزومه، حيث إنّ الإخبار بالوقوع بداعى الطلب من لوازم البعث و الإراده، فمدلول الجمله الخبريه هو الإخبار بالوقوع الذى هو لازم شده الطلب، فيكون الانتقال من اللازم إلى الملزوم، و عليه فلم تستعمل الجمله الخبريه المقصود بها الإنشاء فى نفس الإنشاء حتى يلزم مجاز فى الكلمه أو الكلام كما عن بعض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجمل، و هذا وجه آخر لاستفاده الوجوب من الجمل الخبريه، و محصله: أنّ مقدمات الحكمة تقتضى حملها على الوجوب، إذ المفروض كون المتكلم فى مقام البيان، لا فى مقام الإجمال أو الإهمال، و لم ينصب قرينه على الندب، فلا بد من حملها على الوجوب، لكون النكته المزبوره - و هى شده مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجبه لظهور الجمله فيه، أو لتيقنه منها.

و بالجمله: فالنكته المزبوره معيّنه للوجوب على كل حال، فلا وجه للوقف كما عن بعض.

(٢). أى: الجمل الخبريه.

(٣). و هى الإخبار بالوقوع.

(٤). أى: لظهور الجمل الخبريه فى الوجوب.

(٥). أى: كون النكته المزبوره موجبه لتعيين الوجوب.

(٦). أى: الحكم الذى يكون المتكلم بصدده بيانه، فضمير - هو - راجع إلى المتكلم.

ص: ٤٥١

فإنَّ (١) شده مناسبه الاخبار بالوقوع مع الوجوب موجب لتعین إرادته (٢) إذا كان بصدد البيان مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره (٣)، فافهم (٤). -

\*\*\*\*\*

(١). بيان لكون النكته المزبوره موجب لتعين الوجوب، و قد تقدم تقريبه.

(٢). أى: الوجوب.

(٣). أى: غير الوجوب، فمع عدم القرينه على غير الوجوب تكون النكته المزبوره قرينه على الوجوب

(-)

(٤) لعلّه إشاره إلى دقه المطلب و التدبر فى كيفية دلالة الجمل الخبريه على الوجوب، و أنّ استفادته منها بالكنايه على التقريب المذكور أولى مما نسب إلى المشهور من استعمالها فى الإنشاء، و أنّ النكته المزبوره تصلح لتعيين إرادته الوجوب، فما فى البدائع، من منع دلالة الجمل الخبريه المقصود بها الإنشاء على (-). و يمكن الاستدلال أيضا للحمل على الوجوب بوجه آخر:

الأول: التبادر.

الثانى: انصراف طبيعى المطلب إلى خصوص فرده الوجوبى.

الثالث: أقربيه الوجوب من سائر المجازات إلى المعنى الحقيقى بعد تعذُّره، و لكن هذا الوجه مبنئ على انسلاخ الجمل الخبريه عن معناها الحقيقى - و هو الاخبار بالوقوع - و استعمالها فى غيره.

و بالجمله: فلا- ينبغى التأمل فى ظهور الجمل الخبريه التى أريد بها الإنشاء فى الوجوب، و حجيه هذا الظهور على حد حجيه ظواهر سائر الألفاظ كما لا يخفى.

ثم إنّه قد ظهر مما أفاده المصنف (قده) فى وجه استفاده الوجوب من الجمل الخبريه حال الجمل المنفيه الواقعه فى مقام النهى مثل «لا يغتسل و لا يتوضأ و لا يعيد»، فإنّها تنصرف إلى الحرمة، إلا أن تقوم قرينه على خلافها.

ص: ٤٥٢

(١): أنه إذا سلم أنّ الصيغه لا- تكون حقيقه فى الوجوب هل لا تكون ظاهره فيه أيضا (٢) أو تكون؟ قيل بظهورها فيه (٣): إمّا لغلبيه الاستعمال (٤) فيه، أو (٥) لغلبيه وجوده، أو خصوص الوجوب، لأنّ المستحبات أكثر من الواجبات، و أكثرها مستفاده من الجمل الخبريه، فليس استعمالها فى الوجوب أكثر من الندب حتى تحمل عليه مع التجرد عن القرينه «لا يخلو من غموض، لأنّ النكته المزبوره صالحه لحمل الجمل الخبريه على الوجوب، و لا يعدل عنها إلاّ بدليل.

فالمتحصل: أنّ البعث الذى لا ينفك عن الوقوع هو البعث الحتمى، لعدم الملازمه بين البعث الندبى - و لو إلى العبد المنقاد - و بين الوقوع، فما لم تنهض قرينه على إرادته الندب كما فى قوله عليه الصلاه و التّلام: «لا ينام المسلم و هو جنب إلاّ عن وضوء» يحمل على الوجوب.

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا المبحث هو: أنه إذا لم يثبت وضع صيغه الأمر للوجوب، لضعف أدلته و عدم نهوضها عليه، فهل تكون ظاهره فيه لأجل الانصراف أو غيره أم لا؟.

(٢). يعنى: كما لا- تكون موضوعه للوجوب، فلا- ظهور لها فى الوجوب من ناحيه الوضع كذلك لا ظهور لها فيه من غير ناحيه الوضع أيضا.

(٣). أى: بظهور الصيغه فى الوجوب، لوجوه.

(٤). هذا أول الوجوه، و حاصله: أنّ كثره استعمال الصيغه فى الوجوب أوجبت ظهورها فيه بحيث تحمل عليه عند الإطلاق.

(٥). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنّ كثره وجود الوجوب - و لو مع قله الاستعمال فيه كما إذا استعملت الصيغه فى الندب للتأكيد أكثر من استعمالها فى الوجوب - توجب ظهور الصيغه فى الوجوب.



أكملتيه (١). و الكل كما ترى، ضروره (٢) أن الاستعمال فى الندب، و كذا وجوده (٣) ليس بأقل لو لم يكن بأكثر، و أما الأ-كملتيه فغير موجه للظهور (٤)، إذ الظهور لا- يكاد يكون إلا- لشده أنس اللفظ بالمعنى بحيث يصير وجهاً له (٥)، و مجرد الأ-كملتيه -

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أن الوجوب لتماماً كان أكمل فردى الطلب لكونه طلباً شديداً و الندب طلباً ضعيفاً صارت أكملتيه موجه للظهور الصيغه عند الإطلاق فى الوجوب.

و بالجملة: فهذه الوجوه الثلاثه توجب ظهور الصيغه فى الوجوب و إن لم يثبت وضعها له.

(٢). إشارة إلى ضعف الوجهين الأولين و هما: غلبه الاستعمال و غلبه الوجود.

أمّا الأول، فلمنع غلبه الاستعمال فى الوجوب، فإن استعمال الصيغه فى الندب لو لم يكن بأكثر فلا أقل من مساواته له، و لذا توقف صاحب المعالم (قده) فى الحمل على الوجوب عند التجرد عن القرينه.

و أما الثانى، فلمنع غلبه وجود الوجوب أيضاً، لكثرة المستحبات و قله الواجبات، و لا أقل من المساواه.

(٣). هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثانى.

(٤). هذا إشارة إلى ضعف الوجه الثالث، و ملخصه: أن الظهور لا ينشأ إلا من شدة أنس اللفظ و علقته بالمعنى، لتوقف صيروره اللفظ وجهاً للمعنى على ذلك، و لا- يحصل الأنس المزبور بمجرد الأ-كملتيه، لأنها ثبوتيه لا- إثباتيه، و لا تلازم بينهما كما لا يخفى.

(٥). أى: للمعنى

ص: ٤٥٤

لا يوجبُه (١) كما لا يخفى. نعم (٢) فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضيه مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب (٣)، فإنَّ الندب كأنه يحتاج إلى ثبوتيه بيان التحديد (٤) و التقييد بعدم المنع من الترك، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد -

\*\*\*\*\*

(١). أى: شدة الأُنس، لما مرَّ آنفاً من عدم الملازمه بين الأكمليه الثبوتيه و بين الأكمليه الإثباتيه.

(٢). لَمَّا أبطل الوجوه الثلاثه المتقدمه سلك طريقاً آخر لاستظهار الوجوب من الصيغه، و هو: أنَّ مقدمات الحكمه تقتضى الوجوب، لأنَّ المتكلم فى مقام البيان، و إرادته الندب من مجرد الطلب المستفاد من الصيغه غير ممكنه، لاحتياج إرادته إلى مزيد بيان و عدم كفايه نفس الطلب فى ذلك، حيث إنَّ مميّز الندب - و هو الترخيص فى الترك - ليس من سنخ الطلب حتى يصح الاعتماد عليه فى بيانه، و هذا بخلاف الوجوب، فإنَّ مميّزه و هو المنع من الترك من سنخ الطلب، فيجوز للمتكلم الاتكال فى بيانه على ما يدل على طبيعه الطلب من دون لزوم محذور إخلال بالغرض.

(٣). لما عرفت من أنَّ فصل الوجوب - و هو المنع من الترك - يكون حقيقه نفس الطلب، لأنَّه عبارته أُخرى عن طلب عدم الترك الذى هو عين طلب الفعل، فإطلاق الطلب كافٍ فى إرادته الوجوب.

(٤). لأنَّ فصل الندب و هو الترخيص فى الترك أمر زائد على الطلب، فيحتاج إلى مزيد بيان.

و بالجملة: فالندب هو تحديد الطلب بأمر خارج عن حقيقته، فلا يمكن الاتكال فى بيانه على ما يدل على نفس الطلب، بخلاف الوجوب، فإنه لا تحديد فيه بما هو خارج عن حقيقته، فلا مانع من الركون فى بيانه إلى ما يدل على جامع الطلب و هو الصيغه.

ص: ٤٥٥

فيه للطلب ولا تقييد، وإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كافٍ في بيانه، فافهم (١).

## (المبحث الخامس (٢):)

### إشاره

أن إطلاق الصيغه

(-)

هل يقتضى كون الوجوب توصلياً، فيجزى (٣) إتيانه مطلقاً و لو (٤) بدون قصد القربه أو لا؟ -

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ضعف ما قيل: من كفايه إطلاق الطلب في إرادته الندب نظراً إلى أن المائز بينه و بين الوجوب هو شدة الطلب و ضعفه، و هذا أمر عدمي، فالطلب المجرد عما يدل على شدته و تأكده كافٍ في الدلاله على الندب بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان الفرد لا جامع الطلب.

وجه الضعف: أن منشأ اعتبار الوجوب و الندب هو النسبه الطليبه المجرده عن الترخيص في الترك و المقرونه به، و الشده و الضعف ليسا دخيلين في النسبه، فان كانت النسبه الطليبه مجرده عن الترخيص في الترك ينتزع العقل منها الوجوب، و إن كانت مقرونه بالترخيص في الترك ينتزع منها الندب.

(٢). الغرض من عقد هذا البحث: أنه هل يكون للصيغه إطلاق رافع للشك في التعدييه و التوصليه كما يكون لها إطلاق بالنسبه إلى الشك في العينيه و الكفائيه و التعيينيه و التخيرييه و النفسيه و الغيرييه أم لا؟ بل لا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصول العمليه، كما هو الشأن في كل مورد فقد الدليل الاجتهادي فيه.

(٣). هذا متفرع على إطلاق الصيغه، إذ مقتضاه عدم دخل كل قيد شك في اعتباره سواء كان ذلك القيد التعدييه أم غيرها.

(٤). هذا مفسر للإطلاق. (-). الظاهر عدم اختصاص هذا البحث بالصيغه، بل يجري في غيرها مما قصد به الأمر كما لا يخفى وجهه.

فلا بد (١) من الرجوع فيما شك في تعبديته و توصليته إلى الأصل (٢)،

## لا بد في

### إشاره

تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات:

### إحداها:

الوجوب التوصلى

(-)

هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب (٣) و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التعبدى، فإن الغرض منه -

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على عدم الإطلاق المحقق لعدم الدليل الذى هو موضوع للرجوع إلى الأصل العملى، و المراد به هنا البراءة أو الاشتغال، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٢). أى: العملى، إذ المفروض عدم الأصل اللفظى و هو إطلاق الصيغه، مع الغرض عن سائر ما استدل به أيضا على التعبدية كقوله تعالى: (و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين).

(٣). هذا أحد تعريفاته و أسدها، و حاصله: أن الواجب التوصلى عباره (-). هذا من الوصف بحال المتعلق و هو الواجب، لا بحال نفس الموصوف و هو الوجوب، و ذلك لأن التعبدية و التوصلية ناشتان من الملاكات الداعيه إلى التشريع، فإن كان الملاك القائم بالواجب - بناءً على ما عليه مشهور العدلية من قيام المصالح و المفاسد بمتعلقات التكليف - بمثابة يحصل بمجرد وجود الواجب و لو بداع غير قربى فالواجب توصلى، و إلا فتعبدى، فالفرق بينهما إنما هو فى الغرض القائم بالواجب، و أمّا الغرض من نفس الوجوب فهو واحد فى التعبدى و التوصلى و هو دعوه المكلف إلى إيجاد الماده و نقض عدمها المحمولى بوجودها كذلك، فالوجوب التوصلى لا يغير التعبدى أصلا. و اتضح مما ذكرنا: أن التعبدية من قيود الماده، فالإطلاق المبحوث عنه راجع إلى الماده لا الهيئه، فجعل هذا البحث من أبحاث الصيغه لا يخلو من المسامحه.

ص: ٤٥٧

لا يكاد يحصل بذلك (١)، بل لا بد في سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقرباً به (٢) منه تعالى.

## ثانيها

: أن التقرب (٣) المعتبر في التعبدى إن كان بمعنى قصد الامتثال - عن الواجب الذى يسقط بمجرد وجوده فى الخارج و لو بغير الداعى الإلهى، لوفاء مطلق وجوده فى الخارج بالغرض الداعى إلى التشريع، و الواجب التعبدى بخلافه، فهو ما لا يسقط إلا بإتيانه بداعٍ قربى، إذ الغرض الداعى إلى تشريعه لا يستوفى إلا بوجود الواجب على وجه قربى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بمجرد وجود الواجب فى الخارج.

(٢). هذا الضمير و الثلاثة التى قبله راجعه إلى - الواجب -، و الحاصل:

أن الواجب التعبدى لا يسقط إلا بإتيانه متقرباً به إلى الله تعالى شأنه.

(٣). قد يراد بالتقرب المصحح لعباديه شىء مطلق ما يوجب القرب إليه جلّ و علا، كإتيانه بداعى حسنه أو مصلحته أو محبوبيته له تعالى، أو بداعى كونه جلّ و علا أهلاً للعباده، و دخل القربه بأحد هذه الوجوه فى العباده لا يستلزم محذوراً أصلاً، لكون القربه حينئذٍ من قيود المتعلق بحيث يصح لحاظها فى عرضه، كالطهاره و الاستقبال و الستر مثلاً بالنسبه إلى الصلاه، فتناها يد التقييد اللحاظى بلا إشكال. و قد يراد بالتقرب المعتبر فى العباده ما عن الجواهر من خصوص قصد الأمر المتعلق بها، فحينئذٍ يمتنع دخله فى المتعلق، للزوم محذور الدور، ضروره أن المتعلق مقدّم رتبه على الحكم و الأمر من الوجوب أو غيره كتقدم العله على المعلول، فالأمر متأخر عن المتعلق، و قصد الأمر متأخر عن نفس الأمر، فكيف يمكن أن يكون القصد مأخوذاً فى المتعلق الذى هو متقدم عليه برتبتين، مثلاً الأمر بالصلاه متأخر عن متعلقها و هى الصلاه، و قصد هذا الأمر

ص: ٤٥٨

و الإتيان بالواجب بداعى أمره كان مما يعتبر فى الطاعه عقلاً لا مما أخذ فى نفس العباده شرعاً، و ذلك (١) لاستحاله أخذ ما لا يكاد يتأتى إلا من قبل الأمر بشىء فى (٢) متعلق ذاك الأمر مطلقاً شرطاً أو شرطاً (٣)، فما (٤) لم تكن نفس -متأخر عن نفسه، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر مأخوذاً فى الصلاه؟ و بالجملة: فقصد الأمر متوقف على الأمر، و هو متوقف على قصده، لكونه دخيلاً فى المتعلق، و هذا دور، فيمتنع دخول قصد الأمر شرعاً جزءاً أو شرطاً فى المتعلق، فلا محاله يكون قصد الأمر من أنحاء الامتثال و كفياته عقلاً، لا من أجزاء المتعلق أو قيوده شرعاً كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب امتناع دخول قصد الأمر شرعاً فى متعلق الأمر، و قد عرفته.

(٢). متعلق بقوله: - أخذ -.

(٣). بيان للإطلاق، و قد ظهر من تقريب الاستحاله كون التعبدية من الانقسامات الثانويه للمتعلق بعنوان كونه مأموراً به، لا الأوليه التى يكون الملحوظ فيها نفس المتعلق مجرداً عن الأمر، كالحاظ الاستقبال مثلاً فى الصلاه.

(٤). غرضه تعميم استحاله دخول قصد القربه فى المتعلق لكلا المقامين أعنى التشريع و الامتثال:

أمّا الأول، فقد تقدم تقريبه آنفاً.

و أمّا الثانى، فهو الذى تعرض له بقوله: «فما لم تكن نفس الصلاه... إلخ» و حاصله: أنه يعتبر فى حُسن الخطاب قدره المكلف على متعلقه، لقبح مطالبه العاجز عقلاً، و من المعلوم: أن المقدور هو الإتيان بنفس متعلق الأمر و هو الصلاه مثلاً، و أمّا الإتيان به مقيداً بدعوه أمره فهو غير مقدور للمكلف، إذ المفروض وحده الأمر المتعلق بذات الصلاه مثلاً، و الإتيان بالمتعلق بدعوه

الصلاه متعلقه للأمر لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها و توهم (١) إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر --الأمر موقوف على أمر آخر متعلق بما تعلق به الأمر الأوّل ليكون مفاد الأمر الثانى وجوب إتيان متعلق الأمر الأوّل بداعى أمره بحيث يكون الأمر الأوّل موضوعاً للأمر الثانى، كموضوعيه المؤمن لحرمة الغيبه مثلاً، فلا بد فى وجوب إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوه أمره من الأمر الثانى المفروض فقدانه، فيصير إتيان متعلق الأمر الأوّل بدعوه أمره غير مقدور، و من المسلم اعتبار القدره عقلاً فى متعلق التكليف.

\*\*\*\*\*

(١). غرض المتوهم دفع إشكال الدور، و إثبات مقدوريه المتعلق، أمّا الأوّل، فتقريبه: أنّ الدور يتوقف على وجود المتعلق خارجاً لا تصوراً.

توضيحه: أنّ الأمر بالصلاه المقيده بقصد القربه يتوقف على وجود موضوعه الذى منه قصد القربه، و من المعلوم توقف قصدها على الأمر، لكونه من الأمور المتأخره عن الأمر، و المفروض تأخر الأمر عن متعلقه بأجزائه و شرائطه التى منها قصد القربه، فالأمر متوقف عليه، و هو متوقف على الأمر، هذا إذا كان اللازم وجود المتعلق خارجاً. و أمّا إذا كان وجود المتعلق تصوراً كافياً فى تعلق الأمر، فلا دور، إذ يمكن أن يتصور الأمر موضوع الحكم - أعنى الصلاه المقيده بداعى طبيعه الأمر لا شخصه و مصداقه - ثم يأمر به، فلا محذور حينئذٍ فى دخل قصد القربه فى المتعلق. و بيان أوضح: موضوع الحكم هو الطبيعه التى تنطبق على الفعل الصادر من المكلف فى الخارج.

و أمّا الفعل الخارجى، فهو ليس بمأمور به إلا بالانطباق و سرايه الطلب من الطبيعى إليه، فلا مانع حينئذٍ من تصور الأمر الطبيعه الكليه مقيده بامتثالها

ص: ٤٦٠

و إمكان (١) الإتيان بها بهذا الداعي، ضروره (٢) إمكان تصور الأمر لها مقيده، و التمكن (٣) من إتيانها (٤) كذلك (٥) بعد (٦) تعلق الأمر -بداعي أمرها، و من المعلوم: أنّ تصورهما كذلك لا- يتوقف على وجود الأمر في الخارج، فيكون دعوه الأمر بالتصور المزبور مقدمه على الأمر الخارجى و غير منوطه به حتى يلزم الدور، كتقدم سائر أجزاء المتعلق و شرائطه فى مقام التصور على الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى دفع الإشكال الثانى، و إثبات قدره على الامتثال، و حاصله: وجود قدره عليه بتصور الطبيعه مقيده بداعى أمرها بالتقريب العذى عرفته مفصلاً، و عليه فلا يلزم إشكال لا فى ناحيه الجعل و لا فى ناحيه الامتثال، فيصح دخل قصد القربه فى متعلق الأمر، كدخل غيره من القيود شرعاً فيه، فمع الشك فى دخل قصد القربه فى واجب لا مانع من نفيه بإطلاق الخطاب.

(٢). تعليل لدفع توهم الدور و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(٣). معطوف على - إمكان - و هذا تعليل لدفع توهم عدم قدره العبد على الامتثال، و قد عرفت توضيحه أيضاً.

(٤). أى: الصلاه.

(٥). أى: مقيده بالأمر التصورى.

(٦). متعلق بالتمكن، يعنى: أنّ الشرط فى حُسن الخطاب هو قدره و التمكن حين الامتثال لا- حين الأمر أو قبله، و المفروض وجود قدره حين الامتثال، لأنّه بعد الأمر بالصلاه المقيده تكون الصلاه مأموراً بها، فيمكن للمكلف الإتيان بها لأمرها، فإنّ حكم العقل باعتبار قدره فى متعلقات التكليف لَمّا كان من باب قبح

ص: ٤٦١



بها (١)، و المعبر من القدره المعبره عقلا فى صحه الأمر إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر واضح (٢) الفساد، ضروره أنّه (٣) و إن كان -مطالبه العاجز لم يكن قاضياً بأزيد من اعتبارها فى حال الامتثال، لاندفاع القبح المزبور بذلك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصلاه.

(٢). خبر قوله: «و توهم» و دفع له.

(٣). الضمير للشأن، و ظاهره تسليم اندفاع إشكال الدور فى مقام الجعل بمجرد تصور الصلاه مقيده بداعى طبيعه الأمر، حيث إنّ موضوع الأمر هو تصوّره لا- وجوده خارجاً، فمفهوم قصد امتثال الأمر العدى هو جزء المتعلق أو شرطه لا- يتوقف على الأمر الخارجى حتى يلزم الدور، و إنّما المتوقف عليه هو مصداق قصد الامتثال، لكن المصداق ليس جزء المتعلق أو شرطه حتى يكون مستلزماً للدور من جهه دخله فى المتعلق العدى يتوقف عليه الحكم، لتقدم كل موضوع على حكمه، و من جهه نشوه عن الأمر، لترتبه عليه و كونه من القيود الناشئه عنه، فيتوقف على الأمر. و كيف كان فالمصنف (قده) أضرب عما اندفع به إشكال الدور فى مقام الجعل، و تصدى لدفع الإشكال الثانى و هو كون المعبر من القدره على الامتثال هو القدره حينه لا حين الأمر، و حاصل ما أفاده فى ذلك هو: أنّ الضابط فى القدره المعبره فى الامتثال و ان كان ذلك بلا كلام، لكنه لا يغفّر لله؛ ينطبق على المقام، و ذلك لعدم حصول القدره هنا للمكلف على الامتثال إلى الأبد، حيث إنّ الأمر - على ما فرضه المتوهم - قد تعلق بالصلاه المقيده بداعى الأمر، لأنّ العدى جعل متعلقاً للأمر - و هو المتصور فى ذهن الحاكم الأمر - هو هذا المقيد، و من المعلوم: أنّ هذا المقيد لا يمكن الإتيان به بداعى الأمر

ص: ٤٤٢

تصورها (١) كذلك (٢) بمكان من الإمكان، إلا أنه (٣) لا يكاد يمكن الإتيان بها (٤) بداعى أمرها، لعدم (٥) الأمر بها (٦)، فإن الأمر حسب الفرض تعلّق بها (٧) مقيده بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلّق به (٨) -أى لا يمكن الإتيان بالصلاه المقيده بداعى الأمر - بداعى الأمر -، لأنّ داعى الأمر إنّما تعلّق بذات الصلاه، لا بها مقيده بداعى الأمر. و أمّا الإتيان بذات الصلاه فهو غير واجب، لأنّ المفروض عدم تعلّق الأمر بذات الصلاه ليكون الأمر داعياً إليها، بل الأمر تعلّق بالصلاه المقيده بداعى الأمر، و معلوم: أنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فإنّ الأمر بالصلاه لا يدعو إلى الصوم و الحج مثلاً، ففي المقام لا يدعو الأمر إلا إلى الصلاه المقيده - لا المطلقه - أعنى ذات الصلاه، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصلاه.

(٢). أى: مقيده بداعى الأمر.

(٣). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى دفع الإشكال الثانى، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و حاصل ما أفاده فى ذلك هو أن الضابط... إلخ».

(٤). أى: الصلاه.

(٥). تعليل لعدم إمكان الإتيان بالصلاه بداعى أمرها، و قد عرفت آنفاً توضيحه.

(٦). هذا الضمير، و ضمير «أمرها» راجعان إلى الصلاه.

(٧). أى: الصلاه.

(٨). و هو الصلاه المقيده، فالأمر يدعو إليها، لا إلى غيرها و هو ذات الصلاه، إذ المفروض عدم تعلّق الأمر بها، فيمتنع الإتيان بها لأمرها إلى الأبد، فضايط القدره على الامتثال لا ينطبق على ما نحن فيه.

ص: ٤٦٣

لا إلى غيره. ان قلت: نعم (١) و لكن نفس الصلاة أيضا (٢) صارت مأموره بها بالأمر بها مقيده. قلت: كلاً (٣)، لأن ذات المقيد لا تكون مأموراً -

\*\*\*\*\*

(١). غرضه دفع إشكال عدم قدره على الامتثال إلى الأبد، و حاصله:

أن الأمر و إن كان متعلقاً بالمقيد، لكنه ينحل إلى أمرين ضمنيين يتعلق أحدهما بالذات المعروضه للتقييد، و الآخر بالتقييد، فيمكن حينئذ إتيان ذات الصلاة مثلا بداعى أمرها الضمنى، فاندفع به إشكال تعذر الامتثال إلى الأبد، فقله: «نعم» تسليم لقله: «لعدم الأمر بها» يعنى: أن الأمر و ان لم يتعلق بنفس الصلاة استقلالاً، لكنه تعلق بها ضمناً، لانحلال الأمر بالمقيد إلى الأمر بالذات و التقييد كما عرفت.

(٢). يعنى: كالتقييد.

(٣). محصل هذا الجواب: إنكار انحلال الأمر بالمقيد إلى أمرين، و بقاء إشكال عدم قدره على امتثال أمر مثل الصلاة بداعى أمره إلى الأبد.

توضيحه: أن الأجزاء على قسمين: خارجيه و تحليليه.

أمّا الأجزاء الخارجيه، فهى تتصف بالوجوب المتعلق بالكل، لأنه نفس الأجزاء بالأمر، فالأمر المتعلق بالكل ينحل على حسب تعدد أجزاء المتعلق إلى أوامر نفسيه ضمنيه، و الفرق بين أمر المركب و بين أوامر أجزائه هو: أن أمر المركب نفسى استقلالى، و أوامر الأجزاء نفسيه ضمنيه.

و أمّا الأجزاء التحليليه، فلا تتصف بالوجوب، لعدم وجود لها فى الخارج، فلا ينحل الأمر بالمقيد إلى أمر متعلق بنفس الذات، و أمر متعلق بالتقييد، فليس للذات مجردة عن التقييد أمر باعث إليها حتى يصح إتيانها بداعى أمرها، مثلاً إذا قال المولى للمفطر فى شهر رمضان بلا عذر: «أطعم ستين مسكيناً» فهل يصح

ص: ٤٦٤

. فإنَّه ليس إلّا- وجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتي في باب المقدمه إن قلت: -أن يقال: إنَّ وجوب إطعامهم ينحل إلى وجوبات.

أحدها: وجوب إطعام حيوان.

و الآخر: وجوب إطعام إنسان.

و الثالث: وجوب إطعام فقير، و هكذا سائر الأمثله التي لا تحصى.

و بالجملة: فالمقيد موجود واحد، و كثرته إنّما هي بالتحليل العقلي إلى ذات و تقيد، لا بالتحليل الخارجى. (-). لا مانع عقلا من اتصاف الأجزاء التحليليه بالوجوب خصوصاً بعد البناء على كون الأحكام لموضوعاتها كعوارض الماهيه لا كعوارض الوجود، نعم ذلك خلاف المتفاهم العرفى من الأدله، و ليس ذلك راجعاً إلى مقام التطبيق حتى يناقش فيه بعدم اعتبار نظرهم فيه، و اختصاص اعتباره بتشخيص المفاهيم كما لا يخفى. و يمكن أن يكون منشأ فهم العرف لعدم اتصاف الأجزاء التحليليه بالحكم ملاحظه قيام المصالح و المفاسد بوجود متعلقات التكاليف و ان كانت هي بوجودها العلمى دواعى للتشريع، و بوجودها العينى غايات مترتبه على المتعلقات ترتب المعلولات على عللها التكوينية، فإنَّ الحكم تابع سعه و ضيقاً لدائرته الغرض الداعى إلى التشريع، فإذا ترتب الغرض على الموجود الخارجى فالحكم أيضاً مترتب عليه، لا بمعنى كون موضوع الحكم هو وجوده خارجاً، كيف؟ و هو ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، بل بمعنى تعلق الحكم بإيجاد متعلقه، و طرد عدمه المحمولى بوجوده كذلك.

نعم (١) لكنه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أما إذا أخذ شرطاً فلا محاله نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب، إذ (٢) المركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلقه (٣) بكل (٤) بعين تعلقه بالكل، و يصح أن يؤتى به (٥) بداعى ذلك الوجوب (٦)، ضروره صحه الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه (٧). قلت: - مع امتناع -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن عدم الانحلال إلى أمرين: أمر متعلق بالذات و أمر متعلق بالتقييد إنما هو فيما إذا أخذ قصد القره شرطاً، لأن انحلال المقيّد إلى ذات و قيد يكون عقلياً، فالذات كالتقييد حينئذ جزء تحليلى عقلى لا تتصف بالوجوب الضمنى. و أما إذا أخذ قصد الامتثال جزءاً، فلا محاله ينحل الأمر إلى أوامر عديده بتعدد الأجزاء، إذ ليس المركب إلا الأجزاء، فأمره ينحل بعدد أجزاء المركب إلى أوامر عديده، و المفروض أن ذات المقيّد كالصلاه جزء المأمور به، فتكون متعلقه للأمر الضمنى، فيتمكن العبد من الإتيان بها بداعى هذا الأمر الضمنى.

(٢). تعليل لتعلق الوجوب بالفعل الذى تعلق به الوجوب مقيداً بقصد الامتثال كالصلاه.

(٣). أى: الوجوب.

(٤). أى: بكل جزء.

(٥). أى: بنفس الفعل.

(٦). أى: الوجوب المتعلق بالكل و هو الفعل المقيّد بامتثال أمره، لأن المأمور به هو هذا.

(٧). أى: الواجب، فإن وجوبه يصحح الإتيان بأجزائه بداعى الوجوب المتعلق بالكل المنبسط على الأجزاء.

ص: ٤٦٦

فإنه (٣) يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإن الفعل و ان كان بالإرادة اختياريًا، إلا أن إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى و إلا لتسلسلت ليست باختياريه كما لا يخفى - إنما (٤) يصح الإتيان بجزء -

\*\*\*\*\*

(١). أي: قصد الامتثال.

(٢). أي: جزءا.

(٣). أي: اعتبار قصد القربه جزءا يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، و حاصل ما أفاده في دفع الإشكال وجهان:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مع امتناع اعتباره... إلخ» و محصله:

أن دخل قصد القربه جزءا للمأمور به يوجب التكليف بغير المقدور.

توضيحه: أن قصد امتثال الأمر ليس إلا- إرادة الفعل عن أمره بحيث يكون الداعي إلى الإرادة ذلك الأمر، و الإرادة ليست اختياريه حتى يصح أن تقع في حيز الأمر، إذ لو كانت اختياريه لتوقفت على إرادة أخرى، إذ كل أمر اختياري لا بد و أن تتعلق به الإرادة ليكون اختياريًا، فيلزم تسلسل الإرادات، فلا بد في دفع هذا المحذور من جعل الإرادة غير اختياريه، و حينئذ يمتنع تعلق التكليف بها عقلا و عليه: فلا- يمكن أن يكون قصد القربه دخيلا- جزءا في المتعلق، كدخل سائر الأجزاء فيه حتى ينحل الأمر بالمركب إلى الأمر بذات الفعل كالصلاه، و الأمر بجزئه الآخر و هو قصد الامتثال، و مع عدم الانحلال لا يتعلق أمر ضمنى بنفس الفعل حتى يؤتى به بقصد أمره كما مر.

(٤). هذا مقول قوله: «قلت»، فهو المقصود الأصلي بالجواب عن الإشكال (-). هذا يوهم إمكان أخذ القربه شرطا، مع أن قدره شرط مطلقا، إذ لا فرق في حكم العقل بقبح مطالبه العاجز بين الجزء و الشرط.

الواجب بداعى وجوبه فى ضمن إتيانه (١) بهذا الداعى (٢)، و لا- يكاد (٣) يمكن الإتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعى امتثال أمره.

إن قلت: و ما قبله من ضمائمه.

و حاصله: أن داعويه الأمر بالكل للأجزاء إنما تصح فيما إذا لم يكن من أجزائه نفس الداعويه، كما إذا كان المتعلق للأمر ذات الركوع و السجود و غيرهما من الأجزاء، فحينئذ تكون داعويه الأمر بالكل عين داعويه الأوامر الضمنيه المتعلقة بالأجزاء.

و أمّا إذا كان المتعلق مركبا من أجزاء، و كان من جملتها الإتيان بداعى الأمر كالمقام، إذ المفروض أن المركب الذى تعلق به الوجوب هو الأجزاء التى منها إتيانها بداعى أمرها، فيلزم أن يكون الأمر داعيا إلى داعويه نفسه، و عله لعليته، إذ المفروض وحده الأمر، فإذا كانت دعوه هذا الأمر من أجزاء المركب، و الأمر المتعلق بالكل يدعو إلى كل واحد من أجزائه التى منها هذه الدعوه (لزم) أن يكون أمر المركب داعيا إلى داعويه نفسه، فيلزم توقف الشئ على نفسه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «وجوبه» راجعان إلى الواجب.

(٢). أى: بداعى وجوب الواجب و هو المركب.

(٣). و حاصله: إبداء الفرق بين المركب الذى يكون داعى امتثال الأمر من أجزائه كالمقام، و بين المركب الذى لا- يكون كذلك، و قد عرفت تفصيل ذلك.

و بالجملة: فإشكال عدم قدره المكلف على إتيان متعلق الأمر بقصد امتثال أمره لم يندفع بشئ من الوجوه المزبوره.

ص: ٤٤٨

نعم (١) لكن هذا كله إذا كان اعتباره (٢) فى المأمور به بأمر واحد (٣)، و أما إذا كان بأمرين (٤) تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانيهما بإتيانه بداعى أمره فلا محذور أصلا (٥) كما لا يخفى، فللأمر (٦) أن يتوسل بذلك (٧) فى الوصله إلى تمام غرضه و مقصده -

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: دفع إشكال عدم القدره على إتيان المأمور به بقصد امتثال أمره بوجه آخر و هو تعدد الأمر، حيث إنّه مع تعدده لا يلزم دور، و لا عدم القدره على الامتثال.

أما الأول، فلأنّ الأمر الأول المتعلق بذات الصلاه مثلا يصير موضوعا للأمر الثانى المتعلق بما تعلق به الأمر الأول بداعى أمره. و أما الثانى، فللقدره على إتيان الصلاه مثلا بداعى أمرها الأول بعد الأمر الثانى.

(٢). أى: قصد الامتثال.

(٣). يعنى: كما كان هو المفروض.

(٤). كما عن شيخنا الأَعْظَم الأنصارى (قده)، حيث إنّه جعل الأوامر العباديه متعلقه بنفس الأجزاء و الشرائط، و استفاد اعتبار قصد القربه فيها بالإجماع و الآيات.

(٥). يعنى: لا من ناحيه الدور، لما عرفت من أنّ الأمر بذات الصلاه موضوع للأمر الثانى المولوى المتعلق بإتيان الصلاه بداعى أمرها الأول، و لا من ناحيه القدره على الامتثال، بداهه التمكن منه على هذا النحو.

(٦). بصيغه اسم الفاعل.

(٧). أى: تعدد الأمر.

ص: ٤٦٩



بلا منعه (١). قلت: - مضافا (٢) إلى القطع بأنه ليس فى العبادات إلا أمر واحد كغيرها (٣) من الواجبات و المستحبات، غاية الأمر (٤) يدور مدار الامتثال وجودا و عدما فيها (٥) المثوبات (٦) و العقوبات، بخلاف ما عداها (٧) -----  
----- (١). هى كما عن الزمخشرى فى المصباح مصدر، و المناسب أن يكون مبنيا للفاعل أى بلا مانع، و فى بعض النسخ - بلا تبعه - أى بلا محذور، و المعنى على التقديرين واضح.

(٢). ما أفاده فى الجواب وجهان: أحدهما راجع إلى منع الصغرى، و الآخر راجع إلى منع الكبرى.

أما الأول - و هو ما أشار إليه بقوله: «مضافا إلى القطع... إلخ» - فحاصله: منع تعدد الأمر فى العبادات مطلقا حتى الواجبات، بل هى كالتوصلات فى وحده الأمر، و الفرق بينهما إنما هو فى دوران الثواب و العقاب فى العبادات مدار امتثال أمرها و عدمه، و دوران الثواب فقط فى التوصلات مدار الامتثال، و أما العقاب فلا يترتب على ترك الامتثال، بل فيها على ترك الواجب، لإمكان سقوطه بإتيانه بغير داع قربى، فإن الواجب يسقط حينئذ مع عدم الامتثال، و لا يترتب عليه عقاب أيضا، لتحقق الواجب المانع عن استحقاق العقاب كالتطهير بالماء المغصوب، فإن الثوب أو البدن يطهر، و لا يترتب العقاب إلا على الغصب.

(٣). أى: غير العبادات.

(٤). إشاره إلى الفرق المزبور بين العبادات و التوصلات

(٥). أى: العبادات.

(٦). فاعل - يدور -.

(٧). أى: العبادات من التوصلات مطلقا واجباتها و مستحباتها

فيدور فيه (١) خصوص المثوبات، و أمّا العقوبه فمرتبه على ترك الطاعه و مطلق (٢) الموافقه - إنّ (٣) الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو لم يقصد به -

\*\*\*\*\*

(١). أى: فيما عدا العبادات.

(٢). معطوف على - الطاعه - عطف العام على الخاصّ، و الأولى إسقاط لفظ - الطاعه -، لعدم ترتب العقوبه عليها، إذ الطاعه هى الإتيان بمتعلق الأمر بداعى أمره و هى مدار استحقاق الثواب، و ليس تركها مناط استحقاق العقوبه، بل مناطه هو ترك المتعلق رأساً، و عدم إتيانه و لو بداع غير قربى، و لعل المراد من الطاعه فى التوصليات مطلق الموافقه، فيصير العطف تفسيرياً، و أمّا الجواب الثانى الراجع إلى منع الكبرى فسيتلى عليك فى الحاشيه الآتية.

(٣). هذا مقول قوله: «قلت» و هذا هو الوجه الثانى المقصود به أصاله فى الجواب عن الإشكال.

و حاصله: أنّ الأمر الأوّل لا يخلو من أحد أمرين:

أحدهما: حصول الغرض الداعى إليه بمجرد إتيان متعلّقه بدون قصد الامتثال، و الآخر بقاء الغرض على حاله و عدم حصوله بإتيان الفعل مجرّداً عن قصد الامتثال، فعلى الأوّل يسقط الأمر المتعلق بذات الفعل، و لا مجال للأمر الثانى، لعدم غرض موجب له، فيكون لغوا غير صادر من الشارع الحكيم.

و على الثانى يستقل العقل بإتيان المأمور به على وجه يوجب القطع بحصول الغرض من الأمر، و هو إتيانه بداعى الأمر، و مع استقلال العقل بذلك لا حاجة أيضاً إلى الأمر الثانى الشرعى المولوى بإتيانه على هذا الوجه، لكفايه حكم العقل بذلك.

فالمتحصل: أنّه لا- حاجة إلى الأمر الثانى على كلا التقديرين، بل على التقدير الثانى لا يمكن الأمر المولوى، لكون المقام من باب الإطاعه التى تكون

ص: ٤٧١

الامتنال كما هو (١) قضيه الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقه الثاني مع موافقه الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيله و الوسيله (٢)، و إن (٣) لم يكد يسقط بذلك (٤) فلا يكاد يكون له (٥)

«-»

وجه إلا عدم -من المستقلات العقليه الواقعه فى سلسله المعلولات التى يمتنع جعل الحكم المولوى فيها، بل لا محيص عن حمل ما يرد من الشارع فى هذا الباب على الإرشاد إلى حكم العقل كما ثبت ذلك فى محله، فقصد القربه من القيود العقليه التى يمتنع دخلها شرعا فى متعلق الأمر.

\*\*\*\*\*

(١). قيد للمنفى، يعنى: أن السقوط بقصد الامتنال مقتضى الأمر الثاني.

(٢). أى: تعدد الأمر.

(٣). معطوف على قوله: «ان كان يسقط» يعنى: و ان لم يسقط الأمر.

(٤). يعنى: بمجرد الموافقه.

(٥). أى: لعدم السقوط. (-). هذا لا- يخلو من غموض، إذ لا- مانع من ترتب غرض وجدانى على كلا الأمرين بأن يكون الأمر الثانى أمرا ضمنيا كسائر أوامر الأجزاء، فذلك الغرض - لترتبه على المجموع - لا يسقط بمجرد موافقه الأمر الأول، كما هو شأن الواجب الارتباطى، فإن سقوط أمر الجزء الأول مراعى بسقوط غيره من الأوامر الضمنيه المتعلقة بسائر الأجزاء. و توضيح ذلك يتوقف على تقديم أمور:

الأول: أن المناط فى تعدد الأمر هو تعدد الأغراض الداعيه إلى التشريع لا تعدد الإنشاء، فإن كان الغرض واحدا و الإنشاء متعددا فالمجعل واحد حقيقه.

الثانى: أن متّم الجعل تاره يكون متّمًا لقصور شمول الخطاب الأولى كالمقام، فإن الأمر الأولى لا يشمل القربه المعتبره فيه، لتأخرها عنه و أخرى

ص: ٤٧٢

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأمر مبني للفاعل. يكون متممًا لقصور محرّكته كما يجاب الاحتياط، فإنّ الخطاب الواقعي في ظرف الشك فيه قاصر عن التحريك و البعث الفعليين، و الاحتياط متمم لقصور محرّكته في حال الجهل به.

(و ثالثه) يكون متممًا للملاك، كوجوب المقدمات المفوّته على التفصيل الذي يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الثالث: أنّ المبنى المنصور كما يأتي في بحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى هو كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، كما يشهد بذلك جريان البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين بناء على عدم حجيه الأصل المثبت، خلافا لما عن المشهور من ذهابهم إلى أنّ التقابل بينهما هو الإيجاب و السلب، و لما عن الشيخ من كونه هو التضاد. و على الأوّل يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد فلا- إطلاق في البين يصح التمسك به. و على الثاني يصح التشبث بالإطلاق، لأنّ استحاله التقييد توجب تعين الإطلاق الذي هو نقيض التقييد أو ضده، لاستحاله ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما أو النقيضين.

الرابع: أنّ الأحكام العقلية المستقلة على قسمين:

أحدهما: ما يكون واقعا في سلسله علل الأحكام كقبح الظلم و الكذب، و حسن الإحسان، و ردّ الوديعة و نحو ذلك.

ثانيهما: ما يكون واقعا في سلسله المعلولات أى مترتبا على حكم الشارع ترتب الحكم على موضوعه.

أمّا القسم الأوّل، فلا يمنع عن وقوع الحكم المولوى في مورده، كحرمة

(١). أى: بمجرد موافقه، و ضمير - أمره - راجع إلى الأمر. الظلم و وجوب ردّ الوديعة.

و أمّا القسم الثانى، فيمتنع وقوع الحكم المولوى فى مورده، لما قرّر فى محله، فإذا وقع فيه حكم فلا بد من حمله على الإرشاد، كقوله تعالى: (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول).

الخامس: أنّ جميع ما يطرأ من العوارض و الحالات على كل من موضوع الحكم و متعلّقه كالمكلف و الصلاة إمّا أن يكون فى عرضه و رتبته بحيث يمكن لحاظه مع الموضوع مع الغض عن حكمه، كالحاظ مالكيه التصرف فى المال الزكوى مع المكلف المالك لل نصب الزكويه، أو مع المتعلق، كالاستقبال و الستر و الطهاره مثلا مع الصلاة. و إمّا أن يكون فى طوله كالعلم بالحكم بأن يقول الشارع مثلا:

«المكلف المسافر العالم بوجوب القصر يجب عليه القصر»، فالعلم بالحكم المتأخر عنه دخيل فى الموضوع، كدخول البلوغ و العقل و قدره فيه، غايه الأمر أنّها من الشرائط العامه، و العلم من الشرائط الخاصه، هذا فى الموضوع.

و أمّا فى المتعلق فكقصد القربه فى الصلاة، فإنّه متأخر عن الصلاة، لترتبه على الأمر المتأخر رتبه عن متعلقه، فلا يمكن لحاظه فى عرض الصلاة، كالحاظ الطهاره و الاستقبال و غيرهما من الشرائط، و لحاظ عدم كونها فى الحرير و الذهب و ما لا يؤكل من الموانع، فإنّ هذه الشرائط و الموانع ملحوظه عرضا مع الصلاة من دون ترتبها و توقفها على الأمر بها، و هذا بخلاف قصد القربه و غيره مما يترتب على الأمر و يترشّح منه، فإنّه يمتنع لحاظه مع الصلاة بدون أمرها. إذا عرفت انقسام الطوارئ بالنسبه إلى كلّ من الموضوع و المتعلق إلى القيود الأولى

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا يكاد»، وقد عرفت آنفاً توضيحه. و الثانويه، فاعلم: أنّ إطلاق الخطاب مرجع في الانقسامات الأوليه سواء كانت في الموضوع بكلا قسميه من المكلف و العين الخارجيه كالماء و الخل و نحوهما مما يتعلق به فعل المكلف أم المتعلق، و ذلك لإمكان لحاظها في عرض الموضوع مطلقاً و المتعلق، و كلما كان كذلك يصح الإطلاق فيها، فإذا شك في دخل شىء في موضوع الحكم كالرجوع إلى الكفايه مثلاً في موضوع وجوب الحج و لم تنهض حجه على اعتباره يرجع فيه إلى إطلاق الخطاب القاضى بإطلاق الموضوع، و عدم تقيده بالرجوع إلى الكفايه، و كذا إذا شك في دخل شىء في متعلق الحكم كالشك في اعتبار الاستعاذه أو غمض العين مثلاً في الصلاه، فإنه لا ينبغي الارتباب في جواز الرجوع فيهما إلى إطلاق الخطاب أيضاً، لإمكان لحاظ هذين المشكوكين في عرض لحاظ الصلاه.

و بالجملة: إطلاق الخطاب محكم في الانقسامات الأوليه مطلقاً سواء كانت في الموضوع أم المتعلق.

و أمّا الانقسامات الثانويه المترتبه على الحكم المأخوذه في الموضوع كالعلم بالحكم، فيمتنع التقييد بها في جميع المراتب الثلاث: الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

أمّا امتناع التقييد في مرحله الإنشاء، فلاستلزامه تعلق لحاظ واحد بشىء فارد يكون عله و معلولا.

توضيحه: أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العله إلى المعلول، فالحكم متوقف على موضوعه توقف المعلول على علته، فلا يوجد الحكم قبل وجود موضوعه، ففي مقام الجعل و الإنشاء لا بد من تصوّر الموضوع أولاً، ثم الحكم عليه

\*\*\*\*\*

(١). أى: الغرض، و ضمير - سقوطه - راجع إلى الأمر. ثانياً، و ليس العلم بالحكم كذلك، لأن مقتضى موضوعيته هو توقف الحكم عليه تصوراً و وجوداً، و المفروض توقف العلم على الحكم أيضاً، لتقدم المعلوم على العلم، فيستحيل دخل العلم بالحكم فى موضوع نفس هذا الحكم، لمحذور الدور، لتوقف الحكم على العلم به، لأنه موضوعه، و توقف العلم عليه، لتقدم المعلوم على العلم، فتصور العلم بالحكم موضوعاً لنفس هذا الحكم ممتنع، لامتناع وجوده فى الخارج قبل الحكم، و من المعلوم: تقدّم كل موضوع على حكمه، فإنشاء الحكم مقيداً بالعلم به مستحيل، حيث إن المتصور فى مقام الإنشاء لا بدّ و أن ينطبق على ما فى الخارج، و قد عرفت عدم انطباقه عليه، إذ لا يوجد العلم بالحكم قبل الحكم حتى يكون كالبلوغ و العقل و القدره من الشرائط العامه، و الاستطاعه و مالكيه النصاب و نحوهما من الشرائط الخاصه، و إذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً بناءً على كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه كما أشرنا إليه آنفاً.

و أما امتناع التقييد فى مرحله الفعلية، فقد ظهر وجهه مما تقدم من استلزامه تقدّم الشىء على نفسه، و كونه موجوداً و معدوماً فى آن واحد، لأن مقتضى موضوعيه العلم تقدّمه على الحكم، فيكون موجوداً قبل الحكم، و مقتضى تقدم المعلوم على العلم تأخره عن الحكم، إذ لا بدّ من وجوده حتى يعلم به المكلف، و ليس هذا إلا اجتماع النقيضين المستحيل، فملاك استحاله الدور - و هو اجتماع النقيضين - موجود هنا.

و أمّا امتناع التقييد فى مرحله الامتثال، فوجهه: أنه يعتبر فى الامتثال إحراز الحكم على النحو المترتب على موضوعه، و إحرازه كذلك هنا غير ممكن،

و إلا (١) لما كان موجباً لحدوثه، و عليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى -

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن سقوط الأمر بدون حصول الغرض مستحيلاً لما كان الغرض موجباً لحدوث الأمر، إذ عليته للحدوث تقتضى عليته للبقاء أيضاً. لأن العالم بالحكم عالم بالحكم السابق على هذا العلم، و ليس عالماً بالحكم المترتب على العلم الذى يكون موضوعاً له و متقدماً عليه كتقدم كل موضوع على حكمه، هذا إذا كان عالماً بالحكم، و أما إذا كان جاهلاً به فلا حكم حتى يحتاج إلى الامتثال، بل لا حاجة في نفيه إلى البراءة، للقطع بعدمه الناشئ عن عدم موضوعه و هو العلم كما لا يخفى.

فالمتحصل مما ذكرنا: استحاله التقييد للحاظى بالعلم، و امتناع الإطلاق أيضاً، فالخطاب بالنسبه إليه مهمل، فلا إطلاق في البين يتمسك به في نفي اعتبار قيده العلم، هذا.

و أمّا الانقسامات الثانويه للمتعلق كقصد امتثال الأمر، فيمتنع فيها التقييد أيضاً في المراحل الثلاث، للزوم الدور، إذ المفروض وحده الأمر، فقصد بناءً على كونه من شرائط المتعلق يكون كالشرب الذى هو فعل المكلف و متأخر عن موضوعه و هو الماء مثلاً، فلا بد من وجود الأمر أولاً حتى يتعلق به الفعل و هو قصده، إذ الأمر حينئذٍ موضوع للقصد كموضوعه الماء للشرب، و المؤمن لحرمة الغيبه، و الوالدين لحرمة الإيذاء، و غير ذلك من الموضوعات التى تتعلق بها الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعيه، فإن الموضوع بكلا- معنييه من المكلف و المفعول به - المصطلح عليه بمتعلق المتعلق - كالماء و الخل و الخمر و نحوها مما يتعلق به فعل المكلف متقدماً على الحكم، و في المقام يكون الأمر كالماء، و قصد امتثاله كالشرب المتعلق بالماء، فلا بد من تقدّم الأمر على قصده، فلو توقف الأمر على قصده، لكونه

ص: ٤٧٧



من شرائط المتعلق الذي يكون متقدماً على الحكم لزم الدور.

و بالجمله: يكون الموضوع كالمكلف، و متعلق المتعلق كالماء و الفعل كالشرب و الأكل و الإحسان و الإيذاء و غيرها من الأفعال متقدماً على الحكم، فإذا ترتب أحد هذه الأمور على الحكم لزم الدور، فلا فرق في الاستحالة بين المراتب الثلاث من الإنشاء و الفعلية و الامتثال. و مجرد تصوّر الأمر قبل وجوده، ثم الأمر بقصد ذلك الأمر المتصور لا يجدى في دفع غائله الدور، لأنّ المتصوّر لا بد و أن يكون قابل الانطباق على ما في الخارج، و إلا كان ذلك من قبيل أنياب الأغوال، و من المعلوم: أنّ قصد امتثال الأمر مترتب على الأمر الوجداني الشخصي المتعلق بالعبادة، لا طبيعه الأمر المتصوره عند الأمر، فلا يندفع محذور الدور. ثم إنّ هنا قسماً آخر للانقسامات الثانويه للمتعلق، و هو التقييد بالإطاعه و العصيان أى الفعل و الترك، أو للموضوع أعنى المكلف، لانقسامه إلى المطيع و العاصي، و عليه:

فالانقسامات تكون على أقسام ثلاثه:

أحدها، ما لا يمكن فيه التقييد مطلقاً و لو نتیجه كالإطاعه و العصيان، و ذلك للزوم طلب الحاصل إن كان الوجوب مقيداً بوجود متعلّقه خارجاً، و اجتماع النقيضين إن كان مقيداً بعدمه، إذ مرجعه إلى مطلوبيّه وجود المتعلق مقيداً بالترك، و يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، لما أشرنا إليه من كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه.

ثانيها: ما يمكن فيه كل من الإطلاق و التقييد للحاظيين كالانقسامات الأوليه بالنسبه إلى الموضوعات بكلا قسميها و هما المكلف، و ما يتعلق به الفعل

و الترك كالماء و الحنطه و غيرهما مما يكون للمتعلق موضوع خارجي، و بالنسبه إلى المتعلقات كالصلاه و الحج و غيرهما من الأفعال.

ثالثها: ما لا- يمكن فيه الإطلاق و التقييد للظاهريين فقط مع إمكان نتيجهما كقصد الأمر، فإنه يمتنع إطلاق الخطاب و تقييده لحاظاً بالنسبه إليه، لما مرّ من لزوم محذور الدور، و لكن الملاك إما يكون عاماً، و إما يكون مختصاً بحال قصد الأمر، فلحاظ الإطلاق و التقييد ممتنع، و أما نتيجهما نظراً إلى الملاك فلا مانع منها، و عليه فيمكن دخل قصد الأمر في المتعلق بالأمر الثاني، لاختصاص وجه الاستحاله بالأمر الأول. إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنّ قصد القربه مما يمكن دخله في المتعلق بأمر آخر، لا بالأمر الأول، فالخطاب الأول مهمل بالنسبه إلى قصد القربه، فلا يمكن التشبث به لنفيه، لما عرفت من امتناع الإطلاق بعين امتناع التقييد، فلحاظ كل من الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى الخطاب ممتنع، لكن نتيجهما غير ممتنعه، و لذا يصح التمسك بالإطلاق المقامي لنفي اعتباره، و ليس قصد القربه كالإطاعه و العصيان، و لا- كالعلم و الجهل و إن كان مشاركا لهما في كونه من الانقسامات الثانويه، و لكنه يفترق عنهما في أنه يمتنع التقييد بالإطاعه و العصيان خطابا و ملاكا، لما مرّ آنفاً، و في أنّ العلم و الجهل يمتنع دخلهما في موضوع الخطاب دون ملاكه، فيمتنع تقييد الحكم بالعلم به، و كذا إطلاقه، فما في بعض الكلمات من الاستدلال بإطلاق الروايات على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين لا يخلو من غموض، إلا أن يراد بذلك الإطلاق المقامي و إن كان فيه إشكال أيضا، لأنه فرع إمكان بيان القيد و هو ممتنع، لإناطه صحه

إنشاء الحكم بتماميه موضوعه، و إلا يلزم الخلف و المناقضه، فالإنشاء كاشف عن تماميه الموضوع، فإذا أنشأ الحكم قبل العلم به كشف ذلك عن عدم دخل العلم في موضوعه، و لا يمكن إنشاؤه مع العلم به بأن يقال: «المكلف المسافر العالم بوجود القصر يجب عليه القصر»، حيث إن هذا الإنشاء لغو، لأن العلم يقتضى إنشاء الحكم قبله حتى يعلم أو يجهل، فلا يصح جعل العلم دخيلاً في الموضوع و لو بخطابات عديده. نعم بناء على تعدد مراتب الحكم كما عليه المصنف (قده) يمكن أن يقال:

إن العلم بالحكم دخيل في فعليته لا في إنشائه، فتدبر. و هذا بخلاف قصد القربه، لأن متعلق الأمر الأول هو ما عدا قصد القربه من الأجزاء، و متعلق الأمر الثانى هو الأجزاء بقصد القربه، و لما كان المناط في تعدد الحكم و وحدته تعدد الملاك لا تعدد الإنشاء كما عرفت آنفا كان الأمر الثانى أمراً ضمناً متعلقاً بقصد القربه.

و بالجمله: فقصد القربه مما يمكن اعتباره بالأمر الثانى الذى يكون إرشاداً إلى شرطيه قصد القربه في العباده، فالغرض القائم بمجموع الأجزاء و الشرائط واحد، غايه الأمر أنه لا يمكن بيان الكل بأمر واحد، فافتترقت القربه عن سائر الأجزاء و الشرائط لذلك.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن قصد القربه مما يمكن دخله في العباده شرعاً، فمع الشك في اعتباره يصح التمسك بالإطلاق المقامى إذا كان المتكلم في مقام البيان، و إلا فالمرجع أصاله الاشتغال أو البراءه على الخلاف لكونه من صغريات الأقل و الأكثر الارتباطيين، لا من صغريات الشك في المحصل بأن يقال: «إن عدم

السقوط بالأمر الأوّل لا بدّ و أن يكون لعدم حصول الغرض، و يستقل العقل حينئذ يأتينه ثانيا على وجه قربي، و مع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الأمر الثاني، فلا يندرج المقام في الشك في متعلق الخطاب ليكون من صغريات الأقل و الأكثر، بل يندرج في الشك في المحصّل الذي هو مجرى قاعده الاشتغال»، و ذلك لابتناؤه على كون المأمور به هو الغرض حتى يكون الشك في حصوله مندرجا في الشك في المحصل، و هذا خلاف ظاهر الخطاب، لظهوره في أنّ المأمور به هو نفس الأفعال، لا الغرض الداعي إلى التشريع، بل يمتنع أن يكون الغرض متعلقا للتكليف، لعدم إمكان إلقائه إلى المكلف، حيث إنّ الفعل ليس عله تامه له حتى يكون الغرض مسيبا توليديا، مضافا إلى عدم تسليم مرجعيه قاعده الاشتغال في جميع المحصّلات، إذ المسلّم من ذلك هو ما عدا المحصّل الشرعي، و أما هو فيمكن الالتزام بجريان البراءه فيه، لاجتماع أركانها.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأوّل: أنّ قصد القربه مما يمكن دخله شرعا في العباده بالأمر الثاني، و أنّ الغرض القائم به و بغيره من الأجزاء و الشرائط يكون كغيره من الأغراض المترتبة على المركبات الارتباطيه، فبدونه لا- مصلحه لسائر الأجزاء و الشرائط و هو قوام العباده، و لذا لا تجرى فيه قاعده الميسور.

الثاني: أنّ قصد القربه كسائر الشرائط في أنّ الشك في اعتباره يكون من قبيل الشك في متعلق الأمر و إن لم يكن منه حقيقه، لاستحاله دخل قصد امتثال الأمر الأوّل في متعلقه و لو بألف خطاب، للزوم الدور المتقدم، لا من

وسيله تعدد الأمر، لاستقلال (١) العقل مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد (٢) موافقه الأمر بوجوب (٣) موافقه على نحو (٤) يحصل به غرضه، فيسقط أمره (٥)، هذا (٦) كله إذا كان التقرب المعتبر في العباده بمعنى قصد الامتثال. -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الأمر الثانى لغوا و غير محتاج إليه، و قد عرفت توضيحه.

(٢). متعلق بقوله: «حصول».

(٣). متعلق ب: - استقلال -.

(٤). متعلق ب: - الموافقه -.

(٥). مرجع هذا الضمير و ضمير - غرضه - هو الأمر، و ضمير - به - يرجع إلى - نحو -.

(٦). أى: ما ذكرناه من استحاله أخذ القربه فى متعلق الأمر إنَّما يكون فيما إذا أريد بالتقرب قصد الامتثال، و أمَّا إذا أريد به معنى آخر فسيأتى الكلام فيه. الشك فى الامتثال الذى يحكم فيه العقل بالاشتغال.

الثالث: أنَّ الأمر الثانى المتكفل لاعتبار قصد القربه يكون بيانا لدخل القربه فى الغرض، إذ لا يمكن للمولى التوصل إلى غرضه إلا بتعدُّد الأمر، و حيث إنَّ الغرض واحد، فالأمر الثانى يكون إرشادا إلى الشرطيه لا الوجوب النفسى.

الرابع: أنَّ الخطاب مهممل، لامتناع إطلاقه بالنسبه إلى القيود المتأخره عنه. نعم لا بأس بالتمسك بالإطلاق المقامى مع تحقق شرائطه، و إلا فالمرجع أصاله البراءه أو الاشتغال على الخلاف فيما هو المرجع فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

الخامس: أنَّ المقام أجنبى عن باب المحضِّ الذى يرجع فيه إلى قاعده الاشتغال، لما عرفت آنفا، و حكم العقل فى كيفية الإطاعه معلق على عدم بيان من الشارع فى ذلك، نعم حكمه بحسن أصلها منجز كما لا يخفى.

ص: ٤٨٢

و أمّا (١) إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعى حسنه أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى، فاعتباره (٢) فى متعلق الأمر و ان كان بمكان من الإمكان

(-)

إلا أنه غير -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «ان كان بمعنى قصد الامتثال» فى صدر المقدمه الثانيه، و حاصله: أنّ القربه إذا كانت بمعنى حسن الفعل، أو كونه ذا مصلحه أو محبوبا للمولى، أو خوفا من النار، أو طمعا فى الجنه، أو لكونه تعالى شأنه أهلا للعباده، أو غير ذلك مما يوجب القرب إليه جل و علا أمكن أخذها فى الأمور به من دون لزوم الدور المذكور فى قصد القربه بمعنى امتثال الأمر، لعدم توقف ما عدا قصد الامتثال من الدواعى القريبه على الأمر، فمحذور الدور مختص بالقربه بمعنى امتثال الأمر، و لكن ليس ذلك معتبرا فيه قطعا، لأنّ جواز الاقتصار على الإتيان بداعى الأمر يكشف عن تعلق الأمر بنفس الفعل، و عدم دخل تلك الدواعى فى الغرض فضلا عن دخلها فى الأمور به، و إلا لم يمكن الإتيان بداعى الأمر المتعلق بذات الشىء.

(٢). أى: التقرب، فىكون التقرب حينئذ من الانقسامات الأوّليه التى يرجع فيها إلى إطلاق الخطاب. (-). بل ممتنع أيضا، لأنّ داعى المصلحه أو الحسن مثلا إذا كان مقوّمًا للمصلحه أو الحسن لزم خلوّ الفعل عنهما، فكيف يمكن الإتيان به بهذا الداعى؟ فلا فرق فى الامتناع بين قصد امتثال الأمر و بين سائر الدواعى. إلا أن يقال:

إنّ هذا الإشكال مندفع بعدم خلوّ الفعل عن المصلحه و الحسن و غيرهما، لأنّه إنّما يلزم بناء على كون قصد المصلحه و نحوها جزءا، لكونه حينئذ بعض ما تقوم به المصلحه، و أمّا بناء على الشرطيه - كما هو المفروض - فلا يلزم ذلك أصلا، لقيام المصلحه بالأجزاء، و الشرط إنّما يكون دخيلا فى فعليه المصلحه، و عليه فلا مانع من إتيان الفعل بداعى ما فيه من المصلحه أو الحسن أو غيرهما.

ص: ٤٨٣

معتبر فيه (١) قطعاً، لكفايه (٢) الاقتصار على قصد الامتثال الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه (٣) بديهه (٤)، تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقه المرام، كيلا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام (٥).

### ثالثها (٦):

أنه إذا عرفت بما لا مزيد عليه عدم إمكان أخذ قصد -

\*\*\*\*\*

(١). أى: متعلق الأمر.

(٢). تعليل لعدم الاعتبار، و الوجه فيه: أن اعتبار أحد تلك الدواعى يستلزم اجتماع داعيين على فعل واحد إذا أتى به بداعى الأمر، أو صيروره داعى الأمر من قبيل داعى الداعى، و هو خلف، إذ المفروض كفايه إتيان المتعلق بداعى الأمر بنفسه بلا إشكال.

(٣). أى: أخذ قصد الامتثال فى متعلق الأمر مطلقاً و لو مع تعدد الأمر.

(٤). إشاره إلى محذور الدور المزبور.

(٥). حيث ذهب بعضهم إلى إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى المتعلق مع تعدد الأمر كما مر، و بعض آخر إلى إمكانه من دون حاجه إلى تعدد الأمر، بدعوى:

عدم لزوم الدور بالبيان الذى عرفته عند شرح قول المصنف (قده): «و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر... إلخ»، و ثالثاً إلى جعل القربه عباره عن قصد حسن الفعل، أو مصلحته، أو غيرهما مما يمكن دخله فى متعلق الأمر، لكونه من الانقسامات الأولى.

(٦). الغرض من تمهيد هذه المقدمه: بيان امتناع التمسك بإطلاق الصيغه لإثبات التوصليه، و عدم اعتبار نيه القربه بمعنى قصد امتثال الأمر فى المتعلق.

و محصل تقريب امتناع التمسك بذلك هو: أن قصد امتثال الأمر على ما تقدم يمتنع تقييد المتعلق به لمحذور الدور، و امتناع التقييد يوجب امتناع الإطلاق،

الامتنال فى المأمور به أصلاً (١)، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه (٢) و لو كان مسوقاً فى مقام البيان (٣) على (٤) عدم اعتباره كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصح التمسك به (٥) إلا فيما (٦) يمكن اعتباره فيه، فانقده بذلك (٧) -لما مرّ من كون التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فيعتبر فى التمسك بالإطلاق شأنيّه التقييد، فإذا امتنع التقييد امتنع الإطلاق أيضاً كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). معنى: لا شرطاً و لا شرطاً، لا بوحده الأمر و لا تعدده.

(٢). أى: إطلاق الأمر، و هذا هو الإطلاق اللفظى فى قبال الإطلاق المقامى الآتى.

(٣). هذا من شرائط التمسك بالإطلاق فى مقابل الإهمال و الإجمال.

(٤). متعلق بالاستدلال، معنى: لا- مجال للاستدلال على عدم اعتبار قصد امتثال الأمر بإطلاق الأمر و إن كان إطلاقه مسوقاً فى مقام بيان ما يعتبر فى متعلقه.

و وجه عدم المجال: ما عرفت من امتناع الإطلاق بالنسبة إلى مثل قصد الامتنال من القيود المتأخره عن الأمر.

(٥). أى: إطلاق الأمر.

(٦). أى: القيود التى يمكن اعتبارها فى المأمور به.

(٧). أى: عدم كون قصد القرية من الأمور المعتره فى نفس المأمور به و كونه من كفيات الإطاعة، و أنّ انقسام المتعلق إلى التعبدى و التوصلى من الانقسامات الثانويه المترتبه على الأمر المتأخره عن ذات المأمور به، و على هذا فلا مجال للتمسك بإطلاق المادة لإثبات التوصليه، خلافاً لشيخنا الأنصارى (قده) على ما فى تقارير بحثه الشريف، قال المقرر: «فالحق الحقيق بالتصديق هو: أنّ ظاهر الأمر يقتضى التوصليه، إذ ليس المستفاد من الأمر إلاّ تعلق الطلب الذى



أنه لا وجه لاستظهار التوصليه من إطلاق الصيغه بمادتها (١)، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما (٢) هو ناشئ من قبل الأمر من (٣) إطلاق الماده في العباده لو شك في اعتباره فيها؛ لل لله؛ (٤)، نعم (٥) إذا كان الأمر في مقام بصدد بيان هو مدلول الهيئه للفعل على ما هو مدلول الماده، و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج لا مناص من سقوط الطلب، لامتناع طلب الحاصل» انتهى، فقول المصنف (قده): «لا وجه لاستظهار التوصليه... إلخ» تعريض بالشيخ (ره).

لكن لا يخفى أن الكلام المذى نقلناه عن التقريرات إنما هو بعد بيان امتناع الإطلاق، فالإشكال عليه بإنكار الإطلاق لامتناعه لا يخلو من الغموض، فلعل مراده الإطلاق المقامى الناشئ عن عدم التقييد مع كون المتكلم في مقام البيان، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من كون التعبدية من الانقسامات الثانويه المترتبة على الماده كالصلاه و نحوها، فلحاظ كل من إطلاق الماده و تقييدها ممتنع.

(٢). بيان للمثل، و حاصله: منع إطلاق الماده بالنسبه إلى الوجه و غيره مما يترتب على الأمر و يتولد منه، لكونه من الانقسامات الثانويه بالنسبه إلى الماده.

(٣). متعلق بقوله: «لاستظهار».

(٤). الضمير راجع إلى العباده، و ضمير «اعتباره» راجع إلى - مثل الوجه -.

(٥). هذا إشاره إلى الإطلاق المقامى، و تقريبه: أنه إذا كان الأمر بصدد بيان ما له دخل في حصول غرضه الداعى إلى الأمر و إن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، لامتناع دخله فيه كقصد القربه و نحوه مما يترتب على الأمر، و يمتنع دخله في المتعلق، و بين أموراً و سكت عن غيرها كان ذلك السكوت بياناً لعدم دخل كل ما يحتمل دخله في الغرض سواء أمكن اعتباره في المتعلق أم لا، إذ لو لم يكن كذلك لزم نقض الغرض، و هو ممتنع على الحكيم، فهذا الإطلاق المقامى

ص: ٤٨٦

تمام ما له دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه (١) سكت في المقام و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله (٢) كان هذا (٣) قرينه على عدم دخله في غرضه (٤)، و إلا (٥) لكان سكوته نقضاً له، و خلاف الحكمه، فلا بد عند الشك و عدم إحراز هذا المقام (٦) من الرجوع إلى اللفظي قد يعبر عنه بالإطلاق الحالى في مقابل الإطلاق اللفظي المعبر عنه بالإطلاق المقالي أيضا مركب من مقدمتين:

الأولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في غرضه و إن لم يكن دخيلاً في متعلق الأمر، بخلاف الإطلاق اللفظي، فإنّ المعبر فيه هو كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل شرطاً أو شرطاً في المتعلق، و بهذا يمتاز الإطلاق المقامى عن المقالي.

الثانية: عدم البيان، و يمكن إحراز هاتين المقدمتين بالأصل العقلائي.

ثم إنّ الإطلاق المقامى كاللفظي في الدليليه و الكشف عن الواقع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع كونه بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، و هذا إشاره إلى المقدمه الأولى.

(٢). أى: الغرض.

(٣). أى: السكوت، و هذا إشاره إلى المقدمه الثانيه.

(٤). أى: غرض الأمر، و ضمير - دخله - راجع إلى قصد الامتثال.

(٥). أى: و ان لم يكن سكوته في مقام البيان قرينه على عدم الدخل لكان هذا نقضاً للغرض و خلاف الحكمه.

(٦). أى: كون المتكلم بصدد بيان تمام ما له دخل في غرضه، و حاصله: أنه مع عدم الإطلاق المقامى لا بد من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملى، إذ

فاعلم: أنه لا مجال هاهنا (١) إلا لأصالة الاشتغال و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ذلك (٢) لأنّ الشك هاهنا فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها (٣)، فلا- يكون العقاب مع الشك و عدم إحراز الخروج عقاباً بلا- بيان، و المؤاخذه (٤) -المفروض فقدان الدليل الاجتهادى من الإطلاع المقالى و المقامى، و الأصل الذى يرجع إليه فى الشك فى التعديده هو الاشتغال العقلى، لأنّ الشك فيها يرجع إلى الشك فى سقوط الأمر و امتثاله، لا إلى الشك فى ثبوته حتى يرجع فيه إلى أصالة البراءة، لما تقدم من عدم إمكان دخل قصد الامتثال جزءاً أو شرطاً فى المأمور به، فليس الشك فيه شكاً فى جزء المأمور به أو شرطه حتى يندرج فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و يرجع فيه إلى الاشتغال أو البراءة على الخلاف، بل قصد الامتثال يكون من كفيات الإطاعه، و ليس ممّا تناله يد الجعل الشرعى ليكون الشك فيه مجرى لأصالة البراءة، فلا- محيص عن الالتزام بجريان قاعده الاشتغال هنا و ان قلنا بجريان البراءة فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، لوجود شرط جريان أصالة البراءة هناك، و عدمه هنا كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى اعتبار قصد الامتثال.

(٢). هذا تقريب الفرق بين المقام و بين الأقل و الأكثر، و قد عرفت توضيحه.

(٣). أى: عهده التكليف، و وجه حكم العقل بلزوم الخروج هو كون الشك فى الفراغ عن التكليف المعلوم، و من البديهي: أنّ الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ القطعى.

(٤). معطوف على - العقاب -، يعنى: و لا تكون المؤاخذه على عدم إحراز

عليه بلا- برهان، ضروره (١) أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذة على المخالفه و عدم الخروج عن العهده لو (٢) اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقه بلا قصد -الخروج عن عهدته التكليف المعلوم بلا برهان، ضروره أن المصحح للمؤاخذة و هو العلم بالتكليف موجود هنا، فما لم يعلم بالخروج عن العهده لا يخرج عن الخطر العقابي و لو كان عدم الخروج لأجل الإخلال بقصد القربه، إذ المفروض توقف حصول الغرض عليه

((١))

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم كون المؤاخذة بلا برهان، و قد مر توضيحه بقولنا:

«ضروره أن المصحح... إلخ».

(٢). الظاهر سقوط - الواو - قبل - لو - يعنى: لا إشكال فى صحه المؤاخذة على المخالفه، و عدم الخروج عن العهده بمجرد العلم بالتكليف و لو كان عدم (-). قد تقدم فى التعليقه أن مراعاة الغرض مبنيه على تعلق التكليف به، و قد عرفت خروجه عن حيّزه و عدم تعلقه به، و لو بنى على لزوم مراعاته لزم انسداد باب البراءة فى الارتباطيات، لأنّ العلم بحصول الغرض منوط بالإتيان بالأكثر، و لا فرق فى لزوم رعايته بين المقام و بين المركبات الارتباطيه أصلا، و لذا التزم المصنف (قده) هناك بوجود الاحتياط عقلا فلا- ينبغى التفكيك بين المقام و بين الأقل و الأكثر كما عن جماعه بجريان البراءة العقلية هناك، و الاشتغال العقلى هنا، مع أنّ قضيه لزوم مراعاة الغرض هى وجوب الاحتياط العقلى فى كلا البابين، و الفرق بينهما باحتمال انطباق الجزء أو الشرط على ما يحتمل دخله فى الغرض فى مسأله الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم احتمال الانطباق على ما يحتمل دخله فى الغرض فى مسأله قصد القربه ليس بفارق فى وجوب الاحتياط عقلا، و إنّما يكون فارقاً فى البراءة الشرعيه كما لا يخفى.

ص: ٤٨٩

القربه، و هكذا الحال (١) فى كل ما شك فى دخله فى الطاعه و الخروج به عن العهده مما لا يمكن اعتباره (٢) فى المأمور به كالوجه و التمييز. نعم (٣) يمكن أن -الخروج لأجل الإخلال بقصد القربه فقط مع الإتيان بذات متعلق الأمر، هذا.

(و دعوى) عدم الحاجه إلى الواو بيان: أن مراد الماتن (قده) هو: أنه تصح المؤاخذه لو اتفق فى عالم الواقع أن قصد الامتثال كان دخيلاً فى غرض المولى و لم يأت المكلف به مع كونه شاكاً فى اعتباره... إلخ (بعيده جداً)، إذ الظاهر أن مراد المصنف كفايه العلم بالتكليف فى صحه المؤاخذه على المخالفه و إن استندت إلى فردها الخفى و هو الإخلال بما يشك فى اعتباره فى الغرض، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا يختص ما ذكرناه من كون الأصل فى الشك فى التعديده هو الاشتغال لا البراءه بقصد القربه، بل يجرى فى كل ما لا يمكن دخله فى متعلق الأمر لا شرطاً و لا شرطاً، لترتبه على الأمر و ترشحه منه كقصد الوجه و التمييز.

(٢). لتأخره عن الأمر و تولده منه، فيمتنع دخله فيما هو قبل الأمر.

(٣). هذا استدراك من كون الأصل فى جميع القيود الناشئه عن الأمر هو الاحتياط، و حاصله: التفصيل بين تلك القيود فى وجوب الاحتياط، بأن يقال:

إن ما يحتمل دخله فى الإطاعه إن كان مما يغفل عنه العامه فلا محيص عن بيانه، إذ ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه الشارع فى مقام البيان، فالسكوت حينئذٍ يوجب فوات الغرض، و هو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم. و إن كان مما يلتفت إليه العامه و لا يغفلون عنه - لكونه مركزاً فى أذهانهم بحيث يصح للمتكلم الاعتماد على ارتكازيته و السكوت عنه فى مقام البيان - فلا حاجه إلى بيانه، لأن تركه لا يخلّ بالغرض. ففي القسم الأول لا يرجع إلى الاحتياط، لإمكان دعوى القطع بعدم دخله فى الغرض، إذ لو كان له دخل فيه لزم من عدم البيان فوات الغرض،

ص: ٤٩٠

يقال: إنَّ كلَّ ما يحتمل بدوياً دخله في الامتثال و كان مما يغفل عنه غالباً العامه كان على الأمر بيانه و نصب قرينه على دخله واقعاً، و إلا لأخلّ بما هو همة و غرضه، أمّا إذا لم ينصب دلاله على دخله كشف (١) عن عدم دخله، و بذلك (٢) يمكن القطع بعدم دخل الوجه و التمييز في الطاعه بالعباده، حيث ليس منهما عين و لا أثر (٣) في الأخبار و الآثار، و كانا مما يغفل عنه العامه و إن احتمل - حيث إنَّ المفروض بعد غفله عامه الناس عنه عدم ارتكاز قابل لاعتماد المتكلم عليه في مقام البيان، فمقدمات الإطلاق - التي منها عدم ما يصلح للبيانه - موجوده، فلا يجب الاحتياط في القيود التي يغفل عنها العامه.

و في القسم الثاني يجب الاحتياط، لصحة اعتماد المتكلم على التفات العامه إليه، و تبّهم له، فيجب مراعاة المشكوك دخله في الغرض، لعدم تماميه عدم البيان المتوقع عليه الإطلاق المقامى، إذ المفروض كون التفات العامه بياناً.

فالمتحصل: أنّ مرجعيه الاحتياط في القيود الدخيله في الإطاعه المتأخره عن الأمر تختص بالقسم الذي لا يغفل عنه العامه، و في غيره يرجع إلى الإطلاق القاضى بعدم وجوب الاحتياط، لتماميه مقدماته التي منها عدم البيان على دخل المشكوك فيه.

و من هنا يتجه التمسك بالأخبار البيانيه كصحيحه حماد المبيّنه لأجزاء الصلاه و شرائطها، فإنّ سكوتها عن بيان دخل ما شك في دخله في الغرض مع كونه مما يغفل عنه العامه دليل على عدم دخله فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم نصب الدليل كاشف عن عدم دخل المشكوك فيه في الغرض، فيصح التمسك حينئذٍ بالإطلاق المقامى، لتماميه مقدماته.

(٢). أى: لزوم التنبيه على الدخل إن كان محتمل الاعتبار مما يغفل عنه العامه.

(٣). المراد بالأوّل الدلاله المطابقه، و بالثاني الدلاله الالتزاميه.

اعتباره (١) بعض الخاصه (٢)، فتدبر جيداً. ثم إنه (٣) لا أظنك أن تتوهم و تقول: إن أدله البراءه الشرعيه مقتضيه لعدم الاعتبار و إن كان قضيه الاشتغال عقلا هو الاعتبار (٤)، لوضوح (٥) أنه لا بدّ في عمومها (٦) من شىء قابل للرفع و الوضع شرعاً -

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تثنيه الضمير باعتبار الوجه و التمييز و إن كان أفراده صحيحاً أيضاً باعتبار رجوعه إلى - القصد -.

(٢). و هو السيد الأجل علم الهدى (قده) على ما قيل.

(٣). غرضه: دفع ما يتوهم من المقام و هو قياس الشك في اعتبار قصد الأمر بالشك في جزئيه شىء أو شرطيته للمركب الارتباطى بأن يقال: كما يجرى الاحتياط العقلى و البراءه الشرعيه هناك كما هو مذهب المصنف كذلك هنا، فيجرى الاحتياط العقلى في الشك في اعتبار قصد امتثال الأمر مع البراءه الشرعيه الرافعه لخطر العقاب.

و ملخص دفع هذا التوهم هو: أنه قياس مع الفارق، حيث إن أركان البراءه التي منها كون مجراها هو الشك في التكليف هناك تامه، ضروره أن الشك في جزئيه السوره مثلا شك في التكليف، بخلاف الشك في قصد امتثال الأمر، لما مرّ من استحاله دخله شرعاً في المتعلق، فهو من كيفيات الإطاعه التي لا تنالها يد التشريع، فلا تجرى فيها البراءه أصلاً.

(٤). لكون الشك في كيفيه الإطاعه لا في موضوعها كما مر.

(٥). تعليل لقوله: «لا أظنك» و قد عرفت تقريبه، و أنه قياس مع الفارق.

(٦). أى: عموم أدله البراءه الشرعيه للمقام.

ص: ٤٩٢

و ليس (١) هاهنا، فإنَّ (٢) دخل قصد القربه و نحوها في الغرض ليس بشرعى، بل واقعى، و دخل (٣) الجزء و الشرط فيه (٤) و إن كان كذلك (٥) إلاَّ أنَّهما (٦) قابلان للوضع و الرفع شرعاً، فبدليل -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ليس شىءٌ قابل للرفع و الوضع شرعاً موجوداً هنا حتى تجرى فيه البراءة، لما مرَّ من أنَّ قصد القربه مما لا تناله يد التشريع.

(٢). بيان لفقدان الشرط المزبور، و حاصله: أنَّ دخل قصد القربه و نحوها مما يترشَّح من الأمر في الغرض ليس بشرعى، لما مرَّ من استحالته، فيكون دخله فيه تكوينياً، و كلُّ ما كان كذلك لا يشمله عموم أدله البراءة، لإناطه جريانها بكون المجهول قابلاً للوضع و الرفع شرعاً.

(٣). هذا إشاره إلى توهم و هو: أنه لو كان الدخل الواقعى في الغرض مانعاً عن شمول أدله البراءة الشرعيه لكان مانعاً عن شمولها للجزء و الشرط أيضاً، لوضوح كون دخلهما في الغرض تكوينياً لا- تشريعياً، مع أنَّ من المسلَّم شمولها لهما، و لذا يتمسكون بأدله البراءة الشرعيه في الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(٤). أى: الغرض.

(٥). أى: واقعياً لا شرعياً.

(٦). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: وضوح الفرق بين الجزء و الشرط و بين قصد القربه، و ذلك لأنَّ الجزء و الشرط و إن كانا دخيلين في الغرض واقعياً، لكنَّهما قابلان لتعلُّق الأمر بهما في ضمن تعلُّقه بالواجب، فدخلهما في الغرض و ان كان واقعياً، لكنه في الواجب شرعى، لإمكان تعلُّق الأمر الضمنى بهما كما عرفت.

و هذا بخلاف قصد القربه، فإنَّ دخله في الغرض واقعى، و ليس قابلاً لتعلُّق الأمر الشرعى به كما مرَّ مفصِّلاً، فقياس المقام بباب متعلقات التكليف مع الفارق.

ص: ٤٩٣



الرفع (١) و لو كان أصلاً يكشف أنه ليس هناك أمر فعلى بما (٢) يعتبر (٣) فيه المشكوك يجب الخروج عن عهده عقلاً (٤)،  
بخلاف المقام (٥) فإنه علم بثبوت الأمر الفعلى (٦) كما عرفت (٧) -

\*\*\*\*\*

(١). و هو حديث رفع التسعه الذي هو أقوى أدله البراءه.

و حاصله: أنه بدليل اجتهادى - كإطلاق مقالى أو مقامى أو بأصل عملى كأصالة البراءه - يستكشف عدم تعلق أمر فعلى  
بالمركب المشتمل على المشكوك فيه أو المقيّد به، فلا يجب الخروج عنه و لو كان ثابتاً واقعاً، و هذا بخلاف قصد القربه، فإن  
حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف المعلوم يقتضى إتيان الواجب بقصدها، لتوقف يقين الفراغ عليه، و هذا الحكم  
العقلى يوجب فعلية وجوب الإتيان كذلك.

و بالجملة: ففعلية الأمر المتعلق بالمركب الواحد للمشكوك جزءاً أو شرطاً منفيه بدليل اجتهادى أو أصل عملى، و لكن فعلية  
الأمر بما يشتمل على قصد القربه ثابتة بحكم العقل.

(٢). المراد بالموصول هو المركب الارتباطى.

(٣). الأولى أن يقال: «يشتمل على المشكوك» بدل - يعتبر -، لفرض كونه مشكوك الاعتبار.

(٤). قيد لقوله: - يجب -.

(٥). و هو الشك فى اعتبار قصد امتثال الأمر.

(٦). و هو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ.

(٧). فى تأسيس الأصل، حيث قال: «فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال».

ص: ٤٩٤

## (المبحث السادس)

: قضيه إطلاق الصيغه (٢) كون الوجوب نفسياً تعييناً -

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى كون الإطلاق المقامى رافعاً لاحتمال دخل قصد القربه فى الغرض، و معه لا مجال لأصالة الاشتغال. أو إلى: أن مجرد الدخول فى الغرض مع عدم تعلق التكليف به لا يقتضى الاحتياط. أو إلى غيرهما من المناقشات المتعلقة بجريان قاعده الاشتغال فى الأقل و الأكثر، و ستأتى فى محلها إن شاء الله تعالى.

و لا يخفى أن المصنف (قده) لم يتعرض لسائر الوجوه التى استدلت بها على اعتبار التعبدية إذا شك فيها، و اقتصر منها على البحث عن إطلاق الصيغه.

و وجهه: أن البحث عن اعتبار قصد القربه من المسائل الفقهيّه، و الذى يكون مرتبطاً بالأصول هو البحث عن دلالة الصيغه و عدمها على ذلك.

(٢). سواءً أفلنا بصحة تقييد الهيئه، لكونها إنشاء مفهوم الطلب كما عليه بعض أم لا، لكونها إنشاء النسبه و إيجاد مصداق الطلب بناءً على إيجاده المعانى الحرفيه كما عليه بعض آخر.

أما على الأول، فلأن الطلب المنشأ بالصيغه لما كان هو المفهوم، فإطلاقه يقتضى عدم تقيده بقيد من كون الطلب مقيداً بطلب آخر و مترشحاً منه ليكون الوجوب غيرياً، و من وجوب غيره عدلاً له ليكون تخييرياً، و من عدم إتيان غيره به ليكون كفائياً، فإن كل واحد من هذه الأمور قيد له يرتفع بالإطلاق.

و أمّا على الثانى، فلكفايه الإطلاق المقامى فى استظهار النفسيه و غيرها من الصيغه، فعلى كل حال يصح أن يقال: إن إطلاق الصيغه يقتضى النفسيه و العينيه و التعيينيه، فإن الغريه تقييد فى الوجوب، لكونه منوطاً بوجوب غيره، و التخيريّه - التى هى جعل العدل - تقييد للوجوب بقاءً، و كذا الكفايّه، فإنها

عينياً، لكون كل واحد مما يقابلها يكون فيه تقييد الوجوب، و تضيق دائرته، فإذا كان في مقام البيان و لم ينصب قرينه عليه (١) فالحكمه تقتضى كونه (٢) مطلقاً و جب هناك شىء آخر أو لا (٣)، أتى بشىء آخر أو لا (٤)، أتى به آخر أو لا (٥) كما هو واضح لا يخفى.

### (المبحث السابع) (٦)

: أنه اختلف القائلون بظهور صيغه الأمر في الوجوب -تقييد للوجوب بقاءً بعدم إتيان الغير، فكل منها قيد ينفيه الإطلاق.

و بالجملة: فكل من النفسية و التعيينية و العينيه أمر عدمى يحرز بالإطلاق، و ليست أموراً وجوديه حتى تنفى بالإطلاق، و يقع التعارض بين الإطلاقين، فالإطلاق ينفى الغيريه و التعيينيه و الكفائيه و يُثبت ما يقابلها من دون تعارض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التقييد.

(٢). أى: الوجوب.

(٣). هذا في الوجوب الغيرى، إذ لو كان وجوبه لأجل الغير فلا محاله يصير غيرياً.

(٤). هذا في الوجوب التخييري، فان لم يكن له عدل فالوجوب تعينى، و إلا فهو تخييري، فجعل العدل قيد ينفى بالإطلاق.

(٥). هذا في الوجوب الكفائى، فإن الوجوب فيه مقيد بعدم إتيان الغير بالواجب، و هذا بخلاف ما يقابله من الوجوب العينى، فإنه ثابت مطلقاً سواء أتى به الغير أم لا، و سواء وجب هناك شىء آخر أم لا.

(٦). الغرض من عقد هذا البحث هو: أنه بعد البناء على ظهور الصيغه في الوجوب سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره هل يكون وقوعها عقيب الحظر موجباً لارتفاع هذا الظهور، فلا تدل حينئذ على الوجوب أم لا؟ و بعبارة أخرى:

ص: ٤٩٦

وضعا أو إطلاقا (١) فيما (٢) إذا وقع عقيب الحظر، أو في مقام توهمه (٣) على أقوال (٤) نسب إلى المشهور (٥) ظهورها في الإباحه (٦)، و إلى بعض العامه (٧) ظهورها في الوجوب، و إلى بعض (٨) تبعيتها لما قبل النهى إنَّ علقَّ الأمر بزوال -هل يكون وقوع الصيغه عقيب الحظر من القرائن النوعيه الرافعه لظهورها في الوجوب أم لا؟.

\*\*\*\*\*

(١). كلاهما قيد لقوله: «ظهور».

(٢). متعلق بقوله: «اختلف».

(٣). فضلا عن ظنّه، و لعل المراد بالتوهم ما يكون جامعا بين الظن و الاحتمال و هو الشك المساوى و المرجوح و هو الوهم، لكن في البدائع جعل العنوان «عقيب الحظر» من دون بيان توهمه.

(٤). و هي عشره كامله.

(٥). و إلى الشافعى.

(٦). بمعناها الخاص كما هو المنسوب إلى صريح بعض، أو معناها العام و هو القدر الجامع بين الأحكام الثلاثه و الإباحه الخاصه كما هو صريح المحكى عن الوافيه و المحقق القمى، و هذا مراد من فسرهما برفع المنع كما عن الذريعه و النهايه.

(٧). كالرازى و البيضاوى و أبى إسحاق الشيرازى و بعض المعتزله، و نسب إلى بعض الخاصه أيضا كالغنيه و التهذيب و المنتهى و تمهيد القواعد و المفاتيح و المعارج.

(٨). كالعضدى، فإنّه نفى البعد عن هذا التفصيل، و هو: أنّ الأمر يفيد الوجوب إن لم يكن معلقا بزوال علّه عروض النهى، و الرجوع إلى ما قبل الحظر من الحكم إن كان معلقا بذلك كما فى قوله تعالى: «و إذا حللتم فاصطادوا»

ص: ٤٩٧

علّه النهى إلى غير ذلك (١). و التحقيق (٢) أنه لا مجال للتشبيث بموارد الاستعمال فإنه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه على الوجوب أو الإباحة أو التبعية، و مع فرض التجريد عنها لم يظهر بعد كون عقيب الحظر موجبا -- و قوله تعالى: (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين) فإنّ الأمر فى الأوّل علّق على الإحلال المضاد للإحرام الذى هو عله عروض النهى عن الصيد، فيفيد الأمر الإباحة التى هى حكم الصيد قبل النهى عنه.

و فى الثانى بالانسلاخ الذى هو عبارته عن انقضاء الأشهر الحرم التى هى عله النهى، فيفيد الوجوب الذى كان قبل الحظر.

\*\*\*\*\*

(١). من الإباحة و الوقف، و كونه مقيدا للندب، و التفصيل المحكى عن الفصول و هو الوجوب أو الندب إن كانا قبل عروض النهى، و إلّا فالإباحة.

و التفصيل بين التعليق على زوال عله عروض النهى فيفيد الإباحة، و بين عدم التعليق فيفيد الوجوب.

(٢). لئىّا تشبّث كل من أرباب الأقوال المذكوره على مدعاه بجمله من موارد الاستعمالات أبطل المصنف (قده) تلك الاستدلالات بأنّه لا مجال لها، لأنّ المدعى هو كون نفس الوقوع عقيب الحظر قرينه على الندب، أو الإباحة، أو التبعية، أو غيرها، و ليس الأمر فى موارد الاستعمال التى استدّلوا بها على الأقوال كذلك، لاحتفافها بالقرائن الخاصه، فلم تثبت دلالتها على كون مجرد وقوع الأمر عقيب الحظر قرينه على ما ادعوه من الأقوال المذكوره، فالاستدلالات المشار إليها ضعيفه، فلا بد من الالتزام بظهور الصيغه فيما كانت ظاهره فيه قبل وقوعها عقيب الحظر، أو الالتزام بإجمالها، و عدم الحمل على شىء من الوجوب و غيره مما تقدم إلّا بقرينه خاصه.

ص: ٤٩٨

لظهورها (١) فى غير ما تكون ظاهره فيه (٢)، غايه الأمر (٣) يكون موجبا لإجمالها (٤) غير ظاهره فى واحد منها (٥) إلا بقريته  
أخرى (٦) كما أشرنا (٧).

## (المبحث الثامن)

### إشارة

: الحق أنّ صيغه الأمر مطلقا (٨) لا دلالة لها على المره و لا التكرار (٩)، فإنّ (١٠) المنصرف عنها (١١) ليس إلاّ طلب إيجاد  
الطبيعه -

\*\*\*\*\*

(١). أى: صيغه الأمر.

(٢). يعنى: قبل وقوعها عقيب الحظر.

(٣). يعنى: غايه ما يمكن أن يقال: إنّ الوقوع عقيب الحظر قرينه صارفه فقط، و ليست معيّنه، فيصير الأمر حينئذ مجملا، فلا  
تحمل على الوجوب بناء على وضعها له إلاّ على القول بحجيه أصاله عدم القرينه تعبدا، لا من باب حجيه الظهور.

(٤). أى: الصيغه.

(٥). أى: الوجوب، أو الندب، أو الإباحه أو غيرها من الأمور المتقدمه.

(٦). يعنى: غير وقوع الصيغه عقيب الحظر، إذ المفروض كونه قرينه صارفه فقط، فإنّ أحد المعانى المذكوره منوطه بقريته  
أخرى معينه له.

(٧). حيث قال: «فانه قلّ مورد منها يكون خاليا عن قرينه الوجوب».

(٨). يعنى: إذا لم تكن مقيدته بمره أو تكرار، و حاصل ما أفاده: أنّ صيغه الأمر لا تدلّ بشىء من مادتها و هيئتها على مره و لا؛ه  
ه لله لله؛ تكرار، حيث إنّّه إذا قال:

- صلّ - مثلا فمدلوله المادى هو نفس الصلاه بلا قيد، و مدلوله الهيئى طلب إيجاد الصلاه، فلا بد فى استفاده المره أو التكرار  
من قرينه خارجيه.

(٩). سيأتى من المصنف (قده) شرحهما.

(١٠). تعليل لعدم دلالة الصيغه على المره و التكرار.

(١١). أى: الصيغه.

ص: ٤٩٩

المأمور بها، فلا دلالة لها (١) على أحدهما (٢) لا- بهيئتها و لا بمادتها (٣)، و الاكتفاء (٤) بالمره فإتّما (٥) هو لحصول الامتثال بها فى الأمر بالطبيعه، كما لا يخفى. ثم لا يذهب عليك (٦) أنّ الاتفاق على أنّ المصدر المجرد عن اللام -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصيغه.

(٢). أى: المره و التكرار.

(٣). قد عرفت تقريب عدم دلالة الصيغه ماده و هيئه على المره و التكرار.

(٤). إشاره إلى توهم، و هو: أنّ الاكتفاء بالمره فى مقام الإطاعه كاشف عن دلالة الصيغه على المره.

(٥). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّ الاكتفاء بالمره فى تحقق الامتثال ليس لأجل دلالة الصيغه عليها، بل لحكم العقل، حيث إنّ انطباق الطبيعى على فرده قهرى، فيوجد الطبيعى المأمور به بفرده جزما، فيحكم العقل بالإجزاء، لأنّ المطلوب إيجاد الطبيعه الواقعه فى حيّز الطلب، و قد حصل ذلك بأول وجودها، لانطباق المأمور به عليه قهرا، فلا بد حينئذ من الالتزام بالإجزاء، و إلا فلا يحصل الإجزاء بسائر الأفراد أيضا، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز.

(٦). الغرض من هذا الكلام ردّ صاحب الفصول (قده)، و لا بأس بنقل كلامه أولا، ثم بيان إشكال المصنف (قده) عليه ثانيا، قال فى أول هذا الفصل ما لفظه: «الحق أنّ هيئه الأمر لا دلالة لها على المره و لا التكرار.. إلى أن قال:

و إنّما حرّنا النزاع فى الهيئه، لنص جماعه عليه، و لأنّ الأكثر حرّروا النزاع فى الصيغه، و هى ظاهره بل صريحه فيها، و لأنّه لا كلام لنا فى أنّ ماده و هى المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا تدلّ إلا على الماهيه من حيث هى على ما حكى السكاكى وفاقهم عليه، و خصّ نزاعهم فى أنّ اسم الجنس هل يدل على الجنس من

ص: ٥٠٠



والتنوين لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي لا يوجب (١) كون النزاع هاهنا في الهيئه كما في الفصول، فإنه غفله و  
ذهول عن أن كون المصدر كذلك (٢) - حيث هو أو على الفرد المنتشر بغير المصدر» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في  
علو مقامه. و ملخص مرام الفصول: أن مصب النزاع في دلالة الصيغه على المره أو التكرار هو نفس الهيئه، دون المادة، فإنها  
خارجة عن حريم هذا النزاع، لاتفاق أهل العربية على أن المصدر الذي هو مادة صيغه الأمر لا يدل إلا على نفس الماهية، فنزاع  
المره و التكرار يختص بالهيئه و لا يجرى في المادة.

\*\*\*\*\*

(١). خبر - أن - في قوله: «ان الاتفاق» و ردّ لكلام الفصول، و حاصله:

أن الاتفاق المزبور لا- يوجب اختصاص النزاع في المره و التكرار بالهيئه، و ذلك لعدم دلالة هذا الاتفاق على كون مادة  
المشتقات ذلك المصدر، بل يمتنع كونه مادة لها، لأنّ العدى يدل على الماهية من حيث هي هو المصدر بمادته و هيئته بحيث  
يكون للهيئه المصدرية دخل في المعنى، و من المعلوم: أن المصدر المؤلف من المادة و الهيئه ليس مادة للمشتقات و مبدأ لها،  
بداهه مغايره هيئه المصدر لهيئات المشتقات من الفعل الماضي و المضارع و الأمر و غيرها من المشتقات، و كذا معنى المصدر  
مباين لمعنى المشتق، لما مرّ في مبحث المشتق من إبائه عن الحمل، بخلاف المشتق، فإنه غير آب عن الحمل. فالمتحصل: أن  
المصدر ليس مادة للمشتقات و مبدأ لها، فحينئذ يمكن تصوير النزاع في دلالة الصيغه على المره أو التكرار في ناحيه المادة لا  
الهيئه، و الغرض إثبات مجرد الإمكان في مقابل الفصول الذي خص النزاع بالهيئه، و أخرج المادة عن حريمه.

و بالجملة: فالمصدر صيغه برأسها، و له مادة و هيئه.

(٢). أى: دالا على الماهية مع تجرده عن اللام و التنوين.

ص: ٥٠١

الاتفاق على أنّ مادة الصيغه لا تدلّ إلاّ على الماهيه، ضروره (١) أنّ المصدر ليس ماده لسائر (٢) المشتقات، بل هو (٣) صيغه مثلها، كيف (٤)؟ وقد عرفت في باب المشتق مباينه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنى (٥)، فكيف (٦) بمعناه يكون ماده لها؟ فعليه (٧) يمكن دعوى اعتبار المره أو التكرار في مادتها (٨) كما لا يخفى. -

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يوجب الاتفاق» وقد عرفت توضيحه.

(٢). الأولى إسقاط لفظ - سائر -.

(٣). أى: المصدر، فإنّه صيغه برأسها مثل المشتقات في أنّ له ماده و هيئه كالمشتقات.

(٤). يعنى: كيف يكون المصدر ماده للمشتقات و الحال أنّ معناه مباين لمعنى المشتق كما عرفت آنفاً؟ و مع المباينه كيف يصح أن يكون ماده للمشتقات؟

(٥). حيث إنّ اللا بشرطيه مقوّمه لماهيه معنى المشتق، و بشرط اللائيه مقوّمه لمفهوم المصدر.

(٦). يعنى: فكيف يكون المصدر بمعناه المتباين بشرط اللائيه ماده للمشتقات.

(٧). يعنى: فبناء على ما ذكر - من عدم كون المصدر ماده للمشتقات - يمكن دعوى اعتبار المره و التكرار في ماده الصيغه، لا في هيئتها كما زعمه صاحب الفصول.

(٨). أى: الصيغه. (-). بل يوجهه، لأنّ الاتفاق على عدم دلالة المصدر على المره و التكرار يدل على عدم دلالة مادته عليهما في ضمن أى هيئه كانت، و من المعلوم انحفاظ ماده المصدر في المشتقات، فتدبر.

إن قلت (١) فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا في الكلام قلت (٢): - مع (٣) أنه محلّ الخلاف - معناه (٤) أنّ الذي وضع أولا بالوضع الشخصي ثم بملاحظته وضع نوعيا أو شخصيا -

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشكال على إنكار كون المصدر أصلا للمشتقات، و حاصله: أنّ هذا الإنكار ينافي ما اشتهر بين أهل العربية من أنّ المصدر أصل في الكلام.

(٢). قد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم تسالمهم على ذلك، لذهاب الكوفيين إلى أنّ الأصل في الكلام هو الفعل.

ثانيهما و هو العمده: أنّ المراد بكون المصدر أصلا هو: أنّ الواضع وضع أولا المصدر وضعا شخصيا، ثم بملاحظته وضع غيره من الهيئات الخاصه التي تناسب المصدر ماده و معنى وضعا شخصيا أو نوعيا، مثلا وضع الواضع كلمه - الضرب - للحدث المنسوب إلى فاعل ما شخصيا، ثم بملاحظته وضع هيئه - ضرب - نوعيا لفعل الماضي من كلّ ماده و ان كانت مؤلفه من حروف أخرى مثل - ن ص ر -، و شخصيا لنسبه الحدث الضربي التحققي إلى رجل فمعنى كون المصدر أصلا هو: أنّ ما يتصور أولا من ماده - ض ر ب - أو - ن ص ر - مثلا بصوره ثم تتصور بصور أخرى هو المصدر كما عليه البصريون، أو الفعل كما عليه الكوفيون. و ليس معناه كون المصدر بمادته و هيئته ماده للمشتقات، فإنّ ذلك من الأغلاط الواضحه، لعدم انحفاظ المصدر لا بهيئته و لا بمعناه في المشتقات، لمبايئته لها هيئه و معنى كما هو أوضح من أن يخفى.

(٣). هذا إشاره إلى الجواب الأوّل.

(٤). هذا إشاره إلى الجواب الثاني، و قد عرفت تقريبا كليهما.

ص: ٥٠٣

سائر (١) الصيغ التي تناسبه (٢) مما (٣) جمعه معه (٤) ماده (٥) لفظ متصوره (٦) فى كل منها، و منه (٧) بصوره (٨) و معنى (٩)

\*\*\*\*\*

(١). نائب عن فاعل - وضع -.

(٢). أى: تناسب الذى وضع أولاً بالوضع الشخصى و هو المصدر.

(٣). أى: من الصيغ التي جمع تلك الصيغ مع المصدر ماده لفظ يطرأ عليها الصور، فالمراد ب - ما - الموصول هو الصيغ، و الضمير البارز فى - جمعه - راجع.

إلى - ما - الموصول المراد به الصيغ.

(٤). أى: المصدر.

(٥). فاعل - جمعه -.

(٦). صفة لقوله: «ماده»، حاصله: أنّ الجامع بين المصدر و المشتقات هو ماده المتصوره بصوره المصدر و صور المشتقات، فإنّ ماده - ض ر ب - تعرض عليها هيئات مختلفه من هيئه المصدر و هيئات المشتقات.

(٧). أى: المصدر، و ضمير - منها - راجع إلى الصيغ.

(٨). متعلق بمتصوره.

(٩). معطوف على قوله: «لفظ» يعنى: أنّ الجامع بين الصيغ المشتقه و بين الذى وضع أولاً- شخصيا هو ماده لفظ و ماده معنى تتصوران فى كل من الصيغ المشتقه و المصدر بصوره مخصوصه، فإنّ ماده - ض ر ب - مثلا تتصور فى المصدر بصوره الفعل بفتح الفاء و سكون العين، و فى الفعل المضارع بصوره - يفعل - بفتح العين أو ضمها أو كسرهما، و هكذا، و كذا ماده المعنى و هو حدث الضرب تتصور فى المصدر بصوره و هى نسبة الحدث إلى فاعل ما، و فى الفعل الماضى بصوره أخرى و هى تحقق نسبة الحدث إلى الرّجل الغائب، إلى غير ذلك، فلكل

كذلك (١) هو (٢) المصدر (٣) أو الفعل (٤)، فافهم (٥). ثم المراد بالمره و التكرار هل هو الدفعه (٦) و الدفعات أو الفرد و الأفراد؟ و التحقيق أنّ -من اللفظ و المعنى ماده و صوره، و الجامع بين المشتقات و المصدر هو ماده كل من اللفظ و المعنى، كما أنّ المائز بين المشتقات و المصدر هو صوره كل من مادتي اللفظ و المعنى كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: متصوره، و قد عرفت تصوّر ماده المعنى كطبيعته الحدث بصوره، كنسبته إلى ذات ما نسبه تحقيقه، كما فى الفعل الماضى، أو تلبسّيه كاسم الفاعل، أو ترقّيبه كالفعل المضارع، كما أنّك قد عرفت تصور ماده اللفظ بصور متشتمه.

(٢). خبر قوله: «إن».

(٣). كما هو مذهب البصريين.

(٤). كما هو مذهب الكوفيين.

(٥). لعلّه إشاره إلى: أنّه لا بدّ من توجيه كلامهم: «المصدر أصل فى الكلام» بما مر، لامتناع أن يكون المصدر بمادّته و هيئته ماده للمشتقات و مبدأً لها، إذ فعلية كل ماده بصورتها، و لا يعقل فعليتها بصورتين فى عرض واحد، لاستلزامه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد.

(٦). المراد بها الوجود الذى لا يتعاقبه وجود آخر، و بعباره أخرى:

المراد بالدفعه هو وحده الإيجاد، كعتق عبيد، أو تمليكهم بإنشاء واحد، فإنّه لا يصدق عليها المره بمعنى الفرد، و يصدق عليها المره بمعنى الدفعه. و بين الدفعه و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما على مثل إنشاء عتق عبد واحد، فإنّ كلّاً من الدفعه و الفرد صادق عليه، و تفارقهما فى عتق عبيد بإنشاء واحد، فإنّه يصدق عليها الدفعه، و لا يصدق عليها الفرد، لكونها أفراداً عديده، و فى الكلام

ص: ٥٠٥

يقعا (١) بكلا المعنيين محل النزاع و إن كان لفظهما (٢) ظاهراً في المعنى الأول (٣).

و توهم (٤) أنه لو أُريد بالمره الفرد «لكان الأنسب (٥)، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمه للمبحث الآتي من (٦) أن الأمر هل يتعلق بالطبيعه أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك (٧): و على تقدير تعلُّقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد -الممتد المتصل و غيره من التدريجات، فإن المره بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه، بخلاف الدفعه، فإنها لا تصدق عليه، لكونه من التدريجات.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المره و التكرار، و صاحب القوانين استظهر المعنى الثانى و هو الفرد، و صاحب الفصول المعنى الأول و هو الدفعه.

(٢). يعنى: و إن كان لفظ المره و التكرار ظاهراً في الدفعه و الدفعات، و لذا استظهره في الفصول بقوله: «لمساعدته ظاهر اللفظين عليه و مرجعه إلى دعوى التبادر».

(٣). و هو الدفعه و الدفعات.

(٤). هذا التوهم لصاحب الفصول، و حاصله: أنه - بناءً على إرادته الفرد من المره - يلزم جعل هذا البحث تتمه للمبحث الآتى من أن الأمر متعلق بالطبيعه أو الفرد، بأن يقال: إنه على القول بتعلق الأمر بالفرد هل تدل صيغته الأمر على كون المطلوب فرداً واحداً أم أفراداً متعدده؟ و منشأ هذا التوهم هو وحده العنوان أعنى الفرد فى المسألتين، و ظهور كونه فى كليتهما بمعنى واحد و هو ما يقابل الطبيعه.

(٥). هذا عين كلام الفصول إلى قوله: «كما فعلوه».

(٦). بيان للمبحث الآتى.

(٧). يعنى: عند ذلك المبحث. تقريب جعل هذا البحث تتمه لكون الأمر متعلقاً بالطبيعه أو الفرد هو أن يقال: بناءً على تعلقه بالفرد هل يقتضى التعلق بالفرد الواحد أم المتعدد أم لا يقتضى شيئاً منهما؟.

ص: ٥٠٦

أو المتعدد، أو لا يقتضى شيئاً منهما، و لم يحتج (١) إلى أفراد كل منهما بالبحث كما فعلوه» و أما لو أريد بها (٢) الدفعه فلا علقه بين المسألتين (٣) كما لا يخفى -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «لكان الأنسب».

(٢). أى: المره.

(٣). يعنى: مسأله المره و التكرار، و مسأله تعلق الأوامر بالطبائع أو الأفراد، و وجه عدم العلقه بينهما بحيث يصحح تعدد البحث هو: أنه بناءً على إرادته الدفعه و الدفعات من المره و التكرار يجرى هذا البحث على كلا القولين فى تلك المسأله بأن يقال: بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه هل تقتضى الصيغه مطلوبيه الطبيعه دفعه أو دفعات و فى وقت أو أوقات؟ و على القول بتعلقه بالفرد هل تقتضى الصيغه اعتبار الدفعه فى مطلوبيه الفرد أو الدفعات، أم لا تقتضى شيئاً منهما؟ و هذا بخلاف تفسير المره بالفرد، فإنه يكون تتمه لتلك المسأله بناءً على تعلق الأمر بالفرد، و لا يكون بحثاً برأسه، و يصير أجنبياً عن تلك المسأله بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه، إذ لا يصح أن يقال حينئذٍ: هل الصيغه تدل على مطلوبيه الفرد أم الأفراد؟ إذ المفروض تعلق الطلب بالطبيعه، فلا يبقى مجال للبحث عن دلالة الصيغه على مطلوبيه الفرد أو الأفراد بناءً على تعلق الأمر بالطبيعه.

و بالجملة: فصاحب الفصول استظهر من المره و التكرار الدفعه و الدفعات، لوجهين:

أحدهما: التبادر كما تقدم.

ثانيهما: جريان النزاع فى دلالة الصيغه على المره و التكرار بناءً على إرادته الدفعه و الدفعات منهما على كلا القولين فى المسأله الآتية، و عدم جريانه بناءً على إرادته الفرد و الأفراد منهما كما عرفت آنفاً.

ص: ٥٠٧

فاسد (١)، لعدم العلقه بينهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإنّ الطلب على القول بالطبيعه إنّما يتعلق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضروره أنّ الطبيعه من حيث هي ليست إلاّ هي، لا مطلوبه و لا غير مطلوبه، و بهذا -

\*\*\*\*\*

(١). خبر - و توهم - و دفع له، و حاصله: عدم العلقه بين مسأله المره و التكرار و بين مسأله تعلق الأوامر بالطبائع، و عدم كون هذا النزاع من تتمه البحث في تلك المسأله، حتى بناءً على إرادته الفرد من المره، و بناءً على تعلق الأمر بالأفراد في المسأله الآتيه. توضيحه: أنّ الفرد في المسألتين ليس بمعنى واحد حتى يبقى للتوهم المزبور مجال، و ذلك لأنّ الفرد في هذه المسأله بمعنى الوجود الواحد من وجودات الأمور به، بحيث تكون لوازم الوجود خارجه عنه، و في تلك المسأله بمعنى الوجود الخاصّ الذي تكون لوازم الوجود داخله فيه، فيصح أن يقال:

إنّ المطلوب إن كان هو الطبيعه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدل على مطلوبيه وجود واحد أو وجود متعدد أم لا تدل عليها؟ كما يصح أن يقال: إنّ المطلوب إن كان هو الفرد المتميز عن سائر الأفراد بالخصوصيات المشخصه يقع النزاع في أنّ الصيغه هل تدل على أنّ متعلق الأمر فرد واحد أي وجود واحد أو وجود متعدد؟.

و بالجملة: فيتأتى نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد على كل من القول بتعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد، فجعل هذا النزاع من تتمه مسأله تعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد كما صنعه في الفصول ليس في محله. ثم إنّ منشأ كون المراد بالفرد في البحث الآتي الحصّه المشخصه بلوازم الفرد هو مقابله للطبيعه المراد بها وجودها من دون دخل للوازم الوجود في المطلوبيه، و في هذه المسأله نفس وجود الطبيعه، لكونه في قبال الدفعه.

ص: ٥٠٨



الاعتبار (١) كانت مردّده بين المره و التكرار بكلا المعنيين، فيصح النزاع في دلالة الصيغه على المره و التكرار بالمعنيين و عدمها (٢)، أمّا بالمعنى الأوّل فواضح (٣)، و أمّا بالمعنى الثانى، فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد (٤) وجود واحد، أو وجودات، و إنّما عبر بالفرد (٥)، لأنّ وجود الطبيعه فى الخارج هو الفرد، غايه الأمر (٦) خصوصيته -

\*\*\*\*\*

(١). أى: باعتبار الوجود، إذ لا- معنى لتردّد ذات الماهيه بدون وجودها بين المره و التكرار بكلا المعنيين، فإنّ الطبيعه من حيث هى ليست إلاّ هى.

(٢). أى: عدم الدلاله.

(٣). لصحه أن يقال: إنّ وجود الطبيعه هل هو مطلوب دفعه أم دفعات؟

(٤). يعنى: فى المره و التكرار.

(٥). يعنى: فى نزاع دلالة الصيغه على المره، و حاصله: أنّ التعبير عن المره بالفرد - مع أنّ المراد بها وجود الطبيعه، و خروج لوازم الوجود عن حيّز المطلوب - إنّما هو لأجل كون الفرد نفس وجود الطبيعه فى الخارج.

(٦). غرضه: إبداء الفرق بين الفرد الذى هو بمعنى المره فى هذا المبحث، و بين الفرد الذى هو فى قبال الطبيعه فى البحث الآتى. و محصل الفرق بينهما: أنّ الفرد فى هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه، و فى المبحث الآتى هو الوجود مع لوازمه، فقوله: «غايه الأمر» هو الجواب عن توهم كون نزاع المره و التكرار بمعنى الفرد و الأفراد من تتمه البحث الآتى على القول بتعلق الأمر بالفرد، إذ حاصله: مغايره معنى الفرد فى المسألتين

(-)

(-). الحق أنّ البحث عن دلالة الصيغه على المره و التكرار بكلا المعنيين المتقدمين من الأبحاث الساقطه، إذ الدلاله المزبوره لا بد أن تكون مستنده إلى

ص: ٥٠٩

الماده أو الهيئه، وقد عرفت في التعليقه عدم دلالة ماده على ذلك. و أما الهيئه فقد تقدم في المعانى الحرفيه أنّها موضوعه للنسب و الارتباطات، فهيئه الأمر وُضعت للنسبه الطليه و إيقاع ماده على الفاعل، و لا دلالة لها على مره و لا تكرار و لا فور و لا تراخ.

نعم لا- بأس بالنزاع في دلالة صيغه الأمر بوضع آخر غير وضع ماده و الهيئه على المره و التكرار، لكن الظاهر أنّه مما لم يدّعه أحد، مع أنّ الأصل عدمه، فالحق سقوط هذا البحث من أصله. و يمكن توجيه كلام القدماء المتعرضين لهذا البحث - لبعده خطئهم مع علوّ مقامهم العلمى - بأنّ مقصودهم بدلالة الصيغه على المره أو التكرار هو: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى مطلوبيه الطبيعه بوجودها السارى في أفرادها أم مطلوبيه صرف وجودها؟ و بعبارة أخرى: هل يقتضى إطلاق الصيغه سريان المطلوبيه إلى جميع وجودات الطبيعه أم اختصاصها بأوّل وجودها؟ و هذا المعنى مما يليق بالبحث عنه، لا أنّ معنى الصيغه هل هو المره أم التكرار؟ فإنّ فساده كما عرفت غنى عن البيان. لكن التوجيه المزبور بعيد عن ظاهر عبارتهم، حيث إنهم عبروا بالدلالة الظاهره في كون الموضوع له هو المره أو التكرار.

و كيف كان فالذى ينبغى أن يقال: إنّ الطلب يسرى إلى جميع أفراد الطبيعه إن كان لمتعلّقه موضوع خارجى كوجوب الأمر بالمعروف، و حفظ نفس المؤمن، و تجهيز الميت، و غير ذلك مما يكون لمتعلّق الطلب موضوع خارجى.

إلا إذا دلّ من الخارج ما يمنع عن ذلك، و يقتضى مطلوبيه صرف الوجود كوجوب الغسل و الوضوء، فإنّ قاعده الانحلال و إن كانت مقتضيه للتكرار و مطلوبيه هذه

المتعلقات بجميع وجوداتها، إلا- أنه قام الدليل على مطلوبه صـرف وجودها، لتحقق الطهاره به. و إن لم يكن لمتعلقه موضوع خارجي لا يسرى الطلب إلى غير أوّل وجودات الطبيعه المأمور بها، لانطباقها عليه، فيجزى عقلا، فيسقط الأمر، و المفروض عدم موضوع خارجي لمتعلق الطلب تقوم به المصلحه حتى يقال بلزوم سريان الطلب إلى سائر الأفراد، لعدم مرجح لاختصاصه بأوّل الوجود بعد فرض كون سائر الوجودات مثله في قيام الملاك الداعي إلى الطلب بها، فمقتضى قاعده قبح الترجيح بلا مرجح مطلوبه جميع الوجودات، إلا إذا قام دليل من الخارج على خلافه.

و بالجملة: فقاعده الانحلال محكمه ما لم يتم دليل على خلافها، و إذا فرض عدم تماميتها فالمرجع في الزائد على المره أصاله البراءه، لكون الشك فيه شكاً في التكليف، و في المره نفس الخطاب، لدلالته على مطلوبه إيجاد الطبيعه، و نقض عدمها المحمولي بالوجود كذلك، و من المعلوم: تحقق ذلك بأوّل وجودها، فالافتاء بالمره إنما هو لأجل طارديتها للعدم التي هي قضيه الأمر. فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأوّل: أنّ النزاع في دلاله الصيغه على المره أو التكرار ساقط عن درجه الاعتبار.

الثاني: أنه يمكن توجيه نزاع القدماء في ذلك بما مر.

الثالث: أنه يرجع إلى قاعده الانحلال فيما لم تنهض حجه على خلافها.

الرابع: أنّ الأصل العملي بعد فرض وصول النوبه إليه يقتضى عدم وجوب ما عدا أوّل الوجود من الوجودات.

و تشخصه (١) على القول بتعلق الأمر بالطبائع يلانزم المطلوب و خارج عنه (٢)، بخلاف القول بتعلقه بالأفراد، فإنه (٣) مما يقومه.

#### تنبيه (٤)

: لا إشكال بناءً على القول بالمره في الامتثال، و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به (٥) ثانياً على أن يكون -

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير - خصوصيته - راجعان إلى الفرد.

(٢). أى: المطلوب، و لذا لو قصد القربه بلوازم الوجود كان تشريعاً محرماً.

(٣). أى: التشخص، فإنه حينئذٍ مقوم للمطلوب، فيصح قصد القربه به، و لا يكون ذلك تشريعاً.

(٤). الغرض من عقد هذا التنبيه الذى جعله فى الفصول بعنوان التذنب هو: بيان ثمره مسأله المره و التكرار، و حاصله: أنه بناءً على دلالة الصيغه على المره يحصل الامتثال بالإيجاد الأول مطلقاً سواء فسرت المره بالفرد أم الدفعه، ضروره صدقها بكل من هذين المعنيين على الإيجاد الأول، فإذا أعتق ثلاثه عبيد مثلاً بإنشاء واحد، أو أطعم ثلاثه ستينات من المساكين دفعه، فلا إشكال فى حصول الامتثال، لوجود الطبيعه كحصوله بعق واحد من العبيد، و إطعام ستين مسكيناً، و بعد تحقق الامتثال لا معنى لإيجاد الطبيعه ثانياً بعنوان الإطاعه التى هى موافقه الأمر، إذ المفروض سقوطه بالإيجاد الأول، فيمتنع الإتيان به ثانياً بعنوان الامتثال، و هذا معنى قولهم: «لا- معنى للامتثال عقيب الامتثال». و بناءً على دلالة الصيغه على التكرار لا إشكال فى وجوب إيجاد الطبيعه المأمور بها ثانياً و ثالثاً، و هكذا، لصدق الامتثال على الجميع، حيث إن الصيغه تدل على مطلوبيه جميع وجودات الطبيعه، فلكل وجود حكم يخصه كالعام الاستغراقى.

(٥). يعنى: بما كان مأموراً به، إذ المفروض سقوط الأمر بالإيجاد الأول، فلا يتصف متعلقه بعد ذلك بكونه مأموراً به.

أيضاً (١) به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال، و أمّا على المختار من دلالاته (٢) على طلب الطبيعه من دون دلاله على المره و لا- على التكرار، فلا- يخلو الحال إمّا أن لا- يكون هناك إطلاق الصيغه في مقام البيان، بل في مقام الإهمال، أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل، و إمّا أن يكون إطلاقها في ذلك المقام (٣) فلا إشكال في الاكتفاء بالمره في الامتثال (٤)، و إنّما الإشكال (٥) في جواز -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يحصل الامتثال بالإتيان به أولاً.

(٢). أى: الأمر. و محصل ما أفاده بناءً على عدم دلاله الأمر على المره و التكرار هو: أنّه لا يخلو الحال بين كون إطلاق الصيغه مسوقاً للبيان و بين كونه مسوقاً للتشريع فقط.

فعلى الثانى لا بد من الرجوع إلى الأصل العملى الذى سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و على الأوّل لا إشكال في الاكتفاء بالمرّه، لصدق الطبيعه عليها، إنّما الإشكال في مشروعيه الإتيان بالطبيعه ثانياً و ثالثاً و هكذا. وجه الإشكال هو:

سقوط الأمر بالطبيعه بالإتيان بها أولاً، فإيجادها ثانياً تشريع محرّم، لخُلُوّه عن الأمر، و اقتضاء إطلاق الصيغه المفروض كونه في مقام البيان، لجواز الإتيان بها ثانياً و ثالثاً و هكذا.

(٣). أى: مقام البيان.

(٤). وجه عدم الإشكال هو صدق الطبيعه بالمأمور بها على المره قطعاً، و إلاّ فلا يكون المأتمى به مصداقاً لها، و هو خلف.

(٥). يعنى: أنّ الإشكال إنّما هو في جواز الإتيان بغير المرّه بقصد امتثال الأمر، لاحتمال كون المره مشروطه بشرط لا، فالزائد عليها تشريع محرّم.

ص: ٥١٣

أن لا يقتصر عليها، فإنّ لازم إطلاق الطبعه المأمور بها هو الإتيان بها مره أو مراراً (١)، لا لزوم الاقتصار على المره كما لا يخفى. والتحقيق: أنّ قضيه الإطلاق إنّما هو جواز الإتيان بها مرّه في ضمن فرد أو أفراد (٢)، فيكون إيجادها (٣) في ضمنها (٤) نحواً من الامتثال كإيجادها (٥) في ضمن الواحد، لا جواز الإتيان بها (٦) مرّه و لكن يدفع هذا الاحتمال بإطلاق الطبعه المأمور بها، حيث إنّها لم تقيد بمره، فيكون إطلاق مطلوبه الطبعه مقتضياً لجواز الإتيان بها غير مره، لكن ناقش المصنف في هذا الإطلاق بقوله: «و التحقيق»، و حاصله: أنّ مقتضى هذا الإطلاق ليس هو الإتيان بالطبعه مرّه أو مراراً حتى يثبت به جواز الإتيان بها ثانياً و ثالثاً. و بعبارة أخرى: لا يُراد بهذا الإطلاق جواز الإتيان بالأفراد الطويله، بل يراد به جواز الإتيان بالطبعه مرّه أى دفعه في ضمن فرد واحد كعتق رقبه واحده، أو في ضمن أفراد كعتق ثلاثه عبيد بإنشاء واحد، فإتيان الطبعه مره في ضمن أفراد عرضيه جائز بمقتضى الإطلاق دون الإتيان بها في ضمن أفراد طويله.

\*\*\*\*\*

(١). و هي الأفراد الطويله المتعاقبه، فإنّ جواز إتيانها كذلك هو مقتضى لا بشرطيتها.

(٢). و هي الأفراد العرضيه، فالمراد بالمره حينئذٍ هو الدفعه.

(٣). أى: الطبعه.

(٤). أى: الأفراد الدفعيّه العرضيه.

(٥). أى: الطبعه.

(٦). أى: الطبعه، و قوله: «لا جواز الإتيان». معطوف على قوله: «جواز الإتيان».

ص: ٥١٤

و مرّات (١)، فإنّه (٢) مع الإتيان بها (٣) مرّه لا- محاله يحصل الامتثال و يسقط به الأمر فيما (٤) إذا كان امتثال الأمر علّه تامه لحصول الغرض الأقصى بحيث يحصل بمجرد (٥)، فلا يبقى معه (٦) مجال لإتيانه ثانياً بداعي امتثال آخر (٧)، أو بداعي (٨) أن يكون الإتيانان امتثالاً واحداً، -

\*\*\*\*\*

(١). و هي الأفراد الطولية.

(٢). الضمير للشأن، و هذا تعليل لعدم كون الإطلاق صالحاً لإثبات جواز الإتيان بما عدا الوجود الأوّل من الوجودات الطولية، و حاصله: أنّ الوجود الأوّل إن كان علّه تامه لسقوط الغرض الداعي إلى الأمر، فلا محاله يكون علّه تامه لسقوط الأمر أيضاً، و حينئذٍ يمتنع أن يكون إتيان الطبيعه ثانياً و ثالثاً متعلقاً للأمر، و بهذا الامتناع يمتنع أن يكون للصيغه إطلاق يشمل المرّه و المرّات، بل يمكن منع الإطلاق مع الغض عن هذا المانع العقلي بأن يقال: إنّ مقتضى تعلق الطلب بطبيعه هو نقض عدمها بالوجود، و ذلك يتحقق بصرف الوجود المنطبق على القليل و الكثير، و هو لا ينطبق على الوجود اللاحق، لكونه وجوداً بعد وجود، و ليس هو صرف الوجود الطارد للعدم.

(٣). أى: الطبيعه.

(٤). متعلق بقوله: «يسقط».

(٥). يعنى: بحيث يحصل الغرض بمجرد امتثال الأمر.

(٦). أى: سقوط الأمر، وجه عدم المجال هو سقوط الأمر بحصول الغرض.

(٧). بأن يكون متعلقاً لأمر على حده.

(٨). بأن يكون الفرد السابق و اللاحق متعلقين لأمر واحد ليعدّ الإتيانان امتثالاً واحداً.

ص: ٥١٥

لما عرفت (١) من حصول الموافقه بإتيانها (٢)، و سقوط (٣) الغرض معها، و سقوط (٤) الأمر بسقوطه، فلا يبقى مجال لامثاله أصلاً (٥). و أمّا (٦) إذا لم يكن الامتثال علّه تامه لحصول الغرض كما إذا أمر بالماء ليشرب أو يتوضأ، فأتى به و لم يشرب أو لم يتوضأ فعلاً، فلا يبعد

(-)

صححه تبديل الامتثال بإتيان -

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال: «فانه مع الإتيان بها مره لا محاله... إلخ» و هذا تعليل لكليهما، لوضوح أنّه بعد فرض عليه الامتثال لسقوط الأمر، فلا وجه لإتيان فرد آخر بداعي أمر استقلالي، و لا ضمنى.

(٢). أى: إتيان طبيعه مره.

(٣). معطوف على: - حصول -، و ضمير - معها - راجع إلى الموافقه.

(٤). معطوف على: - حصول - أيضاً، و ضمير - بسقوطه - راجع إلى الغرض.

(٥). يعنى: بعد فرض سقوط الأمر بسقوط الغرض بسبب إتيان طبيعه مره لا يبقى مجال لامثاله، لانتفاء موضوع الامتثال و هو الأمر بكلا قسميه من الاستقلالي و الضمنى.

(٦). هذا عدل لقوله: «فيما إذا كان امتثال الأمر عله تامه» قبل أسطر، و حاصله: أنّ الامتثال إذا لم يكن علّه تامه لحصول الغرض كما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليشرب أو يتوضأ، فأحضره عنده و لم يشربه المولى بعد، أو لم يتوضأ به كذلك، فلا يبعد حينئذ صححه تبديل الامتثال بامتثال آخر، إذ المفروض بقاء الغرض الكاشف عن بقاء الأمر، فلا مانع من تبديل الامتثال بالفرد اللاحق القائم به الغرض. (-). بل فى غايه البعد، لأنّ الملاك الباعث للأمر القائم بفعل المأمور بناءً

ص: ٥١٦



على مذهب مشهور العدليه من قيام الملائكات بنفس الأفعال لا بدّ و أن يترتب على الفعل، و إلا فلا فائده في الأمر، ضروره أنّ الأمر إنّما يكون لحفظ الملائكات و استيفائها، فلو لم يكن الفعل المتعلق للأمر وافياً بالعرض و هو الملاك، فيلغو الأمر، و هو قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم، و مقتضى ذلك عدم دخل إرادته الفاعل المختار غير إرادته المأمور في الغرض، إذ لو كان لها دخل فيه لما كان ذلك مسبباً توليداً لفعل المأمور، و لما تمكّن المأمور من استيفائه بفعله، و هذا خلاف حكمه الأمر. و بيان أوضح: الملائكات من الأمور الخارجيه و الخواصّ التكوينية المترتبة على الأفعال، فلا بد في صحه الأمر من وفاء متعلقه بالعرض. و عليه فلا معنى لصحه تبديل الامتثال، بل الإتيان الأوّل وافيّ بالعرض، فيسقط الأمر، فالامتثال علّه تامه لسقوط كل من الغرض و الأمر. لا- يقال: إنّ ما دلّ من الروايات في الصلاة المعاده جماعه على أن الله تعالى يختار أحبهما إليه» أقوى دليل على جواز تبديل الامتثال، و على عدم كون الوجود الأوّل علّه تامه للامتثال و سقوط الأمر. فانه يقال: إنّ الامتثال المترتب على انطباق المأمور به على المأتي به عقلي، و ليس منوطاً بإرادته أحد، بل يمتنع إناطته بها، لصيروره الفعل المتعلق للأمر حينئذٍ غير مقدر للمأمور، فالامتثال ليس مترتباً على شىء غير انطباق المأمور به على المأتي به، و هو قهري، و هذا كله واضح لا غبار عليه، و ليس في العقل و النقل ما ينافي ذلك، و روايات الصلاة المعاده لا تنافيه، لأنّها في مقام بيان القبول، لا الإجزاء المذموم هو مورد البحث، فإنّ قولهم عليهم السلام: «يختار أحبهما أو أفضلهما إليه» كالصريح في ذلك. نعم لو كانت العبارة هكذا: «يجزى

\*\*\*\*\*

(١). كالصلاة المعاده جماعه، لما ورد من: أن الله تعالى يختار أحبهما إليه.

(٢). يعنى: و لو لم يكن الفرد الثانى أحسن من الأول، بل مساوياً له، أو دونه. أو يصح أحبهما إليه» كان منافياً لما ذكرناه، ففى مثل الصلاة المعاده نقول: إن المطلوب متعدّد، حيث إنّ نفس الطبعه كالصلاه مطلوب، و الخصوصيه - و هى إتيانها جماعه مثلاً - مطلوب آخر، فإذا أتى بالصلاه فرادى يسقط الأمر المتعلق بالطبعه، لانطباقها على المأتى به قهراً الموجب للإجزاء عقلاً، و يبقى أمر الخصوصيه، و حيث إنّه لا يمكن امتثاله إلا بإعاده الصلاه، فتعاد استجاباً، للأمر بتلك الخصوصيه، و بعد الإتيان بها ثانياً معها يختار الله عز و جل و يقبل أحبهما إليه من حيث شرائط القبول. و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ الغرض من الأمر بإحضار الماء للشرب أو الوضوء هو التمكن منهما، لا ترتبهما عليه فعلاً، لما مرّ من امتناع دخل إرادته غير المأمور فى ترتب الغرض على متعلق الأمر، فليس الغرض الداعى إلى الأمر إلا- حصول التمكن من الشرب و الوضوء المتحقق بنفس إحضار الماء الموجب لسقوط الأمر، فلو أمر المولى بعد ذلك بإحضار الماء أيضاً، فلا بد أن يكون ذلك لغرض آخر غير التمكن المزبور، كما إذا أمر ثانياً لإدراك خصوصيه، كبروده الماء، أو صفائه، أو غيرهما، فإنّه يرجع ذلك إلى غرض آخر غير الغرض القائم بالفرد السابق، فيجوز تبديل الامتثال - بعد فرض كونه مترتباً على انطباق المأمور به على المأتى به - مما لا يخلو من الغموض، فالامتثال علّه تامه لسقوط الأمر و الغرض فتأمل جيّداً.

ذلك (١) قبله على ما يأتي بيانه فى الأجزاء.

## (المبحث التاسع)

### أشاره

الحق: أنه لا دلالة للصيغه لا على الفور ولا على التراخى (٢)، نعم (٣) قضيه إطلاقها (٤) جواز التراخى، و الدليل عليه (٥) تبادل طلب إيجاد الطبيعه منها (٦) بلا دلالة على تقييدها بأحدهما (٧)، فلا بد فى التقييد من دلالة أخرى (٨) كما ادعى دلالة غير واحده من الآيات (٩) على -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما كان للمكلف جواز الإتيان بالفرد اللاحق قبل إتيانه بالسابق.

(٢). لما تقدم فى مبحث المره و التكرار.

(٣). استدراك من قوله: «لا دلالة» و حاصله: أن الصيغه و إن لم تدل بمادتها و هيئتها على وجوب شىء من الفور و التراخى، لكن إطلاقها مع كون المتكلم فى مقام البيان دليل على عدم تقييد مطلوبه الطبيعه بشىء من الفور و التراخى، و ان لم يحرز هذا الإطلاق و شك فى وجوب أحدهما، فمقتضى الأصل عدم وجوب شىء منهنهما.

(٤). أى: الصيغه.

(٥). أى: عدم دلالة الصيغه على شىء منهنهما.

(٦). أى: الصيغه، و ضمير - تقييدها - راجع إلى الطبيعه، و حاصله:

أن تبادل مطلوبه نفس الطبيعه من الصيغه من دون تقييدها بالفور أو التراخى يدل على عدم دخل شىء منهنهما فى معنى الصيغه، و إلا لكان متبادرا أيضا، فالتقييد بأحدهما منوط بدليل خارجى.

(٧). أى: الفور و التراخى.

(٨). يعنى: غير الدلالة الراجعة إلى الصيغه.

(٩). كآيتى المسارعه و الاستباق تقريب دلالتهما على وجوب الفور هو:

الفوريه، وفيه منع، ضروره أنّ سياق آيه (و سارعوا إلى مغفره من ربكم) و كذا آيه (و استبقوا الخيرات) إنّما هو البعث نحو المسارعه إلى المغفره، و الاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما (١) للغضب و الشر، ضروره أنّ تركهما (٢) لو كان مستتبعاً للغضب و الشر كان البعث بالتحذير -أنهما تدلان على وجوب المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره، إذ لا معنى للاستباق و المسارعه إلى نفس المغفره و الخير بعد كونهما من أفعاله تعالى شأنه، و لا سبب لهما أعظم من الواجبات، فيجب إتيانها فوراً. و قد ناقش المصنف (قده) في دلالتهما على وجوب الفور بوجه ثلاثه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «و فيه منع ضروره... إلخ»، و حاصله:

منع دلالتهما على الوجوب، إذ لو كان كذلك لكان ترك المسارعه و الاستباق موجبا للغضب و الشر، و الأنسب حينئذٍ البعث إليهما بذكر العقاب المترتب على تركهما، لكونه أشد تأثيراً في تحرك العبد، و انبعائه على المسارعه و الاستباق من ذكر الثواب على فعلهما، و هذا يوجب وهن الاستدلال على الوجوب.

و بتقريب آخر: أنّ تعلق فعل بمفعول يدل على وجود المفعول به في كلتا صورتى الفعل و عدمه، مثلاً إذا قال: «أكرم زيدا»، فإنّ تعلق الأمر بإكرامه يدل على وجود زيد مطلقاً سواء أكرمه المأمور بالإكرام أم لا، فانتفاء الإكرام لا يوجب انتفاء زيد، كما هو واضح جداً. و فى المقام إذا قلنا بدلاله الآيتين على وجوب المسارعه و الاستباق لزم انتفاء المغفره و الخير اللذين تعلق بهما المسارعه و الاستباق و تبدلتهما بالمؤاخذة و الشر، و هذا خلاف مقتضى تعلق الفعل بالمفعول به، فعليه لا تدل الآيتان على وجوب المسارعه و الاستباق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المسارعه إلى المغفره، و الاستباق إلى الخير.

(٢). أى: المسارعه و الاستباق.

ص: ٥٢٠

عنهما (١) أنسب كما لا يخفى، فافهم (٢). مع (٣) لزوم كثره تخصيصه (٤) في المستحبات، و كثير من الواجبات، بل أكثرها (٥)، فلا بد من حمل الصيغه -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الغضب و الشر، و قد عرفت وجه الأنسيه.

(٢). لعلّه إشاره إلى: أنّ أوقعيه التوعيد بالعذاب على ترك الواجب فى إحداث الداعى للعبد لا تختص بالمقام، بل تجرى فى جميع الواجبات، مع أنّه ليس الأمر فيها كذلك، للبعث على فعلها بدون التوعيد بالعقاب على تركها. أو إشاره إلى منع الأوقعيه المزبوره مطلقا، لاختلاف الناس، حيث إنّ بعضهم يتحرك و ينبعث نحو الواجبات خوفا من العقاب، و بعضهم يتحرك نحوها طمعا فى الثواب.

(٣). هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن الاستدلال ب آيتى المسارعه و الاستباق و حاصله: أنّ البناء على دلالة الآيتين على وجوب الفور يستلزم تخصيص الأكثر، لخروج المستحبات طرا و كثير من الواجبات عن ذلك، فيبقى قليل من الواجبات تحتها، و هذا تخصيص مستهجن عند أبناء المحاوره، و يكون قرينه على صرف الآيتين عن ظاهرهما من الوجوب، و الالتزام فيهما بأحد أمرين:

الأول: حمل صيغتي الأمر فيهما على الندب.

الثانى: حملهما على مطلق الطلب و الرجحان.

(٤). أى: وجوب الفور.

(٥). لأنّ الواجبات إمّا موسعه و إمّا مضيقه، فعلى الأول يجوز التأخير إلى أن يتضيق الوقت كما فى الظهرين، و العشاءين، و غيرها من الواجبات الموسعه، إلّا بعضها كالحج الذى ثبت فيه وجوب الفور، و كقضاء الفوائت على قول.

و على الثانى لا يصدق الفور، إذ المفروض مساواه الوقت للفعل، فلا يصدق الاستباق و المسارعه.

ص: ٥٢١

فيهما على خصوص الندب، أو مطلق الطلب، و لا يبعد (١) دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق، و كان ما ورد من الآيات و الروايات في (٢) مقام البعث نحوه (٣) إرشادا (٤) إلى ذلك (٥) كآيات و الروايات الواردة في الحث على أصل الطاعه (٦)، فيكون الأمر فيها (٧) لما (٨) يترتب على ماده بنفسها، -

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجواب الثالث، و حاصله: حمل الأمر بالمسارعه و الاستباق في الآيتين المتقدمتين على الإرشاد إلى حكم العقل، لئلا يلزم تخصيص الأكثر، بيان: أن العقل كما يستقل بحسن أصل الإطاعه دفعا للعقوبه، كذلك يستقل بحسن المسارعه إلى الإطاعه كذلك، فإن كان الواجب مما ثبت من الخارج فوريته، فحكم العقل بالمسارعه إليه كحكمه بنفس الإطاعه إلزامي، و إلا فليس بإلزامي. فالمتحصل: أنه لا مجال للاستدلال بالآيتين الشريفتين على وجوب الفور في الواجبات.

(٢). متعلق بقوله: - ورد -.

(٣). أي: نحو ما ذكر من المسارعه و الاستباق.

(٤). خبر لقوله: - كان -.

(٥). أي: حكم العقل.

(٦). يعنى: مع الغض عن كفييتها من المسارعه و غيرها كقوله تعالى:

(أطيعوا الله و أطيعوا الرسول).

(٧). أي: الآيات و الروايات الداله على البعث نحو المسارعه.

(٨). أي: للأثر المترتب على نفس ماده. غرضه أن الأمر حينئذ إرشاد إلى ما فى نفس ماده من المصلحه كأمر الطيب، فإنه إرشاد إلى مصلحه موجوده فى الدواء أو الغذاء من دون أن يكون فيه شائبه المولويه ليرتب على مخالفته

ص: ٥٢٢

و لو لم يكن هناك أمر بها (١) كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية، فافهم (٢).

**تمه**

: بناء على القول بالفور فهل قضيه الأمر الإتيان فورا ففورا بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فورا أيضا (٣) في الزمان الثاني أو لا؟ -استحقاق العقوبة، فإذا كان للصلاه في أول الوقت مصلحه و أمر الشارع بالمسارعه إليها كان ذلك الأمر إرشادا إلى تلك المصلحه من دون ترتب عقاب على مخالفته كما هو شأن كل أمر إرشادي.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المادة، فإنّ ما فيها من المصلحه يترتب على وجودها و إن لم يتعلق بها أمر، مثلا إذا كان الدواء الفلاني ذا مصلحه للمريض، فاستعملها من دون أمر الطبيب بذلك كان نافعا له، و رافعا لمرضه.

(٢). لعلّه إشاره إلى: أنّ الحمل على الإرشاديه منوط بعدم كون الفور على تقدير اعتباره من قيود المأمور به شرعا، إذ يكون حينئذ كالتطهارة المعتبره فى الصلاه من حيث كون دخله شرعيا لا- عقليا. أو إشاره إلى: أنّ كون نفس الإطاعه بحكم العقل لا يستلزم كون كفياتها أيضا كذلك، بل تناط عقليه كفياته الإطاعه بعدم تصرف الشارع فيها، لأنّ حكم العقل فى كفياتها تعليقى لا تنجزى كأصلها.

(٣). يعنى: كوجوب إتيانه فى الآن الأول. و محصل ما أفاده فى هذه التتمه هو: أنّه بناء على دلالة الصيغه على الفور هل تقتضى وجوب إتيان المأمور به فورا ففورا - بمعنى أنّه إذا أخلّ بالفوريه و لم يأتِ به فى الآن الأول و جب الإتيان به فى الآن الثانى و هكذا، و لازمه حصول العصيان بالإخلال بالفور مع بقاء الأمر بنفس المأمور به على حاله - أم لا تقتضى الصيغه وجوب الإتيان فورا ففورا؟ فيه وجهان مبتيان على أنّ مفاد الصيغه بناء على القول بدلالاتها على الفور

ص: ٥٢٣

وجهان مبيان على أنّ مفاد الصيغه على هذا القول (١) هو وحده المطلوب (٢) أو تعدده (٣)

«-»

ولا يخفى أنه لو قيل -هل هو وحده المطلوب - بمعنى كون الفوريه مقوّمه لأصل المصلحه بحيث تفوت بفوات الفوريه - أم تعدد المطلوب بمعنى أن يكون هناك مصلحه قائمه بذات الفعل من غير تقيده بالفوريه، و مصلحه أخرى قائمه بالفوريه فى كل زمان، يعنى إن لم يأت به فى الآن الأول وجب عليه الإتيان فى الآن الثانى و هكذا، فيكون الإخلال بالفوريه فى كل زمان مفوّتا لمرتبته من مراتب المصلحه مع بقاء أصلها؟

\*\*\*\*\*

(١). أى: القول بدلاله الصيغه على الفور.

(٢). بالمعنى المتقدم آنفا، و لازمه سقوط الأمر بالطبيعه بالإخلال بالفوريه.

(٣). بالمعنى الذى عرفته أيضا، و لازمه بقاء الأمر بالطبيعه. (-). ينبغى البحث هنا فى مقامين:

الأول: فى احتمالات تعدد المطلوب ثبوتا.

و الثانى: فيما تدل عليه الصيغه إثباتا.

أمّا المقام الأول، فملخص الكلام فيه: أنّ تعدد المطلوب يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هناك مصلحه قائمه بنفس الطبيعه، و مصلحه قائمه بالفوريه فى الزمان الأول فقط، فإذا فاتت تلك الفوريه فاتت مصلحتها، فيسقط الأمر بالفوريه، و بقى الأمر بالطبيعه، فيأتى بها متى شاء.

ثانيهما: أن تكون المصلحه القائمه بالفور ذات مراتب، فالإخلال بالفوريه فى كل زمان يكون مفوّتا لمرتبته من مراتب مصلحتها، و تبقى المراتب الاخر منها، و لازمه وجوب الإتيان بالمأمور به فورا ففورا كما لا يخفى.

و أمّا المقام الثانى، فنخبه الكلام فيه: أنّ مقتضى إطلاق دليل الفور

ص: ٥٢٤



بدلالتها (١) على الفوريه لما كان لها (٢) دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيّدا. -

\*\*\*\*\*

(١). أى: الصيغه.

(٢). أى: الصيغه. و ملخص غرضه من قوله (قده): «و لا يخفى» هو:

أنّه بعد تسليم دلالة الصيغه على وجوب الفور لا- تدل على أزيد من مطلوبيه الطبيعه فورا، و لا تدل على كيفيه مطلوبيتها من وجوب الفور فى كل زمان، فلا- يسقط الأمر بالفوريه بالإخلال بها فى الزمان الأوّل و ما بعده، أو وجوب الفور فى خصوص الزمان الأوّل، فيسقط الأمر به بالإخلال بالفوريه. و بعباره أخرى: تكون الصيغه قاصره عن الدلالة على كيفيه مطلوبيه الطبيعه، و أنّها تكون بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل. من الصيغه أو غيرها من الأدله هو اعتبار الفوريه مطلقا، إذ لو كان مختصا بالزمان الأوّل لكان اللازم التنبه عليه، لأنّه تقييد للفوريه، نعم إذا كان الدليل فى مقام التشريع، و بيان كون الفور واجبا فى الجملة، فلا بد حينئذٍ من الرجوع إلى الأصل، و مقتضاه البراءه عن الوجوب بالنسبه إلى ما عدا الزمان الأوّل، لأنّه قيد زائد يحتاج ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، سواء أقلنا بكون الفور من قيود المتعلق أم واجبا مستقلا، لجريان البراءه على كلا التقديرين، هذا إذا كان الشك فى وجوب الفور فيما بعد الزمان الأوّل بدويا. و أمّا إذا علم إجمالا بوجوب أحد الأمرين من الفور و التراخى فمقتضى تنجيز العلم الإجمالى لزوم الجمع عقلا بين الوظيفتين، و إذا شك فى وجوب التراخى بعد الزمان الأوّل الذى فاتت فيه الفوريه الواجه جرى فيه أصل البراءه، كجريانها فى الشك فى وجوب الفور بعد الزمان الأوّل بدويا.

ص: ٥٢٥

تنبيه: لا يخفى أنه بعد فرض عدم إطلاق لفظى مثبت لوجوب الفور أو عدمه يمكن أن يقال بحكم العقل بوجوب الفور بناء على اقتضاء الحكم التكليفي للوضعي، وهو شغل الذمه، و صيروره متعلق الخطاب على عهده، و لذا يحكم بوجوب أداء الواجبات البدنيه كالصلاه و الصوم عن الميت مع سقوط خطاباتها عنه بموته الموجب لانعدام موضوعها، فلو لم تكن عهده مشغوله بتلك الواجبات لما كان أداؤها واجبا على الولي. تقريب الوجوب العقلي هو: أن شغل الذمه حق للمولى على عبده، فيجب عقلا تفرغها عن حق سيده، لئلا يلزم حبس الحق بدون إذن صاحبه، فإنه حينئذٍ ظلم، لأنه خارج عن وظيفه العبوديه، و رسومها العقلانيه اللازمه كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى الجزء الأول من كتاب منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، و قد وقع الفراغ عنه فى النجف الأشرف على يد مؤلفه الأحقر محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروّج حامدا مصليا مسلما

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۸ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۳۳/ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶



منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

الإتيان (-) بالمأمور به على وجهه (١) يقتضى الاجزاء فى الجملة (٢) بلا -----

كلام فى الاجزاء

\*\*\*\*\*

(١). سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى، و محصل مرامه (قده): أن الإتيان بالمأمور به بجميع ما اعتبر فيه جزءاً أو شرطاً يوجب الإجزاء و سقوط الأمر، بمعنى عدم وجوب الإتيان به ثانياً باقتضاء نفس هذا الأمر، لا إعادته و لا قضاءً، و ذلك لوضوح انطباق متعلقه على المأتى به قهراً الموجب لسقوط الأمر المتعلق به عقلاً، إذ لو لم يكن إيجاد متعلقه أولاً مسقطاً له لكان سائر وجوداته أيضاً كذلك، لاتحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز، و مع سقوطه لا موجب لإيجاده ثانياً، للزوم طلب الحاصل المحال.

(٢). يعنى و لو بالنسبه إلى أمره لا أمر آخر، كما إذا أتى بالمأمور به بالأمر الاضطرارى، فإنه مسقط لهذا الأمر بلا إشكال و إن لم يكن مجزياً بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى.

(-). لا يخفى متانه هذا العنوان المذكور فى تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) و درر الفوائد أيضاً، و أولويته مما فى جملة من كتب القوم من: «أن الأمر هل يقتضى كون المأمور به مجزياً» كما فى عُمدّه الشيخ (قده)، و من: «أن الأمر يقتضى الإجزاء» كما فى القوانين، و من: «أن الأمر بالشىء هل يقتضى الإجزاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه أو لا؟» كما فى الفصول. وجه الأولويه أولاً: أن النزاع ليس فى مقام الدلاله و الإثبات بل فى مرحله الواقع و الثبوت، و لذا يجرى هذا النزاع فى جميع الواجبات و إن لم يكن الدليل عليها لفظياً، بل لُبياً، فلا وجه لجعل الاجزاء مدلولاً

شبهه (١). و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقض و الإبرام

**ينبغى تقديم أمور:**

**أحدها:**

الظاهر أنّ المراد من وجهه «-» فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك النهج شرعاً (٢) و عقلاً (٣)، مثل أن يؤتى به بقصد التقرب فى العباده (٤)، -----

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو لم يكن مجزياً فى الجملة أيضاً لكان لغواً، إذ مرجعه حينئذٍ إلى كون الإتيان بمتعلقه كعدمه، لأنّ المفروض بقاء الأمر على حاله فى صورتى الإتيان و عدمه.

(٢). كالأمر المعتبره شرعاً فى المأمور به من الطهاره، و الاستقبال، و الستر، و غيرها مما له دخل فى الصلاه.

(٣). كالأمر المترتب على الأمر من قصد القربه و التمييز و نحوهما بناءً على عدم إمكان أخذها فى المأمور به، فإنها حينئذٍ معتبره فى كفيه الإطاعه عقلاً بحيث لا يسقط الأمر بدونها. ثم إنّ الوجه يطلق على معانٍ ثلاثه: الأول: هذا المعنى المذكور، و المعنيان الآخران سيأتيان إن شاء الله تعالى.

(٤). هذا بيان للنهج الذى ينبغى أن يؤتى به عقلاً، و هذا مبنى على مذهبه من خروج قصد القربه عن متعلق الأمر، كما تقدم فى بحث التبعدى و التوصلى. ثم إنه للأمر. و ثانياً: أنّ المقتضى للسقوط هو الامتثال المتحقق بإتيان متعلق الأمر بجميع ما اعتبر فيه، لا- نفس الأمر، لأنه لا يدل إلا على مطلوبه المتعلق، و لا يدل على الاجزاء إلا بالتوجيه، و هو أنّ الأمر لكشفه عن مصلحه فى متعلقه يدل التزاماً على سقوطه إذا أتى بمتعلقه الذى تقوم به المصلحه، لتبعيه الأمر لها حدوثاً و بقاءً، لكن لما كانت الدلاله على السقوط لأجل الإتيان بمتعلقه، فنسبه الاجزاء إليه بلا واسطه أولى من نسبه إلى الأمر معها كما لا يخفى. و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ هذا البحث ليس من الأبحاث اللغويه التى يطلب فيها تشخيص مدلول اللفظ وضعاً أو غيره، بل من المباحث العقلية، كما يظهر من أدله الطرفين.

(-). هذه الكلمه بعينها المذكوره فى بعض الكتب كالعده، و الفصول، و تقريرات شيخنا الأعظم (قده)، و بما يدل عليها فى بعضها الآخر كالقوانين.

ص: ٤

لا خصوص الكيفية المعتبره فى المأمور به شرعاً (١)، فإنه (٢) عليه يكون - على وجهه - قيداً توضيحياً، وهو بعيد (٣)، -----  
----- على هذا المعنى يكون قيد - على وجهه - احترازياً لا توضيحياً، ضروره أن عنوان المأمور به  
حينئذ لا يُغنى عن القيود المعتبره عقلاً فى مقام الامتثال، لعدم تعلق الأمر الشرعى بها حتى يصدق عليها عنوان المأمور به، فلو لم  
يكن - على وجهه - لكانت القيود العقلية كقصد القربه غير دخيله فيما يقتضى الأجزاء، مع أن من المسلم دخلها فيه، ضروره  
عدم سقوط الأمر التعبدى إلا بقصد القربه (-) .

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى معانى الوجه، و حاصله: أنه قد يراد بالوجه خصوص النهج المعتبر شرعاً بأن يؤتى بخصوص القيود المعتبره شرعاً  
فى المأمور به بحيث لا يشمل ما عداها من القيود المعتبره عقلاً فيه، لكن لا يمكن إرادته هذا المعنى فى المقام، لورود إشكالين  
عليه. أحدهما: أنه يلزم أن يكون قيد - على وجهه - توضيحياً، للاستغناء عنه بعد دلاله نفس عنوان المأمور به على الكيفية  
المعتبره شرعاً فى متعلق الأمر، و التوضيحية خلاف الأصل فى القيود، و لا يصار إليه إلا بدليل. ثانيهما: لزوم خروج التعبديات  
عن حريم النزاع كما سيأتى.

(٢). الضمير للشأن، و ضمير - عليه - راجع إلى ما ذكر من كون المراد بالوجه خصوص الكيفية المعتبره شرعاً فى المأمور به، و  
هو إشاره إلى الإشكال الأول، و قد مرّ بيانه آنفاً.

(٣). لكونه خلاف الأصل فى القيود كما تقدم.

(-). لا يخفى أن قيد - على وجهه - و إن كان احترازياً، إلا أن قوله: - شرعاً - مستدرک، لإغناء عنوان المأمور به عن كل ماله  
دخل شرعاً فى متعلق الأمر. إلا أن يدعى ظهور المأمور به فى خصوص الأمور الدخيلة فيه قيداً و تقييداً التى تسمى بالأجزاء، دون  
الأمر الدخيلة فيه تقييداً فقط التى تسمى بالشروط، فىكون - على وجهه - شاملاً للقيود العقلية و الشرعية، و لا يلزم استدراك  
قوله: - شرعاً -، فلاحظ.

ص: ٥



مع (١) أنه يلزم خروج التعبديات عن حريم النزاع بناءً على المختار (٢)، كما تقدم (٣) من أن قصد القربة من كفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً (٤).

و لا الوجه المعبر (٥) عند بعض -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الإشكال الثانى، و توضيحه: أن إرادته خصوص الكيفيه المعبره شرعاً من الوجه تستلزم خروج العبادات عن حريم النزاع، إذ لا إشكال فى عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعبر فيها عقلاً، كقصد القربة بناءً على مذهب المصنف (قده) من كونه من كفيات الإطاعه عقلاً، لا من قيود المأمور به شرعاً، و لا يشمل عنوان المأمور به كما هو واضح، و لا قيد الوجه كما هو المفروض، فلا بد من خروج ما يقتيد بهذا القيد العقلى و هى العبادات عن مورد النزاع، مع أنه لا إشكال فى عدم سقوط أمرها بإتيانها بدون الوجه المعبر فيها عقلاً، فإنّ الإتيان بالعباده بدون قصد القربة و لو مع الإتيان بجميع ما يعتبر فيها شرعاً كعدمه. و بالجملة: لا إشكال فى دخول العبادات فى محل النزاع، إذ لم يستشكل أحد فى أن إتيان العبادات على وجهها يُجزى و يُسقط أمرها.

(٢). قيد لخروج العبادات عن حريم النزاع، يعنى: أن خروجها عن حريمه مبنئ على المختار من كون قصد القربة من كفيات الإطاعه عقلاً.

(٣). يعنى: فى مبحث التعبدى و التوصلى.

(٤). إذ على تقدير كون قصد القربة من قيود المأمور به يكون كالطهاره و الاستقبال و نحوهما من الأمور المعبره شرعاً فى المأمور به، لا من كفيات الإطاعه عقلاً، فلا يرد حينئذٍ إشكال خروج العبادات عن حريم النزاع.

(٥). هذا ثالث معانى الوجه، و حاصله: أن الوجه قد يطلق على الوجوب و الاستحباب، فقصد الوجه حينئذٍ هو قصدهما و صفاً أو غايه، لكنه بهذا المعنى غير مراد هنا أيضاً، لوجهين: أحدهما: أن قصد الوجه غير معتبر عند المشهور، مع أنهم عقدوا مبحث الاجزاء بهذا النحو، و من المعلوم عدم ملائمته لإنكارهم اعتبار قصد الوجه، فلا بد من أن يُريدوا بالوجه معنى آخر غير قصد الوجه بهذا المعنى. ثم على فرض اعتباره يختص ذلك بالعبادات، و لا- يعم جميع الواجبات، فلا بد من عقد البحث بنحو لا يشمل غير

الأصحاب (١)، فانه (٢) - مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره (٣) إلا- في خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه (٤) لاختصاصه (٥) بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد (٦) من إرادته ما يندرج فيه من المعنى، ----- العبادات مع وضوح أعميه البحث منها، كما لا- يخفى. ثانيهما: ما في تقارير شيخنا الأعظم (قده) من «أنه بعد تسليم اعتبار قصد الوجه، و الغضُّ عن ذهاب المشهور إلى عدم اعتباره لا وجه لتخصيصه بالذكر دون سائر الشرائط، لأنه كغيره من القيود المعتبره شرعاً، و لا خصوصيه له تقتضى إفراده بالذكر، فلا بد في العنوان الأعم من التوصليات و التعدييات - أى فيما يمكن فيه قصد الوجه و ما لا يمكن فيه - من أن يراد به معنى يشمل جميع ما يعتبر شرعاً فى المأمور به من القيود التى منها قصد الوجه، و الجامع هو ما عرفته من النهج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً».

و بالجملة: فهذان الوجهان من الإشكال يمنعان عن إرادته هذا المعنى الثالث من معانى الوجه.

\*\*\*\*\*

(١). من المتكلمين.

(٢). هذا الضمير و ضمير - اعتباره - راجعان إلى الوجه، يعنى: فإنَّ الوجه المعبر عند بعض الأصحاب مع عدم اعتباره عند المعظم... إلخ، و قوله: - فانه - إشاره إلى أول الوجهين المذكورين.

(٣). هذا الضمير و كذا ضمير - اعتباره - يرجعان إلى - الوجه -.

(٤). هذا إشاره إلى ثانى الوجهين المتقدمين آنفاً.

(٥). أى: الوجه المعبر عند بعض الأصحاب.

(٦). هذا تفريع على الوجهين المذكورين اللذين أورد بهما على إرادته الوجه المعبر عند بعض الأصحاب فى هذا البحث، و ملخصه: أنه لا بدّ من إرادته معنى عام من الوجه المذكور فى عنوان البحث يشمل الوجه المعبر عند البعض، فالمراد ب - ما - الموصول هو المعنى العام، و فاعل - يندرج - ضمير مستتر يرجع إلى - الوجه -، و ضمير - فيه - راجع إلى الموصول المراد به المعنى العام، يعنى: لا بدّ من إرادته معنى يندرج فيه الوجه المعبر عند بعض الأصحاب.

ص: ٧

و هو (١) ما ذكرناه كما لا يخفى.

## ثانيها:

ثانيها: الظاهر (٢) أنّ المراد من الاقتضاء هاهنا (٣) الاقتضاء بنحو العلية و التأثير، لا بنحو الكشف و الدلالة، و لذا (٤) نُسب «-» إلى الإتيان لا إلى الصيغه ان قلت (٥): -----

\*\*\*\*\*

(١). راجع إلى - ما - الموصول، يعنى: و ذلك المعنى الجامع هو ما ذكرناه بقولنا: - الظاهر ان المراد من وجهه فى العنوان هو النهج.... إلخ -، فراجع.

(٢). وجه الظهور إسناد الاقتضاء إلى الإتيان الذى هو فعل المكلف، لا إلى الصيغه، و من المعلوم أنّ المناسب للإتيان هو العلية و التأثير فى سقوط الأمر، لا الكشف و الدلالة اللذان هما من شئون اللفظ، فالإتيان بالمأمور به عله للسقوط، لا كاشف و حاكٍ عن سقوطه.

(٣). يعنى: فى مبحث الاجزاء، غرضه: أنّ الاقتضاء هنا مغاير للاقتضاء فى سائر المباحث، كاقضاء الصيغه للفور أو التراخى، أو للمره أو التكرار، أو للنفسيه و العينيه و غيرها من الأبحاث المتعلقة بها، فإنّ الاقتضاء هناك بمعنى الكشف و الدلالة، لإسناده إلى اللفظ الذى شأنه الدلالة و الحكايه، بخلاف الاقتضاء فى بحث الاجزاء، فإنّه لإسناده إلى الإتيان و هو إيجاد متعلق الأمر يكون بمعنى التأثير و عليته لسقوط الأمر. و من هنا اتضح أيضا أنّ المسأله المبحوث عنها فى المقام عقليه، لا لفظيه حتى يبحث فيها عن مدلول اللفظ وضعاً أو غيره، فتعم المسأله الطلب الثابت بالدليل غير اللفظى كالإجماع.

(٤). أى: و لكون الاقتضاء بمعنى العلية لا الدلالة أسند الاجزاء إلى الإتيان دون الصيغه.

(٥). غرضه من هذا الإشكال هو: أنّ حمل الاقتضاء فى مبحث الاجزاء على التأثير و العلية لا يصح بقول مطلق، بل إنّما يصح بالنسبه إلى خصوص الأمر الأوّلى المتعلق بالمأتى به، فيقال: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى عله لسقوط هذا الأمر

(-). الأوّلى التعبير بالإسناد دون النسبه.

هذا (١) إنما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، و أمّا بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى بالنسبة إلى الأمر الواقعى، فالنزاع فى الحقيقه فى دلاله دليلهما؛ لله لله (٢) على اعتباره (٣) بنحو يفيد الاجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد. قلت: نعم (٤)، لكنه لا- يُنافى كون النزاع و أمّا بالنسبة إلى أمر آخر كالأمر الواقعى بالنسبة إلى المأمور به بالأمر الاضطرارى فيكون الاقتضاء بمعنى الدلاله، ضروره أن سقوط الأمر الواقعى المتعلق بالوضوء مثلاً بإتيانه تقيه إنما يكون لدلاله ما يدل على تشريع الوضوء الاضطرارى، فالنزاع فى أجزاء الإتيان بالمأمور به الاضطرارى أو الظاهرى عن الأمر الواقعى يرجع إلى النزاع فى دلاله دليلهما على ذلك، فالأقتضاء فيهما بمعنى الدلاله، لا العليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاقتضاء إنما يكون بمعنى العليه بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالمأتى به دون أمر آخر، كما مر فى أجزاء المأمور به الاضطرارى عن الأمر الواقعى.

(٢). أى: دليل الأمر الاضطرارى و الظاهرى.

(٣). أى: المأمور به، و حاصله؟ أن دليلهما إن دلّ على كون متعلق الأمر الاضطرارى أو الظاهرى مأموراً به فى خصوص حالتى الاضطرار و الجهل، فلا- يجزى الإتيان بمتعلقهما فى غير هاتين الحالتين عن الأمر الواقعى. و إن دلّ على كون متعلقهما بمنزله المأمور به بالأمر الواقعى الأولى فى الوفاء بالغرض، فلا بدّ من الإجزاء.

و بالجملة: فمرجع النزاع إلى أن دليل المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى هل ينزله منزله المأمور به الواقعى أم لا-؟ فالأقتضاء حينئذٍ يكون بمعنى الدلاله لا العليه.

(٤). هذا دفع الإشكال المزبور، و حاصله: أن النزاع فى دلاله الدليل على تنزيل المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى لا ينافى كون الاقتضاء فيهما أيضاً بمعنى العليه و التأثير.

توضيح وجه عدم المنافاه: أن الدليل يتكفل كيفيه تشريع المأمور به الاضطرارى و الظاهرى، و أنه هل نزل منزله المأمور به الواقعى الأولى أم لا؟ فإن

فيهما (١) كان (٢) في الاقتضاء بالمعنى المتقدم (٣)، غايته أنّ العمده في سبب الاختلاف فيهما (٤) إنّما هو الخلاف في دلاله دليلهما «-» هل أنّه (٥) على نحو يستقل العقل بأنّ

دلّ على هذا التنزيل كان الإتيان به عله لسقوط الأمر الواقعي الأولى، وإلا فلا، فالأقتضاء يكون بمعنى العليه و التأثير على كل حال. نعم يكون التفاوت بين الاضطراري و الظاهري و بين المأمور به الواقعي الأولى في كون البحث في الأخير كبروياً فقط، لكون الكلام فيه في الاجزاء لا غير، بخلاف الأولين، إذ البحث فيهما تاره يقع في الصغرى و هي كونهما مأموراً بهما مطلقاً و لو بعد ارتفاع الاضطرار و الجهل، و عدمه.

و أخرى في الكبرى و هي الإجزاء و عدمه، و موضوع البحث الأوّل هو دليل الأمر الاضطراري و الظاهري، و موضوع البحث الثاني هو الإتيان بالمأمور به. فالمتحصّل:

أنّ الاقتضاء في الجميع بمعنى التأثير و العليه، لا بمعنى الكشف و الدلاله، حتى في الأوامر الاضطراريه و الظاهريه، لما مرّ آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المأمور به الاضطراري و الظاهري.

(٢). خبر قوله: - كون -، و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «نعم و إن كان النزاع فيهما في الدلاله لكنه لا يُنافى كون الاقتضاء فيهما بمعنى العليه أيضاً».

(٣). و هو التأثير و العليه.

(٤). أى: في اقتضاء إتيان المأمور به الاضطراري و الظاهري للإجزاء، و حاصله:

أنّ سبب الاختلاف في اقتضاءهما للإجزاء و عدمه إنّما هو الخلاف في دلاله دليل تشريعهما، و أنّه هل يدل على تنزيلهما منزله المأمور به الواقعي أم لا؟ فعلى الأول يجزى، و على الثاني لا يُجزى.

(٥). أى المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري.

(-). لا- يخفى أنّه على تقدير دلالته على تبدل الواقع في صورتى الشك و الاضطرار لا- مجال للبحث عن إجزاء المأمور به الاضطراري و الظاهري عن الأمر الواقعي، إذ المفروض تبدل الواقع بالجهل و الاضطرار، لكن التبدل في صورته الشك مساوق للتصويب

ص: ١٠

الإتيان به (١) موجب للاجزاء و يؤثر فيه، و عدم (٢) دلالته، و يكون (٣) النزاع فيه (٤) صُغروياً أيضاً (٥)، بخلافه (٦) في الاجزاء  
بالإضافه إلى أمره (٧)، فإنه (٨) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بذلك المأمور به.

(٢). معطوف على - دلالة دليلهما - يعنى: أن منشأ الاختلاف في اقتضاء الإتيان بالمأمور به الاضطرارى و الظاهرى للاجزاء و عدمه هو الخلاف في دلالة دليلهما على كون المأمور به بنحو يستقل العقل بكون الإتيان به مجزياً عن الأمر الواقعى، و عدم دلالة دليلهما على ذلك.

(٣). الأولى تبديل - الواو - بالفاء، لترتب هذا النزاع على دلالة دليلهما.

(٤). أى: في المأمور به الاضطرارى و الظاهرى.

(٥). يعنى: كما أن النزاع كبرى، و حاصله: أن النزاع في المأمور به الاضطرارى و الظاهرى صغرى و كبرى، فيقال في الأول: هل المأمور به الاضطرارى مأمور به مطلقاً أم لا؟ و في الثانى - أى النزاع الكبرى - يقال: إنه على تقدير كونه مأموراً به مطلقاً هل يجزى الإتيان به عن الأمر الواقعى حتى لا- يجب الإتيان به ثانياً إعادته أو قضاءً أم لا؟ و بالجمله: فالنزاع في الاجزاء بالنسبه إلى الأمر الواقعى كبرى فقط، و بالنسبه إلى الأمر الاضطرارى و الظاهرى صغرى و كبرى.

(٦). أى: النزاع في الاجزاء بالإضافه إلى أمر المأمور به الواقعى.

(٧). الضمير راجع إلى المأمور به الواقعى كما مرّ.

(٨). أى: النزاع. الذى لا نقول به، و لذا بنينا في الأمارات على الطريقيه لا السببيه، فمقتضى القاعده بقاء الواقع على حاله، و عدم كون الإتيان بالمأمور به الظاهرى مجزياً عنه. و أمّا في صورته الاضطرار فالمتبع هو الدليل، فإن دلّ على كون الاضطرار موجباً لانقلاب الواقع كانقلابه بالسفر مثلاً، فلا أمر حينئذٍ واقعاً حتى يبحث عن سقوطه بإتيان المأمور به الاضطرارى، و إن لم يدلّ على ذلك كان للبحث عنه مجال، فلا بد من ملاحظه الأدله في موارد الاضطرار.

ص: ١١

لا يكون إلا كبروياً لو كان هناك (١) نزاع كما نقل عن بعض (٢)، فافهم (٣)

### ثالثها:

ثالثها: الظاهر أنّ الاجزاء هنا (٤) بمعناه لغه و هو الكفايه، و إن كان يختلف ما يكفى عنه (٥)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الكبرى، و هذا إشاره إلى عدم كون النزاع فى الكبرى مهمّياً بعد استقلال العقل بإجزاء الإتيان بمتعلق كل أمر بالنسبه إلى ذلك الأمر.

(٢). و هو أبو هاشم و عبد الجبار.

(٣). لعلّه إشاره إلى: أنّ النزاع الصغرى لا- يليق بالبحث الأصولى، لأنّه راجع إلى الفقه، و اللاتق بالأصول هو البحث الكبرى أعنى كون إتيان المأمور به على وجهه مجزياً أولاً، و قد عرفت جريان النزاع الكبرى فى إتيان المأمور به الاضطرارى و الظاهرى أيضاً. أو إشاره إلى: أنّ النزاع كله فى المأمور به بهذين الأمرين صغرى محض، لأنّ البحث إنّما هو فى مفاد دليلهما، و أنّه هل ينزل المأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى منزله المأمور به الواقعى أم لا؟ و إلاّ فبعد فرض التنزيل المزبور لا إشكال فى الاجزاء بناءً على تسلّم الكبرى و هى كون المأمور به على وجهه مجزياً عن أمره و عدم الاعتداد بخلاف أبى هاشم و عبد الجبار فى ذلك. و عليه فيكون الاقتضاء بالنسبه إليهما بمعنى الكشف و الدلاله، لا التأثير و العليه، فيتجه إشكال المستشكل من عدم كون الاقتضاء مطلقاً بمعنى العليه، فتدبر.

(٤). أى: فى بحث الاجزاء. ثم إنّ الغرض من عقد هذا الأمر دفع توهم، و هو أن يكون المراد بالاجزاء هنا معناه المصطلح عند الفقهاء و هو إسقاط التعبد بالفعل ثانياً إعادته أو قضاء. و المصنف (قده) تبعاً للتقريرات دفع هذا التوهم بما حاصله: أنّه لا وجه لرفع اليد عن معنى الاجزاء لغه و هو الكفايه، و الالتزام بمعناه المصطلح، ثم الخلاف فى المراد منه، و أنّ المقصود هل هو خصوص الإعاده أم القضاء؟ و ذلك لأنّه لا مانع من إرادته معناه اللغوى، فلا ينبغى الخلاف فى معنى الاجزاء.

(٥). يعنى: ما يكفى الإتيان عنه، حاصله: أنّ الاختلاف فيما يجزى عنه الإتيان بالمأمور به و يسقط به لا يوجب اختلافاً فى معنى الاجزاء لغه، فإنّ ما يجزى عنه

فان (١) الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي يكفي، فيسقط به (٢) التعبد به (٣) ثانياً، و بالأمر (٤) الاضطراري أو الظاهري الجعلي (٥)، فيسقط به (٦) القضاء، لا (٧) أنه يكون هاهنا اصطلاحاً بمعنى (٨) إسقاط التعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً (٩).

#### رابعها (١٠)

: الفرق بين هذه المسألة و مسأله المره و التكرار لا- يكاد يخفى، الإتيان بالمأمور به الواقعي الأولي هو التعبد بالفعل ثانياً، و ما يجزى عنه الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري و الظاهري هو الأمر بالقضاء. و بالجمله: اختلاف ما يكفي عنه لا يوجب اختلافاً في نفس معنى الكفايه.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لاختلاف ما عنه الكفايه، و قد عرفت آنفاً توضيحه.

(٢). أى: بالإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي.

(٣). أى: المأمور به.

(٤). معطوف على قوله: - بالأمر الواقعي - يعني: و أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري يكفي، و يترتب على الكفايه سقوط القضاء.

(٥). مقتضى المقابله تكرار كلمه - يكفي - بعد - الجعلي -، كذكرها بعد - الأمر الواقعي -.

(٦). يعني: بسبب الإتيان بالمأمور به الاضطراري أو الظاهري يسقط القضاء.

(٧). هذا معطوف على صدر الكلام، يعني: أنّ الظاهر كون ال-جزاء في هذا البحث هو معناه لغه، لا- أنّ الاجزاء يكون بمعناه الاصطلاحى.

(٨). هذا تفسير الاجزاء الاصطلاحى، و قد تقدم.

(٩). لعدم قرينه على صرفه عن معناه اللغوى إلى غيره، فإرادته المعنى الاصطلاحى حينئذٍ بلا موجب، مع أنه من لوازم المعنى اللغوى، فلا داعى إلى إرادته بعد كونه من لوازم اللغوى.

(١٠). الغرض من عقد هذا الأمر المذى جعله فى التقريرات ثالث الأمور المتقدمه على الخوض فى المطلب هو دفع توهمين: أحدهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع فى مسأله



فإنّ البحث هاهنا (١) في أنّ الإتيان بما هو المأمور به يجرى عقلاً، بخلافه (٢) في تلك المسألة، فإنّه (٣) في تعيين ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغه بنفسها، أو بدلاله (٤) المره و التكرار، فلا وجه لإفراد كل منهما بالبحث. ثانيهما: أنّ هذا النزاع عين النزاع في مسأله تبعيه القضاء للأداء. أمّا التوهم الأول فتقريبه: أنّ الأجزاء مساوق للمره، إذ لو لم يدل الأمر على المره لم يكن الإتيان بالمأمور به مجزياً، فالأجزاء مساوق للمره كما أنّ عدم الأجزاء مساوق للتكرار.

\*\*\*\*\*

(١). أى: في مبحث الأجزاء، وهذا دفع للتوهم المزبور، وحاصله: أنّ جهه البحث في مسألتى الأجزاء و المره و التكرار مختلفه، فإنّ البحث في تلك المسأله كأنه في تعيين المأمور به بحسب دلالة الصيغه عليه، فالبحث هناك لفظي، و في هذه المسأله في أنّه هل يجوز الاكتفاء به أم لا؟ فالبحث في مسأله الأجزاء عقلي، حيث إنّ الحاكم بالأجزاء هو العقل، فبعد الفراغ عن تشخيص المأمور به و تعيينه بدلاله الصيغه على كونه مطلوباً مره أو مراراً يقع النزاع في أنّ الإتيان بما دلّت الصيغه على كونه مأموراً به، و مطلوباً مره أو مرات هل يجرى عقلاً أم لا؟ و إن شئت فقل: إنّ النزاع في مسأله المره و التكرار صغروي، لرجوعه إلى تعيين المأمور به، و في مسأله الأجزاء كبروي لرجوعه إلى أنّ الإتيان به مجز أولاً، فيكون الفرق بين المسألتين من وجهين:

أحدهما: كون النزاع في تلك المسأله لفظياً، و هنا عقلياً كما مر آنفاً. و الآخر:

كون البحث هناك صغروباً و هنا كبروباً كما عرفت أيضاً.

(٢). يعنى: بخلاف البحث في تلك المسأله، و هى مسأله المره و التكرار.

(٣). يعنى: فإنّ البحث فيها في تعيين المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصيغه، و كان الأولى ذكر كلمه - هناك - أو - فيها - بعد قوله: - فانه - كما لا يخفى، و قوله:

في تعيين - خبر - فإنه -.

(٤). معطوف على قوله: - بنفسها - يعنى: أنّ النزاع هناك في دلالة الصيغه

أخرى، نعم (١) كان التكرار عملاً موافقاً لعدم الاجزاء، لكنه (٢) لا بملاكه.

و هكذا الفرق بينها (٣) و بين مسأله تبعيه القضاء للأداء، فإن (٤) البحث فى تلك بنفسها، أو بقرينه عامه، أو خاصه، فعلى التقديرين يكون محط النزاع الصيغه، لا غيرها، و لذا جعلوه من مباحث الصيغه، و من هنا يظهر ضعف احتمال عطفه على - دلاله الصيغه - كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على الفرق المذكور بين المسألتين، يعنى: و إن كان بين المسألتين فرق كما مر، إلا أن بينهما وجه مشتركه و هى كون عدم الاجزاء موافقاً للتكرار عملاً و إن لم يكن موافقاً له ملاكاً، فإن ملاك التكرار هو كون كل واحد من وجودات الطبيعه الواقعه فى حيز الأمر مأموراً به، بخلاف عدم الاجزاء، فإن ملاكه عدم سقوط الغرض الداعى إلى الأمر. فالمتحصل: أنه لا وجه لدعوى: أن القول بالمره مساوق للإجزاء، و القول بالتكرار مساوق لعدمه، هذا. و أما التوهم الثانى و هو كون النزاع فى هذه المسأله عين النزاع فى مسأله تبعيه القضاء للأداء، فتقريبه:

أن دلاله الأمر على وجوب القضاء فى خارج الوقت مساوقه لعدم الاجزاء، إذ مع فرض الاجزاء و سقوط الأمر لا وجه لوجوب قضائه، و دلالته على عدم وجوب القضاء مساوقه للإجزاء.

(٢). يعنى: لكن التكرار لا يكون بملاك عدم الاجزاء، لما تقدم آنفاً.

(٣). يعنى: بين مسأله الاجزاء و بين مسأله تبعيه القضاء للأداء، و غرضه:

أنه كما يكون الفرق بين مسألتى الإجزاء و المره و التكرار مميّلاً لا يكاد يخفى، كذلك الفرق بينها و بين مسأله تبعيه القضاء للأداء، فقوله: - و هكذا الفرق بينها - إشاره إلى التوهم الثانى الذى تقدم توضيحه بقولنا: فتقريبه أن دلاله الأمر على وجوب القضاء.

(٤). هذا إشاره إلى دفع التوهم المزبور ببيان الفرق بين المسألتين، و توضيحه:

أن النزاع فى تلك المسأله لفظى، لكون البحث فيها فى دلاله الصيغه على التبعيه و عدمها، و فى هذه المسأله عقلى، لكون الحاكم بالإجزاء بعد انطباق المأمور به على

المسألة (١) فى دلالة الصيغه على التبعيه و عدمها (٢)، بخلاف هذه المسأله، فإنه (٣) كما عرفت فى أنّ الإتيان بالمأمور به يجزى عقلاً عن إتيانه ثانياً أداءً أو قضاءً، أو لا يجزى، فلا علقه بين المسأله (٤) و المسألتين (٥) أصلاً «—» إذا عرفت هذه الأمور،

## فتحيق

## اشاره

المقام يستدعى البحث و الكلام فى موضعين:

## الأول (٦)

: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر المأتى به هو العقل، فلا علقه بين المسألتين أصلاً «—» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: مسأله تبعيه القضاء للأداء.

(٢). أى: عدم الدلاله.

(٣). أى: البحث، و وجه كونه عقلياً هو: أنّ الحاكم بصحه إضافه الأجزاء إلى الإتيان هو العقل، و لم يُضف إلى الدلاله حتى يكون البحث لفظياً.

(٤). يعنى: مسأله الاجزاء.

(٥). يعنى: و مسألتى المره و التكرار، و تبعيه القضاء للأداء.

(٦). محصل ما أفاده (قده) فى الموضوع الأول هو: أنّ الإتيان بالمأمور به مجزٍ عن أمره سواءً أ كان أمره واقعياً أم ظاهرياً، و أمّا كونه مجزياً عن أمر آخر، كأن يكون الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى مسقطاً للأمر الواقعى، فسيجىء الكلام فيه فى الموضوع الثانى إن شاء الله تعالى، فالمبحوث عنه فى الموضوع الأول هو كون الإتيان بالمأمور به مجزياً عن أمر نفسه، لا أمر آخر.

(-). مضافاً إلى إمكان اختلافهما موضوعاً، حيث إنّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت فى الوقت، و موضوع الاجزاء هو الإتيان بالمأمور به فى وقته، فتدبر.

(--). و توهم عدم الفرق بين هذه المسأله و بين المسألتين إنّما هو بلحاظ إسقاط التعبد به ثانياً و عدمه بالنسبه إلى المره و التكرار، و بلحاظ إسقاط القضاء و عدمه بالنسبه إلى تبعيه القضاء للأداء، و إلّا فعدم الملاءمه بين هذه المسأله و بين المسألتين

فى غاية الوضوح.

ص: ١٦

الواقعي، بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا يجزى عن التعبد به ثانياً، لاستقلال العقل (١) بأنه لا مجال - مع موافقه الأمر بإتيان (٢) المأمور به على وجهه - لاقتضائه (٣) التعبد به (٤) ثانياً. نعم (٥) لا يبعد أن يقال: بأنه يكون للعبد تبديل الامتثال و التعبد به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً، لا منضمماً إليه (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه الاجزاء بالنسبه إلى أمر نفس المأمور به، لا أمر غيره، و حاصله:

أنه بعد صدق الامتثال المتحقق بإتيان المأمور به على وجهه لا يبقى مجال لاقتضاء أمره للتعبد به ثانياً، ضروره أن المأتي به لما كان واجداً لجميع ما يعتبر في المأمور به فلا محاله يسقط به الغرض الداعي إلى الأمر، و بسقوطه يسقط الأمر أيضاً، لترتبه على الغرض، كما تقدم سابقاً.

(٢). متعلق بقوله: - موافقه -.

(٣). متعلق بقوله: - لا مجال - و الضمير راجع إلى - الأمر -.

(٤). أي: المأمور به.

(٥). هذا استدراك من عدم المجال للتعبد به ثانياً، و محصله: ما أشار إليه في المسأله المتقدمه من أن الإتيان بالمأمور به إن كان عله تامه لحصول الغرض، فلا إشكال في كونه مسقطاً للأمر، و لا مجال حينئذٍ للتعبد بذلك الأمر ثانياً. و إن لم يكن عله تامه لحصوله، فلا مانع من التعبد بالأمر ثانياً من باب تبديل الامتثال، و إيجاد فرد آخر من أفراد الطبيعه بدلاً عن الفرد الأول الذي يكون أيضاً وافياً بالغرض على تقدير الاكتفاء به، كالمثال المعروف و هو ما إذا أمر المولى عبده بإحضار الماء ليتوضأ به أو ليشربه، فأتاه العبد بالماء الصالح لهما، فإنه يجوز للعبد ما لم يحصل الوضوء أو الشرب تبديل الامتثال، و الإتيان بفرد آخر من أفراد الماء بدلاً عن الفرد الأول.

(٦). أي: إلى التعبد به أولاً، بحيث يكون التعبد بالمأمور به ثانياً بدلاً عن التعبد به أولاً في مسقطيته للأمر، لا منضمماً إلى التعبد به أولاً حتى يلزم تعدد التعبد

كما أشرنا إليه (١) في المسألة السابقة (٢)، و ذلك (٣) فيما عُلم أنّ مجرد امتثاله لا يكون عله تامه لحصول الغرض (٤) و إن «-» كان (٥) وافيّاً به لو اكتفى به، كما إذا أتى بماء أمر به مولاه ليشربه فلم يشربه بعد، فإنّ (٦) الأمر بحقيقته و ملاكه لم يسقط بعد، و لذا (٧) لو أهرق الماء و اطلع عليه العبد و جب عليه إتيانه ثانياً، إذ المفروض مطلوبيه صرف الوجود، و عدم تعلق الأمر بمجموع الفردين كما في الأفراد الدفعيّه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى هذا الاستدراك.

(٢). و هى مسأله المره و التكرار.

(٣). المشار إليه هو نفى التبعّد عن جواز تبديل الامتثال، و حاصله: أنّ مورد هذا الجواز إنّما هو صورته العلم بعدم كون الامتثال عله تامه لحصول الغرض مع وفائه بالغرض لو اكتفى بالامتثال الأوّل.

(٤). إذ لو كان عله تامه لحصوله للزم اجتماع علتين على معلول واحد، و هو محال، للزوم تحصيل الحاصل، و سيتضح ذلك عند شرح قول المصنف فيما سيأتى إن شاء الله تعالى: - نعم فيما كان الإتيان عله تامه -.

(٥). يعنى: و إن كان الامتثال الأوّل مع الاكتفاء به وافيّاً بالغرض، إذ المفروض أنّ الماء فى مثال المتن قابل لأن يستوفى المولى غرضه كرفع العطش و نحوه منه.

(٦). تعليل لقوله: - نعم لا يبعد ان يقال - و حاصله: أنّ وجه جواز تبديل الامتثال هو بقاء الأمر بحقيقته و هى الطلب الموجود فى نفس المولى، و ملاكه و هو رفع العطش مثلاً الذى هو داع للأمر بإحضار الماء، و لا يسقطان بمجرد إحضار الماء، بل يشربه أو غيره من الأغراض الداعيه إلى الطلب، فما لم يتحقق الشرب الراجع للعطش أو غيره لم يسقط الأمر بحقيقته و ملاكه.

(٧). يعنى: و لأجل عدم سقوط الأمر حقيقه و ملاكاً يجب على العبد الإتيان

(-). الأولى تبديل الواو بكلمه - لكن - و لا يخفى وجهه.

ص: ١٨

كما (١) إذا لم يأت به أولاً، ضروره (٢) بقاء طلبه ما لم يحصل غرضه الداعى إليه (٣)، و إلا (٤) بالماء ثانياً لو اطلع على خروج الماء الأول عن قابليته للوفاء بغرض المولى و هو رفع العطش، فقله: - و لذا - من شواهد عدم كون الامتثال الأول عله تامه لسقوط الأمر و الغرض «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ وجوب الإتيان الثانى ثابت لوجود الأمر، كثبوتة فيما إذا لم يأت بالفرد الأول المدى خرج عن قابليته للوفاء بغرض المولى.

(٢). تعليل لوجوب الإتيان ثانياً، و هو واضح مما تقدم آنفاً.

(٣). أى: إلى الطلب.

(٤). أى: و إن لم يجب إتيانه ثانياً مع بقاء الغرض، لما أوجب الغرض حدوث الأمر، توضيحه: أنّ بقاء الغرض مع فرض سقوط الطلب يكشف عن عدم عليته لحدوث الأمر، و هذا خلف.

(-). قد عرفت فى مسأله المره و التكرار: أنّ الامتثال عله تامه لسقوط الأمر، لأنّ الامتثال إن كان دائراً مدار انطباق الطبيعى المأمور به على المأتى به، فالمفروض حصوله، فيسقط الأمر، و لا يعقل عوده برفع اليد عن المأتى به بمعنى تنزيله منزله المعدوم، لعدم انقلاب الشىء عن النحو الذى وقع عليه، نعم يعقل ذلك بمعنى إعدامه فى الموضوع كإراقه الماء فى مثال الأمر بإحضاره، لكنه مفقود فى الشرعيات، إذ لا- معنى لإعدام المتعلق كالصلاه مثلا- بعد تحققها على وجهها. و إن كان دائراً مدار حصول الغرض و هو الفائدة المترتبة على فعل العبد الباعثه على الأمر به، كتمكن المولى من الشرب مثلا المترتب على إحضار الماء، فلا ريب أيضاً فى تحققه، سواء لوحظ حيثه تعليليه أم تقييده كما هو واضح. و دعوى: كون المراد بالغرض هو الفائدة المترتبة على فعل المولى كرفع العطش القائم بشربه، و المفروض عدم حصوله بعد، و لذا يجوز تبديل الامتثال و الإتيان بفرد آخر من الماء غير مسموعه، لأنّ الأمر الحقيقى بشىء حاكٍ عن الإراده المترتبة على العلم بما فى ذلك الشىء من الفائدة التى يعبر عنها تاره بالداعى، و أخرى

لما أوجب حدوثه (١)، فحينئذٍ (٢) يكون له الإتيان بماء آخر موافق للأمر، كما

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأمر.

(٢). يعنى: فحين بقاء الطلب و الغرض يكون للعبد الإتيان بفرد آخر، كما كان له الإتيان بهذا الفرد قبل الإتيان بالفرد الأول. بالغرض، إذ الأمر لا يدعو إلا إلى ما يتعلق به، فلا يحكى إلا عن المصلحه القائم به، دون المصالح و الفوائد المترتب على فعل آخر غير متعلقه، كرفع العطش القائم بشرب المولى، فلا يعقل أن يكون مثل رفع العطش حيثه تعليليه للأمر بإحضار الماء، بل لا ينبعث الأمر به إلا- عن الفائده القائمه بنفس الإحضار، و هو تمكن المولى من الشرب مثلاً المفروض حصوله. كما لا يعقل أن يكون حيثه تقييده له أيضا بحيث يتعلق به الطلب، لخروجه عن حيز قدره العبد الموجب لامتناع انبساط الطلب عليه، لإناطه التكليف بالقدره على متعلقه بشرائره من أجزاءه و شرائطه. فالمتحصل: أن الأمر يسقط بإتيان متعلقه قطعاً من غير فرق فى ذلك بين دوران الامتثال مدار موافقه المأتى به للمأمور به، و بين دورانه مدار حصول الغرض. و أما ما يقال: فى توجيه جواز تبديل الامتثال من جعل الفائده المترتب على فعل الغير كرفع عطش المولى المترتب على شربه عنواناً مشيراً إلى حصه خاصه من إحضار الماء ملازمه لشربه فراراً عن محذور التكليف بغير المقدور الذى يلزم فى صورته كونه جهه تقييده، ففيه أولاً: أن تخصيص المتعلق - أعنى الإحضار - بما يلزم شرب المولى مع عدم دخله فى الحكم يكون تخصيصاً بلا مخصص، و ترجيحاً بلا مرجح، لفرض تساوى جميع حصص طبيعه إحضار الماء فى الحكم، كما هو مقتضى مشيريه العنوان، و إلا كان خصوص الإحضار المقيد بالشرب محطّ الطلب، و مصبّ البعث، فيعود محذور الجهه التقييده. و ثانياً: أنه لو سلمنا ذلك، فهو مجرد احتمال لا يساعده فى مقام الإثبات دليل، حيث إن كونه شىء بهذا النحو مأموراً به محتاج إلى نهوض دليل خاص عليه، و هو مفقود بالفرض. و ثالثاً: أنه أجنبى عن تبديل الامتثال، ضروره توقف عنوان التبديل على إيجاد متعلق الأمر

ص: ٢٠



كان له قبل إتيانه الأول بدلاً (١) عنه. نعم (٢) فيما كان الإتيان عله تامه لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه، فأهرقه، بل (٣) لو لم يعلم أنه (٤) من أى القبيل فله التبديل، باحتمال ان لا يكون عله، فله (٥) إليه سبيل. و يؤيد ذلك (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). حال عن قوله: - بماء آخر - يعنى: له الإتيان بماء آخر بدلاً عن الماء الأول المراق.

(٢). استدراك على ما أفاده من جواز تبديل الامتثال الذى قد عرفت توضيحه، و هو لا- يخلو من التكرار المخل بما رامه المصنّف (قده) من الإيجاز.

(٣). غرضه إلحاق صوره الشك في علية مجرد الامتثال لسقوط الغرض بصوره العلم بعدم عليته له في جواز تبديل الامتثال، فيجوز التبديل في كلتا صورتين، غايه الأمر أنّ جوازه مع العلم قطعى، و مع الشك رجائى.

(٤). يعنى: أنّ الإتيان هل يكون مما هو من قبيل العله التامه، أم من قبيل ما لا يكون كذلك؟

(٥). يعنى: فللعبد إلى التبديل سبيل.

(٦). المشار إليه جواز تبديل الامتثال إذا لم يكن الفرد الأول عله تامه لسقوط الأمر، و لعل التعبير بالتأييد، لاحتمال كون مورد الروايات المشار إليها من صغريات تعدد المطلوب، فيكون الغرض القائم بالجماعه مطلوباً آخر غير مطلوبه نفس طبيعه الصلاه، فباب الصلاه المعاده حينئذٍ أجنبى عن المقام، و هو تبديل الامتثال الذى مورده وحده المطلوب و الأمر. أولاً المفروض عدمه، لأنه ليس مجرد إحضار الماء، بل خصوص الملازم للشرب الذى لم يتحقق بعد، فالأمر لم يمثل أولاً حتى يكون الإتيان الثانى من باب تبديل الامتثال، كما لا يخفى.

بل يدل عليه (١) ما ورد من الروايات (٢) في باب إعادته من صلى فرادى جماعه، و

\*\*\*\*\*

(١). لظهور قول الصادق (عليه السلام): «و يجعلها الفريضة» في روايتي هشام و البخترى الآيتين في ذلك.

(٢). و هي إحدى عشره روايه مذكوره في الوسائل ج ٥ - الباب ٥٤ - من أبواب صلاه الجماعه، كصحيح هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال: «في الرجل يصلى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه قال (عليه السلام): يصلى معهم و يجعلها الفريضة إن شاء»، و حسنه حفص بن البخترى عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في الرجل يصلى الصلاه وحده ثم يجد جماعه، قال: يصلى معهم و يجعلها الفريضة» فإن قول المصنّف (قده): - بل يدل عليه - ناظر إلى هاتين الروايتين الظاهرتين في جواز تبديل الامتثال، إذ لا وجه لجعل الصلاه المعاده جماعه هي الفريضة إلا ذلك، بل يمكن استفاده جواز التبديل أيضا من بعض الروايات الأخر و هو ما أرسله في الفقيه بقوله: «و روى أنه يحسب له أفضلهما و أتمهما»، إذ لو لم يجز تبديل الامتثال لم يكن لاحتساب أفضلهما إذا كان هو المعاده وجه، ضروره أنه - بناءً على كون الامتثال الأول عله تامه لسقوط الأمر و الغرض - لا يكون للمعاده أمر، حتى يتصور فيها الأفضليه و الأتميه أحيانا، فتدل هذه الروايات على عدم كون الامتثال الأول عله تامه لسقوط الأمر «-» فثبت المطلوب و هو جواز تبديل الامتثال، فالأمر الندبي بالإعادته إرشاد إلى جواز تبديل الامتثال لاستيفاء الغرض الأوفى، كما يدل عليه مرسل الفقيه المتقدم و غيره مما يشتمل على: «أن الله تعالى يختار أحبهما إليه».

و بالجملة: فرجاء إدراك الغرض الأقصى يكفى في مشروعيه الإعادته، و لذا كان صلحاء المؤمنين من إخواننا السابقين يعيدون صلوات مده تكليفهم من ستين سنه أو أكثر.

(-). في دلالة الروايات على ذلك بعد الغض عن أسناد بعضها تأمل، لأنها على طوائف: إحداهما: ما ورد في باب إعادته الصلاه مع المخالفين، على اختلاف هذه

«أن الله تعالى يختار أحبهما إليه». - الطائفة مضموناً، إذ في بعضها، كصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام): «أما تحب - ترضى - أن تحسب لك بأربع وعشرين صلاة»، و في بعضها الآخر كصحيح عمر بن يزيد عن أبي عبد الله (عليه السلام) «ما منكم أحد يصلى صلاة فريضة في وقتها ثم يصلى معهم صلاة تقيه و هو متوضى إلا كتب الله له بها خمساً وعشرين درجة، فارغبوا في ذلك»، و قريب منه صحيح آخر لعبد الله بن سنان أيضاً، و في بعضها: أنها لا تحسب صلاة، كروايه عبيد بن زراره عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال: قلت: إنى أدخل المسجد و قد صليت فأصلى معهم، فلا - ولا - أحتسب بتلك الصلاة، قال: لا بأس، فأما أنا فأصلى معهم و أريهم أنى أسجد و ما أسجد»، و في بعضها: أنها تسيح لا صلاة، كخبر إبراهيم بن على المرافقى، و عمر بن ربيع عن جعفر بن محمد (عليه السلام) في حديث «أنه سأل عن الإمام، ان لم أكن أثق به أصلى خلفه و أقرأ؟»، قال: لا، صل قبله أو بعده، قيل له:

أ فأصلى خلفه و أجعلها تطوعاً، قال (عليه السلام): لو قبل التطوع لقبلت الفريضة، و لكن أجعلها سبحة»، و في بعضها كصحيح نشيط بن صالح عن أبي الحسن الأول (عليه السلام):

«و الهدى يصلى مع جيرته يكتب له أجر من صلى خلف رسول الله صلى الله عليه و آله، و يدخل معهم في صلاتهم، فيخلف عليهم ذنوبه و يخرج بحسناتهم»، و في خبر ناصح المؤذن «اجعلها نافله، و لا تكبر معهم، فتدخل معهم في الصلاة، فإن مفتاح الصلاة التكبير» و غير ذلك من روايات هذه الطائفة» و أنت خير بأجنيبه مفادها عن أصل مشروعيه الإعادة - فضلاً عن احتسابها فريضة - حتى يصح الاستدلال بها على جواز تبديل الامتثال، لدلاله بعضها على مقدار الأجر و الثواب، كصحيحى ابن سنان، و صحيحى عمر بن يزيد و نشيط بن صالح، و بيان الأجر و الثواب لا يدل على مشروعيه هذا العمل من حيث هو، إذ لعل الأجر إنما هو لأجل المخالطة مع العامه الموجه لحسن ظنهم بالشيعة،

و الأمن من مكائدهم، و دلالة بعضها الاخر على عدم كون المأتى به تقيه بصلاه حتى نافله، بل هو تسييح، و مع نفى الصلاتيه لا معنى لجواز تبديل الامتثال، لأنّ جوازه مبنئى على كون المأتى به ثانياً بعنوان التبديل فرداً للطبيعى الذى تعلق به الأمر أوّلاً، فالثواب إنّما يكون لأجل التقيه و المداراه معهم، فهذه الطائفه بمضامينها أجنبيه عن أصل مشروعيه الإعاده، فضلاً عن جعلها من باب تبديل الامتثال. ثانيها: ما يوهم جواز تبديل الامتثال، كمرسله الفقيه المتقدمه، حيث إنّ دلالة قوله (عليه السلام): «يحسب له أفضلهما و أتمهما» على كون المأتى به جماعه فرداً للطبيعى المأمور به واضح، لأنّه بمنزله قوله: - يحسب له أفضل الفردين -، فلو كان الأفضل الفرد الثانى احتمال أن يكون احتسابه دون الفرد الأول من باب تبديل الامتثال، هذا. لكن فيه - مضافاً إلى الإرسال - أنّ هذا الاحتمال فى غايه الوهن و السقوط، إذ لا تدل المرسله إلاّ على أنّ الفضلى من هاتين الصلاتين هى التى تحسب له، دون الأخرى، فان كانت الفضلى هى الأولى كتبت له دون الثانى، و ان كانت هى الثانى، كتبت له، دون الأولى، و لا تدل بوجه على تحقق الامتثال المسقط للأمر بالمعاده، حتى يكون ذلك دليلاً على جواز تبديل الامتثال الذى هو مورد البحث، فيحتمل قويا أن يراد بقوله (عليه السلام): «يحسب له أفضلهما» أنّ المعاده تحسب أفضلهما باعتبار الغرض المترتب على التقيه، لا باعتبار المصلحه القائمه بالطبيعه المشتركه بين الفردين، ضروره وفاء الفرد الأوّل بها، فلا يمكن احتساب ما به الاشتراك مرتين، بل الاحتساب لا بد أن يكون باعتبار مزيه زائده على ما به الاشتراك موجوده فى الفرد الثانى دون الأوّل. و قد ظهر من هذا البيان: أنّ قوله (عليه السلام): «أفضلهما و أتمهما» منصوب. و دعوى: أنّ الحساب بمعنى العَدّ لا يتعدى إلى مفعولين، و إنّما المتعدى إليهما هو الحسابان الذى يعدّ من أفعال القلوب غير مسموعه، لقول الشاعر: «و لا تعدد المولى شريكك فى الغنى»، و يقال فى الاستعمالات المتداوله: عُدّ زيداَ عالماً، أو شاعراً، أو نحو ذلك، مما يكون

تعدده معنوياً، لا- حسيّاً خارجياً. و لو سلمنا كون - أفضلهما - مرفوعاً على أن يكون نائباً عن الفاعل، و المحسوب هو أفضل الصلاتين سواء أ كانت هي الأولى أم الثانية، فلا دلالة فيه أيضاً على جواز تبديل الامتثال، للقطع بسقوط الأمر الوجوبى بالإتيان الأوّل و لا معنى لعوده، فالمحسوب هو أفضلهما من حيث الاشتمال على شرائط القبول، و لا ربط له بباب تبديل الامتثال أصلاً. و الحاصل: أنّه ليس فى المرسله المزبوره ظهور فى جواز تبديل الامتثال، و مع الاحتمال يبطل الاستدلال. ثالثها: ما ورد فى إعادة الصلاة مطلقاً من دون الاختصاص بالمخالف، كصحيح هشام بن سالم: «الرّجل يصلى الصلاة وحده ثم يجد جماعه، قال: يصلى معهم، و يجعلها الفريضة ان شاء»، و نحوها حسنه حفص البخترى المتقدمه بإسقاط كلمه - ان شاء -، و بمضمونها روايات أُخرى (١٠).

و يمكن الجمع بين ما ورد فى الإعادة مع المخالفين من عدم كون المعاده معهم صلاه، و بين الحث على إعادة الصلاة جماعه بأنّ مورد استحباب الإعادة هو الصلاة مع غير المخالفين، و أمّا معهم فالمستحب هو إراءه كونه مصلياً معهم، كما أنّه قضيه قوله (عليه السلام) فى روايه عبيد بن زراره المتقدمه: «و أريهم أنّى أسجد و ما أسجد». لا يقال:

إنّ قوله (عليه السلام) فى صحيح هشام، و حسن البخترى المتقدمين: «و يجعلها الفريضة» يدل على جواز تبديل الامتثال، إذ لا معنى لجعل المعاده تلك الفريضة إلّا ذلك، فلو سقط الأمر بالفريضة بالإتيان الأوّل لَمَا كان وجه لجعل الفرد الثانى فريضة، فإنّ جعله كذلك يكشف عن بقاء الأمر، و عدم كون الإتيان الأوّل عله تامه لسقوطه.

فانه يقال: إنّ دلالته على جواز تبديل الامتثال منوطه بإرادته الفريضة الفعلية ليكون الأمر باقياً حتى تتصف المعاده بها، و قد عرفت استحاله بقاء الأمر على حاله

مع الإتيان بمتعلقه على وجهه، فيحتمل حينئذٍ وجوه: أحدها: ما عن شيخ الطائفة في التهذيب من قوله: «والمعنى في هذا الحديث أنّ من يصلى ولم يفرغ من صلاته، ووجد جماعه، فليجعلها نافله، ثم يصلى في جماعه، وليس ذلك لمن فرغ من صلاته بتيه الفرض، لأنّ من صلّى الفرض بنيه الفرض، فلا يمكن أن يجعلها غير فرض» و عن الوحيد (قده) تأييده «بأنه ظاهر صيغه المضارع»، ويدل على هذا المعنى صحيحه سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل دخل المسجد، فافتتح الصلاة، فبينما هو قائم يصلى إذ أذن المؤذن و أقام الصلاة، قال: فليصل ركعتين، ثم ليستأنف الصلاة مع الإمام، ولتكن الركعتان تطوّعاً»، و قريب منه مضمّر سماعه» و على هذا الاحتمال تكون كلمه - ان شاء - فى صحيحه هشام قيّداً للمجموع، يعنى: إن شاء يصلى معهم فريضه بعد جعل ما بيده نافله، و إن شاء أتم ما بيده فريضه كما افتتحت، و هذا أجنبى عما نحن فيه من تبديل الامتثال، إذ المفروض عدم تحقق الامتثال بعد حتى يندرج فى باب التبديل، كما لا يخفى.

ثانيها: أن ينوى المعاده فريضه، بأن يبني على كونها فريضه، كالبناء على ظهريه ما نواه عصرأ فى مورد العدول، فيكون المقام كموارد العدول فى كون العبره بالمعدول إليه، هذا. و فيه: وضوح الفرق بين المعاده، و بين موارد العدول، و ذلك لكون العدول متقوماً بالبناء، حيث إنّ عنوان الظهريه مثلاً من العناوين الاعتباريه المتقومه بالبناء، فيتحقق عنوان الظهريه لما بيده بمجرد البناء عليها بعد تحقق عنوان العصريه له بالبناء عليها أولاً. و هذا بخلاف اتصاف الصلاة بكونها فريضه أو نافله، لأنّ هذا الاتصاف ناشٍ عن تعلق الأمر الوجوبى أو الندبى بها، و المفروض سقوط الأمر الوجوبى بسبب الامتثال، و يستحيل عوده، فلا معنى لتبديل الامتثال المتوقع على بقاء شخص الأمر، كما لا يخفى ثالثها: أن يكون الفريضه عنواناً مشيراً إلى العنوان الذى أتى

به من الظهرية و نحوها، فينوى الظهرية بالمعاده، فمع الإتيان بصلاه الظهر فرادى يستحب إعادتها جماعه بعنوان الظهرية، هذا. و فيه: أنّ نفس الإعادة تقتضى ذلك، و إلا لخرجت عن باب الإعادة، و لا معنى لتعليقه على مشيئه المصلّى، إذ ليس له قصد غير ذلك العنوان المتحقق به الامتثال أولاً، فما يمكن أن تتعلق به المشيئه هو جعل ما بيده نافله، و إعادته جماعه بتيه الوجوب. و من المعلوم أنّ هذا أجنبى عن مسأله تبديل الامتثال، فأجود الاحتمالات هو الأول، و ان لم يكن بذلك الوضوح، و إلا- فيصير مجملاً و يسقط به الاستدلال. فالمتحصل: أنه لا- ينبغى الإشكال فى مشروعيه إعادته ما صلّاه منفرداً جماعه، سواء أُقيمت الجماعه فى أثنائها أم بعدها، غايه الأمر أنه فى الأول ينوى الفرض، و فى الثانى ينوى الندب تداركاً لما فات من الخصوصيه و المزيه و هى الجماعه، قال فى الجواهر: «ثم إنّ ظاهر الفتاوى و بعض النصوص السابقه نيه الندب فى المعاده لو أراد التعرض للوجه كما صرح به فى السرائر و المنتهى و التذكرة، و البيان و المدارك و الذخير و الكفايه، و عن المبسوط و النهايه و مجمع البرهان، بل عن حاشيه المدارك للأستاذ حكايه روايتين» عن عوالى اللثالى صريحتين فى الندب»، و قال فى العروه فى فصل مستحبات الجماعه: «المسأله ٢١ فى المعاده: إذا أراد نيه الوجه ينوى الندب لا الوجوب على الأقوى»، و لا وجه لقصد الوجوب و إن نُسب إلى جماعه استناداً إلى صحيح هشام، و حسن حفص السابقين، أو غيرهما، حتى مرسل الصدوق المتقدم، فلاحظ. فتخلص: أنه لا- وجه للتشبيث بروايات المعاده على جواز تبديل الامتثال، لما عرفت من كونها أجنبىه عن مورد البحث، بل لو فرض دلالتها على ذلك فلا بد من صرفها عن ظاهرها، لاستحاله بقاء الأمر مع الإتيان بمتعلقه على وجهه كما مر. و أمّا تكرار صلاه الآيات فأنما هو لاستحباب الإعادة إذا فرغ عن الصلاه قبل الانجلاء، كما يدل عليه صحيح» معاويه

اشاره

:

### المقام الأول

فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يُجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى ثانياً (١) «-» بعد رفع الاضطرار فى الوقت إعاده و فى خارجه قضاءً، أو لا يجزى؟.

الأمر الاضطرارى

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: - عن الإتيان - و محصل ما أفاده: أنّ الكلام تاره يقع فى مقام الثبوت، و أخرى فى مقام الإثبات. أمّا المقام الأول المشار إليه بقوله: - فاعلم انه يمكن... إلخ - فحاصله: أنّ الاختيار و الاضطرار يمكن أن يكونا من الأوصاف المنوّعه كالسفر و الحضر، و الفقر و الغنى، و نحوها مما يوجب تعدد الموضوع، فالاختيار و الاضطرار دخيلان فى الموضوع و المصلحه، فالصلاه عن جلوس، أو تيمم للعاجز عن القيام، و عن الطهاره المائيه، أو مع التكتف للتقيه، أو غير ذلك من الصلوات الاضطراريه تكون كالصلوات بن عمار قال: «قال أبو عبد الله (عليه السلام): صلاه الكسوف إذا فرغت قبل أن ينجلي فأعد» و مطلوبه الوجودات الطويله بالأمر الاستجابى أجنيبه عن تبديل الامتثال الذى مرجعه إلى بقاء نفس الأمر الأول، فلو لا- الأمر بالإعاده فى هذه الصحيحه لم يكن وجه للإتيان بالصلاه ثانياً، و ثالثاً، و هكذا.

(-). لا- يخفى الاستغناء عنه، بل إخلاله، لأنّ معناه حينئذ: أنّ الإتيان بالمأمور به الاضطرارى هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به الواقعى الأولى ثانياً أم لا، فالنزاع على هذا إنّما هو فى إجزائه عن الوجود الثانى للمأمور به الواقعى، لا وجوده الأول، مع أنّ النزاع كله فى الوجود الأول، فينبغى أن تكون العبارة هكذا: - هل يجزى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الإتيان بالمأمور به الواقعى الأولى إعاده فى الوقت، و قضاءً فى خارجه أم لا؟ و الحاصل: أنّ عبارته المتن توهم كون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانى للمأمور به الواقعى الأولى و عدمه، و من المعلوم عدم كونه كذلك.

ص: ٢٨



تحقيق الكلام فيه يستدعى التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنحاء، و بيان ما هو قضيه كل منها من الاجزاء و عدمه، و أخرى في تعيين ما وقع عليه، فاعلم:

أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار كالتكليف «-» التامه الاختياريه في الوفاء بالغرض. و يمكن أن لا يكونا من الأوصاف المنوّعه حتى يكون الفعل الاضطراري كالاختياري وافيّاً بتمام مصلحه الفعل الاختياري بأن يبقى شىء منها، و هذا النحو يتصور على وجهين: أحدهما: ما لا يمكن استيفاؤه.

ثانيهما: ما يمكن ذلك، و هذا أيضاً على نحوين:

الأول: أن يكون المقدار الباقي واجب التدارك.

الثاني: أن يكون مستحب التدارك، فالوجه المتصوره ثبوتاً المذكوره في المتن أربعة:

الأول: وفاء المأمور به الاضطراري بتمام مصلحه المأمور به الواقعي الأولى كما مر.

الثاني: عدم وفائه به مع عدم إمكان الإتيان بالباقي.

الثالث: كون الباقي من الغرض ممكن الاستيفاء مع وجوبه.

الرابع: كونه ممكن الاستيفاء مع استحبابه . «-»

(-). الأولى تبديله هنا و كذا في قوله: - التكليف الاضطراري - بالمكلف به -، لقيام الملاكات بالمتعلقات، لا الأحكام، فالتعبير بالتكليف مسامحه، أو من المصدر المبني للمفعول.

(--). لا- يخفى أنّ الاحتمالات الثبوتيه أزيد من الأربعة المذكوره في المتن، إذ منها حرمة التفويت، حيث إنّ ما لا- يمكن استيفاؤه قد يكون محرّم التفويت، و قد لا يكون كذلك، و حكمه جواز البدار مع عدم الحرمة، و عدمه معها، و عدم الاجزاء مع الحرمة، إذ لا أمر مع حرمة التفويت حتى يبقى مجال للبحث عن الاجزاء، و لا ينبغي إهمال هذا الاحتمال الخامس.

الاختياري في حال الاختيار وافيًا بتمام المصلحه، و كافيًا فيما هو المهم و الغرض «-» و يمكن أن لا يكون وافيًا به (١) كذلك «-» بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه، أو لا يمكن، و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه أو يكون بمقدار يستحب.

و لا يخفى (٢) أنه ان كان وافيًا به، فيجزى، فلا يبقى مجال أصلاً للتدارك (٣)

\*\*\*\*\*

(١). أي: بتمام المصلحه.

(٢). هذا شروع في بيان الآثار المترتبة على الوجوه المحتمله المتقدمه، و حاصله:

أنه - بناءً على الوجه الأول و هو وفاء الأمور به الاضطراري بتمام مصلحه الأمور به الواقعي الأولى - لا إشكال في الإجزاء، لحصول الغرض بتمامه الموجب لسقوط الأمر الواقعي، فلا وجه للإعاده و القضاء، هذا بالنسبه إلى الاجزاء، و أمّا بالنسبه إلى جواز البدار و عدمه فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و بناءً على عدم الوفاء بتمام مصلحه الأمور به الواقعي الأولى، و عدم إمكان تداركه لا في الوقت و لا في خارجه، فلا يتعلق أمر بإتيان الفعل ثانياً بعد ارتفاع العذر، لإناطه تشريع الأمر بإمكان استيفاء الغرض الداعي إليه.

(٣). لتوقفه على الفوت المفروض عدمه.

(-). و لا يلزمه جواز تحصيل الاضطرار اختياراً كما توهم، و ذلك لإمكان ترتب المصلحه التامه على الأمور به الاضطراري ان كان الاضطرار بالطبع لا بالاختيار.

(--). لا- حاجه إلى هذه اللفظه، لرجوع ضمير - به - إلى - تمام المصلحه -، فيكون محصل ما يستفاد من كلامه (قده): أنه يمكن ان لا يكون وافيًا بتمام المصلحه بتمام المصلحه، لكون قوله: - كذلك - بمنزله التصريح بتمام المصلحه، و احتمال ان يكون قوله - كذلك - إشارة إلى كلامه: - و كافيًا فيما هو المهم و الغرض - لا وجه له، لأنّ قوله -: - و كافيًا... إلخ - تفسير للوفاء بتمام المصلحه، و ليس مغايراً له كما لا يخفى.

ص: ٣٠

لاقتضاء ولا اعاده، و كذا (١) لو لم يكن وافياً و لكن لا يمكن تداركه، و لا يكاد يسوغ له البدار (٢) في هذه الصورة (٣) إلا لمصلحه كانت فيه (٤)، لما (٥) فيه من نقض الغرض و تفويت (٦) مقدار من المصلحه لو لا مراعاة ما هو فيه (٧) من الأهم «-» فافهم (٨).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كذا يجزى فى صورته عدم الوفاء مع امتناع تدارك الفائت.

(٢). أى: المبادره إلى الإتيان بالمأمور به الاضطرارى فى أول وقت الاضطرار.

(٣). و هى عدم الوفاء مع عدم إمكان تدارك الباقي، و لا يجوز البدار حينئذٍ، لاستلزام تجويزه للإذن فى تفويت مقدار من المصلحه، و ذلك قبيح على العاقل فضلاً عن الحكيم.

(٤). أى: البدار، حاصله: أنه لا يجوز البدار المفوّت لمقدار من المصلحه إلا مع تداركه بمصلحه أُخرى، كمصلحه أول الوقت مثلاً، إذ بدون التدارك يلزم نقض الغرض، و هو تفويت مصلحه المأمور به الواقعى بلا موجب.

(٥). تعليل لقوله: - و لا يكاد يسوغ له البدار - و قد عرفت تقريبه.

(٦). تفسير لنقض الغرض.

(٧). أى: البدار، و المراد ب - ما - الموصوله الغرض الأهم، و ضمير - هو - راجع إلى الموصوله، يعنى: يلزم نقض الغرض لو لا مراعاة الغرض الأهم الذى يكون فى البدار، و قوله: - من الأهم - بيان ل - ما - الموصوله.

(٨). لعله إشاره إلى: أنه مجرد فرض فى مقام الثبوت، إذ لم نظفر فى مقام الإثبات بما يدل على اشتمال البدار فى شىء من الأبدال الاضطراريه على مصلحه تكون أهم من المقدار الفائت من مصلحه المأمور به الواقعى الأولى.

(-). الأهميه و إن كانت مناطاً لتقديم أحد المتراحمين أو المتراحمات، لكنها مناطه على وجه اللزوم، و فى المقام يكفى فى جواز البدار مساواه مصلحته للمقدار الفائت من مصلحه المأمور به الواقعى، نعم الأمر بالبدار يتوقف على أهميه مصلحته من المقدار الفائت، كما لا يخفى.

ص: ٣١

لا يقال: عليه (١) فلا مجال لتشريعهِ و لو بشرط الانتظار، لإمكان (٢) استيفاء الغرض بالقضاء. فانه يقال: هذا كذلك (٣) لو لا المزاحمة بمصلحه الوقت «-» و أمّا تسويغ البدار أو إيجاب الانتظار فى الصورة الأولى (٤) فيدور مدار كون العمل

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناءً على لزوم نقض الغرض يلزم ما قد يتوهم من أنّ البديل الاضطرارى إذا لم يكن وافياً بتمام مصلحه المأمور به الاختيارى، فلا مجال لتشريعهِ و لو فى آخر الوقت، لكونه مَقْوُتاً لمقدار من المصلحه، بل لا محيص عن الأمر بالمبدل الاختيارى بعد خروج الوقت و ارتفاع الاضطرار لتستوفى المصلحه بتمامها.

(٢). تعليل لقوله: - لا مجال -.

(٣). يعنى: أنّ إشكال عدم المجال لتشريع البديل الاضطرارى مع إمكان استيفاء تمام المصلحه فى خارج الوقت بإتيان المأمور به الواقعى بعنوان القضاء متّجه إذا لم يكن المقدار الفائت مزاحماً بمصلحه أُخرى كمصلحه الوقت، و أمّا إذا كان مزاحماً بها، فلا مانع من تشريع البديل الاضطرارى المَقْوُت لمقدار من الغرض، إذ المفروض تدارك الفائت بمصلحه الوقت.

(٤). و هى وفاء المأمور به الاضطرارى بمصلحه المأمور به الواقعى الأولى، و هذا هو الذى و عدنا أنّه سيأتى الكلام فيه بالنسبه إلى جواز البدار و عدمه.

و حاصله: أنّ جواز البدار و عدمه فى هذه الصور يدوران مدار كيفية دخل الاضطرار فى المصلحه، فإن دلّ دليله على أنّ مجرد طرؤ الاضطرار و لو فى جزء من الوقت المضروب للمأمور به الواقعى الأولى يوجب صيروره الفعل ذا مصلحه تامه جاز البدار، و لا يجب الانتظار إلى آخر الوقت، أو اليأس من ارتفاع الاضطرار فى الوقت.

و إن دلّ على أنّ الاضطرار المستوعب للوقت، يوجب صيروره الفعل الاضطرارى ذا مصلحه تامه، فلا وجه لجواز البدار، بل يجب الانتظار، إلا إذا علم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، فإنّه طريق عقليّ لإحراز الموضوع و هو الاضطرار المستوعب.

(-). لا يخفى أنّه فى صورهِ مزاحمة المقدار الفائت بمصلحه أُخرى قائمه بالبدار يجب البدار، إذ بدونه يفوت هذا المقدار أيضاً بلا تدارك.

بمجرد الاضطرار مطلقاً أو بشرط الانتظار، أو مع اليأس عن طرؤ الاختيار ذا مصلحه، و وافياً بالغرض.

و إن لم يكن وافياً (١) و قد أمكن تدارك الباقي فى الوقت (٢)، أو مطلقاً و لو بالقضاء خارج الوقت، فان كان الباقي مما يجب تداركه، فلا يجوز (٣)، فلا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء، و إلا (٤) فيجوز، و لا مانع عن البدار فى الصورتين (٥).

\*\*\*\*\*

(١). هذه الجملة معطوفه على قوله قبل أسطر: - إن كان وافيا به - و الغرض من ذلك بيان آثار قسمي صوره إمكان تدارك المقدار الفائت من المصلحه.

و توضيحه: أن ما يبقى من المصلحه إن كان تداركه واجباً، فلا- يجزى الفعل الاضطرارى عن المأمور به الواقعى، بل يجب الإتيان بالمبدل إعادته مع بقاء الوقت، و قضاءً بعد خروجه، و إلى هذا أشار بقوله: - فإن كان الباقي مما يجب تداركه -.

و إن لم يكن تداركه واجباً فلا يجب شىء من الإعادة و القضاء، إذ المفروض عدم وجوب تدارك ما فات من المصلحه، و مثل هذه المصلحه غير الملزمه لا يدعو إلى الطلب الوجوبى، إذ الداعى إليه هى المصلحه الملزمه دون غيرها كما لا يخفى.

(٢). إذا فرض زوال العذر قبل خروج الوقت، كما أن تدارك الباقي قضاءً يكون بعد خروج الوقت.

(٣). إذ المفروض إمكان تداركه مع لزومه.

(٤). يعنى: و ان لم يكن الباقي مما يجب تداركه فيجوز، لعدم وجوب تدارك الباقي حتى يلزم الإتيان بالفعل ثانياً إعادته أو قضاءً لتداركه.

(٥). و هما وجوب تدارك الباقي و عدم وجوبه، وجه عدم المانع هو عدم لزوم التفويت من البدار فيهما.

غايه الأمر أنه يتخير فى صورته الأولى بين الإتيان بعملين: اضطرارى و اختياري، فيجوز له البدار بالعمل الاضطرارى، ثم يأتى بالاختياري بعد ارتفاع العذر، و بين الإتيان بعمل واحد اختياري بعد ارتفاع الاضطرار، إذ المصلحه التامه تستوفى على كلا التقديرين، غايته أنه فى صورته الإتيان بعملين تستوفى تدريجاً، و فى

غايه الأمر يتخير «-» فى الصوره الأولى (١) بين البدار و الإتيان بعملين: العمل الاضطرارى فى هذا الحال (٢)، و العمل الاختيارى بعد رفع الاضطرار، أو

صوره الإتيان بعمل واحد تستوفى دفعه.

\*\*\*\*\*

(١). و هى كون الباقي من المصلحه لازم الاستيفاء.

(٢). أى: حال الاضطرار.

(-). فى هذا التخيير - مضافاً إلى كونه من التخيير بين الأقل و الأ-كثر الذى هو فى غايه الإشكال كما قرر فى محله - أن المصلحه الوقتيه ان كانت لازمه الاستيفاء كالمصلحه القائمه بالجزء المضطر إليه، فمقتضى القاعده وجوب الفعلين، حفظاً لكلتا المصلحتين، لا وجوبهما، أو وجوب الفعل الواحد التام بعد ارتفاع الاضطرار تخييراً لأنه ليس مشتتلاً على المصلحتين، بل على مصلحه واحده، فاستيفاء المصلحتين منوط بإيجاب كل من الفعلين تعييناً.

و إن لم تكن لازمه الاستيفاء، فلا وجه لوجوب الفعل الناقص الاضطرارى فى الوقت، بل الواجب تعييناً هو الفعل التام بعد ارتفاع الاضطرار.

و بالجمله: ان كانت كلتا المصلحتين لازمتى الاستيفاء، فلا بد من إيجاب كلا الفعلين تعييناً من دون حاجه إلى تشريع وجوب لفعل تام تخييراً بعد ارتفاع الاضطرار، لما عرفت من عدم اشتماله على كلتا المصلحتين. و ان لم تكونا واجبتى الاستيفاء فلا بد من إيجاب فعل واحد قائم بالمصلحه اللازم تداركها، فالتخيير المذكور فى المتن لم يظهر له وجه.

هذا إذا كان ارتفاع الاضطرار بعد الوقت، و أما إذا كان ارتفاعه فيه سواء أ كانت كلتا المصلحتين لازمتى الاستيفاء أم لا، فلا ينبغى الارتباب فى وجوب فعل واحد تعييناً فى الوقت بعد زوال العذر، لقيام كلتا المصلحتين به بعد كون المطلوب صّرف الوجود من الطبيعه الواقع فى صرف الوجود من الزمان الوافى به.

ص: ٣٤

الانتظار (١) و الاقتصار بإتيان ما هو تكليف المخترار، و فى الصورة الثانيه (٢) يتعين عليه استحباب البدار، و إعادته (٣) بعد طرؤ الاختيار.

هذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الاضطرارى من الأنحاء (٤)، و أمّا ما وقع

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - البدار - يعنى: يتخير فى صورته لزوم استيفاء الباقي بين البدار و الإتيان بعملين، و بين الانتظار أى انتظار ارتفاع العذر، و الاقتصار على عمل واحد تام اختياري، و الأولى تبديل - أو - بالواو فى قوله: - أو الانتظار -.

(٢). و هى كون الباقي من المصلحه غير لازم الاستيفاء، أمّا أصل جواز البدار فلعدم كونه مفوّتاً لما يجب تداركه من المصلحه، و أمّا استحبابه فإمّا للدليل الخاصّ الدال على ذلك مثل أدله استحباب إتيان الصلوات اليوميه فى أول وقتها، و إمّا للدليل العام مثل آيتى المسارعه و الاستباق.

(٣). معطوف على - البدار - يعنى: و يستحب إعادته بعد طرؤ الاختيار، لاستيفاء تمام المصلحه من الملزمه و غيرها.

(٤). يعنى هذا كلّه فى مقام الثبوت.

و أمّا المقام الثانى، و هو مرحله الإثبات المشار إليه بقوله (قده): - و اما ما وقع عليه - فحاصله: أنّ دليل البديل الاضطرارى ان كان له إطلاق من الجبهه المقتضيه للإجزاء، و هى اشمال البديل على تمام مصلحه المبدل، أو على مقدار موجب للإجزاء بأن كان دالاً على بديله البديل الاضطرارى سواء اشمتم على تمام مصلحه المبدل، أو على معظمها حتى يكون مجزياً، أم لم يشتمل عليه حتى لا يكون مجزياً.

و ان لم يكن له إطلاق من غير هذه الجبهه، فلا محيص حينئذٍ عن القول بالإجزاء.

لما تقدم فى مقام الثبوت من ترتب الاجزاء على تمام المصلحه، أو على المقدار الملزم منها إذا لم يكن الباقي على فرض إمكان تداركه لازم الاستيفاء.

و ان لم يكن لدليل البديل الاضطرارى إطلاق من هذه الحثيه المقتضيه للإجزاء فالمرجع حينئذٍ الأصل العملى و هو البراءه عن وجوب الإعادة و القضاء، لكون الشكّ حينئذٍ فى التكليف، و هو مجرى البراءه، و نتيجة ذلك عدم وجوب الإعادة أو القضاء أيضاً،

عليه، فظاهر إطلاق دليله مثل قوله تعالى: (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا)، كصوره ثبوت الإطلاق لدليل البدل، إلا إذا دلّ دليل وجوب القضاء على أنّ موضوعه فوت الواقع و ان لم يتصف بكونه فريضه، لكنه مجرد فرض، هذا ملخص مرام المصنف (قده) «-» .

(-). لكن الحق أن يقال: إنّ دليلي المبدل و البدل إمّا مطلقان، و إمّا مهملان، و إمّا مختلفان، فالصور أربع.

فان كانا مطلقين، أو كان دليل المبدل مهملا و دليل البدل مطلقا، فيرجع إلى إطلاق دليل البدل، لحكومته على إطلاق دليل المبدل في الصورة الأولى، و عدم مانع من الرجوع إليه في الصورة الأخيرة، و هي إهمال دليل المبدل و إطلاق دليل البدل، ضروره أنّ الإهمال يسقطه عن الحجية، فيرجع إلى إطلاق دليل البدل بلا مانع، فيجزى في هاتين الصورتين.

و ان كان دليل المبدل مطلقاً و دليل البدل مهملا، فيرجع إلى إطلاق دليل المبدل، لفقد المانع و هو حكومه إطلاق دليل البدل عليه، فيحكم حينئذٍ بوجوب الإعادة أو القضاء.

و ان كان كل من دليلي المبدل و البدل مهملا، فيرجع إلى الأصل، لفقد الدليل حينئذٍ، فالرجوع إلى الأصل إنّما هو في هذه الصورة فقط، لا في صوره عدم الإطلاق لدليل البدل الاضطرارى مطلقاً كما في المتن.

و أمّا كون الأصل هو البراءة، ففيه كلام، توضيحه: أنّ الاضطرار تاره يرتفع في الوقت، و أخرى في خارجه.

ففي الأول تجرى قاعده الاشتغال المقتضيه لوجوب الإعادة، لكونه من صغريات التعيين و التخيير، حيث إنّ الصلاه مع الطهاره المائيه مثلا مفرّغه للذمه قطعاً، بخلاف الصلاه مع الترابيه، فإنّ مفرّغيتها لها مشكوكه، فلا يكتفى بها عقلاً في مقام الامتثال.



و قوله عليه الصلاة و السلام: «التراب أحد الطهورين» و «يكفيك عشر سنين» (١) هو الاجزاء، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء.

و لا بد في إيجاب الإتيان به ثانياً من دلالة دليل بالخصوص (٢).

و بالجملة: فالمتبع هو الإطلاق (٣) لو كان، و إلاً فالأصل و هو يقتضى البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكاً في أصل التكليف (٤)، و كذا عن إيجاب القضاء بطريق أولى (٥)، نعم لو دل دليله على أنّ سببه فوت الواقع و لو لم يكن هو فريضه (٦) كان

\*\*\*\*\*

(١). راجع الوسائل كتاب الطهارة الباب الرابع عشر من أبواب التيمم.

(٢). يعنى: غير دليل المأمور به الواقعى الأولى الذى هو المبدل.

(٣). أى: إطلاق دليل البدل لو كان، و إلاً فالمتبع هو الأصل العملى.

(٤). كونه شكاً في أصل التكليف إنّما هو لأجل سقوط الأمر الواقعى حال الاضطراب بسبب عدم قدره على امتثاله الموجب لقبح الخطاب، فوجوب الإعادة حينئذٍ تكليف جديد مشكوك فيه، فتجرى فيه البراءة، هذا إذا ارتفع الاضطراب قبل خروج الوقت، و إذا ارتفع بعده، فوجوب القضاء أيضاً تكليف جديد ينفى بالبراءة.

(٥). لعل وجه الأولويه هو ترتب القضاء على فوت الواجب فى وقته، فلو لم يجب الفعل فى وقته، فعدم وجوب قضائه فى خارج الوقت أولى، فتدبر.

(٦). يعنى: و ان لم يكن الواقع الفئات فريضه فعلاً. و فى الثانى تجرى البراءة فى وجوب القضاء، للشك فى تحقق موضوعه و هو فوت الفريضه فى الوقت، حيث إنّ من المحتمل انقلاب الواقع إلى المأمور به الاضطرابى، فلم يفت فريضه فى الوقت حتى يجب قضاؤها، و من المحتمل عدم انقلابه إليه، فيصدق الفوت الموجب لقضائه، فيكون الشك حينئذٍ فى التكليف و هو مجرى البراءة، هذا كله فيما يجرى فيه الأصل و هو إهمال الدليلين، و أمّا فى غيره، فالمرجع هو الإطلاق مطلقاً كما عرفت آنفاً.

ص: ٣٧

القضاء واجباً عليه لتحقق سببه (١) و ان أتى بالغرض (٢) لكنه مجرد الفرض (٣) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالسبب هو الموضوع، و مرجع ضمير - سببه و دليله و سببه - هو إيجاب القضاء.

(٢). أى: الغرض القائم بالمأمور به الواقعي الحاصل بالمأمور به الاضطرارى.

(٣). لأنّ دليل القضاء و هو قولهم عليهم الصلاه و السلام: «ما فاتتك من فريضه فاقضها كما فاتتك»، و «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» ظاهر فى فوت الفريضه الفعلية، لا فوت الواقع بما هو هو.

(-). يمكن أن يقال باجزاء المأمور به الاضطرارى عن الإعادة و القضاء فى جميع الموارد إلا إذا قام نصّ خاص على وجوب أحدهما، و توضيحه منوط بتقديم أمور:

الأول: أن الاضطرار لا يصدق إلا فى الموقنات مع استيعابه للوقت، إذ بدونه مع كون المطلوب صرف الوجود فى تمام الوقت المضروب له لا اضطرار حينئذٍ إلى صرف الوجود، للقدرة عليه فى بعض الوقت، و كذا الحال فى غير الموقنات مع وجوب الفور فيها، فصدق الاضطرار فيها منوط بذلك، إذ بدون وجوب الفور لا اضطرار كما لا يخفى.

الثانى: أن تشريع الحكم الاضطرارى دليل إنى على اشتغال متعلقه على مصلحه لازمه الاستيفاء فى الوقت، و عدم الاهتمام بما يفوت فى الوقت من مصلحه الجزء أو الشرط المضطر إلى تركه، إذ مع الاهتمام به لا وجه لتشريع الحكم الاضطرارى المفوت له، فلا بد أن تكون المصلحه القائمه بالجزء أو الشرط المتروك اضطراراً ساقطه كخطابه، أو غير لازمه الاستيفاء، فوجوب العمل ثانياً لتدارك مصلحه المضطر إليه محتاج إلى تشريع ثانوى، و لا يفى به تشريع المبدل أولاً، لسقوط الأمر بالجزء أو الشرط المضطر إلى تركه، و عدم كاشف عن بقاء مصلحته حتى يستكشف منه بقاء التشريع، لاحتمال دخل القدره فى ملاكه كدخلها فى خطابه.

ص: ٣٨

و استصحاب المصلحه لا- يُجدي في بقاء الخطاب، لأنّ الشك في حدوث التكليف بعد ارتفاع الاضطرار، لا في بقاءه بعده، ضروره سقوط التكليف الأولى بالجزء أو الشرط، للاضطرار، فليس الشك في بقاء التكليف حتى يثبت باستصحاب المصلحه بل الأمر بالعكس، لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم تشريع الحكم بعد ارتفاع الاضطرار.

الثالث: أن الاضطرار رافع للحكم المتعلق بالجزء أو الشرط مطلقاً سواء أ كانت قدره شرطاً للملاك و الخطاب معاً، أم شرطاً للخطاب فقط كما هو الغالب من قبح مطالبه العاجز، فإنّ دليل الاضطرار من عمومته و خصوصه كدليلي الضرر و الحرج من الأدله النافيه للحكم، و بضمه إلى أدله أجزاء الأمور به الواقعي و شرائطه يتحصّل أن الأمور به في حال العذر هو ما عدا الجزء أو الشرط المضطر إلى تركه.

و لا- يرد هنا إشكال المثبتيه الوارد على أصل البراءة في الأقل و الأكثر الارتباطيين بناءً على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل التضاد، لا العدم و الملكه، و ذلك لكون دليل الاضطرار من الأدله الاجتهاديه، لا الأصول العمليه، كما لا يخفى.

الرابع: أنه لا- يجب استيفاء الملاكات غير المطالبه، فإنّ العقل الحاكم بحسن الإطاعه إنّما يحكم بحسن امتثال العبد لأحكام مولاه، و الأغراض الداعيه إلى التشريع ليست أحكاماً، فلا يجب على العبد موافقتها. نعم إذا أحرز العبد تماميه الملاك، و لكن المولى لا يقدر على إنشاء الحكم لمانع خارجي حكم العقل حينئذٍ بلزوم موافقه الغرض.

و بالجملة: مجرد الغرض مع عدم مانع للمولى عن الإنشاء لا يوجب عقلاً إطاعه أصلاً.

الخامس: أنّ المبدل الموقت إن كانت مطلوبيته بنحو صرف الوجود في الوقت

المضروب له، فاللائزم الإتيان به على النهج المعتبر فيه، فلو كان في أول الوقت مضطراً ثم ارتفع الاضطراب بحيث تمكن في الوقت من الإتيان بالمبدل الاختياري، فليس له الإتيان بالبدل الاضطراري، إلا مع قيام دليل خاص على الاجزاء والاكتفاء به.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف أنّ مقتضى القاعده إجزاء الأمور به الاضطراري عن الواقعي في جميع الأبدال الاضطراريه إذا كان العذر مستوعباً لوقت المبدل، و مجرد العلم ببقاء مقدار من المصلحه - فضلاً عن احتمالها - لا يقتضى وجوب القضاء، لما عرفت من عدم الدليل على وجوب موافقه الغرض ما لم يطالب به المولى، و مجرد وجوده ليس عله تامه للطلب حتى يكون برهاناً لِمياً على وجوب القضاء، و ذلك لاحتمال عدم إمكان استيفاء المصلحه الباقية إلا بصرف الوجود، لا بغيره من وجودات الطبيعه، فأول وجوداتها تقوم به المصالح كلها دون غيره.

و مما ذكرنا يظهر حكم الحج مع العامه مع اقتضاء التقيه لذلك، و أنّه كسائر الأبدال الاضطراريه، بل أولى منها، لما ثبت من سعه دائره التقيه كما سيأتى.

و لا يخفى أن مورد النزاع في إجزاء الأمور به الاضطراري عن الواقعي إنّما هو فيما إذا لم يكن الاضطراب من الأوصاف المنوّعه للمكلف الموجه لاختلاف الأحكام كالمسافر و الحاضر، و إلا فلا معنى للإجزاء عن الأمر المتعلق بموضوع آخر.

و القول بكون المختار و المضطرّ كالمسافر و الحاضر ضعيف، لاستلزامه قضاء البدل الاضطراري إذا فات في وقته على ما فات، فيجب أن يقضى الصلاه مع الطهاره الترايبه إذا فاتت كذلك مع التمكن من قضائها مع المائيه.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن مقتضى القاعده إجزاء البدل الاضطراري عن المبدل الاختياري.

الثاني: أن مورد الاضطراب هو الموقت مع استيعاب الاضطراب للوقت، أو

غير الموقت مع وجوب الفور فيه.

الثالث: أن مجرد بقاء شيء من الملاك لا يستلزم التشريع.

الرابع: أن الاضطرار ليس منوعاً كالسفر.

الخامس: أن مورد الإجزاء هو الاضطرار المستوعب، إلا إذا قام دليل خاص على الإجزاء في غيره، ومقتضاه حينئذ كفايه الاضطرار غير المستوعب في التنزل عن المبدل الاختياري إلى البدل إلى البدل الاضطراري.

السادس: عدم جواز البدار مع عدم العلم بارتفاع الاضطرار في الوقت، وإن طه جوازه بالعلم بعدم ارتفاعه فيه، إلا في موارد التقيه، فإن مقتضى إطلاق أدلتها، وكذا ما دل على الحث عليها والمداراه معهم هو جواز البدار، فلاحظ النصوص الواردة في التقيه.

السابع: أن الإجزاء لا يحتاج إلى دليل، بل يكفي فيه كون الأمور به الاضطراري تمام الوظيفة، وهذا يثبت بحكومه دليل الاضطراري على دليل الاختياري فتدبر.

خاتمه

لا يخفى أنه لما كانت مسأله الحج مع العامه تقيه من صغريات الأمور به الاضطراري مع كونها من المسائل الابتلائييه أحببت أن أتعرض لها تزييناً للكتاب بفرع من فروع علم الفقه الشريف سائلاً منه سبحانه و تعالى التوفيق لتنقيحها، و تحقيق ما هو الحق فيها، فنقول و به نستعين: ينبغي قبل الخوض في المقصود تقديم أمور:

الأول: أن كلاً من الجزء و الشرط يتصور ثبوتاً على نحوين:

أحدهما: أن يكونا مطلقين بمعنى دخلهما في جميع الحالات بحيث يوجب

ص: ٤١

تعذره سقوط الأمر بالمركب أو المشروط، لدخله في قوام ماهية المركب أو المشروط كقصد القربة في العبادة، فلا تجرى قاعده الميسور في العبادة التي تعذر فيها مقومها و هو قصد القربة، لإناطه جريانها بصدق الميسور عرفاً على الباقي، و لا يصدق عليه إذا كان المعسور مقوماً للماهية، كما هو واضح.

ثانيهما: أن يكونا مقيدتين بحال التمكن، و هذا القسم ليس دخيلاً في قوام الماهية، فتجربى فيه قاعده الميسور، و لعل وجه عدم العمل بعموم هذه القاعده و إناطه جريانها في كل مورد بعمل المشهور هو: أن عملهم بها في مورد كاشف عن عدم كون المعسور فيه مقوماً للماهية، كما أن عدم عملهم بها في بعض الموارد يكشف عن كون المعسور فيه مقوماً لها، فعملهم بها في مورد و عدم عملهم بها في آخر كالدليل على أن المعسور غير مقوم للماهية في الأول، فتجربى فيه القاعده، و مقوم لها في الثاني، فلا تجربى فيه.

هذا بحسب مرحله الثبوت، و أما مقام الإثبات فمقتضى إطلاق الدليل هو الجزئية أو الشرطية المطلقة المعبر عنها بالركنيه، فتعذره يوجب خروج فاقده عن مصاديق الطبيعي المأمور به المستلزم لعدم الإجزاء، إذ لا موجب له بعد فرض عدم انطباق المأمور به عليه. هذا إذا كان للدليل إطلاق، و إلا كما إذا كان لُبياً، فالمرجع الأصل العملي المقتضى لعدم الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، لكون الشك حينئذٍ في ثبوت الحكم لا سقوطه حتى تجربى فيه قاعده الاشتغال، كما لا يخفى.

الثاني: أن إطلاق دليل الحكم لكل من الوضعي و التكليفي محكم. أما إذا كان أحدهما مسبباً عن الآخر، كما نعتيه لبس الحرير للرجال في الصلاة، حيث إنَّها مترتبة ظاهراً على حرمة لبسه لهم، و لذا ترتفع بارتفاع حرمة ضروره من برد، أو مرض، أو حرب، أو غير ذلك، إذ لو كانا معلولين لعله ثالثه لم يكن ارتفاع أحدهما موجباً لارتفاع الآخر، كما هو واضح، قال في العروه في شرائط لباس المصلّي:

«المسألة - ٣٨ - إذا انحصر ثوبه في الحرير، فإن كان مضطراً إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاه فيه»، أو العكس و هو ترتب التكليف كوجوب الوفاء بالعقد على الوضع كالملكيه الحاصله بالعقد فواضح لكون دليل العله دليل المعلول، و بالعكس و هو أقوى من دلاله أحد المتلازمين على الآخر.

و أما إذا لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلعدم مانع من الإطلاق بعد وجود جامع بين الحكيمين، فإن المنع لو وجد لشمل كلاً من التكليفي و الوضعي كشمول الجواز و الحِلِّ لكليهما أيضاً، فإن الحِلَّ يتعلق بفعل المكلف سواء أ كان تصرفاً خارجياً كالأكل و الشرب و اللبس، أم اعتبارياً كالبيع و نحوه، فمعنى حليه الفعل مطلقاً هو عدم المنع عنه، فكما لا مانع عن حِلِّه تكليفاً فكذلك لا مانع عن حِلِّه وضعياً، و لذا يصح التمسك بمثل قوله تعالى: (أحل الله البيع)، و قوله صلوات الله و سلامه عليه:

«الصلح جائز بين المسلمين» لنفى ما شك في شرطيته شرعاً مع كون الشرطيه حكماً وضعياً، فلا ظهور في الحليه و الجواز في خصوص الحليه التكليفيه.

و بالجملة: إطلاق دليل الحكم لكل من التكليفي و الوضعي محكم ما لم تقم قرينه على الاختصاص بأحدهما، كما هو ظاهر.

الثالث: أن الإجزاء الموجب لسقوط الأمر إما مترتب على كون المأني به مصداقاً حقيقياً للطبيعي المأمور به و هو واضح، و إما مترتب على كون المأني به فرداً ادعائياً له بجعل الشارع كالأبدال الاضطراريه من الصلوات العذريه، و الوضوءات الجبيريه و غيرهما، فينتفى الإجزاء بانتفائهما، و مع الشك في جعل الشارع فرديته للمأمور به يرجع إلى قاعده الاشتغال، لكون الشك في وادى الفراغ، و مقتضى الشغل اليقيني لزوم تحصيل الفراغ القطعي، كما لا يخفى.

الرابع: أن التقيه في الجملة من العناوين الثانويه كالنذر، و الشرط، و الضرر

و الحرج و غيرها الحاكمه على أدله أحكام العناوين الأوليه سواء أ كانت تلك الأحكام استقلاليه كحُرْمه شرب الخمر، و حرمة التصرف فى مال الغير، أم ضمنيه كالجزيه أم غيريه كالشرطيه و المانعيه، و سواء أ كان الجزء أو الشرط ممّا له دخل مطلق و هو المسمّى بالركن أم لا، و لحكومتها على تلك الأدله يحكم بصحة صلاه من يسجد تقيه على ما لا يصح السجود عليه عندنا، مع أنّ السجدين من كل ركعه ركن، و مقتضى الركنيه بطلان الصلاه بتركه، أو بالإتيان به فاسداً، و كذا يحكم بصحة صلاه من توضع تقيه بالنيذ، أو مسح كذلك على الخفين، مع أنّ الطهاره الحديثه من الخمسه التى تعاد الصلاه منها، إلى غير ذلك من موارد ترك الركن فيها تقيه، فلاحظ.

الخامس: أنّ التقيه و إن كان لها إضافات عديده بالنسبه إلى المتقى، و المتقى منه، و المتقى به، لكنها تنقسم بحسب ذاتها إلى قسمين: أحدهما: التقيه الخوفيه سواء أ كان الخوف على النفس، أم العرض، أم المال، و سواء أ كان ذلك على نفس المتقى أم غيره من أهله، أو إخوانه المؤمنين، و سواء أ كان الضرر الذى يخاف منه عاجلاً أم آجلاً، لإطلاق الضروره و الخوف الواردين فى أخبار التقيه.

ثانيهما: التقيه المداراتيه (هذا هو المنضبط فى كلماتهم، لكن الأولى - المداريه -، لسقوط التاء فى النسبه كالمكى و الجهينى و نظائرهما، لكن قيل: غلط مشهور خير من صحيح مهجور، فتدبر) التى شرعت لجلب المحبه و تأليف القلوب و توحيد الكلمه، و مورد البحث فى مسأله الحج مع العامه هو القسم الأول. إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أنّ الكلام يقع فى مقامين: الأول: فى الدليل الاجتهادى، و الثانى فى الأصل العملى.

أما المقام الأول ففيه مبحثان:

الأول: فى الأدله العامه، و الثانى فى الأدله الخاصه.



أما المبحث الأول، فحاصله: أنّ ما استدل أو يمكن أن يستدل به على صحه الحج مع العامه فى التقيه الخوفيه وجوه: أحدها: قوله صلى الله عليه وآله فى حديث رفع التسعه عن الأمه: «و ما اضطروا إليه» بتقريب: أنّ الاضطرار إلى ترك الشرط الذى هو يوم عرفه، و إيجاد الوقوف فى غيره كيوم الترويه يرفع شرطيه يوم عرفه للوقوف بالنسبه إلى المتقى الذى هو من مصاديق المضطر، فيصير الوقوف للمتقى مطلقاً غير مشروط بيوم عرفه، و مقتضى سقوط الشرطيه هو الأجزاء، و عدم وجوب الإعادة، هذا.

و أورد عليه تاره بأن الاضطرار إلى فعل شىء أو تركه لا يقيد الواقع حتى يكون المضطر إليه مأموراً به فى قبال الواقع كالصلاه السفرية التى هى مأمور بها كالحضريه، و المفروض أنّ الأجزاء مترتب على التقييد الذى هو أجنبى عن الاضطرار، لأن شأنه رفع الخطاب بمناط قبح مطالبه العاجز مع بقاء المصلحه الواقعيه على حالها، فلا موجب للأجزاء.

و أخرى: بأنه بعد تسليم التقييد يختص ذلك بالأجزاء و الشروط المقيده بحال التمكن، لأن ما ثبت دخله المطلق حتى فى حال العجز عنه يكون سقوطه موجباً لانتفاء الحكم عن المركب و المشروط، و المفروض أنّ للوقت شرطيه مطلقه للوقوف، لما دلّ من النص و الإجماع على فوات الحج بعدم إدراك الوقوفين فى وقتهما، فلا مجال للتشبه بحديث الرفع لأجزاء الحج مع العامه، بل عليه الإعادة فى القابل إن بقيت استطاعته إليه أو استطاع سابقاً، و ان كانت استطاعته فى هذا العام كشف ذلك عن عدم تشريع وجوب الحج عليه فيه.

و ثالثه: بما عن المحقق النائينى (قده) من اختصاص الحديث بالوجوديات، لأن شأنه رفع الموجود اضطراراً أو إكراهاً، و تنزيهه فى صقع التشريع منزله المعدوم، فالتكتف الواقع فى الصلاه تقيه، أو تناول المفطر نسياناً، أو إكراهاً فى الصوم معدوم

شرعاً أى لا- حكم له، فالمانعيه الثابته للتكثف و نحوه فى الصلاه، و كذا الإفطار للصوم مرفوعه فى حال الاضطرار، فالحديث ينزل التكثف مثلاً منزله عدمه فى عدم تأثيره فى بطلان الصلاه، و ليس شأن الحديث تنزيل المعدوم منزله الموجود كالمقام، إذ المفروض كون المضطرّ إليه هو ترك الشرط لا فعله، فلا ينزل الحديث عدم الوقوف فى يوم عرفه منزله وجوده فيه، لعدم شمول الرفع للعدميات حتى يستدل به فى المقام للإجزاء، و لذا لا يمكن تصحيح الصلاه الفاقده لجزء أو شرط نسياناً أو اضطراراً بحديث الرفع بوجه، ضروره أنّ جريانه فى نسيان السوره مثلاً يكون من تنزيل المعدوم منزله الموجود و هو خلاف ما يقتضيه الحديث من الرفع الذى مرجعه تنزيل الموجود منزله المعدوم.

و جريانه فى المركب من السوره و غيرها أعنى الصلاه الفاقده للسوره نسياناً يقتضى تنزيل الموجود و هو الصلاه منزله المعدوم، و لازمه الوضع و هو إعادته الصلاه، و من المعلوم أنّ شأن الحديث الرفع، لا الوضع، مع أنّه لا خلاف الامتنان. و جريانه فى نفس الجزئيه أو الشرطيه فى غير محله، لعدم تعلق النسيان بها كما هو واضح.

و أنت خبير بما فى الجميع:

إذ فى الأول: أنّ الرفع فى الكل إلّا- فيما لا- يعلمون، بل فيه أيضاً على وجه بوزان واحد، و من المعلوم أنّ الرفع فيها واقعى، فالشرطيه فى حال الاضطرار مرفوعه واقعاً، و لازمه الاجزاء، لصيروره الفاقد للشرط اضطراراً مأموراً به واقعاً، فيكون مجزياً. و لا يرد عليه: أنّ لازمه جواز القضاء على حذو المضطرّ إليه، لأنه فات كذلك كما هو شأن موضوعيه العنوان كالمسافر و الحاضر، و ذلك لإمكان انحصار المصلحه الاضطرابيه بالوقت الأدائى الكاشف عنه وجوب القضاء على النحو الاختيارى، فلا وجه لرفع اليد عن الظهور السياقى فى الرفع الواقعى كما لا يخفى.

و فى الثانى أنّ قضيه حكومه حديث الرفع على أدله الأجزاء و الشرائط هو

ارتفاع شرطيه الوقت للوقوفين في حال الاضطرار، كارتفاع مانعيه المسح على الخفين بأدله التقيه، و ما دلّ على فوت الحج بفوات الوقوفين محكوم بحديث الرفع، لأنّه من أدله شرطيه الوقت للوقوفين، فالاضطرار يرفع هذه الشرطيه، و مع الغض عن حكومه الحديث و البناء على التعارض يرجع في المجمع إلى أصله عدم الشرطيه كما لا يخفى.

و في الثالث: أنّ للعناوين المذكوره في الحديث من الإكراه، و الاضطرار، و غيرهما نحو تقرر و ثبوت بحيث يصح إسناد الرفع التشريعي إليها، بأن يقال: إنّ نفس عنوان الاضطرار مثلاً مرفوع في وعاء التشريع من دون نظر إلى المعنون من كونه وجودياً أو عدمياً، فالعدمى ان كان ذا أثر شرعى يرتفع بالإكراه، أو الاضطرار، كما أنّ الوجودى كذلك، فكما يجرى حديث الرفع في الوجودى كالتكتف و نحوه من الموانع و ينفى أثره و هو المانعيه، فكذلك يجرى في العدمى كترك السوره و نحوها من الأجزاء و الشرائط، و يرفع أثر هذا الترك و هو البطلان، فوزان ترك السوره مثلاً اضطراراً من تقيه أو غيرها وزان التكتف و قول أمين فيها، كذلك في صحه إسناد الرفع إليهما، و في المقام كذلك، فإنّ الاضطرار إلى ترك الوقوف في يوم عرفه يرفع أثره أعنى البطلان، فيقع الوقوف في غير يومها صحيحاً، فلا يعاد.

و الحاصل: أنّ حديث الرفع إنّما يرفع أثر المضطر إليه الثابت له لو لا- الاضطرار سواء أ كان نفس المضطر إليه وجودياً كالتكتف، و قول أمين، و نحوهما من الموانع، أم عدمياً كترك جزء أو شرط، و أثره المرفوع في الوجودى هو المانعيه، و في العدمى هو نفى الجزئيه أو الشرطيه المقتضى للأجزاء، و عدم وجوب الإعادة، فالاضطرار إلى ترك الوقوف في يوم عرفه يرفع البطلان، فلا يحتاج إلى إعادته في يومها، فيثبت صحه الوقوف في غير يوم عرفه اضطراراً من دون توفقه على إثبات

الشرط، و تنزِيل المعدوم منزله الموجود، حتى يرد عليه: أنّ هذا وضع لا رفع، و هو خلاف ما يقتضيه الحديث من الرفع و تنزِيل الموجود منزله المعدوم، كما لا يخفى.

و بالجمله: فالإشكال على جريان الحديث في ترك الجزء أو الشرط من هذه الناحية مندفع.

نعم يمكن الإشكال على جريانه في تركهما من ناحية أُخرى، و هي: أنّ الرفع لَمَّا كان تشريعياً، فلا بد من وروده على ما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و من المعلوم عدم أثر شرعي لترك الجزء أو الشرط حتى يرفعه حديث الرفع، و إنّما أثره البطلان و هو عدم انطباق المأمور به على الفاعل للجزء أو الشرط، و ليس ذلك أثراً شرعياً، و كذا وجوب الإعادة، لأنّه حكم عقليّ مترتب على بقاء الأمر الأول الذي لم يتحقق امتثاله بفاقد الجزء أو الشرط.

كما يُشكل أيضاً جريان الحديث في الجزئية، أو الشرطية، أو منشئهما الذي هو من الأحكام الشرعية التي تنالها يد التشريع.

تقريب الإشكال: أنّ المضطرّ إليه هو تركهما، لا حكمهما حتى يُرفع بالاضطرار، و لا أثر شرعياً للترك الذي هو المضطرّ إليه حتى يرفعه الاضطرار، فلا يصح أن يقال في ترك القراء نسياناً أو اضطراراً: إنّ الجزئية مرفوعة، لما عرفت من عدم ترتب أثر شرعي على نفس الترك الذي هو مورد الاضطرار.

و عليه فحديث الرفع يجري في وجود المانع و يرفع أثره الشرعي و هو المانع، و لا يجري في ترك الجزء أو الشرط، لعدم أثر شرعي للترك حتى يتعلق به الرفع، فالتمسك بحديث الرفع لصحة الوقوف و إجزائه مع العامه في غير يوم عرفه غير سديد، لأنّ المضطرّ إليه هو ترك شرط الوقوف، و قد عرفت أنّه ليس لترك الجزء أو الشرط أثر شرعي حتى يرفعه حديث الرفع، و الله العالم.

ثانيها: حسنه الفضلاء، قالوا: «سمعنا أبا جعفر (عليه السلام) يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله له» بتقريب: أن الاضطرار رافع للمنع، و موجب للحليه التي هي أعم من التكليفيه و الوضعيه، فكل تصرف ممنوع تكليفاً و وضعاً جائزٌ و حلالٌ عند الضروره سواءً أ كان ذلك التصرف خارجياً كالأكل، و الشرب، و اللبس، أم اعتبارياً كالبيع، و الهبه، و غيرهما، لشيوع استعمال الحِلِّ في كل من التكليفى و الوضعى، كقوله تعالى: (أحل الله البيع)، و (أحلت لكم بهيمه الأنعام)، فإنه لا إشكال في حليته البيع و بهيمه الأنعام تكليفاً و وضعاً، و كقوله صلوات الله عليه في حديث: «الصلح جائز بين المسلمين» إذ لا ينبغى الإشكال في شمول الجواز لكل من التكليفى و الوضعى، بل هو المراد أيضا في مثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» و نحوه مما يدل على قاعده الحل، فالمائع المردد بين الخمر و الخل و نحوه من الشبهات الموضوعيه، أو شرب التتن و نحوه من الشبهات الحكميه حلالٌ أى لا- منع عن التصرف فيه بشربه، أو بيعه، أو غيرهما من أنحاء التصرفات الخارجيه و الاعتباريه.

و بالجملة: فلا- ينبغى الإشكال في شمول الحل لكل من التكليفى و الوضعى و تخصيصه بالتكليفى موقوف على قرينه، و عليه (فشرب) الخمر، و التكتف في

الصلاه، وقول: - آمين -، و لبس الحرير، و الذهب، و غير المأكول فيها، و الإفطار عند سقوط الشمس عن دائره الأفق، و الوقوف بعرفات و المشعر فى غير وقتها لأجل التقيه التى هى من الضرورات (حلال) أى غير ممنوع شرعاً، و من المعلوم أنّ الحليه فى بعضها تكليفه كسرب الخمر، و فى الباقي وضعيه، إذ حليه التكتف و نحوه من الموانع يراد بها عدم المانع التى هى من الأحكام الوضعيه.

فحليه الوقوف فى غير وقته المجمعول له أولاً- عباره عن جوازه أى عدم المنع عنه شرعاً، و هو لازم سقوط شرطيه يوم عرفه للوقوف فى حال التقيه، و تنزيله منزله الوقوف الواقع فى وقته الأولى فى كونه مصداقاً للوقوف بالمأمور به، و مسقطاً للتكليف.

و بهذا البيان يندفع ما قد يتوهم من أنّ الإجزاء عقلياً، فكيف يثبت بمثل قوله (عليه السلام): «فقد أحله الله». توضيح الاندفاع: أنّ المراد بالحليه هو الجواز المترتب على رفع الشرطيه، و تنزيل فاقد الشرط منزله واجده فى كونه مصداقاً للطبيعى المأمور به، فلا مجال للتوهم المزبور أصلاً.

ثالثها: صحيحه أبى الصباح الكنانى، قال: «و الله لقد قال لى جعفر بن محمد - عليهما السلام: انّ الله علم نبيه التنزيل و التأويل، فعلمه رسول الله صلى الله عليه و آله علياً (عليه السلام). قال:

و علمنا و الله، ثم قال: ما صنعت من شىء أو حلفت عليه من يمين فى تقيه فأنتم منه فى سعه»، بتقريب: أنّ الإتيان بالمأمور به فاقدًا لجزء، أو شرط، أو واجداً لمانع تقيه كترك السوره فى الصلاه، أو الوقوف بعرفات فى غير يوم عرفه، أو الإتيان بالصلاه مع التكتف، و كذا الحلف تقيه كل ذلك يكون المكلف منه فى السعه المعلوم شمولها

- خصوصاً بقرينه الحلف - للتكليف و الوضع، فإنَّ السَّيِّعَه ترفع الكفاره المترتبه على الحنث، و من البديهي كون شغل الذَّمَّه بالكفاره حكماً وضعياً، لا تكليفاً.

و بالجملة: فوجوب إعادته المأتى به الفاقد لجزء أو شرط أو الواجد لمانع لأجل تقيته ضيق على المكلف، فلا بد من رفعه عنه بإطلاق السعه، فوجوب إعادته الوقوف الواقع في غير وقته تقيه ضيق على المكلف، فهو مرفوع عنه، و لازم رفعه عنه هو إجزاء ما أتى به من الوقوف في غير يوم عرفه.

رابعها: حسنه بل صحيحه هشام بن سالم قال: «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول ما عبد الله بشيءٍ أحب إليه من الخباء، قلت و ما الخباء؟ قال: التقيه» تقريب الاستدلال بها: انَّ أحبَّ العبادات هي العباده الواقعه على وجه التقيه، و من البديهي امتناع اجتماع الأحييه مع البطلان، لكشف الفساد عن عدم المحبوبيه، و المفروض كون العباده المَّتَّقَى بها أحبَّ العبادات، فلا بد أن تكون صحيحه حتى تتصف بالأحييه، و إذا كانت صحيحه فهي مجزيه لا محاله.

و بعبارة أخرى: المراد بالأحييه هي الأفضليه، و من المعلوم أنَّ العباده لا تتصف بالأفضليه إلا بعد الفراغ عن صحتها، إذ لا معنى لاتصاف الفاسد بالأفضليه. و عليه فالوقوف الفاقد لشرطه و هو كونه في يوم عرفه تقيه يتصف بالأحييه، و هل يعقل عدم الإجزاء مع هذا الوصف؟ و بالجملة: أفضليه العمل المَّتَّقَى به تكشف عن سقوط المتروك تقيه من جزء،

أو شرط عن الجزئية أو الشرطية، و سقوط ما وُجد فيه من الموانع عن المانع، فهو حينئذٍ مأمور به على وجهه، و قد أتى به كذلك، فيكون مجزياً عقلاً.

فالمتحصل: أن المستفاد من أحبيه العباده المتقى بها من غيرها هو صحتها، و أنّ المفقود ليس جزءاً، أو شرطاً في حال التقيه، و كذا الموجود ليس مانعاً كذلك، فالعمل حينئذٍ مجز لا محاله، لكونه مأموراً به على وجهه.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لا يُصغى إلى دعوى كون المستفاد من أدله التقيه مجرد الحكم التكليفي و هو وجوب الاتقاء، و الحفظ عن العدو، فيكون وجوب العمل المتقى به تكليفاً محضاً، و أنّ التقيه لا توجب صيروره العمل مأموراً به شرعاً حتى يجزى، نظير قبح التجري عقلاً، فإنّ قبحه لا يسرى إلى الفعل، بل هو باقٍ على ما كان عليه من الحكم قبل التجري، فكما لا يكون التجري من العناوين الثانويه المعيّره للأحكام الأوليه، فكذلك التقيه، فلا وجه للإجزاء أصلاً، و عدم الإجزاء كاشف عن فساد العمل.

وجه عدم السماع هو: أنّ الأ-حبيّه و هي الأفضليه لا- تجتمع مع الفساد، بل تكشف عن الصحه التي هي من قبيل الموضوع للأفضليّه، كما عرفت تفصيله.

و الحاصل: أنّ أفضليه العباده المأتى بها تقيه تدلّ إنّما على صحتها، و أنّها أفضل مصاديق العباده الصحيحه، فكيف يمكن التّفوه بعدم الاجزاء.

خامسها: صحيحه معلّى بن خنيس على الأقوى، قال: «قال لى أبو عبد الله (عليه السلام):

يا معلّى: اكنم أمرنا، و لا- تدعه، إلى أن قال (عليه السلام): يا معلّى: إنّ التقيه دينى و دين آبائى، و لا دين لمن لا تقيه له، يا معلّى: إنّ الله يحبُّ أن يُعبد فى السّر كما يحب أن يُعبد فى العلانيه، و المذيع لأمرنا كالجاحد له»، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالعباده سراً



هى العباده الواقعه على نحو التقيه، لأنها تُسرّ العباده الأوليه الاختياريه و تخفيها، فالعمل المتقى به عباده محبوه، و يمتنع أن يكون كذلك إلاّ- إذا كان صحيحاً، لما مرّ آنفاً من امتناع اجتماع العباده المحبوه مع البطلان، إذ الباطل هو ما لا ينطبق عليه المأمور به، فيمتنع أن يكون الباطل عباده محبوه للمولى، لاستلزامه التناقض و هو الانطباق الذى يُراد به الصحه، و عدم الانطباق الذى يراد به البطلان، فوزان الاستدلال بهذه الصحيحه على الأجزاء و زان الاستدلال بسابقتها عليه، كما لا يخفى.

ثم إنّ هنا وجوهاً أخر قد استدل بها على صحه الوقوف مع العامه، كالروايات الداله على الأمر باستعمال التقيه فى الدين (١)، و كعمومات نفى الحرج فى الشريعه، و كروايه (٢) «عبد الأعلى مولى آل سام الأمره بالمسح على المراره المتضمنه لقول أبى عبد الله (عليه السلام): «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» الذى يستفاد منه على ما قيل: قاعده كلييه و هى عدم سقوط المشروط بسقوط شرطه، للحرج، فيدل على بقاء المشروط على حاله، فيكون نفس الوقوف مأموراً به و مجزياً، نظير قاعده الميسور و نحوها من الأدله الثانويه الداله على عدم ارتفاع الحكم عن المشروط بسقوط شرطه، لكون دخل القيد فى المقيد على نحو تعدد المطلوب، لكن لقصورها سنداً، أو دلالة، أو كليهما

كما قيل أعرضنا عنها، هذا تمام الكلام فى المبحث الأول.

و أما المبحث الثانى، فيذكر فيه وجوه:

منها: روايه أبى الجارود زياد بن منذر، قال: «سألت أبا جعفر (عليه السلام): أنا شككنا سنه فى عام من تلك الأعوام فى الأضحى، فلما دخلت على أبى جعفر (عليه السلام) و كان بعض أصحابنا يضحى، فقال: الفطر يوم يُفطر الناس، و الأضحى يوم يضحى الناس، و الصوم يوم يصوم الناس» و لا بد فى الاستدلال بها من البحث فى جهتين:

الأولى فى دلالتها و الثانيه فى سندها.

أما الأولى، فقيل: إنها تحتمل وجوهاً ثلاثه:

أحدها: أن زمان الصوم و الإفطار و التضحيه هو ما يجعله الناس لها، فلا واقع له، نظير الأحكام على مذهبهم، لما اشتهر من أنه لا حكم عندهم لواقعه إلا ما يؤدي إليه رأى المجتهد، و عليه فما جعلوه زماناً للتضحيه و أخويها هو زمانها حقيقه، و لازمه الاجزاء.

لكن هذا الاحتمال مما ينبغى القطع بفساده، لاعتراف العامه أيضا بأن للصوم و أخويه زماناً معيناً بحسب الجعل الشرعى، و إنما الاختلاف فى الإمارات المحرزه له، فإنهم يحكمون بثبوت ذلك بحكم قاضيهم بالهلال، أو بشهاده فاسق منهم برؤيته، و نحن لا نقول به، فالاختلاف إنما هو فى مقام الإثبات، لا- الثبوت، كما لا يخفى. فعلى هذا الاحتمال لا تكون هذه الروايه دليلاً على الإجزاء فى مورد البحث، لفساد أصل هذا الاحتمال.

ثانيها: تنزيل الزمان الذى جعله المخالفون يوم التضحيه و أخويها منزله

الزمان الواقعي المجعول لها شرعاً في الآثار الشرعيه مع الشك في الموافقه، بقرينه السؤال، لوروده مورد الشك، فالتنزيل ظاهري، كتنزيل المشكوك منزله المتيقن في الاستصحاب، لا واقعي، كتنزيل الطواف منزله الصلاه، فلا تنزيل مع العلم بالخلاف أو الوفاق كما هو شأن كل حكم ظاهري.

ثم إن مقتضى إطلاق التنزيل هو وجوب متابعتهم و لو لم تكن هناك تقيه، كما لعله ظاهر قوله: «و كان بعض أصحابنا يضحى» لظهوره في عدم تضحيه البعض الآخر من أصحابنا، فلو كان هناك تقيه لضحى الجميع، فليتأمل، فتدل هذه الروايه على حجيه حكم القاضى المخالف فى الموضوعات بعد التعدى عن المورد إلى غيره، لإلقاء العرف خصوصيه المورد، كحجيه حكم القاضى المؤلف، فيكون حكم حاكمهم حكماً ظاهرياً، لأخذ الشك فيه بقوله: «إنا شككنا إلخ» و حجه على الجميع حتى الشيعى، كما هو مورد الروايه المزبوره، كحكم حاكمنا، و من المقرر فى محله عدم أجزاء الحكم الظاهري مع انكشاف خلافه، كما لا يخفى.

نعم إذا كان التنزيل مختصاً بحال التقيه، و ثبت أنهم قائلون بحجيه حكم القاضى حتى مع العلم بالخلاف، لكون حجيته عندهم على نحو الموضوعيه، كما نُسب إلى جماعه منهم دعوى الإجماع على ذلك، فلا- محيص حينئذٍ عن كون العمل الموافق لهم تقيه مجزياً، لأنّ عدم الاجزاء حينئذٍ مخالفه لهم فى المذهب، و هو غير جائز. و عليه فالوقوف مع المخالفين تقيه مجزٍ و لو مع العلم بالخلاف، و عدم كون زمانه يوم عرفه.

ثالثها: اختصاص التنزيل المزبور بحال التقيه، فلا يشمل حال الاختيار، كما لا يتعدى عن مورد التنزيل و هو التضحيه و الفطر و الصوم إلى المقام أعنى الوقوف المذى هو من أركان الحج، بخلاف التضحيه التى هى من مناسك منى، و ليست من الأركان، فإنها مشموله للروايه، فعلى هذا الاحتمال لا تدل أيضاً على أجزاء

الوقوف معهم، لعدم الدليل على جواز التعدى عن موردها إلى محل البحث و هو الوقوف.

إذا عرفت هذه الاحتمالات، فاعلم: أنّ الاستدلال بهذه الروايه مبنئ على مقدمتين:

إحداهما: كون الروايه وارده مورد التقيه حتى تسقط لأجلها شرطيه يوم عرفه للوقوف، إذ لو لم تكن وارده موردها لسقطت عن الاعتبار بالاعراض، لعدم التزام أحد بوجود متابعتهم مع عدم التقيه.

ثانيتها: إلقاء خصوصيه المورد و هى التضحيه و أخواها، ليتعدى إلى الوقوف الذى هو مورد البحث.

أما المقدمه الأولى، فثبوتها غير بعيد خصوصاً بقريته قول السائل: «من تلك الأعوام»، فإنّ الظاهر أنّ مراده الأعوام التى كانت التقيه فيها شديده، فتدبر.

و أما الثانيه، فهى فى غايه الإشكال، حيث إنّ التعدى منوط بأحد أمرين:

الأول: القطع بوجود المناط فى غير مورد الروايه أيضا.

الثانى: كون الكلام من العله المنصوصه، و كلاهما مفقود كما هو واضح، فلا وجه للاستدلال بروايه أبى الجارود على صحه الوقوف مع العامه تقيه. هذا تمام الكلام فى الجبهه الأولى.

و أما الجبهه الثانيه، و هى سند الروايه، فملخص الكلام فيها: أنّ إسناد الشيخ (ره) إلى محمّد بن محبوب و ان كان صحيحاً، كما «أنّ محمّد بن على بن محبوب شيخ القميين فى زمانه ثقّه، عين، فقيه، صحيح المذهب» على ما فى جش، و كما «أنّ العباس بن معروف أبا الفضل مولى جعفر بن عبد الله الأشعري قمى ثقّه» على ما فى جش، و كما «أنّ عبد الله بن المغيره البجلي كوفى، ثقّه، لا يعدل به أحد من جلالته، و دينه، و ورعه» على ما فى جش، لكن الإشكال يقع فى جهات ثلاث:

الأولى: اشتراك العباس بين الثقة و الضعيف مع اتحاد الطبقة، و دعوى انصراف الإطلاق إلى ابن معروف خاليه عن البيئه، و ان قال فى محكى مشرق الشمسين:

«العباس الّذى يروى عنه محمّد بن على بن محبوب فإنّه كثيراً ما يقع مطلقاً غير مقرون بفصل مميّز، و لكنه ابن معروف الثّقه»، و ربما يظهر ذلك أيضاً من التفرشى (ره).

الثانيه: اشتراك عبد الله بن المغيره بين البجلي الجليل الثّقه، و بين الخزّاز المجهول مع اتحاد الطبقة، لكون كليهما من أصحاب الكاظم و الرضا عليهما السلام، و لكن يندفع هذا بما فى رجال المامقانى (قده) من «أنّ أساطين الفن نصّوا على أنّ المراد به عند الإطلاق هو الثّقه الجليل بلا تأمل و لا ريب» هذا، و عن المشتركاتين «تميّز الثّقه الجليل بروايه أيوب بن نوح، و الحسن بن على بن عبد الله بن المغيره عن جده، و الحسن بن على بن فضال عنه».

الثالثه: كون أبى الجارود ضعيفاً، قال جش: «كان من أصحاب أبى جعفر، و روى عن أبى عبد الله (عليه السّلام)، و تغير لما خرج زيد رضى الله عنه»، «زيدى المذهب و إليه تنسب الزيديه الجاروديه» ست، «زيدى أعمى، و إليه تنسب الجاروديه منهم» جخ، و مجرد التّغير عند خروج زيد (رض) لا يقدح فى اعتبار روايته إذا كانت قبل التّغير، إلّا أن لا يثبت كونها قبله، فحينئذ لا يشملها دليل حجيه الخبر.

و دعوى: عدم قدح ضعف أبى الجارود فى الوثوق بصدور الروايه و الاعتماد عليها بعد كون الراوى عنه ثقه و هو ابن المغيره البجلي، فابن الجارود و ان كان ضعيفاً إلّا أنّه كان عند ابن المغيره قرائن على صحه هذه الروايه بالخصوص من روايات أبى الجارود، فأخذها عنه، و اعتمد عليها، و لم يعتمد على سائر رواياته، لعدم شاهد على صدقها، فلا بأس بسند هذه الروايه، (غير مسموعه) لأنّه إن أُريد إثبات وثاقه أبى الجارود بمجرد نقل ابن المغيره عنه، ففيه: أنّه مبنيّ على كون روايه

ثقه عن شخص توثيقاً للمروى عنه، و هذا بمكان من الوهن و السقوط، لما نشاهده كثيراً من روايه الثقات عن الضعاف، و إن أُريد اعتبار هذه الروايه بالخصوص، لقرائن تدل على صحتها، ففيه: أنه مجرد احتمال لم يقم عليه برهان، فلم يثبت كون نقل ابن المغيره عن أبي الجارود على وجه الاعتماد حتى يدلّ إنّاً على وجود قرائن الصدق، و لا أقل من الشك في ذلك، و هو كافٍ في عدم الحجيه، كما لا يخفى.

فالمتحصل: قصور روايه أبي الجارود سنداً و دلالة عن الاعتبار، فلا مجال للاستدلال بها على صحة الوقوف مع العامه، و الله العالم.

و منها: النبويات الآمره بالحج في الزمان الّذى يحج فيه الناس، تقريب الاستدلال بها: أنّ ظاهرها تنزيل الوقت الّذى يحج فيه الناس منزله الوقت المجمعول للحج بحسب التشريع الأوّلي، و مقتضى إطلاق التنزيل هو ترتيب جميع الآثار الشرعيه الثابته للمنزل عليه على المنزل التي منها شرطيه اليوم الّذى يقفون فيه للوقوف، كشرطيه يوم عرفه له، فلا محيص حينئذٍ عن الاجزاء.

فدعوى: أنّ ظاهرها كون وقت الحج هو الزمان الّذى تداول فيه الحج أعنى يوم عرفه، و ذلك أجنبى عمّا نحن بصدده من كون الوقوف في غير يوم عرفه مع العامه تقيه مجزياً غير مسموعه:

أولاً: بأنّه لا يصح التعبير عن الواقع بما لا يكون مصيباً إليه غالباً، بداهه مخالفتهم له كثيراً بعد بنائهم على اعتماد قاضيهم على شهاده الفاقد لشرائط قبول الشهاده، و كون ثبوت الهلال عندهم على غير الوجه المشروع عندنا، و لا- أقل من مخالفته للاستصحاب.

و ثانياً: بعدم الحاجه إلى هذا النحو من البيان بعد تعيين زمان الحج بالنصوص البيانيه القوليّه و الفعلية.

و ثالثاً: بابتناء صححه هذه الدعوى على صرف لفظ «الناس» عن معناه المصطلح أعنى العامه إلى معناه اللغوى، و هو خلاف ظاهر سياق تلك النبويات، بل نفس هذا التعبير قرينه على صححه التنزيل المذكور، و أنّ المراد بالزمان ما يجعلونه زماناً لحجّهم كما لا يخفى، فلا بدّ من كون النبويات المشار إليها فى مقام التنزيل، و جعل الحج مع المخالفين و لو فى غير وقته الحقيقى صحيحاً.

و ظاهر إطلاق التنزيل و إن كان صححه الحج معهم مطلقاً و لو بدون التقيه، إلا أنّ مقتضى الأدله الأوّليه بطلان العمل الفاقد لجزء، أو شرط، أو الواجد لمانع، كما لا خلاف و لا إشكال فى ذلك أيضاً إلا مع التقيه، فيقتد إطلاق التنزيل بذلك، و يختص الإجزاء بصوره التقيه.

نعم قضيه إطلاق التنزيل عموم الحكم لصوره العلم بالخلاف أيضاً من دون دليل على التقييد بصوره الشك، فيكون مؤداه حكماً واقعياً ثانوياً مجزياً عن الحكم الواقعى الأوّلى المجعول للحج حتى مع انكشاف الخلاف.

فدعوى: اختصاص التنزيل بحال الشك، ليكون مؤداه حكماً ظاهرياً غير مجزٍ مع انكشاف الخلاف مجازفه، إذ ليس فى النبويات المشار إليها من الشك الذى هو موضوع الحكم الظاهرى عين و لا أثر، فكيف يصح دعوى أنّ وجوب متابعه العامه فى الحج من الأحكام الظاهريه غير المجزيه عن الواقع.

و الحاصل: أنّه لا ينبغى الارتباب فى كون ظاهر النبويات تنزيل الزمان الذى يحج فيه الناس منزله الزمان الواقعى الأوّلى المجعول للحج المستلزم للإجزاء.

فالإنصاف أنّه لا قصور فى دلالة النبويات على أجزاء الوقوف مع العامه فى غير زمانه الواقعى تقيّه.

نعم الإشكال كله فى سندها، و عدم انجباره حتى يصح الركون إليها، و الشك

كافٍ في عدم الاعتبار كما هو واضح، فلا تصلح تلك النبويات حجة على أجزاء الوقوف مع العامه في غير وقته تقيه، و لكن فيما ذكرناه من روايات المبحث الأوّل عدا حديث الرفع غنى و كفايه.

و يؤيد الإجزاء لو لم يدل عليه: أنّ الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار، و أصحابهم الأخيار كانوا من بعد خلافه مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين إلى زمان الغيبه في شدة التقيه من العامه، و حجّوا معهم في تلك المده المديده المتجاوزة عن مائتي سنه مع كون أمر الحج وقوفاً و إفاضه بأيدي أمراء الحج المنصوبين من قبل الخلفاء الأمويين و العباسيين، و من المعلوم تحقق الشبهه في ثبوت الهلال في بعض تلك السنين، بل القطع بالخلاف عاده في بعضها، و مع ذلك لم يتبه إمام على وجوب الإعادة، أو تعدد الوقوف مع الإمكان، و لم يتبه أحد أيضا من الشيعة في تلك الأزمنه المتماديه للسؤال عن صحه الحج مع العامه، إذ لو كان لبان، فعدم بيان المعصوم (عليه السلام) لعدم الاجزاء دليل على الصحه، لأنّ عدم الوجدان في أمثال المقام يدلّ على عدم الوجود.

إيقاظ: لا يخفى أنّ الإجزاء مما ذهب إليه جماعه من الأجله، كالعلامه الطباطبائي على ما نسبه إليه في الجواهر، حيث قال قبل بيان أحكام الوقوف بأسطر بعد نفى البعد عن القول بالاجزاء ما لفظه: «و قد عثرت على الحكم بذلك منسوباً للعلامه الطباطبائي»، و كالعلامه الكنى (قده) قال في محكي قضائه: «إنّ قضاء المخالف تقيه نافذ يترتب عليه الآثار»، و كسيدنا الفقيه الأصفهاني صاحب الوسيله (قده) في أجوبه الاستفتاءات، و كثير من أجله المعاصرين، فلاحظ.

و بالجملة: فالقول بالاجزاء ليس من الشواذ التي لا يُعبأ بها، هذا تمام الكلام في المقام الأول.



و أما المقام الثاني - وهو ما يقتضيه الأصل العملى - فملخصه: أنّ المورد من موارد قاعده الاشتغال، لكون الشك فى الامتثال ان كانت الاستطاعه من السنين السابقه و لم يكن فيها تقيه، أو كان الهلال فيها ثابتاً عند جميع المسلمين و لم يكن فيه شبهه، لاستقرار الحج عليه حينئذٍ، و تمحّض الشك فى فراغ ذمته عمّا اشتغلت به قطعاً بالحج الموافق لمذهب العامه. و من موارد أصاله البراءه إن كانت الاستطاعه فى هذه السنه التى ابتلى فيها بالتقيه، لكون الشك فى أصل التكليف، لا فى سقوطه، إذ المفروض عدم إحراز كون الحج المأتى به تقيه مأموراً به كما هو واضح.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: قد ظهر مما تقدم فى بعض المقدمات من حكمومه أدله التقيه على أدله الأجزاء و الشروط عدم اندراج الحج مع العامه فى فوات الحج بفوات الوقوفين، و توقف التحلل عن إحرامه بعمره مفرده، و ذلك لأنّ ما دلّ على فوات الحج بعدم إدراك الوقوفين إنّما هو من أدله الأجزاء، فىكون محكوماً بأدله التقيه الداله على إدراك الحج بالوقوف معهم، لدلالته على كونه مصداقاً للحج المأمور به، فلم يفت الوقوفان حتى يندرج المقام لأجله فى فوات الحج، فأدله التقيه تهدم الفوت الذى هو موضوع أدله فوات الحج، و من هنا يظهر تقرب حكمومه أدله التقيه عليها.

كما أنّ المقام لا يندرج فى مسأله الضد أيضاً، لأنّ العدو ينادى بأعلى صوته أنّ الحج الإسلامى الذى جاء به النبى صلّى الله عليه و آله هو ما نأتى به، دون ما يأتى به غيرنا، فهو يبعث الناس على الحج، لا أنّه يمنعهم عنه حتى يتحقق عنوان الضد كما لا يخفى.

الثانى: أنّ ظاهر أدله التقيه المبدّله كون العمل المأتى به تقيه مصداقاً للمأمور به، و أداء له، و امتثالاً لأمره، فالتقيه تنزّل الفاقد لجزء، أو شرط منزله واجده، و المقترن بمانع منزله فاقده، فالإجزاء يدور مدار وجود عمل يؤتى به ناقصاً، و على غير

وجهه لأجل التقيه كالصلاه بدون السوره، أو الطمأنينه، أو مع التكتف، أو الصوم إلى سقوط الشمس عن دائره الأفق، أو الوقوف في غير وقته المجعول له بحسب التشريع الأولى، فترك العمل رأساً كالإفطار في شهر رمضان تقيه خارج عن موضوع الاجزاء إذ ليس التقيه في أداء الواجب، بل في تركه.

فمرسله « داود بن الحصين عن الصادق (عليه السلام) «و الله أفطر يوماً من شهر رمضان أحب إليّ من أن يضرب عنقي» و نحوها غيرها» ممّا يشتمل على وجوب قضاء الصوم أيضاً تكون على طبق القاعده، فالتسويه بين القسمين كما عن بعض غير ظاهره.

الثالث: أنّ التقيه تمتاز عن غيرها من أقسام الاضطراب بعدم اعتبار استيعابها للوقت في الاجزاء، بخلاف غير التقيه من سائر أنحاء الاضطراب، فإنّ استيعابها للوقت شرط في الاجزاء على المشهور المنصور.

و الوجه في الفرق ظاهر، حيث إنّ ظاهر أدله التقيه خصوصاً صحيحه الكنانى المتقدمه هو التوسعه، و تسهيل الأمر على المكلفين، لأنّه قضيه إطلاق الأمر باستعمال التقيه في الدين في بعض روايات الباب، و كونها واسعه في بعضها الآخر. و أمّا سائر أنحاء الضروره، فالاجزاء فيها منوط بالاضطرار إلى صرف الوجود من الطبيعه المأمور بها بالأمر الأولى في تمام الوقت المضروب لها، و من المعلوم توقف صدقه على استيعاب الاضطراب للوقت.

فقد ظهر من هذا التقريب أمران:

أحدهما: أنّه لا يعتبر عدم المندوحه الطويله في التقيه، فلو علم بارتفاع التقيه في أثناء الوقت جاز له المبادرة بالإتيان بالعمل الموافق لها، كما لا يخفى.

ثانيهما: أن لازم الأمر الأول افتراق التقيه عن سائر أنحاء الاضطراب في الاجزاء، حيث إنه نلتزم به في العمل الاضطرابى و لو مع ارتفاع الاضطراب في الوقت إذا كانت الضروره تقيه، و نلتزم بعدم الاجزاء مع ارتفاع الاضطراب في الأثناء إذا كانت الضروره غير التقيه كما هو المشهور المنصور.

و بالجملة: فلا ملازمه في الاجزاء بين التقيه و بين سائر الأعدار.

الرابع: أن المنساق من روايات التقيه، بل مورد جمله وافر منها هو اعتبار كون التقيه في المذهب سواء أ كانت في نفس الحكم بلا واسطه كالمسح على الخفين و الإفطار عند سقوط الشمس عن دائره الأفق، و نحو ذلك، أم مع واسطه الموضوع، مثل كون اليوم الفلانى أول الشهر، أو يوم عرفه، و نحو ذلك، حيث إن ثبوت الهلال بحكم قضاتهم أيضا من مذهبهم، فالتقيه في الدين تصدق على كلتا الصورتين بوزان واحد.

ثم إن حجيه حكم القاضى عندهم ان كانت مختصه بحال الشك كحجيه بحكم قضاتنا، لكون حجيته من باب الطريقيه كما هو شأن سائر الأمارات، لا من باب الموضوعيه، فلا محاله تختص التقيه المجزيه بصوره الشك في مطابقه حكم حاكمهم للواقع، لكون حكمه مع العلم بالخلاف غير نافذ عندهم، و مخالفاً لمذهبهم، فلا يصدق على موافقتهم حينئذ التقيه في دينهم. و إن لم تكن مختصه بحال الشك، كما إذا كان بناؤهم على موضوعيه حكم القاضى بمعنى كونه حجه و نافذاً في مذهبهم حتى مع العلم بالخلاف، كما حكى أن جماعه منهم ادعوا الإجماع على ذلك كانت التقيه مجزيه في كلتا صورتى العلم بمخالفه حكم حاكمهم للواقع، و الشك فيها، إذ المفروض نفوذ حكمه عندهم في الصورتين، فموافقتهم فيهما تقيه في الدين.

و من هنا ظهر: أنه إذا ثبت الهلال على الوجه غير المشروع عندهم، كما إذا ادعى

السلطان مثلاً- رؤيه الهلال، و لم تكن رؤيته بانفراده حجه عندهم، و لكن مع ذلك أجبر الناس على متابعتهم له كانت الموافقه معهم خارجه عن مورد التقيه المجزيه، لفرض خروجها عن التقيه فى المذهب، و مندرجه فى موارد الضرر، فيجب دفع الضرر عن نفسه بموافقه السلطان من دون دليل على صحه العمل، لقصور دليل الضرر عن إثبات الصحه، إلا- إذا نهض دليل على موضوعيه مجرد الخوف لتبدل الحكم و ان كان ناشئاً عن إجبار السلطان، فتدبر.

الخامس: إذا خالف التقيه فى مورد وجوبها، و أتى بالمأمور به الأولى، كما إذا مسح على البشره دون الخفين، أو أتى بالصلاه بلا تكتف، أو وقف فى يوم عرفه تاركاً للوقوف يوم الترويه الذى هو يوم عرفه عندهم، ففى الصحه و عدمها قولان:

أحدهما: البطلان، و الاخر الصحه.

أمّا الأول، فوجهه إما اقتضاء أوامر التقيه لكون العمل الموافق لها مأموراً به فعلاً، فيصير المسح على الخفين جزءاً من الوضوء، و التكتف جزءاً من الصلاه، و الوقوف فى غير يوم عرفه تقيه جزءاً من الحج، فترك التقيه فى العمل ترك للمأمور به، فيبطل، لعدم انطباقه عليه. و إما اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده كما عن الذخير، فالمأمور به الأولى يبطل، للنهى عنه.

لكن فى كليهما ما لا يخفى:

إذ فى الأول: أنه مبنئ على تبدل الحكم بالتقيه، و صيروره المتقى و المختار كالحاضر و المسافر موضوعين مستقلين عرضيين، ليكون العمل الموافق للتقيه و المأمور به الأولى وظيفتين متغايرتين لموضوعين متضادين، كالقصر و الإتمام للحاضر و المسافر، و ليس الأمر كذلك، لأن غايه ما يستفاد من أدله التقيه هى بدليه الفعل الناقص عن التام طولياً، كسائر الأبدال الاضطراريه، لا عرضياً كالقصر و الإتمام، حتى يخرج

المأمور به الأولى في حال التقيه عن المصلحه رأساً، ليبطل حينئذٍ، كما يبطل القصر في حال الحضر، فإنّ الالتزام بذلك في غاية البعد، بل ينافي بعض ما تقدم من الروايات الداله على أحبيّه العباده المأتى بها تقيه، حيث إنّ الأحبيّه تقتضى محبوبيه المفضل عليه و هى العباده الواقعه على غير وجه التقيه، و من المعلوم أنّ المحبوبيه تستدعى بقاء المصلحه الواقعه على حالها.

و بعباره أخرى: التقيه ليست مشرّعه في قبال الواقع، بل هى موسّعه لدائره المفرّغ، و مرجع هذه التوسعه إلى جعل الفعل الناقص تقيهً مصداقاً ادعائياً للواقع الأولى وافياً بتمام مصلحته أو معظمها، فمصلحه الطبيعى المأمور به قائمه بكل من مصداقيه الحقيقى و الادّعائى، إلا أن ينطبق على الفرد الحقيقى ما يجعله مبغوضاً غير صالح للمقربيه، كعنوان إذاعه السر، كما سيأتى تقريبه إن شاء الله تعالى.

و فى الثانى - و هو اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده - فساد المبنى، كما ثبت فى محله.

و أما الثانى - و هو الصحه - فقد ظهر وجهه مما ذكرنا فى ردّ دليل البطلان من عدم البدليه العرضيه كالقصر و الإتمام، و أنّ البدليه طويله، و من عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فلاحظ.

و قد ظهر مما ذكرنا: غموض ما فى رساله شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) المعموله فى التقيه من «صيروره السجود على ما يصح السجود عليه منهيّاً عنه، لأجل التقيه، فيبطل، و تبطل به الصلاه»، و ذلك لعدم صيروره ما لا يصح السجود عليه اختياراً قيماً للسجود حتى يكون وضع الجبهه على غيره ممّا يصح السجود عليه مبطلاً للسجود و الصلاه، بل وضع الجبهه على ما يصح السجود عليه تقيه واجب نفسى، لا شرطى، فالإخلال به لا- يوجب إلا استحقاق المؤاخذه على ترك الواجب النفسى، و من المعلوم

أنه لا يوجب البطلان، و لو شك في أنه واجب نفسى أو شرطى، فالإطلاق كما قُرر في محله يقتضى النفسى، كما لا يخفى.

الا- أن يقال: إن التقيه كما تقتضى وجوب الفعل كالمسح على الخفين، و الوقوف في غير يوم عرفه كذلك تقتضى حرمة الترك، لكون كل من موافقه التقيه و مخالفتها من الدين، فتجب الأولى و تحرم الثانية، (لا) لاقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده ليرد عليه: أنه مخالف للمبنى من عدم الاقتضاء، كما تقدمت الإشارة إليه، (بل) لأن مخالفتها إذاعه للسّر، و هى منهي عنها فى جملة من الروايات، فترك المسح على الخفين، و ترك الوقوف فى غير يوم عرفه من مصاديق الإذاعه المحرّمه، فيحرم.

و بالجمله: كل ما ينطبق عليه عنوان الإذاعه و إفشاء السّر حرام، فالوقوف فى يوم عرفه إذاعه للسّر، فيحرم، و النهى فى العباده يوجب البطلان.

و بتقريب آخر: خوف الضرر المأخوذ فى لسان الدليل موضوعاً لوجوب التقيه كقول أبى جعفر (عليه السلام): «كل شىء خاف المؤمن على نفسه فيه الضرر فله فيه التقيه» و غير ذلك من النصوص يوجب بطلان العمل المخالف للتقيه سواء أ كان الخوف موضوعاً فى قبال الواقع، أم طريقاً إلى الضرر الواقعى.

أما على الأول فواضح، لحرمة العباده واقعاً الموجه لفسادها.

و اما على الثانى، فلأن مخالفه الخوف الملحوظ طريقاً إلى الضرر الواقعى تكون من التجرى الذى يترتب عليه حكم العصيان فى امتناع التعبد بالعمل، و عدم صلاحيته للمقرّبه.

فالمتحصل: أن صحه العمل المخالف للتقيه محل الإشكال.

لا يقال: إن محبوبه المأمور به الواقعى الأولى حال التقيه المستفاده من

أحبيه المأمور به الاضطرارى الثانوى منه، كما يدل عليه جمله من النصوص، لزوم اشتراك المفضل و المفضل عليه فى المبدأ، كما قرر فى محله تقتضى صحه المأمور به الأولى، إذ لا معنى للمحبوبيه مع البطلان إلا بناء على إناطه الصحه بالأمر، و عدم كفايه المحبوبيه فيها، لكن هذا المبني قد زُيف فى محله. و بالجمله: بطلان العمل الواقعى الأولى يُنافى محبوبيته التى تقتضيها أحبيّه العمل الصادر تقيه.

فانه يقال: المراد بالأحبيّه هو: أنّ المبادره بالإتيان بالمأمور به على وجه التقيه، و عدم التأخير إلى زوال العذر حتى يتمكن من إتيانه على الوجه المأمور به أولاً- أفضل و أحبّ من تأخيره، ليأتى به على غير وجه التقيه، فمحبوبيه العمل الواقعى الأولى إنّما تكون بعد ارتفاع التقيه، لا حين الابتلاء بها، حيث إنّ التقيه زاحمت المحبوبيه فى التأثير، فلا محبوبيه و لا أمر للواقع الأولى.

و الوجه فى هذا التوجيه الراجع إلى كون محبوبيه المأمور به الواقعى الأولى فى غير حال التقيه هو: أنّ الإذاعه المنهى عنها تنطبق على المأمور به الأولى، و معه يمتنع اتصافه بالمحبوبيه، فالمراد من الروايه بهذه القرينه محبوبيه فى غير حال التقيه، لأنّه فى هذا الحال منهى عنه.

فمعنى الروايه - و الله العالم - هو: أنّ العمل الناقص الصادر تقيه أحبّ من ترك التقيه، و الإتيان بالمأمور به فى وقت لا ينطبق عليه إذاعه السر.

و الحاصل: أنّ محبوبيته لا تكون فى حال التقيه، لانطباق العنوان المنهى عنه عليه، فلا منافاه بين ما ذكرناه هنا، و بين ما تقدم فى ذيل الإشكال على وجه بطلان العباده المخالفه للتقيه من: أنّ الأحبيّه تقتضى محبوبيه المفضل عليه، و هى العباده الواقعه على غير وجه التقيه. تقريب عدم المنافاه: أنّ محبوبيته مقيده بغير إذاعه السر،

فلو فرض عدم كون المأمور به الأوّلى إذاعه كان محبوباً و ان كان العمل الصادر تقيه أحب، فالمفضّل عليه نفس المأمور به الأوّلى مقتيداً بعدم صدق الإذاعه عليه.

السادس: أنّه قد ظهر مما تقدم: أنّ التقيه الخوفيه عظيمه، لا رخصه، لظهور الأمر باستعمال التقيه فى جمله من النصوص، كقول مولانا أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام فى روايه الاحتجاج: «و أمرك أن تستعمل التقيه فى دينك»، و قول مولانا أبى الحسن (عليه السّلام) لعلى بن يقطين فى روايه محمّد بن الفضل: «و الذى أمرك به فى ذلك أن تتمضمض ثلاثاً»، و قول أبى عبد الله (عليه السّلام) فى روايه عبد الله بن أبى يعفور: «أتقوا على دينكم، و احجّبوه بالتقيه، فإنّه لا إيمان لمن لا تقيه له»، و غير ذلك من النصوص الآمره بالتقيه فى الوجوب.

و أما التقيه المداريه فليست بعظيمه، لاحتفاف الأمر فى نصوصها بما يصلح لصرفه عن الوجوب - مضافاً إلى التسالم على ذلك - و ان كانت مجزيه كالتقيه الخوفيه، فلاحظ.

السابع: أنّ الإجزاء تابع لجريان التقيه، فإذا جرت فى تمام العمل المركب سقط الأمر المتعلق بجميع ذلك العمل، و إذا جرت فى بعضه كان الساقط خصوص الأمر الضمنى المتعلق بذلك البعض، و لا وجه لسقوط سائر الأوامر الضمّيه المتعلقه ببعضه الآخر، لأنّ الضرورات تتقدّر بقدرها، فلو فرض جريان التقيه فى بعض أعمال الحج كالوقوفين، و عدم جريانها فى بعضها الآخر كمناسك منى، أجزأ الوقوفان



دونها، لعدم الوجه في الاجزاء حينئذٍ، فلا موجب لرفع اليد عما تقتضيه الأدلة الأولى من عدم الاجزاء كما هو ظاهر.

الثامن: أنه قد ظهر مما تقدم عدم الفرق في الحكم المرفوع بالتقيه بين كونه نفسياً كحرمة الإفطار في شهر رمضان، والكذب، و نحوه من المحرمات النفسية و بين كونه غيرياً كالجزئية، و الشرطية، و المانعية، فتسقط السوره مثلاً عن الجزئية للصلاه، لأجل التقيه، و كذا شرطيه المسح على البشره للوضوء، و مانعيه التكتف عن الصلاه.

و بالجملة: مقتضى إطلاق أدله التقيه عدم الفرق في الحكم المرفوع بها بين النفسى و الغيرى، و بين التكليفى و الوضعى، كما لا يخفى.

التاسع: أن ظاهر أدله التقيه كون موضوعها هو الخوف من المخالف، فإذا ارتفع أحدهما، فلا تقيه حتى يترتب عليها حكمها من الاجزاء، فلو كان هناك عدو و لم يكن خوف منه، كما إذا كان قاصر اليد، لكونه في بلاد الشيعة، و ملتجأ بهم، أو كان هناك خوف، و لكن لم يكن من يخاف منه مخالفاً، بل مؤمناً صالحاً من عباد الله المخلصين، فلا تقيه حقيقه.

و عليه، فلو مسح على الخفين، أو تكتف في الصلاه باعتقاد أن من يشاهده مخالف متعصب، ثم تبين أنه مؤمن مخلص، فلا يجزئ، لما عرفت من تقويم التقيه بركنين يكون أحدهما مفقوداً، فالموجود تخيل التقيه، لا نفسها، و من المقرّر في محله وضع الألفاظ لمعانيها الواقعيه، لا الاعتقاديه، فالتقيه المترتب عليها الأحكام الشرعيه هي الخوف من العدوّ و الواقعي، لا الاعتقادي و ان لم يكن عدوّاً واقعاً، كما هو واضح.

العاشر: الظاهر عدم الفرق في جريان أحكام التقيه بين كون الفعل الممتقى به

من العبادات، و بين كونه من المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود و الإيقاعات، فلو باع داره، أو طلق زوجته بالصيغه الفارسيه، أو بصيغه المضارع تقيه، ففضيه إطلاق مثل:

«كلّ شىء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله»، و «كل شىء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيه ممّا لا يؤدى إلى الفساد فى الدين فهو جائز» هى النفوذ، لما عرفت من كون الجواز أعم من الوضعى و التكليفى، فالعقد و الإيقاع الصادران تقيه جائزان أى نافذان بحيث يترتب عليهما آثار الصحه.

كما أنّ الظاهر عدم الفرق فى نفوذهما إذا صدرتا تقيه بين كون الدليل على التقيه عامّاً مثل ما مرّ آنفاً من عمومات التقيه، و بين كونه خاصّاً كدليل غسل الرجلين فى الوضوء، و التكتف فى الصلاه.

فما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى رساله التقيه من «الاجزاء فيما إذا كان الاذن فى العمل المتقى به خاصّاً، و عدمه فيما إذا كان الإذن فيه عامّاً» لا يخلو من غموض، إذ لا فرق فى الاجزاء بين الإذن الخاصّ و العام.

إلا أن تمنع دلالة عمومات التقيه على الاذن، بتقريب: أنّها فى مقام بيان الحكم التكليفى فقط و هو وجوب حفظ النفس من دون دلالتها على الاذن المستلزم للوضع و هو صحه العمل، فيعمل فيه بما تقتضيه أدلته الأوليه من اعتبار الجزء، أو الشرط، أو مانعيه المانع مطلقاً حتى فى حال التقيه.

لكنه فى حيز المنع، ضروره أنّه لا فرق بين عمومات التقيه و خصوصاتها إلا فى سعه دائره المورد و ضيقها، و أمّا فى دلالتها على الأمر بالعمل تقيه، فلا فرق بينهما أصلاً، لأنّ الإذن فى استعمال التقيه يستفاد من الأمر المشترك بين عموماتها و خصوصاتها، فإن لم تصلح العمومات للدلاله على الاذن، فلا بد من منعها فى الخصوصات أيضاً.

و بالجمله: فلم يظهر وجه وجه للفرق بين الاذن العام و الخاصّ من حيث

: فى إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى و عدمه، و التحقيق: أنّ ما كان منه (١) فى تنقيح ما هو موضوع التكليف، و تحقيق (٢) متعلقه،

الأمر الظاهرى

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الأمر الظاهرى، اعلم أنّ للحكم الظاهرى إطلاقين:

أحدهما: ما يستفاد من الأصول العمليه التى موضوعها الشك فى الحكم الواقعى فى مقابل ما يدل عليه الأدله الاجتهاديه من الأحكام الواقعيه التى لا تُناط بشىء من العلم و الجهل.

ثانيهما: كل وظيفه مجعوله لغير العالم بالواقع، فيشمل الأحكام الكليه المستفاده من الأدله الاجتهاديه، و الأصول العمليه، و الأحكام الجزئيه الثابته بالأصول الجاريه فى الشبهات الموضوعيه كأصالة الصحه، و اليد، و السوق، و نحوها، و المراد بالحكم الظاهرى هنا هو هذا المعنى الثانى.

(٢). معطوف على - تنقيح - و مفسّر له، و ضميراً - شرطه و شرطه - راجعان إلى - المأمور به - توضيح ما أفاده (قده) فى التحقيق هو: أنّ الحكم الظاهرى تاره يكون مؤدى دليله جعل الحكم حقيقه. و بعبارة أخرى: يكون مفاد دليله إنشاء الحكم حقيقه، كإنشاء الحليه و الطهاره المستفادتين من مثل قوله (عليه السلام): «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، و «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر»، و هذا هو المراد بالأصل كقاعدتى الحل و الطهاره.

و أخرى يكون مؤدى دليله ثبوت الحكم واقعاً، و الحكايه عن وجوده كذلك، و هذا مفاد الأمارات الشرعيه، فإنّ البيّنه القائمه على طهاره شىء، أو كون الاجزاء و عدمه.

ثم إنّ هنا أموراً أخر قد تعرضنا لها فى رساله التقيه، و الحمد لله أولاً و آخراً و الصلاه على نبينا و آله ظاهراً و باطناً، و اللعن الوبيل على أعدائهم عاجلاً و آجلاً.

و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره كقاعده الطهاره أو الحليه، بل و استصحباهما فى وجه (١) قوئى، و نحوها (٢) بالنسبه إلى كل ما اشترط (٣) بالطهاره أو الحليه يجزئ (٤) «-» اللباس الكذائى مما يؤكل لحمه تحكى عن ثبوت الطهاره الواقعيه، أو كون اللباس من الحيوان المحلل أكله واقعاً. و دليل حجيه الأماره يقتضى إمضاء مضمونها، فيدل على صدق حكايتها الموجب لثبوت الطهاره واقعاً، و كون اللباس من المحلل أكله كذلك.

فان كان الحكم الظاهرى على الوجه الأول، فمقتضاه الاجزاء، لأن لسان الأصول إنشاء شرط من الطهاره و الحليه فى ظرف الشك، و لانزم هذا الجعل هو كون الشرط أعم من الطهاره و الحليه الواقعتين و الظاهريتين، فتكون الأصول حاكمه على أدله الشرائط، مثل: «لا صلاه إلا بطهور» الظاهر فى اعتبار الطهاره الواقعيه فى الصلاه، لأن مثله لا يتكفل لصوره الشك فى الطهاره، بخلاف الأصل، فإنه متكفل لها، فيكون ناظراً إلى دليل الشرطيه، هذا.

و إن كان الحكم الظاهرى على الوجه الثانى، فلا يقتضى الاجزاء، لأن مفاد الأماره ثبوت الواقع، لا توسعه دائره الشرط، فإذا انكشف الخلاف فلا وجه للاجزاء.

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الاستصحاب أصلاً ليتحدد مفاده مع سائر الأصول، لا أماره حاكمه عن وجود ما هو الشرط. ثم إن الأولى تبديل قوله: - و كان بلسان تحقق ما هو شرط - هكذا: - و كان بلسان إنشاء ما هو شرط -.

(٢). كقاعدهتى التجاوز و الفراغ، و غيرهما مما يفيد جعل الحكم.

(٣). كالصلاه و الطواف الواجب.

(٤). يعنى: يجزئ الأمر الظاهرى الذى يكون بلسان تحقق الشرط.

(-). مشكل جداً، لأن حكومه دليله ظاهريه، لا واقعيه، و ذلك لتأخر موضوع الحكم الظاهرى و هو الشك عن موضوع الحكم الواقعي، بحيث لا يمس كرامه الواقع، و مع هذا التأخر لا يصلح أن يكون دليل الحكم الظاهرى مبيناً

فإنّ (١) دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط (٢) و مبيّناً (٣)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للاجزاء، و قد عرفت تقريبه بقولنا: - لأنّ لسان الأصول إنشاء الشرط من الطهاره و الحليه... إلخ -، و محصله: حكمه دليل الأمر الظاهري على دليل الاشتراط.

(٢). مثل: «لا صلاه إلاّ بطهور» و هذه الحكومه من الحكومات الموسّعه.

(٣). معطوف على قوله: - حاكماً - و مفسّر له، و هذا من القيود التي ذكرها الشيخ (قده) في ضابط الحكومه، فإنّ دليل الحكم الظاهري لَمَّا دلّ على كون الطهاره المشكوكه طهاره فبين أنّ الطهاره المجعوله شرطاً للصلاه أعم من الواقعيه و الظاهريه، و هذه الحكومه ظاهريه. لدائره الشرط، و مفسّراً لموضوعه، فلا محيص عن كون الحكومه ظاهريه، و هي لا تقتضى أزيد من ترتيب آثار الواقع ما دام الموضوع - و هو الشك - موجوداً، فإذا انكشف الخلاف و جب عليه الإتيان بالواقع، لارتفاع المانع عن فعليته، و هذا من غير فرق (بين) كون لسان الأصل التعبد بوجود ما هو الشرط واقعاً المستلزم لجواز الدخول في المشروط، كما هو قضيه الأصل التنزيلى، (و بين) كون لسانه التعبد بنفس الشرط، بمعنى جعل الطهاره مثلاً و إنشائها المستلزم لجعل آثارها التكليفيه و الوضعيه التي منها الشرطيه، و الموجب لحكومته على دليل الشرطيه، و ذلك لأنّ موضوع الأصل هو الشك، و مقتضى تبعيه الحكم لموضوعه هو بقاءه ما دام الموضوع باقياً، فيرتفع بارتفاع الشك، فلا مانع حينئذٍ عن فعليه الحكم الواقعي، فيجب موافقته.

نعم لازم جعل الأصل تدارك ما فات عن المكلف لأجل الاستناد إليه، فإنّ انكشف الخلاف في الوقت، فالفائت مصلحه أوّل الوقت، و إن انكشف بعده، فالفائت مصلحه نفس الوقت.

و أمّا عدم وجوب الإتيان بالواقع رأساً، فليس مقتضى الحكم الظاهري أصلاً، إذ لو كان كذلك لزم منه تقييد الواقع بصوره العلم، و المفروض تأخره عنه كما مر،

ص: ٧٣

لدائرته الشرط، و أنه (١) أعم من الطهاره الواقعيه و الظاهريه، فانكشاف الخلاف فيه (٢) لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه (٣) يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل، و هذا بخلاف ما كان منها (٤)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - دائره -، و الضمير راجع إلى - الشرط -.

(٢). أى: الشرط، و هذه نتيجته حكمه الأصول على دليل الاشتراط، توضيحه:

أنّ الطهاره بعد أن صارت أعم من الواقعيه و الظاهريه، فلا محاله يكون ارتفاع الطهاره الظاهريه بانتفاء الجهل من ارتفاع الحكم بانتفاء موضوعه، كارتفاع حكم المسافر بتبديل السفر بالحضر، لا من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و عليه فالشرط حين الجهل كان موجوداً، و كان العمل واجداً له حقيقه، و هذا هو معنى الإجزاء.

(٣). هذا الضمير و ضمير - ارتفاعه - راجعان إلى الشرط، يعنى: بل انكشاف الخلاف بالنسبه إلى الشرط من قبيل ارتفاع الشرط من زمان ارتفاع الجهل، لا من قبيل عدم تحققه أصلاً، فارتفاع الشرط يكون لارتفاع موضوعه.

(٤). أى: من الأوامر الظاهريه، و الأولى تبديل قوله: - و هذا بخلاف ما كان منها - بقوله: - و ما كان منه -، ليكون عدلاً لقوله: - ما كان منه - المذكور فى كلامه: - فلا يتصرف دليل الأصل فى موضوع الحكم الواقعي أصلاً.

و إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي منوط بأحد أمرين: إمّا تقييد الواقع، و إمّا استيفاء ملاك، بأن يكون ملاك الحكم الظاهري وافياً بكّله، أو جلّه، بحيث لا يبقى منه ما يجب تداركه ليسقط الأمر الواقعي، و هذا و إن كان ممكناً ثبوتاً، لكنه لا دليل عليه إثباتاً.

فما أفاده المصنف (قده) من التفصيل بين الأحكام الظاهريه بالإجزاء فى القسم الأول دون الثانى لم يظهر له وجه وجيه، فالأقوى ما عن المشهور من عدم الإجزاء مطلقاً، و وجوب الإتيان بالمأمور به الواقعي إعادته ان كان انكشاف الخلاف فى الوقت، و قضاء إن كان فى خارجه.

ص: ٧٤

بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً كما هو لسان الإمارات، فلا يجزئ، فإن (١) دليل حجته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو الشرط الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك (٢)، بل كان لشرطه فاقداً، والتحقيق ان ما كان منه -، و الضمير في قوله: - انه واجد - و - انه لم يكن - راجع إلى - المأمور به -.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - فلا يجزئ -، و ضمير - حجته - راجع إلى - ما - الموصوله في قوله: - ما كان منها -.

(٢). أى: واجداً للشرط، و غرضه بيان حكم الإمارات من حيث الأجزاء و عدمه، و قد مرّ بيانه إجمالاً بقولنا: - و ان كان الحكم الظاهري على الوجه الثاني فلا يقتضى الاجزاء -.

و تفصيله: أنّ الإمارات تاره تكون حجه من باب الطريقيه، و أخرى من باب السببيه، فان كانت من قبيل الأول، فلا تجزئ، لأنّ الأماره إذا قامت على الطهاره مثلا، فلما كان قضيه دليل اعتبارها تصديق الأماره، و معنى تصديقها هو البناء على وجود ما هو شرط واقعاً، كالطهاره فى المثال المتقدم - كان - المناسب لهذا البناء إنشاءً أحكام الشرط الموجود حقيقه، كجواز الدخول فيما تكون الطهاره شرطاً له، كالصلاه و الطواف، لا إنشاءً نفس الشرطيه، لعدم دلالة الأماره إلا على وجود الطهاره الثابته شرطيتها واقعاً بدليلها، حيث إنّ إنشاء نفس الشرطيه منوط بجعل الطهاره ابتداءً، فإذا كان مفاد دليل الأماره البناء على وجود الطهاره كان خطأ الأماره كاشفاً عن عدم الطهاره واقعاً، و وقوع الصلاه مثلاً بلا شرط، فلا وجه للاجزاء أصلاً.

و ان كانت من قبيل الثاني فتجزئ إن كانت مصلحه الأماره و افيه بتمام مصلحه الواقع، أو معظمها مع عدم إمكان تدارك الباقي، أو عدم وجوبه، و إلا فلا تجزئ، لأنّ مجرد تنزيل الفاقد منزله الواجد لا يكفى فى الأجزاء ما لم يكن الفاقد حال

هذا (١) على ما هو الأظهر الأقوى فى الطرق و الأمارات من أن حجيتها ليست بنحو السببيه (٢)، و أمّا بناء عليها (٣) و أن العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه (٤) أو شطره يصير حقيقه صحيحاً كأنه (٥) واجد له مع كونه فاقده، فيجزئ (٦) لو كان الفاقد له (٧) فى هذا الحال (٨) قيام الأماره كالواجد فى الوفاء بالغرض، و إلا يلزم تفويت المصلحه الملزمه بلا تدارك، و هو قبيح على الحكيم.

و بالجمله: فالوجوه المتصوره فى الأمر الاضطرارى تجرى فى الأمر الظاهرى الثابت بالأمارات بناء على السببيه، لكن المصنّف تبعاً للمشهور لما اختار القول بالطريقه بنى على عدم الاجزاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم الاجزاء فيما كان الأمر الظاهرى بلسان أنه ما هو الشرط واقعاً.

(٢). بل على نحو الطريقه التى لا يتغير معها الواقع عما هو عليه بقيام الطريق على خلافه، إذ ليس أمر الطريق التبعدى بأعظم من الطريق الوجدانى و هو القطع، فكما لا- يحكم بالاجزاء فى موارد خطأ القطع، فكذلك لا- يحكم به فى موارد خطأ الطريق التبعدى.

(٣). أى: السببيه، و قوله: - و ان العمل - مفسر للسببيه.

(٤). هذا الضمير و ضمير - شطره - راجعان إلى - العمل -.

(٥). أى: العمل واجد للشرط مع كونه فاقداً له.

(٦). هذا جواب - أمّا - فى قوله: - و أمّا بناءً عليها - يعنى: فيجزئ العمل بشرط كون الفاقد للشرط أو الشطر فى حال قيام الأماره على وجوده، كالواجد له فى الوفاء بتمام الغرض.

(٧). أى: للشرط أو الشطر.

(٨). أى: حال قيام الأماره، و ضمير - كونه - يرجع إلى - الواجد -.



كالواجد فى كونه وافياً بتمام الغرض، و لا يجرى (١) لو لم يكن كذلك.

و يجب الإتيان بالواجد لاستيفاء الباقي (٢) إن وجب، و إلاً (٣) لاستحب، هذا (٤) مع إمكان استيفائه، و إلاً (٥) فلا مجال لإتيانه (٦) كما عرفت فى الأمر الاضطرارى (٧).

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: - فيجرى - يعنى: و لا- يجرى العمل الفاقد للشطر أو الشرط لو لم يكن كالواجد له فى الوفاء بتمام المصلحه.

(٢). أى: الباقي من الغرض إن وجب استيفاؤه.

(٣). أى: و إن لم يجب استيفاء الباقي استحب استيفاؤه.

(٤). أى: وجوب الإتيان بالواجد أو استحبابه ثانياً إعادته أو قضاءه إنما يكون مع إمكان استيفاء الباقي من الغرض، و أما مع عدم إمكانه، فلا مجال للإتيان به ثانياً، لكونه لغواً و بلا ملاك، فلا إعادته و لا قضاء.

(٥). أى: و إن لم يمكن استيفاؤه.

(٦). أى: الواجد للشرط أو الشرط.

(٧). غرضه: أن مجرد حجيه الأمارات على السببيه لا تقتضى الإجزاء، بل الاجزاء منوط بأحد أمور ثلاثه:

الأول: كون الفاقد للجزء أو الشرط وافياً بتمام الغرض القائم بالواجد.

الثانى: عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحه على تقدير عدم الوفاء بتمامها.

الثالث: عدم وجوب استيفائه مع إمكانه، و فى غير هذه الصور الثلاث لا وجه للإجزاء، فحال الأمر الظاهرى الثابت بالأماره بناءً على حجيتها من باب السببيه حال الأمر الاضطرارى فى إناطه الاجزاء بأحد هذه الوجوه الثلاثه، فمجرد تنزيل الفاقد منزله الواجد المذى هو مرجع إنشاء الطهاره الواقعيه حال الشك، لامتناع إرادته غير التنزيل من هذا الإنشاء لا يقتضى الإجزاء، إلا أن يقال: بإثبات دلاله الاقتضاء للاجزاء، فتأمل.

و لا يخفى (١) أنّ قضيه إطلاق دليل الحجيه على هذا (٢) هو الاجتزاء بموافقه (٣) أيضا (٤).

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعرض لمقام الإثبات بعد الإشاره إلى مرحله الثبوت، و حاصله:

أنّه بناءً على اعتبار الإمارات من باب السببيه - إذا لم يعلم من الخارج وفاء الفاقد للجزء أو الشرط بتمام مصلحه الواجد أو بعضها - أمكن إثبات الإجزاء بإطلاق دليل حجيه الأماره، بتقريب: أنّ حجيتها إن اختصت بصوره الوفاء بتمام الغرض، أو بما لا يمكن، أو لا يجب معه استيفاء الباقي لاحتاج ذلك إلى البيان، فعدم التعرض له مع كونه بصدد البيان دليل على إطلاق الحجيه، و عدم تقيدها بشىء من تلك الوجوه، نظير إطلاق دليل البدليه فى الأمر الاضطرارى فى اقتضائه للإجزاء.

فالمتحصل: أنّ دليل الأمر الظاهرى إن كان بلسان تحقق ما هو شرط أو شرط للمأمور به كان الفاقد مجزياً، و إن كان بلسان أنّه واجد لما هو شرطه الواقعى، فلا- يجزى بناءً على حجيه الإمارات من باب الطريقيه، و يجزى بناءً على السببيه فى صورتين: إحداهما كون الفاقد وافياً بتمام الغرض، و ثانيتهما: عدم كونه وافياً بتمامه مع عدم إمكان استيفاء الباقي، و لا يجزى مع عدم الوفاء بتمام الغرض و إمكان استيفاء الباقي، فإنّه يجب حينئذٍ الإتيان بالباقي، فصور الإجزاء ثلاث، و صور عدم الاجزاء اثنتان.

(٢). أى: على السببيه «-» .

(٣). أى: الأمر الظاهرى.

(٤). يعنى: كإقتضاء إطلاق دليل بدليه المأمور به الاضطرارى للاجزاء كما تقدم.

(-). لا يخفى أنّ السببيه على وجوه:

الأول: ما تُسبب إلى الأشاعره من نفى حكم واقعى فى الشريعة، و دورانه مدار رأى المجتهد، فمتى أدى نظره إلى شىء بسبب أماره، أو أصل كان ذلك هو الحكم الواقعى، فتبدل الرأى حينئذٍ يندرج فى تبدل الموضوع، و هذا النحو من

هذا (١) فيما إذا أحرز أنّ الحجية بنحو الكشف و الطريقيه، أو بنحو

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما ذكرناه من الأجزاء بناءً على السببيه، و عدمه بناءً على الطريقيه واضح إذا كانت كيفيه الحجيه من حيث السببيه و الطريقيه معلومه، و أما إذا شك و لم يُحرز أنّ الحجيه بنحو السببيه أو الطريقيه، فيقع الكلام فى مقامين:

الأول فى الإعاده، و الثانى فى القضاء.

أما المقام الأول، و هو الذى أشار إليه المصنف بقوله: - فأصالة عدم الإتيان - فحاصله: أنّ المرجع فيه قاعده الاشتغال، لكون الشك فى الفراغ بعد العلم بشغل الذمه، السببيه أجنبي عن الحكم الواقعي و الظاهري، لعدم حكمين حتى يكون أحدهما واقعياً و الآخر ظاهرياً، و يبحث عن أجزاء الثانى عن الأول، بل الحكم واحد و مجزّ قطعاً.

الثانى: ما نسب إلى المعتزله من الاعتراف بوجود الحكم الواقعي قبل تأدى نظر المجتهد إلى شىء، فإنّ أذى نظره إليه صار منجزاً عليه، و إن لم يؤدّ نظره إليه يتبدل الواقع، و ينقلب إلى ما أدى إليه نظر المجتهد، فليس فى صورته المخالفه واقع حتى يبحث عن أجزاء الأمر الظاهري عنه، بل المقام حينئذ يكون من قبيل الأمر الاضطرارى، و الحكم الواقعي الثانوى.

الثالث: ما عن بعض الإماميه من الالتزام بالمصلحه السلوكيه مع بقاء الواقع على حاله فى صورتى الإصابه و الخطاء، غايه الأمر: أنّه فى صورته الخطاء يتدارك ما يفوت من مصلحه الواقع بسبب سلوك الأماره بقدر ما فاته منها بسبب مخالفتها للواقع، و يجب عليه تدارك ما بقى من مصلحه الواقع بعد انكشاف الخلاف إذا فرض بقاء شىء منها بعده، فيكون العامل بالأماره مستوفياً لتمام المصلحه.

مثلاً إذا أفتى المجتهد بوجوب القصر فى مورد يجب فيه الإتمام واقعاً استناداً إلى روايه تدل على وجوب القصر، ثم انكشف الخلاف، لانكشاف عدم حجيتها، لضعف السند، أو إعراض المشهور عنها، أو غيرهما من موانع الحجيه، فإن كان

ص: ٧٩

الموضوعيه و السببيه. و أمّا إذا شكّ، و لم يحرز أنّها على أيّ الوجهين، فأصالة عدم الإتيان بما يسقط معه التكليف مقتضيه للإعاده فى الوقت، و استصحاب (١) عدم و عدم إحراز مسقطيه المأتى به لما اشتغلت به الذّمه من التكليف الفعلى.

وجه عدم إحراز مفرغيته هو: عدم العلم بوفائه بتمام المصلحه أو معظمها، إذ المفروض عدم إحراز كون الحجيه على نحو السببيه حتى يكون المأتى به مجزياً عن الواقع.

و بالجمله: فلتّمياً كان الشكّ فى وادى الفراغ، فلا محيص عن الالتزام بعدم الاجزاء لو كان انكشاف الخلاف فى الوقت، فتجب الإعاده «-» .

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى توهم، و هو عدم وجوب الإعاده تشبثاً باستصحاب عدم فعليه التكليف الواقعى فى الوقت، حيث إنّ يعلم حين الجهل به بعدم فعليته مع قيام حجه الانكشاف فى الوقت، و جب الإعاده تداركاً للمصلحه الوقتيه و إن كانت مصلحه أول الوقت متداركه بسلوك الأماره، فلا فرق فى وجوب الإعاده بين السببيه بهذا المعنى و بين الطريقيه، هذا فى الإعاده.

و أمّا القضاء، فيمكن فيه القول بالاجزاء، و عدم وجوبه، لأنّ سلوك الأماره فى مجموع الوقت إذا فرض وفاؤه بمصلحه الصلاه فى الوقت، كما هو مقتضى القول بالسببيه كان ذلك موجباً للإجزاء لا محاله، كما أنّه لو لم ينكشف الخلاف أصلاً كانت مصلحه أصل الصلاه الفائته متداركه بسبب سلوك الأماره، و لا شىء على المكلف، هذا.

و لكن لا وجه للمصير إلى القول بالسببيه بهذا المعنى أيضاً، لاستلزامها التصويب، و انقلاب الوجوب التعيينى الواقعى إلى التخييرى، ضروره أنّ مصلحه صلاه الظهر فى وقتها تقوم بأحد شيئين: صلاه الظهر، و صلاه الجمعه التى دل على وجوبها الأماره لمن لم ينكشف عنده خطأؤها فى الوقت، و انقلاب الوجوب التعيينى إلى التخييرى نوع من التصويب، و التفصيل فى محله.

(-). لا يخفى أنّ تقريب الأصل بما ذكرناه من قاعده الاشتغال أولى من جعله استصحاب عدم الإتيان بالمسقط كما فى المتن، و ذلك لأنّ المورد من موارد القاعده،

كون التكليف بالواقع فعلياً في الوقت لا يُجدي (١)، ولا- يُثبت كون ما أتى به على خلافه، و بعد انكشاف الخلاف يشك في بقائه على عدم فعلية، فيستصحب، و قضيه هذا الاستصحاب عدم وجوب الإعادة.

\*\*\*\*\*

(١). هذا خبر قوله: - و استصحب -، و دفع للتوهم المزبور، و حاصله:

أن استصحاب عدم فعلية التكليف لا يُثبت عدم وجوب الإعادة إلا بناءً على حجيه الأصول المثبتة.

توضيحه: أن سقوط الإعادة من آثار فعلية مؤدى الأماره كما هو المفروض على السببيه، و ليس من آثار عدم فعلية الواقع حتى يثبت باستصحابه، و إنما يكون من آثاره إذا كان الحكم الواقعي يسقط بقيام الأماره على خلافه، مع أنه ليس كذلك، لعدم سقوط الواقعيات بقيام الأماره على خلافها، فإثبات سقوط الإعادة باستصحاب عدم فعلية الواقع يكون من قبيل إثبات أثر أحد الضدين باستصحاب عدم الآخر، و من المعلوم أنه من الأصول المثبتة.

و بالجملة: فما يمكن استصحابه و هو عدم فعلية الواقع لا- يترتب عليه سقوط الإعادة، لعدم كونه من آثاره، و ما يترتب عليه سقوط الإعادة و هو عدم فعلية الواقع لا يستصحب، لانتقاضه بانكشاف خطأ الأماره.

بل لا- مجال لاستصحاب عدم فعلية التكليف الواقعي في الوقت حتى يثبت به عدم وجوب الإعادة، بل المرجع هنا قاعده الاشتغال، لكون الشك في فراغ الذمه بعد العلم باشتغالها بالتكليف. لا من موارد الاستصحاب، حيث إن موردها هو الشك في فراغ الذمه بحيث يكون الأثر مترتباً على نفس الشك، و مورد الاستصحاب هو ما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع.

و من المعلوم: أن المقام من موارد القاعده، لكون لزوم الإتيان ثانياً مترتباً عقلاً على نفس الشك في الفراغ، لا على عدم الإتيان بالواقع حتى نحتاج إلى إحرازه

ص: ٨١

مسقطاً إلا على القول بالأصل المثبت، وقد (١) علم باشتغال ذمته بما يشك في فراغها عنه بذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و الحال أنه قد علم باشتغال الذمّة، و حاصله: أنّ الشك في المقام يكون في سقوط التكليف الّذى يُرجع فيه إلى قاعده الاشتغال، فمع العلم بالتكليف لا يُجدى الاستصحاب المزبور.

(٢). متعلق بقوله: - يشك -، و الباء للسببيه، يعنى: أنّ منشأ الشك في الفراغ هو العمل بمؤدى الأماره، مثلاً إذا قامت البيه على طهاره ماء، فتوضأ به، و صلّى، ثم تبين خطاء البيه، فيقال: - إنّ التكليف بالوضوء بالماء الطاهر الّذى بالاستصحاب، فإحرازه به يكون من صغريات تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد و هو من أردإ وجوه تحصيل الحاصل المحال.

مضافاً إلى ما يرد على أصاله عدم الإتيان بالمسقط من المناقشات:

إحداها: عدم كون ترك الإتيان بالمسقط أثراً شرعياً، و لا موضوعاً له، مع وضوح اعتبار أحدهما في جريان الاستصحاب.

ثانيتها: أنّه مثبت، لأنّ ترتب بقاء الطلب الموجب للإتيان ثانياً على عدم الإتيان بالمسقط عقلياً.

ثالثتها: عدم جريانه، لتردد المسقط بين ما هو معلوم البقاء، و ما هو معلوم الارتفاع، إذ المسقط لو كان هو الواقع، فذلك معلوم البقاء، لعدم الإتيان به على الفرض، فيجب فعله، و لو كان هو مؤدى الأماره، فذلك معلوم الارتفاع، فلا يجب الإتيان بالواقع، و في مثله لا يجرى الاستصحاب، للعلم بالبقاء أو الارتفاع فلا شك في البقاء على كل تقدير.

و هذه المناقشات و إن كانت ممكنه الدفع كما لا يخفى على المتأمل، لكن العمده ما عرفته من عدم كون المقام من موارد الاستصحاب، بل من موارد القاعده، فتأمل جيّداً.

ص: ٨٢

المأتى، و هذا (١) بخلاف ما إذا علم انه مأمور به واقعاً، و شك في أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعى الأوّل، كما في الأوامر الاضطراريه أو الظاهريه بناءً (٢) على أن يكون الحجيه على نحو السببيه، فقضيّه (٣) الأصل فيها (٤) كما أشرنا إليه (٥) هو حكم واقعى قد اشتغلت به الذّمه قطعاً، و يشك في سقوطه بالوضوء بالماء المتنجس واقعاً المحكوم لأجل البيئه بالطهاره ظاهراً، فقاعده الاشتغال تقتضى وجوب الإعاده لكون الشك في سقوط التكليف، لا ثبوته.

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو الشك في الأجزاء، لأجل الشك في الطريقيه و الموضوعيه، و غرضه: أن هذا الشك ليس مثل الشك في الأجزاء الناشئ عن الشك في وفاء المأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى - بناءً على السببيه - بمصلحه المأمور به الواقعى الأوّل.

و حاصل الفرق بين المقامين هو: العلم بكون المأمور به الاضطرارى و كذا الظاهرى بناءً على الموضوعيه مأموراً به واقعاً ثانوياً، و الشك إنّما هو في وجوب الإتيان بالمأمور به الواقعى الأوّل، و الأصل عدمه، لكون الشك في التكليف، بخلاف المقام، لعدم العلم بكون المأتى به مأموراً به واقعاً، حيث إنّ كونه كذلك منوط بحجيه الأماره على الموضوعيه التى هى مشكوكه، فيكون الشك حينئذٍ فى المسقط، و قاعده الاشتغال تقتضى وجوب الإعاده.

(٢). قيد ل - الظاهريه - .

(٣). الأوّل أن يقال: - فإنّ قضيّه الأصل - .

(٤). الأوّل تشبيه الضمير، لرجوعه إلى - الأوامر الاضطراريه و الظاهريه - .

و لا- يُجدى في إفراده دعوى رجوعه إلى - الأوامر -، و ذلك لأنّ الملحوظ هو الأوامر الموصوفه بالاضطراريه و الظاهريّه، و بهذا اللحاظ لا بد من تشبيه الضمير.

(٥). حيث قال قبل المقام الثانى بأسطر: - وإلا فالأصل و هو يقتضى البراءه من إيجاب الإعاده - .

ص: ٨٣

عدم وجوب الإعادة، للإتيان (١) بما اشتغلت به الذمّة يقيناً (٢) و أصاله (٣) عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار، و كشف الخلاف.

و أما القضاء (٤) فلا يجب بناءً على أنّه بفرض جديد، و كان «-» الفوت

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم وجوب الإعادة.

(٢). و هو المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى بناءً على الموضوعية.

(٣). معطوف على قوله: - للإتيان -، حاصله: أنّ وجه عدم وجوب الإعادة هو الإتيان بالمأمور به الفعلي الاضطرارى أو الظاهرى، و أصاله عدم فعلية التكليف الواقعي الأولى بعد ارتفاع الاضطرار فى المأمور به الاضطرارى، و انكشاف الخلاف فى المأمور به الظاهرى، فلا وجه حينئذٍ لوجوب الإعادة.

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل المتكفل لوجوب الإعادة فيما إذا ثبتت جزئيه شىء أو شرطيته لمتعلق التكليف بالأماره مع الشك فى كون حجيتها بنحو السببيه، أو الطريقيه، و كان انكشاف الخلاف فى أثناء الوقت.

(٤). هذا هو المقام الثانى المتكفل لحكم انكشاف الخلاف بعد الوقت، و حاصله: أنّه إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، و لم يُحرز كون حجّيه الأمارات بنحو السببيه، أو الطريقيه، ففى وجوب القضاء تفصيل، و هو: أنّه بناءً على كون القضاء بفرض جديد، و عدم إمكان إثبات الفوت الذى هو موضوع وجوب القضاء باستصحاب عدم الإتيان، لكونه مثبتاً، حيث إنّ الفوت أمر وجودى، و ترتبه على عدم الإتيان بالفريضه فى الوقت عقلياً لا يجب القضاء، للشك فى وجوبه المنفى بأصاله البراءه.

و بناءً على كون القضاء بالفرض الأوّل يجب ذلك، لأنّه حينئذٍ بحكم الإعادة.

(-). الأولى أن يقال: «و عدم ثبوت الفوت المعلق عليه وجوبه بأصاله عدم الإتيان... إلخ» يعنى: و بناءً على عدم ثبوت الفوت... إلخ.

ثم إنّ الحق كون موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه فى الوقت سواء أ كان عمداً، أم عذراً كنسيان، أو نوم، فإنّ المنساق من نصوص



المعلّق عليه وجوبه (١) لا- يثبت بأصله عدم الإتيان إلا- على القول بالأصل المثبت، و إلا (٢) فهو واجب كما لا- يخفى على المتأمل، فتأمل جيداً (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: القضاء.

(٢). أى: و إن لم يكن بفرض جديد، فالقضاء واجب، لما مرّ آنفاً من كونه حينئذٍ بحكم الإعادة.

(٣). لعله إشاره إلى: عدم كفايه مجرد كون القضاء بالفرض الأوّل فى وجوب القضاء، بل لا بد من إحراز الفوت، و حينئذٍ فإن كان الفوت أمراً عدمياً أمكن إحرازه بالأصل، كما عرفت آنفاً، فلا يجب القضاء. و إن كان وجودياً، فإحرازه بالأصل مبنئ على حجية الأصل المثبت، و حيث لا- نقول بها، فلا- يجب القضاء أيضاً. القضاء هو كون الموضوع ذلك، لا عنوان الفوت، فلا مانع حينئذٍ من جريان أصله عدم الإتيان، و إثبات وجوب القضاء بها من دون لزوم محذور المثبتية، لكون عدم الإتيان بنفسه موضوعاً لوجوب القضاء.

و دعوى: كون الفوت عنواناً وجودياً ملازماً للترك فى تمام الوقت المضروب للفعل، فلا يثبت بأصله عدم الإتيان إلا على القول بالأصل المثبت غير مسموعه، إذ لا شاهد عليها، بل الشاهد على خلافه، لأنّ قاعده الحيلولة تنفى موضوع الاستصحاب و هو عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه فى تمام الوقت، و ثبت وجوده فى الوقت، فلو لم تجر القاعده جرى استصحاب عدم الإتيان المقتضى لوجوب القضاء، فيظهر من هذا أنّ موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان.

مضافاً إلى: عدم تبادر الفوت إن كان عنواناً وجودياً، و إلى: أنّ سقوط الأمر و الغرض بالامتنال مترتب على وجود المتعلق فى الوقت، فبقاؤهما منوط بعد المتعلق، فهو موضوع وجوب القضاء المقصود به الفوت.

نعم لا- يطلق الفوت على مطلق الترك، و عدم الإتيان، بل على الشىء المستعد للوجود، لكونه ذا مصلحه، أو بعث فعليّ، أو غيرهما من الجهات المقرّبه له إلى الوجود، و ذلك غير قادح فى كون موضوع وجوب القضاء عدم الإتيان، كما لا يخفى.

ص: ٨٥

ثم إنَّ هذا (١) كله فيما يجرى في متعلق التكليف من الأمارات الشرعية و الأصول العمليه.

و أمّا ما يجرى في إثبات أصل التكليف، كما إذا قام الطريق أو الأصل على وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبه، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر في زمانها، فلا وجه لإجزائها (٢) مطلقاً (٣)، غايه الأمر أنّ تصير صلاة الجمعة

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه كان راجعاً إلى الأوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف.

و أمّا ما يجرى من الأمارات و الأصول العمليه في نفس الأحكام الشرعيه، كما إذا قامت أماره كخبر الثقه، أو أصل كالاستصحاب على وجوب صلاة الجمعة، و بعد الإتيان بها انكشف وجوب صلاة الظهر في زمان صلاة الجمعة، فلا وجه للإجزاء مطلقاً سواء أقلنا بطريقه الأمارات أم موضوعيتها.

أمّا على الأول فواضح، و أمّا على الثاني، فلأنّ غايه ما تقتضيه الموضوعيه هي اشتمال صلاة الجمعة على المصلحه الناشئه من قيام الأماره أو الأصل على وجوبها، و من الواضح عدم المنافاه بين وجوب صلاة الجمعة بهذا العنوان، و بين وجوب صلاة الظهر، لتعدد متعلق الوجوبين، إلا إذا قام دليل خاص من إجماع أو غيره على عدم وجوب صلاتين يوم الجمعة، و أنّ الواجب فيه واحد، فلا بد حينئذٍ من الإتيان بصلاة الظهر، لعدم وجوب غيرها بناءً على الطريقيه، و الاكتفاء بصلاة الجمعة بناءً على الموضوعيه، إذ المفروض وجوب إحدى الصلاتين و قد أتى بها.

(٢). هذا الضمير و ضمير - أدائها - راجعان إلى - صلاة الجمعة -، و ضمير - زمانها - إلى - الغيبه -.

(٣). يعنى: سواء أقلنا بالطريقه أم الموضوعيه، و سواء أ كان دليل الوجوب أماره أم أصلاً، و قد عرفت وجه هذا الإطلاق.

فيها (١) أيضا (٢) ذات مصلحه لذلك (٣)، و لا ينافى هذا (٤) بقاء صلاه الظهر على ما هي عليه من (٥) المصلحه كما لا يخفى،  
إلا (٦) أن يقوم دليل بالخصوص «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى زمان الغيبه.

(٢). يعنى: كصلاه الظهر.

(٣). أى: لأجل قيام الأماره أو الأصل على وجوبها.

(٤). يعنى: و لا- يُنافى كون صلاه الجمعه - لأجل قيام أماره أو أصل على وجوبها - ذات مصلحه بقاء صلاه الظهر على المصلحه، و ذلك لتعدد المتعلق، و عدم تعرض مستند وجوب صلاه الجمعه لنفى وجوب صلاه الظهر ليدل على انقلاب الحكم الواقعى، فلا مانع من وجوبهما معاً.

(٥). بيان ل - ما - الموصوله.

(٦). استثناءً من عدم المنافاه، و حاصله: أنه مع قيام دليل على عدم وجوب

(-). غير خفى أن مجرد نهوض دليل على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد ليس مناطاً للإجزاء، بل مناطه دلالتة على عدم الوجوبين على الإطلاق، أو على عدم وجوب ظاهرى مع وجوب واقعى مع أهميه مؤدى الأماره أو الأصل، فلو دلّ الدليل على عدم الوجوبين الواقعيين، أو الظاهريين لم يكن منافياً لوجوب الإعادة، لكون المأتى به واجباً بوجوب ظاهرى، و الآخر واجباً بوجوب واقعى.

بل يمكن أن يقال: إن الإجزاء منوط بدلاله الدليل على أن مؤدى الأماره أو الأصل هو الحكم الواقعى ليدل على بدليه مصلحته عن مصلحه الواقع، و وفائها بها، و قيامها مقامها، و إلا فلا وجه للإجزاء مع مغايره المصلحتين، و عدم السنخيه بينهما.

و بالجمله: فمجرد القول بالسببيه، و نهوض دليل على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد لا يقتضيان الإجزاء و عدم وجوب الإعادة، بعد إمكان استقلال كل من المصلحتين، و إمكان اجتماعهما، و عدم بدليه إحداهما عن الأخرى.

على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

**تذنيان:**

**الأول (1)**

: لا ينبغى توهم الاجزاء فى القطع بالأمر فى صوره الخطاء، فإنه لا يكون موافقه للأمر فيها (٢)، وبقى الأمر بلا موافقه أصلاً (٣)، و هو أوضح من أن يخفى.

نعم (٤) ربما يكون ما قطع بكونه مأموراً به مشتملاً على المصلحه فى هذا صلوتين فى يوم واحد إذا ثبت وجوب إحداهما بأماره أو أصل ثبت عدم وجوب الأخرى، لكون وجوب إحداهما ملازماً لعدم وجوب الأخرى.

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التذنيب: دفع توهم التلازم فى الإجزاء بين الأوامر الظاهريه الشرعيه الثابته بالأمارات و الأصول، و بين الأمر الظاهرى العقلى الثابت بالعلم، و حاصله: أن الإجزاء فى الأوامر الظاهريه الشرعيه على القول به لا يلازم الإجزاء فى الأمر الظاهرى العقلى مع انكشاف الخلاف، ضروره أن منشأ توهم الإجزاء هو الأمر الشرعى، و ذلك مفقود فى موارد القطع، إذ ليس فيها إلا العذر العقلى فى ترك الواقع ما دام قاطعاً، و بعد ارتفاع القطع يرتفع العذر، فتجب الإعادة أو القضاء، لعدم الإتيان بنفس المأمور به الواقعى، و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء.

(٢). أى فى صوره خطاء القطع، و قوله: - فانه لا يكون... إلخ - تعليل لقوله:

- لا ينبغى توهم الاجزاء -، و قد عرفت توضيحه.

(٣). يعنى: لا حقيقه و لا تنزيلاً، كما فى الأمر الظاهرى الشرعى.

(٤). استدراك من عدم الاجزاء، و حاصله: أنه قد يكون ما قطع بكونه مأموراً به مجزياً عن المأمور به الواقعى، و هو فيما إذا كان مشتملاً على تمام مصلحه الواقع، أو معظمها مع امتناع استيفاء الباقي، فحينئذ لا يبقى مجال للإعادة و القضاء، لسقوط الأمر الواقعى بحصول غرضه كلاً أو جُلاً.

ص: ٨٨

الحال (١)، أو على مقدار منها (٢) و لو فى غير الحال غير (٣) ممكن مع

\*\*\*\*\*

(١). أى: حال القطع، لا مطلقاً، إذ لو كان مشتملاً على المصلحة فى كل حال لزم أن يكون عدلاً للواجب الواقعى، و أحد فرديه، و أن يخرج عن موضوع البحث، و هو أجزاء غير الواقع عن الواقع، إذ المفروض حينئذٍ كون المأتى به أحد فردى الواجب الواقعى «-» .

(٢). أى: من المصلحة و لو فى غير حال القطع.

(٣). قيد ل - مقدار -، و حاصله: أن يكون المأتى به واجداً لمقدار من المصلحة يمتنع مع استيفائه استيفاء الباقي منها، فيكون المأتى به مفوّتاً لبعض المصلحة، و لذا لم يصحّ واجباً فى عرض الواقع، فضمير - استيفائه - راجع إلى - مقدار -، و - استيفاء - فاعل - ممكن -، و ضمير - منه - راجع إلى المصلحة، فالأولى تأنيته، و الأمر سهل.

(-). يجرى هذا الإشكال بعينه فيما إذا اختص اشتغال المأتى به على المصلحة بحال القطع، لصيرورته حينئذٍ أيضاً عدلاً للواجب الواقعى.

إلا- أن يقال: بامتناع دخول القطع فى موضوع متعلقه كما قرر فى مبحث القطع، فالعلم بوجوب الإتمام على المسافر مع كون وظيفته واقعاً هى القصر ليس دخيلاً فى وجوب الإتمام عليه، بل الدخيل هو الجهل بوجوب القصر عليه، و من المعلوم حصوله فى ظرف العلم بوجوب التمام.

نعم يرد هنا إشكال آخر و هو: أنّ الجهل بعنوانه لا- يمكن أن يقع موضوعاً للخطاب، للزوم الانقلاب، لكن يمكن دفعه بتوجيه الخطاب إلى عنوان ملازم للجهل، كما ذكروا مثله فى توجيه الخطاب إلى الناسى، فتدبر.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنّ الأولى سقوط قول المصنف (قد): - فى هذا الحال - عن العبارة، لظهوره فى دخول القطع فى اشتغاله على المصلحة، مع أنّ الدخيل فيها هو ستره الواقع و الجهل به.

استيفاءه استيفاء الباقي منه، و معه (١) لا- يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، و هكذا الحال (٢) في الطرق، فالأجزاء ليس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعي، أو الطريقي (٣) للأجزاء، بل إنما هو (٤) لخصوصيه اتفقيه «-» في متعلقهما، كما

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع كون ما قطع بأنه مأمور به مشتملاً على المصلحة كلاً أو جُزلاً كما مر لا يبقى مجال لامتثال الأمر الواقعي، فلا بدّ من الأجزاء كما لا يخفى.

(٢). يعنى: أنّ ما ذكرناه في القطع المخطى من عدم الأجزاء جار في الأماره المخطئه أيضاً، فإذا قطعنا بحجيه أماره كخبر العدل الواحد، ثم انكشف عدم اعتبارها، فإنّ العمل المطابق لها لا يجوز أصلاً، إلا إذا كان المأتى به وافياً بالمصلحة، أو بمقدار منها مع امتناع تدارك الباقي.

فالأجزاء ليس لأجل اقتضاء الأمر القطعي أو الطريقي له، بل لوفاء المأتى به بمصلحة الواقع، أو معظمها.

(٣). الأول في القطع، و الثانى فى الأماره غير العلميه، و قوله: - للأجزاء - متعلق ب - اقتضاء -

(٤). أى: الأجزاء إنما هو لخصوصيه فى متعلق الأمر القطعي و الطريقي، و هى الوفاء بالمصلحة، كما مرّ آنفاً.

(-). قد يستشكل فى الأجزاء ب: أنّه فى صورته انكشاف خطأ القطع يكون المأتى به مضاداً للمأمور به الواقعي، فيحرم، لكونه مقدمه لترك الواجب، و معه كيف يصير محبوباً و مقرباً.

لكنه يندفع: أنّ وجود أحد الضدين ليس مقدمه لترك الآخر، كما أنّ ترك أحدهما ليس مقدمه لوجود الآخر، فحرمة المأتى به لأجل المقدميه ممنوعه، كمنع حرمة الناشئه من اقتضاء الأمر بشىء للنهى عن ضده من باب التلازم على ما سيأتى فى مبحث الضد إن شاء الله.

و بالجملة: فكل من الضدين باقى على حكمه الشرعى، فلا بد حينئذٍ من مراعاة الأهميه بينهما.

فى الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر (١).

## الثانى (٢)

لا يذهب عليك أن الإجزاء فى بعض موارد الأصول و الطرق و الأمارات (٣) على ما عرفت تفصيله لا يوجب التصويب المجمع على بطلانه فى تلك الموارد، فإن (٤)

\*\*\*\*\*

(١). فإن المنسوب إلى المشهور صحه التمام فى موضع القصر، و الإخفات فى مورد الجهر، و بالعكس جهلاً بالحكم، و استحقاق العقوبه إن كان الجهل عن تقصير.

و يدل على الأول: النصوص الداله على تماميه الصلاه فى تلك الموارد و إجزائها.

و على الثانى: الروايات الداله على عقاب الجاهل المقصير، فالصحه إنما تكون لكشف النصوص عن وفاء المأتى به بجلّ المصلحه، و العقوبه إنما هى لتفويت مقدار من المصلحه عن تقصير، و ذلك يوجب صحه المؤاخذه، و يأتى الإشكال المعروف فى ذلك فى شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

(٢). إشاره إلى ما عن الشهيد (قده) فى تمهيد القواعد، و بعض من تبعه من المحققين من: «أن الأجزاء فى موارد الطرق و الأصول مساوق للتصويب» حيث إن مقتضى بقاء الحكم الواقعى مع خطأ الأماره أو الأصل عدم الاجزاء، فالإجزاء كاشف عن التصويب، و خلوّ الواقعه عن الحكم الواقعى.

(٣). و هو ما إذا كان اعتبارها بنحو الموضوعيه مع وفاء مؤدى الأماره أو الأصل بمصلحه الواقع، أو معظمها و امتناع تدارك الباقي.

(٤). هذا دفع إشكال كشف الأجزاء عن التصويب، و حاصله: منع إيجاب الاجزاء له، لأجنيبه كل من الإجزاء و التصويب عن الآخر، و ذلك لأن الإجزاء عباره عن سقوط الحكم الواقعى (إمّا) لحصول الغرض الداعى إلى تشريعه، كبعض صور الأوامر الاضطراريه و الظاهريه بناءً على الموضوعيه، (و إمّا) لعدم إمكان تحصيله، كما فى بعض صورهما الآخر و هى الوفاء بمقدار من المصلحه و فوات الباقي، و عدم إمكان

الحكم الواقعي بمرتبته (١) محفوظ فيها، فإنَّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل، و الملتفت و الغافل ليس إلاَّ الحكم الإنشائي (٢) المدلول عليه بالخطابات المشتمله تداركه.

و أمّا التصويب، فهو عبارته عن خلوّ الواقعه عن الحكم، و انحصار حكمها في مؤدى الأماره، و من المعلوم: أنّ التصويب بهذا المعنى يضادّ الإجزاء الذى هو فرع الثبوت، إذ لا- معنى لسقوط التكليف بدون ثبوته، فالإجزاء يقتضى ثبوت التكليف، و التصويب يقتضى عدمه، و على هذا فكيف يكون الإجزاء لازماً مساوياً للتصويب كما قيل؟ غايه الأمر أنّ الحكم الواقعي المشترك بين الكل يصير فعلياً مع إصابه الأماره، و يبقى على إنشائيته مع خطائها إلى أن ينكشف الخلاف، و حينئذٍ ان كان مؤدى الأماره وافيّاً بتمام المصلحه، أو بجلّها - مع عدم إمكان تدارك الباقي - لا يصير الحكم الواقعي فعلياً، بل يسقط، و إن لم يكن مؤدى الأماره كذلك لم يسقط بل يصير فعلياً، و لذا يجب الإعادة أو القضاء.

\*\*\*\*\*

(١). و هى الإنشائية، و مرجع ضمير - فيها - هو موارد الأصول و الطرق و الأمارات.

(٢). يعنى: أنّ الحكم الواقعي المشترك بين الكل ليس فعلياً حتى يقال بلزوم التصويب، إذ المفروض فعليته مؤدى الأمارات و الأصول قطعاً دون حكم آخر، و إلاَّ لزم اجتماع حكيمين فعليين على موضوع واحد، و هو محال، فينحصر حكم الواقعه فى مؤدى الأماره أو الأصل، و هو عين التصويب.

بل الحكم الواقعي المشترك بين الكل إنشائي، و هو قد يصير فعلياً، و قد يبقى على إنشائيته، فلا يخلو الواقع عن الحكم حتى يلزم التصويب، غايه الأمر أنّه حكم إنشائي، و فعليته منوطه بإصابه الأماره له.

ص: ٩٢



على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية بحسب (١) ما يكون فيها من المقتضيات (٢)، و هو (٣) ثابت في تلك الموارد (٤)، كسائر موارد الأمارات (٥)، و إنما المنفَى فيها (٦) ليس إلا الحكم الفعلى البعثى، و هو

\*\*\*\*\*

(١). قيد للأحكام، يعنى: أنّ الخطابات تشتمل على بيان الأحكام للموضوعات بعناوينها الأولية، كالصلاه، و الصوم، و الحج، و غيرها بحسب ما فى تلك الموضوعات من الملاكات المقتضيه لتشريع الأحكام.

(٢). بيان ل - ما - الموصوله فى قوله: - ما يكون -، و ضمير - فيها - راجع إلى - الموضوعات -.

(٣). يعنى: و ذلك الحكم الإنشائى ثابت «-» .

(٤). أى: التى قيل فيها بالإجزاء و هى صورته وفاء مؤدى الأمارات و الأصول بتمام مصلحه الواقع، أو معظمها، مع عدم إمكان تدارك الباقي.

(٥). يعنى: غير موارد الإصابه، فإنّ الحكم الإنشائى فى موارد الإجزاء و غيرها من موارد الأمارات ثابت.

(٦). أى: فى موارد الاجزاء، هذا إشاره إلى منشأ توهم التصويب فى موارد الاجزاء، و حاصله: أنّ الإجزاء فيها يوهم خلوّ الواقعه عن الحكم، و هذا هو التصويب.

و دفع هذا التوهم ب: أنّ الواقعه لا- تخلو عن الحكم حتى يلزم التصويب، بل الحكم موجود و هو الإنشائى، و المنفى هو الحكم الفعلى البعثى فى غير موارد الإصابه، و الثابت فى موارد الإصابه هو الفعلى البعثى.

(-). و هذا الحكم الإنشائى يجدى فى مقامين:

الأول: فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى على ما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

و الثانى: فى نفى الملازمه بين إجزاء الأمر الظاهرى و التصويب، لكن فى وجود الحكم الإنشائى تأملاً سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

ص: ٩٣

منفئى «-» فى غير موارد الإصابه و ان (١) لم نقل بالاجزاء.

فلا فرق بين الاجزاء و عدمه إلا فى سقوط التكليف بالواقع بموافقه الأمر الظاهرى، و عدم سقوطه بعد انكشاف عدم الإصابه، و سقوط (٢) التكليف بحصول غرضه (٣)، أو لعدم إمكان تحصيله (٤) غير التصويب المجمع على بطلانه، و هو

\*\*\*\*\*

(١). كلمه - و ان - وصلية، يعنى: أن القول بالاجزاء لا- يوجب فعليه الحكم الواقعى، بل هو باقٍ على إنشائته كبقائه عليها بناءً على الاجزاء، فالفرق بين صورتى الاجزاء و عدمه إنما هو فى سقوط الحكم الإنشائى فى الصوره الأولى، و بقاءه على حاله فى الصوره الثانیه.

(٢). مبتدأ، و هذا ما يناسب المقام من عدم كون الاجزاء مساوياً للتصويب، و ذلك لأن سقوط التكليف لجهه من الجهات غير التصويب الذى هو خلوّ الواقعه عن الحكم غير ما أدت إليه الأماره.

(٣). كما فى موارد الأصول بناءً على جعل الحكم الظاهرى، و كما فى موارد الطرق بناءً على السببيه - مع كون الحاصل منه وافياً بملاك الواقع أو بمقدار يكون الفئات منه غير لازم التدارك -، و كما فى موارد الطرق بناءً على الطريقيه إذا كان فى متعلقها صلاح.

(٤). كما فى موارد الطرق مطلقاً، أو فى موارد الأمر التخيلى إذا كان الفئات بحدّ الإلزام و امتنع استيفاءه، و قوله: - غير التصويب - خبر - و سقوط -.

(-). لا وجه لنفى الحكم الفعلى فى غير موارد الإصابه، إذ لو كان الداعى إلى ذلك عدم صحه العقوبه على الواقع، ففيه: أنه لا ملازمه بين مجرد الفعليه و بين صحه المؤاخذه، بل الملازمه إنما تكون بينها و بين الفعليه المنجزه المعبر عنها بالاحتميه.

و بالجملة: فلا مانع من الالتزام بالحكم الفعلى البعثى فى غير موارد الإصابه.

مضافاً إلى: أن نفي الحكم الفعلى مخالف لما اختاره فى إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه من عدم منافاه الطريقيه لفعليته الواقع.

خلو الواقعة عن الحكم غير ما أدت إليه الأماره، كيف (١) و كان الجهل بخصوصيتها أو بحكمها مأخوذاً في موضوعها (٢)، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبته محفوظاً فيها (٣)، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: توضيح الفرق بين الاجزاء و التصويب، و حاصله: أنه كيف يكون الاجزاء تصويباً مع أن نفس دليل اعتبار الأماره و الأصل يدل على ثبوت الحكم الواقعي الذي هو ضد التصويب المساوق لخلو الواقعة عن الحكم.

أمّا دلالة دليل اعتبار الأماره و الأصل على وجود الحكم الواقعي، فلأنّ الشك في الحكم الواقعي موضوع في الأصول، و ظرف في الأمارات، فالشك في الحكم الواقعي دخيل موضوعاً أو ظرفاً في ثبوت حكم الأماره أو الأصل، فنفس دليل اعتبار الأماره و الأصل ينفي التصويب، و هو خلو الواقعة عن الحكم.

و بيان آخر: أنّ الاجزاء غير التصويب، لأنّ الجهل بخصوصيه الواقعة مع العلم بحكمها - كما هو شأن الشبهه الموضوعيه، كالمائع المردد بين الخلل و الخمر مع العلم بحكمهما -، و الجهل بالحكم مع العلم بخصوصيه الواقعة - كما هو شأن الشبهه الحكميه كالجهل بحرمة شرب التتن - يدلان على ثبوت الحكم الواقعي، و مع هذه الدلاله كيف يمكن التفوّه بكون الاجزاء تصويباً؟

(٢). مرجع هذا الضمير - الأمارات -، و ضميرى - بخصوصيتها و بحكمها - هو - الواقعة -، و الجهل بخصوصيه الواقعة إشاره إلى الشبهه الموضوعيه كما مرّ آنفاً، و الجهل بحكم الواقعة إشاره إلى الشبهه الحكميه كما عرفت أيضاً.

(٣). أى: في الأمارات، و المراد بالمرتبته هى الإنشائيه، و من المعلوم: أنّ وجود الحكم الإنشائى المشترك بين العالم و الجاهل فى موارد الأمارات و الأصول يضادّ التصويب الذى هو خلو الواقعة عن الحكم، و انحصار الحكم فيها فى مؤدى الأماره أو الأصل.

فالمتحصل مما ذكره المصنف (قده): أنّ توهم استلزام الاجزاء فى الأوامر الظاهريه

## الأول

: الظاهر أنّ المهم المبحوث عنه في هذه المسأله (١) البحث عن لتصويب بالمعنى المزبور فاسد، نعم استلزام الاجزاء لتصويب بمعنى آخر أعنى فعليّه الحكم الواقعي في صورته إصابه الأماره، و عدم فعليته في صورته خطائها.

و بعبارة أخرى: دوران فعليّه الحكم و عدمها مدار إصابه الأماره و عدمها في محله.

مقدمه الواجب

\*\*\*\*\*

(١). أي: مسأله مقدمه الواجب، و الغرض من عقد هذا الأمر إثبات كون هذه المسأله من المسائل الأصوليه لا الفقهيّه، و لا الكلاميه، و لا- من المبادئ الأحكاميه، و لا- التصديقيه «-» و ذلك لانطباق ضابط المسأله الأصوليه - و هو وقوعها في طريق استنباط

(-). أمّا تقريب كونها مسأله فقهيّه فهو: أنّ البحث عن حكم فعل المكلف من حيث الاقتضاء و التخيير كوجوب الصلاه و الزكاه و نحوهما، و حرمه شرب الخمر، و أكل مال الغير ظلماً و نحوهما، و استحباب شىء، أو كراهته، أو إباحته يكون من المباحث الفقهيّه، و من المعلوم: أنّ المقدمه من أفعال المكلف، فالبحث عن وجوبها فقهيّاً كالبحث عن ساير الأحكام التي يبحث عنها في علم الفقه.

و لا- يرد عليه: مناقشه شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) في ذلك ب: أنّ الفقه إنّما يبحث فيه عن أحكام موضوعات خاصه، كالصلاه، و الصوم، و الزكاه، و الخمس، و الحج و نحوها، و من المعلوم عدم كون المقدمه كذلك، لأنّها عنوان عام ينطبق على موضوعات مختلفه، فلا يندرج البحث عن وجوب المقدمه في مسائل الفقه.

و ذلك لأنه لا دليل عقلاً و لا نقلاً على انحصار البحث الفقهي بما أفاده (قده)

الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته، فتكون المسأله أصوليه، لا- عن نفس الحكم الكلى الفرعى بحيث تكون جزءاً أخيراً لعله الاستنباط - عليها، فإنّ البحث فى مسأله وجوب المقدمه إنّما يكون بحثاً عن الملازمه بين إرادته شىء و إرادته مقدماته، فيصح أن يقال: الحج مثلاً واجب، و كل واجب تجب مقدماته، فالحج تجب مقدماته، و لا نعى بالمسأله الأصوليه إلاّ ما يصح أن يقع كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً، كما عرفت فى هذا المثال.

و مع انطباق ضابط المسأله الأصوليه على مبحث مقدمه الواجب لا وجه للالتزام بكون البحث فيها استطرادياً، و جعلها فقهيه أو غيرها و ان كانت فيها جهاتها، لما مرّ فى أول الكتاب من إمكان تداخل علمين أو أزيد فى بعض المسائل. فإنّ البحث عن وجوب الوفاء بالنذر و أخويه و الإجاره من مسائل الفقه مع اختلاف الموضوع فيها، لتعلق النذر تاره بالصلاه، و أخرى بالصوم، و ثالثه بالحج، و رابعه بالزياره، و خامسه بالإطعام، و هكذا. و كذا العهد، و اليمين، و الإجاره، و حرمة الضرر، و ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، إلى غير ذلك مما لا يخفى.

نعم قد جرى اصطلاحهم فيما إذا كان الموضوع عنواناً خاصاً على تسميته بالمسأله الفقهيه، و فيما إذا كان الموضوع عامّاً على تسميته بالقاعده الفقهيه، لكن الاصطلاح غير قادح فى الجبهه المبحوث عنها و هى كون البحث فقهياً، هذا.

و الأولى فى تقريب عدم كون هذه المسأله فقهيه أن يقال: إنّ البحث هنا فى الملازمه التى هى من عوارض نفس الطلب، لا من عوارض فعل المكلف، كما هو شأن البحث الفقهى و إن كان العلم بالملازمه مستلزماً للعلم بحكم فعل المكلف و هو وجوب الإتيان بالمقدمه.

و أما تقريب كون المسأله كلاميه فهو: أنّ علم الكلام ان كان - هو ما يبحث فيه عن أحوال المبدأ و المعاد، أو ما يرجع إليهما من الثواب و العقاب و التحسين و التقييح العقلين، فلا محاله تنتهى الملازمه إلى ذلك. و ان كان هو ما يبحث فيه

عن أحوال أعيان الموجودات بقدر الطاقه البشريه، فيكون البحث عن الملازمه بحثاً عن عوارض الإرادات و الوجوبات المتعلقة بأفعال العباد.

لكن يشكل اندراج هذه المسأله فى المسائل الكلاميه على كلا التقديرين:

أما على الأول، فبأن الثواب انما يترتب على قصد إطاعه امر ذى المقدمه مطلقاً و ان لم نقل بالملازمه، الا ان يقال: بترتب الثواب على المقدمه ان كانت مأموراً بها، و أتى بها بقصد أمرها، لا أمر ذبيها، و عدم ترتبه عليها ان لم تكن مأموراً بها، فتدبر، و اما استحقاق العقوبه، فلا يترتب على وجوب المقدمه، و انما هو مترتب على مخالفه امر ذبيها.

و أما على الثانى، فبأن المراد بأعيان الموجودات هى الموجودات العينيه.

و من المعلوم: ان الوجوب كغيره من الأحكام تكليفيه كانت أم وضعيه من الموجودات الاعتباريه، إذ لا- موطن لها إلا- وعاء الاعتبار، فلا يكون البحث عن الملازمه بين الوجوبين بحثاً عن أحوال أعيان الموجودات ليندرج فى المسائل الكلاميه.

و أما تقريب كون المسأله من المبادئ الأحكاميه كما صنعها العضدى تبعاً للحاجبى و شيخنا البهائى (قده) فهو: ان تلك المبادئ عباره عن حالات الأحكام الشرعيه من حيث تنوعها إلى التكليفيه و الوضعيه، و كون التكليفيه بأسرها متضاده، و استلزام بعضها لحكم آخر، كوجوب ذى المقدمه المستلزم لوجوب مقدمته، إلى غير ذلك من الحالات العارضه للأحكام، و على هذا فتندرج هذه المسأله فى المبادئ الأحكاميه و لا وجه لإنكاره، كما لا يخفى.

و أما تقريب كونها من المبادئ التصديقيه فهو: ان موضوع علم الأ-صول على ما اشتهر هى الأدله الأربعة، و البحث فى هذه المسأله يرجع إلى وجود الموضوع أعنى حكم العقل و عدمه، فتكون من المبادئ التصديقيه، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المقدمه بحيث يكون المبحوث عنه نفس وجوبها، لإيـجـح لـلـه لـلـه حـكـم العـقـل بـوجـود المـلـازـمـه، فـإنّ الأـوـل بـحـث عـن عـوارض الفـعـل المـتـصـف بـكـونـه مـقـدمـه، و يـكـون ذـلـك شـأن المسـألـه الفـقـهـيـه، و الثـانـي بـحـث عـن عـوارض نـفـس الـوجـوب العـارض للمـقـدمـه، و مـرجـعـه إـلى وـجـود المـلـازـمـه بـيـن وـجـوب الـواجـب و مـقـدمـته، و هـذا شـأن المسـألـه الأـصـولـيـه.

(٢). كما فى حاشيه السيد القزوينى (قده) على القوانين حيث قال: «اختلف القوم فى وجوب ما لا يتم الواجب إلا به و هو المعبر عنه بمقدمه الواجب على أربعة أقوال»، فإنّ هذه العبارة ظاهره فى كون المسأله فقهيّه، كالإختلاف فى وجوب الوفاء بالعقد تكليفاً.

و أما القوانين و الفصول فقد جعل العنوان فى أولهما: «أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى إيجاب مقدماته أم لا؟ على أقوال»، و فى ثانيهما «الحق أنّ الأمر بالشىء مطلقاً يقتضى إيجاب ما لا يتم بدونه من المقدمات الجائزه وفاقاً لأكثر المحققين»، و فى عدّه الشيخ (قده): «فصل فى أنّ الأمر بالشىء هل هو - كذا فى النسخه لكن الظاهر هو - أمر بما لا يتم إلا به أم لا؟»، و عبارته تقريرات بحث شيخنا الأعظم (قده)، و عنوان الدرر، و غيرهما مما ظفرنا عليه فى كتب أصحابنا الأصوليين ظاهره فى أنّ النزاع إنّما هو فى اقتضاء إيجاب الشىء لإيجاب مقدماته، لا موهمه لكون النزاع فى وجوب المقدمه ليندرج فى المسأله الفقهيّه. لكن فيه: أنّه مبنئى على كون موضوع علم الأصول الأدله الأربعة، و قد تقدم فى صدر الكتاب منعه.

ثم إنّ جهات المسأله الأـصـولـيـه و الكـلامـيـه على وجه، و المبادئ التصديقيه و الأحكاميه منطبقه على عنوان واحد و هو: أنّ الملازمه هل هى ثابتة أم لا؟ كما يظهر ذلك من تقريب تلك الجهات، نعم تختلف جهتا أصوليتها و فقهيّتها فى العنوان، كما يظهر أيضاً مما تقدم.

كى تكون فرعيه، و ذلك (١) لوضوح أنّ البحث كذلك (٢) لا يُناسب الأصولى، و الاستطراد لا وجه له بعد إمكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الأصوليه.

ثم الظاهر أيضا (٣) أنّ المسأله عقليه، و الكلام (٤) فى استقلال العقل

و بعباره أُخرى: عناوينهم ظاهره فى كون المبحوث عنه من عوارض نفس الوجوب على ما تقدم توضيحه فى التعليقه، لا من عوارض متعلّق الوجوب، و لا بد من مزيد التتبع، لإمكان الظفر بعباره توهم كون النزاع فى نفس الوجوب ليندرج هذا المبحث فى الأبحاث الفقيهيه.

و كيف كان فالحق ما عنوانه أكثر الأصوليين من جعل مركز البحث الملازمه بين وجوب الواجب و مقدمته كما مر.

نعم ربما يوهم عنوان البدائع كون المسأله فقيهيه، حيث قال: «اختلفوا فى وجوب مقدمه الواجب»، لكنه فسّره بقوله: «و أنّ وجوب الشىء هل يقتضى إيجاب ما لا يتم إلّا به، أم لا؟».

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب عدم كونه مسأله فقيهيه، و حاصله: أنّ البحث عن نفس وجوب المقدمه بحث فقهى، لكون المبحوث عنه من عوارض فعل المكلف، و هو ممّا لا يُناسب الأصولى، بخلاف البحث عن الملازمه بين الوجوبين، فإنّه بحث أصولى يناسب التعرض له فى الأصول.

(٢). يعنى: عن نفس وجوب المقدمه.

(٣). أى: كظهور كون المسأله أصوليه. لا يخفى أنّه بعد إثبات أصوليه المسأله تبّه على أنّها من المسائل الأصوليه العقليه، إذ الكلام فى حكومه العقل بالملازمه بين إرادته شىء و بين إرادته مقدماته، و لا مساس لذلك باللفظ حتى يستدل على النفى بانتفاء الدلالات الثلاث اللفظيه، كما فى المعالم و القوانين و غيرهما.

(٤). معطوف على قوله: - المسأله - و مفسّر لكون المسأله عقليه.

ص: ١٠٠



بالملازمه و عدمه (١)، لا لفظيه، كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حيث (٢) استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافاً (٣) إلى ذكرها في مباحث الألفاظ، ضروره (٤) أنه إذا كان نفس الملازمه بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته ثبوتاً محل

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم استقلال العقل.

(٢). هذا منشأ الاستظهار، و حاصله: أن منشأ وجهان:

أحدهما: استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات اللفظيه، فإنه ظاهر فى كون البحث لفظياً، و إلا لم يتجه هذا الاستدلال.

(و احتمال) دلالة اللفظ إننا على عدم الملازمه عقلاً بين وجوب الواجب و وجوب مقدماته ليكون بحث مقدمه الواجب عند صاحب المعالم أيضاً عقلياً، لا لفظياً (موهون جداً)، إذ فيه أولاً: أن المعبر بيناء العقلاء هو القطع بالدلالة أى الظهور، لا احتمالها.

و ثانياً: أنه لو تم ذلك لكان فى خصوص اللزوم البين بالمعنى الأخص، لا مطلقاً، لعدم دلالة العام على الخاص.

ثانيهما: أن ذكر هذا البحث فى مباحث الألفاظ قرينه على كونه عنده لفظياً «-» .

(٣). هذا ثانى وجهى الاستظهار الذى تعرضنا له بقولنا: - ثانيهما ان ذكر هذا البحث فى مباحث الألفاظ... إلخ.

(٤). تعليل لقوله: - ثم الظاهر أيضاً... إلخ -، و حاصله: أن النزاع فى مقام الإثبات فرع تسلّم مقام الثبوت، لأنه حاكٍ و كاشف عن الواقع، فبدون ثبوت التلازم واقعاً لا يصح النزاع فى دلالة اللفظ و عدمها عليه إثباتاً، و من المعلوم: أن الملازمه بين وجوب المقدمه و ذبيها ثبوتاً محل الإشكال، فلا وجه لتحرير النزاع فى مرحله الإثبات و الدلالة.

(-). لكن فيه مالا- يخفى، إذ لا- يدل مجرد ذكره فى مباحث الألفاظ على كونه لفظياً بعد العلم بتعرض جملة من الاستلزامات فيها.

ص: ١٠١

الإشكال، فلا مجال لتحرير النزاع فى الإثبات و الدلاله عليها (١) «-» بإحدى الدلالات الثلاث (٢) كما لا يخفى.

**الأمر الثانى: أنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسيمات:**

**منها: تقسيمها إلى الداخليه**

و هى الأجزاء المأخوذه فى الماهيه المأمور بها (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الملازمه بين وجوب الشىء و وجوب مقدماته.

و بالجمله: فإذا كان الحاكم بالملازمه المزبوره هو العقل، فلا بد من إثبات حكمه بها أولاً، ثم البحث فى دلاله اللفظ بالوضع و عدمها على تلك الملازمه ثانياً.

(٢). و هى الدلالات اللفظيه: المطابقه و التضمينه و الالتزاميه، و بديهى أن انتفاءها يقتضى عدم الدلاله اللفظيه، لا انتفاء الدلاله العقلية.

تقسيم المقدمه:

- إلى الداخليه و الخارجيه

(٣). توضيحه: أن المقدمه الداخليه بالمعنى الأخص هى التى تكون داخله فى ماهيه المركب المتعلق به الطلب قيدياً و تقييداً، و يعبر عنها بالأجزاء كالقراءه و الركوع و السجود بالنسبه إلى الصلاه، و يقابلها المقدمات الخارجيه بالمعنى الأعم، و هى ما لا تكون داخله فى ماهيه المأمور به بحيث تعدّ أجزاءً لها، سواء أ كان التقييد بها داخلياً فى الواجب كشرائطه الشرعيه من الضوء و غيره، أم لا كالأمر التى يكون وجود الواجب موقوفاً عليها من دون دخلها فى الواجب قيدياً أو تقييداً.

و المقدمات الخارجيه بالمعنى الأخص هى ما لا دخل لها فى الواجب لا قيدياً و لا تقييداً، بل لها دخل فيه عقلاً أو عادةً، لتوقف وجوده عليها كتوقف الكون على السطح على نصب الدرج.

(-). هذا الوجه مأخوذ من تقريرات شيخنا الأعظم (قده)، و حاصله:

أنّ تعيين المعنى العدى وضع له اللفظ فرع وجود ذلك المعنى خارجاً، كالبحت عن كون هيئه - افعال - موضوعه للوجوب أو الندب اللذين هما موجودان، و هذا بخلاف المقام، لأنّ ثبوت الملازمه بين الوجوبين محلّ الكلام.

و الخارجيه (١) و هي الأمور الخارجيه عن ماهيته ممّا (٢) لا يكاد يوجد بدونه.

و ربما يشكل (٣) كون الأجزاء مقدمه له و سابقه «-» عليه (٤) بأنّ (٥) المركب ليس إلّا نفس الأجزاء بأسرها.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - الداخليه - و الأولى إسقاط - عن ماهيته - و تبدليه ب - عنها - يعنى: عن الماهيه المأمور بها.

(٢). أى: من الأمور التي لا يوجد المأمور به بدونها، فمرجع ضمير - بدونه - هو - ما - الموصوله التي أريد بها تلك الأمور.

(٣). المستشكل هو المحقق صاحب الحاشيه، و الإشكال إنّما هو على تصور المقدمه الداخليه للواجب، و سيأتى تقريب الإشكال.

(٤). سوق العبارة يقتضى تأنيث الضميرين، لرجوعهما إلى - الماهيه المأمور بها -، لكن المقصود هو الواجب.

(٥). متعلق بقوله: - يشكل - و مبيّن للإشكال، و حاصله: أنّ الأجزاء عين الكل، و لا مغايره بينهما أصلاً ليكون للأجزاء وجود غير وجود الكل حتى تجب الأجزاء غيريّاً و يجب الكل نفسياً، و ذلك لأنّ المركب ليس إلّا نفس الأجزاء، و مع هذه العينه لا يتصور الإثنيه المقومه للمقدميه، فتتحصّر المقدمه بالخارجيه، و لا تتصور المقدمه الداخليه أصلاً.

(-). فإنّ الأجزاء سابقه على المركب فى الوجودين الذهني و العيني، كما نصّ عليه المحقق الطوسى (قده) فى تجريده، حيث قال: «و المركب إنّما يتركّب عمّا يتقدّمه وجوداً و عدماً بالقياس إلى الذهن و الخارج»، لكن سيأتى إن شاء الله تعالى أنّه غير مجد فى تصحيح مقدميه الأجزاء و ان كان مجدياً فى الفرق بين الأجزاء و الكل، كما لا يخفى.

ص: ١٠٣

و الحلّ (١) أنّ المقدمه هي نفس الأجزاء بالأسر، و ذو (٢) المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فيحصل المغايره بينهما.

و بذلك (٣) ظهر: أنّه لا بد في اعتبار الجزئيه من أخذ الشئ بلا شرط، كما

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و حلّ إشكال عينيه الأجزاء للمركب - و هو الذى استشكل به المحقق التقى (قده) في حاشيه المعالم -: أنّ الجزء إن لو حظ لا بشرط فهو المقدمه، و إن لو حظ بشرط الانضمام فهو ذو المقدمه، و هذا التغير الاعتبارى كافٍ في اتصاف الأجزاء بالوجوب المقدمى.

و وجه تقدم الأجزاء على الكل الذى هو الواجب النفسى: أنّ الأجزاء هي الذوات المعروضه للقيّد أعنى الاجتماع، و من المعلوم تقدّم المعروض على العارض، فذوات الأجزاء مقدمه على تقييدها بوصف الاجتماع «-» .

(٢). الأولى أن يقال: - ذا - بالنصب، لعطفه على - المقدمه - .

(٣). أى: بما ذكره - من كون المقدمه نفس الأجزاء و ذواتها، و ذى المقدمه الأجزاء بشرط الاجتماع - ظهر: أنّ اعتبار الجزئيه منوط بأخذ الشئ بلا شرط، و اعتبار الكليه منوط باشتراط الاجتماع . «-»

(-). قد تقدم في التعليقه: أنّ هذا الحل يستفاد من كلام المحقق الطوسى المتقدم، لكنه لا يُجدى في دفع الإشكال، لأنّ التغير الاعتبارى لا- يوجب تعدد الوجود المعتبر في الواجب و مقدمته، كاعتباره في العله و المعلول، فليس هنا وجودان حتى يجب أحدهما نفسياً و الآخر مقدماً، فالتغير الاعتبارى مع الاتحاد في الوجود الخارجى لا يكفى في المقدميه، فلا يندفع به الإشكال، بل يبقى على حاله، كما تبه عليه المصنّف (قده) في حاشيته الآتیه.

(-). فيكون منشأ اعتبار الكليه مضاداً لمنشأ اعتبار الجزئيه، و هو خلاف التحقيق، لوضوح أنّ المتكثرات ما لم يطرأ عليها وحده لا يتصف مجموعها بالكليه، و لا كلّ واحد منها بالجزئيه، فإنّ الركوع و السجود و القراءه مثلاً ما لم يعرض عليها ما

ص: ١٠٤

لا بد في اعتبار الكليه (١) من اعتبار اشتراط الاجتماع.

و كون (٢) الاجزاء الخارجيه كالهولي و الصوره (٣) هي الماهيه المأخوذه بشرط لا لا يُنافي (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: اعتبار كون الأجزاء كُلاً في قبال كونها أجزاءً.

(٢). مبتدأ، وهذا إشكال على تصوير المقدمه الداخليه على النحو المذكور، و هو كون الأجزاء ملحوظه لا بشرط، و حاصل الإشكال: أنّ هذا التصوير ينافي ما عن أهل المعقول من كون الأجزاء الخارجيه مأخوذه بشرط لا في مقابل الأجزاء التحليليه المأخوذه لا- بشرط، و لذا يصح حملها دون الأجزاء الخارجيه، فلا يقال: - الإنسان ماده أو صوره -، و لكن يقال: - الإنسان حيوان أو ناطق -، فإنّ الجنس و الفصل من الأجزاء التحليليه المأخوذه لا بشرط.

و بالجملة: فما أفاده المصنف (قده) من أخذ الأجزاء الخارجيه ملحوظه لا بشرط ينافي ما ذكره أهل المعقول من كونها ملحوظه بشرط لا.

(٣). اللتين يتركب منهما الجسم عند المشائين، و الهولي التي تسمى بالماده و الطينه هي محل الصوره الجسميه.

(٤). خبر - كون -، و دفع الإشكال، و حاصله: عدم منافاه بين لحاظ الأجزاء بلا شرط كما أفاده المصنف (قده) هنا، و بين لحاظ الأجزاء الخارجيه بشرط لا كما عن أهل المعقول.

وجه عدم المنافاه بينهما هو: أنّ المراد من - بشرط لا - الملحوظ في الجزء يوجب وحدتها من مصلحه، أو أمر، أو غيرهما لا يتصف مجموعها بالكليه، و لا- كل واحد منها بالجزئيه، فمنشأ اعتبار كل من الجزئيه و الكليه واحد و هي الوحده العارضه للمتكررات.

فقد ظهر مما ذكرنا: أنّ لحاظ أمور متكرره لا بشرط لا يصحّ اعتبار الكليه لمجموعها، و لا الجزئيه لبعضها ما لم يطرأ عليها الوحده.

ص: ١٠٥

ذلك (١)، فإنه (٢) إنما يكون في مقام الفرق بين نفس الأجزاء الخارجيه (٣) الخارجى في كلام أهل المعقول هو بشرط لا الاعتبارى في مقابل الجزء التحليلى المأخوذ فيه لا بشرط اعتبارياً أيضاً، بشهاده ذكرهم له في مقام الفرق بين الجزء التحليلى و الجزء الخارجى في صحه الحمل و عدمها على ما تقدم في مبحث المشتق.

و المراد ب - لا - بشرط - فيما نحن فيه هو اللا بشرط الخارجى، إذ المقصود بكون الركوع مثلاً لا بشرط جزءاً لصلاه هو اللا بشرطيه بالإضافة إلى الأمور الخارجيه كالسجود، و التشهد، و غيرهما من المقارنات الخارجيه، و بشرط شىء هو اعتبار انضمام الركوع إلى سائر الأمور كالتشهد و القراءه و غيرهما.

و بالجمله: فالمنافاه بين ما ذكره أهل المعقول - من كون الأجزاء الخارجيه ملحوظه بشرط لا - و بين ما ذكر هنا من كون الأجزاء مأخوذه بلا شرط مبنية على إضافتهما إلى شىء واحد، و قد عرفت خلافه. فالأجزاء الخارجيه عند المعقولى ملحوظه بشرط لا - بالإضافة إلى الحمل، لإبائها عن الحمل، فلا - تحمل على المركب، كما لا يحمل كل منها على الآخر أيضاً، و عند الأصولى ملحوظه لا بشرط بالإضافة إلى الانضمام و الاجتماع، و لا مانع من لحاظ الأجزاء الخارجيه بهذين اللحاظين.

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو - الأجزاء الملحوظه لا بشرط الاجتماع -.

(٢). هذا تقريب عدم المنافاه و قد تقدم آنفاً.

(٣). يعنى: أن غرض أهل المعقول هو الفرق بين نفس الأجزاء بقسميها من الخارجيه و التحليليه، لا - في مقام الفرق بين تمام الأجزاء الخارجيه، و بين نفس المركب حتى يكون منافاه بين أخذهم للأجزاء الخارجيه بشرط لا، و بين ما قلناه من أخذها لا بشرط، فلا منافاه حينئذٍ أصلاً، إذ غرض المعقولى من أخذ الأجزاء الخارجيه بشرط لا هو عدم صحه الحمل فى قبال الأجزاء التحليليه المأخوذه لا - بشرط الحمل، و غرض الأصولى من أخذ الأجزاء الخارجيه لا بشرط هو اللا بشرطيه بالنسبه إلى الأمور الخارجيه كسائر الأجزاء، فلا تنافى بين «لا بشرط» الأصولى و بين بشرط لا المعقولى.

ص: ١٠٦

و التحليليه من (١) الجنس و الفصل، و أن «-» الماهيه (٢) إذا أخذت بشرط لا- تكون هيولى أو صوره (٣)، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنساً أو فصلاً، لا (٤) «-» بالإضافة إلى المركب، فافهم (٥).

ثم لا يخفى أنه ينبغي خروج الأجزاء عن محلّ النزاع (٦) كما صرح به

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل - الاجزاء التحليليه -.

(٢). هذا معطوف على - الفرق - يعنى: فى مقام أنّ الماهيه إذا أخذت... إلخ.

(٣). و لذا لا تُحمل إحداهما على الأخرى، بخلاف الجنس و الفصل المأخوذين لا بشرط، فإنّهما غير آبيين عن الحمل.

(٤). يعنى: لا- فى مقام الفرق بيت تمام الأجزاء الخارجيه و بين نفس المركب كما هو مفروض البحث هنا، فمورد كلام أهل المعقول هو نفس الأجزاء بإبداء الفرق بين خارجيتها و تحليليتها، لا بين الأجزاء الخارجيه و بين المركب كما هو مورد بحثنا.

(٥). لعله إشاره إلى: ضعف التوجيه المزبور و هو قوله: - و الحل ان المقدمه هى نفس الاجزاء بالأسر... إلخ، و ذلك لما مرّ آنفاً فى التعليقه من عدم كون لحاظ الانضمام و عدمه مُجدياً فى انتزاع الكليّه و الجزئيه، بل المجدى فى ذلك بحيث يكون منشأ لانتزاعهما هو الموجب لوحده المتكثرات.

(٦). و هو وجوب المقدمه غيريّاً ترشّحياً و عدمه، و وجه خروج الأجزاء عن محلّ النزاع هو: كونها واجبه بالوجوب النفسى الضمنى، لأنّها عين الكل الذى هو متعلق الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء، و مع هذا الوجوب النفسى كيف تتصف الأجزاء بالوجوب الغيرى.

(-). الأولى تبديل الواو العاطفه بالباء، ليكون بياناً للفرق المزبور، لا مغايراً له كما هو ظاهر العطف عليه.

(--). الأنسب أن يقول: - لا- فى مقام الفرق بين الأجزاء الخارجيه و بين المركب - حتى يتحد موضوع البحث بين الأصولى و المعقولى، و يتحقق التنافى بين كليهما المزبورين، كما عرفت مفصلاً.

ص: ١٠٧

بعض (١)، و ذلك (٢) لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتاً، و إنما كانت المغايره بينهما اعتباراً (٣)، فتكون (٤) واجبه بعين وجوبه، و مبعوثاً إليها بنفس الأمر الباعث إليه (٥)، فلا تكاد تكون واجبه بوجوب آخر (٦)، لامتناع (٧) اجتماع المثليين و لو قيل (٨) بكفايه تعدد الجهه، و جواز اجتماع الأمر و النهى معه (٩)،

\*\*\*\*\*

(١). و هو سلطان العلماء على ما قيل.

(٢). هذا تقريب خروج الأجزاء عن محل النزاع، و قد عرفته آنفاً.

(٣). المراد بالتغاير الاعتبارى هو لحاظ شرط الانضمام فى المركب، و لحاظ عدم شرطه فى الأجزاء، فالتغاير بين المركب الذى هو المأمور به و بين الاجزاء اعتبارى.

(٤). يعنى: فتكون الأجزاء واجبه بعين وجوب المأمور به و هو المركب.

(٥). أى: إلى المأمور به.

(٦). و هو الوجوب الغيرى الذى هو المبحوث عنه فى مقدمه الواجب.

(٧). تعليل لعدم اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى، و حاصله: أن اتصاف الأجزاء بالوجوب الغيرى ممتنع، للزوم اجتماع المثليين و هو الوجوب النفسى الضمنى، و الوجوب الغيرى المقدمى.

(٨). إشاره إلى دفع ما يمكن توهمه من عدم كون عروض الوجوبين للأجزاء من اجتماع المثليين الممتنع.

و محصل التوهم: أنه مع تعدد الجهه لا يلزم الاجتماع، و المفروض تعددها، حيث إن متعلق الوجوب النفسى هى الأجزاء، لكونها عين الكل، و متعلق الوجوب الغيرى هو الأجزاء، لكونها مقدمه لوجود الكل، و مع تعدد الجهه لا يلزم اجتماع المثليين.

(٩). أى: مع تعدد الجهه كالصلاه الواقعه فى المغصوب، فإنها من جهه كونها صلاه واجبه، و من جهه كونها غصباً حرام.

ص: ١٠٨



(١). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أنّ تعدد الجبهه المجدى فى دفع محذور الاجتماع مفقود هنا.

توضيحه: أنّ الجبهه إمّا تقيديّه و هى ما يقع موضوعاً للخطاب سواء أ كان موضوعاً خارجياً كالفقير، و الغنى، و المستطيع و نحو ذلك، أم فعلاً كالصلاه، و الغصب، و نحوهما، و إمّا تعليليّه و هى ما يكون عله للحكم لا موضوعاً له.

فإن كانت الجبهه تقيديّه، فتعددها يُجدى فى دفع محذور اجتماع الحكمين على موضوع واحد، إذ المفروض تعدد الموضوع بتعدد الجبهه، و لذا يندرج فى باب التزام، لا التعارض كما سيتضح فى مسأله اجتماع الأمر و النهى إن شاء الله تعالى، هذا.

و إن كانت الجبهه تعليليّه، فتعددها لا- يُجدى فى دفع محذور اجتماع الحكمين المثلين أو الضدين، لعدم تعلق الحكم بالجبهه حتى يكون تعددها موجبا لتعدد الموضوع المجدى لارتفاع محذور اجتماع الحكمين، فإنّ الجهات التعليليه أجنبيه عن موضوع الحكم، فتعددها لا يوجب تعدد الموضوع.

إذا عرفت هذا فاعلم:

أنّ المقدميه من الجهات التعليليه، لأنّ معروض الوجوب الغيرى هو ذات المقدمه لأجل المقدميه، لا بعنوان كونها مقدمه، مثلاً نصب السلم واجب للتوسل به إلى الصعود على السطح، لا بعنوان كونه مقدمه، إذ ملاك الوجوب الغيرى قائم بذاته، لا بوصف مقدميته. فعليه لا- تتصف الأجزاء بالوجوب الغيرى، لعدم كون المقدميه جبهه تقيديّه، بل المتصف به هو ذوات الأجزاء، و المفروض أنّها عين الكل، فالوجوب العارض لها نفسىً ضمنىً، لا غيرىً مقدمىً.

(٢). أى: فى أجزاء الواجب، و ضمير - تعددها - يرجع إلى - الجبهه -.

(٣). تعليل لعدم تعدد الجبهه المجدى فى دفع محذور اجتماع الحكمين.

بالوجوب الغيرى لو كان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدميتها، و التوسّل (١) بها إلى المركب المأمور به، ضروره (٢) أنّ الواجب بهذا الوجوب (٣) ما كان بالحمل الشائع مقدمه، لأنّه (٤) المتوقّف عليه، لا عنوانها.

نعم (٥) يكون هذا العنوان (٦) علّه لترشّح الوجوب على المعنون.

فانقدح بذلك (٧)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - مقدميتها - و مفسّر لها.

(٢). تعليل لكون الواجب بالوجوب الغيرى ذات المقدمه، لا عنوانها، و حاصله: أنّ ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمه هو ذات المقدمه، لا عنوانها كما عرفت آنفاً، نعم المقدميه علّه لترشّح الوجوب من ذى المقدمه على ذات المقدمه، كما يُشير إليه فى عبارته الآتية بقوله: - نعم يكون هذا العنوان عله... إلخ.

و بالجملة: معروض الوجوب الغيرى هو ما يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعى مقدمه، لأنّه ما يتوقف عليه وجود ذى المقدمه، لا وصف مقدميته، لكونه جهه تعليليه، و ليس ذلك مقدمه بالحمل الشائع و إن كان مقدمه بالحمل الأولى و هو حمل المفهوم على المفهوم.

(٣). أى: الوجوب الغيرى.

(٤). أى: لأنّ ما كان بالحمل الشائع مقدمه هو المتوقف عليه وجود الواجب لا عنوان المقدمه.

(٥). بعد أن نفى معروضيه عنوان المقدمه للوجوب الغيرى، و أنّ هذا العنوان ليس جهه تقييده استدرّك على ذلك، و قال: إنّ المقدميه جهه تعليليه لترشّح الوجوب الغيرى على المعنون و هو ذات المقدمه.

(٦). أى: المقدمه، و المراد بقوله: - المعنون - ذات المقدمه.

(٧). المشار إليه هو: كون المقدميه جهه تعليليه، لا تقييده، و أنّ الوجوب الغيرى يعرض ذات المقدمه، لا عنوانها.

فساد توهم (١) اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى و الغيرى باعتبارين، فباعتبار كونه فى ضمن الكل واجب نفسى، و باعتبار كونه مما يتوسل به إلى الكل واجب غيرى.

اللهم (٢) الا ان يريد أن فيه ملاك الوجوبين و إن كان واجباً بوجوب واحد (٣) نفسى، لسبقه (٤)، فتأمل (٥) (Z) هذا كله فى المقدمه الداخليه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا التوهم ما تبه عليه فى تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى قدس سره، تقريب وجه الفساد: ما تقدم من أن وجوب الأجزاء غيرياً يستلزم اجتماع المثليين.

(٢). هذا توجيه للتوهم المزبور، و محصله: أنه يمكن أن يُريد المتوهم من اتصاف كل جزء من الأجزاء بالوجوب المقدمى اتصافه بملاك الوجوب المقدمى، لا نفس الوجوب، لاستلزامه اجتماع المثليين، كما تقدم.

(٣). فعلى و هو الوجوب النفسى، لانبساط الأمر المتعلق بالكل على الأجزاء.

(٤). أى: الوجوب النفسى، و وجه سبقه على الوجوب المقدمى رتبه هو علته للوجوب الغيرى المقدمى، و من المعلوم: تقدم العله على المعلول رتبه و إن اتحدا زماناً.

(٥). محصل وجه التأمل على ما أفاده المصنف (قده) فى الحاشيه هو: عدم صحه التوجيه المزبور، و ذلك لمنع وجود ملاك الوجوب المقدمى فى الأجزاء أيضاً، ضروره

(-). لا يخفى أنه لمّا كان محل الكلاّم فى المقدمات الداخليه هى المركبات،

(Z). وجهه: أنه لا يكون فيه أيضاً ملاك الوجوب الغيرى، حيث إنّه لا وجود له غير وجوده فى ضمن الكل يتوقف على وجوده، و بدونه لا وجه لكونه مقدمه كى يجب بوجوبه أصلاً كما لا يخفى.

و بالجملة: لا يكاد يجدى تعدد الاعتبار الموجب للمغايره بين الأجزاء و الكل فى هذا الباب، و حصول ملاك الوجوب الغيرى المترشح من وجوب ذى المقدمه عليها لوقيل بوجوبها، فافهم.

توقف المقدميه على تعدد الوجود، و المفروض أنّ الأجزاء عين الكل وجوداً، و ليست غيره حتى تتصف بالمقدميه.

فالمتحصل من جميع ما ذكرناه: أنّ الالتزام بالمقدمه الداخليه مما لا وجه له. لأنّها هي التي تشتمل على الأجزاء، دون البسائط المتعلقة للأحكام كالوضوء و الغسل - بناءً على كون المتعلق فيهما ما يترتب عليهما من الطهاره، و كون الغسلتين و المسحتين، و كذا غسل جميع البدن محصّلات للطهاره المأمور بها، و من الواضح كون المحصّل مقدمه خارجيه للواجب لا جزءاً له - فلا بأس بالإشاره إلى أقسام المركبات حتى يتضح مورد البحث، فنقول:

إنّ الظاهر خروج المركبات العقليه عن حريم النزاع، إذ يعتبر في الإيجاب الغيرى المقدمى صلاحيته لامثال مستقل، و هذا مفقود في المركبات العقليه، إذ لا وجود لأجزائها بوصف جزئيتها إلا في موطن العقل و وعاء التحليل، و من المعلوم: أنّ إيجابها الغيرى لا يستتبع امثالاً مستقلاً، إذ ليس في الخارج إلا وجود واحد.

و أما المركبات الخارجيه، فإن كانت حقيقه كتركّب الأجسام من العناصر الموجب لانخلاع صورها الشخصيه، و انقلاب شبيئتها بشيئيه أخرى، و حصول صوره مغايره للمجموع بحيث لا يبقى للأجزاء وجود في الخارج حتى يصح تعلق الإيجاب الغيرى بها المستتبع لامثال مستقل في قبال وجوبها النفسى، فهي أيضاً خارجه عن حريم النزاع.

و إن كانت اعتباريه بأن كان لكل جزءٍ منها وجود مستقل غير وجود الآخر سواء أ كانت وحدتها الاعتباريه ناشئه من هيئه خاصه كالسرير، و المنبر، و نحوهما من الهيئات العارضه للأخشاب المحفوظه وجوداتها الشخصيه الثابته لها قبل عروض الهيئه لها، أم ناشئه من أثر واحد يترتب على المتكثرات كتحرريك أيد متعدده لحجر.

و نظير ذلك في الشرعيات: الصلاه المركبه من أشياء متكرره محفوظه بموادها و صورها و وجوداتها المستقله، غايتها أنها لوحده عارضها من أمر، أو مصلحه صارت واحده اعتباراً، لا حقيقه، إذ المفروض بقاؤها على ما كانت عليه من الكثره و التعدد، فهذا النحو من التركيب - بما أنَّ الوحده فيه اعتباريّه صرفه - قابل لتوهم جريان نزاع وجوب مقدمه الواجب فيه، إذ المفروض استقلال كل جزءٍ من أجزاء المركب الاعتباري في الوجود الموجب لقابليته لامتنال الأمر المتعلق به مستقلاً.

و قبل الخوض فيه لا بد من التنبيه على أمرٍ قد أشرنا إليه سابقاً:

و ملخصه: أنَّ المقدمه الداخليه كالخارجيه على قسمين:

أحدهما: الداخليه بالمعنى الأخص، و هي أن يكون الشيء ذاتاً و تقييداً داخلياً في المركب الذي هو متعلق الأمر النفسي كالركوع، و السجود و غيرهما من أجزاء الصلاه.

ثانيهما: الداخليه بالمعنى الأعم، و هي أن يكون التقييد بالشيء دخيلاً في المركب سواء أ كان ذاته داخلياً فيه أيضاً أم لا، و الأول أخص مطلقاً من الثاني.

و أما الخارجيه بالمعنى الأخص، فهي ما لا يكون التقييد بها داخلياً في المركب، فضلاً عن دخول ذاتها فيه، بل يكون توقّف المركب عليها عقلياً، لتوقّف وجوده على وجودها توقّف المعلول على علته، نظير توقّف الكون في الكعبه المعظمه و غيرها من المشاعر العظام على قطع المسافه.

و أما الخارجيه بالمعنى الأعم، فهي ما لا تكون ذاتاً داخله في المركب و إن كانت داخله فيه تقييداً كشرائط المأمور به و مواعنه مثل الوضوء، و طهاره البدن، و اللباس و نحوها، و لبس ما لا يؤكل، و الحدث، و الاستدبار و نحوها، فإنّ التقييد بالشرائط الوجوديه و العدميه دخيل في المأمور به مع خروج ذواتها عنه.

إذا عرفت هذا الأمر، فاعلم:

أنّ المراد بالمقدمه الداخليه فى مورد البحث هى الداخليه بالمعنى الأخص أعنى أجزاء المركب الاعتبارى التى تكون داخله فى الأمور به قيلاً و تقيداً، و قد حكى فى البدائع عن بعض كالمحقق سلطان العلماء فى بعض حواشيه على المعالم التصريح بخروج الأجزاء عن حريم نزاع و جوب المقدمه بقوله: «وجوب الكل يستلزم وجوب كل أجزائه، إذ جزء الواجب واجب اتفاقاً»، فان كان نظره إلى لزوم اجتماع المثليين المستحيل، حيث إنّ الأجزاء واجبه بالوجوبين النفسى و الغيرى على ما تقدم تفصيله عند شرح قول المصنف: «فلا- تكاد تكون واجبه بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثليين»، ففيه: أنه يمكن دفعه بأن اجتماعهما لا- يؤدى إلى اجتماع المثليين، بل إلى الاندكاك و التأكد، فهو نظير صلاتى الظهر و المغرب، فإنهما واجبتان نفسياً كما هو واضح، و غيرياً، لكونهما شرطين لصحة ما يترتب عليهما من صلاتى العصر و العشاء.

و الإشكال على التأكد كما فى مقالات شيخنا المحقق العراقى (قده) بما هذا لفظه: «و توهم التأكد فى مثل المقام غلط، إذ الوجوب الغيرى معلول الوجوب النفسى، و متأخر عنه بمقدار تخلل الفاء الحاصل بين العله و المعلول، و هذا الفاء مانع عن اتحاد وجودهما، و لو بالتأكد» لا يخلو من الغموض، لأنّ مناط التأكد هو اجتماع الحكمين زماناً على مورد واحد سواء اتحدتا رتبه، أم اختلفا فيها، فإذا نذر الإتيان بصلاه الظهر مثلاً جماعه، فلا ينبغى الإشكال فى تأكد وجوبها الأصيلى بوجوبها النذرى مع اختلاف رتبتهما، كما لا يخفى.

و إن كان نظر من يمنع عن وجوب الأجزاء مقدماً إلى: أنّ وجوبها النفسى متفق عليه، و ذلك يُغنى عن اتصافها بالوجوب الغيرى، إذ لا ثمره له بعد وجوبها النفسى ففيه أولاً: أنّ وجوب الأجزاء نفسياً غير مسلم عند الكل، كما يظهر من تفريرات

بحث شيخنا الأعمام الأنصاري (قده)، حيث قال المقرر: «و ربما يتوهم: أن وجود الكل مركب من وجوبات متعلقه بأجزائه، و هو فاسد جداً، ضروره أن الوجوب المتعلق بالكل أمر بسيط و هي الحاله الطلبيه و الإراده الفعلية، و لا يعقل التركيب فيها، نعم المراد مركب تعلق به الطلب من حيث إنه مركب و أمر وحداني» و ان كان فيه منع كما سيأتي في مبحث الأقل و الأ-كثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أن الثمره المترتبه على وجود المقدمه تترتب على وجود الأجزاء أيضا كما سيجى ء فى بيان ثمره وجود المقدمه.

و إن كان نظره إلى: امتناع تركب الواجب، و كون متعلق الأمر كلاً- ليكون له أجزاء حتى يبحث عن وجوبها الغيرى المترشح عليها من الأمر بالكل، فهو ممّا لا بأس به فى الجملة، و توضيحه منوط بتقديم مقدمات:

الأولى: أن من المسلّمات اتحاد الكل فى الوجود الخارجى مع وجود أجزائه، حتى قيل: إنّ الكل عين الأجزاء بالأسر، و لا ينافى هذه الوحده تقدّم الأجزاء على الكل بالماهيه و التجوهر، كما لا يخفى.

الثانيه: أن الكليه و الجزئيه اعتباران متضايقان ناشئان من منشأ واحد و هو الوحده العارضه للمتكررات، ضروره أن اتصاف مجموعها بكونها كلاً، و كل واحد منها بكونه جزءاً منوط بوحده المتكررات الحقيقيه اعتباراً، فما لم يطرأ عليها الوحده الاعتباريه لا يحدث لها عنوان الكل و الجزء، فالصلاه مثلاً التى هي أشياء متكرره لا تتصف بكونها كلاً، و لا ركوعها و سجودها و غيرهما مما اعتبر فيها بكونها جزءاً إلا بعد عروض الوحده لها بسبب وحده الأمر المتعلق بها، فإنّه قبل تعلقه بها لا كلّ و لا جزء، فالكليه و الجزئيه ناشئتان من وحده المتكررات، و من المعلوم: نشوء هذه الوحده الاعتباريه من وحده الأمر، فلا وحده لتلك المتكررات، و لا كليه و لا جزئيه

لها قبل الأمر، بل هي مترتبة على الأمر، فهي ملحوظة بشرط شيء.

فلم يظهر وجه لما في التقارير المنسوبة إلى شيخنا الأعظم (قده) من كون الجزء ملحوظا بشرط لا، فراجع و تأمل.

الثالثة: أنّ كل ما يترتب على الأمر و ينشأ منه يمتنع أن يكون دخيلاً في متعلقه، لوجود مناط استحاله الدور و هو اجتماع النقيضين فيه كما هو واضح.

الرابعة: أنّ تعلق الأمر بالمتكثرات الخارجيه يتصور على وجوه ثلاثه:

أحدها: تعلقه بذواتها، لاشتمالها على المصلحه الداعيه إلى الأمر بها مع الغض عن الهيئه العارضه لها، كما إذا أمر بإكرام أشخاص من دون لحاظ الهيئه الاجتماعيه لهم.

ثانيها: تعلقه بالهيئه العارضه لتلك المتكثرات من دون دخل للذوات فيها، كما إذا أمر بإيجاد سرير، أو باب، أو منبر، أو دائره، أو مثلث، أو غيرها مثلاً من الأشكال الهندسيه من دون نظر إلى المواد من الخشب و الحديد و غيرهما، لكن عدّ هذا من تعلق الأمر بالمتكثرات لا يخلو من مسامحه، كما هو واضح.

ثالثها: تعلقه بكل من الذوات و الهيئه، لقيام المصلحه الموجه للإرادته و الطلب بكليتهما، كما قد يقال بكون الصلاه من هذا القبيل، استناداً إلى إطلاق القواطع على بعض موانعها، كالحديث و الاستدبار، بدعوى: ظهور القاطع في وجود هيئه اتصاليه للصلاه تنقطع ببعض الموانع، فلي تأمل.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم:

أنّه لا- موضوع للبحث عن وجوب المقدمه الداخليه و عدمه، و ذلك لما عرفت من أنّ المراد بها أجزاء المركب العذى تعلق به الأمر بحيث يكون الترتيب و الكليّه في الرتبه السابقه على الأمر، و معروضين له، حتى يصح أن يقال: إنّ الأمر النفسى المتعلق



بالكل هل يستلزم وجوب أجزائه مقدماً أم لا؟ وقد عرفت في بعض المقدمات تأخر الكليه عن الأمر، و نشأها عنه، و امتناع دخل ما لا يتأتى إلا من قبل الأمر في متعلقه.

نعم هذا النزاع يتمشى في المركبات الحقيقيه، لأن التركب و الكليه و الجزئيه فيها معروضه للأمر، لا متأخره عنه، و لا يتأتى في المركبات الاعتباريه التي يتوقف اعتبار التركب و الوحده فيها على الأمر المتعلق بها، و المفروض أن الأمر بالمتكثرات إن تعلق بالهيئه فقط، فالمواد خارجه عن متعلق الأمر، و ليست أجزاء له حتى يجرى فيها نزاع وجوب المقدمه الداخليه، بل تندرج في المقدمه الخارجيه الآتية.

و إن تعلق بالمواد فقط، أو مع الهيئه، فلا مركب، و لا كل قبل الأمر حتى يجرى فيه نزاع وجوب أجزاء الواجب مقدماً، فالبحث عن وجوب أجزاء الواجب المركب الاعتباري الشرعي مقدماً ساقط، لعدم موضوع له، فيكون من السالبه بانتفاء الموضوع، هذا.

اللهم إلا أن يقال: إن الأمر لما كان ناشئاً عن المصلحه القائمه بالمتكثرات، فيعرضها لا محاله - لأجل تلك المصلحه - وحده اعتباريه، فتتصف هي قبل تعلق الأمر بها بالكليه و الجزئيه، فمعروض الأمر هو المركب الاعتباري الناشئ تركبه و وحدته عن الملاك.

و يمكن الاستشهاد لذلك باعتبار قصد الجزئيه في أجزاء الصلاه و نحوها من المركبات المتعلقه للوجوب، فيصح حينئذ البحث عن وجوب أجزائه غيرياً.

و ليس الغرض جعل الملاك معروض الأمر حتى يرد عليه: أن الملاك من الجهات التعليليه، لا التقيديه، فمتعلق الأمر ذوات المتكثرات، فلا كليه و لا جزئيه قبل الأمر، بل الغرض أن وحده المصلحه القائمه بالمتكثرات توجد وحده اعتباريه لها، و إنكاره مخالف للوجدان، فإن الفتح المترتب على العسكر المؤلف من ألف شخص أو أزيد يوجب وحده اعتباريه لهم بلا إشكال، كما أن تعدد المصلحه القائمه بالمتكثرات مانع عن اعتبار

و بالجمله: فلا يندرج بحث وجوب الأجزاء مقدماً في القضايا السالبة بانتفاء الموضوع، فلا بد أن يكون إخراج أجزاء الواجب عن حريم نزاع وجوب المقدمه لجهه أخرى، و هي كون الأجزاء عين الكل في الوجود الخارجى و إن كانت غيره اعتباراً، حيث إن الملحوظ لا بشرط الانضمام جزء، و بشرطه كل، إلا أن اللحاظ لا يوجب اثلام اتحادهما في الوجود الخارجى، و المفروض أن المقدميه و هي توقف شىء على آخر تقتضى مغايره الموقوف و الموقوف عليه في الوجود الخارجى، و التغير اللحاظى لا يقتضى تعدد الأجزاء و الكل كذلك، فضايط المقدميه لا ينطبق على الأجزاء، لأن وجود الكل عين وجود الأجزاء، فالأمر المتعلق بالمركب يتعلق بالأجزاء حقيقه، و ينسب عليها، فتكون الأجزاء واجبات نفسيه ضميمه، و لو لا هذا الانسباط لم يكن مجال لجريان البراءه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، إذ لا بد فى جريانها من كون مجراها شكاً فى التكليف، كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن ما عُرِى إلى السلطان و غيره من خروج أجزاء المأمور به عن حريم نزاع وجوب المقدمه هو الحق، لكن لا من جهه كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بل من جهه كون الأجزاء عين الكل فى الوجود الخارجى و إن كانت مغايره لها اعتباراً، و ذلك لما عرفت من انتفاء معنى المقدميه - و هو توقف وجود شىء على وجود آخر - فى الأجزاء. فما فى القوانين من قوله: «الظاهر أن الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام فى ساير مقدماته» إلى أن قال: «و ربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء، لدلاله الواجب عليه تضمنا، و هو ممنوع» و كذا ما فى الفصول من قوله: «إذا تركب الواجب فى الخارج من أجزاء كالصلاه، فكل جزء من أجزائه واجب بالوجوب النفسى و الغيرى باعتبارين»، و كذا ما فى

حاشيه المحقق التقي (قده) على المعالم فى أوّل تنبيهات مقدمه الواجب من قوله:

«أحدها أنّه يجرى الكلام المذكور فى وجوب المقدمه و عدمه بالنسبه إلى أجزاء الواجب أيضاً، نظراً إلى توقف وجود الكل على وجودها، فلا بد من الإتيان بها لأجل أداء الكل» إلى أن قال: «وقد حكم غير واحد من المتأخرين بعدم الفرق بين أجزاء الواجب و الأمور الخارجه عنه فى جريان البحث المذكور» مما لا يمكن المساعده عليه، و الله العالم.

تنبيه: لا يخفى أنّ الوجوب النفسى يتصور ثبوتاً على وجهين:

أحدهما: أن يكون لقيام مصلحه واحده بجميع أجزاء المركب بحيث لا تترتب تلك المصلحه إلا على وجود جميعها، كتحرريك عدّه كالعشره حجره ثقيله بحيث لا- تتحرك إلا- بتحركهم، فحركه الحجر التى هى أمر واحد موقوفه على ذلك، و كمعراجيه الصلاه مثلا المنوطه بإتيان جميع أجزائها.

ثانيهما: أن يكون لكل واحد من الأجزاء مصلحه مستقله، غايه الأمر:

أنّ شرط استيفائها هو الإتيان بغيره من الأجزاء، كما إذا فرض أنّ مصلحه الركوع مثلا غرس شجره كذائيه فى الجنه، و مصلحه السجود بناء بيت كذائى فيها، و هكذا سائر الأجزاء، لكن ترتب هذه المصالح خارجاً على معروضاتها منوط بإتيان جميع الأجزاء، و هذا الشرط أوجب اتصاف كل واحد من المتكثرات التى تقوم بها تلك المصالح بالجزئيه، و مجموعها بالكلية.

و أما إدراج ما إذا كانت المصالح مستقله و غير مشروطه بعضها؛ رُزِلَ لَهِ لِلَّهِ بِالْأُخْرَى بحيث يكون لكل واحد من الوجوبات المعلوله لها المتعلقه بالمتكثرات المعروضه لتلك المصالح امتثال على حده و عصيان كذلك، كوجوب إكرام العلماء المنحلّ إلى وجوبات عديده بنحو العام الاستغراقى فى الوجوه المتصوره فى الوجوب النفسى للأجزاء كما فى بعض

و أما المقدمه الخارجيه، فهي ما كان خارجاً عن الأمور به (١) و كان له دخل في تحقّقه لا يكاد يتحقق بدونه «-» و قد ذُكر له (٢) أقسام (٣)، و أُطيل الكلام

المقدمه الخارجيه و أقسامها

\*\*\*\*\*

(١). المراد بخروج المقدمه خروجها عن ماهيه الأمور به في مقابل المقدمه الداخليه التي هي داخله في ماهيته.

(٢). أى: للمقدمه الخارجيه، و تذكير الضمير باعتبار الموصول في قوله: - فهي ما كان -.

(٣). من العله، و المقتضى، و السبب، و الشرط، و عدم المانع. الحواشى، فلا يمكن المساعده عليه، لامتناع اعتبار الكليه و الجزئيه في تلك المتكثرات بعد عدم اشتراكها في الطلب و الملاك و إن جمعها إنشاء واحد، إلاّ أنّه ليس مناطاً لوحده الحكم، بل مناطها وحده الغرض حقيقه أو حكماً و إن تعدد الإنشاء، كما أنّ تعدده حقيقه مناط تعدد الحكم و إن اتحد الإنشاء، كما في القضايا الحقيقه، و قد تقدم في بحث التعبدى و التوصلى ما ينفع المقام، فراجع.

و كيف كان فمسأله الارتباطيه تصح على كل من الوجهين الأولين، و لا تتوقف على الوجه الأول فقط، كما قد يتوهم، ضروره أنّ الارتباطيه و هى تلازم الأوامر المتعلقه بالمتكثرات ثبوتاً و سقوطاً تترتب على كلا الوجهين بلا إشكال كما هو ظاهر، و كذا نزاع البراءه و الاحتياط في الأقل و الأكثر الارتباطيين، فإنّه يجرى على كلا الوجهين المزبورين.

(-). هذا معنى المقدميه، و هو يشمل جميع المقدمات الخارجيه أعنى ما لا يكون من أجزاء الواجب و إن كان داخلاً فيه تقييداً كالشروط و الموانع، و هذا هو المراد بالخارجيه بالمعنى الأعم الصادق على ما كان داخلاً في الواجب تقييداً، و على ما لا دخل له فيه أصلاً، فحقّ التقسيم أن يكون هكذا:

المقدمه إمّا داخله و هى ما يكون داخلاً في الواجب قيدهً و تقييداً، و إمّا خارجيه

ص: ١٢٠

و هي ما لا يكون داخلاً في الواجب ذاتاً و إن كان داخلاً فيه تقييداً.

و الخارجيه بهذا المعنى تنقسم باعتبارات عديده على أقسام، فباعتبار أنحاء الدخـل إلى السبب، و الشرط، و المُعد، و المانع.

و باعتبار الحاكم بالمقدميه إلى العقليه، و الشرعيه، و العاديه.

و باعتبار ما يُضاف إليه المقدمه - أعنى الواجب - إلى مقدمه الصحه، و مقدمه الوجود، إلى غير ذلك من الاعتبارات الموجهه لتكثُر الأقسام.

و الغرض من هذا التطويل: أنه كان على المصنّف (قده) و غيره من الأصوليين أن يقسّموا المقدمه أولاً إلى الداخليه و الخارجيه، ثم يقسّموا الخارجيه ثانياً إلى أقسام، لظهور تقسيم المتن و غيره في كون المقسم في تلك الأقسام مطلق المقدمه الشامل للداخليه أيضاً، حيث إنّ قوله: - و منها تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه... إلخ - معطوفاً على قوله: - منها تقسيمها إلى الداخليه... إلخ - كالصريح في ذلك، مع أنه ليس كذلك، ضروره أنّ جميع الأقسام المذكوره بعد المقدمه الداخليه مندرجه في خصوص المقدمه الخارجيه، بحيث تكون أقساماً لها فقط، لا لمطلق المقدمه.

و هذا نظير أن يقال: «الشكّ إمّا يلاحظ فيه الحاله السابقه، و إمّا لا تلاحظ فيه، و على الثاني إمّا يكون الشكّ في نفس التكليف، و إمّا في المكلف به»، فإنّ من المعلوم: أنّ الأقسام الثلاثه من الشكّ في التكليف أو المكلف به مع إمكان الاحتياط أو عدمه ليست أقساماً لمطلق الشكّ، بل لخصوص الشكّ غير الملحوظ معه الحاله السابقه.

و نظير انقسام الكلمه إلى الاسم و الفعل و الحرف، ثم انقسامها؛ س س لله لله - إلى المبتدأ، و الخبر، و الفاعل، و غير ذلك، فإنّ المنقسم إلى المبتدأ، و الخبر، و الفاعل و غيرها هو الكلمه المقيده بكونها اسماً، لا مطلق الكلمه الذي هو المقسم بين الاسم، و الفعل، و الحرف، كما هو ظاهر.

فى تحديدها (١) بالنقض (٢) و الإبرام (٣) إلا أنه غير مهم (٤) فى المقام.

### و منها: تقسيمها إلى العقليه و الشرعيه و العاديه

(٥)، فالعقلية هى ما استحيل واقعاً وجود ذى المقدمه بدونه (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). كتحديد السبب فى القوانين و التقريرات و غيرهما ب: «ما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم لذاته»، و الشرط ب: «ما يلزم من عدمه المشروط، و لا يلزم من وجوده وجوده»، و المانع ب: «ما لا يلزم من عدمه عدم شىء بل يلزم من وجوده عدم شىء».

(٢). كتنقض حدّ السبب طرداً بالجزء الأخير من العله التامه، و من المركب، و بلوازم السبب، و غير ذلك، لصدق حدّ السبب على الجميع، إذ يلزم من وجودها وجود العله التامه، و المركب، و السبب، و من عدمها عدمها، و عكساً بعدم شموله - كما فى الفصول - لما إذا كان لشىء أسباب، فإنه لا يلزم من عدم أحدها العدم مع قيام الآخر مقامه.

(٣). كإرجاع الأسباب العديده إلى القدر المشترك الذى هو سبب واحد، فلا يلزم انتقاض حدّ السبب عكساً، و بجعل لفظه - من - فى التعريف للسبب حتى لا يلزم انتقاض حدّه طرداً، فراجع البدائع و التقريرات و غيرهما من الكتب المبسوطه.

(٤). وجه عدم كونه مهماً كما فى التقريرات هو: أنّ المقصود من هذا التقسيم تشخيص ما هو مراد المفصّل فى وجوب المقدمه بين السبب و الشرط و غيرهما، لكن لما لم يرتض المصنف (قده) هذا التفصيل، لدخول جميع أقسام المقدمه فى محل النزاع من دون خصوصيه لبعضها، فليس التعرض لحدودها بمهم.

- المقدمه العقلية و الشرعيه و العاديه

(٥). كان التقسيم المتقدم باعتبار أنحاء الدخل، و كيفيه تأثير المقدمه من كونها عله، أو جزءاً لها، أو شرطاً لتأثيرها، كما أنّ هذا التقسيم يكون باعتبار الحاكم بالإناطه و المقدميه كما أشرنا إليه فى التعليقه.

(٦). كما فى العلل و المعلولات التكوينية، فإن معلولاتها منوطه بها، بحيث يمتنع وجودها بدون عللها، و مثل له فى القوانين و تقريرات شيخنا الأنصارى (قده) ب: «العلوم

ص: ١٢٢

و الشرعيه على ما قيل (١) ما استحيل وجوده بدونيه (٢) شرعاً، ولكنه لا يخفى رجوع الشرعيه إلى العقليه (٣) «-» ضروره النظرية، فإن حصولها على وجه النظر موقوف على العلم بالمقدمات، لامتناع حصول المعلول بدون العله المقتضيه لذلك».

\*\*\*\*\*

(١). يظهر هذا التفسير من التقريرات و غيرها، و مثل لها بالطهاره، فإن الصلاه موقوفه عليها شرعاً، إذ لا توقف للحركات الخاصه من الركوع و السجود و غيرها لا وجوداً و لا عدماً على الطهاره، هذا.

(٢). مرجع هذا الضمير - ما - الموصوله، و ضمير - وجوده - راجع إلى - ذى المقدمه -.

(٣). قال فى التقريرات: «و التحقيق أنّ المقدمه الشرعيه مرجعها إلى المقدمه العقليه، إذ لا يخلو الأمر من أحد وجهين: أحدهما: كون المقدمه معتبره شرطاً فى المأمور به، كقوله: - صلّ عن طهاره - . ثانيهما: عدم كونها قيداً شرعياً فى المأمور به، بل الشارع - لإطلاعه على الأمور الواقعيه - كشف عن توقف وجود الصلاه واقعاً على الطهاره. و على التقريرين ترجع المقدمه الشرعيه إلى العقليه. أما على الأول فلامتناع حصول المقيّد بدون قيده عقلاً. و أما على الثانى، فلأنّ الفعل الخاصّ الصادر من المكلف الوافى بالمصلحه لا يتحقق بدون الطهاره، فالتوقف فى كلتا الصورتين عقلياً انتهى ملخصاً، و الفرق بين الوجهين هو: كون الشرع واسطه ثبوتيه فى الأول، و إثباتيه فى الثانى.

(-). توضيح المقام: أنّ هذا التقسيم ان كان ناظراً إلى مقام الإثبات و الدلاله بأن يكون الدال على التوقف، و الحاكي عنه هو العقل أو الشرع، نظير انقسام الدلاله إلى العقليّه، و الوضعيه و غيرها، فلا ترجع المقدمه الشرعيه إلى العقليه أصلاً، كما لا يخفى، و لا يلائمه أيضاً مقابله المقدمه العاديه للشرعيه و العقليه، إذ ليس المراد بها هنا العرف - كما هو أحد إطلاقاتها فى غير المقام - حتى

ص: ١٢٣

تكون كاشفه، بل المراد بها: عدم كون التوقف و المقدميه بحسب الواقع، بل بحسب عاده الناس، كتوقف الكون على السطح على نصب السلم.

نعم توقفه على قطع المسافه واقعي، لامتناع الطرفه، فوجه المقابله حينئذ هو مجرد تحقق المقدميه بكل منها ظاهراً و إن كان المناط فيها مختلفاً من حيث الكشف في بعضها، و القيديه في الآخر و هو المقدمه العاديه.

و ان كان ناظراً إلى مقام الثبوت و هو التوقف الواقعي، فلا تقبل المقدمه هذا الانقسام أصلاً، لأنه راجع إلى التوقف التكويني من دون دخل للعقل أو الشرع أو العاده فيه، فلا موضوع حينئذ للبحث عن رجوع المقدمه الشرعيه إلى العقليه.

و ان كان ناظراً إلى مقام الجعل بأن يكون الجاعل للمقدميه الشرع، أو العقل، أو العاده، فلا وجه له أيضا، إذ ليس شأن العقل الجعل و التشريع، بل وظيفته إدراك الحُسن و القبح و غيرهما، و هو المراد بالأحكام العقليه. و كذا العاده، فإنها ليست جاعله لحكم، بل و الشرع أيضا، بناءً على ما قيل من «عدم قابليه الأحكام الوضعيه للجعل، و كونها أموراً واقعيه كشف عنها الشارع، فتأمل».

و الحق أن المقدمه الشرعيه (ان كانت) بمعنى تقييد الواجب شرعاً بقيود وجوديه كالطهاره، و الستر، و الاستقبال و غيرها مما يعتبر شرطاً في الصلاه، أو عدميه كعدم الاستدبار، و لبس ما لا يؤكل و غيرهما مما يعد مانعاً، فلا إشكال في مغايرتها للمقدمه العقليه، لأن اعتبار هذه الأمور وجوداً أو عدماً في الصلاه، و التقييد بها إنما هو بجعل الشارع، و لا مسرح للعقل فيها أصلاً، فلا ترجع المقدمه الشرعيه إلى العقليه قطعاً. (و ان كانت) بمعنى توقف المقيّد بما هو مقيّد على وجود قيده بحيث ينتفى بانتفائه، فلا ينبغي الإشكال في رجوعها إلى المقدمه العقليه، لكن الإضافه إلى الشرع قرينه على إرادته المعنى الأول، هذا.



أنه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك (١) شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً، و استحاله المشروط و المقيّد بدون شرطه و قيده يكون عقلياً.

و أمّا العاديّه (فإن كانت) بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العاده بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها، إلا أنّ العاده جرت على الإتيان به بواسطتها (٢) فهي (٣) و إن كانت غير راجعه إلى العقليه (٤) إلا أنه (٥) لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع، (و ان كانت) (٦) بمعنى أنّ التوقف عليها و ان كان

\*\*\*\*\*

(١). اسم - يكون - و - مستحيلاً - خبره، يعنى: أنه لا يكون وجود ذى المقدمه مستحيلاً شرعاً إلا إذا أخذت المقدمه في ذبيها شرطاً، فضمير - فيه - راجع إلى - ذى المقدمه - و من المعلوم أنّ المقيّد ينتفى بانتفاء قيده عقلاً.

(٢). أى: المقدمه العاديه.

(٣). هذا جواب الشرط أعنى قوله: - فإن كانت -.

(٤). وجه عدم رجوعها إلى العقليه هو كون المقدميه بحسب العاده فقط.

(٥). الضمير للشأن، و وجه عدم دخولها في محل النزاع هو: انتفاء المقدميه حينئذٍ حقيقه، إذ المفروض عدم توقف الصعود على السطح على نصب السلم إلاّ بحسب العاده، لإمكان الصعود بالحبل أو غيره، كماكان الوعظ و التدريس بغير المنبر، مع جريان العاده على إلقائهما على المنبر، فالمقدمه العاديه بهذا المعنى - مضافاً إلى مغايرتها للمقدمه العقليه و عدم رجوعها إليها - ليست بمقدمه حقيقه، فهي خارجه عن حريم نزاع و جوب المقدمه موضوعاً.

(٦). معطوف على قوله: - فإن كانت - و ملخص مراده: أنّ للمقدمه العاديه معنيين:

أحدهما: ما تقدم آنفاً، و قد عرفت مغايرته للمقدمه العقليه، و عدم رجوعها إليها.

ثانيهما: ما يرجع إلى المقدمه العقليه، و توضيحه منوط بتقديم مقدمه، و هى:

أنّ الممتنع واقعاً (تاره) يكون امتناعه لأمرٍ برهاني عقلي كالكون على السطح بدون طيّ المسافه، حيث إنه مترتب على الطفره التى قام البرهان على امتناعها، (و أخرى)

فعلا (١) واقعياً كنصب السلم و نحوه (٢) للصعود على السطح، إلا أنه (٣) لأجل (٤) عدم التمكن عاده من الطيران الممكن عقلاً، فهي (٥) أيضا (٦) راجعه إلى العقليه، لأمر طبعى عادى كطيران الإنسان، فإن امتناعه إنما هو لعدم كون الجسم الثقيل بطبعه قابلاً للطيران إلا بقاسر خارجى من جناح، أو قوه خارقه للعاده، فإنه ليس ممتنعاً برهاناً، لكنه بالقياس إلى عدم القاسر المزبور محال عقلاً. إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم:

أن المراد بالمقدمه العاديه ما هو مقدمه لما يمتنع بدونها عاده و ان لم يمتنع فى نفسه عقلاً كامتناع الصعود على السطح بدون نصب السلم و غيره من أسباب الصعود، فإنه محال عاده و إن كان فى نفسه ممكناً عقلاً، فوجوده بدون السبب محال عقلاً، فلا محاله ترجع المقدمه العاديه إلى العقليه، لكون توقف الصعود على السطح لغير القادر فعلاً على الطيران عقلياً، فالقدر المشترك بين نصب السلم و نحوه من المقدمات التى يترتب عليها الكون على السطح مقدمه عاديه، لجريان العاده على إيجاد الواجب و هو الصعود على السطح بتلك المقدمات لفاقد قدره على الطيران فعلاً و إن كان قادراً عليه عقلاً.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت: أن التقييد بالفعليه لإخراج التوقف بحسب الإمكان، إذ مع إمكان الطيران عقلاً لا يتوقف الكون على السطح على نصب السلم و نحوه.

(٢). إشاره إلى: أن المقدمه العاديه هى القدر المشترك بين نصب السلم و نحوه من المقدمات فى مقابل الصعود بالطيران، لا خصوص إحداها كنصب السلم.

(٣). الضمير راجع إلى - التوقف الواقعى فعلاً - و هذا تقريب إرجاع المقدمه العاديه إلى العقليه، يعنى: أن ملاك المقدميه و هو التوقف و إن كان ثابتاً فى المقدمه العاديه، إلا أن هذا التوقف عقلياً، لاستحاله الصعود على السطح لغير الطائر الفعلى عقلاً بدون مثل نصب السلم و إن كان الطيران بذاته ممكناً.

(٤). خبر - انه -.

(٥). هذا جواب الشرط أعنى قوله: - و ان كانت -، و الضمير راجع إلى العاديه.

(٦). يعنى: كالمقدمه الشرعيه فى الرجوع إلى العقليه.

ص: ١٢٦

ضروره استحاله الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلاً و ان كان طيرانه ممكناً ذاتاً، فافهم (١).

### و منها: تقسيمها إلى مقدمه الوجود، و مقدمه الصحة، و مقدمه الوجوب

«-» و مقدمه العلم (٢)،

لا يخفى رجوع مقدمه الصحة إلى مقدمه الوجود (٣) و لو على

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: منع رجوع المقدمه العاديه إلى العقليه، لأنّ المناط في المقدمه هو كون التوقف عقلياً، و مع فرض إمكان الطيران عقلاً كما تبّه عليه بقوله: - و ان كان طيرانه ممكناً ذاتاً - لا يكون توقف الصعود على نصب السلم عقلياً، بل عادياً.

- مقدمه الوجود و الصحة و الوجوب و العلم

(٢). توضيحه: أنّ المقدمه تاره تكون مما يتوقف عليه نفس الواجب، كطئ المسافه، فإنّه مما يتوقف عليه وجود مناسك الحج للنائي.

و أخرى مما يتوقف عليه وصفه كصحتّه المتوقفه على شرائطه، كالطهاره و نحوها من الشروط بالنسبه إلى الصلاه، فإنّها مما يتوقف عليها صحه الصلاه.

و إن شئت فقل: إنّ ما يتوقف عليه انطباق الأمور به على المأتى به هو المسمى بمقدمه الصحة بناءً على كون الصحة عباره عن الانطباق المذكور.

و ثالثه مما يتوقف عليه وجوب الواجب كالبلوغ و العقل من الشرائط العامه، و الاستطاعه للحج من الشرائط الخاصه.

و رابعه مما يتوقف عليه العلم بوجود الواجب كالإتيان بالصلاه في الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس، و كالإتيان بها إلى الجهتين عند اشتباه القبلة بينهما، و نحو ذلك مما يتوقف العلم بوجود الأمور به في الخارج عليه.

(٣). أمّا رجوعها إلى مقدمه الوجود - بناءً على الوضع للصحيح - فواضح،

(-). لا- يخفى ما في جعل مقدمه الوجوب من أقسام مقدمه الواجب من المسامحه، إذ المقصود هو البحث عن الملازمه بين وجوب الواجب و بين وجوب مقدمته، و من المعلوم تأخر هذا البحث عن ثبوت الوجوب للواجب، و الفراغ عنه

القول بكون الأسمى موضوعه للأعم، ضروره أنّ الكلام في مقدمه الواجب، لا في مقدمه المسمى بأحدها، كما لا يخفى.

و لا إشكال في خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع، و بداهه (١) عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها. لأنّ غير الصحيح ليس فرداً للماهيه المأمور بها حتى يكون وجوداً لها. و أمّا بناءً على الوضع للأعم، فلا أنّ محل الكلام هو مقدمه الواجب، لا مقدمه المسمى بالصلاه مثلاً، فالفرد الفاسد و إن كان فرداً للمسمى لكنه ليس فرداً للواجب، لأنّ الواجب خصوص الصحيح، فكل ما يتوقف عليه صحه الواجب كالطهاره للصلاه يعدّ مقدمه وجوديه للواجب، فمقدمه الصحه ترجع إلى مقدمه الوجود مطلقاً و إن قلنا بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيحه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - خروج -، و حاصله: عدم إمكان اتصاف مقدمه الوجوب بوجوب ذيها المشروط بنفس هذه المقدمه، كالاستطاعه التي هي شرط وجوب الحج، فإنّها لا- تتصف بهذا الوجوب المترتب عليها، لأنّ الاستطاعه من قبيل جزء العله لوجوب الحج، فهي مقدمه على الوجوب تقدم العله على المعلول، فلا يعقل ترشّح الوجوب عن المعلول على العله، لأنّه إمّا يلزم تحصيل الحاصل إن ثبت وجوب المقدمه من أمر خارج، أو تقدم الشئ على نفسه إن أُريد إثباته من نفس وجوب ذى المقدمه، و كلاهما محال. ليصح البحث عن ترشّح وجوبه على المقدمه.

و بالجمله: نفس عنوان مقدمه الواجب كالصريح في كون المراد بالمقدمه في مورد البحث هو مقدمه الواجب الّذى وجوبه مفروغ عنه، فالمقدمه الوجوبيه خارجه عن المقسم أعنى مقدمه الواجب موضوعاً، لا حكماً، كما هو ظاهر قول المصنّف: «و لا إشكال في خروج مقدمه الوجوب عن محل النزاع» بل صريحه، لعدّه لها أولاً- من أقسام المقدمه، و إخراجها ثانياً عن محل النزاع.

ص: ١٢٨

و كذلك المقدمه العلميه (١) و ان استقل العقل بوجوبها (٢)، إلا أنه (٣) من باب وجوب الإطاعه إرشاداً (٤) ليؤمن من العقوبه على مخالفه الواجب المنجز، لا مولوياً «-» من باب الملازمه (٥) و ترشّح (٦) الوجوب عليها (٧) من قبل وجوب ذى المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ المقدمه العلميه كمقدمه الوجوب أيضا خارجه عن حريم نزاع وجوب مقدمه الواجب، و ذلك لأنّ مورد البحث هو المقدمه التى يتوقف عليها وجود الواجب، و من المعلوم: عدم كون المقدمه العلميه ممّا يتوقف عليه وجود الواجب، فإنّ الصلاه فى الثوب المنتجس واقعاً، أو إلى غير القبلة عند اشتباه الثوب الطاهر بالمنتجس، و اشتباه القبلة بين جهتين أو أكثر ليست عله لوجود المأمور به، بل عله للعلم بوجوده الموجب للقطع بالامتثال، نعم وجوبها عقلئى، لتوقف اليقين بالفراغ عليه، و ليس مولوياً، و لذا يلتزم بهذا الوجوب من لا يلتزم بوجوب المقدمه شرعياً.

(٢). أى: المقدمه العلميه.

(٣). أى: الوجوب، و حاصله: أنّ هذا الوجوب عقلئى محض من باب حكم العقل بوجوب دفع الضرر المترتب على مخالفه الواجب المنجز.

(٤). قيد ل - وجوب الإطاعه -.

(٥). يعنى: بين الوجوب المولوى النفسئى، و بين الوجوب الغيرى المقدمى.

(٦). معطوف على - الملازمه - و مفسّر لها.

(٧). أى: على المقدمه العلميه.

(-). و يترتب على عدم مولويته عدم أثر للعلم الإجمالى ببطلان بعض ما أتى به من باب المقدمه العلميه، كما إذا علم إجمالاً ببطلان إحدى الصلوات الواقعه إلى الجهات عند اشتباه القبلة، أو بطلان إحدى الصلاتين فى الثوبين المشتبهين، فإنّه لا أثر لهذا العلم، إذ لو كان الخلل فى غير الصلاه الواقعيه المأمور بها لم يترتب عليه أثر، فلا مانع حينئذٍ من جريان قاعده الفراغ فى المأمور به الواقعى، فتدبر.

ص: ١٢٩

### و منها (١): تقسيمها إلى المتقدم و المقارن و المتأخر (٢) بحسب الوجود (٣)

بالإضافة إلى ذى المقدمه، و حيث إنّها (٤) كانت من أجزاء العله، و لا بد من تقدّمها (٥) بجميع أجزائها على المعلول أشكل الأمر فى المقدمه المتأخره كالأغسال

- المتقدم و المقارن و المتأخر

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من تقسيمات المقدمه الخارجيه تقسيمها إلى المتقدمه و المقارنه و و المتأخره، حيث إنّ وجود المقدمه بالإضافة إلى وجود ذيه لا يخلو عقلاً من أحد هذه الأنحاء الثلاثه.

أمّا المتقدمه على وجود ذى المقدمه فكالوضوء و الغسل، فإنّهما متقدمان على ذى المقدمه من الصلاه، و الطواف بناءً على كون المقدمه نفس الوضوء و الغسل، لا الطهاره المسببه عنهما، و إلاّ فيخرجان عن المقدمه المتقدمه إلى المقارنه.

و أمّا المقدمه المقارنه لوجود ذيه فكالستر، و الاستقبال للصلاه.

و أمّا المقدمه المتأخره عن وجود ذيه فكالأغسال الليليه المعبره فى صحه صوم المستحاضه عند جماعه، فإنّ ذا المقدمه و هو صوم النهار السابق مقدم و جوداً على الأغسال الواقعه فى الليله المتأخره، و كالأجازه فى عقد الفضولى بناءً على الكشف الحقيقى.

(٢). الأولى تأنيث هذا اللفظ و ما قبله، لكونها نعوتاً للمقدمه.

(٣). يعنى: هذا التقسيم ناظر إلى لحاظ وجود المقدمه بالإضافة إلى ذيه.

(٤). أى المقدمه، و غرضه تمهيد الإشكال على المقدمه المتأخره، بل المتقدمه أيضاً.

و حاصل الإشكال: أنّ المقدمه لما كانت من أجزاء عله وجود ذى المقدمه، و قد ثبت فى محله اعتبار مقارنه العله زماناً لوجود المعلول، و تقدّمها عليه رتبته، أشكل الأمر فى المقدمه المتأخره وجوداً عن المأمور به، لاستلزامه تأخر العله زماناً عن المعلول، و تقدم المعلول كذلك على علته، و هو واضح الفساد، لاستلزامه انفكاك الأثر عن المؤثر.

(٥). أى: تقدمها رتبته، لا زماناً كما ربما يوهمه العبارة، فالأولى أن يقال: - مقارنتها للمعلول -.

الليليه (١) المعتبره فى صحه صوم (٢) المستحاضه عند بعض (٣)، و الإجازه فى صحه العقد على الكشف كذلك (٤)، بل (٥) فى الشرط أو المقتضى المتقدم على

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الغُسل للعشاءين.

(٢). يعنى: صوم اليوم السابق.

(٣). بل مقتضى إطلاق عبارته الشرائع: «و إن أخلت بالأغسال لم يصح صومها»، و نحوها عبارته القواعد كون اعتبار الأغسال الليليه فى صحه صوم النهار السابق مسلماً عندهم، و التقييد بالأغسال النهاريه إنّما صدر عن جماعه من المتأخرين على ما فى مفتاح الكرامه، و قال فى محكى المصاييح: «و فيما يتوقف عليه الصوم من أغسالها أقوال، و ظاهر الأ-كثر توقفه على الجميع، حيث أطلقوا فساد الصوم بترك ما يجب عليها من الغسل، فيبطل بالإخلال بالكل أو البعض نهائياً كان أم ليلياً»، و لكن عن جماعه منهم العلامه فى التذكرة و الشهيد فى الدروس و البيان «القطع بتوقفه على غسلى النهار خاصه»، بل عزاه فى محكى المدارك إلى المشهور، و التفصيل موكول إلى محله.

(٤). يعنى: عند بعض، و محصله: أنّ الإجازة فى عقد الفضولى بناءً على الكشف الحقيقى تكون من الشرط المتأخر، إذ المفروض ترتب الأثر كالملكيه على العقد من حين وقوعه مع انعدام الشرط و هو الإجازة فى زمان صدور العقد، و بناءً على النقل و سائر أنحاء الكشف تكون الإجازة من الشرط المقارن، لا المتأخر.

(٥). يعنى: بل يُشكل الأمر فى الشرط أو المقتضى المتقدم أيضاً، و الغرض من ذلك تعميم الإشكال و عدم اختصاصه بالشرط المتأخر.

توضيحه: أنّه يعتبر فى العله أن تكون موجوده حين وجود معلولها، بداهه امتناع تأثير المعدوم فى الوجود، و كما يمتنع تأثير الشىء قبل وجوده، فكذلك يمتنع تأثيره بعد انعدامه. و عليه فلا يعقل تأثير الوصيه فى ملكيه الموصى به للموصى له، لأنّ الوصيه معدومه حين الموت، كما لا يعقل تأثير العقد فى بيعى الصرف

ص: ١٣١

المشروط زماناً (١) المتصرّم حينه (٢) كالعقد فى الوصيه، و الصرف، و السلم (٣) بل (٤) فى كل عقد بالنسبه إلى غالب أجزاءه (٥)، لتصرّمها (٦) حين تأثيره (٧) مع ضروره اعتبار مقارنتها معه (٨) زماناً، و السلم فى الملكيه التى تترتب على قبض الثمن فى المجلس فى بيع السلم و التقابض فيه فى بيع الصرف، مع تصرّم العقد حين القبض و التقابض، فيلزم تأثير المعدوم فى الوجود.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل - المتقدم -، و قوله: - المتصرّم - نعت ل - الشرط أو المقتضى -.

(٢). أى: حين المشروط كالملكيه للموصى له، فإنّها تترتب على الموت مع انعدام العقد حينه.

(٣). معطوفان على - الوصيه -، فإنّ الملكيه فيهما مترتبه على القبض و التقابض مع انعدام العقد حينهما.

(٤). غرضه تعميم إشكال انخرام القاعده العقليه و هى اعتبار مقارنه أجزاء العله للمعلول زماناً لكل عقد و لو غير الوصيه التملكيه و الصرف و السلم بيانه:

أنّ الإيجاب و القبول و كذا أجزاءهما من الأمور التدريجيه المتصرّمه، فالجزء الأخير من القبول مقارن للأثر، دون غيره من سائر أجزاء القبول و جميع أجزاء الإيجاب.

(٥). أى: العقد، و التقييد بالغالب لإخراج الجزء الأخير من القبول، لما عرفت من مقارنته للأثر.

(٦). تعليل لتعميم الإشكال لكل عقد، و حاصله: أنّ أجزاء العقد متصرّمه، لكونها من الكلام الذى هو تدريجى الحصول بحيث يتوقف وجود جزء منه على انعدام جزء آخر، و لذا لا يكون الموجود من أجزاءه حين التأثير إلاّ الجزء الأخير من القبول، كما مر، فيلزم تأثير المعدوم فى الوجود، و تأخر المعلول عن العله زماناً.

(٧). أى: العقد.

(٨). أى: مقارنه أجزاء العقد مع الأثر الذى يستفاد من قوله: - تأثيره -.

ص: ١٣٢



فليس (١) إشكال انخرام القاعده العقليه مختصاً بالشرط المتأخر فى الشرعيات، كما اشتهر فى الألسنه، بل يعم الشرط و المقتضى المتقدمين المتصرّمين حين الأثر «-» .

و التحقيق فى رفع هذا الإشكال (٢) أن يقال: إنّ الموارد التى توهم انخرام

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على الإضراب الذى أفاده بقوله: - بل فى الشرط أو المقتضى -.

فتلخص: أنّ إشكال عدم مقارنة أجزاء العله للمعلول لا يختص بالمقدمه المتأخره المعبر عنها بالشرط المتأخر، بل يعمّ المتقدمه أيضاً، لفقدان مقارنة أجزاء العله زماناً للمعلول فى كل من الشرط المتقدم و المتأخر، و لزوم تأثير المعدوم فى الوجود، و انفكاك المعلول عن العله زماناً فى كليهما.

(٢). أى: إشكال انخرام القاعده العقليه فى الشرط المتأخر و المتقدم، و توضيح

(-). الحق عدم تعميم الإشكال للمقدمه المتقدمه، و اختصاصه بالمقدمه المتأخره، و ذلك لأنّ العله إمّا مؤثّره بحيث يكون وجودها مساوقاً لوجود المعلول، و موجبا لوجوده، لتبعيه المعلول وجودا و وجوبا لوجود العله و وجوبها و إمّا مقربه للمعلول إلى صدوره و وجوده.

و الأول شأن العله التامه، فإنّها متحده زماناً مع المعلول، و يمتنع الانفكاك بينهما.

و الثانى شأن المعدّد، لأنّه يقرب المعلول إلى صدوره عن علته كقطع الطريق إلى المقصد كالمشى إلى مسجد الكوفه مثلاً، فإنّ نقل الأقدام يوجب القرب إلى المسجد، و فى هذا القسم الثانى لا يعتبر التقارن الزمانى بين العله و المعلول. و المقدمه المتقدمه من قبيل هذا القسم الثانى، يعنى أنّها كالمعدّد لذيها، فلا يعتبر تقارنها له زماناً.

و بالجملة: ففى الشرط المتقدم لا تنخرم القاعده العقليه، لعدم كونه مؤثراً بل هو مقرب، فإشكال انفكاك المعلول عن العله، و تأثير المعدوم فعلاً فى الوجود كذلك يختص بالشرط المتأخر، و لا يسرى إلى غيره أعنى المتقدم.

ص: ١٣٣

القاعده فيها لا تخلو: إما أن يكون المتقدم و المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع، أو المأمور به.

أما الأول، فكون أحدهما (١) شرطاً له ليس إلا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف ما أفاده في دفع الإشكال هو: أنّ الشرط المتقدم أو المتأخر إما شرط للتكليف، أو للوضع، أو للمأمور به، فالأقسام سته حاصله من ضرب الاثنين - و هما المتقدم و المتأخر - في الثلاثه.

أما الأول - و هو شرط التكليف سواء أ كان متقدماً عليه كالأستطاعه التي هي شرط لوجوب الحج، و مقدم عليه، أو متأخراً عنه كاعتراف الماء من الإناء المغصوب، أو تفریغه في ظرف مباح في صورته انحصار الماء المباح فيه بناءً على وجوب الوضوء من أوّل الوقت بشرط الاعتراف أو التفریغ في إناء مباح - فالمراد بشرطيته هو: أنّ الشرط لحاظه و تصوّره، لا وجوده العيني، كما هو ظاهر إطلاق الشرط في سائر الموارد، و ذلك لأنّ كل فعل اختياري و منه التكليف معلول للإرادته التي لا تتعلق بوجود شيء إلا للمصلحه الموجهه لترجّحه على عدمه، و تلك المصلحه تاره تقوم بذات الشيء فقط، و أخرى به مضافاً إلى غيره المقارن له، أو المتقدم عليه، أو المتأخر عنه، فلأجل دخل ذلك الغير في الصلاح الموجب لترجح الوجود على العدم يلاحظه المكلف - بالكسر - سواء أ كان ذلك الغير مقارناً، أم مقدماً، أم مؤخراً.

و من المعلوم: أنّ التصور مقارن للتكليف، و إنّما المتقدم أو المتأخر هو وجود الملحوظ خارجاً، لا نفس اللحاظ المفروض كونه شرطاً، فلا- تنخرم القاعده العقلية و هي استحاله انفكاك الأثر عن المؤثر، و تأثير المعدوم في الوجود، و انفكاك العلّه عن المعلول.

و الحاصل: أنّ الشرط هو اللحاظ، لا الوجود الخارجى، و انخرام القاعده إنّما يلزم في الثانى دون الأول، لوضوح كون اللحاظ من الشرط المقارن، لا من المتقدم أو المتأخر.

\*\*\*\*\*

(١). مرجع هذا الضمير و ضمير - للحاظه - هو - المتقدم أو المتأخر -، و مرجع و ضمير - له - التكليف.

ص: ١٣٤

الآمر كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه (١) بما يقارنه ليس إلاّ أنّ لتصوره (٢) دخلاً في أمره بحيث لولاه (٣) لما كاد يحصل له الداعى إلى الأمر كذلك (٤) المتقدم أو المتأخر.

و بالجمله: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك (٥) تصوّر (٦) الشئ بأطرافه ليرغب فى طلبه و الأمر به (٧) بحيث لولاه (٨) لما رغب فيه، و لما أراده و اختاره، فيسمى كل واحد من هذه الأطراف التى لتصورها (٩) دخل فى حصول الرغبة فيه و إرادته (١٠) شرطاً، لأجل (١١) دخل لحاظه فى

\*\*\*\*\*

(١). أى: اشتراط التكليف بما يقارنه زماناً كاشتراطه بالوقت.

(٢). أى: لتصور ما يقارن التكليف دخل فى أمر الأمر.

(٣). يعنى: لو لا- تصوّر المقارن لم يكن للآمر داع إلى الأمر، حاصله: أنّه كما يكون لحاظ الشرط المقارن دخيلاً فى الأمر كذلك الشرط المتقدم أو المتأخر، فإنّ الدخيل فى الأمر هو لحاظهما، أى وجودهما العلمى، لا العينى.

(٤). معادل لقوله: - فكما أنّ اشتراطه -.

(٥). أى: بما هو فعل اختياري، و ضمير - مبادئه - راجع إلى - الأمر -.

(٦). اسم - كان من مبادئه -.

(٧). الضمائر الثلاثه راجعه إلى - الشئ -.

(٨). أى: لو لا التصور لما رغب فى ذلك الشئ، و لما أراده و اختاره، لتوقف الإراده على التصور المزبور.

(٩). أى: لتصور الأطراف دخل... إلخ، و حاصله: أنّ وجه تسميه تلك الأطراف من المقارنه و المتقدمه و المتأخره بالشرط هو دخل تصوّرها و وجودها العلمى فى حصول الرغبة فى ذلك الشئ، و إرادته.

(١٠). هذا الضمير و ضمير - فيه - راجعان إلى - الشئ -.

(١١). متعلق بقوله: - فيسمى - و اللام للتعليل.

حصوله (١) كان (٢) مقارنةً له (٣) أو لم يكن كذلك (٤) متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن (٥) يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان (٦) فيهما كذلك «-» فلا إشكال (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). أى حصول الرغبة، فالأولى تأنيث الضمير و إن أمكن تصحيحه بتأويل الرغبة بالميل و نحوه، و ضمير - لحاظه - راجع إلى - كل واحد -.

(٢). يعنى سواء أ كان وجود الملحوظ من تلك الأطراف خارجاً مقارنةً للإرادة، أم متقدماً عليها، أم متأخراً عنها.

(٣). أى: لحصول الرغبة.

(٤). أى: مقارنةً، بل متقدماً أو متأخراً.

(٥). أى: الشرط المقارن.

(٦). أى: كان اللحاظ فى المتقدم و المتأخر شرطاً كشرطيته فى المقارن.

(٧). يعنى: فلا إشكال فى الشرط المتقدم و المتأخر بالنسبة إلى التكليف، إذ المفروض أن الشرط فيهما هو اللحاظ و الوجود العلمى، و من المعلوم: أن اللحاظ مقارن للإرادة، و المتقدم عليها و المتأخر عنها هو الوجود الخارجى، لا العلمى.

فمحصل ما ذكره (قده) فى دفع الإشكال عن التكليف: أن ما هو مأخوذ فى التكليف شرطاً مقارن له زماناً و هو لحاظ المتقدم أو المتأخر، و وجودهما العلمى، و ما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير مأخوذ فيه، و هو وجودهما الخارجى، فلا انخرام للقاعده.

(-). لا يخفى ما فى كلامه من الخلط بين شرائط الجعل، و شرائط المجعول، توضيحه: أن شرائط الجعل الذى هو فعل اختيارى هى لحاظ الفعل و جميع أطرافه المتقدمه و المقارنه و المتأخره، لأن الإراده متوقفه على وجودها العلمى كالعلل الغائيه، فإن تصورهما يوجب الإراده، لأن العلم بالفوائد المترتبة على الشئ يوجب البعث نحوه،

ص: ١٣٦

(١). بيان للإطلاق، و حاصل ما أفاده هو: كون شرائط الوضع كالملكية، و الزوجية و نحوه من الأحكام الوضعية كشرائط التكليف فى أن الشرط حقيقته فى الحكم الوضعى هو اللحاظ أيضاً، فعقد الفصولى الملحوظ معه الإجازة يؤثر فى الملكية مثلاً، و من المعلوم: أن لحاظ الإجازة مقارن للملكية، أو الزوجية، أو غيرهما، فليس فى الحكم الوضعى شرط متقدم أو متأخر.

و بالجملة: فوزان شرائط الوضع و زان شرائط التكليف من دون لزوم انخراط القاعده العقليه فى شىءٍ منهما. و هذا بخلاف شرائط المجمعول المعبر عنها بالموضوع، فإن فعلية الحكم حينئذٍ منوطه بوجود موضوعه، بخلاف إنشائه، فإن فرض وجود الموضوع كافٍ فيه، و مورد البحث فى الشرط المتأخر هو شرائط المجمعول، لا شرائط الجعل.

فدفع إشكال الشرط المتأخر فى الحكم بإرجاع الشرط إلى اللحاظ غير سديد.

نعم يتجه ما أفاده من جعل الشرط اللحاظ فى القضايا الخارجيه، كقوله: - يا زيد ادخل دارى -، لأن الموضوع فيها الأشخاص و العناوين كالصداقه، و القرابه، و العلم و نحو ذلك تؤخذ ملاكاً، و من المعلوم: كفايه لحاظها فى حصول الإراده، و لا يتجه ذلك فى الأحكام الكليه التى هى من القضايا الحقيقية المنوطه فعلية الحكم فيها بفعلية موضوعه كما لا يخفى.

كما لا يندفع إشكال الشرط المتأخر بما نسب إلى صاحب الجواهر من: «أن استحاله تخلف المعلول عن علته و تقدمه عليها إنما تكون فى العلل و المعلولات التكوينية دون الأمور الاعتباريه التى منها الأحكام الشرعيه، لأن كفايه اعتبارها كأصله تابعه لاعتبار معتبرها، فله اعتبار الملكية مثلاً- فى الصرف، و السلم و الوصيه مع شرطيه القبض و الموت المتأخرين عن العقد لها، و اعتبار وجوب الحج مثلاً قبل الموسم مع كونه شرطاً متأخراً. و بالجملة: فالأمور الاعتباريه ليست كالمعلولات الحقيقيه التابعه لعللها

وجوداً، فلا مانع من الشرط المتأخر فى الحكم الشرعى تكليفاً كان أم وضعياً».

وجه عدم الاندفاع: أنّ هذا خلاف الفرض، إذ المفروض دخاله الأمر المتأخر فى الحكم، ولذا سُمى شرطاً، ومع دخله يمتنع تخلف المشروط عنه و تحققه قبل شرطه، ولا فرق فى امتناع التخلف بين المعلول الحقيقى، وبين المعلول الاعتبارى.

كما لا يندفع إشكال الشرط المتأخر أيضا بما أفاده سيدنا الأستاذ «مد ظله فى الدرس من: «أنّ امتناع تخلف المعلول عن العله إنّما يكون فى المؤثر و المتأثر الحقيقين، دون الأحكام الشرعيه التى ليست إلّا أحكاماً مجعوله لموضوعاتها، و ليست رشحات لها، لما ثبت فى محله من امتناع جعل السببيه، فكل من الدلوك و العقد و نحوهما موضوع للوجوب، أو الملكيه، أو الزوجيه، لا سبب لها. و من المعلوم دوران الحكم مدار موضوعه، فلا- يحكم الشارع بالوجوب أو الملكيه مثلا إلّا بعد تماميه الموضوع من الدلوك فى الأوّل، و القبض فى الثانى، و هكذا. و بالجملة: فالشرط المتأخر دخيل فى الموضوع، فلا تأخر فى الشرط حقيقه».

وجه عدم الاندفاع: أنّ هذا الوجه و إن كان صحيحاً، لكنه أجنبى عن الشرط المتأخر الذى هو عبارته عن دخل المتأخر فى المتقدم بحيث يوجد الأثر الاعتبارى قبل الشرط و يستند إليه، و ليس هذا مقتضى ما أفاده دام ظله، بل مقتضاه عدم ترتب الأثر من التكليف أو الوضع إلّا بعد حصول الشرط الذى هو جزء الموضوع حقيقه، فلا أثر قبله، و هذا خلاف الفرض.

كما لا- يندفع إشكال الشرط المتأخر بما قيل من: «أنّ الممتنع هو تأخر المقتضى الذى يترشح منه المقتضى - بالفتح - عن مقتضاه، و أمّا الشرائط فلما لم يكن من شأنها ترشح المعلول منها، فلا مانع من تأخرها عقلاً».

وجه عدم الاندفاع: أنّ الشرط بعد فرض اعتباره و دخله فى المعلول و لو لا بعنوان التأثير و الرّشح يرجع تأخّره عن المشروط إلى الخلف و المناقضه كتأخّر المقتضى عن مقتضاه بلا تفاوت بينهما أصلاً.

و بالجملة: فامتناع تأخّر الشرط عن المشروط كامتناع تأخّر المقتضى عن مقتضاه، و لا وجه للتفكيك بينهما.

كما لا يندفع بما عن المحقق شيخ مشايخنا الميرزا النائيني (قده) من: «كون الشرط عنوان التعقب الذى هو مقارن للمشروط لا متأخر عنه، فالعقد المتعقب بالإجازة كما فى بيع الفضولى، أو طيب النفس كما فى بيع المكروه يؤثّر فى الملكيه» وجه عدم الاندفاع أولاً: أنّه خلاف ظاهر أدله اعتبار الإجازة، و طيب النفس، حيث إنّ ظاهرها دخل نفسها فى حصول مقتضى العقد من الملكيه، و الزوجيه و نحوهما، لا دخل الأمر الانتزاعى كالتعقب و التأخّر.

و ثانياً: أنّ الأمور الانتزاعيه لا واقعيه و لا وجود لها حقيقه، و إنّما الوجود لمنشأ انتزاعها، فلا تصلح للتأثير فى الوجود.

و ثالثاً: أنّه ليس دافعاً للإشكال، بل هو التزام بامتناع الشرط المتأخر، لرجوعه إلى كون الشرط من المقارن، فما أفاده قدس سره تبعاً لصاحب الفصول فى دفع الإشكال المزبور ممّا لا يمكن المساعدة عليه.

كما لا يندفع بما عن سيد الأساطين المحقق الميرزا الشيرازى على ما فى فوائد المصنف (قدهما) من: «أنّ الشرط ليس المتقدم أو المتأخر بوجودهما الكونى الزمانى كى يلزم المحذور، بل بوجودهما الدهرى المثالى، و هما بهذا الوجود لا يكونان إلاّ مقارنين للمشروط، فإنّ المتفرقات فى سلسله الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر».

وجه عدم الاندفاع: أنّ الاجتماع فى وعاء الدهر لا يدفع غائله استحاله تقدم

المعلول على العله زماناً، و تأثير المعدوم فى الوجود فعلا. مضافا إلى: عدم السنخيه بين الشرط و المشروط إن أريد تأثير الشرط الدهرى فى المشروط الزمانى، و إلى:

أنّ الحمل على الوجود الدهرى تأويل فى الدليل بلا موجب، فلا يصار إليه.

كما لا يندفع بما عن النراقى (قده) من: «أنّ الشرط فى أمثال هذه الموارد هو الوجود فى الجملة سبق أو لحق».

وجه عدم الاندفاع: أنه مع فرض تأثير الشرط كالإجازة فى عقد الفضولى يبقى المحذور - و هو تأثير المعدوم فى الوجود، و تقدّم المعلول على علته الفاعليه - على حاله، بلا تفاوت بين التكوينيات من الجواهر، و الأعراض، و التشريعات من التكاليفيات، و الوضعيات فإنّ القاعده العقليه لا تقبل التخصيص، كما لا يخفى.

كما لا يندفع بالتصرف فى الشرط بجعله فى الشرع عباره عن المعرف الذى يجوز تأخره.

و ذلك لأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض كونه شرطا كغيره من الشرائط المقارنه للمشروط فى التأثير، و من المعلوم: أنّ المعرف أماره على تحقق الشرط، لا أنه شرط حقيقه، و لعلّ هذا الوجه يرجع إلى بعض الوجوه المتقدمه، فلاحظ.

و كيف كان، فالحق أن يقال: إنّ الشرط سواء رجع إلى الموضوع كالبلوغ، و الاستطاعه، و الفقر، و الغنى، و غير ذلك من الشرائط العامه و الخاصه، أم إلى المتعلّق كالاستقبال، و الستر، و الطهاره و غيرها مما يعتبر فى متعلق الحكم كالصلاه، أم إلى ماله دخل على فى ترتب الحكم على موضوعه يمتنع تأخره عن المشروط، ضروره أنّ الشرط إن كان دخيلاً فى موضوع الحكم، أو متعلقه، أو علته، فلا بد من عدم تأخره عنه، لحكم العقل بلزوم تقدم العله و ما هو بمنزلتها كالموضوع الشامل للمتعلق رتبه على المعلول و نحوه كالحكم، لأنه ليس معلولا حقيقيا لموضوعه بعد امتناع



فدعوى: جواز تأخر الشرط فى الشرعيات مساوقه لدعوى جواز اجتماع النقيضين أو الضدين فى الشرعيات، و هو كما ترى.

و بالجملة: فالشرط سواء أ كان من الجهات التقيديه أم التعليليه يمتنع تأخره عن المشروط، و حيث إنَّ المحقق فى محله رجوع كل شرط إلى الموضوع، فيمتنع وجود الحكم تكليفيا كان أم وضعيا قبل شرطه، لعدم تماميه الموضوع قبله، فثبوت الحكم يوجب التناقض، لكشفه عن تماميه الموضوع، و كشف تأخر الشرط عن عدم تماميته، و ليس هذا إلاَّ التناقض.

و عليه: فلا بد أن يكون الموت فى الوصيه التمليكيه، و الإجازة فى عقد الفضولى، و طيب النفس فى عقد المكره و نحو ذلك متممه لموضوع الملكيه بحيث لا يحكم بها إلاَّ بالموت، و الإجازة، و الطيب. كما لا يحكم بوجوب الحج مثلا إلاَّ بعد وجود ما أخذ شرطا له كالاستطاعه بأنحائها، و وجوب الزكاه بعد وجود شرائطه.

و الحاصل: أنه لا- يحكم بشىء من التكليف أو الوضع إلاَّ- بعد وجود كل شرط اعتبر فيه بحسب الدليل، فما فى تقرير بعض أساطين العصر مد ظله من: «أنَّ الصحيح جواز الشرط المتأخر للحكم، ثم التمثيل له فى العرفيات بالحمامات المتعارفه فى زماننا فعلا، فإنَّ صاحب الحمام بعد أن كان مالكا لشئون تصرفات حمامه يرضى فى قراره نفسه فعلا بالاستحمام لكل فرد على شرط أن يدفع المستحتم مبلغ الأجره عند الخروج فالرضا من المالك فعلى، و الشرط متأخر» لا يخلو من غموض، لأنَّ المشروط هو خصوص الرضا المقارن للتصرف المضمون بالدرهم، لا مطلق الرضا و لو كان متقدما على التصرف و لذا لو لم يبق الرضا إلى زمان التصرف، فلا وجه لجواز ذلك سواء أ كان من باب الإجاره، أم من الإباحه بالعوض، فالرضا المشروط بالتصرف المضمون بالدرهم هو الحصره

المقارنه للاستحمام، دون الحصر غير المقارنه له، فإن وجودها؛ ظلَّه لله - كعدمها.

و عليه: فالرضا السابق على الاستحمام ليس مشروطا به حتى يتأخر الشرط عن المشروط، بل المشروط منه هو الرضا المقارن سواء أنشأ الرضا كأن يقول: - من استحمت بدرهم فأنا راض به -، أم أخبر به كأن يقول: - إني راض عمن استحمت بدرهم -، فإن مرجع كليهما إلى تحقق الرضا عند الاستحمام بدرهم.

بل يمكن أن يقال: إن إنشاء الرضا في مثل الحمامات يرجع إلى جعل الملازمه بين الرضا، و بين التصرف في الحمام بدرهم، كجعل الملازمه بين وجوب الحج و بين المستطيع في مثل قوله: «من استطاع وجب عليه الحج» من القضايا الحقيقيه، يفرض وجود التصرف المضمون بالدرهم و ينشأ الرضا، فكل من الشرط و المشروط فعلي، غاية الأمر: أن مصداق الشرط في الخارج متأخر إلى زمان الخروج من الحمام، لا أن الرضا فعلي و الشرط متأخر، فتدبر.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: استحاله الشرط المتأخر للحكم سواء أ كان تكليفيا أم وضعيا، و سواء أ كان الشرط راجعا إلى الموضوع، أم إلى عله ثبوت الحكم للموضوع لتقدم الموضوع و العله على الحكم و المعلول، و إلا - يلزم الخلف و المناقضه في الأول، و انفكاك المعلول عن العله، و تأثير العدم في الوجود في الثاني.

و أما الشرط المتأخر بالنسبه إلى الأمور به، فلا محذور فيه، لعدم جريان الامتناع المتقدم في الشرط المتأخر للحكم التكليفي و الوضعي من الخلف و المناقضه، و تأثير المعدوم في الوجود في الشرط المتأخر للمأمور به. توضيحه: أن المراد بشرط الأمور به هو كون التقييد جزءاً له مع خروج القيد عنه، في قبال الجزء الذي هو داخل قيدا و تقييدا في الأمور به، و من الواضح: صحه تقييد الأمور به بشيء متقدم، أو متأخر، كصحه تقييده بمقارن، فالواقع تحت الأمر هو الأمور به المقيد بشيء مقارن

(١). أى: الوضع كالملكية. له، أو متقدم عليه، أو متأخر عنه من دون لزوم محذور الخلف و المناقشه، و تأثير المعدوم في الموجود، و ذلك لأن الشرط المتأخر للمأمور به ليس موضوعاً للأمر، و لا مؤثراً في ثبوت الحكم له حتى يمتنع كونه شرطاً، للزوم الخلف، أو تأثير المعدوم في الموجود، بل الشرط المتأخر يضيق دائره المأمور به، و يوجب تحصيل الطبيعي بحصه خاصه مؤثره في الملاك الداعى للمولى إلى طلبها، و الحث عليها، فالضيق ناش من التقييد بذلك الشيء المتأخر، و هو مقارن للمأمور به المشروط من دون أن يكون لنفسه تأثير في الملاك حتى يلزم تحقق الأثر قبل المؤثر، فالغسل الليلي لصوم المستحاضه الكبرى يكون التقييد به شرطاً لصحة الصوم، و وجود الغسل يكشف عن وجود الحصه الخاصه للمأمور بها.

و يمكن أن تكون الولايه من هذا القبيل بناءً على كونها من شرائط صحه العبادات، فإن الشرط هو تقييدها بالولايه، و هو مقارن لها و إن تأخرت عنها، و لذا نفت النصوص «كصحيحتى العجلى، و ابن أذينه، و مصحح الفضلاء و غيرها قضاء عبادات المخالف إذا استبصر إلا الزكاه «لأنه وضعها في غير موضعها، و إنما موضعها أهل الولايه».

و بالجملة: فما هو داخل تحت الأمر بالمشروط مقارن له، و ما هو متقدم عليه أو متأخر عنه غير داخل تحت الأمر، و خارج عن محل الكلام.

و على هذا، فشرائط المأمور به أجنبيه عن محل الكلام، و خارجه عن المقام، لعدم دخلها في موضوع الحكم، ضروره عدم دخلها في الموضوع المراد به المكلف، و صفاته، و حالاته كالبلوغ، و العقل، و غيرهما من الشرائط العامه و الخاصه.

و لا فى المتعلق كالصلاه، و الصوم، و غيرهما من متعلقات الأوامر، إذ المفروض كون الشرط تقييدها بالأمر المتأخره عنها، و لذا لا يقع تحت أمر المشروط

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على الحكم.

(٢). هذا الضمير و ضمير - انتزاعه - راجعان إلى - الوضع - كالصوم إلا- التقيد بها الذي هو مقارن للصوم، لا وجود تلك الأمور خارجا كالغسل الليلي لصوم المستحاضه الكبرى حتى تقع في حيز الأمر المتعلق بالمشروط، و تصير كالأجزاء متعلقه للأمر كى يلزم تقدمها لأجل موضوعيتها على الحكم، و يكون تأخرها مع تعلق الأمر بها مساوقا لجواز تأخر شرط الموضوع - و هو المتعلق - عن الحكم الذي ليس ذلك إلا انخراما للقاعده العقلية.

و لا فى علّه الحكم حتى يلزم تأخر المؤثر عن الأثر، لعدم كونها من علل الحكم بل من حدود الأمور به الموجه لقيام الملاك بحصه خاصه من حصص الطبيعه، فلا مانع حينئذ من تأخر شرائط الأمور به، لعدم كونها شرائط حقيقه، بل الشرط هو التقيد بها، و هو مقارن له، كما مرّ.

إيقاظ

اعلم: أنّ بيان المصنف (قده) فى الجواب عن إشكال الشرط المتأخر للحكم و الأمور به ليس على وزان واحد، حيث إنّه عبّر فى الأوّل بالتصور و اللحاظ، و أنّ الشرط المتأخر فى الحكم وضعيا كان أم تكليفيا هو وجوده العلمى، و عبّر فى الثانى بكون الشرط طرف الإضافه، و لم يعبّر عنه بالتصور، مع أنّ مرجعه كشرائط الحكم إلى اللحاظ و التصور كما يظهر من عباره الفوائد. و وجه الاختلاف فى البيان: أنّ الشرط فى الثانى قيد للمأمور به بخلاف شرائط الحكم بكلا قسميه، لامتناع انبساط الحكم على شرائطه، و استحاله تعلقه بها، لأنّ الحكم بمنزله معلولها، فهو متأخر عن مبادئه التى منها شرائطه، فكيف يتعلق بها و هو معدوم فى رتبها.

ليس (١) إلا- ما كان بلحاظه (٢) يصح انتزاعه، و بدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخل كل من المقارن (٣) و غيره بتصوره و لحاظه و هو (٤) مقارن، فأين انخرام القاعده العقلية في غير المقارن، فتأمل تعرف.

و أما الثاني (٥) فكون شىء شرطاً للمأمور به ليس إلا ما يحصل لذات

\*\*\*\*\*

(١). خبر - فإن -، و حاصله: أن الدخل في الحكم الوضعى هو اللحاظ.

(٢). الضمير راجع إلى - ما - الموصوله -، و ضمير - انتزاعه و اختراعه - إلى - الوضع -، و ضمير - بدونه - إلى - اللحاظ -، و ضمير - و عنده - إلى الحاكم.

(٣). أى: من الشرط المقارن و غيره.

(٤). أى: و اللحاظ مقارن، فلا يلزم انخرام القاعده العقلية، و هى اعتبار مقارنه العله زمانا للمعلول فى شىء من شرائط الحكم التكليفى و الوضعى أصلا.

(٥). و هو كون الشرط المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به، و حقّ العبارة أن تكون هكذا: - و اما الثالث -، لأن مجرد ذكر القسم الثانى - و هو شرط الحكم الوضعى - فى أثناء القسم الأول - أعنى شرط الحكم التكليفى - لا يسوغ التعبير عن القسم الثالث بقوله: - و اما الثانى -.

و كيف كان، فتوضيح ما أفاده فى شرائط المأمور به منوط بتقديم أمر، و هو: أن اتصاف الأشياء بالحسن و القبح لا يخلو عن أحد وجوه ثلاثه:

أحدها: أن يكون الشىء عله تامه للحسن و القبح، كقبح الظلم، و حسن العدل.

ثانيها: أن يكون مقتضيا لهما كالصدق و الكذب، فإن الأول مقتضى للحسن و الثانى مقتضى للقبح، فالحسن و القبح ذاتيان لهما بنحو الاقتضاء، و لذا قد ينقلبان عنهما، فيصير الحسن قبيحا، و بالعكس.

ثالثها: أن لا يكون عله تامه و لا- مقتضيا للحسن و القبح، بل كان الاتصاف بهما بالوجوه و الاعتبارات كما هو الغالب، فإن المشى فى الأرض لا يتصف فى نفسه بحسن

المأمور به بالإضافة إليه (١) وجهاً و عنواناً (٢) به (٣) يكون حسناً (٤)، أو و لا- قبح إلا- إذا كان بقصد ترتب أمر راجع عليه كزياره معصوم، أو مؤمن، أو قضاء حاجه و نحوها، أو ترتب أمر مرجوع عليه كقتل نفس محترمه، أو سرقة، أو نحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمه فاعلم: أنّ الشرط تاره يكون دخيلاً- فى وجود ذات المأمور به، بحيث لولاه لم توجد كالمحاذاه للنار بالنسبه إلى الإحراق، و أخرى يكون دخيلاً- فى حصول إضافه من الإضافات المحصّله لعنوان يكون المأمور به لأجله حسناً و متعلقاً للأمر سواء أ كانت إضافه التقارن، أم التقدم، أم التأخر كإضافه الصلاه إلى الاستقبال، و إلى الوضوء قبلها، و إلى العجب المتأخر عنها، و إضافه صوم المستحاضه الكثيره إلى الغسل الواقع فى الليله المستقبليه.

و ما كان الشرط متقدماً أو متأخراً فهو من هذا القسم الثانى، لا الأول، فإطلاق الشرط عليه إنّما هو لأجل كونه طرف الإضافه، و إلا فالشرط حقيقه هو نفس الإضافه التى تكون مقارنه للمشروط دائماً، فلا تقدم و لا تأخر فى الشرط حتى يلزم انخرام القاعده العقلية.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الشىء.

(٢). معطوف على قوله: - وجهاً - و هو مفعول لقوله: يحصل -، يعنى: أنّ الشرط هو ما يحصل لذات المأمور به بسبب إضافته إلى نفس ذلك الشىء المسمى بالشرط كالغسل الليلي المتأخر عن الصوم الذى أضيف إلى ذلك الغسل، فهذه الإضافه توجب حسناً فى المأمور به. لكن العبارة المنقوله فى حاشيه العلامة الرشتى (قده) هكذا: «فكون شىء شرطاً للمأمور به ليس إلا أن ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه ما و عنوان ما به يكون حسناً... إلخ».

(٣). أى: بسبب ذلك الوجه و العنوان يكون المأمور به حسناً.

(٤). بناء على التحسين و التقييح العقلين كما هو مذهب العدليه.

ص: ١٤٦

متعلقا للغرض (١) بحيث لولاها (٢) لما كان كذلك، و اختلاف (٣) الحسن، و القبح، و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من الإضافات مما لا شبهه فيه، و لا شك يعتريه.

و الإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافه شىء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا، و متعلقا للغرض، كذلك إضافته إلى متأخر، أو متقدم، بداهه أنّ الإضافه إلى أحدهما (٤) ربما توجب ذلك (٥) أيضا (٦)، فلو لا - حدوث المتأخر (٧) فى محله لما كانت للمتقدم (٨) تلك (٩) الإضافه

\*\*\*\*\*

(١). بناء على مذهب الأشعرى من عدم التحسين و التقبيح العقليين، فإنّ الوفاء بالغرض منوط بتلك الإضافه المحصّله لعنوان يفى بالغرض.

(٢). أى: لو لا الإضافه لما كان حسنا أو متعلقا للغرض.

(٣). إشاره إلى دفع توهم و هو: أنّ الحسن و القبح ان كانا ذاتيين فلا يختلفان بالإضافات و الاعتبارات حتى تكون إضافه شىء إلى ما يسمى شرطا موجبه للحسن و القبح.

و حاصل دفعه: أنّه لا - شبهه فى اختلاف الحسن و القبح باختلاف الوجوه و الاعتبارات المكتنفه بالشىء كالضرب المتصف بالحسن ان كان للتأديب، و بالقبح ان كان لغيره.

(٤). أى المتأخر أو المتقدم.

(٥). أى: العنوان الموجب للحسن.

(٦). يعنى كالإضافه إلى الشرط المقارن فى إيجادها عنوانا حسنا.

(٧). كالأغسال الليليه لصوم المستحاضه بالكبرى.

(٨). و هو صوم المستحاضه فى النهار الماضى.

(٩). اسم - كانت -، و ضمائر - لحسنه و لطلبه و الأمر به - ترجع إلى المتقدم،

الموجبه لحسنه الموجب لطلبه، و الأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضا (١)، و لذلك (٢) أطلق عليه الشرط مثله (٣) بلا انخرام للقاعده أصلا، لأنّ (٤) المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافه الموجبه للخصوصيه الموجبه للحسن، و قد حقق في محله (٥) أنّه (٦) بالوجوه و الاعتبارات، و من الواضح أنّها تكون بالإضافات (٧) فمنشأ توهم الانخرام إطلاق الشرط على المتأخر، و قد عرفت (٨) كما أنّ - الموجب - نعت ل - لحسنه - .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالإضافه إلى الشرط المقارن في إيجادها عنوانا ذا حسن.

(٢). أى: و لأجل كون الإضافه إلى المتقدم أو المتأخر موجبه لعنوان ذى حسن أطلق الشرط على المتقدم أو المتأخر كإطلاقه على المقارن بلا انخرام للقاعده العقليه، و هى استحاله انفكاك المعلول عن العله و تقدّمه عليها زمانا.

(٣). أى: المقارن.

(٤). تعليل لعدم انخرام القاعده العقليه، و محصله: أنّ الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به ليس هو نفس المتأخر أو المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به حتى يستلزم تأثير المعدوم المتأخر أو المتقدم فى المأمور به، و يلزم تأخر الشرط الذى هو جزء العله عن المشروط، أو تقدمه زمانا عليه، بل الشرط هو الوصف المنتزع عن إضافه المأمور به إلى ذلك المتقدم أو المتأخر، و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زمانا، لا تقدمه عليه و لا تأخره عنه كذلك، فلا يرد إشكال تأخر الشرط أو تقدمه.

(٥). غرضه: أنّه ليس الحسن فى غالب الأشياء ذاتيا حتى لا يكون لإضافتها إلى متقدم، أو متأخر، أو مقارن دخل فى حسنها.

(٦). أى الحسن، و ضمير - أنّها - راجع إلى الوجوه و الاعتبارات.

(٧). سواء أ كانت إلى متقدم، أم متأخر، أم مقارن.

(٨). حيث قال: «و الإضافه كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدم... إلخ».

ص: ١٤٨



أن إطلاقه (١) عليه فيه كإطلاقه (٢) على المقارن إنما يكون لأجل كونه (٣) طرفاً للإضافة الموجبه للوجه الذى يكون بذلك الوجه مرغوباً و مطلوباً، كما كان (٤) فى الحكم لأجل دخل تصوّره (٥) فيه، كدخل تصور سائر الأطراف و الحدود التى لو لا لحاظها (٦) لما حصل له الرغبه فى التكليف، أو لما صحّ عنده الوضع (٧)، و هذه خلاصه ما بسطناه من المقال فى دفع هذا الإشكال فى بعض فوائدنا «-» و لم يسبقنى إليه أحد فيما أعلم،

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق الشرط على المتأخر فى شرط المأمور به.

(٢). أى: الشرط.

(٣). أى: المتأخر، و حاصله: أن المتأخر ليس شرطاً بمعنى دخله فى فاعليه الفاعل، أو قابليه القابل، بل بمعنى كونه طرف الإضافة الموجبه للعنوان الذى يكون المأمور به لأجله حسناً و مطلوباً، فالشرط حقيقه نفس الإضافة التى هى مقارنه للمأمور به، لا المتأخر وجوده، فإنه طرف الإضافة.

و إطلاق الشرط على نفس المتأخر مسامحه، و هذا الإطلاق صار منشأ لتوهم انخراص القاعده العقليه فى الشرط المتأخر للمأمور به.

(٤). يعنى: كما كان الشرط للحكم التكليفى و الوضعى حقيقه لحاظه و تصوّره لا نفس وجوده.

(٥). أى: تصور المتأخر فى الحكم، فضمير - فيه - راجع إلى الحكم.

(٦). أى: الأطراف و الحدود، فكما أن لحاظها - لا وجودها الخارجى - دخيل فى الحكم، فكذلك فى المأمور به.

(٧). كالحكم بالملكيه، فإنه لا يصح إلا بعد لحاظ جميع ما له دخل فى العقد الموجب لذلك من بلوغ المتعاقدين، و رضاء المالك، و نحوهما ممّا يسمّى شرطاً.

(-). و هى التى طبعت مع حاشيته على فرائد شيخنا الأعظم الأنصارى (قدهما) و لا بأس بنقل عبارته المذكوره فى الفوائد تسهيلاً على إخواننا أيدهم الله تعالى، قال فى الفوائد المعقوده لاعتبار تقدم الشرط على المشروط بعد بيان إشكال الشرط

ص: ١٤٩

و لا يخفى أنّها (١) بجميع أقسامها داخله فى محل النزاع، و بناءً على الملازمه

\*\*\*\*\*

(١). أى: المقدمه بأقسامها من المتقدمه، و المتأخره، و المقارنه داخله فى محل النزاع، لاشتراكها فى المنط و هو التوقف و المقدميه، هذا فى شرائط الأمور به، و أمّا شرائط التكليف و الوضع فهى خارجه عن مورد نزاع و جوب المقدمه.

أما الأولى، فلعدم تعقل ترشح الجوب على شرائطه، لتأخره عنها، و ترتبه عليها.

و أمّا الثانيه، فلعدم الجوب حتى يناع فى جوب مقدماته. المتأخر ما لفظه: «و التحقيق فى التفصى عن الإشكال يحتاج إلى تمهيد مقال و هو:

أنّ الأفعال الاختياريه بما هى اختياريه و منها الأحكام التكليفيه أو الوضعيه كما لا- يخفى إنّما تتوقف على مبادئ علميه، و تصوريه، و تصديقيه، مثل تصور الفعل بحدوده و قيوده، و تصور فائدته، و التصديق بترتبها عليه ليريد الشخص أن يفعل أو يأمر به عبده. (و بالجمله) إنّما يكون قيود الفعل و حدوده على اختلافه حسب اختلاف الأحوال، و الأغراض، و الأشخاص، و كذا فائدتها بوجودها العلمى موقفا عليها، لا بوجودها الخارجى، لعدم السنخيه بين الفعل الاختيارى بما هو اختيارى و بينها بهذا الوجود، و إنّما هى بينه و بينها بوجودها العلمى، كما لا يخفى. و السنخيه بين الشىء و علته بتمام أجزائها لازمه، و إلّا لزم تأثير كل شىء فى كل شىء. ثم إنّ خصوصيه الفعل الاختيارى تاره تكون منتزعه عنه بحدوده و قيوده التى تكون متحده معه فى الوجود، و أخرى تكون منتزعه بملا-حظه أمر آخر مباين معه فى الوجود مقارن أو سابق، أو لا-حق به، بداهه اختلاف الأفعال بذلك أيضا بحسب الأغراض و الملا-مه و المنافره للقوه العاقله و ساير القوى كما لا- يخفى الموجب للإقبال إليها تاره، و الاعراض عنها أخرى. إذا حققت ذلك عرفت: أنّ كلّما يتوقف عليه الأحكام الشرعيه مطلقا تكليفيه أو وضعيه مما يتداول إطلاق الشرط عليه مطلقا مقارنا كان لها أو لا إنّما يكون

يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق، إذ بدونه (١) لا يكاد يحصل الموافقه،

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون اللاحق، وهذا تعليل لاتصاف الشرط المتأخر بالوجوب كالغسل الليلي لصوم المستحاضه بالكبرى، و حاصل العله: وجود مناط الوجوب الغيرى أعنى المقدميه فى جميع أقسام المقدمه بوزان واحد. دخله فيها بوجوده العلمى، لا بوجوده الخارجى، و يكون حال السابق أو اللاحق بعينه حال المقارن فى الدخل، مثلا إذا فرض أنّ العدى يكون مؤثرا بنظر الشارع هو العقد الخاصّ العدى انتزعت خصوصيته من ملاحظه رضاء مقارن أو لا-حق، فكما لا-دخل للرضى المقارن حينئذ، إلا انه بملاحظته جعل السلطان بالاستحقاق و المالك على الإطلاق العقد سببا كذلك حال الرضاء اللاحق، فيكون دخل كل فى التأثير نحو دخل الآخر فيه، و هو ملاحظه خصوصيه العقد المنتزعه عن رضاء مقارن أو لا حق، و كذا الحال فى صوم المستحاضه بالكبرى بناء على الاشتراط بالأغسال الليله، فإنّ دخلها فى الواجب إنّما يكون بواسطه أنّه بملاحظتها تحصل لصومها خصوصيه بها يصير ذا مصلحه مقتضيه لإيجابها عليها بهذه الخصوصيه، فتؤمر بذلك الخاصّ، فيجب عليها موافقته بالصوم فى النهار و الغسل فى الليله اللاحقه. و اختلاف الأفعال فى الخصوصيات الناشئه من سبق شىء أو لحوقه الموجه للتفاوت فى الحسن و القبح مما لا يخفى، لما حقق فى محله من أنّهما بالوجوه و الاعتبارات، لا بالذات، فلو اغتسلت فى الليل صحّ صومها، بخلاف ما إذا لم تغتسل، فإنّها لم تأت بما هو المأمور به، و ما أتت به لم يوافق، فيحكم بفساده و بطلانه. ان قلت: هذا خلاف ظاهر لفظ الشرط العدى قد أطلق على مثل الإجازة، و الغسل فى الليل. قلت: لو سلّم كان إطلاقه عليه من باب إطلاقه على مثل الرضاء المقارن، لما عرفت أنّ دخلهما كدخله فى التأثير بلا تفاوت أصلا. ان قلت: فما وجه إطلاقهم الشرط على مثل ذلك مما لا دخل له إلا بوجوده العلمى. قلت: الوجه صدق الشرط حقيقه بناء على إرادته الأعم من الذهنى و الخارجى من لفظ الوجود و العدم فى تعريفه بما يلزم من عدمه العدم، و لا يلزم من وجوده الوجود،

ص: ١٥١

و يكون (١) سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه (٢)، فلو لا اغتسالها (٣)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: - لا- يكاد -، يعنى: أن مقتضى شرطيه المتأخر كالغسل فى الليله اللاحقه لصوم النهار الماضى كون سقوط الأمر مراعى بإتيان الغسل، فإن لم تأت به لم يصح الصوم.

(٢). أى: اللاحق، كالغسل فى المثال.

(٣). أى: المستحاضه، و الأولى ذكر لفظ - المستحاضه - بدل الضمير، لتخلل فصل طويل بين الضمير و مرجعه، و قوله: - فلو لا - متفرع على وجوب الشرط المتأخر. و صدقه مجازا من باب التشبيه و المسامحه بناء على إرادته خصوص الخارجى، و مثل هذا الإطلاق ليس بعزيز. و بالجمله: قد انقذح مما حققناه حال الشرط فى أبواب العبادات و المعاملات، و أنه عباره عما بلحاظه تحصل للأفعال خصوصيات بها تناسب أحكامها المتعلقة بها، و قد انحل به الإشكال و التفصى عن العويصه و الإعضال، و الحمد لله تعالى على كل حال، و لعمرى أن هذا تحقيق رشيق و مطلب شامخ عميق لا- يناله إلا ذو النظر الدقيق بالتأمل فيما ذكرناه بالتدقيق، فعليك بالتأمل التام لعلك تعرف حقيقه المرام و على الله التوكل و به الاعتصام» انتهى كلامه علا مقامه.

لكنك قد عرفت: أن ما أفاده فى شرائط الحكم من كون الدخيل هو الوجود العلمى، و أنه بهذا الوجود يؤثر فى الحكم إنما يكون فى الجعل، لا- المجعول الذى هو مورد البحث، فإن لحاظ الإجازة ليس دخيلا- فى الملكيه، بل الدخيل فيها هو وجود الإجازة خارجا، كما أن التعقب بالإجازة ليس شرطا للملكيه بأن يكون العقد المتعقب بالإجازة سببا للنقل و الانتقال ليحكم بالملكيه من حين العقد و لو حصلت الإجازة بعد سنه، و هو المراد بالكشف الحقيقى، فلا دخل للإجازة بوجودها الخارجى فى أثر العقد المتحقق قبل وجود الإجازة، بل الدخل إنما هو لصفه التعقب، و هى مقارنه للمشروط أعنى العقد، فلا يلزم المحذور، و هو تأخر

ص: ١٥٢

فى اللبل (١) على القول بالاشتراط لما صحَّ الصوم فى اليوم (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: اللبله اللاحقه.

(٢). أى: اليوم الماضى، فالغسل فى اللبله الآتبه من الشرط المتأخر، و بدونه يبطل الصوم، لعدم انطباق المأمور به و هو الحصه الخاصه من طبعه الصوم على فاقد الغسل. العله عن المعلول، أو الموضوع عن الحكم.

وجه عدم كون التعقب شرطاً هو: عدم مساعده الأدله عليه، حيث إنَّ ظاهرها دخل وجود الإذن و الإجازة خارجاً، لا تصورا و لحاظاً فى ترتب الأثر على العقد.

و كذا ما أفاده فى شرائط المأمور به من: أن الشرط حقيقه هى الإضافه، لا نفس الأمر المتأخر، فإنّه لا يخلو أيضاً عن غموض، لأنَّ إضافه المتقدم إلى المتأخر من الاعتبارات الذهنيه كالكليه، و الجزئيه، و الجنسيه، و النوعيه و إن فرضت موجوده فى الخارج، كما هو شأن الإضافه المقوليه على ما حققه أهل الفن لزم انتفاء تكافؤ المتضايقين فى القوه و الفعليه، مع أن ذلك من خواصهما، فلا تتحقق الإضافه بين شيئين: أحدهما موجود بالفعل، و الآخر بالقوه، فيمتنع تحقق العنوان الإضافى للصوم قبل تحقق الغسل فى اللبله المستقبليه، كما تمنع وجود إضافه الأبوه فعلاً لزيد قبل وجود الابن له و لو مع العلم بوجود ابن له بعد ذلك.

لكن الظاهر من عبارته فوائده التى نقلناها آنفاً: عدم إرادته الإضافه المقوليه و إن كانت عبارته فى المتن موهمه لها، بل ظاهره فيها، بل مراده انتزاع خصوصيه للمأمور به باعتبار تعقبه بشىء متأخر كما ينادى بذلك قوله فى الفوائد: - و كذا الحال فى صوم المستحاضه بالكبرى... إلخ - بعد قوله فى شرائط الحكم: - مثلاً إذا فرض أن الذى يكون مؤثراً فى نظر الشارع هو العقد الخاص الذى انتزعت خصوصيته من ملاحظه رضاء مقارن أو لاحق... إلخ، فلاحظ عبارته الفوائد متدبراً فيها.

ص: ١٥٣

منها: تقسيمه إلى المطلق والمشروط

، وقد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود (١) تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود، و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام فى  
النقض على الطرد (٢)

تقسيمات الواجب:

- المطلق و المشروط

\*\*\*\*\*

(١). منها: ما أفاده صاحب الفصول تبعا للسيد عميد الدين من: «أنّ الواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على  
الشرائط العامه المعتبره فى التكليف من البلوغ، و العقل، و القدره كالصلاه، فإنّ وجوبها بعد حصول الشرائط لا يتوقف على شى  
ء، و الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامه على شىء آخر فإنّ وجوب الحج مشروط بعد الشرائط العامه  
بالاستطاعه». و منها: ما عن جماعه منهم التفتازانى، و المحقق الشريف، و صاحب القوانين، بل عن المشهور من: «أنّ الواجب  
المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده».

و منها: ما فى الفصول أيضا من: «أنّ المطلق ما لا يتوقف تعلقه بالمكّلف على حصول أمر غير حاصل سواء توقف على غير ما مرّ  
و حصل كما فى الحج بعد الاستطاعه أو لم يتوقف كما مرّ، إلى ان قال: و يقابله المشروط و هو ما يتوقف تعلقه بالمكّلف على  
حصول أمر غير حاصل».

(٢). كالنقض على التعريف الأخير ب: أنّ لازمه صيروره الحج بعد الاستطاعه واجبا مطلقا، مع أنّه لا يخرج الحج عن الواجب  
المشروط و لو بعد حصول الاستطاعه إذ لا إشكال فى اعتبار الاستطاعه إلى آخر المناسك، و عليه فتعريف الواجب المطلق بهذا  
ليس مانعا، لدخول الواجب المشروط الذى حصل شرطه فى المطلق، مع أنّه خارج عنه.

و العكس (١) مع أنها (٢) كما لا يخفى «-» تعريفات لفظيه (٣) لشرح الاسم «-»

\*\*\*\*\*

(١). كالتعريف الثانى و هو: «ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، و المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده»، فإنّ هذا التعريف للمشروط لا يشمل مثل الحج ممّا يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده، ضروره أنّ وجود الحج غير متوقف على الاستطاعه الشرعيه، لإمكان تحقّقه بدونها، فوجوده لا- يتوقف على الاستطاعه الشرعيه، مع أنّ وجوبه يتوقف عليها، فيندرج الحج الّذى هو من المشروط فى المطلق، فلا- ينعكس حد المشروط، إذ لا- يجمع أفرادها، و إن شئت الوقوف على النقوض الطرديه و العكسيه فراجع التقريبات و البدائع و غيرهما من الكتب المبسوطة.

(٢). أى: التعريفات المذكوره فى كتب القوم للمطلق و المشروط.

(٣). غرضه: أنّه لا- وقع للنقوض المذكوره فى الكتب على تعريفات الواجب المطلق و المشروط، و ذلك لأنّهم ليسوا بصدد تحديدهما حتى يرد النقض عليها طردا و عكسا، و إنّما هم فى مقام بيان شرح الاسم المقصود به معرفه المعنى فى الجملة كتعريف سعدانه ب: أنها نبت.

(-). بل يخفى، لظهور النقوض و تكثير القيود فى كون التعاريف حقيقيه.

(--). ما أفاده المصنف قدس سره هنا و فى تعريف العام و الخاصّ من مرادفه التعريف اللفظى لما يقع فى جواب - ما - الشارحه، و مساوقته لشرح الاسم مخالف لاصطلاح أهل الفن، حيث إنّ التعريف اللفظى يقع فى جواب السؤال اللغوى، فإنّ السؤال حينئذ يكون عن المفهوم الّذى وضع له اللفظ، و السؤال ب - ما - الشارحه إنّما يكون عن شرح ماهيه ذلك المعنى الموضوع له، فما يقع فى الجواب عن السؤال ب - ما - الشارحه متأخر رتبه عن التعريف اللفظى الّذى يقع جوابا عن السؤال اللغوى، فكيف يكون شرح الاسم و التعريف اللفظى مترادفين؟ و بعد وجود المعنى يسأل ب - ما - الحقيقيه، لأنّه يطلق الحقيقه و الذات اصطلاحا على ماهيه الموجوده، فالحدود

ص: ١٥٥

و ليست بالحد و لا بالرسم (١).

و الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح (٢) جديد فى لفظ المطلق و المشروط، بل يطلق كل منهما (٣) بما له من معناه العرفى (٤).

\*\*\*\*\*

(١). حتى يصح النقض عليها طردا و عكسا.

(٢). بعد أن بين أن التعريفات شروح اسميه أراد أن يبين أنهم ليسوا فى مقام شرح المعنى الاصطلاحى، لأن الظاهر عدم حصول حقيقه اصطلاحيه عندهم، بل إنما هم بصدد بيان المعنى اللغوى أو العرفى.

(٣). أى: المطلق و المشروط.

(٤). و هو إطلاق الوجوب و عدم إناطته بشىء فى الواجب المطلق، و إناطه الوجوب به فى الواجب المشروط. قبل الهلئيات البسيطة حدود اسميه، و هى بعد الهلئيات تنقلب حدودا حقيقيه، و التعريف اللفظى يغير كلاً منهما، و ليس مرادفا لمطلب - ما - الشارحه، كما هو صريح المصنف هنا و فى العام و الخاص، بل و فى غيرهما.

قال الشيخ الرئيس فى الإشارات: «و منها مطلب ما هو الشىء، و قد يطلب به ماهيه ذات الشىء، و قد يطلب به ماهيه مفهوم الاسم المستعمل»، و قال المحقق الطوسى (قده) فى شرحه ما لفظه: «ذات الشىء حقيقته، و لا يطلق على غير الموجود، إلى أن قال: و الطالب بما الثانى هو السائل عن ماهيه مفهوم الاسم، كقولنا: ما الخلاء، و إنما لم نقل عن مفهوم الاسم، لأن السؤال بذلك يصير لغويا، بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم إجمالاً، فإن أجيب بجميع ما له دخل فى ذلك المفهوم بالذات و دلّ عليه الاسم بالمطابقه و التضمن كان الجواب حدًا بحسب الاسم، و ان أجيب بما يشتمل على شىء خارج عن المفهوم دال عليه بحسب الالتزام على سبيل التجوّز كان رسماً بحسب الاسم، انتهى كلامه رفع مقامه.

إيقاظ: لا يخفى أن الإطلاق و الاشتراط قد يتصف بهما الواجب كالصلاه، فإنها



كما أنّ الظاهر (١) أنّ وصفى الإطلاق و الاشتراط و صفان إضافيان، لا حقيقيان، و إلا (٢) لم يكد يوجد واجب مطلق، ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور لا أقل من الشرائط العامه كالبلوغ، و العقل، فالحرى (٣) أن يقال: إنّ

\*\*\*\*\*

(١). المصرّح به فى تقريرات شيخنا الأنصارى (قده)، فهذان الوصفان كانا فى الأصل موضوعين لمعنيين حقيقيين، و هما: عدم الاشتراط بشىء، و الاشتراط بكل شىء، لكن يمتنع إرادته هذين المعنيين منهما فى الواجبات الشرعيه، لأنّه ليس فيها ما لا يتوقف وجوبه على شىء حتى يكون مطلقاً، إذ لا أقل من اشتراطه بالشرائط العامه، و كذا ليس فيها ما يتوقف وجوبه على كل شىء حتى يكون مشروطاً، فلا مصداق فى الشرعيات للوجوب المطلق و المشروط الحقيقيين، فلا محيص عن إرادته الإضافيين منهما.

و عليه فيكون كل واجب بالنسبه إلى ما أنيط به وجوبه مشروطاً، و بالنسبه إلى غيره مطلقاً كالصلاه، فإنّها بالنسبه إلى الوقت مشروطه، و بالإضافة إلى الطهاره مطلقه.

(٢). أى: و إن لم يكن الإطلاق و الاشتراط إضافيين بل كانا حقيقيين لم يكد يوجد واجب مطلق، لما عرفت من عدم خلوّ واجب عن شرط، فلا يوجد فى الواجبات واجب مطلق من جميع الجهات، و لا واجب مشروط كذلك، إذ ليس فى الواجبات الشرعيه ما يكون مشروطاً بكل شىء.

(٣). هذا متفرع على عدم إمكان إرادته الإطلاق و الاشتراط الحقيقيين، و حاصله: أنّ كل شىء من زمان أو زمانى يلاحظ مع الواجب، فإن كان وجوبه منوطاً به كان واجباً مشروطاً، و إن كان وجوبه غير منوط به كان مطلقاً، فالطهاره الملحوظه مع الصلاه لَمّا لم تكن شرطاً لوجوبها كانت الصلاه واجبه مطلقه بالنسبه إليها و إن كانت بالنسبه إلى البلوغ مشروطه. مشروطه بالطهاره، و مطلقه بالنسبه إلى الإحرام مثلاً، و قد يتصف بهما الوجوب كوجوب الصلاه، فإنّه مطلق بالنسبه إلى الاستطاعه، و مشروط بالإضافة إلى البلوغ مثلاً، و محل النزاع هو الثانى، لا الأول، فنسبه الإطلاق و الاشتراط فى عنوان المسأله إلى الواجب كما فى المتن و غيره مسامحه.

الواجب مع كل شىء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلا (١) فمشروط كذلك (٢) و ان كانا (٣) بالقياس إلى شىء آخر كانا بالعكس (٤).

ثم الظاهر (٥) أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه (٦) نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقه، ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط كما هو (٧) ظاهر الخطاب التعلقي، ضروره أنّ ظاهر خطاب: - ان جاءك زيد فأكرمه -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و إن لم يكن وجوبه غير مشروط به بأن كان وجوبه مشروطا - كما هو مقتضى النفي فى النفي - فهذا الوجوب مشروط.

(٢). أى: بالإضافة إليه.

(٣). أى: المطلق و المشروط.

(٤). مثلا- الصلاه تكون بالنسبه إلى الاستطاعه مطلقه، و بالنسبه إلى الدلوک مشروطه، و يمكن أن ينعكس الأمر إذا لوحظ واجب آخر معهما كالحج، فإنه بالنسبه إلى الدلوک مطلق، و بالإضافة إلى الاستطاعه مشروط.

و بالجملة: فيمكن أن يكون واجب واحد مشروطا بلحاظ شىء، و مطلقا بلحاظ غيره، و واجب آخر بالعكس، كالحج فى المثال بالنسبه إلى هذين الشئين، كما هو واضح.

(٥). هذا توطئه لبيان كلام الشيخ (قده)، يعنى: أنّ ظاهر الواجب المشروط هو كون الشرط راجعا إلى الوجوب لا الواجب، كما نسب إليه (قده)، فالمشروط صفه للوجوب، لا الواجب، فلا وجوب حقيقه قبل الشرط.

(٦). أى: إلى ذلك الظاهر حيث قال: «ضروره اشتراط وجوب كل واجب ببعض الأمور»، و قال أيضا: «ان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، و إلا فمشروط كذلك».

(٧). أى: كون نفس الوجوب مشروطا، وجه الظهور: أنّ المعلق على الشرط

كون الشرط من قيود الهيئه (١) و أنّ (٢) طلب الإ-كرام و إيجابه معلق على المجى ء، لا- أنّ الواجب فيه يكون مقيداً به بحيث يكون الطلب و الإيجاب فى الخطاب هو الجزء كوجوب الإ-كرام المعلق على المجى ء فى قوله: - ان جاءك زيد فأكرمه - فيكون الشرط قيوداً لهيئه الجزء التى وضعت للنسبه الطليه، فالوجوب المستفاد من الهيئه معلق على الشرط، فقبل حصوله لا وجوب.

\*\*\*\*\*

(١). لا المادة، كما نسب إلى شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) و سيأتى.

(٢). معطوف على - كون الشرط - و مفسر له، و حاصل الكلام أنّ هناك نزاعاً بين الشيخ (قده) و غيره و هو: أنّ القيود المأخوذه فى الخطابات الشرعيه هل ترجع إلى مدلول الهيئه ليكون نفس الوجوب مثلاً مشروطاً بها، فلا بعث حقيقه قبل حصول القيد، أم ترجع إلى المادة حتى يكون الواجب مقيداً، و الوجوب مطلقاً؟ فالمنسوب إلى الشيخ (قده) هو الثانى، و ملخص ما أفاده فى ذلك يرجع إلى دعويين: إحداهما سلبيه، و الأخرى إيجابيه.

أما الأولى، فمحصل وجهها: عدم قابليه معنى الهيئه للتقييد حتى يرجع إلى الوجوب، و ذلك لأنّ مذهب الشيخ (قده) فى وضع الحروف هو كون الوضع فيها عاماً و الموضوع له خاصاً، و جزئياً حقيقياً غير قابل للإطلاق و التقييد اللذين هما من شئون المعانى الكليه، و بما أنّ الهيئه وضعت لخصوصيات أفراد الطلب، فالموضوع له و المستعمل فيه فرد خاص من الطلب، و هو غير قابل للتقييد، و عليه فلا معنى لكون الشرط من قيود الهيئه.

و أما الدعوى الثانيه - و هى لزوم كون الشرط قيوداً للماده - فوجهها: شهاده الوجدان بعدم اشتراط الإراده و الوجوب فى شى ء من الموارد، بل المشروط هو المطلوب.

توضيحه: أنّ العاقل إذا تصوّر شيئاً، فإن لم تتعلق به إرادته فلا كلام فيه، و إن تعلقت به فلا يخلو ذلك عن صورتين:

إحداهما: أن تتعلق به بلا قيد، كما إذا طلب الماء مطلقاً.

ص: ١٥٩

فعليًا و مطلقًا، و إنما الواجب يكون خاصًا و مقيدًا و هو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود المادة، لا الهيئته كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة (١) أعلى الله مقامه «مدعيًا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئته واقعا (٢)، و لزوم (٣) كونه من قيود المادة لبا (٤)

ثانيتها: أن تتعلق به مع قيد و خصوصيه، كما إذا طلب الماء بقيد البروده و الصفاء، و هذه الصورة تتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون القيد غير اختياري كالبلوغ، و الوقت المقيد بهما الصلاة.

ثانيهما: أن يكون القيد اختياريًا كالاستطاعة، و تملك النصب الزكوي للمتمكن من تحصيلهما، و هذا القسم تاره يجب تحصيله، و أخرى لا يجب ذلك على اختلاف الأغراض الداعيه إلى الطلب، فالتقييد في هذه الصور راجع إلى المراد كما عرفت في طلب الماء، فإن البروده و الصفاء مثلا من قيود المراد و هو الماء، فالقيد سواء أ كان اختياريًا لازم التحصيل أو غيره، أم غير اختياري قيد للماده و هو الواجب، لا الوجوب إذ لا شرط فيه، و إنما الشرط في الماده.

و بالجملة: فالوجدان يشهد بعدم تقييد الإراده، و رجوع القيود طرا من الاختياريه و غيرها إلى المراد، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). و هو شيخنا الأعظم الأنصاري (قده)، و المناسب هو العلامة الميرزا أبو القاسم النوري في التقريرات المسماه بمطرح الأنظار.

(٢). أى: في نفس الأمر، و حاصله: أن امتناع كون الشرط من قيود الهيئته إنما يكون لمانع ثبوتى، و هو عدم قابليه الهيئته للتقييد، لكون معناها جزئيًا حقيقيًا لا لمانع إثباتى. و هو قصور اللفظ عن إفاده تقييد الهيئته.

(٣). معطوف على - امتناع -، يعنى: بعد أن ثبت امتناع رجوع الشرط إلى الهيئته، فلا بد من رجوعه إلى الماده، للعلم الإجمالى بكونه قيدًا لإحداهما.

(٤). يعنى: و إن كان بحسب القواعد العربيه ظاهرًا فى الرجوع إلى الهيئته.

ص: ١٦٠

مع الاعتراف (١) بأنّ قضيته القواعد العربية «-» أنه (٢) من قيود الهيئه ظاهرا (٣).

أمّا امتناع كونه من قيود الهيئه فلاّنه (٤) لا- إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ (٥) بالهيئه حتى يصح القول بتقييده بشرط و نحوه (٦)، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب العذى يدل عليه الهيئه فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة (٧)، و أمّا لزوم كونه (٨) من قيود المادة لئلا، فلاّنّ العاقل إذا توجه إلى شىء و التفت إليه فإمّا أن يتعلق طلبه به، أو لا يتعلق به طلبه

\*\*\*\*\*

(١). يظهر هذا الاعتراف في غير موضع من كلام التقريرات في بحث المقدمه.

(٢). أى: الشرط، فإنّ الظاهر من القضيئه الشرطيه هو تقييد الهيئه به.

(٣). و إن كان ممتنعا ثبوتا، لما مرّ من امتناع تقييد الهيئه.

(٤). الضمير للشأن، و ضمير - كونه - راجع إلى الشرط. و قد عرفت تقريب الامتناع في الدعوى الأولى السلبيه بقولنا: - أما الأولى فمحصل وجهها... إلخ -.

(٥). صفه ل - الطلب -.

(٦). من سائر القيود كالوصف و الحال.

(٧). كما هو مذهب الشيخ (قده)، فيكون الوجوب حينئذ مطلقا و حاليا، و الواجب مقيدا و استقباليا.

(٨). أى الشرط، و قد تقدّم تقريب رجوعه إلى المادة في قولنا: - و أما الدعوى الثانيه... إلخ -.

(-). قد يستشكل في ذلك بالتنافي بين امتناع تقييد الهيئه، و بين كون تقييدها مقتضى القواعد العربية. لكنه مندفع بتعدد الجهه، إذ امتناع التقييد إنّما يكون لمانع ثبوتى، و كون تقييد الهيئه مقتضى القواعد العربية إنّما يكون ناظرا إلى الظهور اللفظى المستند إلى وضع أدوات الشرط، لإناطه الجزاء بالشرط، و لا منافاه بين هذه الإناطه، و بين امتناع وجود الجزاء لجهه خارجيه، إذ المانع الخارجى لا يمنع عن ظهور اللفظ في الإناطه و التعليق، فتدبر.

أصلاً، لا كلام على الثانى (١)، و على الأول (٢) فإمّا أن يكون ذاك الشىء موردًا لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو (٣) على تقدير خاص، و ذلك التقدير تاره يكون من الأمور الاختيارية (٤)، و أخرى لا يكون كذلك (٥)، و ما كان من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون موردًا للتكليف (٦)، و قد لا يكون كذلك (٧) على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه و الأمر به (٨) من غير فرق فى

\*\*\*\*\*

(١). لخروجه موضوعاً عن حريم البحث.

(٢). و هو تعلق الطلب به.

(٣). معطوف على قوله - مطلقاً -.

(٤). كالإفطار بالأكل و الجماع الاختياريين الموجبين للكفاره.

(٥). أى: لا يكون من الأمور الاختيارية كالبلوغ، و الوقت، كما مر آنفاً.

(٦). كالصوم المقيّد بإقامه عشره أيام للمسافر فى محل لمن عليه قضاء الصوم و ضاق وقته بإقبال شهر رمضان القابل، فإنّ الإقامه بناء على تعيين القضاء بضيق الوقت واجبه. و كالصلاه المقيده بالطهاره، و استقبال القبله، و غيرهما من القيود الاختيارية الواقعه فى حيز التكليف مع كون وجوب الصلاه مطلقاً بالإضافه إليها.

(٧). يعنى: و قد لا تكون الأمور الاختيارية موردًا للتكليف كالأستطاعه لمن تمكن من تحصيلها، و كذا تملك النصب الزكويه، و نحوهما من شرائط الوجوب، فإنّها لم تقع موردًا للتكليف، بل أنشأ الوجوب منوطاً بها، و لذا لا يجب تحصيلها.

(٨). هذا الضمير، و كذا ضمير - طلبه - راجعان إلى الشىء، و حاصله: أن اختلاف وقوع شىء مطلقاً أو مقيداً على ما تقدم تفصيله ناش من اختلاف الأغراض الداعية إلى ذلك، بداهه اختلاف الشىء إطلاقاً و تقييداً بسبب اختلاف الأغراض كاختلافه كذلك باختلاف المصالح و المفاسد، إذ قد تتعلّق بوجود الشىء مطلقاً، و قد تتعلّق به مقيداً.

ص: ١٦٢

ذلك (١) بين القول بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، و القول بعدم التبعيه، كما لا يخفى» هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل (٢) المقرر لبحثه بأدنى تفاوت «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى اختلاف كون الشىء من حيث الإطلاق و التقييد موردا للطلب.

و ملخص وجه عدم الفرق فيه: أنه على القول بتبعيه الأحكام للمصالح يكون الاختلاف المزبور ناشئا من اختلاف المصالح، و على القول بعدم التبعيه يكون الاختلاف المذكور ناشئا من اختلاف الأغراض، مثلا إن كان الغرض من طلب الماء إطفاء النار، فلا إشكال فى حصوله من مطلق الماء و إن كان حارًا، و إن كان الغرض من طلبه تبريد كبده، أو بدنه، فلا يحصل إلا بالماء البارد.

(٢). و هو العلامة الميرزا أبو القاسم النورى (ره) كما أشرنا إليه آنفا.

(-). لكن ظاهر عبارته مكاسب الشيخ الأعظم (قده) فى باب اعتبار التنجيز فى العقود هو: عدم امتناع تقييد الهيئه بالشرط، حيث قال بعد نقل جملة من العبارات و المناقشه فيها ما لفظه: «و بالجملة فإثبات هذا الشرط (أى التنجيز) فى العقود مع عموم أدلتها و وقوع كثير منها فى العرف على وجه التعليق بغير الإجماع محققا أو منقولا- مشكل»، فإن الظاهر منه: أن المانع عن التعليق هو الإجماع على بطلان العقد مع التعليق، لا الامتناع المنسوب إليه فى التقريرات، فلو لا الإجماع كان التعليق فى البيع جائزا.

و عبارته أخرى: المانع عن التعليق إثباتي، لا ثبوتى، و قد نقل سيدنا الأستاذ مد ظله عن شيخه المحقق الميرزا النائينى: «أنه حكى عن العلمين الميرزا الكبير الشيرازى و السيد حسين الكوه كمرى قدس الله تعالى أسرارهم: إنكار نسبه امتناع تقييد الهيئه إلى الشيخ (قده)، و عدم كون مراده (ره) من تقييد المادة ما هو ظاهر التقريرات من رجوع القيد إلى المادة مع فعله الوجوب و إطلاقه حتى يرجع إلى الواجب المعلق الذى اصطلح عليه صاحب الفصول، و ذلك لبطلانه بعد فرض كون القضييه من القضايا الحقيقيه التى يمتنع فيها فعلية الحكم من دون فعلية موضوعه.

ص: ١٦٣

و لا يخفى ما فيه، أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئه (١) فقد حققناه سابقا

\*\*\*\*\*

(١). هذا ردّ الوجه الذي أفاده الشيخ (قده) للدعوى السليبيه، و هي: عدم كون الشرط قيذا للهيئه.

و حاصل الرد: قابليه الهيئه للتقييد، لما حققه المصنف في المعاني الحرفيه من كون المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي كلياً قابلاً للإطلاق و التقييد، فكلّ من الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عام، و الخصوصيه تنشأ من ناحيه الاستعمال، فيمتنع دخلها في الموضوع له، و عليه: فالمعنى الحرفي كلّى قابل للتقييد كالمعنى الاسمي، فلا مانع حينئذ من رجوع القيد إلى الهيئه، لكون معناها على هذا كلياً، لا جزئياً حقيقياً. بل مراد الشيخ قدس سره: أنّ المنوط بالشرط هو المحمول المنتسب الذي هو نتيجة الجملة الجزائيه، فقولنا مثلاً: - ان استطعت فحجّ - يدل على أنّ المنوط بالشرط أعنى الاستطاعه هو الحج المنسوب إلى الفاعل. و بعبارة أخرى: الحج الواجب معلق على الاستطاعه، فالحج الواجب معدوم عند عدم الاستطاعه، و نتيجة هذه الإناطه هي الوجوب المشروط، مع عدم تقييد الهيئه حتى يرد عليه: عدم معقوليه تقييدها، لكون مفاد الهيئه مغفولاً عنه و غير ملتفت إليه، حيث إنّ المقيد هي الماده المنتسبه، لا نفس النسبه الطليبيه التي هي مفاد الهيئه.

و بالجملة: النزاع في أنّ القيد هل يرجع إلى الماده قبل الانتساب أم بعده؟ فإن كان قبله و جب تحصيله، فإنّ تقييد الحج مثلاً بالاستطاعه قبل الانتساب عباره عن وقوع كل من الماده و قيدها في حيز الوجوب، كالصلاه المقيده بالطهاره.

و إن كان بعده، فلا يجب تحصيله، لأنّ الحجّ الواجب منوط بالاستطاعه، فإذا حصلت و جب الحج و إلا فلا، كما لا يخفى.

و كيف كان، فما استدللّ، أو يمكن أن يستدل به على امتناع رجوع القيد إلى الهيئه وجوه أربعة:

ص: ١٦٤



أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف يكون عامًا كوضعها، و إنما الخصوصيه من قبل الاستعمال كالأسماء (١)، و إنما الفرق بينهما (٢) أنها وضعت

\*\*\*\*\*

(١). أى: أسماء الأجناس، لأنّ الوضع كالموضوع له فيها عام.

(٢). أى: بين الأسماء و الحروف، و تقدم هذا البحث مفصلا فى المعانى الحرفيه، فلا نعيده. الأول: ما أفاده الشيخ (قده) من كون الموضوع له فى الحروف جزئيا حقيقيا غير قابل للإطلاق و التقييد، و قد أجاب عنه المصنف بما عرفته فى الحاشيه التوضيحيه.

الثانى: أنّ معانى الهيئات التى هى معان حرفيه و ان كانت كليه إلاّ أنّها ملحوظه آليا، و من الواضح: أنّ الإطلاق و التقييد من شئون المعانى الاستقلاليه المختصه بالأسماء، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئه، هذا.

وفيه: ما تقدم فى محله من: أنّ الآليه خارجه عن الموضوع له، و إنّما هى ملحوظه فى مقام الاستعمال، فلا تمنع عن تقييد المعنى قبله.

الثالث: أنّ المعانى الحرفيه التى منها معانى الهيئات إيجاديه، و من المعلوم:

أنّ الإطلاق و التقييد من شئون المعانى الإخطاريه، فيمتنع رجوع القيد إلى الهيئه.

وفيه: ما تقدم فى المعانى الحرفيه من ضعف الإيجاديه.

الرابع: أنّ رجوع القيد إلى الهيئه يستلزم التفكيك بين الإيجاب و الوجوب، إذ الإيجاب فعلى، لتحققه بالإنشاء، و الوجوب مشروط بأمر استقبالى، و ليس هذا إلاّ التفكيك بين الإيجاد و الوجود، و هو ممتنع، لأنّ كل موجود خارجى إيجاد بملاحظه فاعله، و وجود بملاحظه قابله، فكما أنّ تخلف الوجود عن الإيجاد محال، فكذلك تخلف الوجوب عن الإيجاب، فالمتعين رجوع القيد إلى الماده.

وفيه: ما أفاده المصنّف (قده) بقوله: قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله... إلخ -، و قد مرّ تربيّه فى التوضيح.

هذا كلّه مضافا إلى: إمكان أن يقال: إنّ الطلب الجزئى لَمّا كان تشخصه بالطالب

لتستعمل و يقصد بها المعنى بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانيها بما هي آله و حاله لمعاني المتعلقات، فلحاظ الآليه كالحاظ الاستقلاليه ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا يخفى على أولى الدرايه و النهى.

و الطلب «-» المفاد من الهيئه المستعمله فيه مطلق قابل لأن يقيد، مع (١) أنه لو سلم أنه (٢) فرد، فإنما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد،

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب آخر عما استدل به الشيخ على امتناع تقييد الهيئه، و حاصله:

أنه بعد تسليم وضع الهيئه لمعنى جزئى نقول: إن للتقييد معينين:

أحدهما: إيجاد شىء مضيّقا، نظير: - ضيق فم الركيه -.

و الآخر: تضيق ما أوجد موسّعا. و بعبارة أخرى: تاره يكون لحاظ التقييد قبل الإنشاء، كما إذا أنشأ الوجوب على الحج المقيد بالاستطاعه، و أخرى يكون لحاظه بعد الإنشاء، كما إذا أنشأ وجوب الحج أولاً، ثم قيده بالاستطاعه. و التقييد الممتنع هو الثانى، لا الأول، لأن التقييد من الخصوصيات المشخّصه للفرد، فلا مانع من إنشاء الطلب بتلك الخصوصيه.

فمحصل هذا الجواب: أن الطلب الخاصّ الذى هو مفاد الهيئه لم يقيد بشىء بعد إنشائه بالصيغه، بل هو على حاله عند إنشائه من دون تغيير و انقلاب.

نعم أنشأ ذلك مقيدا، بمعنى: أن المتكلم تصوّر الطلب بجميع خصوصياته المقصوده له، فأنشأ بالهيئه، و دلت القرينه على الخصوصيه من باب تعدّد الدال و المدلول، لا أنه أنشأ مطلقا، ثم قيده، و لا محذور فى هذا التقييد.

(٢). أى: الطلب المفاد من الهيئه، و الضمير فى قوله: - مع أنه - للشأن. و المطلوب، و المطلوب منه، و كانت الخصوصيات الزائده من حالات الطلب، و خارجه عما به تشخصه صحّ دعوى إطلاقه لحالاته، كما هو الحال فى الأعلام الشخصيه، فإن لفظ - زيد - مثلا و إن وضع لجزئى حقيقى، لكنه مطلق بالنسبه إلى حالاته من العلم، و العدالة، و غيرهما.

(-). الأولى: تبديل الواو بالفاء، لأنه نتيجة ما أفاده، كما لا يخفى.

لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً، غايه الأمر قد دلّ عليه بدالين (١) و هو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً، فافهم (٢).

فان قلت: على ذلك (٣) يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله (٤)، فلا بد أن لا يكون

\*\*\*\*\*

(١). أحدهما: الهيئه التي تدل على الطلب، و الآخر: الشرط الدال على التقييد.

(٢). لعله إشاره إلى: أن المعنى الحرفى على مذهب الشيخ (قده) بذاته جزئى حقيقى، لا أن جزئيته من ناحيه الإنشاء، فلا إطلاق له فى حد ذاته حتى يصح إنشاؤه مقيداً.

(٣). أى: على تقدير كون الشرط قيذا للهيئه كما هو مذهب المصنف، لا قيذا للماده كما هو رأى الشيخ يلزم إشكال، و هو: انفكاك الإنشاء زمانا عن المنشأ.

بيانه: أن الطلب لا يحصل إلا بعد حصول شرطه حسب الفرض، و المفروض أن الإنشاء حالى، و المنشأ و هو الطلب استقبالى، فينفك الإنشاء عن المنشأ، و هو محال، للزوم انفكاك المعلول عن علته، حيث إن الإنشاء عله للمنشأ، فلا محيص عن رجوع الشرط إلى الماده.

(٤). أى: الشرط، و هذا جواب الإشكال، و حاصله: أن الإنشاء ان كان عله تامه للمنشأ، كإنشاء الوجوب للصلاه مثلا بلا قيد، فلا يلزم انفكاك بينهما أصلاً. و ان كان جزء العله، كما إذا أنشأ الوجوب للحج بشرط الاستطاعه، و الملكيه للموصى له بشرط موت الموصى، فلا محذور فى الانفكاك، لورود الإنشاء على المقيد، فحصوله بمجرد الإنشاء مستلزم للخلف. فوزان الإنشاء وزان الإراده فى أنه إذا تعلقت بشىء متأخر، فلا يقع المراد قبله، و إلا يلزم الخلف، و كذا الإنشاء، فإذا تعلقت بشىء مقيد بأمر متأخر، فلا يقع المنشأ قبله.

ص: ١٦٧

قبل حصوله (١) طلب و بعث، و إلا- (٢) لتخلف عن إنشائه، و إنشاء أمر على تقدير كالأخبار به (٣) بمكان من الإمكان، كما يشهد به (٤) الوجدان «-» فتأمل جيدا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشرط.

(٢). يعنى: و إن كان قبل حصول الشرط طلب لتخلف المنشأ عن الإنشاء، إذ المفروض كون المنشأ هو الطلب المشروط، فحصوله قبل شرطه يوجب تخلف المنشأ عن الإنشاء.

(٣). أى: بأمر على تقدير كالأخبار بعزم زيد على إكرام عمرو فى الغد على تقدير مجيئه، فكما لا يوجب تعليق المخبر به تعليقا فى الاخبار، فكذلك تعليق المنشأ لا يوجب تعليقا فى الإنشاء . «-» فتوهم كون المنشأ و الإنشاء كالإيجاد و الوجود التكوينيين غير قابلين للتعليق، و أنّ تعليق المنشأ يسرى إلى الإنشاء فاسد، بأنّ الإنشاء نظير الاخبار، لا الإيجاد التكويني.

(٤). أى: بإمكان إنشاء أمر على تقدير، كإنشاء تمليك معلق على الموت، و و كشرط خيار فى عقد بعد مضيّ زمان، كأن يبيع داره من زيد بشرط أن يكون له أو لغيره الخيار بعد سنه، و كالتدبير، و النذر المعلقين على شرط غير حاصل حال إنشائهما.

(-). لعل الأولى تبديل - الوجدان - بالدليل، لأنّ ترتّب الأثر فى موارد تخلف المنشأ عن الإنشاء زمانا إنّما هو بالدليل الشرعى، لا الوجدان. إلاّ أن يريد بالوجدان حكم العرف و العقلاء بذلك، غايه الأمر: أنّ الشرع أمضاه، لكن التعبير بالوجدان أيضا غير مناسب، كما هو واضح.

(--). لا- يخفى: أنّ قياس الإنشاء بالأخبار مع الفارق، لأنّ الأخبار حاك محض عن المخبر به، و ليس مؤثرا فيه، كالعلم المذى لا يؤثر فى المعلوم، بل كاشف صرف عنه، بخلاف الإنشاء، فإنّه يؤثر فى وجود المنشأ، فتعليقه يسرى إلى الإنشاء.

ص: ١٦٨

و أما (١) حديث لزوم رجوع الشرط إلى المادّه لئلا، ففيه: أنّ الشئ ء إذا توجه إليه، و كان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحه أو غيرها (٢) كما «-» يمكن أن يبعث فعلا إليه و يطلبه حالا، لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن يبعث إليه معلقا و يطلبه (٣) استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول، لأجل (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذه هي الدعوى الإيجابية التي ادعاها الشيخ (قده) من رجوع الشرط إلى المادة لبنا.

و ملخص إشكال المصنف عليها هو: صحه رجوع القيد إلى الهيئه، و عدم امتناعه من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيه الأحكام لما في أنفسها من المصالح و المفساد، كما عليه البعض، و بين القول بتبعيتها لما في متعلقاتها من المصالح و المفساد، كما عليه الجدل.

أما على الأول، فواضح، لأنه بعد الالتفات إلى شئ ء إن كانت المصلحه في طلبه مطلقا، فيطلبه فعلا غير معلق على شئ ء، و إلا فيطلبه معلقا عليه، و لا يصح أن يطلبه مطلقا. و على كل فالهيئه هي التي يرد عليها الإطلاق و التقييد، فلا يرجع القيد حينئذ إلى المادة، كما ذهب إليه الشيخ (قده).

و أما على الثاني، فسيأتي الكلام فيه عند تعرّض المصنف له إن شاء الله تعالى.

(٢). أي: غير المصلحه ممّا يوجب الطلب، كما يراه الأشعري.

(٣). مرجع هذا الضمير و ما قبله من الضمائر الأربعة هو - الشئ ء -.

(٤). هذا، و - على تقدير - متعلقان بقوله: - معلقا - . نعم بناء على كون الإنشاء إخبارا عن الترجّحات النفسانيه كان القياس في محله، بل ليس قياسا حقيقه، لكون الإنشاء حينئذ عين الاخبار، لكن قد زيّف هذا المبني في محله، فلا وجه للمقايسه المزبوره أصلا.

(-). الصواب أن يقال: - فكما - بالفاء، لأنّه جواب الشرط، و هو قوله: «إذا توجه» فإنّه من موارد لزوم اقتران جواب الشرط بالفاء.

ص: ١٦٩

مانع عن الطلب و البعث فعلا- قبل حصوله (١)، فلا يصح منه (٢) إلا- الطلب و البعث معلقا بحصوله (٣)، لا مطلقا (٤) و لو (٥) متعلقا بذاك (٦) على التقدير (٧) فيصح منه طلب الإكرام بعد (٨) مجىء زيد، و لا- يصح منه الطلب المطلق الحالى للإكرام المقيّد بالمجىء، هذا (٩) بناء على تبعيه الأحكام لمصالح فيها فى غاية الوضوح.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ذلك الشرط المتوقع الحصول.

(٢). أى: من المتوجه إلى الشئ و الطالب له.

(٣). أى: الشرط، يعنى: لا يصح الطلب إلا معلقا على حصول الشرط.

(٤). معطوف على قوله: - معلقا -، يعنى: لا- يصح أن يكون طلبه مطلقا، بل لا- بد أن يكون معلقا سواء أ كان متعلقه - أعنى الفعل - مقيّدا بتقدير الشرط، أم لم يكن مقيّدا به.

(٥). هذا بيان لإطلاق المنفى و هو الطلب المطلق، يعنى: لا يصح الطلب المطلق و لو كان متعلقه مقيّدا بأن تعلق بالفعل المقيّد بذلك التقدير، بل لا بد من تقييد نفس الطلب، إذ المفروض قيام المصلحة بذلك، لا بالفعل المقيّد.

(٦). أى: بذلك الشئ الذى توجه إليه و كان موافقا للغرض.

(٧). يعنى: على تقدير حصول الشرط.

(٨). يعنى: على أن يكون الظرف قيّدا لنفس الطلب.

(٩). يعنى: أن ما ذكرناه من رجوع القيّد إلى الطلب المفاد من الهيئه - بناء على تبعيه الأحكام لمصالح فيها، لا فى متعلقاتها - فى غاية الوضوح كما مرّ آنفا.

و أما بناء على تبعيتها لما فى متعلقاتها من المصالح و المفسد، فربما يتراءى بحسب النظر البدوى كون الشرط قيّدا للماده، كما ذهب إليه الشيخ (قده)، إذ المفروض دخل الشرط فى المصلحة القائمه بالماده المتعلقه للطلب. لكنّ النظر الثانوى يقتضى خلاف ذلك، لأنّ التبعيه على هذا المسلك إنّما تكون فى الأحكام الواقعيه بما هى واقعيه، لا بما هى فعليّه.

و بعبارة أخرى: الأحكام الإنشائيه تابعه للمصالح و المفسد فى متعلقاتها، فإن

و أما بناء على تبعيتها للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهى عنها، فكذلك (١)

ضروره أنّ التبعيه كذلك (٢) إنّما تكون في الأحكام الواقعيه بما هي واقعيه لا- بما هي فعليّه، فإنّ المنع (٣) عن فعليّه تلك الأحكام غير عزيز، كما في موارد لم يمنع عن فعليّتها مانع و لو من ناحيه المكلف، لعدم استعدادّه، أو لتسهيل الأمر عليه، أو غيرهما كانت الأحكام في فعليّه أيضا تابعه لتلك المصالح و المفسد، و إلاّ اختصت التبعيه بالأحكام الإنشائيّه، و لا يصير الطلب حينئذ فعليّا.

و بالجملة: فمجرد تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد لا يوجب رجوع الشرط إلى ماده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: في غايه الوضوح.

(٢). يعنى: تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الثابته في متعلقاتها.

(٣). غرضه: إثبات عدم التلازم بين الإنشائيّه و فعليّه، و جواز انفكاكهما استنادا إلى وجوه:

الأول: مخالفه الأحكام الفعليه في موارد الأصول، حيث إنّها تجرى مع العلم الإجمالي بمخالفتها للأحكام المجعوله في مواردّها، فتلك الأحكام تبقى على إنشائيّتها، و لا تصير فعليّه مع قيام الأصول على خلافها.

الثاني: الأمارات القائمّه على خلاف الأحكام الواقعيه المانع عن فعليّتها، فتبقى الأحكام على إنشائيّتها في موارد قيام الأمارات على خلافها.

الثالث: عدم بيان بعض الأحكام في أوّل البعثه تسهيلا لهم حتى يرغبوا في الدين، فتلك الأحكام في أوّل البعثه لم تصر فعليّه.

الرابع: بقاء بعض الأحكام على الإنشائيّه إلى زمان حضور خاتم الأوصياء عجل الله تعالى فرجه و صلّى عليه و جعلنا فداه.

و بالجملة: فالأحكام الواقعيه في هذه الموارد لم تصر فعليّه، فالوجوب المشروط حينئذ هو الفعليّ، دون الإنشائيّ. فالشرط يرجع إلى الهيئته حتى على المبني المشهور

ص: ١٧١

الأصول و الأمارات على خلافها، و فى بعض الأحكام فى أول البعثه، بل إلى يوم قيام القائم عجل الله فرجه مع أن: «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم من تبعه الأحكام للمصالح و المفسد فى متعلقاتها، و لذا يحمل ما دلّ على بقاء الحلال و الحرام إلى يوم القيامة على الأحكام الإنشائية ليصح بقاؤها مع فرض عدم فعليتها، لأنّ فعليتها مشروطه بارتفاع موانعها، و هذا المقدار من إناطه فعلية الطلب كاف فى إثبات جواز رجوع الشرط إلى الهيئة فى مقابل دعوى امتناع رجوعه إليها (-)» .

(-). الظاهر: أنّ مصب كلام الشيخ (قده) هو مفاد الهيئة أعنى نفس الحكم، و من المعلوم: أنّه بناء على تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها يكون الشرط قيذا للماده، إذ المفروض قيام المصلحه بها، و للشرط نحو تأثير فى تلك المصلحه، فالمشروط هو الماده، و الطلب الواقعى مطلق غير معلق، و مع العلم به يصير فعليا، فكلام الشيخ (قده) بناء على تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها متين، و لا يرجع الشرط إلى الهيئة أصلا.

نعم يتوجه على الشيخ (ره): أنّ لازم ما أفاده من رجوع الشرائط طرّا إلى الماده عدم الفرق بين شرط الوجوب، و بين شرط الواجب فى صحه أخذ كل منهما قيذا للواجب مع عدم صحته، لوضوح الفرق بينهما.

و تقريبه على ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) فى الدرس و أشار إليه فى المقالات بتوضيح منّا هو: أنّ الشرط تاره يكون عله لاتصاف شىء بالمصلحه، و أخرى يكون عله لوجود هذه المصلحه فى الخارج، و الأوّل شرط الوجوب، و الثانى شرط الواجب.

و إن شئت توضيح الفرق بينهما، فلاحظ المرض مثلا، فإنّه شرط لاتصاف شرب المسهل بالمصلحه بحيث لولاه لم يكن لشربه صلاح، بل كان فيه فساد، فالمرض سبب للاحتياج إلى شرب المسهل، و لكن أثره المحتاج إليه موقوف على استعمال المنضج قبله، فكم فرق بين المرض الذى هو سبب للاحتياج إلى المسهل، و بين المنضج الذى هو سبب وجود المحتاج إليه، فإنّ الأوّل الذى هو شرط الوجوب عله للاحتياج



القيامه»، و مع ذلك ربما يكون المانع عن فعله بعض الأحكام باقيا مَرَّ اللَّيَالِي و الأَيَّام إلى أن تطلع شمس الهدايه و يرتفع الظلام، كما يظهر من الأخبار المرويه عن الأئمه عليهم السَّلام. الموجب لإرادته شرب المسهل، و الثاني عله لوجود المراد الذي هو الأثر المترتب على شربه، فشرط الوجوب عله للإرادته بحيث لا تحصل إلا بعد وجوده و شرط الواجب عله للمراد و معلول للإرادته، لأنه بالمرض المحوج إلى المسهل تحصل إرادته إيجاد استعمال المنضج الدخيل في وجود الأثر المحتاج إليه المترتب على شرب المسهل، فالإرادته عله لاستعمال المنضج، و المرض عله لهذه الإرادته.

و بعبارة أخرى: استعمال المنضج معلول لإرادته شرب المسهل، و هذه الإرادته معلوله للمرض.

فالمتحصل: أن شرط الوجوب من مبادئ الإرادته و عللها، و لذا لا يتعلق به الإرادته حتى يجب تحصيله، كالأستطاعه التي هي شرط وجوب الحج، بل في ظرف تحققه توجد الإرادته، بخلاف شرط الواجب، فإنه معلول الإرادته. و لذا يجب تحصيله.

فقد ظهر مما ذكرنا: أن شرط الوجوب لا يمكن أخذه قيدا للماده، لأنه عله للإرادته، فلا يتعلق به الإرادته، و أخذه من قيود الماده أعنى الواجب يقتضى كونه معلولا للإرادته، فيلزم اجتماع النقيضين، و هما: تعلق الإرادته به، حيث إنه من شرائط الواجب و قيوده، و عدم تعلقها به، لكونه من شرائط الوجوب التي هي من مقدمات الإرادته.

و يرشد إلى الفرق الواضح بينهما: عقد الفقهاء رضوان الله عليهم شرائط الوجوب ممتازة عن شرائط الواجب في العبادات من الصلاه، و الصوم، و الزكاه، و الحج فقالوا: «شرائط الوجوب: البلوغ، و العقل، و الحرية مثلا في بعض الموارد، و شرائط الصحه: الإيمان، و الطهاره، و الاستقبال، و الحضر مثلا و غير ذلك»، و لو كان شرط الوجوب راجعا إلى شرط الواجب لم يكن داع إلى عقد عنواني لهما.

فان قلت (١): فما فائده الإنشاء إذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا وبعثا حاليا.

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن أثبت المصنف (قده) جواز رجوع الشرط إلى الهيئه، و أبطل لزوم رجوعه إلى المادة استشكل على نفسه بأنه يلزم حينئذ لغويته الإنشاء، و عدم فائده فيه، إذ المفروض ترتب المنشأ، و هو مفاد الهيئه على الشرط الذي لم يحصل بعد، فالوجوب حينئذ ليس فعليا. و لا بأس بتوضيح كلام الشيخ (قده) حتى يظهر حقيقه الحال، فنقول:

ان كان مراده بالطلب الصفه النفسائيه المعبر عنها بالشوق المؤكّد، فهو كسائر الأمور التكوينيّه لا تتّصف بالإناطه و الفعليه، بل بالوجود و العدم، فالقيود لا بدّ و أن ترجع إلى المشتاق إليه، فالشوق موجود فعلا و إن كان المشتاق إليه مقيدا بقيه اختياري، أو غيره، كاشتياقه إلى الحجاج مع توقّفه على المال الذي يقدر على تحصيله، أو لا- يقدر عليه. فالإراده موجوده بناء على أنها هي الشوق المؤكّد، كما يظهر من السبزواري في منظومته، حيث قال: «عقيب داع در كنا الملائما، شوقا مؤكّدا إراده سما».

و إن كان مراده بالطلب ما يترتب على الشوق من التصدي لتحصيل مراده بإعمال قدرته للوصول إليه، فكذلك، لأنه مترتب على ذلك الشوق النفسائى التكوينى الذى هو بالحمل الشائع إما موجود و إما معدوم، ضروره أنّ اختيار الفعل من آثار ذلك الشوق، فبدونه لا اختيار.

و إن كان مراده بالطلب اعتبار شىء، و جعله على عهده المكلف المعبر عنه بالوجوب تاره، و بالإلزام أخرى، فلا محذور فى إناطته بشىء غير حاصل فعلا- إن كان حسن الفعل المتعلّق به الطلب منوطا بشىء لم يحصل بعد، كما لا محذور فى جعل الوجوب فعليا إن كان الفعل حسنا فعلا.

و الظاهر أنّ هذا الوجه هو مراد الشيخ (ره)، لأنّ الكلام فى الحكم الشرعى، لا فى مقدماته المستحيله فى حق البارى تعالى إن كان هو الشارع، و قد عرفت إمكان تقييده، و عدم امتناعه.

ص: ١٧٤

قلت (١): كفى فائده له أنه يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجه إلى خطاب آخر بحيث لولاه (٢) لما كان فعلا (٣) متمكنا من الخطاب (٤)، هذا مع (٥) شمول الخطاب كذلك (٦) للإيجاب فعلا بالنسبه إلى الواجد للشرط، فيكون (٧) بعثا فعليا بالإضافة إليه، و تقديريا (٨) بالنسبه إلى الفاقد له، فافهم و تأمل جيدا.

ثم الظاهر (٩) دخول المقدمات الوجوديه للواجب المشروط في محلّ النزاع

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن لهذا الإنشاء فائدتين: إحداهما: عدم الحاجه إلى إنشاء جديد بعد حصول الشرط، و الثانيه ما سيأتى.

(٢). أى: الإنشاء قبل الشرط.

(٣). و هو بعد حصول الشرط.

(٤). أى: الخطاب المطلق الذى هو خطاب ثان.

(٥). إشاره إلى الفائده الثانيه للخطاب المشروط، و حاصلها: فعليه هذا الخطاب بالإضافة إلى واجد الشرط، و كونه مشروطا لفاقد الشرط فقط، فقوله: - حجّوا إن استطعتم - فعلى لواجد الاستطاعه، و إنشائي لفاقدها، فيكتفى بهذا الإنشاء على كلا تقديرى وجود الاستطاعه و عدمها.

(٦). أى: الخطاب المشروط.

(٧). أى: الخطاب المشروط يكون بعثا فعليا بالإضافة إلى واجد الشرط، و تقديريا بالنسبه إلى فاقد.

(٨). معطوف على قوله: - فعليا -، ثم إنه لا يلزم من شمول الخطاب المشروط للإيجاب الفعلى و التقديرى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، كما لا يخفى.

(٩). توضيحه: أن المقدمات الوجوديه للواجب المطلق داخله فى محلّ نزاع وجوب المقدمه شرعا بلا شبهه، كما لا ريب فى خروج المقدمات الوجوبيه للواجب المشروط عن حريم النزاع، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

أيضا (١)، فلا- وجه لتخصيصه (٢) بمقدمات الواجب المطلق، غايه الأمر تكون (٣) فى الإطلاق «-» و الاشتراط تابعه لذى المقدمه كأصل الوجوب (٤) بناء على

و أما المقدمات الوجوديه للواجب المشروط، ففيها خلاف، فعن المشهور خروجها عن مورد النزاع، و لذا جعل غير واحد من الأُصوليين عنوان الباب مقدمات الواجب المطلق، و بعضهم أطلق كصاحب البدائع، حيث قال: «اختلفوا فى وجوب مقدمه الواجب»، و من المعلوم: ظهور المطلق فى الواجب غير المشروط.

لكن المصنف (قده) خالف المشهور، و ذهب إلى: أن وزن المقدمات الوجوديه للواجب المشروط و زان المقدمات الوجوديه للواجب المطلق فى اندراجها فى نزاع وجوب المقدمه، مستظها ذلك من إطلاق عنوان المبحث فى كلام بعض «--» و من مساواتها لمقدمات الواجب المطلق فى المقدميه للواجب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالمقدمات الوجوديه للواجب المطلق.

(٢). أى: محل النزاع.

(٣). أى: المقدمات الوجوديه تكون فى وجوبها الغيرى مطلقا أو مشروطا تابعه لذى المقدمه فى الإطلاق و الاشتراط، و الحاصل: أن الوجوب الغيرى المقدمى تابع للوجوب النفسى فيهما.

(٤). أى: الوجوب النفسى لذى المقدمه.

(-). الظاهر: استدراك هذا القيد، إذ مورد البحث هو مقدمات وجود الواجب المشروط، و من المعلوم: أنه لا إطلاق لوجوب ذى المقدمه حتى يتبعه وجوب مقدمته، فالتبعيه منحصره فى الاشتراط، كالتبعيه فى أصل الوجود على ما هو قضيه العليه.

(--). فيه أولا: أنه لا ظهور لإطلاق العنوان فى عموم النزاع لمقدمات الواجب المطلق و المشروط معا، بل الأمر بالعكس، لظهور إطلاق العنوان و لو انصرافا فى خصوص الواجب المطلق.

ص: ١٧٦

وجوبها (١) من باب الملازمه.

و أما (٢) الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب، فخروجه مما لا شبهه فيه، ولا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور (٣) و المنصور، فلكونه (٤) مقدمه وجوبيه (٥).

\*\*\*\*\*

(١). أى المقدمه، محصله: أنّ وجوب المقدمه بناء على القول به للملازمه بين وجوبى الواجب و مقدمته تابع لوجوب ذيهما إطلاقاً و اشتراطاً.

(٢). هذا شروع فى حكم المقدمات الوجوبيه المعبر عنها بالشرائط الوجوبيه.

و حاصل ما أفاده فى وجه خروجها عن حريم النزاع - بناء على مذهب المشهور من رجوع الشرط إلى الهيئه - هو: كونها من أجزاء علّه الوجوب، و من البدئيه امتناع ترشّح الوجوب من المعلول على علته، فيمتنع ترشّح الوجوب من وجوب الحجج مثلاً على الاستطاعه التى هى شرط وجوبه، لأنّه قبل تحقق الاستطاعه لا وجوب للحج حتى يترشّح على الاستطاعه، و بعد تحققها لا معنى لوجوب تحصيلها، لكونه من طلب الحاصل المحال، فيمتنع اتصاف المقدمه الوجوبيه مطلقاً بالوجوب.

(٣). و هو رجوع الشرط إلى الهيئه، و كونه قيذا للطلب.

(٤). أى: الشرط المعلق عليه الإيجاب.

(٥). يعنى: أنّ لازم كون الشرط مقدمه للوجوب هو: تأخر وجود الوجوب عن وجود الشرط تأخر المعلول عن علته، و مع هذا التأخر يكون تحصيل الشرط بعد و ثانياً: عدم حجّيه هذا الظهور بعد تسليمه، لفقدان شرائط الحجّيه فيه، كما لا يخفى.

و أما المساواه المزبوره، فلا تقتضى أيضاً جريان النزاع فى المقدمات الوجوبيه، إذ ليست المقدميه بمجرد ما علّه تامه لجريان النزاع، لأنّ مصبّ الملازمه هو وجوب المقدمه و ذيهما، فلا بد أولاً من تحقق وجوب ذى المقدمه حتى يبحث عن ترشّحه على المقدمه، إذ المفروض عليه وجوب ذى المقدمه لوجوبها.

ص: ١٧٧

و أما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه، فلائنه (١) و إن كان من المقدمات الوجوديه للواجب إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجود منه (٢)

فإنه (٣) جعل الشىء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط «-» فمعه (٤) حصوله من تحصيل الحاصل المحال، هذا بناء على مذهب المشهور.

و أما على مختار الشيخ الأعظم (قده) من رجوع الشرط إلى الماده، فلائ الشرط و إن كان حينئذ من المقدمات الوجوديه التى يجب تحصيلها بناء على الملازمه، إلا أن هذا الشرط ليس واجب التحصيل، لأنه أخذ فى الواجب على نحو لا يجب تحصيله، بل وجوده الاتفاقى دخيل فى الواجب و مصلحته، فلا موجب للزوم تحصيله.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشرط المعلق عليه الإيجاب فى ظاهر الخطاب.

(٢). أى: الواجب، و ضميرا - أنه و عليه - راجعان إلى الشرط.

(٣). الضمير للشأن، و هذا بيان لقوله: - إلا انه أخذ على نحو... إلخ -.

و حاصله: أن الشىء - كالحج - على تقدير حصول الشرط - كالأستطاعه - واجب، لا أن الحج المقيّد بالأستطاعه واجب حتى يجب تحصيل الشرط كسائر المقدمات الوجوديه التى يجب تحصيلها.

(٤). أى مع حصول الشرط كيف يترشح عليه الوجود الغيرى، لأنّ وجوب تحصيله بعد حصوله ليس إلا طلب الحاصل المحال.

(-). لا يقال: إنه بعد البناء على تقيّد الواجب به يصير الشرط واجبا غيريا فلا محيص عن الالتزام بتعلق الوجود الغيرى به، فيجب تحصيله.

فانه يقال: إنه إنما يتم بناء على كون الشرط وجوده المطلق، و أمّا بناء على كونه وجوده اتفاقا من دون نشوه عن دعوه الأمر، فيمتنع تعلق الأمر الغيرى به، للزوم الخلف، إذ المفروض كون الشرط غير الوجود الناشى عن الأمر، فالوجود الناشى عنه ليس ما فرض شرطا.

ص: ١٧٨

كيف يترشح عليه الوجوب، و يتعلّق به (١) الطلب، و هل هو (٢) إلّا طلب الحاصل؟ نعم (٣) على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجوديه غير معلق عليها وجوبه لتعلّق بها الطلب في الحال (٤) على تقدير اتّفاق وجود الشرط في الاستقبال، و ذلك (٥) لأنّ إيجاب ذى المقدمه على ذلك (٦) حالّي و الواجب إنّما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق، فإنّ الواجب المشروط على مختاره (٧) هو بعينه ما

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير - عليه - راجعان إلى الشرط.

(٢). أي: الوجوب، يعنى: و ليس الوجوب الغيرى للشرط إلّا طلبا للحاصل.

فالمتحصل: عدم وجوب تحصيل المقدمات الوجوبيه مطلقا، أما على مسلك المشهور، فلعدم وجوب فعلى لذى المقدمه حتى يتولّد منه وجوب للمقدمه، و أما على مذهب الشيخ (قده) من رجوع الشرط إلى الماده، فلكونه مأخوذا في الواجب على نحو لا يجب تحصيله.

(٣). استدراك على مسلك الشيخ (ره)، و حاصله: أنّ عدم وجوب تحصيل الشرط يختص بما أخذ في الواجب على نحو لا يجب تحصيله بأن كان الشرط وجوده الاتفاقي، كما عرفت توضيحه. و أما سائر مقدماته الوجوديه التي لم تؤخذ بهذا النحو في الواجب، فيسرى الوجوب إليها، إذ المفروض كون الوجوب حالّيّا، و الواجب استقباليا، فيجب إيجادها فعلا، نعم إذا لم يتحقق الشرط الذي أخذ بوجوده الاتفاقي شرطا في ظرفه انكشف عدم الوجوب.

(٤). لفعليه وجوب ذى المقدمه بعد رجوع الشرائط طرّا إلى الماده.

(٥). تعليل لوجوب المقدمات الوجوديه التي لم يعلّق عليها الوجوب، و قد عرفت توضيحه.

(٦). يعنى: على مختار الشيخ (قده)، و ذلك لرجوع الشرط إلى الماده.

(٧). أي: الشيخ (ره)، وجه كون الواجب المشروط على مذهب الشيخ عين الواجب المعلق الذي اصطلح عليه صاحب الفصول هو: أنّ القيد على مذهب كليهما يرجع إلى الماده، كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل. هذا (١) في غير المعرفه و التعلّم

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى: أنّ ما ذكره من وجوب مقدمات الواجب المشروط بناء على القول بوجوب مقدمه يجرى في جميع المقدمات إلا المعرفه و التعلّم.

و أما التعلّم، فلا يبعد القول بوجوبه مطلقا حتى في الواجب المشروط على مسلك المشهور، و هو كون الشرط قيدا للوجوب، لا الواجب قبل حصول الشرط.

و ليس الوجه في وجوبه: الملازمه بين وجوبى المقدمه و ذيهما، إذ فيه:

أولا: عدم كون التعلّم من المقدمات الوجوديه التي هي مورد الملازمه، لوضوح عدم كون التعلّم من علل وجود الواجب ليكون من المقدمات الوجوديه التي يتوقف عليها وجوده، و ذلك لإمكان الإتيان بالعبادات في حال الجهل احتياطا، فوجود الصلاه مع السوره المشكوكه جزئيتها لا يتوقف على العلم بجزئيتها، لجواز الإتيان بالصلاه المشتمله على السوره رجاء، نعم الامتثال العلمى التفصيلي منوط بالعلم.

و بالجملة: فلا يتوقف وجود الواجب على التعلّم إلا على القول باعتبار التمييز في العبادات، لصيروره التعلّم حينئذ مقدمه وجوديه للعباده المعبر فيها قصد التمييز، كما لا يخفى، لكنه ضعيف على ما ثبت في محله.

و ثانيا: عدم وجوب ذى المقدمه فعلا، لعدم حصول شرطه، فلا وجوب حتى يترشّح على المقدمه.

بل الوجه في وجوب التعلّم هو: حكم العقل بذلك، للعلم الإجمالى بالأحكام الموجب للفحص عنها، و تحصيل المؤمن من تبعاتها، فمجرد احتمال التكليف المنجز بالعلم الإجمالى يوجب الفحص عن الدليل، فإن لم يظفر به يسقط الاحتمال عن المنجزيه، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، هذا.

مضافا إلى: روايات أمره بتعلّم الأحكام(١)، و لذا احتمل بعضهم وجوب التعلّم نفسيا.

ص: ١٨٠



من المقدمات.

و أما المعرفة، فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار (١) قبل حصول شرطه، لكنه (٢) لا بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها «-» إلا (٣) مع الفحص و اليأس

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الشرط قيذا للهيئه، لا ماده.

(٢). أى وجوب المعرفة.

(٣). استثناء من منجزه الاحتمال للأحكام، يعنى: أن احتمال الأحكام منجز عقلا قبل الفحص عن الدليل، فلا يجرى فيه الأصل النافى كالبراءه، و أما بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالحجه على التكليف، فلا يكون هذا الاحتمال منجزا، فيجرى فيه الأصل النافى للتكليف بلا مانع.

(-). لا يخفى: أن مجرد احتمال الأحكام الواقعيه لا يقتضى وجوب التعلّم، بل مقتضاه عدم الرجوع إلى ما يسوّغ ترك الواقع من الأصل النافى له، فيجب الاحتياط احترازا عن تركه.

و الحاصل: أن هذا البرهان لا يقتضى لزوم التعلّم بالنسبه إلى الواجب المطلق فضلا عن المشروط قبل حصول شرطه كما هو مفروض البحث، بل يقتضى لزوم الاحتراز عن مخالفه الواقع، فيجب الإتيان به و لو بالاحتياط، فلم ينهض هذا البرهان على وجوب التعلّم فى المقام.

و يستدل أيضا على وجوب تعلّم الأحكام:

تاره بالروايات بناء على ظهورها فى الوجوب النفسى، كما عن المدارك.

و أخرى بحكم العقل بلزوم التعلم حفظا لغرض المولى.

و ثالثه بكون وجوبه غيريّا مولويّا استقلاليا، لا من باب الملازمه، و يأتى تفصيل هذه الوجوه مع ما لها أو عليها فى مبحث شرائط الأصول إن شاء الله تعالى.

ص: ١٨١

عن الظفر بالدليل على التكليف، فيستقل بعده (١) بالبراءة، و أنّ (٢) العقوبه على المخالفه بلا حجه و بيان، و المؤاخذة عليها بلا برهان، فافهم.

### تذنيب (٣)

لا- يخفى أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقه مطلقا (٤)، و أما (٥) بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على

\*\*\*\*\*

(١). أي اليأس.

(٢). هذا، و - المؤاخذة - معطوفان على البراءة، يعنى: فيستقل العقل بعد اليأس من الدليل بأنّ العقوبه و المؤاخذة على المخالفه بلا حجه و برهان، و هذا إشاره إلى البراءة العقلية.

(٣). الغرض من عقد هذا التذنيب: تحقيق حال إطلاق الواجب على المشروط الذي لا يجب إلا بعد حصول الشرط من حيث الحقيقه و المجاز.

و محصل ما أفاده في ذلك: أنّ إطلاق الواجب على المشروط إن كان بلحاظ حال النسبه - أي حصول الشرط - كان على نحو الحقيقه، كما تقدم في مباحث المشتق بلا تفاوت بين كون المشتق حقيقه في خصوص حال التلبس، و بين كونه حقيقه في الأعم منه و من الانقضاء.

و إن كان بلحاظ ما قبل حصول شرطه، فهو مجاز على مذهب المشهور مطلقا أيضا، و ذلك لما تقدم في المشتق من الاتفاق على كونه مجازا فيما لم يتلبس بعد بالمبدإ بعلاقه الأول، أو المشارفه كما عن شيخنا البهائي (قده)، و حقيقه على مذهب الشيخ (قده) من رجوع الشرط إلى الماده، لإطلاق الوجوب و فعليته، و كون الواجب استقباليا، فوجوب الحج قبل الموسم على مختاره (قده) يكون فعلينا، و نفس الحج استقباليا.

(٤). أي: سواء أ كان الشرط قيذا للهيئه كما هو المشهور المختار للمصنّف، أم قيذا للماده كما هو مسلك الشيخ.

(٥). هذا عدل قوله: - بلحاظ حال حصول الشرط... إلخ -، و قد عرفت توضيحه بقولنا: و ان كان بلحاظ قبل حصول شرطه... إلخ.

ص: ١٨٢

الحقيقه «-» على مختاره (١) قدس سره فى الواجب المشروط، لأنّ الواجب و إن كان أمرا استقباليًا عليه (٢) إلا أنّ تلبسه بالوجوب فى الحال (٣). و مجاز (٤) على المختار، حيث (٥) لا- تلبس بالوجوب عليه قبله، كما عن البهائى (ره): تصريحه (٦) بأنّ لفظ الواجب مجاز فى المشروط بعلاقه الأوّل أو المشارفه (٧).

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشيخ (ره)، و علّل كون الإطلاق حقيقه على مسلك الشيخ بقوله: - لأنّ الواجب... إلخ - و أوضحناه بقولنا: - لإطلاق الوجوب و فعليته... إلخ.

(٢). أى: على مختار الشيخ (ره)، و ضمير - تلبسه - راجع إلى الواجب.

(٣). أى: حال الإطلاق، و ذلك لما عرفت من أنّ الوجوب فى الواجب المشروط على مسلك الشيخ مطلق، و ليس مشروطا بشىء.

(٤). معطوف على قوله: - فكذلك -، يعنى: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ قبل حصول الشرط يكون على وجه الحقيقه - كما اختاره الشيخ (قده) - لما مرّ آنفا، و على وجه المجاز كما هو مسلك المشهور المختار للمصنّف (قده)، لما تقدم أيضا من كون الشرط قيّدا للوجوب، و أنّه لا- وجوب حقيقه قبل حصول شرطه، فلا- محاله يكون إطلاق الواجب عليه مجازا.

(٥). تعليل للمجازيه على مختاره، يعنى: أنّ وجه المجازيه عدم تلبس الماده بالوجوب على المختار قبل حصول الشرط، فضمير - عليه - راجع إلى - المختار - و ضمير - قبله - راجع إلى الشرط.

(٦). فى كتابه زبده الأصول.

(٧). قد عرفت علاقته الأوّل بالمناسبه بين مسميين نشأ تعدّدهما و اختلافهما من طرؤ عارض مع الغض عن مناسبه زمانى المسميين كالحنطه التى لم تطحن بعد، فإنّه يصح أن يقال: هذا الشىء مأكول الإنسان باعتبار الطحن العارض له فيما بعد، و كإطلاق

(-). لا يخفى استدراك هذه اللفظه، و منافاتها للإيجاز الذى بنى عليه المصنّف، للاستغناء عنها بقوله: - فكذلك -.

و أما الصيغه مع الشرط، فهي حقيقه على كل حال (١)، لاستعمالها على مختاره قدس سره في الطلب المطلق (٢)، و على المختار في الطلب المقيد على نحو تعدد الدال و المدلول (٣)، كما هو الحال فيما إذا أريد منها (٤) المطلق المقابل للمقيّد، لا المبهم الخمر على العنب في قوله تعالى في سوره يوسف: (إني أراني أعصر خمرا) بلحاظ صيرورته خمرا فيما بعد. و عرّفت علاقته المشارفه بلحاظ المناسبه بين الحالين العارضين على شىء في زمانين، كإطلاق القتل مثلا على المصلوب المشرف على الموت بلحاظ قربه من القتل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أرجع الشرط إلى الهيئه أم إلى الماده، توضيح ما أفاده بقوله: - و أما الصيغه مع الشرط... إلخ - هو: أنه بعد بيان حال إطلاق الواجب على الواجب المشروط من حيث الحقيقه و المجاز لا بد أيضا من معرفه حال الصيغه مع الشرط، كقول القائل: - حجّ إن استطعت - و أنّ هذا الاستعمال حقيقى أو مجازى، فنقول توضيحا لكلام المصنف: إنّ الصيغه قد استعملت في معناها حقيقه.

أما على مسلك الشيخ، فلكون الطلب المستفاد من الصيغه غير مشروط بشىء.

و أما على مسلك المشهور الذى هو مختار المصنف، فلكون الطلب مستفادا من الصيغه، و تقيده مستفادا من دال آخر، كقوله: - إن استطعت - فى المثال، فالصيغه لم تستعمل إلا فى معناها و هو إنشاء الوجوب.

(٢). أى: بدون تقيده بالشرط، إذ المفروض رجوع الشرط على مسلك الشيخ إلى الماده، لا الهيئه كما هو مذهب المشهور.

(٣). كما عرفت آنفا.

(٤). أى: من الصيغه، و غرضه من قوله: - كما هو الحال... إلخ - تنظير إرادته الطلب المطلق بمعنى الإرسال من الصيغه بإرادته الطلب المقيد منها فى كون كل من الإطلاق و التقييد العارضين للطبيعه بدال يخصصه، و عدم لزوم مجاز أصلا، و ذلك لأنّ الصيغه وضعت للطلب المقسمى المنقسم إلى المطلق و المقيد، فإطلاق الطلب

ص: ١٨٤

### و منها: تقسيمه (٣) إلى المعلق والمنجز

قال فى الفصول: «إنه ينقسم باعتبار و تقييده خارجان عن المعنى الموضوع له، و إرادتهما منوطه بالقرينه، فلو أريد أحدهما بدون قرينه لزم المجاز، إذ المفروض خروج الإطلاق و التقييد عن المعنى الموضوع له، فاستعمال الصيغه فى الطلب المرسل أو المقيد بلا قرينه و دال آخر يكون مجازا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو اللا بشرط المقسمى المعروف للإطلاق و التقييد، فالمراد بالمطلق فى هذه العبارة و فيما تقدم من قوله: - لاستعمالها على مختاره (قده) فى الطلب المطلق - هو الإطلاق، بمعنى شمول الطلب لما قبل الشرط و ما بعده.

(٢). لعله إشاره إلى: أن كلاً من الإطلاق و التقييد و إن كان بدال آخر غير الصيغه، إلا أنه يمكن إحراز الإطلاق بقرينه الحكمة إن تمت مقدماتها، بخلاف التقييد، فإنه يحتاج إلى قرينه شخصيه.

- المعلق و المنجز

(٣). أى: الواجب، توضيحه: أن من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق و المنجز، و حاصل ما أفاده فى الفصول فى تعريفهما هو: أن المنجز عبارته عن الواجب الذى يتعلق وجوبه بالمكلف من دون توقف حصول ذلك الواجب على أمر غير مقدور له، كالمعرفه بأصول الدين، فإنها واجبه على العبد من دون توقفها على امر خارج عن قدرته، و المعلق بخلافه، كالحج فى الموسم، فإنه يتوقف على امر غير مقدور للمكلف و هو الوقت، فالمتوقف فى الواجب المعلق هو الفعل، و فى الواجب المشروط المشهورى هو الوجوب.

و بهذا ظهر الفرق بين الواجب المعلق الفصولى الذى هو إناطه الواجب بأمر غير مقدور، و بين الواجب المشروط المشهورى الذى هو إناطه الوجوب بأمر غير متحقق بعد.

آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفه، و ليس منجزاً، و إلى ما يتعلق وجوبه به (١)، و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له و ليسم (٢) معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعه، أو خروج الرفقه (٣)، و يتوقف فعله على مجي ء وقته، و هو (٤) غير مقدور له (٥).

و الفرق بين هذا النوع (٦) و بين الواجب المشروط (٧) هو: أن التوقف هناك (٨) للوجوب، و هنا (٩) للفعل» انتهى كلامه رفع مقامه.

لا يخفى: أن شيخنا العلامة أعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذاك المعنى (١٠)

\*\*\*\*\*

(١). أى: المكلف، و ضمير - حصوله - راجع إلى الواجب، و ضمير - له - إلى المكلف.

(٢). يعنى: و ليسم الواجب المنوط حصوله بأمر خارج عن حيز قدره المكلف معلقاً.

(٣). على الخلاف فى كون تعلق الوجوب من زمان حصول الاستطاعه، أو خروج الرفقه.

(٤). أى مجي ء الوقت غير مقدور للمكلف، فالفعل المقيّد بأمر غير اختيارى أيضا غير مقدور له.

(٥). أى: للمكلف.

(٦). و هو توقف فعل الواجب كالحج على أمر غير مقدور له كالموسم.

(٧). المشهورى، و هو كون الوجوب متوقفاً على شى ء.

(٨). يعنى: فى الواجب المشروط المشهورى.

(٩). أى: الواجب المعلق الفصولى.

(١٠). و هو كون الشرط قيّداً للماده.

ص: ١٨٦

و جعل الشرط لزوما من قيود المادة ثبوتا و إثباتا (١)، حيث (٢) ادعى امتناع كونه من قيود الهيئه كذلك أى إثباتا و ثبوتا (٣) على (٤) خلاف القواعد العربيه «-» و ظاهر (٥) المشهور، كما يشهد به (٦) ما تقدم آنفا عن البهائي

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لبا و دليلا، و أشار بهذين اللفظين إلى الوجهين اللذين أفادهما الشيخ (قده) فى رجوع القيد إلى المادة، و هما: امتناع رجوعه إلى الهيئه، لعدم كون مفادها قابلا للتقييد، و شهاده الوجدان ب رجوع القيد إلى المادة.

(٢). تعليل لجعل الشرط من قيود المادة، و حاصله: امتناع كون الشرط قيذا للهيئه، لما تقدم عن الشيخ (قده) من جزئيه الطلب المفاد للهيئه.

(٣). أمّا الإثبات، فلكون الإطلاق و التقييد من صفات الألفاظ الموضوعه للمعاني الكليه الاستقلاليه، دون الألفاظ الموضوعه للمعاني الجزئيه كالهيات على مذهب الشيخ (قده) من كون الوضع فى الحروف عامّا و الموضوع له فيها خاصا.

و أمّا الثبوت، فلعدم قابليه الإراده كغيرها من الأمور التكوينيّه للإناطه، بل هى إمّا موجوده، و إمّا معدومه.

(٤). متعلق بقوله: - ادعى - يعنى: أنّ ادعاء امتناع كونه من قيود الهيئه ادعاء على خلاف القواعد العربيه المقتضيه لرجوع القيد إلى الهيئه.

(٥). معطوف على - القواعد -، يعنى: أنّ ظاهر المشهور كون الوجوب هو المشروط الذى يقتضيه رجوع القيد إلى الهيئه.

(٦). أى: يشهد بكون رجوع القيد إلى المادة خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائي من تصريحه بأنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز، بعلاقه الأول أو المشارفه، و من المعلوم: أنّ المجازيه إنّما تكون فى صوره إناطه الوجوب بالشرط، لا إناطه الواجب به، إذ لا مجازيه حينئذ بعد كون الوجوب مطلقا غير مشروط بشىء.

(-). بل رجوع القيد إلى المادة ممّا ذهب إليه الجمهور من علماء العربيه، بل عن ظاهر التفتازانى فى شرحه على التلخيص فى مبحث المسند: «اتفاق أهل العربيه

أنكر (١) «-» على الفصول هذا التقسيم (٢)، ضروره (٣) أنّ المعلق بما فسره (٤) يكون من المشروط بما اختار (٥) له من المعنى على ذلك (٦) كما هو واضح

\*\*\*\*\*

(١). هذا خبر - أنّ - فى قوله: - لا يخفى ان شيخنا علامه -.

(٢). أى: تقسيم الفصول إلى المعلق و المنجز . «-»

(٣). هذا تعليل الإنكار، و حاصله: أنّ المعلق الفصولى عين المشروط الشيخى، لذهاب كليهما قدس سرهما إلى رجوع القيد إلى الواجب، و كون الوجوب مطلقا، و لذا أنكر الشيخ تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز، لأنّه يصح بناء على مغايره المشروط للمعلق، و المفروض اتحادهما، فتقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط يغنى عن تقسيمه إلى المعلق و المنجز.

(٤). أى: بما فسره الفصول من رجوع القيد إلى الماده.

(٥). يعنى: بما اختاره الشيخ للمشروط من المعنى، و هو رجوع القيد إلى الماده، فالشيخ يعترف بالمعلق الفصولى، و ينكر المشروط المشهورى، بل اصطلح على المعلق الفصولى بالواجب المشروط، فالواجب المشروط على مسلك الشيخ عين المعلق الفصولى.

(٦). أى: على التقدير المتقدم فى كلام الشيخ. على كون الشرط من قيود الفعل، و نسب إلى أكثر أهل العربية: أنّ عامل - إذا - فى قولك: - إذا جئتني أكرمك - هو الجزاء.

و بالجملة: فليس رجوع القيد إلى الفعل فى مقابل الطلب قولاً نادراً، و لا بد من التبع فى كلماتهم، فلاحظ.

(-). لا سبيل إلى هذا الإنكار بعد الاختلاف فى المبنى، و هو: كون معنى الهيئه صالحا للتقييد و عدمه، فتقسيم الفصول للواجب إلى المطلق و المشروط صحيح، لأنّه بالنظر إلى الوجوب، و إلى المعلق و المنجز كذلك، لأنّه بالنظر إلى الواجب.

(--). لعلّ وجه إنكاره على الفصول هو: جمعه بين الإطلاق و التقييد المعبر عنه بالتعليق، فلا بد من إلغاء أحدهما، فتدبر.



حيث (١) لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط.

و من هنا (٢) انقذح أنه (٣) في الحقيقة إنما أنكر الواجب المشروط بالمعنى الذي يكون هو ظاهر المشهور (٤) و القواعد (٥) العربية، لا الواجب (٦) المعلق بالتفسير المذكور (٧)، و حيث (٨) قد عرفت بما لا مزيد عليه إمكان رجوع الشرط إلى

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيخي، و حاصله: أنه لا يكون حين رجوع القيد إلى المادة في تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز معنى آخر معقول غير نفس الواجب يكون هو المعلق المقابل للمشروط في تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط.

(٢). يعنى: و من اتحاد المعلق الفصولي مع الشروط الشيخي ظهر: أن الشيخ لم ينكر في الحقيقة المعلق الفصولي، بل هو ملتزم به ثبوتا و واقعا و إن أنكره إثباتا و دليلا، غايه الأمر أن الشيخ سمّاه بالمشروط و لم يسمّه بالمعلق، نعم أنكر المشروط المشهورى.

و غرض المصنّف (قده) من قوله: - و من هنا انقذح - هو الإشكال على إنكار الشيخ بحسب الظاهر للمعلق الفصولي بأنّ هذا الإنكار لم يقع فى محله، إذ المفروض اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيخي.

(٣). أى: الشيخ.

(٤). و هو كون الوجوب مشروطا كما هو قضيه رجوع القيد إلى الهيئه.

(٥). معطوف على - المشهور -.

(٦). يعنى: أن الشيخ أنكر الواجب المشروط المشهورى، لا المعلق الفصولي.

(٧). و هو تفسير الفصول الذي نقلناه عنه فى تعريف المعلق و المنجز، و صار محصله: أن المشروط هو الواجب، و ذلك مقتضى رجوع القيد إلى المادة.

(٨). غرضه: تسجيل الاعتراض على إنكار الشيخ للواجب المشروط المشهورى، و حاصل الاعتراض: صحه ما ذهب إليه المشهور من رجوع الشرط إلى الهيئه الموجب

الهيئة كما هو ظاهر القواعد، و ظاهر المشهور، فلا (١) يكون مجال لإنكاره عليه (٢).

نعم (٣) يمكن أن يقال: إنه لا وقع لهذا التقسيم (٤) «-» لأنه (٥) لكون نفس الوجوب مشروطا. ولما كان صاحب الفصول قائلا بالمشروط المشهورى كان الواجب المعلق عنده مغايرا للواجب المشروط، لا عينه حتى يتوجه عليه إيراد الشيخ بأن التقسيم إلى المعلق و المنجز غير صحيح، لأن المعلق عين المشروط، لا قسم له.

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على صحة المشروط المشهورى، و عليه: فلا مجال لإنكار الشيخ على صاحب الفصول الواجب المعلق.

(٢). أى: صاحب الفصول، و ضمير - إنكاره - راجع إلى الشيخ.

(٣). غرضه: الاعتراض على الفصول بعد دفع إشكال الشيخ عنه.

و حاصل الاعتراض على تقسيم الفصول الواجب إلى المنجز و المعلق هو: أن المعلق و المنجز كليهما من الواجب المطلق المقابل للمشروط، و مقتضى إطلاق الوجوب و فعليته إطلاق وجوب المقدمه و فعليته، فهذا التقسيم لغو بالنسبه إلى وجوب المقدمه، لوجوبها فعلا على التقديرين، حيث إن مناط وجوبها - و هو إطلاق وجوب ذى المقدمه - موجود فى كل من المنجز و المعلق، فلا أثر لهذا التقسيم بالنسبه إلى وجوب المقدمه أصلا.

(٤). أى: المنجز و المعلق.

(٥). تعليل لقوله: - لا وقع، - و حاصله: أن مجرد كون الواجب حاليًا فى

(-). إن كان غرض الفصول من هذا التقسيم: جعل الواجب المقيّد بأمر غير مقدور من مصاديق الواجب المطلق، لا الواجب المشروط المشهورى، فالتقسيم المزبور وجه، إذ به يتميّز محل النزاع و هو وجوب مقدمه الواجب المشروط المشهورى عن غيره، و تجب مقدماته بناء على كون المقيّد بأمر غير اختياري من الواجب المطلق، و لا تجب مقدماته

ص: ١٩٠

بكلا قسميه من المطلق المقابل للمشروط (١)، و خصوصيه كونه (٢) حاليًا أو استقباليًا لا- توجهه ما لم توجه الاختلاف في المهم (٣)، و إلا (٤) لكثرت تقسيماته، لكثرة الخصوصيات، و لا اختلاف فيه (٥) المنجز، و استقباليًا في المعلق لا يجدى في صحه التقسيم إلى المنجز و المعلق بعد كون الوجوب في كلا القسمين حاليًا و مطلقًا، و المفروض أنّ الأثر و هو وجوب المقدمه بناء على الملازمه مترتب على إطلاق وجوب ذى المقدمه من دون دخل لحاليه الواجب و استقباليته في ذلك.

\*\*\*\*\*

(١). المشهورى، و هو رجوع الشرط إلى الطلب.

(٢). أى: الواجب، و حاصله: أنّ خصوصيه كون الواجب حاليًا أو استقباليًا لا توجه التقسيم ما لم توجه الخصوصيه اختلافًا في الأثر.

(٣). أى: الأثر المهم، و هو وجوب المقدمه.

(٤). يعنى: و إن أوجبت الخصوصيه التى لا- توجه الاختلاف فى الغرض المهم و هو وجوب المقدمه صحه التقسيم لكثرت تقسيمات الواجب، لكثرة الخصوصيات التى لا توجه الاختلاف فى المهم أعنى وجوب المقدمه، مثل كون الواجب موقتا و مضيقًا، و موقتا و غير موقت، و تعبديا و توصليا إلى غير ذلك.

(٥). أى: الأثر، و هذا راجع إلى قوله: - ما لم توجه الاختلاف فى المهم -، فكأنه قال: و خصوصيه كونه حاليًا أو استقباليًا لا تصحح التقسيم ما لم توجه تلك الخصوصيه اختلافًا فى المهم، و المفروض أنه لا اختلاف فيه مع تلك الخصوصيات فلا يصح التقسيم. بناء على كونه من الواجب المشروط. و لو صحّ كلام الفصول لا ندفع به إشكال وجوب جمله من المقدمات فى موارد شتى من دون حاجه لإثبات وجوبها إلى التشبث بوجوه غير خاليه عن الضعف. مضافا إلى: أنه يترتب على المعلق ثمرات أخرى صرح بجمله منها فى الفصول، فراجع.

ص: ١٩١

فإنَّ (١) ما رتبه عليه من وجوب المقدمه فعلا كما يأتي إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالته، لا من استقباليه الواجب («-» فافهم (٢).

ثم إنّه ربما حكى عن بعض أهل النظر (٣) من أهل العصر إشكال في الواجب

\*\*\*\*\*

(١). بيان لعدم الاختلاف في الغرض المهم، و حاصله: أنّ ما رتبه الفصول على تقسيم الواجب إلى المعلق و المنجز من وجوب المقدمه فعلا يكون من آثار إطلاق الوجوب و فعليته، لا من آثار استقباليه الوجوب و حالته، فلا أثر لهذا التقسيم بالنسبه إلى وجوب المقدمه.

(٢). لعله إشاره إلى: أنّ التقسيم إلى المعلق و المنجز لا يخلو من الثمره، و هي:

أنّ المقدمه المعلق عليها غير واجبه في المعلق، بخلاف المنجز، فإنّه يجب تحصيل جميع مقدماته، لأنّ المفروض كون الوجوب فيه فعليا.

و دعوى: أنّ عدم وجوب المقدمه المعلق عليها إنّما هو لأجل عدم قدره عليها مندفعه بأنّ صاحب الفصول في آخر كلامه عمّم المعلق عليه للمقدور أيضا، و لذا جعلوا من ثمرات الواجب المعلق تصحيح الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم.

(٣). و هو المحقق النهاوندى على ما في حاشيه المحقق المشكيني (قدهما)، و وافقه جماعه من الأكابر، و حاصل هذا الإشكال الّذى هو أحد إشكالات الواجب المعلق: أنّ الإراده التشريعيه كالإراداه التكوينيّه في كونهما مشتركتين فيما تتوقف عليه الإراده من العلم، و التصديق بالغايه، و الميل، و فيما يترتب على الإراده من تحريك العضلات، و حصول الفعل بعده. و من المعلوم: أنّ المراد التكويني لا ينفك عن زمان التحريك الّذى لا ينفك عن زمان الإراده، و لا بد أن يكون المراد التشريعي كذلك، فلا ينفك عن زمان الأمر الّذى لا ينفك عن زمان الإراده التشريعيه، و الواجب المعلق ليس كذلك، لكون المراد فيه متأخرا زمانا عن الإراده، لأنّ المفروض استقباليه الواجب، فيكون من قبيل تخلف المعلول عن العله.

(-). ليس الواجب استقباليا، إذ الواجب التعليقى عباره عن تقيده بقيد استقبالي، فالواجب فعلي، لكنه مقيد بقيد استقبالي.

المعلّق و هو: أنّ الطلب و الإيجاب إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكه للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّه عن المراد (١)، فليكن الإيجاب غير منفك عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلّق (٢) بأمر استقباليّ، فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر.

قلت (٣) فيه: أنّ الإرادة تتعلّق بأمر متأخر استقباليّ كما تتعلّق بأمر حالّيّ، و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، ضروره (٤) أنّ تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود (٥) بعيد المسافه و كثير المئونه

\*\*\*\*\*

(١). أي: المراد التكويني.

(٢). أي الإيجاب الذي هو كالإرادة، فكما لا تنفك الإرادة عن المراد التكويني، فكذلك الإيجاب لا ينفك عن متعلقه زمانا.

(٣). هذا دفع الإشكال، و هو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: منع امتناع انفكاك الإرادة التكوينية التي هي المقيس عليها عن المراد.

و الآخر: منعه في المقيس - و هو الإرادة التشريعيه - و لو مع تسليم امتناع الانفكاك في المقيس عليها.

أما الأول، فحاصله: أنّ الإرادة كما تتعلّق بأمر حالّيّ، كذلك تتعلّق بأمر استقباليّ إذا كان المراد بعيد المسافه، و ذا مقدمات كثيره محتاجه إلى زمان مديد، فإنّ إتعاب النفس في تحصيلها ليس إلّا - لأجل تعلّق إرادته بما لا يحصل إلّا بها، فإنّ السفر المحتاج إلى المقدمات إنّما هو للوصول إلى المراد - و هو تحصيل المال - مع انفكاكه عن الإرادة.

و بالجملة: إراداتنا التكوينية تنفك عن مراداتنا المنوطه بتمهيد مقدمات و مضى زمان.

(٤). بيان لانفكاك الإرادة عن المراد في المقيس عليها، و قد عرفت تقريبه.

(٥). الأصلي الذي هو المراد حقيقه، و تكون مقدماته مراده بالإرادة الغيريه.

ص: ١٩٣

ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، و كونه (١) مريدا له قاصدا إياه (٢) لا يكاد يحمله على التحمل إلا ذلك (٣). و لعل الذى أوقعه (٤) فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، و توهم (٥): أن تحريكها

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - أجل، و يجوز عطفه على - تعلق -.

(٢). ضمائر - به و له و إياه - راجعه إلى المقصود، و ضميرا - إرادته و كونه - إلى المرید.

(٣). أى: تعلق الإرادة، إذ لولاها لما تحمّل المشاق و الصعاب.

(٤). أى: بعض أهل النظر من أهل العصر، و حاصل وجه توهمه: ظهور تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد فى امتناع انفكاك الإرادة عن المراد، فيمتنع تحريك الإرادة نحو المتأخر عنها زمانا كالواجب المعلق، حيث إنه متأخر زمانا عن الوجوب.

و المصنّف دفع هذا التوهم بقوله: - و قد غفل... إلخ - و ملخصه: تسليم عدم انفكاك الإرادة عن المراد فى الجملة سواء أ كان مرادا بالأصالة كشرب الماء، أم بالتبع كبذل الفلوس لشراء الماء، أو نقله إلى منزله ثم إلى إناء يعتاد شرب الماء منه، فحركة العضلات تارة تكون مقصوده بالأصالة كشرب الماء، و تبريد البدن، و نحوهما، و أخرى تكون مراده تبعا، كبذل الفلوس لشراء الماء، كما عرفت. فالإرادة و إن لم تكن منفكة عن المراد، إلا أن المراد ليس منحصرًا بالمقصود الأصلي حتى يلزم انفكاكه عن الإرادة فيما إذا توقف المراد على مقدمات، بل الغالب انفكاك المرادات النفسية التى هى الغايات الداعية بوجودها العلمى إلى ارتكاب الأفعال عن الإرادات.

فالمتحصل: أنه لا مانع من تعلق الإرادة التكوينية بأمر متأخر، هذا فى المقيس عليها أعنى الإرادة التكوينية. و أمّا الإرادة التشريعية التى هى المقيسه، فسيأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

(٥). معطوف على - ما - فى قوله: - ما قرع سمعه -، يعنى: و لعل الذى

نحو المتأخر مما لا يكاد، وقد غفل عن أنّ كونه (١) محرّكاً نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه ممّا لا مئونه له (٢) كحركة نفس العضلات (٣)، أو ممّا له مئونه ومقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصوده، أو مقدمه له (٤)، والجامع أن يكون (٥) نحو المقصود، بل (٦) مرادهم من هذا الوصف أوقعه في الغلط أمران: أحدهما: تعريف الإرادة بكذا، والآخر: توهم أنّ تحريك الإرادة نحو المتأخر ممّا لا يكاد.

\*\*\*\*\*

- (١). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الإرادة، وقوله: - وقد غفل... إلخ - بيان لدفع التوهم المزبور، وقد عرفت توضيحه.
- (٢). هذا الضمير و ضمير - نحوه و اختلافه و كونه - راجعه إلى المراد.
- (٣). يعنى: كما لو كان المراد نفس حركة العضلات، فالعبارة لا تخلو عن قصور.
- (٤). أى للمقصود، فحاصل هذا الدفع: تسليم التحريك الفعلى، و تعميم المراد للأصلى و التبعى، فإذا كان المراد استقباليا موقوفا على مئونه كانت حركة العضلات حينئذ مقصوده تبعاً.
- و بالجملة: فلا ملازمه بين التحريك الفعلى، و بين المراد الأصلى.
- (٥). أى: التحريك، يعنى: أنّ المراد بالتحريك المأخوذ فى حدّ الإرادة أعم من أن يكون تحريكها نحو المقصود الأصلى، كما إذا لم تكن هناك مقدمات.
- و نحو المقصود التبعى، كما إذا احتاج المراد إلى تمهيد مقدمات، كما مرّ آنفاً.
- (٦). غرضه: منع اعتبار التحريك الفعلى فى تعريف الإرادة، و أنّ مقصودهم من توصيف الإرادة بذلك بيان أنّ الإرادة مرتبه أكيدة من الشوق تبعث على حركة العضلات نحو المراد فى زمانه سواء أ كان حالياً أم استقبالياً. و عليه، فلا- يعتبر فى الإرادة التحريك الفعلى للعضلات، نعم يعتبر التحريك الفعلى حين إيجاد المراد.
- و بالجملة: فقد أجاب المصنف عن إشكال بعض أهل النّظر تاره بقوله: - وقد غفل... إلخ - الذى محصله: تعميم المراد إلى الأصلى و التبعى بعد تسليم اعتبار التحريك

فى تعريف الإرادة بيان مرتبه الشوق اللى يكون هو الإرادة و إن لم يكن هناك فعلا- تحريك، لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليا غير محتاج إلى تهيئه مؤنه، أو تمهيد مقدمه (١)، ضروره (٢) أن شوقه إليه ربما يكون أشد من الشوق المحرّك فعلا نحو أمر حالى أو استقبالى محتاج إلى ذلك (٣)، هذا.

مع (٤) أنه لا- يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخر عن زمان البعث، ضروره (٥) الفعلى فى الإرادة. و أخرى بقوله: - بل مرادهم... إلخ - اللى مرجعه إلى منع اعتبار التحريك الفعلى فى الإرادة، و كفايه التحريك فى ظرف المراد، ففى المراد الاستقبالى غير المحتاج إلى مقدمات تكون الإرادة و هى الشوق المؤكّد موجوده بدون التحريك الفعلى.

\*\*\*\*\*

(١). ليكون التحريك الفعلى نحو مقدماته موجودا، فعلى هذا تنفك الإرادة عن التحريك الفعلى نحو كلّ من المراد و مقدماته، لفرض استقباليه المراد، و عدم احتياجه إلى مقدمات.

(٢). تعليل لقوله: - هو الإرادة و إن لم يكن هناك فعلا تحريك -.

(٣). أى: تهيئه مؤنه، أو تمهيد مقدمه.

(٤). هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما المصنّف عن إشكال المحقق النهاوندى، و ملخصه: فساد مقيسه الإراده التشريعيه بالتكوينيه، لكون القياس مع الفارق.

توضيحه: أنه لو سلّمنا امتناع الانفكاك فى الإراده التكوينيّه، فلا بد من الالتزام بالانفكاك فى الإراده التشريعيّه، و هى إرادته الفعل من الغير باختياره، حيث إنّ المأمور لا- ينبعث عن الأمر نحو المأمور به إلاّ- بعد تصوّر الأمر، و ما يترتب على موافقته و مخالفته من استحقاق المثوبه و العقوبه، ليحصل له الداعى إلى الإتيان بالمأمور به، فلا- محاله يتأخّر الانبعاث اللى هو ظرف الواجب عن زمان البعث، و يتحقّق الانفكاك بينهما.

(٥). تعليل لقوله: - لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخر... إلخ -، و قد مرّ توضيحه.



ان البعث إنّما يكون لإحداث الداعى للمكلف إلى المكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه (١) من المثوبه، و على تركه من العقوبه، و لا يكاد يكون هذا (٢) إلاّ بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو أمر متأخر عنه (٣) بالزمان، و لا يتفاوت طوله و قصره (٤) فيما هو ملاك الاستحاله و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب (٥).

و لعمرى ما ذكرناه واضح لا ستره عليه، و الإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطه الواقعه فى أذهان بعض الطلاب.

و ربما أشكل (٦) على المعلق أيضا بعدم القدره على المكلف به فى حال البعث (٧)، مع أنّها من الشرائط العامه.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: - على فعله من المثوبه - فى مقابل: - و على تركه من العقوبه -، أو إسقاط - و على تركه - بأن يقال: - عليه من المثوبه و العقوبه - كما لا يخفى.

(٢). أى: إحداث الداعى الموجب للانبعث.

(٣). أى: البعث.

(٤). الأول فى الواجب المعلق، و الثانى فى المنجز.

(٥). و هو تخلف الإراده التشريعيه عن المراد، و ملاك الاستحاله هو: تخلف الانبعث عن البعث، فإن كان مستحيلا، فلا فرق فى الاستحاله بين المعلق و المنجز. و إن كان ممكنا، فكذلك أيضا، و لا دخل لطول الزمان و قصره فى الاستحاله و الإمكان.

(٦). هذا إشكال آخر من إشكالات الواجب المعلق، و حاصله: انتفاء القدره على الواجب المعلق حين الوجوب، مع أنّها من شرائط التكليف العامه، و مقتضى شرطيتها انتفاء الوجوب بانتفائها، فالحج فى الموسم قبل وقته - لعدم القدره عليه - غير واجب، و كذا غيره من الواجبات المعلقه، لعدم القدره عليها حين إيجابها.

(٧). يعنى: حدوث البعث الذى هو مقدّم على زمان الواجب.

و فيه (١): أنّ الشرط إنّما هو القدره على الواجب فى زمانه (٢) لا- فى زمان الإيجاب و التكليف، غاية الأمر يكون (٣) من باب الشرط المتأخر «-» و قد عرفت

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن القدره على الواجب التى هى من شرائط الوجوب هى القدره على الواجب فى زمانه، لا فى زمان الوجوب. و بعبارة أخرى: المعتبر من القدره ما يكون فى زمان الامتثال، و المفروض وجودها فيه، غاية الأمر أنّها تكون من الشرط المتأخر الذى قد عرفت فى بحثه إمكانه، و اندفاع إشكاله.

(٢). أى: الواجب، و هو ظرف الامتثال المغاير لزمان حدوث الإيجاب.

(٣). أى: القدره، فالأولى تبديل - يكون - ب - تكون -، و غرضه: أنّ شرطيه القدره فى التكليف ممّا لا إشكال فيه، و هى موجوده هنا، إذ المفروض قدره المكلف على الإتيان بالواجب المعلق فى زمانه، و لم يثبت اعتبار القدره فى زمان حدوث الإيجاب، بل يكفى ثبوتها فى ظرف الامتثال، لتشريع الوجوب من باب الشرط المتأخر الذى هو من الشرط المقارن حقيقه بناء على ما حققه المصنف من كون الشرط وجوده اللحاظى الذى هو من المقارن، حيث إنّ القدره بوجودها العلمى شرط للإرادة، لا بوجودها الخارجى، و لذا لو علم بكون شىء مقدورا له لأراده و إن لم يكن مقدورا له واقعا، كما أنّه لو علم بعدم قدرته عليه لا يريدّه و إن كان مقدورا له واقعا، فلا تأثير للقدره الخارجيه فى نفس الإراده، نعم هى شرط فى تأثير الإراده فى المراد.

(-). بل على مذهب الفصول من كون الشرط الأمر الانتزاعى تكون القدره من الشرط المقارن، لأنّ الشرط بناء عليه هو كون المكلف بحيث يقدر على الفعل فى زمانه.

ولا يخفى أنّ بين قوله: «انّ الشرط إنّما هو القدره على الواجب فى زمانه لا فى زمان الإيجاب»، و قوله: «غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخر... إلخ» تهاوتا، لأنّ مقتضى العبارة الأولى: كون القدره شرطا للواجب، و عدم شرطيتها

بما لا مزيد عليه أنه (١) كالمقارن من غير انخرام للقاعده العقلية (٢) أصلا، فراجع.

ثم لا وجه (٣) لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخر أخذ على نحو لا (٤) يكون موردا للتكليف،

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشرط المتأخر، فراجع كلام المصنف (قده) فى مبحث الشرط المتأخر.

(٢). وهى تقدم العله بتمام أجزائها على المعلول رتبه، و مقارنتها له زمانا.

(٣). هذا أيضا من إشكالات الواجب المعلق، و حاصله: أن المهم فى الواجب المعلق وجوب تحصيل المقدمات غير المقدوره فى زمان الواجب، فإنه على القول بالواجب المعلق يجب تحصيلها قبل الوقت.

و من المعلوم: عدم تفاوت فى هذا المهم بين كون الأمر المعلق عليه الواجب مقدورا كالأستطاعه لمن يقدر على تحصيلها، و بين كونه غير مقدور كالوقت لمناسك الحج.

و بالجملة: لا يتفاوت فى المهم - و هو وجوب المقدمات غير المقدوره فى زمان الواجب - بين كون الأمر المعلق عليه الواجب غير مقدور قبل زمان الواجب، و بين كونه مقدورا. و عليه، فلا وجه لتخصيص المعلق بكون المعلق عليه غير مقدور «-» كما مرّ فى تعريف الفصول له.

(٤). قد حكى عن بعض تلامذه المصنف (قده) و عن بعض نسخ الكفايه ثبوت كلمه - لا - و سقوط ما عطف عليها من قوله: - أولا - بعد قوله: - من الواجب - للوجوب. و مقتضى العبارة الثانيه: كون القدره شرطا لنفس الوجوب، و لذا التجأ إلى جعلها من الشرط المتأخر، إذ لو كانت شرطا للواجب فى ظرفه لم يكن وجه لهذا التكلّف العذى مرجعه إلى جعل الشرط لحاظ القدره ليكون مقارنا للتكليف، فتأمل

(-). لا يخفى أن الفصول و إن خصص المعلق فى صدر كلامه بأمر غير مقدور

و يترشح عليه الوجوب من الواجب (أولاً) و مراد المصنف على هذا: أنه ينبغي تعميمه لأمر مقدور توقّف حصول الواجب عليه بوجوده الاتفاقي. و يؤيّد، بل يدل عليه: أنّ ظاهر الفصول كون الواجب المعلق هو المقيّد بقيد بوجوده الاتفاقي، و لم يظهر عدول المصنف عنه، نعم ثبت عدوله عن تخصيص الفصول تعليق الواجب بغير المقدور، و لذا عمّمه المصنف للمقدور.

و أمّا بناء على سقوط كلمه - لا -، و ثبوت كلمه - أولاً - فملخص اعتراض المصنف على الفصول هو: أنّه ينبغي تعميم المعلق لأمر مقدور سواء أوقع في حيز لكنه في الأثناء عمّمه للمقدور، حيث قال في مقام الفرق بين الواجب المشروط و المعلق ما لفظه:

«و اعلم: أنّه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور، و قد عرفت بيانه، كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، و على تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله، و ذلك كما لو توقّف الحج المنذور على ركوب الدّابّه المغصوبه، فالتحقيق: أنّ وجوب الواجب حينئذ ثابت على تقدير حصول تلك المقدمه، و ليس مشروطاً بحصولها، كما سبق إلى كثير من الأنظار.

و الفرق: أنّ الوجوب على التقدير الأول يثبت قبل حصولها، و على الثاني إنّما يثبت بعد تحققها، لامتناع المشروط بدون الشرط. و بعبارة أخرى: حصول المقدمه على الأول كاشف عن سبق الوجوب، و على الثاني مثبت له، كما مر، فإنّ صدر كلامه و هو قوله: - و اعلم انه كما يصح... إلخ - و إن كان ظاهراً بل صريحاً في تعليق الوجوب بأمر مقدور و غيره، لكن قوله: - و على تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله... إلخ - قرينه على إرادته الواجب المعلق، لا الوجوب المشروط.

و لعلّ اعتراض المصنف بعدم الوجه في تخصيص المعلق بغير المقدور ناش عن ظهور كلام الفصول من قوله: - و اعلم انه كما يصح... إلخ - في تقسيم شرط الوجوب إلى مقدور و غيره، و هو غير الواجب المعلق، لا أنّه ناش عن عدم ملاحظته لآخر عبارته الفصول - كما في بعض الحواشي - فإنّه بعيد جداً.

لعدم (١) تفاوت فيما يهمله من (٢) وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على (٣) المعلق دون المشروط، لثبوت (٤) الوجوب الحالى فيه، فيترشح منه (٥) الوجوب على المقدمه بناء على الملازمه (٦) دونه (٧)، لعدم (٨) ثبوته فيه (٩) إلا بعد الشرط. نعم (١٠) لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، و فرض وجوده كان الوجوب المشروط الوجوب كالطهاره للصلاه، و غيرها مما يجب تحصيله، أم لم يقع في حيزه بأن يكون ملحوظا بوجوده الاتفاقي كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - لا وجه لتخصيص المعلق... إلخ -.

(٢). بيان ل - ما - الموصوله، و ضمير - يهمله - راجع إلى المعلق.

(٣). قيد ل - وجوب تحصيل المقدمات -، يعنى: من وجوب تحصيلها بناء على الواجب المعلق، دون الواجب المشروط المشهورى.

(٤). تعليل لوجوب المقدمات غير المقدوره في زمان الواجب، يعنى: أن عله وجوب تلك المقدمات هو وجوب ذيهها فعلا.

(٥). أى: من الواجب المعلق، و ضمير - فيه - راجع إليه أيضا.

(٦). بين وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، و قوله: - بناء - متعلق ب - فيترشح -.

(٧). أى: دون المشروط، يعنى: لثبوت الوجوب الحالى فى المعلق دون المشروط.

(٨). تعليل لعدم وجوب المقدمات فى الواجب المشروط، و حاصله: عدم ثبوت الوجوب لذى المقدمه حتى يترشح منه على المقدمه، إذ المفروض عدم ثبوت الوجوب إلا بعد الشرط.

(٩). أى: فى المشروط، و ضمير - ثبوته - راجع إلى الوجوب.

(١٠). استدراك على عدم وجوب المقدمات فى الواجب المشروط، و حاصله: أنه

به (١) حاليا أيضا (٢)، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا حاليا، و ليس الفرق بينه (٣) و بين المعلق حينئذ (٤) إلا كونه (٥) مرتبطا بالشرط، بخلافه (٦) و إن ارتبط به الواجب «-». يمكن القول بوجوب المقدمات في قسم من المشروط أيضا قبل حصول شرطه، و هو فيما إذا كان الشرط متأخرا، و فرض وجوده في موطنه كالحياه، و بقاء المال إلى آخر المناسك، فإن الحج بعد وجود الاستطاعه مشروط أيضا ببقائها إلى انتهاء المناسك، و هذا متأخر عن وجوب الحج بالاستطاعه، لكن يفرض وجودها قبل الموسم، فيصير الوجوب فعليا، فتجب مقدماته بناء على الملازمه بين وجوب الواجب و مقدماته، و لا بد من فرض وجود الشرط في ظرفه في مثل الحج و لو بالاستصحاب، لتوقف الامتثال على الفرض المزبور، إذ لا موجب لمقدماته إلا الفرض الموجب لفعليه الوجوب ليتشرح منه على مقدماته، فيكون الفرق بين المشروط و المعلق في أنّ الشرط في المعلق قيد للماده و مرتبط بها، و في المشروط قيد للوجوب و مرتبط به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشرط المتأخر.

(٢). يعنى: كالواجب المعلق، و هذا هو المراد أيضا بقوله: - أيضا حاليا -.

(٣). أى: بين المشروط.

(٤). أى: حين كون الشرط مأخوذا على نحو الشرط المتأخر المثبت لوجوب المقدمات.

(٥). أى: المشروط، فإن وجوبه مرتبط بالشرط أى مترتب عليه.

(٦). أى: المعلق، فإن الواجب مرتبط و مقيد به دون الوجوب.

(-). لا- يخفى: أنّ مقتضى ما أفاده المصنف (قده) في دفع إشكال عدم القدره على الواجب المعلق في حال البعث و الطلب يجعل القدره شرطا متأخرا هو: كون المعلق دائما من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، فتكون فعلية وجوب ذى المقدمه

ص: ٢٠٢

(١): قد انقذ من مطاوى ما ذكرناه: أنّ المناط في فعليه وجوب المقدمه الوجوديه و كونه (٢) في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هو فعليه وجوب ذبيها و لو كان (٣) أمرا استقباليا كالصوم في الغد، و المناسك في الموسم كان وجوبه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقده: دفع الإشكال عن وجوب المقدمات في موارد مع عدم وجوب ذبيها، كالأغسال الثلاثة في الليل لصوم الغد، و كوجوب حفظ الماء قبل الوقت لصرفه في الطهاره لمن يعلم بعدم تمكنه من تحصيله في الوقت، مع عدم وجوب الصوم في الليل حتى تجب مقدماته كالأغسال، و عدم وجوب الصلاه قبل الوقت حتى يجب حفظ الماء للطهاره، إلى غير ذلك من الموارد.

و قد دفع المصنف (قده) هذا الإشكال في جميع الموارد ب: أنّ وجوب المقدمه فيها فعليّ، لفعليه وجوب ذبيها، إمّا لكون الواجب معلقًا، و إمّا لكون الوجوب مشروطا بشرط متأخر مفروض الوجود، كما تقدم آنفا، و ستتضح موارد الفعليه.

(٢). معطوف على - فعليه - و مفسر لها، و ضمير - كونه - راجع إلى الوجوب.

(٣). يعنى: و لو كان ذو المقدمه أمرا استقباليا، إذ لا يقدر استقباليته في فعليه وجوبه التي هي مناط وجوب مقدماته.

(٤). أى: وجوب ذى المقدمه، يعنى: سواء أ كان وجوب ذى المقدمه مشروطا بشرط متأخر موجود في ظرفه، حيث إنّ وجوبه حينئذ فعليّ، أم منجزا مطلقا كان أو معلقًا، فإنّ إطلاق وجوب ذى المقدمه موجب لفعليته أيضا، لكن بشروط ثلاثه:

أحدها: عدم كون المعلق عليه قيذا للوجوب، إذ لو كان قيذا له كما يكون قيذا للواجب لما وجب تحصيله كالأستطاعه مثلا، حيث لا يجب تحصيلها للحج، لإناطه الوجوب بها. الموجه لفعليه وجوب مقدماته لأجل كونه مشروطا بشرط متأخر مفروض الوجود، فينتفى الواجب المعلق رأسا، لاندراجه في المشروط، فتدبر.

مشروطا بشرط موجود أخذ فيه (١) و لو متأخرا، أو مطلقا (٢) منجّزا كان أو معلقا فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب «-» أيضا (٣)، أو مأخوذه (٤)

ثانيها: عدم كونه عنوانا للمكلف.

ثالثها: عدم أخذه بوجوده الاتفاقى قيّدا للواجب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الوجوب.

(٢). معطوف على قوله: - مشروطا -، وهذا إشاره إلى المورد الثانى من موارد فعلية الوجوب، كما أنّ قوله: - مشروطا - إشاره إلى المورد الأوّل منها.

(٣). يعنى: كما تكون مقدمه لوجود الواجب، إذ لو كانت مقدمه للوجوب لما كان وجوب ذى المقدمه فعليا حتى يسرى منه إلى مقدماته.

ثم إنّ قوله: - فيما إذا لم يكن - إشاره إلى الشرط الأوّل الذى أشرنا إليه بقولنا: - أحدها عدم كون المعلق عليه قيّدا للوجوب... إلخ -.

(٤). معطوف على - مقدمه -، يعنى: و لم تكن المقدمه مأخوذه فى الواجب... إلخ، وهذا إشاره إلى الشرط الثانى من شرائط فعلية وجوب ذى المقدمه إذا كان مطلقا.

و محصل هذا الشرط العدمى: أنّه إذا كان القيد قيّدا للموضوع كما إذا قال: - إن سافرت فقصر -، أو - إن استطعت فحج -، فلا يجب تحصيله، لكون مثل هذه القيود مميّا أخذ عنوانا للموضوع يمتنع تعلّق الوجوب بها، إذ المفروض كون الموضوع كالعلة للحكم فى توقف الحكم عليه، فقبل الموضوع لا حكم، و بعد حصوله لا معنى لوجوب تحصيله، لكونه من طلب الحاصل.

و بالجملة: إذا كانت القيود مأخوذه فى الموضوع فلا يجب تحصيلها، و هى أجنبيه عن المقدمات الوجوديه التى تجب بوجوب ذى المقدمه. و حق العبارة أن تكون هكذا:

- فيما إذا لم تكن مقدمه للوجوب أيضا، و لا مأخوذه فى الواجب -.

(-). لم يظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض كون الوجوب مطلقا، إذ لو كانت مقدمه وجود الواجب مقدمه لوجوبه أيضا لخرج ذو المقدمه عن كونه واجبا مطلقا.

و بالجملة: حقيقه إطلاق الوجوب عدم تقيّده بشرط.





فى «-» الواجب على نحو يستحيل (١) أن يكون مورداً للتكليف كما إذا أخذ عنواناً للمكلف (٢) كالمسافر، و الحاضر، و المستطيع إلى غير ذلك، أو جعل (٣)، الفعل المقيّد باتّفاق حصوله، و تقدير وجوده بلا- اختيار، أو باختياره مورداً للتكليف، ضروره (٤) أنه لو كان مقدّمه الوجوب أيضاً لا يكاد يكون هناك وجوب إلاّ بعد حصوله، و بعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل. كما أنه إذا أخذ على أحد النحويين (٥)

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت أنّها وجه الاستحالة و هو طلب الحاصل.

(٢). من غير فرق فى ذلك بين كونه بنحو القضيّه الشرطيّه كقوله: - ان استطعت فحج -، و بين كونه بنحو القضيّه الحمله كقوله: - المستطيع يحج -.

(٣). معطوف على قوله: - أخذ -، و لا- يخفى: أنّ المصنّف ذكر موردين لامتناع وجوب المقدمه: أحدهما: كونها عنواناً للموضوع، و الآخر: كون وجودها الاتفاقي قيّداً للواجب سواء أ كان اختيارياً كالسفر، أم غير اختيارى كالوقت، و البلوغ مثلاً. و قوله: - أو جعل - إشاره إلى الشرط الثالث.

(٤). تعليل لاعتبار الشرائط المزبوره فى وجوب المقدمه، و تقريبه كما تقدم:

أنّ مقدّمه الوجوب يمتنع وجوبها، لأنّها قبل حصولها كالاستطاعه للحج لا وجوب للحجّ حتى يسرى منه إلى الاستطاعه، و بعد حصولها يمتنع وجوبها، لكونه من طلب الحاصل المحال، كما مر.

(٥). و هما: أخذ المقدمه عنواناً للمكلف كالمسافر، و أخذها قيّداً للواجب بوجودها الاتفاقي كوجوب الصلاه على تقدير الدخول فى المسجد، ففي هاتين الصورتين لا تجب المقدمه أيضاً.

أما إذا كانت عنواناً للمكلف، فلكونها من شرائط الوجوب.

(-). هذا القيد مستدرّك، لاندراجه فى مقدمه الوجوب، و كونه من مصاديقها.

ص: ٢٠٥

يكون كذلك (١)، فلو لم يحصل لما كان الفعل مورداً للتكليف، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به (٢)، فافهم (٣).

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت (٤): أنه لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدمه

و أما إذا كانت بوجودها الاتفاقى قيدها للواجب، فلكون الشرط وجودها من باب الاتفاق، فلا تكون المصلحه في هذا النحو من وجودها ملزمه حتى توجب وجوبها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يكون وجوبها طلباً للحاصل «-» .

(٢). لكونه من طلب الحاصل، فتحصل ممياً أفاده المصنف: أن فعلية وجوب ذى المقدمه فيما إذا كان وجوبه مطلقاً منوطه بشروط ثلاثه:

أحدها: أن لا تكون المقدمه مقدمه الوجوب.

ثانيها: أن لا تكون المقدمه عنواناً للمكلف.

ثالثها: أن لا تؤخذ في الواجب بوجودها الاتفاقى، فإذا اجتمعت هذه الشروط صار وجوب ذى المقدمه فعلياً، فتجب مقدماته الوجوديه.

(٣). لعله إشاره إلى: أن القيد إذا أخذ عنواناً للمكلف صار الوجوب مشروطاً و يخرج عن الإطلاق، و كذا إذا أخذ شرطاً للوجوب، فلا وجوب أصلاً حتى يترشح على المقدمه، فهذان الشرطان مقومان للإطلاق و محققان له.

و يحتمل أن يكون إشاره إلى: أن تقيد الواجب بقيد اختيارى - بمعنى:

أن يكون الواجب الفعل المقيّد بشئ ء فى صورته اختيار المكلف له - يوجب خروج الواجب المطلق عن الوجوب، و صيروره الوجوب مشروطاً باختيار المكلف، فتدبر.

(٤). حيث ثبت فعلية وجوب ذى المقدمه إما بنحو التعليق، و إما بنحو الشرط

(-). تعليل عدم وجوب المقدمه فيما إذا كانت مقدمه للوجوب أو عنواناً للمكلف بطلب الحاصل متين. و أمّا إذا أخذت فى الواجب بوجودها الاتفاقى، فالأولى أن يعلّل عدم وجوبها بالخلف، لأنّ المفروض كون وجودها الاتفاقى دخيلاً فى الواجب، فدخل وجودها الناشئ عن الوجوب فى الواجب خلف، فتدبر.

قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه بعد زمانه (١) فيما كان وجوبه (٢) حالياً مطلقاً و لو (٣) كان مشروطاً بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى، ضروره (٤) فعلية وجوبه و تنجزه (٥) بالقدره عليه (٦) بتمهيد (٧) مقدّمته، فيترشح (٨) منه الوجوب عليها على الملازمه. و لا يلزم منه (٩) محذور وجوب المقدمه قبل وجوب المتأخر المفروض وجوده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواجب، و ضمير - عليه - راجع إلى الإتيان بالمقدمه.

(٢). أى: الواجب.

(٣). كلمه - لو - وصلية، و هو بيان لوجه الإطلاق، و قوله (ره): - كان معلوم الوجود - صفة لقوله: - بشرط متأخر -، يعنى: سواء أ كان معلّقاً، أم مشروطاً بشرط حاصل، أو غير حاصل، لكنّه كان بنحو الشرط المتأخر مع العلم بوجوده فى موطنه، فمن الفوائد المترتبة على كون وجوب ذى المقدمه حالياً وجوب مقدماته الوجوديه قبل زمان الواجب.

(٤). تعليل لنفى الإشكال.

(٥). أى: الوجوب بسبب القدره عليه «-» .

(٦). أى: على الواجب.

(٧). متعلّق بالقدره، و ضمير - مقدّمته - راجع إلى الواجب.

(٨). هذه نتيجة فعلية وجوب ذى المقدمه، يعنى: فيترشح الوجوب من وجوب الواجب على المقدمات الوجوديه بناء على الملازمه بين وجوب الواجب نفسياً و وجوب مقدّمته غيرياً.

(٩). أى: من وجوب المقدمه، و وجه عدم المحذور هو: وجوب ذى المقدمه

(-). لا- يخفى أنّ التنجز من آثار قيام الحجه على التكليف من علم، أو علمي أو أصل، و القدره من شرائط حسن الخطاب بملاك قبح مطالبه العاجز، فالأولى إسقاط قوله: - و تنجزه بالقدره عليه -.

ص: ٢٠٧

ذبيها، و إنما (١) اللّازم الإتيان بها قبل الإتيان به (٢)، بل (٣) لزوم الإتيان بها عقلا و لو لم نقل بالملازمه لا يحتاج (٤) إلى مزيد بيان و مؤونه برهان، كالإتيان (٥) فعلا المقتضى لفعليه و جوب مقدماته.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ غايه ما يلزم هى إتيان المقدمه قبل الإتيان بذبيها، فالتقدم و التأخر بحسب الزمان ثابتان فى الواجب و مقدمته، حيث إنّه يؤتى بالمقدمه قبل زمان الواجب، و لا ضمير فى ذلك بعد اتّحاد و جوبى الواجب و مقدمته زمانا، و اختلافهما رتبه.

(٢). أى: الواجب، و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٣). غرضه: إثبات و جوب المقدمه حتّى على القول بعدم الملازمه بين الواجب النفسى و الغيرى الشرعيين، و ذلك لكفايه حكم العقل بوجوب المقدمه من باب لزوم الإطاعه، لتوقف امتثال الأمر النفسى على إتيانها.

(٤). خبر - لزوم -.

(٥). هذا تنظير لمقدمات الواجب قبل زمانه بمقدماته فى زمان الواجب فى الواجب العقلى، فكما تجب المقدمات الوجوديه فى زمان الواجب قبل إتيانه، فكذلك مقدماته الوجوديه قبل زمانه مع فعليه و جوبه.

و يحتمل أن يكون قوله: - بل لزوم... إلخ - جمله معترضه واقعه بين طرفى التنظير، و هما: الإتيان بالمقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه، و الإتيان بالمقدمات قبل زمان الواجب مع فعليه و جوبه.

و الحاصل: أنّه لا يلزم من إتيان المقدمات قبل زمان الواجب إلّا إيجادها قبل الإتيان بالواجب، و هذا ليس بمحذور، للزوم ذلك فى زمان الواجب أيضا.

و كيف كان، فلا- إشكال على جميع المسالك فى و جوب الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب إذا لم يقدر عليه فى زمانه. أما على مسلكى الفصول و الشيخ قدس سرهما، فلكون القيد راجعا إلى الماده، و مقتضاه فعليه الواجب. و أما على مسلكننا؛ لله لله من

ص: ٢٠٨

بسائر المقدمات فى زمان الواجب قبل إتيانه.

فانقذ بذلك (١): أنه لا ينحصر التفصلى عن هذا العويصه (٢) بالتعلق (٣) بالتعليق، أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود الماده فى المشروط «-». الوجوب المشروط المشهورى، فلجواز الشرط المتأخر بالمعنى المتقدم الذى مرجعه إلى الشرط المقارن.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فعلية وجوب ذى المقدمه إذا كان مشروطا بشرط متأخر، فإن هذه الفعلية كافيته فى فعلية وجوب المقدمات.

و على هذا، فلا ينحصر التفصلى عن إشكال وجوب المقدمه قبل وجوب ذيه بالتشبت بالوجوب التعليقى كما أفاده فى الفصول، أو بما يرجع إلى الوجوب التعليقى من جعل الشرط من قيود الماده، كما هو مسلك الشيخ فى الواجب المشروط.

(٢). و هى: وجوب المقدمه قبل وجوب ذيه، و ذلك لإمكان التفصلى بغير تلك الوجوه أيضا، كما مرّ آنفا.

(٣). متعلق بقوله: - ينحصر -، و التعليق مسلك الفصول، و جعل الشرط من قيود الماده مسلك الشيخ (قده).

وجه عدم الانحصار فى دفع العويصه بمسلكى الفصول و الشيخ هو: إمكان الالتزام بالشرط المتأخر على نحو لا- ينافى فعلية الوجوب المقتضيه لوجوب المقدمات، كما تقدم مفضلا.

(-). أو بالتشبت بوجوه آخر من: «الوجوب العقلى الإرشادى لحكم العقل بتنجز الواجب بعد وقته بالقدره، لأجل التمكن من تحصيل مقدماته قبل شرط الوجوب».

و من: «الوجوب العقلى الإرشادى لأجل حكمه بلزوم حفظ غرض المولى».

و من: «الوجوب النفسى التهيئى» المنسوب إلى المحقق التقى فى حاشيته و المصرح به فى البدائع، حيث قال فى عداد الوجوه الدافعه للإشكال ما لفظه: «و منها

فانقح بذلك (١) أنه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدمه قبل زمان الواجب كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره ممّا وجب عليه الصوم «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: بفعليته وجوب ذى المقدمه الموجبه لفعليته وجوب مقدماته و إن كان مشروطا بشرط متأخر. ما هو مختارنا و مختار بعض المحققين من الالتزام بوجوب المقدمه في موارد النقض و أشباهها قبل وقت وجوب ذيهما، لكن لا- بالوجوب المعلولى المستتبع من وجوب ذيهما، و لا- بالوجوب النفسى الثابت لمصلحه نفسها، و لا بالوجوب العقلى الإرشادى، بل بوجوب أصلى ثابت بدليل مستقل مراعاة لمصلحه ذيهما، و يسمّى هذا بالوجوب التهيئى، لأنّ فائدته التهيؤ و الاستعداد لواجب آخر، فهو قسم من أقسام الوجوب يشبه الوجوب النفسى من حيث عدم تولّده و ثبوته من وجوب ذيهما، بل و بخطاب آخر، و يشبه الوجوب الغيرى المقدمى من حيث كونه ثابتا لمصلحه غيره، و لو فسّرنا الغيرى بما كان مصلحه وجوبه ثابتا فى غيره فهذا منه، لأنّ الغيرى بهذا التفسير يعم ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل لمصلحه الغير أيضا».

(-). الصواب كما فى بعض النسخ المصححه: - للصوم -، لا- - الصوم -، فضمير - غيره - إمّا راجع إلى الغسل، فيكون الجار أعنى قوله: - ممّا - متعلّقا به، و إمّا إلى - شهر رمضان -، فيكون الجار متعلّقا بلفظ - الغير - و بيانا له. و على كلا التقديرين، ففاعل - وجب - ضمير راجع إلى الموصول، و ضمير - عليه - إلى المكلف. و ليس المقصود بالموصول هو المكلف، و إنّما هو على الأوّل عبارته عن أسباب الغسل، و على الثانى عبارته عن غير الغسل أعنى به التيمّم.

و على هذا، فما فى أغلب النسخ من كون عبارته المصنّف (قده): - الصوم - غير سديد، لعدم استقامه ذلك، لا معنى و لا تركيبا كما لا- يخفى على المتأمل، حتى مع الغض عمّا فسّرنا به العبارة، و جعل الموصول عبارته عن المكلف و إن كان خلاف الظاهر أيضا، لكونه لغير من يعقل، و جعل الصوم فاعلا ل - وجب -.

فى الغد (١)، إذ (٢) يكشف به بطريق الإن عن سبق وجوب الواجب، و إنما المتأخر هو زمان إتيانه، و لا محذور فيه أصلاً. و لو فرض العلم بعدم سبقه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). و كحرمه النومه الثانيه على من لا- يعلم أنه يستيقظ قبل الفجر مقدار فعل الغسل، على ما صرح به الشهيدان فى محكى الذكري و المسالك، فإنه لا- وجه لحرمه النوم المفوت للغسل عليه قبل مجىء زمان الغسل الذى هو الجزء الأخير من الليل المتصل بالفجر. و كوجوب المسير إلى مكه قبل مجىء وقت الحج، إلى غير ذلك من الموارد.

(٢). تعليل لنفى الإشكال، و حاصله: أن البرهان الإئى و هو الاستدلال بالمعلول على العله ينفى إشكال وجوب المقدمه قبل مجىء وقت ذبيها، حيث إن وجوب المقدمه معلول وجوب ذبيها، فيستكشف من وجوب المقدمات قبل وقت ذبيها وجوب ذبيها. و ضمير - به - فى قوله: - يكشف به - راجع إلى وجوب المقدمه، و ضمير - إتيانه - راجع إلى الواجب، و ضمير - فيه - فى قوله: - و لا محذور فيه - راجع إلى تأخر زمان الواجب.

(٣). أى: وجوب الواجب، و غرضه من هذه العبارة: أن البرهان الإئى المذكور مختص بما إذا لم يعلم بعدم وجوب ذى المقدمه قبل مجىء وقته. و أمّا إذا علم بعدم وجوبه قبل وقته، فلا مسرح للبرهان المزبور، و يستحيل حينئذ اتصاف المقدمه بالوجوب الغيرى، لاستلزامه وجود المعلول بلا عله، فلو نهض دليل على وجوب المقدمه، فلا محاله يكون وجوبها نفسياً، لا غيرياً ترشحياً، و ملاك هذا الوجوب النفسى هو تهيتؤ المكلف و استعداده لإيجاب ذى المقدمه فى وقته بسبب إتيان مقدمته، فالفرق بين هذه المقدمه الواجبه بالوجوب النفسى التهيئى و بين غيرها من المقدمات الواجبه بالوجوب الغيرى الترشحى هو: أن وجوب المقدمه فى الصوره الأولى ليس معلولاً لوجوب ذى المقدمه، بخلاف وجوب سائر المقدمات، فإنه معلول له، لكونه مترشحاً من وجوب ذبيها.

ص: ٢١١



لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى «-» فلو نهض دليل على وجوبها فلا محاله يكون وجوبها نفسياً «--» و لو تهيئوا، ليتهيئاً بإتيانها (١)، و يستعد لإيجاب ذى المقدمه عليه، فلا محذور «---» أيضاً (٢).

إن قلت: (٣) و لو كان وجوب المقدمه فى زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمه

\*\*\*\*\*

(١). أى: المقدمه الواجه نفسياً تهيئياً، و قوله: - يستعد - معطوف على - يتهيأ -.

(٢). يعنى: كما لا محذور فى وجوب المقدمه إذا كان وجوب ذيهام مشروطا بشرط متأخر معلوم الوجود فى ظرفه.

(٣). هذا الإشكال و جوابه مذوران فى التقريرات، ثم إنه إشكال على البرهان الإئى المزبور، و هو: كشف وجوب المقدمه عن سبق وجوب ذيهام.

و محصل الإشكال: أنه - بناء على هذا الكشف - يجب الإتيان بجميع مقدماته الوجوديه، دون خصوص ما قام الدليل على وجوب الإتيان بها قبل زمان ذى المقدمه، إذ المفروض فعليه وجوب ذى المقدمه و عليته لوجوب المقدمات مطلقا بلا تفاوت بينها سواء أ كانت مضيقه، كما إذا لم تكن مقدوره فى زمان الواجب، أم كانت موسعه كما إذا كانت مقدوره قبله.

(-). و لذا لا يجب المسير إلى الحج قبل الاستطاعه و لو علم بوجودها فيما بعد، كما لا يحرم إجناب نفسه قبل وقت الصلاه و الصوم و إن علم بعدم التمكن من الغسل، بل عن بعض نفى الإشكال عنه ظاهرا.

(--). كما حكى عن المحقق الأردبيلى، و سيّد المدارك (قدهما) فى مسأله وجوب تعلم الأحكام.

(---). إلا أن يناقش فيه بأن إرادته التهيؤ إرادته غيريه، فيمتنع أن يكون الوجوب الناشى منها نفسياً، بل لا بد أن يكون غيرياً، فيعود المحذور أعنى: وجوب المقدمه غيرياً قبل وجوب ذيهام.

ص: ٢١٢

لزم وجوب جميع مقدماته و لو مؤسّعا، و ليس كذلك (١) بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض (٢) عدم تمكّنه منها (٣) لو لم يبادر.

قلت (٤):

و فيه: مع أنّ الأمر ليس كذلك، لعدم وجوب المبادرة إلى إيجاد سائر المقدمات قبل وقت الواجب حتى مع فرض عدم قدره عليها في زمان الواجب، فلا- يجب تحصيل الساتر، و لا تطهير الثوب و البدن قبل وقت الصلاة و إن علم بعدم تمكّنه منها في زمان الواجب. بل يعامل مع المقدمه الفائته معامله التزاحم، و قد ثبت في محله: أهمّيه الوقت في الصلاة من جميع الشرائط إلاّ جامع الطهور، فيصلّى في الوقت فاقدا للساتر أو طهارته، أو نحو ذلك.

هذا ملخّص الإشكال على الواجب المعلق الفصولي، و المشروط الشيخي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ليس يجب جميع المقدمات حتى ما لم يتم دليل على وجوب الإتيان بها قبل زمان ذبيها.

(٢). يعنى: لا تجب المبادرة إلى ما لم يتم دليل بالخصوص على وجوب الإتيان به قبل ذبيها و لو فرض عدم تمكّنه منها في وقت الواجب.

(٣). أى: المقدمات لو لم يبادر إلى الإتيان بها قبل زمان الواجب.

(٤). هذا جواب الإشكال، و حاصله: أنّ مقتضى علّيه وجوب الواجب لوجوب مقدماته، و تبعّيه وجوبها له هو الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل وقت ذى المقدمه بعد فرض فعلّيه وجوبه، فيجب الغسل في الليل على مريد صوم الغد، لفعلّيه وجوب الصوم مع الغضّ عن النصّ الدال على وجوبه قبل زمان الواجب، فهذا المثال ممّا قام الدليل بالخصوص على وجوبه قبل زمان الواجب.

هذا إذا كانت القدره المأخوذه في الواجب مطلقه.

و أما إذا كانت خاصه بأن كانت القدره على الواجب في خصوص زمانه الناشئه من سائر المقدمات مأخوذه في الواجب، لا مطلقه بأن يكون لها دخل في الواجب

ص: ٢١٣

لا محيص عنه (١) إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه، و هي القدره عليه بعد مجي ء زمانه، لا القدره عليه في زمانه من (٢) زمان وجوبه، فتدبر جدًّا.

تتمه

: قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل، و كونه (٣) موردا للتكليف من زمان وجوبه إلى زمان وجوده، فلا يجب تحصيل القدره بإتيان هذه المقدمات قبل وقت وجود الواجب و إن ترتب على تركها فوت ذى المقدمه في ظرفه.

و على هذا، فلا يجب الوضوء قبل وقت الصلاه و لو مع العلم بعدم القدره عليه في زمان الصلاه، و ذلك لظهور قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا) في إناطه وجوبه بدخول الوقت بناء على كون القيام إلى الصلاه كناية عن دخول الوقت، فمصلحته اللزوميه منوطه بدخول الوقت.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الالتزام بوجوب جميع المقدمات غيريًّا قبل وقت ذيها.

فالمتحصل: وجوب المقدمات قبل وقت ذيها إن لم تؤخذ قدره خاصه عليه من قبل المقدمات، و عدم وجوبها إن أخذت قدره خاصه عليه من قبلها، كالقدره على الصلاه مع الطهاره المائيه المقدوره في وقت الإتيان بالصلاه.

(٢). كلمه - من - للابتداء، و الضمائر الأربعة المتقدمه و ضمير - وجوبه - ترجع إلى الواجب، يعنى: لا القدره المطلقه على الواجب في زمانه مبتدئه من أوّل زمان وجوب الواجب إلى آخر وقت الواجب، إذ هذه القدره المطلقه توجب الإتيان بالمقدمات قبل زمان الواجب إذا علم بعدم التمكن منها في زمانه، كما مرّ آنفاً.

(٣). الأولى: تأنيث الضمير، لرجوعه إلى - القيود -، و كيف كان، فهو معطوف على - وجوب - و مفسر له.

و غرضه من بيان التتمه: ذكر حال القيد فيما إذا لم يعلم برجوعه إلى الهيئه بنحو الشرط المتأخر، أو المقارن، أو إلى الماده بنحو يمكن أن يكون موردا للتكليف، أو يستحيل، على التفصيل المتقدم في القيود.

ص: ٢١٤

و عدمه، فإن علم حال القيد، فلا إشكال، و إن دار أمره ثبوتا بين أن يكون راجعا إلى الهيئه نحو الشرط المتأخر، أو المقارن، و أن يكون راجعا إلى المادّه على نهج يجب تحصيله، أو لا يجب (١)، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، و أنّه راجع إلى أيّهما من القواعد العربيّه (٢) فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العمليه.

و بالجملة: فإن علم حال القيد، فلا كلام، و لا إشكال في حكمه من حيث لزوم تحصيله، كما إذا كان قيّدا للواجب المطلق. و عدم لزوم تحصيله، كما إذا كان قيّدا للواجب المشروط، لا بنحو الشرط المتأخر.

و إن لم يعلم ذلك، و أمكن رجوع القيد لبا و واقعا إلى كلّ من الهيئه و الماده فإن كان هناك في مقام الإثبات ما يوجب ظهور رجوعه إلى الهيئه، أو الماده، كالقواعد العربيّه الموجه لظهور رجوعه إلى الهيئه، فلا كلام أيضا. و إن لم يكن في مقام الإثبات ما يعين ذلك، فالمرجع الأصول العمليه، و مقتضاها البراءة عن وجوب هذا القيد، لكونه مشكوك الوجوب، إذ لو كان قيّدا للوجوب بنحو التقدّم بحيث يتوقّف الوجوب عليه، أو قيّدا للواجب على نحو لا- يجب تحصيله، فليس بواجب. و لو كان قيّدا للواجب على نحو يجب تحصيله، فهو واجب.

و قد قرر في ضبط مجارى الأصول: أنّ الشك في التكليف مجرى البراءة، فلا- محاله يرجع في المقام إلى أصالة البراءة عن وجوب هذا القيد، بل عن وجوب ذى المقدمه، إذ مرجع الشك في وجوب القيد إلى كونه قيّدا للواجب فعليّ، و عدمه، لأنّ المفروض عليه وجوب الواجب لوجوب مقدمته، فتجرى البراءة في السبب أعنى:

وجوب ذى المقدمه، و معه لا حاجه إلى إجرائها في وجوب القيد، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا كان عنوانا للمكلف، أو أخذ في الواجب على نحو لا يجب تحصيله.

(٢). الموجه للظهور و إن لم توجب العلم، و إلا اندرج في صورته العلم بحال القيد، فلا وجه للمقابله بينه و بين صورته العلم.

و ربما قيل (١) فى الدوران بين الرجوع إلى الهيئة أو المادة: «بترجيح (٢) الإطلاق» - فى طرف الهيئة، و تقييد المادة بوجهين:

أحدهما: (٣) أنّ إطلاق الهيئة يكون شموليا، كما فى شمول العام (٤) لأفراده، فإنّ (٥) وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق يشمل جميع التقادير التى يمكن (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا كلام التقريرات، و لو تمّ ذلك لا تصل النوبه إلى الأصول العمليّه، لتقدّم الأصول اللفظيّه عليها.

(٢). متعلق بقوله: - قيل -.

(٣). توضيح هذا الوجه: أنّه مع الدوران بين تخصيص العام الشمولى، و بين تقييد المطلق البدلى يقدمّ الثانى على الأوّل، كما سيأتى وجهه فى مبحث العام و الخاصّ إن شاء الله تعالى. و ما نحن فيه من صغرياته، و ذلك لأنّ إطلاق الهيئة شموليّا يشمل ثبوت الحكم على كلّ تقدير، مثلا إذا قال: - أكرم العالم - فإنّ وجوب الإكرام الذى هو مفاد الهيئة شامل للوجوب سواء أ كان العالم فقيرا أم غنيا، هاشميا أم غيره جائيا أم غيره إلى غير ذلك من الحالات المتصوّره فيه. نظير شمول - كلّ عالم - فى قوله: - يجب إكرام كلّ عالم - لكلّ فرد من أفراد العلماء فى آن واحد، كما هو شأن العام الاستغراقى، غير أنّ الفرق بينهما: أنّ شمول الإطلاق أحوالى، و شمول العام أفرادى.

(٤). أى: العام الاستغراقى.

(٥). هذا عين عبارته التقريرات المبيّنه لكون إطلاق الهيئة شموليا، و قد عرفت توضيحه.

(٦). احتراز عمّا لا يمكن أن يكون تقديرا للوجوب كتقدير نقيضه، أو ضده،

(-). لا يخفى: أنّه على ما تقدّم عن الشيخ (قده) من امتناع تقييد الهيئة لامتناع إطلاقها لا يتصوّر الدوران بين تقييد الهيئة و تقييد المادة، و يمكن أن يكون هذا الدوران شاهدا لما تقدم سابقا من إنكار بعض أعظم تلامذه الشيخ (قده) نسبة امتناع تقييد الهيئة إليه، فتأمل.

ص: ٢١٦

أن يكون تقديرا له، و إطلاق (١) المادة يكون بدليا غير شامل لفردين في حاله واحده. كأن يقول: «أكرم زيدا إن لم يجب إكرامه، أو وجب إهانتته»، لامتناع اجتماع النقيضين و الضدين.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - إطلاق - في قوله: - إطلاق الهيئه -، و ضمير - له - راجع إلى الوجوب. و محصل تقريب كون إطلاق المادة بدليا هو: أن قضيه تعلق الأمر بطبيعته هي مطلوبية صرف الوجود منها الذي لا ينطبق على جميع الأفراد في آن واحد على ما هو شأن العام الاستغراقي، كما مر آنفا، بل ينطبق على كل واحد من الأفراد على البدل، كما هو شأن العام البدلي. ففي ظرف انطباق طبيعي الحجج على الحجج عن استطاعه لا ينطبق على الحجج لا عن غيرها، فلا محاله يكون إطلاق الماده بدليا، لا شموليا. فيحتمل أن يكون هذا الدوران مبتئا على مذهب المشهور. و يحتمل أن يراد به كونه قيذا للماده على نحو لا يجب تحصيله، فيراد بالهيئه المادة بعلاقه المشابهه في عدم لزوم تحصيل القيد.

و بالجملة: فالمراد بالدوران هو: كون القيد مأخوذا في المادة على نحو لا يجب تحصيله كقيد الهيئه، أو على نحو يجب تحصيله، كغالب القيود المعبره في المادة.

و لا يخفى: أنه بعد تحرير هذا ظفرت بحاشيه من حواشى المتن تنقل عن التقريرات الاحتمال الثانى، و هو: إرادته وجوب التحصيل من قيد المادة، و عدم وجوبه من قيد الهيئه.

لكن يرد عليه: أن الإطلاق بدلى على كل تقدير، لأن القيد يرد على المادة، أما على نحو يسرى الوجوب إليها، و أما على نحو لا يسرى الوجوب إليها، فالماده مقيده بأحد النحوين و لا مرجح لأحدهما، لأن الإطلاق بدلى على كلا التقديرين، فأين الشمولى حتى يقدم على البدلى؟

ص: ٢١٧

ثانيهما: أنّ تقييد الهيئه «-» يوجب بطلان محل الإطلاق في المادة، و يرتفع به مورده (١)، بخلاف العكس (٢)، و كلّما دار الأمر بين تقييدين

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإطلاق، و ضمير - به - راجع إلى تقييد، و - يرتفع - معطوف على - يوجب -، يعنى: أنّ تقييد الهيئه يرتفع به مورد الإطلاق في المادّه.

توضيح هذا الوجه الثانى: أنّه إذا دار الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهرين، و بين ارتكاب خلاف ظاهر واحد، فلا ريب في تقدّم الثانى على الأوّل، و المقام من هذا القبيل، لأنّ في تقييد إطلاق الهيئه ارتكاب خلاف ظاهرين:

أحدهما: تقييد إطلاقها. و الآخر: بطلان محلّ الإطلاق في المادّه، ضروره أنّ وجوب الحجّ مثلا إذا قيّد بالاستطاعه، فلا يبقى للمادّه - و هى الحجّ - إطلاق، إذ الحجّ لا عن استطاعه ليس بواجب، و لا ذا مصلحه، إذ لا وجوب في ظرف عدم الاستطاعه حتى يتّصف به الحجّ، فدائرته الواجب تنضيق قهرا بتقييد الوجوب.

و هذا بخلاف تقييد المادّه، كالصلاه المقيده بالطهاره مثلا، فإنّ تقييدها لا يستلزم تقييد الوجوب.

و بالجملة: فتقييد الهيئه يستلزم ارتكاب خلاف ظاهرين، و تقييد المادّه يستلزم ارتكاب خلاف ظاهر واحد، فيقدّم على تقييد إطلاق الهيئه، و يبقى إطلاق الهيئه على حالها.

(٢). و هو: تقييد إطلاق المادّه، لأنّه لا يوجب بطلان محلّ الإطلاق في الهيئه.

(-). لا- يخفى: أنّه على مبنى المحقّق النائنى (قده) من: إيجاديه المعانى الحرفيه يمتنع تقييد الهيئه، و لذا جعله قييدا للمادّه مع دورانه بين كونه قييدا للمادّه قبل الانتساب، أو بعده، فعلى الأوّل يجب تحصيله، لورود الوجوب عليه، لكون المادّه المقيده به كالصلاه المقيده بالطهاره واجبه. و على الثانى لا يجب تحصيله، لتقييد المادّه به بعد تحقق الوجوب لها، فلم يقع القيد في حيز الوجوب حتى يجب تحصيله، بل المادّه واجبه على تقدير وجود القيد من باب الاتّفاق.

ص: ٢١٨

كذلك (١) كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر (٢) أولى (٣).

أما الصغرى (٤)، فلأجل أنه لا يبقى مع تقييد الهيئه محل حاجه و بيان لإطلاق الماده، لأنها (٥) لا محاله لا تنفك عن وجود قيد الهيئه، بخلاف تقييد الماده فإن محل الحاجه إلى إطلاق الهيئه على حاله (٦)، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد و عدمه.

و أما الكبرى (٧)، فلأن التقييد و إن لم يكن مجازاً، إلا أنه خلاف

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: تقييدين يكون أحدهما مستلزماً لبطلان مورد الإطلاق فى الآخر.

(٢). أى: إطلاق الآخر.

(٣). وجه الأولويه: ما أشرنا إليه آنفاً، و سيأتى فى كلام المصنّف (قده) من عدم ارتكاب خلاف ظاهرين مع إمكان ارتكاب خلاف ظاهر واحد.

(٤). و هى: كون تقييد الهيئه مبطلاً لمحلّ الإطلاق فى الماده، و قد مرّ بيانه.

(٥). أى: الماده، حاصله: أن الماده لا تنفك عن وجود قيد الهيئه، لما مرّ آنفاً من استلزام تقييد إطلاق الهيئه تضييق دائره الماده.

(٦). كما عرفت فى مثل الصلاه مع الطهاره، حيث إن تقييد الصلاه بها لا يستلزم تقييد إطلاق الوجوب، فيمكن الحكم بوجوب الصلاه مع وجود الطهاره و عدمها، كما أشار إليه بقوله: - فيمكن الحكم بالوجوب... إلخ -، و لو لم يكن إطلاق الهيئه باقياً على حاله بعد تقييد الماده لم يترتب الوجوب مع عدم القيد، مع أنه يترتب معه أيضاً.

و هذا بخلاف ما لو فرض تقييد الهيئه - أعنى وجوب الصلاه - بالطهاره، فإنه يقيّد نفس الصلاه بها أيضاً، ضروره أنه لا يمكن أن يقال حينئذ: - الصلاه واجبه سواء أوجدت طهاره أم لا -.

(٧). و هى: أولويه تقييد لا يوجب بطلان إطلاق الآخر من تقييد يوجب ذلك.

و محصل وجه الأولويه كما أشرنا إليه هو: كون التقييد خلاف الظاهر،



الأصل (١)، و لا فرق (٢) فى الحقيقة بين تقييد الإطلاق، و بين أن يعمل عملاً يشترك مع التقييد فى الأثر، و بطلان (٣) العمل به». و ما ذكرناه من الوجهين (٤) موافق لما أفاده بعض مقررى بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه.

و أنت خير بما فيهما:

أما فى الأول (٥)، فلأن مفاد إطلاق الهيئه و إن كان شمولياً، بخلاف و من المعلوم: أن ارتكاب خلاف ظاهر واحد، كما فى الصورة الأولى أولى من ارتكاب خلاف ظاهرين - كما فى الصورة الثانية - عند أبناء المحاوره الذين يحتفظون على الظواهر و لا؛ لله لله يعدلون عنها إلا بقربنه.

و ليس وجه الأولويه: لزوم تعدد المجاز على تقدير تقييد إطلاق الهيئه، و وحدته على فرض تقييد إطلاق الماده، و ذلك لعدم لزوم المجازيه فى التقييد أصلاً، لكون القيد مستفاداً من دال آخر، فإن الرقبه المؤمنه حقيقه فى معناها، و قد أريد الإيمان بدال آخر من باب تعدد الدال و المدلول، و سيأتى لذلك مزيد بيان فى مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الظاهر، و ضمير - أنه - راجع إلى التقييد.

(٢). غرضه: أن المقام و إن لم يكن من دوران الأمر بين تقييد إطلاقين حقيقه، و بين تقييد إطلاق واحد، إلا أنه نظيره: حيث إنه لا- فرق فى عدم العمل بالإطلاق بين تقييده، و بين إيجاد عمل يمنع عن انعقاد الإطلاق، كتقييد الهيئه فى المقام، فإنه مانع عن وجود الإطلاق فى ناحيه الماده، كما عرفت.

(٣). معطوف على - الأثر - و مفسر له، فإن عدم العمل بإطلاق مشترك بين رفعه بالتقييد، و بين دفعه بإيجاد مانع عن تحققه، و مرجع ضمير - به - الإطلاق.

(٤). اللذين: أحدهما كون إطلاق الهيئه شمولياً، و إطلاق الماده بدلياً.

و الآخر كون تقييد الهيئه مبطلاً لمحل الإطلاق فى الماده.

(٥). و هو: شموليه إطلاق الهيئه، و بدليه إطلاق الماده.

ص: ٢٢٠

الماده، إلا أنه (١) لا- يوجب ترجيحه على إطلاقها، لأنه (٢) أيضا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، غايه الأمر: أنها (٣) تاره تقتضى العموم الشمولى، و أخرى

و محصل إشكال المصنّف (قده) عليه: أنّ شموليه إطلاق الهيئه ما لم تكن بالوضع لا توجب الأقوائيه من بدليه إطلاق ماده حتى يرجح عليه، و المفروض أنّ كلا من الشموليه و البدليه إنّما هي بمقدمات الحكمه، لا بالوضع. كالمفرد المحلى باللام - بناء على عدم وضعه للعموم - فعمومه إنّما هو ببركه مقدمات الحكمه، و لذا يستفاد العموم من البيع فى قوله تعالى: (أحلّ الله البيع) الوارد مورد الامتان.

كما أنه قد يستفاد ببركه مقدمات الحكمه العموم البدلى من المفرد المنكر، كقوله:

- أكرم عالما - كما أنّ تلك المقدمات قد تقتضى التعيين، مثل اقتضاء صيغه الأمر لكون الوجوب نفسيا عينيّا تعييتيا كما تقدّم فى محلّه، فنتيجه مقدمات الحكمه مختلفه، فقد تكون العموم الشمولى، و قد تكون العموم البدلى، و قد تكون التعيين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون مفاد إطلاق الهيئه شموليا لا يوجب ترجيحه على إطلاق ماده، فضمير - ترجيحه - راجع إلى الإطلاق، و ضمير - إطلاقها - إلى ماده.

(٢). تعليل لقوله: - لا- يوجب ترجيحه -، و حاصله: أنّ إطلاق الهيئه شموليا لا يوجب ترجيحه على إطلاق ماده، لأنّ إطلاق الهيئه أيضا يكون بمقدمات الحكمه، فالإطلاقان فى رتبه واحده، لكونهما معا بمعونه مقدمات الحكمه، فلا مرجح لأحدهما على الآخر يوجب تقديمه على صاحبه.

(٣). أى: مقدمات الحكمه. كأنّ غرضه دفع توهم، و هو: أنّه إذا كان إطلاق كلّ من الهيئه و ماده ناشئا من مقدمات الحكمه، فاللازم أن يكون نتيجه المقدمات فى الهيئه و ماده واحده، بأن يكون الإطلاق فى كليهما شموليا، أو بدليا، لا أن يكون فى أحدهما شموليا، و فى الآخر بدليا.

و دفعه بأنّه لا- منافاه بين كون نتيجهتها مختلفه فى الموارد حسب اقتضاء خصوصيات تلك الموارد من قبيل الامتان، أو تعلق الطلب بصرف الطبيعه، أو غير ذلك، كما يأتى فى المطلق و المقيّد إن شاء الله تعالى.

البدلى، كما ربما يقتضى التعيين أحيانا (١)، كما لا يخفى.

و ترجيح (٢) عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون دلالة بالوضع لا- لكونه (٣) شموليا. بخلاف المطلق، فإنه بالحكمه، فيكون العام أظهر منه، فيقدم عليه (٤)، فلو فرض أنهما فى ذلك (٥)

\*\*\*\*\*

(١). كاقضاء الصيغه كون الوجوب نفسيا عينيا تعيينيا، كما عرفت فى محلّه، فإنّ خصوصيّة المورد و هى كون ما ينفى بالمقدمات أمورا وجوديه محتاجه إلى بيان زائد تقتضى فردا خاصا من الوجوب، و هو النفسى العينى التعيينى.

(٢). هذا دفع لما يتوهم من: أنّ العموم الشمولى مقدّم على البدلى عند المعارضه، كما إذا حرم شرب المسكرات، ثم ورد ما يدلّ على وجوب شرب دواء لحفظ النفس و اتفق كونه مسكرا، فيقدم الأول - لكونه شموليا - على الثانى، لكونه بدليا، كما إذا قال: - لا تكرم الفساق، و أكرم عالما -، فيرجح الأول على الثانى فى المجمع و هو العالم الفاسق. و ليكن المقام كذلك، فيقدم إطلاق الهيئه - لكونه شموليا - على إطلاق الماده - لكونه بدليا -، هذا.

و قد دفعه المصنف بقوله: - إنما هو لأجل كون دلالة... إلخ - و حاصله:

أنّ تقديم عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون العموم بالوضع، و الإطلاق البدلى بمقدمات الحكمه، و ليس تقديمه لمجرد كونه عموما شموليا حتى يلزم ترجيح إطلاق الهيئه - لكونه شموليا - على إطلاق الماده - لكونه بدليا -، و لذا لو انعكس الأمر، فكان هناك عام دلّ بالوضع على العموم البدلى، و مطلق دلّ بمقدمات الحكمه على الشمولى لكان العام البدلى مقدّما على العام الشمولى.

(٣). هذا الضمير و ضمير - دلالة - راجعان إلى العام.

(٤). يعنى: فيقدم العام على المطلق، و ضميرا - منه و فإنه - راجعان إلى المطلق.

(٥). غرضه: إقامه الشاهد على أنّ ترجيح العام الشمولى على البدلى إنما هو بالوضع، و قد أوضحناه بقولنا: - و لو انعكس الأمر... إلخ - و ضمير - أنهما - راجع إلى العام و المطلق، و المشار إليه فى قوله: - ذلك - الشمولى و البدليه.

ص: ٢٢٢

على العكس، فكان (١) عام بالوضع دلّ على العموم البدلي، و مطلق بإطلاقه دلّ على الشمولى لكان العام يقدم بلا كلام «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان قوله: - على العكس -، و قد مرّ آنفاً تقرّبه.

(-). بل لا- يخلو من كلام، و هو: أنّ الحق في باب الظهورات تقديم الأظهر مطلقاً - و إن كان منشأ أظهريته غير الوضع - على غيره و إن كان ظهوره بالوضع، إذ لا فرق في بناء العقلاء على حجّيه الظواهر، و تقديم الأظهر على الظاهر عند تعارضهما بين نشوء أصل الظهور أو الأظهرية عن الوضع و غيره، لأنّهما موضوعا الحجّيه عندهم مع الغض عن منشئهما.

و دعوى: تقييد موضوع الحجّيه عندهم بنشئتهما عن الوضع غير مسموعه، لما فيها أولاً: من عدم طريق لإحراز الوضع حتى بالأمارات التي تقدمت في علائم الحقيقه، لما مرّ هناك من عدم محرزيتها للوضع.

و ثانياً: بعد تسليم إمكان إحراز الوضع، من عدم نهوض دليل على تقييد موضوع الحجّيه عند العقلاء بنشوء الظهور أو الأظهرية عن الوضع.

و ثالثاً: من استلزام التقييد بالوضع تقديم المعنى الوضعى على المعنى العرفى العامى عند تعارضهما. مع أنّ المسلم من بناء العقلاء تقديم الثانى على الأول، و ليس هذا إلّا لأجل كون المناط عندهم نفس الظهور أو الأظهرية من دون نظر إلى نشئه عن الوضع، أو غيره، فتدبر.

و من هنا يظهر: ضعف ما فى التقريرات من: تقدم الشمولى مطلقاً و لو كان بالحكمه على البدلى مطلقاً و لو كان بالوضع.

و ضعف ما أفاده المصنف من: تقدّم العموم الوضعى و لو كان بدلياً على الحكمى و لو كان شمولياً، كالبيع فى قوله تعالى: (أحلّ الله البيع).

و ذلك لأنّ المناط فى الترجيح كما مرّ هو الأظهرية من دون خصوصيته لمنشئها من الوضع أو غيره.

ص: ٢٢٣

و أما فى الثانى (١)، فلأنّ التقييد (٢) و إن كان خلاف الأصل، إلا أنّ العمل الّذى يوجب عدم جريان مقدّمات الحكمه و انتفاء (٣) بعض مقدّماته لا يكون

\*\*\*\*\*

(١). و هو: استلزام تقييد الهيئه لارتكاب خلاف أصليين، و استلزام تقييد المادّه ارتكاب خلاف أصل واحد.

(٢). هذا ناظر إلى ردّ كلام التقريرات: «و لا فرق فى الحقيقه بين تقييد الإطلاق و بين أن يعمل عملا... إلخ».

و محصل الرد: عدم استلزام تقييد الهيئه لارتكاب خلاف أصليين، بل اللازم ارتكاب خلاف أصل واحد - و هو تقييد الهيئه - من دون لزوم ارتكاب خلاف أصل فى ناحيه المادّه، ذلك لأنّ تقييد الإطلاق خلاف الأصل، و من المعلوم: عدم لزومه فى طرف الماده، إذ لا يلزم من تقييد الهيئه إلا وجود المانع عن جريان مقدّمات الحكمه الموجه لإطلاق المادّه. و ليس هذا خلاف الأصل، لعدم كون إيجاد المانع عن انعقاد الإطلاق كالتقييد فى المخالفه للأصل، و بطلان العمل بالإطلاق، كما فى التقريرات، إذ المراد بالأصل هنا هو الإطلاق، و من المعلوم: عدم انعقاد ظهور للمادّه فى الإطلاق حتى يلزم من العمل المبطل لإطلاقه مخالفه الأصل.

(٣). معطوف على قوله: - عدم -، و ضمير - مقدّماته - راجع إلى الحكمه، فتأنيته أولى. و بالجملة: فالعموم سواء أ كان شموليا أم بدليا، و سواء أ كان وضعيا أم حكما يدور ترجيحه مدار أظهيرته الناشئ من الوضع، أو غيره المختلف باختلاف المقامات، فربّ مطلق بدليّ يقدم على عام وضعيّ شموليّ، لكن هذا إذا كانا فى كلامين.

و أما إذا كانا فى كلام واحد، فدعوى: انعقاد الظهور للوضعى دون الحكمى غير بعيدة و إن كانت غير خاليه عن المناقشه أيضا، و التفصيل موكول إلى محله.

ص: ٢٢٤

على خلاف الأصل أصلا، إذ (١) معه لا- يكون هناك إطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الأصل.

و بالجملة: لا معنى لكون التقييد خلاف الأصل إلا كونه (٢) خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركه مقدمات الحكمه، و مع انتفاء المقدمات (٣) لا- يكاد ينعقد له هناك (٤) ظهور ليكون ذاك العمل المشارك مع التقييد في الأثر و بطلان العمل بإطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الأصل أيضا.

و كأنه (٥) توهم: أن إطلاق المطلق كعموم العام (٦) ثابت، و رفع اليد

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم كونه خلاف الأصل، و قد عرفت توضيحه بقولنا: - إذ المراد بالأصل... إلخ -، و ضمير - معه - راجع إلى انتفاء، و ضمير - به - إلى الإطلاق.

(٢). أى: التقييد، و قوله: - ببركه - متعلق ب - المنعقد -، و حاصله: أن المراد بالأصل هنا الظاهر، لا سائر معانيه.

(٣). يعنى: مجموعها، لا جميعها، لكفايه انتفاء إحداها في عدم انعقاد الإطلاق، و عدم الحاجه إلى انتفاء الجميع.

(٤). أى: مع انتفاء المقدمات، و ضمير - له - راجع إلى المطلق، و تقريبه: أن انتفاء المقدمات الحاصل من تقييد الهيئه يمنع عن انعقاد ظهور للماده في الإطلاق، و هذا المنع مشارك للتقييد اللّحاظى في بطلان العمل بالإطلاق، و ليس مشاركا له في المخالفه للأصل - أى الظاهر - أيضا، فالمشاركه مختصه ببطلان العمل بالإطلاق، و لا يشارك التقييد في مخالفه الأصل.

(٥). هذا توجيه ما فى القرارات: من كون تقييد الهيئه مستلزما لبطلان العمل بإطلاق الماده، و حاصل التوجيه: توهم ثبوت الإطلاق للماده، كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئه شموليا معارضا لإطلاق الماده بدليا.

(٦). المراد بالعامّ هنا هو الهيئه، و بالمطلق هو الماده.

ص: ٢٢٥

عن العمل به (١) تاره لأجل التقييد، و أخرى بالعمل المبطل (٢) للعمل به.

و هو (٣) فاسد، لأنه (٤) لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات.

نعم (٥) إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الأمر بين الرجوع إلى المادّه أو الهيئه كان لهذا التوهم (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق المطلق أعنى المادّه.

(٢). و هو فى المقام تقييد الهيئه، و ضمير - به - راجع إلى الإطلاق.

(٣). يعنى: و التوهم المزبور فاسد، توضيح وجه الفساد: أنه لا- إطلاق للمادّه حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له، و ذلك لتوقفه على جريان مقدمات الحكمه، و المفروض عدم جريانها، حيث إنّ تقييد الهيئه مانع عنه، لكونه بيانا للمادّه، و مضيقا لدائرتها، فتقييد الهيئه يكون كقرينه على عدم الإطلاق فى الماده، و قد قرر فى محله: عدم جريان مقدمات الحكمه مع وجود ما يصلح للقرينه.

و عليه: فلا إطلاق للمادّه حينئذ حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له.

(٤). الضمير للشأن، و المراد بقوله: - المقدمات - مقدمات الحكمه.

(٥). هذا استدراك على قوله: - و هو فاسد -، و حاصله: أنّ لهذا التوهم مجالا- فى صورته انفصال القيد، و دوران أمره بين الرجوع إلى الهيئه و بين الرجوع إلى المادّه، حيث إن الإطلاق حينئذ ثابت لكلّ من الهيئه و المادّه، لجريان مقدمات الحكمه فى المادّه بلا مانع، إذ المفروض انفصال القيد، و عدم منعه من انعقاد الإطلاق فى كلّ من الهيئه و الماده.

و بالجملة: فلتوهم ثبوت الإطلاق فى كلّ من الهيئه و الماده مجال مع انفصال القيد، دون اتّصاله.

(٦). و هو: ثبوت الإطلاق فى الهيئه و المادّه معا، كما إذا قال المولى لعبده: - صلّ - ثم قال: - صلّ فى المسجد - و لم يقرينه على قيديّه المسجد للوجوب أو الواجب.

ص: ٢٢٦

مجال، حيث (١) انعقد للمطلق إطلاق «-» وقد استقر له ظهور و لو بقرينه

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - كان لهذا التوهم مجال -، و حاصل التعليل: أنه لا مانع من انعقاد الإطلاق للمادّه بمقدّمات الحكمه مع عدم بيان متّصل في الكلام مانع عن جريانها، إذ المفروض انفصال القيد.

(-). التحقيق أن يقال: إنّ القيد إمّا متّصل، و إمّا منفصل، فإن كان متصلاً، فلا- ينعقد إطلاق لا للهيئه و لا للمادّه، و ذلك لاحتفافهما بما يصلح للقرينه.

و قد قرّر في محله - كما سيأتي إن شاء الله في مبحث المطلق و المقيد -: أنّ البيان، و كذا ما يصلح للبيانه مانع عن جريان مقدّمات الحكمه.

و عليه: فيكون الإطلاق في كلّ من الهيئه و الماده مجرد فرض لا واقع له.

و إن كان منفصلاً، فانعقاد الظهور في كلّ منهما و إن كان مسلماً، لكن هذا الظهور ليس بحجه، للعلم الإجمالي بتقييد أحد الإطّاقين، و معه لا يجرى أصاله الإطلاق في شىء منهما، لأجل التعارض. نظير العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين الموجب لعدم جريان الأصل من استصحاب الطهاره، و قاعدتها في واحد منهما، إذ لا فرق في مانعيه التعارض لجريان الأصول بين كون الأصول لفظيه، و عمليّه، كما ثبت في محله.

و بالجملة: ففي القيد المتّصل لا ينعقد ظهور، و في المنفصل ينعقد ظهور، و لكن لا عبره به، فوجوده كعدمه.

إلا أن يقال: بانحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شكّ بدوي، حيث إنّ تقييد المادّه ثابت على كل تقدير و إن كان القيد راجعاً إلى الهيئه، لما مرّ من استلزام تقييد الهيئه لتقييد المادّه، فالشكّ متمحّض في تقييد الهيئه، فيرجع فيه إلى أصاله الإطلاق بلا مانع، لما عرفت سابقاً من عدم استلزام تقييد المادّه

ص: ٢٢٧



الحكمه، فتأمل. (١)

## ومنها: (٢) تقسيمه إلى النفسى والغيرى

، و حيث (٣) كان طلب شىء و إيجابه

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: عدم صحه هذا التوجيه، و هو فرض انفصال القيد الموجب لثبوت الإطلاق فى كل من الهيئه و الماده.

وجه عدم صحته: أن عدم البيان الذى هو من مقدمات الإطلاق إن أريد به عدم البيان فى مقام التخاطب، فهو متين، لكنه ليس كذلك، إذ المنسوب إلى شيخنا الأعظم (قده) هو عدم البيان الجدى، كالبیان فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، لا البيان فى مقابل الإهمال. فلو ورد بعد حين دليل على التقييد كشف ذلك عن عدم إطلاق من أول الأمر. و عليه: فلا فرق فى عدم انعقاد الإطلاق بين اتصال القيد و انفصاليه. فتوجيه كلام الشيخ (قده) و هو ثبوت الإطلاق فى كل من الهيئه و الماده بفرض القيد منفصلا غير وجيه على مبناه، و وجيه على مبنى المشهور.

أو إشاره إلى وجوه أخرى.

- النفسى و الغيرى

(٢). أى: و من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى النفسى و الغيرى.

(٣). غرضه: بيان الوجه الذى انقسم الواجب لأجله إلى هذين القسمين. لتقييد الهيئه.

لكن فيه: أنه بناء على امتناع تقييد الهيئه، و كون القيد راجعا إلى الماده بأحد النحويين يصير المقام أجنيا عن الدوران بين تقييد إطلاقين حتى يدعى العلم التفصيلى بتقييد أحدهما، و الشك البدوى فى تقييد الآخر، بداهه أنه لم يقيد إلا إطلاق واحد، و هو إطلاق الماده.

غايه الأمر: أنه مجهول الكيفيه، من وجوب تحصيل القيد و عدمه، و لا مسرح لدعوى الانحلال هنا، كما لا مرجح لأحدهما فى مقام الإثبات، فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الأصول العمليه، فتدبر.

ص: ٢٢٨

لا يكاد يكون بلا داع، فإن كان الداعى فيه التوصل به إلى واجب لا يكاد (يمكن) التوصل بدونه إليه (١)، لتوقفه عليه، فالواجب غيرى، وإلا فهو نفسى سواء كان

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى واجب، و ضمائر بدونه و به و إيجابه - ترجع إلى - شىء -، و ضمير - فيه - راجع إلى - طلب -، و قوله: - لا يكاد - نعت ل - واجب -.

و ملخص مراده (قده): أن هذا التقسيم يكون باعتبار دواعى الطلب، فإن كان الداعى إلى طلب شىء التوصل به إلى واجب لا يمكن إيجاده إلا- بإيجاد ذلك الشىء كان وجوب ذلك الشىء غيرياً، كالمسير إلى الحج، فإنه مطلوب للتوصل إلى الحج الذى لا يوجد إلا بالمسير. و إن لم يكن الداعى إلى طلب شىء التوصل به إلى واجب كان ذلك وجوباً نفسياً، كوجوب الحج، فإن طلبه ليس لأجل التوصل إلى واجب.

و اعلم: أن جلّ الأصوليين عرّفوا الواجب النفسى ب «ما أمر به لنفسه».

و الغيرى ب «ما أمر به لأجل غيره». و أورد عليه كما فى التقريرات ب «أنه يلزم أن يكون جميع الواجبات الشرعيه أو أكثرها من الواجبات الغيرية، إذا المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلتها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فيكون أحدهما غير منعكس، و يلزمه أن يكون الآخر غير مطرد، لانتفاء الواسطه» انتهى موضع الحاجه من كلام التقريرات. و حاصله:

الاعتراض على التعريف المذكور بعدم كونه جامعاً للأفراد، لأنّ أكثر الواجبات النفسية و جبت للغايات المترتبة عليها، فهى واجبه لأجل تلك الغايات، فتخرج عن الواجب النفسى، و تندرج فى الواجب الغيرى.

و بالجمله: التعريف المزبور بالنسبه إلى الواجب النفسى غير منعكس، و بالإضافة إلى الواجب الغيرى غير مطرد، لدخول أكثر الواجبات النفسية فى الواجب الغيرى، لما عرفت: من أنّها واجبه لأجل الغايات المترتبة عليها، و لذا عدل المصنّف عن هذا التعريف إلى ما فى التقريرات من قوله: «فالأولى فى تحديدهما

الداعى محبوبيته الواجب بنفسه، كالمعرفه بالله تعالى (١) «-» أو محبوبيته (٢) بماله من فائده مرتبه عليه، كأكثر الواجبات (٣) من العبادات و التوصلات، هذا.

لكنه لا يخفى: أنّ الداعى لو كان هو محبوبيته كذلك - أى بما له من الفائده المرتبه عليه - كان الواجب (٤) فى الحقيقه واجبا غيرتاً، أن يقال: إنّ الواجب الغيرى ما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، و النفسى ما لم يكن كذلك، فيتم العكس و الطرد».

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: تعميم الواجب النفسى إلى ما إذا كان مطلوباً لمحبوبيته بنفسه كالمعرفه بالله تعالى، و إلى ما إذا كان مطلوباً لما يترتب عليه من الفائده، كأكثر الواجبات من العباديه كالصلاه، و الصوم، و الحج، و غيرها، و التوصليه كتكفين الميت، و دفنه، و غيرهما من الواجبات التوصليه.

و بالجملة: فللواجب النفسى قسمان: أحدهما: ما يكون واجبا بنفسه.

و الآخر: ما يكون واجبا لما يترتب عليه من الفائده، كأكثر الواجبات، و لذا قيل:

إنّ الواجبات السمعيه أطفاف فى الواجبات العقلية.

(٢). معطوف على قوله: - محبوبيه الواجب -، و الضمائر فى - محبوبيته و له و عليه - راجعه إلى الواجب.

(٣). احتراز عمّا لا - يكون فيه فائده إلا - الامتحان و نحوه، الا ان يقال: إنّ الامتحان أيضا فائده، فيندرج فيما يكون محبوبيته لما يترتب عليه من الفائده، فالظاهر أنّ مقابل الأكثر هو ما يكون الداعى إلى إيجابه محبوبيته بنفسه كالمعرفه بالله تعالى.

(٤). أى: القسم الثانى من الواجب النفسى، و هو: كونه واجبا لما فيه من الفائده، و غرضه من قوله: - لكنه لا - يخفى... إلخ - الإشكال على تعريف الواجب الغيرى بما ذكر من كون وجوبه لأجل الوصله إلى واجب آخر.

(-). إن لم يكن حسن المعرفه لأجل كونها شكرا له تعالى، و إلا فهو كأكثر الواجبات المحبوه لأجل ما يترتب عليها من الفائده، فتدبر.

ص: ٢٣٠

فإنه (١) لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لما دعا (٢) إلى إيجاب ذى الفائدة.

فان قلت (٣) «-»: نعم و إن كان وجودها محبوبا لزوما، و محصل الإشكال: أنه يلزم على هذا التعريف اندراج القسم الثانى من الواجب النفسى فى الواجب الغيرى، لصدق حدّه على الواجب النفسى، حيث إنّ الفوائد المترتبة على القسم الثانى من الواجبات النفسىة كالصلاه، و الصوم، و الحج، و نحوها لو لم تكن مطلوبه و واجبه التحصيل لما دعت إلى إيجابها، فمطلوبته تلك الواجبات إنّما هى لأجل التوصل إلى فوائدها، فيصدق على تلك الواجبات: أنّها وجبت للتوصل إلى واجب آخر، و هذا حدّ الواجب الغيرى.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و هذا تقريب اندراج النفسى فى الغيرى، و قد عرفته.

(٢). يعنى: لما دعا وجود هذه الفائدة إلى إيجاب الشىء المشتمل على تلك الفائدة.

(٣). غرض هذا القائل: دفع الإشكال المزبور، و حاصل الدفع: أنّ الفوائد المترتبة على الواجبات و إن كانت محبوبه، و لذا دعت إلى إيجاب الأفعال المحصّله لها، لكنّها ليست متعلّقه للوجوب، لعدم قدره المكلف عليها، فإنّ الفائدة المترتبة على الصلاه مثل: «معراج المؤمن»، و: «قربان كلّ تقى» خارجه عن حيز قدره المكلف الّتى هى شرط صحه التكليف، فالفوائد المترتبة على الواجبات لا يتعلّق الوجوب بها، فلا يصدق حدّ الواجب الغيرى - و هو كونه واجبا للتوصل إلى واجب آخر - على القسم الثانى من الواجبات النفسىة.

(-). هذا إشاره إلى أحد قسمى الواجب الغيرى اللّذين ذكرهما فى التقريرات، قال بعد تقسيم متعلق الطلب إلى: ما يكون مطلوبا فى ذاته كالمعرفه باللّه تعالى، و إلى: ما يكون أمرا يترتب عليه فائده خارجه عن حقيقه المطلوب ما لفظه: «و هذا يتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون ما يترتب عليه أمرا لا يكون متعلقا لطلب

إلا أنه (١) حيث كانت من الخواص المرتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت قدره المكلف لما كاد يتعلّق (بها) بهذا (٢) الإيجاب.

قلت (٣): بل هي داخله تحت قدره، لدخول أسبابها تحتها، و قدره على

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير - وجودها - راجع إلى الفائدة.

(٢). المشار إليه قوله: - وجودها -، إذ لو كان نفس الفائدة، فاللازم التأنيث بأن يقال: - بهذه -، أو - بها -، و قوله: - الإيجاب - فاعل - يتعلّق -.

(٣). هذا دفع الإشكال المزبور، و حاصله: منع خروج تلك الفوائد عن حيز قدره، بل هي مقدوره للمكلف، فلا مانع من تعلّق التكليف بها.

توضيحه: أنّ المقدور على قسمين:

أحدهما: تسييئ، كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار.

و الآخر: مباشرئ كالإلقاء في النار. و المقدور بكلا القسمين يصحّ تعلّق التكليف به، فإنّ الأمور الاعتبارية كالملكية، و الزوجية، و العتق، و الطلاق، في الظاهر، فيكون من قبيل الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت مقدره المكلف حتى يتعلّق الأمر بها بنفسها. و ثانيهما: أن يكون الغاية الملحوظة فيه تمكن المكلف من فعل واجب آخر، فالغاية فيه هو الوصول إلى واجب آخر بالأخره و إن كانت الغاية الأولى هو التمكن المذكور» انتهى موضع الحاجة من كلام المقرر (ره).

و حاصله: انقسام المطلوب للغير إلى قسمين:

أحدهما: أن لا يكون ذلك الغير متعلّقا للطلب، لعدم قدره عليه، نظير الخواص المترتبة على الواجبات النفسية.

و الآخر: أن يكون ذلك الغير متعلّقا للطلب، لكونه مقدورا، كالصلاة مع الوضوء، و المصنف (قده) أورد القسم الأول بقوله: - فإن قلت نعم... إلخ -.

ص: ٢٣٢

السبب قدره على المسبب، و هو واضح، و إلا لما صحّ وقوع مثل التطهير، و التمليك، و التزويج، و الطلاق، و العتاق، إلى غير ذلك من المسببات موردا لحكم من الأحكام التكليفية (1).

فالأولى «-» أن يقال: إنّ الأثر و غير ذلك من المسببات التوليدية المقدوره لأجل قدره على أسبابها يصحّ التكليف بها.

و الفوائد المترتبة على الواجبات النفسية من هذا القبيل، لانطباق ضابط المسبب التوليدى عليها، فلم يندفع إشكال اندراج الواجبات النفسية فى الواجبات الغيرية، و لذا تصدّى المصنّف (قده) لدفع هذا الإشكال بوجه آخر، و هو ما أشار إليه بقوله: - فالأولى أن يقال... إلخ -، و سيأتى بيانه.

\*\*\*\*\*

(1). كالأمر بالنكاح، و العتاق، و التطهير الحدثنى الحاصل بالغسل، أو الوضوء مثلا بناء على استحباب نفس الطهاره الحديثه.

(-). و الفارق بينه، و بين التعريف المتقدم - أعنى تحديد النفسى ب: «ما وجب لأجل واجب آخر»، و الغيرى ب: «ما وجب لواجب آخر» - هو: اعتبار الحسن الذاتى فى الواجب النفسى و إن اشتمل على مصلحه و فائده، و عدمه فى الواجب الغيرى، فالمناطق فى النفسية عند المصنّف (قده) هو الحسن الذاتى.

و أورد عليه المحقق النائنى (قده) ب: أنّ الحسن إن كان ناشئا من مقدّمته لما فيه من المصلحه، فهو عين الالتزام بالوجوب الغيرى. و إن كان ناشئا من ذاته مع الغضّ عن المصلحه المترتبة عليه، فلازمه أن لا يكون الوجوب المتعلق بها متمحّضا فى النفسية، و لا فى الغيرية، لثبوت ملاكهما حينئذ، كما فى غالب مناسك الحج، فإنّ المتقدم منها واجب لنفسه، و مقدّمه للمتأخر، فلا يكون مجال للتقسيم أصلا، هذا.

لكن المصنّف (قده) تفتن لهذا الإشكال و أجاب عنه بعدم منافاه بين إيجابه

النفسيّ الناشئ عن حسنه الذاتي، و بين كونه مقدّمه لواجب نفسي، إذ لا دخل لحسنه الذاتي في إيجابه الغيرى، فإنّ الملحوظ في أحد الوجوبين غير الملحوظ في الآخر.

و كيف كان، فقد عدل المحققان النائيني و العراقي (قدس سرهما) عن تعريف المصنف (قده)، فقال الأول على ما في بعض التقريرات المنسوبه إليه: «الأولى أن يقال: إنّ الوجوب النفسيّ ما كان وجوبه ابتدائياً، و غير مترشّح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنّه المترشّح من وجوب آخر»، و قال الثانى فى مقالاته:

«و مرجع الوجوب النفسىّ إلى الإيجاب الصادر عن المولى بدوا بلا تبعيته لإيجاب آخر، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنّه إيجاب ناش عن إيجاب آخر، فتخرج المقدمات المفوّته عن الواجب الغيرى، لعدم كون وجوبها مترشّحا من وجوب آخر، بل من تماميه الملاك بناء على امتناع الواجب المعلق».

و لا يخفى أنّ المستشكل يلتزم بصحة هذا التعريف، لكنّه يدعى: أنّ المصالح هى الواجبات حقيقه، و متعلّقات الخطابات فى ظواهر الأدلّه كالصلاه و الصوم مقدمات لإيجاد تلك المصالح، فإيجابها غيرى أى مترشّح من وجوب المصالح المترتبه عليها، فلا- بد أوّلا- من إبطال تعلق الإيجاب بالفوائد الناشئه عن الأفعال من الصلاه، و نحوها حتى يثبت أنّ إيجاب الأفعال نفسىّ، لا غيرىّ، و لذا لوقيل:

«إنّ الواجب النفسىّ ما وجب لمصلحه فى نفسه، و الغيرى ما وجب للتمكّن من إيجاد واجب آخر سواء أ كان مقدمه وجوديه لذات الواجب كالسلمّ الّذى هو مقدّمه لوجود الكون على السطح، أم لوصفه كالوضوء الّذى هو مقدمه لوجود الصلاه عن طهاره» كان حسنا، و لعلّ ما أفاده الميرزا (قده) يرجع إلى هذا التعريف.

إلا أن يقال: إنّ هذا التعريف يوجب خروج الواجب التهيئى عن النفسىّ

(١). أى: الواجب، و المراد بالأثر المرتّب على الواجب الدّاعى إلى تشريع الوجوب هو الفائدة المرتّبه عليه، و قوله: - فالأولى أن يقال - جواب عن الإشكال المتقدّم، و محصله: أنّ الواجب النفسى عبارته عن الفعل المتّصف ذاتاً بالحسن، بحيث يستقل العقل بمدح فاعله، و ذمّ تاركه و إن لم يلتفت إلى ما يترتب عليه من الفائدة، فنفسه الواجب إنّما هي باعتبار حسنه الذاتى سواء ترتّب عليه فائده كالصلاه و الحج و غيرهما من الواجبات النفسيه، أم لا كالمعرفه باللّه تعالى على ما مثل بها المصنف، فتأمل. و اندراجه فى الواجب الغيرى، مع اتّفاقهم ظاهراً على كونه من الواجب النفسى، فالصواب حينئذ ما أفاده المحقق النائنى (قده) من كون الواجب النفسى هو: «ما يكون وجوبه ابتدائياً غير مترشح من وجوب آخر»، و ذلك لانطباق هذا الحدّ على الواجب التهيئى.

و لعل هذا التعريف مأخوذ ممّا فى البدائع من تعريف الواجب النفسى ب:

«ما لا يكون وجوبه مسبباً عن وجوب الغير، و الغيرى بخلافه»، فالواجب النفسى كما يستفاد من البدائع قسماً:

أحدهما: ما هو واجب بنفسه و لنفسه كالصلاه، و الصوم، و الحج، و الزكاه.

ثانيهما: ما هو واجب بنفسه لغيره، كالواجب التهيئى، فإنّه واجب بنفسه بمعنى: عدم تسبب وجوبه عن وجوب الغير، فالواجب التهيئى مندرج فى النفسى، لصدق حدّه عليه، هذا.

و أما الإشكال على تعلق التكليف بالملاكات بأنّه يستلزم انسداد باب البراءه، لكون الشكّ حينئذ فى المحصل الذى تجرى فيه قاعده الاشتغال، لا البراءه، فليس بمهم، لعدم الحاجه إلى البراءه مع وجود الإطلاقات المقاميه، نعم نحتاج إلى البراءه فى الشبهات الموضوعيه، كاللباس المشكوك فيه.



إلا أنْ ذا الأثر لَمَّا كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل و بدمّ تاركه صار متعلّقا للإيجاب بما هو كذلك (١)،  
و لا ينافيه (٢) كونه مقدّمه لأمر

و على هذا التفسير للواجب لا- تدرج الواجبات النفسية في الغيرية، إذ الواجب الغيري حينئذ هو الفعل المذموم لا- يكون تعلّق  
الوجوب به لحسنه الذاتى، بل باعتبار مقدّمته للغير الذى هو حسن ذاتا.

و بالجملة: فالواجب النفسى هو الفعل الذى يتعلّق به الوجوب باعتبار حسنه الذاتى، لا باعتبار مقدّمته لغيره ممّا هو حسن ذاتا. و  
الواجب الغيرى هو الفعل الذى يتعلّق به الوجوب باعتبار مقدّمته للوصول إلى ما هو حسن ذاتا.

و منه يظهر: إمكان اجتماع الوجوب النفسى و الغيرى فى مورد واحد بلحاظين مختلفين، لأنّه باعتبار لحاظ حسنه الذاتى فى  
إيجابه واجب نفسى، و باعتبار لحاظ حسنه العرضى واجب غيرى. هذا محصل ما أفاده المصنّف فى دفع إشكال اندراج الواجب  
النفسى فى الغيرى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بما أنه معنون بعنوان حسن، لا بما أنه ممّا يترتب عليه الأثر و الفائدة حتى يكون واجبا غيريا.

(٢). يعنى: و لا- ينافى إيجابه النفسى الناشى عن حسنه الذاتى كونه مقدّمه لمطلوب واقعا، و هو الأثر المترتب عليه، كمعراج  
المؤمن المترتب على الواجب النفسى أعنى الصلاة. بخلاف الواجب الغيرى، فإنّ كونه مقدّمه لمطلوب واقعا ينافيه إيجابه  
النفسى، لعدم وجود ملاك الواجب النفسى فيه، و هو كونه معنونا بعنوان حسن فى ذاته، حيث إنّ وجوبه متمحص فى كونه  
مقدّمه لواجب نفسى، كالوضوء و الغسل الواجبين لوجوب الصلاة، و لكونهما مقدّمه لوجود الصلاة عن طهاره و إن كانا  
معنوين بعنوان حسن ذاتا، إلا- أنّ مطلوبيتهما الذاتيه ليست لأجل حسنها الذاتى حتى تتصفا بالوجوب النفسى، و إنّما هى  
لكونها مقدّمه لمطلوب آخر، و هو وقوع الصلاة عن طهاره، كما تقدّم. فحسنتها الذاتى لم يقتض إيجابها حتى يكون نفسيا، و  
ما اقتضاه أجنبى عن حسنتها الذاتى، و إنّما هو كونها مقدّمه لمطلوب آخر، فهو

مطلوب واقعا. بخلاف الواجب الغيرى، لتمحّض وجوبه فى أنّه لكونه (١) مقدّمه لواجب نفسى، و هذا (٢) أيضا لا ينافى أن يكون معنونا بعنوان حسن فى نفسه، إلاّ أنّه لا دخل له فى إيجابه (٣) الغيرى «-» .

و لعله (٤) مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غيره،

غيرى.

و بالجملة: إن كان الموجب لإيجاب الشىء حسنه الذاتى، فهو نفسى، و إن كان هو كونهما مقدّمه لمطلوب آخر، فهو غيرى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواجب الغيرى، و هو المرجع أيضا لضميرى - أنّه و وجوبه - .

(٢). أى: التعريف للواجب الغيرى بكونه متمحّضا فى مقدّميته لواجب نفسى لا ينافى أيضا اتّصاف الواجب الغيرى بعنوان حسن فى نفسه، لكنه ليس دخيلا فى إيجابه الغيرى، كالوضوء، و الغسل، على ما تقدّم آنفا.

(٣). أى: الواجب، و ضميرا - أنّه و له - راجعان إلى عنوان حسن، و يمكن أن يكون ضمير - أنّه - للشأن.

(٤). أى: ما ذكرناه من تعريف الواجب النفسى بما وجب لحسنه الذاتى، و الغيرى بما وجب لمقدّميته لواجب نفسى.

و غرضه من هذه العبارة: دفع الاعتراض المزبور - و هو لزوم اندراج جملّ الواجبات النفسىة فى الواجبات الغيريه - عمّن فسّر النفسى ب «ما امر به لنفسه»، و الغيرى ب «ما امر به لأجل غيره» بأنّه يحتمل أن يريد من هذا التفسير ما ذكرناه:

من كون الواجب النفسى ما وجب لحسن نفسه، و الغيرى ما وجب لحسن غيره،

(-). فتكون النفسىة و الغيرىة كالإطلاق و الاشتراط و صفتين إضافيتين، كما أنّ النسبه بينهما على تحديد الميرزا (قده) لهما هى التباين، لأنّ الوجوب الابتدائى غير المترشح من وجوب غيره مابين للوجوب المترشح من غيره، كما لا يخفى.

ص: ٢٣٧

فلا- يتوجه عليه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات لو لا- الكلّ يلزم أن يكون من الواجبات الغيريّة، فإنّ (١) المطلوب النفسى قلّ ما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها (٢) مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها، فتأمل (٣). كالمقدمه. فإن كان كذلك، فلا- يرد عليه الاعتراض المذكور، لأنّ كون الواجبات النفسيه مطلوبات للغايات المترتبه عليها لا ينافى انطباق عنوان حسن عليها موجب لكون طلبها نفسيا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الاعتراض، و هو: اندراج جلّ الواجبات النفسيه فى الواجبات الغيريّة، حيث إنّ أكثر الواجبات مطلوبات لأجل الغايات المترتبه عليها، فيلزم أن تكون واجبات غيريّة. بخلاف ما إذا أريد من التفسير ب: «ما امر به لنفسه» ما ذكرناه: من كون الوجوب عارضا لعنوان حسن فى نفس الواجب، فإنّه لا- يرد حينئذ الاعتراض المزبور، إذ لو أريد من التفسير المتقدم وجوبه لنفسه - أى بدون غايه - نظير وجوب المعرفة باللّه تعالى على ما مرّ، لزم اندراج جلّ الواجبات النفسيه المشتمله على غايات فى الواجبات الغيريّة. بخلاف ما إذا أريد به ما يكون وجوبه لحسن ذاته، فإنّه حيث لا ينافى ذلك كونه مقدمه لغايه مطلوبه، فيكون واجبا نفسيا أيضا.

و بالجمله: فكون كثير من الواجبات غيريه بلحاظ كونها مطلوبه لأجل الغايات التى هى خارجه عن حقيقتها لا- ينافى كونها واجبات نفسيه أيضا، لحسن فى ذاتها، فلم يلزم اندراج الواجبات النفسيه فى الواجبات الغيريه.

(٢). أى: الواجبات، و هذا بيان لكون المطلوب النفسى قليلا فى الأوامر.

(٣). لعله إشاره إلى: أنّ تفسير الواجب النفسى ب «ما وجب لعنوان حسن يستقل به العقل» لا يخلو من تكلف، إذ لا حسن فى بعضها مع كونه واجبا نفسيا، بل الوجوب يكون لما فى الواجب من الفوائد، كدفع الميّت، فإنّ وجوبه ليس لحسنه فى نفسه مع الغضّ عن الفوائد المترتبه عليه، بل وجوبه إنّما هو لترتب تلك الفوائد من كتم رائحته المؤذيه و غيره عليه.

و بالجمله: فتفسير الواجب النفسى بما وجب لحسنه العقلى غير وجيه.

ثم إنه (١) لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين (٢). و أما إذا شك في واجب أنه نفسى أو غيرى «-» فالتحقيق: أن الهيئه و إن كانت موضوعه لما يعمهما، إلا أن إطلاقها يقتضى كونه (٣) نفسيا، فإنه (٤) لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: التكم في مقام الإثبات بعد الفراغ عن مرحله الثبوت، و هو:

تفسير الواجب النفسى و الغيرى، و محصل ما أفاده: أنه مع العلم بالنفسية و الغيرية لا إشكال. و أما مع الشك، و عدم قرينه على إرادته أحدهما بالخصوص، فالتحقيق: أن الهيئه و إن وضعت لجامع الطلب الصادق على النفسى و الغيرى، إلا- أن الغيرية لما كانت قيذا زائدا على نفس الطلب و إنشائه، فلا- محاله تحتاج ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، فمع الشك فى الغيرية يرجع إلى الإطلاق الناشى عن مقدمات الحكمه.

و هذا بخلاف النفسية، حيث إنها ليست أمرا زائدا على نفس الطلب، حتى تنفى بالإطلاق أيضا، و يقع التعارض بين الإطلاقين، و يتمتع إثبات شىء من النفسية و الغيرية بالإطلاق.

(٢). و هما: الواجب النفسى و الغيرى.

(٣). أى: الواجب، و ضمير - إطلاقها - راجع إلى الهيئه، و ضمير التنبيه فى - يعمهما - راجع إلى النفسى و الغيرى. و الوجه فى هذا التعميم: تبادل جامع الطلب المشترك معنويا بين النفسى و الغيرى.

(٤). أى: الواجب، و هذا تقريب جريان الإطلاق، فإن الواجب لو لم يكن نفسيا، بل كان غيريا - بمعنى كونه شرطا لغيره - لوجب التنبيه عليه، لكون شرطيته قيذا زائدا على نفس الطلب، كما مر بيانه آنفا.

(-). كصلاه الطواف، لدوران وجوبها بين النفسية، و بين شرطيه لصحه الطواف. و كمتابعه الإمام فى الجماعه الواجبه، فإن وجوبها دائر بين نفسيته و بين شرطيته لصحه الائتمام. و قد يعد من أمثله الدوران: وجوب غسل الميت، و غسل الجنابه، لكن الظاهر خلافه، فتدبر.

و أما ما قيل (١) من: «أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئه لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها (٢) التقييد، نعم (٣) لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب صحّ القول بالإطلاق، لكنّه (٤) بمراحل عن الواقع، إذ (٥) لا- شك في أنّصاف الفعل بالمطلوبيّه بالطلب المستفاد من الأمر، و لا يعقل (٦) أنّصاف

\*\*\*\*\*

(١). هذا كلام التقريرات، و حاصل هذا الإشكال الذي تقدّم في دوران الأمر بين الرجوع إلى المادة و بين الرجوع إلى الهيئه هو: عدم تعقل تقييد معنى الهيئه، لكونه جزئياً حقيقياً بناء منه (قده) على كون الموضوع له في الحروف خاصاً.

(٢). أي: الأفراد، و ضمير - مفادها - راجع إلى الهيئه.

(٣). استدراك على عدم صحه التمسك بالإطلاق لنفي الشك المزبور، و حاصله: أنّ التشبّث بالإطلاق مبني على كون مفاد الهيئه مفهوم الطلب، لأنّه كلّى قابل للإطلاق و التقييد، بخلاف ما إذا كان مفادها جزئيات الطلب، و أفراده الخارجيه.

(٤). يعنى: كون مفاد الهيئه مفهوم الطلب و إن كان مسوّغاً للتمسك بالإطلاق لدفع الشك المزبور، لكنّه بعيد عن الواقع بمراحل.

(٥). تعليل لقوله: - لكنّه بمراحل عن الواقع - و حاصله: أنّ هنا مقدّمتين توجبان كون مفاد الهيئه فرد الطلب، لا مفهومه.

أولاهما: حكم العقلاء بأنّصاف الفعل بالمطلوبيّه بمجرد تعلّق الطلب المنشأ بالصيغه به.

ثانيتها: أنّ الموجب للأنّصاف المزبور بحكم الوجدان هو مصداق الطلب، و فرده الخارجى، لا مفهومه.

فنتيجته هاتين المقدّمتين هي: أنّ مدلول الأمر مصداق الطلب، لا مفهومه، إذ لا يتصف شىء بكونه مراداً إلاّ بتعلّق واقع الإراده و مصداقها به، لا مفهومها، فقوله:

- إذ لا شك - إشاره إلى المقدّمه الأولى.

(٦). هذا إشاره إلى المقدّمه الثانيه.

ص: ٢٤٠

المطلوب بالمطلوبيه بواسطه مفهوم الطلب، فإنّ الفعل يصير مرادا بواسطه تعلق واقع الإراده و حقيقتها (١)، لا بواسطه مفهومها، و ذلك واضح لا يعتره ريب».

ففيه (٢): أنّ مفاد الهيئه كما مرّت الإشاره إليه ليس الأفراد، بل هو مفهوم الطلب، كما عرفت تحقيقه فى وضع الحروف، و لا يكاد (٣) يكون فرد «-»

\*\*\*\*\*

(١). و هى: وجود الإراده خارجا، و ضميرا - حقيقتها و مفهومها - راجعان إلى الإراده.

(٢). هذا جواب قوله: - و أما ما قيل... إلخ -، و حيث كان إشكال الشيخ (قده) على التمسك بإطلاق الهيئه لدفع الشك فى النفسيه و الغيريه مؤلفا من مقدمتين.

إحدهما كون المعنى الحرفى الذى يكون منه مدلول الهيئه جزئيا خارجيا غير قابل للإطلاق و التقييد.

و الأخرى: كون اتصاف الفعل بالمطلوبيه لأجل تعلق مصداق الطلب و فرده الخارجى القائم بنفس الطالب به، لا لأجل تعلق مفهوم الطلب به، فقد أشار المصنف إلى ردّ كلتا المقدمتين.

أما الأولى، فبقوله: - ليس الأفراد... إلخ - و حاصله: أنّ مفاد الهيئه ليس جزئيا خارجيا، و هو الطلب القائم بالنفس، بل مفادها مفهوم الطلب، كما تقدّم فى المعانى الحرفيه.

و أما الثانيه: فبقوله: - و اتصاف الفعل بالمطلوبيه... إلخ -، و سيأتى توضيحه.

(٣). يعنى: و لا يكاد يكون مفاد الهيئه فرد الطلب - و هو الصفه الخارجيه القائمه بالنفس - كما نسب إلى الشيخ (قده).

(-). الأولى: إسقاط كلمه - فرد -، لأنّ الطلب الحقيقى بنفسه فرد لمفهوم الطلب، و لا معنى لكون شىء فردا لهذا الفرد، بعد كون أفراد كلّ طبيعه متباينه. و لعل فى العبارة سقطا، و كانت هكذا: - و لا يكاد يكون فرده و هو الطلب الحقيقى -، أو سقط منها كلمه - أعنى -، أو - و هو - بأن كانت العبارة هكذا:

الطلب الحقيقي (١)، و الذي (٢) يكون بالحمل الشائع طلبا، و إلا (٣) لما صحّ إنشاؤه بها، ضروره (٤) أنه من الصفات الخارجيه الناشئه من الأسباب الخاصه.

نعم (٥) ربما يكون هو السبب لإنشائه، كما يكون غيره (٦) أحيانا.

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل - فرد - فى قوله: - فرد الطلب -.

(٢). معطوف على قوله: - فرد - يعنى: و لا- يكون مفاد الهيئه الّذى يكون بالحمل الشائع طلبا، حيث إنّ مصطلحهم فى الحمل الشائع هو حمل الطبيعى على مصداقه الّذى هو منشأ الآثار الخارجيه الموجب للاتّحاد الوجودى و إن كان أعمّ من ذلك، لصدق الشائع على حمل الطبيعى على فرده الذهني و الإنشائي أيضا.

(٣). يعنى: و إن لم يكن مفاد الهيئه مفهوم الطلب، بل كان فرده لما صحّ إنشاء الطلب بالهيئه، لأنّ الطلب الخارجى القائم بالنفس إنّما يوجد بأسبابه، و هى مباديه المعهوده الّتى ليس الإنشاء منها، إذ لا يوجد التكوين بالإنشاء، لمغايرتهما.

نعم ربما يكون الطلب الخارجى الّذى هو مصداق طبيعى الطلب داعيا إلى الإنشاء، كما ربما يكون غيره كالتمنى، و الترجى، و التهديد، و غيرها من دواعى إنشاء الطلب الّتى تقدّمت فى مبحث صيغه الأمر داعيا له.

(٤). تعليل لقوله: - و إلاّ لما صحّ إنشاؤه بها -، و قد مرّ تقريبه بقولنا: - لأنّ الطلب الخارجى القائم بالنفس -، و ضمير - أنه - راجع إلى فرد.

(٥). استدراك على عدم صحه إنشائه، و حاصله: أنه لا- يصحّ إيجاد الطلب الخارجى بالإنشاء، لمغايره الوجود الإنشائي للتكويني، لكنّه يمكن أن يكون وجود الطلب خارجا منشأ و داعيا لإنشائه.

(٦). أى: غير الطلب الخارجى، و ضمير - هو - راجع إليه أيضا، و ضمير - لإنشائه - راجع إلى مفهوم الطلب. - و لا يكاد يكون فرد الطلب و هو الحقيقي، أو أعنى الحقيقي -، و يمكن توجيه العبارة بجعل الإضافه بيانيه، فتدبّر.

ص: ٢٤٢

و اتصاف (١) الفعل بالمطلوبيه الواقعيه، و الإراده الحقيقيه الداعيه إلى إيقاع طلبه، و إنشاء إرادته (٢) بعثا نحو مطلوبه الحقيقي، و تحريكا (٣) إلى مراده

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في ردّ المقدمه الثانيه، و هي: كون اتّصاف الفعل بالمطلوبيه لأجل تعلق مصداق الطلب به، لا مفهومه.

و محصل ردها: أنّ الطلب على قسمين: حقيقي و إنشائي، و النسبه بينهما عموم من وجه، حيث إنّه قد يتّصف فعل بكليهما، كما إذا قال لعبده: - صلّ - و أراد منه الصلاه حقيقه، فإنّه يصدق على الصلاه أنّها مطلوبه بكلا الطرفين الإنشائي - كما هو واضح - و الحقيقي، إذ المفروض تعلق إرادته الجديّه بإيجاد العبد لها.

و قد يكون مطلوبا بالطلب الإنشائي، فقط كالأوامر الامتحتانيه، فإنّ الفعل حينئذ مطلوب بالطلب الإنشائي فقط.

و قد يكون مطلوبا بالطلب الحقيقي فقط، كما إذا انقذح في نفسه الطلب بتحقيق مباديه، مع عدم قدرته على الإنشاء، لوجود مانع، فالفعل حينئذ مطلوب بالطلب الحقيقي، دون الإنشائي.

إذا عرفت هذين القسمين من الطلب: ظهر لك فساد المقدمه الثانيه المبنيّه على توهم انحصار مطلوبيه الفعل المتعلق لإنشاء الطلب في المطلوبيه الحقيقيه الموجب لتخيّل كون مفاد الهيئه لا محاله هو الطلب الحقيقي.

وجه الفساد: انقسام الطلب إلى قسمين، و عدم كون الفعل الذي تعلق به الإنشاء متّصفا بالمطلوبيه الحقيقيه فقط حتى يكون هذا الاتّصاف دليلا على كون مفاد الهيئه مصداق الطلب غير القابل للتقييد.

(٢). مرجع هذا الضمير و ضمير - طلبه - هو الفعل.

(٣). معطوف على - بعثا - و مفسّر له، و - بعثا - مفعول لأجله، يعنى: أنّ إيقاع الطلب يكون لأجل البعث نحو المطلوب الواقعي.

ص: ٢٤٣



الواقعي لا- ينافي (١) اتّصافه بالطلب الإنشائي أيضا، و الوجود الإنشائي لكلّ شىء ليس إلّا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقيقى أو لم يكن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر (٢).

و لعل (٣) منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق (٤)، فتوهم منه: أنّ مفاد الصيغه يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، و لعمري أنّه (٥) من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطلب

\*\*\*\*\*

(١). خبر - اتصاف -، يعنى: أنّ مطلوبه فعل حقيقه لا- تنافى مطلوبيته إنشاء أيضا، لما عرفت من: أنّ النسبه بينهما عموم من وجه، فتجتمعان. و قد عرفت: عدم إمكان إنشاء الطلب الخارجى، فالهيئه موضوعه لإنشاء مفهوم الطلب، و يتّصف الفعل بكونه مطلوبيا إنشائيا سواء أ كان إنشاؤه بداعى الطلب الحقيقى، أم غيره كالامتحان، أو التعجيز، أو غيرهما من الدواعى المصححه لإنشاء الطلب، فإنّ الوجود الإنشائي لكلّ شىء ليس قصد حصول ذلك الشىء فى الخارج، من دون فرق بين وجوده فى الخارج و عدمه.

(٢). غير الطلب الحقيقى من سائر دواعى الإنشاء، و ضمير - إنشاؤه - راجع إلى الطلب.

(٣). غرضه: التنبيه على منشأ تحيّل كون مفاد الهيئه الطلب الحقيقى، و حاصل منشأ هذا التوهم هو: تعارف التعبير عن مفاد الصيغه بالطلب المطلق من دون تقييده بالحقيقى، أو الإنشائي، و هذا التعبير صار موجبا لتوهم كون مفاد الصيغه طلبا حقيقيا، و هو غير قابل للتقييد، لكونه فردا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع.

(٤). أى: من دون تقييده بالحقيقى و الإنشائي، و ضمير - منه - راجع إلى الطلب المطلق.

(٥). يعنى: هذا الاشتباه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق، حيث إنّ الطلب غير القابل للتقييد هو الحقيقى القائم بالنفس، و الطلب القابل للتقييد هو مفهومه

الحقيقي (١) إذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضى (٢) أن يكون مفاد الهيئه قابلاً له و إن تعارف تسميته (٣) بالطلب أيضاً، و عدم (٤) تقييده بالإنشائي، لوضوح (٥) «-» فتوهم: أن مفاد الهيئه هو المصدق - أعنى الطلب الخارجى - فهذا من اشتباه المفهوم بالمصدق.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما هو مصداق لمفهوم الطلب الذى ذهب الشيخ (قده) إلى أنه مفاد الهيئه، فإن عدم قابليته للتقييد لا يوجب عدم قابليته مفهوم الطلب له و إن جرى الاصطلاح على تسميه مفاد الهيئه بالطلب أيضاً، و ذلك لكمال الفرق بين الطلبين، إذ الأول مصداق خارجى، و وصف نفسائى غير قابل للتقييد. بخلاف الثانى، لأنه مفهوم كلى قابل له، و قابليته المفهوم للتقييد لا تستلزم قابليته المصدق له، كما أن عدم قابليته المصدق له لم يستلزم عدم قابليته المفهوم له أيضاً.

(٢). خبر - فالطلب -، و ضمير - له - راجع إلى التقييد.

(٣). أى: مفاد الهيئه، و قوله: - أيضاً - يراد به تسميه الطلب الحقيقي الخارجى بالطلب، يعنى: كتعارف تسميه الطلب الحقيقي الخارجى به.

(٤). مبتدأ، و الغرض من هذه الجملة: الاعتذار عن عدم تقييد مفاد الهيئه، - و هو الطلب - بالإنشائي، و بيان وجه حمل الطلب المطلق عليه.

و حاصل تقريب الاعتذار: أن وضوح امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكوينى بالإنشاء قرينه على إرادته خصوص الطلب الإنشائي من الهيئه و إن حمل الطلب عليه مطلقاً غير مقيّد بالإنشائي، فلا حاجه إلى تقييده بالإنشائي. و ضمير - تقييده - راجع إلى مفاد الهيئه.

(٥). خبر قوله: - و عدم، و ضمير - خصوصه - راجع إلى الإنشائي.

(-). بل لامتناع اتصافه بالإنشائي، لأن هذا الوصف متأخر عن الاستعمال، و قد قرّر فى محله: امتناع أخذ ما ينشأ عن الاستعمال فى المعنى الموضوع له.

فالأولى أن يقال: إن الهيئه إنما وضعت لإنشاء النسبه الطليئه، و لم توضع للطلب أصلاً.

إرادته خصوصه، و أنّ (١) الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها، كما لا يخفى (٢).

فانقده بذلك (٣): صحه تقييد مفاد الصيغه بالشرط، كما مرّ هاهنا (٤) بعض الكلام، و قد تقدّم في مسأله اتحاد الطلب و الإراده ما يجدى في المقام (٥).

هذا (٦) إذا كان هناك إطلاق. و أمّا إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على إرادته، و ضمير - بها - راجع إلى الهيئه.

(٢). لما مرّ من امتناع إيجاد الطلب الحقيقي التكويني بالإنشاء الذي لا ينشأ به إلا أمر اعتباري كالزوجه، و الملكيه، و الحرّيه، و نحوها من الاعتبارات العقلانيه، و يمتنع إيجاد الأمر التكويني بالإنشاء، لعدم السنخيه بين الوجود التكويني و الاعتباري.

(٣). أي: بما ذكره من كون مفاد الهيئه الطلب الإنشائي الذي هو كلى، لا-الطلب الخارجى الذي هو جزئى، و عليه فيكون الواجب المشروط المشهورى أعنى: كون الشرط قيدها لنفس الوجوب ممكنا، إذ المفروض جعل مفاد الهيئه مفهوم الطلب القابل للتقييد.

(٤). أي: فى الواجب المطلق و المشروط عند التّعرض لكلام التقريرات فى رجوع القيد إلى المادّه، و الإشكال عليه بصحه رجوعه إلى الهيئه.

(٥). لما ذكره هناك: من كون معنى الهيئه هو الطلب الإنشائي القابل للتقييد، فراجع الجبهه الرابعه من الجهات المتعلقه بمادّه الأمر.

(٦). أي: الرجوع إلى إطلاق الهيئه. و أمّا إذا لم يكن فى البين إطلاق، كما إذا كان دليل الوجوب لبيا من إجماع و نحوه، أو لفظيا مجملا، فقد ذكر المصنف (قده) له صورتين:

إحدهما: ما أشار إليه بقوله: - فلا بد من الإتيان... إلخ -، و حاصله:

وجوب الإتيان بالواجب الذى شك فى نفسيته و غيريته فيما إذا كان وجوبه فعليا

إذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له (١) فعلياً، للعلم (٢) بوجوبه فعلاً- وإن بفعليته وجوب ما يحتمل كون هذا الواجب شرطاً له، كما إذا علم بوجوبه مطلقاً، يعنى سواء أ كان نفسياً أم غيرياً.

أما على الأول - و هو فرض كونه نفسياً - فواضح.

و أما على الثانى - و هو فرض كونه غيرياً - فللعلم بفعليته وجوب ما يشك فى كون هذا الشىء المشكوك وجوبه نفسياً أو غيرياً من مقدّماته، ضروره أنّ فعليته وجوب ذى المقدمه تستلزم فعليته وجوب مقدمته. مثلاً إذا شكّ فى وجوب الوضوء نفسياً أو غيرياً مع فرض فعليته وجوب الصلاه مثلاً، فلا بد حينئذ من الإتيان بالوضوء، للعلم بفعليته وجوبه على كلّ حال.

أما على نفسيته فواضح. و أما على مقدميته، فلكون وجوب ذى المقدمه فعلياً.

و بالجملة: فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بمثل الوضوء، للعلم بوجوبه على كلّ تقدير، و الجهل بكيفيته وجوبه من النفسية و الغيرية لا- يقدر فى هذا الحكم العقلى، كما لا- يقدر فيه جريان البراءة فى تقييد الصلاه بالوضوء، لكونها من الأقل و الأكثر كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به: - الواجب النفسى -، و ضمير - كونه - راجع إلى: - ما شكّ فى وجوبه نفسياً أو غيرياً - . و المراد ب - ما - الموصول: الواجب النفسى.

يعنى: فلا- بدّ من الإتيان بالمشكوك وجوبه نفسياً أو غيرياً - كالوضوء - فيما إذا كان التكليف بالصلاه مثلاً التى احتمال كون الوضوء شرطاً لها فعلياً.

(٢). تعليل لقوله: - فلا- بدّ من الإتيان به -، يعنى: أنّ وجوب الإتيان به إنّما هو لأجل العلم بوجوبه الفعلى الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الإطاعة و إن لم يعلم جهه وجوبه من حيث النفسية و الغيرية. هذا تمام الكلام فى الصورة الأولى.

ص: ٢٤٧

لم يعلم جهه وجوبه، و إلا (١) فلا -» لصيوره الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن التكليف بما احتمل كون هذا الواجب مقدّمه له فعلياً، فلا- يجب الإتيان به. و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه، و حاصلها: عدم وجوب الإتيان بما احتمل كونه واجبا نفسياً، أو مقدّمه لما لا يكون وجوبه فعلياً، كما إذا احتمل قبل وقت الصلاه كون الموضوع مقدّمه له، و ذلك لأنّ وجوب الموضوع حينئذ مشكوك فيه بالشك البدوى، لكون وجوبه نفسياً غير معلوم. و كذا لو كان مقدّمه لغيره، إذ المفروض عدم فعليته وجوب ذلك الغير قبل الوقت، فلا محيص حينئذ عن جريان أصاله البراءه فى ما احتمل كونه واجبا نفسياً، أو مقدّميا لما لم يثبت فعليته وجوبه.

و بالجملة: فالمرجع فى الصوره الأولى قاعده الاشتغال، و فى الصوره الثانيه

(-). قد يتوهم قصور العبارة عن تأديه المراد، لأنّ قوله: - و إلا- معطوف على قوله: - كان التكليف -، فإذا جمعنا بين المعطوف و المعطوف عليه كانت العبارة هكذا: «و أمّا إذا لم يكن - أى إطلاق - فلا بد من الإتيان به فيما إذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً، و لا بدّ من الإتيان به فيما إذا لم يكن التكليف به فعلياً، فلا يجب الإتيان به». و هذا لا معنى له، إذ العامل فى المعطوف و المعطوف عليه، و هو قوله: - فلا بد من الإتيان به - يقتضى خلوّ العبارة عن معنى صحيح، فالأولى إبدال قوله: - و إلا فلا - بقوله: - و لا يجب الإتيان به فيما إذا لم يكن كذلك -.

لكنه توهم فاسد، لأنّ قوله: - فلا بد من الإتيان به - ليس ممّا يتعلق بالمعطوف عليه حتى تقدح إعادته فى العبارة، و حينئذ فإذا جمعنا بين المعطوف و المعطوف عليه كانت العبارة هكذا: «و إن لم يكن التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً، فلا يجب الإتيان به، لوجود البد منه»، فالمصنّف إنّما نفى بقوله:

- و إلا فلا - ما أفاده بقوله: - فلا بد من الإتيان به -، إذ معناه: أنه يجب الإتيان به، فنفي معناه هو قولنا: - لا يجب الإتيان به -.

نعم كان الأولى بسلاسه العبارة أن يقول: - وإن لم يكن التكليف به فعليا، فلا يجب الإتيان به -.

(-). لا يخفى: أن صور الشك في النفسيه و الغيريه و إن كانت كثيره لكنّه لا بأس بالتعرّض لواحد منها، و هي: ما إذا علم تفصيلا بوجوب كلّ واحد من فعلين، و شك في أنّ أحدهما مقيد بالآخر أولا، كما إذا علم بوجوب الإحرام و الطواف مثلا، و شك في تقييد الطواف به، قد نسب إلى شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) ذهابه إلى جريان البراءه في تقييد الطواف به، فتكون نتيجتها إطلاق الإحرام، فله الإتيان به قبل الطواف، و بعده، هذا.

لكن أورد عليه ب: «معارضه البراءه في التقييد للبراءه في النفسيه، إذ المفروض كون المعلوم هو الوجوب الجامع بين خصوصيتي النفسيه و الغيريه، فالخصوصيه مشكوكه، و العلم الإجمالي بوجود إحدى الخصوصيتين مانع عن جريان الأصل في كلّ منهما، فلا محيص حينئذ عن الاحتياط عقلا بالإحرام أولا، ثم الطواف بعده.

فالنتيجه معاملة الوجوب الغيرى مع الإحرام، فالمقام نظير العلم الإجمالي بين المتباينين في كونه مانعا عن جريان الأصل في كل منهما».

و الحق ما أفاده المحقق النائيني (قده)، و ذلك لأنّ النفسيه ليست أمرا وجوديا، و خصوصيه زائده على نفس الوجوب، كالغيريه، و إلا - لما صحّ التمسك بإطلاق الصيغه لإحرازها إذا شكّ فيها، لكون الإطلاق نافيا لكلتا الخصوصيتين، مع أنّ بناءهم على التمسك بالإطلاق المزبور النافي لخصوصيه الغيريه، و المثبت

\*\*\*\*\*

(1). قد تعرّض لهذا الأمر جلّ الأ-صوليين كالشيخ فى التقريرات، و المحقق القمى، و صاحبى الفصول و البدائع، و غيرهم، و حاصله: أنّ ترتب الثواب على إطاعه الأمر النفسى ممّا لا كلام فيه، كما لا إشكال فى استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا- للنفسىة من غير نكير. و عليه، فتجرى البراءة فى الغيرىة، و هى قيديّته لغيره، و نتيجه إطلاق كلّ من الوجوبين، فيأتى بالإحرام قبل الطواف أو بعده.

و بالجملة: تكون الغيرىة كسائر القيود التى تجرى فيها البراءة بلا كلام عند من يرى جريانها فى الأحكام غير المستقلة، كما هو واضح.

(-). فى نفى الريب عن الاستحقاق المزبور ريب، و ذلك لعدم تسالمهم عليه، و إنّما هو مذهب جمهور فقهاء العامة، و أكثر المتكلمين، و قد خالفهم الأشاعرة و جماعه ممّا كالمفيد قدس سره و من تبعه، حيث إنهم ذهبوا إلى عدم كون الثواب بالاستحقاق، بل بالفضل.

و تفصيل الكلام: أنّ احتمالات الاستحقاق كثيرة:

منها: أن يراد به العلاقة اللزومية المعاوضيّة بين الفعل و الثواب الموجه لصيروره الأ-جر ملكا للعامل بإزاء عمله، نظير مالكيه الأ-جير لأ-جره عمله، بحيث لو منع عن الأ-جر كان ظلما و تعدّيا عليه، لأنّه منع له عن حقّه، و كفّ للفيض عن مستحقّه. و على هذا، فالمراد بالاستحقاق: ثبوت حقّ للعبد عقلا عليه سبحانه و تعالى، بأن يعطيه الأجر بإزاء عمله كالأجير.

و أنت خير بفساد هذا الاحتمال و إن كان يوهمه تعريف الواجب ب: «أنّه

ما يستحق فاعله المدح و الثواب، و تاركة الذم و العقاب» وجه الفساد: استقلال العقل بلزوم انقياد العبد لمولاه فى أوامره و نواهيه جريا على رسم العبودية، و قانونها، حيث إن كفران المنعم الحقيقى الذى هو ولىّ النعم و مفيضها ظلم عليه، فيوجب استحقاق العقوبة. فاستحقاق العقاب عقلا- فى طرف المخالفه، لكونها طغيانا و تجرّيا على المولى، و هتكا لحرمة لا بأس به. بخلاف إطاعه الأوامر، فإنّ استحقاق الثواب عليها بهذا المعنى فى غاية الإشكال، لما عرفت من حكم العقل بكون الإطاعه من وظائف العبودية و رسومها، و لا أجر على أداء الوظيفة.

نعم يمدحه العقلاء على الانقياد لأوامر المولى، لكنّه غير الأجر المستحق على مولاه بإزاء عمله.

و منها: أن يراد به قابليته العبد بسبب صدور أعمال حسنه منه للفيض إن لم تكن مقرونه بالمعاصى المانعه عن هذه القابليته، فالمراد بالاستحقاق ما هو خلاف ظاهره من ثبوت حقّ للعبد على مولاه، لأجل إطاعته. و هذا المعنى صحيح فى نفسه، ضروره أنّ قابليته المحلّ للألطف الإلهية و الفيوضات الربانية من المسلمّات، و لا ينبغى الارتباب فيها. لكن الاستحقاق بهذا المعنى ليس محلّ النزاع بين المتكلمين.

و منها: أن يراد به الاستحقاق الشرعى، بمعنى: وجوب إعطاء الأجر على البارى جلت عظمته، لأجل و عده عزّ و جلّ لعباده الصالحين و المطيعين بالجنته و غيرها من النعم التى لا زوال لها، و وعده صدق، و لا خلف فيه، لقبحه، فيجب عليه الوفاء بالوعد، و هذا الوعد تأكيد لدعوه العامه، و سبب لمزيد رغبتهم فى التمكين من المولى، و الانقياد له، هذا.



و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلا. و أما استحقاقهما (١) على امتثال الأمر الغيرى و مخالفته،

\*\*\*\*\*

(١). أى: الثواب و العقاب على امتثال الأمر الغيرى، و عصيانه. و أنت خير بما فيه، ضروره أن الاستحقاق أجنبى عن لزوم الوفاء بالوعد، لقبح خلفه، فإن الاستحقاق ناش عن الفعل الصادر عن العبد الموجب له حقا على من ألزمه بإيجاده، و قد عرفت: أن هذا المعنى الظاهر من الاستحقاق لا يثبت للعبد على مولاه أصلا، لأن العبد يؤدى وظائف العبودية، و لا معنى لاستحقاق الأجر على أداء الوظيفة.

فالمحصل: أن الاستحقاق بالمعنى الأول ممّا لا- يمكن الالتزام به، حتى فى الواجبات النفسية فضلا عن الغيرية. و بالمعنيين الأخيرين أجنبى عن الاستحقاق المتنازع فيه عند المتكلمين و إن أمكن الالتزام بهما، لكنهما خلاف ظاهر الاستحقاق المأخوذ فى تعريف الواجب.

و بالجملة: فنفى المصنّف الرّيب عن استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى لم يظهر له وجه.

ثم إن جعل الأمر الغيرى موردا لهذا النزاع مبنى على كونه أمرا حقيقيا، بأن يكون صادرا بداعى البعث، ليكون البعث المترتب عليه عين الانقياد الذى هو مناط الثواب، فلا محيص حينئذ عن الالتزام بترتب الثواب تفضلا عليه.

و أما بناء على عدم كونه أمرا حقيقيا، كما هو كذلك، حيث إنه لا شأن له فى قبال الأمر النفسى بعد أن كان ملاكه التوصل به إلى متعلق الأمر النفسى، فكأن الأمر الغيرى ملحوظ آله للوصول إلى الأمر النفسى، كلاحظ المعنى الحرفى آليا، فيخرج عن موضوع كلام المتكلمين، و لا وجه حينئذ للبحث عن أن امتثال الأمر الغيرى هل يوجب استحقاق الأجر و الثواب أم لا؟

ص: ٢٥٢

ففيه إشكال (١) و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق (٢) على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفه (١) «-» ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا لعقاب واحد،

\*\*\*\*\*

(١). من كونه امتثالا- لأمره تعالى، و من أن هويّه الأمر الغيرى ليست إلا- البعث إلى إيجاد الواجب النفسى بإتيان مقدمته الوجوديه، فلا- مصلحه فى الأمر الغيرى إلا- هذا، و هو لا يوجب قربا حتى يترتب عليه الثواب، لأنه و كذا العقاب مترتبان على القرب و البعد المترتبين على موافقه الأمر النفسى و مخالفته.

(٢). هذا أحد الأقوال، و هو خير جماعه من محققى المتأخرين، كشيخنا الأعظم الأنصارى و غيره، و حاصل وجهه: ما أفاده بقوله: - ضرورة استقلال العقل... إلخ - من: أن الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعه و العصيان - و هو العقل - لا يحكم بأزيد من استحقاق عقاب واحد على مخالفه واجب واحد و إن كان ذا مقدمات كثيره، و ترك جميعها. و كذا لا يحكم باستحقاق أزيد من ثواب واحد إذا أتى بالواجب و جميع ماله من المقدمات.

(٣). أى: من حيث إنها موافقه و مخالفه للأمر الغيرى، لأنّ البحث من هذه الحيثيه لتكون فى قبال الأمر النفسى.

(-). و من الأقوال: ما نسب إلى السبزوارى، و صريح الإشارات و محتمل كلام المناهل من: «ثبوت استحقاق المثوبه و العقوبه على الأمر الغيرى»، و يظهر ذلك أيضا من القوانين، فراجع ما أفاده فى المقدمه السادسه و السابعه من مقدمات مبحث مقدمه الواجب. نعم اشترط فى ترتب الثواب و العقاب على الأمر الغيرى كون الوجوب توصليا، هذا.

و منها: التفصيل بين الثواب و العقاب بالالتزام بالأول، دون الثانى، و هو المنسوب إلى الغزالى.

و منها: عكس ذلك، و هو الالتزام بثبوت العقاب دون الثواب، لكن لم يظهر قائله، كما اعترف بذلك فى البدائع، حيث قال: «و هذا مجرد احتمال لم نعثر بقائله».

ص: ٢٥٣

أو لثواب كذلك (١) فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو (٢) وافقه و أتاه بماله (٣) من المقدمات.

نعم (٤) لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمه، و زياده «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: واحد فيما خالف الواجب و لم يأت بشىء من مقدماته مع كثرتها. ثم إن قوله: - ضروره... إلخ - يظهر من تقارير شيخنا الأنصارى (قده)، فلاحظ.

(٢). معطوف على - وافقه -، و هذا من اللف و النشر المرتب، فإن استحقاق العقاب الواحد مع المخالفة، و الثواب الواحد مع الموافقه.

(٣). أى: للواجب، و ضميرا - وافقه و أتاه - راجعان إليه أيضا.

(٤). بعد أن نفى استحقاق العقاب على مخالفة الأمر الغيرى بحيث يكون العقاب لأجل مخالفة، لا لمخالفة الواجب النفسى، استدرك عليه بما حاصله «-»:

أن مخالفة الأمر الغيرى و إن لم تكن علّه لاستحقاق العقوبة، لكن استحقاقها على مخالفة

(-). معطوف على قوله: - باستحقاق -، يعنى: لا- بأس بزياده المثوبه، لكن الأولى: إسقاط الحرف الجار، ليكون معطوفا على - العقوبه -، ليصير المعنى هكذا: - لا- بأس باستحقاق زياده المثوبه -، إذ الكلام فى الاستحقاق بالنسبه إلى كل من العقوبه و المثوبه، و العطف على - باستحقاق - لا يدل على الاستحقاق بالنسبه إلى زياده المثوبه، كما لا يخفى.

(--). و منه يظهر: الجواب عمّا حكى عن السبزوارى من: أن العقاب على ترك المقدمه، لأنّ كونه على ترك ذى المقدمه كالتقصاص قبل الجنايه، فيتعين أن يكون العقاب على ترك المقدمه.

توضيح الجواب: أن استحقاق العقاب إنّما هو على ترك الواجب عند ترك المقدمه، حيث إنّ الواجب بترك مقدمته صار ممتعا بسوء اختياره، كامتناع الحج فى الموسم بترك الخروج مع الرفقه اختيارا بلا عذر.

و الحاصل: أنّ نسبه استحقاق العقوبه إلى مخالفة الأمر الغيرى تكون مجازا.

المثوبه على الموافقه فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب أنه يصير (١) حينئذ من أفضل الأعمال حيث صار أشقها (٢)، و عليه (٣) ينزل ما ورد في الأخبار الأمر النفسى يكون من حين مخالفه الأمر الغيرى، لأدائها إلى عصيان الأمر النفسى من حين مخالفه الأمر الغيرى. فلو قيل: باستحقاق العقوبه على الأمر النفسى من حين مخالفه الأمر الغيرى كان متينا، فالعقاب حقيقه على ترك الأمر النفسى، لا الغيرى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواجب حين الإتيان بالمقدمات بعنوان مقدماتها لذلك الواجب، و ضميرا - له و أنه - راجعان إلى الواجب: و الوجه فى زياده الثواب حينئذ هو:

ازدياد مناطه أعنى الانقياد فى نظر العقل، فيزيد الثواب بازدياد مناطه العذى هو التسليم و الانقياد، لصيروره العمل مع كثره مقدماته أشق الأعمال.

(٢). إشارة إلى: ما ورد فى الروايات من: «أن أفضل الأعمال أحزمها»، فالمراد بالأشقيته هو الأكثرية من حيث الانقياد و التخضع للمولى.

(٣). أى: على كون الثواب على نفس الواجب مع كثره مقدماته، و غرضه:

دفع المنافاه بين نفى استحقاق الثواب على المقدمات، و بين ما تضمنته الروايات من الثواب على المقدمات فى موارد:

منها: ما ورد فى زياده سيد الوصيين مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، كخبر الحسين بن إسماعيل الصيمرى عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «من زار أمير المؤمنين (عليه السلام) ماشيا كتب الله له بكل خطوه حجه و عمره، فإن رجع ماشيا كتب الله له بكل خطوه حجتين و عمرتين».

و منها: ما ورد فى زياده مولانا أبى عبد الله الحسين صلوات الله و سلامه عليه من: «أن لكل قدم ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل (عليه السلام)» كما فى روايه (١)

ص: ٢٥٥

و منها: ما ورد فى الحج ماشيا، كروايه<sup>(١)</sup> أبى المنكدر عن أبى جعفر (عليه السّلام) قال: «قال ابن عبّاس: ما ندمت على شىء صنعت ندمى على أن لم أحجّ ماشيا، لأننى سمعت رسول الله صلّى الله عليه وآله يقول: من حجّ بيت الله ماشيا كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قيل يا رسول الله و ما حسنات الحرم؟ قال: حسنة ألف ألف حسنة، و قال: فضل المشاه فى الحج كفضل القمر ليله البدر على سائر النجوم.

و كان الحسين بن على عليهما السّلام يمشى إلى الحجّ و دابّته تقاد وراءه».

و كروايه الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السّلام) عن فضل المشى، فقال: الحسن ابن على عليهما السّلام قاسم ربّه ثلاث مرّات حتى نعلا و نعلا، و ثوبا و ثوبا، و ديناراً و ديناراً، و حجّ عشرين حجّة ماشيا على قدميه».

وجه المنافاه: أنّ الروايات «-» تدلّ على ترتّب الثواب على المقدّمات،

(-). و كذا الآيات الشريفة، كقوله تعالى: (و من يطع الله و رسوله و يخشى الله و يتقه فأولئك هم الفائزون)، و قوله تعالى: (إنّ الله لا يضيع أجر المحسنين)، و قوله عزّ و جل: (لا ينفقون نفقه صغيره و لا كبيره و لا يقطعون واديا إلاّ كتب لهم ليجزيهم أحسن ما كانوا يعملون) و قوله تعالى: (و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله ناراً) إلى غير ذلك من الآيات و الروايات التي استدلّ بها القائلون باستحقاق الثواب و العقاب على المقدّمات.

لكن الإنصاف: عدم ظهورها فى كون الثواب على وجه الاستحقاق. و دعوى ظهورها فى ذلك مجازفه، فالوجه المحتمل حينئذ كثره:

أحدها: التفضّل.

كالخطوات، فإنها مع كونها مقدمه للزياره و الحجّ يترتب الثواب عليها، مع أنّ مقتضى حكم العقل عدم استحقاق الثواب إلا على ذى المقدمه.

و المصنف (قده) تبعاً لغيره دفع هذا التنافى بأحد وجهين:

أحدهما: كون الثواب مترتباً على نفس ذى المقدمه، فما يترتب على المقدمه من الثواب مترتب حقيقه على ذى المقدمه، قال فى التقريرات - بعد حمل ثانيها: كون الثواب على ذى المقدمه، لأنّ أمره كما يدعو إلى متعلقه، كذلك يدعو إلى مقدماته، ففعلها إذا كان بدعوه أمر ذىها كان إطاعه للأمر النفسى، فالثواب حينئذ مترتب عليه، لكون الإتيان بالمقدمه بهذه الدعوه شروعاً فى امتثال الأمر النفسى.

ثالثها: انطباق عنوان راجح على المقدمه يوجب الثواب عليها، كعنوان تعظيم شعائر الله المحبوب فى نفسه، فإذا انطبق هذا العنوان مثلاً على المشى إلى زياره إمامنا المظلوم (عليه السلام) كان الثواب عليه، لا على مقدمته للزياره.

نظير انطباق عنوان مخالفه بنى أميه لعنهم الله على ترك صوم عاشوراء، أو التشبه بهم على صومها الذى هو عنوان مرجوح، كما أنّ عنوان مخالفتهم راجح.

بل كلّ فعل مباح قصد به الطاعه يثاب فاعله عليه كما عن بعض المتكلمين، لصيرورته بهذا القصد من المطلوبات النفسيه التى يترتب على امتثال أوامرها القرب و المثوبه.

و بالجملة: انطباق مطلوب نفسى على المقدمه - كانطباقه على مباح - و إن كان موجبا لترتب المثوبه على فعله، لكنه أجنبي عن عنوان المقدميه. فإثبات الثواب بذلك للمقدمه - كما عن بعض المحققين على ما فى تقريرات شيخنا الأعظم - فى غير محله، لما عرفت من أنّ الثواب حينئذ يكون على المطلوب النفسى، لا المقدمى كما هو واضح.

من الثواب على المقدمات، أو على التفضّل (١)، فتأمّل جيدا، و ذلك (٢) لبداهه الروايات الدالّه على ترتّب الثواب على المقدمات على التفضّل - ما لفظه: «مع أنّه يحتمل أن يقال احتمالا ظاهرا: إنّ الثواب المترتب عليها في هذه المقامات بالحقيقه هو الثواب المترتب على فعل ذى المقدمه، و لكنّه إذا وزّع على الأفعال الصادره من المكلف في تحصيله يكون لكلّ واحد من أفعاله شىء من الثواب، نظير ما يقول التاجر المسافر الساعى فى تحصيل الأرباح عند توزيعه ما حصل له على أيام مسافرتة»، ثم أريد ذلك بما ورد فى بعض الأخبار من ترتّب الثواب على الأقدام بعد المراجعة من الزيارة الحسينيه (عليه السلام)، حيث إنّها ليست من المقدمات، و لا سيّما بملاحظه أنّ ثوابها ضعف ثواب الرّواح، هذا.

ثانيهما: حمل الأخبار على التفضّل - بناء على ظهورها فى الاستحقاق -، قال فى التقريرات: «و الإنصاف: أنّ منع ظهور هذه الروايات و دلالتها على ترتّب الثواب على فعل المقدمات ممّا لا- وجه له، إلّا- أنّه مع ذلك لا- دلاله فيها على المدعى، إذا المقصود فى المقام إثبات الاستحقاق، و لا أثر من ذلك فيها، فلعلّه مستند إلى فضل الرّب الكريم، فإنّ الفضل بيده يؤتية من يشاء».

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى المتقدّم آنفا بقولنا: - ثانيهما حمل الأخبار... إلخ - و الوجه فى هذا الحمل - بعد البناء على ظهورها فى الاستحقاق - هو: حكم العقل بعدم استحقاق العبد الذى أسبغ المولى عليه النعم الظاهريه و الباطنيه، و أقدره على الإطاعه، و لا- حول و لا- قوّه له إلّا- به لشىء من الثواب على مولاه، فهذا الحكم العقلى يوجب صرف الظهور المزبور إلى الحمل على التفضّل، لعدم معارضه الظاهر للحكم العقلى.

(٢). تعليل للتنزيل المزبور، و حاصله كما عرفت: أنّ استقلال العقل بعدم استحقاق الثواب على امتثال الأمر الغيرى قرينه عقليه على صرف تلك الأخبار عن ظواهرها على تقدير ظهورها فى الاستحقاق، و حملها على الثواب على ذى المقدمه،

أن موافقه الأمر الغيرى بما هو أمر (١) لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى لا يوجب قربا، و لا مخالفته بما هو كذلك (٢) بعدا، و المثوبه و العقوبه إنما تكونان من تبعات «-» القرب و البعد. أو على نفس المقدمه، لكن تفضلا، لا استحقاقا، حيث إن المثوبه و العقوبه مترتبان على القرب من المولى، و البعد عنه. و امتثال الأمر الغيرى و مخالفته لا- يوجبان قربا و لا بعدا، فلا يترتب عليهما ثواب و لا- عقاب، فإذا امتنع الاستحقاق، فلا- محيص عن حمل ما دلّ على الثواب على المقدمات على أحد الوجهين المذكورين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى قبال الأمر النفسى، إذ لو كان بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى كان الثواب عليه، لا على الأمر الغيرى، و قد عرفت آنفا: أنه لا مانع من قصد امتثال الأمر النفسى بإتيان المقدمات.

(٢). يعنى: بما هو أمر فى قبال الأمر النفسى، لا بما هو شروع فى إطاعه الأمر النفسى.

(-). الأولى إبدالها ب - التوابع -، أو - الآثار -، أو نحوهما، لأن «التبعه» - كما فى المجمع - هى «المظلمه و كل ما فيه إثم، و منه ما ورد فى الدعاء:

و لا تجعل لك عندى تبعه إلا وهبتها»، و استعمالها فى هذا المعنى فى الأدعيه شايح كقوله (عليه السلام): «و لك عندى تبعه أو ذنب»، فلاحظ.

نعم لا بأس بما فى المتن تغليبا، أو اعتمادا على ما فى المنجد: «التبعه كل ما يترتب على الفعل من خير أو شر، إلا أن استعمالها فى الشر أكثر»، و فى المصباح: «التبعه و زان الكلمه ما تطلبه من ظلامه و نحوها».

و عليه: بعد فرض اعتبار المنجد يكون تعبير المصنف (قده) بالتبعه فى محلّه، فلا داعى إلى ارتكاب عنايه التغليب لجانب البعد و العقوبه على جانب القرب و المثوبه كما هو ظاهر.

ص: ٢٥٩



أما الأوّل فهو: أنّه (١) إذا كان الأمر الغيرى بما هو لا إطاعه له، و لا قرب فى موافقته، و لا مثوبه على امثاله، فكيف حال بعض المقدمات (٢) كالطهارات، حيث لا شبهه فى حصول الإطاعه و القرب و المثوبه بموافقه أمرها (٣)، هذا. مضافا (٤) إلى: أنّ الأمر الغيرى لا شبهه فى كونه توصليا،

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير - فهو - راجع إلى الأوّل المراد به الإشكال الّذى محصله: أنّه - بناء على عدم كون الأمر الغيرى موجبا للقرب الّذى يترتب عليه استحقاق المثوبه - يشكل الأمر فى المقدمات العباديّه، كالطهارات الثلاث، حيث إنّ يترتب عليها الثواب بلا كلام، مع كونها من المقدمات، و قد عرفت: أنّهم بنوا فيها على عدم استحقاق الثواب عليها.

(٢). أى: العباديّه الّتى يعتبر فيها قصد التعبد، و قوله: - حيث لا شبهه - تقريب للإشكال، و قد عرفت آنفا.

(٣). أى: الطهارات الثلاث.

(٤). هذا إشكال آخر على المقدمات العباديّه كالطهارات الثلاث، و حاصله:

عدم تمشّى قصد القربه فيها، حيث إنّ الأمر الغيرى المقدمى توصلى، إذ الغرض منه هو التوصل إلى ذى المقدمه بمجرد وجود المقدمه، و لا يعتبر فى متعلّق الأمر المقدمى قصد القربه، مع أنّه لا شبهه عندهم فى عدم صحّحه الطهارات الثلاث بدون قصد القربه، فما المصحح لاعتبارهم قصد التقرب فيها؟ و بالجملة: الأمر الغيرى لا يصلح للمقربيّه، و الصالح لها هو الأمر النفسى، فالإشكال على المقدمات العباديه من وجهين:

أحدهما: ترتب الثواب عليها، مع أنّ أوامرها غيريّه.

ثانيهما: عباديّه هذه المقدمات، لاعتبارهم قصد التقرب فيها كما عرفت، مع أنّ أوامرها غيريّه كما مر، و العباديّه من شئون الأمر النفسى، و اتّصاف الأمر الغيرى بها من قبيل اتّصاف الضدّ بخاصّه ضده، و هو غير ممكن، لأنّ النفسيه

و قد (١) اعتبر في صحتها إتيانها بقصد القربه.

و أما الثاني (٢)، فالتحقيق «-» أن يقال: إنَّ المقدمه فيها بنفسها و الغيره متضادتان.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و الحال أنه قد اعتبر في صحه المقدمات العباديه إتيانها بتيه القربه، و ضميرا - صحتها و إتيانها - راجعان إلى الطهارات.

(٢). و هو الدفع، و حاصله: أنَّ الإشكال الأول على ترتب القرب و المثوبه على الأمر الغيرى يندفع ب: أنَّهما لا يترتبان عليه، بل على الأمر النفسى الاستجابى المتعلق بالطهارات الثلاث، حيث إنَّها من المستحبات النفسيه العباديه، فالمقدمه و هى الطهاره عباده، و الثواب مترتب على أمرها النفسى الاستجابى العبادى، فلا مورد للإشكال على الطهارات بأنَّه كيف يترتب عليها القرب و الثواب مع كون أوامرها غيريه؟

(-). هذا الدفع مع الإشكال بكلتا جهتيه ممَّا ذكر في التقريرات، و البدائع، و غيرهما.

ثم إنَّ هذا الجواب لا يفى بدفع الإشكال عن جميع الطهارات، لما قيل:

من عدم ثبوت الاستحباب النفسى فى التيمم و إن أمكن استفادته من بعض الروايات، إلاَّ أنَّه ممَّا لم يعتمد عليه أحد ظاهرا، كما فى التقريرات. بل استشكل بعضهم فى استحباب الوضوء نفسيا أيضا، بمعنى: كون نفس الغسلتين و المسحتين - مع الغض عن قصد إحدى غاياته حتى الكون على الطهاره - من المستحبات النفسيه، فراجع.

لكن الحق كون التيمم من العبادات، و لا أظن صدور ما فى التقريرات من:

«أنَّه مما لم يعتمد عليه أحد ظاهرا» عن الشيخ (قده)، كيف؟ و قد قال فى الجواهر فى مبحث اعتبار النيه فى التيمم ما لفظه: «فالواجب فى التيمم التيه، كغيره من العبادات إجماعا محصلا و منقولا مستفيضا حدَّ الاستفاضه إن لم يكن متواترا، ممَّا، و من جميع علماء الإسلام إلاَّ من شدَّ».

ص: ٢٤١

(١). أى: الطهارات، و غرضه: دفع الجبهه الثانيه من الإشكال، و هى: أن أمرها الغيرى توصيلى، و لا يصح التقرب به، مع وضوح كون الطهارات من العبادات، و هى تحتاج إلى ما يصحح عباديتها، و هو الأمر النفسى المصحح لأن يتقرب بها، و هو مفقود فى الطهارات، فأين الأمر العبادى المصحح لعباديتها؟

و حاصل الدفع: أن غايات الطهارات الثلاث كالصلاه، و الطواف، و غيرهما لا تترتب على تلك الطهارات إلا أن يؤتى بها على وجه العباده، فلها الأمر النفسى أيضا، فهى و إن كانت مقدمات لغاياتها، إلا أنها فى الحقيقه عبادات، بمعنى: كون أمرها النفسى العبادى موضوعا للأمر الغيرى المقدمى، فموضوع الأمر الغيرى عباده، و ليس هو ذوات الأفعال مطلقا حتى يستشكل فى عباديتها بعدم أمر عبادى مصحح لعباديتها. و يدل عليه: - مضافا إلى ذلك - ما دلّ من الروايات على تنزيل الطهاره الترابيه منزله المائيه، و أن التيمم مصداق للطهور، و فرد له كالوضوء، و الغسل، كقوله (عليه السلام) فى روايه (( الحلبي تعليلا- للنهي عن دخول الركبه: «لأنّ ربّ الماء هو ربّ الأرض فليتمم»، و قوله (عليه السلام) فى روايه (( ابن أبى يعفور، و عنبسه بن مصعب: «فتمم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد»، و نحو هذا التعبير منتشر فى النصوص ((). و قوله صلى الله عليه و آله فى ما رواه الصدوق رحمه الله: «جعلت لى الأرض مسجدا و طهورا» فيندفع بذلك ما أورده المحقق النائينى (قده) على المتن من: «أنّ هذا

فلا بدّ أن يؤتى بها عباده، وإلا (١) فلم يؤت بما هو مقدّمه لها، فقصد (٢) القربه

\*\*\*\*\*

(١). أى: وإن لم يؤت بالطهارات على وجه العباده، فلم يؤت بما هو مقدّمه.

(٢). يعنى: بعد أن صارت الطهارات فى أنفسها عبادات، فيندفع إشكال قصد القربه، لأنّ المصحح لعباديتها حينئذ هو الأمر النفسى العبادى المتعلّق بالطهارات قبل تعلق الأمر الغيرى بها. ثم إنّ ضمير - لها - راجع إلى الغايات، و ضمائر - فيها و كونها و نفسها - راجعه إلى الطهارات.

و بالجمله: فاندفع الإشكال بكلتا جهتيه، و هما: ترتّب القرب و الثواب على الأمر الغيرى، و عدم صحّه التقرب بالأمر الغيرى. الجواب لا يتم فى التيمم، لعدم ما يدلّ على كونه مأمورا به بالأمر النفسى.

كما يندفع أيضا إشكاله الثانى على المتن من: «تضادّ الأمر النفسى الاستجابى مع الأمر الغيرى، إذ لا بد من اندكاك الأمر النفسى فى الغيرى، فلا يبقى أمر نفسى حتى يمكن تصحيح العباديه به»، و هذا الإشكال يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم.

و وجه اندفاعه: أنّ الزائل بعد عروض الأمر الغيرى الإيجابى ليس نفس المحبوبيه، و الطلب، بل الحدّ الذى هو أمر عدمى، فنفس الطلب باق حتى بعد عروض الوجوب الغيرى.

و بعباره أخرى: لحوق المرتبه الشديده ينافى المرتبه الضعيفه حدّا، لا ذاتا، و هذا المقدار من الطلب النفسى كاف فى نشوء قصد القربه عنه، هذا.

و أما إشكاله الثالث، و هو: «أنّ تصحيح الطهارات بالأمر النفسى منوط بالالتفات إليه حين الامتثال، لتكون عباده من جهه، و لا ريب فى أنّ غالب المكلفين لا يلتفتون إلى هذه الجهه، بل يأتون بعنوان المقدّميه للصلاه، فلا بد حينئذ من الالتزام ببطلان وضوء غالب المكلفين، مع أنّ أحدا لا يلتزم بذلك»، فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٦٣

فيها إنّما هو لأجل كونها في نفسها أمورا عباديّة، و مستحبات نفسيّة، لا لكونها مطلوبات غيريه.

و الاكتفاء (١) بقصد أمرها الغيرى فإّما (٢) «-» هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك (٣)

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى إشكال تعرّض له في التقريرات، و حاصله: أنّه بناء على كون الطهارات مطلوبات نفسيّة عباديّة، فلا بد في الإتيان بها عباده من قصد أمرها النفسى و لو في ضمن الطلب الوجوبى الغيرى، و هذا خلاف طريقه الفقهاء، لبنائهم على الاكتفاء بإتيان الطهارات بداعى أمرها الغيرى، و عدم اعتبار قصد أمرها النفسى، و هذا كاشف عن كون عباديّتها بالأمر الغيرى، فيعود المحذور، و هو: أنّه كيف يصح التقرب بالأمر الغيرى التوصلى و تصحيح العباديّة به؟.

(٢). هذا دفع الإشكال المذكور، و حاصله: أنّ الاكتفاء بالأمر الغيرى إنّما هو لأجل أنّه لا يدعو إلّا إلى ما هو مقدّمه واقعا، و المفروض أنّ المقدّمه بما هي مقدّمه من المطلوبات النفسيّة، فقصد الأمر الغيرى قصد إجمالى للأمر النفسى المتقدّم عليه رتبه، و هذا المقدار كاف في قصد الأمر النفسى الموجب للعباديّه و المثوبه.

و بالجملة: فالأمر الغيرى يتعلّق بالعباده، فقصدّه يوجب قصد الأمر النفسى العبادى ضمنا، و هو المصحح للعباديّه، لا الأمر الغيرى.

(٣). يعنى: عباده، و ضمير - هو - فى قوله: - فإّما هو - راجع إلى الاكتفاء، و ضمير - أنّه - راجع إلى الأمر الغيرى، و ضمير - هو - فى قوله: - إلى ما هو - راجع إلى الموصول الذى أريد به المقدّمه العباديّة.

(-). الأولى إسقاط الفاء، لأنّ قوله: - إنّما - خبر - و الاكتفاء -، و الفاء لا تدخل على الخبر، إلّا أن يقدر كلمه - أمّا - قبل المبتدأ، لكنّه خلاف الأصل، و لا موجب لارتكابه.

ص: ٢٦٤

فى نفسه، حيث (١) إنه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه، فافهم (٢).

و قد تفصّى عن الإشكال بوجهين آخرين (٣):

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - يدعو إلى ما هو كذلك -، و حاصله: أنّ دعوه الأمر الغيرى إلى ما هو عباده فى نفسه إنّما هى لأجل أنّ شأن الأمر الغيرى هو الدّعوه إلى ما هو مقدمه، و المفروض أنّ المقدمه من الطهارات ما يكون عباده بنفسه، فقصد أوامرها الغيريه قصد إجمالى لأوامرها النفسيه «-» .

(٢). لعلّه إشاره إلى: أنّ الموجب لعباديه شىء إذا كان دعوه أمره العبادى بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الأمر تفصيلا أو إجمالا- فهو مفقود فى المقام، إذ مع الجهل بعباديته أو الغفله عنها لا- يكون الداعى إلى إتيانه إلا الأمر الغيرى المغاير للأمر العبادى، فكيف يكون الداعى حينئذ - و لو إجمالا - الأمر العبادى، مع عدم انطباق الأمر الغيرى عليه، لمغايرتهما بالتضاد. فالأمر النفسى ليس داعيا لا تفصيلا و لا إجمالا إلى عباديه الشىء، لأنّه مجهول أو مغفول عنه حسب الفرض، فلا محيص حينئذ عن الالتزام ببطلان الطهارات.

(٣). المذكورين فى التقريرات، و حاصل الوجه الأوّل الدافع لإشكال عباديه الطهارات الثلاث هو: أنّ المقدمات العباديه ليست مقدمتيها بما هى حركات خاصه كغسل جميع البدن فى الغسل، و الغسلتين و المسحيتين فى الوضوء، بل بما لها من عنوان خاص، و حيث إنه لا طريق للمكلف إلى إحرازه حتى يقصده تفصيلا، فلا بد من قصده إجمالا، و هذا القصد الإجمالى مترتب على قصد الأمر الغيرى الموجب لقصد عنوان المأمور به بالأمر الغيرى، إذ لا- سبيل للمكلف إلى قصد ذلك العنوان المجهول إلا بقصد الأمر الغيرى الذى هو عنوان إجمالى لذلك. فالوجه فى عباديه الطهارات الثلاث هو ذلك العنوان المقصود إجمالا بقصد الأمر الغيرى، و ليس الوجه فى عباديتها الأمر الغيرى حتى يرد عليه: أنّه توصلى، فكيف يتقرب به؟

(-). و بهذا يجاب عن ثالث إشكالات المحقق النائنى (قده) الذى تقدم

آنفا بقولنا فى التعليقه السابقه: - و أمّا إشكاله الثالث... إلخ -.

و لا يخفى أنّ أصل الإشكال من التقريرات، و قد عرفت جواب المصنف عنه بقوله: - فإنّما هو لأجل أنّه يدعو... إلخ -.

لكن هذا الجواب لمّا لم يكن تامّاً عند الميرزا (قده)، لأنّ لازمه الحكم بصحة صلاه الظهر مقدّمه لصلاه العصر مع الغفله عن وجوبها النفسى، و هو واضح البطلان، فعبادته الطهارات الثلاث إذا كانت منحصره فى قصد أوامرها النفسيه، فلا بد من الحكم ببطلانها مع الجهل بتلك الأوامر، أو الغفله عنها، فقد عدل الميرزا عنه، و اختار فى دفع الإشكال مسلّكاً آخر، و هو: منع حصر عبادته الطهارات بالأمر الغيرى و الأمر النفسى الاستجابى ليرد الإشكال على كل منهما. و دعوى: وجود صورته ثالثه يمكن تصحيح عبادته الطهارات الثلاث بها من دون محذور فى ذلك.

و محصل تلك الدعوى: انحلال الأمر النفسى المتعلق بذى المقدّمه إلى:

أوامر نفسيه ضمّته متعلّقه بالأجزاء و الشرائط التى منها الطهارات الثلاث. فكما أنّ الأمر بمركّب ينحلّ إلى الأمر بكلّ جزء منه، فكذلك الأمر بالمقيّد ينحلّ إلى الأمر بذات المقيّد، و إلى الأمر بقيدته، فكّل قيد متعلق لأمر نفسى.

و عليه: فالطهارات الثلاث متعلّقه للأمر النفسى الضمنى الموجب لعبادتها، فالعبادته نشأت من الأمر الضمنى الانحلالى.

و لكن أورد عليه سيّدنا الأستاذ مدّ ظله فى الدرس ب: أنّ لازم هذه مقاله كون القيد كالتقيّد داخلاً فى المتعلق، فيصير وزان الطهارات الثلاث و غيرها من الشرائط وزان الأجزاء، و هو كما ترى، بداهه خروج الشرائط قيّداً عن ماهيه المركب، و دخولها فيها تقيّداً، و وضوح الفرق بين الأجزاء و الشرائط، و عليه: فيكون أمر الطهارات غيريّاً تولدياً.

و يمكن أن يجاب عنه ب: أن ظاهر تعلق الأمر النفسى بكل شىء و إن كان ذلك، و لذا قيل: بظهور الأمر بشىء في مركب في جزئيه متعلقه لذلك المركب، إلا أنه لا مانع من رفع اليد عنه بدليل يدل على شرطيه متعلقه، و أن الدخيل في المركب هو تقيده فقط، فمع هذا الدليل نرفع اليد عن ذلك الظهور، و بدونه يبنى على حجتيه.

و بالجملة: فلا مانع من تعلق الأمر النفسى بالأجزاء و الشرائط معا و إن كانت المصلحه في الأمر بالجزء و الشرط مختلفه جدا، فمتعلق الأمر النفسى بالجزء لمصلحه لا يمنع عن تعلقه بالشرط لمصلحه أخرى، كما لا يخفى.

و أورد على المحقق النائيني بعض أعظم العصر مد ظله - على ما في تقرير بحثه الشريف - بما حاصله: «أنه يلزم من تعلق الأمر النفسى الضمنى الانحلالى بالطهارات الثلاث أتصافها حينئذ بالوجوب النفسى و الغيرى على القول باتصاف المقدمه بالوجوب الغيرى، و هو غير صحيح».

أقول: لا بأس بالاجتماع المزبور، لأنه يرجع إلى التأكد و الاندكاك، بل هنا أوامر ثلاثه:

أحدها: الأمر النفسى الاستقلالى الندبى المتعلق بالطهارات الثلاث.

ثانيها: الأمر النفسى الضمنى الذى هو قطعه من الأمر النفسى المتعلق بالمركب كالصلاه.

ثالثها: الأمر الغيرى المتعلق بالطهارات، و يندك الأمر الندبى فى الأمر الضمنى، لا بمعنى انعدام الندبى، بل بمعنى تبدل حدّه بالحدّ الوجوبى، لأنه من قبيل اللبس فوق اللبس، لا اللبس بعد الخلع، و بعد الاندكاك يتولد أمر نفسى وجوبى عبادى، فيصير الوضوء مثلا واجبا نفسيا عباديا. و هذا نظير نذر المستحبات النفسيه، كنذر صلاه الليل و غيرها من النوافل، فإنه بعد النذر يتولد أمر وجوبى



أحدهما: ما ملخصه: أنّ الحركات الخاصه ربما لا تكون محصله لما هو المقصود منها من العنوان الذى يكون (١) بذاك العنوان مقدّمه و موقوفا (٢) عليها، فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها، لكونه (٣) لا يدعو إلا إلى

\*\*\*\*\*

(١). الصواب - تكون - لأنّ اسمها الضمير المؤنث المستتر الراجع إلى الحركات يعنى: من العنوان الذى تكون الحركات الخاصه بذلك العنوان مقدّمه.

(٢). معطوف على - مقدّمه -، و ضمائر - عليها و إتيانها و أمرها - راجعه إلى الحركات.

(٣). أى: الأمر، و هو تعليل لقوله: - فلا بد فى إتيانها... إلخ -، يعنى:

أنّ الوجه فى قصد أمر تلك الحركات هو: كون الأمر الغيرى عنوانا إجمالياً لذلك العنوان المقوم لعبادته الطهارات، حيث إنّ الأمر الغيرى لا- يدعو إلا- إلى ما هو مقدّمه واقعا، و المفروض أنّ المقدّمه هى الحركات المعنونه بعنوان خاص، فقصد الأمر الغيرى يوجب قصد ذلك العنوان إجمالا. نفسى عبادى متعلق بصلاه الليل.

و بالجملة: بعد التأكّد و تولّد أمر وجوبى نفسى متعلق بالطهارات يتعلّق بها أمر غيرى، فيكون الأمر الغيرى فى طول الأمر النفسى الضمنى و متأخرا عنه.

و هنا أبحاث شريفه علميه أعرضنا عنها، لمنافاتها للاختصار، هذا.

ثم إنّه لا بأس بالإشاره إلى بعض الفروع المرتبطه بالمقام.

الأول: إذا أتى بالطهارات الثلاث قبل الوقت بقصد أوامرها النفسيه، فلا ينبغى الإشكال فى صحّتها، و جواز إتيان الواجب النفسى بها بعد دخول الوقت. نعم المنسوب إلى المشهور: «عدم صحه التيمم للصلاه قبل الوقت»، و البحث فيه موكول إلى الفقه.

الثانى: أن يأتى بالطهارات قبل الوقت ليأتى معها الواجب النفسى فى وقته، فان كان الداعى إلى الإتيان بها أوامرها النفسيه الاستجابيه مع قصد الإتيان معها بالصلاه مثلا فى وقتها، فالظاهر أيضا عدم الإشكال فى صحّتها. و إن كان الداعى مجرد التوصل إلى الواجب، فصحّتها محل التأمل.

ما هو الموقوف عليه، فيكون (١) عنوانا إجماليا و مرآه لها، فإتيان الطهارات عباده و إطاعه لأمرها ليس لأجل أن أمرها المقدمى يقضى بالإتيان كذلك (٢)، بل إنما كان لأجل إحراز نفس العنوان الذى يكون (٣) بذاك العنوان موقوفا عليها.

و فيه: - مضافا (٤) إلى أن ذلك (٥) لا يقتضى الإتيان بها كذلك (٦)، لإمكان (٧) الإشارة إلى عناوينها التى تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيكون قصد الأمر الغيرى عنوانا إجماليا، و مرآه لتلك الحركات.

(٢). أى: عباده، و الضمير فى كل من - لأمرها - و - أمرها - راجع إلى الطهارات.

(٣). الصواب - تكون -، لرجوع الضمير المستتر فيه الذى هو اسمه إلى الطهارات، و قوله: - موقوفا - خبر - تكون -، و ضمير - عليها - راجع إلى الطهارات. و لو كان مرجع ضمير - يكون - الإتيان، لكان اللازم أن يكون خبره: - موقوفا عليه -، لا - موقوفا عليها -، فتدبر.

(٤). محصيه: أن قصد العنوان المقوم لعبادته الطهارات لإ؛ لله لله - يتوقف على قصد أمرها الغيرى غايه، بل يمكن قصده بوجه آخر، كتوصيف الطهارات بالوجوب الغيرى بأن ينوى الوضوء الواجب و لو بداع آخر، كالتبريد و نحوه، فإن التوصيف أيضا عنوان مشير إلى العنوان الواقعى المقوم لعبادتها، فلا- ينحصر قصد ذلك العنوان بقصد الأمر الغيرى، مع أنهم قائلون باعتبار إتيانها بداعى الأمر بحيث لا تصح بدونه، و هذا دليل على أن قصد الأمر ليس لأجل كونه عنوانا إجماليا، و مرآه للعنوان المقوم لعبادتها.

(٥). أى: كون الحركات الخاصه بعنوان خاص غير معلوم مقدمه.

(٦). أى: بقصد أمرها غايه، كما هو قضيه قوله: - فلا بد فى إتيانها بذاك العنوان من قصد أمرها -، و ضمير - بها - راجع إلى الطهارات.

(٧). تعليل لقوله: - لا يقتضى الإتيان -، و ذلك واضح، لأنه إذا كان قصد الأمر الغيرى لأجل قصد ذلك العنوان، فلا إشكال فى تعدد العناوين المشيره إلى

آخر (١) و لو بقصد أمرها وصفا (٢)، لا غايه و داعيا (٣)، بل كان الداعى إلى هذه الحركات الموصوفه بكونها مأمورا بها شيئا آخر غير أمرها (٤) - أنه (٥) غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها، كما لا يخفى.

ثانيهما: ما محصله (٦): أنّ لزوم وقوع الطهارات عباده إنّما يكون لأجل ذلك العنوان، و عدم انحصارها فى قصد الأمر الغيرى غايه، فيمكن قصد غيره، لكنّها لا- تتّصف حينئذ بكونها عبادات، كما سيأتى مزيد توضيح له إن شاء الله تعالى. و ضميرا - عناوينها و تكون - راجعان إلى الطهارات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: غير قصد امتثال الأمر الغيرى، و ضمير - أمرها - راجع إلى الطهارات.

(٢). كأن يقصد الوضوء الواجب لا بداعى الأمر الغيرى، بل لغرض التنظيف مثلا، فإنّ ذلك العنوان حينئذ يكون مقصودا، لكن لا تتصف الحركات بكونها عباده، مع أنّه لا إشكال فى لزوم الإتيان بها على وجه العباده.

(٣). كما يدّعيه المتفصّل.

(٤). كالتبريد، و التنظيف، و نحوهما، و ضمير - أمرها - راجع إلى الطهارات.

(٥). مبتدأ مؤخر لقوله: - و فيه -، و هذا هو الجواب الأصلي، و حاصله:

أنّ الوجه المزبور بعد تسليمه و الغضّ عمّا أوردناه عليه أوّلا بقولنا: - مضافا إلى أن ذلك... إلخ - لا يفى بدفع الإشكال من ناحيه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث لأنّ الأمر الغيرى لا يترتب عليه الثواب، و إن كان وافيا بدفعه من ناحيه قصد القربه، لكون قصد الأمر الغيرى عنوانا إجماليا مشيرا إلى العنوان المقوم لعبادته الطهارات.

(٦). توضيحه: أنّ عبادته الطهارات الثلاث ليست لأوامرها الغيريه، حتى يرد عليه: أنّ الأمر الغيرى لا يصلح للعباديه، بل للأمر النفسى المتعلّق بغاياتها كالصلاه و الطواف، لكون الغرض من هذه الغايات موقوفا على الإتيان بمقدماتها كنفسها على وجه قري، فالمصحح لعبادته الطهارات هو الأمر المتعلّق بغاياتها كالصلاه و الطواف و نحوهما من المشروطات بالطهاره، لا الأمر الغيرى.

ص: ٢٧٠

أنَّ الغرض من الأمر النفسى بغاياتها (١) كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقة (٢)، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها (٣) كذلك، لا (٤) باقتضاء أمرها الغيرى.

و بالجمله: وجه لزوم إتيانها عباده إنما هو لأجل أنَّ الغرض فى الغايات لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها أيضا (٥) بقصد الإطاعة.

و فيه أيضا: أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبه عليها (٦) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: الطهارات، و الضمير المستتر فى - يحصل - راجع إلى الغرض.

(٢). متعلق بقوله: - يحصل -، و الضمير راجع إلى الأمر النفسى، و حاصله:

أنَّه كما لا يحصل الغرض من الأمر النفسى المتعلق بالغايات كالصلاه و نحوها إلا بقصد التقرب، كذلك لا يحصل الغرض ما؛ لله لله لم يؤت بالطهارات الثلاث التى هى مقدّمه لتلك الغايات على وجه قربى أيضا.

(٣). أى: الطهارات، و قوله: - كذلك - يعنى: بقصد التقرب.

(٤). يعنى: ليس وجه لزوم إتيان الطهارات الثلاث على وجه التقرب اقتضاء أمرها الغيرى، حتى يرد عليه: أنه لا يصلح للمقرّب، بل لأجل الغرض من الأمر النفسى كما مر آنفا.

(٥). أى: كلزوم إتيان نفس الغايات على وجه العباده، و ضمير - مقدماتها - راجع إلى الغايات.

(٦). أى: الطهارات، و حاصل الجواب: أن هذا الوجه لا يدفع الإشكال من الجهتين، و هما: القربه و المثوبه، بل يدفع إشكال قصد القربه فقط، و ذلك لأنَّ الغرض الداعى إلى الأمر بالغايات لما كان بمثابة لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطهارات

(-). لا يخفى: أن غرض الشيخ الأعظم (قده) متمحّض فى دفع إشكال القربه، و لا نظر له إلى دفع إشكال المثوبه، هذا. مع أنه يمكن أن يقال: إنَّ القربه و الثواب توأمان، فالمصحّح لأحدهما مصحّح للآخر، فالغرض من الغايات إن كان مصحّحا للقربه لكان مصحّحا للمثوبه أيضا، لأنَّ المثبت لأحد المتلازمين مثبت للآخر.

و أما ما ربما قيل (١) في تصحيح اعتبار قصد الإطاعة في العبادات: «من الثلاث من المقدمات الخارجيه بقصد الإطاعة، كإتيان نفس الغايات، فلا بد في سقوط الأمر بالغايات من إتيان الطهارات على وجه العباده، فالغرض موجب لعباديه الطهارات، لا أمرها الغيرى، فيندفع إشكال عدم صلاحيه الأمر الغيرى للمقرّبه.

و أما إشكال ترتب الثواب على الأمر الغيرى، فهو باق على حاله. بخلاف الوجه الذى أفاده المصنّف فى التفصلى عن الإشكال، فإنّه دافع له بكلا شقيّه، لكون الأمر النفسى الندبى العبادى المتعلق بالطهارات دافعا للإشكال من كلتا الجهتين: القربه و المثوبه.

ثم إنّ الفرق بين هذه الوجوه الثلاثه الدافعه لإشكال قصد القربه ظاهر، إذ الأوّل ناظر إلى نشوء العباديه عن الأمر النفسى الندبى العبادى المتعلق بالطهارات الثلاث مع الغرض عن أمرها الغيرى.

و الثانى ناظر إلى نشوء العباديه عن رجحان الطهارات ذاتا، و كون الأمر الغيرى عنوانا مشيرا إلى ذلك العنوان الراجع.

و الثالث ناظر إلى: كون الغرض المترتب على ذى المقدمه ممّا يتوقّف حصوله على إتيان الواجب و بعض مقدماته عباده، فالعباديه ناشئه عن ذلك الغرض، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه آخر لتصحيح عباديه الطهارات الثلاث، و قد تقدّم فى مبحث التعبدى و التوصلى: حيث قال: «و توهم إمكان تعلق الأمر بفعل الصلاه بداعى الأمر و إمكان الإتيان بها بهذا الداعى... إلخ».

بيانه: أنّ شيخنا الأعظم (قده) استشكل فى كتاب الطهاره فى أوّل تنبيهات الوضوء فى اعتبار قصد القربه فى المقدمه بما حاصله: أنّ الأمر الغيرى لا- يتعلّق إلا- بما هو مقدمه بالحمل الشائع، و المفروض أنّ الوضوء بما هو عباده مقدمه، فعباديه الوضوء تكون متقدمه على الأمر الغيرى تقدّم الموضوع على الحكم، فلو توقفت مقدميته على الأمر لزم الدور، ضروره توقّف مقدميته على الأمر، و توقّفه على

الالتزام بأمرين: أحدهما كان متعلقًا بذات العمل، والثاني بإتيانه بداعي امتثال المقدميه، لتوقف كل حكم على موضوعه.

قال في البدائع: «و يسرى هذا الإشكال في سائر المقدمات التعبدية أيضا، بل و جميع التعبديات».

و قد أجاب الشيخ (قده) عنه في طهارته بوجهين:

أحدهما: ما ملخصه: أنّ عباديّه الوضوء إنّما هي لأجل عنوان واقعي راجح في نفسه، و قصد ذلك العنوان كاف في عباديته، و الأمر الغيرى يتعلّق بذلك، و لمّا كان ذلك العنوان مجهولا، فيكفي قصده إجمالا.

و ثانيهما: ما لفظه: «أنّ الفعل في نفسه ليس مقدّمه فعليه، و إنّما هو يصير مقدّمه إذا أتى به على وجه العباده، فإذا أراد الشارع الصلاه المتوقّفه على تلك المقدّمه الموقوفه مقدّميتها على الأمر و جب الأمر به، مع نصب الدلاله على وجوب الإتيان به على وجه العباده بناء على أنّ وجوب قصد التعبد في الأوامر إنّما فهم من الخارج، لا من نفس الأمر، فهذا الأمر محقق لمقدّميته مغن عن أمر آخر بعد صيرورته مقدّمه، و المسأله محتاجه إلى التأمل» انتهى كلامه علا مقامه.

و قد أوضحه في البدائع بقوله: «و توضيحه على وجه يرتفع به غبار الإشكال عن وجه المقال: أنّ لزوم الدور إنّما هو فيما إذا توقّف كون الوضوء عباده على الأمر الذي تعلق به، و هو ممنوع، لأنّ الوضوء العبادى يتوقّف على الوضوء و قصد القربه معا، فلا بدّ هنا من أمرين: أحدهما يكون متعلقًا بذات الوضوء، و الثانى يكون متعلقًا به مقيدا بقصد القربه، أى قصد امتثال الأمر، فالأمر المتعلّق بالوضوء متعلّق به من غير اعتبار قصد القربه في متعلقه، للزوم الدور، و هنا أمر آخر من الخارج ثبت بالإجماع أو غيره متعلّق به مقيدا بقصد القربه، أى امتثال الأمر الذى تعلق به أوّلا فالأمر الأوّل المتعلّق بالوضوء توصّلى محض، أى لم يرد منه سوى إيجاد أفعاله فى الخارج، و الأمر الآخر تعلق بالتعبّد و قصد القربه فيه، لأنّه بدونّه لا يكفي فى تحقّق الصلاه، فنفس الوضوء و التعبّد به كلاهما مقدّمتان و شرطان للصلاه لا تصحّ

الأول» لا يكاد (١) يجدى (يجرى) فى تصحيح اعتبارها فى الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها لا يكاد يتعلّق بها (٣) أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين «-» إلاّ بهما، فلا بد للمصلّى من الوضوء، و من قصد القربة فيه، فأمر الشارع أوّلا بذات الوضوء من غير اعتبار شىء ليتمكن من قصد القربة فيه، ثم أمر به متقرّبا إلى الله تعالى. و إن شئت قلت: إنّ الأمر الأوّل متعلّق بالوضوء، و الأمر الثانى متعلّق بالتعبّد به، فهاهنا أمران مقدّميان يستفاد و يتحقّق منهما حقيقة الحال، و هو إيجاد الوضوء قربة إلى الله».

و محصله: أنّ المركّب من ذات الوضوء و دعوه أمره مقدّمه، فلا بد هنا من أمرين متعلّق أحدهما بذات الوضوء، إذ المفروض دخل ذاته فى المقدّميه، و الآخر بوصفه و هو إتيانه بدعوه الأمر، فالمجموع من ذات الوضوء و وصفه مقدّمه يتعلّق ببعضه أمر، و ببعضه أمر آخر، لامتناع تعلّق أمر واحد بالمجموع.

\*\*\*\*\*

(١). جواب - أمّا -، و حاصله: أنّ الأمر الغيرى لا يترشّح من ذى المقدّمه إلاّ على ما هو مقدّمه بالحمل الشائع، و من المعلوم: أنّ الطهارات بدون قصد القربة ليست مقدّمه، فلا يترشّح عليها أمر غيرى، و على وصفها أمر غيرى آخر حتى يصحّح به اعتبار قصد القربة فيها.

(٢). تعليل لقوله: - لا يكاد يجدى -.

(٣). أى: الطهارات، و وجه عدم التعلّق ما عرفته آنفا من: أنّ الأمر الغيرى لا يترشّح إلاّ على المقدّمه، و المفروض أنّ الطهارات بذواتها ليست مقدّمه، فلا يترشّح عليها أمر ليكون ذلك الأمر موضوعا لأمر آخر يتعلّق بالوصف أعنى القربة.

(-). لا يخفى أنّ الأمر الغيرى كالأمر النفسى فى أنّه إذا لم يمكن استيفاء الغرض بأمر واحد، فلا بد من أمر آخر و هو المسمّى بمتّمّ الجعل، فالمقدّمه - و هى: ما يلزم من عدمه العدم - تنطبق على ذوات الطهارات الثلاث، فيتشّح عليها

ص: ٢٧٤

يجىء طلب آخر من سنخ الطلب الغيرى متعلق (١) بذاتها لىتمكن به من المقدمه فى الخارج، هذا. مع (٢) أن فى هذا الالتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الطاعة فى العباده على ما عرفته مفصلاً سابقاً، فتذكر.

### الثانى (٣)

: أنه قد انقده مما هو التحقيق فى وجه اعتبار قصد القربه فى

\*\*\*\*\*

(١). صفه لقوله: - طلب -، و ضمير - بذاتها - راجع إلى الطهارات، و ضمير - به - راجع إلى - طلب -.

(٢). هذا إشكال آخر على ما أفاده الشيخ (قده) من تصحيح اعتبار القربه فى الطهارات بتعدد الأمر، و هذا هو الإشكال المتقدم فى بحث التعبدى و التوصلى، فلا نعيده.

(٣). هذا هو التذنب الثانى، و حاصله: أنه - بناء على المختار فى دفع إشكال أمر غيرى، و لما لم يكن وافياً بالغرض، و هو اعتبار الدعوه فى الطهارات، فلا بد من أمر آخر يتعلق بإتيان متعلق الأمر الأول بدعوه أمره.

و بالجملة: الأمر الثانى الغيرى يترشح على ما هو جزء المقدمه، فالمحوج إلى الأمر الثانى هو الدخل فى المقدميه، و هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه.

فما أفاده المصنف (قده) بقوله: - فمن أين يجىء طلب آخر... إلخ - مما لا يمكن المساعده عليه.

نعم الإشكال كله فى كون تعدد الأمر الغيرى مجدياً، و ذلك لأن الأمر الثانى الغيرى توصلى، و هو لا يصلح للمقرّبه، فلا يوجب عباده متعلقه حتى يتمكن المكلف بسبب الأمر الثانى من المقدمه.

فالمحصل: أن تصحيح عباده الطهارات بتعدد الأمر - كما أفاده الشيخ - مما لا يخلو من الغموض.

ثم إن ظاهر المصنف تسليم كون تعدد الأمر مجدياً فى المقرّبه، لكنه ينكر التعدد. و قد عرفت: أن التعدد ممكن، إلا أنه غير مجد.



الطهارات صحتها (١) و لو لم يؤت بها (٢) بقصد التوصل بها إلى غايه من غاياتها. نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فيها أمرها الغيرى «-» لكان قصد الغايه عباديه الطهارات من كونها مستحبات نفسيه، و أن الموجب لعباديتها هو أمرها الاستجابى النفسى - لا حاجه إلى قصد غاياتها، بل هى صحيحه بدون قصدها، و ذلك لعدم نشوء عباديتها عن الأمر الغيرى حتى تتوقف صحتها على قصد ذلك الغير أعنى غاياتها، فلو توضحاً بداعى استحبابه النفسى صح، و يجوز حينئذ إتيان المشروط بالطهاره به، لأن المقدمه هى الطهارات المستحبه النفسيه العباديه المتوقفه على قصد أو امرها النفسيه الندبيه العباديه.

نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربه فى الطهارات أمرها الغيرى، فلا بد من قصد الغايه حتى تقع الطهارات صحيحه، إذ الداعى حينئذ فى الحقيقه هو الأمر النفسى العبادى المتعلق بالغايه، فما لم يقصد لا تتصف المقدمه بكونها عباده.

و أما قصد الأمر الغيرى الداعى إلى متعلقه، فهو تبعى توصلى، و ليس مناطا للعباديه، فجعله مناطا لها لا يخلو عن مسامحه، إذ الأمر الغيرى بعنوان كونه غيرياً لا يدعو إلا إلى متعلقه و هو المقدمه، كما أن الأمر النفسى لا يدعو إلا إلى متعلقه، فالمقوم لعباديه المقدمه هو قصد التوصل إلى ذى المقدمه و إن لم يقصد الأمر الغيرى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الطهارات، و هى المرجع للضمائر من قوله: - و لو لم يؤت بها - إلى قوله: - وقوعها -.

(٢). لعدم ارتباط الأمر الاستجابى النفسى الموجب لعباديتها بغاياتها حتى يكون لقصد التوصل إلى الغايات دخل فى امتثال الأمر الاستجابى النفسى.

(-). يعنى: بما أنه مشير إلى الأمر النفسى المتعلق بالغايه، و إلا فليس الأمر الغيرى مصححاً للعباديه، لكونه توصلياً، كما تقدم سابقاً. و قوله: - لكان قصد الغايه... إلخ - قرينه على أن قصد الأمر الغيرى للإشاره إلى قصد الغايه، لا لموضوعيته، لأنه لا يدعو إلا إلى موضوعه و هو المقدمه، و المفروض أنها بنفسها ليست عباده، فالمصحح لعباديتها هو قصد نفس الغايه، أو أمرها.

ص: ٢٧٦

مما لا بد منه في وقوعها صحيحه، فإن (١) الأمر الغيرى لا يكاد يمثل إلا إذا قصد التوصل إلى الغير، حيث لا يكاد يصير داعيا إلا مع هذا القصد (٢)، بل (٣) في الحقيقه يكون هو الملاك لوقوع المقدمه عباده و لو لم يقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلق الطلب بها (٤) أصلا.

و هذا (٥) هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمه عباده.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لاعتبار قصد الغايه في وقوع الطهارات صحيحه، و محصله: أن عباديه الطهارات لما كانت بسبب أمرها الغيرى، فلا بد في وقوعها عباده صحيحه من قصد التوصل إلى الغايه المشروطه بالطهاره كالصلاه، فإن امتثال الأمر الغيرى منوط بقصد تلك الغايه، لأن الأمر الغيرى لما كان تابعا للأمر النفسى، لتولده منه، فامتثاله أيضا تابع لامثاله، فالوضوء بقصد التوصل به إلى الصلاه يكون امتثالا للأمر الغيرى المحقق لعباديه الوضوء، و بدون هذا القصد لا يتحقق امتثال للأمر الغيرى.

و بالجملة: فعلى القول بكون عباديه الطهارات لأجل الأمر الغيرى لا محيص عن قصد الغايه، لتوقف امتثال الأمر الغيرى عليه.

(٢). يعنى: قصد التوصل إلى الغير، أعنى: الغايه المشروطه بالطهاره، فداعويه الأمر الغيرى منوطه بهذا القصد، لأنها قضيه تبعيه الأمر الغيرى للنفسى، فإن مقتضى تبعيته له هو أن يكون في مقام الامتثال أيضا كذلك، فامتثال الأمر الغيرى منوط بقصد امتثال الأمر النفسى.

(٣). غرضه: الإضراب عن إناطه العباديه بقصد امتثال الأمر الغيرى، و دعوى:

كون الملاك في عباديه الطهارات هو قصد التوصل بها إلى الغايات من الصلاه، و الطواف، و غيرهما و إن لم يقصد الأمر الغيرى المتعلق بالطهارات، بل و إن لم نقل بتعلق الأمر الغيرى بها، فضمير - يكون - راجع إلى قصد التوصل.

(٤). هذا الضمير و ضمير - أمرها - راجعان إلى الطهارات.

(٥). يعنى: و كون التوصل إلى الغير ملاك عباديه الطهارات هو السر في

لا (١) ما توهم من: «أنَّ المقدمه إنما تكون مأمورا بها بعنوان المقدميه، فلا بدّ (٢) عند إرادته الامتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان (٣)، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمه بها»، فإنه (٤) فاسد جداً، ضروره اعتبار قصد التوصل إلى الغير فى وقوع الطهارات عباده. لا ما نسب إلى تقارير شيخنا الأعظم (قده) - وإن كان فى النسبه تأمل - من: أن اعتبار قصد التوصل إنما هو لكون عنوان المقدمه مأمورا به، بحيث يكون موضوع الأمر الغيرى عنوان المقدمه، فالوضوء مثلا بما هو مقدمه متعلق للأمر الغيرى، لا- بما هو هو. و امتثال الأمر بعنوان منوط بقصد ذلك العنوان، كالظهيّه، والعصريّه، فالأمر بالوضوء بما أنه مقدمه لا يمثل إلا بقصد عنوان مقدميته، وهذا يتوقف على قصد الغايه، كالصلاه.

فقصد التوصل يكون لأجل إحراز عنوان المقدميه الذى هو موضوع الأمر الغيرى.

و بالجملة: فليس ذات الوضوء مقدمه، بل المقدمه هى الوضوء بعنوان المقدميه، وإحراز هذا العنوان فى مقام امتثال الأمر الغيرى منوط بقصد التوصل.

فالمتحصل: أن اعتبار قصد التوصل فى المقدمه إنما هو لتحقيق عباديتها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: وهذا هو السر... إلخ، لا ما توهم من أن المقدمه... إلخ.

(٢). وجه اللابديّه: أن الأمر المتعلق بعنوان كالظهيّه، والعصريّه، والغسل، والوضوء لا- يتحقق امتثاله عقلا إلا بقصد ذلك العنوان، لتوقف حصول المأمور به على القصد المزبور.

(٣). يعنى: عنوان المقدميه، و ضمير - قصدها - راجع إلى المقدمه، و قوله:

- كذلك - أى: بعنوان المقدميه، يعنى: و قصد المقدمه بعنوان المقدميه لا بعنوان ذاتها لا يكاد يكون بدون قصد التوصل إلى ذى المقدمه، فضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٤). هذا دفع التوهم المنسوب إلى الشيخ الأعظم (قده)، و حاصل الدفع:

منع الصغرى - و هى: كون عنوان المقدمه متعلقا للأمر الغيرى - و ذلك لأن ما يتوقف عليه ذو المقدمه هو ذات المقدمه، لا عنوانها، ضروره أن الصلاه مثلا تتوقف على نفس

أنّ عنوان المقدميه ليس بموقوف عليه الواجب (١)، و لا- بالحمل الشائع مقدّمه له، و إنّما كان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوينها الأولى (٢)، و المقدميه إنّما تكون علّه لوجوبها (٣).

## الأمر الرابع (٤)

### إشاره

الوضوء، لا- عنوان مقدّمته. نعم المقدميه جهه تعليليه خارجه عن حيز متعلق الأمر كما ذكره أيضا في ردّ المقدمات الداخليه بقوله: «ضروره أنّ الواجب بهذا الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدّمه، لأنّه المتوقف عليها، لا عنوانها... إلخ»، فلا يعتبر حينئذ قصدها في امتثال الأمر الغيرى، و إنّما يعتبر قصدها إذا كانت من الجهات التقيديّه كالظهيّيه، و العصريه، و نحوهما ممّا له دخل فى متعلّقات التكليف، كما لا يخفى، فإنّ الفرق بين الجهات التقيديّه التى ترد عليها الأحكام، و بين الجهات التعليليه التى هى ملاكات التشريع لا موضوعاتها فى غايه الوضوح.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنّ ما يتوقف على الواجب كالصلاه هو ذات الوضوء، لا عنوان مقدّمته، فما يحمل عليه المقدمه بالحمل الشائع هو ذات الوضوء.

(٢). المراد بالأولى هنا ما يعم الأولى الحقيقيه و الإضافيه، مثلا: الوضوء بعنوانه الأولى غسل - بالفتح -، و بعنوانه الثانوى القصدى وضوء، و بعنوانه الثالثى مقدّمه لما يشترط فيه الطهاره، فالمراد بالعنوان الأولى ما يكون متقدّما على عنوان المقدميه، و معروضا للأمر الغيرى و إن كان بالنسبه إلى غيره من العناوين الثانويّه.

(٣). أى: المقدمه، فليس موضوع الأمر الغيرى و معروضه عنوان المقدميه، بل موضوعه ذات المقدمه التى هى بالحمل الشائع مقدّمه.

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر المذى هو من الأمور التى رسمها قبل الخوض فى المقصود: التنبيه على خلاف بعض الأعلام كصاحبى المعالم، و الفصول، و شيخنا الأعظم.

و محصل ما أفاده المصنّف (قده) قبل التّعرض للخلاف المزبور: أنّه لا- شبهه فى كون وجوب المقدمه - بناء على القول بالملازمه بينه و بين وجوب ذبها -

لا شبهه في أنّ وجوب المقدمه بناء (١) على الملازمه يتبع (٢) في الإطلاق والاشتراط وجوب ذى المقدمه، كما أشرنا إليه (٣) في مطاوى كلماتنا، ولا يكون مشروطا بإرادته (٤)، كما يوهمه (٥) ظاهر عبارته تابعا في الإطلاق والاشتراط لوجوب ذى المقدمه، وأنّ كلّ ما هو شرط وقيد للوجوب النفسى الثابت لذيها، فهو شرط وقيد للوجوب الغيرى أعنى وجوب المقدمه.

و الوجه في هذه التبعيه واضح، لأنّ وجوب المقدمه معلول لوجوب ذيها و مسبب عنه، فكلّ ما يكون شرطا وقيدا للوجوب النفسى، فهو شرط للوجوب الغيرى، فالوجوب المعلولى تابع للوجوب العلى في الإطلاق والاشتراط.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل - وجوب -، لأنه مبنى على الملازمه.

(٢). لأنه معلول لوجوب ذى المقدمه، كما عرفت.

(٣). يعنى: إلى هذه التبعيه، وقوله: - في مطاوى كلماتنا - إشاره إلى:

ما ذكره في أوائل الأمر الثالث عند تعميم النزاع للمقدمات الوجوديه للواجب المشروط من قوله: «ثم الظاهر دخول المقدمات الوجوديه للواجب المشروط في محل النزاع أيضا... إلخ».

(٤). أى: ذى المقدمه، وهذا إشاره إلى خلاف صاحب المعالم، و من تبعه، و حاصله: أنّه بعد البناء على الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيها يكون وجوب المقدمه مشروطا بإرادته ذيها.

بيانه - كما فى التقريرات -: أنّ وجوب المقدمه إنّما هو لأجل التوصل إلى ذى المقدمه، بحيث تنحصر مصلحه وجوبها فى التوصل بها إلى ذيها، فإن لم يكن الداعى إلى إيجاد المقدمه التوصل بها إلى ذيها، فالحكمه المقتضيه لوجوبها مفقوده، فلا دليل حينئذ على وجوبها. و عليه: فوجوبها دائما مشروط بشرط، و لا - أقلّ من كونه إرادته ذيها، بخلاف وجوب ذيها، فإنّه قد يكون مشروطا، و قد يكون مطلقا، فلم تتحقق التبعيه بين وجوبها و وجوب ذيها فى الإطلاق والاشتراط.

(٥). يعنى: يوهم كون وجوب المقدمه مشروطا بإرادته ذيها، لكن فى هذه

صاحب المعالم «-» رحمه الله في بحث الضد، (حيث قال: «و أيضا فحجه القول (١) الاستفاده انحصار حكمه وجوب المقدمه في التوصل بها إلى ذبيها، فإن لم يكن مريدا لإتيان ذى المقدمه لصارف، فلا دليل حينئذ على وجوب المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بهذه الحجّه ما سيأتى من الاستدلال ب: «أنّه لو لم تجب لجاز تركها... إلخ».

(-). لا يخفى: أنّ الوجوه المحتملها في عبارته المعالم كثيره.

أحدها: ما استظهره المصنف تبعا للشيخ وغيره، واحتمله صاحب البدائع:

من كون إرادته ذى المقدمه شرطا لوجوب مقدمته.

ثانيها: أنّ المراد كون إرادته ذى المقدمه شرطا لاتصاف المقدمه بالوجوب لا شرطا لوجوبها، بمعنى: كون إرادته ذى المقدمه شرطا للواجب، لا- للوجوب، يعنى: أنّ اتصاف المقدمه بالوجوب و كونها مأمورا بها منوط بإرادته ذى المقدمه نظير اتصاف الصلاة مع الطهاره بكونها مأمورا بها. وهذا الوجه اختاره في الفصول، حيث قال فيه - بعد انقسام الواجب إلى نفسى و غيرى - ما لفظه: «ثم هل يعتبر في وقوع الواجب الغيرى على صفة وجوبه أن يترتب عليه فعل الغير، أو الامتثال به و إن لم يقصد به ذلك، أو يعتبر قصد التوصل إليه، أو إلى الامتثال به و إن لم يترتب عليه، أو يعتبر الأمران، أو لا يعتبر شىء منهما؟ وجوه، و التحقيق هو الأول، لأنّ مطلوبه شىء للغير تقتضى مطلوبه ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره، لما عرفت من أنّ المطلوب فيه المقيّد من حيث كونه مقيّدا، و هذا لا- يتحقّق بدون القيد الذى هو فعل الغير. و أمّا القصد، فلا يعقل له مدخل في حصول الواجب و إن اعتبر في الامتثال به.

نعم إن كان عباده و كان مطلوبيتها من حيث كونها للغير فقط اعتبر فيه ذلك، كما في الوضوء، و الغسل بناء على نفي رجحانها الذاتى» انتهى موضع الحاجه من كلامه (قده).

و قال في أول تنبيهات مقدمه الواجب: «و نقول هنا توضيحا لذلك و تأكيدا له: إنّ مقدمه الواجب لا- تتصف بالوجوب و المطلوبه من حيث كونها مقدمه إلاّ

بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون إذا ترتب عليها وجود ذى المقدمه، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده، فيلزم أن لا يكون خطاباً بالمقدمه أصلاً على تقدير عدمه، فإن ذلك متّضح الفساد. كيف وإطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لإطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى: أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى أنّها إذا وقعت مجرّده عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبيّه، لعدم وجوبها على الوجه المعبر. فالتوصيل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه وإن لم أقف على من يتفطن له، والذي يدل على ذلك:

أنّ وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليّه، فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور». واحتمله أخوه في حاشيه المعالم، وردّه، فلاحظ هدايه المسترشدين، وكأنّ صاحب الفصول (قده) لم يطلع على كلام أخيه.

ثالثها: ما احتمله في البدائع من كون مراد المعالم: التفصيل بين ما علم الأمر أو احتمال ترتب ذى المقدمه، وعدمه، قال (قده) - بعد نقل كلام المعالم - ما لفظه: «ويمكن أن يوجّه ما ذكره (قده) بأنّه إذا كان للمكلف صارف عن إتيان الواجب كان الأمر من الأمر المطّلع على السرائر أمراً تسجيلياً صادراً منه على سبيل التسجيل لكي يتم عليه الحجّه، و يقيم عليه البيّنه، فليس غرضه من التكليف حينئذ بعث المكلف على إيجاد الأمور به وإتيانه في الخارج، لعلمه بعدم حصوله، فإذا لم يكن الغرض من التكليف بعث المكلف على إيجاد المكلف به، بل محض التسجيل فلا يلزم منه وجوب مقدماته حينئذ، إذ اللازم بحكم العقل إتيان ماله مدخليّه في حصول غرض الأمر، دون ما لا مدخليّه له فيه. وإذا لم يكن غرض الأمر حصول الفعل المأمور به، فلا يلزم من الأمر به الأمر بما لا مدخليّه له فيه، لأنّه أمر أجنبيّ عمّا تعلّق به غرض الأمر، وهو التسجيل مثلاً. والحاصل: أنّه متى اجتمعت شرائط

المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها، كما لا- يخفى على من أعطاها حقَّ النَّظر، التكليف من المصلحه و المحبوبيه، و قدره المكلف على الامتثال صحَّ من الأمر التكليف سواء كان عالما بعصيانه أم لا، لكن في صوره العلم بالعصيان يسمى هذا تسجيليا، حيث إنَّ الغرض فيه التسجيل لتصحيح العقاب، دون البعث على الفعل، و لذلك حكموا بأنَّ الكفار مكلفون بالفروع، و معاقبون عليها، إلا- أن مثل هذا الأمر لا يتعلَّق بالمقدمات التي لا مدخلية لها في حصول الغرض. و إن قلت إنَّ التكليف بالفعل إن كان تسجيليا، فالتكليف بالمقدمه أيضا كذلك، كما في الإرشاد، و الامتحان، و غيرهما، فإنَّ التكليف بالمقدمه إنما هو على حسب التكليف بذاتها، لا- أنه لا- وجوب لها أصلا. قلت: للمقدمات مدخلية في الغرض في الإرشاد، و نحوهما، و كل ما يتوقَّف عليه الغرض يجب أيضا مقدمته، و كَلِّمَ لا- يتوقَّف عليه لا- يتعلَّق به الوجوب المقدمي، و الأمر التسجيلي لما كان لأجل تصحيح العقاب و المؤاخذه، فلا معنى لكون هذا الأمر أمرا بالمقدمات أيضا، فافهم و تدبّر».

و أنت خبير بغرابه ما أفاده، إذ لا ينبغي الإشكال في فعلية البعث و التكليف مطلقا و لو مع علم الأمر بعصيان المكلف، و إلا يلزم عدم العصيان الموجب لاستحقاق العقوبة، لأنَّ استحقاقها منوط بمخالفة التكليف الحقيقي. و لعلَّ منشأ ذلك تخيل كون البعث و الانبعاث كالكسر و الانكسار، لكنّه ليس كذلك، فإنَّ البعث وظيفه المولى، و الانبعاث وظيفه العبد، و من المعلوم: أنه فعل اختياريّ له، و ليس رشحا للبعث، و إلا يلزم منه محاذير لا يمكن الالتزام بها، كما لا يخفى.

و الحاصل: أنَّ البعث ليس علّه تامّه للانبعاث.

و من هنا يظهر: أنَّ تكليف الكفار بالفروع أيضا تكليف حقيقي، و عقابهم إنما هو لأجل مخالفتهم التكاليف الحقيقيه، كمخالفه المسلمين لها، غايه الأمر: أنهم إذا أسلموا يسقط عنهم - لشرف الإسلام - ما فات عنهم.



و أنت خير بأن نهوضها على تبعيته (١) واضح لا يكاد يخفى و إن كان نهوضها (٢) على أصل الملازمه لم يكن بهذه المثابه (٣)، كما لا يخفى.

و هل يعتبر فى وقوعها على صفة الوجوب أن يكون الإتيان بها بداعى التوصل بها إلى ذى المقدمه، كما يظهر ممّا نسبه إلى شيخنا العلامة أعلى الله

\*\*\*\*\*

(١). أى: التبعية فى الإطلاق و الاشتراط، و الوجه فى هذه التبعية: أن العلة التامه فى ترشح الوجوب على المقدمه توقّف ذيها عليها، بحيث يمتنع وجوده بدون المقدمه، فلا بدّ حينئذ من وحده وجوبى المقدمه و ذيها سنخا من حيث الإطلاق و الاشتراط، لأنّ هذه الوحده هى قضيه الرّشح و المعلوليه، و ضمير - نهوضها - راجع إلى الحجّه.

(٢). أى: الحجّه التى ذكرها فى المعالم، و المراد ب - أصل الملازمه - هى:

الملازمه بين وجوبى المقدمه و ذيها.

(٣). أى: بهذه المثابه من الوضوح، و حاصله: أنّ نهوض الحجّه على التبعية فى الإطلاق و الاشتراط أوضح من نهوضها على أصل الملازمه، لما سيظهر فى تضعيف أدلّه القول بالملازمه إن شاء الله تعالى.

و بالجملة: لا تنهض حجّه القول بالملازمه - على تقدير تماميتها - على إناطه وجوب المقدمه بإرادته ذيها، بل مقتضى الرّشح و المعلوليه هو التبعية فى الإطلاق و الاشتراط، كما مرّ بيانه آنفا. فحمل كلام المعالم على ما إذا علم الأمر أو احتمال ترتّب ذى المقدمه عليها ممّا لا يمكن المساعده عليه.

ص: ٢٨٤

## قصد التوصل

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الخلاف الثانى المنسوب إلى شيخنا الأعم (قده)، قال فى التقريرات: «و هل يعتبر فى وقوعه على صفه الوجوب أن يكون الإتيان بالواجب الغيرى لأجل التوصل به إلى الغير، أولا، وجهان، أقواهما الأول».

لكن يظهر من التقريرات: اختصاص النزاع بالمقدمات العباديه، حيث قال: «و تحقيق المقام هو: أنه لا إشكال فى أنّ الأمر الغيرى لا يستلزم امتثالا، كما عرفت فى الهدايه السابقه، بل المقصود منه مجرد التوصل به إلى الغير، وقضيه ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه و إن لم يكن المقصود منه التوصل به إلى الواجب»، ثم ذكر مثالا، إلى أن قال: «إنما الإشكال فى أنّ المقدمه إذا كانت من الأعمال العباديه التى يجب الإتيان بها بقصد القربه كما مرّ الوجه فيها بأحد الوجوه السابقه، فهل يصح فى وقوعها على جهه الوجوب أن لا يكون الآتى بها قاصدا للإتيان بذيها»، ثم نبه على بعض الفروع المترتبه على ذلك، فراجع.

و ربما يظهر من بعض عباراته فى تيه الوضوء من كتاب الطهاره: كون قصد التوصل شرطا فى عباديه الواجب الغيرى، فلاحظ.

و كيف كان، فمراد القائل باعتبار قصد التوصل بالمقدمه إلى ذيه فى اتصافها بالوجوب هو: كون القصد المزبور دخيلا فى وجود المقدمه، كما هو أحد احتمالات كلام المعالم على ما تقدم، لا فى وجوبها، كما هو ظاهر المعالم. و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٢). معطوف على المصدر المؤول إليه قوله: - أن يكون -، و هذا إشاره إلى الخلاف الثالث المنسوب إلى الفصول الذى تقدّم كلامه.

و حاصله: أنّ ترتّب الواجب فى الخارج على مقدمته شرط لا تصاف المقدمه بالوجوب على حذو شرطيه قصد التوصل بها إلى ذى المقدمه فى اتصافها

يترتب عليها (١) يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره، أولاً (٢) يعتبر في وقوعها كذلك (٣) شىء منهما (٤).

الظاهر: عدم الاعتبار (٥)، أما (٦) عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أن بالوجوب.

فالمتحصل: أن لا تصاف المقدمه بالوجوب شرطين:

أحدهما: ترتب ذبيها في الخارج عليها.

ثانيهما: قصد التوصل بها إلى ذبيها.

و الفرق بين قول المعالم، و قولى الفصول و الشيخ هو: أن الوجوب على الأول مشروط، و على الأخيرين مطلق، و الشرط بناء عليهما شرط للواجب، كالاستقبال، و الستر، و نحوهما مما يعتبر في نفس الصلاة، لا في وجوبها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بحيث لو لم يترتب ذو المقدمه على المقدمه كشف ذلك عن عدم وقوع المقدمه على صفة الوجوب، كما يظهر من كلام الفصول المتقدم.

(٢). معطوف على قوله: - و هل يعتبر -، و ضمير - وقوعها - راجع إلى المقدمه.

(٣). يعنى: على صفة الوجوب.

(٤). أى: من قصد التوصل بالمقدمه إلى ذبيها، و من ترتب ذى المقدمه عليها، فالأقوال ثلاثه:

الأول: وجوب المقدمه من دون شرط لوجوبها، و لا لوجودها، و لعله المشهور.

الثانى: وجوبها مشروطاً بإرادته ذى المقدمه، و هو الذى يوهمه عبارته المعالم.

الثالث: كون وجودها مشروطاً بقصد التوصل، و هو المنسوب إلى شيخنا الأعظم (قده)، أو نفس الترتب مع إطلاق وجوبها، و هو الذى زعمه صاحب الفصول.

(٥). مطلقاً، يعنى: لا يعتبر في وجوب المقدمه، و لا في وجودها شىء مما ذكر.

(٦). هذا شروع في رد اعتبار قصد التوصل بالمقدمه إلى ذبيها في اتصاف المقدمه بالوجوب.



الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح (١)، و لذا (٢) اعترف (٣) بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك (٤)

و محصل الرد: أنّ اعتبار كلّ قيد يتوقف على دخله في الغرض الداعي إلى التشريع، فبدون دخله فيه لا وجه لجعله قيذا، و من المعلوم: أنّ الغرض من وجوب المقدمه في نظر العقل الحاكم بالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها هو التمكّن من الإتيان بالواجب، إذ المفروض توقف وجود الواجب ذاتا، أو وصفا على المقدمه، و من الواضح: أنّ هذا التمكّن يتحقق من دون دخل لقصد التوصل إلى ذى المقدمه في التوقف و المقدميه أصلا، و لذا اعترف القائل باعتبار القصد المزبور بالاكْتفاء بالمقدمه التي يؤتى بها بدون القصد المذكور، و بسقوط الأمر الغيرى بذلك، و هذا كاشف عن كون متعلق الوجوب الغيرى ذات المقدمه بما هي، لا بوصف قصد التوصل بها إلى ذيهها. فدخل اعتبار هذا القصد فيه خال عن الوجه، لما عرفت من: أنّ ملاك الوجوب هو التوقف، و من المعلوم: أنّ الموقوف عليه ذات المقدمه كالوضوء، فإنّه بذاته مقدمه من دون دخل لقصد التوصل فيه.

\*\*\*\*\*

(١). للزوم الدور لو كان القصد دخيلا- فيه، تقريبه: أنّ قصد التوصل موقوف على المقدميه، إذ لا- معنى لقصد التوصل بغير المقدمه، فلو توقفت المقدميه على القصد المزبور كان دورا.

(٢). يعنى: و لأجل عدم دخل قصد التوصل في التوقف و المقدميه.

(٣). أى: فى التقريرات، حيث قال: «و تحقيق المقام هو: أنّه لا إشكال فى أنّ الأمر الغيرى لا يستلزم امتثالا»، إلى أن قال: «و قضيه ذلك هو قيام ذات الواجب مقامه»، إلى أن قال: «إنما الإشكال فى أنّ المقدمه إذا كانت من الأعمال العباديه التي يجب وقوعها على قصد القربه» إلى أن قال: «فهل يصح فى وقوعها على جهه الوجوب أن لا يكون الآتى بها قاصدا للإتيان بذيهها... إلخ». ثم إنّ هذا الاعتراف يؤيد ما تقدّم من كون قصد التوصل دخيلا فى عباديه الواجب الغيرى.

(٤). أى: التوصل إلى ذى المقدمه.

فى غير المقدمات العباديّه، لحصول (١) ذات الواجب، فيكون (٢) تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصّص (٣) «-» فافهم (٤).

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للاجتزاء بما لم يقصد به التوصل.

(٢). تفرّيع على عدم دخل قصد التوصل فى المقدميّه، و توضيحه ما تقدم من: أنّ كلّ قيد يعتبر فى الواجب لا بدّ و أنّ يكون لأجل دخله فى الملاك، و إلّا- يلزم أوسعيّه دائره الملاك من الحكم، مع أنّه تابع له سعه و ضيقا. و فى مورد البحث لو اعتبر قصد التوصل فى الواجب - أعنى المقدمه - و المفروض عدم دخله فى ملاكه أعنى التوقّف و المقدميه - كما مرّ بيانه و وجهه - لزم أوسعيّه دائره الملاك من الحكم بوجوب المقدمه، و ثبوت الملاك بدون الحكم، و هو ممتنع، لامتناع أخذ ما لا دخل له فى الملاك - كقصد التوصل فى مورد البحث - قيدا للواجب.

(٣). إذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل فى التوقّف و المقدميه، و وجود ملاك الوجوب الغيرى فى صورتى قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمه المقيده بقصد التوصل.

(٤). لعلّه إشاره إلى: أنّ حصول الغرض بالمأتى به لا- يستلزم وقوعه على صفه الوجوب، فيمكن أن يكون التخصيص لأجل وقوعه على صفه الوجوب، لا لمقدميته، فلا يكون التخصيص بلا مخصّص.

أو إشاره إلى: ما ذكرناه فى التعليقه بقولنا: - بل ممتنع لوجهين... إلخ -.

(-). بل ممتنع، لوجهين:

أحدهما: أنّ دخل القصد يوجب صيروره المقدمه المقيده به واجبه الوجود بالعرض، و هو وجوب قصد التوصل، و بعد وجوبه يمتنع تعلّق الوجوب الغيرى به، للزوم طلب الحاصل، إذ الغرض من الأمر إحداث الداعى فى العبد لإيجاد متعلّقه، و بعد وجود الداعى - و هو قصد التوصل - لا معنى للبعث الموجب لحدوث الداعى.

ثانيهما: لزوم صيروره الواجب النفسى مباحا، حيث إنّ دخل قصد التوصل

نعم (١) إنّما اعتبر ذلك في الامتثال، لما عرفت (٢) من أنّه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتثلا لأمرها، و أخذنا في امتثال الأمر بذيها (٣)، فيثاب (٤) بثواب أشقّ الأعمال، فيقع (٥) الفعل المقدمى على صفة الوجوب و لو (٦) لم يقصد به التوصل كسائر الواجبات التوصلية (٧)، لا على (٨) حكمه السابق الثابت له

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على عدم دخل قصد التوصل في الواجب، و حاصله: أنّ قصد التوصل و إن لم يكن معتبرا و قيذا في الواجب، و لا في محصلتيه للغرض، لكنّه دخيل في حصول امتثال الأمر الغيرى.

(٢). يعنى: فى أوائل التذنيب الثانى، و قوله: - ذلك - يعنى: قصد التوصل.

(٣). أى: ذى المقدمه، و ضميرا - بها - و - لأمرها - راجعان إلى المقدمه.

(٤). يعنى: ليثاب، فالمرتّب على قصد التوصل هو الثواب، لا وجوب المقدمه، لما مرّ من عدم دخله فى المقدميه.

(٥). متفرّع على عدم دخل قصد التوصل فى اتّصاف المقدمه بالوجوب.

(٦). كلمه - لو - وصلّيّه، يعنى: لا دخل لقصد التوصل فى عروض صفة الوجوب للمقدمه.

(٧). يعنى: أنّ المقدمه لَمّا كانت من الواجبات التوصلية، فيجرى عليها حكم سائر الواجبات التوصلية من حيث عدم توقّف اتّصافها بالوجوب على قصد امتثال أوامرها، بل هى واجبه و لو مع عدم القصد إلى الإتيان بها بداعى أوامرها، و إنّما القصد المزبور دخيل فى الامتثال، و ترتّب الثواب عليها.

(٨). معطوف على - صفة الوجوب -، يعنى: أنّ الفعل المقدمى المجرد، عن قصد التوصل يقع على صفة الوجوب، لا على حكمه السابق من الإباحه، بالمقدمه إلى ذيه مرتّب على إرادته ذى المقدمه، لكون وجوبها معلولا لوجوب ذيه، فيلزم أن يكون وجوب ذيه مرتّباً على إرادته، فبدون الإراده لا وجوب له، و هو كما ترى.

ص: ٢٨٩

لو لا عروض صفه توقّف الواجب الفعلى المنجز عليه (١) «-» فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا إذا كان مقدّمه لإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق واجب (٢) فعلّى، لا- حراما (٣) و إن لم يلتفت (٤) إلى التوقّف و المقدّميه، غايه الأمر يكون و الحرمة، و غيرهما الثابت له قبل عروض عنوان المقدّميه له. فالدخول فى الأرض المغصوبه مثلا بعد صيرورته مقدّمه لواجب فعلّى منجز كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق لا يبقى على حرمة، بل يتّصف بالوجوب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الفعل المقدّمى، و هو متعلّق بقوله: - توقّف -، و ضميرا - حكمه - و - له - راجعان أيضا إلى الفعل.

(٢). صفه لكلّ من: - إنقاذ - و - إطفاء -، يعنى: أنّ الإنقاذ أو الإطفاء إذا كان واجبا فعلّى منجزا لوجبت مقدّمته، كالدخول فى أرض مغصوبه، لا- مطلقا و إن لم يكن الإنقاذ أو الإطفاء واجبا، كما إذا كان الغريق أو الحريق مهدور الدم، فإنّ الدخول فى الأرض المغصوبه حينئذ باق على حرمة.

(٣). معطوف على قوله: - واجبا -، يعنى: فيقع الدخول فى ملك الغير واجبا، لا حراما.

(٤). لعدم دخل التفتات المكلف إلى توقّف الواجب عليه فى مقدّميته، و ذلك لأنّ ملاك وجوب المقدّمه هو التوقّف التكويني الذى لا دخل للالتفات - فضلا عن القصد - فيه، كما هو واضح.

و بالجمله: فالدخول فى أرض الغير بدون إذنه المتوقّف عليه واجب فعلّى منجز كإنقاذ غريق تاره لا يكون المكلف ملتفتا إلى توقّف الواجب عليه، و أخرى يكون ملتفتا إلى ذلك. و على الثانى، تاره يقصد التوصل به إلى الواجب مع انحصار الداعى فيه، أو تركبه منه و من داع آخر. و أخرى لا يقصده أصلا.

فإن لم يكن المكلف ملتفتا إلى التوقّف، و كان دخوله فى الأرض المغصوبه

(-). ينبغى ذكر كلمه - له - بعد قوله: - عليه -، ليكون متعلّقا ب - عروض -.

ص: ٢٩٠



حينئذ (١) متجراً فيه.

كما أنه مع الالتفات يتجراً بالنسبة إلى ذى المقدمه فيما لم يقصد التوصل إليه أصلاً.

و أما إذا قصده، و لكنه لم يأت بها بهذا الداعى، بل بداع آخر أكده باعتقاد الحرمة كان متجراً، لأنه أتى بما هو واجب واقعا باعتقاد حرمة، و هذا بناء على وجوب المقدمه مطلقا، كما هو المشهور.

و أما بناء على تقييد وجوب المقدمه بالإيصال، أو قصده، فالدخول المزبور باق على حرمة، لعدم قصد الإيصال، لكونه غير ملتفت حسب الفرض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين عدم الالتفات إلى المقدميه، و ضمير - فيه - راجع إلى الدخول.

و إن كان ملتفتا إلى التوقف و المقدميه و لم يقصد التوصل بالمقدمه إلى ذىها كان متجراً بالنسبة إلى ذى المقدمه، لعدم قصده فعل الواجب أعنى ذا المقدمه، إذ لم يقصد التوصل بالمقدمه إليه. و هذا بناء على مذهب المشهور المختار للمصنف من إطلاق وجوب المقدمه.

و أما بناء على وجوبها بقيد الإيصال، أو قصده، فيكون مرتكبا للحرام الواقعى، لعدم وجوب الدخول فى أرض الغير بلا إذن منه بدون الإيصال، أو قصده.

و إن كان ملتفتا إلى المقدميه، و قصد التوصل، لكن لم يكن متمحضا فى الداعويه، بل كان ناشئا عنه و عن داع آخر، فيقع الدخول حينئذ واجبا بلا معصيه و لا تجز، لا فى المقدمه و لا فى ذىها. هذا بناء على مذهب المشهور.

و أميا على مذهب الشيخ، فإن اعتبر فى المقدمه استقلال قصد التوصل كان الدخول حراما و معصيه، إذ المفروض صدور الدخول عن قصد التوصل و غيره.

و إن لم يعتبر فى المقدمه استقلال قصد التوصل كان الدخول واجبا، هذا.

ثم إن المصنف أشار إلى الصوره الأولى بقوله: - و إن لم يلتفت... إلخ -، و إلى الثانية بقوله: - فيما لم يقصد التوصل إليه أصلا -، و إلى الثالثه بقوله: - و أما إذا قصده و لكنه لم يأت بها... إلخ -.

بقصد التوصل، فلا يكون متجراً أصلاً.

و بالجمله: يكون التوصل بها (١) إلى ذى المقدمه من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه، لا أن يكون قصده قيذا و شرطاً لوقوعها على صفه الوجوب، لثبوت (٢) ملاك الوجوب فى نفسها بلا دخل له فيه أصلاً، و إلاً (٣) لما حصل ذات الواجب، و لما سقط الوجوب به، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المقدمه، و قوله - من الفوائد - خبر - يكون -، و حاصله:

أنَّ قصد التوصل - بناء على وجوب المقدمه مطلقاً كما هو مذهب المشهور - يكون من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه، لا أنَّ قصد التوصل قيد للمقدمه، كقيديه الطهاره مثلاً للصلاه حتى يكون اتصاف المقدمه بالوجوب منوطاً بقصد التوصل، فضمير - قصده - راجع إلى التوصل، و ضمير - وقوعها - إلى المقدمه.

(٢). تعليل لقوله: - لا أن يكون قصده قيذا... إلخ -، و المراد بالملاك: التوقف و المقدميه، و من المعلوم: أنَّ هذا التوقف - كما تقدم - تكويني، و ليس منوطاً بالقصد، و ضمير - نفسها - راجع إلى المقدمه، و ضمير - له - إلى القصد، و ضمير - فيه - راجع إلى الملاك.

(٣). يعنى: و إن لم يكن الأمر كما ذكرنا من عدم دخل قصد التوصل فى ملاك وجوب المقدمه بأن كان قصده دخيلاً فى وقوع المقدمه على صفه الوجوب، لما حصل الواجب، و لما سقط الوجوب بإتيان المقدمه بدون قصد التوصل، فلا بد من الإيعاده، مع أنَّ الشيخ ملتزم بعدم لزومها، فقوله: - و إلاً لما حصل - وجه آخر لتضعيف كلام الشيخ (قده)، حيث إنَّه لو كان اتصاف المقدمه فى الخارج بالوجوب موقوفاً على قصد التوصل لم يكن الآتى بها بدون هذا القصد آتياً بالواجب، و كان عليه الإيعاده. و ضمير - به - راجع إلى الإتيان بدون قصد التوصل، فمرجع الضمير حكمي.

ص: ٢٩٢

ولا- يقاس (١) على ما إذا أتى بالفرد المحرّم منها، حيث (٢) يسقط به الوجوب، مع أنّه ليس بواجب، و ذلك (٣) لأنّ الفرد المحرّم إنّما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره فى حصول الغرض به (٤)، بلا تفاوت أصلاً، إلّا أنّه (٥)

\*\*\*\*\*

(١). إشارة إلى ما فى التقريرات من: أنّ سقوط الأمر الغيرى، و الغرض الداعى إليه بإتيان المقدمه بدون قصد التوصل لا يدلّ على أنّ المتّصف بالوجوب الغيرى هو ذات المقدمه بما هى، لا بوصف قصد التوصل بها إلى ذبيها، لأنّ السقوط بذلك ليس لازماً مساوياً لكون معروض الوجوب الغيرى ذات المقدمه، بل السقوط به أعم من ذلك، لإمكان كون غير الواجب مسقطاً للواجب، كما إذا كان للمقدمه كالتريق إلى إنقاذ الغريق فردان: مباح و محرّم، فإنّ الفرد المحرّم كالمباح مسقط للغرض و الأمر، مع وضوح عدم اتّصاف المحرّم بالوجوب. ففى المقام سقوط الغرض و الأمر الغيرى بإتيان ذات المقدمه لا يدلّ على اتّصافها مجردة عن قصد التوصل بها إليها بالوجوب، لإمكان سقوط الغرض بدون اتّصافها بالوجوب، لخلوّها عن قصد التوصل.

(٢). هذا تقريب المقياسه بالمقدمه المحرّمه، و قد عرفته بتوضيح منّا، و ضمير - منها - راجع إلى المقدمه، و ضميراً - به - و - أنّه - راجعان إلى الفرد المحرّم.

(٣). هذا وجه فساد مقياسه المقام بالفرد المحرّم، و توضيح الفرق بينهما:

أنّ ملاك المقدمه المحرّمه لمزاحمته بمفسده الحرمة لا- يصلح لأن يكون مؤثراً فى الوجوب، فالمقتضى لوجوبها و إن كان موجوداً، لكن هذه المزاحمه مانعه عن اتّصافها بالوجوب الغيرى. و هذا بخلاف المقدمه المباحه، فإنّ ملاك وجوبها الغيرى لا مزاحم له، فيؤثّر فى الوجوب، فقياس المقام بالمقدمه المحرّمه يكون مع الفارق.

(٤). هذه الضمائر الأربعة كلّها راجعه إلى الفرد المحرّم.

(٥). هذا الضمير، و ضمير - وقوعه - راجعان إلى الفرد المحرّم. و الغرض من قوله: - إلّا- أنّه - بيان الفارق بين المقام، و بين الفرد المحرّم، و قوله: - لأجل متعلّق ب: - لا يكاد يقع -.

ص: ٢٩٣

لأجل وقوعه على صفه الحرمة لا يكاد يقع على صفه الوجوب. و هذا بخلاف (ما)هاهنا، فإنه (١) إن كان كغيره ممّا يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد (٢) أن يقع على صفه الوجوب مثله (٣)، لثبوت (٤) المقتضى فيه بلا مانع، وإلا (٥) لما كان يسقط به الوجوب ضروره، و التالي (٦) باطل بداهه، فيكشف هذا (٧) عن

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول المراد به: المقدمه التي لم يقصد بها التوصل إلى ذبيها، و قوله (قده): - ممّا يقصد - بيان لقوله: - كغيره -، و قوله: - في حصول - متعلق ب - يقصد -.

(٢). وجه اللأ بديه: ما أشار إليه بقوله: - لثبوت المقتضى -، و حاصله:

ثبوت المقتضى أعنى الملاك للوجوب الغيرى فى المقدمه التي لا يقصد بها التوصل إلى ذى المقدمه، و عدم مانع عن تأثير المقتضى فى الوجوب، إذ المفروض عدم مزاحمه ملاك الوجوب بملاك الحرمة، كما هو كذلك فى المقدمه المحرّمه، فإنّ ملاك وجوبها مزاحم بملاك الحرمة، و لذا لا يؤثر فى الوجوب، و هذا هو الفارق بين المقدمه المحرّمه، و المقدمه التي لم يقصد التوصل بها إلى ذبيها، كما مرّ بيانه آنفا.

(٣). أى: مثل المقدمه التي قصد بها التوصل إلى ذبيها.

(٤). تعليل لقوله: - فلا بد -، و حاصله - كما مر تفصيله -: وجود المقتضى للوجوب فى المقدمه الفاقد له لقصد التوصل، و عدم المانع عنه - و هو الحرمة - كالمقدمه الواجده لقصد التوصل.

(٥). أى: و إن لم يثبت فيه المقتضى بلا مانع لما كان موجبا لسقوط الأمر.

(٦). و هو: عدم سقوط الوجوب بالمقدمه الفاقد له لقصد التوصل باطل، لعدم شبهه من أحد فى سقوط الوجوب به، فيكشف هذا السقوط عن عدم اعتبار قصد التوصل فى وقوع المقدمه على صفه الوجوب.

(٧). أى: السقوط، و ضمير - قصده - راجع إلى التوصل.

عدم اعتبار قصده فى الوقوع على صفه الوجوب قطعاً، و انتظر لذلك (١) تتمه توضيح «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: لعدم اعتبار قصد التوصل فى اتصاف المقدمه بالوجوب، فلاحظ قول المصنّف فى الإشكال على الفصول فى قوله: - ان قلت - الثانى.

(-). لا يخفى أنّه قد يوجه ما عن الشيخ (قده) من: «اشتراط قصد التوصل فى اتصاف المقدمه بالوجوب» بأن المراد اعتباره فى مقام المزاحمه، لا مطلقاً كما إذا كان واجب نفسى كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق متوقفاً على ارتكاب حرام، كالسلوك فى أرض الغير بدون إذنه، فيقع المزاحمه بين الوجوب الغيرى للمقدمه و بين الحرمة النفسى، و لا- ترتفع الحرمة عن التصرف فى أرض الغير إلا بقصد التوصل به إلى الواجب النفسى، و هو الإنقاذ أو الإطفاء الذى هو أهم من حرمة التصرف، فإن لم يقصد المكلف التوصل بالسلوك فى أرض الغير إلى الواجب النفسى، بل قصد التنزه و نحوه لم يتصف السلوك بالوجوب، بل كانت الحرمة باقيه.

و بالجملة: فبناء على كون معروض الوجوب الغيرى ذات المقدمه من دون دخل لقصد التوصل فيه يلزم وجوب السلوك فى الأرض المغصوبه و إن لم يكن قاصدا للإنقاذ أو الإطفاء الواجب، هذا.

و أنت خبير بأنّ المقام من صغريات الترتب، توضيحه: أنّ المزاحمه إنّما هى بين وجوب الإنقاذ أو الإطفاء، و بين حرمة السلوك فى الأرض المغصوبه، بداهه عدم قدره على الجمع بينهما فى الامتثال بأن ينقذ الغريق، أو يطفى الحريق مع عدم السلوك فى أرض الغير، و حينئذ يقدم الإنقاذ أو الإطفاء، لأهميته على التصرف فى المغصوب، فيكون تركه موضوعاً لحرمة التصرف، فكأنّه قال :- ان تركت الإنقاذ أو الإطفاء حرم عليك التصرف فى أرض الغير -.

نظير ترتب وجوب الصلاه على ترك أداء الدين، و غير ذلك من موارد مزاحمه الأهم للمهم، و هذا الترتب ممّا لا بد منه فى المقدمه المحرّمه.

و بالجملة: فحرمة الدخول فى أرض الغير بدون إذنه مترتب على ترك

الواجب النفسى كالإنقاذ، فليس ارتفاع الحرمه منوطا بقصد التوضيل إلى الواجب، بل وجودها متوقف على ترك الواجب، و  
سيأتي زياده توضيح لذلك عند التعرض لكلام الفصول فى المقدمه الموصله إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يترتب على القول باعتبار قصد التوضيل فى اتصاف المقدمه بالوجوب و عدمه فروع قد تعرض لبعضها فى التقارير،  
حيث قال: «و من فروعها: ما إذا كان على المكلف فائته فتوضاً قبل الوقت غير قاصد لأدائها، و لا قاصدا لإحدى غاياته المترتبة  
عليه، فيما إذا جوّزنا قصدها فى وقت التكليف به واجبا، كما هو المفروض، فإنه على المختار لا يجوز الدخول به فى الصلاه  
الحاضره، و لا الفائته إذا بدا له الدخول، بل يجب العود إليه. و على الثانى يصح».

و حاصله: أنه لو توضّأ لغايه كصلاه الليل مثلا، فليس له الدخول إلى الصلاه الواجبه الأدائيه، و لا القضائيه، إذ المفروض عدم  
قصد التوصل بهذا الوضوء إلى هاتين الصلاتين، بل لا بدّ من إعادته الوضوء، هذا بناء على اعتبار قصد التوصل فى المقدمه.  
و أما بناء على عدمه، فيصح، و لا حاجه إلى الإعاده.

و للمقرّر إشكال فى هذه الثمره من أراد الوقوف عليه، فليراجع التقارير.

قال المقرر: «و من فروعها أيضا: ما إذا اشتبهت القبلة فى جهات، و قلنا بوجوب الاحتياط، كما هو التحقيق، فلو صلّى فى جهه غير  
قاصد للإتيان بها بالجهات الباقية على ما اخترناه يجب عليه العود إلى تلك الجهه، و على الثانى يجزى فى مقام الامتثال إذا  
لحقها الجهات الاخر». و مثله: اشتباه الثوب الطاهر بالنجس الموجب لتكرير الصلاه حتى يحصل العلم بوقوع الصلاه فى الثوب  
الطاهر، هذا.

أما الفرع الثانى، فهو أجنبى عن المقدمات الوجوديه التى هى مورد البحث، ضروره أنّ الصلاه إلى أربع جهات مثلا عند اشتباه  
القبلة فيها إنما هى من باب

المقدّمه العلميه، لا الوجوديه، كما لا يخفى.

و أمّا الفرع الأوّل، فقد أورد المقرّر نفسه على كونه ثمره للقول بدخل قصد التوصل فى اتّصاف المقدّمه بالوجوب بقوله: «و التحقيق فى المقام أن يقال: أمّا حديث أجزاء المقدّمه التى يراد بها غايه أخرى غير الغايه المقصوده عنها، كما فى الوضوء إذا قصد به الكون على الطهاره، أو غيره عن الوضوء للصلاه، فمبنيّ على اتّحاد حقيقه تلك المقدّمه، و عدم اختلاف ماهيتها باختلاف ذويها، كما هو كذلك فى الوضوء على ما استظهرناه من الأخبار الوارده فيه، و لذلك قلنا بكفايه الوضوء لأجل غايه واحده عن الوضوء فى جميعها، لأنّ المقدّمه بعد ما كانت حاصله لا- وجه للأمر بإيجادها ثانيا» إلى آخر ما أفاده، فراجع التقريرات فى الهدايه المصدّره بقوله: «ذهب صاحب المعالم على ما يوهمه ظاهر عبارته فى بحث الضد توقف وجوب الواجب الغيرى على إرادته الغير... إلخ».

و حاصل ما أفاده المقرّر فى الإشكال على تحقّق ثمره النزاع فى الوضوء هو: أنّ الوضوء ماهيته واحده لا تقبل التعدّد، لأنّها؛ لله لله عبّاره عن ذات الأفعال مع قصد التقرب، و هذه الماهيه حقيقه واحده و إن اختلف سببها، فلو أتى بالوضوء لغايه خاصه كقراءه القرآن ترتّب عليه غايه أخرى، فلا- ثمره لاعتبار قصد التوصل فى الوضوء، لكونه ماهيته واحده. و هذا بخلاف الغسل، لأنّه ليس ماهيته واحده، بل ماهيات متعدّده، كما يشهد بذلك اختلاف الآثار، كغسلى الجمعه و الجنايه، لارتفاع الحدث بأحدهما، دون الآخر، كما عن جماعه، بل المشهور، فلو أتى بالغسل لغايه مخصوصه لا ترتّب عليه غايه أخرى، لاحتياج كلّ غايه إلى ماهيه تختلف حقيقتها عن الماهيه الأخرى، فثمره النزاع تظهر فى الغسل، لا الوضوء، هذا.

و قد اعترض عليه المحقق النائيني (قده) على ما حكى عنه ب: «أنّ الغسل

و العجب أنه (١) شدّد النكير على القول بالمقدّمه الموصله، و اعتبار (٢) ترتّب ذى المقدّمه عليها فى وقوعها على صفه الوجوب (٣) على ما حرّره بعض مقرّرى بحثه قدس سره بما (٤) يتوجّه على اعتبار قصد التوصل فى وقوعها كذلك (٥)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشيخ (قده)، و ضميرا - عليها - و - وقوعها - راجعان إلى المقدّمه.

(٢). عطف تفسير ل - الموصله -.

(٣). كما هو مختار الفصول.

(٤). هذا و قوله: - على ما - متعلّقان بقوله: - شدّد النكير -، و المراد بالموصول: الوجوه الثلاثه التى استشكل بها الشيخ على الفصول القائل باعتبار ترتّب ذى المقدّمه فى اتّصاف المقدّمه بالوجوب.

و أول تلك الوجوه: أنّ الوجه فى حكم العقل بوجوب المقدّمه ليس إلاّ أنّ عدمها يوجب العدم.

و ثانيها: أنّ وجوب المقدّمه الموصله يستلزم وجوب مطلق المقدّمه، و ذلك لأنّ الأمر بالمقيّد بقيد خارجى مستلزم للأمر بذات المقيّد.

و ثالثها: أنّ الوجدان يشهد بسقوط الطلب بعد وجود المقدّمه من غير انتظار ترتّب ذى المقدّمه عليها، و هذا كاشف عن مطلوبته ذات المقدّمه من دون دخل لترتب ذى المقدّمه عليها.

و هذه الإشكالات بعينها وارده على القائل باعتبار قصد التوصل فى اتّصاف المقدّمه بالوجوب، كما هو المنسوب إلى الشيخ (قده).

(٥). أى: على صفه الوجوب، و ضمير - وقوعها - راجع إلى المقدّمه. و إن اختلفت ماهيته بحسب أسبابه كالجنابه، و الحيض، لكنّها لا- تختلف بحسب غاياته، فإنّه لم يحتمل أحد أنّ غسل الجنابه لأجل قراءة القرآن غيره لأجل الدخول فى الصلاه، أو الطواف، أو غيرهما من الغايات، فالوضوء و الغسل من هذه الجهه سيان، و لا فرق بينهما أصلا، فكما يترتب على الوضوء غاياته و إن لم يقصد إلاّ بعضها، فكذلك غايات الغسل، و تفصيل الكلام فى محله من الفقه».

ص: ٢٩٨



فراجع تمام كلامه (١) زيد فى علو مقامه، و تأمل فى نقضه و إبرامه (٢).

و أما (٣) عدم اعتبار ترتب ذى المقدمه عليها فى وقوعها على صفة الوجوب،

\*\*\*\*\*

(١). فى الهدايه المصدّره بقوله: «زعم بعض الأجلّه: أنّ المعترى فى وقوع الواجب الغيرى على صفة الوجوب ترتب الغير عليه... إلخ».

(٢). و يشير المصنّف إلى بعضه فى كلامه الآتى.

المقدمه الموصله

(٣). معطوف على قوله: «أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أنّ... إلخ».

ثمّ إنّه إشاره إلى: ردّ هذا الخلاف الثالث المنسوب إلى صاحب الفصول (قده) و هو: كون ترتب ذى المقدمه شرطا لتّصاف المقدمه بالوجوب.

و أما الخلافان الأوّلان - و هما: كون إرادته ذى المقدمه شرطا لوجوب المقدمه كما نسب إلى المعالم، و كون قصد التوصل إلى ذى المقدمه شرطا للواجب، أى اتصاف المقدمه بالوجوب كما نسب إلى شيخنا الأعظم - فقد تقدم الكلام فيهما.

و كيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنّف «-» فى ردّ كلام الفصول منوط

(-). هذا الردّ أوّل الإشكالات التى أوردتها فى التقريرات على الفصول بقوله:

«فقول يرد عليها أمور. أمّا أوّلا: فلائّه قد مرّ فيما تقدم مرارا: أنّ الحاكم بوجوب المقدمه على القول به هو العقل، و هو القاضى فيما وقع من الاختلافات... إلخ» و محصله: أنّ الإشكالات التى أوردتها الشيخ على الفصول القائل بالمقدمه الموصله وارده على نفس الشيخ القائل باعتبار قصد الإيصال فى اتّصاف المقدمه بالوجوب إذ من تلك الإشكالات: أنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل، و لا- نرى للحكم بوجوب المقدمه وجهها إلا- من حيث إنّ عدمها يوجب عدم المطلوب، و هذا كما ترى مصرّح بأنّ الملاك هو كون عدم المقدمه موجبا لعدم ذىها، و هو عبارته أخرى عن كون وجودها موجبا للتمكّن من ذى المقدمه، و هذا الملاك مشترك بين ما قصد به التوصل

بالإشارة إلى أمور واضحة.

الأول: أنّ الأحكام تابعه للملاكات سعه و ضيقا.

الثانى: أنّ الملاكات من الأمور الخارجيه التى هى غير مجعوله شرعا.

الثالث: أنّه إذا كان لشيء مقدمات عديده، فلا محاله يتوقف وجوده على وجود جميعها، و ينعدم بانعدام واحده منها، فكلّ مقدّمه تحفظ وجود ذبيها من ناحيتها، و تسدّ بابا من أبواب عدمه، فملاك وجوب المقدّمه هو القدره على إيجاد ذبيها.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف: أنّه لا فرق فى المقدّمه الواجبه بين ما يترتب عليه الواجب، و بين ما لا يترتب عليه، إذ الغرض من المقدّمه الداعى إلى إيجابها هو الاقتدار على فعل ذى المقدّمه، و من المعلوم: حصوله بإيجاد المقدّمه سواء أتى بذبيها أم لا، و قد عرفت تبعيّة الحكم للملاك سعه و ضيقا. و ما لم يقصد، كاشتراكه بين المقدّمه الموصله و بين غيرها.

و منها: استلزام وجوب المقدّمه الموصله وجوب مطلقها، لأنّ الأمر بالمقيّد بقيد خارجى مستلزم للأمر بذات المقيّد. و هذا كما ترى أيضا، فإنّه جعل وجوب مطلق المقدّمه معلولا لكون الأمر بالمقيّد بقيد خارجى مستلزما للأمر بذات المقيّد، و هذه العلّه بعينها جاريه فى قيد قصد التوصل، إذ لا فرق فى القيد المستلزم لذلك بين كونه ترتّب ذى المقدّمه، و بين كونه التوصل إليه، و هذا واضح.

و منها: شهاده الوجدان بسقوط الطلب بمجرد وجود المقدّمه من غير انتظار ترتّب ذبيها عليها فى وجوبها، و هذا كاشف عن أنّ المطلوب هو ذاتها بما هى بلا- دخل لترتب ذبيها عليها فى وجوبها. و هذا أيضا كما ترى، فإنّه معترف بأنّ المناط فى سقوط الطلب هو وجود المقدّمه بما هى، و معنى ذلك: عدم دخل شىء آخر فيه على نحو السالبه الكليّه، فتشمل جميع ما يحتمل دخله فيه من القيود التى منها قصد التوصل كما شملت قيد الترتّب.

فلائنه لا- يكاد يعتبر في الواجب إلا (١) ما له دخل في غرضه الداعي إلى إيجابه، و الباعث على طلبه، و ليس (٢) الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدمه، ضروره (٣) أنه لا- يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب (٤) عليه من فائده و أثره، و لا يترتب على المقدمه إلا ذلك (٥)، و لا تفاوت

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الأمر الأوّل، و الضمائر في - غرضه - و - إيجابه - و - طلبه - راجعه إلى الواجب.

(٢). إشاره إلى الأمر الثالث، إذ الغرض الذى لا يتفاوت فيه المقدمه الموصله و غيرها هو التمكّن الموجب لسدّ باب من أبواب عدم ذى المقدمه، فلو انعدم ذو المقدمه مع وجود مقدمه، فلا محاله كان عدمه مستندا إلى انعدام غيرها من المقدمات الموجب لانفتاح غيره من أبواب عدمه. و ضمير - لولاه - راجع إلى الموصول المراد به:

الاقتدار الناشى من المقدمه على إيجاد ذيها.

(٣). تعليل لكون الغرض من المقدمه حصول التمكّن من إتيان ذى المقدمه، و حاصله: أنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمه ليس إلا- الفائده التكوينيّه المترتبه عليها، و من المعلوم: أنّ الفائده المترتبه على المقدمه ليست إلا- الاقتدار على إيجاد ذى المقدمه، و ليست هى ترتب ذى المقدمه على المقدمه - كما عن الفصول -، لما سيأتى إن شاء الله تعالى. و ضمير - أنه - للشأن.

(٤). يعنى: ترتبا خارجيا، و هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و هو: كون الملاكات من الأمور الخارجيه.

(٥). أى: الاقتدار الناشى عن المقدمه على إيجاد ذيها. و بالجملة: فبعد البناء على عدم كون الترتب معلولا لتعلق الطلب بذات «المقدمه، لكشف سقوطه بها عن ذلك، تكون القيود بأسرها متساويه الأقدام بالنسبه إلى هذه العله، فلا أولويّه لها بالنسبه إلى بعضها دون بعض، فالإشكال مشترك الورود بالنسبه إلى جميع القيود.

ص: ٣٠١

فيه (١) بين ما يترتب عليه الواجب و ما لا يترتب عليه أصلا، و أنه (٢) لا محاله يترتب عليهما، كما لا يخفى.

و أما (٣) ترتب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض (٤) الداعى إلى

\*\*\*\*\*

(١). أى: الغرض، يعنى: و لا يتفاوت فى هذا الغرض بين المقدمه الموصله و غير الموصله.

(٢). أى: فى الغرض، و ضمير - عليهما - راجع إلى ما يترتب عليه الواجب - و هو المقدمه الموصله - و إلى ما لا يترتب عليه و هو المقدمه غير الموصله، يعنى: أن الغرض من المقدمه - و هو التمكّن الحاصل من ناحيتها - يترتب على الموصله و غيرها بوزان واحد، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمه الموصله.

(٣). غرضه: نفي كلام الفصول من كون ملاك وجوب المقدمه ترتب ذيها عليها، بعد إثبات كون ملاكه الاقتدار على الإتيان بالواجب.

و حاصل ما أفاده فى ردّ دعوى الفصول: أنّ الملاك الذى يكون من الأمور الخارجيه الداعيه إلى تشريع الحكم لما يقوم به الملاك عباره عن الاقتدار - الحاصل من المقدمه - على إيجاد ذى المقدمه، و ليس الملاك ترتب الواجب على مقدمته ليكون الواجب خصوص المقدمه الموصله، و ذلك لعدم كون وجود ذى المقدمه أثرا لتمام المقدمات - فضلا عن بعضها - فى غالب الواجبات، حتى يعتبر ترتب ذى المقدمه عليها، نظرا إلى استحاله تخلف الأثر عن المؤثر.

و إنّما لم يكن كذلك، لدخل إرادته المكلف بعد إيجاد جميع المقدمات فى وجود الواجب، فله اختيار فعل الواجب و تركه، فليس وجود ذى المقدمه أثرا لوجود المقدمه حتى يختص الوجوب الغيرى بالمقدمه الموصله.

و بالجملة: فلا يعقل أن يكون ترتب ذى المقدمه غرضا من المقدمه، و داعيا إلى إيجابها.

(٤). خبر - يكون -، و اسمه ضمير مستتر راجع إلى - ترتب الواجب -،

إيجابها، و الباعث على طلبها، فإنه (١) ليس بأثر تمام المقدمات، فضلا عن إحداها في غالب الواجبات، فإن (٢) الواجب إلا ما قلّ في الشرعيّات و العرفيات فعل اختياري يختار المكلف تاره إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، و أخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار «-» إتيانه غرضا من إيجاب كلّ واحده من مقدّماته، و ضميرا - إيجابها - و - طلبها - راجعان إلى المقدّمه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ترتّب الواجب، و هذا تعليل لقوله: - لا يعقل -، و أوضحناه بقولنا: - و ذلك لعدم كون وجود ذى المقدّمه أثرا لتمام المقدمات فضلا عن... إلخ -.

(٢). هذا تقريب عدم كون وجود المقدّمه أثرا للمقدّمات، و حاصله: أنّ غالب الواجبات من الأفعال الاختياريه التى يكون لإرادته المكلف دخل فى وجودها كالصلاه، و الحج، و الصوم، و غيرها. نعم فى الواجبات التى هى من المسببات التوليديه التى تكون المقدّمه فيها علّه تامّه لوجودها - كالدكاه المترتبه على فرى الأوداج، و الملكيه، و الزوجيه، و الحرّيه المترتبه على عقودها - يكون أثر المقدّمه فيها ترتّب ذبها عليها قهرا.

(-). الأولى تبديله ب: - ترتّب -، بأن يقال: - فكيف يكون ترتّب ذى المقدّمه على المقدّمه غرضا... إلخ -، لوجوه:

الأول: تعبير صاحب الفصول نفسه بالترتّب - فى عبارته التى نقلناها عند التعرض لكلام المعالم - الظاهر فى كون وجوب المقدّمه مشروطا بإرادته ذبها.

الثانى: قول المصنّف: - مع عدم ترتّبه على عامّتها -، و عدم قوله: - مع عدم اختيار إتيانه -.

الثالث: ما استدركه بقوله: - نعم فيما كان الواجب... إلخ -، و ذلك للزوم السنخيّه بين ما قبل الاستدراك و ما بعده، و من المعلوم: أنّ ما قبله ترتّب ذى المقدّمه على المقدّمه، فكذا ما بعده.

الرابع: كلام المصنّف بعد ذلك: «و لأنّه لو كان معتبرا فيه الترتّب لما

مع عدم ترتبه على (تمامها)عامتها، فضلا عن كل واحد منها (١).

نعم (٢) فيما كان الواجب من الأفعال التسيبييه و التوليديه كان (٣) مترتبا لا محاله على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته.

و من هنا (٤) قد انقدح: أنّ القول (٥) بالمقدمه الموصله يستلزم إنكار وجوب المقدمه فى غالب الواجبات، و القول (٦) بوجوب خصوص العله التامه فى

\*\*\*\*\*

(١). أى: المقدمات، و ضميرا - إتيانه و ترتبه - راجعان إلى الواجب، و ضمير - عامتها - راجع إلى المقدمات.

(٢). استدراك على عدم معقوليه كون ترتب الواجب على مقدمته غرضا من إيجابها، و قد عرفت تقريره بقولنا: - نعم فى الواجبات التى هى من المسببات... إلخ -.

(٣). أى: الواجب، و وجه ترتبه على جميع مقدماته هو: استحاله تخلف المعلول عن علته التامه، فيختص كلام الفصول بمقدمات خصوص الواجبات التوليديه و لا يعم مقدمات غير الواجبات التوليديه، و لازم هذا الاختصاص أمران:

أحدهما: إنكار وجوب مقدمات الواجبات غير التوليديه، لما عرفت من عدم ترتب ذى المقدمه على جميع المقدمات فضلا عن بعضها.

ثانيهما: اختصاص وجوب المقدمه بمقدمات الواجبات التوليديه، مع أنّ الفصول يصرّح بوجوب جميع أقسام المقدمه الموصله.

(٤). يعنى: و ممّا ذكرنا من عدم كون الغرض من المقدمه ترتب ذيهما عليها.

(٥). إشاره إلى الأمر الأوّل الذى أشرنا إليه بقولنا: - أحدهما إنكار وجوب... إلخ -.

(٦). معطوف على - إنكار -، و هذا هو الأمر الثانى الذى أشرنا إليه بقولنا: - ثانيهما اختصاص وجوب المقدمه بمقدمات الواجبات التوليديه... إلخ - . كان الطلب يسقط، فإنه جعل العنوان: - الترتب -، لا - اختيار إتيان الفعل -.

الخامس: أنّ الاختيار من مقوله الفعل، و الترتب من مقوله الانفعال، و هما ضدّان، و الذى هو مورد البحث و مراد صاحب الفصول هو الثانى دون الأوّل، كما لا يخفى.

فان قلت (١): ما من واجب إلا- وله علّة تامه، ضروره استحاله وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصّص.

قلت: نعم (٢) و إن استحال صدور الممكن بلا علّه، إلا أنّ

\*\*\*\*\*

(١). هذا اعتراض على ما استدركه بقوله: - نعم فيما كان الواجب من الأفعال التسيبیه والتوليدية -، و حاصل الاعتراض: أنه لا يلزم من القول بوجوب المقدمه الموصله اختصاص الوجوب بمقدمات الواجبات التوليدية.

توضيحه: أنّ لكلّ واجب سواء أ كان توليدياً أم غيره علّه تامه لوجوده، و لذا قيل: «إنّ الشىء ما لم يجب لم يوجد»، و العلّه التامه بجميع أجزائها واجبه عند صاحب الفصول، لأنها موصله إلى ذى المقدمه، فمقدمات الحجج من المسير، و بذل الزاد و الراحله مع إرادته المناسك واجبه، لأنها بأسرها توصل إلى الحجج، فتخصيص وجوب المقدمه بخصوص مقدمات الواجبات التوليدية - كما ذكر في الاستدراك بقوله: نعم فيما كان الواجب... إلخ - يكون بلا وجه، فوجوب المقدمه الموصله لا يختص بمقدمات الواجبات التوليدية.

(٢). هذا دفع الاعتراض المذكور، و حاصله: أنّ الفعل الاختيارى المباشرى و إن كان كالتوليدى فى توقف وجوده فى الخارج على العلّه التامه، إلا- أنه لَمّا كان من أجزاء علّه الفعل غير التوليدى الإراده، و هى غير اختياريه، إذ لو كانت اختياريه لزم أن تكون مسبوقة بإرادته، و هكذا إلى أن تتسلسل، فلا- محاله تكون الإراده غير اختياريه، و من المعلوم: أنّ كل ما يخرج عن حيز الاختيار لا- يتعلّق به التكليف مطلقاً و لو غيريّاً، فالعلّه المركبه من الاختياريه و غيرها لا تتصف بالوجوب الغيرى، إذ المقدمه الموصله حينئذ هى خصوص الإراده، و قد عرفت عدم تعلّق التكليف بها، لعدم كونها اختياريه. و غير الإراده من سائر المقدمات ليست بموصله حتى تتّصف بالوجوب.

مبادئ (١) اختيار الفعل الاختياري من أجزاء علته (٢)، و هي لا- يكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختيار «-» و إلا (٣) لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل.

و لأنه (٤) لو كان معتبرا فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها

و على هذا، فيختص القول بوجوب المقدمه الموصله بمقدمات الواجبات التوليديه كالإحراق، و القتل، و التذكيه، و نحوها من المسببات التوليديه التي لا تناط بالإراداه.

\*\*\*\*\*

(١). و هي: الإراده و مبادئها من الخطور، و تصوّر فائدته، و التصديق بها، و الميل، و هو هيجان الرغبه إليه، ثم الجزم، و هو حكم القلب بأنه ينبغي صدوره.

(٢). أى: الفعل، و ضمير - هي - راجع إلى - مبادئ -، و حاصله: أنّ العله المركبه من الأمر الاختياري و غيره لا تكون اختياريه، فلا- يتعلّق بها التكليف لا نفسيًا، و لا غيريًا، فالإراداه التي يتوقّف عليها الفعل الاختياري و تكون موصله إليه لا تتصف بالوجوب الغيري، لعدم كونها اختياريه.

(٣). أى: و لو كانت الإراده من الأمور الاختياريه لزم التسلسل، و وجوب إراداه كلّ إراداه، لوجود مناط الاتّصاف بالوجوب و هو المقدميه في كل مقدمه و لو مع الواسطه، فإنّ المقدميه ساريه في جميع سلسله الإرادات غير المتناهيه، و هي الموجهه لوجوبها.

(٤). معطوف على قوله: - فلاّنه لا يكاد يعتبر في الواجب إلا ماله دخل في غرضه

(-). لكنّه عدل عن هذا المبني في مسأله التجزي الآتيه في مباحث القطع إن شاء الله تعالى، و قال هناك: «انّ بعض مبادئ الاختيار غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكّن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعه العقوبه و اللوم و المذمّه»، فالإراداه اختياريه، و ليست اضطراريه، و تكون اختياريّتها بنفسها من دون حاجه إلى إراداه أخرى. و على تقدير كون الإراده غير اختياريه عند المصنّف، لكنّها اختياريه عند صاحب الفصول، حيث إنّه جعل الإراده كالأفعال ممّا يكون تحت اختيار الإنسان، فالنزاع يرجع إلى الاختلاف في المبني.

ص: ٣٠٦



من دون انتظار لترتب الواجب عليها (١)، بحيث لا يبقى فى البين إلا طلبه و إيجابه (٢) كما (٣) إذا لم تكن هذه بمقدمه، أو كانت حاصله من الأوّل قبل إيجابه (٤)، الداعى إلى إيجابه -، و ضمير - لأنه - للشأن، و هذا إشكال آخر على الفصول أورده فى التقريرات بقوله: «و أمّا ثالثاً، فلقضاء صريح الوجدان و العرف بخلافه، ضروره سقوط الطلب المتعلّق بالمقدمه بعد وجودها من غير انتظار حاله هى ترتب ذيهما... إلخ».

و حاصله: أنّ ترتب ذى المقدمه إن كان غرضاً داعياً إلى إيجاب المقدمه كان سقوط طلبها الغيرى منوطاً بوجود ذى المقدمه، لتبعيه الحكم للملاك سعه و ضيقاً كما تقدّم، مع أنّه لا إشكال بمقتضى الوجدان، و حكم العرف فى سقوط وجوب المقدمه بمجرد الإتيان بها من دون انتظار لوجود ذيهما، بحيث لا يبقى فى البين إلا طلب ذى المقدمه، كما إذا لم يكن المأتى به مقدمه أصلاً، أو كانت حاصله قبل إيجاب ذيهما، و من المعلوم: أنّ سقوط الطلب المقدمى ليس للعصيان، أو انتفاء الموضوع كغرق الميت، أو حرقة الموجبين لسقوط الأمر، بل لأجل الإتيان بمتعلّق التكليف أعنى المقدمه، فهذا السقوط يدلّ على عدم دخل ترتب الواجب على المقدمه فى طلب المقدمه، و أنّ معروض الوجوب الغيرى هو مطلق المقدمه، لا خصوص الموصله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير - بها - راجعان إلى المقدمه.

(٢). هذا الضمير و ضمير - طلبه - راجعان إلى الواجب النفسى.

(٣). غرضه تنظير المقام، و هو: سقوط طلب المقدمه بسبب الإتيان بها بموردين:

أحدهما: فرض عدم كون المأتى به مقدمه.

و الآخر: فرض مقدميته، لكن مع وجوده قبل تعلّق الوجوب النفسى بذى المقدمه، فكما يمتنع إيجاب المقدمه فى هاتين الصورتين، للزوم اللغويّه، و تحصيل الحاصل فى الصوره الأولى، و لزوم تحصيل الحاصل فقط فى الثانيه، فكذلك فى المقام، و هو إيجاد المقدمه المسقط لطلبها.

(٤). أى: الواجب النفسى الذى وجوبه علّه لترشّح الوجوب على المقدمه.

مع (١) أنّ الطلب لا- يكاد يسقط إلا- بالموافقه، أو بالعصيان و المخالفه، أو بارتفاع موضوع التكليف كما فى سقوط الأمر بالكفن، أو الدفن بسبب غرق الميت أحيانا، أو حرقه، و لا يكون الإتيان بها (٢) بالضروره من هذه الأمور غير الموافقه.

إن قلت: (٣) كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالمأمور به فيما «-» يحصل به الغرض منه (٤)، كسقوطه (٥) فى التوصلات بفعل الغير،

\*\*\*\*\*

(١). هذا متمم الإشكال، و ليس إشكالا آخر، و غرضه من هذه العبارة:

حصر مسقطات التكليف فى أمور معروفه، و هى: الامتثال، و العصيان، و ارتفاع الموضوع، و كون سقوط طلب المقدمه بإتيانها بدون انتظار وجود ذى المقدمه إنّما هو لأجل الامتثال، دون العصيان، أو ارتفاع الموضوع، و لا رابع لمسقطات الأمر.

(٢). أى: المقدمه، يعنى: أنّ سقوط الأمر المقدمى بإتيان متعلقه ليس إلا- لأجل الموافقه، لا- لأجل العصيان، و لا- ارتفاع الموضوع، و هذا كاشف عن وجوب مطلق المقدمه، لا خصوص الموصله.

(٣). هذا اعتراض على انحصار مسقطات الأمر فى الثلاثه المتقدمه، و هى:

الموافقه، و المخالفه، و ارتفاع الموضوع.

و محصل الاعتراض: أنّ هناك مسقطا رابعا للأمر، و هو ما يسقط الأمر مع عدم كونه مأمورا به، لوفائه بالغرض الداعى إلى الأمر، كما فى الواجبات التوصلية، فإنّ الأمر فيها يسقط بفعل الغير، كسقوط الأمر بتطهير البدن و الثوب مثلا الحاصل بفعل الغير مع وضوح عدم كون فعل الغير واجبا، فيسقط الأمر بما ليس مأمورا به، فيمكن أن يكون المقام من هذا القبيل، فسقوط الأمر أعم من الامتثال، فلا يدلّ على كون مسقطه مأمورا به.

(٤). أى: من المأمور به، و ضمير - به - راجع إلى الموصول المراد به الفعل.

(٥). أى: الأمر بفعل الغير، كما عرفت فى مثال طهاره البدن الحاصله بفعل الغير.

(-). هكذا فى النسخ الموجوده، لكن الصواب - ممّا - بدل - فيما -، ليكون بيانا للموصول فى قوله: - بما ليس -، فكأنّه قيل: كذلك يسقط الأمر بما ليس مأمورا به من الأفعال المحصله للغرض القائم بالمأمور به.

قلت: نعم (٢) لكن لا- محييص عن أن يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكّلف متعلّقًا للطلب فيما لم يكن فيه مانع (٣)، و هو كونه بالفعل محرّمًا، ضروره (٤) أنّه لا يكون بينهما (٥) تفاوت أصلا،

\*\*\*\*\*

(١). كتطهير البدن، أو الثوب بالماء المغصوب.

(٢). هذا جواب الاعتراض، و حاصله: أنّ سقوط الأمر بغير الثلاثة المتقدّمه أحيانا و إن كان مسلّمًا، إلا أنّ المحصّل للغرض إن كان فعلا- اختياريًا للمكّلف، و لم تعرضه جهه من الجهات الموجهه لحرّمته، فلا محاله يكون واجبا، كغيره من الأفعال الاختياريّه المتّصفه بالوجوب، لوجود المقتضى لوجوبه، و عدم المانع عنه، و هو الجهه المحرّمه، و اتّحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز، و يكون الإتيان به مسقطا للأمر، لأجل الامتثال.

و سقوط الأمر بالمقدّمه فى مورد البحث من هذا القبيل، أى: أنّه لأجل الامتثال، لتعلّق الطلب به حسب الفرض، فيختص سقوط الأمر - لا- لأجل الامتثال - بما إذا لم يتعلّق به الطلب، إمّا لخروجه عن حيّز اختياره، كما إذا كان فعل الغير كتطهير الغير الثوب، أو البدن. و إمّا لحرّمته، كالتطهير بالماء المغصوب، فإنّه لا يتعلّق به الوجوب، للتّضاد بين كون الفعل للغير، و بين تعلّق الطلب به، كما فى الأوّل.

و كذا بين كونه حراما، و تعلّق الطلب به، كما فى الثانى. و عليه، فلا يمكن أن يقال:

إنّ المقدّمه غير الموصله ليست بواجبه و إن كانت مسقطه للأمر، لحصول الغرض.

(٣). يعنى: كالمقام من المقدّمه غير الموصله، فالمانع من اتّصافها بالوجوب و هو الحرمة مفقود، كما هو المفروض فى كلام الفصول، فلاحظ.

(٤). تعليل لقوله: - لا محييص -.

(٥). يعنى: بين هذا الفعل الاختياري المحصّل للغرض الداعى إلى الطلب الغيرى، و بين غير الموصّل إلى ذى المقدّمه، فإنّ عدم التفاوت بينهما فى وجود

فكيف (١) يكون أحدهما (٢) متعلّقا له فعلا، دون الآخر «-». . المقتضى فى كلّ منهما، و فقد المانع أوجب اتّصاف كليهما بالوجوب، لاتّحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى: أنّه مع عدم التفاوت بينهما فى وجود المقتضى للوجوب الغيرى، و عدم المانع عن الاتّصاف بالوجوب يكون وجوب أحدهما - و هو الموصل إلى ذى المقدمه دون الآخر غير الموصل - ترجيحا بلا مرجح. و ضمير - له - راجع إلى الطلب.

(٢). يعنى: الموصل إلى ذى المقدمه، و قوله: - الآخر - يعنى غير الموصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنّف (قده): أنّ معروض الوجوب الغيرى هو مطلق المقدمه، لا خصوص الموصله، لأنّ الغرض من المقدمه - و هو سدّ باب عدم ذيهما من ناحيتها - موجود فى مطلق المقدمه، لا خصوص الموصله.

(-). فما عن شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) من: «أن وجوب مطلق المقدمه يستلزم اتّصاف مقدمه واحده يؤتى بها مرارا عديده بالوجوب، و كون الآتى بها آتيا بواجبات عديده، كمن يمشى مرارا إلى سور البلد مثلا للخروج مع الرفقه إلى مكّه، و هو بعيد»، لا يخلو من الغموض، و ذلك لأنّه لا مانع من اتّصاف كلّ مشى بالوجوب و إن سقط الوجوب المقدمى بالمشى الأوّل، لكنّه بعد تعجيز نفسه بالرجوع إلى البلد يصير عاجزا عن الإتيان بذى المقدمه، فيجب تحصيل القدره عليه بإتيان المقدمه ثانيه، و هكذا كلّما عجز نفسه عن الإتيان بذيهما و جب عليه تكرارها، فيسقط وجوبها حينئذ لتحقّق الغرض الداعى إليه، فالغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه - و هو الاقتدار على إيجاد ذيهما فى كلّ مشى - موجود، فلا بأس باتّصاف كلّ مشى بالوجوب.

و بالجملة: لا يصلح الاستبعاد المزبور لرفع اليد عن البرهان، و لإثبات كون معروض الوجوب الغيرى خصوص المقدمه الموصله، هذا.

و مثله فى الغموض: ما فى تعليقه سيدنا الأستاذ مد ظله على المتن من:

ص: ٣١٠

و قد استدل صاحب الفصول على ما ذهب إليه (١) بوجه، حيث قال بعد

\*\*\*\*\*

(١). من: وجوب خصوص المقدمه الموصله. «أن الواجب الغيرى ما يجب لغيره و هو الواجب النفسى، فالغرض من الواجب الغيرى هو نفس الواجب النفسى، و لا ريب فى أن الغرض من الوجوب النفسى وجود موضوعه فلا بد أن يكون الوجوب الغيرى مختصا بحال وجود موضوع الوجوب النفسى، لأنه مقتضى تلازم الوجوبين، و كون أحدهما معلولا للآخر، هذا. مع أن لازم كون الغرض من الوجوب الغيرى مجرد التمكّن من الواجب النفسى - كما هو مقاله القائلين بوجوب المقدمه مطلقا - هو القول بوجوب فعل المقدمه و لو مع تعدد بقيه المقدمات، لترتب الغرض و هو التمكّن من الواجب على فعلها حينئذ و إن لم يترتب الواجب خارجا عليها. و الوجوب منوط بغرضه الداعى إلى تشريعه، و لا يلتزم به أحد» انتهى ملخصا.

وجه الغموض: أن الغرض من الوجوب النفسى هو إيجاد موضوعه، و هو لا يترتب على جميع المقدمات - فضلا عن بعضها -، و إنما المترتب على جميعها هو التمكّن من إيجاد ذبيها، و هو بمجرد ليس عله تامه لإيجاد ذبيها، إذ الجزء الأخير من العله التامه لإيجاده هو الاختيار، فلا محاله يكون الغرض من وجوب المقدمه هو الاقتدار على إيجاد ذبيها.

و الحاصل: أن الغرض من الوجوب النفسى و إن كان إيجاد موضوعه، إلا أنه لا يقتضى تخصيص الوجوب الغيرى بحال وجود الواجب النفسى، لما عرفت: من عدم كون وجود ذى المقدمه أثرا للمقدمات حتى يكون الغرض من وجوب المقدمه قائما بخصوص المقدمه الموصله، لأنها التى يترتب عليها الأثر.

فالحق ما عن المشهور المختار للمصنّف: من القول بوجوب المقدمه مطلقا.

و أما ما أفاده مدّ ظله بقوله: «مع أن لازم دعوى كون الغرض من الوجوب الغيرى... إلخ»، فيتوجه عليه: أن تعدد بقيه المقدمات إن كان موجبا لسقوط

ص: ٣١١

بيان أنّ التوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من قبيل شرط الوجوب (١) ما هذا لفظه (٢): (و الذي يدلّك على هذا (٣) يعنى الاشتراط بالتوصل: أنّ (٤) وجوب المقدمه لما كان من باب الملازمه العقليّه، فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور (٥).

\*\*\*\*\*

(١). لأنّ اشتراط وجوب المقدمه بوجود ذبيها يقتضى اشتراطه بوجود نفسها أيضا، إذ المفروض كونها من علل وجود ذبيها، و لا معنى لوجوب شىء بشرط وجوده، لامتناع طلب الحاصل.

(٢). هذه العبارة المذكوره فى الفصول فى أوّل تنبيهات مقدمه الواجب.

(٣). عبارة الفصول كما تقدّمت عند التّعرض لقول صاحب المعالم هكذا:

«و الذي يدلّ على ذلك».

و محصل ما أفاده الفصول فى كلامه المحكىّ فى المتن مؤلّف من براهين ثلاثه:

الأوّل: أنّ المتيقّن من حكم العقل بوجوب المقدمه هو خصوص الموصله.

(٤). هذا إشاره إلى البرهان الأوّل.

(٥). و هو الاشتراط بالتوصل، و ضمير - عليه - راجع إلى وجوب المقدمه.

الثانى: أنّ العقل يجوز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبيّه المقدمه غير الوجوب النفسى المتعلق بذى المقدمه، فلا وجه لوجوب المقدمات الميسوره، إذ المفروض سقوط علّه وجوبها الغيرى - و هى الوجوب النفسى - كجامع الطهور، فإنّ فاقده فى وقت الفريضه يسقط عنه وجوب الصلاه فى الوقت - على قول لعلّه المشهور -، فلا وجه لوجوب تحصيل الساتر وغيره من المقدمات الميسوره. و إن لم يكن موجبا لسقوط الوجوب النفسى، كما فى موارد مزاحمه الوقت لما عدا جامع الطهور من الأجزاء و الشرائط، فلا وجه لسقوط وجوب المقدمات الميسوره، إذ المفروض بقاء الوجوب النفسى على حاله، فسقوط الوجوب الغيرى يكون مختصّا بالمقدمات المتعدّره، كما لا يخفى.

و أيضا (١) لا- يأبى العقل أن يقول الأمر الحكيم: - أريد الحج، و أريد المسير العذى يتوصل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصل به إليه (٢) -، بل (٣) الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك (٤) كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقا (٥)، أو على تقدير الموصله، فيجوز أن يقول: «إني لا أريد المسير غير الموصل إلى مناسك الحج، بل أريد خصوص السير الموصل إليها»، و لو كان الواجب مطلق المقدمه لم يكن وجه لهذا الجواز.

الثالث: أن الأمر تابع للغرض الداعي إليه سعه و ضيقا، كما مرّ سابقا، و العقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمه ليس إلا التوصل بها إلى ذى المقدمه، فلا يحكم إلا بوجوب خصوص الموصله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى البرهان الثانى.

(٢). أى: الواجب، و ضمير - به - راجع إلى الموصول المراد به المسير.

(٣). أى: الضروره العرفيه، فإنها قاضيه بجواز تصريح الأمر الحكيم بعدم مطلوبيه المقدمه غير الموصله، كما أنها قاضيه بقبح التصريح بعدم مطلوبيه مطلق المقدمه و إن كانت موصله، أو بعدم مطلوبيه خصوص الموصله، فإن جواز التصريح عرفا بترك مطلوبيه غير الموصله، و قبح التصريح بعدم مطلوبيه مطلق المقدمه، أو خصوص الموصله آيه عدم الملازمه عقلا بين وجوب ذى المقدمه و بين وجوب مطلق المقدمه، ضروره عدم جواز التصريح بترك مطلوبيه مطلق المقدمه، أو خصوص الموصله مع الملازمه المذكوره، بل الملازمه تكون بين وجوب الواجب، و بين وجوب خصوص مقدمته الموصله.

(٤). أى: إرادته السير الموصل إلى الحج، و عدم إرادته السير غير الموصل إليه.

(٥). أى: مطلق المقدمه، و ضمير - أنها - راجع إلى الضروره، و ضمير - مطلوبيتها - إلى المقدمه، و ضمير - له - إلى الأمر.

التوصل بها إليه (١)، و ذلك (٢) آيه عدم الملازمه بين وجوبه و وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها إليه (٣). و أيضا (٤) حيث إن المطلوب بالمقدمه مجرد التوصل «-» بها إلى الواجب و حصوله (٥)، فلا جرم يكون التوصل بها إليه

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواجب، و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٢). أى: جواز التصريح و قبحه دليل عدم الملازمه.

(٣). هذا الضمير، و كذا ضميرا - وجوبه - و - مقدماته - راجعه إلى - الواجب - و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٤). هذا إشاره إلى البرهان الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أن الأمر تابع للغرض الداعى إليه... إلخ»، فلاحظ.

ثم إن الفرق بين البراهين الثلاثه:

أن الأول ناظر إلى: أن العقل يحكم بوجود خصوص الموصله من باب القدر المتيقن، فكأنه متردد فى أن موضوع الوجوب الغيرى هل هو مطلق المقدمه أم خصوص الموصله؟ و الثانى ناظر إلى: أن عدم إباء العقل، و حكم الضروره دليلان على أن الواجب هو خصوص المقدمه الموصله.

و الثالث ناظر إلى: أن العقل يدرك أن الغرض من إيجاب المقدمه هو التوصل بها إلى ذبيها، و من المعلوم: تبعيه الوجوب سعه و ضيقا للملاك، فالغرض الداعى إلى إيجاب المقدمه ليس إلا فى المقدمه الموصله، فأيجاب غيرها خال عن الملاك، فيختص الوجوب بما فيه الملاك، و هو الموصله.

(٥). أى: الواجب، و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(-). الأولى تبديله ب: - الوصول -، ليكون مقابلا لقوله: - و حصوله -، و كذا ينبغى تبديل: - التوصل - الثانى ب: - الوصول -، و ذلك لظهور التوصل فى دخل القصد فى اتصاف المقدمه بالوجوب، كما هو مذهب شيخنا الأعظم. و ليس ذلك



و حصوله (١) معتبرا في مطلوبيتها، فلا- (٢) تكون مطلوبه إذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئا لمجرد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه (٣)، و يلزم منه (٤) أن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

و قد عرفت (٥) بما لا مزيد عليه: أن العقل الحاكم بالملازمه دل على وجوب

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - التوصل - و ضميره راجع إلى الواجب، و ضميرا - بها - و - مطلوبيتها - راجعان إلى المقدمه.

(٢). متفرع على كون المطلوب من المقدمه حصول الواجب، و ترتبه عليها، فالضميران المستتران في - تكون - و - انفكت - راجعان إلى المقدمه، و ضمير - عنه - إلى الواجب.

و الحاصل: أن المقدمه المنفكه عن ذيهها ليست مطلوبه، لقضاء صريح الوجدان بأن من يريد شيئا لا لنفسه - بل لغيره - لا يريده مجردا عن الغير، فوقعه على النحو المطلوب منوط بحصول ذلك الغير.

(٣). هذا الضمير، و كذا ضمير - بحصوله - يرجعان إلى - شيء آخر -.

(٤). أى: من قضاء الوجدان، و ضميرا - وقوعه - و - يريده - يرجعان إلى - شيئا -.

(٥). يعنى: في رد قول الشيخ (قده) بكون قصد التوصل بالمقدمه إلى ذيهها دخيلا- في اتصاف المقدمه بالوجوب، حيث قال المصنف هناك: «أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلأجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدميه و التوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح... إلخ».

و حاصله: أن العقل الحاكم بالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها يحكم بوجوب مطلق المقدمه، لا خصوص الموصله، لاشتراك عله الوجوب - و هى المقدميه و التوقف - في مطلق المقدمه، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالموصله، فالوجوب ثابت مذهب الفصول، لأن مذهبه هو كون الترتب و وجود الواجب النفسى شرطا لاتصاف المقدمه بالوجوب.

مطلق المقدمه، لا- خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما (١) لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة، لثبوت (٢) مناط الوجوب حينئذ (٣) في مطلقها، و عدم (٤) اختصاصه بالمقيّد بذلك (٥) منها.

و قد انقذ منه (٦): أنّه ليس للأمر الحكيم غير المجازف بالقول ذلك لمطلق المقدمه، إلا إذا كان هناك مانع عن اتّصاف بعض أفرادها بالوجوب، كما إذا كان محكوما فعلا بالحرمة.

و بالجملة: فبقول المصنف: «و قد عرفت بما لا مزيد عليه... إلخ» يندفع جميع البراهين الثلاثة المذكوره في كلام الفصول، حيث إنّه - بعد كون حكم العقل بوجوب المقدمه لأجل المقدميه الموجهه للاقتدار على إتيان ذى المقدمه - لا تردّد له حتى يحكم من باب القدر المتيقّن بوجوب خصوص الموصله، فيندفع البرهان الأوّل.

و منه يظهر: بطلان البرهانين الأخيرين، إذ مع عدم تردّد العقل لا- يحكم بوجوب خصوص الموصله، كما لا- يحكم بجواز التصريح بعدم وجوب غير الموصله، لعدم تردّده في الغرض الداعي إلى إيجاب المقدمه، و هو الاقتدار المزبور.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل - وجوب مطلق المقدمه -، يعنى: أنّ العقل يحكم بوجوب مطلق المقدمه فيما لم يكن هناك مانع عن وجوب بعض أفرادها، كما إذا كان محكوما فعلا بالحرمة.

(٢). تعليل لحكم العقل بوجوب مطلق المقدمه و إن لم تكن موصله.

(٣). يعنى: حين عدم المانع عن وجوب مطلق المقدمه، و ضمير - مطلقها - راجع إلى المقدمه.

(٤). معطوف على - ثبوت -، و ضمير - اختصاصه - راجع إلى - مناط الوجوب -.

(٥). أى: بما يترتب عليه الواجب، و ضمير - منها - راجع إلى المقدمات، يعنى: أنّ ملاك الوجوب لا يختصّ بالمقدمه المقيده بترتب ذيها عليها.

(٦). أى: من ثبوت الملاك في مطلق المقدمه، و عدم اختصاصه بالمقدمه الموصله

التصريح (١). و أنّ (٢) دعوى: أنّ الضروره قاضيه بجوازه مجازفه (٣)، كيف يكون ذا (٤) مع ثبوت الملاك فى الصورتين (٥) بلا تفاوت أصلا، كما عرفت (٦).

نعم (٧) إنّما يكون التفاوت بينهما فى حصول المطلوب النفسى فى إحداهما (٨) و عدم (٩) حصوله فى الأخرى (١٠) ظهر: أنّه ليس للأمر المراعى للحكمه فى أوامره و نواهيه التصريح بعدم مطلوبيه المقدمه غير الموصله، لكونه خلاف حكم العقل. فما ذكره الفصول من: «أنّ الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بذلك» ممنوع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التصريح بعدم مطلوبيه المقدمه غير الموصله، و قوله: - ذلك التصريح - اسم - ليس -.

(٢). معطوف على - أنّه -، و ضمير - بجوازه - راجع إلى التصريح.

(٣). خبر - أنّ -.

(٤). أى: جواز التصريح بعدم مطلوبيه المقدمه غير الموصله مع ثبوت ملاك الوجوب و هو التوقف الموجب للاقتدار على إيجاد ذى المقدمه فى كلتا صورتى ترتب ذى المقدمه على المقدمه و عدمه، و مع عموم الملاك لكلتا الصورتين لا وجه لتخصيص الوجوب بالموصله.

(٥). و هما: ترتب ذى المقدمه عليها، و عدمه.

(٦). يعنى: فى ردّ كلام الشيخ (قده) من اعتبار قصد التّوصيل فى اتّصاف المقدمه بالوجوب، حيث قال: «و ليس الغرض من المقدمه إلا حصول ما لولاه... إلخ».

(٧). هذا استدراك على قوله: - بلا تفاوت أصلا -، يعنى: لا تفاوت بين الموصله و غيرها إلا فى حصول الواجب النفسى فى الموصله، و عدمه فى غيرها، لكن هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما فى ملاك الوجوب الذى هو المهم و المناط فى وجوب المقدمه.

(٨). أى: إحدى الصورتين، و هى الموصله.

(٩). معطوف على - حصول -، و ضمير - حصوله - راجع إلى المطلوب النفسى.

(١٠). و هى: غير الموصله، من دون دخل للمقدمه فى التفاوت المزبور، و هو

من دون دخل لها (١) في ذلك أصلاً، بل كان (٢) بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره، و جاز (٣) للآمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب (٤) في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى. و حيث «-» إنَّ الملحوظ بالذات حصول المطلوب النفسى في الموصله، و عدم حصوله في غيرها أصلاً، لأنَّ التفاوت المذكور ناش عن حسن اختيار المكلف و سوءه، لا عن ناحيه المقدمه، لأنَّ أثر المقدمه - و هو الاقتدار على إيجاد ذى المقدمه - موجود في كلتا صورتى حصول المطلوب النفسى، و عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ل - المقدمه -، و المشار إليه في - ذلك - هو التفاوت.

(٢). يعنى: بل كان التفاوت مستندا إلى حسن اختيار المكلف و سوء اختياره، لا إلى نفس المقدمه.

(٣). هذا من آثار التفاوت المزبور، و التصريح بحصول المطلوب النفسى في المقدمه الموصله و عدم حصوله في الأخرى جائز بالضروره. و ليس هذا كالتصريح بعدم مطلوبيه المقدمه غير الموصله - كما أفاده في الفصول - لما عرفت: من عموم ملاك الوجوب للمقدمه مطلقاً و إن لم تكن موصله، فالتصريح بعدم مطلوبيه غير الموصله مع عموم ملاك الوجوب له قبيح، فالشاهد العرفى الذى أقامه الفصول بقوله:

«بل الضروره قاضيه بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك... إلخ» لا يشهد بما رامه.

(٤). أى: النفسى، و المراد ب - إحداهما - المقدمه الموصله، و ب - الأخرى -:

غير الموصله.

(-). سوق البيان يقتضى وجود كلمه - بل - قبل قوله: - و حيث -، لأنَّ مراده ظاهراً: أنَّ الملحوظ بالذات للآمر لما كان هو المطلوب النفسى من دون نظر إلى المطلوب الغيرى جاز له أن يصرح بعدم حصول المطلوب النفسى و لو مع تحقّق المطلوب الغيرى، كما جاز له التصريح بحصول المطلوب الغيرى مع عدم فائده فيه، فإنَّ جواز هذا التصريح دليل على مقدميته و لو مع عدم ترتب المطلوب النفسى عليه، فسوق البيان يقتضى الإتيان بكلمه - بل - الإضرائيه، كما هي موجوده في بعض النسخ.

ص: ٣١٨

هو هذا المطلوب، و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالاً بتبعه، كما يأتي أن وجوب المقدمه على الملازمه تبعي جاز (١) في صوره عدم حصول المطلوب النفسى التصريح بعدم حصول المطلوب أصلاً، لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمه فضلاً عن كونها مطلوبه، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها (٢) كما لا يخفى، فافهم (٣).

إن قلت (٤): لعل التفاوت بينهما في صحه اتصاف إحداهما بعنوان الموصليته دون الأخرى أوجب التفاوت بينهما في المطلوبيه و عدمها (٥)، و جواز (٦) التصريح بهما (٧)

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب - حيث - في قوله: - و حيث إن الملحوظ بالذات -.

(٢). هذا و كذا ضمير - كونها - راجعان إلى المقدمه، و ضمير - فائدته - راجع إلى الحصول.

(٣). لعله إشاره إلى: عدم منافاه جواز التصريح بحصول المطلوب الغيرى مع عدم حصول المطلوب النفسى لعدم الوجوب، لما مرّ من: أن سقوط الأمر يمكن أن يكون لسقوط الغرض بغير الواجب. و لكن قد تقدّم ما فيه.

(٤). غرض المستشكل: أن حكم العقل على أفراد طبيعه واحده بحكم واحد مبنى على كونها متساويه الأقدام في نظره، و إلاّ كان حكمه عليها مختلفاً، و حكم العقل لا يختلف، و حينئذ نقول: إنه يمكن تفاوت المقدمه الموصله مع غيرها في نظر العقل بحيث يحكم بوجوب الموصله دون غيرها.

و بالجملة: فاتصاف بعض المقدمات بالموصليه أوجب التفاوت بين الموصله و غيرها في نظر العقل الحاكم بالملازمه.

(٥). أى: المطلوبيه، و ضمير - بينهما - راجع إلى الموصله و غيرها.

(٦). معطوف على: - المطلوبيه -.

(٧). أى: بالمطلوبيه و عدمها.

و إن لم يكن بينهما (١) تفاوت في الأثر (٢) كما مر (٣).

قلت (٤): إنما يوجب ذلك (٥) تفاوتها فيها لو كان ذلك (٦) لأجل تفاوت في ناحيه المقدمه، لا فيما إذا لم يكن في ناحيتها أصلا، كما هاهنا (٧)، ضروره (٨)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الموصله و غيرها.

(٢). و هو: التمكن من الإتيان بذي المقدمه.

(٣). يعنى: فى ردّ كلام الشيخ (قده) القائل باعتبار قصد التوصل، و فى ردّ كلام الفصول بقوله: «و قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ العقل الحاكم بالملازمه دلّ على وجوب مطلق المقدمه... إلخ».

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ الموصليّه إن كانت موجبه للتفاوت فى ناحيه المقدمه و منوّعه لها، كان التفاوت بين الموصله و غيرها فى نظر العقل، و حكمه بوجوب الموصله فقط مسلّمًا. لكنّها ليست كذلك، ضروره أنّ عنوان الموصليّه انتزاعى، لكونه منتزعا عن ترتّب ذى المقدمه على المقدمه باختيار المكلف، و من المعلوم: أنّ هذا الترتّب و عدمه الناشئين من اختياره أجنبيّان عن مقدّميه المقدمه، و لا دخل لهما فيها، فالمقدمه تامّه فى المقدميه من دون فرق بين الموصله و غيرها فى نظر العقل.

(٥). المشار إليه: - التفاوت بين الموصله و غيرها -، و ضمير - فيهما - راجع إلى الموصله و غيرها، يعنى: إنّما يوجب التفاوت بين الموصله و غيرها فى اتّصاف إحداهما بالموصليّه دون الأخرى تفاوتاً فيهما لو كان ذلك التفاوت لأجل الاختلاف فى ناحيه المقدمه، و قد عرفت عدم التفاوت من هذه الناحيه.

(٦). أى: التفاوت فى صحّه اتّصاف إحداهما بالموصليّه دون الأخرى.

(٧). أى: المقدمه الموصله، و ضمير - ناحيتها - راجع إلى المقدمه.

(٨). تعليل لعدم تفاوت فى ناحيه المقدمه، و ضمير - ترتبه - راجع إلى الواجب، و ضمير - عليها - و - ناحيتها - راجعان إلى المقدمه.

ص: ٣٢٠

أنَّ الموصليَّه إنّما تنتزع من وجود الواجب، و ترتبه عليها من دون اختلاف في ناحيتها، و كونها (١) في كلتا صورتين على نحو واحد و خصوصيه واحده، ضروره (٢) أنّ الإتيان بالواجب بعد الإتيان بها بالاختيار تاره، و عدم الإتيان به كذلك (٣) أخرى لا يوجب (٤) تفاوتاً فيها، كما لا يخفى.

و أما ما أفاده (٥) قدس سره: من أنّ مطلوبية المقدمه حيث كانت بمجرد

و محصل التعليل: أنّ الموصليَّه ليست من الأوصاف المنوعه حتى تكون الموصله نوعاً مغايراً للمقدمه غير الموصله، و ذلك لأنّ الموصليَّه - كما تقدم - من الأمور الانتزاعيه، و ليست إلّا منتزعه عن وجود الواجب، و ترتبه على المقدمه، فالموصليَّه تكون في المرتبه المتأخره عن نفس المقدمه، و غايه لها، و ليست في رتبتها حتى تكون منوعه لها، و تنقسم بها إلى قسمين: موصله و غيرها. و الصفات المنوعه للشئ لا بدّ أن تكون مقارنه له في الوجود، و ليست الغايه منها، لتأخرها عن ذيه، كتأخر وجود ذى المقدمه - الذي هو غايه المقدمه كما هو المفروض - عن نفس المقدمه نظير سائر الغايات المتأخره عن ذاتها.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: - أنّ الموصليَّه -، يعنى: و ضروره كونها - أى المقدمه - في كلتا صورتين و هما: الإيصال و عدمه على نحو واحد، لأنّ الموصله و غيرها مشتركتان في ملاك الوجوب من دون تفاوت بينهما فيه، كما تقدّم.

(٢). تعليل لكون المقدمه في صورتين على نحو واحد، و قد تقدّم توضيحه.

(٣). أى: بالاختيار، و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه، و ضمير - به - إلى الواجب.

(٤). خبر - أنّ -، و ضمير - فيها - راجع إلى المقدمه، يعنى: لا- يوجب الإتيان بالواجب بعد المقدمه تاره، و عدم الإتيان به أخرى تفاوتاً في المقدمه من حيث ملاك المقدميه، و هو الاقتدار على فعل ذيه.

(٥). هذا إشاره إلى ردّ الوجه الثالث من الوجوه التي استدللّ بها الفصول على وجوب خصوص المقدمه الموصله.

و محصل ذلك الوجه: أنّ وجوب المقدمه لمّا كان لأجل التوصل بها

التوصل بها، فلا جرم (١) يكون التوصل بها (٢) إلى الواجب معتبرا فيها.

ففيه (٣): أنه (٤) إنما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لا لأجل التوصل بها، لما (٥) عرفت من أنه (٦) ليس من آثارها، بل (٧) مما يترتب عليها أحيانا بالاختيار بمقدمات أخرى، و هي (٨) مبادئ اختبارها، إلى ذیها، فلا جرم يكون التوصل المزبور معتبرا في مطلوبية المقدمه، فلا تكون مطلوبه إن لم يترتب عليها ذو المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب - حيث -، و ضمير - بها - راجع إلى المقدمه.

(٢). هذا الضمير، و ضمير - فيها - راجعان إلى المقدمه.

(٣). هذا جواب قوله: - و أما ما أفاده - و رده، و مرجعه إلى منع الصغرى، و هي: كون مطلوبية المقدمه لأجل التوصل بها؛ ٩٩ لله لله - إلى ذیها بحيث يترتب عليها الواجب ترتب المعلول على علته، كالمسببات التوليدية، ضروره عدم التوصل الفعلى بالمقدمه إلى ذیها، فمطلوبية المقدمه إنما هي لأجل عدم التمكن من إيجاد الواجب بدونها، كما تقدم مرارا. لا لأجل التوصل بها إليه فعلا، لوضوح عدم ترتب وجود ذی المقدمه على مجزّد وجود المقدمه، فالأثر المترتب على المقدمه الداعى إلى إيجابها هو التمكن من إيجاد ذیها، لا ترتب الواجب عليها، حتى يكون معروض الوجوب المقدمى خصوص المقدمه الموصله، و ذلك لما عرفت غير مرّه من: أن ترتب الواجب على المقدمه ليس أثرا لها حتى يكون ذلك الأثر غايه داعيه إلى تشريع وجوب خصوص المقدمه الموصله.

(٤). الضمير للشأن، و ضمائر - مطلوبيتها و بدونها و بها - راجعه إلى المقدمه.

(٥). تعليل لقوله: - لا لأجل التوصل بها -، و قد ذكر ذلك فى ردّ كلام الشيخ.

(٦). أى: التوصل الفعلى، و عدم كونه من آثار المقدمه واضح، كما تقدّم، و ضمير - آثارها - راجع إلى المقدمه.

(٧). يعنى: بل التوصل مما يترتب على المقدمه أحيانا بتوسيط الاختيار.

(٨). يعنى: و المقدمات الأخرى هي مبادئ الإراده الموجوده فى كل فعل



و لا يكاد يكون مثل ذا (١) غايه لمطلوبيتها و داعيا إلى إيجابها.

و صريح الوجدان (٢) إنّما يقضى بأنّ ما أريد لأجل غايه و تجرّد عن الغايه (٣) بسبب (٤) عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها يقع (٥) على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه.

كيف (٦) و إلاّ يلزم

اختيارى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مثل هذا التوصل الفعلى المترتب على المقدمه اتفاقا و تصادفا بحسن اختيار المكلف غايه لمطلوبيه المقدمه، و داعيا إلى إيجابها، لما عرفت آنفا من: أنّ ما لا يكون أثرا لشيء لا يمكن أن يكون غايه له. فضميرا - مطلوبيتها - و - إيجابها - راجعان إلى المقدمه.

(٢). هذا ناظر إلى ردّ ما ادّعه الفصول من قوله: «و صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه إذا وقع مجردا عنه... إلخ».

و محصل رد المصنّف عليه: أنّ صريح الوجدان قاض بحصول المطلوب الغيرى مع تجرّده عن المطلوب النفسى، فإنّ قطع المسافه إلى مكّه المعظمه الذى هو المطلوب الغيرى حاصل و لو مع التجرّد عن المناسك بسبب عدم تحقّق سائر ما له دخل في حصولها.

(٣). أى: الغايه التى هى المطلوبه بالطلب النفسى.

(٤). متعلق بقوله: - و تجرّد -، و ضمير - حصولها - راجع إلى الغايه.

(٥). خبر قوله: - بأنّ ما أريد -، و قوله: - من المطلوبيه - بيان ل - ما - الموصوله.

و وقوع المطلوب الغيرى بحكم الوجدان مع تجرّده عن المطلوب النفسى أقوى شاهد على عدم دخل وجود المطلوب النفسى في مطلوبيه المقدمه.

(٦). يعنى: كيف لا تقع المقدمه المجرّده عن ذبيها على صفه المطلوبيه؟ و الحال أنّه إن لم تقع على هذه الصفه يلزم أن يكون وجودها... إلخ.

ص: ٣٢٣

أن يكون وجودها من قيوده، و مقدمه (١) لوقوعه (٢) على نحو (٣) تكون الملازمه بين وجوبه بذاك النحو (٤) و وجوبها (٥).

و هذا إشاره إلى: الاستدلال على بطلان القول بالموصله ببعض لوازمه الفاسده، و هو: كون ذى المقدمه قيدا للمقدمه، و مرجعه إلى منع الكبرى، و هى اختصاص الوجوب بالموصله بعد فرض تسليم الصغرى، و هى كون الغرض من المقدمه التوصل إلى ذيلها.

توضيحه: أن وجوب خصوص المقدمه الموصله يستلزم كون وجود ذيلها من قيودها، إذ المفروض أن المقدمه لا- تتصف بالوجوب إلا بعد وجود ذيلها، و هو يقتضى كون وجود ذيلها مقدمه لها، فتتوقف هى عليه، و المفروض أنها هى المقدمه لوجود ذيلها، و هو يتوقف عليها، و ليس هذا إلا الدور الباطل، و انتظر لذلك مزيد توضيح.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيري لقوله: - وجودها -، و ضمير - وجودها - راجع إلى الغايه.

(٢). هذا الضمير و كذا ضمير - قيوده - راجعان إلى - ما أريد -.

(٣). متعلق بقوله: - لوقوعه -، و ضمير - وجوبه - راجع إلى - ما - الموصول فى قوله: - ما أريد - و المراد به: - المقدمه -، و ضمير - وجوبها - راجع إلى - غايه -.

يعنى: أن الغايه - بناء على وجوب المقدمه المقيده بالإيصال - تكون مقدمه لوقوع المقدمه على نحو تكون الملازمه بين وجوبها بقيد الإيصال و بين وجوب ذيلها، فوجوبها بقيد الإيصال يكون متوقفا على وجود ذيلها، فالمقدمه متأخره رتبه عن وجود ذيلها، و هذا خلف، لأن المفروض تقدم المقدمه رتبه على ذيلها. و سيأتى مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

(٤). أى: الوجوب الغيرى، إذ المفروض كون وجوب المقدمه لأجل ترتب الغايه التى وجبت نفسها.

(٥). أى: الغايه التى وجبت المقدمه لأجلها.

و هو (١) كما ترى، ضروره (٢) أنّ الغايه لا تكاد تكون قيذا لذى الغايه (٣) بحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذى الغايه على ما هو عليه من المطلوبيه الغيريه، و إلا (٤) يلزم أن تكون مطلوبه بطلبه، كسائر قيوده،

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون الغايه من قيود المقدمه الذى قد عرفت أنه من اللوازم الباطله المترتبه على وجوب خصوص المقدمه الموصله كما ترى.

(٢). تعليل لبطلان هذا اللازم، و حاصله: أنّ قول الفصول بوجوب خصوص المقدمه الموصله مستلزم لمحذورين: أحدهما: الدور، و الآخر: اجتماع المثلين.

أما الأول، فلأنّ قضيه كون ذى المقدمه من قيود المقدمه هى توقّف وجود المقدمه عليه، فيصير ذو المقدمه مقدمه، فيتوقّف وجوبه على وجوب المقدمه، لأنّ المفروض أنّ ذا المقدمه صار مقدمه للمقدمه، و من المعلوم: أنّ وجوب المقدمه مترشّح من وجوب ذى المقدمه و هو المقدمه على الفرض.

و أما الثانى، فلأنّ ذا المقدمه واجب نفسياً كما هو ظاهر، و غيرياً، لصيرورته مقدمه، و اجتماع المثلين محال. و لا مجال للتأكد، و ذلك لأجل الطويله، حيث إنّ أحدهما علّه للآخر.

و بالجملة: فيصير ذو المقدمه واجبا بوجوب نفسى و غيرى.

(٣). و هو: المقدمه.

(٤). أى: و إن كانت الغايه قيذا لذى الغايه - و هو المقدمه - يلزم أن تكون الغايه - و هى الواجب النفسى - مطلوبه بطلب ذى الغايه - و هو المقدمه - كسائر قيود ذى الغايه التى يعرضها الوجوب المقدمى، فيجتمع المثلان - و هما: الوجوب النفسى و الغيرى على ذى المقدمه - و ذلك ممتنع.

و منه يظهر تقريب الدور أيضا، فقله: - و إلا يلزم - إشاره إلى كلا المحذورين:

الدور، و اجتماع المثلين. و ضميرا - بطلبه - و - قيوده - راجعان إلى ذى الغايه، و هو المقدمه.

ص: ٣٢٥

فلا (١) يكون وقوعه على هذه الصفة (٢) منوطا بحصولها، كما أفاده (٣).

و لعل (٤) منشأ توهمه: خلطه بين الجبهه التقيديّه و التعليقيّه، هذا.

مع ما عرفت (٥):

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة استحاله كون الواجب النفسى قيذا للمقدمه، يعنى: - فبناء على هذه الاستحاله - لا يكون وقوع المقدمه على صفة الوجوب منوطا بحصول ذى المقدمه - كما أفاده صاحب الفصول - حيث إنه جعل وجود المطلوب النفسى قيذا للمقدمه. و ضمير - وقوعه - راجع إلى ذى الغايه.

(٢). أى: صفة الوجوب، و ضمير - حصولها - راجع إلى الغايه.

(٣). يعنى: صاحب الفصول (قده)، فقلوه: - كما أفاده - قيد للمنفى، و هو:

كون وقوعه على هذه الصفة منوطا بحصولها، فجعل ما هو علّه لنفس الحكم قيذا لموضوعه.

و بعبارة أخرى: أنه جعل علّه وجوب المقدمه أعنى التوصل بها؛ = لله لله - إلى ذبيها قيذا لموضوعه أعنى: نفس المقدمه.

(٤). غرضه: توجيه كلام الفصول، و هذا التوجيه كغالب الإشكالات التى أوردها المصنف (قده) عليه ممّا نثبه عليه فى التقريرات، و البدائع.

و كيف كان، فمحصّل التوجيه: أنّ صاحب الفصول خلط بين الجبهه التعليقيّه و التقيديّه، حيث إنّ التوصل بالمقدمه إلى ذبيها علّه لوجوب المقدمه، و الفصول جعله قيذا لمعروض الوجوب، و قال: إنّ المقدمه الواجبه هى المقيده بالإيصال، نظير قيديّه الإيمان للرقبه فى قوله: «أعتق رقبه مؤمنه»، و كم فرق بين الجهات التعليقيّه و التقيديّه، فإنّ الأولى من مبادئ نفس الحكم و علله، و الثانيه من قيود متعلق الحكم و موضوعه.

(٥). يعنى: فى مقام ردّ القول باعتبار قصد التوصل فى اتّصاف المقدمه بالوجوب، و الظاهر: أنّ غرضه المناقشه فى هذا التوجيه، و أنّ الخلط بين الجبهه التقيديّه و التعليقيّه إنّما يصح إذا كانت علّه وجوب المقدمه التوصل بها إلى ذبيها.

من عدم التخلّف هاهنا (١)، و أنّ (٢) الغايه إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التوصل إلى المطلوب النفسى، فافهم و اغتتم.

ثمّ إنّ (٣) لا شهاده على الاعتبار (٤) فى (٥) صحّحه منع المولى عن مقدّماته بأنحائها إلّا فيما إذا ترتب (رتّب) عليه الواجب (٦) و أمّا إذا كانت علّه وجوبها مجرّد الاقتدار على إيجاد ذبيها، فلا يصحّ التوجيه المزبور، لأنّه لم يعتبر الاقتدار فى اتّصاف المقدّمه بالوجوب، و إنّما اعتبر التوصل، فما اعتبره فيه ليس علّه للحكم، و ما هو علّه له لم يعتبره فيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى المقدّمه غير الموصله، و محصل هذا: أنّ علّه وجوب المقدّمه أعنى التمكّن من إيجاد ذبيها لا تتخلّف عنها مطلقا سواء أ كانت موصله أم لا، و مع عدم التخلّف لا وجه لتخصيص وجوب المقدّمه بالموصله.

(٢). معطوف على - عدم التخلّف -، و مفسّر له، يعنى: أنّ الغايه الموجهه لوجوب المقدّمه هو الاقتدار على الإتيان بالواجب النفسى، لا ترتّب على المقدّمه.

(٣). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى دليل آخر على وجوب خصوص المقدّمه الموصله منسوب إلى السيد الفقيه صاحب العروه (قده).

و حاصله: أنّ جواز تحريم المولى المقدّمات بأنحائها إلّا الموصله يدلّ على عدم وجوب غير الموصله منها، و أنّ الواجب منها خصوص الموصله، إذ لو وجب غيرها لما جاز تحريم المولى إيّاه، فجواز المنع عن جميع المقدّمات إلّا الموصله دليل على عدم وجوب ما عداها، و على وجوب خصوص الموصله، و هو المطلوب.

(٤). أى: اعتبار ترتّب المطلوب النفسى على المقدّمه.

(٥). متعلّق بقوله: - شهاده -.

(٦). و هو: ذو المقدّمه. و اعلم: أنّ المصنّف أجاب عن هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: - لو سلم، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنّف له. و قوله: - أصلا - قيد لقوله: - لا شهاده -.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: - ضروره -، و حاصله: أنّ عدم اتّصاف ما

لو سلم أصلاً، ضروره أنه (١) و إن لم يكن الواجب منها حينئذ (٢) غير الموصلة، إلا أنه (٣) ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمه (٤)، بل لأجل المنع عن غيرها المانع (٥) عن الاتصاف بالوجوب (٦) هاهنا (٧)، كما لا يخفى. حرم من المقدمات بالوجوب إنما هو لوجود المانع، و هو تحريم الشارع له، لا لعدم مقتضى، فجواز المنع عن المقدمه غير الموصلة لا يدل على اختصاص الوجوب بالمقدمه الموصلة. و إن شئت فقل: إن مورد الكلام في وجوب المقدمه هو المقدمات المباحه، ففرض حرمه بعضها المانع عن اتصافه بالوجوب خارج عن محل الكلام.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن.

(٢). أى: حين صحه المنع، و ضمير - منها - راجع إلى المقدمات.

(٣). أى: عدم وجوب غير المقدمه الموصلة من سائر المقدمات ليس لأجل اختصاص الوجوب بالموصلة الناشئ هذا الاختصاص عن قصور في ناحيه مقدمته غير الموصلة، بل لأجل المزاحمه مع المنع عن غير الموصلة، فإن هذا المنع صار مانعا عن اتصاف غير الموصلة بالوجوب مع وجود مقتضى له.

(٤). أى: لأجل المقدمته، يعنى: أن اختصاص الوجوب بالموصلة ليس من حيث مقدمتها حتى يكون عدم وجوب غير الموصلة لقصور في مقدمتها، بل الاختصاص نشأ من المنع عن غير الموصلة، و لما كان النهى تعييناً، و الوجوب الغيرى تخييرياً، لكون الواجب من المقدمه صرف الوجود منها لم يصلح الوجوب للمزاحمه مع النهى، فتعين الأخذ به، و الحكم بحرمه المقدمه. و ضمير - بها - راجع إلى الموصلة.

(٥). صفه ل - المنع -، و ضمير - غيرها - راجع إلى الموصلة.

(٦). الغيرى، و وجه المنع: ما عرفته آنفاً: من عدم مزاحمه الوجوب الغيرى التخيرى للنهى التعينى، لكون المقام من صغريات المقتضى و اللا مقتضى.

(٧). أى: فى المقدمه غير الموصلة التى هى مورد النهى.

ص: ٣٢٨

(١). هذا هو الجواب الأوّل الذي أشار إليه بقوله: - لو سلّم، و حاصله:

أنّ في صحّحه المنع عن المقدمات إلّا- الموصلة إشكالا، و هو: أنّه يلزم من هذا المنع أحد محذورين، و هما: طلب تحصيل الحاصل، و عدم كون ترك الواجب النفسى مخالفه و عصيانا. و توضيحه منوط ببيان أمور مسلمة:

الأوّل: أنّ المانع الشرعى كالمانع العقلى، فالإخلال بواجب لمانع شرعى لا يعدّ عصيانا و مخالفه موجب لاستحقاق المؤاخذه.

الثانى: أنّ الحكم المترتب على عنوان لا يحصل إلّا بتحقق ذلك العنوان، فإن أنيط ذلك العنوان بشىء، فلا بد من توقّفه على ذلك الشىء.

و بالجملة: فالمقيد بما هو مقيد لا يترتب عليه الحكم إلّا بعد وجود قيده.

الثالث: أنّ تحصيل الحاصل محال، فلا يتعلّق الطلب بما هو حاصل، لعدم القدره عليه، كما هو واضح.

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أنّ النهى عن المقدمات إلّا الموصلة يستلزم عدم كون ترك الواجب النفسى عصيانا، إذ المفروض أنّ تركه مستند إلى المانع الشرعى، و هو النهى عن مقدّماته، و قد عرفت: أنّ الممنوع شرعا كالممنوع عقلا.

و دعوى: عدم كون ترك الواجب النفسى للمانع الشرعى بعد عدم تعلّق النهى بالمقدّمه الموصله، فيكون ترك الواجب مع إباحه الموصله عصيانا غير مسموعه، لأنّ الجواز و إن كان ثابتا للمقدّمه، لكنّها مقيدة بالإيصال، بحيث لا يحكم بجواز الموصله إلّا بعد ترتّب ذى المقدّمه عليها، و من المعلوم: أنّ قيد الإيصال لا يتحقّق إلّا بوجود ذى المقدّمه، لأنّ عنوان الموصليته لا يحصل للمقدّمه إلّا بعد ترتّب ذىها عليها، فإذا ترتّب ذوها عليها، فقد تحقّق لها عنوان الموصليته، و من المعلوم حينئذ: امتناع تعلّق الطلب بالواجب النفسى، لكونه من طلب الحاصل.

و قبل تحقّق عنوان الموصليته للمقدّمه لا يقدر شرعا على إتيان الواجب النفسى، للنهى عن مقدّماته، و قد مرّ: أنّ المنع الشرعى كالعقلى، فيكون ترك ذى المقدّمه

عنه كذلك (١) نظرا، وجهه: أنه يلزم أن لا يكون ترك الواجب حينئذ (٢) مخالفه عن عذر شرعى، فلا يعد عصيانا.

و بعبارة أوضح: الجواز ثابت للمقدّمه الموصله، و كونها موصله يتوقّف على الإتيان بذاتها، و هو متوقّف على الإتيان بها، فما لم يؤت بها لا تتّصف بكونها موصله. و حينئذ، فبعد الإتيان بذى المقدّمه الموجب لتحقّق عنوان الموصليّه للمقدّمه ليحكم عليها بالجواز لا- يمكن تعلّق الطلب بالواجب النفسى، لأنّه من طلب الحاصل. و قبل الإتيان به بما أنّ المقدّمه لم تتّصف بالموصليّه، فهى غير موصله فيتعلّق بها النهى، فتكون ممنوعه شرعا، فلا يكون ترك الواجب المستند إليها مخالفه و عصيانا.

و الحاصل: أنّه يلزم من المنع عن المقدّمات إلّا الموصله أحد محذورين:

و هما: طلب الحاصل، و عدم كون ترك ذى المقدّمه عصيانا. مثلا: إذا أمر الشارع بالصلاه، و نهى عن مقدّماتها إلّا ما يوصل منها إلى الصلاه، فتمتنع الصلاه شرعا، للنهى عن مقدّماتها، فلا يعدّ تركها حينئذ عصيانا. و مجرد إباحه ما يوصل من مقدّماتها إليها كالوضوء لا- يوجب القدره على الصلاه، لأنّ إباحه المقدّمه الموصله موقوفه على اتّصافها بالموصليّه، و هذا الاتّصاف موقوف على وجود الصلاه بعد الوضوء ليتّصف الوضوء بالموصليّه، و من المعلوم: أنّه بعد وجود الصلاه يستحيل الأمر بها، لكونه من طلب الحاصل المحال. كما يستحيل تعلّق الأمر بها قبل وجودها، لامتناعها، لأجل امتناع مقدّماتها شرعا بسبب تعلّق النهى بها، فلا يكون تركها حينئذ مخالفه و عصيانا، لكونه عن عذر شرعى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: المنع عن المقدّمات إلّا الموصله، و ضمير - عنه - راجع المقدّمات فالأولى تأنيته.

(٢). يعنى: حين المنع عن المقدّمات إلّا الموصله.

ص: ٣٣٠



و عصيانا، لعدم (١) التمكن شرعا منه (٢)، لاختصاص (٣) جواز مقدمته بصوره الإتيان به (٤).

و بالجملة «-» يلزم أن يكون الإيجاب (٥) مختصا بصوره الإتيان،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم كون الترك عصيانا، و حاصله: أن الممتنع الشرعي كالعقلي.

(٢). أى: من الواجب، لأنه بالنهي عن مقدماته صار ممتنعا شرعا.

(٣). تعليل لعدم التمكن الشرعي، بتقريب: أنه يصير ممتنعا بالنهي عن مقدماته، إذ الجواز مختص بالمقدمه الموصله المتوقف إيصالها على الإتيان بالواجب، فقبل إيجاد الواجب لا جواز للمقدمه، لأن عنوان موصليتها الموجب لجوازا لا يتحقق إلا بوجود ذبيها، و بدون جوازا يمتنع شرعا إيجاد ذبيها، فترك ذبيها حينئذ لا يعد عصيانا و مخالفه. و بعد إيجاد الواجب و إن كان يتحقق به عنوان الموصليه للمقدمه، لكنه يستحيل تعلق الأمر به، لكونه طلبا للحاصل.

و بالجملة: فالنهي عن المقدمات إلا الموصله يستلزم ترك ذى المقدمه على كل تقدير، إما لاستحاله تعلق الأمر بنفسه، و إما لتعلق النهي بمقدمته.

(٤). هذا الضمير و ضمير - مقدمته - راجعان إلى الواجب.

(٥). أى: إيجاب ذى المقدمه مختصا بصوره الإتيان به، لأن جواز المقدمه منوط بموصليتها التي تتوقف على الإتيان بذى المقدمه، و هذا هو المراد بقوله:

- لاختصاص جواز المقدمه بها -، فإذا توقف الطلب على وجود متعلقه لزم طلب الحاصل.

(-). ليس هذا نتيجة لما ذكره، لاختلافهما مناطا، حيث إن مناط ما أفاده قبيل هذا هو: الخلف، و خروج الواجب عن الوجوب حتى لا يكون تركه عصيانا.

و مناط قوله: - و بالجملة - هو لزوم طلب الحاصل المحال، فتدبر.

ثم إنه لا بأس بالتعرض لما يتعلق بكلام الفصول زائدا على ما تقدم، فنقول و به نستعين: إن المقدمه على ما يستفاد من عباره الفصول على نوعين: أحدهما:

الموصله، و الآخر: غيرها، و معروض الوجوب الغيرى هو النوع الأول، بحيث يكون

الإيصال قيذا لوجود المقدمه الواجبه، و جهه تقيديّه لها، لا شرطاً لوجوبها، كما صرّح به فى عبارته التى نقلناها عنه سابقاً، حيث قال: «إنّ مقدّمه الواجب لا- تتّصف بالوجوب و المطلوبيّه من حيث كونها مقدّمه، إلّا- إذا ترتّب عليها وجود ذى المقدمه، لا بمعنى: أنّ وجوبها مشروط بوجوده، فيلزم أن لا يكون خطاب بالمقدمه أصلاً على تقدير عدمه، فإنّ ذلك متضخ الفساد».

و مع هذا التصريح: لا وجه لما فى بعض الكلمات: «من أنّ الإيصال إن كان شرطاً للوجوب لزم طلب الحاصل، و إن كان شرطاً للواجب لزم الدور».

و الحاصل: أنّ الإيراد على الفصول «بأنّ الإيصال إن كان شرطاً للوجوب يرد عليه كذا و كذا» ليس فى محلّه، إذ مقصوده كما صرّح به فى عبارته المتقدّمه هو:

كون الإيصال قيذا للواجب، هذا.

و قد أورد على كون الإيصال قيذا للواجب بوجه عديده:

الأول: أنّه يلزم الدور، تقريبيه: أنّ فعليّه وجود ذى المقدمه متوقّفه على فعليّه وجود المقدمه، لوضوح أنّ وجود المقدمه من علل وجوده. و فعليّه وجود المقدمه موقوفه على وجود ذيهها، إذ المفروض كون ذى المقدمه قيذا للمقدمه الموصوفه بالموصليّه، فوجود المقدمه المقيدّه بالإيصال موقوف على وجود ذيهها.

و تقريب الدور بهذا البيان أولى من أن يقال: إنّ وجوب المقدمه موقوف على وجوب ذيهها، لانبعائه عنه، و ترشحه منه، فلو جعل ذو المقدمه من قيود المقدمه لزم ترشّح الوجوب من المقدمه على ذيهها، فيكون الدور بين الوجوبين، و لازمه اجتماع المثليين فى الواجب النفسى، و ذلك لعدم محذور فى اتّصاف الواجب النفسى بالغيرى كالصلاتين المترتبتين، فإنّ الأولى منهما واجبه نفسياً و غيرياً، لشرطيّه تقدّمها على الأخرى. فكلّ ما هو الجواب فى غير المقام هو الجواب هنا.

الثانى: أنه يلزم الخلف، لأنَّ إيجاب المقيّد بما هو مقيّد يقتضى إيجاب ذات المقيّد بما هي مقدّمه لإيجاد المقيّد، فإيجاب المقدّمه المقيّده بالإيصال إيجاب لذات المقدّمه، وهو خلف، إذ المفروض كون الواجب هو المقدّمه الموصله، فمفروض الوجوب الغيرى بالفرض هو المقدّمه المقيّده بالإيصال، لا ذاتها، فاتّصاف ذاتها بالوجوب الغيرى خلاف الفرض، فتدبّر.

الثالث: ما حكاه بعض أساتيدنا دام ظلّه عن سيدنا الفقيه الأصفهانيّ قدس سره:

«من أنه يلزم - بناء على المقدّمه الموصله - كون وجوب ذى المقدّمه نفسياً علّه لوجوبه غيريّاً، حيث إنّ وجوبه نفسياً علّه لوجوب المقدّمه غيريّاً، فإنّ توقّف وجود المقدّمه على ذىها بلحاظ أنه من قيودها لزم ترشّح وجوبها الغيرى على ذى المقدّمه، فوجوبه النفسى يصير علّه لوجوبه الغيرى، وهو محال».

و يتوجه عليه: أنّ المقصود إن كان اجتماع المثليين، ففيه: ما عرفت.

و إن كان امتناع تولّد الوجوب الغيرى من النفسى فى شىء واحد بحيث يكون مركبا لحكيمين أحدهما علّه للآخر، فلا بأس به، لامتناع كون ملاك واحد مقتضيا لحكم نفسى و غيرى حتى يكون ما فيه الملاك واجبا بوجوب علىّ و معلولىّ.

و ليس مناط الامتناع: اجتماع المثليين حتى يدفع بالتأكّد، فتأمل جيّداً.

الرابع: أنّ الإيصال لا يصلح أن يكون منوعاً، لأنّ التنوع إنّما يكون بالصفات المقارنه لوجود المنوع - بالفتح -، و ليس الإيصال منها، لأنّه كسائر الغايات المترتبه على الأفعال المتأخّره عنها وجوداً، كالجلوس بالنسبه إلى السرير، فكما لا يصح جعل الجلوس العدى هو غايه لإيجاد السرير منوعاً له، فكذلك الإيصال، و كيف يعقل وجود النوع مع تأخّر محصّيله و مقوم وجوده عنه، و هل هذا إلّا من تقديم المعلول على علته؟

و بالجمله: فغايه الشىء لا يعقل أن تكون من قيوده و مشخصاته فى الخارج.

نعم إذا كانت الغايه عنوانا ثانويا متحدا مع ذى الغايه وجودا، فلا مانع من كونها متوَّعه، كالضرب للتأديب، و القيام للتعظيم، فإنَّ التأديب و التعظيم غايتان متوَّعتان للضرب و القيام مقارنتان لهما فى الوجود.

اللهم إلا- أن يقال: إنَّ كلام الفصول ليس ناظرا إلى التنويع، بل هو ناظر إلى التقسيم العذى لا- يناط بما هو داخل فى حقيقه المقسم، بل يصح بما هو خارج عنها، نظير تقسيم القضيَّه إلى المنتجه و غيرها، و الإيصال من هذا القبيل، فتدبر.

الخامس: أنه لو كان الإيصال قيذا لمطلوبيَّه المقدمه لزم عدم سقوط طلبها إلاَّ بالإتيان بذى المقدمه، مع أنه باطل جزما، لشهاده الوجدان و العرف بسقوط طلب المقدمه، لحصول الامتثال، و عدم توقّف إطاعته على موافقه الأمر النفسى.

و بالجمله: فسقوط الأمر بالمقدمه مع عدم توقّفه على امتثال أمر ذى المقدمه دليل على عدم اعتبار قيد الإيصال فى المقدمه. إلاَّ ان يمنع عن سقوط أمر المقدمه حينئذ، لكنّه كما ترى.

السادس: ما أفاده المصنّف سابقا، و تبعه عليه المحقّق النائنى قدس سرهما:

من أنَّ إيجاب خصوص المقدمه الموصله يستلزم إيجاب خصوص الأسباب التوليديه التى لا تتخلّف المسببات عنها، دون سائر المقدمات. مع أنَّ كلام الفصول من وجوب المقدمه الموصله لا يختصّ بالأسباب التوليديه.

السابع: ما تقدّم فى كلام المصنّف أيضا: من أنَّ القول بوجوب خصوص الموصله يستلزم طلب الحاصل، أو عدم كون ترك الواجب النفسى مخالفه و عصيانا، بالتقريب المتقدّم عند توضيح كلام المصنّف (ره). إلى غير ذلك من الإشكالات التى أوردوها على صاحب الفصول و غيره ممّن يقول باعتبار الوصول إلى ذى المقدمه فى مطلوبيَّه مقدّمته.

و لأجل جميع هذه المحاذير، أو بعضها، اختار المحقق صاحب الحاشية مسلكا آخر، و هو: أنّ المقدمه واجبه من حيث الإيصال، لا مقيدا به، حيث قال (قده):

«و الأظهر كما هو ظاهر الجمهور: وجوب المقدمه من حيث إيصالها إلى أداء الواجب...» إلى أن قال: «فإذا وجب علينا شىء وجب الإتيان بما يتوقف عليه لا من جهه ذاته، بل من حيث أدائه إلى الواجب، و يجب علينا الإقدام على فعل الواجب بعد الإتيان بمقدمته، فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدمه لا يخرج ما أتى به من المقدمه عن الوجوب، فإنها؛ أ لله لله واجبه من حيث كونها مؤديه إلى الواجب و إن لم يحصل التأديه إليه، لإهمال المكلف، فإنّ عدم حصول الأداء بها لا ينافى اعتبارها من حيث كونها مؤديا - الظاهر مؤديه - ليحكم بوجوبها من تلك الجهه. و الحاصل: أنه لا يتنوع المقدمه من جهه إيصالها إلى ذى المقدمه، و عدمه إلى نوعين ليقال بوجوب أحدهما دون الآخر، بل ليس هناك إلا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصله إلى الواجب سواء أتى بها على تلك الجهه أو لا، و تلك الجهه حاصله فيها سواء تحقق بها الإيصال إليه أو لا. نعم لو فرض انتفاء الجهه المذكوره عن المقدمه لم تكن واجبه، و حينئذ يخرج عن عنوان المقدمه، كما لا يخفى. فلا فرق فى وجوبها بين وجود الصارف الاختيارى عن أداء الواجب و عدمه. و لو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت به المقدمه عن الوجوب، لانتفاء الحيثيه المذكوره، و حينئذ يسقط التكليف بالواجب أيضا، و التأمّل فى الأدله المتقدمه لوجوب المقدمه قاض بما قلناه، كما لا يخفى على من أعطاها حق النّظر» انتهى كلامه رفع مقامه.

و محصل ما أفاده: أنّ الوجوب لمّا كان تابعا للملاك، و من المعلوم: أنّ الملاك الداعى إلى إيجاب المقدمه هو توقّف وجود الواجب النفسى عليها، فوجوب

المقدّمه ليس لذاتها، بل لكونها من أجزاء علّه وجود ذیها، فمعروض الوجوب الغیری هو المقدّمه الواقعه فی سلسله العلّه التامّه لوجود ذیها، لكن لا يكون الوقوع فی هذه السلسله قيّدا، بحيث يكون الواجب المقدّمه المقیّده بذلك، لما مرّ: من استحاله التقييد بالإیصال، كاستحاله الإطلاق، لما سیأتی إن شاء الله تعالى فی مبحث المطلق و المقيد: من أنّ التقابل بین الإطلاق و التقييد هو العدم و الملكه، فبرهان امتناع التقييد برهان امتناع الإطلاق أيضا، فكما لا تكون المقدّمه مقیّده بالإیصال فكذلك لا تكون مطلقه بالنسبه إليه.

و بالجمله: فاعتبار الإیصال فی المقدّمه حیثه تعليلیه لها، لا تقييدیه، فتخلفه لا ینافی اعتبار هذه الحیثه فیها، فتأمل.

و لعل ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده): «من أنّ معروض الوجوب الغیری هی الذات التوأمه مع الإیصال، لا المقیّده به، للمحاذير الّتی عرفت جُلّها. و لا المطلقه، لما مرّ إجمالا من امتناع الإطلاق بعین امتناع التقييد» یرجع إلى كلام المحقق صاحب الحاشیه و إن كان فی التعبير عن «الحصّه» مسامحه، لأنّ الحصّه هی الطبیعه المقیّده بقيد بحيث يكون التقييد داخلا و القيد خارجا، و المفروض خروج الإیصال عن طبیعه المقدّمه قيّدا و تقيّدا.

و لعل مراده (قده) بالحصّه هو: العنوان المشير إلى الذات الواقعه فی سلسله العلّه التامّه لوجود ذی المقدّمه، لا معناها الحقیقی حتى یستشكل علیه بما عرفت.

كما یرجع إليه: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائینی (قده): من أنّ ترتّب الواجب النفسیّ إن أخذ قيّدا فی اتّصاف المقدّمه بالوجوب لزم منه الدور، أو التسلسل، و كلاهما محال. و إن أخذ قيّدا لوجوب المقدّمه، لزم التفكيك بین وجوب المقدّمه و وجوب ذیها فی الإطلاق و الاشرط، و ذلك خلاف مقتضى تبعیه و جوبها

لوجوب ذبيها، و معلوليته وجوبها لوجوبه، و من المعلوم: امتناع تقييد الوجوب النفسى العلى بوجود متعلقه، للزوم طلب الحاصل، و كذا معلوله، و هو الوجوب الغيرى. و لما كان التقييد ممتنعا كان الإطلاق أيضا ممتنعا، لكون الإطلاق و التقييد متقابلين بالعدم و الملكه.

و بالجمله: فالإيصال لا يكون قييدا للوجوب، و لا للواجب - كما هو مذهب الفصول -، فمعروض الوجوب الغيرى بالنسبه إلى الإيصال ليس مقيدا، و لا- مطلقا، بل هو مهمل من هذه الحثيه. و حيث إن الداعى إلى إيجاب المقدمه هو التوصل بها إلى الواجب، و كان تقييدها بالإيصال ممتنعا، فالمقدمه التى لا؛ الله لله - تقع فى سلسله علّه وجود ذبيها لا تتصف بالوجوب، بل هى باقيه على حكمها الذى كان ثابتا لها قبل صيرورتها مقدمه. نظير الأجزاء، فإن كل واحد منها لا يقع على صفه الوجوب النفسى المنبسط عليه إلا- إذا وقع منضمًا إلى سائر الأجزاء، فلا- يتصف بالوجوب إذا وقع مجردا عن الانضمام المزبور. فوزان اتصاف المقدمه بالوجوب الغيرى وزان اتصاف أجزاء المركب بالوجوب النفسى فى كون اتصاف المقدمه بالوجوب الغيرى فى حال الإيصال، لا مقيدا به، للمحاذير المتقدمه.

و الحاصل: أن المقدمه إن لم توصل إلى ذبيها، فلا تتصف بالوجوب.

و على هذا، فالمحققان صاحب الحاشيه و النائينى (قدهما) متفقان على بقاء المقدمه المحرّمه على حرمتها إن لم تقع فى سلسله علّه وجود ذى المقدمه، و أن اتصافها بالوجوب إنما يكون لحيثه إيصالها إلى ذبيها، فلا تكون المقدمه بالنسبه إلى الإيصال مطلقه، و لا مقيده، بل مهمله. و إن كان المحقق صاحب الحاشيه يقول باتصاف المقدمه بالوجوب حتى فى حال عدم إيصالها إلى ذبيها، حيث قال فى كلامه المتقدم: «فعدم الإقدام على الواجب بعد الإتيان بالمقدمه لا يخرج ما أتى به من المقدمه عن الوجوب...»، إلى أن قال: «و تلك الجهه حاصله فيها سواء تحقّق

لاختصاص جواز المقدمه بها، و هو (١) محال، فإنه (٢) يكون (Z) من طلب الحاصل المحال، فتدبر جيداً. -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: اختصاص إيجاب الواجب بصورة الإتيان به.

(٢). أى: الاختصاص المزبور يوجب الاستحالة، لكون توقّف الطلب على إتيان متعلّقه من طلب الحاصل المحال. بها الإيصال إليه أو لا... إلخ». و مقتضى هذه العبارة: إطلاق الوجوب، و عدم تقيده بالإيصال.

و كيف كان، فالحق أن يقال: إنّ الإهمال الثبوتى لا يتصور فى موضوع الحكم للحاكم العالم بجميع جهات المصالح، فإنه حين التشريع يلاحظ كلّ زمان و زمانى، فإن كان لوجودهما، أو لعدمهما دخل فى موضوع حكمه قيده به، و إلا أطلقه.

فالإطلاق و التقييد ملحوظان ثبوتاً، لامتناع الإهمال الثبوتى و إن كانا ممتنعين إثباتاً، لتأخر القيد عن الحكم، كما فى قصد الوجه و التمييز. فالإيصال مثلاً فى المقام و إن امتنع تقييد المقدمه به، لكنّه ممتنع لحاظاً، لا نتيجة.

فالمتحصل: أنّ الممتنع فى المقام هو الإطلاق و التقييد اللّحاظيان، لا نتیجتھما.

و بهذا الوجه يمكن التصالح بين القائلين بامتناع الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى قيد الإيصال، و بين القائلين بإمكانهما. فيكون مراد من قال بالامتناع هو اللّحاظى، و مراد من قال بالإمكان هو النتيجة، فراجع كلماتهم متدبراً فيها.

و قد عرفت ما هو الحق من وجوب المقدمه - بعد فرض تسليم أصله - بلا قيد من الإيصال و غيره.

(Z). قال المصنّف: «حيث كان الإيجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمه شرعاً، و جوازها كذلك كان متوقفاً على إيصالها المتوقّف على الإتيان بذى المقدمه بداهه، فلا محيص إلا عن كون إيجابه على تقدير الإتيان به، و هو من طلب الحاصل الباطل»

و غرضه (قده): بيان لزوم طلب الحاصل الذى عرفته، و ملخصه: أنّه على فرض حرمة جميع المقدمات إلا الموصلة، فإن لم يأت المكلف بالواجب، فيكون تركه لأجل حرمة مقدماته شرعاً، فلا يعدّ ترك الواجب حينئذ عصياناً، لامتناعه



و هو: أن ثمره القول بالمقدمه الموصله هو تصحيح العباده التي يتوقف على تركها (١)

ثمره القول بالمقدمه الموصله

\*\*\*\*\*

(١). أى: العباده، كالصلاه التى يتوقف على تركها فعل الواجب كالإزالة، فيما إذا كان كل منهما مضادا للآخر، دون ما إذا لم يكونا كذلك، كما إذا أمكن تطهير المسجد بدون ما ينافى الصلاه، فإنه خارج عن محل الكلام.

و كيف كان، فهذه الثمره مِمَّا ذكره الفصول فى مبحث الضدّ فى تحقيق له فى ثمره الخلاف، حيث قال: «و تحقيق الكلام فى المقام و توضيحه: أن الأمر بالشىء يقتضى إيجابه لنفسه، و إيجاب ما يتوقف عليه من المقدمات، للتوصل إليه، على ما سبق ذكره فى الفصل المتقدم. و لا خفاء فى أن من جمله مقدمات الفعل أيضا: التمكن منه، و هو يتوقف على ترك الأضداد المنافيه له، فيجبان، للتوصل إلى فعل الواجب، لأنّ مقدّمه المقدمه مقدمه، و قد حقّقنا: أن قضيه وجوب شىء لشىء إنّما هو وجوبه مقيدا، لا- مطلقا، فلا يتّصف بالوجوب إلا على تقدير حصول الآخر، و ترتبه عليه، و مرجعه إلى مطلوبيّه المشروط بكونه بحيث يترتب عليه الآخر، فحيث لا- يأتى المكلف بالواجب النفسى لا يتّصف شىء من مقدماته التى أتى بها فى الخارج بالوجوب و المطلوبيّه الواقعيه باعتبار كونها مقدمه له، لانتفاء شرط وقوعها على وجه المطلوبيّه، فيصح أن يتّصف بغيره من الأحكام حتى التحريم، لخلوّ المحلّ عن الضدّ المانع، فيعمل المقتضى عمله... إلخ». بامتناع مقدماته شرعا. و إن أتى المكلف بالواجب، فالمقدمه حينئذ و إن لم تكن حراما، إلا أنه لا يصحّ للمولى طلب ذى المقدمه ليرشّح منه الوجوب على المقدمه، بداهه أنه طلب الحاصل. فهذا نظير أن يقول المولى: - على تقدير كونك على السطح ليصير نصب السلم مقدورا لك شرعا فكن على السطح -، و من المعلوم: عدم جوازه، لكونه طلبا للحاصل، هذا.

و ملخص هذه الثمره: صحه العباده، كالصلاه التي يتوقف على تركها فعل الواجب، كالإزاله - بناء على القول بالمقدمه الموصله -، و فسادها - بناء على القول بوجوب مطلق المقدمه -، و توضيحه: أن ترتب هذه الثمره على نزاع المقدمه الموصله منوط بمقدمات:

إحداهما: مقدميه ترك أحد الضدين لفعل الآخر، كترك الصلاه مقدمه لفعل الإزاله.

ثانيها: وجوب مقدمه الواجب، ليجب ترك الصلاه، لكونه مقدمه للإزاله.

ثالثها: كون الأمر بشىء مقتضيا للنهى عن ضده، ليكون الترك الواجب مقتضيا للنهى عن ضده، و هو: فعل الصلاه فى المثال - بناء على وجوب مطلق المقدمه -، فتبطل الصلاه، للنهى عنها الموجب لفسادها، كما سيأتى تحقيقه فى مسأله النهى عن العباده إن شاء الله تعالى.

و أقربا بناء على وجوب خصوص المقدمه الموصله، فلا يلزم بطلان الصلاه، لعدم تحقق الترك الموصل حتى يكون الأمر به مقتضيا للنهى عن ضده.

رابعها: اقتضاء النهى عن العباده للفساد، إذ بدونه تصح العباده مطلقا حتى على القول بوجوب المقدمه مطلقا، لا خصوص الموصله، إذ المفروض عدم اقتضاء النهى عن العباده للفساد.

إذا عرفت هذه المقدمات، فاعلم: أنه - بناء على وجوب مطلق المقدمه - تكون الصلاه فى المثال باطله، لأن تركها مقدمه لفعل الإزاله واجب، و الأمر بهذا الترك يقتضى النهى عن ضده، و هو فعل الصلاه، فتكون الصلاه منهيًا عنها، و النهى فى العباده يوجب الفساد، فتفسد الصلاه.

و أما بناء على وجوب خصوص المقدمه الموصله، فتصح الصلاه، لأنها ليست نقيضا للترك الموصل إلى ذى المقدمه حتى تكون منهيًا عنها، بل نقيض الترك الموصل هو: عدم هذا الترك الخاص، و هذا - أى عدم الترك الموصل - ليس عين الصلاه حتى

فعل الواجب بناء (١) على كون ترك الضد ممّا يتوقف عليه فعل ضده، فإنّ تركها (٢) على هذا القول (٣) لا يكون مطلقا واجبا ليكون (٤) فعلها محرّما، فتكون فاسده (٥)، يكون منهيّا عنه لتبطل الصلاة، بل من المقارنات، لأنّ عدم الترك الموصل يتحقّق إمّا بفعل الصلاة، وإمّا بفعل غيرها، كالنوم، والأكل، وغيرهما من الأفعال.

و من البديهي: أنّ الحرمة لا تسرى من أحد المتلازمين إلى الآخر - فضلا عن المقارن -، فالحرمة الثابتة للضد - أعني: عدم الترك الموصل - لا تسرى إلى مقارنه و هو الصلاة، فلا وجه حينئذ لبطلانها.

و بالجمله: فالنهي عن الصلاة الموجب لفسادها مبنيّ على وجوب مطلق ترك الصلاة سواء أ كان موصلا إلى الإزالة أم لا، إذ على هذا المبني تكون الصلاة منهيّا عنها، لكونها نقيضا لتركها؛ بل لله لله الواجب مقدّمه لفعل الإزالة.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: - يتوقف - و هو إشاره إلى المقدّمه الأولى.

(٢). أي: العبادة، كالصلاة في المثال المذكور، و هذا تقريب الثمره.

(٣). و هو: القول بوجوب خصوص المقدّمه الموصله، يعني: أنّ ترك العباده كالصلاه - على هذا القول - لا يكون مطلقا واجبا حتى يقتضى النهي عن فعلها، فتبطل، بل تركها الموصل إلى الواجب - كالإزالة - واجب، دون غيره، فترك الصلاة غير الموصل إلى الإزالة ليس بواجب حتى يقتضى وجوبه النهي عن فعلها، فتفسد.

(٤). يعني: بناء على المقدّمه الموصله ليس مطلق ترك العباده واجبا حتى يكون فعلها منهيّا عنه، بل الترك الموصل إلى الإزالة، و قوله: - ليكون فعلها محرّما - إشاره إلى: المقدّمه الثالثه، إذ لا وجه لحرمة فعل العباده كالصلاه إلاّ من جهة اقتضاء تركها الواجب مقدّمه للنهي عن ضده، حيث إنّ من صغريات اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده.

(٥). إشاره إلى: المقدّمه الرابعه، و هي: كون النهي عن العباده مقتضيا للفساد، إذ بدون هذا الاقتضاء لا وجه للفساد.

ص: ٣٤١

بل فيما (١) يترتب عليه الضدّ الواجب، و مع الإتيان بها (٢) لا- يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك (٣) واجبا، فلا يكون فعلها (٤) منهيّا عنه، فلا تكون فاسده.

و ربما أورد (٥)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بل الترك الواجب مقدّمه - بناء على القول بالمقدّمه الموصله - هو: خصوص الترك الموصول إلى الواجب، فمطلق ترك الصلاة ليس واجبا، بل الواجب هو الترك الموصول إلى الإزالة التي هي ضدّ الواجب.

(٢). أى: بالعباده - كالصلاه فى المثال - لا- يتحقّق الترك الموصول، لعدم ترتّب الواجب كالإزالة على ترك الصلاة، إذ المفروض فعل الصلاة.

(٣). أى: مع عدم ترتّب الواجب كالإزالة، و ضمير - تركها - راجع إلى العباده.

(٤). أى: العباده -، و قوله: - فلا- يكون - نتيجة ما ذكره بقوله: - بل فيما يترتب عليه الضدّ -، يعنى: أنّه - بناء على كون معروض الوجوب الغيرى خصوص المقدّمه الموصله - لا- يكون فعل الصلاة منهيّا عنه، لأنّ النهى عنه ناش عن الأمر بتركها، و المفروض: أنّ الترك لا يكون واجبا مطلقا، بل خصوص الموصول إلى ذى المقدّمه، و هو لم يتحقّق حتى يكون الأمر به مقتضيا للنهى عن ضده كى تبطل العباده لهذا النهى.

فالمتحصل: أنّ ثمره القول بالمقدّمه الموصله هي صحه العباده المضادّه للواجب، كالإزالة فى المثال.

(٥). المورد شيخنا الأعظم (قده) على ما فى التقريرات، و قد ذكره المقرّر فى التذنيب الذى ينتهى إلى الهدايه المتضمّنه لانقسام الواجب إلى الأصلى و التبعى، و غرضه (قده): إبطال الثمره، و إثبات فساد العباده - كالصلاه فى المثال - مطلقا و إن قلنا بوجوب خصوص المقدّمه الموصله.

و محصل إيراد (ره) على الثمره المذكوره: أنّ المقرّر فى علم الميزان: كون نقيض الأخصّ أعم، و بالعكس، فإنّ الإنسان الذى هو أخصّ من الحيوان يكون

ص: ٣٤٢

على تفريع هذه الثمره بما حاصله: أنّ فعل الضّد (١) وإن لم يكن نقيضا للترك الواجب (٢) مقدّمه بناء (٣) على المقدّمه الموصله، إلاّ أنّه (٤) لازم لما هو من أفراد «-» النقيض (٥)، نقيضه - وهو اللّا إنسان - أعمّ من - اللّا حيوان - الّذى هو نقيض الحيوان. ففيما نحن فيه يكون نقيض التّرك الخاصّ - أى الموصل إلى ذى المقدّمه - أعمّ من نقيض الترك المطلق، فيكون لترك التّرك الخاصّ فردان: أحدهما: فعل الصلاه. و الآخر:

التّرك المجرّد عن الإيصال، و من البديهي: أنّه - بناء على حرمه النقيض - لا بدّ من الحكم بسرايه الحرمة إلى جميع ما ينطبق عليه من الأفراد. و عليه: فالصلاه فاسده حتّى على القول بوجود خصوص المقدّمه الموصله، فالثمره الّتى أفادها فى الفصول ليست بتامّه، و لا تترتّب على المقدّمه الموصله.

\*\*\*\*\*

(١). كالصلاه فى المثال المتقدّم الّتى هى ضدّ الإزاله المفروض كونها أهم من الصلاه.

(٢). و هو: التّرك الموصل إلى الإزاله. وجه عدم كون فعل الضّد نقيضا للتّرك الموصل هو: إمكان ارتفاعهما، كما إذا ترك الصلاه و الإزاله معا، و لو كانا نقيضين لم يجز ارتفاعهما.

(٣). قيد لقوله: - و إن لم يكن نقيضا -.

(٤). أى: فعل الضّد.

(٥). أى: نقيض الترك الواجب.

(-). الأولى: إسقاط كلمه: - من أفراد -، و ذلك لأنّ الفعل من لوازم نفس النقيض الّذى هو رفع الترك الخاصّ، لا من لوازم أفراد النقيض، كما أنّ ترك الصلاه مع ترك الإزاله أيضا من لوازم نفس النقيض أعنى: ترك الترك الموصل، لا- من لوازم أفراد النقيض، فينبغى أن تكون العبارة هكذا: - إلاّ أنّه لازم لما هو النقيض -، فتدبّر.

ص: ٣٤٣

حيث (١) إنّ نقيض ذلك الترك الخاصّ رفعه، و هو (٢) أعم من الفعل و الترك الآخر المجرد (٣)، و هذا (٤) يكفى فى إثبات الحرمة، و إلاّ (٥) لم يكن الفعل المطلق محرّماً فيما إذا كان الترك المطلق واجبا، لأنّ (٦)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - إلاّ أنّه لازم لما هو النقيض -، و تقريبه: أنّه لما كان نقيض كلّ شىء رفعه، فيكون نقيض التّرك الخاصّ - أى الموصل - رفع هذا الترك الخاصّ، و من المعلوم: أنّه أعمّ من الفعل كالإتيان بالصلاه فى المثال، و من الترك غير الموصل إلى الإزالة، كترك الصلاه بدون الإتيان بالإزالة. و كون فعل الصلاه من لوازم النقيض كاف فى ثبوت الحرمة لها المقتضيه لفسادها.

(٢). أى: رفع ذلك الخاصّ.

(٣). يعنى: الترك المجرد عن الإيصال الذى فرض كونه قيّدا للمقدّمه.

(٤). أى: و كون الفعل لازما للنقيض يكفى فى إثبات الحرمة الثابته للنقيض، كما يشهد بهذه الكفايه: حرمة العباده كالصلاه - بناء على وجوب مطلق الترك لا- خصوص الموصل منه -، ضروره أنّ الفعل ليس أيضا نقيض الترك، لكون الفعل وجوديا، و نقيض التّرك عدميا، لأنّ النقيض رفع الشىء، و رفع الترك ليس عين الفعل، بل ملازمه، فكما أنّ هذه الملازمه تكفى فى إثبات الحرمة و الفساد للعباده فى صورته كون معروض الوجوب الغيرى مطلق الترك، فكذلك تكفى فى إثبات الحرمة و الفساد للعباده - بناء على وجوب خصوص الترك الموصل -، فلا تفاوت فى حرمة العباده و فسادها بين كون المقدّمه مطلق الترك، و بين كونها خصوص الترك الموصل.

(٥). أى: و إنّ لا- يكف هذا اللزوم، و هو كون الفعل لازما للنقيض. و هذا إشاره إلى الشاهد العدى ذكرناه بقولنا: «كما يشهد بهذه الكفايه... إلخ».

(٦). تعليل لقوله: - و إلاّ- لم يكن الفعل المطلق محرّما -، يعنى: إنّ لم يكف كون الفعل لازما للنقيض فى حرمة و فساده لم يكن وجه لحرمة فيما إذا كان الواجب التّرك المطلق، لا خصوص الموصل منه، و ذلك لأنّ الفعل حينئذ ليس

الفعل أيضا (١) ليس نقيضا للترك، لأنه (٢) أمر وجودي، و نقيض الترك إنما هو رفعه (٣)، و رفع الترك إنما يلازم الفعل مصداقا، و ليس عينه، فكما أن هذه الملازمه (٤) تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام (٥)، غاية الأمر (٦): أن ما هو النقيض في مطلق الترك إنما ينحصر مصداقه في نقيضا للترك الواجب حتى يصير منهيا عنه، لأن الفعل أمر وجودي، و نقيض الترك الواجب أمر عدمي، لأن نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الترك رفعه، و من المعلوم: أن رفع الترك ليس عين الفعل، بل هو ملازم للفعل مصداقا، فكما تكون هذه الملازمه كافيه في ثبوت الحرمة للعباده في صورته كون الواجب مطلق الترك، فكذلك تكون كافيه في ثبوت الحرمة للعباده في صورته كون الواجب خصوص الترك الموصل، فلا فرق في فساد العباده بين المقدمه الموصله و غيرها.

هذا محصل إشكال الشيخ (قده) على الثمره المذكوره.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما لا يكون الفعل نقيضا للترك الموصل، كذلك لا يكون نقيضا للترك المطلق، كما عرفت تفصيله آنفا.

(٢). أى: الفعل أمر وجودي، و نقيض الترك أمر عدمي، لأنه رفع هذا الترك، و العدمي ليس عين الفعل حتى يتحد معه، بل يلازم الفعل.

(٣). أى: رفع الترك بمعنى: عدم الترك.

(٤). أى: الملازمه بين رفع الترك المطلق، و بين الفعل.

(٥). و هو: كون الواجب خصوص الترك الموصل.

(٦). إشاره إلى: الفرق بين كون الترك المطلق واجبا، و بين كون الترك الخاص و هو الموصل واجبا، و حاصل الفرق بينهما: انحصار مصداق النقيض في مطلق الترك بالفعل فقط. بخلاف الترك الخاص، فإن نقيضه فردين: أحدهما: فعل الضد كالصلاه، و الآخر: تركه المجرد عن الإيصال.

لكن هذا الفرق لا يوجب تفاوتاً في الحكم بحرمة العباده، لأجل الملازمه بين الصورتين، و هما: وجوب الترك المطلق، و وجوب خصوص الترك الموصل.

الفعل فقط. و أما النقيض للترك الخاصّ فله فردان (١)، و ذلك (٢) لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده (٣)، كما لا يخفى.

قلت: و أنت خير بما بينهما (٤) من الفرق، فإنّ الفعل فى

\*\*\*\*\*

(١). أحدهما: الفعل، كإيجاد الصلاه المضادّه للإزاله، و الآخر: الترك، كترك الصلاه بدون الإتيان بالإزاله.

(٢). أى: الفرق المزبور - و هو: انحصار مصداق نقيض مطلق الترك فى الفعل فقط، و تعدّده فى نقيض الترك الخاصّ أعنى الموصل - لا يوجب تفاوتاً فى الملازمه الموجبه لحرمة الفعل فى الصورتين.

(٣). من إثبات الحرمة و الفساد للعباده بسبب الملازمه المزبوره.

(٤). أى: بين نقيضى الترك الموصل و الترك المطلق، و غرض المصنف من هذه العبارة: تصحيح كلام الفصول، و تسليم الثمره، و دفع إشكال الشيخ عنه.

و حاصل ما أفاده: أنّه فرق واضح بين نقيضى الترك المطلق و الترك المقيّد بالإيصال، حيث إنّ النقيض فى الترك المطلق و الرفع له هو الفعل بنفسه و إن عبّر عن النقيض برفع الترك، لقولهم: «إنّ نقيض كلّ شىء رفعه»، فإنّ هذا التعبير يوجب المغايره مفهومهما بين الفعل و رفع الترك، لأنّ رفع الترك غير الفعل مفهومهما، كما هو واضح، لكنّه متّحد مع الفعل عينا و خارجا، فترك الترك عنوان مشير إلى الفعل، و مرآه للوجود الخارجى الذى هو النقيض حقيقه، و يستحيل اجتماعه مع العدم، و ارتفاعهما معا، لامتناع اجتماع كلّ نقيضين و ارتفاعهما. فبناء على وجوب مطلق الترك يكون نقيضه - و هو وجود الصلاه - منهيّا عنه، فتبطل على فرض الإتيان بها.

و بناء على وجوب الترك الخاصّ - و هو الترك الموصل - يكون نقيضه عدم هذا الترك الخاصّ، و من المعلوم: أنّ الفعل حينئذ يكون مقارنا لهذا الترك، لا- ملازما له، لأنّه قد يفارقه، فلا يأتى بالفعل كالصلاه، كما لا يأتى بالواجب الأهم كالإزاله. نظير مقارنه ترك الصوم لفعل الصلاه، فإنّه لا مجال لتوهم كون الصلاه من أفراد ترك

ص: ٣٤٦



الأول (١) لا- يكون إلا- مقارنا لما هو النقيض من رفع الترك المجامع معه (٢) تاره، و مع الترك المجرد (٣) أخرى، و لا يكاد يسرى حرمه الشئ ء إلى ما يلزمه فضلا عما يقارنه أحيانا (٤).

نعم (٥) لا- بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا (٦) بحكم آخر على خلاف الصوم، و قد قُرر في محله: أن حرمه الشئ ء لا تسرى إلى ملازمه - فضلا عن مقارنه -، فلا تكون الصلاة حينئذ محرّمه، فلو أتى بها كانت صحيحه.

فما أفاده الفصول من الثمره - و هي: صحّحه العباده على القول بالمقدّمه الموصله، و فسادها بناء على القول بوجوب مطلق المقدّمه - في غايه المتانّه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو: كون الترك المقيّد بالإيصال مقدّمه، و إنّما يكون هو الأوّل، لأنّه المبتدأ به في إيراد الشيخ، حيث قال: «و ربما أورد على تفريع هذه الثمره بما حاصله: أنّ فعل الضد... إلخ»، و إلاّ فالأوّل فيما أفاده بقوله: «غايه الأمر:

أنّ ما هو النقيض... إلخ» هو نقيض الترك المطلق، لا نقيض الترك المقيّد بالإيصال.

(٢). أي: الفعل، و قوله: - من رفع الترك - بيان ل - ما - الموصول، و قوله:

- المجامع - صفه ل - رفع -.

(٣). عن خصوصيّة الإيصال إلى ذى المقدّمه.

(٤). يعنى: كما في المقام، فإنّ الفعل من مقارنات رفع الترك في بعض الأوقات.

(٥). لما كان هنا مجال توهم: أن يكون الملازم محكوما بحكم فعليّ على خلاف حكم الملازم الآخر، دفعه بقوله: «نعم... إلخ»، و حاصله: أنّه يعتبر أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم على خلاف الملازم الآخر، لا أن يكون محكوما بحكمه.

(٦). كما إذا كان ترك الصلاة حراما فعليًا، أى فعلها المقارن لنقيض الترك الخاصّ واجبا، و نقيض الترك الخاصّ حراما فعليًا أيضا - أى فعل الإزاله واجبا - فإنّه حينئذ يستلزم اتّصاف الفعل الواحد - و هو الصلاة - بحكّمين متضادّين: الحرمة و الوجوب. و سيأتى بيانه في مبحث الضدّ إن شاء الله تعالى.

حكمه، لا- أن يكون محكوما بحكمه. و هذا بخلاف الفعل فى الثانى (١)، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق، و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن (٢) عين

\*\*\*\*\*

(١). و هو: كون الترك المطلق واجبا، فإنّ الفعل كالصلاه بنفسه يعاند الترك المطلق، و يناقضه، لا أنه ملازم لما يعاند الترك و ينافيه، فلا محاله تسرى حرمه الترك إلى الفعل، و يصير حراما - بناء على كون الأمر بالشىء مقتضيا للنهى عن ضده -، فإنّ الأمر بترك الصلاه مقدّمه للإزالة يقتضى النهى عن ضده أعنى: الصلاه.

(٢). يعنى: فلو لم يكن الفعل عين نقيض الترك خارجا و مفهوما اصطلاحا، بل كان مغايرا له مفهوما اصطلاحا، لأنهم اصطلاحوا على أنّ نقيض كلّ شىء رفعه، فنقيض الترك: ترك الترك، و هو أعم مفهوما من الفعل، لكنه متحد معه عينا و خارجا.

و أشار بقوله: «فلو لم يكن عين ما يناقضه» إلى: أنّ المعنى الاصطلاحى فى النقيض أيضا يقتضى ما ذكرناه، و هو: كون الفعل بنفسه مناقضا للترك، و السلب و العدم نقيضين للإيجاب و الوجود، و ذلك لما قيل من: كون الرفع فى قولهم:

«نقيض كلّ شىء رفعه» هو الجامع بين المصدر المبنى للفاعل و بين المصدر المبنى للمفعول، بحيث يشمل الرفع كلّا من الرفع و المرفوع. و عليه: فيصدق النقيض على كلّ من الإنسان و اللاإنسان، أما اللاإنسان، فلكونه رافعا للإنسان، و أما الإنسان، فلكونه مرفوعا باللاإنسان. فكلّ من الوجود و العدم نقيض للآخر.

قال الحكيم السبزوارى (قده) فى منظومته:

«نقيض كلّ رفع، أو مرفوع

تعميم رفع لهما مرجوع»

شارحا له بقوله: «فالإنسان نقيض الإنسان، لكونه رفعا له، و الإنسان نقيضه، لكونه مرفوعا بالرفع. تعميم لهما أى إليهما مرجوع، لما قال بعضهم:

- نقيض كلّ شىء رفعه -، و فهم منه التخصيص بمثل اللاإنسان، و لم يشمل عين الشىء بدّل بعضهم هذا بقوله: - رفع كلّ شىء نقيضه. و بعضهم عمّم الرفع بأن المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبنى للفاعل و المبنى للمفعول، و هذا معنى قولنا:

ص: ٣٤٨

ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهومًا، لكنه (١) متحد معه عينا و خارجا، فإذا (٢) كان الترك واجبا، فلا محاله يكون الفعل منهيا عنه قطعاً، فتدبر جيدا.

تعميم».

و الحاصل: أنه لو لم يكن الفعل عين النقيض - و هو: ترك الترك - كما ادعاه بعض المحققين كالسبزواري على ما أفاده في عبارته المتقدمه، لكنه متحد مع النقيض خارجا، فيكون الأمر بالترك مقتضيا للنهي عن نقيضه أعنى: رفعه المتحد مع الفعل، فتكون الصلاة منهيا عنها، فتبطل فيما إذا كان تركها واجبا، لمقدميته لواجب أهم كالإزالة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الفعل متحد مع النقيض عينا و خارجا و إن كان يغيره مفهومًا.

(٢). هذا متفرع على اتحاد الفعل مع النقيض، فالترك الواجب يقتضى النهى عن نقيضه، و هو رفع هذا الترك المفروض اتحاده مع الفعل خارجا، فيصير الفعل منهيا عنه، فيبطل «-» إذا كان عباده.

(-). يشكل ذلك، لعدم كون الفعل نقيضا للترك، حيث إن المفروض أن نقيضه رفع الترك، فليس الفعل نقيضا اصطلاحيا للترك. و دعوى كون الفعل متحدا مع النقيض عينا و إن كان يغيره مفهومًا، و يسرى حكم النقيض إلى ما يتحد معه خارجا غير مسموعه، لأن عدم الترك أمر عدمى، فلا يعقل أن يكون عين الوجود لما بين الوجود و العدم من التعاند و التنافى.

فالأولى ما ذكره جملة من المحققين كالسبزواري: من جعل الرفع بمعناه الأعم من الرافعيه و المرفوعيّه، فإنه لا إشكال عندهم فى كون الوجود و العدم متناقضين، لوجود أثر التناقض - و هو امتناع اجتماعهما و ارتفاعهما - فيهما، و كذا ما يساوقهما من الإيجاب و السلب، و الثبوت و النفى. مع أن نقيض العدم و السلب و النفى رفعها، و من المعلوم: أنه ليس عين الوجود و الإيجاب و الثبوت، هذا.

مضافا إلى: أن نفس عنوان التناقض الذى هو من العناوين المتكرّره النسبه كالتضاد، و التمانع، و التماثل، و نحوها يقتضى كون الفعل عين نقيض الترك خارجا

ص: ٣٤٩

و مفهومها، ضروره أنّ صدق النسبه فى أحد الطرفين يستلزم صدقها فى الطرف الآخر فصدق النقيض على الترك يوجب صدقه على الفعل، فكلّ من الترك و الفعل نقيض الآخر، على: أنّ موضوعات الأحكام الشرعيّه هى المفاهيم العرفيه غالباً، و العرف هنا حاكم بأنّ فعل الصلاه ترك لتركها، فيحرم بوجوب تركها مقدّمه للإزالة الواجبه.

نعم يمكن عدم جريان حكمه فى فعل الصلاه بالنسبه إلى الترك الخاصّ، لأنّه يرى أيضاً أنّ حكم الأعم لا يثبت للأخصّ، لعدم تساويهما لا مفهومها، و لا خارجاً.

فالمتحصل: أنّه لا ينبغى الإشكال فى كون الفعل بنفسه نقيضاً للترك، كالعكس، فبناء على كون الأمر بالشىء مقتضياً للنهى عن ضده الشامل للنقيض يكون الفعل الذى يجب تركه لأجل المقدّميه منهياً عنه، فيبطل إذا كان عباده، هذا.

لكن العدى يسهّل الأمر: أنّ الثمره المزبوره - و هى: صحّه العباده بناء على كون المقدّمه الواجبه هى خصوص الموصله -، و فسادها بناء على وجوب مطلق المقدّمه - ساقطه من أصلها، لكونها مترتبه على مقدّميه ترك أحد الضّدين لفعل الآخر، و هى غير ثابتة، كما سيأتى توضيحه فى مبحث الضّد إن شاء الله تعالى.

و هناك ثمرات أخرى:

الأولى: أنّ المقدّمه إذا كانت محرّمه كالتصرّف فى الأرض المغصوبه لأداء واجب، كإنقاذ غريق مؤمن، فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمه - و إن لم تكن موصله - ترتفع الحرمة، و تتّصف بالوجوب و إن لم يترتب عليها الواجب. و على القول بوجوب خصوص الموصله، أو عدم وجوب المقدّمه مطلقاً تبقى الحرمة على حالها، إلّا إذا توصلّ بها إلى الواجب.

أما فى صورته عدم وجوب المقدّمه، فلائذ ارتفع الحرمة بالضروره المبيحه للمحظورات إنّما يكون بقدرها، و هو خصوص السلوك الموصول إلى الواجب النفسى كالإنقاذ فى المثال، دون غيره.

و أما فى صورته و جوب خصوص المقدمه الموصله، فالأمر أوضح، لأن الفرد الواجب مقدمه للواجب النفسى هو خصوص السلوك الموصول إلى الواجب النفسى، و ما عداه يبقى على حرمة.

و أما على مسلك شيخنا الأعظم الأنصارى (قده): من جوب خصوص ما قصد به التوصل إلى الواجب النفسى، فارتفاع الحرمة فى المقدمه المحرّمه منوط بقصد التوصل، فلو لم يقصد الداخلى فى الأرض المغصوبه الإنقاذ الواجب لا- يتصف سلوكه بالوجب، بل يبقى على حرمة.

الثانيه: بطلان التيمم فى سعه الوقت لغايه غير الفريضة الموصيه - بناء على اعتبار الضيق فى مشروعيتها و عدم رجحانه النفسى - إذا لم يترتب عليه الغايه المسوّغه له، فإنّ عدم ترتبها عليه يكشف عن بطلانه - بناء على المقدمه الموصله -، فلو صلّى به الفريضة و لو فى آخر وقتها بطلت، و وجب قضاؤها. و كذا لو تيمم للفريضة عند ضيق وقتها، ففاتها، فإنّ التيمم حينئذ باطل، لعدم ترتب غايته عليه.

و أما بناء على جوب مطلق المقدمه، فيصح تيممه فى الموارد المذكوره.

الثالثه: صحّه أداء وضوء و نحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمه بالغايه الواجبه، كفريضة أدائيه أو قضائيه و إن لم يكن إتيانه بالوضوء مثلاً لأداء تلك الغايه، بل لغايه مندوبه، كما إذا توضّأ - و الحال هذه - بقصد قراءه قرآن، أو دخول مسجد، أو غيرهما من الغايات المستحبّه بناء على جوب مطلق المقدمه.

و أما بناء على جوب خصوص الموصله، فلا يجوز حينئذ قصد الوجوب إلا إذا أتى به لأداء الغايه الواجبه، إلى غير ذلك من الثمرات التى فروعها على نزاع جوب مطلق المقدمه، و خصوص الموصله، فراجع البدائع، و حاشيه المحقق التقى، و غيرهما.

و الظاهر (٢) أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعية في الواقع و مقام الثبوت، حيث يكون الشيء -----

-----  
-الأصلي و التبعي

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من تقسيمات الواجب. اعلم: أنّ الوجوه المحتملة في الأصالة و التبعية ثلاثة:

أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي: ما لا ينشأ عن إرادته أخرى، بل هو مراد بإرادته مستقلة غير تابعه لإرادته أخرى، فإن كان مرادا بإرادته أخرى، فهو واجب تبعي، كإرادته المقدمات، فإنها تابعة لإرادته الواجبات النفسية.

ثانيها: أن يراد به: ما لو حظ تفصيلا، للالتفات إليه كذلك، و بالواجب التبعي: ما لم يلاحظ كذلك، بل لو حظ إجمالا، لعدم الالتفات التفصيلي إليه، حتى يلاحظ تفصيلا. فالأصالة و التبعية تكونان بحسب اللحاظ التفصيلي و عدمه.

ثالثها: أن يراد بالأصلي: ما دلّ عليه الدليل مطابقه، كدلاله الألفاظ على المناطق، و بالتبعي: ما دلّ عليه بالتبعيه، كدلالتها على المفاهيم و الاستلزامات.

و يرجع الوجهان الأولان إلى مقام الثبوت، و الثالث إلى مقام الإثبات، كما لا يخفى.

(٢). تبعاً للشيخ الأعظم (قده) على ما في التقريرات، قال المقرّر (ره):

«فالعبره عندنا في صدق الوجوب الأصلي بملاحظه المستفاد، فإن كان مستقلا بالإرادة على اختلاف أنحاء الإرادة، و تفاوت أقسام الدلاله، فالوجوب أصلي، و إلا فتبعي، و هو: ما لم تتعلّق به إرادته مستقلة، بل الطلب فيه - على ما ستعرف - طلب قهري حاصل و لو مع الغفله عن خصوصيات المطلوب على جهة التفصيل، و ذلك نظير دلالة الإشاره، كدلاله الآيتين على: أن أقلّ الحمل سته أشهر، فإنّ لوازم الكلام في

(-). لا- يخفى: أن الأنسب ذكر هذا التقسيم في ذيل الأمر الثالث المتضمّن لأقسام الواجب، لا الأمر الرابع المعقود لبيان تبعيه وجوب المقدمه - بناء على

تاره متعلّقًا للإرادة و الطلب مستقلًا (١)، للالتفات (٢) إليه بما هو عليه (٣) ممّا (٤) يوجب طلبه، كان طلبه نفسيًا أو غيريًا. و أخرى متعلّقًا للإرادة تبعًا (٥) لإرادته المخاطبات العرفية غير مقصوده للمتكلّم. و لكن يفترق «-» الوجوب التبعي بأنّ المدلول التبعي لا يلزم أن لا يكون ذا مصلحه نفسيه من حيث استفاده وجوبه من وجوب الواجب الأصلي. و نظيره في المطلوبات: لوازم الواجب، فإنّ من طلب الاستقبال على وجه الاستقلال طلب وقوع الجدى خلف المنكب في العراق مثلاً، فإنّه مطلوب تبعي لم يتعلّق به في العرف و العاده طلب مستقل، و إرادته على حده» انتهى.

فالواجب الأصلي عند المصنّف تبعًا لما في التقريرات عبارته عمّا يكون مرادًا بالالتفات إليه تفصيلاً. و الواجب التبعي ما يكون مرادًا مع عدم الالتفات إليه تفصيلاً، فيراد ارتكازًا. و قد مال إلى ذلك صاحب البدائع أيضًا.

\*\*\*\*\*

(١). يعني: لا تبعًا لإرادته غيره بحيث يعدّ من لوازم إرادته ذلك الغير.

(٢). تعليل لإرادته مستقلًا، يعني: أنّ الالتفات التفصيلي إلى ملاكته أوجب إرادته مستقلًا.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول، و ضمير - هو - راجع إلى الشئ ء.

(٤). بيان للموصول في قوله - بما هو عليه -، و حاصله: أنّ تعلّق الإرادة الاستقلاليه بشئ ء إنّما هو للالتفات إليه بسبب ما يكون ذلك الشئ ء عليه من الملاك الموجب لطلب ذلك الشئ ء، فيطلبه سواء أ كان طلبه نفسيًا أم غيريًا، و الضمائر الثلاثه في - طلبه و فيطلبه و طلبه - راجعه إلى الشئ ء.

(٥). لما كان تفسير الأصلي و التبعي بما ذكره من: كون الأوّل مرادًا بالالتفات القول به - لوجوب ذيها في الإطلاق و الاشتراط، و بيان سعه و ضيق دائره موضوع الوجوب المقدمي، فلاحظ.

(-). هكذا في النسخه الموجوده لدى، و الصواب: «و لكن تفترق عن الوجوب التبعي» أو: «تفارق الوجوب التبعي».

ص: ٣٥٣

غيره، لأجل كون إرادته (١) لازمه لإرادته (٢) من دون التفات إليه بما (٣) يوجب إرادته (٤)، لا بلحاظ (٥) الأصاله و التبعية في مقام الدلالة و الإثبات (٦) إليه تفصيلا، و الثاني مرادا ارتكازا مع عدم الالتفات إليه تفصيلا مقتضيا لا تصاف كل من الوجوب النفسى و الغيرى بالأصاله و التبعية، قيد الواجب التبعي بما كانت إرادته تبعا لإرادته غيره، فلا يتصف الواجب النفسى بالتبعيه، لعدم كون إرادته تبعا لإرادته غيره.

و عليه، فلا- يتصف بعض الواجبات النفسيه غير الملتفت إليه تفصيلا - كإنقاذ ولد المولى من موجبات الهلاك، كالغرق، و الحرق - بالتبعيه، لكون مصلحته نفسيه، فلا- يراد تبعا لإرادته غيره. و لا بالأصاله، لعدم الالتفات إليه تفصيلا، فيخرج مثل هذا الواجب النفسى عن الأصلى و التبعى معا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير، و كذا ضمير - غيره - راجعان إلى الشىء.

(٢). أى: الغير.

(٣). الطرفان متعلقان ب - الالتفات -، يعنى: أن عدم الالتفات إلى الشىء بما فيه من الملا-ك يوجب كون إرادته تبعيه ارتكازيه.

(٤). هذا الضمير و كذا ضمير - إليه - راجعان إلى - الشىء -، و حاصل ما أفاده: أن الواجب التبعي هو ما يكون مرادا ارتكازا، لعدم الالتفات إليه تفصيلا ليراد كذلك، بخلاف الواجب الأصلى، فإنه مراد بالالتفات إليه تفصيلا.

(٥). معطوف على قوله: «بلحاظ الأصاله... إلخ»، يعنى: أن الظاهر كون هذا التقسيم بلحاظ الأصاله و التبعية في مقام الثبوت، لا بلحاظهما في مقام الإثبات.

(٦). كما هو مذهب صاحبى القوانين و الفصول (قدهما)، قال فى القوانين فى المقدمه الأولى من مقدمات بحث مقدمه الواجب: «إن الواجب كما ينقسم باعتبار المكلف إلى العينى و الكفائى» إلى قوله: «و باعتبار تعلق الخطاب به بالأصاله و عدمه إلى الأصلى و التبعى». و قال فى المقدمه السادسة فى تنقيح المراد بالوجوب المتنازع فيه



فإنه (١) يكون في هذا المقام أيضا تارة مقصودا بالإفاده، و أخرى غير مقصود بها على حده إلا أنه (٢) لازم الخطاب، كما في دلالة الإشاره (٣) و نحوها (٤). للمقدمه، و أنّ المراد به هو الوجوب الشرعى، لا العقلى، ما لفظه: «و المراد من الوجوب الشرعى هو الأصلى الذى حصل من اللفظ، و ثبت من الخطاب قصدا». و قال فى الفصول قبل فصل مقدمه الواجب بأسطر: «و ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى: أصلى و تبعى، فالأصلى ما فهم وجوبه بـخطاب مستقل، أى غير لازم لـخطاب آخر و إن كان وجوبه تابعا لوجوب غيره. و التبعى بخلافه، و هو: ما فهم وجوبه تبعا لـخطاب آخر و إن كان وجوبه مستقلا، كما فى المفاهيم. و المراد بالخطاب هنا: ما دلّ على الحكم الشرعى، فيعم اللفظى و غيره». فهما متفقان على كون التقسيم إلى الأصلى و التبعى ناظرا إلى مقام الإثبات، و مختلفان فى كون الدليل لفظيا فقط - كما هو ظاهر القوانين - أو أعم منه، كما هو صريح الفصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشىء، و المراد بقوله: - هذا المقام - هو: مقام الإثبات، و المراد بقوله: - أيضا - هو: مقام الثبوت، يعنى: أنّ الأصله و التبعيه كما تكونان بحسب مقام الثبوت، كذلك تكونان بحسب مقام الإثبات.

(٢). أى: الشىء، و ضمير - بها - راجع إلى الإفاده.

(٣). و هى: ما لا يكون المدلول فيها مقصودا بالخطاب، كدلاله الآيتين - و هما:

قوله تعالى: (و الوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعه)، و قوله تعالى: (و حملة و فصاله ثلاثون شهرا) - على أنّ أقلّ مدّه الحمل ستة أشهر، فإنّه غير مقصود بالخطاب.

(٤). كدلاله القضيّه الشرطيّه و غيرها من القضايا ذوات المفاهيم على مفاهيمها،

و على ذلك (١)، فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إليهما، و اتصافه (٢) بالأصالة و التبعية كليهما (كليهما) حيث (٣) يكون متعلقا للإرادة على حده عند الالتفات إليه بما هو مقدمه (٤). و أخرى «-» لا يكون متعلقا لها كما صرح به الفصول في عبارته المتقدمه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: و على كون التقسيم نظرا إلى مقام الثبوت - كما استظهره المصنّف تبعا للتقريرات - فلا شبهه في انقسام الواجب الغيرى إلى الأصلي و التبعية، فإنّ الوضوء مثلا مراد تفصيلي في قوله تعالى: (و إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق)، فيكون واجبا أصليا مع كونه غيريّا، و نصب السلم مثلا- مقدمه للواجب النفسى - و هو الكون على السطح - واجب غيرى تبعى، لعدم تعلق الإرادة به، لعدم الالتفات إليه.

(٢). معطوف على: - انقسام -، و ضميره راجع إلى الواجب الغيرى، و ضمير - إليهما - راجع إلى الأصلي و التبعية.

(٣). بيان لاتصاف الواجب الغيرى بالأصالة و التبعية، و قد تقدم تربيته.

(٤). لكون إرادته معلوله لإرادته أخرى، فتكون إرادته لمقدمته، لا لنفسيته، كإرادته الوضوء علا حده عند الالتفات إليه تفصيلا مع كونه مقدمه.

هذا فى اتصاف الواجب الغيرى بالأصالة و التبعية. و أمّا النفسى، فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث يكون تاره متعلقا للإرادة، و أخرى لا يكون متعلقا لها»، إذ لو لم تكن العبارة كذلك لا يبقى عدل لقوله: - و أخرى -.

(--). لكن فيه إشكال، لأنّ المفاهيم سواء أ كانت مخالفة أم موافقة مقصوده بالخطاب على حدّ قصد المناطق، غايه الأمر أنّ إحدى الدلالاتين - و هى الدلالة المفهومية - فى طول الأخرى، و غير خفى أنّ الطوليّه لا تنافى كون كلّ من المدلولين مقصودا بالإفاده، فجعل المفاهيم من قبيل دلالة الإشارة غير سديد.

ص: ٣٥٦

كذلك (١) عند عدم الالتفات إليه كذلك (٢)، فإنه (٣) يكون لا محاله مرادا تبعا لإرادته ذى المقدمه على الملازمه (٤).

كما (٥) لا شبهه فى اتصاف النفسى أيضا بالأصالة، و لكنّه (٦) لا يتصف بالتبعيه،

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما هو مقدمه، و ضمير - لها - راجع إلى الإرادة.

(٢). أى: بما هو مقدمه، و ضمير - إليه - راجع إلى الواجب الغيرى.

(٣). أى: الواجب الغيرى، فإنه عند عدم تعلق الإرادة به علا حده يكون لا محاله مرادا تبعا لإرادته ذى المقدمه.

(٤). يعنى: بناء على الملازمه بين وجوب الواجب و مقدمته.

(٥). هذا عدل لقوله: - فلا شبهه -، و حاصله: أنّ الواجب النفسى كالغيرى يتصف بالأصالة بلا شبهه، لأنّ ما فيه مصلحة نفسيه يراد علا حده بلا إشكال كالصلاه، و الصوم، و الحج، و غيرها من الواجبات النفسيه. و لكنّه لا يتصف بالتبعيه، لوضوح أنّه مع الالتفات إليه يراد مستقلا، إذ مع اشتماله على المصلحه النفسيه لا يكون لازما للغير حتى يراد تبعا له، و بدون الالتفات إليه لا يتصف الواجب النفسى بشىء من الأصالة و التبعيه، كما لا يخفى.

فالمتحصل: أنّ الواجب الغيرى يتصف بالأصالة و التبعيه معا، بخلاف الواجب النفسى، فإنه لا يتصف إلاّ بالأصالة، إذ مع الالتفات إليه يتعلق به الطلب الاستقلالى، حيث إنه واجد لمصلحه نفسيه تقتضى تعلق إرادته مستقله به، فلا يتصف بالتبعيه، و مع عدم الالتفات إليه أيضا لا يتصف بها، كما لا يتصف بالأصالة أيضا.

أما عدم اتصافه بالأصالة، فلعدم تعلق الطلب الاستقلالى به، لعدم اشتماله على مصلحة نفسيه حسب الفرض.

و أما عدم اتصافه بالتبعيه، فلعدم تعلق إرادته به تبعا لإرادته غيره.

(٦). أى: النفسى.

ضروره (١) أنه لا يكاد يتعلّق به الطلب النفسى ما لم يكن فيه مصلحة نفسيه، و معها (٢) يتعلّق الطلب بها (٣) «-» مستقلا و لو لم يكن هناك شىء آخر مطلوب أصلا كما لا يخفى.

نعم (٤) لو كان الاتّصاف

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم اتّصاف الواجب النفسى بالتبعيه، و حاصله: أنّ النفسى و التبعيه متضادّتان، فلا تجتمعان، و ذلك لأنّ اتّصاف الواجب بالنفسى منوط بكونه ذا مصلحة نفسيه، و إذا كان كذلك تعلق به الطلب مستقلا و علا حده، و هو ينافى تعلق الطلب به تبعا.

(٢). أى: المصلحة النفسى. و مرجع ضمائر - أنه و به و فيه - هو:

- النفسى -.

(٣). أى: بالواجب النفسى مستقلا، يعنى: غير تابع لإرادته أخرى.

و المتحصل: أنّ الواجب الغيرى يتّصف بكلّ من الأصاله و التبعيه، كما عرفت.

و أما الواجب النفسى، فلا يتّصف بالتبعيه، لأنّه مع الالتفات إليه، و كونه ذا مصلحة نفسيه يتعلّق به الطلب مستقلا، لا تبعا لغيره، و مع عدم الالتفات إليه لا يتّصف بشىء منهما أصلا، لما مرّ من وجهه.

(٤). استدراك على ما أفاده من: عدم اتّصاف الواجب النفسى بالتبعيه، و حاصله: أنّ عدم اتّصاف النفسى بها إنّما هو بناء على كون الأصاله و التبعيه بلحاظ الإراده التى هى مقام الثبوت.

و أما بناء على كونهما بلحاظ مقام الإثبات، و الدلاله، فلا إشكال فى اتّصاف الواجب النفسى بهما.

أما اتّصافه بالأصاله، ففيما إذا كان مقصودا بالإفاده. و أما اتّصافه بالتبعيه فلوضوح أنّ الواجب النفسى قد لا يكون مقصودا بالإفاده، بل يفاد بتبع شىء آخر، فالمقصود بالإفاده هو ذلك الشىء، و يفاد الواجب النفسى تبعا له. نظير ما دلّ على

(-). الصواب: تذكير الضمير، ليرجع إلى - النفسى -، لا تأنيثه ليرجع إلى - مصلحة -، لأنّ مقتضاه تعلق الطلب بالملاكات، و هو كما ترى.

ص: ٣٥٨

بهما (١) بلحاظ الدلالة اتّصف النفسىّ بهما (٢) أيضا (٣)، ضروره أنّه (٤) قد يكون غير مقصود بالإفاده، بل أفيد بتبع غيره المقصود بها (٥).

لكن الظاهر كما مرّ (٦): أنّ الاتصاف (٧) بهما أنّما هو فى نفسه (٨) شرطيه تقدم الظهر لصحّه العصر، فإنّ المقصود منه بالإفاده هو شرطيه تقدمها، لا كونها واجبا نفسيا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأصاله و التبعية.

(٢). أى: الأصاله و التبعية، كما عرفت التصريح بذلك من الفصول.

(٣). يعنى: كما أنّ الواجب الغيرى يتّصف بهما.

(٤). أى: الواجب النفسى، و قوله: - ضروره - تقريب لاتصاف الواجب النفسىّ بهما، و قد عرفته بقولنا: «و حاصله: ان عدم اتّصاف... إلخ».

(٥). أى: الإفاده، و ضمير - غيره - راجع إلى الواجب النفسى، و قوله:

- المقصود - صفه - غيره -، يعنى: غير الواجب النفسىّ المقصود ذلك الغير بالإفاده.

(٦). يعنى: فى صدر البحث، حيث قال: - و الظاهر أنّ يكون هذا التقسيم... إلخ.

و لعل وجه الظهور: أنّ كون الوصف بحال الموصوف أولى من أن يكون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم: أن جعل الأصاله و التبعية بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف - و هو الأصلى و التبعية - بحال الموصوف، أعنى: نفس الوجوب، كقولنا:

الوجوب الأصلى و الوجوب التبعية. بخلاف ما إذا جعلنا بحسب مقام الإثبات، فإنّ الوصف حينئذ يكون بحال المتعلق، و هو الدليل، كقولنا: الوجوب الأصلى دلالة دليله، و الوجوب التبعية دلالة دليله.

(٧). أى: اتّصاف الواجب بالأصاله و التبعية.

(٨). أى: الواجب، يعنى: ليكون الوصف بحال الموصوف، لا بلحاظ حال الدلالة على الواجب ليكون الوصف بحال المتعلق.

لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا (١) لما اتصف بواحد منهما (٢) إذا لم يكن بعد مفاد دليل، وهو كما ترى (٣) «-» .

ثم إنّه (٤) إذا كان الواجب التبعي ما لم يتعلّق به إرادته مستقلّه، فإذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، فأصاله عدم تعلق إرادته مستقلّه به يثبت أنّه (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: وإن لا يكن بلحاظ نفسه بأن كان بلحاظ متعلّقه - وهو دلالة الدليل - لما اتّصف الواجب النفسىّ الّذى لم يقم عليه دليل بعد لا بالأصالة، ولا بالتبعيّه، مع أنّ التقسيم ظاهر في عدم خلوّ واجب عنهما، فلا بدّ أن يكون الواجب أصليّاً أو تبعيّاً، فهذا دليل على كون التقسيم إلى الأصالة والتبعيّه ناظراً إلى مقام الثبوت.

(٢). أى: من الأصالة والتبعيّه.

(٣). يعنى: أنّ كون التقسيم بحسب مقام الإثبات خلاف ظاهرهم من اتّصاف الواجب النفسىّ الّذى لم ينهض عليه دليل بالأصالة.

(٤). الضمير للشأن، والغرض منه: بيان حكم الشكّ في الأصالة والتبعيّه بناء على ما استظهره المصنّف من كونهما بحسب مقام الثبوت، لا الإثبات.

وحاصله: أنّه إذا شكّ في كون واجب أصليّاً أو تبعيّاً، فلمّا كان الواجب التبعيّ مركّباً من جزءين: أحدهما: وجوبه المحرز وجداناً، والآخر: عدم تعلق إرادته مستقلّه به، أمكن إجراء أصاله عدم تعلق إرادته مستقلّه به، فيلتزم الموضوع المركّب من الجزء الوجوديّ. والجزء العدميّ، ويثبت الواجب التبعيّ، كسائر الموضوعات المركّبة من جزءين: وجوديّ و عدميّ. كموضوع الضمان المركّب من الاستيلاء على مال الغير، وعدم رضاء المالك به في كون الأوّل محرزاً وجداناً، والآخر تعديداً بالأصل أعنى:

استصحاب عدم رضاء المالك.

(٥). هذا الضمير و ضمير - به - راجعان إلى الواجب.

(-). لا بأس بعدم اتّصاف الواجب النفسىّ المزبور بهما، كما هو لازم ذهاب المحقّق القمىّ وصاحب الفصول إلى كون الأصالة والتبعيّه بحسب مقام الإثبات، فلا تسالم بينهم على اتّصاف الواجب النفسىّ بالأصالة دائماً، وعدم خلوّ الواجب عنهما أبداً.

تبعي «-» يترتب عليه آثاره إذا فرض له (١) أثر شرعي (٢)، كسائر الموضوعات

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا - عليه و آثاره - راجعه إلى الواجب التبعي.

و وجه ترتب الآثار الشرعيه على أصله عدم تعلق إرادته مستقلة به هو: كون هذا الأصل عمليا، و من المعلوم: أن مقتضاه ترتيب الآثار الشرعيه الثابته لمجرى الأصل، و إلا فلا معنى لكونه أصلا عمليا.

(٢). كما في النذر و نحوه.

(-). خلافا لما في تقارير شيخنا الأعظم (قده) من: عدم ثبوت الوجوب التبعي بالأصل المزبور، قال في التقارير: «ثم إنه لو شك في أن الواجب أصلي أو تبعي، فأصله عدم تعلق إرادته مستقلة به لا يمكن إثبات الوجوب لو أريد بذلك ترتيب الآثار المترتبة على الوجوب التبعي، فيما إذا فرض له آثار سوى ما يترتب على عدم الإرادة، لما قرر في محله، فتدبر في المقام و الله هو الهادي».

و لا يخفى: أن ما أفاده (قده) من تحديد معنى الوجوب التبعي بعدم تعلق إرادته مستقلة به يقتضى صحه ما في المتن من ثبوت الوجوب التبعي بأصله عدم تعلق إرادته مستقلة به.

إلا أن يقال: بفساده، لتضاد الإرادة الاستقلاليه و التبعيه، فيمتنع إثبات إحداهما بنفي الأخرى كسائر الأضداد. فأصله عدم تعلق إرادته مستقلة به لا تثبت الإرادة التبعيه القهريه المقومه للوجوب التبعي، لأن إثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أقوى الأصول المثبته، و لذا بنى على التفكيك في الآثار بين ما يترتب على نفس عدم إرادته مستقلة و بين ما يترتب على الإرادة القهريه بالترتيب في الأول، لكون عدم الإرادة المستقلة بنفسه موضوعا لتلك الآثار، فتترتب عليه. و عدم الترتيب في الثاني، لعدم كون الإرادة التبعيه بنفسها موردا للأصل، بل هي من لوازم عدم الإرادة المستقلة عقلا بعد العلم بتعلق أصل الإرادة إجمالا. و عليه: فيخرج الوجوب عن الموضوع المركب الذي يمكن إحراز بعض أجزائه بالأصل.

ص: ٣٦١

المتقوّمه بأمرٍ عدميّه (١). نعم (٢) لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوّم بعدميّ (٣) وإن كان يلزمه (٤)، لما (٥)

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في موضوع الضمان. و مثله: انفعال الماء القليل - بناء على كون القلّه أمراً عدميّاً -، فإنّ موضوع الانفعال الماء القليل، و هو مركّب من جزءين:

أحدهما: و هو الماء محرز بالوجدان، و الآخر: أعني القلّه محرز بالأصل، فإنّ الأصل عدم الكثرة.

(٢). لعلّه إشاره إلى ما في التقريرات: من أنّ أصله عدم تعلق إرادته مستقلّه لا تثبت الوجوب التبعي حتى يترتب عليه آثاره، و ذلك لأنّ عدم ثبوت التبعي بهذا الأصل لا بدّ و أن يكون لأجل كون التبعي أمراً وجودياً حتى يكون ثبوته بأصله عدم تعلق إرادته مستقله به مبنيّاً على حجّيه الأصل المثبت.

(٣). و هو: عدم تعلق إرادته مستقلّه به.

(٤). يعنى: و إن كان التبعي أمراً وجودياً، لكنّه يلزم العدمي، أعني به: عدم اللّحاظ الاستقلالي، فالضميران المستتران في - كان - و - يلزمه - راجعان إلى الأمر الوجودي. و الضمير البارز المتصل الذي هو مفعول - يلزم - راجع إلى العدمي.

(٥). جواب - لو -، يعنى: لو كان التبعي أمراً وجودياً لما كان يثبت بأصله عدم تعلق إرادته مستقلّه به إلا على القول بالأصل المثبت، كما مرّ تقريبه. و يرد على ما في التقريرات: «من عدم ترتيب آثار عدم تعلق الإرادة المستقلّه» أنّه - بناء على كون التبعيّه أمراً وجودياً - يقع التعارض بين أصله عدم تعلق إرادته مستقلّه، و بين أصله عدم تعلق إرادته قهريّه، فلا يثبت شىء من آثار هاتين الإرادتين، و لا وجه للتفكيك بين آثارهما.

و بالجملة: فما في التقريرات لا يخلو من تهافت، لأنّ الوجوب التبعي إن كان عدميّاً بأن يكون ذلك عدم الإرادة الاستقلاليّه، فلا بد من ترتيب آثار الوجوب التبعي على مجرد عدم الإرادة المستقلّه المحرز بالأصل. و إن كان وجودياً، فلا يثبت شىء من آثار الوجوب الأصلي و التبعي، فراجع عبارته التقريرات و تدبّر فيها.

ص: ٣٦٢



كان يثبت بها (١) إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأصاله عدم تعلق إرادته مستقلة.

(٢). لعله إشاره إلى: أنه لا يثبت الوجوب التبعي - بناء على كونه أمراً وجودياً - حتى على القول بالأصل المثبت، وذلك لابتلاء أصاله عدم تعلق إرادته مستقلة بأصاله عدم تعلق إرادته تبعيه، فإن حجيه الأصل المثبت كما تقتضى كون الوجوب تبعياً، كذلك تقتضى كون الوجوب أصلياً، لأن كلاً من الأصليه و التبعيه من لوازم عدم الآخر الذى هو مجرى الأصل، فلا محاله يقع التعارض بين أصالتي عدم تعلق إرادته مستقلة، و عدم تعلق إرادته تبعيه.

أو إشاره إلى: عدم جريان الأصل العملى فى هذا المقام أصلاً، لعدم ترتب أثر شرعى عليه، و ذلك لأن الأثر مترتب على أصل الوجوب من دون دخل للأصليه و التبعيه فيه، و المفروض العلم بأصل الوجوب، فتدبر.

أو إشاره إلى: أن إثبات التبعيه بالأصل مبنى على كون مناطها عدم تفصيليه القصد و الإراده، فإن كون التبعيه حينئذ موافقه للأصل ممّا لا سبيل إلى إنكاره.

بخلاف ما إذا كان مناط التبعيه نشوء الإراده عن إرادته أخرى، فإنه ينعكس الأمر لصيروره الأصليه حينئذ موافقه للأصل، ضروره أن الترشح من إرادته أخرى أمر وجودى مسبق بالعدم، فيجرى فيه الأصل، و تثبت الأصليه، إذ المفروض عدم كون الاستقلال أمراً وجودياً، بل هو أمر عدمى، أعنى به: عدم نشوء الإراده عن إرادته أخرى.

نعم بناء على كون الوجوب الأصلى الاستقلال من حيث التوجه و الالتفات: يصير الأصلى مخالفاً للأصل و التبعي موافقاً له.

«و هي -»: في المسأله الأصوليه كما عرفت سابقا ليست إلا أن يكون نتيجهتها صالحه للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط (2)

ثمره المسأله

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من عقد هذا التذنيب: التّعرض لثمره النزاع في وجوب المقدمه و عدمه. و قد تعرض لثمره هذه المسأله في الفصول، و التقريرات، و البدائع و غيرها.

(2). معطوف على - الاجتهاد - و مفسر له.

(-). الضمير راجع إلى الثمره، فإذا رجع ضمير - نتيجهتها - إلى الثمره أيضا صارت العبارة هكذا: «و الثمره في المسأله الأصوليه ليست إلا- أن تكون نتيجه الثمره صالحه للوقوع في طريق الاستنباط»، و هذا كما ترى لا محصل له، لأنّ ثمره المسأله الأصوليه هي الحكم الفرعي المترتب عليها. و المسأله الأصوليه - على ما قيل - هي: كبرى قياس الاستنباط، و لا معنى لوقوع نتيجه الثمره التي هي الحكم الفرعي في طريق الاستنباط.

و إرجاع ضمير - نتيجهتها - إلى المسأله الأصوليه، ليكون المعنى: «أنّ الثمره في المسأله الأصوليه أن تكون نتيجه تلك المسأله صالحه للوقوع... إلخ» خلاف الظاهر جدّاً، لكون العبارة مسوقه لبيان الثمره، و لذا يرجع الضمير في - ليست - إلى الثمره، و كذا ضمير - نتيجهتها -.

و يمكن توجيه العبارة بأن يقال: إنّ الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيها بحث أصولي، و ثمره هذا البحث إذا كانت ثبوت الملازمه، فنتيجه هذه الثمره هي الوقوع في طريق الاستنباط.

و قد تقدم نظير هذا التعبير من المصنف (قده) في الصحيح و الأعمّ، فلاحظ ما علّقناه عليه في ص 136 من الجزء، و الأوّل، و تأمل.

حكم فرعى، كما (١) لو قيل بالملازمه فى المسأله (٢)، فإنه (٣) بضميمه مقدّمه كون شىء مقدّمه لواجب يستنتج: أنه واجب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بناء على القول بوجود الملازمه بين وجوب الواجب و وجوب مقدّمته.

(٢). يعنى: فى مسأله وجوب مقدّمه الواجب.

(٣). الضمير للشأن. ثم إنّ هذا تقريب استنتاج الحكم الفرعى، و حاصله:

أنّه بضميمه مقدّمه وجدائيه - و هى: كون شىء مقدّمه لواجب - إلى مقدّمه برهائيه أصوليه - و هى: أنّ كلّ ما هو مقدّمه لشىء  
ء لزم من وجوبه وجوبها - يستنتج وجوب الموضوع مثلاً.

و بيان أوضح: يؤلّف قياس بهذه الصوره: الموضوع مثلاً مقدّمه لواجب، و كلّ ما هو مقدّمه لواجب واجب، فينتج: أنّ الموضوع  
واجب، لوجوب ذيهها كالصلاه «-» فهذا القياس ينتج حكماً فرعياً، و هو: وجوب الموضوع - بناء على الملازمه -، أو عدم وجوبه -  
بناء على عدمها -.

(-). لا يخفى: أنّ هذه النتيجة من صغريات النتيجة الكليه الأصوليه، و هى: كلّ مقدّمه يستلزم وجوب ذيهها وجوبها، لا أنّ القياس  
المزبور ينتج وجوب المقدّمه لتكون هذه النتيجة حكماً كلياً فقهيّاً مترتباً على قياس مؤلّف من صغرى وجدائيه، و كبرى برهائيه  
أصوليه. كما أنّه لا يصح تأليف قياس بهذه الصوره:

«الموضوع مقدّمه الواجب، و كلّ مقدّمه الواجب واجبه» لينتج: وجوب الموضوع، و ذلك لأنّ هذه الكبرى قاعده فقهيّه، نظير: «ما  
يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و ليست نتيجة للبحث الأصولى لتقع كبرى قياس الاستنباط، بل نتيجة ثبوت الملازمه بين  
وجوب ذى المقدّمه، و بين وجوب مقدّمته، أو عدم الملازمه. فالقياس المنتج للحكم الكلى الفرعى هو أن يقال: «كل مقدّمه  
يستلزم وجوب ذيهها وجوبها، و كلّ ما كان كذلك فهو واجب»، فينتج: وجوب كلّ مقدّمه، فتكون المسأله الأصوليه - و هى  
الملازمه بين وجوب الواجب و وجوب مقدّمته - صغرى لقياس الاستنباط، لا- كبرى له، كما اشتهر تحديد المسأله الأصوليه  
بذلك.

و منه (١) قد انقذح: أنه ليس منها مثل براء النذر بإتيان مقدّمه واجب عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدّماته إذا كانت له مقدّمات كثيره، لصدق (٢) الإصرار على الحرام بذلك (٣). و عدم (٤) جواز أخذ الأجره

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ممّا ذكر فى ضابط المسأله الأصوليه ظهر: أنه ليس من الثمره لمثل هذه المسأله الأصوليه: الفروع الثلاثه التى ذكروها ثمره لها:

الأول: براء النذر بإتيان مقدّمه واجب لمن نذر واجبا - بناء على القول بوجوب مقدّمه الواجب -، و عدم حصول البرء بذلك بناء على عدم وجوبها.

الثانى: حصول الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيره، لأنه - بناء على وجوب المقدّمه - يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر الموجب للفسق.

و أما بناء على عدم وجوب المقدّمه، فلا يتحقّق الإصرار بترك واجب له مقدّمات.

الثالث: حرمة أخذ الأجره على المقدّمه - بناء على وجوبها -، لكونها حينئذ من صغريات أخذ الأجره على الواجبات.

و أما بناء على عدم وجوب المقدّمه، فلا يندرج أخذ الأجره عليها فى أخذ الأجره على الواجبات. فقولُه (قده): - مثل براء النذر - إشاره إلى الفرع الأوّل، و قوله: - و حصول الفسق - إشاره إلى الفرع الثانى، و قوله: - و عدم جواز أخذ الأجره - إشاره إلى الفرع الثالث.

(٢). تعليل لحصول الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيره.

(٣). أى: بترك واجب ذى مقدّمات عديده.

(٤). معطوف على - براء النذر -، و ملخص الإشكال المشترك بين هذه الثمرات الثلاث المذكوره الذى أشار إليه بقوله: - و منه قد انقذح - هو: أنّ شيئاً من هذه الأمور الثلاثه ليس ثمره للمسأله الأصوليه.

أما حصول البرء بفعل المقدّمه - على القول بوجوبها - لمن نذر الإتيان بواجب، فلائّ البرء إنّما يكون لانطباق المنذور على المأتى به، حيث إنّ المنذور - و هو

مع (١) أنّ البرء و عدمه إنّما يتبعان قصد الناذر، فلا برء بإتيان المقدمه الواجب - ينطبق على المقدمه بعد إثبات وجوبها بدليل عقلي، أو نقلي، و من المعلوم:

أنّ انطباق الحكم المستنبط على موارد ليس مسأله أصوليه، بل مسأله أو قاعده فقهيّه. و إنّما المسأله الأصوليه هي التي تقع في طريق استنباط الحكم الكلي، كالقواعد التي يستنبط منها وجوب الوفاء بالناذر.

و أما حصول الفسق، فكذلك يكون من باب تطبيق الحكم المستنبط على مورد له لأنه - بناء على وجوب المقدمه - لا بدّ من الحكم بفسق تاركها، لأنّ ترك الواجب بمقدّماته الكثيره يوجب صدق الإصرار على المعصيه الموجب للفسق، فليس الحكم بفسق تارك المقدمه مسأله أصوليه واقعه في طريق الاستنباط.

و أما حرمة أخذ الأجره على المقدمه - بناء على وجوبها، بعد تسليم حرمة أخذ الأجره على الواجبات -، فليست أيضا مسأله أصوليه يستنبط منها حكم كلي فرعي، بل هي مسأله فقهيّه، لتعلقها بالعمل.

و بالجملة: فشىء من الفروع الثلاثه المذكوره ليس مسأله أصوليه، بل كلّها فقهيّه، لأنّها من تطبيق الحكم المستنبط على موارد، لا من استنباط الحكم الكلي «-» هذا تمام الكلام في الإشكال المشترك بين الفروع الثلاثه المذكوره ثمره لهذه المسأله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الإشكال المختص بكلّ واحد من تلك الفروع.

أما برء الناذر، فملخص إشكاله: أنّ البرء و عدمه يتبعان قصد الناذر، فإن قصد حين النذر مطلق الواجب و إن كان وجوبه عقليا، فلا إشكال في حصول البرء بإتيان المقدمه و إن لم نقل بوجوبها شرعا، لوضوح كفايه الوجوب العقلي في البرء حينئذ.

(-). و قد ذكروا أيضا من ثمرات المسأله: جعل الثواب و العقاب على وجوب المقدمه، و عدمه. لكنّك خير بفساده، لأنّ استحقاقهما إنّما هو بحكم العقل، و ليس حكما شرعيا أصوليا يستنبط منه حكم كلي فقهيّ.

لو قصد الوجوب النفسى، كما هو المنصرف عند إطلاقه (١) و لو قيل بالملازمه (٢) و ربّما يحصل البرء به (٣) لو قصد ما يعمّ المقدمه و لو قيل بعدمها (٤)، كما لا يخفى «-» .

و لا يكاد (٥) يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب و لو كانت له مقدمات

و إن قصد الناذر خصوص الواجب النفسى، فلا إشكال أيضا فى عدم حصول البرء بإتيان مقدمه الواجب و إن قلنا بوجوبها شرعا، لوضوح عدم انطباق المنذور حينئذ على الواجب الغيرى، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الوجوب، و ضمير - هو - راجع إلى الوجوب النفسى. و هذا مقام الإثبات، يعنى: أنه مع عدم إحراز قصد الناذر يؤخذ بما ينصرف إليه لفظ الواجب الذى وقع فى صيغه النذر، و هو الواجب النفسى.

(٢). يعنى: بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته، فإن الملازمه حينئذ لا تجدى فى حصول البرء بإتيان المقدمه، إذ المفروض و لو بحكم الانصراف اختصاص المنذور بالواجب النفسى، و خروج الواجب الغيرى عن دائره متعلق النذر.

(٣). أى: بإتيان المقدمه لو قصد الناذر من الواجب ما يعم المقدمه، بأن يريد منه ما يلزم فعله و لو عقلا، فإن البرء من النذر يحصل حينئذ بفعل المقدمه و إن لم نقل بالملازمه بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته.

(٤). أى: عدم الملازمه شرعا.

(٥). إشاره إلى: الإشكال المختص بالثمره الثانيه.

تقريبه: أنّ القدره على الفعل و الترك شرط فى صحه التكليف، فينتفى باتفائها كما فى المقام، حيث إنّ الواجب الذى له مقدمات كثيره صار بسبب ترك أول مقدمه من مقدماته غير مقدور للمكلف، فيسقط التكليف

(-). لكن إذا قصد الناذر الواجب الشرعى مطلقا و لو كان غيريا يبنى ترتب البرء و عدمه على الخلاف فى وجوب المقدمه شرعا و عدمه، فتدبر.

غير عديده، لحصول (١) العصيان بترك أول مقدّمه لا- يتمكن معه (٢) من الواجب، ولا- يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلاً، لسقوط التكليف حينئذ (٣)، كما هو واضح لا يخفى «-». بالواجب و مقدّماته، فلا يحصل الإصرار الموجب للفسق، إذ المحرّم هو ترك المقدّمه الأولى، و من المعلوم: عدم حصول الإصرار المحرّم بتركها.

و بالجملة: فلا يحصل الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيره و إن قلنا بوجوب المقدّمه، لأنّه حينئذ لم يترك إلاّ واجبا واحدا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - ولا- يكاد يحصل الإصرار -، يعنى: أنّ الإصرار على الحرام لا- يحصل حتى يوجب الفسق، و ذلك لأنّ المحرّم هو ترك المقدّمه الأولى فقط، و لا- يتحقّق به الإصرار على الحرام، حيث إنّ وجوب سائر المقدمات قد سقط بعدم التمكن من ذى المقدّمه الّذى ترشّح منه الوجوب على المقدمات، و مع السقوط لا وجوب للمقدمات حتى يحرم تركها كى يندرج تركها فى الإصرار على الحرام.

(٢). أى: ترك أول مقدّمه.

(٣). أى: حين عدم التمكن، و اللّام فى قوله: - لسقوط - تعليل لقوله:

- ولا يكون -، يعنى: عدم حرمة ترك سائر المقدمات إنّما هو لأجل سقوط الوجوب عن الواجب النفسى.

(-). بل لا يخلو من خفاء، إذ المفروض كون سقوط الأمر بالواجب و مقدّماته مستندا إلى العصيان المسقط لكلّ وجوب من النفسى و الغيرى، و الموجب لكون ترك كلّ واحد فى ظرفه عصيانا لأمره، فيتحقّق الإصرار على الحرام القادح فى العدالة.

و مع الإغماض عن هذا، و تسليم اختصاص العصيان بأول مقدّمه من مقدّماته يرد عليه: أنّه غير مطرد، بل يختص بالمقدمات التدرجيّه، دون الدفعيّه، مع وضوح صدق الإصرار على تركها أيضا.

إلاّ إذا أريد من الإصرار: صدور المعاصى تدريجا، فلا يصدق الإصرار على

و أخذ الأجره (١) على الواجب لا بأس به إذا لم يكن إيجابه على المكلف

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى: الإشكال المختص بالثمره الثالثه، و هى: حرمة أخذ الأجره على المقدمه - بناء على وجوبها -، و عدم الحرمة بناء على عدم وجوبها.

و محصل الإشكال: أنه لا دليل على حرمة أخذ الأجره على الواجب مطلقا حتى يحرم أخذ الأجره على المقدمه، بل فيه تفصيل، و هو: أن الواجبات على قسمين:

أحدهما: ما يجب فعله مجانا و بلا عوض، لكونه مملوكا له تعالى شأنه، أو لغيره، بأن يكون الفعل بمعنى اسم المصدر واجبا على المكلف، كدفن الميت، فإن صدورها دفعه. لكنه غير سديد، لصدق الإصرار على ارتكاب محرمات فى آن واحد، كقتل جماعه دفعه بالكهرباء مثلا بلا إشكال، فإن الزمان فى المحرمات التدريجيّه ليس قيّدا، بل هو ظرف لها، فلا يتقوم الإصرار بالزمان.

فالمحصل: أنه - بناء على وجوب المقدمه - يحصل الإصرار الموجب للفسق بترك واجب نفسى له مقدمات كثيره، من غير فرق فى ذلك بين دفعيتها و تدريجيتها.

نعم يمكن الإشكال على هذه الثمره بأن الإصرار القادح فى العدالة - على ما يستفاد من الأخبار - يختص بالمخالفات الموجهه للعقوبه، فترك الواجب الغيرى مع الإصرار لا يوجب الفسق، لما تقدم من بنائهم على عدم ترتب ثواب و لا عقاب على وجوب المقدمه.

هذا إذا لم يكن ترك الواجب النفسى معصيه كبيره، و إلا فلا تصل النوبه إلى البحث عن تحقّق الإصرار بترك المقدمات، و عدمه، و ذلك لكفايه ترك الواجب النفسى فى حصول الفسق، و معه لا- حاجه إلى التكلّف لإثبات الفسق بترك المقدمات، لأجل انطباق عنوان الإصرار عليه.

إلا أن يقال: إن الإصرار يتحقّق قبل عصيان الواجب النفسى، لتقدم المقدمات رتبه على ذبيها تقدم العله على المعلول، فالفسق يحصل بالإصرار، لا بترك الواجب النفسى.

ص: ٣٧٠



مجانا و بلا عوض (١)، بل كان وجوده المطلق (٢) مطلوباً كالصناعات الواجبه كفاثياً (كفاثيه) التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها (٣) معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك - أى لزوم الاختلال -، و عدم الانتظام لو لا أخذها (٤)، هذا (٥) فى الواجبات التوصلية. المستفاد من الأخبار: أن المؤمن قد ملك على أخيه المؤمن أموراً:

منها: الدفن، فإن مملوكه العمل للأخ المؤمن مجانا تمنع عن أخذ الأجره عليه، إذ لا مملوك له حتى يأخذ بإزائه المال، فلو أخذه كان أكلاً للمال بالباطل.

ثانيهما: ما يجب فعله مطلقاً من دون تقيده بالمجائيه، بأن يكون الفعل بمعناه المصدرى واجبا عليه سواء أخذ بإزائه الأجره أم لا.

و بعبارة أخرى: الواجب على المكلف حينئذ هو: مجرد إصدار الفعل بلا نظر إلى إيجاده بدون أجره أو معها كالواجبات النظامية، فإن الواجب فيها هو مجرد إيجادها، فأخذ الأجره عليها جائز.

و بالجملة: فمجرد الوجوب لا يقتضى المجائيه حتى يقال: بحرمة أخذ الأجره على المقدمه - بناء على وجوبها -، و عدم حرمة - بناء على عدمه -، بل لا بد من التفصيل المزبور، بأن يقال: إن المقدمه إن كانت من القسم الأول من الواجبات فلا يجوز أخذ الأجره عليها. و إلا فيجوز، لبقاء العمل على المملوكه، كالصناعات، و عدم سلبها عنه، فلا مانع من أخذ الأجره عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى القسم الأول من الواجبات.

(٢). أى: غير المقيد بالمجائيه. و هذا إشاره إلى القسم الثانى من الواجبات.

(٣). هذا الضمير و ضمير - بدونها - راجعان إلى الصناعات.

(٤). أى: الأجره، يعنى: يجب أخذ الأجره إذا توقف النظام عليه، كما هو الغالب فى الواجبات النظامية. و ضمير - عليها - راجع إلى الصناعات.

(٥). يعنى: ما ذكرناه من جواز أخذ الأجره إنما هو فى الواجبات التوصلية

و أما الواجبات التعبدية، فيمكن (١) أن يقال: بجواز أخذ الأجره على إتيانها بداعي امتثالها، لا على نفس الإتيان كى ينافى عباديتها، فيكون (٢) من قبيل التي يكون الواجب فيها المعنى المصدري الذى لا ينافى بقاء العمل - كالصناعات من الخياطة و النجارة و غيرهما - أو بقاء المال على المملوكيه، كوجوب بيع الطعام فى المخصصه، و بيع العبد المسلم تحت يد المولى الكافر، إلى غير ذلك من الأمثله.

و أما الواجبات التعبدية، و هى التى يشترط فى صحتها قصد القربه فى مقابل الواجبات التوصلية التى لا يشترط فى صحتها ذلك، فيشكل جواز أخذ الأجره عليها بوجهين:

أحدهما: منافاه الأجره لقصد القربه، لأنّ الداعى إلى فعلها هو الأجره، لا القربه، فعدم جواز الأخذ مستند إلى فوات شرط صحه العباده، و ما به قوام عباديتها.

ثانيهما: أنّ أخذ الأجره بإزاء الواجبات العبادية يكون أكلا للمال بالباطل، ضروره أنه يشترط فى صحه الإجاره - كغيرها من العقود المعاوضيه - وجود نفع يعود إلى المستأجر عوضا عن الأجره، إذ لولاه لزم خلاف مقتضى المعاوضه، كما لا يخفى.

و لا يوجد فى العبادات الواجبه نفع حتى يعود إلى المستأجر، فيكون أخذ المال بإزائها أكلا له بالباطل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ناظر إلى: دفع الإشكال الأول، و محصل ما أفاده فى دفعه تبعا لغيره هو: أنّ الأجره لا تبذل بإزاء نفس الواجب العبادى لتنافى القربه المقومه لعباديته، بل تبذل لإحداث الداعى إلى إيجاد العمل بداعى أمره، فتقع العباده عن دعوه أمرها، فيكون الداعى إلى إتيانها بدعوه أمرها هو أخذ الأجره. نظير الإتيان بطواف النساء على وجه العباده بداعى جواز الاستمتاع بهن، و الإتيان ببعض الصلوات المندوبه على وجه قربى لقضاء الحوائج المشروعه من سعه الرزق، و الشفاء من المرض، و طلب الولد و نحو ذلك.

(٢). يعنى: أنّ أخذ الأجره يكون داعيا إلى الإتيان بالعباده بداعى أمرها، و هذا هو المراد بقوله: - من قبيل الداعى إلى الداعى -

الداعى إلى الداعى «-» غاية الأمر (١): يعتبر فيها (٢) كغيرها (٣) أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الإشكال الثانى، و أنه لا-دافع له، فلا يجوز لشخص أن يأخذ الأجره لإتيان فرائضه اليوميّه، إذ لا يعود نفع إلى المستأجر البازل للأجره. نعم لا بأس بأخذ الأجره لأداء ما فات عن الميّت من الفرائض، إذ لا يلزم منه هذان الإشكالان.

أمّا الأوّل، فلما عرفت من عدم كون الأجره بإزاء نفس العمل حتى تنافى قصد القربه، و إنّما هي لإحداث الداعى إلى إيجاد العمل بداعى أمره.

و أمّا الثانى، فلغراغ ذمه الميّت بفعل الأجير، فشرط صحّه الإجاره - و هو عود نفع إلى المستأجر - موجود هنا.

(٢). هذا الضمير و ضميرا - كغيرها - و - فيها - راجعه إلى الواجبات التعبدية.

(٣). من المباحات و المستحبات.

(-). يمكن الإشكال عليه تاره: بكون أخذ الأجره داعيا إلى ذات الفعل، لأنّ الداعى إلى مرّكب أو مقيد لا محاله يكون داعيا إلى كلّ جزء من أجزاء المرّكب، و إلى القيد، و ذات المقيد من المقيد، فيكون أخذ الأجره داعيا إلى ذات المقيد و هو نفس الفعل، و إلى قيده. فلذات الفعل داعيان: أخذ الأجره، و الأمر، فلا يقع ذات الفعل بدون داعويه الأجره، و من المعلوم: منافاته لدعوه الأمر. و أخرى: بأنّه يعتبر فى عباديه العباده كون قصد القربه علّه تامّه لإيجادها، حتى يكون العمل عباده، و الإتيان بها إطاعه، فإذا كانت سبببه الأمر للإطاعه منوطه بالأجره لما كان قصد الأمر علّه تامّه للفعل، بل علّه ناقصه له، و هذا مناف للتعزّب المعترى فى العباده.

و إن شئت فقل: إنّّه يعتبر أن يكون الأمر مطلقا داعيا إلى الفعل، لا مقيدا بشىء كبذل الأجره، لأنّ الأمر حينئذ ليس علّه تامّه للإطاعه، إذ المفروض دخل الأجره فى الامتثال، و داعويه الأمر المتعلّق بالعباده، فلا يستحقّ به على الشارع الأمر به جزاء، لأنّه نظير ما لو أمر زيد عمرا بإطاعه بكر، فإنّ إطاعته لا توجب استحقاق عمرو جزاء على بكر، لأنّه لم يطعه، بل أطاع زيدا.

ص: ٣٧٣

فيها منفعه عائده إلى المستأجر، كيلا يكون المعامله سفهيه، و أخذ (١) الأجره عليها أكلا بالباطل.

و ربما يجعل (٢) من الثمره: اجتماع الوجوب و الحرمة - إذا قيل بالملازمه -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - المعامله -، و ضمير - عليها - راجع إلى الواجبات التعبدية.

(٢). الجاعل هو الوحيد البههاني (قده). توضيح هذه الثمره: أنه - بناء على وجوب المقدمه - يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمه المحرمه، كركوب الدابه الغصبيه لقطع طريق الحج، فيبتنى وجوبها حينئذ على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى في واحد ذى جهتين، لأنّ المقدمه على هذا تدرج في صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن قلنا: بجواز اجتماعهما أتصف بالوجوب، كما هي متصفه بالحرمة، و إن قلنا: بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب، كما أنه بناء على عدم وجوب المقدمه لا- تتصف إلا- بالحرمة. و بالجملة: بناء على وجوب المقدمه يتوقف اتصافها بالوجوب فيما إذا كانت محرمه على جواز اجتماع الأمر و النهى. و بناء على عدم وجوبها لا تتصف إلا بالحرمة. و بالجملة: فتوجيه جواز أخذ الأجره على العبادات بالداعى إلى الداعى غير وجيه.

و لا- يقاس أخذ الأجره بالغايات المترتبه على العبادات بجعل إلهى، كسعه الرزق و نحوها، و ذلك لأنّ سلسله العلل إذا انتهت إلى الله سبحانه و تعالى، فلا- يخرج المعلول عن كونه عباديا. بخلاف ما إذا انتهت إلى غيره عزّ شأنه، فإنه يخرج عن العباديه، لتركب العله من الداعى الإلهى و غيره.

و الحاصل: أنه فرق واضح بين الإتيان بالصلاه لأمره تعالى شأنه حتى ينال بسعه الرزق، أو الولد الصالح، أو نحوهما، و بين الإتيان لأمر الله عزّ و جل حتى يأخذ الأجره من المخلوق، فإنّ الأوّل عباده و إن لم تكن عباده الأحرار. بخلاف الثانى، فإنه ليس عباده، لعدم كون محرّك العامل أمره تعالى، بل محرّكه هي الأجره المنافيه لقصد القربه.

فيما إذا كانت المقدمه محرّمه، فيبتنى (١) على جواز اجتماع الأمر و النهى، و عدمه (٢)، بخلاف ما لو قيل بعدمها (٣).

و فيه (٤) أولاً:

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيبتنى جواز اجتماع وجوب المقدمه و حرمتها و عدمه على جواز اجتماع الأمر و النهى، و عدمه، فعلى الجواز تبقى المقدمه على وجوبها، و على العدم لا وجوب لها.

(٢). الضمير راجع إلى - جواز -.

(٣). أى: الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذبيها، فإنّه - بناء على عدم الملازمه - تكون المقدمه حراما فقط.

(٤). قد أورد المصنّف (قده) على هذه الثمره بوجه ثلاثه:

أحدها: ما أفاده بقوله: - و فيه أولاً - و حاصله: عدم صغرويّه المقدمه - و لو على القول بوجوبها - لمسأله اجتماع الأمر و النهى.

توضيحه: أنّ مقدّمه الواجب و مسأله اجتماع الأمر و النهى مختلفتان موضوعا، و ذلك لأنّ موضوع مسأله الاجتماع هو ماله جهران تقييدّتان، يتعلّق الأمر بإحدهما و النهى بالأخرى، كالصلاه فى المغصوب، فإنّها مأمور بها من جهه الصلاتيه، و منهى عنها من ناحيه الغصبيه. و هذا بخلاف مقدّمه الواجب، فإنّ عنوان المقدميه ليس من الجهات التقيديه، بل التعليليه، لأنّ معروض الوجوب المقدمى هو ذات المقدمه، كالوضوء الذى هو بذاته واجب غيرى، لا- بعنوان كونه مقدّمه، فالمقدميه علّه لعروض الوجوب على الوضوء مثلا. و عليه: فليس فى مقدّمه الواجب جهران تقييدّتان حتى يتعلّق الأمر بإحدهما، و النهى بالأخرى.

فلا تدرج مقدّمه الواجب فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، بل تدرج فى مسأله النهى عن العباده إن كانت المقدمه عباده، و فى النهى عن المعامله إن كانت معامله، إذ الأمر و النهى يتعلّقان بعنوان واحد - كالوضوء فى المثال - و إن كان ملاكهما متعدّدا،

ص: ٣٧٥

أنه لا يكون من باب الاجتماع كى تكون (١) مبنية عليه، لما (٢) أشرنا إليه غير مره: أن الواجب (٣) ما هو بالحمل الشائع مقدّمه، لا بعنوان المقدّمه (٤)، فيكون (٥) «-» على الملازمه من باب النهى فى العباده و المعامله. فإن تعدّد الملاك لا يوجب انثلام وحده عنوان معروض الحكم، فمقدّمه الواجب أجنبيّه عن مسأله اجتماع الأمر و النهى، لاختلافهما موضوعا. و تكون من صغريات مسأله النهى عن العباده، أو المعامله، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

- (١). يعنى: حتى تكون الثمره - و هى: اجتماع الوجوب و الحرمة بناء على الملازمه - مبيته على جواز اجتماع الأمر و النهى.
- (٢). تعليل لقوله: - لا يكون من باب الاجتماع -، و غرضه: بيان الفرق بين مقدّمه الواجب و مسأله اجتماع الأمر و النهى بحسب الموضوع، و قد عرفت توضيحه.
- (٣). و هو المقدّمه، يعنى: أن معروض الوجوب الغيرى هو ما يحمل عليه المقدّمه بالحمل الشائع، و من المعلوم: أنه ذات الشىء، لا بعنوان كونه مقدّمه.
- (٤). حتى يعرضها الوجوب بهذا العنوان، و الحرمة بعنوان الغصبيّه كى تدرج المقدّمه المحرّمه فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، لما عرفت من: أن الوضوء بذاته يحمل عليه «مقدّمه»، لا بعنوان مقدّميته، بل هذا العنوان جهه تعليليه لعروض الوجوب الغيرى على ذات الوضوء، فمعروض الوجوب و الحرمة شىء واحد، و هو ذات الوضوء، و ليس فيه جهتان يتعلّق الوجوب بإحدهما و الحرمة بالأخرى حتى تدرج فى صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى، بل تكون من النهى عن العباده، أو المعامله.
- (٥). يعنى: فيكون اجتماع الوجوب و الحرمة - بناء على الملازمه - بعد ما عرفت من أجنبيّه مقدّمه الواجب عن مسأله اجتماع الأمر و النهى مندرجا فى مسأله النهى عن العباده أو المعامله، فقوله: - فيكون - نتيجة لما أفاده فى الفرق بين مقدّمه الواجب، و مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(-). بل الحق - كما أفاده المحقق النائيني (قده) على ما فى تقريراته - هو:

ص: ٣٧٦

كون المقام من صغريات مسأله الاجتماع، لا مسأله النهى عن العباده، أو المعامله.

تقريبه: أن صغرويّه المقدمه المحرّمه لمسأله الاجتماع - بناء على وجوب المقدمه - لا تتوقّف على تعلق الطلب الغيرى بعنوان المقدمه، بدهاه كفايه انضمام عنوان ذى حكم تحريمى إلى عنوان ما هو مقدمه بالحمل الشائع فى تحقق صغرى من صغريات مسأله الاجتماع، لانطباق عنوانين عليه. مثلا: المسير إلى الحج فى أرض مغصوبه ينطبق عليه عنوانان: أحدهما: السير، و هو واجب، لمقدميته للحج، و الآخر: التصرف فى مال الغير بدون إذنه، و هو حرام، فيندرج هذا السير باعتبار العنوانين المزبورين فى باب اجتماع الأمر و النهى.

نعم إذا فرض تعلق النهى بنفس ما ينطبق عليه عنوان المقدمه، كما إذا تعلق النهى بنفس عنوان الوضوء الذى هو مقدمه، كان ذلك من صغريات مسأله النهى عن العباده أو المعامله، و أجنبيًا عن مسأله الاجتماع.

و بالجملة: فصغرويّه المقدمه المحرّمه - بناء على وجوب المقدمه - لكبرى مسأله اجتماع الأمر و النهى لا تنافى كون عنوان المقدمه من الجهات التعليليه، فتصح هذه الثمره و لو بنحو الإيجاب الجزئى.

و الإشكال عليه: بما فى حاشيه العلامه الأراكى (قده): «من عدم تعدد العنوان حتى يندرج المقدمه المحرّمه فى مسأله الاجتماع، بل متعلق الوجوب و الحرمة فيها واحد، فتكون من صغريات النهى عن العباده، أو المعامله. توضيحه: أن من المعلوم كون المقدمه عنوانا مشيرا إلى ما يكون بخصوصيته الوجوديه كالوضوء للصلاه، و الطواف الواجب، و السير للحج مقدمه للواجب. و أمّا متعلق النهى، فهو و إن كان نفس طبيعه على ما هو شأن القضايا الحقيقيه، لكن لا- بما هى هى، بل بما هى مرآه للخارج، فيكون متعلق النهى نفس السير، أو الوضوء مثلا الذى

هو المقدمه أيضا، فمتعلق الأمر و النهى نفس السير، و هو واحد، و ليس هذا إلا- صغرى من صغريات النهى عن العباده، أو المعامله، فما أفاده فى الكفايه متين، دون ما فى التقرير المنسوب إلى المحقق النائنى قده» مما لا يمكن المساعده عليه:

أما أولاً: فلأنّ حمل العناوين المأخوذه فى حيز الخطابات على المشيريه دون الموضوعيه يوجب لغويه تلك العناوين، و عدم إناطه الأحكام بها، و هو خلاف ظاهرها من الموضوعيه.

و أما ثانياً: فلاستلزامه إنكار القضايا الحقيقيه فى الشرعيات، لصيرورتها حينئذ من القضايا الخارجيه.

و أما ثالثاً: فلاستلزامه اعتبار قصد القربه بالنسبه إلى الخصوصيات و اللوازم الوجوديه التى يتوقف عليها وجود العباده، حيث إنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فيجب بيه القربه فى كلّ خصوصيه من زمان و مكان، و غيرهما فى الصلاه مثلاً، إذ المفروض وقوع جميع اللوازم الوجوديه فى حيز الخطاب، مع أنّه تشريع محرّم قطعاً.

و توهم: أنّ الموجب للامتزام بكون الطبائع مرئياً للأفراد الخارجيه، و أنّ متعلقات الأحكام حقيقه هى نفس الأفراد هو: قيام المصالح و المفاسد التى هى دواعى التشريع بالأفراد الخارجيه، لا بالطبائع من حيث هى، فاسد، لأنّ الملاكات الداعيه إلى التشريع قائمه بوجودات الطبائع مع الغضّ عن اللوازم الوجوديه و إن كانت هى علّه لتلك الوجودات، لكنها غير ملحوظه فى مقام التشريع. و سيأتى مزيد توضيح له فى مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد إن شاء الله تعالى.



و ثانيا (١): لا يكاد يلزم الاجتماع أصلا، لاختصاص (٢) الوجوب بغير المحرّم في غير صورته الانحصار به (٣). و فيها (٤) اما لا وجوب للمقدّمه، لعدم وجوب

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الإيراد الثانى، و حاصله: أنه لا يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة فى المقدّمه المحرّمه حتى على القول بالوجوب، و ذلك لأنّ المقدّمه إن كانت منحصره فى الفرد المحرّم منها، كانحصار المركوب فى الدابّه المغصوبه مثلا، فلا محاله تقع المزامه حينئذ بين وجوب ذى المقدّمه كالحج فى المثال، و بين حرمة مقدّمته كالمركوب.

فعلى تقدير أهميّه وجوب الحج من حرمة مقدّمته لا تتّصف إلا بالوجوب، فلا حرمة لها حتى تتّصف بالوجوب و الحرمة معا. و على تقدير أهميّه حرمة المقدّمه من وجوب الحج لا تتّصف المقدّمه إلا بالحرمة.

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب و الحرمة فى المقدّمه حتى تندرج فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

و إن لم تكن المقدّمه منحصره فى الفرد المحرّم، كما إذا كان فى المثال دابّتان محرّمه و مباحه، فلا تتّصف المقدّمه المحرّمه بالوجوب، لأنّ حرمتها تمنع عن سرايه الوجوب الغيرى إليها، حيث إنّ المانع الشرعى كالعقلى. و إنّما يسرى الوجوب الغيرى إلى الدابّه المباحه، فتكون هى المقدّمه الواجبه، دون المحرّمه.

فالمتحصل: أنّ المقدّمه فى كلتا صورتى الانحصار بالمحرّم و عدمه لا تتّصف بالوجوب و الحرمة معا حتى تعدّ من صغريات مسأله الاجتماع.

(٢). تعليل لقوله: - لا يكاد يلزم الاجتماع -، و قد عرفت أنّها توضيحه.

(٣). أى: بالمحرّم، يعنى: أنّ وجوب المقدّمه لا يسرى إلى الفرد المحرّم مع وجود المباح.

(٤). أى: فى صورته الانحصار إمّا لا- وجوب للمقدّمه، لأهميّه حرمتها من وجوب ذيها، فتكون المقدّمه محرّمه لا غير. و إمّا لا حرمة للمقدّمه، لأهميّه وجوب ذيها الموجه لارتفاع الحرمة عنها، فالمقدّمه حينئذ واجبه فقط.

ذی المقدمه، لأجل المزاحمه (١). و إنما لا حرمة لها لذلك (٢)، كما لا يخفى.

و ثالثا (٣) «-»: أن الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمه

فعلى التقديرين: لا يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمه حتى تندرج في مسأله اجتماع الأمر و النهي.

و لا يخفى: أن مرجع ما أفاده المصنّف (قده) من الإشكاليين بقوله: «و فيه أولا... و ثانيا... إلخ» إلى منع الصغرى، و أن المقدمه المحرّمه و لو على القول بالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيه لا تندرج في مسأله الاجتماع.

\*\*\*\*\*

(١). بين وجوب ذى المقدمه و بين حرمة المقدمه، و ارتفاع وجوب ذى المقدمه لأهميته حرمة مقدمته.

(٢). أى: للمزاحمه، فإن حرمة المقدمه ترتفع، لأهميته وجوب ذيه منها.

(٣). هذا هو الإيراد الثالث على الثمره المذكوره، و حاصله: أنه - بعد تسليم صغرويه المقدمه المحرّمه لمسأله الاجتماع - لا يجدى ذلك، و لا يترتب على صغرويتها لها ثمره عمليه أصلا، و ذلك لأن المقدمه إنما توصلته، و إنما تعبدية.

فعلى الأول: يمكن التوصل بالمقدمه من غير فرق بين القول باجتماع الأمر و النهي و عدمه، لأن التوصل بها إلى ذى المقدمه ذاتي، و غير مستند إلى الأمر بها، ففائده المقدمه - و هي: التوصل إلى ذى المقدمه الموجب لسقوط الأمر به - تترتب عليها على كل حال سواء قيل بوجوب المقدمه أم لا، و سواء قيل بجواز

(-). قد حكى عن بعض أعظم تلامذه المصنّف قدس سرهما: أن الماتن قد ضرب في دوره الأخيره من البحث على الإيراد الثانى، و جعل الإيراد الثالث مكانه و لذا قال: «و ثانيا أن الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمه المحرّمه... إلخ» و لا بأس بما صنعه (قده)، إذ لا وجه لاختصاص الوجوب بغير المحرّم في صورته عدم الانحصار إلا عدم جواز الاجتماع، فالأولى إسقاط الإيراد الثانى، فتدبر.

المحرّمه و عدمه أصلاً، فإنّه (١) يمكن التوصل بها إن كانت توصليّه و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم (٢) جواز التوصل بها إن كانت تعيّدّيه على القول بالامتناع، قيل بوجود المقدمه أو بعدمه، و جواز (٣) التوصل بها على القول بالجواز كذلك أى: قيل بالوجوب أو بعدمه. الاجتماع على القول بوجوبها، أم قيل بالامتناع. فلا يترتب على اندراج المقدمه المحرمه - بناء على الملازمه بين وجوب المقدمه و ذبيها - فى مسأله الاجتماع أثر عملى، و هو سقوط أمر ذبيها بناء على امتناع الاجتماع.

و على الثانى - و هو: كون المقدمه تعيّدّيه - ففائده المقدمه - و هى التوصل بها إلى ذبيها - لا تترتب عليها إذا كانت محرّمه سواء أ كانت المقدمه واجبه مع القول بامتناع الاجتماع، أم لم تكن واجبه، فإنّ الحرمة مانعه عن التعيّد بها، فيمتنع التوصل بها إلى ذى المقدمه. كما أنّه يجوز التوصل بها إلى ذبيها مع القول بجواز الاجتماع، من دون فرق فى ذلك بين القول بوجوب المقدمه و عدمه.

و بالجملة: ففى المقدمه العباديه أيضاً لا مانع من التوصل بها - بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى - من غير فرق فى ذلك بين وجوب المقدمه و عدمه. كما أنّه - بناء على امتناع الاجتماع - يمتنع التوصل بها مطلقاً سواء أ قلنا بوجوب المقدمه أم لا، فالملازمه و عدمها سيان بالنسبه إلى التوصل الذى هو المهم من المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لوجه قوله: - لا دخل له فى التوصل -، يعنى: أن المهم من المقدمه - و هو التوصل - لا دخل للاجتماع و عدمه فيه، بالتقريب المتقدم آنفاً.

(٢). حق العبارة أن تكون كذلك: «كما لا يمكن التوصل بها إن كانت تعبيديه... إلخ».

(٣). معطوف على قوله: - و عدم جواز التوصل -.

و بالجمله: لا- يتفاوت الحال فى جواز التوصل (١) بها، و عدم جوازه أصلا بين أن يقال بالوجوب، أو يقال بعدمه «-» كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). الذى هو الغرض المهم من المقدمه، فلا يتفاوت الحال فى ترتيبه على المقدمه بين وجوبها و عدمه، لعدم إناطه ترتيبه عليها بوجوبها.

(-). لا يخفى أنه إن كان غرض الوحيد البهبهاني (قده) مجرد جعل المقدمه المحرمه - بناء على وجوبها - من صغيريات كبرى اجتماع الأمر و النهى، فلا يرد عليه هذا الإشكال الثالث، بداهه إناطه صغرويّه المورد لتلك الكبرى بوجوب المقدمه.

و إن كان غرضه (قده) من الثمره المذكوره: تفرّيع الغرض من المقدمه - و هو التوصل بها إلى ذبيها - على القول بوجوبها، فإشكال المصنّف وارد عليه، لوضوح عدم توقّف التوصل بالمقدمه المحرمه على القول بوجوبها، كما عرفت.

و لم أظفر إلى الآن بعباره الوحيد، و لكن حكى عنه: أنّ غرضه من الثمره المذكوره هو الشق الثانى، فإن كان كذلك، فإشكال المصنّف عليه فى محله.

إلا- أن يقال: بمقاله جماعه - بل المشهور - من جعل مناط المقرّبته فى المقدمات العباديه كالطهارات الثلاث الوجوب الغيرى، فإنّه على هذا التقدير ترتّب الثمره أيضا على القول بجواز الاجتماع، ضروره أنّ عباديه المقدمه منوطه بقصد الوجوب الغيرى، فلو لم تكن المقدمه واجبه امتنع الإتيان بها بقصد القربه، فظهرت الثمره و هى: أنّ المقدمه المحرمه يمتنع إيجادها عباده إلا على القول بوجوبها - بناء على جواز اجتماع الأمر و النهى -، كما لا يخفى.

ص: ٣٨٢

اعلم: أنه لا أصل (١) في محل البحث (٢) في المسألة، فإنّ (٣) الملازمه

تأسيس الأصل

\*\*\*\*\*

(١). كما في تقرير بحث شيخنا الأعظم (قده)، قال المقرر: «و من هنا تعرف:

أنه لا أصل في المسألة، فإنّ العقل إمّا أن يكون حاكما بالملازمه بين الطرفين أولا. و على التقديرين لا وجه للاستناد إلى الأصل، لارتفاع الشك على التقديرين، كما لا يخفى» انتهى كلامه رفع مقامه.

(٢). و هو الملازمه بين وجوب المقدمه و ذبيها، و به أشار إلى الجبهه الأصوليه المبحوث عنها في مسأله مقدمه الواجب.

(٣). تعليل لقوله: - لا- أصل -. توضيحه: أنّ مجرى الأصل تاره يكون مسأله أصوليه، و هي الملازمه بين الوجوبين، و أخرى يكون مسأله فقهيه، و هي وجوب المقدمه، فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في جريان الأصل في نفس الملازمه.

و الثاني: في جريانه في وجوب المقدمه.

أمّا المقام الأول، فتوضيحه يتوقف على تقديم أمر، و هو: أنّ لوازم الماهيه عباره عن الأمور التي لا تنفك عن الماهيه و لو مع الغض عن الوجودين: الذهنى و العينى، فتجتمع مع المواد الثلاث من الوجوب و الإمكان و الامتناع، حيث إنّ تلك اللوازم ثابتة للماهيه في مرتبه شبيثتها، و لا- تناط بوجودها أصلا، كالزوجيه، فإنّها لا- تنفك عن ماهيه الأربعة في مرتبه شبيثتها سواء أو أوجدت في العين، أو الذهن، أم لا- و هذا بخلاف لوازم الوجود، فإنّها ليست في مرتبه الماهيه، بل هي مترتبه على وجودها الذهنى، كالكليه العارضه لماهيه الإنسان مثلا، فإنّها تعرض الماهيه الموجوده في الذهن. أو مترتبه على وجودها الخارجى، كالحرار و البروده اللتين

بين وجوب المقدمه و وجوب ذى المقدمه و عدمها ليست لها حاله سابقه، بل تكون هما من لوازم وجود ماهيتى الماء و النار فى العين.

و قد ظهر من هذا البيان فائدتان:

الأولى: أنّ لوازم الوجود من الحوادث المسبوقه بالعدم، لأنّها قبل وجود الماهيه عينا أو ذهنا معدومه. بخلاف لوازم الماهيه، فإنّها - كما عرفت - ثابتة مع شئيه الماهيه المجتمعه مع الوجود و العدم، و ليست كلوازم الوجود من الموجودات المسبوقه بالعدم.

الثانيه: أنّ اللزوم فى لوازم الماهيه بمعنى التبعيه، حيث إنّ جعل نفس الماهيه كاف فى صحه انتزاع اللوازم عنها، و لذا لايسس لله لله وجود و لا جعل لها غير وجود الماهيه و جعلها، فالجعل الواحد يضاف إلى الماهيه بالذات، و إلى لوازمها بالعرض.

و أما اللزوم فى لوازم الوجود، فهو بمعنى الاقتضاء و المنشئيه من غير فرق فى ذلك بين لوازم الوجود الذهني، كالكلييه، و لوازم الوجود الخارجى، كالحراره، ضروره أن المقتضى للاتصاف بالكليه مثلا، و بالحراره و البروده هو الوجود العيني و الذهني.

قال المحقق السبزواري (قده) فى اللئالى فى فصل العرض ص ٢٨:

«هذان لازما وجود مقتضى

و ليس لازم الوجوبين المضى»

أى: الذى مضى ذكره قبلهما هو لازم الماهيه، لأنّه و إن كان معها أحد الوجودين، إلاّ أنّه على سبيل الحيثيه، لا المشروطه، فليس الوجود بمعتبر فى لزوم لازم الماهيه أصلا.

إذا عرفت هذه المقدمه، فاعلم: أنّ استلزام وجوب الواجب لوجوب مقدمته من قبيل استلزام الماهيه للازمها فى عدم الانفكاك، فكما لا تكون الزوجيه منفكّه عن ماهيه الأربعة، فكذلك وجوب المقدمه لا ينفك عن وجوب ذيه، للملازمه بين الوجوبين و إن لم يكن وجوب فعلى نفسى لشيء ذى مقدمه، فإنّ القضيّه الشرطيه صادقه و إن لم يكن طرفاها موجودين فعلا، بل و إن كانا ممتنعين، كقولنا: «لو كان

ص: ٣٨٤

الملازمه، أو عدمها أزليته (١). نعم (٢): نفس وجوب المقدمه يكون مسبقا بالعدم (٣)، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذى المقدمه، فالأصل عدم وجوبها.

و توهم (٤) عدم جريانه، لكون وجوبها على الملازمه من قبيل لوازم «شريك الباري موجودا، لكان العالم فاسدا»، فالملازمه بين وجوب الواجب و مقدمته أو عدمها ثابتة عند العقل، وليست مسبقه بالعدم، لأن وجوب الواجب إما وجد مع الملازمه، أو وجد لا معها، فليست لها حاله سابقه حتى تستصحب.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت: من عدم دورانها مدار وجود الطرفين، ولا إمكانهما.

(٢). و أما المقام الثانى، و هو الوجهه الفقهيّه أعنى: وجوب المقدمه الذى أشار إليه بقوله: - نعم -، فملخصه: أنه و إن لم تكن الملازمه ممّا له حاله سابقه، إلا أنّ أثرها - و هو وجوب المقدمه - ممّا يكون له حاله سابقه، و هى: عدم الوجوب، حيث إنّ السير لم يكن واجبا قبل وجوب الحج، فإن وجب، فإثما يجب بوجوب الحج، فإذا شككنا فى وجوب السير بعد وجوب الحج، فيجرى فيه استصحاب عدم وجوبه.

و الحاصل: أنّ الأصل لا يجرى فى الملازمه التى هى مسأله أصوليه، لكنها تجرى فى المسأله الفقهيّه.

(٣). أى: العدم النعتي، لصحّه أن يقال: هذا السير لم يكن قبل وجوب الحج واجبا قطعا، و الآن يشكّ فى وجوبه، فالأصل عدمه.

(٤). هذا إشكال على جريان الاستصحاب فى عدم وجوب المقدمه.

و ملخصه: اختلال بعض شرائط الاستصحاب الموجب لعدم جريانه فى المقام.

توضيحه: أنه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون مجراه مجعولا شرعيّا تكليفيّا، كالوجوب، و الحرمة، و الاستحباب، و الكراهه - بناء على جريانه فى الأحكام التكليفيّه -، أو وضعيّا، كالملكيه، و الزوجيه، و نحوهما، أو موضوعا لحكم شرعى، كالعداله، و الاجتهاد، و نحوهما من الموضوعات التى يترتب عليها أحكام شرعيّه، فلا يجرى الاستصحاب فيما لا يكون بنفسه مجعولا شرعيّا، و لا موضوعا لأثر شرعى

الماهيه غير مجعوله (١)، ولا- أثر آخر «-» مجعول مترتب عليه (٢)، و لو كان (٣) كالمقام، حيث إنَّ وجوب المقدمه يكون من لوازم وجوب ذيهها، و من المعلوم:

أنَّ لوازم الماهيه غير مجعوله، لأنها - كما عرفت آنفا - أمور منتزعه عن نفس الماهيه مع الغض عن وجودها عينا، أو ذهنيا، فلا جعل حقيقه إلا- لمنشأ انتزاعها - و هو الماهيه -، كما لا وجود لتلك اللوازم، بل وجودها بوجود منشأ انتزاعها، فالجعل واحد يضاف إلى الماهيه بالذات، و إلى لوازمها بالعرض و المجاز.

و عليه: فيكون وجوب المقدمه كزوجيه الأربعة في عدم المجعوليته، فليس وجوبها مجعولا شرعيا حتى يكون عدمه أيضا شرعيا ليجرى فيه الأصل العملي.

كما أنَّ وجوب المقدمه ليس أيضا من الموضوع الذي يترتب عليه الأثر الشرعي حتى يجرى فيه الاستصحاب.

فالمتحصل: أنَّ وجوب المقدمه لا- يجرى فيه الاستصحاب أصلا، لاختلال شرط جريانه و هو: كون مجراه مجعولا شرعيا، أو موضوعا ذا أثر شرعي.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت آنفا: من كون المجعول وجوب نفس الواجب، لا مقدمته.

(٢). أى: على وجوب المقدمه، و غرضه ما مر: من عدم كون وجوب المقدمه ذا أثر شرعي حتى يجرى فيه الاستصحاب بلحاظ ذلك الأثر، كجريانه في سائر الموضوعات بلحاظ ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه.

(٣). يعنى: و لو كان أثر مجعول مترتب على وجوب المقدمه كحصول البرء في نذر واجب بإتيان مقدمه الواجب - بناء على وجوبها -، و عدم حصوله - بناء على عدم وجوبها - لم يكن ذلك الأثر بمهم في المسأله الأصوليه التي هي مورد

(-). الأولى: إسقاط هذه الكلمه كما لا يخفى و كما أنَّ حقَّ العبارة أن تكون هكذا: «و لا ممَّا يترتب عليه أثر مجعول»، ليتحصّل منها: أنَّ وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهيه التي لا تكون مجعوله، و لا موضوعا لمجعول شرعي، فلا يجرى فيه الاستصحاب.



لم يكن بمهمّ هاهنا (١)، مدفوع (٢) بأنه (٣) وإن كان غير مجعول بالذات (٤)، لا بالجعل البسيط الذي هو مفاد كان التأمه، ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصه، إلا أنه (٥) مجعول بالعرض «-» وبتبع (و يتبع) جعل وجوب ذى البحث، بل المهم إثبات نفس وجوب المقدمه، أو عدمه، لا-الأثر الفقهي المترتب عليهما، فإن ذلك أجنبي عن محلّ البحث و هي المسأله الأصوليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المسأله الأصوليه.

(٢). خبر - توهم -، و دفع له، و حاصله: أن وجوب المقدمه و إن كان من قبيل لوازم الماهيه التي ليست مجعوله حقيقه لا بالجعل البسيط، و هو وجود الشىء فى نفسه، كوجود زيد مثلا المسمّى تاره بالوجود المحمولى الذي هو مفاد كان التأمه، و أخرى بالوجود الرابط - على اصطلاح بعض - و لا بالجعل التأليفي الذي هو وجود شىء لا فى نفسه، كجعل القيام لزيد مثلا، و هو مفاد كان الناقصه المسمّى بالوجود الرابطى و النعتى، لكنه مع ذلك يمكن إجراء الأصل فيه، لأنّ لوازم الماهيه أيضا مجعوله بالعرض، حيث إنّ جعل الماهيه ينسب إلى لوازمها بالعرض و المجاز، و هذا المقدار من الجعل كاف فى صحه جريان الأصل فيه.

(٣). أى: وجوب المقدمه.

(٤). أى: حقيقه بقسميه من البسيط و التأليفي فى مقابل العرض و المجاز.

(٥). أى: وجوب المقدمه.

(-). لا يخفى: أن تسليم جعل وجوب المقدمه بالنسبه إلى وجوب ذيهما من قبيل لوازم الماهيه ليكون وجوبها بالعرض و المجاز فى حيز المنع، و ذلك لما عرفت من أنّ لازم الماهيه لا وجود له غير وجودها، و لذا لا جعل له أيضا غير جعلها.

بخلاف المقدمه، فإنّ إرادتها مغايره وجودا لإرادته ذيهما، و ليست إرادته المقدمه من قبيل لازم ماهيه إرادته ذيهما، لتعدّد الإراده المتعلّقه بهما بالضروره، و مع تعدّد الوجود الذي يشهد به عليّه إحدى الإرادتين للأخرى لا بدّ من تعدّد الجعل.

ص: ٣٨٧

نعم جعل وجوب المقدمه تبعي، لأنه تابع لوجوب ذبيها. نظير الملكيه للتناج، فإن مالك الأصول يملك التناج تبعاً لملكه الأصول.

و بالجمله، فالحق: افتراق وجوب المقدمه عن لوازم الماهيه كزوجيه الأربعة، و عدم ارتباطه بها، و عدم مجال للتوهم المزبور حتى يحتاج إلى التكلف في دفعه.

و لو بنى على كون وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهيه، فلا يجدى جواب المصنف (قده): «من كون وجوب المقدمه مجعولا بالجعل العرضي» ضروره أن الجعل العرضي الثابت للمقدمه ليس جعلاً حقيقه، لصحة سلبه عنه قطعاً. و الجعل الحقيقي لها منتف يقينا، و لا شك في حقه حتى يجرى فيه الأصل الذي موضوعه متقوم بالشك، إذ المفروض عدم قابليته لوازم الماهيه للجعل المستقل.

و الحاصل: أن الجعل العرضي ليس جعلاً، و الحقيقي منه مقطوع العدم، لعدم قابليته المورد له، فلا مجرى لأصالة العدم. هذا بناء على كون وجوب المقدمه لوجوب ذبيها من قبيل لوازم الماهيه.

و كذا الحال بناء على كونه من قبيل لوازم الوجود، لأن وجوب المقدمه على هذا تبعي، فنقطع بوجوبها التبعي.

فالمتحصل: أنه لا أصل يجرى في الملازمه التي هي جهه أصوليه، و لا في وجوب المقدمه الذي هو جهه فقهيّه. هذا كله في أصالة العدم المراد بها الاستصحاب.

و إن أريد بها: أصالة البراءه، فكذلك أيضاً. أمّا البراءه العقليه، فلائها تجرى لدفع العقاب المحتمل، و من المعلوم: أنه في المقام معلوم العدم، لا تفاقهم على عدم ترتب العقوبه على ترك المقدمه، كعدم ترتب المثوبه على فعلها. و إنما العقاب على ترك الواجب النفسى المؤدى إليه ترك المقدمه.

و أمّا البراءه النقليه، فلائها تجرى في مقام الامتنان المستلزم لرفع استحقاق

المقدّمه، و هو (١) كاف «-» فى جريان الأصل

و لزوم (٢) التفكيك بين الوجوبين مع الشك لا محاله (٣)، لأصله (٤) عدم

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجعل بالعرض كاف فى جريان الأصل فيه.

(٢). هذا إشكال آخر على جريان استصحاب عدم وجوب المقدّمه، و حاصله:

لزوم التفكيك بين اللازم و الملزوم.

توضيحه: أنّ الملازمه - على تقدير ثبوتها - تقتضى عدم انفكاك وجوب المقدّمه عن وجوب ذيلها، و حيث إنّ الأصل لم يجر فى نفس الملازمه كما تقدم عن المصنّف، فلا بد أن لا يجرى فى المقدّمه، لأنّه إذا جرى فيها، و ثبت بالأصل عدم وجوبها لزم التفكيك بين الملزوم - و هو الوجوب النفسى -، و بين اللازم - و هو الوجوب الغيرى المقدّمى -، مثلا: إذا جرى استصحاب عدم وجوب السير إلى الحج مع وجوب نفس الحج الذى هو ملزوم وجوب السير يلزم منه التفكيك بين الوجوبين، و هما: وجوب الحج نفسيا، و وجوب السير غيريا، فلا بد من الالتزام بعدم إجراء استصحاب عدم الوجوب فى السير.

(٣). هذا و قوله: - مع الشك - قيدان لقوله: - و لزوم التفكيك -.

يعنى: يلزم لا محاله - مع الشك الموجب لجريان الأصل فى وجوب المقدّمه - التفكيك بين وجوبى الواجب و مقدّمته.

(٤). اللام للتعليل، و هو متعلق بقوله: - و لزوم - العقوبه. و بعبارة أخرى: شأن البراءه النقليه المستفاده من حديث الرفع و نحوه:

إثبات الترخيص و التوسعه ليكون المكلف فى سعه و أمان من العقاب، و قد عرفت:

القطع بعدم المؤاخذة على ترك المقدّمه، فلا أثر عملا لأصله البراءه فى مسأله المقدّمه أصلا.

(-). بل غير كاف فى جريانه، كما عرفت.

وجوب المقدمه مع وجوب ذى المقدمه لا ينافى (١) الملازمه بين الواقعيين، و إنما ينافى (٢) الملازمه بين الفعلين. نعم (٣) لو كانت الدعوى هى الملازمه المطلقه حتى فى مرتبه الفعلية لما صح التمسك بالأصل (٤)، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: - و لزوم -، و دفع للإشكال. توضيحه: أن أصله عدم وجوب المقدمه ظاهرا لا- تنافى الملازمه بين الوجوبين الواقعيين، لأنّ وعاء الملازمه هو الواقع، و وعاء الأصل هو الشك المتأخر عن الواقع، فالأصل لا يمس كرامه الواقع العدى هو ظرف الملازمه، فعدم وجوب المقدمه ظاهرا للأصل لا يصح ص لله لله ينافى وجوبها واقعا لأجل الملازمه الواقعيه بين الوجوبين.

و بالجملة: فلا يدلّ جريان الأصل فى عدم وجوب المقدمه على عدم الملازمه واقعا بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته، كما توهم. نعم تتحقق المنافاه بينهما إذا كان المدعى الملازمه المطلقه حتى فى مرتبه الفعلية، فلا يصح حينئذ جريان الأصل فى وجوب المقدمه، حيث إنّ مقتضى الملازمه المطلقه مع فرض وجوب ذى المقدمه هو العلم بوجوب المقدمه بطريق اللّم، فالشكّ البدوىّ فى وجوبها يرتفع بالعلم بوجوب ذيهما، و مع هذا العلم الموجب للعلم بوجوب المقدمه لا مجال لجريان الأصل فى عدم وجوبها.

(٢). يعنى: و إنما ينافى التفكيك بين الوجوبين الملازمه بين الوجوبين الفعلين.

توضيحه: أنّ جريان الأصل فى المقدمه حينئذ يستلزم التناقض، حيث إنّ المفروض وجوب المقدمه فعلا، و الأصل يقتضى عدمه كذلك، فحينئذ يجتمع الوجوب الفعلى و عدمه على المقدمه. أمّا الأوّل، فللملازمه. و أمّا الثانى، فللأصل، و ليس هذا إلاّ التناقض.

(٣). استدراك على قوله: - لا ينافى الملازمه - و قد مرّ توضيحه آنفا بقولنا: «نعم تتحقق المنافاه بينهما... إلخ».

(٤). لوجهين: أحدهما: التناقض المتقدم قريبا. و الآخر: عدم الموضوع

ص: ٣٩٠

إذا عرفت ما ذكرنا، فقد تصدّى غير واحد من الأفاضل لإقامه البرهان على الملازمه، و ما أتى منهم بواحد (١) خال عن الخلل، و الأولى إحالته ذلك إلى الوجدان (٢) حيث إنّه أقوى شاهد على أنّ الإنسان إذا أراد شيئاً له مقدّمات أراد تلك المقدّمات لو التفت إليها «-» بحيث ربّما يجعلها في قالب الطلب مثله (٣)، و يقول مولويًا: للأصل، حيث إنّ موضوعه هو الشكّ المعلوم انتفاؤه هنا، لأنّه - بناء على الملازمه بين وجوب الواجب و مقدّمته - يعلم بوجود المقدّمه لَمّا بعد العلم بوجود ذبيها، فلا شكّ في وجوب المقدّمه حتى يجرى فيه الأصل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ببرهان واحد خال عن الخلل، و قوله: - أتى - ماض معلوم.

(٢). كما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده)، و قد عراه فى البدائع إلى جمع من الأعيان، كالمحقق الدوّانى، و المحقق الطوسى، و ظاهر كلام سيّد الحكماء و المتألّهين المير محمّد باقر الداماد فى بعض تحقيقاته: «و تلقّاه بالقبول مشايخنا العظام، و أساتيدنا الكرام، و سائر المتأخّرين الفخام، و هو أقوى الأدلّه الّتى استدلت بها فى المقام، و أسدّها» انتهى كلام البدائع.

(٣). أى: مثل نفس الشىء الّذى له مقدّمات. و محصل هذا البرهان: أنّ الوجدان يحكم بالملازمه بين إرادته شىء و إرادته مقدّماته لو التفت المرید إلى تلك المقدّمات، بل قد يأمر بها مولويًا، كما يأمر بنفس ذلك الشىء، فيقول مولويًا:

«ادخل السوق و اشتر اللحم»، فالأمر بدخول السوق - الّذى هو مقدّمه - يكون مولويًا كالأمر بذى المقدّمه، و هو شراء اللحم.

(-). لا يخفى: أن وجوب المقدّمه بمعنى اللابديّه العقليّه، و بمعنى الوجوب العرضى الّذى هو إسناد الوجوب التّفسى إلى ذى المقدّمه حقيقيًا أوليًا، و إلى المقدّمه عرضيًا ثانويًا، نظير إضافه الجعل إلى نفس الماهيّه حقيقه، و إلى لوازمها مجازًا، ليس محلّ النزاع بين المحقّقين، إذ الوجوب العقلى مقوم للمقدّميه، فإنكاره مساوق لإنكار المقدّميه. و كذا الوجوب العرضى - بناء على كون وجوب

- ادخل السوق و اشتر اللحم - مثلاً - بدهه أنّ الطلب المنشأ بـخطاب - ادخل - مثل المنشأ بـخطاب - اشتر - فى كونه (١) بعثا مولويًا «-» و أنّه حيث تعلّقت إرادته (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الطلب المنشأ بـخطاب: - ادخل -.

(٢). أى: الإنسان، وقوله: - و أنّه - معطوف على - أنّ الطلب - و الضمير للشأن. المقدمه من قبيل لوازم الماهيه -، فإنّه أيضا خارج عن مورد النزاع، لأنّ إنكاره يرجع إلى إنكار كونه من اللوازم.

فالوجوب المبحوث عنه دائر بين نحوين:

أحدهما: الوجوب الشرعى الأصلي - كما فى القوانين - حيث قال (قده): «الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى» إلى أن قال: «و المراد من الوجوب الشرعى هو الأصلي الذى حصل من اللفظ، و ثبت من الخطاب قصدا. و بالجمله:

النزاع فى الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد و خطاب بشىء واحد، أو تكليفات و خطاب بأمور: أحدها: الكون، و الثانى: نصب السلم و التدرّج بكلّ درجه درجه، و غيرهما» انتهى كلامه رفع مقامه.

و ظاهره: إرادته الوجوب الاستقلالى فى مقابل الوجوب الضمنى الثابت لأجزاء المركّب، كما لا يخفى، و إن كان ظاهر عبارته الفصول خروجها أيضا عن محل النزاع، حيث قال: «كذلك لا- نزاع فى عدم تعلّق الخطاب الأصلي بها، بحيث يكون الخطاب بالشىء خطابا به و بمقدمته، لظهور أنّ معنى - افعّل - ليس إلّا طلب الفعل فقط، دون ذلك مع طلب مقدماته».

ثانيهما: الوجوب التبعى المترشّح من وجوب ذى المقدمه. و الفرق بين هذا و ما قبله هو: أنّ مختار المحقّق القمى (قده) موقوف على الالتفات إلى المقدميه، كما لا يخفى وجهه. بخلاف الوجوب التبعى، فإنّه لا يتوقّف على ذلك، بل يجتمع مع القطع بعدم المقدميه أيضا.

(-). فى كونه مولويًا غموض، لأنّ كلّ حكم عقلى يقع فى سلسله

معلولات الأحكام الشرعيّة فاقد لجهه المولويّه، لما تقرّر في محله: من كون حسن الإطاعه عقليًا محضًا ليس فيه شائبه المولويّه، لفقدان ملاكها، و لو ورد أمر من الشارع في هذه السلسله، فيحمل لا محاله على الإرشاد إلى حكم العقل. و في المقام لا إشكال في أنّ المقدّمه لا- مطلوبيّه لها بالذات، و إنّما هي مطلوبه لتوقّف امتثال أمر ذي المقدّمه على إيجادها، فلا حسن لها ذاتا حتى يعرضها أمر مولوي.

و بعباره أخرى: إنّما تتّصف المقدّمه بالحسن و المطلوبيّه بعد مطلوبيّه ذبيها، فحسنها معلول لحسن ذبيها، و كذا إرادتها و الأمر بها، فالمقدّمه في جميع هذه المراحل تابعه لذيها، فوجوب المقدّمه لا محاله يكون من شئون وجوب الإطاعه عقلا.

و لا- يمكن أن يكون مولويًا، لا مستقلا، و لا تبعًا. و لو أمر به الشارع أحيانا كان إرشادا إلى حكم العقل، كقوله تعالى: (أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم).

فالمتحصل: أنّ المقدّمه - لكون الغرض منها التوضيّل بها إلى الواجب النفسيّ - يندرج طلبها و الأمر بها في سلسله معلولات الأحكام التي لا تقبل المولويّه.

و من هنا يظهر: ما في الوجدان المزبور من الإشكال، لأنّ مجرّد إرادة المولى للمقدّمات، بل و الأمر بها لا تدلّ على وجوب المقدّمه مولويًا، بل الأمر و الإراده تابعان لإرادته الواجب النفسيّ، و مترتبان عليها. و كلّما يقع في سلسله معلولات الأحكام لا يكون فيه مجال للمولويّه، بل هو مسرح حكم العقل.

فعدم المولويّه إنّما هو لعدم قابليّه المورد لها، لا لأجل اللغويّه - كما في بعض التقارير - إذ يمكن دفع اللغويّه بصحّه التقرب به، و بترتّب الثواب و العقاب عليه، و بصيروره تارك المقدّمات فاسقا. و بظهور الثمره في النذر، و نحو ذلك، هذا.

و قد ظهر ممّا ذكرنا من عدم قابليّه المقدّمه للأمر المولى: أن ما في بعض تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من: «أنّ حكم العقل بالإتيان من

بإيجاد عبده الاشتهاء ترشّحت منها (١) له إرادته أخرى بدخول السوق بعد الالتفات إليه، و أنه (٢) يكون مقدّمه له (٣) كما لا يخفى.

و يؤيد (٤) الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان: وجود الأوامر الغيريّه

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ترشّحت من إرادته الإنسان - المتعلقه بالاشتهاء - إرادته أخرى بمقدّمته، و هى: دخول السوق. و الوجدان لا يفرّق بين الأمر بشراء اللحم، و بين الأمر بدخول السوق بجعل أحدهما مولويًا، و الآخر إرشاديًا، بل الأمر فى كلّ منهما؛ ض ض لله لله - مولوى.

(٢). معطوف على الضمير المجرور فى - إليه -، و كلا الضميرين راجعان إلى دخول السوق.

يعنى: بعد الالتفات إلى دخول السوق، و إلى: أنه يكون مقدّمه للاشتهاء الذى هو الشىء المراد و الواجب النفسى.

(٣). أى: للاشتهاء.

(٤). هذا المؤيد منسوب إلى سيّد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازى (قده).

و محصله: أنّ وجود الأوامر الغيريّه المتعلقه ببعض مقدّمات بعض الواجبات الشرعيّه، كالوضوء، و الغسل، و الطهاره الخبيثيه، و غيرها للصلاه، و الطواف مثلا، و ببعض مقدّمات بعض الواجبات العرفيه، كالأمر بدخول السوق لاشتهاء اللحم، أقوى شاهد على وجود الملازمه بين وجوب كلّ واجب نفسى، و وجوب كلّ مقدّمه من باب اللابديّه لا يوجب اضمحلال ذلك الوجوب الغيرى المترشّح من ذى المقدّمه، فإنّه بذلك يزداد توسعه فى كيفيه التقرب، فلو أتى به العبد بدعوه ذلك الأمر يحصل له التقرب فى مقام الإطاعه، فلم يكن تعلقه بالمقدّمه خاليا عن الفائدة» لا يخلو من الغموض، إذ ليس الإشكال فى وجوب المقدّمه مولويًا من ناحيه اللغويّه، و عدم الفائدة حتى يدفع ذلك بما أفاده، بل الإشكال إنّما هو من ناحيه عدم قابليّه المورد للأمر المولوى، كما عرفت.

ص: ٣٩٤



فى الشرعيات، و العرفيات (١)، لوضوح أنه (٢) لا يكاد يتعلّق بمقدّمه أمر غيرىّ إلاّ إذا كان فيها (٣) مناطه، و إذا كان فيها كان فى مثلها، فيصح (٤) تعلّقه به أيضا (٥) مقدّماته، و ذلك لأنّ مناط الوجوب الغيرى - و هو التوصل إلى الواجب النفسى - موجود فى كلّ مقدّمه، فلا بد من الحكم بوجوب جميع المقدمات، لاتّحاد حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز، فيستكشف من وجود أوامر غيريه بالنسبه إلى جملة من المقدمات وجوب غيرها من المقدمات التى لم يرد فيها أمر غيرىّ أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). الأوّل: كالأمر بالوضوء، و الغسل، و الثانى: كالأمر بدخول السوق.

(٢). الضمير للشأن، و قوله: - لوضوح - تعليل ل - و يؤيد -، و قد عرفت توضيحه.

(٣). أى: فى تلك المقدّمه مناط الأمر الغيرى. و المقصود: أنه إذا كان مناط الأمر الغيرى - و هو التوصل إلى ذى المقدّمه - ثابتا فى بعض المقدمات الشرعيه، أو العرفيه التى تعلّق الأمر الغيرى بها، كان هذا المنط ثابتا فى مثلها من المقدمات التى لم يتعلّق بها أمر غيرىّ شرعىّ أو عرفىّ ظاهرا، و حيث ثبت فيها المنط كان ذلك كاشفا عن وجوبها، فإنّ تعلّق الأمر بتلك المقدمات يكشف عن تعلّقه بهذه المقدمات أيضا، لوجود المنط - و هو التوقّف - فى الجميع على نهج واحد.

فتلخص: أنّ علّه الوجوب الغيرى مشتركه بين جميع المقدمات، فلا بد من الالتزام بوجوب جميعها غيريّا من دون فرق فى ذلك بين المقدمات التى تعلّق بها الأمر الغيرى، و بين المقدمات التى لم يتعلّق بها ذلك.

(٤). هذا متفرّع على: مماثله المقدمات التى لم يتعلّق بها أمر غيرىّ للمقدمات التى تعلّق بها أمر غيرىّ فى مناط الوجوب.

يعنى: فيصح تعلّق الأمر الغيرى بمثل المقدمات التى تعلّق بها أمر غيرىّ من المقدمات التى لم يتعلّق بها ذلك، فضمير - تعلّقه - راجع إلى الأمر الغيرى، و ضمير - به - إلى مثلها.

(٥). يعنى: كما صحّ تعلّق الأمر بالمقدمات الواقعه فى حيّز الأمر الغيرى.

ص: ٣٩٥

لتحقّق (١) ملاكّه، و مناطه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: - فيصح -، و ضميرا - ملاكّه و مناطه - راجعان إلى الأمر الغيرى.

(-). لا- يخفى: أنّ جعل هذا الوجه مؤيّداً أولى من جعله برهاناً فضلاً عن كونه من أوضح البرهان، و ذلك لأنّه مبنى على مقدمات ظنيّه، مع أنّ المسأله عقليّه.

إحداها: كون الأمر بالمقدمات الواقعه فى حيزه مولويًا، و هذا ظهور لا يفيد القطع.

ثانيها: كون تمام الملاك فى المولويّه هو المقدميّه، دون غيرها.

ثالثها: خلوّ المقدمات التى لم يتعلّق بها أمر غيرى عن موانع تعلّق الأمر المولوى بها حتى يؤثّر ملاك المقدميّه فى جعل الأمر المولوى لها.

و لا- سبيل إلى القطع بعدم المانع. كما أنّه لا- طريق إلى العلم بمولويّه الأمر المتعلّق بالمقدمات، ضروره أنّ الظهور لا يوجب القطع.

كما أنّ المقدمه الثانيه غير قطعيّه أيضاً، لاحتمال وجود ملاك آخر مع مناط المقدميّه أوجب ذلك الملاك مولويته. فالعلم بكون المقدميّه و التوقّف علّه تامّه لمولويّه الأمر الغيرى غير حاصل، لكون المقدمات جّلها بل كلّها ظنيّه، هذا.

و لا- يصغى إلى ما فى حاشيه العلامه الأراكى (قده) على المتن من: «أنّ حصول القطع بهذه المقدمات الثلاث خفيف المئونّه لمن مارس مواقع الأوامر الصادره عن الموالى العرفيّه، و راجع ما يصدر من نفسه من الأوامر الغيريّه، و لو حصل الشك فى واحد ضمّ إليه واحداً بعد واحد حتى يحصل له القطع بالمولويّه و بملاكه، و باطراده فى جميع الموارد. و ليس هذا من باب الاستقراء الناقص المفيد للظن، بل من باب إحراز المناط التام السارى و لو كان حاصلًا من الاستقراء، و ليس ذلك بعزيز، فإنّ إحراز الطبائع و الغرائز فى العلم الطبيعى كالميل بالطبع، و الميل بالقسر، و نحوهما إنّما يكون طريقه مقصورا على الاستقراء، كما لا يخفى على المتدرب».

ص: ٣٩٦

\*\*\*\*\*

(١). بالوجوب فى الأوّل، و عدمه فى الثانى، و هو مختار المعالم، و المنسوب إلى الواقفّيه، و إلى السيد - على ما عن العلامه -، لكن النسبه غير ثابتة.

(٢). و هو المنسوب إلى الحاجبى و العضدى. و ذلك لأنّ ظهور الأوامر فى المولويّه و إن كان ممّا لا ينكر، كما أنّ بناء العقلاء على حجّيه الظواهر أيضا ممّا لا يقبل الإنكار، لكن لا ينبغى الارتباب فى عدم كون الظاهر كاشفا قطعيا عن الواقع حتى يكون مجديا فى المسأله العقليّه.

هذا فى المقدمه الأولى.

و كذا الحال فى الثانى و الثالثه، فإنّ دعوى القطع بالعليّه التامه فى الأوامر المولويّه الشرعيّه دون إثباتها خرط القتاد، لعدم إحاطتنا بملاكات الأحكام التعديديه إلاّ ببيان العالم بها. و لو أدرك العقل أحيانا شيئا من ملاكاتها كان مدركا لما له دخل فى الحكم الشرعى. و أمّا كون ذلك المدرك علّه تامه له، فممّا لا سبيل للعقل إلى إحرازه. فدعوى ذلك ليست إلاّ تحرّصا بالغيب و فريه بلا ريب.

و من هنا يظهر: ضعف قياس المقام بالأوامر الغيريه الصادره من الموالى العرفيه، و بمسائل سائر العلوم ممّا يمكن إحراز مناطه بالبرهان المؤلّف من اليقينيات، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيّه مبنيّه على ملاكات خفيّه لا تنالها أيدي العقول، و لا تحرز إلاّ ببيان العالمين بها من آل الرسول صلوات الله عليهم أجمعين. فكيف يحصل من ضمّ واحد بعد واحد القطع بالمولويّه، و بملاكه، مع الأطراد فى الموارد المشكوكه و هل هذا إلاّ القياس المسدود بابه فى مذهبنا؟ فالمقاييسه المزبوره كما ترى.

فقد اتّضح من جميع ما ذكرنا: أنّ التعبير عمّا أفاده الميرزا الكبير بالتأييد أولى من عدّه من أوضح البراهين.

بطلانه (١)، و أنه (٢) لا تفاوت (لا يتفاوت) في باب الملازمه بين مقدمه و مقدمه.

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل (٣) لغيره (٤) ممّا ذكره الأفاضل

\*\*\*\*\*

(١). أى: بطلان التفصيل.

(٢). معطوف على - بطلانه -، و مفسّر له، و الضمير للشأن. و حاصله: أنه - بناء على الملازمه بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته - لا يفرّق في الوجوب بين المقدمات من السبب، و الشرط، و غيرهما.

(٣). لأنّ سائر الأدلّه مشتقّه منه كاشتقاق المشتقات من المصدر - بناء على القول به -، حيث إنّ تلك الأدلّه مشتمله على بعض ما تضمنه دليل أبى الحسن البصرى، كالمحكى عن المحقق الدوّانى: «من أنه لو لم تجب المقدمه لجاز التصريح بجواز تركها». و كالمحكى عن السيزوارى من: «أنه لو لم تكن واجبه بإيجابه يلزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً». و كقول أبى الحسين البصرى «-» من:

«أنه لو لم تجب لجاز تصريح الأمر بتركها، و التالى باطل: فالمقدم مثله»، إلى غير ذلك.

(٤). أى: لغير هذا الاستدلال من الاستدلالات التي ذكرها الأفاضل.

(-). قال فى الكنى و الألقاب ص ٥٠: (أبو الحسين البصرى محمّد بن على الطيب البصرى المتكلم على مذهب المعتزله، و هو أحد أئمّتهم الأعلام المشار إليه فى هذا الفن، له تصانيف منها المعتمد فى الفقه، و هو كتاب كبير. أخذ منه فخر الدّين الرّازى كتاب المحصول. توفّى ببغداد سنة ٤٣٦ (تلو). قال ابن خلكان: و لفظه «المتكلم» تطلق على من يعرف علم الكلام، و هو أصول الدين، و إنّما قيل له علم الكلام، لأنّ أوّل خلاف وقع فى الدين كان فى كلام الله عز و جل أ مخلوق هو، أم غير مخلوق، فتكلم الناس فيه، فسمى هذا النوع من العلم كلاماً).

ص: ٣٩٨

من الاستدلالات، و هو ما ذكره أبو الحسن البصرى (١) «-» و هو (٢): أنه

\*\*\*\*\*

(١). و الفخر الرازى، و استدللّ به العلامة (قده) فى محكى التهذيب، و النهايه، و قرره فى المعالم.

(٢). هذا الضمير و ما قبله راجعان إلى الاستدلال الذى هو كالأصل.

و محصل هذا الدليل: أنه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، ضروره أن عدم وجوبها يستلزم جواز تركها، و بعد فرض جواز الترك فإن لم يبق ذو المقدمه على وجوبه لزم خروج الواجب النفسى المطلق عن وجوبه. و إن بقى على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق، بداهه أن ترك المقدمه المفروض جوازه يوجب امتناع وجود الواجب فى الخارج، فالتكليف بإيجاد ذى المقدمه يصير حينئذ من التكليف بغير مقدور، و هو قبيح على العاقل فضلا على الحكيم.

و الحاصل: أنه يلزم من جواز ترك المقدمه أحد محذورين: إمّا؛ طط لله لله التكليف بما لا يطاق لو بقى ذو المقدمه على وجوبه. و إمّا الخلف لو خرج عن وجوبه.

أمّا الأول، فواضح.

و أمّا الثانى، فلأنّ المفروض إطلاق وجوب الواجب بالنسبه إلى مقدمته، و عدم اشتراط وجوبه بوجودها، ففرض عدم وجوبه حين ترك مقدمته يرجع إلى

(-). قال فى الكنى و الألقاب ص ٤٥: (أبو الحسن الأشعري على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن موسى الأشعري، تقدّم ذكر جدّه أبى بردة. و يأتى ذكر أبى موسى بعد ذلك، كان مولده بالبصره و منشؤه ببغداد و هو إمام الأشاعره، و إليه تنسب الطائفة الأشعريّه توفى سنة ٣٣٤، و دفن بين الكرخ و باب البصره. قال ابن شحنه فى روضه الناظر: فى سنة ٣٢٩ توفى أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر الأشعري، و دفن ببغداد بشرعه الزوايا، ثم طمس قبره خوفا أن تنبشه الحنابله، فإنهم كانوا يعتقدون كفره، و يبيحون دمه، و ذكر: أن أبا على الجبائى كان زوج أمّه».

ص: ٣٩٩

لو لم يجب المقدمه، لجاز تركها، و حينئذ (١) فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق (٢)، و إلا (٣) [ خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا].

و فيه: - بعد إصلاحه (٤) اشتراط وجوبه بوجودها، و هو خلاف ما فرضناه من إطلاق الوجوب.

و من البديهي: بطلان كلا المحذورين. فعدم وجوب المقدمه الذى هو منشأ هذين المحذورين أيضا واضح البطلان، لكشف فساد اللازم - و هو عدم وجوب ذى المقدمه - عن بطلان الملزوم، و هو عدم وجوب المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و حين تحقق الترك المفروض جوازه فإن بقى الواجب... إلخ.

(٢). هذا هو المحذور الأول الذى عرفته آنفا.

(٣). أى: و إن لم يبق الواجب على وجوبه يلزم خروج الواجب - و هو ذو المقدمه - عن الوجوب، و هذا خلف، و قد مرّ توضيحه. و هذا هو المحذور الثانى.

(٤). غرضه (قده): إصلاح هذا البرهان بنحو يندرج فى البراهين التى لها صورته، ثمّ التعرض لما يرد عليه من الإشكال، فينبغى التكلّم فى مقامين:

الأول: فى إصلاح الدليل المزبور. و الثانى: فى إفساده.

أمّا المقام الأول، فملخص الكلام فيه: أنّ ظاهر قول المستدل: «لجاز تركها» لما كان واضح البطلان، إذ لا ملازمه بين الشرط - و هو: عدم وجوب المقدمه شرعا - و بين الجزاء - و هو جواز الترك بمعنى إباحته شرعا -، ضروره أنّ انتفاء الوجوب لا يقتضى خصوص الإباحه الشرعيه، بل - بناء على عدم خلوّها عن الحكم الشرعى - يتردّد بين الأحكام الأربعة الباقية. و بناء على إمكان خلوّها عن الحكم لا- مانع من عدم الحكم الشرعى، فأيجاب ذى المقدمه لا يجتمع مع الحكم على المقدمه بما يصاد إيجاب ذيتها، فلا حكم للمقدمه شرعا، بل لا بدّ من الرجوع إلى حكم العقل بلزوم الإتيان بها.

و إن شئت فقل: إن عدم وجوب المقدمه شرعا لا يقتضى إباحتها شرعا، و إلاّ

بإرادته عدم المنع الشرعى من التالى (١) فى الشرطيّه الأولى، لا (٢) الإباحه الشرعيّه، و إلاّ (٣) كانت الملازمه واضحه البطلان، و إرادته (٤) لم تصدق القضيه الشرطيّه، فالمراد بجواز الترك عدم المنع الشرعى، لا الإباحه الشرعيّه. و حينئذ تصدق الشرطيّه، ضروره وجود الملازمه بين نفي الوجوب عن فعل المقدمه، و بين عدم المنع شرعا من تركها.

فالمحصل: أنّ المقدمه التى يحتاج إليها فى إصلاح الشرطيّه الأولى و هى: «لو لم تجب المقدمه، لجاز تركها» هى: إرادته عدم المنع الشرعى من قوله:

«لجاز تركها»، لا- الإباحه الشرعيّه، و إلاّ- كانت القضيه كاذبه، لوضوح بطلان الملازمه بين عدم الوجوب الشرعى، و الجواز الشرعى بمعنى الإباحه.

و أما المقدمه التى يحتاج إليها فى إصلاح الشرطيّه الثانيه - و هى قوله: «فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق» - فهى: إرادته الترك ممّا أضيف إليه الظرف أعنى: «حينئذ» لا إرادته نفس الجواز، لأنّ إرادته مع إيجاب الإتيان بذى المقدمه لا توجب التكليف بما لا يطاق، فتكون هذه الشرطيّه كاذبه، و صدقها يتوقف على إرادته الترك ممّا أضيف إليه الظرف. و بهذين الإصلاحين تصدق كلتا الشرطيتين.

\*\*\*\*\*

(١). و هو قوله: «لجاز تركه»، فإنّه التالى فى الشرطيّه الأولى، و هى: «أنّه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها».

(٢). يعنى: لا بإرادته الإباحه الشرعيّه.

(٣). يعنى: و إن لم يرد من جواز الترك: عدم المنع الشرعى، بل أريد به الإباحه الشرعيّه كانت الملازمه بين المقدم - و هو عدم وجوب المقدمه - و بين التالى - و هو جواز الترك - واضحه البطلان، لما عرفت آنفا، فتكون القضيه الشرطيّه الأولى كاذبه.

(٤). معطوف على قوله: «إرادته عدم المنع الشرعى»، و هذا إشاره إلى:

الإصلاح الثانى الذى تقدّم توضيحه بقولنا: «و أمّا المقدمه التى يحتاج... إلخ».

الترك «-» عمّا أضيف إليه الظرف (١)، لا نفس الجواز «-» وإلا فمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم معه صدق القضية الشرطية الثانية - ما (٢) لا يخفى،

\*\*\*\*\*

(١). و هو قوله: «حينئذ» بعد قوله: «لجاز تركها»، توضيحه: أنّ تنوين «حينئذ» عوض عن مقدر أضيف إليه «إذ». فان كان ذلك المقدر جملة: «جاز تركها» كما يقتضيه ظاهر العبارة بأن يكون الأصل: «حين إذ جاز تركها» لزم كذب الشرطية الثانية، إذ يلزم من مجرد جواز ترك المقدمه مع بقاء الواجب النفسى على وجوبه محذور التكليف بما لا يطاق. وإنما يلزم هذا المحذور إذا ترك المقدمه، ضروره أنه لا يقدر حينئذ على الإتيان بالواجب، لصيرورته غير مقدور بسبب ترك مقدمته. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لإصلاح الدليل المزبور.

(٢). مبتدأ مؤخر لقوله: «و فيه بعد إصلاحه... إلخ». وهذا هو المقام الثانى المتضمن لإبطال الدليل المذكور.

و حاصل وجه بطلانه: أنّ ترك المقدمه المفروض جوازه شرعا لا يوجب شيئا من المحذورين اللذين: أحدهما الخلف، و هو خروج الواجب عن الوجوب.

و الآخر: التكليف بما لا يطاق، و ذلك لأنّ المقدمه و إن لم تكن واجبه شرعا، لكن العقل يحكم بوجوبها إرشادا من باب حسن الإطاعة عقلا، حذرا عن الوقوع فى عقاب ترك الواجب، فإذا ترك المقدمه لزم سقوط أمر ذبيها بالعصيان، فلا أمر حينئذ ليجب به ذو المقدمه. فإن أراد المستدلّ من خروج الواجب عن الوجوب هذا المعنى، فلا بأس به. لكنّه ليس بمحذور، لأنّ سقوط التكليف يكون تاره بالإطاعة، و أخرى بالعصيان.

فقول المستدل: «بأن المقدمه إن لم تكن واجبه لجاز تركها شرعا» صحيح، لكن قوله: «انّ ترك المقدمه يستلزم أحد المحذورين، و هما: الخلف، و التكليف بغير

(-). هذا ما احتمله المحقق السبزواري على ما نسب إليه فى تقريرات الشيخ.

(--). هذا ما احتمله صاحب المعالم (قده).



فإنَّ (١) «-» الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق إحدى (٢) الشرطيتين، ولا يلزم ( منه ) (٣) أحد المحذورين، فإنه (٤) و إن لم يبق «-» له وجوب مقصور» غير سديد، لعدم لزوم شىء منهما حين ترك المقدمه المفروض جوازه شرعا حتى يكشف بطلان التالى عن بطلان الملزوم، وهو عدم وجوب المقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الإشكال على الدليل المزبور، وقد عرفته بقولنا: «و حاصل وجه بطلانه... إلخ».

(٢). يعنى: لا يوجب عدم المنع شرعا عن ترك المقدمه صدق شىء من الشرطيتين المتضمنتين لمحذورى الخلف، و التكليف بما لا يطاق، لارتفاع الوجوب بالعصيان.

(٣). يعنى: لا يلزم من الترك شىء من المحذورين المذكورين.

(٤). الضمير للشأن. هذا تقريب قوله: «فإنَّ الترك بمجرد عدم... إلخ».

(-). هذا مذکور فى تقريرات شيخنا الأ-عظم (قده) فى مقام ردّ المحقق السبزواری، قال المقرر: «و الظاهر: أنّ مجرد الترك لا يلازم اللازمين المذكورين، إذ الترك على تقدير الوجوب بمنزله ترك نفس الواجب، فيختار ارتفاع التكليف، و لا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا، لأن ارتفاعه إمّا بالامثال، أو بتحقيق المعصيه، و هذا الوجوب إنّما يرتفع بواسطه تحقق العصيان».

و حاصله: أنّ ارتفاع التكليف بالعصيان كارتفاعه بالإطاعه أجنبيّ عن انقلاب الوجوب المطلق إلى المشروط الذى هو مناط الخلف المذكور فى الدليل المعبر عنه بخروج الواجب المطلق عن كونه واجبا، و ذلك لاستحاله تقييد التكليف بامثاله كاستناع تقييده بعصيانه، إذ يلزم من التقييد بهما طلب الحاصل، و اجتماع النقيضين على التفصيل المتقدم فى مبحث التعبدي و التوصلی.

(--). لا يخفى أنّ هذا التعبير خلاف ما يقتضيه سوق البيان، لأنّ غرضه من قوله: «فإنَّه و إن لم يبق له وجوب... إلخ» دفع توهم، و هو: أنّ ارتفاع وجوب

معه (١)، إلاّ أنّه كان ذلك (٢) بالعصيان، لكونه (٣) متمكّنا (٤) من الإطاعة و الإتيان، وقد اختار تركه بترك مقدّمته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم إتيانها إرشادا «-» إلى ما في تركها من العصيان (٥) المستتبع للعقاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ترك المقدّمه، و ضمير - أنّه - فى قوله: - إلاّ أنّه - للشأن.

(٢). المشار إليه هو: عدم بقاء الوجوب لذى المقدّمه.

(٣). تعليل لكون علّه ارتفاع الوجوب عن ذى المقدّمه هى العصيان. و وجهه واضح، إذ المفروض تمكّنه من امتثال أمر ذى المقدّمه، فلم يفت الواجب النفسى إلاّ بسوء اختياره، فارتفاع الوجوب مستند إلى العصيان، لا إلى ترك المقدّمه، مع عدم المنع عنه شرعا حتى يقال: إنّ عدم المنع شرعا عن ترك المقدّمه أوجب خروج الواجب المطلق عن إطلاق الوجوب إلى اشتراطه، و هو خلف، إذ المفروض إطلاق الوجوب بالنسبه إلى وجود المقدّمه، فارتفاع الوجوب بترك المقدّمه يدلّ على عدم إطلاقه، و أنّه مشروط بوجود مقدّمته، و هذا خلف.

(٤). مع ترك المقدّمه من الإطاعة الواجبه بحكم العقل.

(٥). لأمر ذى المقدّمه المستتبع ذلك العصيان لاستحقاق العقوبه. ذى المقدّمه بالعصيان عين المحذور أعنى: خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا، فهذا اعتراف بترتب هذا المحذور على ترك المقدّمه المفروض عدم المنع عنه شرعا، و لازم هذا المحذور الالتزام بوجوب المقدّمه.

هذا ملخّص التوهم، و لم يذكره المصنّف قبل ذلك حتى يدفعه بقوله: «فإنّه و إن لم يبق... إلخ»، فالصواب أن تكون العبارة هكذا: «و لا يلزم منه أحد المحذورين لارتفاع التكليف بالعصيان، و ليس هذا خروج الواجب المطلق عن الوجوب، لوضوح الفرق بينه و بين سقوط التكليف بالإطاعة، أو العصيان»، فتدبر.

(-). هذا اعتراف من المصنّف (قده) بكون أمر المقدّمه إرشاديا، إذ لا مصلحة فيها إلاّ امتثال أمر ذى المقدّمه، فلو تركها لا يترتب على تركها غير عصيان أمر ذیها

نعم (١): لو كان المراد من الجواز (٢) جواز الترك شرعا و عقلا يلزم أحد المحذورين (٣)، إلا أن الملازمه (٤) على هذا (٥) في الشرطيّه الأولى (٦) ممنوعه (٧)، بداهه أنه لو لم يجب شرعا لا يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا،

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فإن الترك بمجرد عدم المنع شرعا... إلخ».

و حاصله: أن عدم لزوم المحذورين - و هما: الخلف، و التكليف بما لا يطاق - من جواز ترك المقدمه مبنئ على إرادته الجواز الشرعي.

و أما إذا أريد به جواز تركها شرعا و عقلا، فيترتب عليه أحد المحذورين المتقدمين لا محاله، إذ لا ملزم حينئذ بإتيان المقدمه، فتركها المؤدى إلى ترك ذيها لا يكون عصيانا لأمر الواجب النفسى، فيسقط وجوب ذى المقدمه لا بالإطاعه، و لا بالعصيان، بل للخلف - و هو خروج الواجب المطلق عن الوجوب - و ذلك باطل جزما.

(٢). يعنى: فى تالى الشرطيّه الأولى، و هى: «لو لم يجب المقدمه لجاز تركها».

(٣). و هما: الخلف، و تكليف ما لا يطاق. و قد تقدم تقريب اللزوم عند شرح قول المصنف: «نعم لو كان المراد من الجواز»، فراجع.

(٤). بين الشرط و هو: «لو لم تجب المقدمه»، و بين الجزاء و هو: «لجاز تركها».

(٥). المشار إليه هو: جواز ترك المقدمه شرعا و عقلا.

(٦). و هى: لو لم تجب المقدمه لجاز تركها.

(٧). وجه منع الملازمه بين عدم وجوب المقدمه شرعا، و بين جوازها شرعا و عقلا هو: ما أفاده بقوله: - بداهه أنه... إلخ -.

و محصله: أن نفي الوجوب شرعا لا يستلزم الجواز شرعا و عقلا، لإمكان الموجب لاستحقاق العقوبه. و هذا الاعتراف ينافى ما أفاده سابقا من قوله: «و الأولى إحاله ذلك إلى الوجدان... إلخ»، لأن غرضه من التمسك بالوجدان إثبات الوجوب المولوى للمقدمه، فلاحظ و تأمل.

لإمكان أن لا يكون محكوماً بحكم شرعا و إن كان واجبا «-» عقلا إرشادا، و هذا واضح.

## و أما التفصيل بين السبب و غيره (١)

، فقد استدلل على وجوب السبب بأن (٢) خلّو المقدمه عن الحكم الشرعى، و كفايه حكم العقل بلزوم الإتيان بها إرشادا، فليس جواز ترك المقدمه عقلا و شرعا من مقتضيات عدم وجوبها حتى يعدّ من لوازمه.

فالمتحصل: أنّه يرد على الدليل المزبور أحد إشكالين: إمّا كذب الشرطيّه الأولى، و هي: «لو لم يجب المقدمه لجاز تركها» إن أريد جواز الترك شرعا و عقلا، و إمّا كذب الشرطيّه الثانيه، و هي: «فإن بقى الواجب على وجوبه... إلخ» إن أريد جواز الترك شرعا فقط، إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق بمجرد جواز الترك شرعا مع حكم العقل بلزوم إيجاد المقدمه إرشادا.

و الحاصل: أنّه - بناء على عدم وجوب المقدمه شرعا - لا يلزم شىء من المحذورين المتقدمين.

التفصيل فى وجوب المقدمه: ١ - بين السبب و غيره (١) بالوجوب فى السبب، و عدمه فى الشرط، و هذا التفصيل منسوب إلى علم الهدى (قده)، و قد نقل هو و التفتازانى و البيضاوى و بعض شراح المختصر:

«الإجماع عليه»، و أنت خير بما فى هذا الإجماع.

(٢). هذا ثالث الوجوه المذكوره فى البدائع، و هو مؤلف من أمرين:

أحدهما: أنّه لا ريب فى اعتبار القدره فى متعلّق التكليف، فيقبح تعلّقه بغير المقدور، لقبح مطالبه العاجز عقلا.

ثانيهما: أنّ المسببات خارجه عن حيز القدره، و إنّما المقدور هو الأسباب،

(-). الأولى أن يقال: «واجه» و كذا تأنيث الضمائر التى قبله، لرجوعها إلى «المقدمه» و إن كان الأمر فى التذكير و التأنيث سهلا.

التكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلا هو السبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتّب عليه قهرا، و لا يكون (١) من أفعال المكلف و حرّكاته أو سكناته، فلا بد (٢) من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه (٣).

و لا يخفى ما فيه «-» من أنّه (٤) ليس بدليل على التفصيل، بل على و المسبّبات تعدّ من آثارها المترتّب عليها قهرا.

و نتيجة هذين الأمرين: لزوم صرف الأمر المتعلّق بالمسبّب في ظاهر الخطاب إلى السبب، لامتناع الأخذ بظاهره، و هو تعلّق التكليف بغير المقدور، فإنّ هذا قرينه عقليّه على صرف هذا الظاهر، كالقرينه اللفظيّه الحافّه بالكلام الصارفه للظهور.

و عليه: فإذا أمر الشارع بالترويح، أو بتحصيل الطهاره الحديثيه، و نحو ذلك، فلا محيص عن صرفه إلى الأسباب المحصّله للزواج كالعقد، و للطهاره كغسل البدن، أو غسل الوجه و اليدين، و مسح مقدّم الرّأس و الرّجلين، لعدم القدره على الزواج، و الطهاره، بل المقدور أسبابهما.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المسبّب، و ضميرا - آثاره - و - عليه - راجعان إلى السبب.

(٢). هذه نتيجة الأمرين اللذين أشار المصنّف إلى أوّلهما بقوله: «بأنّ التكليف... إلخ»، و إلى ثانيهما بقوله: «و المقدور لا يكون إلا هو السبب».

(٣). هذه الضمائر الثلاثه راجعه إلى المسبّب، كما هو واضح.

(٤). محصله: أنّ هذا الوجه ليس دليلا على التفصيل في مورد البحث - و هو الوجوب الترشّحي الثابت للمقدّمه التي هي سبب وجوب ذبيها، دون المقدّمه التي هي شرط - حتى يفصل بين السبب و الشرط: بوجوب الأوّل، دون الثاني.

توضيحه: أنّ مقتضى البرهان المزبور: انحصار التكليف في واحد متعلّق بالسبب، و من المعلوم: أنّ هذا التكليف نفسى، فيكون السبب واجبا نفسيا، و ليس هذا الوجوب محلّ البحث عند من فصل بين المقدّمه التي هي سبب، و التي

(-). هذا ثالث الأجوبه التي ذكرها في البدائع.

أنّ الأمر النفسى إنّما يكون متعلّقا بالسبب، دون المسبّب. مع (١) «-» وضوح هي شرط، بل المبحوث عنه هو الوجوب الترشّحى. والبرهان المزبور لا يقتضى وجوب السبب ترشّحيا، إذ ليس وجوبه على هذا للتوصّل به إلى واجب آخر، و إنّما وجوبه نفسى، و أين الوجوب النفسى من الغيرى؟

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب آخر عن البرهان المزبور، و حاصله: عدم تسليم صرف الأمر بالمسبّب إلى السبب لأجل عدم مقدوريّه المسبب.

توضيحه: أنّ القدره المعبره فى التكاليف أعّم من المباشريّه و التسيبيّه، فالأمر بالإحراق صحيح، لكونه مقدورا بواسطة الإلقاء، و لا- موجب لصفه عن الإحراق إلى سببه و هو الإلقاء. و لا- دليل على اعتبار خصوص القدره المباشريّه فى الخطابات، بل بناء العقلاء على اعتبار مطلق القدره فيها.

(-). هذا ما ذكره جماعه منهم صاحب المعالم، و جعله فى البدائع أوّل الأجوبه.

و لا يخفى أنّ الأنسب تقديم الجواب الثانى على الأوّل بأن يقال: «إنّ فى الاستدلال المزبور: أوّلا: عدم تماميّه فى نفسه، لابتناؤه على عدم مقدوريّه المسبّب و هو فاسد، لكونه مقدورا مع الواسطه، فلا وجه لصرف الأمر المتعلّق بالمسبّب إلى السبب، بل المسبّب واجب نفسى، و يكون مقدّمته الّتى هي سبب كسائر المقدّمات من الشرط و غيره داخله فى محلّ النزاع من دون خصوصيّه للمقدّمه الّتى هي سبب.

و ثانيا: - بعد تسليم عدم مقدوريّه المسبّب - أجنبيّته عن المدّعى، لأنّ مقتضى الدليل كون وجوب السبب نفسيا، و هو غير الوجوب الترشّحى التبعى المبحوث عنه.

و ثالثا: أنّ الدليل المزبور لو تمّ لجرى أيضا فى الجزء الأخير من الشروط، كما لا يخفى». و قد عدّ هذا الوجه فى البدائع ثانى الأجوبه.

بل مقتضى الدليل المذكور: وجوب كلّ فعل مباشرى سواء أ كان سببا، أم شرطا، أم معدّا، لكون الجميع مقدورا بلا واسطه.

فساده، ضروره أنّ المسبّب مقدور للمكّلف، و هو متمكّن عنه بواسطة السبب، ثم إنّ تحرير التفصيل بين السبب و غيره على ما فى المتن، و سائر الكتب الأصوليه ليس تفصيلا فى الوجوب الترشّحى بين المقدّمه الّتى هى سبب، و غيرها، بوجوب الأولى دون غيرها، بل مرجعه إلى إنكار وجوب المقدّمه رأسا، أمّا السبب، فلكونه واجبا نفسيا، و أمّا غيره، فلإنكار الملازمه. فالمفصل بين السبب و غيره منكر حقيقه لوجوب المقدّمه مطلقا، لا مفصل بين السبب و غيره.

و تحرير التفصيل على ما أفاده الشيخ المحقق الأصفهانيّ (قده) فى حاشيته على المتن بقوله: «بل الصحيح فى تحرير التفصيل إمّا بالقول بوجوب غير المقدّمه الّتى هى سبب، لعدم المحذور، و بعدم وجوب السبب مقدّميا، حيث لا وجوب لمسببه، و وجوبه نفسيا لا دخل له بمورد التفصيل، و هو الوجوب المقدمى. و إمّا بأن يحزّر النزاع فى وجوب المقدّمه فى خصوص غير المقدّمه الّتى هى سبب، فإنّ المقدّمه الّتى هى سبب لا يعقل وجوب مسببها حتى يتكلم فى الملازمه بين وجوبه و وجوبها».

و إن كان متينا فى نفسه، لكنّه أجنبيّ عن موضوع كلام المفصّلين، لتصريحهم بوجوب المقدّمه الّتى هى سبب، دون غيرها من المقدّمات.

فحمل كلامهم على وجوب غير المقدّمه الّتى هى سبب، لعدم المحذور، و عدم وجوب السبب مقدّميا، إذ لا وجوب لمسببه حتى يترشّح منه وجوب مقدمى على سببه مناف لتصريحهم بعدم وجوب غير المقدّمه الّتى هى سبب، و اختصاص الوجوب الغيرى بالسبب.

و كذا حمل كلامهم على كون موضوع النزاع عندهم فى وجوب المقدّمه خصوص غير المقدّمه الّتى هى سبب، و أمّا هى، فلا يعقل وجوب مسببها حتى يتكلم فى الملازمه بين وجوبه و وجوبها. فإنّ ذلك كلّ خلاف تصريحاتهم بتعميم محل النزاع فى وجوب المقدّمه لجميع المقدّمات، و بيان مصبّ الأقوال.

و لا يعتبر فى التكليف أزيد من القدره، كانت بلا واسطه (١) أو معها (٢)، كما لا يخفى.

### و أما التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره (٣)

، فقد استدلل على الوجوب فى الأول: بأنه لو لا وجوبه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). كالصلاه، و الصوم، و الحج، و أكثر الواجبات.

(٢). كالطهاره الحديثه بناء على كونها حاله نفسائيه مترتبه على أفعال خاصه.

- التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره

(٣). الشرط الشرعى كالوضوء، و الغسل، و الستر بالنسبه إلى الصلاه، و غير الشرط الشرعى كالمسير إلى الحج. ثم إن هذا؛ غ لله لله - التفصيل منسوب إلى الحاجبى.

(٤). أى: الشرط الشرعى، و ضمير - بأنه - للشأن. و حاصل هذا الدليل الذى جعله أول أدله التفصيل بين الشرط الشرعى و غيره هو: أن الشرطيه لا بد أن تكون عقليه، أو عاديه، فإن لم تكن كذلك، فلا بد أن تكون بالوجوب الشرعى الغيرى، و كلما كان كذلك فهو شرط شرعى. و عليه: فتكون شرطيته موقوفه على فإن أراد (قده) تحرير ما هو محل النزاع بين القوم، فذلك توجيه لا يتحمله كلامهم. و إن أراد (ره) تحريره على وجه يصح فى نظره و إن لم يكن مرتبطا بكلامهم، فلا بأس به.

و كيف كان، فالحق أن يقال: إن تحرير التفصيل بين السبب و غيره بالوجوب المقدمى فى الأول، و عدمه فى الثانى على النحو المذكور فى الكتب الأصوليه صحيح غاية الأمر: أن أدلتهم لا تفى بإثبات مرامهم، إلا الإجماع إن تم.

و الإشكال على الدليل لا يسرى إلى عنوان المدعى، و لا يوجب عدم صحته، بدهاه أن غفله المستدل عن ترتب اللوازم الباطله على دليله لا توجب بطلان عنوان مدعاه، لإمكان أن يكون له برهان وثيق على صحته و إن لم يتفطن هو له، فتأمل جيدا.



شرعا لما كان شرطا، حيث إنه (١) ليس ممّا لا بدّ منه عقلا، أو عاده.

و فيه (٢): - مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعى إلى العقلى - أنه وجوبه الشرعى كالوضوء و نحوه من الشرائط الشرعيّه، و لذا عبّر عن هذا الدليل فى القوانين: «بأنّه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا» فشرطيّه الشرعى متقوّمه بالوجوب الثابت له بالفرض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشرط الشرعى، و هذا إشاره إلى وجه توقّف شرطيّته على وجوبه الشرعى.

و حاصل وجهه: أنّ شرطيّه الشرط الشرعى ليس عقليّه و لا- عاديّه، إذ لا- يحكم العقل و لا العاده بشرطيّته، فلا بدّ أن تكون شرطيّته بالوجوب الشرعى المتعلّق به، فمقوّم شرطيّته هو الوجوب الشرعى، فلا بدّ من الالتزام بوجوبه.

و الحاصل: أنّ دليل شرطيّه الشرط الشرعى هو وجوبه، و من البديهيّ:

انتفاء المدلول عند انتفاء الدليل، فلذا صحّ أن يقال: إنّّه لو لا وجوبه لم يكن شرطا.

(٢). قد أورد المصنّف (قده) على الدليل المذكور بوجهين:

أحدهما: ما أفاده فى التقريرات، و ذكره المصنّف فى الأمر الثانى فى تقسيم المقدّمه إلى العقليّه و الشرعيّه بقوله: «و لكنه لا يخفى رجوع الشرعيّه إلى العقليّه... إلخ» و ذلك لأنّ للشرط مطلقا معنى واحدا، و هو: ما ينتفى المشروط بانتفائه، فشرعيّته إنّما هى لأجل عدم إدراك العقل دخله فى المشروط، و كون التنبيه على شرطيّته منحصرًا ببيان الشارع، و بعد البيان صار كسائر الشروط العقليّه التى يوجب انتفاؤها انتفاء المشروط. و على هذا، فالتفصيل بين الشرط الشرعى و غيره لا مورد له، لأنّ كلّ شرط يرجع إلى الشرط العقلى، و الشروط العقليّه كلّها واجبه.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «أنه لا- يكاد... إلخ» و ملخصه: لزوم الدور من الدليل المزبور، و ذلك لأنّ كلّ حكم مترتب على موضوعه، و متأخّر عنه تأخّر المعلول عن علّته، فلو توقّف الموضوع على حكمه لزم الدور. و على هذا يكون الحكم - و هو الوجوب الغيرى - متأخرا عن موضوعه - و هو الشرطيّه و المقدّميه -، فلو

لا يكاد يتعلّق الأمر الغيرى إلا بما هو مقدّمه (١) الواجب، فلو كانت مقدّمته (٢) متوقّفه على تعلّقه (٣) بها لدار (٤).

و الشرطيه (٥) و إن كانت منتزعه عن التكليف، إلاّ أنّه (٦) توقّفت المقدّمه على الأمر الغيرى - كما هو مقتضى دليل المستدل - كان ذلك دورا، لتوقّف الحكم على الموضوع، و بالعكس. و ببيان أوضح: لا يترشّح الأمر الغيرى إلاّ على ما هو مقدّمه، فلو توقّفت المقدّمه على ذلك كان دورا باطلا بالضروره.

\*\*\*\*\*

(١). لكون المقدّمه علّه للوجوب الغيرى.

(٢). أى: مقدّمه ما هو مقدّمه، فإنّ هذا التوقّف مقتضى كلام المستدل:

«بأنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا».

(٣). أى: تعلّق الأمر الغيرى بالمقدّمه.

(٤). فالشرطيه فى الاستدلال كاذبه، لعدم توقّف الجزاء - و هو الشرطيه - على الشرط أعنى الوجوب، لأنّ توقّفها عليه مستلزم للدور الباطل، كما تقدم، فيبطل التوقّف أيضا، فلا تدل على وجوب الشرط الشرعى دون غيره، كما ادّعاه المستدل.

(٥). غرضه: أنّه يمكن للمستدل أن يلزمنا بالدور، كما ألزماه به، بأن يقول: إنكم تلتزمون باستحاله جعل الشرطيه مستقله، و تقولون بأنّها منتزعه عن التكليف، فلو توقّف التكليف على الشرطيه كما هو قضيه توقّف كلّ حكم على موضوعه لدار. نعم بناء على كون الشرطيه مجعوله بالاستقلال لا يلزم الدور.

(٦). هذا دفع إشكال دور الخصم على المصنّف، و محصله: عدم لزوم الدور بناء على مبنى عدم الجعل بالأصالة للشرطيه، و كونها منتزعه عن التكليف.

توضيحه: أنّ الشرطيه و إن كان منتزعه، لكنّها ليست منتزعه عن الوجوب الغيرى المقدمى حتى يلزم الدور، بل هى منتزعه عن الوجوب النفسى المتعلّق بالشىء المقيّد بالشرط الشرعى، مثلا: إذا أمر الشارع بالصلاه عن طهاره، فينتزع للطهاره عنوان الشرط، فمنشأ انتزاع الشرطيه لها هو هذا الأمر النفسى، لا الأمر الغيرى حتى

ص: ٤١٢

عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط «-» لا عن الغيرى (١) فافهم (٢). يلزم الدور. بل الأمر الغيرى دليل إنتى على كونه شرطاً، لا لمتى حتى يلزم الدور.

نعم الأمر الغيرى يكون بحسب الظاهر و مقام الإثبات عله للشرطيه، فقد اشبهه على المستدل مقام الإثبات بمقام الثبوت.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حتى يتوهم تماميه كلام المستدل، و هو: «أنه لو لم يكن واجبا لما كان شرطاً»، و حتى يلزم علينا الدور أيضا.

(٢). لعله إشاره إلى: عدم اندفاع إشكال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطيه الأمر النفسى، توضيحه: أن الطهاره مثلا ما لم يكن لها دخل فى الصلاه أو الطواف لم يتعلق الأمر النفسى بالصلاه عن طهاره، فالشرطيه ثابتة قبل تعلق الأمر النفسى، لأنها حينئذ جزء من موضوعه، فإذا فرض انتزاعها عن الأمر النفسى لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطيه الأمر النفسى لا يحسم إشكال الدور.

و هنا بحث يأتى إن شاء الله تعالى فى الأحكام الوضعيه.

(-). لا يقال: إنه - بناء على تعلق الأمر النفسى بالشرط - كيف يصح تعلق الأمر الغيرى به. فإنه يقال: الأمر النفسى تعلق بالمقيد بالشرط، و لم يتعلق بنفس الشرط كالطهاره، حتى يصح أن يقال: إن الأمر تعلق بشيئين: الصلاه و الطهاره.

و الحاصل: أن متعلق الأمر النفسى هو الصلاه عن طهاره، و المقيد بهذا القيد يتوقف وجوده فى الخارج على الطهاره، فيترشح من وجوب الصلاه عن طهاره وجوب تبعى على الطهاره، فالوضوء مثلا مقدمه وجوديه لوصف الصلاه - و هو كونها عن طهاره -، فيصير واجبا غيريا كسائر المقدمات الوجوديه، فتأمل جيدا.

ص: ٤١٣

: لا شبهه في أن مقدمه المستحب كمقدمه الواجب (١)، فتكون مستحبه لو قيل بالملازمه (٢).

و أما مقدمه الحرام و المكروه، فلا تكاد تتصف بالحرمة، أو الكراهه، إذ منها (٣)

مقدمه المستحب و المكروه

\*\*\*\*\*

(١). لوحده المناط - وهو: التوقف و المقدميه - في كل من مقدمتي الواجب و المستحب، و هذا المناط يقتضى الوجوب في مقدمه الواجب، و الاستحباب في مقدمه المستحب، إذ لا فرق في نظر العقل - بناء على الملازمه - بين كون طلب ذى المقدمه وجوبيا و بين كونه استحبابيا. و اعتبار الإيصال و عدمه جار فيه أيضا.

(٢). بين وجوب الواجب و وجوب مقدمته، إذ مناط الملازمه - وهو التوقف كما مر - موجود في المستحب و مقدمته.

(٣). أى: من مقدمات الحرام و المكروه ما يتمكن مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه. فالمراد ب - ما - الموصلة: المقدمه، و ضمير - معه - راجع إلى - ما -.

و توضيح ما أفاده المصنف (قده) في مقدمات الحرام و المكروه: أن المقدمه على قسمين:

الأول: ما يتمكن المكلف مع فعلها من ترك الحرام أو المكروه، لعدم كونها علّه تامّه لوجود الحرام أو المكروه، و لا جزء أخيرا من العله التامّه لوجودهما.

الثانى: ما لا يتمكن مع فعلها من تركهما، لكونها علّه تامّه أو جزءا أخيرا منها لوجودهما.

فإن كانت المقدمه من قبيل القسم الأول، فلا تكون حراما، إذ المفروض عدم كون فعلها مستلزما لفعل ذیها، لعدم كونها علّه تامّه و لا جزءا أخيرا منها لوجوده، فلا وجه لآتصافها بالحرمة، لوضوح كونها فاقده لملاك المقدميه، و هو توقف ترك الحرام أو المكروه على تركها. فلو فرض أن المكلف أتى بذى المقدمه بعد ما أتى

بهذه المقدمه كان إتيانه به مستندا إلى سوء اختياره، لا إلى هذه المقدمه. فلما لم يكن ترك هذه المقدمه دخيلا في ترك الحرام أو المكروه، فلا يترشح من طلب ترك الحرام أو المكروه طلب غيرى على ترك هذه المقدمه، فلو أتى بجميع المقدمات إلا المقدمه الأخيره التي يترتب عليها الحرام لم يأت بمحرّم، ولا يتّصف شىء من تلك المقدمات المأتى بها بالحرمه.

و السّر في ذلك: أنّ موضوع الوجوب الغيرى هو ما يتوقّف عليه ذو المقدمه، لأنّ مناط الوجوب الغيرى هو التوقّف و المقدميه، ففى كلّ شىء وجد هذا المنط يحكم بوجوبه مقدّميا، و فى غير مورد هذا المنط لا يحكم بالوجوب المقدمى.

ففى المقام، حيث إنّ هذا المنط يوجد فى خصوص المقدمه التي هى علّه تامّه لوجود الحرام أو المكروه، أو كالعله التامه له يجب ترك خصوص هذه المقدمه، دون غيرها من المقدمات التي لا يوجد فيها هذا المنط.

و وجهه واضح لا يحتاج إلى البيان، لكونه من القضايا التي قياساتها معها.

و إن كانت المقدمه من قبيل القسم الثانى كانت حراما، لتوقّف التّرك الواجب على ترك هذه المقدمه.

إذا عرفت ذلك يتضح: أنّ الواجب - و هو ترك الحرام - يقتضى وجوب مقدمته، و هو ترك إحدى مقدمات وجود الحرام، لا ترك جميعها، لأنّ ترك الحرام لا يتوقّف على ترك جميعها، لوضوح حصول التّرك الواجب بترك إحدى مقدمات الحرام، فمعروض الوجوب المقدمى حينئذ هو ترك إحدى المقدمات تخيرا. ففرق واضح بين مقدمات الواجب و مقدمات الحرام، إذ فى مقدمات الواجب يحكم بوجوب جميعها، لكون وجود كلّ واحده منها ممّا يتوقّف عليه وجود الواجب النفسى، فيجب جميع مقدماته. بخلاف مقدمات الحرام، فإنّ ما يتوقّف عليه ترك الحرام هو إحدى المقدمات تخيرا، فمعروض الوجوب الغيرى فى مقدمه الواجب هو فعل جميع المقدمات، و فى مقدمه الحرام هو ترك إحداها على البدل، لتحقق الواجب

ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً كما كان (١) متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه (٢) طلب ترك مقدّمتهما (٣).

نعم (٤) و هو ترك الحرام به، فلا مقتضى لوجوب ترك الجميع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ المقدّمه المحرّمه من مقدّمات الحرام هي خصوص المقدّمه الّتي لا يتمكّن مع فعلها من ترك الحرام، و هي العله البسيطه، أو الجزء الأخير من العله التامه المركبه، فقولته: «إذ منها ما يتمكّن معه» إشاره إلى القسم الأول.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما كان المكلف متمكّناً من ترك الحرام قبل الإتيان بتلك المقدّمه، فلا دخل للمقدّمه الّتي يتمكّن معها من ترك الحرام أو المكروه اختياراً في حصول المطلوب، و هو ترك الحرام أو المكروه. فلمّا لم يكن ترك هذه المقدّمه دخيلاً في ترك الحرام أو المكروه، لفقدان ملاكها، و هو توقّف ترك الحرام أو المكروه على تركها، فلم يترشّح من طلب تركهما طلب غيرى على ترك هذه المقدّمه، إذ المفروض عدم توقّف ترك الحرام أو المكروه على تركها، فمع الإتيان بها يتمكّن أيضاً من تركهما، فلا وجه لوجوب هذه المقدّمه غيرياً.

(٢). أى: طلب ترك الحرام أو المكروه.

(٣). أى: الحرام و المكروه.

(٤). استدراك على ما أفاده: من أنّه لم يترشّح من طلب ترك الحرام و المكروه طلب غيرى على ترك المقدّمه الّتي يتمكّن المكلف مع فعلها من تركهما.

و هو إشاره إلى القسم الثانى من القسمين المتقدمين، و حاصله: أنّ الأمر الغيرى المقدمى لا يترشّح من طلب تركهما على كلّ مقدّمه، بل على خصوص المقدّمه الّتي لا يقدر المكلف مع فعلها على ترك الحرام أو المكروه، و هذه المقدّمه هي الجزء الأخير من العله التامه، فلا محيص حينئذ عن ترشّح الطلب الغيرى على هذه المقدّمه،

ص: ٤١٦

ما (١) لم يتمكن معه من الترك المطلوب لا- محاله يكون مطلوب الترك (٢)، و يترشح من طلب تركهما (٣) طلب ترك خصوص هذه المقدمه (٤)، فلو لم يكن (٥) للحرام مقدمه لا- يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمه من مقدماته. فقله: - نعم - إشاره إلى القسم الأول من قسمي مقدمات الحرام و المكروه اللذين تعرضنا لهما بقولنا: «أحدهما: ما يكون علّه تامّه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول هو المقدمه، و ضمير - معه - راجع إليه.

يعنى: المقدمه التى لم يتمكن المكلف مع فعلها من الترك المطلوب، و هو ترك الحرام أو المكروه، فلا- محاله تكون مطلوبه بالطلب الغيرى.

(٢). يعنى: بالطلب الغيرى المقدمى.

(٣). أى: الحرام و المكروه.

(٤). أى: الجزء الأخير من العلّه التامّه المركبه، أو نفس العلّه البسيطه.

(٥). هذا متفرع على كون المقدمه المحزمه خصوص ما يتوقف عليه وجود الحرام، بحيث يترتب عليها قهرا، و لا- يتمكن المكلف معها من ترك الحرام أصلا.

و حاصله: أنه - بناء على ذلك - لو فرض أنّ الحرام أو المكروه ليس له مقدمه من القسم الثانى، بأن كانت جميع مقدماته من قبيل القسم الأول الذى لا يترتب وجود الحرام أو المكروه عليها قهرا، بل يبقى المكلف مع إتيانه بتلك المقدمات مختارا أيضا فى فعله للحرام أو المكروه، و تركه لهما، كما إذا كان الحرام أو المكروه فعلا- اختياريا منوطا وجوده باختياره، و إرادته، لما اتصف شىء من مقدماته بالحرمة، إذ لو أتى بجميعها، و لم يرد فعل الحرام لا يتحقق الحرام فى الخارج، لأنّ عدمه حينئذ مستند إلى عدم الإراده، لا إلى وجود المقدمات، حتى يكون التوصل بها إلى الحرام موجبا لحرمتها الغيريه.

فقله: «لا- يبقى معها... إلخ» صفة لقله: - مقدمه -، يعنى: بأن كان جميع مقدماته بحيث لو أتى بها المكلف يبقى مع ذلك مختارا فى فعل الحرام و تركه.

ص: ٤١٧

لا يقال (١): كيف ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمه لا محاله معها (٢) يوجد، ضروره أنّ الشئ ء ما لم يجب لم يوجد.

فإنّه يقال (٣): نعم

\*\*\*\*\*

(١). هذا اعتراض على قوله: «فلو لم يكن للحرام مقدّمه... إلخ».

و محصل الاعتراض: أنّه كيف يمكن وجود فعل في الخارج بدون مقدّمه و علّه، مع بداهه أنّ الشئ ء ما لم يجب وجوده من ناحيه علّته يمتنع أن يوجد في الخارج، ولذا قيل: «إنّ الشئ ء ما لم يجب لم يوجد، وإنّ كلّ شئ ء محفوف بضرورتين: إحداهما سابقه، و هي ضروره وجوده من ناحيه وجود علّته، و الأخرى لاحقه، و هي ضرورته بشرط وجوده»، كما قيل:

«بالضرورتين حفّ الممكن»

و بالجملة: فوجود الحرام بدون مقدّمه و علّه ممتنع.

(٢). أى: مع المقدّمه يوجد، لأنّ الشئ ء لا يوجد إلا بوجود علّته.

(٣). هذا دفع الاعتراض المزبور، و حاصله: أنّه لا إشكال في احتياج كلّ فعل إلى العلّه التامّه، و بدونها يمتنع وجوده، لكن أجزاء العلّه على قسمين:

أحدهما: أن تكون بأسرها أفعالا اختياريّه، كتيبيس الحطب، و إلقائه في النار.

و الآخر: أن تكون مرّكبه من الفعل الاختياري و غيره، كالإرادّه التي هي غير اختياريّه.

فعلى الأوّل: لا مانع من اتّصاف جميع أجزاء العلّه بالحكم الشرعيّ، فلو كان المعلول حراما اتّصف علّته التامّه بالحرمه.

و على الثاني: لا يتّصف شئ ء من أجزاء العلّه بالحرمه. أمّا غير الإراده من المقدّمات التي هي أفعال اختياريّه، فلعدم توقف وجود الحرام عليه، إذ المفروض قدره المكلف على ترك الحرام قبل إيجاد هذه المقدّمه و بعده، فلا يترتب عليها الحرام حتى تتصف بالحرمه المقدّميه. و أمّا الإراده، فلعدم كونها اختياريّه، و إلا توقّفت على إرادّه أخرى، و هكذا، فيلزم التسلسل.

ص: ٤١٨



لا- محاله يكون من جملتها (١) ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه (٢) لا- يلزم أن يكون ذلك (٣) من المقدمات الاختياريّه، بل من المقدمات الغير الاختياريّه، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، وإلاّ لتسلسل، فلا تغفل و تأمل «-» . فلتخص: أنّ الفعل لا يوجد إلاّ بالعلّه، و لا إشكال في امتناع وجود الممكن بلا علّه. غايه الأمر: أنّ العلّه تاره تكون ممّا يصحّ تعلّق الحكم الشرعيّ به، كما إذا كانت اختياريّه. و أخرى لا تكون كذلك، كما إذا لم تكن اختياريّه، كالإرادّه.

و على هذا يمكن أن لا- تكون للحرام أو المكروه مقدّمه اختياريّه، بأن كانت علّه وجودهما غير اختياريّه، كالإرادّه، و من المعلوم: أنّ ما لا يكون بالاختيار يمتنع أن يكون موضوعا للتكليف حرمة أو كراهه أو غيرهما، تعيينا أو تخيرا.

لكن قد تقدّم في محلّه: منع كون الإراده غير اختياريّه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من جمله المقدمات.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). أى: ما يجب معه صدور الحرام، يعنى: لا يلزم أن يكون العلّه التامّه للحرام من المقدمات الاختياريّه، بل يمكن أن تكون من غير الاختياريّه، كالإرادّه.

(-). تتمه: اعلم: أنّ المحقق النائيني (قده) قسّم المقدّمه المحرّمه إلى ثلاثه أقسام:

الأول: ترتّب الحرام على المقدّمه قهرا من دون إرادّه و اختيار للفاعل، كالإحراق المترتب على الإلقاء في النار، و غيره من العلل و المعلولات. و حرمة المقدّمه في هذا القسم نفسيّه لا غيريّه، لأنّ المقدور المتعلّق للحكم هو المقدّمه دون ذبيها.

الثاني: أن يتوسّط بين المقدّمه و ذبيها اختيار و إرادّه للفاعل، بحيث يقدر على ارتكاب الحرام بعد فعل المقدّمه، كقدرته عليه قبل فعلها، لكن يأتي بالمقدّمه بقصد التوصل بها إلى الحرام. و الحكم في هذه الصوره هو: حرمة المقدّمه مردّده

بين النفسية إن كان المورد من قبيل التجري، و بين الغيرية إن كان من باب السرايه.

الثالث: أن يتوسط بين المقدمه و ذيهما اختيار و إرادته للفاعل، و لكن لم يأت بالمقدمه بقصد التوصل إلى الحرام، بل له صارف عن إتيانه. و الحكم في هذه الصوره عدم حرمة المقدمه، و اختصاص الحرمة بذيهما، إذ لا وجه لحرمة المقدمه مع فرض عدم كونها علّه تامّه للوقوع في الحرام، و عدم قصد فاعلها للتوصل بها إلى الحرام.

و أنت خبير بما في عدا القسم الثالث من الإشكال.

إذ في الأول: أنه خلاف مبناه (قده): من كون المقدور مع الواسطه مقدورا، و من صحه التكليف بالمقدور التوليدى كالمقدور المباشر، فالمحرّم النفسى حقيقه هو ذو المقدمه، و المقدمه حرام غيرى.

و فى الثانى: عدم حرمة المقدمه لا نفسيه و لا غيريه. أمّا النفسيه، فلابتنائها على حرمة التجري، و هى غير ثابتة شرعا، و التفصيل فى محلّه. و أمّا الحرمة الغيريه فلفقدان ملاكها - و هو التوقف - ضروره أنّ المطلوب - و هو الاجتناب عن الحرام - لا يتوقف على ترك المقدمه، إذ المفروض كونه قادرا على ترك الحرام بعد الإتيان بالمقدمه أيضا.

و قياس المقام بمقدمه الواجب فاسد، حيث إنّ المحبوب يراد وجوده، فتسرى محبوبيته إلى جميع مقدمات وجوده، لتوقف وجوده على كلّ واحده من مقدماته، فيتعدّد وجوده عند عدم واحده منها. و هذا بخلاف الحرام المبعوض، فإنّ المطلوب هو تركه المعلوم تحقّقه بترك إحدى مقدمات وجوده، فلا تسرى المبعوضيه إلى جميع مقدماته، بل إلى واحده منها تخيرا. ففرق واضح بين مقدمات الواجب و بين مقدمات الحرام.

و من هنا يظهر: صحه ما أفاده: من عدم الحرمة فى القسم الثالث، إذ

الكلام فى مسأله الضد

\*\*\*\*\*

(١). كما هو عنوان ما ظفرنا به من الكتب الأصوليه، و مقتضى ما استدلل به على عدم الاقتضاء من انتفاء الدلالات الثلاث هو: كون المسأله لفظيه، فلا- يجرى هذا البحث فى الوجوب الثابت بدليل لئى، مع أنّ الظاهر جريانه فيه أيضا، كما أشرنا إليه فى التعليقه.

(٢). و هى: فى الضد العام خمس: لا موجب للحرمة الغيريه مع فقدان التوقف و المقدميه.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا: اختصاص الحرمة الغيريه بالمقدمه التى يترتب عليها الحرام النفسى قهرا من دون توقفه على إرادته للفاعل.

(-). لئى كان مرجع البحث فى هذا الفصل إلى ثبوت الملازمه بين وجوب الشئ ء و بين حرمة ضده، فلا محاله يكون المراد بالاقتضاء ما يعمّ مقام الثبوت و الإثبات، كما أنّه يكون المراد بالأمر ما يعمّ الوجوب الثابت بدليل لفظى أو لئى من إجماع، أو ضروره، كما لا يخفى.

ثم إنّ المناسب التعرض لجهتين:

إحداهما: نسبه هذه المسأله مع المسأله السابقه، فنقول: إن كان النزاع فى اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن ضده لأجل المقدميه، فتكون هذه المسأله أخصّ من موضوع المسأله المتقدمه، لكونها من صغريات تلك المسأله، فالنكته فى أفراد

أحدها: نفى الاقتضاء رأساً، وهذا منسوب إلى صريح العضدي، والحاجبي، والعميدي، وجمهور المعتزلة، وكثير من الأشاعره، قال في التقريرات: «و دعوى بعض كصاحب المعالم: أنه لا خلاف في الضد العام في أصل الاقتضاء، بل في كَيْفِيَّتِهِ، كما تقدم لا أصل لها». وفي البدائع: «فما في المعالم، والوافيه، وشرحها للسيد الصدر من إنكار هذا القول، واختصاص النزاع بكَيْفِيَّتِهِ الاقتضاء، لا في أصل الاقتضاء غريب».

ثانيها: الاقتضاء على وجه العيية، بمعنى: أن الأمر بالشئ كالصلاه، والنهي عن تركه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله: «صلّ» حرمة تركها.

ثالثها: الاقتضاء على وجه التضمّن - بناء على كون المنع من الترك جزءاً من ماهية الوجوب -، فقوله: «صلّ» مثلاً ينحلّ إلى: وجوب الصلاه، والنهي عن تركها، وهو المحكى عن المعالم وغيره.

رابعها وخامسها: الالتزام اللفظي والعقلي، وهما منسوبان إلى جماعه من المحققين.

و أما الضد الخاصّ، فالأقوال المذكوره جاريه فيه، إلا القول بالتضمّن. ويزيد على تلك الأقوال هنا قولان آخران:

أحدهما: ما عن صاحب المقاييس: من التفصيل بين كون فعل الضد رافعا للقدره على الواجب عقلاً، كركوب السفينه فرارا عن الغريم، أو شرعا كالاغتغال بالصلاه المانع عن أداء الشهاده، فقال في الأوّل بالاقتضاء، وفي الثاني بعدمه.

ثانيهما: قول الشيخ البهائي (قده) - على ما في البدائع -: «و هو: أن الأمر بالشئ يقتضى عدم الأمر بضده الخاصّ دون النهي عنه، فيبطل، لمكان عدم الأمر». هذه المسأله بالبحث - مع كونها من صغريات مقدّمه الواجب - هي: تحقيق حال عدم الضد من حيث مقدّميته لوجود الآخر، وعدمها، لما سيأتى إن شاء الله تعالى من الإشكال على مقدّميته.

فمرجع البحث حينئذ إلى: صغرويّه عدم الضّد لكبرى مقدّمه الواجب، و عدمها. و بعبارة أخرى: يكون مرجعه إلى: أنّ عدم الضّد هل هو مصداق لمقدمه الواجب، أم لا؟ كما هو واضح.

و إن كان النزاع فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده بنحو العيّيّه، أو الاستلزام، كانت النسبه بين المسألتين هى التباين، لأنّ موضوع تلك المسأله - و هو المقدمه - مباين لموضوع هذه المسأله، فإنّ العيّيّه أو الاستلزام غير المقدميه عينا و مفهوما، كما لا يخفى.

ثانيتها: كون هذه المسأله فقهيّه أو أصوليه، و تختلف باختلاف كيفيه البحث فيها، فإن جعل العنوان: «أنّ ضّد الواجب حرام أولا» كانت المسأله فقهيّه، لأنّ مسأله كلّ علم: ما يبحث فيه عن عوارض موضوعه الذاتيه، و من المعلوم: أنّ الضّد فعل المكلف، و أنّ فعله موضوع علم الفقه، و الحرمة من عوارضه الذاتيه.

و عليه: فالبحث عن حرمة الضّد، و وجوب مقدّمه الواجب، و نظائرها من المسائل الفقهيّه. و إن جعل عنوان البحث: «أنّ وجوب الشىء هل يستلزم حرمة ضده أم لا؟» فالحق: أنّه من المسائل الأصوليه، كالبحث عن الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيه، فإنّه يبحث عن الملازمه التى يصح وقوعها كبرى لقياس ينتج حكما كليّا فرعيا، بأن يقال: الصلاه ضّد للواجب، و كلّ ضّد للواجب حرام، فالصلاه حرام.

و من هذا البيان يظهر: عدم كون هذه المسأله من المبادئ الأحكاميه.

و إن جعل: «أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ فكونه من المسائل الأصوليه مبنى على أمرين:

أحدهما: أن يكون موضوع علم الأصول ألفاظ الكتاب و السنّه، فإنّ

: الاقتضاء فى العنوان أعم (١) من أن يكون بنحو العيئيه (٢)، أو الجزئيه (٣)، أو اللزوم من جهه التلازم (٤) بين طلب أحد الضدّين، و طلب ترك

\*\*\*\*\*

(١). وجه التعميم أولاً: إطلاق لفظ الاقتضاء، و شموله لجميع الأقسام المذكوره.

و ثانياً: أنّ الغرض من هذا البحث هو: بيان حال الضدّ العبادى صحّه و فسادا، من دون فرق فى ذلك بين أنحاء الاقتضاء، و من المعلوم: أنّ خصوص النزاع و عمومته تابعان لعموم الغرض و خصوصه.

و ثالثاً: وجود الأقوال المتشتمّه فى المسأله، و لا يجمع شتاتها إلاّ عموم الاقتضاء لها، و إلاّ كانت جلّ الأقوال خارجه عن مورد النزاع.

(٢). بأن يكون المعنى المقصود واحداً، مع اختلاف ما يؤدّيه من عبارته، بحيث تكون العبارتان حاكيتين عن معنى واحد، كما إذا كان المطلوب ترك الإزالة مثلاً، كأن يقول تاره «أزل النجاسه»، و أخرى: «لا تترك الإزاله» كما تقدّم آنفاً.

(٣). أى: بنحو التضمّن، بأن يكون الوجوب مركباً من طلب الفعل و المنع من الترك، فدلاله الوجوب حينئذ على حرمة الترك تضمّنيه.

(٤). إشاره إلى وجه اللزوم فيما إذا كانت دلالة الوجوب تضمّنيه، و حاصله: أنّ اللزوم تاره: يكون لأجل التلازم، بأن يقال: إنّ الأمر بأحد الضدّين - كإزالة - ملازم للنهى عن ضده، كإزالة - بناء على إرادته الترك من الضد -، فطلب أحد الضدّين يلازم طلب ترك الآخر، فالإقتضاء حينئذ يكون اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده - بمعنى دلالاته عليه - من الصفات العارضه للألفاظ.

ثانيهما: أن يكون عارض الشىء لجزئه الأعمّ من العوارض الذاتيه، حيث إنّ الدلاله تكون من عوارض ألفاظ الكتاب و السنّه باعتبار مطلق اللفظ.

فإذا انتفى أحد الأمرين اندرجت هذه المسأله فى المبادئ، و لا تندرج فى المسائل الأصوليه، من غير فرق بين هذه المسأله و بين المشتق، و المشترك، و الحقيقه و المجاز، و باب الأمر و النهى، و العام و الخاص، و سائر مباحث الألفاظ.

الآخر، أو المقدمية (١) على ما سيظهر (٢). كما أنّ المراد بالضد هاهنا (٣) هو مطلق المعاند «-» و المنافي وجوديًا كان أو عدميًا. لأجل اللزوم الناشئ عن التلازم. و أخرى: يكون لأجل المقدمية، بتقريب:

أنّ ترك أحد الضدين مقدمه لوجود الضد الآخر، كتوقف وجود الصلاة على عدم الإزالة، فيكون اقتضاء الأمر بالصلاة للنهي عن ضدها - كالإزالة - بنحو اللزوم المقدمي، لأنّ عدم الإزالة لما كان مقدمه للصلاة، فالأمر بالصلاة يستلزم عدم الإزالة مقدمه لوجود نفسها، فيصير في الحقيقة واجبا من باب المقدمه، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - التلازم -، و هذا إشاره إلى ثانى قسمى اللزوم.

(٢). يعنى: سيظهر وجه تعميم الاقتضاء للأقسام المذكوره.

(٣). يعنى: فى مسأله اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، و حاصله: أنّ المراد بالضدّ فى هذه المسأله هو مطلق المنافى و المعاند، سواء أ كان وجوديًا كالإزالة بالنسبه إلى الصلاة و بالعكس، أم عدميًا كترك الصلاة بالنسبه إلى فعلها، بداهه أنّ تركها معاند لفعلها، فالضدّ بهذا المعنى يوافق معناه اللغوى، و هو أعم من الضدّ المصطلح المعقولى الذى هو أمر وجودى لا يجتمع مع وجودى آخر فى محل واحد و زمان كذلك، لأنّه يشمل الوجودى و العدمى، كما لا يخفى.

ثم إنّ الموجب لإرادته هذا المعنى العام من الضدّ فى المقام هو: أنّ بعضهم التزم باقتضاء الأمر بالصلاة للنهى عن الضدّ العام - هو الترك -، فلا بد من تعميم الضد لمعنى يعمّ الترك حتى يشمل العنوان هذا القول أيضا.

(-). قال فى التقريرات: «المقدمه الرابعه فى الضد. و معناه لغه: المنافى و المعاند مطلقا»، و فى المجمع: «ضاده: باينه».

و من المعلوم: أنّ المباین أعم من كونه وجوديًا و عدميًا، فالمتناقضان ضدان لغه، لأنّ كلاً من العدم و الوجود يباين الآخر، لا اصطلاحاً، لما عرفت: من أنّ

: أن الجبهه المبحوث عنها في المسأله و إن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكوره، إلا أنه (٢) لَمَا كان عمده القائلين بالاقتضاء

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر دفع شبهه، و هي: أن جلّ القائلين بالاقتضاء في الضد الخاصّ - كاقضاء الأمر بالصلاه للنهي عن إزالة النجاسه مثلا - استندوا في هذا الاقتضاء إلى مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر، فلا بد أوّلا من بيان الشبهه، و ثانيا من تقريب دفعها.

أمّا الشبهه، فممنشؤها أمران:

أحدهما: أن كلّاً من الضدّين مانع عن وجود الآخر بلا إشكال، فإنّ السواد يمنع عن وجود البياض بداهه، بحيث لا يجتمعان في الوجود.

ثانيهما: كون عدم المانع من أجزاء العلّه التي هي مقدّمه على المعلول، فعدم أحد الضدّين - لكونه مانعا عن وجود الضدّ الآخر - مقدم رتبه على وجود الضدّ الآخر، لكونه من أجزاء علّته. و هذان الأمران أوجبا توهم مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر، فذهب جلّهم إلى الاقتضاء، لأجل المقدّميه، و المصنّف عقد هذا الأمر لدفع هذه الشبهه.

(٢). الضمير للشأن. الضدّين بحسبه أمران وجوديان، و إذا أطلق الضدّ فالمتبادر منه هو ما اصطلح عليه أهل المعقول، و لا يراد غيره إلاّ بالقرينه. و يطلق الضدّ في المقام على أمور ثلاثه.

أحدها: النقيض المعبر عنه تاره بالترك، و أخرى بالضد العام.

ثانيها: كل واحد واحد من الأضداد الوجوديه على نحو العام الاستغراقي كالأكل، و الشرب، و النوم، و نحوها، فإنّ كلّ واحد منها ضدّ للمأمور به، كالصلاه مثلا.

ثالثها: واحد من الأضداد الوجوديه على البدل، بأن يراد بالضدّ: الجامع بينها، و هذان الأخيران هما المعبر عنهما بالضدّ الخاصّ. و الضدّ بجميع هذه المعاني داخل في محل النزاع. و للضدّ إطلاقات اخر يكون التعرّض لها منافيا لوضع التعليقه، من أراد الوقوف عليها فليراجع مظانّها.



فى الضدّ الخاصّ (١) إنّما ذهبوا إليه (٢) لأجل توهم مقدّمته ترك الضدّ (٣) كان المهمّ صرف عنان الكلام فى المقام إلى بيان الحال، و تحقيق المقال فى المقدّمته و عدمها، فنقول و على الله الاتكال:

انّ توهم توقّف الشىء على ترك ضده ليس إلّا من جهه المضادّه و المعانده بين الوجودين (٤)، و قضيتهما (٥) (و قضيتهما) الممانعه «-» بينهما،

\*\*\*\*\*

(١). و هو المصطلح عليه عند أهل المعقول، كالنوم، و الأكل بالنسبه إلى الصلاه مثلا.

(٢). أى: إلى الاقتضاء فى الضدّ الخاصّ.

(٣). لفعل الضدّ الآخر، كما نسبه غير واحد إلى المشهور على ما فى البدائع.

(٤). هذا إشاره إلى أول الأمرين المتقدمين اللذين نشأت منهما الشبهه المذكوره، و قد عرفت أنّنا تقرّبه بقولنا: «أحدهما: ان كلاً من الضدين... إلخ».

(٥). الموجود فى جملة من النسخ: «و قضيتها» بإفراد الضمير و تأنيته، فهو راجع إلى «المضاده». و على فرض تثنيته، فهو راجع إلى: «المضاده و المعانده».

و ضمير «بينهما» راجع إلى الوجودين.

(-). كما صرح به جمع من الأعيان، قال فى البدائع: «و منهم الشيخ الرئيس حيث قال - فيما حكى عنه -: وجود الضد سبب لانتفاء الضد الآخر، و توقّف فناء الضد على طريان الضد مشهور بين المتكلمين. و قال المحقق الخوانسارى: و بالجملة:

الحكم بتمانع الأضداد لا مجال لإنكاره، و فى كلام الشيخ الرئيس أيضا التصريح بتمانعها، كيف؟ و أى شىء أولى بالمانعيه من الضد، و لم أجد من تصدّى لإقامه الدليل على المانعيه، غير أنّهم أرسلوها إرسال المسلمات، و رأوا إقامه الدليل عليه إيضاح الواضحات. و أنت خير: بأنّ الأمر ليس كذلك بعد ما اعترفوا بأنّ مجرد عدم الاجتماع أعم من المانعيه».

ص: ٤٢٧

و من الواضحات: أنّ عدم المانع (١) من المقدمات (٢).

و هو (٣) توهم فاسد، و ذلك (٤) لأنّ «-» المعانده و المنافره بين الشئين،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ثانى الأمرين المزبورين، و قد مرّ تقريبه بقولنا:

«ثانيهما: كون عدم المانع من أجزاء العله... إلخ».

(٢). أى: من مقدمات وجود الممنوع، و هو الضدّ الآخر.

و بالجملة: فممنشأ توهم مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر أمران:

أحدهما: التمانع بين الضدّين فى الوجود، كالسواد و البياض.

ثانيهما: كون عدم المانع من مقدمات وجود الممنوع.

(٣). أى: و توهم مقدّميه ترك الضدّ توهم فاسد.

(٤). هذا تقريب فساد التوهم المذكور، و هو: مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر.

و توضيح تقريب الفساد: أنّ المعانده بين شيئين تتصور على وجوه:

أحدها: الضدّيه بينهما، كالسواد و البياض، و هى تقتضى عدم إمكان اجتماعهما فى زمان واحد و محل كذلك، و لا تقتضى مقدّميه عدم أحدهما لوجود الآخر.

و على هذا، فيكون وجود السواد فى مرتبه وجود البياض، فلا- بدّ أن يكون عدم السواد أيضا فى مرتبه وجود البياض، حفظا لمرتبه النقيضين، و هما: وجود السواد و عدمه، و إلّا يلزم اختلاف المتناقضين فى الرتبه.

و عليه: فوجود الضدّين كعدمهما فى رتبه واحده، كوجود أحدهما و عدم الآخر، و مع اتّحاد رتبه عدم أحد الضدّين مع وجود الآخر لا- يعقل مانعيته لوجود الآخر، حتى يكون عدمه من عدم المانع الّذى هو من أجزاء عله وجود الممنوع. و وجه عدم المعقوليه: اتّحاد الرتبه كما عرفت، و هو خلاف ما يقتضيه عدم المانع من التقدّم

(-). هذا أحد الإيرادات الأربعة الّتى أوردها المحقّق صاحب الحاشيه على توهم المقدّميه.

لا تقتضى إلاّ عدم اجتماعهما فى التحقّق، و حيث (١) لا منافاه أصلا بين أحد العينين و ما هو نقيض الآخر و بديله (٢)، بل بينهما كمال الملاءمه «-» كان (٣) أحد العينين مع نقيض الآخر و ما هو بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر (٤)، كما لا يخفى. فكما (٥) أنّ المنافاه بين المتناقضين الرتبيّ على وجود الممنوع.

و بالجملة: فمجرد المعانده بين شيئين لا تقتضى تقدم عدم أحدهما على وجود الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه (قده): إثبات وحده الرتبه بين عدم أحد الضدّين و وجود الآخر بالملاءمه بينهما، كعدم الصلاه مع وجود الإزاله، و عدم المنافاه بينهما، فإنّ الملاءمه تكشف عن كون كلّ من العينين فى مرتبه نقيض الآخر من دون أن يكون فى البين ما يقتضى تقدّم أحدهما على الآخر، كما يقول به القائلون بمقدميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر.

(٢). عطف تفسير ل - نقيض الآخر -، كاللأبيض الذى هو نقيض البياض و بديله المضادّ للسواد.

(٣). هذا جواب - حيث -.

(٤). كما نسب إلى المشهور القائلين بالاقضاء، لأجل المقدميه.

(٥). غرضه: توضيح اتّحاد رتبه عدم أحد الضدّين مع وجود الآخر، و ليس هذا برهانا آخر، بل هو مثبت لقوله: «لأنّ المعانده... إلخ».

و محصل ما أفاده: مقايسه الضدّين بالمتناقضين، بتقريب: أنّ المنافاه بين

(-). لا يخفى: أنّ مجرد الملاءمه بين عدم أحد الضدّين و وجود الآخر لا يثبت اتّحاد الرتبه، لكون الملاءمه لازما أعمّ من وحده الرتبه، فإنّ العلّه و المعلول متلائمان مع اختلافهما رتبه، فلا بدّ فى إثبات اتّحاد الرتبه من برهان آخر.

ص: ٤٢٩

لا تقتضى (١) تقدّم ارتفاع أحدهما فى ثبوت الآخر، كذلك فى المتضادّين، كيف (٢) «-» النقيضين اللّذين يكون التقابل فيهما أشدّ و أقوى منه فى غيره من أقسام التقابل كما لا تقتضى تقدّم ارتفاع أحدهما فى تحقّق الآخر، بل يكونان فى رتبه واحده، كذلك لا تقتضى المنافاه بين الضدّين اللّذين يكون تقابلهما أخف من تقابل المتناقضين تقدّم عدم أحدهما على وجود الآخر.

و الحاصل: أنّ المنافاه بين الضدّين كالمنافاه بين النقيضين فى عدم اقتضائها اختلاف الرتبه، فلا تصحّ دعوى مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر بمجرد التنافى بين الضدّين، لأنّ التنافى بينهما ليس بأشدّ و أقوى من التنافى بين المتناقضين.

\*\*\*\*\*

(١). لما تقرّر فى محله: من أنّ نسبه المحمول الأوّلى - وهو الوجود و العدم - إلى الماهيه على حد سواء من دون تقدّم لأحدهما على الآخر.

(٢). محصّل هذا الإشكال: لزوم الدّور، و هو إيراد آخر على توهم مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر.

و لئىّا كان هذا مأخوذاً من حاشيه المحقّق التقى (قده) على المعالم، فلا بأس بنقل عبارته، و هى هذه: «ثانيها: أنّه لو كان كذلك، لزم الدور، فإنّه لو كان فعل الضدّ من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعاً منه أيضاً، ضروره حصول المضادّه من الجانبين. و كما أن ترك المانع من مقدّمات حصول الفعل، فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل، فيكون فعل الواجب متوقّفاً على ترك الضدّ، و ترك الضدّ متوقّفاً على فعل الواجب، ضروره توقّف المسبّب على سببه، غايه الأمر: اختلاف

(-). هذا أيضاً أحد الوجوه الأربعة الّتى أوردها فى حاشيه المعالم على مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر، و حكاها فى البدائع عن سلطان العلماء.

و الفرق بين الإيرادين: أنّ مرجع أولهما إلى: إنكار المقدّميه، لالتّحاد رتبه عدم أحد الضدّين مع وجود الآخر. و مرجع ثانيهما إلى: استحاله المقدّميه، للزوم الدور.

ص: ٤٣٠

و لو اقتضى التضادّ توقف وجود الشئ ء على عدم ضده توقف (١) الشئ ء على عدم مانعه، لاقتضى توقف عدم الضدّ على وجود الشئ ء توقف (٢) عدم الشئ ء على جهه التوقف من الجانبين، فإنّ أحدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط.

و الآخر من توقف المسبب على السبب، و هو غير مانع من لزوم الدور».

و العبارة وافية بأداء المقصود، و لا حاجة إلى التطويل بلا طائل، كالعبارات الناقله بالمعنى للدور فى كثير من الكتب.

نعم لا بأس بذكر مثال للمطلب، و تعيين ما هو من قبيل توقف المشروط، و ما هو من قبيل توقف المسبب، فنقول: إذا كان عدم الصلاه مثلا مقدّمه لوجود الإزالة، بمقتضى التضاد بين العينين - أعنى: الصلاه و الإزالة - كان وجود الإزالة أيضا مقدّمه لعدم الصلاه، إذ لو اقتضى التضاد المقدميه لاقتضاها من الطرفين، لوحده الملاك فى الجانبين.

و توقف فعل الضد - أعنى: الإزالة - على ترك ضده - أعنى: الصلاه - من باب توقف المشروط على شرطه، لوجود ملاك الشرطيه فيه، و هو: استلزام انتفاء الشرط انتفاء المشروط، و عدم استلزام وجوده وجود المشروط، فإنّ عدم ترك الصلاه يستلزم عدم الإزالة، لكن لا يلزم من وجوده وجود الإزالة، لإمكان وجود الصارف عنها.

و توقف عدم الضد - أعنى: الصلاه - على فعل ضده - أعنى: الإزالة - من باب توقف المسبب على سببه، لوجود ملاك السببيه فيه، و هو: استلزام وجود السبب لوجود المسبب، فإنّ فعل الإزالة مستلزم لترك ضدها، أعنى الصلاه. فقله (قده):

«ضروره توقف المسبب... إلخ» برهان لقله: «و ترك الضد متوقفا على فعل الواجب» و المراد بقوله: «أحدهما» هو: توقف فعل الضد على ترك ضده، و بقوله: «و الآخر» توقف ترك الضد على فعل ضده.

\*\*\*\*\*

(١). مفعول مطلق نوعى لقله: «و توقف وجود الشئ ء».

(٢). مفعول مطلق نوعى لقله: «توقف عدم الضد».

ص: ٤٣١

مانعه، بداهه (١) ثبوت المانع في الطرفين، و كون المطارده من الجانبين، و هو دور واضح (٢).

و ما قيل في التفصي (٣) عن هذا الدور من: «أنّ التوقف من طرف الوجود

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب وجه ترتب الجزاء، و هو قوله: «لاقتضى» على الشرط أعنى قوله: «و لو اقتضى التضاد».

(٢). لتوقف فعل الواجب - كالصلاه - على ترك ضدها، و هو الإزالة، إذ المفروض كون الإزالة ضدا للصلاه، و الضدان لا يجتمعان، فلا بد في تحقق الصلاه من ترك الإزالة، فالواجب موقوف على عدم الإزالة، و كذلك وجود الإزالة منوط بترك الصلاه، لمضادتها للإزالة، ففعل الواجب موقوف على ترك ضده، و ترك ضده أيضا موقوف على فعل الواجب، لكون المطارده و التضاد من الطرفين، و هذا دور، و بطلانه يكشف عن عدم مقدمته ترك أحد الضدين لوجود الآخر.

(٣). المتفصي هو المحقق الخوانساري (قده) على ما قيل، و حاصل التفصي:

دفع الدور بالفعليته و الشائيه.

توضيحه: أنّ التوقف في طرف الوجود - أي وجود أحد الضدين على ترك الآخر - فعلي، ضروره أنّ وجود الشيء منوط بعلمته التامه من المقتضى، و الشرط، و عدم المانع، فوجود الواجب فعلا - كالإزالة - مترتب على عدم ضده كالصلاه. و هذا بخلاف التوقف في طرف العدم - أي: توقف عدم أحد الضدين على وجود الآخر - كتوقف عدم الصلاه على وجود الإزالة، فإنّ توقفه على وجود الإزالة إنّما يكون في ظرف وجود المقتضى لوجود الصلاه مع شرائطه، و انحصار المانع في وجود الضدين كالإزالة ليصح استناد عدم الصلاه إلى المانع - و هو وجود الضد -، و إلا كان العدم مستندا إلى عدم المقتضى - أعنى: عدم الإراده - فإنّ استناد عدم الشيء إلى وجود المانع إنّما يصح في ظرف وجود المقتضى، و لذا لا يصح أن يستند عدم احتراق الثوب مثلا بالنار إلى ما فيه من الرطوبة مع عدم وجود نار في البين، بل يستند إلى عدم المقتضى.

فانضح مما ذكرنا: أنّ توقف وجود الإزالة مثلا على عدم ضدها كالصلاه

فعليّ، بخلاف التوقّف من طرف العدم، فإنّه (١) يتوقّف على فرض ثبوت المقتضى «-» فعليّ، لتوقّف وجود الشىء على علته التامه التي من أجزائها عدم المانع. بخلاف توقّف عدم الضدّ - كالصلاه - على وجود الضدّ - كالإزاله - فإنّ التوقّف حينئذ شأنى، لأنّه حين وجود الإزاله يستند عدم الصلاه إلى عدم مقتضيها - وهو الإراده - لا إلى وجود الإزاله، لما عرفت: من أنّ استناد العدم إلى وجود المانع إنّما يصحّ في ظرف وجود المقتضى، فلا محاله يكون توقّف عدم الضدّ على وجود ضده شأنياً، يعنى: على فرض وجود الإراده المقتضيه للوجود مع الشرائط يستند العدم لا محاله إلى وجود الضدّ كالإزاله في المثال، فعليه لا يلزم الدور، لكون التوقّف في طرف الوجود فعليّاً، و في طرف العدم شأنياً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التوقّف، و غرضه: بيان كون التوقّف من طرف العدم شأنياً، كما مرّ بيانه آنفاً.

و قد تحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ مانعيه عدم الضدّ عن وجود ضده غير متوقّفه على شىء، فيكون توقّف وجود الضدّ على عدم ضده فعليّاً. بخلاف مانعيه وجود الضدّ عن عدم ضده، فإنّها متوقّفه على وجود المقتضى لوجود الضد، و شرائطه، فيكون توقّف عدم الضدّ على وجود ضده شأنياً، فإن وجد المقتضى أثر وجود الضدّ في عدم ضده، و إلاّ فلا أثر له، بل يستند عدم الضد حينئذ إلى عدم المقتضى لوجود الضدّ، لا إلى وجود المانع و هو ضده.

(-). بل يمكن أن يقال: إنّ مع فرض ثبوت المقتضى و شرائطه لا يستند عدم الضدّ إلى المانع - و هو وجود الضدّ أيضاً - بل يستند إلى عدم قابليته المحل بسبب انشغاله بال ضدّ الموجود، و من المعلوم: أنّ قابليته المحل - و هى: خلوه عن الضد - من الشرائط، فيستند عدم الضدّ إلى فقد شرط من شرائط الوجود.

فالمحصل: أنّ عدم الضدّ لا يستند إلى وجود المانع فى شىء من الموارد.

ص: ٤٣٣

له (١) مع شراشر (٢) شرائطه غير عدم وجود ضده، و لعله (٣) كان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدين مع وجود الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزلية به (٤)، و تعلقها (٥) بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون (٦) العدم دائما

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير - شرائطه - راجعان إلى الوجود، و ضمير - ضده - راجع إلى الضد المعدوم.

(٢). فى المجمع: «و شرشره الشىء تشقيقه، و تقطيعه، من شرشر بوله، يشرشر» و المقصود: مع جميع شرائطه و ما له دخل فيها.

(٣). يعنى: و لعلّ ثبوت المقتضى - و هو الإرادة - لوجود الضد المعدوم - كالصلاه - كان محالا، و مع استحاله كيف يتصف الضد الموجود - كالإزالة - بالمانعيه.

أمّا وجه استحاله وجود المقتضى، فهو: إمكان عدم تعلق إرادته تبارك و تعالى بوجود الضد المعدوم.

و من المعلوم: أنّ عدم تعلق إرادته عزّ و جلّ بفعل العبد يوجب امتناع تعلق إرادته العبد بذلك، فيكون توقّف عدم الضد على وجود ضده شأئيا صرفا.

و قد مرّ فى محلّه: غموض ما أفاده: من انتهاء عدم إرادته العبد إلى عدم إرادته سبحانه و تعالى، فراجع.

و أما وجه تعبيره بقوله: «و لعله كان محالا»، فهو: أنّ الاستدلال كان مبتئا على إمكان الفرض، فيكفى فى إبطاله مجرد احتمال الاستحاله، كما صرّح به فى التقريرات.

(٤). أى: بوجود الضد المعدوم.

(٥). أى: تعلق الإرادة الأزلية بوجود الضد الآخر.

(٦). يعنى: فيكون التوقف من طرف العدم شأئيا، لكون عدم الضد - كالصلاه - مستندا إلى عدم المقتضى - و هو إرادته وجوده -، لا مستندا إلى المانع - و هو الإزالة - حتى يكون التوقف فى العدم كالتوقف فى طرف الوجود فعليا كى يلزم الدور، و ذلك

ص: ٤٣٤



مستندا إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع (١) كى يلزم الدور.

إن قلت: هذا (٢) إذا لو حظا منتهيين إلى إرادته شخص واحد.

و أما إذا كان كلّ منهما متعلّقا لإرادته شخص، فأراد مثلا أحد الشخصين لما مرّ: من عدم صحه الاستناد إلى وجود المانع إلا فى ظرف وجود المقتضى و الشرط، و انحصار سبب عدم وجوده بوجود المانع.

\*\*\*\*\*

(١). لأنّ اتّصاف شىء بالمانعيه منوط بوجود المقتضى و الشرط، و بدونهما لا يتصف بالمانعيه، فالعدم قبل وجود المقتضى للوجود مستند إلى أسبق علله - و هو عدم المقتضى - لا إلى وجود المانع.

و على هذا: فلا يلزم الدور الكاشف عن عدم المقدّميه، فلا موجب لبطلان دعوى مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر. فابتناء اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده على مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر - كما عن المشهور - ممّا لم يتضح بطلانه.

(٢). المشار إليه هو: ما ذكر من دفع الدور بالتغاير بالفعليه و الشأنيه.

و الغرض من ذلك: دفع إشكال أورده المتفصّى - و هو المحقق الخوانسارى - على التفصّى عن الدور بالفعليه و الشأنيه، و أجاب عنه.

و محصل الإشكال: أنّ حديث الفعليه و الشأنيه الذى اندفع به محذور الدور إنّما يصحّ إذا كانت الإراده من شخص واحد، كما إذا أراد إيجاد البياض و السواد فى آن واحد، و مكان كذلك، فإنّه يمتنع إرادته إيجادهما من شخص واحد، لامتناع تعلق إرادته واحده بشيئين متضادين، فلا محاله يستند عدم الضّد الآخر إلى عدم المقتضى - و هو الإراده - لا إلى وجود المانع، فيكون توقّف عدم أحدهما على وجود الآخر شأنيّا.

و أما إذا كانت إرادته إيجادهما من شخصين، بأن أراد أحدهما البياض، و الآخر السواد، فالمقتضى الوجود كلّ من الضّدين حينئذ موجود، فلا محاله يستند عدم

حركه شىء، و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكلّ منهما حينئذ (١) موجوداً، فالعدم (٢) لا محاله يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع.

قلت: هاهنا (٣) أحدهما إلى وجود المانع - و هو الضد الآخر - لا إلى عدم المقتضى و هو الإرادة، إذ المفروض تحققها من شخص آخر.

فالتفصي عن الدور بالوجه المذكور غير مطرد، لاختصاصه بما إذا كانت إرادة الضدين من شخص واحد.

و أما إذا كانت من شخصين، فيكون عدم أحد الضدين مستنداً إلى وجود المانع و هو الضد الآخر -، لا إلى عدم المقتضى، إذ المفروض وجوده - أعنى: إرادته إيجاد الضد الآخر أيضاً من شخص آخر - فيكون التوقف من الطرفين فعلياً.

فالدور و لو فى بعض الموارد - و هو: ما إذا كانت إرادته إيجاد الضدين من شخصين - باق على حاله، و استحالته دليل على عدم مقدميه ترك أحد الضدين لوجود الآخر، فلا يتم مذهب المشهور من اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده لأجل المقدميه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين كون إرادته الضدين من شخصين.

(٢). أى: عدم أحد الضدين مع الإرادة المتحققه من شخصين.

(٣). أى: فى صورته تحقق إرادته إيجاد الضدين من شخصين.

ثم إن هذا ما أفاده المحقق الخوانسارى فى دفع الإشكال، و محصله: صحه ما أجيب به عن الدور من الفعلية و الشائيه.

توضيحه: أنّ عدم الضد دائماً يستند إلى عدم المقتضى حتى فى صورته تحقق الإرادة من شخصين، و ذلك لأنّ المراد بالمقتضى هو الإرادة المؤثره فى وجود المراد، و من المعلوم: فقدانها فى المقام، لامتناع تأثير كلتا الإرادتين، فتكون إحداها مغلوبه، و مع مغلوبيتها يصدق عدم المقتضى الموجب لاستناد عدم الضد إليه، لا إلى وجود المانع - و هو الضد الموجود - حتى يلزم الدور.

ص: ٤٣٦

أيضا يكون مستندا إلى عدم قدره المغلوب منهما (١) في إرادته، و هي (٢) مما لا بد منه في وجود المراد، و لا يكاد (٣) يكون بمجرد الإرادة بدونها، لا إلى (٤) وجود الضد، لكونه (٥) مسبقا بعدم قدرته، كما لا يخفى»

فالتفصي عن الدور بما أفاده المحقق الخوانساري من الفعلية و الشأئية متين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الشخصين.

(٢). يعنى: و القدره مما لا بد منه فى وجود المراد.

(٣). يعنى: و لا يكاد يوجد المراد بمجرد الإرادة بدون القدره، فضمير - بدونها - راجع إلى القدره.

(٤). معطوف على قوله: «إلى عدم قدره المغلوب».

(٥). أى: وجود الضد. ثم إن هذا تعليل لاستناد عدم الضد إلى عدم المقتضى، لا إلى وجود الضد.

و حاصله: أنه قد يتوهم: إذا كان لشيء مقدّمات عديده و إن كان عدم واحده منها كافيا فى عدمه، إلا أنه فى ظرف عدم الجميع يستند عدمه إلى عدم الكل، فلا وجه للاستناد إلى إحداها بعينها - و هو المقتضى - لأنه ترجيح بلا مرجح، بل يستند العدم إلى الجميع من عدم المقتضى، و الشرط، و وجود المانع.

ففى صورته وجود الصلاه يستند عدم الإزاله إلى عدم المقتضى، و وجود المانع - و هو الصلاه - معا، و عليه: فيصح استناد عدم الضد فى المقام إلى وجود المانع، فيرجع الدور. هذا محصل توهم عود الدور.

و ملخص دفعه بقوله: «لكونه مسبقا» هو: أن استناد العدم إلى جميع أجزاء العلة إنما يصح إذا لم يكن بينها تقدّم رتبى، و إلا فالمتعين استناد العدم إلى ما هو متقدّم رتبه، و من المعلوم: تقدّم عدم الإرادة لأجل عدم القدره على وجود الضد المانع، فيستند العدم إليهما، لا إلى وجود الضد.

ص: ٤٣٧

غير (١) سديد، فإنه و إن كان قد ارتفع به (٢) الدور، إلا أن غائله لزوم

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «و ما قيل فى التفصلى»، و جواب عنه.

و حاصله: أن ما أفاده المحقق الخوانسارى (قده) من دفع الدور بالفعليته و الشأتيه و إن كان متينا، و دافعا للدور، لأن مفروضه كان فى التوقف الفعلى من الطرفين، و بارتفاع الفعليته فى أحد الجانبين - و هو توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر - يرتفع الدور. إلا أن ملاك استحاله - و هو: توقف الشىء على نفسه - باق على حاله، ضروره أن عدم الصلاة مثلا موقوف شأنا على وجود الإزالة، بمعنى: أنه لو وجد المقتضى و الشرائط لوجود الصلاة، و وجد ضدها - و هو الإزالة - أيضا؛ مم لله لله كان عدمها لا - محاله مستندا إلى وجود ضدها - و هو الإزالة -، و المفروض توقف وجود الإزالة فعلا على ترك الصلاة، فيكون ترك الصلاة موقوفا على نفس هذا الترك، فلم يرتفع ملاك الدور، و هو توقف الشىء على نفسه بجعل التوقف من طرف العدم شأنيا.

و بالجملة: فوجود الإزالة مثلا متأخر عن عدم الصلاة الذى فرض مقدمه لوجود الإزالة، لتأخر كل شىء عن أجزاء علته التى منها عدم المانع، و متقدم على عدم الصلاة، لتوقف هذا العدم على وجود الإزالة، فالإزالة فى رتبه علته - و هى عدم الصلاة - موجوده و معدومه. أمّا وجودها، فلكونها علّه لترك الصلاة، كما فرض توقف عدم الضد على وجود الآخر. و أمّا عدمها فى رتبه عدم الصلاة، فلأن المفروض كون عدم الضد مقدمه لوجود الضد الآخر.

و من المعلوم: عدم المعلول فى رتبه أجزاء علته، فيلزم وجود الإزالة و عدمها فى آن واحد، و هو تناقض.

فملاك استحاله الدور - و هو التناقض - باق على حاله، و لا ترتفع غائله التناقض بجعل التوقف فى طرف العدم شأنيا.

(٢). أى: بما تفصلى به المحقق الخوانسارى عن الدور، و ضمير - فإنه - راجع

توقّف الشيء ء (١) على ما يصلح أن يتوقّف عليه على حالها، لاستحاله (٢) أن يكون الشيء ء الصالح لأن يكون موقوفاً عليه الشيء ء (٣) «-» موقوفاً (٤) عليه (٥)، إليه أيضاً، ويمكن أن يكون ضمير - فإنه - للشأن.

\*\*\*\*\*

(١). و هو: عدم الضّد، و المراد بالموصول في قوله: «على ما يصلح» وجود الضّد، و ضمير - عليه - راجع إلى الموصول.

يعنى: أنّ غائله لزوم توقّف عدم الضّد على وجود الضّد الصالح لأن يتوقّف عدم الضّد عليه على حالها.

(٢). تعليل لبقاء الغائله.

و محصل تقريبيه: أنّه يستحيل أن يكون الشيء ء الصالح للعلّيه معولاً.

و المراد بقوله: «الشيء ء الصالح» هو وجود الضّد، كالإزاله التي فرضت صلاحيتها للعلّيه لعدم الصلاه، فيستحيل أن يكون وجود الإزاله معلولاً لعدم الصلاه، كما هو مقتضى مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر.

(٣). اسم قوله: «لأنّ يكون»، و خبره قوله: «موقوفاً عليه».

(٤). خبر قوله: «أن يكون».

(٥). الضمير راجع إلى - الشيء ء - الثاني، فالمعنى: أنّه يستحيل أن يكون الشيء ء الصالح لأن يكون شيء ء معلولاً له معلولاً لذلك الشيء ء، مثلاً: وجود الإزاله شيء ء صالح لأن يكون عدم الصلاه مترتباً و موقوفاً عليه، فيمتنع حينئذ أن يكون وجود الإزاله مترتباً و موقوفاً على عدم الصلاه، كما هو قضيه مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر.

و بالجملة: وجه الاستحاله: اجتماع النقيضين، إذ لازم علّيه وجود الإزاله لعدم الصلاه هو وجودها حال عدم الصلاه، و مقتضى معلوليته عدم الإزاله حال عدم الصلاه، ففي رتبه عدم الصلاه تكون الإزاله موجوده، لعلّيتها لعدم الصلاه، و معدومه

(-). الأولى: تنكيره، لئلا يتوهم كونه نفس الشيء ء في قوله: «الشيء ء الصالح».

ضروره أنه (١) لو كان في مرتبه (٢) يصلح (٣) لأن يستند إليه (٤)، لما كاد يصحّ أن يستند فعلا إليه (٥).

و المنع (٦) لمعلوليتها له، لتوقف وجودها عليه حسب الفرض.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الاستحالة، و حاصله الذي تقدّم تقريبه في التوضيح المتقدم هو: أنّ الشئ ء - كوجود الإزالة - إذا كان بذاته صالحا لأن يكون علّه لغيره - كعدم الصلاة - امتنع أن يكون هو معلولا- لذلك الغير فعلا، كما هو المفروض في المقام من مقدّميه ترك أحد الضّدين لوجود الآخر، لأنّ وجود الإزالة إذا كان صالحا لأن يستند إليه عدم الصلاة امتنع أن يكون مستندا إلى عدم الصلاة فعلا، كما هو قضيه مقدّميه ترك أحد الضّدين لوجود الآخر، فيبطل توقّف وجود الضّد على عدم ضده.

(٢). و هي: مرتبه العليّه التي لا تجتمع مع مرتبه المعلوليه. و على هذا، فقوله: «يستند» الأوّل مبنى للمجهول، و قوله: «يستند» الثاني مبنى للمعلوم.

(٣). كاستناد عدم الصلاة إلى وجود الإزالة، فلا يصح استناد وجود الإزالة إلى عدم الصلاة فعلا. و ضميرا - كان - و - يصلح - راجعان إلى: - الشئ ء الصالح -.

(٤). هذا الضمير و الضمير المستتر في - يستند - في قوله: «لأن يستند فعلا إليه» راجعان إلى: «الشئ ء الصالح».

(٥). هذا الضمير و الضمير المستتر في - يستند - في قوله: «لأن يستند إليه» راجعان إلى - الشئ ء - في قوله: «الشئ ء موقوفا عليه».

(٦). هذا دفع ملاك الدور الذي لزم من صلاحيه وجود الضّد لكونه مانعا عن وجود الضّد المعدوم ليختص التوقف بطرف العدم، و هو: مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر، بأن يكون وجود كلّ متوقفا على الآخر، و لا يعمّ طرف الوجود، و هو: مقدّميه وجود أحد الضّدين لعدم الآخر، بأن يكون عدم كلّ متوقفا على وجود الآخر.

ص: ٤٤٠

و بالجمله: فوجود أحد الضدين متوقف على عدم الآخر، و لكن عدم أحدهما لا يتوقف على وجود الآخر، فلا يلزم الدور.

و ملخص تقريبه: منع صلاحية الضد الموجود - كإزاله - لأن يكون مانعا عن وجود الضد المعدوم - كالصلاه -، فلا تمنع عنها، فلا يكون عدم الصلاه متوقفا على وجود الإزاله، فلا دور.

و الوجه فيه: أن الصلاحيه المزبوره موقوفه على محال، و هو: وجود المقتضى لوجود الضد المعدوم، و المراد بالمقتضى هو الإراده، فإنه يستحيل تعلقها بإيجاد الضد المعدوم.

و وجه الاستحاله: امتناع تمشى إرادتين متضادتين متعلقتين بالضدين من شخص واحد، و المعلق على المحال محال، فصلاحيه وجود الضد - لكونه مانعا عن وجود الضد المعدوم - ممتنع، فينحصر التوقف بطرف العدم، و هو: مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

و بيان أوضح: مناط صدق القضييه الشرطيّه هو ثبوت العلقه، و الملازمه بين المقدم و التالي واقعا و إن كان طرفاها كاذبين، كأن يقال للحجر: «ان كان هذا إنسانا كان حيوانا»، بل مستحيلين، كقوله تعالى: (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا)، لاستحاله المقدم - و هو: تعدد الآلهه - و التالي و هو الفساد.

فنقول فى المقام: إن القضييه الشرطيّه المتصوّره فيما نحن فيه، و هى: «لو وجد المقتضى و الشرط لوجود الضد المعدوم فعلا كان الضد الموجود مانعا عنه» و إن كانت صادقه، لثبوت الملازمه واقعا بين المقدم و التالي. إلا أن طرفيها، و هما:

وجود المقتضى للضد المعدوم، و كون الضد الموجود فعلا مانعا عنه مستحيلان.

و حيث استحال الطرفان ثبت عدم صلاحية الضد الموجود للمانعيه عن الضد المعدوم، فلا يتوقف عدم الضد على وجود ضده، فارتفع محذور الدور.

عن صلوحه لذلك (١)، بدعوى: أنّ قضيه كون عدم مستندا إلى وجود الضدّ لو كان (٢) مجتمعا مع وجود المقتضى و إن كانت صادقه، إلا أنّ صدقها لا يقتضى كون الضدّ صالحا (٣) لذلك (٤)، لعدم (٥) اقتضاء صدق الشرطيّه صدق طرفيها (٦).

مساوق (٧)

و بالجمله: صدق الشرطيّه لا يستلزم صدق المقدّم و لا التالي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لأن يتوقّف عدم الضدّ على وجود ضده، و ضمير - صلوحه - راجع إلى وجود الضدّ.

(٢). أى: لو كان وجود الضدّ مجتمعا مع وجود المقتضى للضدّ المعدوم فعلا.

(٣). و هو التالي فى القضيه الشرطيّه المتصوّره فى المقام، و هى: لو وجد المقتضى كان الضدّ الموجود مانعا.

(٤). أى: للمانع، حتى يكون عدم الضدّ مستندا إلى الضدّ الموجود.

(٥). تعليل لقوله: «إلا أنّ صدقها لا يقتضى... إلخ».

يعنى: أنّ مناط صدق القضيه الشرطيّه - كما مرّ آنفا - هو: ثبوت الملازمه واقعا بين المقدّم و التالي و إن كان طرفاها كاذبين، بل مستحيلين، كما فى المقام.

فعلى هذا: لا يتوقّف صدق القضيه على صدق طرفيها، فلا تثبت صلاحيه الضدّ الموجود للمانع بمجرّد صدق القضيه الشرطيّه حتى يكون ملاك استحاله الدور موجبا لارتفاع التوقّف من الطرفين، بل التوقّف ثابت فى طرف الوجود، بمعنى: مقدّميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر - كما هو المشهور - دون العكس.

(٦). يعنى: و الصلاحيه غير ثابتة، لعدم ترتبها على صدق الشرطيّه، بمعنى:

ثبوت الملازمه واقعا بين المقدّم و التالي، و إنّما هى مترتبه على صدق الطرفين، و المفروض استحالتهم، فالصلاحيه ممنوعه. فتوقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الموجود ممنوع، فلا يلزم ملاك الدور.

(٧). خبر لقوله: «و المنع»، و دفع له، و حاصله: أنّ منع صلاحيه كون وجود الضدّ مانعا عن وجود الضدّ الآخر مساوق لإنكار المانع أصلا، و لنفى التوقّف



لمنع (Z) مانعيه الضد، و هو يوجب رفع التوقف رأسا من البين، ضروره أنه لا منشأ لتوهم توقف أحد الضدين على عدم الآخر إلا- توهم مانعيه الضد، كما أشرنا حتى من طرف الوجود رأسا، و هو خلاف ما بنى عليه المشهور: من البناء على توقف وجود أحد الضدين على عدم الضد الآخر.

توضيحه: أن الضد الموجود - كالإزالة - لو لم يكن صالحا للمنع عن وجود ضده المعدوم فعلا - كالصلاه - مع تحقق علته من المقتضى و الشرط لوجب وجوده، لعدم انفكاك المعلول عن علته، و لازمه إمكان اجتماع الصلاه و الإزالة فى الوجود، إذ المفروض عدم صلاحية الضد الموجود فعلا - و هو الإزالة - للمنع عن وجود الصلاه.

و من المعلوم: أن اجتماعهما فى زمان واحد يرفع المانعيه من الطرفين، لأن إمكان اجتماعهما كما يرفع توقف عدم الضد - كالصلاه - على وجوب الضد الموجود كالإزالة، كذلك يرفع توقف وجود الضد على عدم الضد الآخر الذى هو عمده مستند القائلين باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد، لأن منشأ توهم مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر ليس إلا مانعيه الضد المعدوم فعلا و بعد فرض إمكان اجتماعهما فى الوجود لا يتصور المانعيه للضد المعدوم حتى يكون عدمه دخيلا فى وجود ضده، لأجل دخل عدم المانع فى وجود المقتضى - بالفتح -.

و إن شئت فقل: إن اجتماع الإزالة و الصلاه مثلا- فى الوجود مع وحده الزمان و المكان أقوى دليل على عدم التضاد بينهما الموجب لتمانعهما.

(Z). مع أن حديث عدم اقتضاء صدق الشرطيه لصدق طرفيها و إن كان صحيحا، إلا أن الشرطيه هاهنا غير صحيحه، فإن وجود المقتضى للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه إلى ضده، و لا يكون الاستناد مترتبا على وجوده، ضروره أن المقتضى لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه أصلا كما لا يخفى، فليكن المقتضى لاستناد عدم الضد إلى وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضى وجوده هو الخصوصيه التى فيه

إليه (١)، و صلوحه (٢) لها.

إن قلت (٣): التمانع بين الضدّين كالنار على المنار، بل كالشمس في رابعه النهار. و كذا (٤) كون عدم المانع مما يتوقف عليه ممّا لا يقبل الإنكار، فليس (٥) ما ذكر إلاّ شبهه في مقابل البداهه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى صدر البحث، حيث قال: «إنّ توقّف الشىء على تركّ ضده ليس إلاّ من جهه المضاده و المعانده بين الوجودين، و قضيتهما الممانعه بينهما».

(٢). معطوف على - مانعيه -، يعنى: و توهم صلوح الضد للمانعيه.

(٣). غرضه: دفع الإشكال الذى أوردته بقوله: «مساوق لمنع مانعيه الضد... إلخ» توضيحه: أنّ هنا أمرين بديهيّين:

أحدهما: التمانع بين الضدّين، فإنّه من الوضوح كالنار على المنار، فإنكاره مساوق لإنكار البديهيّ.

و الآخر: كون عدم المانع من أجزاء العلّه المتقدّمه رتبه على المعلول.

فالتمانع بين الضدّين، و كذا كون عدم المانع من أجزاء العلّه ممّا لا مساغ لإنكاره، و مقتضى هذين الأمرين: كون عدم الضدّ مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، و دخيلا فى وجوده دخل عدم المانع فى وجود المعلول.

(٤). هذه إشاره إلى الأمر الثانى، كما أنّ قوله: «التمانع بين الضدّين» إشاره إلى الأمر الأوّل.

(٥). هذه نتيجة الأمرين البديهيّين المتقدّمين، يعنى: فليس ما ذكر «من منع التمانع بين الضدّين، و رفع التوقف رأسا من البين» إلاّ شبهه فى مقابل البداهه. - الموجهه للمنع عن اقتضاء مقتضيه، كما هو الحال فى كلّ مانع، و ليست فى الضدّ تلك الخصوصيه، كيف؟ و قد عرفت: أنّه لا يكاد يكون مانعا إلاّ على وجه دائر.

نعم إنّما المانع عن الضدّ هو العلّه التامّه لضده، لاقتضائها ما يعانده و ينافيه، فيكون عدمه كوجود ضده مستندا إليها، فافهم.

قلت (١): التمانع بمعنى التنافى و التعاند الموجب لاستحاله الاجتماع ممّا

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: دفع الإشكال الذى ذكره بقوله: «إن قلت: التمانع بين الضّدين».

توضيحه: أن للتمانع إطلاقين:

أحدهما: التعاند بين شيئين بحيث يمتنع اجتماعهما فى الوجود، كامتناع اجتماع المتناقضين.

والآخر: كون أحدهما مانعا عن الآخر بالمعنى المصطلح عندهم، بأن يكون عدمه دخيلا فى وجود الآخر، و متقدّما عليه طبعاً  
تقدّم جزء العلّه على المعلول، فنقول:

إن أريد بالتمانع المفروض فى السؤال: المعنى الأوّل، فلا- إشكال فيه، و لا- شبهه تعتريه، لكنّه لا- يثبت مرام الخصم - و هو:  
مقدّميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر - لأنّ مجرد التعاند بين وجود شيئين لا يستلزم كون أحدهما مانعا مصطلحا عن الآخر،  
لأنّ له ضابطا لا ينطبق على الضّدين، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

و إن أريد به: المعنى الثانى، فهو و إن كان مقتضيا لمقدّميه عدم أحدهما لوجود الآخر، لكن التمانع بهذا المعنى غير ثابت فى  
الضّدين، بل مقتضى البرهان الآتى خلافه.

و بالجملة: القدر الثابت من التمانع هو: استحاله اجتماعهما فى الوجود، و أمّا مقدّميه عدم أحدهما للآخر، فليست بثابته، لعدم  
انطباق ضابط المانع عليه، إذ محصّل ضابطه هو: أنّ المانع المصطلح عبارته عمّا ينافى و يزاحم المقتضى - بالكسر - فى تأثيره، و  
ترتب المقتضى - بالفتح - عليه، بحيث يكون عدمه من أجزاء علّه وجود الأثر، و متقدّما عليه، كالتقدّم الطبعى لسائر أجزاء العلّه  
الناقصه على المعلول.

و هذا المعنى من المانع لا ينطبق على الضّد، لكون الضّدين كالنقيضين فى رتبه واحده، لوضوح عدم تقدّم وجود السواد على  
وجود البياض بشىء من أنحاء السبق، بل هما فى رتبه واحده، و مع وحده رتبه العينين لا بدّ أن يكون نقيض كل منهما أيضا فى  
رتبه عين الآخر، حفظا لمرتبه النقيضين، فعدم السواد يكون فى رتبه وجود

ص: ٤٤٥

لا ريب فيه، ولا شبهه تعتربه، إلا أنه (١) لا يقتضى إلا امتناع الاجتماع، وعدم (٢) وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر الذى (٣) هو بديل (٤) وجوده المعاند (٥) له (٦)، فيكون (٧) فى مرتبه، لا- مقدّما عليه و لو «-» طبعاً (٨). البياض، إذ المفروض كون نفس السواد فى رتبه البياض، ومع اتحاد عدم أحدهما مع عين الآخر رتبه لا يتصوّر المقدميه المتقومه بالتقدم الطبيعى. فدعوى: مقدميه عدم أحدهما لوجود الآخر تستلزم انخرام قاعده وحده رتبه النقيضين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التعاند. حاصله: أن مجرد التعاند ليس لازماً مساوياً للمانع المصطلحه.

(٢). معطوف على قوله: «امتناع»، يعنى: أن التعاند لا يقتضى إلا امتناع اجتماع الضدين، وأن وجود أحدهما لا يكون إلا مع عدم الآخر، فوجود السواد مثلاً ليس إلا فى ظرف عدم البياض الذى هو بديل وجود البياض المعاند لوجود السواد.

و أما أن عدم أحدهما لا يكون إلا مع وجود الآخر - كما هو محل البحث - فلا يقتضيه الامتناع المذكور. فضمير - أحدهما - راجع إلى الضدين.

(٣). صفه لقوله: «عدم»، و ضمير - هو - راجع إلى - عدم -.

(٤). أى: نقيض وجوده.

(٥). نعت لقوله: «وجوده»، فإن عدم البياض نقيض وجود البياض الذى هو معاند لوجود السواد.

(٦). أى: لوجود أحدهما.

(٧). يعنى: فيكون عدم الآخر فى مرتبه وجود الضدّ، لا مقدّماً عليه فى الرتبه.

(٨). التقدّم الطبيعى اصطلاحاً هو: تقدّم العله الناقصه على المعلول، فى قبال التقدّم بالعليه الذى هو تقدّم العله التامه على المعلول.

(-). الظاهر: زياده كلمه «و لو»، إذ التقدّم على فرضه ليس فى العله الناقصه إلا طبيعياً، فتدبر.

ص: ٤٤٦

و المانع الذى يكون موقوفا على عدم «-» الوجود هو ما كان ينافى و يزاحم المقتضى فى تأثيره، لا ما يعاند الشىء و يزاحمه فى وجوده (١) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما فى الضدين، فإنّ كلاً منهما يعاند الآخر فى وجوده، و لا يزاحم ما يقتضى وجوده، فالسواد المتلون به المحل و إن كان يعاند وجود البياض فيه، إلاّ أنّه لا يزاحم مقتضيه، بحيث يمنع عن تأثيره فى المقتضى - بالفتح - و هو وجود البياض. قال فى البدائع: «فإنّ وجود شىء منهما لا يمنع عن تأثير مقتضى الآخر، بل يرتفع بمجرد مقتضيه، فيكون ارتفاعه و وجود ضده مستنديّن إلى نفس المقتضى، و هذا يدلّ على أنّ صرف التضاد لا يوجب التمانع، إذ المانع من شأنه منع تأثير المقتضى، و مع عدم المنع كيف يكون مانعاً».

(-). الظاهر: سقوط الضمير، فحقّ العبارة أن تكون هذا: «على عدمه الوجود».

(--). و ممّا يشهد بعدم مقدّمته عدم أحد الضدين لوجود الآخر: ما أفاده فى البدائع من: «أنّه يجوز أن يكون عدم أحد الضدين و وجود الآخر معلولى علّه واحده، كالحراره، و البروده، و الموت، و الحياه، و النور، و الظلمه، و الحركه، و السكون، فإنّ علّه وجود الحراره مثلاً- هو علّه عدم البروده، و هكذا. فالضدّيه شىء، و المانعّيه شىء آخر لا- ملازمه بينهما، فالحكم بالمانعيّه بمجرد الضدّيه لا سبيل إليه، و لا دليل عليه، سوى أنّهما لا يجتمعان. و قد سبق غير مرّه: أنّ عدم الاجتماع أعم من التمانع».

وجه الشهاده: أنّ عدم الضدّ حينئذ يكون فى رتبه وجود الضدّ الآخر، إذ المفروض كونهما معلولين لعلّه واحده، و وحده الرتبه بين المعلولات المتعدّده لعلّه واحده واضحه، لأنّ تأثيرها فى معلولها المتعدّد على نسق واحد. كوضوح تقدّم رتبه أجزاء العلّه الناقصه - التى منها عدم المانع - على المعلول.

و عليه: فيلزم فى الصوره المذكوره عرضيّه أجزاء العلّه للمعلول، و لا يمكن

الالتزام بذلك، فبطلان اللازم يكشف عن بطلان القول بدخل عدم الضّد في وجود الضّد الآخر من باب دخل عدم المانع.

فالمتحصل: أنه لا وجه لمقدميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر.

كما لا وجه لوجوب مقدمه الواجب، كى يقال: إن عدم الضّد - كالصلاه - واجب لكونه مقدمه للواجب - كالإزالة - فتحرم الصلاه، لكونها مانعه عن الواجب، هذا.

ثم إنه يترتب الثمره على مقدميه عدم أحد الضّدين لوجود الآخر، وهى: مسأله الوضوء الارتماسى فيما إذا كان بعض أعضاء الوضوء متنجسا، كاليد، و رمسها فى الماء قاصدا به الوضوء.

فعلى القول بالمقدميه لا يصح الوضوء، إذ لا بدّ من تقدّم عدم النجاسه على الغسل الوضوئى، فلا يتحقّق الوضوء، و طهاره العضو برمس واحد، لكونهما - بعد وضوح معلوليتهما لهذا الرمس - فى رتبه واحده.

و على القول بعدم المقدميه، و كون عدم أحد الضّدين فى رتبه وجود الآخر يصح الوضوء، إذ لا يعتبر تقدّم عدم نجاسه العضو على الغسل الوضوئى، فلا مانع من تحقّق طهاره العضو و الغسل الوضوئى برمس واحد.

و كذا الحال فى الغسل الارتماسى فى الماء المعتصم مع نجاسه جميع البدن أو بعضه، فإنّ الغسل صحيح برمس واحد - بناء على عدم المقدميه -، و باطل بناء عليها، فلاحظ و تأمل.

و كذا تظهر الثمره فى جعل الشرطيه لأحد الضّدين، كالاستقبال فى الصلاه و المانع للآخر - كالاستدبار -، فإنه - بناء على مانعيه أحد الضّدين للآخر ليكون عدمه دخيلا فى وجود الآخر من باب دخل عدم المانع - يلغو، بل يمتنع جعل كليهما، و إنّما الممكن جعل الشرطيه فقط، لأنه - بناء على ترتّب أجزاء العله - يكون الشرط مقدّما على المانع، فيستند الأثر إليه، لا إلى المانع.

نعم (١) العلة التامة لأحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر، و مزاحما

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على ما تقدم: من كون عدم أحد الضدين دائما مستندا إلى عدم مقتضيه، لا إلى وجود المانع و هو الضد الآخر.

و حاصل الاستدراك: أنه قد يتفق أن يكون عدم أحد الضدين مستندا إلى وجود المانع، و هو الضد الآخر، كما إذا كان المقتضى لكل واحد من الضدين موجودا، و كان مقتضى أحدهما أقوى من مقتضى الآخر، فإن الأقوى يؤثر في مقتضاه، فيوجد، و يعدم الآخر، فلا محاله يستند حينئذ عدم الآخر إلى المانع، و هو علة وجود الضد الآخر، لا إلى عدم مقتضيه، إذ المفروض وجوده. كالمثال المذكور في المتن، فإن المقتضى لإنقاذ الأخ - و هو الشفقه - موجود، فعدمه لا محاله يستند إلى المانع، و هو زيادة الشفقه على الولد، فليس عدم الضد دائما مستندا إلى عدم المقتضى، بل قد يستند إلى وجود المانع، و هو علة وجود الضد الآخر. فبطلان الصلاه مثلا يستند إلى فقدان الشرط - و هو الاستقبال - لا إلى وجود المانع - و هو الاستدبار -، فلا أثر لجعل المانع للاستدبار أصلا. و بناء على عدم المانع، و عدم كون عدم أحد الضدين مقدمه لوجود الآخر، لكون الضدين في رتبه واحده، لا مانع من جعل كل من الشرطيه و المانع، إذ ليس عدم أحدهما مقدمه لوجود الآخر ليكون وجوده مانعا مصطلحا، و عدمه عدم المانع كذلك، حتى يجرى فيه حديث تقدم الشرط رتبه على المانع، و يلزم لغويّه أو امتناع جعل المانع للضد الآخر، بل لما كانا في رتبه واحده جاز جعل الشرطيه لأحدهما. و المانع للآخر، فيستند الأثر إليهما معا، كالطهاره و الحدث و نحوهما مما اعتبر في أجزاء المركب و الأكوان المتخلله بينها.

أو إلى المانع فقط، كما إذا فرض كون الاستقبال شرطا في خصوص الأجزاء، و الاستدبار مانعا مطلقا حتى في حال السكوتات، فالبطلان يستند إلى الاستدبار إذا وقع في غير الأجزاء، و إذا وقع فيها يستند إلى فقدان الشرط و وجود المانع معا.

ص: ٤٤٩

لمقتضيه في تأثيره، مثلا: يكون شدّه الشفقه على الولد الغريق، و كثره المحبه له تمنع عن أن يؤثر ما في الأخ الغريق من المحبه و الشفقه لإرادته إنقاذه مع المزاحمه، فينقذ الولد دونه (١)، فتأمل جيّدا.

و مما ذكرنا (٢) ظهر: أنه لا فرق بين الضدّ الموجود و المعدوم في أنّ

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأخ.

(٢). من عدم مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر، لوجهين:

أحدهما: الوجدان الذي أشار إليه بقوله: «و ذلك لأنّ المعانده و المنافره بين الشئين... إلخ».

و الآخر: البرهان الذي تعرّض له بقوله: «كيف و لو اقتضى التضاد توقّف وجود الشىء على عدم ضده... إلخ»، و الغرض من هذه العبارة: ردّ التفصيل في المقدّميه بين الضدّ المعدوم و الضدّ الموجود بتسليم المقدّميه في الضدّ الموجود، و أنّ عدم الضدّ الموجود مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، دون المعدوم، و أنّ عدم الضدّ المعدوم ليس مقدّمه لوجود الضدّ الآخر.

و بعبارة أخرى: وجود أحد الضدّين يتوقّف على عدم الضدّ الموجود، و لا يتوقّف على عدم الضدّ المعدوم، و سيأتى توضيحه عن قريب إن شاء الله تعالى، مثلا: إذا كان الجسم مشغولا بالسواد، فبياضه موقوف على رفع السواد.

و أمّا إذا لم يكن مشغولا به، فبياضه غير موقوف على عدم السواد.

و هذا تفصيل بين الرفع و الدفع في ترك الضدّ، و أنّ وجود الضدّ متوقّف على رفع الضدّ الآخر، و ليس متوقفا على دفعه، فليس ترك الضدّ مطلقا مقدّمه لفعل أو إلى الشرط فقط، كما إذا فرض كون الطهاره شرطا مطلقا، و الحدث مانعا في حال الأجزاء، فالبطلان حين فقدان الطهاره في حال السكوتات يستند إليه، لا إلى وجود الحدث، و في حال الأجزاء يستند إليهما معا.

و المعوّل في كفيّته الشرطيّه و المانعيه إطلاقا و تقييدا هي أدلّه الشرائط و الموانع.



ضده، بل إذا كان موجودا، فرعه مقدمه لوجود الآخر.

و أما فعل الضد، فليس مقدمه للترك مطلقا.

فهذا القول مركب من عقدين: إيجابي، و سلبي.

أما الأول، فهو: مقدميه عدم الضد الموجود - كالسواد - لوجود الضد المعدوم كالبياض.

و أما الثاني، فهو: عدم مقدميه عدم الضد المعدوم لوجود الضد الآخر.

و بعبارة أخرى: عدم حدوث الضد ليس مقدمه لوجود الضد الآخر. و الدليل على الجزء الإيجابي هو دليل المشهور: من كون الضد مانعا، و عدم المانع مقدمه.

و الدليل على العقد السلبي يمكن أن يكون أحد أمرين - على ما فى البدائع -: «أحدهما: أن مقدمه الشئ ما كان مقدما عليه زمانا، كما يشعر به عنوان المقدميه، فما كان مقارنا مع الشئ، فليس هو مقدمه له و إن كان مفتقرا إليه بالذات، و لذا لا يعدون الجزء من المقدمات، مع أن الافتقار إليه أشد و أكد.

و ثانيهما: أن عدم الضد صار مقدمه للآخر من حيث كون عدم المانع مقدمه، و غير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدمه للضد الآخر».

ثم ضعف هو (قده) كلا الوجهين، فراجع.

و كيف كان، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فى ردّ هذا التفصيل بقوله:

«و مّا ذكرنا ظهر... إلخ» هو: أنه اتضح ممّا تقدّم - من وحده رتبة الضدين المستلزمه لاتّحاد كلّ من العينين رتبه مع نقيض الآخر -: بطلان المقدميه المتوقفه على تعدّد الرّتبه، و تقدّم المقدمه على ذيه رتبه، فإنّ ملائمه وجود كلّ منهما مع عدم الآخر دليل على عرضيه عدم كلّ منهما مع وجود الآخر - على التفصيل المتقدّم -، و مع العرضيه تمتنع المقدميه، فلا فرق فى بطلان مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر بين رفع هذا الضد فيما إذا كان موجودا، و دفعه - بمعنى المنع عن حدوثه - فيما إذا كان معدوما.

عدمه (١) الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك لا بد أن يجمع معه من غير مقتض لسبقه (٢)،

و بعبارة أخرى: لا فرق في بطلان مقدمته عدم أحدهما لوجود الآخر بين الرفع و الدفع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم الضد مطلقا، كعدم البياض الملائم للشيء كوجود السواد المناقض عدم البياض لوجوده بالضرورة المعاند هذا الوجود لذلك الشيء - أعنى السواد -، لوضوح التضاد بين السواد و البياض.

و ملخصه: أنه إذا كان عدم البياض مثلا- ملائما لوجود السواد، و مجتمعما معه، و كان وجود البياض معاندا لوجود السواد، و مضادا له، و فى مرتبته، فلا بد أن يكون عدم البياض العدى هو نقيض البياض فى مرتبه السواد أيضا، لوحده النقيضين رتبه، فلا وجه لسبق عدم البياض على وجود السواد حتى يكون عدم البياض مقدمه لوجود السواد.

و بالجمله: لا فرق فى عدم مقدمته عدم الضد لوجود الآخر بين الرفع و الدفع.

و مما ذكرنا أتضح مراد المصنف من العبارة، و أن قوله: - الملائم - و - المناقض - نعتان لقوله: - عدمه -، و المراد بقوله: - للشيء - هو: وجود الضد الآخر، و قوله:

- لوجوده - متعلق ب - المناقض -، و ضميره راجع إلى - عدمه -، فإن عدم البياض مناقض لوجوده، و قوله: - المعاند - صفة ل - وجوده -، و قوله: - لذلك - إشارة إلى - الشيء - المراد به: وجود الضد الآخر، بداهه معانده وجود البياض لوجود السواد، لكونهما متضادين، و قوله: - لا بد - خبر - إن عدمه -، و ضمير - يجمع - راجع إلى - عدمه -، و ضمير - معه - راجع إلى - الشيء - المراد به: وجود الضد، يعنى: أن عدم الضد الملائم... إلخ لا بد أن يجمع مع وجود الضد من غير مقتض لسبقه على وجود الضد حتى يكون مقدمه له.

(٢). أى: سبق عدم الضدين على وجود الآخر، و هذا إشارة إلى: مقتضى الوجدان الذى أشار إليه بقوله: «و ذلك لأن المعانده... إلخ».

ص: ٤٥٢

بل (١) قد عرفت (٢) ما يقتضى عدم سبقه.

فانقدح بذلك (٣): ما فى تفصيل بعض الأعلام (٤)، حيث قال: «بالتوقف على رفع الضدّ الموجود (٥)، و عدم التوقف (٦) على عدم الضدّ المعدوم»، فتأمل

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى: برهان الدور المترتب على مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر.

(٢). حيث قال فى أوائل بحث الضد: «كيف و لو اقتضى التضاد توقّف وجود الشىء على عدم ضده... إلخ».

(٣). أى: بما مرّ من الوجدان، و البرهان على عدم مقدّميه عدم أحد الضدّين لوجود الآخر.

(٤). و هو المحقق الخوانسارى (قده) على ما فى البدائع و غيره.

و يظهر من التقريرات: ميل شيخنا الأعظم (قده) أيضا إليه، حيث قال المقرّر - بعد بيان كلام المحقق الخوانسارى (قده) - ما لفظه: «هذه خلاصه مراده، و هى خير ما يقال فى هذا المقام، و لذا جنح إليه الأستاذ دام ظلّه المتعال، إلا أنّها مع ذلك لا تخلو عن المناقشه و الإشكال من وجوه». و قال فى البدائع: «و هذا التفصيل خير الأقوال التى عثرتها فى مقدّميه ترك الضد حتى ركن إليه شيخنا العلّامه (قده)» لكن ركون الشيخ إليه ينافى الإشكالات التى أوردها على التفصيل المزبور، فراجع التقريرات.

(٥). هذا هو الالتزام بالتوقف فى ناحيه الرفع الذى هو نقيض البقاء أعنى به:

توقف السواد مثلا على رفع البياض الموجود فعلا.

و وجه الالتزام بالتوقف من هذه الناحيه: أنه مع عدم ارتفاعه يلزم جواز اجتماع الضدّين، مثلا: إذا كان البياض شاغلا للمحل، و لم يكن ارتفاعه مقدّمه لوجود السواد، لزم اجتماع البياض و السواد اللذين هما من الضدّين المعلوم امتناع اجتماعهما، فلا بد من ارتفاع البياض حتى يمكن طرؤ السواد على المحل، كما لا يخفى.

(٦). هذا هو الالتزام بالتوقف فى ناحيه الدفع الذى هو نقيض الحدوث، أعنى

فى أطراف ما ذكرناه، فإنه دقيق، و بذلك حقيق.

فقد (١) ظهر: عدم حرمة الضد من جهة المقدميه.

و أما (٢) من «-» جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين فى الوجود فى به: عدم توقّف السواد مثلا على دفع البياض المعدوم فعلا، بمعنى المنع عن حدوئه.

و وجه الالتزام بعدم التوقّف من هذه الناحيه هو: ما تقدّم فى كلام البدائع من أنّ غير الموجود ليس بمانع، فلا يكون عدمه مقدّمه للضد الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجته ما أفاده من منع مقدّميه عدم الضد لوجود الآخر.

و حاصله: أنه - بعد منع المقدميه - اتضح عدم حرمة الضد، حيث إنّها كانت مبنيّه على مقدّميه ترك الضد، بتقريب: أنّ ترك الصلاة واجب، لكونه مقدّمه للواجب - و هو الإزالة - فوجود الصلاة حرام، لكونه ضدا للواجب أعنى:

الإزالة.

هذا تمام الكلام فى اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، لأجل مقدّميه عدم الضد لوجود الآخر، و بعد منع المقدميه ينهدم ما بنى عليها من الاقتضاء المزبور.

(٢). غرضه: تقريب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد من ناحيه التلازم بين فعل المأمور به و ترك ضده، و توضيحه: أنّ عدم الضد إن لم يكن مقدّمه لفعل الآخر، فلا أقلّ من كونه ملازما له، كعدم الصلاة الذى هو ملازم لوجود الواجب، أعنى: الإزالة، و المتلازمان فى الوجود متلازمان فى الحكم، فعدم الصلاة الملازم للواجب - كالإزالة - واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلاة من باب التلازم يقتضى النهى التحريمى عن وجودها، فالأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، لأجل التلازم.

(-). الفرق بين الاقتضاء المقدمى و التلازمى هو: أنّ مقتضى الأوّل وجوب ترك الضد غيريّا، لكون الوجوب ثابتا له لأجل المقدميه، و مقتضى الثانى - على تقدير تماميته - هو: كون حكمى المتلازمين من سنخ واحد، فإذا كان أحدهما واجبا نفسيا أو غيريا كان الآخر مثله، لكونهما عرضيين، و معلولين لعلّه واحده.

ص: ٤٥٤

الحكم (١)، فغاياته (٢) أن لا يكون أحدهما فعلا محكوما بغير ما حكم به الآخر (٣)، لا أن يكون محكوما بحكمه (٤).

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «اختلاف»، كما أن قوله: «فى الوجود» متعلق ب: المتلازمين.

(٢). جواب - أما -، و حاصله: منع اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده من ناحيه التلازم، كمنعه من جهه مقدّميه عدم الضد.

و ملخص وجه منع الاقتضاء من ناحيه التلازم أيضا هو: منع الكبرى، و هى: لزوم اتحاد المتلازمين وجودا فى الحكم، و ذلك لما تقرر عند مشهور العدلّيه: من تبعينه الأحكام لما فى متعلقاتها من الملاكات الداعيه إلى تشريعها، و التلازم المذكور يوجب ثبوت الحكم للملازم بلا ملاك يدعو إلى تشريعه له، لوضوح أنّ المفروض عدم الملاك إلا فى متعلق الحكم، كالأستقبال الذى هو واجب، لمصلحه فيه. و أمّا ملازمه - كاستدبار الجدى فى بعض الأمكنه - فلا ملاك له يقتضى وجوبه. و إثبات الوجوب له للتلازم بينه و بين الاستقبال الواجب ممّا لا يساعده برهان، و لا وجدان - كما فى البدائع - نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما بحكم فعلى يوجب عجز المكلف عن امتثال أمر الملازم الآخر، كالأستقبال، فإنّ ملازمه - كالأستدبار فى بعض الأقطار - يمتنع أن يكون محرّما، لكونه سالبا للقدره على إطاعه أمر الاستقبال، و معجزا للبعد عن امتثاله.

(٣). يعنى: بحيث يكون ذلك الحكم المغاير الفعلى معجزا للمكلف عن امتثال التكليف بالملازم الآخر، كالحرمه بالنسبه إلى الوجوب، كما تقدّم توضيحه.

(٤). الضمير راجع إلى - الآخر -، يعنى: لا أن يكون أحد المتلازمين - كاستدبار الجدى - محكوما بحكم الآخر كالأستقبال.

و الحاصل: أنّ مبنى اعتبار وحده المتلازمين وجودا فى الحكم ممنوع جدّا، إذ لا دليل على لزوم اشتراكهما فى الحكم، كما عن الكعبى القائل بلزوم اتّحادهما فيه.

ص: ٤٥٥

و عدم (١) خلّو الواقعة عن الحكم (فهو) إنّما (٢) يكون بحسب الحكم الواقعي، لا الفعلي «-» فلا حرمه (٣) للضد من هذه الجبهه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى توهم، و هو: أنّه - بناء على ما ذكر من عدم محكوميه أحد المتلازمين فعلا بحكم الملازم الآخر - يلزم إشكال لا- تلترم به الخاصه، و هو: خلّو الواقعة عن الحكم، إذ المفروض أنّ استدبار الجدى مثلا الملازم للاستقبال الواجب ليس واجبا فعلا، لعدم ملاك فيه يدعو إلى تشريع الوجوب له.

(٢). هذا دفع لتوهم لزوم خلّو الواقعة عن الحكم.

و ملخص دفعه: أنّ حديث عدم خلّو واقعه عن حكم أجنبي عن الحكم الفعلي، لأنّ مورده هو الحكم الواقعي الإنشائي، دون الحكم الفعلي، فعدم الصلاه مثلا- الملازم لوجود الواجب - كالإزاله - لا يخلو عن حكم واقعي إنشائي - كالحرمه مثلا -، و لا يوجب ذلك أن يصير فعليًا، لملازمته مع وجود واجب.

و بالجملة: الحكم الواقعي المجعول لملازم الواجب إنشائي غير فعلي، فلا يلزم من نفي فعليّه الحكم الملازم نفي الحكم الواقعي الإنشائي حتى يلزم محذور خلّوه عن الحكم الواقعي.

(٣). هذه نتيجه ما ذكره من التلازم، يعنى: أنّ الأمر بأحد الضدين لا يقتضى النهى عن ضده من ناحيه التلازم.

(٤). أى: من جهه التلازم.

(-). هذا مبني على ما يراه المصنّف (قده): من تعدّد مراتب الحكم.

ثم إنّ المحقّق المشكيني (قده) قال فى حاشيته ما لفظه: «و يشهد لما ذكرنا من أنّ عدم الخلّو إنّما هو فى الأحكام الواقعيه، لا الفعليه: ما نقل «» عن سيد الموحدين (عليه السّلام): أنّ الله تعالى سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، الخبر، فإنّ السكوت عنها كناية عن عدم بلوغها إلى مرتبه الفعليه».

أقول: دلالة الحديث على ذلك منوطه بإرادته عدم البيان من السكوت، لأنَّ المعنى حينئذ هو: «أنَّ لله تعالى أحكاماً واقعته قد أنشأها، لكنَّه لم يبلغها و لم يبينها نسياناً». بخلاف ما إذا أريد من السكوت: عدم التشريع مع اقتضاء المصالح و المفسد له، كما هو الظاهر بقريته قوله (عليه السلام): «أنَّ الله حدَّ حدوداً، فلا- تعتدوها، و فرض فرائض فلا- تنقصوها، و سكت عن أشياء» الحديث، فإنَّ مقابله السكوت لتحديد الحدود، و فرض الفرائض تقتضى السكوت عن التشريع و الإنشاء، فى قبال تشريع الحدود و الفرائض.

فالمراد من الحديث - و الله العالم - هو: أنَّ جملة من الأشياء كانت مشتملة على ملاكات مقتضيه لتشريع أحكام إلزاميه، لكنه تعالى شأنه لم يشرَّع تلك الأحكام لأجل الغفلة و النسيان، بل للرحمة و الامتنان، فمصلحه التسهيل صارت مانعه عن جعل تلك الأحكام الإلزاميه، و إنشائها.

و من المعلوم: أنَّ هذا المعنى أجنبي عتياً أرادوا إثباته بالحديث المزبور، من جعل الأحكام و إنشائها، و عدم بلوغها إلى مرتبه الفعلية.

و بالجملة: فظاهر هذه الروايه عدم الإنشاء، لا عدم الفعلية.

نعم لا بأس بالاستدلال على عدم الفعلية بما دلَّ على تفويض بيان جملة من الأحكام إلى الإمام الثانى عشر عجل الله تعالى فرجه لأنَّه صلوات الله عليه يبلغ الأحكام التى أنشأها الله عزَّ و جل و لم تقتض المصلحه تبليغها إلى العباد، فإنَّ تلك الأحكام واقعته إنشائية، لا فعلية.

أما كونها منشأه، فلأنَّ الإمام (عليه السلام) مبلغ للأحكام، لا مشرَّع لها.

و أما عدم فعليتها، فلأنَّ المفروض عدم بلوغها إلى العباد، كما لا يخفى.

أيضا (١)، بل (٢) على ما هو عليه لو لا «-» الابتلاء بالمضاده للواجب الفعلي من (٣) الحكم الواقعي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كعدم ثبوت حرمة الضد من ناحيه المقدميه.

و غرضه: أن الأمر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده، لا من جهه المقدميه.

لما تقدم: من منع الصغرى أعنى المقدميه. و لا من جهه التلازم، لما مرّ آنفا: من منع الكبرى، و هى: ترشح الحكم من الملازم على ملازمه.

(٢). يعنى: أن الضد لا يصير حراما للأمر بضده، بل هو باق على ما كان عليه من الحكم الواقعي، فالصلاه إذا كان حكمها الواقعي الوجوب، و كان فعليا لا يتغير بمضادتها للإزالة، بل يبقى على الوجوب، غايه الأمر: أن فعليته تتبدل بالإنشائية.

(٣). بيان ل - ما - الموصله فى قوله: «بل على ما هو عليه».

(-). ظاهره: بقاء الحكم الواقعي لو لا الابتلاء بالضد الواجب، فمع الابتلاء به يرتفع الحكم الواقعي، فيعود محذور خلوّ واقعه عن الحكم.

و هذا الظاهر خلاف مراده (قده)، لأن الغرض ارتفاع الفعلية بسبب الابتلاء بالضد الواجب، لا ارتفاع نفسه، و إلا عاد محذور خلوّ واقعه عن الحكم.

فلا تخلو العبارة عن القصور، فينبغى أن تكون هكذا: «بل على ما هو عليه من فعلية الحكم الواقعي لو لا الابتلاء بالضد الواجب، و معه ينقلب إلى الإنشائية».

ثم إنه - بناء على تضاد الأحكام الخمسه فى مقام الجعل - لا بد أن لا يكون ملازم الضد الواجب محكوما بشىء من الأحكام الأربعة الباقية، لأنّ كلاً منها يضادّ الوجوب، فيمتنع أن يكون حكم أحد المتلازمين - كالإزالة - الوجوب، و حكم الآخر - كترك الصلاه - الحرمة، أو الكراهه، أو الندب، أو الإباحه.

بل لا بد حينئذ من الالتزام ببقاء الملازم - كالصلاه - على ما كانت عليه قبل التشريع من الإباحه الأصلية، فتأمل جيدا.



: أنه قيل بدلاله الأمر بالشئ   بالتضمّن على النهى عن الضّدّ العام بمعنى الترك (٢)، حيث إنه (٣) يدلّ على الوجوب المركّب من طلب الفعل و المنع عن الترك.

و التحقيق (٤):

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان عدم الاقتضاء بنحو التضمّن و العيّيّه، إذ من الأقوال: اقتضاء الأمر بالشئ   للنهى عن ضده تضمّنا، كما أنّ منها: اقتضاؤه له عينا.

أما تقريب الأوّل، فهو: أنّ الوجوب عباره عن طلب الفعل مع المنع من الترك، فالنهى عن الضّدّ العام - و هو الترك - جزء مدلول الوجوب، فيكون اقتضاء الأمر بالشئ   للنهى عنه بالتضمّن، و لا ينبغى الإشكال فى ذلك بناء على تركّب الوجوب من طلب الفعل و المنع عن تركه.

(٢). لا بمعنى: أحد الأضداد الوجوديّة لا بعينه - كما هو أحد إطلاقات الضّد - لأنّه بهذا المعنى يرجع إلى الضّد الخاصّ.

(٣). أى: الأمر، و هذا تقريب الاقتضاء التضمّنى الذى عرفته آنفا.

(٤). غرضه: المناقشه فى الاقتضاء التضمّنى المزبور بما يرجع إلى عدم تسليم تركّب الوجوب.

و حاصله: أنّ الوجوب بسيط، حيث إنه عباره عن مرتبه أكيدة من الطلب يعبر عنها بالطلب الشديد، كما أنّ الندب هو الطلب الضعيف.

و عليه: فلا- تركّب فى الوجوب. و تعريف جلّ الأصوليين له ب: «طلب الفعل مع المنع من الترك» تعريف له بلازمه، ضروره أنّ لازم المرتبه الشديده من الطلب هو المنع من الترك، لا أنّ للوجوب جنسا و فصلا حتّى يكون مركّبا.

و عليه: فليس المنع من الترك جزءا من مدلول الوجوب حتّى يقتضى النهى عن الضّدّ العام بمعنى الترك تضمّنا. فدعوى: الاقتضاء التضمّنى ساقطه من أصلها لابتنائها على تركّب الوجوب الذى أنكره المصنّف و التزم ببساطته.

أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا (١)، و مرتبه وحيدته أكيدته (٢) من الطلب، لا مركبا من طلبين (٣).

نعم (٤): في مقام تحديد تلك المرتبه و تعيينها ربما يقال: الوجوب يكون

\*\*\*\*\*

(١). وجه بساطته - بناء على أنه إرادته نفسانيته - هو: كونه حينئذ من الأعراض التي هي من البسائط الخارجيه. و بناء على كونه أمرا اعتباريا عقلاييا منتزعا من الإنشاء بداعي البعث و التحريك هو: كون الاعتباريات أشد بساطه من الأعراض، إذ ليس لها جنس و فصل عقلي أيضا، بخلاف الأعراض.

(٢). بناء على كونه إرادته نفسانيته، لأن الوجوب حينئذ من الكيفيات النفسانيه المتصفه بالتأكد. و قد قيل: إن الوجوب و الاستجاب مرتبتان من الإرادة متفاوتتان بالشده و الضعف، فالوجوب حينئذ مرتبه شديده من الطلب النفساني.

و أما بناء على كون الوجوب أمرا منتزعا عن مقام إبراز الإراده، فلا يكون حينئذ من الطلب النفساني الذي له مراتب. نعم منشأ انتزاعه - و هو الإراده - ذو مراتب باختلاف مراتب الشوق إلى المراد الناشئ من اختلاف الجهات المشوقه، لكنه أجنبي عن الأمر المنتزع منها، فلا يتصف الوجوب حينئذ بالتأكد.

(٣). يعنى: ليس الوجوب مركبا من طلبين: أحدهما: طلب الفعل، و الآخر:

طلب عدم تركه، حتى تصح دعوى الاقتضاء التضمنى المذكور.

(٤). استدراك على البساطه، و حاصله: أن تحديدهم للوجوب ب «طلب الفعل مع المنع من الترك» ينافى البساطه. ثم اعتذر عن تحديدهم له بما هو ظاهر فى الترك بما حاصله: أن التحديد المزبور ليس حقيقيا حتى ينافى ما ادعينا من البساطه، بل غرضهم تعريف تلك المرتبه الأكيدته من الطلب المسماه بالوجوب بلوازمها و خواصها التي منها المنع من الترك. و هذا التحديد أوجب توهم الترك، و كون المنع من الترك جزءا مقوما للوجوب، و فصلا منوعا للطلب. و ليس الأمر كما توهم، إذ يلزم حينئذ قيام الوجوب بالوجود و العدم، مع بداهه قيامه بالوجود فقط.

ص: ٤٦٠

عبارة عن طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه: أنه يذكر له حدًا، فالمنع عن الترك ليس من أجزاء الوجوب و مقوماته، بل من خواصه و لوازمه، بمعنى: أنه لو التفت الأمر إلى الترك لما كان راضيا به لا محاله، و كان «-» يبغضه (١) البتة.

و من هنا (٢) انقدح: أنه لا وجه لدعوى العيية، ضروره أنّ اللزوم

\*\*\*\*\*

(١). أى: الترك، إلى هنا انتهى البحث عن اقتضاء الأمر للنهي عن الضدّ تضمنا.

(٢). هذا شروع فى البحث عن الاقتضاء بنحو العيية المنسوب إلى القاضى و جماعه من المحققين.

و ملخص تقريب العيية هو: أنّ الأمر بالشىء - كالإزالة -، و النهى عن تركه عنوانان متّحدان عينا و إن كانا متغايرين مفهوما، فإنّ قوله: «أزل النجاسة، و لا تترك إزالة النجاسة» متغايران مفهوما، لتغاير الأمر و النهى كذلك، كما هو ظاهر.

فليس المراد العيية بحسب المفهوم، بل العيية بحسب المصداق «-» .

هذا ما يظهر من تقارير شيخنا الأعظم (قده).

و قد ظهر ممّا ذكرنا: عدم صحّ دعوى العيية، لأنّه - بناء على بساطه الوجوب، و كون المنع من الترك من لوازمه - تمتنع العيية، إذ من المعلوم: أنّ

(-). الظاهر: أنّه معطوف على المنفى، و هو «كان»، فيصير المعنى حينئذ: لما كان راضيا به، و لما كان يبغضه.

و من المعلوم: أنّه ضدّ المقصود، فالأولى أن يقال: «بل كان يبغضه البتة» إلا أن يكون معطوفا على النفى، و هو: «لما كان».

يعنى: لو التفت الأمر إلى الترك لكان يبغضه.

(--). لكن العيية بهذا المعنى - و هو الاتّحاد بحسب المصداق - لا- يلائمها جعلها فى قبال الاقتضاء التضمينى، لظهور هذه المقابلة فى إرادته الدلالة المطابقيّة الظاهره فى الاتّحاد بحسب المفهوم من العيية.

يقتضى الإثنيته (١) «-» لا الاتحاد و العيئته .

نعم (٢): لا- بأس بها بأن يكون المراد بها (٣): أنه يكون هناك طلب واحد، و هو كما يكون حقيقه منسوبا إلى الوجود، و بعثا إليه، كذلك يصح أن ينسب إلى الترك «--» بالعرض و المجاز، اللزوم إضافة متقومه بشيئين. أحدهما لازم، و الآخر ملزوم، و يمتنع قيامه بشيء واحد يناط به العيئته المنافيه للإثنيته، و من البديهي: أن الأمر و النهي متضادان، فلا يعقل أن يكون الأمر عين النهي عن الصد.

\*\*\*\*\*

(١). التي هي قضيته كون المنع من الترك من اللوازم.

(٢). غرضه: توجيه دعوى العيئته بما يرجع إلى العيئته عنايه، لا- حقيقه، بأن يقال: إن قوله: «أزل النجاسه» مثلا- و إن كان طلبا واحدا نحو الفعل حقيقه، إلا أنه تصح نسبته إلى الترك أيضا مسامحه، بحيث يصح التعبير عن طلب فعل الإزالة بقوله: «لا ترك الإزالة» مجازا، إذ الطلب تعلق حقيقه بالفعل، فتعلقه بالترك لا بد أن يكون بالعرض و المجاز.

(٣). أى: العيئته، و ضمير - بها - فى قوله: «لا بأس بها» راجع إلى دعوى العيئته.

(-). اقتضاء اللزوم للإثنيته بحسب المفهوم مما لا إشكال فيه، و كذا بحسب الصدق إذا كان اللازم من لوازم الوجود، لتخلل الجعل حينئذ بينه و بين الملزوم.

و أما إذا كان اللازم لازما للماهية كالزوجيه للأربعه، فلما لم يكن اللازم قابلا للجعل، بل كان جعل الملزوم جعلاً له، و كان اللازم منترعا عنه، فلا- يقتضى اللزوم حينئذ التعدد و الإثنيته، فليس التعدد لازما مساويا للزوم، بل يمكن اللزوم مع الاتحاد و العيئته أيضا.

(--). نسبة الطلب إلى الترك لا تخلو عن مسامحه، لأن معناها: مطلويته

ص: ٤٤٢

و يكون (١) زجرا و ردعا عنه (٢)، فافهم (٣).

## الأمر الرابع (٤)

: تظهر الثمره فى أنّ نتيجه المسأله، و هى: النهى عن الضد

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - ينسب -، يعنى: أنّ الطلب المنسوب إلى الترك يراد به خلاف ظاهره، لأنّ ظاهره كون المنسوب إليه نفس الترك، بحيث يكون المطلوب ترك الإزالة فى المثال المذكور، و هو ينافى المقصود من كون المطلوب طلب المنع عن الترك، و الزجر عنه، فلا بد من كون المراد طلب المنع من الترك.

(٢). أى: عن الترك.

(٣). لعلّه إشاره إلى: أنّ توجيه دعوى العيئه بما ذكر: من نسبه الطلب إلى الترك بالعرض و المجاز لا يجدى القائلين بالعيئه، لأنّ مقصودهم بها ظاهرا هى الدلاله المطابقيه الوضعيه، و مرجع التوجيه المزبور إلى الإطلاق المجازى الذى هو أجنبيّ عن الدلاله الوضعيه. أو إشاره إلى: أنّ هذا التوجيه يوجب الخروج عن موضوع كلامهم، حيث إنّ مورد البحث - على القول بالاقضاء بأى نحو من أنحاء الاقتضاء - هو تعدّد الحكم الموجب لتعدّد العقاب على تقدير المخالفه، و التوجيه المزبور ينفى التعدّد، لأنّ المفروض وحده الطلب المنسوب إلى الفعل حقيقه، و إلى الترك مجازا، فلا تعدّد فى الطلب حقيقه، و إنّما الاختلاف فى مجرّد اللفظ و التسميه.

ثمره المسأله

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان الثمره المترتبه على هذه المسأله.

و حاصل هذه الثمره: فساد الضد إذا كان عباده - بناء على الاقتضاء، و على كون النهى فى العباده مقتضيا للفساد -، و صحته - بناء على عدم الاقتضاء أو على عدم دلاله النهى على الفساد فى العبادات و لو على القول بالاقضاء -، فإنّ هذه الترك، و هى ضدّ المقصود. بل المراد: نسبه الطلب إلى المنع، و الزجر عن الترك، فمعنى قوله: «أزل النجاسه عن المسجد» طلب المنع عن ترك الإزاله، فيضاف الطلب إلى المنع عن ترك الإزاله، فهو بمنزله قوله: «لا تترك الإزاله».

ص: ٤٦٣

- بناء على الاقتضاء «-» بضميمه أنّ النهى فى العبادات يقتضى الفساد - ينتج فسادُه إذا كان عباده. و عن البهائى (ره) (١): أنّه أنكر الثمره، بدعوى: «أنّه الثمره - أى: فساد الضّد العبادى - مترتبه على هذين الأمرين معا، فانتفاء أحدهما يوجب انتفاء هذه الثمره.

ثم إنّ الفساد مختص بالضّد العبادى - كالصلاه - دون التوضيلى، لسقوط أمره بمجرد حصوله فى الخارج و لو فى ضمن فرد محرّم، ضروره سقوط الغرض الداعى إلى الأمر بإيجاد الطبيعه و لو على وجه محرّم.

\*\*\*\*\*

(١). محصل ما أفاده شيخنا البهائى (قده) من إنكار الثمره المزبوره هو:

أنّ الضّد العبادى باطل مطلقا و إن لم نقل باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضّد، و ذلك لأنّ صحّه العباده منوطه بالأمر، فلا تصحّ بدونه، و المفروض أنّ المزاحمه لو لم توجب النهى عن الضّد المزاحم كالصلاه، فلا أقلّ من كونها رافعه لأمره، لامتناع الأمر بالضدّين فى آن واحد، فإذا لم يكن الضّد مأمورا به يقع فاسدا، لتوقف صحته على الأمر به، ففساد الضّد العبادى لا يتوقف على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده. فما ذكره: من فساد الضّد إذا كان عباده ليس ثمره لهذه المسأله.

هذا ملخص ما أفاده شيخنا البهائى (قده) من إنكار الثمره المزبوره.

(-). لا يخفى: أنّ الاقتضاء إن كان بنحو التلازم، فلا إشكال فى اقتضاء النهى للفساد، لكون النهى حينئذ نفسيا كاشفا عن مفسده موجبه للمبغوضيه المضاده للمحبوبيه. و إن كان بنحو المقدميه، ففى كون النهى مقتضيا للفساد إشكال، لما تقرّر عندهم: من أنّ الأمر و النهى المقدميين لا يوجبان شيئا من القرب و البعد، و المثوبه و العقوبه. فالضّد العبادى - كالصلاه - و إن تعلق به نهى غيرى نشأ عن الأمر المقدمى المتعلق بتركه العبدى هو مقدمه لفعل الضّد الأهم - كالإزاله -، لكن هذا النهى الغيرى لا يوجب فساد، و إلّا لزم نقض ما غزله من عدم ترتب أثر على موافقه الأمر و النهى الغيريين المقدميين و مخالفتهما.

ص: ٤٦٤

فالمتحصل: أنّ جعل فساد الضّد العبادى ثمره لهذه المسأله - بناء على الاقتضاء التلازمى - متين، لكون النهى عن الملازم نفسياً كاشفا عن المبعوضيه النفسيه.

و من المعلوم: أنّ هذا النهى يقتضى فساد العباده.

و أما بناء على الاقتضاء المقدمى، فقد عرفت: أنّ فساد العباده بالنهى المقدمى و المبعوضيه العرضيه محل إشكال، فجعله ثمره لمسأله الضّد - بناء على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده مطلقا - مشكل جداً، فتأمل جيداً.

ثم إنهم ذكروا للمسأله ثمرات أخرى:

إحداها: حصول العصيان بفعل الضّد، لأنه - بناء على حرمة كالصلاه - يكون الإتيان به إثماً، و بناء على عدم حرمة لا يحصل العصيان.

ثانيها: حصول الفسق، و عدمه.

ثالثها: لزوم الإتمام فى السفر المفوت للواجب.

رابعها: نذر عدم المعصيه، فإنه - بناء على الاقتضاء - يصير الضّد للنهى عنه حراماً، فيحصل به الحنث. و أمّا بناء على عدم الاقتضاء، فلا حرمة، و لا حنث.

و أنت خبير بعدم ترتب شىء من هذه الثمرات على المسأله - بناء على الاقتضاء بنحو المقدميه -، لما عرفت فى طيّ البحث: من عدم مقدميه ترك أحد الضدين لفعل الآخر حتى يقال: إنّ وجوب الترك يقتضى النهى عن الفعل، فيصير فعل الضد منهيًا عنه.

مضافاً إلى: عدم وجوب المقدمه مولوياً، على ما تقدّم فى بحث مقدمه الواجب.

و إلى: أنّ الأمر المقدمى - بعد تسليم وجوبها - لا يوجب قرباً، و لا بعداً، و لا ثواباً، و لا عقاباً، فينهدم أساس الثمرات المترتبه على الاقتضاء المقدمى.

نعم لا بأس بها بناء على الاقتضاء التلازمى، لما عرفت من الفرق بين الاقتضائين.

لا يحتاج في استنتاج الفساد إلى (١) النهي عن الضد، بل يكفي عدم الأمر به، لاحتياج (٢) العبادة إلى الأمر».

و فيه (٣): أنه يكفي مجرد الرجحان و المحبوبيته للمولى كى يصح أن يتقرب به (٤) منه، كما لا يخفى. و الضد (٥)

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «يحتاج».

(٢). تعليل لكفايه عدم الأمر في فساد الضد، و ضمير - به - راجع إلى الضد.

(٣). هذا ردّ كلام الشيخ البهائي (قده) من إنكار الثمره. و محصله يرجع إلى تصحيح الثمره المذكوره الّتى تسالم عليها الأصحاب - كما في البدائع -، حيث إنّ القائلين بالبطلان كالقديمين، و الشيخين، و السيدين، و الحلبيين، و القاضي، و الحلّي، و جماعه من المتأخرين - على ما قيل - فرّعوا بطلان الحاضره على فوريّه الفائته، و لا يصحّ هذا التفريع إلا على القول بالاقتضاء. و القائلون بالصحة منعوا المبني، و هو الفوريّه، دون الاقتضاء.

و كيف كان، فتوضيح ردّ إنكار الثمره المزبوره: أنه لا- منشأ لفساد الضد العبادى إلا كونه منهيًا عنه بالنهي الّذى اقتضاه الأمر بالضدّ الأهمّ، و إلا- فلا يكون مجرد عدم الأمر بالضدّ العبادى موجبا لفساده، إذ يمكن تصحيحه بالرجحان و المحبوبيّه - بناء على عدم انحصار القربه في قصد الأمر -، فإذا لم يكن الضدّ منهيًا عنه صحّ الإتيان به بداعى رجحانه، بخلاف ما إذا كان منهيًا عنه، فإنّه لا رجحان فيه حتى يقصد، فلا محاله يبطل.

فالمتحصل: أنّ وجه الفساد منحصر في النهي عن الضد، دون عدم الأمر به، فالثمره المزبوره صحيحه.

(٤). أى: بمجرد الرجحان و المحبوبيّه، و ضمير - منه - راجع إلى المولى.

(٥). غرضه: إثبات الصغرى، و هى: كون الضدّ العبادى - بناء على عدم النهي عنه - راجحاً، بعد بيان الكبرى، و هى: كفايه مجرد الرجحان في التقرب.

ص: ٤٦٦



بناء على عدم حرمة (١) يكون كذلك (٢)، فإن (٣) المزاحمة على هذا (٤) لا- توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلق به فعلا (٥) مع بقائه (٦) على ما هو عليه من (٧) ملاكته من المصلحه، كما هو مذهب

و حاصل ما أفاده في إثبات صغرويّه الضّدّ العبادى لتلك الكبرى هو: أنّ مزاحمة الضّدّ الأهم - كالإزالة النجاسه عن المسجد - للضّدّ العبادى - كالصلاه - لا توجب - بناء على عدم حرمة - إلا ارتفاع الأمر عن الضّدّ العبادى المهم، و أما ملاكته فهو باق على حاله، و يصح التقرب به. فمجرد عدم الأمر به لا يستلزم الفساد حتى لا يكون فساد الضّدّ العبادى ثمره لمسأله الاقتضاء، كما عن شيخنا البهائى (قده).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بناء على عدم الاقتضاء.

(٢). يعنى: يصح التقرب بالضّدّ غير المنهى عنه، لكونه راجحا و محبوبا.

(٣). تعليل لبقاء الملاك فى الضّدّ المهم عند المزاحمة، يعنى: أن مزاحمة الأهم للضّدّ المهم - بناء على عدم اقتضاء أمر الأهم للنهى عن المهم - لا- توجب إلا- ارتفاع أمر المهم. و أمّا ملاكته، فهو باق على حاله، و ذلك كاف فى صحّه التقرب به، إذ لا دليل على انحصار المقرب بقصد الأمر، كما عن القدماء.

(٤). أى: عدم حرمة الضّدّ العبادى.

(٥). قيد ل - الأمر -، و ضمير - به - راجع إلى الضّدّ، يعنى: أنّ المزاحمة لا- ترفع إلا- الأمر الفعلى المتعلق بالضّدّ المهم - كالصلاه -، فإنّ أمرها الفعلى يرتفع بمزاحمتها للأهم، كإزاله النجاسه عن المسجد، و لا- توجب المزاحمة ارتفاع الملاك المصحح للتقرب.

(٦). أى: الضّدّ، يعنى: مع بقاء الضّدّ على الملاك الذى هو عليه، لعدم التضاد بين الملاكين، لا ذاتا، و لا عرضا.

(٧). بيان للموصول.

ص: ٤٦٧

العدليّه (١)، أو غيرها (٢) أيّ شىء كان، كما هو مذهب الأشاعره. و عدم (٣) حدوث ما يوجب مبعوضيّته، و خروجه عن قابليّه التقرب به (٤)، كما حدث (٥) بناء على الاقتضاء.

ثم إنّه تصدّى جماعه من الأفاضل (٦) لتصحيح الأمر بالصدّ بنحو الترتب

\*\*\*\*\*

(١). أى: مشهور العدليّه القائلين بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها.

(٢). معطوف على - المصلحه -، يعنى: سواء أ كان الملاك المصلحه - كما عليه العدليّه - أو غير المصلحه - أيّ شىء كان - كما عليه الأشاعره المنكرون للمصالح و المفسدات فى متعلقات الأحكام، فإنّ الصّد باق على ما كان عليه قبل المزاحمه للأهم.

(٣). معطوف على - بقائه -، يعنى: مع بقاء الصّد على ملاكه، و عدم حدوث ما يوجب مبعوضيّته المانع عن التقرب به، كما حدث سبب المبعوضيّه - و هو النهى عن الصّد - بناء على القول باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الصّد -، لأنّ النهى يوجب المبعوضيّه المانع عن المقربيّه.

(٤). هذا الضمير، و ضميرا - مبعوضيّته - و - خروجه - راجعه إلى الصّد.

(٥). يعنى: كما حدث ما يوجب المبعوضيّه و الخروج عن قابليّه التقرب - بناء على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الصّد -، حيث إنّ النهى يحدث فى متعلّقه مبعوضيّه مانعه عن التقرب به.

الترتب

(٦). منهم: المحقق الثانى، و كاشف الغطاء، و سيد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازى، و تلميذاه: المحققان السيد محمّد الأصفهانى، و الميرزا النائينى، و غيرهم. خلافا لجماعه آخرين، كشيخنا الأعظم، و جمع ممّن تأخّر عنه.

و غرض الماتن من قوله: «ثم إنّه تصدّى جماعه... إلخ»: تصحيح الصّد العبادى

ص: ٤٦٨

على العصيان، و عدم إطاعه الأمر بالشىء (١) بنحو (٢) الشرط المتأخر (٣) «-» حتى على مذهب القدماء القائلين يتوقف صحه العباده على الأمر، بناء منهم على انحصار المقرب فيه، و عدم كفايه الملاك و المحبوبيه فى قصد التقرب.

و حاصل ما أفيد فى تصوير الأمر بالضد بنحو الترتب هو: أنّ عصيان الأمر بالأهم - كالإزاله - يكون موضوعا للأمر بالمهم - كالصلاه - فكأنّ المولى قال: «أزل النجاسه و إن عصيت و تركت الإزاله فصلّ» أو قال: «أنقذ المؤمن الغريق، و إن تركت الإنقاذ، فصلّ أو حجّ، أو أزل» مثلا. و عليه: فالأمر بالضد المهم مترتب على عصيان الأمر بالأهم، و متأخر عنه، و فى طوله، لا فى عرضه، إذ المفروض: أنّ عصيانه موضوع للأمر بالمهم، فلا- يلزم من طلب الضدين بهذا النحو طلب الجمع بينهما، حتى يقال باستحالته، كاستحاله الجمع بين الضدين.

\*\*\*\*\*

(١). و هو: الضد الأهم كالإزاله، أو الإنقاذ بالنسبه إلى الصلاه.

(٢). متعلق ب - العصيان -.

(٣). حيث إنّ عصيان الأمر بالأهم يتوقف على الإتيان بالمهم، فيكون عصيان

(-). لا- الشرط المتقدم، و لا- المقارن، إذ على الأول يخرج عن مورد البحث و هو: اجتماع الأمر بالضدين فى زمان واحد مع اختلافهما رتبه.

توضيح وجه خروجه عن محلّ البحث هو: سقوط الأمر بالأهم بالعصيان المتحقق قبل زمان الأمر بالمهم، و بعد سقوطه ليس فى البين إلا- أمر المهم، فلا- يجتمع حينئذ أمران بضدين فى زمان واحد، بل هنا أمر واحد متعلق بالضد المهم. و هذا غير الترتب المبحوث عنه فى المقام، لأنه - كما عرفت آنفا - عباره عن اجتماع أمرين بضدين فى زمان واحد مع تعددهما رتبه، هذا.

و على الثانى - و هو: كون العصيان شرطا مقارنا لأمر المهم - لا يلزم أيضا اجتماع الأمر بالضدين فى زمان واحد، إذ المفروض سقوط أمر الأهم بالعصيان المقارن للأمر

ص: ٤٦٩

أو البناء (١) على المعصية بنحو الشرط المتقدم، أمر الأهم متأخراً رتبة عن فعل المهم، و شرطاً متأخراً لأمر المهم.

أما أنه شرط له، فلما عرفت: من كونه موضوعاً للأمر بالمهم.

و أما أنه متأخر عنه، فلما عرفت أيضاً: من كونه متوقفاً على الإتيان بالمهم، و هو يتوقف على الأمر به، فيكون عصيان الأمر بالأهم متأخراً عن الأمر بالمهم.

و المتحصل: أن حقيقة الترتب المبحوث عنه في الضدين هي: جعل خطاب المهم مشروطاً بعد أن كان مطلقاً، فيجتمع طلبا الضدين زماناً مع اختلافهما رتبة، لتأخر أمر المهم رتبة عن أمر الأهم، كما عرفت. فالطلب المتعلق بالأهم فعلياً لكونه غير مشروط بشيء، و الطلب المتعلق بالمهم لَمَّا كان شرطه - و هو: عصيان أمر الأهم - حاصلًا صار فعلياً أيضاً، فكلا الطلبين فعلياً، لكن أحدهما مطلق، و الآخر مشروط بشرط حاصل، فاجتمع الطلبان الفعليان في زمان واحد مع اختلافهما في الرتبة، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - العصيان -، يعنى: أن شرط أمر المهم تاره يكون نفس العصيان الذي هو شرط متأخر عنه، كما عرفت آنفاً. و أخرى العزم و البناء على المعصية، كأن يقول المولى: «إذا بنيت على عصيان أمر إنقاذ المؤمن الغريق، أو الحريق، فصل»، و العزم على المعصية شرط لأمر المهم متقدم عليه إذا كان الشرط وجود العزم على العصيان آناً، فإن العزم بهذا النحو يكون شرطاً متقدماً على الأمر بالمهم.

أمّا أنه شرط له، فلأنّ العزم على العصيان موضوع له، و قد مرّ وجهه في تقريب موضوعيه نفس العصيان. بالمهم، فلا يجتمع الأمران بالضدين في زمان واحد، بل في زمان الأمر بالمهم يسقط الأمر بالأهم، و هذا أيضاً خارج عن الترتب المبحوث عنه في المقام من اجتماع أمرين بضدين في زمان واحد مع تعددهما رتبة.

ص: ٤٧٠

أو المقارن (١)، بدعوى (٢): (أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك، أى: بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا، و الأمر بغيره معلقا على عصيان ذاك الأمر (٣)، أو البناء و العزم عليه، بل (٤)

و أمّا أنه متقدّم عليه، فلعدم توقّف العزم على العصيان على الإتيان بالمهم المتوقّف على الأمر به، حتى يكون متأخرا عنه، كما كان كذلك فى نفس العصيان، بل يتحقّق العزم على العصيان مع عدم الإتيان بالمهم، و حيث فرضنا كون الشرط وجود العزم عليه أنا ما، و قد تحقّق هذا الوجود سابقا على الإتيان بالمهم، فهو متقدّم عليه، كما أنّ وجود العزم على العصيان بقاء مقارنا لوجود المهم يكون شرطا مقارنا له.

و قد اتضح ممّا ذكرنا - فى وجه كون وجود العزم عليه أنا ما شرطا متقدّما - وجه كون وجود العزم عليه بقاء شرطا مقارنا؛ لله لله - للأمر بالمهم، فإن أخذ نفس العصيان شرطا للأمر بالمهم، كان من الشرط المتأخّر. و إن أخذ البناء عليه شرطا له، كان قابلا لكلّ من الشرط المتقدّم و المقارن، على ما عرفت تفصيله آنفا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على: - المتقدّم -، فالمتقدّم و المقارن قسمان من شرطيه البناء على المعصيه.

(٢). هذا تقريب الترتّب، و قد عرفته مفصلا.

(٣). أى: الأمر بالضد الأهم.

(٤). يعنى: بل الترتّب واقع كثيرا فى الأمثله العرفيه. و هذا إشاره إلى الدليل الإئى، كما أنّ قوله: «بدعوى أنه لا مانع عقلا... إلخ» إشاره إلى الدليل اللمى.

أمّا الإئى، فسيأتى عند شرح كلام المصنف المتعلق بذلك.

و أمّا اللمى، فبيانه: أنّ تماميه الملاك فى كلّ واحد من الضدين تقتضى جعل الحكم له، و إلا يلزم خلاف الحكمه، و المقدار المزاحم هو جعل الخطاب لهما مطلقا، لأنّ هذا الإطلاق يوجب طلب الجمع بين الضدين، و هو محال، كنفس الجمع بين الضدين. مثلا: إذا وجبت الصلاه مطلقا، يعنى: سواء أوجبت

هو واقع كثيرا عرفا (١).

قلت (٢): ما هو ملاك استحاله طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما (٣) كذلك، فإنه (٤) وإن لم يكن في مرتبه (٥) طلب الأهم اجتماع طلبهما، الإزاله، أم لا، و بالعكس، فمقتضى هذين الإطالقين وجوب الصلاه و الإزاله معا، و المفروض أنهما ضدان يمتنع اجتماعهما، فوجوبهما كذلك طلب للجمع بينهما، و هو محال. و هذا المحذور - أعنى طلب الجمع - يرتفع بتقييد أحد الإطالقين، و من المعلوم: أن العقل يقيد إطلاق المهم بعصيان الأهم، فيصير خطاب المهم مشروطا بعد أن كان مطلقا قبل مزاحمته للأهم، و يبقى إطلاق خطاب الأهم على حاله، و لا مزاحمه بين الخطاب المطلق و المشروط.

\*\*\*\*\*

(١). و شرعا، كما سيأتى عند تقريب الدليل الإئى على وقوع الترتب.

(٢). هذا أول الإشكالات التى أوردوها على الترتب، و حاصله: لزوم المحال و هو: طلب الضدين في عرض واحد، و ذلك لأن طلب المهم بعد حصول شرطه - و هو عصيان أمر الأهم، أو العزم عليه - يصير فعليا، و المفروض فعلية طلب الأهم أيضا، فيجتمع الطلبان الفعليان مع تضاد متعلقهما، فيلزم وجوب تسويه جسم مثلا، و تبيضه في آن واحد، و هو محال، فيصير الترتب ممتنعا، لترتب المحال عليه.

(٣). أى: الضدين كذلك، أى بنحو الترتب.

(٤). الضمير للشأن، و هذا تقريب الإشكال، و حاصله: أنه و إن لم يلزم في مرتبه طلب الأهم اجتماع الطرفين، لتأخر رتبه طلب المهم عن رتبه طلب الأهم، لكنه يلزم اجتماع طلبهما في رتبه المهم، و ذلك لأن الأهم لإطلاقه يجتمع مع المهم، ففي رتبه طلب المهم يجتمع الطلبان الفعليان بالضدين في آن واحد، و قد عرفت: امتناع اجتماعهما في رتبه واحده.

(٥). لتأخر طلب المهم عن طلب الأهم برتبتين، لأن طلب المهم متأخر عن موضوعه - و هو عصيان الأمر بالأهم - برتبه، و عصيانه كإطاعته متأخر عن أمره برتبه،

ص: ٤٧٢

إلا أنه (١) كان في مرتبه الأمر بغيره (٢) اجتماعهما، بداهه (٣) فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبه (٤)، و عدم (٥) سقوطه بعد بمجرد المعصيه فيما بعد ما لم يعص (٦)، أو العزم (٧) عليها مع فعلية الأمر بغيره (٨) أيضا (٩)، لتحقيق ما هو شرط فعليته (١٠) فرضا. فطلب المهم متأخر عن طلب الأهم بهاتين الرتبتين، و مع هذا التأخر كيف يعقل أن يكون في رتبه طلب الأهم؟

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير - طلبهما - راجع إلى - الضدين -.

(٢). أى: غير الأهم، و هو المهم، و ضمير - اجتماعهما - راجع إلى الطليين.

(٣). هذا تقريب اجتماع الطليين، و قد عرفت توضيحه.

(٤). أى: مرتبه فعلية طلب المهم.

(٥). معطوف على - فعلية -، و الضمير راجع إلى - الأمر بالأهم -.

(٦). غرضه: إثبات فعلية الأهم حين الإتيان بالمهم حتى تندرج في الترتب الممتنع الذى هو عباره عن فعلية طليين متعلقين بالضدين فى آن واحد. و إحراز فعلية أمر الأهم إنما هو بعدم حدوث ما يسقطه من العصيان، أو الامتثال، و كلاهما مفقود، ففعليته ثابتة، كثبوت فعلية الأمر بالمهم.

(٧). معطوف على - المعصيه -.

(٨). أى: غير الأهم، و هو المهم.

(٩). يعنى: كفعلية طلب الأهم.

و الحاصل: أنّ الترتب ممتنع، لاستلزامه المحال، و هو: طلب الضدين الموجب لطلب الجمع بينهما، و هو مستحيل كاجتماع نفس الضدين.

هذا توضيح أول الإشكالات الواردة على الترتب.

(١٠). أى: فعلية أمر المهم، و المراد ب - شرط فعليته -: عصيان أمر الأهم أو العزم عليه، كما مر.

لا يقال (١): نعم (٢)، و لكنّه بسوء اختيار المكلف، حيث يعصى فيما بعد بالاختيار «-» فلولاه (٣) لما كان متوجّها إليه إلا الطلب بالأهم، ولا برهان على امتناع الاجتماع (٤) إذا كان بسوء الاختيار.

فإنه يقال (٥): استحاله طلب الضدين ليس إلا لأجل استحاله طلب المحال،

\*\*\*\*\*

(١). الغرض منه: تصحيح الترتب، و دفع إشكال اجتماع طلب الضدين عنه، بتقريب: أنا نسلّم لزوم طلب الضدين في مرتبه المهم، لكنّه غير مستحيل إذا كان اجتماع الطرفين بسوء اختيار المكلف - كما في المقام -، فإنّه لما خالف أمر الأهم و عصى اختياراً، جاز اجتماع الطرفين الفعلين عليه في آن واحد.

و الحاصل: أنّ اجتماع الطرفين إذا كان ناشئاً عن سوء الاختيار، فلا محذور فيه، فالترتب صحيح لا غبار عليه.

(٢). هذا تسليم للإشكال، و هو: لزوم اجتماع طلب الضدين في الترتب، لكن هذا الاجتماع إنّما هو بسوء الاختيار، فلا مانع منه، لعدم برهان على استحاله في هذه الصوره.

(٣). أى: فلو لا سوء الاختيار لما كان طلب متوجّها إليه إلا طلب الأهم.

(٤). أى: اجتماع الطرفين إذا نشأ من سوء اختيار العبد، و إنّما؛ كك لله لله الممتنع هو:

توجيه الطلب بالضدين بدون اختيار العبد. و أمّا مع اختياره و قدرته على فعل الأهم حتى لا يتوجّه إليه طلبان بالضدين، فلا برهان على امتناع الاجتماع حينئذ.

(٥). هذا دفع الإشكال، و إثبات امتناع طلب الضدين مطلقاً و إن كان بسوء الاختيار، و مرجعه إلى استحاله الترتب.

توضيحه: أنّ منشأ الاستحاله - و هو: كون المطلوب محالاً - موجود في كلتا صورتى الاختيار و عدمه، فإنّ طلب الجمع بين الضدين قبيح على الحكيم،

(-). هذا مستدرك، للاستغناء عنه بقوله: «يعصى»، حيث إنّ العصيان مخالفه التكليف المنجز لا عن عذر، كما لا يخفى.



و استحاله طلبه (١) من الحكيم الملتفت إلى محالتيته لا- تختص بحال دون حال، و إلا (٢) لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد (٣) بلا حجه (٤) في تصحيحه إلى الترتب، مع أنه (٥) محال بلا ريب و لا إشكال. لكونه طلبا للمحال، حيث إن الجمع بين الضدين - كالجمع بين النقيضين - محال.

بل مرجع طلب الضدين إلى طلب الجمع بين النقيضين، لأن طلب كل واحد من الضدين يلزم عدم طلب الضد الآخر، فطلب الإزالة مثلا يلزم عدم طلب الصلاة، لما مر سابقا: من أن المزاحمه لو لم توجب النهي عن الضد، فلا أقل من اقتضائها عدم الأمر به، و كذا طلب الصلاة يلزم عدم طلب الإزالة، و لازم ذلك: مطلوبية وجود الإزالة و عدمها، و وجود الصلاة و عدمها، و ليس هذا إلا- طلب الجمع بين النقيضين، و استحاله هذا الطلب لا- تختص بحال دون حال، بل هي ثابتة في كل حال من الاختيار و عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). أي: المحال الذي هو في المقام طلب الضدين.

(٢). أي: و إن اختصت الاستحاله بغير حال الاختيار، و كان التعليق على سوء الاختيار مصححا لطلب الضدين، لزم أيضا صحه تعليق طلب الضدين على فعل اختياري غير عصيان الأمر بالأهم، كأن يقول: «إذا شتمت مؤمنا، فصل و أزل في آن واحد»، أو يقول: «إذا ضربت زيدا، فقم و اقعد كذلك»، مع وضوح قبح هذا التكليف، و أن تعليقه على فعل اختياري لا يرفع قبحه.

ففيما نحن فيه: لا يكون عصيان أمر الأهم بسوء الاختيار رافعا لقبح طلب الضدين، فلا مصحح للترتب أصلا.

(٣). كالمثال المزبور، و هو: «إذا ضربت زيدا، فقم و اقعد في آن واحد».

(٤). لوحده المناط، و هو الاختيار في كل من الترتب، و التعليق على فعل اختياري.

(٥). أي: تعليق طلب الضدين في عرض واحد على أمر اختياري غير عصيان الأهم محال بلا ريب.

ان قلت (١): فرق بين الاجتماع فى عرض واحد، و الاجتماع كذلك (٢)، فإن (٣) الطلب فى كلّ منهما فى الأوّل (٤) يطارد الآخر، بخلافه (٥) فى الثانى، فإنّ (٦) الطلب بغير الأهمّ لا يطارد طلب الأهمّ، فإنّه (٧) يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، فلا يكاد يريد غيره (٨) على تقدير إتيانه، و عدم عصيان أمره.

\*\*\*\*\*

(١). غرض هذا القائل: إبداء الفرق بين اجتماع الطليين فى عرض واحد، مثل: «إذا ضربت زيدا فقم و اقعده»، و بين اجتماعهما بنحو الترتّب فى استحاله الأوّل، دون الثانى.

و ملخص الفرق بينهما: أنّ الطلب فى كلّ من الضدين طارد للآخر إذا كانا عرضيين، بخلاف ما إذا كانا طوليين، كما فى الترتّب المبحوث عنه، فإنّ كلّاً من الضدين حينئذ لا يطارد الآخر، لأنّ مطلوبيه المهمّ منوطه بعصيان أمر الأهمّ، فمقتضى الترتّب: وقوع مطلوبيه كلّ من الضدين فى طول مطلوبيه الآخر، و امتناع وقوعهما معا على صفة المطلوبيه عرضاً، فلو فرض محالاً إيجادهما معا لا يتّصف بالمطلوبيه إلاّ خصوص الأهمّ، لأنّ مطلوبيه المهمّ موقوفه على عصيان أمر الأهمّ، و المفروض امتثاله.

(٢). أى: على نحو الترتّب.

(٣). هذا بيان الفرق بين الاجتماع بنحو العرضيه، و الاجتماع بنحو الترتّب و الطوليّه، و قد مرّ توضيحه آنفاً.

(٤). و هو: الاجتماع العرضى. و ضمير - منهما - راجع إلى - الضدين -.

(٥). أى: الطلب فى الثانى، و هو: الاجتماع بنحو الترتّب و الطوليّه.

(٦). هذا تقريب عدم المطارده فى اجتماع الطليين بنحو الترتّب و الطوليّه.

(٧). يعنى: فإنّ طلب المهمّ لا يطارد طلب الأهمّ و لا يزاحمه، لأنّ موضوعه عدم الإتيان بالأهمّ، فلا مطلوبيه له إلاّ فى ظرف عدم إيجاد الأهمّ.

(٨). أى: غير الأهمّ، يعنى: لا يكاد يريد الأمر غير الضّد الأهمّ - و هو

قلت (١): ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهم؟ و هل يكون (٢) طرده (٣) له إلا من جهه فعليته، و مضاده متعلقه للأهم؟ و المفروض فعليته (٤) و مضاده متعلقه له. المهم - على فرض الإتيان بالأهم، و إطاعه أمره.

فالمتحصل: أن الترتب ممكن، و قياسه على اجتماع طلب الضدين على نحو العرضيه قياس مع الفارق، لوجود المطارده الموجهه للاستحاله فى الاجتماع العرضى، حيث إن طلب كل منهما ينفى مطلوبيه الآخر، فكل منهما طارد للآخر.

و عدم المطارده فى الترتب، لأن طلب المهم لا- يطرد الأهم، إذ ليس موجودا فى رتبته حتى يطرده، كما كان كذلك فى الاجتماع العرضى. فالطرد يكون من طرف واحد - و هو الأهم - و ذلك غير المطارده الموجهه للاستحاله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال، و الغرض منه: إثبات استحاله الترتب، و عدم الفرق فى الامتناع الناشئ عن مطارده طلب الضدين بين الاجتماع العرضى و الترتبى.

توضيحه: أن المطارده الناشئه من فعليه الطلب و تضاد المتعلقين - كالصلاه و الإزاله - موجوده فى الترتب، كوجودها فى اجتماع طلب الضدين عرضيا، حيث إن أمر الأهم فعلى، و أمر المهم - لعصيان أمر الأهم - أيضا صار فعليا، فيجتمع الطلبان الفعليان بالضدين فى آن واحد، فكل منهما يطرد الآخر، فأمر الأهم ينفى مطلوبيه المهم، و بالعكس، فتحصل المطارده من الطرفين فى الترتب، كحصولها منهما فى اجتماع الطلبين عرضيا.

فالمتحصل: أن الترتب محال، لوجود المطارده فيه.

(٢). يعنى: كيف لا- يطارد المهم الأهم؟ و الحال أن طرده لا يكون إلا من جهه فعليته، و مضاده متعلقه للأهم، و هاتان الجهتان موجودتان فيه.

(٣). يعنى: طرد المهم للأهم.

(٤). يعنى: فعليه أمر المهم و مضاده متعلقه للأهم، و هما توجبان المطارده.

و عدم (١) إرادته غير الأهم على تقدير الإتيان به (٢) لا يوجب (٣) عدم طرده لطلبه مع تحقّقه (٤) على تقدير عدم الإتيان به، و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما (٥) على هذا التقدير (٦) مع ما هما عليه من (٧) المطارده من (٨) جهة المضاده بين المتعلّقين.

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ، و هذا إشارته إلى توهم، و هو: أنه لا يلزم المطارده على كلّ تقدير، ضروره أنه على تقدير الإتيان بالأهم لا يتعلق الطلب بالمهم حتى يكون طاردا لطلب الأهم، فلا تتحقق المطارده من الطرفين حتى يستحيل الترتّب.

(٢). أى: بالأهم.

(٣). خبر قوله: «و عدم»، و دفع للتوهم المزبور، و إثبات للمطارده الموجهه لاستحاله الترتّب، بيان: أنّ مجرد عدم إرادته المهم فى صورته الإتيان بالأهم لا يمنع عن طرد طلب المهم لطلب الأهم مع فرض فعليته أمر المهم، لعدم الإتيان بالأهم، ضروره تحقق ملاك المطارده - و هو فعليته طلب المهم - حينئذ، فالمطارده الموقوفه على ضدّيه المتعلّقين، و فعليته الطلبين موجوده فى الترتّب.

(٤). أى: مع تحقّق طلب غير الأهم، و ضمير - طرده - راجع إلى - أمر غير الأهم -، و ضمائر - لطلبه - و - به - و - أمره - راجعه إلى الأهم.

(٥). أى: الطلبين المتعلّقين بالضدّين الأهم و المهم، لما مرّ: من أنه - مع عدم الإتيان بالأهم - يصير أمر المهمّ فعلية، و المفروض فعلية أمر الأهم أيضا، فيجتمع الأمران الفعلية الطارد كل منهما للآخر.

(٦). يعنى: تقدير عدم الإتيان بالأهم.

(٧). بيان للموصول، و ضمير - عليه - راجع إلى الموصول، و مرجع ضمير - هما - حكمي، أعنى: الطلبين.

(٨). يعنى: أنّ هذه المطارده ناشئه من تضاد المتعلّقين.

ص: ٤٧٨

مع (١) أنه (٢) يكفى الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه (٣) على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان فى غير هذا الحال، فلا يكون (٤) له معه أصلا بمجال.

إن قلت (٥):

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: إثبات استحاله الترتب حتى بناء على عدم كون أمر المهم طاردا لأمر الأهم. توضيحه: أنا نسلم عدم المطارده من الطرفين، و نلتزم بطرد أمر الأهم فقط للمهم من دون عكس، و لكن مع ذلك نقول باستحاله الترتب، لأن أمر الأهم يطرد طلب المهم على كل حال سواء أتى بالأهم أم تركه، إذ المفروض كون أمره فعليًا مطلقًا من دون اشتراطه بشىء، و الطرد من طرف واحد كاف فى استحاله طلب الضدين، لعدم قدره المكلف على امتثال الأمرين معا. فاستحاله طلب الضدين ليست منوطه بالمطارده من الطرفين حتى يقال: إن طلب المهم لا يطرد طلب الأهم، فلا مطارده بينهما كى يحكم بالاستحاله.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). يعنى: فإن الأمر بالأهم على هذا الحال - و هو عصيان أمره - طارد لطلب الضد، كما كان طاردا له فى غير حال العصيان، لما عرفت من إطلاق طلب الأهم، و عدم إناطه فعليته بشىء. فالمراد بالحال فى المقامين هو العصيان.

و بالجمله: أمر الأهم طارد مع عرضيه الطلبين و طوليتهما.

(٤). يعنى: فلا يكون لطلب المهم مع طلب الأهم مجال، لكفايه طرد الأهم فقط فى الاستحاله من غير توقّفها على طرد المهم للأهم، أى: المطارده من الطرفين.

(٥). الغرض من هذا الكلام: تصحيح الترتب بما استدل به القائلون به من البرهان الإينى، و هو: وقوعه فى العرفيات، و من المعلوم: أن الوقوع أدل دليل على الإمكان، و معه لا سبيل إلى إنكار الترتب و الالتزام باستحاله.

توضيح ذلك: أنه وقع الأمر بالضدين على نحو الترتب فى العرفيات كثيرا،

ص: ٤٧٩

فما الحيله فيما وقع كذلك (١) من (٢) طلب الضدين في العرفيات.

قلت (٣): لا- يخلو إمّا أن يكون الأمر بغير الأهمّ بعد التجاوز (٤) عن الأمر به، و طلبه (٥) حقيقه، و إمّا (٦) أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته، كقول شخص لولده: «اذهب إلى المكتب، و إلّا- فاقرأ القرآن، أو صلّ صلاه جعفر، أو اذهب إلى المسجد»، إلى غير ذلك من موارد الأمر بالضدين طوليا، و وقوع ذلك في الأمثله العرفيه أقوى دليل على إمكانه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على نحو الترتّب.

(٢). بيان ل - ما - الموصوله فى قوله: «فيما وقع».

(٣). هذا ردّ الدليل الإئى المزبور، و حاصله: أنّ ما وقع فى العرفيات لا يدلّ على وقوع الترتّب فى الشرعيات، لأنّه يحتمل فى الأمثله العرفيه أحد وجهين:

الأول: صدور الأمر بالمهم بعد الإغماض و رفع اليد عن أمر الأهم، ففى صوره عدم الإتيان بالأهم لا أمر إلّا أمر المهم، فليس هنا أمران بالضدين حتى يصح اجتماعهما على نحو الترتّب. و هذا أجنبى عن الترتّب المبحوث عنه، و هو: اجتماع طليين فعليين طوليين متعلّقين بضدين فى آن واحد.

الثانى: عدم كون الأمر فى هذه الموارد مولويا، بل هو إرشادى، بأن يكون إرشادا إلى محبوبيه متعلّقه - و هو المهم -، و بقائه - بعد عصيان الأمر بالأهم - على ما كان عليه من المصلحه، فالأمر المولى متعلّق بالأهم. و أمّا المهم، فأمره إرشادى، فليس هنا أمران مولويان فعليّان متعلّقان بالضدين.

و الإتيان بالمهم يوجب - لأجل محبوبيته - استحقاق المثوبه التى يذهب بها بعض ما استحقّقه من العقوبه على ترك الأهم.

(٤). أى: الإعراض، و رفع اليد.

(٥). هذا الضمير، و ضمير - به - راجعان إلى الأهم.

(٦). هذا إشاره إلى: الوجه الثانى المتقدّم بقولنا: «الثانى: عدم... إلخ».

و بقائه (١) على ما هو عليه من المصلحه و الغرض لو لا المزاحمه (٢)، و أنّ (٣) الإتيان به يوجب استحقاق المشوبه، فيذهب بها (٤) بعض ما استحقّه من العقوبه على مخالفه الأمر بالأهمّ، لا أنّه (٥) أمر مولوى فعلى كالأمر به (٦)، فافهم و تأمل جيّدا.

ثم إنّه (٧) لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق

\*\*\*\*\*

(١). هذه الضمائر الثلاثه راجعه إلى - غير الأهم -.

(٢). يعنى: أنّ المزاحمه لم تؤثر في ارتفاع ملاك المهم، بل هو باق على ما كان عليه قبل المزاحمه مع طلب الأهم، و إنّما أثرت في ارتفاع أمره المولى.

(٣). معطوف على - محبوبيته -، يعنى: أنّ الأمر بالمهم إرشاد إلى محبوبيته، و إلى أنّ الإتيان به يوجب استحقاق المشوبه، فضمير - به - راجع إلى المهم.

(٤). أى: بالمشوبه، يعنى: أنّها جابره لبعض ما يرد عليه من العقوبه على مخالفه أمر الأهم.

(٥). يعنى: لا أنّ أمر المهم أمر مولوى فعلى - كالأمر بالأهم - حتى يلزم طلبان مولويان فعليّان متعلّقان بضدّين - كما هو المراد من الترتب - حتى يكون اجتماعهما برهانا إثباتيا على وقوع الترتب، فضلا عن إمكانه.

(٦). أى: كالأمر بالأهم فى المولى و الفعلية.

(٧). الضمير للشأن، و هذا إشكال آخر على الترتب، و هو: أنّ لازم فعلية الخطابين بالضدين فى آن واحد هو تعدّد الاستحقاق لعقوبتين فى صورته مخالفه كليهما، مع أنّ ذلك قبيح، لكونه مؤاخذه على ما لا يقدر عليه العبد، ضروره عدم قدرته على الجمع بين الضدين فى آن واحد، و بطلان اللازم - أعنى تعدّد العقاب - كاشف عن بطلان الملزوم، و هو الترتب.

فالمتحصل: أنّه لا- يمكن للقائلين بالترتب الالتزام بلازمه - و هو تعدّد استحقاق العقوبه عند ترك الأهم و المهم معا -، لأنّ المؤاخذه على أمر غير مقدور

فى صورته مخالفة الأمرين لعقوبتين (١)، ضروره قبج العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا (٢) كان سيدنا الأستاذ (٣) قدس سره لا يلتزم به على ما هو بيالى، و كذا نورد به (٤) على الترتب، و كان بصدد تصحيحه (٥).

فقد (٦) ظهر: أنه لا وجه لصحة العباده مع مضادتها لما هو أهم منها إلا ملاك الأمر «-». مما هو قبيح على الحكيم، فقبح تعدد استحقاق العقوبه كاشف عن عدم قدره المكلف على الجمع بينهما، و عدم قدرته عليه دليل على عدم تعلق الخطاب بهما معا على نحو الترتب، لأن القدره شرط التكليف.

و على هذا، فلا سبيل إلى الالتزام بالترتب حتى يمكن تصحيح الضد العباده به - بناء على اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده - بل لا بد من تصحيحه بالملاك.

\*\*\*\*\*

(١). أحدهما على ترك الأهم، و الأخرى على ترك المهم.

(٢). و لأجل قبج العقاب على غير المقدور، و هو: امثال كلا الأمرين المتعلقين بالضدين، لكونه جمعا بين الضدين.

(٣). و هو المحقق الميرزا الكبير الشيرازى (قده).

(٤). هذا الضمير و ضمير - به - فى قوله: «لا يلتزم به» راجعان إلى تعدد العقوبه.

(٥). أى: تصحيح الترتب، حيث إن قبج تعدد العقوبه يوجب بطلان الترتب، لكشف بطلان اللازم عن بطلان الملزوم، فيثبت بطلان الترتب بفساد اللازم.

(٦). هذه نتيجة الإشكالات الوارده على الترتب. فقد اتضح من تلك الإشكالات بطلان الترتب، و عدم صحه ما فرعوه عليه: من صحه العباده المضاده للأهم، فينحصر تصحيحها بالملاك من غير حاجه إلى الأمر حتى نلتزم بالترتب.

(-). هذا ثالث الوجوه المصحح بها الضد العباده المهم عند ترك الأهم.

و أولها: ما ينسب إلى المحقق الثانى (قده): من انطباق الطبيعى المهم المضاد للأهم على الفرد المزاحم، فإن فرديته للطبيعى بما هو هو، لا بما هو مأمور به مما



يكون قهريًا، فلا بد من الإجزاء عقلا. و لعلنا نتعرّض لتوضيحه فيما بعد.

و ثانيها: الترتب المتقدم شرحه. و لَمَّا كان تصحيح الضد العبادي المهم بالملاك عند المزاحمه للأهم منوطا بوجود الملاك، و لا طريق إلى إحرازه حال المزاحمه و سقوط الأمر، فلا محيص عن إثبات الملاك أولا حتى تصحح به العباده ثانيا.

و تنقيح البحث فيه موقوف على التكلم في مقامين:

الأول: في استكشاف الملاك بعد سقوط الأمر بالتراحم.

و الثاني: في إثبات الاكتفاء به في عباديه المهم.

أما المقام الأول، فحاصل الكلام فيه: أنه قد استشكل في وجود الملاك في الضد المهم المزاحم للأهم بما حاصله: أن الأمر لَمَّا كان لإحداث الداعي لإيجاد متعلقه، فلا بد أن يكون متعلقه مقدورا للمكلف حتى ينبعث عن الأمر نحوه، و يحصل له الداعي إلى الإتيان به، فنفس الأمر يقتضى اعتبار مقدوريه متعلقه، فإذا كانت قدره معتبره في المتعلق كانت من قيوده الدخيله في ملاكه، فينتفى بانتفائها، فتكون قدره كسائر المأخوذه في الموضوع، كالبلوغ و العقل من الشرائط العامه، و الاستطاعه و مالكيه النصاب و غيرهما من الشرائط الخاصه، فإن الشروط بأسرها دخيله في الملاك، و مقومه له، بحيث ينتفى بانتفائها.

و على هذا، ففي صوره مزاحمه الواجب المهم للأهم تنتفى قدره على إيجاد المهم، فينتفى الملاك أيضا، فيسقط الأمر، و مع سقوطه لا مجال لاستكشاف الملاك حتى يمكن تصحيح العباده به، هذا.

و أنت خبير بأن انتفاء الملاك بالمزاحمه الرافعه للقدره مبني على كون قدره من شرائط نفس الخطاب، كالبلوغ، و العقل، و الحرّيه، و غيرها من الشرائط

العامه و الخاصه المأخوذه فى موضوع الخطاب حتى تكون مثلها فى الدخلى فى الملا-ك أيضا كى ينتفى الملاك بانتفائها، كانتفاء الخطاب به. و المفروض: أنّ وزان القدره ليس وزان تلك الشرائط، و إنّما هى من شرائط حسن الخطاب فقط، فلا تكون دخيله فى الملاك حتى ينتفى بانتفائها، كانتفاء نفس الخطاب به، سواء أ كان الحاكم بدخلى القدره فى حسن الخطاب هو العقل بمناط قبح مطالبه العاجز، أم الطلب.

بتقريب: أنّ الطلب بنفسه يقتضى اعتبار القدره على متعلقه، لأنّ الغرض من الأمر إحداث الداعى فى نفس المكلف لإيجاد متعلقه، حيث إنّ الملا-ك قائم به، فلا يستوفى إلاّ بالاتيان بمتعلق الطلب، فلو لم يكن مقدورا لم يتعلّق به الأمر، فاعتبار القدره على المتعلق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، فتضيّق دائره المتعلق، و تقيّد بالمقدور، فلا-مصحح للخطاب فى غيره، إذ لا إطلاق لمتعلقه حتى يتعلّق به فى غير حال القدره أيضا، و ذلك لأنّ حكم العقل بقبح مطالبه العاجز لا يقتضى إلاّ سقوط الطلب عند العجز، حيث إنّ القبح ناش عن الطلب، لا-عن مجرّد وجود الملا-ك و لو مع عدم مطالبته، ضروره أنّ وجود الملا-ك غير المطالب لا يوجب قبحا أصلا.

فإطلاق المتعلق لإطلاق وجود الملاك فى كلتا صورتى القدره على المتعلق و عدمها محكم، إذ لا مقيد له، هذا.

و كذا الحال إذا كان الحاكم باعتبار القدره نفس الطلب، و ذلك لأنّ القيد الناشى عن الطلب يمتنع أن يكون دخيلا فى متعلقه، لتأخره عن المتعلق برتبتين:

إحدهما: تأخره عن الطلب.

و ثانيتهما: تأخر الطلب عن متعلقه تأخر المعلول عن علته، فيستحيل دخله فى المتعلق الذى يقوم به الملاك، فإطلاق الماده ثابت بلا إشكال، فالملاك فى الفرد المزاحم موجود، كوجوده فى الأفراد غير المزاحمه.

و بيان آخر: القيود المأخوذه فى الأحكام على أقسام:

منها: ما يكون دخيلا فى كل من الملاك، و الخطاب، كالبلوغ، و العقل، و الوقت، و الاستطاعه، و غيرها ممّا أخذ فى موضوع الخطاب، لظهورها فى توقّف الحكم و مباديه - كالملاك - عليه، حيث إنّ الحكم كالمعلول للملاك، فإذا توقّف على شىء كان التوقّف له و لعلته، فالملاك و الخطاب معا معلقان عليه، و تكون هذه القيود منشأ و مولده للملاك، فينتفى بانتفائها - فضلا عن الخطاب - سواء أ كانت بلسان الشرط، مثل: «إذا زالت الشمس وجبت الصلاه و الطهور»، أو: «وجبت الصلاتان»، أم بلسان الإخبار، مثل: «المستطيع يحج».

و منها: ما يكون دخيلا فى الخطاب فقط من دون دخل له فى الملاك أصلا كالقدره، فإنّها دخيله فى حسن الخطاب، إذ لو لا القدره لم يكن أثر للخطاب، لقصوره حينئذ عن التحريك، فالقدره دخيله فى التحرك و الانبعاث عن تحريك المولى و بعثه، من دون دخل لها فى الملاك، لوضوح وجود الملاك فى إنقاذ المؤمن مثلا حتى مع عدم قدره المكلف عليه.

و منها: ما يكون دخيلا فى تنجز الخطاب، و قطع العذر الجهلى، كالعلم و غيره، كالأمارات المعتمبره عقلا أو شرعا على الأحكام، فإنّ العبد بعد قيام الحجّه على التكليف لا يعذر فى المخالفه. و هذا النحو من القيود ليس دخيلا فى الملاك، و لا فى الخطاب، لأنّ الخطاب منوط بوجود موضوعه، و ليس العلم و نحوه ممّا يناط به الخطاب، و إلّا لزم الدور، إذ الخطاب أيضا ممّا يناط به العلم.

فقد ظهر مما تقدم: عدم كون القدره من القيود الدخيله فى الملاك.

هذا فى القدره التكوينيّه.

و أما القدره التشريعيّه، و هى: ما أخذ فى لسان الخطاب، كالأستطاعه

بالنسبه إلى وجوب الحج، فهي دخيله في الملاك أيضا.

فالمتحصل: أنّ القدره إن لم تؤخذ في الخطاب لم تكن دخيله في الملاك، فهو باق بعد انتفائها. وإن كانت تشريعيه كانت دخيله فيه، فينتفى بانتفائها.

فإذا نهض دليل على دخل القدره في الملاك بأن أخذت شرطا للوجوب، فلا كلام، وإلا فمقتضى إطلاق الماده عدم تقيدها بها، فلا تكون دخيله في الملاك، إذ لو كانت قيذا لوجب على المتكلم بيانه، وإلا لأخلّ بغرضه.

لا- يقال: إنه يمتنع التمسك بالإطلاق في المقام، لوجود المانع، وهو القدر المتيقن في مقام التخاطب أعني به: حكم العقل باختصاص التكليف بالمقدور، و الفرد المزاحم للأهم غير مقدور، فلا- يتوجه إليه حتى يكشف عن وجود الملاك، فلا مجال للتمسك بالإطلاق لإحرازه.

فانه يقال: قد عرفت: أنّ القدره ما لم تؤخذ في لسان الدليل من قيود موضوع الخطاب لم يكن وجه لدخولها في موضوع الحكم حتى تكون دخيله في الملاك، و العقل إنما يحكم بعدم مطلوبه غير المقدور، لقبح مطالبه العاجز. وقد عرفت:

أنّ القدره التكوينيّه التي يحكم العقل باعتبارها في متعلق الحكم ليست دخيله في الملاك، لعدم كونها شرطا لموضوع الحكم، بل دخيله في حسن الخطاب فقط مع تماميه الملاك بدونها، فليس هذا المتيقن في مقام التخاطب الذي لا يكون القدره فيه دخيله في الملاك مانعا عن الإطلاق، كما لا- يكون اعتبار القدره في المتعلق بنفس الطلب مانعا عن الإطلاق، لما تقدم: من امتناع كونه قيذا للمتعلق، حيث إنه متأخر عن المتعلق برتبتين، و يمتنع الإطلاق بعين امتناع التقييد، بناء على ما أشرنا إليه مرارا من كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه.

فالمتحصل: أن ملاك الضد العبادي المهم موجود بعد سقوط أمره بالمزاحمه

نعم (١) فيما إذا كانت موسّعه، و كانت مزاحمه بالأهم ببعض الوقت،

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما أفاده: من انحصار مصحح العباده المضاده للأهم بالملاك.

و محصل الاستدراك: أنه يمكن تصحيح العباده بالأمر في مورد خاص، و هو:

ما إذا كان المهم - كالصلاه - موسّعا، و زوحم في بعض وقته بواجب أهم كإنقاذ غريق، أو إطفاء حريق.

توضيحه: أن للواجب المهم الموسّع أفرادا طويّيه، و مزاحمه بعض تلك الأفراد للأهم أوجبت خروج ذلك البعض عن حيز الأمر المتعلّق بطبيعته المهم، فلا- أمر بالنسبه إلى الأفراد المزاحمه، و إلّا يلزم طلب الجمع بين الضدين المتقدّم امتناعه، فيختص الأمر بالأفراد غير المزاحمه - و هي: ما يمكن إيقاعه بعد زمان الأهم - فإذا عصى الأمر بالأهم، و أتى في زمانه بالمهم بقصد الأمر المتعلّق بغير للأهم، و استكشاف الملاك حدوثا و إن كان منوطا بالأمر، لكنّه بقاء ليس منوطا به.

هذا بعض الكلام في المقام الأوّل.

و أما المقام الثانی و هو: جواز الاكتفاء في صحّحه العباده بالملاك فملخص الكلام فيه: أنه لم يقدّم دليل على انحصار القربه في الأمر، بحيث يتوقّف مقربيه الفعل إليه سبحانه و تعالى على قصد الأمر، فلا وجه حينئذ لحصر القربه في قصد الأمر، بل لا بدّ من التعميم و الالتزام بأنّ حقيقه القربه هي: إضافة العمل إليه تعالى شأنه بحيث يقال: إنّه لم يؤت به لغير الله عز و جل فكلّ عمل أتى به كذلك، فهو عباده من غير فرق في ذلك بين كون محقق هذه الإضافة قصد الأمر المتعلّق بذلك العمل، و بين كونه قصد ملاك العمل الموجب لمحبوبيته له جلّ و علا.

فالمتحصل: أن مناط قربيّه العمل هو تلك الإضافة، و عليه: فلا ينبغي الارتباب في حصول القربه المقومه للعباده بقصد الملاك، كحصولها بقصد الأمر.

فقد اتضح ممّا تقدّم: جواز الاكتفاء في صحّحه الضد العباده المهم بالملاك عند المزاحمه للأهم.

لا- فى تمامه (١) يمكن أن يقال: إنّه حيث كان الأمر بها (٢) على حاله و إن صارت مضيقه بخروج ما زاحمه الأهم من (٣) أفرادها من تحتها أمكن أن يؤتى بما زوحم منها بداعى ذلك الأمر (٤)، فإنّه و إن كان خارجا عن تحتها بما هى مأمور بها، إلّا أنّه (٥) لَمّا كان وافيا بغرضها «-» كالباقى تحتها (٦) كان عقلا مثله فى الإتيان الأفراد المزاحمه صحّ. فالضد المهم و إن صار منهيّا عنه بسبب الأمر بالأهم، لكنه يصح الإتيان به بقصد أمر الأفراد غير المزاحمه.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت المزاحمه فى تمام وقت المهم سقط طلب الطبيعه رأسا، للمزاحمه.

(٢). أى: بالعباده الموسّعه.

(٣). بيان ل - ما - الموصوله، و ضميرا - أفرادها - و - تحتها - راجعان إلى العباده الموسّعه، يعنى: أنّ المزاحمه لم توجب سقوط الأمر عن طبيعه المهم رأسا، بل أوجبت سقوطه عن الفرد المزاحم بالأهم، و صيروره وقت المهم مضيقا، لاختصاصه بغير وقت الأهم، فالأمر بسائر أفراد المهم - ممّا لا- يزاحم الأهم - باق على حاله، فلا مانع من الإتيان بالمهم - كالصلاه فى وقت الإنقاذ - بداعى الأمر المتعلّق بسائر أفراد الصلاه ممّا ليس فى زمان الإنقاذ، فإنّ الفرد المزاحم و إن كان خارجا عن حيّز الطبيعه بما هى مأمور بها، لكنّه من أفرادها بما هى هى، و ممّا يفى بغرض المولى. فحيث لا يفرق العقل بين هذا الفرد المبتلى بمزاحمه الأهم، و بين الأفراد غير المزاحمه فى الوفاء بالغرض الداعى إلى الأمر العدى يسقط به، كسقوطه بغيره من الأفراد الباقية تحت الطبيعه.

(٤). أى: الأمر المتعلّق بالطبيعه و إن خرج عنها الفرد المزاحم.

(٥). هذا الضمير، و كذا ضمير - فإنّه - راجعان إلى - ما زوحم منها -.

(٦). هذا الضمير، و كذا ضميرا - عن تحتها - و - بغرضها - راجعه إلى العباده.

يعنى: أن الفرد المزاحم كغيره من الأفراد الباقية تحتها.

(-). الأولى: تذكير الضمير، ليرجع إلى المولى.

به (١) فى مقام الامتثال، و الإتيان (٢) به بداعى ذلك الأمر (٣) بلا تفاوت فى نظره (٤) بينهما أصلا.

و دعوى (٥): أنّ الأمر لا يكاد يدعو إلّا- إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم و إن كان من أفراد الطبيعه، لكنّه ليس من أفرادها بما هى مأمور بها (٦) فاسده (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالباقي، يعنى: أنّه كما يصح الإتيان بالأفراد غير المزاحمه، لوفائها بغرض المولى، كذلك يصح الإتيان بالفرد المزاحم بداعى أمر الطبيعه و إن كان خارجا عن دائره الطبيعه بوصف كونها مأمورا بها.

(٢). معطوف على - الإتيان -، و ضميرا - به - و - مثله - راجعان إلى الباقي.

(٣). أى: الأمر المتعلّق بالطبيعه، فحال الفرد المزاحم الذى لم يتعلّق به الأمر كحال سائر الأفراد فى الوفاء بغرض المولى، و فى صحه الإتيان به بداعى ذلك الأمر المتعلّق بالطبيعه.

(٤). أى: فى نظر العقل، يعنى: من دون تفاوت فى نظر العقل بين الفرد المزاحم بالأهم، و بين الأفراد غير المزاحمه له فى الوفاء بالغرض، و سقوط الأمر، و صحّه الإتيان به بدعوه أمر الطبيعه على ما تقدّم آنفا.

(٥). هذا إشكال على الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بقصد الأمر المتعلّق بالطبيعه.

تقريبه: أنّ داعويّه الأمر إنّما تختص بما تعلق به، و المفروض أنّ الفرد المزاحم ليس متعلقا للأمر حين مزاحمته للأهم، و إن كان من أفراد الطبيعه، مثل كونه فردا للصلاه التى فرضناها مزاحمه للواجب الأهم، كالإنقاذ. لكن مجرد كونه من أفراد الطبيعه مع عدم أمر به لا يجدى فى صحته المترتبه على الأمر، لاختصاصه بالأفراد غير المزاحمه، فلا يدعو إلى غير ما اختص به، و هو الفرد المزاحم.

(٦). يعنى: حتى يحصل الامتثال بإيجاد الفرد المزاحم بقصد أمر الطبيعه.

(٧). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ عدم داعويّه الأمر بالطبيعه إلى الفرد

فإنه (١) إنما يوجب ذلك (٢) إذا كان خروجه (٣) عنها بما هي كذلك تخصيصاً (٤)، لا مزاحمه، فإنه (٥) معها وإن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها، إلا أنه ليس لقصور فيه (٦)، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما تعمه عقلاً (٧). الخارج عن دائرتها إنما هو فيما إذا كان الخروج للتخصيص، دون المزاحمه، إذ على الأول يكون الخروج خطاباً و ملاكاً، فالفرد الخارج يصير فاقداً للملاك، و غير محصّل للغرض. و على الثاني: يكون الخروج خطاباً، لا- ملاكاً، إذ لا- قصور في الملاك، حيث إن المحذور يختص بمقام الامتثال، لعدم قدره على الجمع بين الضدين.

و الحاصل: أنّ بين خروج فرد عن دائره الطبيعه المأمور بها تخصيصاً، و بين خروجه عنها لأجل التراحم فرقاً واضحاً، و هو: كون الخروج فى الأول عن الملاك و الخطاب معاً. بخلاف الثانى، إذ لا مانع من بقاء الملاك عند مزاحمه الخطابات المباينه لتراحم الملاكات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فإنّ خروج الفرد المزاحم عن دائره الطبيعه المأمور بها يوجب عدم داعويّه أمر الطبيعه بالنسبه إليه إذا كان الخروج للتخصيص، دون المزاحمه.

(٢). أى: عدم داعويّه أمر الطبيعه.

(٣). أى: خروج ما زوحم عن الطبيعه، فقولته: «كذلك» أى: بما هي مأمور بها.

(٤). قد عرفت المراد من التخصيص و المزاحمه.

(٥). يعنى: فإنّ الفرد المزاحم - مع المزاحمه - و إن كان لا تعمه الطبيعه المأمور بها - يعنى المهم -، إلا أنّ عدم شمول الطبيعه له ليس لقصور فيه من حيث فرديته للطبيعه، بل لعدم إمكان تعلق الأمر به عقلاً، لعدم قدره عليه بسبب مزاحمته للأهم، فإنّ الأمر به مع المزاحمه طلب للجمع بين الضدين فعلاً، و هو محال عقلاً.

(٦). أى: فيما زوحم، و ضمير - أنه - راجع إلى - عدم الشمول - المدلول عليه بقوله: «لا تعمه».

(٧). قيد لقوله: «لعدم إمكان». فالمتحصل: أنّ الفرد المزاحم من طبيعه الواجب المهم لما كان كغيره من أفراد تلك الطبيعه فى الوفاء بالغرض، و كان



و على كل حال: فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال، و إطاعه الأمر بها (١) بين هذا الفرد و سائر الافراد أصلاً (٢).

هذا (٣) على القول بكون الأوامر متعلقه بالطبائع.

و أما بناء على تعلقها بالافراد، فكذلك (٤) المانع عن شمول الطلب الفعلى المتعلق بالطبيعه مزاحمته للأهم صح الإتيان به بداعى الأمر بالطبيعه، إذ لا فرق بنظر العقل الحاكم بوجوب الإطاعه بين هذا الفرد المزاحم، و بين غيره من سائر الافراد فى الوفاء بالغرض الداعى إلى الأمر، و إن لم يتعلّق به الأمر.

نعم لا يتحقّق به الإطاعه إذا كان خروجه عن الطبيعه بالتخصيص، لا بالمزاحمه، و المفروض هو الثانى، دون الأوّل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الطبيعه.

(٢). لكون الفرد المزاحم كغيره فى الفردية للطبيعه، و المحصّلته للغرض.

(٣). يعنى: أنّ داعويه الأمر بالطبيعه للفرد المزاحم - بناء على تعلق الأوامر بالطبائع - واضح، لأنّ الفرد المزاحم و إن لم يكن بنفسه متعلقاً للأمر، إلاّ أنّه بلحاظ الطبيعه الكليّه المتحقّقه فى ضمنه يكون مأموراً به، إذ المزاحمه الرافعه للأمر الفعلى إنّما وقعت بين الفرد و بين الأهم، لا بين طبيعه الواجب الموسّع و بين الأهم، فلم يرتفع بالمزاحمه الأمر المتعلّق بالطبيعه.

و أما بناء على تعلقها بالافراد، فكذلك واضح أيضاً، كما سيأتى بيانه قريباً.

(٤). يعنى: يصحّ الإتيان بالفرد المزاحم للأهم بدعوه الأمر المتعلق بغيره - على القول بتعلق الأوامر بالافراد أيضاً -، و ذلك لأنّ المناط - و هو: كون المأتى به واجداً لملاك الأمر مع عدم كونه مأموراً به - متحقق مطلقاً، سواء أقلنا بتعلق الأوامر بالطبائع أم الافراد. و إنّما الفارق بين هذين القولين هو: أنّ المأمور به - بناء على تعلق الأوامر بالافراد - مباين للفرد المزاحم، فلا ينطبق عليه أصلاً، بل يقوم مقامه،

ص: ٤٩١

و إن كان جريانه (١) عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمل (٢).

ثم (٣) لا- يخفى أنه - بناء على إمكان الترتب و صحته - لا- بد من الالتزام لوفائه بغرض واحد يقوم بكل واحد من الأفراد المتباينه. نظير الملا-ك الواحد القائم بكل واحد من أفراد الواجب التخييري. و بناء على تعلق الأوامر بالطبائع ليس المأمور به مباينا له، بل يشمله، لكون الفرد المزاحم من أفراده بما هو هو، و إن لم يكن من أفراده بما هو مأمور به. و هذا الفارق أوجب كون جريان القول بصحة الفرد المزاحم - بناء على القول بتعلق الأوامر بالأفراد - أخفى من جريانه على القول بتعلقها بالطبائع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: جريان ما تقدم من صحه الفرد المزاحم بالأمر المتعلق بغيره.

(٢). لعله إشاره إلى: أن تصحيح المهم بالأمر المتعلق بغيره أجنبي عن مقاله القائلين باعتبار الأمر الفعلى، لأن ظاهر كلامهم: اعتبار كون المأتي به متعلقا لأمر فعلى.

و أما فيما إذا تعلق الأمر بغيره، فهو كإتيان الصلاة بداعى أمر الصوم، أو الزكاه مثلا، فلا أمر فعلى يتعلق به.

فالأمر بالتأمل إشاره إلى: صحه ما تقدم من قوله: «و دعوى أن الأمر لا يكاد يدعو إلا إلى ما هو من أفراد الطبيعه المأمور بها... إلخ»، أو إشاره إلى: عدم جريان هذا البحث على القول بتعلق الأوامر بالأفراد، لمباينه المأمور به للمأتي به.

(٣). هذا إشاره إلى: أن المهم فى بحث الترتب هو إثبات إمكانه. و أميا وقوعه فلا- حاجه إلى البحث عنه، بل إمكانه مساوق لوقوعه، إذ المفروض وجود الخطابين المتزاحمين فى الشرعيات، كالأمر بالصلاه و إنقاذ الغريق المؤمن. و المزاحمه لا تقتضى عقلا إلا امتناع اجتماع المتزاحمين عرضا، لا طولا - كما هو قضيه الترتب - فإن جعل أحدهما فى طول الآخر رافع لهذا المحذور العقلى. فبناء على إناطه صحه العباده بالأمر، و عدم كفايه مجرد الملاك فى صحتها - كما هو مبنى القائلين ببطلان الترتب

ص: ٤٩٢

بوقوعه من دون انتظار دليل آخر (١) عليه، و ذلك لوضوح أنّ المزاحمه على (٢) صحّحه الترتب لا- تقتضى عقلا إلا امتناع الاجتماع فى عرض واحد، لا كذلك (٣)، فلو قيل بلزوم الأمر (٤) فى صحه العباده و لم يكن فى الملاك كفايه كانت العباده مع ترك الأهم صحيحه، لثبوت الأمر بها فى هذا الحال (٥)، كما إذا لم تكن هناك مضادّه «-» . و عدم معقوليته - كانت العباده مأمورا بها بأمر فعلى موجب لصحتها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: غير الدليل العقلى الدال على إمكان الترتب.

(٢). يعنى: بناء على صحّحه الترتب، و معقوليته.

(٣). أى: لا- بنحو الترتب، يعنى: أنّ العقل لا- يحكم بامتناع الاجتماع على نحو الترتب و الطوليّه، بل إنّما يحكم بامتناع الاجتماع على نحو العرضيه.

(٤). كما نسب إلى القدماء، و اختاره غير واحد من متأخري المتأخرين.

(٥). أى: حال ترك الأهم - بناء على القول بالترتب -، فإنّ الأمر فى هذه الصوره متحقق، كثبوته فى حال انفراده، و عدم ابتلائه بالمزاحمه للضدّ الأهم.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بشرح كلمات المصنّف (قده) فى الترتب، و الحمد لله كما هو أهله.

(-). لا يخفى: أنّه لما كان التحقيق صحّحه الترتب، فينبغى التعرّض لشرط من الكلام فيه، فنقول و به تعالى نستعين و بوليّه صلوات الله و سلامه عليه و على آبائه الطاهرين نتوسل و نستجير: إنّ لا بد أولا من تحرير محلّ النزاع فى الترتب ثم التكلّم فى إمكانه أو عدمه، فاعلم:

أنّ مورد الضدّان الواجبان المطلقان الواجدان للملاك حتى مع المزاحمه، و هو: فيما إذا لم يكن كلاهما أو أحدهما مشروطا بالقدره الشرعيّه، كالصلاه و الإزاله، دون ما إذا كان كلّ منهما أو أحدهما مشروطا بها، لانتهاء ملاك المشروط بها منهما حينئذ بالتزام الرفع لها، كالصلاه و الحج، فإنّ التزام بينهما يرفع

القدره الشرعيه عن الحج، فينتفى ملاكه، فيرتفع التراحم، ولا تصل النوبه إلى الترتب.

و بالجمله: فمورد الترتب الضدان غير المشروط شىء منهما شرعا بالقدره.

ثم إنَّ الضدين المشروطين بالقدره العقلية إن كانا متساويين في الملاك، فالعقل يحكم بالتخير بينهما، وإلا فيقدم الأهم على المهم بلا كلام ولا إشكال. إنَّما الكلام في أنَّ أمر المهم هل يسقط رأسا، أم يسقط إطلاقه فقط و يبقى مقتيدا؟ فيقتيد وجوب المهم بترك متعلق الأهم، و يصير إطلاق خطاب المهم مشروطا بترك متعلق الأهم مع بقاء خطابه على إطلاقه. فيه خلاف عظيم، ذهب جمع من الأساطين كالشيخ الأعظم، و المصنّف و غيرهما (قدس سرهم) إلى الأوّل، و جمع آخر منهم كالمحقق الثاني، و سيّد الأساطين الميرزا الكبير الشيرازي، و السيد المدقق السيد محمّد الأصفهانيّ (قدس سرهم) إلى الثاني.

و هذا هو الذي يقتضيه التحقيق، و توضيحه منوط بالإشاره إلى جهات:

الأولى: أنَّ عمدته محذور الترتب لزوم طلب الجمع بين الضدين، و الغرض من تمهيد هذا الأمر هو دفع هذا المحذور، بتقريب: أنَّ طلب الجمع إنَّما يلزم فيما إذا كان الطالبان المتعلقان بالضدين عرضيين، كقوله: «صلّ و أزل».

و أما إذا كانا طوليين، فلا يلزم أصلا، كما إذا قال: «أزل النجاسه، و إن تركتها فصلّ»، فمطلوبيه الصلاه حينئذ ليست في عرض مطلوبيه الإزاله، بل في ظرف تركها، فلو فرض محالا: قدره العبد على الجمع بين الإزاله و الصلاه في آن واحد لا تتصف الصلاه بالمطلوبيه، لعدم حصول شرط طلبها و هو ترك الإزاله.

و من هنا يظهر: مناط الطوليه المانعه عن لزوم طلب الجمع أيضا، و أنّه ليس مطلق طوليه أحد الطالبين للآخر، و ترتبه عليه مانعا عن لزوم طلب الجمع، و ذلك لإمكان الترتب المزبور مع لزوم طلب الجمع، كما إذا قال: «إن أمرت بدخول المسجد فاقرأ القرآن»، فإنَّ طلب القراءه مترتب على الأمر بدخول المسجد، و في طوله.

و لكن مع ذلك يقتضى هذا الترتب طلب الجمع بين دخول المسجد و قراءه القرآن. فالطويله المانع عن لزوم طلب الجمع عباره عن إناطه أحد الطلين بترك متعلق الآخر، سواء أ كان المتعلقان متضادين كالصلاه و الإزاله، أم لا كالقراءه و دخول المسجد، فإنه لا ريب فى عدم لزوم طلب الجمع بهذا النحو من الطويله. بل هذه الطويله تقتضى امتناعه، لما عرفت آنفا: من أنه لو فرض محالا- قدره المكلف على الإتيان بكلا- الضدين اللذين تعلق بهما الطلب طولاً- سواء أ كانا ضدّين كالإزاله و الصلاه، أم لا كدخول المسجد و القراءه لما اتّصف بالمطويبه إلا الأهم.

و أما المهم، فلا يتّصف بها، لعدم تحقّق شرط مطويته، و هو ترك الأهم.

نعم يلزم اجتماع الطلين فى آن واحد مع اختلافهما فى الاقتضاء، و هذا غير طلب الجمع المستلزم لمطويبه متعلقى الطلين فى آن واحد، كما هو ظاهر.

ثم إنّ الطويله المانع عن لزوم طلب الجمع منوطه بكون الشروط العامه و الخاصه الاختياريه كالأستطاعه، و تملك النصاب الزكوى، و نحوهما، و غير الاختياريه، كالبلوغ، و العقل، و الوقت من الجهات التقيديه الدخيله فى الموضوع حتى يكون موضوعا الطلين طويلين، و طلبهما أيضا طويلين، إذ لو لم ترجع إلى الموضوع، و كانت من الجهات التعليليه الدخيله فى الملاك المؤثر بوجوده العلمى - لا- الخارجى - فى التشريع، و فعليته، لزم من ذلك عرضيه طلبى الأهم و المهم، لكون موضوعيهما حينئذ عرضيين، حيث إنّ ذات الإزاله و الصلاه فى المثال المزبور موضوعان للحكم، إذ المفروض رجوع الشروط - التى منها ترك متعلق الأهم، كالإزاله - إلى الملاك الذى هو أجنبى عن الموضوع، فالموضوع نفس الصلاه و الإزاله، و من المعلوم: أنه لا طويله بينهما حينئذ، فيلزم عرضيه الطلين المتعلقين بهما أيضا.

و هذا خلاف ما فرضناه فى الترتب من طويله الخطابين رتبه. و قد ثبت فى محلّه:

كون القضايا الشرعيه من القضايا الحقيقيه، لا الخارجيه حتى تكون الشروط من الجهات التعليليه، فلاحظ.

فقد اتضح من الجبهه الأولى أمران:

الأول: ارتفاع لزوم طلب الجمع بطوليته الطليين رتبه.

الثاني: المراد بالطوليته، و أنها تتوقف على رجوع الشرط إلى الموضوع، لكون القضايا الشرعيه من القضايا الحقيقيه. و إلا امتنع الترتب، لتوقفه على طوليته الخطابين المنوطه بكون القضايا الشرعيه من القضايا الحقيقيه، لا الخارجيه.

الجبهه الثانيه: أن إطلاق الخطاب بالنسبه إلى شىء عباره عن عدم دخل وجود ذلك الشىء و عدمه فى الخطاب، و كون وجوده و عدمه على حد سواء. و اشتراط الخطاب بشىء عباره عن دخل ذلك الشىء وجوداً أو عدماً فى الخطاب، و من المعلوم:

أن الاشتراط لا يقتضى إطلاق الخطاب بعد حصول الشرط، إذ مرجعه إلى ارتفاع دخله فى الخطاب، لما عرفت: من أن الاشتراط عباره عن دخل شىء فيه، و الإطلاق عباره عن عدم دخله فيه، و هما متناقضان، فيمتنع رجوع المشروط بعد حصول شرطه إلى المطلق.

لا يقال: إن خطاب المهم بعد حصول شرطه - و هو عصيان خطاب الأهم - ينقلب مطلقاً، فيعود محذور لزوم طلب الجمع الناشى عن إطلاق الخطابين، مثلاً: إذا ترك متعلق الأهم - كالإزاله - صار خطاب المهم - كالصلاه المشروط بترك الإزاله - مطلقاً كإطلاق خطاب الإزاله، فاجتمع خطابان مطلقان، و من المعلوم: أن طلب الجمع ينشأ من إطلاق الخطابين، حيث إن طلب الإزاله يقتضى مطلوبيتها مطلقاً، سواء أوجبت الصلاه أم لا، و كذا طلب الصلاه، و مقتضى هذين الإطالقين: وجوب الإزاله و الصلاه معاً، و هذا معنى عرضيه الخطابين الموجه لاحتحاله الترتب.

فانه يقال: إنّ خطاب المهم بعد حصول شرطه لا ينقلب عن الاشتراط إلى الإطلاق، بل هو باق على ما كان عليه من الاشتراط، إذ لازم الانقلاب لغويّه الشرط و إطلاق الخطاب بالنسبه إليه، و هو خلاف فرض الاشتراط، فوجوب المهم - كالصلاه - بعد حصول شرطه - كترك الإزالة - لا يصير مطلقا، بل المولى يقول حينئذ أيضا: «إن تركت الإزالة، فصلّ».

فاتضح مما ذكرنا: عدم لزوم عرضيّه الطلبين حين حصول شرط المهم، و فساد توهم انقلاب الواجبات المشروطه بعد تحقق شرائطها مطلقه، لاختلاف المطلق و المشروط سنخا، و لبرهان الخلف، حيث إنّ المفروض كون الوجوب مشروطا، فصيورته مطلقا خلاف الفرض، كما لا يخفى.

الجهه الثالثه: أنّ المفروض فى الترتّب لَمّا كان اجتماع خطابين فعليّين زمانا، و طوليين رتبه، فلا محيص عن جعل شرط خطاب المهم ترك الاشتغال بالأهم لا عصيان خطابه، و لا العزم على تركه.

أما الأول، فلكون العصيان - كذهاب الموضوع - مسقطا لخطاب الأهم رأسا، و معه يمتنع الترتّب المتقوم باجتماع طلبين فعليّين زمانا طوليين رتبه، إذ المفروض سقوط طلب الأهم بالعصيان، و بقاء طلب المهم وحده، فلا اجتماع للطلبين.

نظير ترتب وجوب التيمّم على سقوط وجوب الوضوء - على ما قيل -، لكنه ليس من الترتّب المبحوث عنه فى شىء، كما لا يخفى.

و أما الثانى، فلاستلزامه عرضيّه الطلبين، و ارتفاع الطوليّه الرتبيّه المانع عن لزوم طلب الجمع، لوضوح فعليّه الخطابين فى رتبه العزم على ترك الأهم.

أمّا فعليّه الأهم، فظاهر.

و أمّا فعليّه المهم، فلتحقق شرطها و هو العزم على ترك الأهم.

و بالجملة: فشرط فعلية المهم هو ترك متعلق طلب الأهم، لا العصيان، و لا العزم عليه، لكون الأوّل موجبا لسقوط خطاب الأهم، فلا يجتمع طلبان فعليّان زمانا، و لكون الثانى سببا لعرضية الطلبين الموجبه لطلب الجمع.

و أما التعبير عن الترك بالعصيان فى كلمات بعضهم - كالمصنّف فى عباراته المتقدّمه - فللتنبيه على: أنّ مورد الترتّب هو العلم بالخطابين، و تنجزهما، لكون الترتّب من صغريات كبرى التزاحم المنوط بتنجز الخطابين، ضروره أنّ التزاحم الامتثالى المأمورى ليس إلّا فى مقام البعث الفعلى المتوقّف على التنجز، لما تقرّر فى محله:

من قصور الخطابات بوجوداتها الواقعيه عن التحريك الفعلى، و بدون هذا التحريك لا تدافع بين الحكمين فى مقام الإطاعه.

و الحاصل: أنّ الترتّب المتقوم باجتماع طلبين فعليّين زمانا و طوليين رتبه متوقّف على كون شرط فعلية خطاب المهم ترك متعلق الأهم، لا عصيانه، و لا العزم على تركه.

الجهه الرابعه: أنّه لا يلزم فى الترتب الشرط المتأخّر، و لا الوجوب التعليقى.

أمّا تقريب لزومها، فهو: أنّه قد توهم فى الخطابات المضيقه: لزوم تقدير الخطاب آنا ما قبل زمان المتعلق، إذ بدونه يلزم إمّا طلب الحاصل، و إمّا امتناع الانبعاث عن البعث.

توضيحه: أنّ المكلف بالصوم فى الآن المقارن لطلوع الفجر إمّا متلبس بالصوم، و إمّا غير متلبس به، فعلى الأوّل يلزم طلب الحاصل.

و على الثانى: يستحيل الانبعاث عن هذا البعث، لامتناع إعادته الآن الأوّل حتى ينبعث عن الخطاب بالإمساك فيه.

و بيان أوضح: إن كان الخطاب مقارنا لأن الطلوع، و لم يكن متقدّما



عليه لزم أحد المحذورين: إما طلب الحاصل، و إما إعادة المعدوم.

و هذا البرهان يقتضى إما الالتزام بالواجب المعلق، لأنّ المفروض تقدّم الوجوب على موضوعه - و هو الوقت - فيكون الوجوب فعلينا، و الواجب استقباليا.

أو الالتزام بالشرط المتأخّر، لكون المشروط - و هو الوجوب - حاصلا قبل شرطه - أعنى الوقت - مع استحاله كلّ من الواجب المعلق و الشرط المتأخّر، على ما ثبت فى محله.

و المفروض لزومهما فى الترتّب، حيث إنّ خطاب المهم - بعد فرض اشتراطه بعصيان الأهم - يتقدّم لا محاله على موضوعه - و هو ترك الأهم - نظير تقدم خطاب الصوم آنا ما على الطلوع، كما تقدّم، و ذلك لأنّ ترك الأهم يتوقّف على امتثال المهم، و امتثال المهم يتوقّف على الخطاب به، فيكون الخطاب به متقدّما على ترك الأهم و هو الموضوع لخطاب المهم، فيجتمع حينئذ خطابان فعليان فى رتبه سابقه على العصيان.

أما خطاب المهم، فللزوم فرض تقدّمه على العصيان، كلزوم تقدّم خطاب الصوم على الطلوع من باب الوجوب التعليقى، أو الشرط المتأخّر.

و أما خطاب الأهم، فالمفروض فعليته على كلّ تقدير، فاجتمع خطابا الأهم و المهم فى الرتبه السابقه على العصيان مع فعليتهما، و لازمه طلب الجمع المستحيل المستلزم لاستحاله الترتّب.

و بالجملة: يلزم من تقدم طلب المهم على موضوعه تعليقا أو شرطا متأخرا طلب الجمع الموجب لامتناع الترتّب، هذا.

و أما تقريب دفع لزومهما، أعنى: الوجوب التعليقى، أو الشرط المتأخّر فهو: أنّه - بعد النقص بالواجبات الموسعه، و عدم اختصاص الإشكال و هو طلب الحاصل، أو إعادة المعدوم الموجب للالتزام بالتعليقى، أو الشرط المتأخّر فى الواجبات

المضيقه فيما إذا أريد امتثال الواجبات الموسعه في أول أوقاتها، إذ لا محيص حينئذ عن تقدير الوجوب آنا ما قبل زمان الواجب حتى يمكن الانبعاث عنه في أول أزمته، مع عدم التزامهم بلزوم تقدّم زمان البعث على زمان الانبعاث في الواجبات الموسعه أصلا -، لا- وجه لتقدّم زمان البعث على زمان الانبعاث أصلا، إذ لا محذور في اتحاد زمان الخطاب و الامتثال، بل لا محيص عنه، لأنهما كالعلّه و المعلول في الوحده زمانا، و التعدّد رتبه، غايه الأمر: أنه لَمّا كان الخطاب بوجوده الواقعي قاصرا عن التحريك، فلا بد في تميم هذا القصور من العلم به قبل وقته، حتى يتمكن العبد من الانبعاث عنه في أول أزمته، و من البديهي: أنه بعد العلم به يقدر على امتثاله في أول آنا توجّهه إليه بلا محذور أصلا، فإذا علم المكلف في الليل مثلا بوجوب الصوم عليه مقارنة لطلوع الفجر الصادق امتثل ذلك الوجوب، من دون توقّفه على سبق الوجوب على الطلوع.

فالبرهان المتقدّم - و هو: طلب الحاصل، أو: إعادته المعدوم - لا يقتضى تقدير الطلب قبل زمان الواجب في المضيقات أصلا، بل حالها حال الموسعات في عدم الحاجه إلى التقدير المزبور.

و منه يظهر: ما في كلام المصنف (قده) في مبحث الواجب المعلّق في مقام دفع إشكاله من قوله: «مع أنه لا يكاد يتعلّق البعث إلاّ بأمر متأخّر عن زمان البعث» من الغموض، حيث إنّ ظاهره: امتناع اتحاد زمان الانبعاث و البعث، و لزوم تأخّر الأوّل عن الثانى، و قد عرفت ما فيه.

فالمتحصل: أنه لا- موجب لتقديم زمان البعث على زمان الانبعاث، بل وزانهما وزان العلّه و المعلول في اتحادهما زمانا، و اختلافهما رتبه، فرمان الأمر و الامتثال واحد، كوحده زمانى الطلب و الموضوع، لما تقرّر في محلّه: من كون الموضوع بمنزله العلّه، و الحكم بمنزله المعلول، و إلاّ يلزم الخلف و المناقضه.

ففى المقام: يتحد زمان الموضوع - و هو عصيان الأهم -، و زمان الحكم - و هو وجوب المهم -، و زمان الامتثال - و هو الإتيان بالمهم - . و الاختلاف بينها إنما هو فى الرتبة، فإنّ الموضوع مقدّم رتبه على الحكم، و هو على الامتثال كذلك.

و أما الزمان، فهو فى الكل واحد، كاتّحاده فى العله و المعلول الحقيقيين.

و كذا الحال فى الأهم، فإنّ زمان موضوعه و خطابه و عصيانه واحد.

أما الأولان، فللزوم اتّحاد الموضوع و الحكم زمانا، كما تقدّم فى المهم.

و أمّا الأخير، فلكون الامتثال و العصيان فى رتبه واحده، لأنّهما مترتبان على الطلب، حيث إنّ الأول موافقه التكليف، و الآخر مخالفته.

و بالجملة: فالزمان فى الثلاثه - و هى: الموضوع، و الحكم، و الامتثال - فى كلّ من الأهم و المهم واحد، و الاختلاف فيها إنّما هو فى الرتبة فقط.

و مقتضى هذا البيان: فعليه الطالبين المتعلّقين بالأهم و المهم فى زمان واحد مع اختلافهما فى الرتبة، لكون طلب المهم مترتبا على ترك الأهم، من دون عكس كما هو قضيه إطلاق الأهم.

لا يقال: إنّ فعليه الطالبين توجب طلب الجمع الذى يمتنع معه الترتّب، و ليس هذا إلاّ اعترافا باستحالته.

فانه يقال: إنّ مقتضى ما تقدّم و إن كان هو اجتماع الطالبين فى الفعلية، لكنّه لا يستلزم الجمع فى المطلوبية، بحيث تجتمع مطلوبية الضدين فى زمان واحد. بل قد تقدّم: أنّه لو فرض محالا اجتماعهما زمانا، لا يتّصف بالمطوبية إلاّ الأهم، لما مرّ:

من إناطه مطلوبية المهم بترك الأهم، فمع وجوده يمتنع اتّصاف المهم بالمطوبية.

لا- يقال: سلّمنا ذلك - أى: عدم لزوم طلب الضدين فى آن واحد - لكن يرد على الترتّب إشكال آخر، و هو: أنّ وجود كلّ خطاب حدوثا و بقاء منوط

بوجود موضوعه كذلك، و في المقام لم يحرز بقاء موضوع خطاب المهم - و هو ترك الأهم - إلى آخر أجزاء المهم، و بدون الإحراز المزبور لا يتوجه خطاب المهم أصلاً.

فانه يقال: لا اختصاص لهذا الإشكال بالخطاب الترتبي، لوضوح اعتبار بقاء الموضوع في توجه التكليف في جميع الموارد، كبقاء الاستطاعة إلى آخر مناسك الحج، و بقاء فاضل المئونه، و النصاب إلى آخر العام بالنسبه إلى وجوب الحج، و الخمس، و الزكاه.

و حل الإشكال في الجميع: أنّ موضوع الخطاب موجود واقعي، لا علمي، غايته: أنّ قضيه موضوعيته توقف إحراز الخطاب على إحرازه بأيّ محرز و لو تعبدياً كالأستصحاب القاضى بقاء الموضوع إلى آخر زمان الامتثال.

لا يقال: إنّ لغويّه طلب المهم توجب امتناع الترتّب.

توضيحه: أن امتثال أمر المهم إذا كان عباده غير مقدور للعبد، لعدم القدره على قصد القربه بعد كون فعل المهم مبغوضاً للمولى، لكونه عصياناً لطلب الأهم، و المبغوض لا يصير مقرّباً، فيستحيل امتثال أمر المهم، و مع استحالته يمتنع تشريع الوجوب له، فلا وجوب إلاّ للأهم، فأين الترتّب المتوقف على وجوبين فعليين؟ و بالجملة: امتناع الامتثال دليل على امتناع التشريع المؤدّى إليه، فلا- سبيل إلى إمكان الترتّب، لكونه كباب اجتماع الأمر و النهى - بناء على صغرويّته للتزاحم لا- التعارض -، حيث إنّ المجمع - لملازمته للحرام - يمتنع أن يكون مقرّباً، كامتناع مقرّبيه المهم، لملازمته للحرام و هو عصيان أمر الأهم.

فانه يقال: بوضوح الفرق بين الترتّب و بين مسأله اجتماع الأمر و النهى، كما أفاده سيّدنا الأستاذ مدّ ظله في مجلس درسه الشريف.

و محصل الفرق بينهما - على ما حررته عنه - : «أنّ الموجود في باب الاجتماع على ما يقتضيه تركّبه الانضمامى المقوم لصغرويّته لكبرى التزاحم و إن كان متعدّداً

متباينا، لتباين المقولات، و امتناع اتحادها. إلا- أنّهما يوجدان بإيجاد واحد، كالصلاه فى المغصوب، فإنّ الصلاه و الغضب يوجدان بإيجاد واحد، و إيجاد الغضب لما كان مبغوضا، فلا يتمشى قصد القربه بوجود يوجد بذلك الإيجاد مقارنة للغضب، فالصلاه حينئذ نظير الماء الصافى البارد الذى يصبّه العبد فى آنيه قدره تسقطه عن قابليته حصول الامتثال به.

و الحاصل: أنّ الموجود فى باب الاجتماع و إن كان متعددا - كالصلاه و الغضب - إلا أنّ الإيجاد واحد. و هذا بخلاف الترتب، فإنّ الإيجاد فيه كالموجود متعدّد أيضا، فإنّ ترك الأهم إنّما هو لأجل الصارف، و فعل المهم لأجل الإراده، فالإيجاد كالموجود متعدّد، فيتمشى قصد القربه بأمر المهم بلا مانع».

هذا ملخص ما استفدناه من بحثه الشريف.

أقول: ما أفاده مدّ ظله و إن كان فى نفسه متينا، لكنّه لا يفى بدفع الإشكال، بل لا بدّ من ضمّ ضميمة إليه، و هى: عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، إذ بدونها لا يندفع الإشكال، حيث إن لقائل أن يقول: بكفايه عدم القدره على امتثال أمر المهم، لأجل صيروره متعلّقه منهيا عنه، من باب اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، لا من جهة وحده الإيجاد، حتى يدفع ذلك بتعدده.

لا يقال: إنّ قضيه فعليّه الخطابين مع ترك امتثالهما هى: تعدّد العقوبه، و هو قبيح عقلا، لأنّ مناط حسن العقوبه على ترك شىء هو القدره على امتثاله، و هذا غير متحقّق فى المقام، لعدم القدره على امتثالهما حتى يستحق عقوبتين على تركهما، و هذا القبح دليل على عدم تعلّق الأمر بالمهم، و هو كاشف عن بطلان الترتب، و امتناع تعلّق طليين فعليين بضدين فى آن واحد.

فانه يقال: إن كان مناط استحقاق تعدّد العقوبه مخالفه الأمر بالجمع بين

المتعلّقين، فالأمر كما ذكر من القبح العقلي، لعدم قدره على الجمع المزبور.

و إن كان مناطه: الجمع في ترك الضدين، كما هو المطلوب و المقدور للعبد، فالمؤاخذة على الجمع في الترك حينئذ لا قبح فيها عقلا، لأنها تكون على أمر مقدور.

مضافا إلى: النقص بالواجب الكفائي، حيث إنّ جميع المكلفين يعاقبون على تركه مع عدم قدرتهم على الامتثال، لعدم قابليته المأمور به للتعدّد، فلو كان مناط تعدّد العقوبة تعدّد ترك الامتثال لما استحقّ العقوبة جميع المكلفين.

الجهة الخامسة: أنّ ترتّب أحد الخطابين على الآخر يتصور على وجوه:

الأول: ترتّبه على عدم موضوع الخطاب الآخر، كترتب خطاب التيمّم على فقدان الماء، أو عدم التمكن من استعماله.

الثاني: ترتّبه على عدم فعلية الآخر، كترتب وجوب الخمس في الربح على عدم فعلية خطاب أداء الدين - خصوصا إذا كان للمثونه -، فإنّ خطابه إذا صار فعليًا ارتفع به موضوع وجوب الخمس - و هو فاضل المثونه -، فوجوب الخمس منوط بعدم فعلية خطاب أداء الدين، لأنّ فعليته بنفسها رافعه لفاضل المثونه.

الثالث: ترتّبه على عدم امتثال الخطاب الآخر، لا على عدم فعليته، بأن كان امتثال أحدهما رافعا لموضوع الخطاب الآخر، كالدين السابق على عام الربح، فإنّ نفس الخطاب بأدائه لا يرفع فاضل المثونه الذي هو موضوع وجوب الخمس، بل الرافع له هو: امتثاله بصرف الربح في أدائه، فيتوقّف موضوع وجوب الخمس على عصيان خطاب الأداء، فيجتمع خطابان فعليّان بأدائه و بإخراج خمس الربح.

و بالجملة: يجتمع مع ترك أداء الدين هذان الخطابان الفعليان، و بامتثال خطاب أداء الدين في أثناء سنة الربح يرتفع موضوع وجوب الخمس، و ملاكه.

الرابع: ترتّب أحد الخطابين على عصيان الخطاب الآخر - مع بقاء موضوعه

و ملاكته - إذا امتثل الخطاب الأول، كترتب وجوب الصلاة على عصيان خطاب الإزالة مع بقاء موضوعها و ملاكها إذا امتثل خطاب الإزالة. فحينئذ: يكون كل من وجوبى الإزالة و الصلاة فعليًا و واجدا للملاك.

و من هنا ظهر: الفرق بين الوجه الثالث و الرابع، بعد اشتراكهما فى ترتب أحد الخطابين على عصيان الآخر، فإنّ الامتثال فى الثالث رافع لموضوع الخطاب الآخر، فيرتفع معه الملاك أيضا. و هذا بخلاف الرابع، فإنّ الامتثال لا يرفع موضوع الخطاب الآخر و لا ملاكته، بل يبقيان على حالهما.

و هذا الوجه الرابع هو الترتب المبحوث عنه فى المقام.

و الثالثه المتقدمه أجنبيّه عنه، لوضوح عدم اجتماع خطابين فعليّين فى أولها، و هو: ترتب أحد الخطابين على عدم موضوع الخطاب الآخر، كوجوب التيمم المترتب على انتفاء موضوع وجوب الطهاره المائيه.

كوضوح عدم اجتماعهما فى ثانيها، و هو: ترتب أحد الخطابين على عدم فعليّه الآخر، كترتب وجوب تخميس فاضل المئونه على عدم خطاب أداء دين سنه الربح، فهذا القسم من الترتب الذى لا- يجتمع فيه خطابان فعليّان أجنبي أيضا عن الترتب المبحوث عنه.

كوضوح أجنبيّه ثالثها - و هو: ترتب أحد الخطابين على عصيان الآخر، كترتب وجوب الخمس على عصيان خطاب أداء الدين السابق على عام الربح - عن الترتب المبحوث عنه هنا، و ذلك لأنّه حال عصيان هذا الخطاب و إن صار كل من خطابى أداء الدين و تخميس الربح فعليّا، لكنّه مع ذلك غير الترتب المبحوث عنه أيضا، لما قد ظهر من مطاوى البحث: من اعتبار بقاء ملاك الخطاب الثانى - كموضوعه - إذا امتثل الخطاب الأول فى الترتب الذى هو مورد الكلام، كالصلاه و الإزاله، فإنّ امتثال أمر الأهم

ص: ٥٠٥

- و هو الإزالة - لا يرفع موضوع أمر الصلاة، و لا ملاكها، بل كلّ منهما باق على حاله، غاية الأمر: أنّ القدره عليها مع صرفها في الإزالة مفقوده، و قد ثبت في محلّه: عدم دخل القدره في الملاك، و أنّها دخيله في حسن الخطاب، بمناط قبح مطالبه العاجز.

و أنّ مورد الترتّب هو: الطلبان الفعليان المجتمعان في آن واحد المتعلّقان بالضّدين مع بقاء الملاك في كليهما، فتدبّر.

الجهه السادسة: قد يتوهّم: أنّ غايه ما يستفاد ممّا تقدم هي: إمكان الترتّب في قبال من أحاله، و من المعلوم: أنّ مجرّد الإمكان لا يدل على الوقوع.

لكنه فاسد، لقيام البرهان اللّمّي و الإئتي عليه.

أمّا الأول، فبيانّه: أنّ تماميّة الملاك في كلّ من الضّدين تقتضى جعل الحكم لهما، و المفروض عدم دخل القدره في الملاك، فلا بد حينئذ من الجعل، و إلّا يلزم خلاف الحكمه، و هو قبح على الحكيم. نعم إطلاق الجعل لكلّ منهما ينافي الحكمه، لعدم القدره على الجمع بينهما، فلا بد من تقييد إطلاق أحد الجعلين أو كليهما و لو كان التقييد بمثل «ترك الآخر» كما في المقام.

و أمّا الثاني، فتقريبه: أنّه قد وقع في الشرعيّات ما لا يمكن تصحيحه إلّا بالترتب، و نشير إلى جملة منها:

الأوّل: أنّه إذا حرم قصد إقامه عشره أيّام على المسافر، كما إذا كانت الإقامه علّه للحرام، فخالف، و نوى الإقامه عاصيا، فإنّه يجب عليه الصوم و الصلاة تماما حينئذ، لتحقّق موضوعهما - و هو المسافر الناوى للإقامه -، فاجتمع الحكمان الفعليان، أحدهما: حرمة الإقامه، و الآخر: وجوب الصوم و إتمام الصلاة المترتب على عصيان الحرمة المزبوره، و من المعلوم: أنّ اجتماع هذين الحكمين الفعليين مبنى على الترتّب.



الثانى: ترتب وجوب القصر على تارك الإقامه، مع فرض وجوبها عليه لجهه من الجهات، كحفظ نفس محترمه و نحوها، فإن وجوب القصر مترتب على عصيان وجوب الإقامه. إلى غير ذلك من الفروع الفقهيّه المبتيه على الترتب التى هى برهان إننى على وقوعه.

الثالث: ما عن الفصول، و غيره: من ترتب وجوب الوضوء من ماء مباح ذاتا محرم استعماله عرضا - لكونه فى آنيه مغصوبه، أو مصوغه من ذهب، أو فضّه - على عصيان حرمه التصرف فى المغصوب، أو فى آنيه الذهب أو الفضه.

و بالجمله: فوجوب الوضوء حينئذ مترتب على العصيان، و مشروط به، هذا.

لكن الحق: عدم تماميه هذا البرهان الإننى و إن احتجّ به غير واحد من المحققين، و ذلك لخروج تلك الفروع عن الترتب المبحوث عنه، حيث إنّ ارتفاع موضوع أحد الخطابين و ملاكه بامثال الخطاب الآخر أجنبى عن الترتب الذى لا يرتفع فيه موضوع أحد الخطابين و لا ملاكه بامثال الآخر، كالإزاله و الصلاه، فإنّ امثال أحد خطبيهما لا يرفع موضوع الآخر، بل هو باق على حاله.

و هذا بخلاف حرمه الإقامه فى المثل الأول، فإنّ امثالها باختيار السفر يرفع موضوع الصوم و ملاكه، إذ لا خطاب و لا ملاك للصوم فى السفر إلا فى بعض الموارد.

و كذا فى إتمام الصلاه، فإنّه لا خطاب و لا ملاك فيه للمسافر غير المقيم.

كما أنّ تقصير الصلاه فى المثل الثالث لا موضوع و لا ملاك فيه أيضا لقاصد الإقامه. فهذه الأمثله الفقهيّه و إن كان فيها نحو ترتب، لكنه غير الترتب الذى نحن فيه.

و أما فرع الوضوء، فملخص الكلام فيه: أنّه إذا فرغ الماء فى آنيه مباحه،

وجب عليه الوضوء مطلقا، سواء أقلنا باعتبار القدره الشرعيه فيه أم لا، و ذلك لصيرورته واجدا للماء، و كذا يجب الوضوء إذا اغترف غرفه وافيه به، فإن وجوبه و إن كان مشروطا بعصيان الحرمه، لكنّه بعد العصيان لا يجتمع خطابان فعليّان في آن واحد، لسقوط الحرمه بالعصيان، فلا خطاب إلا بالوضوء، فلا ترتّب في البين.

و إذا اغترف من الآنيه تدريجا، غرفه لغسل الوجه، و ثانيه لغسل اليد اليمنى، و ثالثه لغسل اليسرى، فصحّه الوضوء و فساده مبنيان على القول باعتبار القدره الشرعيه في الوضوء، و عدمه.

فعلى الأوّل - كما عليه الميرزا (قده) - لا يصح، و لا يمكن تصحيحه بالترتّب، لأنّ موردّه تماميه الملاك في كلّ واحد من المتزاحمين، و انحصار المانع عن فعليّيه الخطابين بعدم القدره على امتثال كليهما.

و على هذا: فلو كان الملاك في أحدهما دون الآخر، فلا يجرى فيه الترتّب أصلا.

و المقام من هذا القبيل، ضروره أنّ الوضوء على هذا المبني - و هو اعتبار القدره شرعا فيه - فاقد للملاك، إذ المفروض دخل القدره فيه، فانفأؤها يوجب ارتفاع الملاك، فلا يقاس الوضوء بالصلاه، حيث إنّها غير مشروطه بالقدره شرعا، فهي واجده للملاك حتى حين المزاحمه مع الإزاله. بخلاف الوضوء، فإنّه - لحرمه الاعترافات - لا قدره له عليه شرعا، فهي واجده للملاك حتى حين المزاحمه مع الإزاله، فإنّه - لحرمه الاعترافات - لا قدره له عليه شرعا، فلا ملاك له حتى يجرى فيه الترتّب.

و على الثاني يصح وضوؤه، للترتّب، إذ المفروض كونه واجدا للملاك، حيث إنّ القدره غير دخيله شرعا فيه، فوجوب الوضوء مشروط بعصيان حرمه التصرف في المغصوب، أو في آنيه الذهب، أو الفضه، فإذا عصى الحرمه، و اغترف الماء تدريجا صحّ الوضوء بالأمر الترتّبي، لانحصار مانع عدم خطاب الوضوء بعدم القدره عليه،

فمع التمكن منه - و لو بعضيان خطاب آخر - يصير خطاب الوضوء فعليًا، إذ القدره المعبره فى الوضوء و نحوه من المركبات تدريجيّه تحصل بالاغتراف تدريجيا، فكأنه قيل: «إن عصيت حرمة التصرف فى المغصوب و آتية الذهب أو الفضة، فتوضأ» و هكذا يقال له فى كل غرفه.

و بالجمله: ففرع الوضوء مترتب على الترتب فى بعض الصور، لا مطلقا.

و أمّا غيره من الفروع المتقدمه، فلا يترتب على الترتب أصلا. فلا يصح جعلها برهانا إتيًا على وقوع الترتب. لكن فى البرهاني اللمي المتقدم غنى و كفايه.

ثم إن هنا أمورًا ينبغى التنبيه عليها.

الأول: أنه قد نسب إلى جماعه من المحققين كشيخنا الأعظم الأنصارى و تلميذه المحقق السيد الشيرازى، و غيرهما قدس الله تعالى أسرارهم: عدم صحه الوضوء فى موارد وجوب التيمم، بدعوى: أن القدره دخيله فى ملاك الوضوء استنادا إلى قوله تعالى: (فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا) (النساء الآية ٤٣ - المائدة الآية ٦). بناء على إرادته عدم التمكن من عدم الوجدان، و مع فقدان الملاك لا خطاب بالوضوء أيضا، فلا مورد هنا للترتب حتى يصح به الوضوء، بأن يقال: إن وجوبه مترتب على عصيان وجوب التيمم، فلا خطاب و لا ملاك للوضوء حتى يمكن تصحيحه بهما، أو بأحدهما، هذا.

و لكن فيه ما لا يخفى، إذ جعل قوله تعالى: (فلم تجدوا ماء) بمعنى: عدم التمكن تأويل بلا شاهد، بل الآية المباركه قد دلت على حكم فقدان الماء، و الروايات قد تضمنت ارتفاع وجوب الوضوء فى موارد الحرج، و الخوف و نحوهما، و قد قرر فى محلّه: أن الأحكام الامتنائيه لا ترفع إلا الإلزام، و أمّا المصلحه، فهى باقيه على حالها.

و عليه: فمن تحمّل المشقه و الحرج و توضأ صحّ وضوؤه بلا إشكال، لفرض وجود

الماء مع بقاء الملائك الكافي في صحّح العباد، كما عليه غير واحد، كالشيخ الأعظم.

و بالجمله: فيصح الوضوء في هذه الموارد لأجل الملائك، و دعوى: عدم بقائه، نظرا إلى أخذ القدره شرعا في ملاكه غير مسموعه، لما مرّ.

و قد أفتى بصحّح الوضوء الحرجي جمع من الفقهاء، منهم السيّد (قده) في الوسيله، و سيّدنا الأستاذ مد ظله في منهاجه.

نعم في موارد الضرر يشكل الصحّح، للمبغوضيه المنافيه للمحبوبيته.

الأمر الثاني: قد ظهر من مطاوي الأبحاث المتقدّمه: أنه يعتبر في الترتّب المبحوث عنه أمور.

الأوّل: أن لا يكون ترك الأهم مساوقا لوجود المهم، إذ يلزم حينئذ لغويه خطاب المهم، لاستلزامه طلب تحصيل الحاصل المحال.

و عليه: فلا بد من فرض الترتّب في الضدّين اللذين لهما ثالث، كالإزالة و الصلاه، دون الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالحركه و السكون، فإنّ عصيان الأمر بأحدهما مساوق لوجود الآخر من دون حاجه إلى تعلق طلب به.

الثاني: أن يكون الخطابان المترتبان منجزين، لأنّ الترتّب علاج لتراحم الخطابين المتقوم بتنجزهما، فبدونه لا تراحم، و لا ترتّب، فلا يصح فرض الترتّب في خطابين لم يتنجزا، للجهل، أو الغفله، إذ لا تحريك حينئذ لشيء منهما حتى يدعوا كلّ منهما إلى صرف القدره في امثاله، كي يعجز المكلف عن إجابته دعوه كليهما.

كما لا يصح فرضه في خطابين تنجز أحدهما دون الآخر، للجهل و نحوه أيضا، إذ لا بعث و لا تحريك حينئذ إلا لأحدهما - و هو المنجز - دون الآخر، فيبقى المنجز بلا مزاحم، لأنه الوحيد في دعوه المكلف إلى صرف قدرته في امثاله، فلا تراحم

بينهما حينئذ حتى يعالج بالترتب.

الثالث: أنه لا بدّ في الترتب المبحوث عنه من اجتماع خطابين فعليين في آن واحد مع اختلافهما في الرتبة، فيخرج عن الترتب ما إذا كانت فعلية أحد الخطابين رافعه للآخر، لأنّ قوام الترتب باجتماعهما، كما مرّ مفصّلاً.

إذا عرفت هذه الأمور: اتّضح عدم صحّحه الترتب في مسأله الجهر والإخفات كما عن كاشف الغطاء (قده)، بتقريب: أنّ الجهر في الصلوات الجهرية واجب مطلقاً، والإخفات واجب فيها على تقدير عصيان خطاب الجهر. وكذا الحال في وجوب الإخفات في الصلوات الإخفائية.

و دفع هو (قده) إشكال الجمع بين صحّحه الصلاه مع الإخفات في موضع الجهر، وبالعكس، و بين استحقاق العقوبه على ترك المأمور به - و هو الجهر بالقراءه أو إخفاتها - بالترتب، حيث إنه يوجب صيروره الصلاه الكذائيه مأمورا بها، فتصح حينئذ. و كون استحقاق المؤاخذه بسبب عصيان الأمر الأول.

توضيح وجه أجنبيّه الترتب عن هذه المسأله: لزوم اللغويه، ضروره أنّ ترك الجهر الواجب مساوق لوجود الضد - و هو الإخفات - فجعل الوجوب له لغو.

و كذا الحال في ترك الإخفات الواجب، لكونه مساوقا لوجوب الجهر، فجعل الوجوب له من قبيل طلب الحاصل المحال.

مضافا إلى: أنّ العلم بالواجب المطلق الأوّلى رافع لملاك الواجب الثانوى، فإنّ العلم بوجوب الجهر مثلا رافع لملاك وجوب الإخفات، و قد عرفت: اعتبار وجود الملاك في كلّ من الواجبين المتزاحمين، فقوام الترتب - و هو الملاك، و تنجز الخطابين - مفقود في مسأله الجهر والإخفات.

و الإشكال بالجمع بين الصحّحه، و بين استحقاق العقوبه يندفع بوجوه اخر

مذكوره فى محلها.

الأمر الثالث: أنه لا يعقل الترتب بين المتراحمين الطويلين، بمعنى: تعاقبهما فى الامتثال، كالقيام الواجب فى الركعتين، فلا يصح أن يقال: «إن عصيت وجوب القيام فى الركعه الثانيه، فقم فى الركعه الأولى»، وذلك لأنه مع أهميه القيام فى الركعه الثانيه لا يعصى هذا الخطاب إلا- بعد مجىء زمان امتثاله، فصرف الزمان فى الركعه الأولى ليس عصيانا لخطاب الأهم، لأنه خطاب مستقل قد امتثل فى زمان لا بد منه فى امتثاله. نعم هو عصيان لخطابه المتمم الحافظ له من باب المقدمه المفوتة، و هو وجوب حفظ القدره بعدم صرف الزمان فى الركعه الأولى، وهذا الوجوب موجود حين الشروع فى الصلاه، و بعصيانه - أعنى به عدم حفظ القدره - لا- يمكن تصحيح الركعه الأولى بالترتب، لأنه حين العصيان إما يصرف القدره فى قيام الركعه الأولى، و إما يصرفها فى غيره، كحمل ثقيل من مكان إلى آخر.

و من المعلوم: أنه على الأول يلزم طلب تحصيل الحاصل، لأنه بمنزله قوله: «إن عصيت خطاب حفظ القدره بالقيام فى الركعه الأولى، فقم فيها»، فيصير متعلق خطاب المهم - و هو القيام فى الركعه الأولى - موضوعا لنفس هذا الخطاب. نظير أن يقال: «إن صلّيت، فصلّ».

و الحاصل: أن وجه امتناع الترتب حينئذ هو لزوم طلب الحاصل، و صيروره وجود متعلق الخطاب شرطا لنفس الخطاب.

و على الثانى - و هو: صرف القدره فى غير الركعه الأولى، كحمل ثقيل - يلزم سقوط كلا الخطابين، و هما: الأهم و المهم، لعدم القدره على شىء منهما.

فالترتب لا يعقل فى الخطابين المتراحمين اللذين يكون زمان امتثال أحدهما

ص: ٥١٢

مقدّما على الآخر. هذا مع فرض أهمّيّه الثانی.

و أما مع عدم أهمّيّه أحدهما من الآخر، فلا بدّ من صرف قدره في الأوّل، لأنّ الخطاب بالنسبه إليه فعلى، فيجب عقلا امتثاله بصرف قدره فيه.

و من المعلوم: أنّ امتثاله موجب لعجز المكلف عن امتثاله الخطاب الثانی.

بخلاف الخطاب الثانی، لأنّ فعلیته منوطه بمجىء زمان امتثاله.

و بالجملة: فالعقل يحكم في صوره عدم أهمّيّه أحدهما من الآخر بلزوم صرف قدره في الأوّل تعيينا، و لا يحكم بالتخيير أصلا.

الأمر الرابع: أنّه لا يكاد يتوهم جريان الترتّب في باب اجتماع الأمر و النهی بناء على كون التركيب بين متعلقي الأمر و النهی انضماميا ليندرج في باب التراحم، لا اتحاديا ليندرج في باب التعارض، و يصير صغرى لمسأله النهی في العباده.

أما تقريب توهم جريان الترتّب في باب الاجتماع - بناء على كونه من صغريات التراحم - فهو أن يقال: إنّ شرط وجوب الصلاه مثلا عصيان حرمة الغضب، فكأنّه قيل: «إن عصيت حرمة الغضب، فصلّ» على حدّ قوله: «إن تركت الإزاله، فصلّ».

و أما وجه عدم جريان الترتّب في باب الاجتماع، فهو: أنّ عصيان حرمة الغضب إن كان بالتصرّف الصلاتي لزم منه المحال، إذ لازمه كون ما يقتضيه خطاب حرمة الغضب - أعني وجود متعلّقه - شرطا لخطاب الصلاه، لأنّه بمنزله أن يقال:

«إن عصيت حرمة التصرف في مال الغير، و تصرفت فيه بالصلاه، فصلّ»، فوجود الصلاه يصير شرطا لوجوبها، و من المعلوم: أنّه من طلب الحاصل المحال.

و إن كان بالتصرّف غير الصلاتي، كالمشى، و النوم، و غيرهما من التصرفات المضادّه للصلاه لزم الامتناع أيضا، للزوم بقاء موضوع حرمة الغضب إلى آخر جزء

ص: ٥١٣

من متعلّق النهي، و من المعلوم: امتناع اجتماع الصلاه مع النوم، و المشى، و نحوهما من التصرفات المضادّه لها.

فتلخص مما ذكرنا: امتناع الترتّب في مسأله اجتماع الأمر و النهي.

الأمر الخامس: قد ظهر من بعض المباحث المتقدمه: امتناع الترتّب في المتراحمين المتلازمين وجودا اتفاقا، كاستقبال القبله و استدبار الجدى في بعض نقاط العراق، حيث إنّهما متلازمان وجودا في تلك النقاط، فإذا وجب الاستقبال و حرم استدبار الجدى كان عصيان أحدهما ملازما لامثال الآخر. نظير الجهر و الإخفات المتقدمين.

و كلّ ما كان كذلك لا يتأتى فيه الترتّب، لأنّ وجود أحدهما بعصيان الآخر قهريّ، فالأمر به يكون طلبا للحاصل، كما هو واضح.

الأمر السادس: في جريان الترتّب في المقدمه المحرّمه.

توضيحه: أنه إذا كان هناك واجب، و توقّف وجوده على ارتكاب محرّم، كما إذا توقّف إنقاذ مؤمن على التصرف في أرض مغصوبه يقع التراحم بين وجوب الإنقاذ و حرمه التصرف في مال الغير، لعدم إمكان الجمع بينهما في الامتثال، فان كان وجوب ذى المقدمه - كإنقاذ المؤمن - أهمّ من الحرمة جرى فيه الترتّب بأن يقال: «إن عصيت وجوب الإنقاذ، فلا تغصب»، فيجتمع طلبان فعليّان أحدهما: وجوب الإنقاذ مطلقا، و الآخر: حرمه الغصب مشروطه بترك الإنقاذ. نظير ترتب التضاد، كترتب وجوب الصلاه على ترك الإزالة، فكما يجتمع في ظرف عصيان خطاب الإزالة طلبان فعليّان بالإزالة و الصلاه، فكذلك في المقدمه المحرّمه.

هذا ملخص الكلام في جريان الترتّب في المقدمه المحرّمه، و تفصيله يطلب من المطولات.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: اعتبار أمور في الترتّب المبحوث عنه:



خلافًا لما نسب إلى أكثر مخالفينا (٢)، ضروره (٣) أنه لا يكاد يكون

أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

\*\*\*\*\*

(١). مراد المصنّف (قده) بمرجع هذا الضمير هو - الأمر -، بقريته الاستدراك الآتي في كلامه.

و محصل مرامه حينئذ: أنه هل يجوز عقلا- أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر - أى الوجوب - كما إذا كان وجوب الحج مشروطا بالاستطاعه، و علم الأمر بعدم تحقّقها، أم لا يجوز؟، فليس له أن يأمر غير المستطيع بالحج.

ولا- بدّ من القول بعدم الجواز، لأنّ المراد بالأمر هو البعث الفعلى إلى متعلّقه، و من المعلوم: أنّ فعليّة البعث منوطه بعلتها التامّه التي من أجزائها الشرط، فمع العلم بانتفائه لا- يتحقّق إنشاء البعث الفعلى، فالقصور من ناحيه المقتضى - و هو العله - إذ القول بالجواز حينئذ مساوق لجواز وجود المعلول بلا عله، و هو كما ترى.

(٢). لكن عن جماعه منهم: «الاتفاق على عدم الجواز».

(٣). تعليل لقوله: «لا- يجوز»، و قد عرفت توضيحه، و محصله: أنّ القول أحدهما: وجود خطابين نفسيين مع اشتمالهما على ملاك تامّ، فلو كان الملاك فى أحدهما دون الآخر، كاعتبار القدره الشرعيه فى أحدهما لخرجا عن الترتب المقصود.

ثانيها: أن لا- يكون ترك الأهم مثلا- عين وجود متعلق المهم، كما فى الجهر و الإخفات، و الحركة و السكون، و نحوهما من الضدّين اللّذين لا ثالث لهما. و إلى ذلك يرجع ما قيل: من اعتبار القدره فى متعلّق المهم حين ترك الأهم، حيث إنّ مقتضى القدره إمكان ترك متعلّقهما، و ليس كذلك الضدّان اللّذان لا ثالث لهما إذا ترك أحدهما - كالأهم فى المقام -، لامتناع ترك الآخر حينئذ، فهو غير مقدور له.

الشيء (١) مع عدم علته كما هو المفروض «-» هاهنا (٢)، فإن (٣) الشرط من أجزائها (٤)، بالجواز يرجع إلى ما لا يمكن الالتزام به من وجود شيء بدون علته.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يوجد الشيء، و المراد بالشيء هنا: «الأمر» المقصود به البعث الفعلى الذى ينتفى بانتفاء شرطه.

و بالجملة: الأمر الذى هو من أفعال الأمر لا يتحقق بدون شرطه.

(٢). يعنى: فى هذا البحث.

(٣). تعليل لكون المفروض هنا من وجود الشيء بدون علته، و حاصله: أن الشرط المفروض عدمه هنا من أجزاء العلة، فيلزم من جواز الأمر مع عدم شرطه وجود المعلول بدون العلة، إذ لا فرق فى وجوده بدونها بين عدم جميع أجزائها، و بين عدم بعضها، كالشرط الذى هو مفروض البحث.

(٤). أى: العلة. و بالجملة: يعتبر قدره هنا، كاعتبارها فى كل خطاب على ما قرّر فى محله.

ثالثها: تنجز الخطابين، إذ بدونها لا تراحم بينهما، حتى يكون كلّ منهما معجز للآخر، بداهه توقّف التعجيز على المحرّك المتوقفه على التنجز، كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى ما أردنا إيراده من المباحث المتعلقة بالترتب، و الحمد لله كما هو أهله و الصلاه و السلام على نبيه و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم إلى يوم الدين.

(-). لكّنه لا- ينبغى أن يكون موردا للنزاع المعقول، إذ لا- يعقل النزاع فى أنّه هل يجوز وجود المعلول بلا- عله، أم لا-؟ كما لا ينبغى أن يجعل النزاع فى جواز الأمر الفعلى مع عدم فعلية موضوعه.

أو يجعل فى أنّه هل يجوز الأمر الفعلى مع علم الأمر بانتفاء فعلية موضوعه؟ فإنّ النزاع على هذه الوجوه غير معقول، لرجوعها إلى وجود المعلول بدون العلة، و إلى الخلف.

فما فى بعض الكلمات: «من إرجاع النزاع إلى: أنّه هل يجوز أمر الأمر

بشيء مع العلم بانتفاء شرط ذلك الشيء، بمعنى: أن الأمور به مشتمل على شرط لا يمكن للمكلف تحصيله، على أن يكون مرجع البحث إلى: أنه هل يجوز تكليف العاجز، أم لا؟ لا- يخلو من غموض، لأنه يرجع إلى بعث فعلي نحو شيء غير مقدور للعبد. وقد عرفت امتناع فعلي الحكم مع انتفاء فعليته موضوعه، فلاحظ و تدبر.

فألذى يمكن أن يكون موردا للنزاع المعقول هو: «أنه هل يجوز الأمر - أى أصل الإنشاء - بداعى بعث العبد عن ذلك الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته فى الخارج، أم لا».

و الحاصل: أنه هل يجوز الإنشاء بالداعى الذى يترقب منه فعليته الدعوه، مع علم الحاكم بانتفاء شرط فعليتها حين الأمر، أم لا؟ و هذا نزاع معقول، غايته: أن الأمر بهذا الداعى لغو و إن لم يكن لغوا إذا كان بداع آخر كالامتحان.

و مما ذكرنا ظهر: أن المراد بالجواز فى عنوان البحث هو: عدم القبح العقلى، لا- الإمكان الذاتى فى مقابل الامتناع الذاتى - كاجتماع النقيضين و الضدين - و لا الإمكان الوقوعى فى مقابل الامتناع الوقوعى - و هو: ما يلزم من وقوعه المحال - إذ لا يلزم من مجرد الإنشاء المزبور محال كاجتماع النقيضين، بل غايه ما يلزم منه القبح العقلى.

و الذى يشهد له: ما أخذ فى عنوان البحث من العلم بانتفاء الشرط، لا انتفائه واقعا الذى هو المعيار فى عدم الجواز فى الاحتمالين الآخرين، هذا.

مضافا إلى: أن البحث عن الجواز بدينك المعنيين ليس من شأن الأصولى، بل من شأن الحكيم.

و أما الشرط، فيطلق تاره على شرط الواجب، و أخرى على شرط الوجوب الذى له معان ثلاثه:

و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه (١) ممّا (٢) لا يخفى.

و كون (٣) الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى بعيد (٤) [ عن محل

\*\*\*\*\*

(١). أى: المركب، و المراد ب - بعض أجزائه - هو الشرط.

(٢). خبر - و انحلال -.

(٣). إشاره إلى توهم، و ملخصه: كون المراد بالجواز فى العنوان هو الإمكان الذاتى، حيث إنّ امتناع الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و ان كان بديهياً، إلا أنّ هذا الامتناع لما كان بالغير - أى بالعرض - لنشوه عن عدم علته، و لم يكن بالذات فلا ينافى الإمكان الذاتى، لما قرّر فى محله: من عدم التنافى بين الإمكان الذاتى، و بين الامتناع بالغير. فالمراد بالجواز فى العنوان هو الإمكان الذاتى، و حينئذ نقول: هل يمكن ذاتاً أمر الأمر بشىء مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟

(٤). خبر - كون - و دفع للتوهم المزبور، و حاصله: أنّ جعل الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذاتى فى غايه البعد، إذ لا ينبغى الارتباب فى إمكان وجود الأمر ذاتاً بدون شرطه، فلا وجه لأن يجعل مورداً للخلاف و النزاع، و يقال:

هل يجوز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أم لا؟ فلا بد أن يراد بالإمكان: الإمكان الوقوعى، لا الذاتى. الأول: شرط تحقّق الأمر فى نفس المولى. و الشرط بهذا المعنى يكون من أجزاء علّه وجود الممكن.

الثانى: شرط حسن الأمر، و عدم قبحه عقلاً، و هى الشرائط العامّة للتكليف من العقل، و القدره.

الثالث: الشرط الذى يعلّق عليه الأمر شرعاً، كالاستطاعه فى الحج، و مضى الحول فى الزكاه، و نحوهما. و لفظ «الشرط» ظاهر فى الأعمّ من شرط حسن التكليف عقلاً، و مما علّق عليه الخطاب شرعاً، فمع نشوء الخطاب عن الملاك - كما عليه العدليّه - يقبح الأمر عقلاً بما لا غرض و لا مصلحه فيه عند انتفاء الشرط المعلّق عليه الخطاب عقلاً و شرعاً.

ص: ٥١٨

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «لا يجوز أمر الأمر... إلخ»، و محصله: أنه يمكن الالتزام بجواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فيما إذا أريد من لفظ الأمر بعض مراتبه - وهو الإنشاء - و من ضمير - شرطه - الراجع إليه: بعض مراتبه الآخر و هي الفعلية، فإن محلّ النزاع حينئذ هو: أنه هل يجوز للأمر الإنشائي مع علمه بعدم وجود شرط فعليته، أم لا؟ فإنّ تحرير محلّ النزاع على هذا النحو لا بأس به، لأنّه قابل للنزاع في جوازه و عدمه. و الحق حينئذ: جوازه، إذ لا محذور في نفس الإنشاء مع عدم شرط فعليته، كقوله: «حجّ إن استطعت»، حيث إنّه ليس بداعي البعث الجدّي حتى يقبح ذلك على الحكيم، أو يمتنع، للزوم وجود المعلول بدون تماميه أجزاء علته، لأنّ ذلك إنّما يلزم إذا أريد بالأمر البعث الفعلي.

و أما إذا أريد به مجرد الإنشاء، فلا محذور فيه أصلاً، لكثرة الأغراض الداعية إلى الإنشاء، و عدم انحصار الغرض منه في كونه بداعي الجدّ، و إن كان ذلك هو الغالب في أوامر الموالى، و لذا ينصرف إليه إطلاق، الأمر، لكنّه أجنبيّ عن مقام الثبوت المبحوث عنه، إذ التمسك بالإطلاق إنّما هو في مقام الإثبات.

(٢). في قولهم: «لا يجوز أمر الأمر... إلخ».

(٣). و هي: مرتبه الإنشاء.

(-). و كذا لو أريد من «الأمر» ما يعم الأمر المشروط، لا ما يخصّ المطلق، و من «الشرط» شرط الوجوب، كأن يقول المولى مع علمه بعدم الاستطاعة: «حجّ إن استطعت» إذ لا ينبغي الإشكال في جواز هذا الأمر.

فالمتحصل: أنه يمكن تصوير النزاع على وجوه ثلاثه:

الأول: أنه هل يجوز التكليف بغير المقدور، أم لا؟ و هو الذي اختلف فيه العدليّيه و الأشاعره، و لعلّ صدر عنوان البحث ناظر إلى هذا الوجه، بقريته التعليل بقوله: «ضروره أنه... إلخ»، فيكون المراد: أن أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه

مراتبه، و من الضمير الراجع إليه (١) بعض مراتبه الاخر (٢)، بأن يكون النزاع فى أن أمر الأمر يجوز إنشاؤه (إنشاء) مع علمه بانتفاء شرطه بمرتبته فعليته.

و بعباره أخرى: كان النزاع فى جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية، لعدم (٣) شرطه لكان (٤) جائزا.

\*\*\*\*\*

(١). فى قولهم: «بانتفاء شرطه».

(٢). و هى: مرتبه الفعلية.

(٣). تعليل لعدم بلوغ الأمر إلى مرتبه الفعلية.

(٤). جواب - لو كان المراد - كقدره العبد - التى هى شرط للأمر و المأمور به - هل يجوز أم لا؟ الثانى: أنه هل يجوز الأمر - أى: إنشاؤه مع علم الأمر بعدم شرط فعليته أم لا؟ و قد أشار إليه المصنف بقوله: «نعم لو كان المراد... إلخ».

الثالث: أنه هل يجوز إنشاء الأمر و إن لم يكن الغرض منه إتيان المأمور به، بل مصلحه أخرى من امتحان أو غيره، أم لا؟ و قد أشار إليه المصنف بقوله: «و قد عرفت سابقا: أن داعى إنشاء الطلب... إلخ»، لكن مرجعه إلى الوجه الثانى، و لذا لم يجعله المصنف وجها مستقلا. إلا أن الحق سقوط هذا البحث عن الاعتبار - بناء على ما هو الحق من كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية -، لأنه بعد فرض رجوع جميع الشرائط إلى الموضوع سواء أ كانت شرعية كالبلوغ من الشرائط العامه، و الاستطاعه و نحوها من الشرائط الخاصه، أم عقليه، كقدره لا يتوجه أمر إلى عاجز حتى يناع فى صحته و عدمها. نعم لهذا البحث مجال - بناء على كون الأحكام الشرعية من القضايا الخارجيه -، لأنه حينئذ يصح أن يقال: هل يجوز أمر العاجز عن إيجاد شىء بالإتيان به، أم لا؟

ص: ٥٢٠

و فى وقوعه (١) فى الشرعيات و العرفيات غنى و كفايه، و لا تحتاج معه (٢) إلى مزيد بيان، أو مؤونه برهان (٣).

و قد عرفت (٤) سابقا: أنّ داعى إنشاء الطلب لا ينحصر بالبعث و التحريك جدّاً حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحاناً، و ربما يكون غير ذلك (٥).

و منع (٦) كونه أمراً إذا لم يكن بداعى البعث جدّاً واقعا و إن كان فى محله،

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأمر الإنشائى غير البالغ إلى مرتبه الفعلية، لفقدان شرط فعليته.

ثم إنّ وقوع الأمر الإنشائى فى الشرعيات، كالأحكام الواقعيه فى موارد الطرق، و الأمارات، و الأصول القائمه على خلافها التى لا تصير فعلية إلاّ بحضور الإمام (عليه السلام)، أو بقيام الحجّه على طبقها، و كغالب الأحكام الصادره فى أوّل البعثه التى كانت إنشائية، ثم صارت فعلية بالتدرّج يغينا عن إقامه الدليل على إمكانه، لأنّ الوقوع أقوى شاهد على الإمكان، كما هو واضح، و معه لا حاجة إلى إقامه برهان.

(٢). أى: مع وقوع الأمر الإنشائى فى الشرعيات.

(٣). على إمكان الأمر الإنشائى.

(٤). أى: فى المبحث الأوّل من مباحث الفصل الثانى من الفصول المتعلّقه بصيغه الأمر.

و غرضه من هذه العبارة: أنّ الأمر يستعمل دائما فى الطلب الإنشائى و الاختلاف إنّما يكون فى دواعى الإنشاء، فتاره يكون الداعى إلى ذلك الطلب الحقيقى الجدّى، و أخرى امتحان العبد، و ثالثه التسخير، و رابعه التعجيز، إلى غير ذلك من دواعى الإنشاء.

(٥). كالتسخير، و التعجيز، كما عرفت.

(٦). هذا إشاره إلى ما يمكن أن يتوهم فى المقام: من الإشكال على تحرير محلّ النزاع على الوجه المزبور، و هو: جعل الأمر إنشائياً.

و حاصل التوهم: أنّ الأمر المنشأ بغير داعى البعث الجدّى ليس أمراً حقيقه، فلا ينبغى جعل عنوان البحث فى قولهم: «هل يجوز أمر الأمر... إلخ» الأمر المنشأ بغير داعى البعث الجدّى.

إلا أن إطلاق الأمر عليه إذا كانت هناك قرينه على أنه بداع آخر غير البعث توسّعا ممّا لا بأس به أصلا، كما لا يخفى.

وقد ظهر بذلك (١) حال ما ذكره الأعلام فى المقام من النقص والإبرام، وربما يقع به التصالح بين الجانبين (٢)، و يرتفع النزاع من البين، فتأمل جيّدا (٣).

## فصل

## إشاره

الحق أن الأوامر و النواهي تكون متعلقه بالطبائع دون الأفراد (٤) «-»

و لا يخفى (٥) أنّ المراد: أن متعلق الطلب فى الأوامر هو صرف الإيجاد، كما

و محصل دفعه: أنّ الأمر و إن كان كذلك، إلا أنّ إطلاق الأمر عليه توسّعا لا بأس به إذا دلّت قرينه على أنّ إنشاءه إنّما هو بداع غير البعث الجدى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكون المراد من لفظ - الأمر - بعض مراتبه... إلخ.

و غرضه (قده) من هذا الكلام: التنبيه على ما وقع فى كلمات الأعلام من الخلط بين مراتب الأمر، و الاشتباه بين شرط المأمور به المسمّى بشرط الوجود، و بين شرط الأمر المسمّى بشرط الوجود.

(٢). القائل أحدهما بالجواز، و الآخر بعدمه، و تقريب وجه التصالح: أنّ مراد القائل بالجواز هو الأمر الإنشائيّ، إذ لا مانع من محض الإنشاء مع فقدان شرط فعليّته، و مراد القائل بعدم الجواز: إنشاء الأمر الفعلى، فإنّه لا يجوز مع فقدان شرط فعليّته، و بهذا البيان يرتفع النزاع من البين.

(٣). لعلّه إشاره إلى: إباء بعض عبائهم عن الحمل على الأمر الإنشائيّ، لكون استدلالاتهم ناظره إلى الأمر الفعلى، فلاحظ و تأمل، و الله سبحانه العالم.

تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع

(٤). المراد بها: وجود الطبيعه مع اللّوازم و المشخصات الوجوديّة، كما أنّ المراد بالطبائع: نفس وجودها بدون لوازم الوجود.

(٥). غرضه: التنبيه على أمرين:

(-). ينبغى قبل التعرّض لشرح كلام المصنف (قده) تقديم أمور:





الأول: أنه قد يتوهم التنافى بين النزاع فى تعلق الأوامر و النواهى بالطبائع أو الأفراد، و بين ما ثبت فى محله: من كون المصادر المجزّده عن اللام و التنوين موضوعه للطبيعه اللابشرطيه.

وجه المنافاه: أنّ التسالم على وضع تلك المصادر للطبيعه يستلزم كون متعلق الأوامر و النواهى نفس الطبائع، حيث إنّ ذلك مقتضى وضع موادّها - و هى المصادر - للطبائع، فلا وجه للترديد بين تعلقها بالطبائع أو الأفراد، هذا.

لكن يمكن دفع التنافى ب: أنّ إرادته الأفراد - على القول بتعلق الأحكام بها - إنّما هى بالقرينه، و هى: كون الأمر طلب إيجاد الطبيعه، و من المعلوم: امتناع إيجاد شىء بدون لوازم الوجود التى لا تنفك عن الفرد، فإنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فإنّ إرادته الفرد إنّما تكون بهذه القرينه، فتدبر.

الثانى: أنّ المراد بالطبيعه فى هذا البحث ليس نفسها بما هى هى، لأنّها لا- تصلح لأن يتعلق بها أمر و لا- نهى، ضروره أنّ الملاكات الداعيه إلى التشريع لا تقوم بها حتى يتعلّق بها؛ لله لله - الأحكام التابعه للملاكات، بل تقوم بوجود الطبائع، فالمطلوب هو نفس الوجود السّعى للطبيعه بما هو وجود، لا بما هو فرد، فلوازم الوجود المقومه لفرديه الفرد خارجه عن حيز الطلب، و لذا لا تصح نيه القربه بها، لعدم تعلق الأمر بها و إن كانت من لوازم المطلوب.

و من هنا يظهر: المراد بالفرد أيضا، لأنّه لوازم الوجود التى تقع فى حيز الطلب، و يصح قصد التقرب بها، لوقوعها فى حيزه، و لا يلزم من نيه التقرب بها تشريع، كما يلزم ذلك - بناء على القول بتعلق الحكم بالطبيعه -، كما لا يخفى.

الثالث: أنّ ثمره هذه المسأله هى: صغرويتها لكبرى التراحم - بناء على القول بتعلق الأحكام بالطبائع -، و لكبرى التعارض بناء على التعلق بالأفراد.

إذ على الأول: يكون متعلق الأمر و النهى متعدّدا، كإصلاحه فى مكان مغصوب،

فإنّ متعلّق الأمر طبيعه الصلاه المتوقّف وجودها على لوازمه من المكان و الزمان و غيرهما من اللوازم التي يتوقّف وجود الصلاه عليها من دون سرايه الأمر إليها، و لذا يكون إيجادها بقصد الأمر تشريعا محرّما. و متعلّق النهى أيضا طبيعه التصرّف في مال الغير المتوقّف وجودها على لوازمه من القيام، و القعود، و الركوع، و السجود، و نحوها من اللوازم التي يتوقّف وجود التصرّف في مال الغير عليها من دون سرايه النهى إليها.

و على هذا، فالصلاه تكون من لوازم وجود التصرّف المحرّم من دون سرايه حرّمته إليها، لما عرفت: من خروج لوازم الوجود عن حيّز الطلب. كما أنّ الغضب يكون من لوازم وجود الصلاه الواجبه من دون سرايه وجوبها إليه، لما قلناه.

فمتعلّق الأمر و النهى متعدّد، و لا ربط لأحدهما بالآخر.

و على هذا، فمسأله اجتماع الأمر و النهى تندرج في كبرى التزاحم، و لازمه صحّه الصلاه في المغضوب نسيانا و جهلا بكلّ من الحكم و الموضوع، لترتب المانع على التزاحم المنوط بالتنجّز العذّي يتوقّف على قيام الحجّه على الحكم، فبدونها - كما هو المفروض - لا تزاحم، فلا مانع للغضب.

بل مقتضى التزاحم صحّه الصلاه في المغضوب في صورته العلم أيضا، إلا أن يقوم دليل على الفساد، و ذلك لتعدّد الصلاه و الغضب، و كون تركبهما انضماميا من طبيعتين متغايرتين، فيكون باب اجتماع الأمر و النهى من صغريات التزاحم كالصلاه و الإزاله.

و بالجملة: مقتضى قاعده التزاحم صحّه الصلاه في المغضوب مطلقا حتى مع العلم بالغضب و حكمه، فتدبّر.

و على الثاني - و هو: تعلق الطلب بالأفراد، بمعنى: وقوع لوازم الفرد تحت الطلب، بحيث يصحّ قصد التقرب بها، و يخرج عن التشريع المحرّم - يكون باب

اجتماع الأمر و النهى من صغريات التعارض، لاتحاد متعلقهما، و من صغريات النهى فى العباده، و يترتب عليه مانعيه الغصب للصلاه واقعا، إذ المفروض وقوع فرد الصلاه فى حيز النهى عن العباده الموجب لبطانها، و لازم المانعيه الواقعيه بطلان الصلاه مطلقا حتى فى حال الجهل بالموضوع، إلا إذا نهض دليل على صحتها تعيدا.

و سيأتى فى مسأله اجتماع الأمر و النهى مزيد بيان لذلك إن شاء الله تعالى.

الرابع: لا- يخفى أن النزاع على النحو المحرّر فى المتن و غيره مما ظاهره تسالمهم على جواز تعلق الطلب بكلّ من الطبائع و الأفراد بعيد عن علوّ مقام المحققين، إذ بعد وضوح عدم دخل لوازم الوجود فى الملاكات الداعيه إلى الأحكام لا وجه للنزاع فى أن تلك اللوازم هل يتعلق بها الطلب أم لا-؟ مع أن دائره الطلب سعه و ضيقا تتبع دائره الغرض الداعى إلى الطلب، فلا- معنى لتعلقه بما ليس فيه الملاك، لكونه لغوا لا يصدر من الحكيم، فلا ينبغى تحرير محل النزاع على هذا النحو.

فلعل مرادهم بتعلق الأمر بالطبيعه أو الفرد هو: ابتناء هذا؛ لله لله- البحث على مسأله إمكان وجود الطبيعى فى الخارج و امتناعه، فالقائل بالامتناع يرى تعلق التكليف بالفرد، فرارا عن محذور تعلق التكليف بغير المقدور. فالتعبير بالفرد لأجل التنبيه على أن الموجود الخارجى هو الفرد، لا- الطبيعه، لامتناع وجودها فى الخارج، لا- لأجل دخل لوازم الوجود و التشخيص فى متعلق التكليف، كما لا يخفى.

و القائل بالإمكان يرى تعلق التكليف بالطبيعه، حيث إنّها كليه فى الذهن و شخصيه فى الخارج، لأنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فالطبيعى متشخص بالوجود فيصح تعلق الطلب به.

و بالجملة: فلوازم الوجود المقومّه للفرد خارجه عن حيز التكليف، من غير فرق فى ذلك بين تعلق الطلب بالطبيعه، و تعلقه بالفرد.

أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، و متعلقيهما (١) هو نفس طبيعه المحدوده بحدود، و المقيده بقيود تكون بها موافقه للغرض و المقصود، من دون تعلق غرض

أحدهما: أن مورد النزاع ليس متعلق نفس الأوامر و النواهي، إذ لا إشكال في كون متعلقيهما نفس الطبيعه، لدلاله الأمر و النهي على الوجود و العدم، فمعنى «صلّ، و لا تشرب الخمر»: أطلب منك وجود طبيعه الصلاه، و أطلب منك ترك شرب الخمر. بل البحث في أن متعلق الطلب المذموم هو جزء مدلول الأمر المركب من طلب الوجود، و مدلول النهي المركب من طلب الترك هل هو الطبيعه، أم الفرد؟ ثانيهما: أن المراد بالطبائع ليس هو الطبائع من حيث هي في قبالتها من حيث الوجود، لعدم كونها من حيث هي قابله لتوجه الطلب إليها، بل المراد هي الطبائع من حيث الوجود، بمعنى: لحاظ محض وجودها من دون نظر إلى شئ من لوازم الوجود و خصوصياته، في قبال وجودها بتلك الخصوصيات، فاعتبار أصل الوجود في متعلق الطلب مسلم.

إنما الكلام في دخل تلك الخصوصيات و عدمه في متعلقه. فعلى القول بدخلها فيه يكون متعلق الطلب الأفراد، و على القول بعدمه يكون المتعلق الطبائع.

\*\*\*\*\*

(١). أي: الإيجاد و الترك. أما على الأول: فواضح، لكون المطلوب نفس الطبيعه الموجوده في الخارج من غير نظر إلى لوازمها.

و أمّا على الثاني: فلأن المراد بالفرد هي ذات الماهيه الموجوده بوجود فرد كالإنسانيه الموجوده بوجود زيد، في قبال الإنسانيه الموجوده بوجود عمرو، و لوازم الوجود ليست دخيله في مطلوبيتها.

و الحاصل: أن نزاع تعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد على هذا الوجه معقول. و على الوجه المذكور الظاهر من عنوان المتن و غيره غير معقول، كما مر.

ص: ٥٢٦

يأخذى الخصوصيات اللازمه للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها (١) بأسرها ممكنا لما كان ذلك ممّا يضّرّ بالمقصود أصلا، كما هو الحال فى القضيه الطبيعیه فى غير الأحكام (٢)، بل فى المحصوره (٣) على ما حَقَّق فى غير المقام (٤).

و فى مراجعه الوجدان (٥) للإنسان غنى و كفايه عن إقامه البرهان على

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخصوصيات اللازمه المقومه لفرديه الفرد.

(٢). ك - الإنسان نوع -، و نحوه من القضايا الطبيعیه التى يكون الحكم فيها على نفس الطبيعه. فوجه المشابهه: عدم النظر إلى الأفراد، مع افتراقهما فى أنّ الموضوع فى الطبيعیه هو الطبيعه الكئيه من حيث كونها كئيه، بخلاف المقام، فإنّ متعلّق الطلب فيه هو الطبيعه بما هى، لا بما هى كئيه، فلا يكون قولنا:

«الصلاه واجبه» وزان قولنا: «الإنسان نوع»، و لذا قال (قده): «فى غير الأحكام».

(٣). و هى التى تشتمل على السور، مثل: «كل»، كقوله تعالى: (كلّ من عليها فان)، و «كلما»، كقوله (عليه السلام): «كلّما مضى من صلاتك و طهورك فامضه كما هو»، و الحكم فيها ثابت للأفراد، فإنّ الفناء و وجوب المضى ثابتان للأفراد الخارجيه من الموجودات فى المثال الأوّل، و الصلوات و الطهورات فى المثال الثانى، فى قبال القضيه الطبيعیه التى حكم فيها على الطبيعه، ك: «الإنسان كئى» أو: «نوع» فإنّ معروض الكئيه و النوعيه اللتين هما من المعقولات الثانيه هو طبيعه الإنسان، لا أفراده الخارجيه، لكون ظرف العروض و الاتّصاف معا هو الذهن.

(٤). فإنّ المحقق فى محله: كون الحكم فى القضايا المحصوره أيضا ثابتا للطبيعه، غايه الأمر: أنّ الفرق بين الطبيعیه و المحصوره هو: أنّ الطبيعه ملحوظه بنفسها و من حيث هى فى الأولى، و من حيث كونها ساريه فى الأفراد فى الثانيه. فالموضوع فى هاتين القضيتين هى الطبيعه.

(٥). غرضه: إثبات تعلّق الطلب بالطبائع - لا الأفراد - بالوجدان، و هو فى غايه الوضوح، فلا يحتاج إلى بيان.

ص: ٥٢٧

ذلك (١)، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطباع، ولا نظر له إلا إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجيه، و عوارضها العييه (٢) و أن (٣) نفس وجودها السعي (٤) بما هو وجودها تمام (٥) المطلوب و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصيه (٦).

فانقذ بذلك (٧): أن المراد بتعلق الأوامر بالطباع دون الأفراد: أنها بوجودها السعي (٨) بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود (٩) متعلقه (١٠) للطلب، لا أنها (١١) بما هي هي كانت متعلقه له كما ربما يتوهم، فإنها (١٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: على كون المتعلق نفس الطبيعه، مع خروج لوازم الوجود بأسرها عن حيز الطلب.

(٢). التي هي مقومه لفرديّه الفرد، فإنّ العطشان يطلب الماء البارد من دون نظر إلى كونه في إناء خاصّ، و لا- من ماء نهر كذلك، و لا غير ذلك من لوازم الوجود التي لا ينفك عنها وجود الطبيعه.

(٣). معطوف على - أنه -.

(٤). و سعته إنما هي باعتبار اتحاده مع وجود كلّ فرد، بخلاف وجود الفرد، فإنه لا سعه فيه، لعدم اتحاده مع فرد آخر.

(٥). خبر - و أنّ نفس -.

(٦). لتقوم فرديّه الفرد بها، فيمتنع انفكاك الفرد عما يقومه من الخصوصيه.

(٧). أى: بمراجع الوجدان المزبور الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعه من دون لوازم الوجود المقومه لفرديّه الفرد.

(٨). و هو الوجود السارى في جميع أفراد الطبيعه المعبر عنه بالجامع الوجودي.

(٩). يعنى: الخصوصيه المقومه للفرد.

(١٠). خبر - أنها -، يعنى: أنّ الطباع بوجودها السعي متعلقه للطلب.

(١١). يعنى: لا أنّ الطباع باعتبار أنفسها و من حيث هي هي متعلقه للطلب.

(١٢). ردّ لتوهم تعلق الطلب بالطباع من حيث هي.

كذلك (١) ليست إلا هي. نعم (٢) هي (٣) كذلك تكون متعلقه للأمر، فإنه (٤) طلب الوجود، فافهم (٥).

## دفع وهم (٦)

: لا يخفى أن كون وجود الطبيعه أو الفرد متعلقا للطلب إنما

وجه الرد: عدم قابليه نفس الطباع لتعلق الطلب بها، إذ لا يترتب عليها أثر، ضروره أن المصالح و المفسد الداعيه إلى تشريع الأحكام قائمه بوجودات الطباع، لا بأنفسها من حيث هي، لأنها من هذه الحيشيه لا يترتب عليها أثر أصلا، فلا وجه لتعلق حكم بها، بل متعلق الحكم ليس إلا ما يقوم به الملاك، و هو وجودات الطبيعه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما هي هي.

(٢). استدراك على عدم صحه تعلق الطلب بالماهيه من حيث هي هي، و حاصله:

أن الطلب لا يصح أن يتعلق بالطبيعه من حيث هي، لكن يصح أن يتعلق بها الأمر، ضروره أن الأمر هو طلب الإيجاد، و لا إشكال فى صحه تعلق طلب الإيجاد بنفس الماهيه المعزاه عن الوجود. بخلاف الطلب، فإن الإيجاد ليس داخلا فى مفهومه كما هو داخل فى مفهوم الأمر، فلا يصح تعلق الطلب بنفس الماهيه.

(٣). أى: الماهيه من حيث هي متعلقه للأمر ليطلب به وجودها فى الخارج.

(٤). يعنى: فإن الأمر طلب الوجود، فيصح تعلقه بالماهيه من حيث هي، و قوله: «فإنه» بمنزله التعليل للاستدراك المذكور بقوله: «نعم».

(٥). لعله إشاره إلى: عدم صحه التفكيك بين الأمر و الطلب بما ذكر، إذ لا معنى لمطلوبيه الطبيعه إلا كون إيجادها أو إعدامها مطلوبا، فالإيجاد و الإعدام داخلان فى مفهوم كل من الأمر و الطلب.

(٦). ملخص تقريب الوهم: أن مقتضى تعلق الطلب بالوجود عروضه على الوجود، و حينئذ، فإن كان عروض الطلب قبل الوجود لزم وجود العارض بدون المعروض. و إن كان عروضه بعد الوجود لزم تحصيل الحاصل، و كلاهما محال.

فإذا قال المولى لعبده: «صل» لا يعقل أن يريد وجود الصلاه بحيث يكون بمنزله



يكون (١) بمعنى: أن الطالب يريد صدور الوجود من العبد، و جعله بسيطا الذي هو مفاد كان التامة، و إفاضته (٢). لا أنه يريد ما هو صادر و ثابت «-» في الخارج كى يلزم طلب الحاصل كما توهم (٣). قوله: «أريد منك وجود الصلاة الموجوده» أو «وجود الصلاة المعدومه»، لكون الأول تحصيلا للحاصل، و الثانى وجود العارض بدون المعروض.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمهيد لدفع التوهم المزبور، و حاصله: أن معنى تعلق الطلب بالطبيعه هو إيجادها، فالمولى يتصور الطبيعه المحصيه لغرضه، ثم يطلب إيجادها على الوجه الوافى بغرضه.

و بعبارة أخرى: يتعلق طلبه بنقض عدم الطبيعه بالوجود، و إيجادها بمفاد كان التامة، لا أن الطلب يتعلق بالطبيعه الموجوده حتى يلزم طلب الحاصل المحال، فليس الطلب متعلقا بالطبيعه بما هي هي، و لا بالطبيعه الموجوده، بل يتعلق بإيجادها الذى هو فعل المأمور، فلا يلزم محذور طلب الحاصل.

(٢). هذا و - جعله - معطوفان على - صدور -.

(٣). المتوهم صاحب الفصول (قده).

(-). حتى يكون الوجود نعتا للماهيه، لا محمولا لها كى يلزم طلب الحاصل.

لكن فيه: أن الصدور، و الوجود، و الفيض، و الإصدار، و الإيجاد، و الإفاضه متحده ذاتا متعدده اعتبارا، فمن حيث قيامها بالقابل - أعنى الماهيه - تسمى وجودا و صدورا و فيضا، و من حيث قيامها بالجاعل قيام الفعل بالفاعل تسمى إيجابا و جعلاً و إفاضه. فكما تصح نسبه الشوق إلى الجعل و الإيجاد، فكذا إلى المَجْعول و الوجود، فلا يندفع شىء من جهتي الإشكال - و هما: طلب الحاصل، و وجود العرض بلا معروض - بما أفاده فى المتن.

فألذى يحسم مادّه الإشكال هو: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده): من عدم كون موضوع الطلب الوجود الحقيقى الخارجى حتى يلزم تقدّم العرض على المعروض، و طلب الحاصل. بل موضوعه هو الوجود الذهنى اللحاظى الذى لا يلتفت

ص: ٥٣٠

إلى ذهنته، فيرى خارجيا.

و إن شئت، فقل: إنّ المقوم للطلب حال تعلقه هو الوجود الحقيقي بوجوده الفرضي، لا- التحقيقى، فليس قيام الطلب به كقيام  
البياض و السواد بالجسم كى يتوقف على وجود متعلقه حال تعلقه به.

و طلب الحاصل إنّما يلزم لو قيل بحدوث الشوق أو بقاءه بعد وجود متعلقه خارجا.

كما أنه لا يلزم وجود العرض - و هو الطلب - بلا معروض، إذ المفروض قيام الطلب بالموجود الذهني اللحاظي الذي هو عنوان  
الوجود الحقيقي.

فاندفع الإشكال من كلتا الناحيتين.

ثم إنه قد ظهر مما تقدّم: ما يترتب على هذا البحث من الثمرات.

الأولى: كونه موجبا لاندرج مسأله اجتماع الأمر و النهي فى كبرى التزام - بناء على تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع -، و فى  
كبرى التعارض - بناء على تعلقهما بالأفراد - كما لا يخفى.

الثانية: صحه قصد التقرب بلوازم الوجود، لوقوعها فى حيز الأمر - بناء على تعلق الأحكام بالأفراد -، و عدمها، لعدم وقوعها فى  
حيزه - بناء على تعلقها بالطبائع -، لكونه تشريعا محرّما حينئذ.

الثالثة: لزوم قصد القربه بلوازم الوجود إذا كان الأمر عباديا، و عدم سقوطه بدون قصد القربه - بناء على تعلق الأوامر بالأفراد، و  
على كون قصد القربه عبارة عن قصد الأمر كما عن الجواهر -، و سقوط الأمر بدون قصد القربه بلوازم الوجود بناء على تعلقها  
بالطبائع.

الرابعة: جريان الأصل فى بعض لوازم الوجود إذا شكّ فى وجوبه، لكونه شكّا فى التكليف - بناء على تعلق الأحكام بالأفراد -،  
فإنّ أصل البراءة يجرى فيه حينئذ، و لا يجرى فيه - بناء على تعلقها بالطبائع -، لكون الشك حينئذ فى المحصل الذى تجرى

و لا جعل (١) الطلب متعلقا بنفس الطبيعه، و قد (٢) جعل وجودها غايه لطلبها.

و قد عرفت (٣) أنّ الطبيعه بما هي هي ليست إلا هي لا يعقل أن يتعلق

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على - ما - في قوله: «ما هو صادر»، يعني: و لا يريد جعل الطلب متعلقا بنفس الطبيعه لأجل أن توجد حتى يكون وجودها غايه لطلبها، و قد ارتكب المتوهم هذا التكلف، لدفع محذور طلب الحاصل.

(٢). الواو للحاليه، يعني: و الحال أنّ الطالب قد جعل الوجود غايه لطلبها.

(٣). غرضه من ذلك: ما ذكره قبيل هذا بقوله: «لا أنّها بما هي هي كانت متعلقه له»، و قد أشار بقوله: «و قد عرفت» إلى: دفع توهم جعل الطلب متعلقا بالطبيعه على أن يكون وجودها غايه لطلبها.

و محصل الدفع: أنّ الطبيعه من حيث هي لا تصلح لأن يتعلّق بها الطلب، لأنّ الغرض الداعي إلى الطلب قائم بوجود الطبيعه، لا بنفسها، فلا بدّ من تعلّق الطلب بوجودها، لا جعل الوجود علّه غائيه لطلبها، بل يطلب المولى وجود الطبيعه لحصول الملاك في الخارج، فالطلب يتعلّق بوجود الطبيعه، و حصول الملاك في الخارج غايه لهذا الطلب، فيعود - على هذا - محذور طلب الحاصل. فيه قاعده الاشتغال، حيث إنّ الفرد مقدّمه لوجود الطبيعه الأمور بها، و ليس بنفسه مأمورا به.

الخامسه: حصول الفسق بترك واجب - بناء على تعلّق الأوامر بالأفراد - و تحقق الإصرار بترك واجبات ضمّتيه، و عدم اختصاصه بترك واجبات استقلاليه، حيث إنّهُ يصدق الإصرار حينئذ على ترك واجب، لكون المفروض وجوب لوازم الوجود، فتركها ترك لواجبات ضمّتيه.

السادسه: حصول البرء بإتيان واجب - كالصلاه - فيما إذا نذر الإتيان بواجبات مطلقا و إن كانت ضمّتيه، فإنّه يحصل الوفاء بالنذر بالإتيان بواجب، ضروره حصول واجبات - بناء على تعلّق الأوامر بالأفراد - بخلاف البناء على تعلّقها بالطبائع، فإنّ الواجب واحد، و هو نفس الطبيعه بوجودها السعي، فلا يحصل بها البرء.

ص: ٥٣٢

بها الطلب لتوجد (١)، أو تترك (٢)، و أنه (٣) لا بدّ في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم (٤) معها، فيلاحظ وجودها (٥)، فيطلبه، و يبعث إليه (٦) كي يكون (٧) و يصدر منه.

هذا (٨) بناء على أصله الوجود. و أمّا بناء على أصله الماهية، فمتعلق

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لتوجد الطبيعه فى الأوامر.

(٢). أى: تترك الطبيعه فى النواهى.

(٣). معطوف على - أنّ الطبيعه - .

(٤). أى: لحاظهما بنحو يتعلّق بهما الطلب، لا لحاظهما غايه لطلب الطبيعه.

(٥). هذا الضمير، و ضمير - معها - راجعان إلى الطبيعه.

(٦). هذا الضمير، و ضمير - فيطلبه - راجعان إلى وجود الطبيعه.

(٧). يعنى: كى يوجد وجودا محموليا.

(٨). المشار إليه ما ذكره: من لحاظ الوجود فى الطبيعه المتعلقه للأمر.

توضيحه: أنّ المراد بأصله الوجود هو: أن يكون لمفهوم الوجود ما يحاذيه فى الخارج، بحيث يندرج فى وصف الشىء باعتبار نفسه، لا متعلقه.

و على هذا: يكون قولنا: «الوجود موجود» من وصف الشىء باعتبار نفسه، لثبوت الموجوديّة للوجود بنفس ذاته.

و إن شئت عبّر عن أصله الوجود بأنّ الأصل فى التحقّق هو الوجود، بمعنى: أنّ المجعول بالجعل البسيط أولاً- و بالذات هو الوجود، و الماهية مجعوله بتبعه، فهى أمر اعتبارى بالنسبة إلى الوجود. و عليه: فيكون توصيف الماهية بالوجود فى قولنا: «الماهية موجوده» من الوصف باعتبار المتعلق، لأنّ موجوديّةتها لا تكون بنفسها، بل بالوجود، كاتّصاف جالس السفينه بالحركه مع قيامها بالسفينه.

و المراد بأصله الماهية: أنّ الأصل فى التحقّق هو الماهية، بمعنى: أنّها المجعوله بالجعل البسيط أولاً و بالذات، و الوجود مجعول بتبع جعلها، و من عوارضها ذهنًا، فيكون قولنا: «الماهية موجوده» من الوصف باعتبار نفس الموصوف، لا المتعلق.

الطلب ليس هو الطبيعه بما هي (١) أيضا (٢)، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك (٣) لكي يجعلها (٤) بنفسها من الخارجيات، و الأعيان الثابتات.

لا (٥) بوجودها، كما كان الأمر بالعكس (٦) على أصاله الوجود.

و كيف كان (٧) فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجيه (٨)،

إذا عرفت هذا، فنقول: بناء على أصاله الوجود، و اعتباريه الماهية - كما هو المنسوب إلى المحققين من المشائين - يكون الصادر حقيقه هو الوجود، فيصح تعلق الطلب به من دون إشكال فيه، إذ المطلوب هو الطبيعه باعتبار وجودها.

و بناء على أصاله الماهية - و أنها هي الصادره حقيقه، و أنّ الوجود أمر اعتباري، كما هو مذهب شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، و غيره - يكون المطلوب خارجيه الطبيعه المتحققه بنفس جعلها التكويني.

\*\*\*\*\*

(١). كما توهم، فقله: «فمتعلق الطلب... إلخ» إشاره إلى دفع هذا التوهم.

(٢). يعنى: كما لا تكون الطبيعه بما هي مطلوبه - بناء على أصاله الوجود -.

(٣). أى: بما هي بنفسها في الخارج.

(٤). المراد به: الجعل البسيط، لاستحاله الجعل التأليفي بين الماهية و تحصيلها.

(٥). هذا في قبال قوله: «بنفسها»، أى: ليجعل الماهية بنفسها من الخارجيات كما هو مقتضى أصاله الماهية، لا بوجودها كما هو قضيه أصاله الوجود.

(٦). حيث إنه على أصاله الوجود يكون إسناد الوجود إلى الماهية إسنادا إلى غير ما هو له. و بناء على أصاله الماهية يكون إسناد الخارجيه إليها إسنادا إلى ما هو له، لكونها بنفسها من الخارجيات، لا بالوجود الخارج عنها، فيكون الموضوع حقيقه للطلب هو الماهية الذهنيه الحاكيه عن الخارجيه.

(٧). يعنى: سواء أ كانت الأحكام متعلقه بالأفراد أم الطوائف، لا يكون متعلق الطلب الطوائف من حيث هي، بل متعلقه - على القول بأصاله الوجود - هو وجود الطبيعه، و على القول بأصاله الماهية هو الماهية الخارجيه.

فعلى التقديرين لا يكون متعلق الطلب الماهية من حيث هي.

(٨). بناء على أصاله الماهية.

أو الوجود (١)، فيطلبه، و يبعث نحوه (٢)، ليصدر منه، و يكون ما لم يكن، فافهم (٣) و تأمل جيّداً.

## فصل

إذا نسخ الوجوب، فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، و لا بالمعنى الأخصّ (٤)، كما لا دلالة لهما (٥) على ثبوت غيره من

\*\*\*\*\*

(١). بناء على أصالة الوجود.

(٢). هذا الضمير و ضمير - فيطلبه - راجعان إلى - ما - في قوله: «ما هو المقصود».

(٣). الظاهر: أنّ الأمر بالفهم - أينما وقع - إذا كان ملحوقاً بالأمر بالتأمّل مطلقاً أو مقيداً بالجوّده، فإنّما هو إشارة إلى دقّه المطلب، لا ضعفه، و ليس تمرّضياً.

## نسخ الوجوب

(٤). أمّا عدم دلالة دليل الناسخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم - الذي هو جنس لما عدا الحرمة من الأحكام الأربعة - و لا على بقائه بالمعنى الأخص - و هو الإباحة التي هي من الأحكام الخمسة التكليفية - فواضح، إذ لا يدل على أزيد من نفي الوجوب، فلا منشأ لدلالته على غير ذلك.

و أمّا عدم دلالة دليل المنسوخ، فأما بالنسبة إلى الجواز بالمعنى الأخص فظاهر، إذ لا منشأ له بعد فرض عدم دلالاته على بقاء الجواز بالمعنى الأعم.

و أمّا بالنسبة إلى بقاء الجواز الجنسي، فلائنه و إن كان دالاً عليه قبل النسخ، لكنّه لا يدل عليه بعده، ضروره أنّه كان قبل النسخ متحصّلاً بالوجوب، و المفروض ارتفاعه، فهو على تقدير ثبوته متحصّل بغير الوجوب، و لا يدل عليه دليل المنسوخ.

(٥). أي: لدليلي الناسخ و المنسوخ، و وجه عدم دلالاتهما على حكم آخر من الأحكام الباقية هو: أنّ كلّ واحد من تلك الأحكام للمورد ممكن الثبوت، و قد عرفت: عدم دلالة شيء من دليلي الناسخ و المنسوخ بإحدى الدلالات على

الأحكام، ضروره (١) أنّ ثبوت كلّ واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا (٢) ممكن، و لا دلالة لواحد من دليلى الناسخ أو المنسوخ بإحدى الدلالات على تعيين واحد منها (٣) كما هو أوضح من أن يخفى (٤)، فلا بدّ للتعيين من دليل آخر (٥). و لا مجال (٦) لاستصحاب الجواز إلاّ بناء على جريانه فى القسم خصوص واحد من تلك الأحكام، و من المعلوم: عدم إمكان الحكم بلا دليل، فلا بدّ لتعيين حكم للمورد من دليل آخر غير دليلى الناسخ و المنسوخ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب عدم دلالة دليلى الناسخ و المنسوخ على أحد الأحكام الباقية بعد ارتفاع الوجوب، و قد عرفت أنّها؛ لله لله توضحه.

(٢). قيد لقوله: «ثبوت كل واحد... إلخ».

(٣). أى: من الأحكام الأربعة الباقية.

(٤). لما مرّ: من وجه عدم تعرّض شىء من دليلى الناسخ و المنسوخ لتعيين واحد من تلك الأحكام الباقية.

(٥). غير دليلى الناسخ و المنسوخ.

فالمتحصل: عدم دلالة دليل اجتهادى على تعيين أحد الأحكام الأربعة الباقية، فما قيل: من رجوع الحكم السابق بالأمر فى غايه الغموض، لعدم دليل عليه.

(٦). هذا شروع فى التمسك بالأصل بعد فقد الدليل الاجتهادى، و حاصله: أنه يمكن إثبات الجواز بعد نسخ الوجوب بالاستصحاب، بأن يقال: إنّ الجواز الذى كان قبل النسخ ثابتا، و صار مشكوك البقاء بعد النسخ يستصحب، فيحكم ببقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب. فدليل كلّ من الناسخ و المنسوخ و إن كان قاصرا عن إثبات الجواز بعد النسخ، لكن يمكن إبقاؤه بعده بالاستصحاب، هذا.

و لكن أورد عليه المصنف (قده) بما حاصله: أنّ هذا الاستصحاب لا يجرى، لكونه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّى، حيث إنّ الجواز لما كان تحصّله بما عدا الحرمة من الأحكام الأربعة الباقية، فإذا علم بارتفاع محصّله

الثالث «-» من أقسام استصحاب الكلّي، و هو: ما (١) إذا شك في حدوث فرد كليّ مقارنة لارتفاع فرده الآخر، وقد حَقَّقنا في محلّه (٢): أنه لا- يجرى الاستصحاب فيه ما (٣) - كالوجوب - علم بارتفاع الجواز أيضا، و شك في وجود جواز آخر مقارنة لارتفاعه، و هذا هو القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي الذي اختار المصنّف عدم جريانه فيه، إذ مع تعدّد الوجود ينتفي الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

قال السلطان (ره) في منع جريان الاستصحاب - على ما حكى عنه - ما لفظه: «الجنس لا- يتحقّق إلا- بتحقيق الفصل، فإذا رفع الفصل المعلوم تحقّق الجنس في ضمنه، يرفع ذلك التحقيق المعلوم قطعاً، و ما لم يتحقّق وجود فصل آخر لم يحصل العلم بوجود الجنس، و لو حصل العلم بوجود فصل آخر لم يكن هذا استصحاباً لذلك الوجود، بل يكون علماً جديداً بالوجود اللاحق. و حينئذ نقول فيما نحن فيه: إذا رفع بالنسخ المنع من الترك الذي بمنزله الفصل فيما نحن فيه، رفع تحقّق الجواز المعلوم تحقّقه، فيبطل استصحابه قطعاً ما لم يعلم تجدد فصل آخر».

و المتحصل: أنّ البقاء معتبر في الاستصحاب، و وجود الجنس في فصل آخر ليس وجوداً بقائياً للجنس الموجود في فصل آخر، فلا يصدق البقاء المقوم للاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تفسير القسم الثالث.

(٢). و هو: التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب.

(٣). غرضه: صحّح جريان الاستصحاب في بعض صور القسم الثالث، و المقصود من ذلك البعض: هو ما إذا كان المشكوك - على تقدير بقاءه - من مراتب المتيقن حتى يصدق عليه الشك في بقاءه عرفاً.

(-). حقّ العبارة أن تكون هكذا: «في بعض صور القسم الثالث من استصحاب الكلّي»، لوضوح عدم انحصار القسم الثالث فيما أفاده المصنّف من الشك في حدوث فرد مقارنة لارتفاع فرد آخر، كما سيأتي في الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٣٧



لم يكن الحادث المشكوك من المراتب القويّه (١) أو الضعيفه (٢) المتّصله بالمرتفع بحيث عدّ عرفا «-» (لو كان) أنّه باق، لا أنّه أمر حادث غيره.

و من المعلوم (٣) أنّ كلّ

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا كان لشيء سواد ضعيف، ثم طرأ عليه ما أوجب الشك في زوال سواده رأسا، أو اشتداده، فلا بأس حينئذ باستصحاب السواد في الجملة.

(٢). كما إذا كان لشيء سواد شديد، فطرأ عليه ما أوجب الشك في زواله رأسا أو بقاء مرتبه ضعيفه منه، فالاستصحاب يجري فيه، لصدق الشك في البقاء حينئذ عرفا.

(٣). غرضه: أنّ المقام ليس من الصوره التي يجري فيها استصحاب الكلّي من صور القسم الثالث، لمباينه الأحكام عقلا؛ لله لله وعرفا، حيث إنّ وجود طبيعي الجواز في ضمن حكم مغاير لوجوده في ضمن حكم آخر، فلا يكون وجوده في ضمن الوجوب المنسوخ من مراتب الجواز الموجود في ضمن حكم آخر حتى يصحّ استصحابه.

نعم الاستحباب يكون من مراتب الوجوب عقلا، لكن لا يجري فيه الاستصحاب أيضا، لعدم صدق الشك في البقاء عرفا، لتضادّ الوجوب و الاستحباب بنظره الذي هو المدار في جريان الاستصحاب.

فالمتحصل: عدم جريان الاستصحاب لإثبات جواز الفعل المنسوخ وجوبه «-» .

(-). بل حقيقه أيضا، لعدم مباينه الضعيف للقوى وجودا، حيث إنّ الضعيف من مراتبه. نعم يباينه حدّا، لكنّه لا يقدح في صدق الشك في البقاء حقيقه، فلا ينبغي عدّ هذا من القسم الثالث، كما صنعه كثير من الأكابر.

(--). وربما يقال: ببقاء الجواز، لاستصحاب الرضا بالفعل الثابت حال وجوبه، ولا يكون الرضا المستصحب مغايرا وجودا للرضا الثابت حال الوجوب، وإذا ثبت الرضا - ولو بالاستصحاب - كان جائزا عقلا.

لكنّه مشكل، لتبدّل الحال فيه، إذ الرضا كان مقيدا بعدم الترخيص في الترك، وانتفاء القيد يوجب انتفاء المقيد، كما أنّ ارتفاع الفصل يستلزم ارتفاع الجنس.

واحد من الأحكام مع الآخر عقلا- و عرفا من المباينات و المتضادات غير الوجوب و الاستحباب، فإنه (١) و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبه، و الشده و الضعف عقلا، إلا أنّهما متباينان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حكم العرف و نظره يكون متبعا في هذا الباب (٢).

## فصل إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء

### إشاره

، ففي وجوب كلّ واحد على التخيير، بمعنى (٣): عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و غرضه: أنّ التضاد عقلا و عرفا مختص بغير الوجوب و الاستحباب. و أمّا هما، فتضادهما يكون بنظر العرف فقط، و أمّا بنظر العقل فلا تضاد بينهما، و إنّما هما متفاوتان بالمرتبه، و أنّ الوجوب هو المرتبه الشديده من الطلب، و الاستحباب مرتبه ضعيفه منه. لكن لَمّا كانا بنظر العرف متضادّين، فلا مجال لجريان الاستصحاب فيه، ضروره أنّ صدق الشك في البقاء منوط بنظر العرف.

(٢). أي: الاستصحاب.

### الوجوب التخييري

(٣). هذا تفسير للوجوب التخييري، و حاصله: أنّ عدم جواز الترك مطلقا و لو مع البدل هو الوجوب التعيني كالصلوات اليوميّه، فإنّه لا يجوز تركها مطلقا و لو مع الإتيان بغيرها. و عدم جواز الترك إلا إلى بدل هو الوجوب التخييري كخصال الكفّاره، فإنّ عدم جواز ترك كل واحد من الأبدال مقيد بعدم الإتيان بالآخر، و إلا فيجوز الترك، و هذا سنخ من الوجوب.

(٤). الفرق بين هذا و سابقه: أنّ الواجب على الأوّل: كلّ واحد من الأبدال

أو وجوب كلّ منهما «-» مع السقوط (١) بفعل أحدهما (٢)، أو وجوب المعين عند الله (٣)، أقوال «--» . تخييراً. و على الثانى:  
أحدها لا بعينه، فالواجب واحد لا متعدّد.

\*\*\*\*\*

(١). فالواجب على هذا القول كلّ واحد من الشيئين أو الأشياء تعييناً، غاية الأمر: أنّ امتثال واحد منهما أو منها مسقط لغيره من الأبدال، كما قد يسقط الواجب بغيره، مثل سقوط قراءة المأموم بقراءة الإمام على أحد الاحتمالين.

(٢). أى: مع سقوط الباقي.

(٣). المستكشف باختيار المكلف أحدهما أو أحدها.

(-). الأولى: إضافه «منها» إلى قوله: «منهما» ليرجع إلى الأشياء.

(--). مصب هذه الأقوال مرحله الثبوت، إذ لا إشكال فى الوجوب التخييرى فى مقام الإثبات، ضروره وقوعه فى الشرعيات و العرفيات، فالإشكال إنّما هو فى تصوره.

و ملخص الإشكال: أنّ الإراده التى هى من الصفات النفسائيه لا-بد و أن تتعلّق بأمر معين، و لا يمكن أن تتعلّق بأمر مردّد بين أمرين.

و قد تفصّل عنه بوجه:

الأول: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقّق النائينى قدس سرّه: «من أنّه لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيّه بالمردّد بين أمرين، أو أمور، نظير تطليق إحدى الزوجات مع عدم إرادته واحده معيّنه منهن، فإنّ الطلاق صحيح، و تعيّن المطلقة بالقرعه.

و السّر فى ذلك: أنّ التشريع من الاعتباريات، فأمره بيد معتبره، فقد يعتبره بين فعل مبهم و فاعل معيّن كالواجب التخييرى، و قد يعتبره بين فاعل مبهم و فعل معيّن كالواجب الكفائى، و كاعتبار الملكيه لمالك مبهم كملكيه الزكاه للفقراء، و الخمس للساده.

و الحاصل: أنّه لا فرق فى صحّه تعلّق الحكم الشرعى بالمبهم بين التكليفى،

ص: ٥٤٠

و الوضعى، و بين كون الإيهام فى ناحيه الفعل، أو الفاعل. و عليه: فيصح إنشاء النسبه الطليبه بين فعل مبهم - كالصوم أو العتق أو الإطعام - و فاعل معين. فحقيقه الوجوب التخييرى: إنشاء النسبه الطليبه بين فاعل معين، و بين فعل مبهم» هذا توضيح كلام المحقق المذكور على ما أفاده سيدنا الأستاذ مد ظله فى الدرس.

ثم فرّق شيخه الميرزا (فده) بين الإراده التشريعيه التى هى مورد البحث، و بين الإراده التكوينيّه بما حاصله: أنّ الإراده التكوينيّه محرّكه لعضلات المرید نحو الفعل، و لا- يعقل تحرّكها نحو المرّد، لأنّ الإراده التكوينيّه علّه لوجود المراد فى الخارج، و من البديهي: أنّ الموجود الخارجى فرد معين، و لا يعقل فيه الإيهام أصلا، فلا تتعلّق الإراده التكوينيّه بالكلّى، و لا بالفرد المرّد، بل بخصوص الفرد المعين.

و هذا بخلاف الإراده التشريعيه الموجه لحدوث الداعى للمكلّف نحو الفعل، فإنّها كما يصح أن تتعلّق بشىء معين - كالصلاه مثلا - كذلك يصح أن تتعلّق بأمر مرّد بين أمرين أو أمور، كالصوم أو العتق أو الإطعام.

و الحاصل: أنّه لا مانع من تعلّق الإراده التشريعيه تاره بكلّى بحذف جميع خصوصياته الشخصيه - كما هو الغالب - بأن يكون المراد حقيقه نفس الطبيعه و غيرها من لوازم الوجود مرادا تبعا.

و أخرى بجزئى حقيقى بحيث تكون لوازم الوجود أيضا مراده.

و ثالثه بأحد أمرين أو أمور، و هذا معنى الوجوب التخييرى.

فقياس الإراده التشريعيه بالتكوينيّه حتى يترتب عليه امتناع تعلّق الإراده التشريعيه بالأمر المبهم فى غير محلّه.

و عليه: فلا مانع من تعلق الإرادة التشريعيه بالمبهم. و هذا هو الوجوب التخيري، هذا.

و فيه ما لا يخفى: لأنّ وزن الإرادة التشريعيه ووزان الإرادة التكوينيّه في امتناع التعلق بالمبهم.

توضيحه: أنّ الخطابات الشرعيه إن كانت مبرزه لما في نفس المولى من الحب أو الكراهه، و لم يكن هناك إنشاء أصلا - كما هو أحد المباني -، فلا يمكن تعلق الحب أو الكراهه بشىء غير معيّن. و ان كانت إنشاء، فلمّا كان الإنشاء مترتبا على تصوّر ما فيه المصلحه أو المفسده، فلا يعقل تعلق التصور و التصديق اللذين يستتبعان الإنشاء بأمر مبهم.

فما في صقع نفس المولى من مركب المصلحه أو المفسده الموجبتين للحبّ أو البغض لا بد أن يكون معيّنًا، لا مردّدا، إذ لا يعقل أن يكون شىء مبهم محبوبا أو مبغوضا للمولى، فيمتنع تعلق الإرادة التشريعيه بأمر مردّد بين أمرين أو أمور، من غير فرق بين كون مفاد صيغه الأمر إنشاء النسبه - كما عليه المحقق النائيني و من تبعه -، و بين كونه إنشاء الطلب - كما عليه الجلّ، و بين كونه إبرازا للحبّ و البغض القائمين بنفس الأمر، كما؛ لله لله - ذهب إليه بعض المحققين.

فالمتحصل: أنّه لا فرق بين الإرادة التكوينيّه و التشريعيه في امتناع تعلّقهما بالمردّد بين أمرين أو أمور. فما أفاده المحقق المذكور في الوجوب التخيري من إمكان تعلق الإرادة التشريعيه بالأمر المرّد لا يخلو من غموض.

الثاني: ما أفاده سيّدنا الأستاذ مد ظله في الدرس من: «أنّ الواجب التخيري هو الذى أنشأ وجوبه عدليا، بحيث يكون إنشاء النسبه متعلّقا بكلّ واحد من الأبدال - كالصوم و الإطعام و العتق -، لكن بنحو العدليّه المدلول عليها بكلمه:

«أو»، و لو لم تكن هذه الكلمه كان كل واحد من الأبدال واجبا تعيينيًا، و ليس الإنشاء في شىء منها مشروطا بعدم الآخر حتى يلزم الواجب المشروط، كما هو أحد الوجوه الآتية التي تفصلي بها عن الإشكال». هذا ملخص ما حررناه عنه دام ظله في مجلس درسه الشريف.

أقول: ما أفاده مد ظله راجع إلى مقام الإثبات، بمعنى: أنّ الخطاب التخيري عبارته عن تعلق إنشاء النسبه بكل واحد من الأبدال مع اشتماله على كلمه «أو»، إذ بدونها يكون ظاهر الخطاب وجوب كل منها تعيينًا، وهذا وإن كان متينا لكنه أجنبي عن الإشكال الراجع إلى مقام الثبوت، و تعقل حقيقه الوجوب التخيري.

و إن كان مراده مد ظله إمكان تعلق الإراده التشريعيه بالمبهم، فهو مناف لما أفاده في ردّ كلام شيخه الميرزا النائيني (قده) من مساواه الإرادتين: التكوينيّه و التشريعيّه في امتناع التعلق بالمبهم، و عدم إمكان التفكيك بينهما في جواز تعلق التشريعيه بالمبهم، و عدم جواز تعلق التكوينيّه به، فلاحظ.

و لعله - لما ذكرناه من الإشكال - قال دام ظله بعد ذلك: «و لو لم يمكن تسليم هذا الوجه، فلا محيص عن الالتزام بما أفاده صاحب الكفايه في دفع إشكال الوجوب التخيري».

الثالث: ما عن شيخنا المحقق العراقي (قده): «من تعلق الإراده بكل واحد من الطرفين أو الأطراف، غايه الأمر: أنّها في كل واحد منهما أو منها ناقصه، بمعنى: أنّ الإراده في كل واحد لا تسد جميع أبواب عدم متعلقها، بل تسد أبواب عدمه إلا باب عدمه المقارن لوجود الآخر، فلا تحريك لهذه الإراده في ظرف وجود الطرف الآخر، كما إذا أراد المولى الصوم مثلا في كل حال إلا في حال وجود العتق».

و الحاصل: أنّ الإرادة تتعلّق بكلّ واحد من الأطراف على الوجه الناقص و لازم هذه الإرادة الناقصه جواز ترك بعض الأطراف فى ظرف وجود الآخر، و حصول العصيان بترك جميع الأطراف.

و أنت خبير بعدم تصوّر نقصان فى الإرادة، لأنها هى الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، فإنّ لم يصل الشوق إلى هذه المرتبه فليس بإرادة.

و عليه: فلا بد من توجيه كلامه (قده) بأن يقال: إنّ إرادته كلّ من الأطراف مقيدته بعدم الآخر، ففى ظرف وجوده لا إرادته أصلا بالنسبه إلى غيره، فيرجع ما أفاده (قده) إلى وجه آخر سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

هذا كلّه مضافا إلى: أنّ لازم تعدّد الإرادة تعدّد العقاب، لتماميّة الإرادة عند ترك الجميع، كما لا يخفى.

الرابع: أن يكون وجوب كلّ واحد من الأطراف مشروطا بعدم وجود الآخر.

و فيه أولا: أنّ لازمه وجوب كل من الأطراف تعيينا، و هو غير الوجوب التخييري.

و ثانيا: أنّ ترك الجميع مستلزم لتعدّد العقاب، لفعليّته الوجوب حينئذ بالنسبه إلى جميع الأطراف، حيث إنّ شرط وجوب الجميع - و هو ترك الكل - حاصل، و هذا كما ترى.

و ثالثا: أنّ صحه هذا الوجه منوطه بأمرين: أحدهما: تعدد الملاك بأن يكون لكلّ واحد من الأطراف ملاك يخصّه. ثانيهما: تضاد تلك الملاكات فى الوجود بحيث لا يمكن الجمع بينهما؛ لله لله كذالك، و إلاّ لكان كلّ واحد منها واجبا تعيينيا، فلو كان الملاك واحدا لم يصح هذا الوجه، لخلوّ ما عدا واجده عن ملاك التشريع، و هو خلاف ما عليه مشهور العدليه: من تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفسد.

و بالجمله: هذا الوجه من قبيل الترتب المعلوم توقفه على وجود الملاك في الطرفين.

و رابعا: بعد تسليم تعدد الملاكات و تراحمها في الوجود لا يمكن أيضا الالتزام بإناطه وجوب كل من الأطراف بعدم الآخر، و ذلك لأن هذه الإناطه إنما تصح في التراحم الاتفاقي، كإنقاذ الغريقين مع عدم أهميته أحدهما. و أما في التراحم الدائمي - كالمقام - حيث إن تراحم ملاكات الأبدال من الصوم و الإطعام و العتق دائمي مع عدم عجز المكلف عن الجمع بينها، فلا محاله يكون أحد الملاكات مؤثرا في تشريع حكم واحد لأحد الأطراف، لا أن جميعها تؤثر في تمام الأطراف. فهذا الوجه الرابع غير سديد.

الخامس: إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي، بيان: أن الغرض من أحد الأمرين أو الأمور واحد، و المفروض حصوله بأحدهما أو أحدها، و حيث إن المتباينات بما هي متباينات لا تؤثر في واحد، فلا بد أن يكون هناك جامع يؤثر في الغرض الواحد، لئلا يلزم صدور الواحد عن المتعدد، فمتعلق الوجوب حقيقه هو ذلك الجامع، و لازمه كون التخيير بين الأطراف عقليا، لأن مطلوبه كل منها إنما هي لمصادقته لذلك الجامع، لا لوقوع كل منها بخصوصيته الشخصية موردا للطلب. و إنما تكون الخصوصية الفرديّة من لوازم الوجود، من دون دخلها في متعلق الوجوب.

و ليس هذا التخيير إلا عقليا، إذ الواجب التخييري الشرعي عباره عن دخل الخصوصيات الفرديّة في المطلوب، و هذا هو الفارق بين التخيير الشرعي و العقلي.

و فيه أولا: أن برهان امتناع صدور الواحد عن الكثير غير تام في الوحده النوعية، كالاقتدار على الاستنباط الذي هو الغرض في علم الأصول، و إنما يتم



ذلك في الواحد الشخصي، فاستكشاف الجامع بين الأطراف ممّا لا سبيل إليه.

و ثانيا: - بعد تسليم صحة استكشاف الجامع بالبرهان المزبور - أنّه لا بدّ أن يكون الجامع الذي يتعلّق به الإرادة، و يقع موردا للطلب قريبا عرفيًا يعرفه المكلف، و يميّزه حتى يصحّ إلقاؤه إليه، كسائر الطبائع الملقاه إليه في كونه فعلا اختياريًا من أفعاله، كالصلاه، و الصوم، و الحج، و غيرها، بدهاه أنّ متعلّق التكليف فعل المكلف، فلا بدّ من تمييزه، و معرفته، حتى ينبعث عن أمره، و لا يندرج في التكليف بالمجهول. و لا يصلح البرهان المذكور - بعد فرض تماميته - حتى في الواحد النوعي لإثبات وجود مثل هذا الجامع.

و ثالثا: أنّ إرجاع التخيير الشرعي إلى العقلي يستلزم عدم دخل الخصوصيات الفرديّة في المطلوب، و كون متعلّق الطلب نفس الطبعه. و هذا خلاف ظاهر أدله الواجب التخييري، لأنّ مثل قوله: «صم، أو أطمع، أو أعتق» ظاهر في دخل خصوصيات هذه الأطراف في المطلوبية.

فالمتحصل: أنّ الالتزام بكون هذا الوجه الراجع إلى فرض الجامع الملاكي متعلّقًا للوجوب ممّا لا موجب له.

السادس: كون متعلّق الوجوب الجامع الأصيل بحيث يكون الغرض قائما به كسائر الكليات الواقعة في حيز الطلب، فالتخيير بين الأطراف لا محاله يكون عقليًا.

و فيه: أنّه إرجاع إلى التخيير العقلي، و إنكار للتخيير الشرعي.

مضافا إلى ما عرفت: من أنّه يعتبر أن يكون الجامع عرفيًا يميّزه المكلف و قابلا للإلقاء إليه، لكونه فعلا اختياريًا له، فلا بدّ من معرفته حتى ينبعث عن أمره.

السابع: كون متعلّق الوجوب عنوانا انتزاعيًا، و هو مفهوم «أحدهما» أو

«أحدها»، فمتعلق الوجوب هو هذا العنوان الانتزاعي الصادق على كل واحد منهما أو منها.

و فيه أولا: أنه مع وجود الجامع الأصيل لا تصل النوبة إلى الجامع الانتزاعي.

و ثانيا: عدم صلاحية العنوان الانتزاعي لتعلق الطلب به، لأن متعلق الإرادة هو ما يقوم به الملاك، و من المعلوم: أن العناوين الانتزاعية التي لا وجود لها في الخارج أصلا لا تقوم بها الملاكات، فلا تتعلق بها الإرادة و الطلب أيضا.

و ثالثا: أن شيئا من الطرفين أو الأطراف ليس مصداقا للمفهوم المزبور، لأن كل واحد معين في الخارج، و ليس فردا مرددا، و من المعلوم: عدم قابليته المفهوم من حيث هو لتعلق الطلب به.

و ملاك هذا الإشكال: امتناع تعلق الطلب بمفهوم لا مطابق له في الخارج و إن لم يكن من العناوين الانتزاعية.

الثامن: كون كل واحد من الأطراف واجبا تعييتيا، غاية الأمر: أن الإتيان بأحدها مسقط للباقي.

و فيه أولا: أنه خلاف ظاهر أدله الواجب التخييري، حيث إن كلمة: «أو» فيها ظاهره في وجوب كل واحد من الأطراف تخييرا.

و ثانيا: لزوم تعدد العقاب عند ترك الجميع، و الظاهر عدم التزام أحد به.

و ثالثا: أنه يرجع إلى الوجه الرابع، أعنى: كون وجوب كل من الأطراف مشروطا بعدم الآخر، إذ لا معنى للسقوط بفعل أحدها إلا تقييد إرادته كل منها بعدم الآخر، و قد تقدم الكلام فيه.

التاسع: كون الواجب هو المعين عند الله تعالى، و المجهول عندنا.

و فيه أولا: أنه خلاف ظاهر الأدله، لظهورها في وجوب كل منها، لا أحدها.

و ثانيا: أن سائر الأطراف إن كان ملاكها تامًا، فلا بدّ من إيجابها أيضا، و إلا يلزم كفّ الفيض عن مستحقه. و إن لم يكن تامًا، فلا وجه لسقوط الواجب به، للزوم تفويت الملاك التام بلا موجب، بل لا بدّ حينئذ من بيان ما هو الواجب عنده سبحانه و تعالى حتى يؤتى به، و يستوفى ملاكه.

و الحاصل: أنّ تفويت الغرض اللازم تحصيله قبيح عقلا، فكيف يصح للحكيم إبراز الأمر بصورة التخيير المستلزم لفوات الملاك أحيانا.

و ثالثا: أنّ مقتضى العلم الإجمالي لزوم الجمع بين الأطراف، تحصيلًا للعلم بوجود الواجب الواقعي المعين عنده عزّ و جلّ. إلا أن يقال: بسقوط الواجب بغيره القائم بملاكه.

العاشر: أنّ الواجب هو المجموع من حيث المجموع مع السقوط بإتيان البعض.

و فيه أولا: أنّه خلاف التخيير المستفاد من ظاهر الأدلّه.

و ثانيا: عدم تحقّق الامتثال بإتيان البعض.

و ثالثا: أنّ لحاظ الاجتماع ثبوتا و إثباتا ممّا يحتاج إلى مئونه زائده، لكونه قيدا للمتعلّق، و الإطلاق يدفعه.

و رابعا: أنّ دخل الاجتماع في موضوع الخطاب يوجب ارتباطيته، فيصير كلّ واحد من الأطراف جزءا للمأمور به، فكيف يمكن الاكتفاء ببعضها؟ و بالجملة: ففي جميع الوجوه المذكوره لتعقّل الوجوب التخييري مناقشات قد تعرّضنا لبعضها، و أو كلنا بعضها الآخر إلى الناظرين.

و لعل الأولى في تصويره أن يقال: إنّ لا نقصان في الإراده حتى يرد عليه:

أنّ الإراده هي الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات، و لا يتصوّر فيها النقصان،

و التحقيق (١) أن يقال: إنَّه إن كان الأمر بأحد الشئيين بملاك أنه هناك

ثم إنَّ هذين القولين منسوبان إلى طائفتين من المعتزله «-» .

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: تصوير التخيير الشرعى، و إرجاعه حقيقه إلى التخيير العقلى، بتقريب: أن الملاك الداعى إلى الأمر بشئيين أو أشياء إن كان واحدا يقوم به كل واحد منهما أو منها بحيث يسقط بإتيانه الأمر، فلا محاله يكون الواجب هو الجامع المنطبق على كل واحد منهما، أو منها، و يصير التخيير حينئذ عقلياً، لا شرعياً، إذ لا يصدر الغرض الواحد - و هو الملاك - إلا من الواحد، فلا يؤثر فيه المتباينان أو المتباينات، للزوم السنخيه بين العله و المعلول، و هى ممتنعه بين المتباينين بل الإراده التامه تتعلق بغرض يحصل بأحد أمور من دون نقصان فى شىء من الإراده و المراد. مثلاً: إذا أراد المولى رفع عطشه، و كان هناك أسباب عديده لرفعه من الماء، و الرقى، و البطيخ، و ماء الرمان، و غيرها، فيصح حينئذ أن يأمر عبده برفع عطشه، فإن علم العبد بما يوجب رفع العطش لا يجب على المولى بيان ذلك، و إلا وجب عليه.

و هذا نظير أمر المولى بطم حفره حصلت فى الأرض من قطع شجر أو غيره، فمراده الجدى - و هو الطم - يحصل بالتراب، و الآجر، و الحجر، و غيرها، فلو لم يصرح بأسباب الطم فالعقل يخير العبد بينها. و إن صرح بالتخيير بين اثنين، أو أزيد منهما كان التخيير شرعياً، لكشفه عن دخل خصوصيات الأطراف فى الحكم، كما إذا كان مراده فى المثال طم الحفر بما لا يوجب صلابه الأرض.

فالتخيير الشرعى تخيير بين محصّلات المراد من دون نقص فى نفس الإراده أو المراد، و لا- يلزم محذور فى التخيير بين محصّلات المراد.

و إن نوقش فى هذا الوجه أيضاً، فلا يقدح فى وقوع الوجوب التخييرى الذى وقع فى الشرعيات و العرفيات بلا ارتياب، فإنَّ عدم تعقل كنه الوجوب لنا لا يضرّ بوقوعه المسلم لأنه إشكال علمى أمكن لنا دفعه أم لا، و الله الهادى إلى الصواب.

(-). و لكن حكى: أن كل واحد من المعتزله و الأشاعره تبرأ من القول

غرض واحد يقوم به كلّ واحد منهما بحيث إذا أتى بأحدهما؛ لله لله - حصل به تمام الغرض، و لذا (١) يسقط به الأمر كان الواجب فى الحقيقة هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً، لا شرعياً، و ذلك (٢) لوضوح أنّ الواحد لا يكاد يصدر من الاثنين بما هما اثنان ما لم يكن بينهما جامع فى البين، لا اعتبار (٣) نحو من السخية بين العله و المعلول. و عليه: فجعلهما متعلقين للخطاب الشرعى لبيان أنّ الواجب هو الجامع بين هذين الإثنين. بما هما متباينان، و بين الغرض الواحد القائم بكلّ منهما، فلا محيص عن كون متعلق الأمر جامعا بين المتباينين، كتعلق الأمر بالصلاه الجامعه بين أفرادها العرضيه و الطوليّه.

و من المعلوم: أنّ هذا التخيير بين الأفراد عقلي لا شرعى، غايه الأمر:

أنّه لما لم يكن ذلك الجامع فى التخيير الشرعى معلوما لدينا لتطبيقه على أفراده بين الشارع أفراد ذلك الجامع الذى هو الواجب حقيقه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لأجل حصول تمام الغرض يسقط الأمر المترتب عليه بالإتيان بواحد منهما أو منها.

(٢). هذا برهان وجوب الجامع و كون التخيير عقلياً، و قد تقدّم تقريبه بقولنا: «إذ لا يصدر الغرض الواحد إلا من الواحد... إلخ».

(٣). و إلا - لأثر كلّ شىء فى كلّ شىء، كما قيل. الأخير، و هو: «وجوب المعين عند الله تعالى»، لأنّ المكلفين إذا اختلفوا، فاختر بعضهم فى الكفاره: الصوم، و الآخر: الإطعام، و الثالث: العتق، أو أتى بعضهم بالجميع فلا يتميّز الواجب حينئذ عن غيره.

مضافا إلى: أنّ مقتضى العلم الإجمالى باشتغال الذمه بخصوص المعين عنده تعالى: لزوم الإتيان بجميع الأبدال، إلا أن يقول قائله بسقوط الواجب بغيره.

ص: ٥٥٠

و إن (١) كان بملاك أنه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر يأتياه، كان كل واحد واجبا بنحو (٢) من الوجوب يستكشف عنه (٣) تبعاته (٤) من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر، و ترتب (٥)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «ان كان الأمر بأحد الشيئين... إلخ».

و حاصله: أنه إن كان الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء بملاك متعدّد، بأن يكون في كل واحد منهما أو منها ملاك يخصّه، و لكن امتنع استيفاء الملاكين أو الملاكات، لما بينهما أو بينها من التضاد المفوّت أحدهما أو أحدها للآخر، بحيث لو أتى بأحدهما أو أحدها فملاك الآخر، فلا محيص عن كون كل منهما أو منها واجبا في ظرف عدم الآخر، لأنه مقتضى تبعه الوجوب للملاك، فيكون وجوبهما أو وجوبها تخيريّا لا تعينيّا، إذ المفروض امتناع استيفاء كلا الملاكين أو أحدها، و إمكان استيفاء أحدهما أو أحدها، فيمتنع وجوب كل منهما أو منها تعيينا.

(٢). مغاير للوجوب التخيري العقلي المستفاد من قوله في الشقّ الأوّل: «ان كان الأمر بأحد الشيئين بملاك أنه هناك غرض واحد... إلخ»، و للوجوب التعيني الموجب للجمع بينهما أو بينها عقلا- و الوجه في عدم وجوب كل منهما أو منها تعيينا هو: توقّف الوجوب التعيني على ثبوت الغرض في كل منهما أو منها مطلقا، و المفروض عدم ثبوته كذلك، إذ الغرض يكون في كل منهما أو منها في ظرف عدم الآخر.

(٣). أى: عن هذا الطور من الوجوب، فإن آثاره تدل عليه، و تكشف عنه.

(٤). هذا أحد الآثار الدالّة على وجوب كل منهما أو منها بنحو من الوجوب، و تقريبه: أنّ عدم جواز الترك لا إلى بدل لا معنى له إلا للوجوب.

(٥). هذا ثاني الآثار الكاشفه عن وجوب كل منهما، و حاصله: أنّ ترتب الثواب على فعل واحد منهما كاشف إنّما عن الوجوب، لأنّ الثواب مترتب على إطاعه الحكم الوجوبي. هذا إذا أتى بواحد من الفعلين.

و أمّا إذا أتى بكليهما، فعلى القول بوجوب كل منهما في ظرف عدم الآخر

الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما (١)، فلا- وجه في مثله (٢) للقول بكون الواجب هو (Z) أحدهما لإ؛ لله لله- بعينه مصداقا ولا مفهوما، كما هو ينبغى الالتزام بعدم ترتب الثواب أصلا، لعدم وجوب شىء منهما حينئذ، إذ المفروض مطلوبيه كل منهما في ظرف عدم الآخر، وهذا القيد مفقود في حال الجمع بينهما.

و على القول بكون الواجب خصوص ما يقوم به الغرض - سابقا كان أو لا- حقا - يترتب الثواب على خصوص ما يترتب عليه الغرض، دون الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الآثار الدالّة على وجوب كلّ من الفعلين، ببيان: أنّ تعدّد العقاب يكشف عن وجوب كلّ منهما. و الوجه في تعدّده: تفويت كل واحد من الغرضين بسوء الاختيار. و أما وحده العقاب على التركين، فلا تدل على وجوبهما.

(٢). أى: فى مثل ما يكون التكليف متعلّقا بكلّ واحد من الشئيين بملاك مستقل.

و غرضه من قوله: «فلا وجه فى مثله... إلخ» تزييف الأقوال المبنية على تعدّد الملاك.

و أما القول بكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلما فيه: من أنّ مفهومه لا ينطبق على الخارج، فيمتنع جعله متعلّقا للتكليف و البعث، لوضوح قيام المصالح و الملاكات الداعية إلى التشريع بالوجودات الخارجيه.

و منه يظهر: امتناع جعل الواجب مصداقا أحدهما لا بعينه أيضا، إذ لا مصداق له، ضروره كون الفرد الخارجى معينا، لا مردّدا حتى يكون مصداقا للواحد لا- بعينه، فلا- يصح جعل مصداق الواحد لا- بعينه موضوعا للغرض الداعى إلى الطلب و البعث.

---

(Z). فإنّه و إن كان ممّا يصح أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقيه ذات الإضافه - كالعلم - فضلا عن الصفات الاعتباريه المحضه، كالوجوب، و الحرمة، و غيرهما ممّا كان من خارج المحمول الّذى ليس بحدائنه فى الخارج شىء غير ما هو منشأ انتزاعه، إلّا- أنّه لا- يكاد يصح البعث حقيقه إليه، و التحريك نحوه، كما لا يكاد يتحقّق الداعى لإرادته، و العزم عليه ما لم يكن مائلا إلى إرادته الجامع، و التحرك نحوه، فتأمل جيّدا.

واضح (١). إلا- أن يرجع إلى ما ذكرنا (٢) فيما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول من (٣) أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما. ولا أحدهما معينا (٤) مع كون كل منهما مثل الآخر (٥) في أنه واف بالغرض، ولا (٦) كل واحد منهما

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت آنفا: من امتناع تعلق الطلب بالمفهوم والمصداق.

(٢). لما كان القول بوجوب أحدهما لا بعينه واضح الفساد، صار بصدد توجيهه بإرجاعه إلى ما ذكره: من أن الواجب هو الجامع بينهما فيما إذا كان الملاك واحدا.

(٣). بيان ل - ما - الموصول في قوله: «ما ذكرنا».

(٤). و أما القول بكون الواجب أحدهما المعين - وهو الذي أشار إليه بقوله:

«و لا- أحدهما معينا» - فلما فيه: من أن إيجاب أحدهما معينا مع وفاء كل منهما بغرض يصلح لتشريع إيجابه يكون ترجيحا بلا مرجح، فقوله: «و لا أحدهما» معطوف على قوله: «أحدهما لا بعينه»، يعنى: و لا وجه للقول بكون الواجب أحدهما معينا.

(٥). هذا إشاره إلى وجه الضعف، وهو: لزوم الترجيح بلا مرجح، و بيان لقوله:

«فلا وجه»، و قد عرفت تقريبه آنفا.

(٦). و أما القول بكون الواجب كل واحد منهما تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما - وهو الذي أشار إليه بقوله: «و لا كل واحد منهما تعيينا» - فلما فيه:

من أنه مع إمكان استيفاء غرض كل واحد من الشئيين أو الأشياء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما، إذ المفروض عدم التضاد بين الغرضين، و كون كل منهما لازم الاستيفاء، و إلا- لم يكن داع إلى إيجاب ما يقوم به. و مع عدم إمكان استيفائه لا وجه لإيجاب كل من الشئيين تعيينا، لعدم قدره عليه الموجب لقبح الإيجاب.

و الحاصل: أنه مع إمكان الاستيفاء لا وجه للسقوط، و مع عدمه لا وجه لإيجاب كل واحد منهما تعيينا، كما هو واضح. و قوله: «و لا كل واحد منهما تعيينا» معطوف أيضا على قوله: «أحدهما لا بعينه»، يعنى: و لا وجه للقول بكون الواجب كل واحد منهما معينا مع السقوط بفعل أحدهما.



تعيينا مع السقوط بفعل أحدهما، بداهه (١) عدم السقوط مع إمكان استيفاء ما فى كلّ منهما من الغرض، و عدم (٢) جواز الإيجاب كذلك (٣) مع عدم إمكانه (٤)، فتدبر (٥).

### بقى الكلام

فى أنّه هل يمكن التخيير عقلا (٦) أو شرعا (٧) بين الأقلّ و الأكثر، أو لا؟ ربما يقال: «بأنّه محال، فإنّ (٨) الأقلّ إذا وجد كان هو الواجب لا محاله و لو كان فى ضمن الأكثر، لحصول (٩) الغرض به، و كان الزائد عليه (١٠)

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان عدم الوجه لوجوب كلّ منهما معينا، و قد مرّ توضيحه بقولنا:

«فلما فيه من أنّه مع إمكان استيفاء... إلخ».

(٢). معطوف على «عدم السقوط» أى: بداهه عدم جواز الإيجاب.

(٣). أى: تعيينا.

(٤). أى: إمكان الاستيفاء.

(٥). لعلّه إشاره إلى: أنّ مرجع هذا القول إلى الوجوبين التعيينيين المشروط كلّ منهما بترك الآخر، فكلاهما واجبان تعيينيان مشروطا ووجوب كلّ منهما بترك الآخر.

(٦). كما فى الصورة الأولى، و هى: وحده الغرض، و كون متعلق الوجوب الجامع بين الفعلين، فإنّ التخيير فيها عقلى، كما تقدم.

(٧). كما هو مقتضى تعدّد الملاك على بعض الأقوال المتقدّمة.

(٨). هذا تقريب وجه الاستحالة، و حاصله: أنّ الأقلّ يوجد لا محاله قبل وجود الأكثر، و لوفائه بالغرض ينطبق عليه الواجب، و يسقط به الأمر، فلا يكون الزائد على الأقلّ من أجزاء الواجب، فلا يتصف الأكثر بالوجوب أصلا، مع أنّ قضيه الوجوب التخييرى بين الأقلّ و الأكثر هى اتصاف الأكثر بالوجوب أيضا.

(٩). تعليل لكون الواجب هو الأقلّ، تقريبه: أنّ الوجوب تابع لما فى متعلّقه من الغرض، فإذا فرض حصوله بالأقلّ، فلا محاله يكون هو الواجب.

(١٠). هذا الضمير، و ضمير - به - راجعان إلى الأقلّ.

من أجزاء الأ-كثر زائدا على الواجب (١)، لكنه ليس كذلك، فإنه (٢) إذا فرض أن المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقل الذى فى ضمنه (٣) بمعنى (٤) أن يكون لجميع أجزاءه حينئذ (٥) دخل فى حصوله (٦) و إن كان الأقل لو لم يكن فى ضمنه (٧) كان وافيا به (٨) أيضا (٩)، فلا محيص (١٠) عن التخيير

\*\*\*\*\*

(١). و هو الأقل، و الغرض من قوله: «زائدا على الواجب» أنّ الزائد على الأقل المفروض وجوبه ليس جزءا من الواجب، حتى يقال: إنّ الواجب تمام الأكثر، كما هو معنى التخيير بين الأقل و الأكثر.

(٢). هذا تقريب عدم استحاله التخيير بين الأقل و الأكثر، و توضيحه:

مغايره الأقل للأكثر، لكون الأكثر مشروطا بشىء - و هو الزيادة - و الأقل مشروطا بعدمها، فيرجع التخيير بينهما إلى التخيير بين المتباينين، لتباين الماهية بشرط لا للماهية بشرط شىء، فلا يمتنع التخيير بين الأقل و الأكثر.

(٣). يفهم من هذه العبارة: كون الأكثر القائم به الغرض هو الأقل المشروط بانضمام الأكثر إليه، لا ذات الأقل الموجود فى ضمن الأكثر.

(٤). هذا تفسير لمحصّليته الأ-كثر للغرض، فإنّ الأ-كثر إذا كان محصّلا للغرض فلا- محاله تتصف جميع أجزاءه بالوجوب، إذ المفروض دخل جميعها فى الغرض الداعى إلى التشريع، و هذا معنى وجوب الأكثر.

(٥). أى: حين محصّليته الأكثر للغرض.

(٦). أى: حصول الغرض.

(٧). أى: فى ضمن الأكثر، يعنى: و إن كان الأقل فى صورته كونه بشرط لا عن الأكثر وافيا بالغرض أيضا.

و من هنا يظهر: إناطه محصّليته الأقل للغرض، بأن يكون بشرط لا عن الأكثر.

(٨). أى: بالغرض.

(٩). أى: كوفاء الأكثر بالغرض.

(١٠). هذا جواب قوله: «إذا فرض».

بينهما «-» إذ تخصيص الأقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص (1)، فإنّ

\*\*\*\*\*

(1). أى: بلا وجه صحيح، إذ المفروض وفاء كلّ من الأقلّ والأكثر بالغرض، فيكون تخصيص الوجوب حينئذ بالأقل بلا وجه.

(-). نعم هذا التخيير وإن كان صحيحاً، لكنّه أجنبي عن التخيير المبحوث عنه، وهو الأقلّ والأكثر، و مندرج فى التخيير بين المتباينين، لمباينه الماهية بشرط شىء للماهية بشرط لا.

و لازم هذا الكلام من المصنف (قده) الاعتراف بما ذكره بقوله: «ربما يقال:

بأنه محال... إلخ» من الاستحالة، و عدم معقولية التخيير بين الأقلّ والأكثر، ضروره أنّ الأقلّ بشرط لا يباين الأكثر الذى هو الأقلّ بشرط شىء، فيخرجان عن الأقلّ والأكثر، و يندرجان فى المتباينين، فأخرج التخيير بينهما عن التخيير بين الأقلّ والأكثر، و أدرجه فى التخيير بين المتباينين.

و هذا إخراج موضوعى خارج عن محل البحث. و مع ذلك لا يجدى، لأنّ التباين الناشئ عن جعل شىء بشرط لا و بشرط شىء عقليّ، لا خارجى، و لا يرتفع الإشكال إلّا بالتباين الخارجى.

و مع الغض عن ذلك لم يثبت أولويّه التصرف فى الأدلّه التى ظاهرها التخيير كذلك بتقييد الأقلّ «بشرط لا» من التصرف فى الهيئه فى جانب الأكثر بحمل أمره على الاستحباب.

لكن التصرف فى الهيئه لا- يلائم جميع الموارد، فإنّه لا- يظن من أحد أن يلتزم باستحباب الرّكعتين الأخيرتين فى الصلوات الرباعية فى مواطن التخيير، لأنّه بعد التسليم على الأوليين يسقط الأمر، ضروره أنّ الأقلّ فرد للطبيعة المأمور بها، و المفروض وفاؤه بالغرض كوفاء الأكثر به، فلو فرض حينئذ استحباب الرّكعتين الأخيرتين

ص: ٥٥٦

كانتا صلاه مستقله مندوبه بأمر على حده، إذ المفروض سقوط الأمر الوجوبى المتعلق بطبيعته، فلا يصدق الأكثر على الأخيرتين. وقبل التسليم لا يسقط الأمر، لعدم فرديته ذات الأقل للطبيعى المأمور به، بدهاه توقّف فرديته له على التسليم، فيكون الأكثر بتمامه متصفا بالوجوب.

فحمل الأمر بالأكثر على الندب لا يطرد فى جميع الموارد، بل فيما إذا كان ذات الأقل فردا للطبيعى المأمور به، كالتسيحه الواحده، فإنها بنفسها مصداق لطبيعته التسيحه، فالأمر بالأكثر حينئذ لا بدّ من أن يحمل على الندب، لدلاله الاقتضاء على ذلك، ضروره أنه بعد فرديته الأقل للطبيعته يسقط الأمر الوجوبى لا محاله، و عليه: فلو لم يحمل الأمر بالأكثر على الندب يلزم لغويته.

فالمتحصل: أنّ مورد حمل الأمر بالأكثر على الاستحباب إنّما هو فيما إذا كان الأقل بنفسه فردا للطبيعته، حيث إنّ الأمر بالأكثر لو لم يحمل على الندب لزم أن يكون لغوا، لأنّ التسيحه الواحده بنفسها فرد لطبيعته التسيحه، و وافيه بالعرض المترتب على صرف الوجود من الطبيعه الذى هو المطلوب، فيسقط أمرها الوجوبى، فلا محيص حينئذ عن حمل الأمر بالزائد عليها على الاستحباب.

و أمّا إذا لم يكن الأقل بذاته مصداقا للطبيعته، بأن كانت فرديته لها منوطه بمئونه زائده، كتوقّف فرديته الركعتين الأوليين لطبيعته الصلاه المأمور بها على التسليم فى الثانيه، فيصح حينئذ أن يقال بالتخير بين الأقل والأكثر، فإن أتى بالتسليم سقط الأمر الوجوبى، لوجود الأقل المنطبق عليه الواجب، و لا مجال لاستحباب الأكثر حينئذ إلا مع نهوض دليل خاص عليه، و إن لم يأت به، فالواجب تعيينا هو الأكثر.

الأكثر بحدّه يكون مثله (١) على الفرض (٢)، مثل (٣) أن يكون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتباً على الطويل إذا رسم بما له من الحدّ، لا على القصير في ضمنه، و معه (٤) كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمّه. و من الواضح: كون هذا؛ لله لله الفرض (٥) بمكان من الإمكان.

إن قلت (٦): هبه في مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد لم يكن للأقلّ في

\*\*\*\*\*

(١). أى: مثل الأقلّ في الوفاء بالغرض.

(٢). و هو: فرض التخيير بين الأقلّ و الأكثر.

(٣). هذا مثال لقيام الغرض بالأكثر، لا الأقلّ المتحقق في ضمنه و إن فرض كونه محصّلاً للغرض إذا رسم بحدّه.

توضيحه: أنّه إذا أمر المولى برسم خطّ طويل دفعه بدون تخلّل سكون في البين، فلا يحصل غرضه بالخطّ القصير المتحقّق في ضمنه و إن فرض حصوله به إذا رسم بحدّه.

(٤). أى: و مع حصول الغرض بالأكثر كيف يجوز تخصيص الوجوب بما لا يعمّ الأكثر؟ و هو الأقلّ، و عليه: فيكون الأكثر أيضا عدلا للواجب التخييري.

(٥). أى: فرض دخل الأكثر في الغرض بحيث يتقوّم به المأمور به، فإنّ هذا الفرض بمكان من الإمكان.

و الحاصل: أنّه مع إمكان استيفاء الغرض بما هو بشرط شىء، و بما هو بشرط لا لا بدّ من وجوب أحدهما تخييراً، إذ الإيجاب التعييني حينئذ ترجيح بلا مرجح.

(٦). حاصل هذا الإشكال: أنّ محصّليه الأكثر للغرض الداعى إلى وجوبه تختص ببعض موارد الأقلّ و الأكثر، و هو: ما إذا وجد الأكثر دفعه، بحيث لا يكون للأقلّ في ضمنه وجود مستقلّ، كالخطّ الطويل المتحقق دفعه، فإنّه ليس للخطّ القصير الموجود في ضمنه وجود كذلك. دون ما إذا كان للأقلّ وجود على حده قبل تحقّق، الأ-كثر كالتهيجه، فإنّها توجد بوجود مستقلّ قبل حصول التسيحتين الأخيرتين، فلا وجه حينئذ لوجوب التسيحات الثلاث، إذ المفروض فردية الأقلّ - أعنى التسيحه الواحده -

ضمنه (١) وجود على حده، كالخطّ الطويل المدى رسم دفعه بلا- تخلّل سكون في البين، لكنّه ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود، كتسبيحه في ضمن تسيحات ثلاث، أو خطّ طويل رسم مع تخلّل العدم في رسمه، فإنّ الأقلّ قد وجد بحده (٢)، و به يحصل الغرض على الفرض (٣)، و معه (٤) لا محاله يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصوله، فيكون زائدا على الواجب، لا من أجزائه (٥).

قلت (٦): للطبيعي المأمور به، و وفاؤه بالغرض.

فالمتحصل: أنّه لا- يتصوّر التخيير بين الأقلّ و الأ-كثر مطلقا، إذ في صورته دفعيّة الأ-كثر يتعيّن هو في الوجوب، و في صورته تدريجيّته يتعيّن الأقلّ في الوجوب، لفرديّةه للمأمور به، و وفائه بالغرض الداعي إلى تشريع الوجوب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ضمن الأكثر، مقصوده: أنّ محصّليّته الأكثر للغرض إنّما هي مختصّه بما إذا لم يكن الأكثر عبارة عن وجودات متعدّده متباينه، لأنّ الواجب يصدق حينئذ على الأقلّ الذي له وجود خاص، فيسقط به الأمر.

(٢). يعنى: فيكون فردا للمأمور به وافيا بالغرض، فيسقط الأمر.

(٣). و هو: وجوب الأقلّ تخيرا.

(٤). أى: و مع حصول الغرض بالأقلّ المفروض وجوبه تخيرا، لا- محاله يكون الزائد على الأقلّ ممّا لا- دخل له في حصول الغرض الداعي إلى الإيجاب، فيكون زائدا على الواجب، لا من أجزائه، لفرض تحقّق الواجب بالأقلّ.

(٥). أى: من أجزاء الواجب حتى يكون الأكثر هو الواجب.

(٦). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ مجرّد دفعيّة الوجود و تدريجيّته ليس مناطا في اتّصاف الأكثر بالوجوب، و عدمه، حتى يقال: إنّ الأكثر لا يتصف بالوجوب إلّا إذا لم يكن للأقلّ وجود مستقلّ، كتسبيحه في ضمن التسيحات. بل المناط في ذلك هو: اشتراط محصّليّته شىء للغرض بوجود أمر، أو بعدمه، فإن كان مشروطا

لا يكاد يختلف الحال بذلك (١)، فإنه (٢) مع الفرض (٣) لا يكاد يترتب الغرض على الأقل في ضمن الأكثر، وإنما يترتب عليه بشرط عدم الانضمام (٤)، و معه كان مترتباً على الأكثر بالتمام (٥).

و بالجملة: إذا كان كل واحد من الأقل و الأكثر بحده (٦) ممّا يترتب عليه الغرض، فلا محاله يكون الواجب هو الجامع بينهما، و كان التخيير بينهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، و تخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان، على ما عرفت (٧).

نعم (٨) لو كان الغرض مترتباً على الأقل من دون دخل للزائد، لما كان بالانضمام فهو الأكثر و إن وجد تدريجاً، و إن كان مشروطاً بعدمه، فهو الأقل كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بحسب تدريجيته الوجود و دفعيته.

(٢). هذا تقريب لعدم اختلاف الحال بالدفعيه و التدريجيته.

(٣). أى: الفرض المذكور سابقاً: من إمكان تحصيل الغرض إمّا بما هو مشروط بشئ ء و هو الأكثر، و إمّا بما هو مشروط بشرط لا - و هو الأقل - لا يكاد يترتب الغرض... إلخ.

(٤). حتى يكون الواجب هو الأقل.

(٥). يعنى: بجميع أجزائه، ليكون الواجب المحصل للغرض هو الأكثر، لا الأقل المندرج فيه.

(٦). فإنّ حدّ الأقل هو وجوده مجرّداً عن الانضمام، و حدّ الأكثر خلافه.

(٧). من الأمر بأحد شيئين أو أشياء إن كان بملاك واحد، فالتخيير بينهما أو بينها عقلياً. و إن كان بملاكين أو ملاكات، فالتخيير بينهما أو بينها شرعياً.

(٨). استدراك من التخيير بين الأقل و الأكثر، و حاصله: أنّه لا مجال للتخيير بينهما فيما إذا ترتب الغرض على الأقل مطلقاً، من غير فرق بين انضمام الأكثر إليه،

ص: ٥٦٠

الأكثر مثل الأقل، و عدلا له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غيره مستحبا كان أو غيره (١) حسب اختلاف الموارد، فتدبر جيدا.

## فصل فى وجوب الواجب الكفائى

و التحقيق: أنه سنخ (٢) من الوجوب، و له تعلق بكل واحد (٣)، بحيث و عدمه، لوضوح سقوط الأمر بحصول الغرض القائم بالأقل، فهو الواجب تعيينا.

\*\*\*\*\*

(١). حاصله: أن الزائد على الواجب إما مستحب شرعا، كما عدا الذكر الواجب من أذكار الركوع، و السجود، و غير ذلك من المستحبات التي ليست دخيله فى الغرض الداعى إلى إيجاب الصلاة. و إما غير مستحب من الحرام، و المكروه، مثل القرآن بين السورتين، على القولين من الحرمة و الكراهه.

### الوجوب الكفائى

(٢). كما أن الوجوب التخييرى سنخ من الوجوب، كما تقدم.

(٣). حاصله: أن الوجوب الكفائى يتعلق بكل واحد من المكلفين بنحو العام الاستغراقى، لكنه يفترق عن الوجوب العينى المتعلق بهم كذلك، بأن الوجوب الكفائى يسقط بفعل بعضهم، دون العينى، فإنه لا يسقط عن كل واحد منهم إلا بفعل نفسه، و لا يسقط بفعل غيره. و مقتضى تعلق الوجوب بكل واحد هو استحقاق الجميع للعقوبة على تقدير مخالفتهم جميعا.

و يمكن تصوير هذا السنخ من الوجوب بعد وقوع الوجوب الكفائى فى الشرعيات بلا إشكال، بأن يقال: كما قد يكون الغرض من المأمور به مترتبا على صرف الوجود منه، و قد يكون مترتبا على مطلق وجوده، كذلك قد يترتب الغرض على صدور الفعل من صرف الوجود من المكلف، و قد يترتب على صدوره من مطلق وجوده، و هذا النحو من الوجوب عينى، و ما قبله كفائى، فحيث يصح ما ذكره فى الوجوب



لو أخلّ بامتناله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعا و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم «-» و ذلك (١) لأنه قضيه ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد الكفائي: «من سقوطه بفعل البعض، و من استحقاق الجميع للعقوبه على تقدير مخالفتهم»، لأنهما من مقتضيات تعلّق الوجوب بصرف الوجود من طبيعه المكلف، ضروره أنّ موضوع التكليف صرف الوجود من طبيعه المكلف، فبامتنال أحد المكلفين يتحقّق الفعل من صرف وجود الطبيعه، فيسقط الغرض الداعي إلى الأمر، و بسقوطه يسقط الأمر أيضا، فلا يبقى مجال لامتنال الباقيين.

و منه يظهر أمران:

الأول: وجه استحقاق الجميع للعقوبه لو خالفوا، و هو وجود المناط أعنى:

صرف وجود المكلف الصادق على كلّ واحد منهم، فكلّ منهم خالف التكليف المتوجّه إليه، فيستحق العقوبه.

الثاني: استحقاق الجميع للمثوبه إذا امتثلوا جميعا فى عرض واحد، كما إذا صلّوا دفعه على ميّت، لأنّ الفعل صدر عن كلّ واحد ينطبق عليه صرف الوجود، فكلّ واحد منهم امتثل الأمر المتوجّه إليه، فيستحقّ المثوبه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لاستحقاق الجميع للعقاب، و هذا هو الأمر الأوّل الذى أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما وجه استحقاق الجميع للعقوبه... إلخ».

(-). لا- يخفى: أنّه لا خلاف و لا إشكال فى وقوع الوجوب الكفائي فى الشريعه المقدّسه، إلّا أنّ الكلام وقع فى تصويره بنحو ينطبق على المقصود: من وجوبه على كلّ واحد من المكلفين بحيث لو امتثل الجميع استحقّوا المثوبه، و لو خالفوا كذلك استحقوا العقوبه، و لو أتى به بعضهم سقط عن الكلّ. و قد ذكروا فى تصويره وجوها:

الأول: تعلّق الوجوب بالجميع، كتعلّق الوجوب العيني به، بمعنى: تعلّقه بكلّ واحد على نحو العام الاستغراقى، و سقوطه عن الباقيين بفعل البعض. و عليه

ص: ٥٦٢

صادر عن الكل، أو البعض. جميع الإمامية، وأكثر العامة على ما قيل.

الثانى: ما نسب إلى الرازى، و البيضاوى، و الشافعية: من تعلق الوجوب بالبعض ممن يكتفى به فى أداء الفعل. نظير ما ذكر فى الواجب التخييرى: من تعلقه بواحد لا بعينه، غايه الأمر: أن الإبهام هناك فى المكلف به، و هنا فى المكلف.

وفيه: أنه لا وجه لتعلق الوجوب بالبعض، لأنه ترجيح بلا مرجح.

مضافا إلى: أنه مخالف لظواهر أدله الواجبات الكفائية، فإن قول أبى عبد الله (عليه السلام) فى خبر «سماعه»: «و غسل الميت واجب» بقرينه حذف من يجب عليه ظاهر فى العموم. و كذا قول النبى صلى الله عليه و آله فى خبر «السكونى»: «لا تدعوا أحدا من أمتى بلا صلاه» ظاهر فى العموم، و نحوهما سائر أدله الواجبات الكفائية، فراجع.

الثالث: ما نسب إلى قطب الدين الشيرازى: من تعلق الوجوب بالمجموع من حيث هو مجموع، فإذا تركوه كان العصيان ثابتا بالذات للمجموع، و لكل واحد بالعرض، و إذا أتى به البعض سقط عن الباقيين.

وفيه أولا: أن أخذ قيد المجموع فى ناحيه المكلف لا- مأخذ له بعد كون الوجوب الكفائى كالعينى من حيث التوجه إلى المكلفين، فإنه قيد زائد يحتاج ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، و ينفى عند الشك فيه بإطلاق الدليل.

و ثانيا: أنه لا وجه للسقوط بفعل البعض، إذ المفروض عدم صدوره عن المكلف أعنى: المجموع الذى هو مناط السقوط.

إلا أن يقال: إن السقوط حينئذ إنما هو لأجل انتفاء الموضوع، حيث إن الموضوع لوجوب الغسل و غيره كفايه هو الميت الذى لم يغسل، أو لم يصل.

عليه، أو لم يكفّن، أو لم يدفن، فإذا تحققت هذه الأمور على وجه صحيح سقط وجوبها وإن لم تصدر من مكلف، كما إذا صدرت من صبيٍّ ممّيّز بناء على شرعيّته عباداته.

الرابع: أن يكون الوجوب بالنسبة إلى كلّ أحد مشروطاً بترك الآخر، فلا يجب على مكلفٍ إلاّ مع ترك صاحبه، فإذا ترك الكلّ عوقبوا جميعاً، لحصول شرط الوجوب - وهو الترك - لجميعهم. وإذا فعله واحد منهم لا يجب على غيره، لعدم تحقّق شرط الوجوب بالنسبة إليه، لا أنّه يسقط عنه، لأنّ السقوط فرع الثبوت وإذا أتى به كلّهم لا يتّصف الفعل بالوجوب أصلاً، لعدم تحقّق شرط الوجوب وهو ترك البعض.

و الحاصل: أنّ مفاد هذا الوجه هو الوجوب العيني عند ترك البعض.

و فيه ما لا يخفى: ضروره أنّ عدم اتّصاف الفعل بالوجوب عند إتيان الجميع في آن واحد خلاف البدهه.

مضافاً إلى: أنّ إتيان البعض به مانع عن ثبوت الوجوب على غيره، لا مسقط عنه.

و إلى: أنّه مع الشك في قيام الغير به تجرى البراءة في حقّ الشاك، وهو كما ترى.

و إلى: أنّ لسان أدله الوجوب الكفائي والعيني واحد، فجعل الترك في الأوّل شرطاً للوجوب في حقّ الغير تصرّف في الأدلّه بلا موجب.

و إلى: أنّ إرجاع الوجوب الكفائي إلى العيني المشروط إنكار للوجوب الكفائي، لا توجيه له.

و إلى: أنّ اشتراط خطاب كلّ بترك الآخر، أو البناء على الترك أجنبيّ عن المقام، لأنّ مورده تعدّد الملاك و امتناع استيفاء الجميع، للتراحم في مقام الفعلية كإنقاذ الغريقين، فلا محيص حينئذ عن تقييد إطلاق وجوب إنقاذ كلّ منهما

بترك الآخر. فيصير الوجوب في كل منهما مشروطا.

وليس الواجب الكفائي كذلك، لوحده الملاك فيه، فجميع الخطابات الكفائية لا تحكى عن ملاكات عديده، بل عن ملاك واحد، فلا يتمشى فيها الاشتراط المزبور.

الخامس: أن يكون الوجوب بالنسبه إلى كل واحد مشروطا بعدم بناء الآخر على الإتيان بالفعل، فإذا علم واحد من المكلفين ببناء غيره على الترك وجب، فمع العلم بالبناء على الفعل لا يجب على الغير، وكذا مع الشك في العزم على الإتيان به لأنه شك في التكليف، فتجرى فيه البراءة.

والحاصل: أن الوجوب منوط بإحراز بناء الغير على الترك، فما لم يحرز هذا البناء الذي هو شرط الوجوب لا يحكم به، هذا.

وفيه أولا: ما تقدم من: أنه إنكار للوجوب الكفائي، لرجوعه إلى الوجوب العيني المشروط.

ومن: أنه لا يتصف الفعل من أحد منهم بالوجوب إذا بنى الجميع على الإتيان به، لعدم تحقق شرط وجوبه، وهو البناء على الترك.

وثانيا: أن لازمه سقوط الوجوب عن الباقي بمجرد بناء بعض على الإتيان به، بل عدم ثبوته في حق الباقي بمجرد بناء غيرهم على الفعل ولو لم يشرع بعد فيه فضلا عن إتمامه. وهذا خلاف ما ذكروه في الواجبات الكفائية: من أن سقوطها منوط بالإتيان بتمام الواجب، أو الشروع فيه.

و أما مجرد البناء على الفعل، فلم يدل دليل على مسقطيته عن الغير.

فالحق هو الوجه الأول، أعني: تعلق الوجوب الكفائي بكل واحد من المكلفين على سبيل العموم الاستغراقي، كتعلق الوجوب العيني بهم، بأن يقال: إن الوجوب سنخ واحد سواء أ كان عينا، أم كفايا، أم تخيريا أم تعيينيا، فإن تعلقه بواحد مبهم غير معقول، لامتناع التحريك و البحث نحوه، و تعلقه بمعين

ترجيح بلا مرجح، فلا بدّ من أن يتعلّق بالجميع كالوجوب العيني، ولا فرق بينهما من هذه الحيثية. فالتكليف كالمكلف به متعدّد في كلّ من الوجوب العيني والكفائي، فكما يتعلّق الوجوب العيني المتوجّه إلى كلّ واحد من المكلفين بفعل نفسه لا- بفعل غيره، فكذلك الوجوب الكفائي، فإذا امتثل الكلّ استحقّوا الثواب، وإذا عصوا استحقّوا العقاب، بمعنى: استحقاق كلّ واحد منهم عقاباً مستقلاً، كما في الواجبات العينيّة.

فالفرق بين العيني والكفائي هو: أنّه إذا بادر أحدهم إلى الامتثال سقط عن الباقي في الكفائي، دون العيني. و منشأ هذا الفرق هو: ارتفاع موضوع التكليف بهذه المبادره في الواجب الكفائي، حيث إنّ موضوع وجوب التجهيز مثلاً: الميّت الّذى لم يجهّز، فتجهيزه مرّه واحده يخرجّه عن هذا الموضوع، وإلاّ فليس اختلاف في حقيقه الوجوب حتى يفرّق فيه بين العيني والكفائي، بل الاختلاف إنّما هو في متعلّق الوجوب، لخصوصيّة أخذت فيه، لما عرفت: من أنّ متعلّق الوجوب الكفائي متخصّص بخصوصيّة ترتفع بمبادره واحد منهم إلى الامتثال، وليس متعلّق الوجوب العيني كذلك، هذا.

ويمكن أن يفرّق بينهما أيضاً من جهة أخرى، وهى: أنّ الغرض من الواجب الكفائي واحد، ولذا يسقط بفعل واحد منهم. بخلاف العيني، فإنّ الغرض منه متعدّد، ولذا لا يسقط بذلك، ومن المقرّر: أنّ وحده الملاك لا تقتضى تعدّد الخطاب، بل وحدته، إذ يلزم من تعدّده اللغويّه، للزوم خلوّ بعض الخطابات حينئذ عن المصلحه، ولما كان الملاك في الواجب العيني متعدّدا بحيث يكون لكلّ فعل من كل مكلف ملاك يخصّه، فلا محاله يتعدّد الخطاب، ويكون لكلّ مكلف خطاب يختص به.

بخلاف الواجب الكفائي، فإنّ وحده ملاكه توجب وحده خطابه، فلا وجه لأن يقال:

إنّ الوجوب الكفائي يتعلّق بكل واحد من المكلفين على حدو تعلّق العيني به.

كما أنّ الظاهر (١) هو: امتثال الجميع لو أتوا به دفعه، و استحقاقهم للمثوبه، و سقوط (٢) الغرض بفعل الكل، كما هو (٣) قضيه توارد العلل المتعدده على معلول واحد.

## فصل فى الواجب الموقت و غير الموقت

لا يخفى: أنّه و إن كان الزمان ممّا لا بدّ منه عقلا (٤) فى الواجب،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الثانى المذكور بقولنا: «ثانيهما: استحقاق... إلخ».

(٢). هذا و قوله: «و استحقاقهم» معطوفان على - امتثال -.

(٣). أى: سقوط الغرض بفعل الكل مقتضى توارد العلل المتعدده على معلول واحد، فإنّ المقام من تواردها، ضروره أنّه بعد كون الغرض الموجب للأمر واحدا، فلا محاله يكون المؤثر فى حصوله فعلا واحدا، و مع تعدده يكون المؤثر فى حصوله الجامع بين الأفعال المتعدده، لبرهان امتناع استناد الأثر الواحد إلى المتعدّد، فعند فعل الجميع يكون الأثر مستندا إلى الجامع بين أفعالهم.

الموقت

(٤). لكون الواجب - و هو الفعل الصادر من المكلف - زمانيا؛ ((لله لله يحتاج إلى زمان يقع فيه، كما يحتاج إلى مكان، لكونه مكانيا. فالأولى أن يقال: إنّ الوجوب الكفائى ما يتعلّق بصرف وجود المكلف المنطبق على كلّ واحد من المكلفين على البدل، كما هو المتداول عند العرف، فإذا أمر المولى أحد عبيده، أو الوالد أحد أولاده بشىء، ك شراء لحم، أو خبز، أو غير ذلك، فليس المأمور واحدا معينا، بل صرف الوجود منهم الصادق على كلّ واحد منهم، و لذا لو تركوا عصى الجميع، و استحقّ كلّ واحد منهم عقابا مستقلا، لانطباق صرف الوجود عليه، و لو امتثلوا استحقّ الجميع ثوابا كذلك.

ص: ٥٦٧

إلا أنه (١) تاره ممّا له دخل فيه شرعا (٢)، فيكون موقّتا، و أخرى لا- دخل له فيه أصلا «-» فهو غير موقت. و الموقّت إمّا أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره (٣) فمضيق «-» و إمّا أن يكون أوسع منه (٤) فموسّع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الزمان تاره يكون ممّا جعله الشارع دخيلا و قيّدا فى الواجب، كالزمان الذى أخذ فى الدليل قيّدا للصلوات اليوميّه، فهذا يسمّى بالموقّت، و هو على قسمين: موسّع، و مضيق، لأنّ الزمان إن كان بقدره و مساويا له، فهو مضيق، و إن كان أوسع منه - كالزمان فى الصلوات اليوميّه - فموسّع.

و أخرى لا يكون للزمان فى لسان الدليل دخل فى الواجب شرعا، فهو غير موقّت، كصلاه الزلزله، سواء أوجب فيه الفور كالحج بالنسبه إلى عام الاستطاعه، أم لا كقضاء الفوائت بناء على الموسعه.

(٢). يعنى: فيكون الزمان - مضافا إلى ظرفيته للواجب - قيّدا من قيوده الشرعيّه، لدخله فى المصلحه و الملاك.

(٣). كصوم شهر رمضان.

(٤). كالصلوات اليوميّه أداء و قضاء - بناء على الموسعه - و حجّه الإسلام و إن وجب فيها الفور، لكنّه غير التضيق، كما لا يخفى.

(-). الأولى: تبديله بقوله: «شرعا»، لأنّ «أصلا» ظاهر فى عدم الدخل و لو بنحو الظرفيه، و هو كما ترى.

مضافا إلى: أنّ المقابله تقتضى عدم الدخل شرعا، لا أصلا حتى ظرفا، فلو أبدل قوله: «أصلا» ب: «كذلك» أو «شرعا» كان أليق.

(--). قد يستشكل فى الواجب المضيق كالصوم بما حاصله: أنّه يلزم فيه أحد المحذورين: تقدّم المعلول على العلّه، أو تأخره عن العلّه زمانا.

توضيحه: أنّ الانبعاث لا بدّ و أن يتأخر عن البعث، لترتبه عليه، ففى

ص: ٥٦٨

و لا يذهب عليك (١): أن الموسع كلّي كما كان له أفراد دفعيّة (٢)

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمهيد لدفع توهم كون التخيير بين أفراد الواجب الموسع شرعيًا.

تقريب التوهم: أنه لمّا امتنع تطبيق الواجب على الزمان الموسع، لأوسعيته من الواجب، فلا محاله يكون تقييد الواجب به عبارة عن تقييده بكلّ جزء من أجزاء ذلك الزمان على البدل، فيراد من قوله: «صل من الدلوك إلى الغروب» مثلاً: صلّ في أوله، أو آخره، أو وسطه. نظير قوله: «صلّ، أو صم، أو أعتق»، فيكون التخيير بين أفراد الواجب الموسع الطوليّ شرعيًا.

(٢). كالصلاة في أول الوقت في البيت، أو المسجد، أو الحسينيّة، أو غيرها. الصوم العذّي يكون وجوبه مشروطاً بآن طلوع الفجر إذا فرض تقدّم الوجوب عليه لزم تقدّم المعلول و المشروط على العلّة و الشرط - أعني آن الطلوع -، و هو محال، إذ المفروض توقّف الوجوب على الطلوع، و هذا التقدّم يدهي البطلان.

و إذا فرض تأخر الوجوب عن الطلوع لزم خلوّ آن من آنات النهار عن الصوم، و هو خلف. و لزم تأخر المعلول عن العلّة زماناً.

و إن شئت فقل: إنه يلزم تأخر الحكم عن موضوعه زماناً، و قد قيل: إنّ الحكم بالنسبة إلى موضوعه كالمعلول بالنسبة إلى علته في اتحادهما زماناً و اختلافهما رتبة، فإذا تمّ الموضوع ترتّب عليه الحكم بلا مهله، و إن لم يترتب عليه لم يكن ذلك بموضوع، و هذا خلف.

و يندفع هذا الإشكال ب: عدم لزوم شىء من هذين المحذورين، و ذلك لاتحاد زمان الوجوب و الواجب و الانبعاث، ف آن الطلوع زمان البعث و الانبعاث و الواجب و هو واحد، و تأخر الانبعاث عن البعث رتبى، لا زمانى. نعم يتوقّف الانبعاث على العلم بالبعث قبل الطلوع، و هو غير تأخر الانبعاث زماناً عن صدور البعث من المولى.

و الحاصل: أنه لا بدّ في انبعاث المكلف عن بعث المولى من علمه قبل الطلوع بوجوب الصوم حين الطلوع حتى يتمكّن من الانبعاث فيه.

ص: ٥٦٩



كان له أفراد تدريجيّته (١) يكون التخيير بينها كالتخيير بين أفرادها الدفعيّته عقليًا.

ولا-وجه (٢) لتوهم (٣) أن يكون التخيير بينها شرعيًا، ضروره أنّ نسبتها (٤) إلى الواجب نسبه أفراد الطبائع إليها «-» كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). منطبقه على الزمان، كالصلاه في أوّل الوقت، و آخره، و وسطه.

و محصل دفع التوهم المزبور الذي أشار إليه بقوله: «و لا يذهب عليك»:

أنّ الغرض القائم بطبيعته ذات أفراد طوليّته و عرضيّه يقتضى كون التخيير بين أفرادها عقليًا، كما تقدّم في الواجب التخييري من أنّ الأمر بشيئين أو أشياء إذا كان بملاك واحد، كان التخيير بينهما أو بينها عقليًا، لقيام الغرض بالجامع الذي يكون انطباقه على أفرادها عقليًا. ففي المقام: يكون الواجب الموسّع كليًا ذا أفراد طوليّته و عرضيّه و انطباقه عليها عقليّ، و لا مجال للتخيير الشرعي المنوط بتعدّد الغرض غير المحرز هنا.

(٢). لما عرفت أنّنا من قولنا: «و محصل دفع التوهم».

(٣). المتوهم - كما قيل -: العلامه و جماعه.

(٤). أى: نسبه الأفراد إلى الواجب الموسّع نسبه أفراد الطبائع إلى طبائعها، يعنى: فيكون التخيير بين أفراد الموسّع عقليًا، لكون الواجب نفس الطبيعته، لا خصوصيّه جزئيّ من جزئياتها حتى يكون التخيير بين الأفراد شرعيًا. و لعل المستشكل خلط بين تقدّم العلم على الانبعاث، و بين تقدّم البعث عليه، فتخيّل لزوم تقدّم البعث زمانا عن الانبعاث. و ليس الأمر كذلك، بل العبره بتقدّم زمان العلم بالبعث على زمان الانبعاث، ضروره موضوعيّه العلم بالبعث عقلا للانبعاث، و عدم موضوعيّه نفس البعث بوجوده الواقعي له، كما ثبت في محله.

(-). لا- يخفى أنّ كون التخيير بين أفراد الموسّع عقليًا منوط بأن يكون الواقع في حيّز التكليف عنوانا مقيدًا بالوقوع بين حدّي الزمان الموسّع، كالصلاه بين الزوال و الغروب، كأن يقول الشارع: «صلّ صلاه واقعه بينهما» حيث إنّ

ص: ٥٧٠

و وقوع (١) الموسّع فضلا عن إمكانه ممّا لا- ريب فيه، و لا- شبهه تعتريه، و لا- اعتناء ببعض التسويلات (٢) كما يظهر من المطولات.

ثم إنّه (٣) لا دلالة للأمر بالموقت بوجه على الأمر به فى خارج

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمهيد لدفع توهم استحاله الموسّع.

تقريب التوهم: أنّ تشريع الواجب الموسّع مستلزم لاجتماع النقيضين، ضروره أنّ جواز ترك الواجب فى بعض أجزاء الزمان الموسّع ينافى الوجوب الذى هو عدم جواز الترك.

و من المعلوم: أنّ الجواز و عدمه متناقضان.

و قد دفعه بقوله: «و وقوع الموسّع... إلخ» توضيحه: أنّ الوقوع أدل دليل على الإمكان، و لا إشكال و لا خلاف فى وقوعه فى الشريعة المقدّسه.

مضافا إلى: أنّ جواز الترك إنما ينافى الوجوب إذا لم يكن إلى بدل.

و أمّا إذا كان معه، فلا ينافى الوجوب أصلا، كالوجوب التخيري.

(٢). التى منها توهم استحاله الموسّع بالتقريب المزبور.

(٣). الضمير للشأن، يعنى: لا دلالة للأمر بالموقت بوجه من وجوه الدلالة لا لغه، و لا عرفا. و الغرض منه: تنقيح البحث فى مقام الإثبات.

توضيحه: أنّ التوقيت تاره يكون بدليل متّصل، كأن يقول: «صلّ فيما بين دلوك الشمس و غروبها»، و أخرى يكون بدليل منفصل، كأن يقول: «اغتسل» ثم ورد دليل على وجوب الغسل أو استحبابه يوم الجمعة. هذا العنوان كلّى يصدق على جميع ما يقع بين الحدّين من أفراد الصلاة.

و أمّا إذا كان مفاد دليل التوقيت: إيجاب الصلاة من الزوال إلى الغروب، فدعوى ظهوره فى تعلّق الأمر بذوات الجزئيات المتصوّره بين الحدّين - لا بنفس الجامع - غير بعيدة. و حينئذ يكون التخيير بين الأفراد الواقعه بين الحدّين شرعيّا، إلّا إذا قامت قرينه على عدم وجوب الجميع تعيينا، فيكون التخيير حينئذ عقليا.

الوقت (١) بعد فوته فى الوقت لو لم نقل بدلالته (٢) على عدم الأمر به.

فعلى الأول: لا دلاله للتوقيت على الوجوب بعد خروج الوقت، إذ لا يدل على كَيْفِيَّه دخل الوقت فى المصلحه من كونه دخيلاً فى جميع مراتبها حتى لا يجب بعد الوقت لانتفاء تمامها بخروج الوقت، فلا مصلحه تقتضى الوجوب بعده، أو دخيلاً فى بعض مراتبها حتى يبقى منها مرتبه توجب تشريع الوجوب أو الاستحباب بعد الوقت، فيشكك فى الوجوب بعده، و الأصل يقتضى عدمه إن لم يقد دليل على الوجوب، و إلاّ- فهو المتّبع. هذا إذا لم نقل بمفهوم الوصف، و إلاّ- فيدل التوقيت على عدم الوجوب بعد الوقت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى التقييد بالمتصل، كما أنّ قوله: «نعم» إشاره إلى التقييد بالمنفصل، و سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(٢). هذا إشاره إلى النزاع فى مفهوم الوصف، كما عرفت.

و على الثانى: و هو كون التقييد بدليل منفصل لا يخلو الحال عن صور أربع:

الأولى: ثبوت الإطلاق لكلّ من دليلى الواجب و التقييد، و معنى إطلاق دليل الواجب وجوبه فى الوقت و خارجه، فيكون من باب تعدّد المطلوب. و معنى إطلاق دليل التوقيت: دخل الوقت فى جميع مراتب المصلحه، و مقتضاه الوجوب فى الوقت فقط دون خارجه، لفرض انتفاء المصلحه الداعيه إلى الإيجاب بخروج الوقت، فيكون من باب وحده المطلوب. و لا بدّ فى هذه الصوره من الأخذ بإطلاق دليل التقييد، لحكومته على إطلاق دليل الواجب، و مقتضاه الحكم بعدم وجوبه بعد الوقت.

الثانيه: عدم إطلاق لشيء من الدليلين بأن كانا مهملين، و المرجع فى هذه الصوره الأصل العملى، و هو أصل البراءة عن وجوب القضاء.

الثالثه: إطلاق دليل الواجب، و إهمال دليل التوقيت.

الرابعه: عكس هذه الصوره، بأن يكون دليل التوقيت مطلقاً و دليل الواجب مهملاً، و المرجع فى هاتين الصورتين: الإطلاق، فى الأولى يحكم بالوجوب بعد خروج الوقت، و فى الثانيه بعدم الوجوب بعده، لاقتضاء إطلاق دليل التوقيت انتفاء

ص: ٥٧٢

نعم «-» لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له إطلاق على التقييد المصلحه رأسا، فلا موجب لوجوبه بعد الوقت.

(-). ربما يكون ما أفاده هنا - من أنّ إهمال الدليل المنفصل يوجب صحّه التمسك بإطلاق دليل الواجب لإثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت - منافيا لما أفاده (قده) فى النسخ: من عدم دلالة دليل المنسوخ على الاستحباب - بعد رفع اليد عن ظهوره فى الوجوب بدليل النسخ - مع أنّ نسبه الاستحباب إلى الوجوب كنسبه أصل الوجوب إلى الوجوب الأكيد، ولا وجه للتفكيك بين المقامين، فإنّ الالتزام ببقاء مرتبه من الوجوب بعد خروج الوقت، و ذهاب المرتبه الأكيده منه الثابته فى الوقت ينافى عدم الالتزام ببقاء مرتبه الاستحباب بعد النسخ و ارتفاع الوجوب، فكما لا يصح هناك التمسك بدليل المنسوخ على بقاء مقدار من الرّجحان المساوق للاستحباب، فكذلك هنا لا يصح التمسك بدليل الواجب، و إثبات مرتبه من الوجوب بعد الوقت به.

و يمكن أن يتميّك بإطلاق دليل الواجب - كما فى بعض حواشى المتن - بوجه آخر، و هو: «أنّ دليل التقييد إذا كان بلسان التكليف و الأمر بإتيان الواجب فى الوقت، اختصّ وجوبه بالتمكّن من الإتيان به فى الوقت. أمّا العاجز عن ذلك، فإطلاق دليل الواجب بالنسبه إليه يكون سالما عن التقييد، فيتمسك بإطلاقه فى خارج الوقت، و يحكم بوجوبه، ثم يلحق به المتمكّن العاصى فى الوقت بعدم الفصل».

لكن فيه: أنّ المقرّر فى محله: كون الأوامر و النواهى المتعلقة بالمركبات ظاهره فى الإرشاد إلى الجزئيه، أو الشرطيّه، أو المانعيه، فلا فرق بين أن يقول:

«اقرأ فى الصلاه فاتحه الكتاب»، أو «لا- صلاه إلا- بفاتحه الكتاب» و هكذا، فظهورها الأولى فى الوجوب و الحرمة ينقلب إلى ظهور ثانوى إرشادى، فينهدم أساس ما أفاده من التفصيل المزبور، لأنّ أساسه انحفاظ الظهور الأولى للأوامر و النواهى، و قد عرفت سقوطه فى بيان المركبات، فلاحظ و تدبّر.

بالوقت، و كان لدليل الواجب إطلاق لكان قضيه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت (١)، و كون (٢) التقييد به بحسب تمام المطلوب، لا أصله (٣) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الصوره الثالثه المتقدمه.

(٢). معطوف على - ثبوت -، يعنى: إذا كان لدليل الواجب إطلاق، فقضيته ثبوت الوجوب بعد الوقت، و كون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب لا وحدته، فإن مقتضى تعدد المطلوب هو مطلوبيه نفس الواجب سواء أ كان فى الوقت أم بعده، فمطلوبيته فى خصوص الوقت زائده على مطلوبيته أصل الواجب، ففوت المصلحه الوقتيه لا يستلزم فوات مطلوبيه نفس الطبعه، لأن التقييد يكون لبعض مراتب المصلحه، لا- أصلها، فيؤتى بالواجب بعد الوقت. فقله (قده): «بحسب تمام المطلوب» أى: المطلوب الأقصى، و المراد به: تعدد المطلوب.

(٣). أى: أصل المطلوب حتى لا- يجب بعد خروج الوقت، و المقصود به وحده المطلوب، فالمراد بقوله: «تمام المطلوب» هو المطلوب الأقصى.

(-). لا يخفى أن المصنف (قده) لم يتعرض لمقام الثبوت، و لا بأس بالتعرض له، فنقول و به نستعين: إن الزمان المأخوذ قيداً؛ لله لله في لسان الدليل الشرعى قد يكون دخيلاً فى جميع مراتب المصلحه، بحيث يفوت تمامها بخروج الوقت، و لا يبقى منها شىء بعد الوقت، و يعبر عن هذا ب: «وحده المطلوب»، و قد يكون دخيلاً فى بعض مراتب المصلحه، بحيث يبقى منها بعضها الآخر، فيستوفى بإتيان الواجب بعد الوقت، و يعبر عنه ب «تعدد المطلوب».

ففى الأوّل لا- يجب القضاء بعد الوقت، لعدم مصلحه تقتضى الوجوب، و لو نهض حينئذ دليل على الوجوب كان من قبيل الجبران و التدارك لما فات، كوجوب بعض الكفارات المترتبه على ترك بعض الواجبات خطأ.

و فى الثانى يجب الفعل بعد الوقت إن كان ما بقى من المصلحه لازم التدارك، و يستحب إن لم يلزم تداركه.

ص: ٥٧٤

و بالجمله: التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحده المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل و لو فى خارج الوقت مطلوباً فى الجملة و إن لم يكن بتمام المطلوب (١)، إلا أنه لا بدّ فى إثبات أنه (٢) بهذا النحو (٣) من دلالة (٤)، و لا يكفى الدليل على الوقت إلا «-» فيما عرفت (٥).

\*\*\*\*\*

(١). أى: المطلوب الأكمل، لأنه إنّما يكون بإتيان الواجب فى الوقت.

(٢). أى: التقييد.

(٣). أى: تعدد المطلوب، يعنى: أنّ ظاهر دليل التوقيت كسائر أدلّه التقييدات هو: كون القيد دخيلاً فى جميع مراتب المصلحه، فبانتهائه تنتفى المصلحه بتمام مراتبها، فيكون التوقيت من باب وحده المطلوب، فدخل الوقت فى بعض مراتب المصلحه حتى يكون من باب تعدد المطلوب خلاف ظاهر دليل التوقيت، فلا بدّ فى الدلالة عليه من التماس دليل آخر غير دليل التوقيت، لما عرفت من ظهوره فى وحده المطلوب.

(٤). أى: من دليل مستقل.

(٥). من قوله: «نعم لو كان التوقيت» إلى قوله: «و كان لدليل الواجب إطلاقاً».

(-). ظاهره: الاستثناء من نفس دليل التوقيت، يعنى: أنه لا يدلّ على تعدد المطلوب المستلزم لوجوب القضاء بعد الوقت إلا فيما عرفت. مع أنه (قده) لم يذكر قبل ذلك دلالة التوقيت على وجوب القضاء حتى يشير إليه بقوله: «إلا- فيما عرفت»، لأنّ دليل التوقيت إمّا مطلق ينفى وجوب القضاء، و إمّا مهمل لا يدلّ على شىء من الوجوب و عدمه، فقوله: «إلا فيما عرفت» مستدرک.

و حق العبارة أن تكون هكذا: «إلا- أنه لا- بدّ فى إثبات أنّ التوقيت بنحو تعدد المطلوب من دلالة و لو كانت إطلاق دليل الواجب، كما عرفت. و لا يكفى نفس الدليل على الوقت»، و لو قال: «و لا يكفى دليل الواجب فى إثبات تعدد المطلوب إلا فيما عرفت من إطلاقه، و إهمال دليل التوقيت» كان سليماً عن الإشكال.

ص: ٥٧٥

و مع عدم «-» الدلاله، فقضيه أصاله البراءه عدم وجوبها (١) فى خارج الوقت.

و لا مجال (٢) لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت «-» فتدبر جيداً.

\*\*\*\*\*

(١). إذ مع عدم الدليل على تعدد المطلوب يشك فى وجوبه بعد الوقت، فتجرى فيه البراءه، لكونه من الشك فى التكليف.

فتحصل مما تقدم: أنّ الأصل مرجع إذا لم يكن هناك دليل على كون التقييد بنحو تعدد المطلوب، و معه كما إذا كان لدليل الواجب إطلاق، و كان دليل التوقيت مهملاً، فيرجع إلى الإطلاق القاضى بوجوب القضاء فى خارج الوقت، كما لا يخفى.

(٢). أما تقريب جريان الاستصحاب، فهو أن يقال: إنّ وجوب صلاه الظهر مثلاً- كان قبل غروب الشمس معلوماً، فيستصحب وجوبها بعد غروبها، فهذا الاستصحاب الحكمى يثبت وجوبها بعد الوقت، و معه لا تجرى البراءه، لحكومته عليها.

و أما عدم المجال لجريان الاستصحاب هنا، فوجهه: انتفاء الموضوع و هو الوجوب المقيّد بالوقت، و لا أقلّ من الشك فى بقائه المانع عن جريان الاستصحاب، فإنّ التمسك بدليل الاستصحاب مع الشك فى بقاء الموضوع تشبّه بالدليل فى الشبهه الموضوعية، و هو غير جائز على المشهور المنصور.

(-). مجرّد عدم الدلاله على تعدد المطلوب لا يكفى فى الرجوع إلى الأصل، بل لا بدّ من عدم الدلاله على وحده المطلوب أيضاً، لأنّه مع الدلاله عليها لا مجال للرجوع إلى أصاله البراءه أيضاً، إذ مع الدليل لا تصل النوبه إلى الأصل و إن كان موافقاً له، كما لا يخفى.

فإذا كان دليل الواجب مهملاً- و دليل التوقيت مطلقاً - بمعنى: دلالته على دخل الوقت فى تمام مراتب المصلحه - فلا وجه للرجوع إلى أصل البراءه، لدلاله دليل التقييد على وحده المطلوب المستلزمه لعدم وجوب القضاء بعد الوقت.

(--). و قد يقال: بجريان استصحاب الكلّى من قبيل القسم الثالث هنا، بتقريب: أنّه عند زوال الفرد المعلوم حدوثه - و هو الصلاه المقيّده بالوقت -

بشىء أمر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض فى توسط أمر الغير به إلاّ تبليغ أمره (١) به، كما هو المتعارف فى أمر الرسل بالأمر أو النهى.

الأمر بالأمر

\*\*\*\*\*

(١). أى: أمر الأمر الأوّل بذلك الشىء.

توضيح ما أفاده: أنّ زيدا مثلا إذا أمر عمرا بأن يأمر بكرا بصلاه، فهل يكون عمرو مبلّغا لأمر زيد إلى عمرو، فيكون عمرو مأمورا من زيد، فإذا خالف عدّ مخالفا لزيد، لا لعمرو؟ أم يكون لأمر عمرو موضوعيّة، بحيث لو خالف بكر، كان عاصيا لعمرو لا لزيد.

و بعبارة أخرى: هل يكون الثالث مأمورا من الأوّل، أم الثانى؟ فيه قولان نسب الأوّل منهما إلى بعض المتأخّرين من أصحابنا، و الثانى إلى المحقّقين. و لا بد من ملاحظه غرض المولى، فإن تعلق بحصول ذلك الشىء كان الواسطه مبلّغا، لا أمرا، و إن تعلق بصرف أمر الواسطه من دون تعلق غرضه بذلك الشىء، أو تعلق غرضه بحصول ذلك الشىء، لكن بعد تعلق أمر الواسطه به، بحيث يكون أمر الواسطه من قبيل شرط الوجوب، فلا يكون الثالث مأمورا من الأوّل. يشكّ فى حدوث فرد آخر للوجوب متعلق بالصلاه فى خارج الوقت، فاستصحاب الكلّى - و هو الوجوب - باعتبار تعلقه بطبيعيّ الصلاه يجرى، و مقتضاه وجوب الصلاه بعد خروج الوقت.

لكن فيه ما لا يخفى:

أمّا أولا: فلما قوّر فى محله: من عدم جريان الاستصحاب مع تبدّل حال من حالات الموضوع، و زوال وصف من أوصافه، لكونه موجبا للشكّ فى بقاء



و أما (١) لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشئ ء من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به (٢) لا مطلقا، بل بعد تعلق أمره به (٣)، فلا (٤) يكون أمرا بذلك الشئ ء، كما لا يخفى (-).

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارة إلى القسم الثاني، و هو: أن يكون لأمر الوساطه جهه موضوعيه.

(٢). هذا الضمير، و ضمير - به - فى قوله: «غرضه به» راجعان إلى الشئ ء.

(٣). أى: أمر الوساطه بذلك الشئ ء، بحيث يكون أمره من قبيل شرط الوجوب.

(٤). هذا جواب قوله: «و أما لو كان الغرض».

أما عدم كون أمر الأمر الأول أمرا بذلك الشئ ء فى الصورة الأولى، فواضح، لعدم تعلق غرضه بالفعل أصلا، بل تمام موضوع غرضه نفس أمر الغير به.

و أما عدم كونه أمرا بذلك الشئ ء فى الصورة الثانية، فلائنه مأمور به بشرط أمر الوساطه به، لا مطلقا. الموضوع.

و أما ثانيا: فلعدم جريان الاستصحاب فى الكلّى مطلقا، لعدم وجود للجامع بين الفرد الزائل قطعا و المشكوك حدوثه بدوا حتى يستصحب، فلو وجد كان وجودا مباينا لوجود الفرد الزائل، و مع المباينه كيف يصح الاستصحاب، إذ لا اتحاد بين المتباينين.

فالحق: عدم جريان الاستصحاب فى الموقّات بعد خروج أوقاتها، فالشكّ فى وجوب الفعل بعد خروج الوقت يكون مجرى أصاله البراءه.

(-). لا يخفى: أنّ الثمره المترتبه على هذا البحث - على ما قيل - هى:

شرعيه عبادات الصبى، بمثل قول أبى عبد الله (عليه السلام) فى حسنه (١) الحلبي أو صحيحته «فمروا صبيانكم بالصلاه إذا كانوا بنى سبع سنين» و نحوه (٢) ممّا ورد فى أمر الولي

ص: ٥٧٨

و قد انقدح بذلك (١): أنه لا دلالة بمجرد الأمر بالأمر على كونه أمراً به، و لا بدّ في الدلالة عليه من قرينه عليه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتطرّق الاحتمالين فى أمر الواسطه بشىء، و هذا مقام الإثبات، و غرضه: أنه لا- دلالة لمجرّد الأمر بالأمر على أحد الاحتمالين المزبورين، بل لا بدّ فى الدلالة عليه من قرينه على ذلك. للصبى.

لكنك خير بأنّه إذا لم يدل دليل على تعيّن كون أمر الشارع للأولياء بأمرهم للصبىان أمراً بنفس ذلك الشىء لم يترتب عليه هذه الثمره، لأنّ ترتبها عليه منوط بدلاله الأمر بالأمر فى مقام الإثبات على كون الواسطه مبلّغاً، لا أمراً، إذ مع الإجمال و عدم الدلالة لا تترتب الثمره المزبوره على هذا البحث، فتكون عبادات الصبى حينئذ تمرينيه.

فالأولى: إثبات مشروعته عبادات الصبى بعموم أدلّه التشريع، كقوله تعالى:

( كتب عليكم الصيام ) و ( أقيموا الصلاه و آتوا الزكاه )، و نحوها ممّا يعمّ البالغ و غيره.

و حديث: «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم» لا- ينافى عموم الأدلّه حتى يخصه بالبالغ، لأنّه بقرينه وروده مورد الامتنان يرفع الإلزام الموجب للثقل مع بقاء المصلحه على حالها.

و على هذا: فلو أتى بالصلاه فى الوقت، ثم بلغ أجزاء، و لا تجب الإعاده.

(-). لا- يبعد أن يقال: إنّ غلبه ورود الأمر بالأمر فى التبليغ، و كون الغرض متعلقاً بنفس الفعل توجب ظهوره فيه، فتكون الغلبه المزبوره قرينه نوعيه على المبلّغيه، و الطريقيه، و كون الثالث مأموراً من الأمر الأوّل، لا الثانى.

و هذه القرينه متّبعه ما لم يقم صارف عنها. و عليه: فلا بأس بترتيب الثمره المزبوره - و هى: شرعيه عبادات الصبى - على هذا البحث، لعدم قرينه فيها على خلاف الغلبه المزبوره.

ص: ٥٧٩

إذا ورد أمر بشىء بعد الأمر به قبل «-» امثاله (١)، فهل يوجب تكرار ذاك الشىء، أو تأكيد الأمر الأول، و البعث (٢) الحاصل به؟ قضيه إطلاق المادّه (٣) هو التأكيد، فإنّ (٤) الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلّق بطبيعته واحده مرتين من دون أن يجىء تقييد لها فى البين و لو (٥) كان بمثل «مرّه أخرى» كى يكون متعلّق

الأمر بعد الأمر

\*\*\*\*\*

- الأمر بعد الأمر

(١). يعنى: قبل امثال الأمر الأول، كما إذا قال: «أعتق رقبه»، و قبل امثاله ورد أيضا: «أعتق رقبه»، فهل يكون الثانى تأسيسا حتّى يجب عتق رقتين امثالاً للأمرين؟ أم يكون تأكيدا للأول، فلا يجب إلّا عتق رقبه واحده.

(٢). معطوف على قوله: «الأمر»، و ضمير - به - راجع إلى الأمر.

(٣). توضيحه: أنّ إطلاق مادّه الأمر الثانى - كالعتق فى المثال المذكور - و عدم تقييدها بما ينوّعه، أو يصنّفه، أو يشخصه يقتضى اتحاد المادّتين مفهوما، و كون المطلوب بالأمر الثانى عين المطلوب بالأمر الأول، فلا محاله يكون الطلب الثانى تأكيدا له، إذ لو لا التأكيد يلزم اجتماع المثليين، و هما الطلبان.

(٤). هذا تقريب محذور اجتماع المثليين، و قد عرفته.

و الحاصل: أنّ حمل الأمر الثانى على التأسيس مستلزم للمحال، و هو اجتماع المثليين، ضروره أنّ صرف الوجود سواء أ كان من طبيعته الطلب أم طبيعته المطلوب لا يتشّى و لا يتكرّر ما لم ينضم إليها ما يكثرها نوعا، أو صنفا، أو شخصا.

(٥). كلمه - لو - وصلّيّه، كأن يقول - بعد قوله: «أعتق رقبه» - : «أعتق و قد بسطنا الكلام فى شرعيّه عبادات الصبى فى رساله مستقله.

(-). و أمّا إذا ورد بعد امثال الأول، فيكون الأمر الثانى تأسيسا، إذ لا معنى للتأكيد بعد السقوط، فيتعيّن كونه تأسيسا، و إلّا يلزم اللغوئيه.

كُلٌّ منهما غير متعلّق الآخر، كما لا يخفى. و المنساق (١) من إطلاق الهيئه و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا (٢) أنّ الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقة بمثلها و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد (٣) «-». رقبه مرّه أخرى»، فإنّ كلمه «مره أخرى» توجب مغايره متعلّق الأمر الثاني لمتعلّق الأمر الأوّل، لأنّ متعلّق الأوّل: الوجود الأوّل، و متعلّق الثاني: الوجود الثاني، و من المعلوم: تغاير المتعلقين حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: بيان ما ينافى إطلاق المادّه الظاهر فى التأكيد.

توضيح وجه المنافاه: أنّ إطلاق الهيئه ظاهر فى التأسيس، لكشفه عن إرادته غير الإراده المنكشفه بالأمر الأوّل. و مقتضى التأسيس: امتثال آخر غير امتثال الأمر الأوّل، فيكون إطلاق الهيئه مخالفا لإطلاق المادّه، لظهور الأوّل فى التأسيس، و الثانى فى التأكيد.

(٢). غرضه: دفع التنافى بين إطلاقى الهيئه و الماده، بقيام قرينه نوعيه على التأكيد، بحيث توجب رفع اليد عن إطلاق الهيئه.

بيانه: أنّه إذا كان الأمر مسبوقا بمثله، و لم يذكر سبب أصلا، كما إذا ورد:

«أعتق رقبه»، ثم ورد أيضا: «أعتق رقبه»، أو ذكر سبب واحد لهما معا، كقوله:

«إن أفطرت فأعتق رقبه، و إن أفطرت، فأعتق رقبه»، ففى هاتين الصورتين يكون الأمر الثانى مؤكّدا للأوّل، إذ لو حمل على التأسيس لزم التصرف فى اللفظ بتقييد المادّه فى الثانى بما يوجب تكثيرها، لتغاير المادّه فى الأمر الأوّل.

بخلاف ما إذا حمل على التأكيد، إذ لا حاجه حينئذ إلى تصرّف فى اللفظ أصلا.

(٣). يعنى: فى كليهما، كأن يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبه، و إذا أفطرت فأعتق رقبه»، كما مرّ آنفا.

(-). و أمّا إن ذكر سبب لأحدهما دون الآخر، حمل على التأسيس، و وجب التكرار، كأن يقول: «أعتق رقبه» ثم يقول: «إذا أفطرت فأعتق رقبه».

ص: ٥٨١

و كذا الحال لو ذكر سبيان، كأن يقال: «إن ظاهرت، فأعتق رقبه، و إن أفطرت، فأعتق رقبه»، فإنه يجب التكرار أيضا.

فالمتحصل: أنّ هنا صورا:

الأولى: أن لا يذكر سبب أصلا، و حكمها التأكيد.

الثانية: أن يذكر سبب واحد لهما، و حكمها التأكيد أيضا.

الثالثة: أن يذكر سبب لأحدهما دون الآخر، و حكمها التأسيس و وجوب التكرار.

الرابعة: أن يذكر سبيان لهما، كالظهار و الإفطار لوجوب العتق، و من الواضح: أن حكمها التأسيس، و وجوب التكرار.

و لا يخفى: أنّ عنوان المتن في هذا الفصل هو الاستفادة من الكتب المبسوطة الأصولية، لكن بزياده قيدين آخرين.

الأول: أن لا يكون الثاني معطوفا على الأول.

الثاني: أن يكونا منكرين، أو بمنزلةتهما، كقوله: «صلّ ركعتين، صلّ ركعتين»، أو: «صم، صم» فإن كانا كذلك، فقد ذهب فيه جماعه منهم الصيرفي إلى الاتّحاد، و عدم وجوب التكرار. و عن الشيخ، و ابن زهره، و الفاضلين، و غيرهم:

البناء على تغاير الحكمين، و وجوب التكرار. و نسب إلى جماعه منهم العلامه في النهايه، و العضدي، و الأزدي، و أبو الحسين التوقف.

و إن كان الأمر الثاني معطوفا على الأول، و كانا منكرين، نحو: «صلّ ركعتين» و «صلّ ركعتين» فالحكم فيه التأسيس، و وجوب التكرار، من غير ظهور خلاف فيه، لرجحان التأسيس على التأكيد، و لظهور العطف في المغايره بين المعطوف و المعطوف عليه.

ص: ٥٨٢

و كذا الحكم لو كانا معرّفين، أو كان الأوّل معرّفاً، و الثاني منكرًا.

و أمّا إذا كان الأوّل منكرًا، و الثاني معرّفاً، ففيه أقوال:

الأوّل: التأسيس، و هو المحكى عن جماعة، منهم: ابن زهره، و العلامه، و الآمدى، و الرازى.

الثانى: التأكيد، و هو المحكى عن بعض المتأخرين.

الثالث: التوقّف، و هو المنسوب إلى المحقّق، و أبى الحسين البصرى، و العضدى. و إن شئت الوقوف التام على خصوصيات هذا البحث، فراجع الكتب المبسوطه الأصوليه.

إلى هنا انتهى الجزء الثانى من كتاب منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، فى النجف الأشرف على من حلّ به فى كلّ آن أفضل الصلوات و التحف، و يتلوه الجزء الثالث إن شاء الله تعالى. و الحمد لله على آلائه، و الصلاه و السلام على سيّد أنبيائه محمّد و آله الطيبين الطاهرين و اللعنه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

ص: ٥٨٣

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی]/ تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب- محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۱۳۳/ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶





منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

الظاهر أن النهي بمادته و صيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته (١)، غير (٢) أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود و في مدلول ماده النهي و صيغته

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن النهي بمادته ك «نهي، ينهى» و غيرهما مما يشتق من هذه الماده، و بصيغته ك «لا تفعل» يشارك الأمر ماده و صيغته في الدلالة على الطلب، فكلاهما يدلان على نفس الطلب. و يفارق الأمر في كون متعلقه العدم، و متعلق الأمر الوجود على ما عن أهل المعاني من النص عليه، حيث إن النهي يطلب به العدم، فقوله: «لا- تشرب الخمر» أو «أنهاك عن شربها» بمنزله: «أطلب منك عدم شرب الخمر»، و قوله: «صل» بمنزله قوله: «أطلب منك وجود الصلاه».

(٢). غرضه بيان الفارق الذي أشرنا إليه بقولنا: «و يفارق الأمر... إلخ».

الآخر العدم «-» فيعتبر (١) فيه ما استظهرنا اعتباره فيه (٢) بلا تفاوت أصلاً.

نعم يختص «--» النهى بخلاف، و هو: أن متعلق الطلب فيه هل

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيعتبر فى مفهوم النهى. ثم إن هذا متفرع على مماثله النهى مادة و هيئه للأمر، و هو كذلك، فان لازم هذه المماثله أن يعتبر فى النهى جميع ما اعتبر فى الأمر من العلو، و دلالة الهيئه على مجرد الطلب الإلزامى، و خروج المره و التكرار و الفور و التراخى عن مدلولها.

(٢). أى: فى مفهوم الأمر من اعتبار العلو و غيره فيه، و من كون التهديد و التعجيز و التهكم و غيرها من الدواعى لا المعانى.

(-). لا يخفى أن مقتضى تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها و تقابل الأمر و النهى هو: كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحه فيه، و النهى عنه ناشئاً عن المفسده فيه، فإذا كان شرب الخمر مثلاً ذا مفسده، كانت تلك المفسده داعيه إلى النهى عنه - أى الزجر عنه - فى مقابل الأمر الذى يبعث على الإتيان بالفعل المشتمل على المصلحه الداعيه إلى الأمر بفعله، فليس فى النهى طلب حتى يبحث عن كون متعلقه الترك أو الكف. نعم إذا كان فى الترك مصلحه توجه إليه الأمر و تعلق به الطلب، و هذا غير النهى عن الفعل.

و بالجملة: الأمر بعث على الفعل و النهى زجر عنه، و ليس الكف أمراً وجودياً كما اشتهر، بل هو ترك الشىء اختياراً مع الميل إلى فعله، فهو أمر عدمى يعبر عنه بالكف، لا وجودى قائم بالنفس حتى يصح تعلق الطلب الذى هو أمر وجودى به.

و الحاصل: أن النهى عن شرب الخمر زجر عن فعله، لا طلب لتركه أو الكف عنه.

(--). لا موضوع لهذا البحث بعد إنكار الطلب فى النهى كما عرفت آنفاً.

ص: ٤

هو الكف (١) أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثاني (٢).

و توهم (٣) أن الترك و مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث و الطلب فاسد (٤)، فان الترك أيضا يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: زجر النفس عن إرادته الفعل و الميل إليه، فالكف أمر وجودى و لا- يصدق على مجرد الترك، بل لا- بد أن يستند الترك إلى زجر النفس. بخلاف الترك، فانه يصدق على مطلق العدم سواء كان مع الزجر أم بدونه.

(٢). و هو مجرد الترك و عدم الفعل و ان لم يكن عن زجر النفس، لأنه المتبادر من الصيغه فى المحاورات.

(٣). هذا إشاره إلى برهان كون متعلق النهى الكف، و حاصله: أن متعلق التكليف سواء كان نهياً أم أمراً أم غيرهما لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف، لأن اعتبار القدره عقلا فى متعلقات التكليف مما لا شبهه تعتريه. و حينئذ فان كان متعلق النهى الكف صح تعلق النهى به، لكونه مقدوراً للمكلف، بخلاف ما؛ لله لله إذا كان متعلق النهى مجرد الترك و عدم الفعل، إذ العدم حاصل بنفس عدم علتة، فليس مقدوراً له حتى يصح تعلق النهى به. فالنتيجه هى: أن الكف المعدود فعلا- اختيارياً هو الذى يتعلق به النهى دون مجرد الترك و عدم الفعل.

(٤). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، توضيحه: أن الترك ليس خارجاً عن حيز القدره و الاختيار، و الا لم يكن الفعل مقدوراً أيضاً، بل كان ممتنعاً، لأن نسبة القدره إلى الفعل و الترك نسبه واحده، فمقدوريه أحدهما تستلزم مقدوريه الآخر، و لما كان الفعل مقدوراً بالضروره، فالترك كذلك، إذ لو كان الترك أو الفعل غير مقدور لكان الترك واجباً و الفعل ممتنعاً، فيخرجان عن حيطه الاختيار.

ص: ٥

مقدوراً، و الا لما كان الفعل مقدوراً و صادراً بالإرادة و الاختيار.

و كون (١) العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب (٢) أن يكون كذلك (٣) بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف «-» .

ثم (٤) انه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار، كما لا دلالة

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب ما استشكله المتوهم من كون العدم غير مقدور، فلا يصح تعلق التكليف به. توضيحه: أن العدم الأزلى خارج عن حيز القدره، لكونه أزلياً سابقاً على وجود المكلف، فلو تعلق به التكليف لزم تعلقه بأمر غير مقدور، فلا- محيص عن تعلقه بالمكلف الذى هو مقدور للمكلف.

(٢). هذا دفع إشكال عدم كون العدم الأزلى مقدوراً، و حاصله: أن غير المقدور ذات العدم الأزلى لا استمراره، بداهه أن المكلف قادر على قطع استمرار العدم و نقضه بالوجود، و هذا المقدار من القدره كافٍ فى صحه تعلق النهى بالعدم، إذ العدم الأزلى بحسب البقاء يقع مورداً للتكليف، و من المعلوم أن المكلف فى هذه المرتبه قادر على التأثير فى العدم بقطع استمراره، فيصير العدم بهذا الوجه مقدوراً للمكلف.

(٣). أى: لا بالاختيار.

عدم دلالة النهى على التكرار:

(٤). غرضه نفي الدلالة اللفظيه الوضعيه لصيغته النهى على الدوام و التكرار.

(-). نعم و ان كان العدم بحسب البقاء مما يمكن نقضه بالوجود، بخلاف الترك السابق، لكنه لا يوجب إمكان تعلق الإراده به، لأنه لا- يخرج بإمكان قلبه إلى الوجود عن العدم، و قد عرفت عدم تعلق الإراده بالترك، لاستحاله تأثير الإراده التى هى أمر وجودى فى العدم.

ص: ٦

لصيغه الأمر و ان كان قضيتهما (١) عقلا تختلف «-» و لو مع وحده و التعرض له مع اشتراك النهى مع الأمر فيه و الاستغناء عنه بما ذكره فى أول المقصد من قوله: «الظاهر أن النهى... إلى قوله مثل الأمر بمادته و صيغته... إلخ» انما هو لأجل اختلاف حكم العقل فى المقامين، فانه لما كان وجود الطبيعه الذى هو المطلوب فى الأمر يتحقق بأول وجوداتها، لانطباق الطبيعه عليه قهراً، و حصول الغرض الداعى إلى الأمر بها الموجب لسقوط الأمر، بخلاف عدم الطبيعه الذى هو المطلوب فى النهى، حيث ان عدمها يتوقف عقلا- على عدم جميع أفرادها الطولية و العرضيه، كان مقتضى حكم العقل فى الأمر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعه، و عدم سقوطه فى النهى الا- بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها، من غير فرق فى هذا التوقف بين إطلاق الطبيعه كقوله: «لا- تشرب الخمر» و بين تقيدها بقيد كقوله: «لا- تشرب ماء الرمان فى زمان مرضك»، فدلاله النهى على الاستمرار و الدوام انما هى بحكم العقل، لا الوضع كدلاله الأمر عليه.

ثم ان إطلاق الاستمرار و الدوام و تقيده تابعان لإطلاق الطبيعه و تقيدها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن مقتضى الأمر - و هو طلب إيجاد الطبيعه - و مقتضى النهى - و هو طلب ترك الطبيعه - يختلفان، فان مقتضى الأمر يتحقق بأول وجودات الطبيعه، و مقتضى النهى لا يتحقق الا بترك جميع أفرادها، كما سبق بيانه.

(-). هذا الاختلاف منوط بكون الطبيعه تمام الموضوع للحكم فى الأمر و النهى بلا دخل شىء من الخصوصيات فى الحكم، فحينئذ يكون الإتيان بالطبيعه المأمور بها بإيجاد فرد منها، لأن المطلوب فى الأمر إيجاد الطبيعه و نقض عدمها بالوجود، و من المعلوم تحققه بإتيان فرد منها، و متعلق النهى الزجر عن إيجاد

ص: ٧

متعلقهما، بأن يكون طبيعه واحده بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مره و النهى أخرى (١)، ضروره أن وجودها (٢) يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى. و من ذلك (٣) يظهر أن الدوام و الاستمرار انما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه مطلقه غير مقيده بزمان أو حال، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه (٤) معدومه الا بعدم جميع أفرادها الدفعيه (٥) و التدريجيه.

\*\*\*\*\*

(١). كأن يقول المولى: «صل صلاه الجمعه فى زمان الحضور و لا تصلها فى عصر الغيبه».

(٢). كما هو المطلوب فى الأوامر، كما أن عدم الطبيعه هو المطلوب فى النواهي.

(٣). أى: و من حكم العقل بتوقف ترك الطبيعه على ترك جميع الافراد يظهر:

أن الدوام انما يكون فيما إذا تعلق النهى بطبيعه مطلقه، حيث ان عدمها منوط بترك جميع الافراد العرضيه و الطويله. بخلاف ما إذا كان متعلق النهى الطبيعه المقيده بزمان أو حال، فان الاستمرار حينئذ يختص بذلك الزمان أو تلك الحاله.

(٤). أى: المطلقه غير المقيده بزمان أو حال.

(٥). أى: العرضيه، و المراد بالتدريجيه الطويله بحسب الزمان. الطبيعه بحيث يكون إيجادها مبغوضاً، و من المعلوم أن امتثال هذا النهى منوط بترك جميع أفرادها، إذ ترك الطبيعه يتوقف عقلاً على ذلك، فلو أتى بفرد من أفرادها فقد خالف، إذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعى متعلق النهى، فيأتيان واحد منها يتحقق العصيان.

ص: ٨

و بالجمله «-» قضيه النهى ليس الا ترك تلك الطبيعه التى تكون متعلقه له (١) كانت مقيده أو مطلقه، و قضيه تركها عقلا انما هو ترك جميع أفرادها (٢).

ثم انه لا دلالة للنهى على إرادته الترك لو خولف، أو عدم إرادته (٣)

\*\*\*\*\*

(١). أى: للنهى، يعنى: أن مجرد النهى عن طبيعه لا- يقتضى إطلاق الترك بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها فى جميع الأزمنة و الأمكنه و فى كل حال، بل إطلاق الترك منوط بإطلاق المتعلق، و بدونه لا يستفاد هذا الإطلاق.

(٢). مرجع هذا الضمير و ضمير «تركها» هى الطبيعه، و المراد بالافراد أعم من الافراد الطويله و العرضيه.

(٣). أى: الترك. و غرضه من قوله: «ثم انه لا دلالة للنهى... إلخ» هو: أنه لو عصى النهى كقوله: «لا تشرب الخمر» بإيجاد متعلقه أى بالإتيان بالفرد الأول من الطبيعه المنهى عنها، فهل يحرم عليه إيجاده ثانياً و ثالثاً أيضاً و هكذا، أم يسقط النهى بالعصيان؟ فلا تبقى الحرمة، فيجوز حينئذ إتيان متعلقه ثانياً و ثالثاً و هكذا.

و بيان أوضح: هل تدل صيغه النهى على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعه المنهى عنها بنحو العام الاستغراقى، بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها

(-). لا- يخفى أن ما أفاده بعد قوله: «و بالجمله» و ان كان متيناً فى نفسه، لكنه ليس نتيجة لما تقدم، إذ المذكور قبيل هذا هو كون المتعلق الطبيعه المطلقه فقط.



بل «-» لا بد في تعيين ذلك (١) من دلالة و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة (٢)، و لا يكفي إطلاقها (٣) من سائر الجهات (٤)، فتدبر جيداً. حتى لا يسقط النهى بعصيانه، أم لا تدل عليها كذلك، و إنما تدل على حرمة الفرد الأول من أفرادها فقط، فلو أتى به سقط النهى؟ الحق عدم دلالة نفس الصيغه على مطلوبه كل فرد من أفراد متعلق النهى، إذ مدلولها هو نسبه ترك الطبيعه إلى المكلف، دون مطلوبه كل فرد من أفرادها، و ترك جميع الافراد إنما هو بحكم العقل، لتوقف امثال النهى على ذلك، فلا دلالة لصيغه النهى على حرمة الافراد المتعاقبه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إرادته الترك أو عدم إرادته من دليل كإجماع أو ضروره أو غيرهما مما يدل على انحلال الحكم الوارد على طبيعه إلى أحكام متعدده بتعدد أفرادها و لو كان ذلك الدليل إطلاق المنهى عنه، ببيان: أن متعلق النهى ان كان بعض وجودات الطبيعه لوجب التنبيه عليه، و الا- لأخل بغرضه، فيكون عدمه كاشفاً عن كون المتعلق هي الطبيعه بوجودها السارى، و دالاً على مطلوبه ترك كل وجود وجود من وجودات الطبيعه، فبعد مخالفه النهى لا تسقط الحرمة عن سائر الافراد.

(٢). يعنى: من جهه مطلوبه كل وجود من الوجودات و لو بعد العصيان.

(٣). أى: إطلاق المتعلق، و التأنيث باعتبار المادة أو الطبيعه.

(٤). كإطلاقها من حيث الفور و التراخى، فان الإطلاق من سائر الجهات

(-). ان كان المطلوب ترك الطبيعه رأساً، فالإتيان بفرد منها يوجب سقوط الطلب، إذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعى متعلق الطلب، فكل من

ص: ١٠

اختلفوا فى جواز «-» اجتماع الأمر و النهى فى واحد و امتناعه على أقوال (١): ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفاً.

### و قبل الخوض فى

المقصود يقدم أمور لا يجرى فى إثبات مطلوبه الوجود بعد الوجود، لإمكان الإطلاق من جهه و الإهمال من أخرى، كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى المطلق و المقيد.

اجتماع الأمر و النهى

\*\*\*\*\*

(١). أولها: الجواز مطلقاً، ثانيها: عدمه كذلك. الطلب و المطلوب واحد، و الامتثال لا- يتحقق الا- بترك الجميع. و ان كان المطلوب كل فرد من أفراد الطبيعه بنحو العام الاستغراقى، فمخالفه النهى فى واحد منها لا توجب سقوط الطلب بالنسبه إلى سائر الافراد، و هذا هو ظاهر النهى عرفاً، فان المجموعيه تحتاج إلى لحاظ زائد ثبوتاً، و مزيد بيان إثباتاً، كما لا يخفى.

(-). هذا التعبير يوهم إمكان اجتماع الضدين، لأن الاختلاف لا بد أن يكون فى مورد إمكان الاجتماع، مع أنه ليس كذلك، لامتناع اجتماع الضدين - و هما الأمر و النهى - قطعاً، فلا بد من تبديل العنوان بأنه هل يلزم من تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متصادقتين على موجود واحد اجتماع الأمر و النهى أم لا- يلزم؟ فالكلام فى هذه المسأله صغرى، إذ الكبرى - و هى امتناع اجتماع الضدين - من البديهيات.

: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين (١) و مندرجاً تحت عنوانين (٢) بأحدهما كان مورداً للأمر، و بالآخر للنهي، و ان كان

- ما المراد بالواحد فى العنوان؟

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن المراد بالواحد الذى وقع فى عنوان هذا البحث هو ما يكون مصداقاً لعنوانين كليين سواء أ كان كلياً كالصلاه فى المكان المغصوب، حيث انها مصداق لطبيعتين و هما الصلاه و الغصب بحيث يصح حمل كل منهما على الحركات الصلاتيه الواقعه فى المغصوب مكاناً أو لباساً، فنقول: هذه الحركات صلاه أو هذه الحركات غصب، و من المعلوم أن الصلاه فى المغصوب كلى ينطبق على أفراد كثيره كصلاه زيد و عمرو و غيرهما فيه. أم جزئياً كخصوص صلاه زيد فى المغصوب، لامتناع صدق هذه الحركه الشخصيه على كثيرين، فتكون لا محاله جزئيه، و يصح حمل كل من الصلاه و الغصب عليها أيضاً.

و بالجملة: فالمراد بالواحد هو ما تكون الوحده وصفاً له لا لمتعلقه، سواء كان كلياً أم جزئياً، فمناط صغرويته لمسأله اجتماع الأمر و النهى هو كونه مصداقاً لعنوانين، فلو لم يكن كذلك بأن لا يتصادق عليه عنوانان كان خارجاً عن حريم هذه المسأله، كالسجود لله تعالى شأنه الذى هو المأمور به، و للصنم الذى هو المنهى عنه، لعدم تصادقهما على سجود خارجى، لأن صدقهما عليه منوط باتحادهما وجوداً، و ذلك مفقود فى السجود له تعالى و للصنم، لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، و الاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود فى المثال - لا يجدى فى مسأله الاجتماع، بل المعتبر اتحادهما بحسب المصداق سواء اتحدا مفهوماً أيضاً أم لا.

(٢). هذا تعريض بصاحب الفصول (قده) حيث خص الواحد بالواحد الشخصى لثلا يدخل فى محل البحث مثل السجود لله و للصنم مما اجتمع فيه الأمر و النهى فى واحد جنسى أو نوعى، مع أنه جائز و خارج عنه قطعاً.

كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه في المغصوب (١)، واما ذكر (٢) (هذا) لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسي أو النوعي كالحركة (٣) و السكون الكليين المعنويين (٤) بالصلاتيه و الغصبيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ككلى الصلاه فى المغصوب المنطبق على أفراد الصلاه الواقعه فى المغصوب المنطبق عليها عنوانا الصلاه و الغصب، فكلى الصلاه فى المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى، فقوله: «كالصلاه فى المغصوب» مثال لذى وجهين.

(٢). يعنى أن قولنا: «مطلق ما كان ذا وجهين» لإخراج ما إذا كان متعلقاً بالأمر و النهى متباينين وجوداً و ان اتحدا مفهوماً، كالسجود لله تعالى و للصنم، لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجوداً أصلاً، كما تقدم آنفاً.

(٣). فان الحركة كلى ينطبق عليها عنوانان كليان، و هما: الصلاه و الغصب، و كذا السكون، فالواحد سواء كان جنسياً أم نوعياً أم شخصياً إذا صدق عليه عنوانان كليان تعلق بأحدهما أمر و بالآخر نهى يندرج فى مسأله الاجتماع، و الا فهو أجنبى عنها. و عليه، فالسجود لله تعالى و للصنم خارج عن هذا البحث لعدم صدقهما على موجود خارجى و ان صدق على كل منهما مفهوم السجود.

(٤). صفه لقوله: «الكليين»، يعنى: أن كلاً من الحركة و السكون اللذين هما كليان يصير معنواً بعنوانى الصلاه و الغصب.

و الحاصل: أن ميزان صغريه الواحد لمسأله الاجتماع هو انطباق متعلقى

ص: ١٣

## الثانى: الفرق (١) بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العبادات

هو «-» الأمر و النهى عليه فى الخارج من غير فرق فى ذلك بين كون ذلك الواحد كلياً أو جزئياً.

- الفرق بين المقام و مسأله النهى فى العباده

\*\*\*\*\*

(١). لما توهم عدم الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتیه، و هى مبحث النهى فى العباده، بتقريب: أن الأمر و النهى مجتمعان فى كل واحده من المسألتين من دون فرق بينهما، فقد تصدى غير واحد من المحققين لبيان الفرق بينهما.

و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك هو: تغاير جهه البحث فيهما، حيث ان جهته فى مسأله الاجتماع هى: أن تعدد الجهه هل يوجب تعدد المتعلق حتى يخرج عن الواحد الذى يمتنع اجتماع الحكمين المتضادين فيه، و عن سرايه كل من الأمر و النهى من متعلقه إلى متعلق الآخر أم لا يوجبه؟ بل هو واحد، فيسرى كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر، فيتحد مجموعهما، و يكون المجموع حينئذ لوحده محكوماً بأحد الحكمين دون كليهما، لتضادهما، و امتناع اجتماع المتضادين.

بخلاف مسأله النهى فى العباد، فان الجهه المبحوث عنها فيها هى دلالة النهى على الفساد و عدمها بعد الفراغ عن كون متعلق النهى عين ما تعلق به الأمر، فالغرض فى المسأله الآتیه هو أن النهى المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يرفع الأمر حتى لا يصح أم لا؟

(-). هذا أحد الوجوه التى ذكروها فرقاً بين المسألتين.

ثانيها: ما نقله المصنف عن صاحب الفصول (قد هما) من اعتبار تغاير متعلقى الأمر و النهى حقيقه فى مسأله الاجتماع، و اعتبار اتحادهما حقيقه، و اختلافهما بالإطلاق و التقييد فى مسأله النهى فى العباده.

ص: ١٤

أن الجبهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى بحيث يرتفع به (١) غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد (٢) أو لا يوجه

و الحاصل: أنا نبحت في هذه المسأله عن أن النهى هل يتعلق بنفس ما تعلق به الأمر أم يتعلق بشىء آخر يغيره، فلو أثبتنا أنه نفسه، فنبحت في المسأله الآتية عن أن تعلق النهى بنفس ما تعلق به الأمر هل يوجب فساده أم لا؟ فالفرق بين المسألتين في غايه الوضوح.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتعدد متعلق الأمر و النهى الموجب لصيروره العنواين كالموضوعين المستقلين المتجاورين.

(٢). كالصلاه التي تعلق بها الأمر و النهى بعنوان الصلاتيه. ثالثها: ما أشار إليه المصنف بقوله: «و من هنا انقدح أيضا فساد الفرق بأن النزاع... إلخ» و حاصله: أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و في مسأله النهى في العباده في الدلاله اللفظيه.

رابعها: أن البحث هنا لغوى، و في النهى في العباده في مطلق الدلاله.

و هذان الوجهان محكيان عن المدقق الشيروانى.

خامسها: ما عن المحقق القمى من اعتبار كون النسبه بين المتعلقين في مسأله الاجتماع عموماً من وجه، و في النهى عن العباده عموماً مطلقاً.

سادسها: أن البحث في مسألتنا يكون في الحكم التكليفى، و في غيرها في الحكم الوضعى.

سابعها: أن الكلام هنا في التنافى العقلى، و هناك في التنافى العرفى.

و لو قيل بمقاله الفصول المتقدمه في الفرق بين المسألتين كان حسناً.

ص: ١٥

بل يكون حاله حاله (١)، فالنزاع في سرايه كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما ( متعلقهما ) وجوداً و عدم سرايته، لتعدد هما (٣) وجهاً. و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى (٤)، فان (٥) البحث فيها في أن النهى في العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها (٦). نعم (٧) لو قيل بالامتناع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا يوجب تعدد الوجه تعدد المتعلق، بل يكون حال الشىء ذى الوجهين حال الشىء ذى الوجه الواحد فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فيه، لعدم ثبوت كون تعدد الوجه مجدداً فى دفع محذور اجتماع الضدين، للحاظ الوجهين مرأتين لذى العنوانين، لا مستقلين حتى يكونا كالموضوعين المتجاورين فى عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فيهما.

(٢). معطوف على «سرايه».

(٣). تعليل لعدم السرايه، يعنى: أن عدم السرايه مستند إلى تعدد الوجه.

(٤). و هى النهى فى العباده.

(٥). هذا تقريب المغايره بين المسألتين، و حاصله الذى مر تفصيله آنفاً: أن البحث فى مسأله الاجتماع يكون فى أن النهى هل تعلق بعين ما تعلق به الأمر أم لا؟ و فى مسأله النهى فى العباده يكون فى أن النهى - بعد وضوح تعلقه بعين ما تعلق به الأمر - هل يقتضى الفساد أم لا؟ فتغاير المسألتين فى غايه الوضوح.

(٦). أى: إلى العباده، و غرضه تعلق النهى بعين ما تعلق به الأمر.

(٧). بعد بيان وجه المغايره بين المسألتين استدرك بقوله: «نعم».

و حاصل مرامه: أنه قد يكون هذا البحث منقحاً لصغرى من صغريات النهى فى العباده، كما إذا بنى على السرايه، و عدم إجراء تعدد الوجه فى دفع غائله محذور

ص: ١٦

مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله . («-») ١

فانقدح أن الفرق بين المسألتين فى غايه الوضوح.

و أما ما أفاده (٢) فى الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثم اعلم اجتماع الضدين، و ترجيح جانب النهى لبعض الوجوه المذكوره فى محلها، فان المقام حينئذ من صغريات النهى فى العباده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مسأله النهى فى العباده، لأنه بعد ترجيح النهى و سقوط الأمر يكون موضوع الأمر موضوعاً للنهى فقط، فيقع البحث حينئذ فى أن النهى هل يقتضى الفساد أم لا؟

(٢). ذكره فى مسأله دلالة النهى على الفساد، و حاصل ما أفاده فى الفرق بين المسألتين هو: أن الموضوع فى اجتماع الأمر و النهى متعدد، لتعلق الأمر بطبيعته مغايره لطبيعته التى تعلق بها النهى، سواء أ كانت النسبه بين الطبيعتين عموماً من وجه كالصلاه و الغضب، أم عموماً مطلقاً كالضاحك بالفعل و الإنسان فى قوله:

«أكرم الإنسان و لا- تكرم الضاحك بالفعل»، فان الموضوع متعدد حقيقه فى كليهما أعنى الصلاه و الغضب، و الإنسان و الضاحك بالفعل. بخلاف مسأله النهى فى العباده، فان الموضوع فيها متحد حقيقه، و التغير انما هو فى الإطلاق و التقييد كقوله: «صل، و لا تصل فى الدار المغصوبه أو اللباس كذلك».

و الحاصل: أن الموضوع هنا متعدد حقيقه، و فى النهى فى العباده متحد كذلك.

(-). لكن لا يمكن حينئذ تصحيح الصلاه بالملاك، لعدم كفايته فى الصحه مع مبغوضيتها فعلاً.

ص: ١٧



أن الفرق بين المقام (١) و المقام المتقدم و هو أن الأمر و النهى هل يجتمعان فى شىء واحد أو لا. أما فى المعاملات فظاهر (٢)، و أما فى العبادات فهو أن النزاع هناك (٣) فيما إذا تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و ان كان بينهما عموم مطلق (٤)، و هنا (٥) فيما إذا اتحدتا حقيقه و تغايرتا بمجرد الإطلاق و التقييد (٦) بأن تعلق الأمر بالمطلق و النهى بالمقيد» انتهى موضع الحاجه، فاسد (٧) فان مجرد تعدد

\*\*\*\*\*

(١). و هو مسأله النهى فى العباده. و مراده بالمقام المتقدم مسأله الاجتماع.

(٢). وجه الظهور: أن الأمر لا دخل له فى صحه معامله، فالبحث فيها انما يكون من جهه منافاه النهى لتأثير معامله و عدمه، فلا ربط له بمسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٣). يعنى: فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٤). هذا تعريض من الفصول بالمحقق القمى (قدهما) حيث اعتبر كون النسبه بين متعلقى الأمر و النهى فى مسأله الاجتماع عمومًا من وجه، كالصلاه و الغصب، و فى مسأله النهى فى العباده عمومًا مطلقًا.

(٥). أى: فى النهى فى العباده.

(٦). كقوله: «صل و لا تصل فى الحمام».

(٧). هو جواب «اما» فى قوله: «و أما ما أفاده»، و الصواب أن يكون «فاسد» مع الفاء، لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء كما لا يخفى.

و كيف كان، فملخص ما أفاده فى رد الفصول: أن تمايز المسائل انما هو باختلاف الجهات و الأغراض كما تقدم فى صدر الكتاب، لا باختلاف الموضوعات، فمع وحده الموضوع و تعدد الجهه لا بد من عقد مسألتين، كما أنه مع تعدد

الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات لا- يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه (١) لا حاجة أصلاً إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين مع وحده الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها (٢)، و عقد مسأله واحده فى صورته العكس (٣) كما لا يخفى. الموضوع و وحده الجهة لا بد من عقد مسأله واحده.

و على هذا، فبما أن جهة البحث فى مسألتى الاجتماع و النهى فى العباده واحده، و هى صحه العباده فى المكان المغصوب مثلاً، فلا بد من عقد مسأله واحده لهما، لا مسألتين، و ان تعددتا موضوعاً، فتعدد البحث عنهما فى كلام الاعلام قدس الله تعالى أسرارهم كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع اختلاف الجهات لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات.

(٢). كمباحث الأمر، فان الموضوع فيها - و هو الأمر - واحد، و جهات البحث فيه متعدده، مثل كونه ظاهراً فى الوجوب، و فى الفور أو التراخى، و فى المره و التكرار، إلى غير ذلك من الجهات المتعلقة بالأمر، و لأجل تعدد الجهات عقدوا لها؛ لله لله مسائل عديده بتعدددها.

(٣). و هو تعدد الموضوع و وحده الجهة، كالاستثناء المتعقب للجمل، فان الاستثناء و النعت و الحال و غيرها متعدده موضوعاً، لكنها متحدده جهه، إذ الغرض من ذلك كله - و هو استعلام حال القيد استثناء كان أم غيره - واحد، فلذا عقدت له مسأله واحده. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فانه لما كانت جهة البحث فى المقامين واحده كما تقدم، فينبغى عقد مسأله واحده له، فعقد مسألتين له كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً كما تقدم.

ص: ١٩

و من هنا (١) انقدهح أيضا فساد الفرق بأن النزاع هنا (٢) فى جواز الاجتماع عقلا و هناك فى دلالة النهى لفظاً، فان (٣) مجرد ذلك (٤) ما لم ( لو لم ) يكن تعدد الجهه فى البين لا يوجب الا تفصيلا فى المسأله الواحده، لا عقد (٥) مسألتين، هذا.

مع (٦) عدم «-» اختصاص النزاع فى تلك المسأله (٧) بدلاله اللفظ

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهه لا تعدد الموضوع.

(٢). أى: فى مسأله الاجتماع.

(٣). هذا تقريب فساد الفرق المذكور، و حاصله: أن مجرد كون الجواز أو عدمه عقلياً، و كذا كون البحث فى مسأله النهى فى العباده لفظياً ما لم يرجع إلى تعدد جهه البحث، لا يوجب الا التفصيل فى المسأله الواحده، بأن يقال:

أما عقلا فيجوز أو لا يجوز، و أما لفظاً فيدل النهى على الحرمة و الفساد، أو يدل الأمر على الوجوب و الصحه، لا أنه يوجب عقد مسألتين.

(٤). أى: الفرق المزبور.

(٥). يعنى: لا يوجب عقد مسألتين.

(٦). هذا إشكال على نفس الفرق المذكور و لو بعد تسليم كونه فارقاً و مصححاً لعقد مسألتين، و حاصله: أن النزاع فى مسأله النهى فى العباده لا يختص بدلاله اللفظ، لما سيأتى إن شاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها، بل يجرى فى غيرها؛ لله لله أيضا، فيقال مثلا: هل الحرمة المستفاده من الإجماع و الضروره تقتضى فساد المحرم أم لا؟

(٧). أى: مسأله الاجتماع.

(-). الأولى تقديم هذا الإشكال على الإشكال الأول، بأن يقال بعدم

ص: ٢٠

كما سيظهر.

### الثالث (1): انه (2) حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في

طريق الاستنباط كانت من المسائل الأصوليه «-»

لا من مبادئها

- صدق ضابط المسألة الأصوليه على المقام

\*\*\*\*\*

- (1). الغرض من عقد هذا الأمر إثبات كون مسألة الاجتماع من المسائل الأصوليه، و أن ذكرها في علم الأصول ليس استطرادياً.
- (2). الضمير للشأن. هذا تقريب كون هذه المسألة أصوليه، و حاصله: أن ضابط المسألة الأصوليه - و هو وقوع نتيجة البحث كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً - ينطبق على هذه المسألة، فبناء على جواز اجتماع الأمر و النهى يقال:  
الصلاه في المكان المغضوب مثلاً مما اجتمع فيه الأمر و النهى، و كل ما اجتمع فيه الأمر و النهى يصح، فالصلاه المذكوره تصح. و بناء على الامتناع تنعكس النتيجة، فالصحه و كذا الفساد اللذان هما من الأحكام الفرعيه يستنبطان من هذه المسألة. اختصاص النزاع في مسألة النهى في العباده بدلاله اللفظ أو لا، و عدم كونه على تقدير تسليمه فارقاً ثانياً.
- (-). لو نوقش في كون الصحه و الفساد من الأحكام الفرعيه، لأنهما منتزعان من انطباق متعلق الخطاب على الموجود الخارجى و عدمه، و ليسا من الأحكام الشرعيه حتى يكون ما يقع في طريق استنباطهما مسألة أصوليه، فالأولى تبدليهما بوجوب الإعادة و عدمها، نعم يكون الصحه و الفساد في الأحكام الظاهريه من المجعولات الشرعيه.

ص: ٢١

\*\*\*\*\*

(١). كما عن العضدى و تبعه شيخنا البهائى (قده). و المبادئ الأحكاميه هى اللوازم و الحالات المترتبه على الأحكام الشرعيه كالوجوب و الحرمة، فاللوازم مثل ملازمه و جوب شىء لوجوب مقدماته أو لحرمة ضده، و الحالات مثل كون الأحكام متضاده حتى لا- تجتمع فى موضوع واحد، كاجتماع الوجوب و الحرمة فى الصلاه فى المكان المغصوب أو اللباس كذلك، و مثل أنها بعد ثبوت التضاد بينها هل يجتمع الوجوب و الحرمة منها فى واحد ذى وجهين أم لا، لكونه كالواحد ذى وجه، فيكون بحث اجتماع الأمر و النهى من مبادئ الأحكام الشرعيه، لكونه من لوازم الحكم الشرعى.

(٢). أى: المبادئ التصديقيه لمسائل علم الأصول، كما عن تقارير شيخنا الأ-عظم الأنصارى (قده). و المبادئ التصديقيه لمسائل علم الأصول هى التى يبنى عليها مسائله. و المراد بالمسأله الأصوليه هنا هو التعارض و التزاحم، و من المعلوم أنهما فى المقام مبيان على إجراء تعدد الجبهه و عدمه، فعلى الأول يكون باب الاجتماع من صغريات التزاحم، لعدم التعارض بين الأمر و النهى بعد تعدد متعلقهما. و على الثانى يكون من صغريات التعارض، لوحده المتعلق.

و من هنا يظهر وجه كون هذه المسأله من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه، إذ يتوقف إحراز كون الاجتماع من التزاحم أو التعارض على وحده المتعلق فى المجمع و تعدده.

(٣). و هى التى يبحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد، و ما يصح و يمتنع

(-). لا يخفى أن المحقق النائينى (قده) اختار كون مسأله الاجتماع من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه، ببيان: أنه لا يترتب فساد المعامله على القول

و لا- من المسائل الفرعيه (١) و ان كان فيها جهاتها (٢)، كما لا يخفى، عليه سبحانه و تعالى. و كون هذه المسأله منها انما هو بملاحظه أن النزاع يكون فى فعله عز و جل و أنه هل يجوز جعل حكمن لفعل واحد ذى عنوانين، و اجتماع إرادته و كراهه فى واحد كذلك أم لا؟

\*\*\*\*\*

(١). المسأله الفرعيه هى فعل المكلف المتعلق به حكم شرعى. و وجه كون مسألتنا منها هو إمكان النزاع فى صحه الصلاه فى المغصوب و عدمها، أو فى وجوب إعادتها و عدمه.

(٢). يعنى: و ان كان فى مسأله الاجتماع الجهات المذكوره، و هى المبادئ الأحكاميه، و التصديقيه و غيرهما كما عرفت تقريبها. بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلى الوجوب و الحرمة فى باب التعارض، و إجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، و قد عرفت فيما تقدم أن الميزان فى كون المسأله أصوليه هو ترتب نتيجته فرعيه عليها بعد ضم صغرى نتيجته تلك المسأله إليها، و ليس ذلك متحققاً فيما نحن فيه قطعاً.

أقول: الملاك فى أصوليه مسأله هو ترتب حكم فرعى عليها. و بعبارة أخرى:

كل مسأله تقع نتيجته البحث فيها فى طريق الاستنباط تكون هى مسأله أصوليه، و من المعلوم أن نتيجته البحث فى هذه المسأله كون دليلى الوجوب و الحرمة من باب التعارض أو التزاحم، فان كانا من الأول ترتب عليه الفساد، و ان كانا من الثانى ترتب عليه الصحه.

و الحاصل: أن نتيجته البحث هنا كنتيجته البحث عن حجيه خبر الواحد مثلاً. فان نتيجته هى حجيته، فتدبر.

ص: ٢٣

ضروره (١) أن مجرد ذلك (٢) لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها (٣) جهه أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ (٤) لتوهم عقدها من غيرها في الأصول (٥).

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون هذه المسأله من المسائل الأصوليه، و قد عرفت تقريب أصوليتها.

(٢). أى: وجود تلك الجهات فى هذه المسأله لا يوجب كونها؛ لله لله من المبادئ الأحكاميه أو غيرها مما ذكر مع وجود جهه أخرى فيها تدرجها فى المسائل الأصوليه، و تصحح عقدها أصوليه كما صح عقدها من علوم أخرى، لوجود جهاتها فيها، لصحه تداخل العلوم فى بعض المسائل، كما تقدم فى صدر الكتاب.

و على هذا فلا وجه لجعلها من غير المسائل الأصوليه، كما لا مرجح لعدها من المسائل غير الأصوليه.

(٣). أى: فى مسأله الاجتماع جهه أخرى كالكلاميه و الفقهيه يمكن عقد المسأله المذكوره مع تلك الجهه الأخرى من المسائل الأصوليه.

(٤). أى: حين وجود الجهه الأصوليه فى هذه المسأله، و قوله: «إذ لا مجال» تعليل لعقد المسأله أصوليه، و حاصله: أنه مع وجود الجهه الأصوليه فيها المصححه لعدها من مسائل علم الأصول لا وجه لجعلها من غير مسائله.

و لا لدعوى: أن ذكرها فى علم الأصول استطراد، إذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله كما لا يخفى.

(٥). متعلق ب «عقدها»، و «من غيرها» حال من ضمير «عقدها» يعنى:

لا- وجه لتوهم عقد هذه المسأله فى علم الأصول مع عدم كونها من مسائله، فضمير «عقدها» راجع إلى المسأله. و «غيرها» إلى المسائل.

ص: ٢٤

و ان (١) عقدت كلاميه فى الكلام (٢)، و صح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت (٣) فى أول الكتاب أنه لا ضير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه (٤) من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت بإحدهما من مسائل علم، و بالأخرى من آخر، فتذكر.

#### **الرابع: أنه قد ظهر (٥) من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه،**

و لا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع الجهه الأصوليه فى مسأله الاجتماع تعد من مسائلها و ان عدت أيضا من المسائل الكلاميه و الفرعيه و غيرهما، لوجود جهاتها فى مسألتنا.

فالأولى إضافه «أيضا» بعد «عقدت».

(٢). أى: فى علم الكلام، كما تعرض لهذه المسأله جمع من المتكلمين كالمحقق الطوسى (قده) فى التجريد و شراحه.

(٣). غرضه نفى الضرر عن تداخل علمين أو أكثر فى مسأله واحده، كما تقدم فى صدر الكتاب.

(٤). و هى اجتماع الأمر و النهى فى مسألتنا، فانها تندرج فى مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين عليها، و هما: جهه البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها فى علم الكلام، و جهه الوقوع فى طريق الاستنباط المبحوث عنها فى علم الأصول.

- التفصيل بين الامتناع عرفاً و الجواز عقلا

(٥). وجه الظهور: ما ذكره فى الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتية من إجداء تعدد الجهه فى دفع محذور اجتماع الضدين و عدمه، و من المعلوم أن

ص: ٢٥



الإيجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه (١) التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، الا أنه (٢) لكون (٣) الدلاله عليهما غالباً بهما (٤) كما هو أوضح من أن يخفى. و ذهاب البعض (٥) إلى الجواز هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، إذ مرجعه إلى جواز اجتماع الحكيمين المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شىء واحد و عدمه، و هذا حكم عقلى لا ربط له بدلاله اللفظ، فالمراد بالأمر و النهى هو الوجوب و الحرمة سواء أ كان الدال عليهما اللفظ أم غيره كالإجماع و الضروره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يوهم اختصاص النزاع باللفظ التعبير... إلخ.

(٢). أى: التعبير، و غرضه توجيه التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول بدلاً عن التعبير بالحكم.

و حاصل التوجيه: أن غلبه كون الدال على الأمر و النهى هو اللفظ دعت إلى التعبير عن الوجوب و الحرمة بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، و لعل هذه الغلبه أوجبت ذكرها فى مباحث الألفاظ.

(٣). هذا الجار و المجرور خبر «ان».

(٤). هذا الضمير راجع إلى الأمر و النهى، و ضمير «عليهما» إلى الإيجاب و التحريم.

(٥). إشاره إلى القول المنسوب إلى المحقق الأردبيلي (قده) فى شرح الإرشاد، و هو التفصيل بالجواز عقلاً- و الامتناع عرفاً، بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، و هذه الدلاله تكشف عن كون النزاع فى دلاله الأمر و النهى على الجواز و عدمه، و هما ظاهران فى الطلب بالقول، فتكون المسأله لفظيه أيضاً، إذ لو كانت عقليه محضه لم يكن وجه للامتناع العرفى الذى مرجعه إلى ظهور اللفظ فى الامتناع.

ص: ٢٦

عقلا، و الامتناع عرفاً ليس (١) بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان (٢)، و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين (٣)، و الا (٤) فلا يكون معنى محصل «-» للامتناع العرفي،

\*\*\*\*\*

(١). لما كان التفصيل المزبور بظاهره مستبشعاً وجهه المصنف (قده) بما حاصله: أن المراد بالامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ عليه عرفاً حتى يكون النزاع في دلالة اللفظ، بل المراد به كون الواحد ذي الوجهين - كالصلاه في المنصوب - واحداً بنظر العرف المبنى على المسامحه، و متعدداً بنظر العقل المبنى على المداقه، لكون متعلق الأمر طبيعه مغايره للطبيعه التي تعلق بها النهى.

(٢). فيجوز الاجتماع، لكون الواحد متعدداً بالنظر الدقيق العقلي.

(٣). فلا يجوز الاجتماع، و ضمير «أنه» راجع إلى الواحد.

(٤). يعنى: و ان لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي الذى مرجعه إلى كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف، لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل، لأن امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلا و امتناعه عرفاً.

(-). بل يمكن أن يقال: ان معناه المحصل دلالة كل من الأمر و النهى على عدم صاحبه، فالامر يدل على اتصاف متعلقه بالمحبيه المحضه، و النهى يدل على اتصاف مبغوضيه متعلقه كذلك، و من المعلوم امتناع اجتماعهما في واحد، لاستلزامه اجتماع النقيضين، و هما المطلوبيه و عدمها، و المبغوضيه و عدمها.

ص: ٢٧

غايه الأمر (١) دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع (٢) بعد اختيار جواز الاجتماع (٣)، فتدبر جيداً.

### الخامس (٤): لا يخفى أن ملاك (٥) النزاع فى جواز الاجتماع

و الامتناع يعم (٦) جميع أقسام الإيجاب و التحريم،

كما هو (٧) قضيه إطلاق

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بعد توجيه الامتناع العرفى بكون الواحد ذى الوجهين واحداً بنظر العرف غير جائز عقلاً اجتماع الحكمين فيه لا بد من التصرف فى قول المفصل: «ان الاجتماع ممتنع عرفاً» بأن يقال: ان اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلاً، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسأله لفظيه.

(٢). يعنى: لا على الامتناع ليتوهم كون المسأله لفظيه.

(٣). يعنى: عقلاً كما هو مقصود المفصل.

- شمول النزاع لأقسام الأمر و النهى

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع فى مسأله الاجتماع.

(٥). و هو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين، و كون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلق بهما الأمر و النهى واحداً.

(٦). حاصل ما أفاده: ان محل النزاع فى هذه المسأله جميع أقسام الإيجاب و التحريم، لوجهين:

الأول: عموميه الملاك و هو لزوم اجتماع الضدين على القول بالامتناع، لأن مطلق الوجوب سواء أ كان نفسياً أم غيرياً أم عينياً أم كفائياً أم تعيينياً أم تخييرياً يضاد مطلق الحرمة سواء كانت تعيينيه أم تخييريه أم نفسيه أم غيريه.

و الثانى: إطلاق الأمر و النهى المذكورين فى عنوان المسأله، حيث انهم عنونوها بقولهم: «اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى» و من المعلوم أن هذا الإطلاق يشمل جميع أقسام الإيجاب و التحريم.

(٧). أى: العموم، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى أشرنا إليه بقولنا:

لفظ الأمر و النهى. و دعوى (١) الانصراف إلى النفسين التعيينيين العينين في مادتهما (٢) غير خاليه عن الاعتساف (٣) و ان (٤) سلم في صيغتهما (٥)، مع (٦) أنه فيها ممنوع.

نعم (٧) لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الإطلاق بمقدمات «و الثانى إطلاق الأمر و النهى».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ما فى الفصول: من دعوى انصراف الأمر و النهى فى العنوان إلى النفسين العينين التعيينيين، و اختصاص النزاع بهما، فهو يلتزم بالوجه الأول، و ينكر الوجه الثانى بدعوى الانصراف.

(٢). أى: فى مادتي الأمر و النهى.

(٣). إذ لا منشأ لدعوى الانصراف إلاّ غلبه الوجود أو كثره الاستعمال، و لا يصلح شىء منهما للتقييد، كما ثبت فى محله.

(٤). كلمه «ان» وصلية.

(٥). أى: صيغتي الأمر و النهى، كما تقدم فى مباحث صيغه الأمر، حيث قال (قده): «السادس قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً».

(٦). يعنى: مع أن الانصراف فى صيغتهما أيضاً ممنوع ان أريد به التبادر الوضعى الذى يجرى فى تقييد الإطلاقات.

(٧). استدراك على منع الانصراف، و حاصله: أنه يمكن دعوى انصراف العينيه و أختيها و انسباقها من الإطلاق بمقدمات الحكمه، لا من التبادر الوضعى المذى منعاه. و تقريب هذه الدعوى: أن غير العينيه و التعيينيه و النفسيه يحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى مثنونه زائده، فعدم البيان كاشف عن عدم إرادته غيرها، كما مر مفصلاً فى بحث الأوامر.

ص: ٢٩

الحكمه غير الجاريه (١) فى المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، و كذا (٢) ما وقع فى البين من النقض و الإبرام.

مثلا (٣) إذا أمر بالصلاه و الصوم تخييراً بينهما، و كذلك (إذا) نهى عن

\*\*\*\*\*

(١). وجه عدم جريان مقدمات الحكمه المنتجه لإيراده العينيه و أختيها فى المقام ما عرفت: من عموميه الملا-ك، و هو منافاه الوجوب و الحرمة بأنحائهما، و هذه المنافاه و المضاده قرينه عقليه مانعه عن إرادته الإطلاق، و بيان لعدمه، و من المعلوم إناطه الإطلاق بعدم البيان.

(٢). يعنى: و كذا لا- يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب و التحريم التخييريين، لأجل عدم جواز الحرام التخييرى كما عن المعتزله، استناداً إلى استحاله الحرام التخييرى، حيث ان النهى عن شيئين تخييراً يرجع إلى النهى عن مفهوم أحدهما، و هو يقتضى حرمتها معاً، لأن الإتيان بكل واحد منهما إيجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراماً، و من المعلوم استحاله تعلق النهى بواحد منهما فقط، و تعلقه بكليهما فى آن واحد.

(٣). مثال للوجوب و الحرمة التخييريين.

أما الأول، فكوجوب الصلاه و الصوم تخييراً، بأن يكون الواجب أحدهما، و كوجوب الصوم أو الإطعام أو العتق فى الكفاره.

و أما الثانى، فكالنهي عن التصرف فى الدار و المجالسه مع الأغيار تخييراً بأن يكون الحرام أحدهما، و حينئذ فإذا صلى فى الدار مع مجالسه الأغيار كان كالصلاه التى أمر بها تعييناً فى الدار المنهى عنها، كذلك فى جريان نزاع جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، لما عرفت من كون الوجوب بأقسامه مضاداً للحرمة كذلك.

ص: ٣٠

التصرف فى الدار و المجالسه (١) مع الأغير فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاه فيها (٢) حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، و نهى عن التصرف فيها كذلك (٣) فى جريان النزاع فى الجواز و الامتناع و مجىء (٤) أدله الطرفين، و ما (٥) وقع من النقض و الإبرام فى البين، فتفتن.

### السادس: ( أنه ) ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه (٦)

«-»السادس: ( أنه ) ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه (٦)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: النهى عن التصرف فى الدار و المجالسه مع

الأغير تخبيراً.

(٢). أى: فى الدار حال الصلاه التى أمر بها تعييناً فى كونها جامعه لعنوانين أحدهما واجب و هو الصلاه، و الآخر حرام و هو التصرف فى الدار.

(٣). أى: فى الدار تعييناً.

(٤). معطوف على «جريان» يعنى: و فى مجىء أدله الطرفين.

(٥). معطوف على «جريان» أيضاً، يعنى: و فيما وقع من النقض و الإبرام.

- اعتبار المندوحه و عدمه

(٦). و هى السعه، و الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على ما ذكره بعض من اعتبار قيد المندوحه فى محل النزاع.

توضيحه: أن الخلاف فى جواز الاجتماع و عدمه يختص بصوره قدره المكلف على موافقه الأمر و النهى معاً، بأن يتمكن من فعل الصلاه مثلاً فى غير المكان أو اللباس المغصوبين، و إلا فلا بد من القول بالامتناع، و إلا لزم التكليف بالمحال، لكون الأمر بالصلاه حينئذ تكليفاً بما لا يطاق.

و بالجملة: فلا محيص عن اعتبار المندوحه فى مورد النزاع.

(-). الظاهر عدم اختصاص هذا القيد بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، بل

فى مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن الإطلاق (١) انما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها (٢) يلزم التكليف بالمحال. و لكن التحقيق مع

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم تقييدهم فى العنوان بالمندوحه.

(٢). أى: بدون المندوحه يلزم التكليف بالمحال، لعدم القدره على الفعل و الترك معاً. يجرى النزاع فى اعتبار المندوحه على القول بتعلقه بالافراد أيضاً، إذ لا تفاوت بين القولين إلا فى دخل خصوصيات الافراد فى الطلب، و وقوعها فى حيزه، و ذلك لا يوجب اختصاص النزاع بكون الطلب متعلقاً بالطبائع، لأن الافراد على القولين مأمور بها، غاية الأمر أن خصوصيات الافراد مطلوبه على القول بتعلق الطلب بالافراد، و غير مطلوبه على القول الاخر. لكن بعض المحشين (قده) خص نزاع اعتبار المندوحه و عدمه بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، و قال فى وجهه ما لفظه: «و ذلك لأنه على القول بتعلقه بالافراد لا نعقل المندوحه، لأن الافراد المتداخله التى سرى إليها الأمر من جانب و النهى من آخر لا مندوحه فيها، و مجرد وجود أفراد آخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييري بإتيانها لا يصح المندوحه فى هذه الافراد و طلبها».

و أنت خبير بأن تعلق الطلب بالفرد ليس معناه عزل الطبيعه رأساً عن موضوعيتها للطلب، بل معناه تركب متعلق الطلب من الطبيعه و لوازمها الوجوديه المقومه لفرديه الفرد. و عليه، فيمكن تعلق الطلب بفرد خال عن الحزازه الموجه لتعلق النهى به، و يمكن تعلقه بفرد مشتمل على الحزازه كذلك، و تتحقق المندوحه بالفرد الخالى عن الحزازه. و قد نقلنا عين العبارة لتنظر فيها لعلك تستظهر منها ما يلائم مقصوده.

ص: ٣٢

ذلك (١) عدم اعتبارها (٢) فيما هو المهم في محل النزاع من (٣) لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادين، و عدم (٤) الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في (٥) دفع (رفع) غائله اجتماع الضدين، أو عدم

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع دعوى كون الإطلاق للاتكال على وضوح اعتبار المندوحه.

(٢). أى: المندوحه.

(٣). بيان ل «ما» الموصول في قوله: «فيما هو المهم».

(٤). معطوف على «لزوم».

(٥). متعلق ب «الجدوى». و توضيح ما أفاده في التحقيق هو: أن الكلام في عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يقع في مقامين:

الأول: لحاظه في مرحله الجعل، بأن يقال: هل يمتنع تعلق حكمين متضادين في نفسهما - مع قطع النظر عن مقام الامتثال - بشىء واحد ذى وجهين، لعدم كون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، كامتناع تعلق الوجوب و الحرمة بشىء واحد ذى وجه واحد، أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، و مغايره متعلق الوجوب لمتعلق الحرمة.

الثانى: لحاظه في مرحله الامتثال، بأن يقال: هل يصح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف، أم لا؟ لعجزه، و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدين المتراحمين الواجدين للملاك، فان القصور حينئذ من ناحيه المكلف، لعدم قدرته على الامتثال و الجمع بينهما.

و المهم و الغرض الأسمى من البحث في مسأله الاجتماع هو المقام الأول، لأن محط النزاع هو كون تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق حتى يجوز اجتماع حكمين متضادين، و يرتفع به غائله اجتماع الضدين، أو عدم كونه مجدياً في ذلك، و أنه كوحده الجبهه في لزوم اجتماع الضدين.

ص: ٣٣



لزومه (١) و أن (٢) تعدد الوجه (الجهه) يجدى فى رفعها (٣ دفعها) و لا يتفاوت (و لا تفاوت) فى ذلك (٤) أصلاً وجود المندوحة و عدمها، و لزوم (٥) التكليف بالمحال بدونها محذور (٦) آخر لا دخل له بهذا النزاع (٧). نعم (٨) لا بد من اعتبارها فى الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً و محالاً، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر (٩) فى الحكم به و بالجملة: فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، و المندوحة أجنبيه عن ذلك، و لذا قيل بالامتناع حتى مع وجود المندوحة، نعم هى معتبره فى مقام الإطاعه، إذ بدون المندوحة لا يقدر على الامتثال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لزوم المحال، و «عدم» معطوف على «لزوم».

(٢). معطوف على «عدم لزومه» و مبين لوجه عدم لزوم المحال.

(٣). أى: رفع غائله اجتماع الضدين.

(٤). أى: فى جواز الاجتماع و عدمه من ناحيه تعدد الوجه.

(٥). الواو للاستئناف، و ضمير «بدونها» راجع إلى المندوحة.

(٦). خبر «لزوم» يعنى: محذوراً آخر غير محذور استحاله نفس التكليف.

(٧). أى: نزاع جواز الاجتماع و عدمه من ناحيه اجتماع الضدين.

(٨). بعد أن نفى اعتبار المندوحة عن المقام الأول - أعنى مقام الجعل - أثبت اعتبارها فى مقام الامتثال، و حاصله: أنه - بعد البناء على الجواز، لكون تعدد الجهه مجدياً و مانعاً عن لزوم التكليف المحال - استدرك، و قال باعتبار المندوحة فى مقام الامتثال عند من يرى التكليف بما لا يطاق محالاً، و أمأ؛ عند من لا يراه محالاً، فلا تعتبر أيضاً.

(٩). من سائر الأمور المعتره فى حصول الفعل.

ص: ٣٤

كذلك (١) أيضا (٢).

و بالجمله: لا وجه لاعتبارها الا لأجل اعتبار قدره على الامتثال، و عدم (٣) لزوم التكليف بالمحال. و لا- دخل له (٤) بما هو المحذور فى المقام من التكليف المحال، فافهم و اغتنم.

### السابع (٥): أنه ربما يتوهم تاره أن النزاع فى الجواز و الامتناع

\*\*\*\*\*

(١). أى: فعلا، و ضمير «به» راجع إلى الجواز.

(٢). يعنى: كاعتبار المندوحه. و الحاصل: أنه لا وجه لاعتبار المندوحه أصلا الا لأجل دخلها فى قدره على الامتثال.

(٣). معطوف على «اعتبار»، يعنى: لا وجه لاعتبار المندوحه الا لأجل عدم لزوم التكليف بالمحال.

(٤). يعنى: لاعتبار المندوحه، و غرضه التنبيه على مغايره التكليف بالمحال الذى جوزه بعض للتكليف المحال الذى لم يجوزه أحد، و أن مسأله الاجتماع من قبيل الثانى لا الأول، و المندوحه رافعه للزوم التكليف بالمحال، لا التكليف المحال الذى هو مورد البحث.

- هل يبتنى النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع؟

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر الإشاره إلى توهمين و دفعهما. أما التوهم الأول الذى أشار إليه بقوله: «تاره ان النزاع... إلخ» فحاصله: أن الخلاف فى الجواز و عدمه مبنى على تعلق الأحكام بالطبائع، فالقائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهيه و ان اتحد وجوداً، لكونه عباره عن طبيعتين متغايرتين ماهيه، فلا مانع من اجتماع الحكمين. و القائل بالامتناع يرى اتحادهما وجوداً و ماهيه، و الواحد لا يتحمل حكمين متضادين.

ص: ٣٥

يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، و أما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا- يكاد يخفى. ضروره (١) لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي و لو كان ذا وجهين (٢) على هذا القول (٣).

و أخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع. لتعدد متعلق الأمر و النهي ذاتاً عليه (٤) و ان اتحد ( اتحدا ) وجوداً، و القول (٥) و أما بناء على تعلق الأحكام بالافراد، فلا محيص عن القول بالامتناع، و لا وجه للجواز على هذا القول أصلاً. فنزاع الجواز و عدمه مبني على تعلق الأحكام بالطبائع، دون الافراد.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للامتناع على القول بتعلق الأحكام بالافراد، و حاصله: أن لوازم الوجود مقومه لفردية الفرد، و موجهه لتشخصه، فإذا كانت دخيله في موضوع الأمر و النهي لزم اجتماع الضدين، فلا بد حينئذ من الذهاب إلى عدم الجواز.  
(٢). لكونه فرداً لماهيتين.

(٣). أى: القول بتعلق الأحكام بالافراد، و الجار متعلق ب «لزوم».

و أما التوهم الثاني، و هو الذى أشار إليه بقوله: «و أخرى ان القول بالجواز... إلخ» فتوضيحه: أن جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر و النهي ذاتاً و ان اتحدا وجوداً. و عدم جواز الاجتماع مبني على تعلق الأحكام بالافراد، لكون المتعلق حينئذ شخصاً و جزئياً حقيقياً، و من المعلوم امتناع تحمله لحكمين متضادين، فلا- محيص حينئذ عن القول بالامتناع.

(٤). أى: على القول بتعلقها بالطبائع.

(٥). معطوف على «القول» فى قوله: «و أخرى ان القول» يعنى: و أن القول بالامتناع مبني على القول بتعلقها بالافراد.

بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، و كونه (١) فرداً واحداً.

و أنت خبير بفساد كلا التوهمين، فان (٢) تعدد الوجه ان كان

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «اتحاد» يعنى: و لكون متعلق الأمر و النهى فرداً واحداً يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه.

و الفرق بين التوهمين: أنه على الأول يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الأحكام بالطبائع أيضاً، و على الثانى لا يمكن ذلك، بل لا بد على القول بالطبائع من الذهاب إلى الجواز، فالقول بالامتناع على التوهم الثانى مبنى على تعلق الأحكام بالافراد. و على التوهم الأول غير مبنى عليه، بل يمكن ذلك حتى على تعلقها بالطبائع أيضاً كما تقدم، هذا.

و أما دفع التوهمين فقد أشار إليه بقوله: «و أنت خبير بفساد كلا التوهمين... إلخ» و حاصله: أن تعدد الوجه فى مسأله الاجتماع ان كان مجدداً فى تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودى، فذلك مجد حتى على القول بتعلق الأحكام بالافراد، لكون الموجود الخارجى الموجه بوجهين مجتمعاً لفردين موجودين بوجود واحد يتعلق بأحدهما الأمر، و بالآخر النهى. و ان لم يكن تعدد الوجه مجدداً فى تعدد المتعلق، فلا بد من البناء على الامتناع حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى وجوداً، فالاتحاد الوجودى ان كان مانعاً عن تعدد المتعلق كان مانعاً مطلقاً من غير فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع و الافراد، و ان لم يكن مانعاً عنه لم يكن مانعاً كذلك. فقد ظهر فساد كلا التوهمين، و جريان النزاع على كل من القولين.

(٢). هذا تقريب الفساد، و قد عرفته آنفاً.

ص: ٣٧

يجدى بحيث لا- يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد (١) لكان يجدى و لو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما (٢) لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين لا (٣) يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين، و الا (٤) لما كان يجدى أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى، لو حده الطبيعتين وجوداً، و اتحادهما خارجاً، فكما (٥) أن وحده

\*\*\*\*\*

(١). الفرق بينهما اعتبارى، إذ الأول ملحوظ فى نفسه، و الثانى بالنسبه إلى موجدته.

(٢). كما هو مسلم عند المتوهم القائل بالجواز على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

(٣). يعنى: كذلك لا- يضر وحده الوجود بكون المجمع اثنين بناء على القول بتعلق الأحكام بالافراد، فيكون المجمع بالدقه فردين لطبيعتين يتعلق بإحدهما الأمر و بالأخرى النهى.

(٤). معطوف على قوله قبل أسطر: «ان كان يجدى بحيث...» يعنى: و ان لم يكن تعدد الوجه مجدياً فى تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلاً حتى على القول بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين خارجاً.

(٥). هذه نتيجته ما ذكره من عدم كون الاتحاد الوجودى قادحاً فى الاثنييه، يعنى: فكما أن وحده الوجود لا تضر بتعدد الطبيعه - بناء على القول بتعلق الأحكام بالافراد - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد، فما يقع فى الخارج من خصوصيات

ص: ٣٨

الصلاّتيه و الغصبيّه في الصلاه في الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعدددهما و كونهما (١) طبيعتين. كذلك وحده ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاه فيكون مأموراً به، و فرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا- تغفل. الصلاه في الدار المغصوبه يكون فرداً للصلاه و فرداً للغصب، فهو مأمور به بالاعتبار الأول، و منهي عنه بالاعتبار الثاني.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «تعدددهما»، و ضميراً «بتعدددهما و كونهما» راجعان إلى الطبيعتين.

و بالجملة: المسلم بين القائلين بتعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد أن الحكم لا يتعلق بالطبيعه المجرده عن الوجود، بل يتعلق بها من حيث إيجاد المكلف إياها، أو إبقائها على عدمها. لكن القائلين بتعلقها بالافراد ذهبوا إلى أن وجود تلك الطبيعه بجميع قيودها و حدودها الموجهه للتشخص وقع في حيز الطلب بحيث يكون لجميع تلك الحدود دخل في المطلوبيه، و لذا لو قصد القربه بجميعها كانت في محلها. بخلاف القائلين بتعلق الطلب بالطبيعه بوجودها السعي، فانهم ذهبوا إلى خروج تلك الحدود عن حيز الطلب، و لذا لا يجوز قصد القربه بها.

و على كل حال، لا فرق بين كون الموجود ذا وجهين بحيث يكون بوجه فرداً لماهيه و بوجه آخر فرداً لماهيه أخرى، و بين كونه ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعه مأموراً بها، و بالآخر طبيعه أخرى منهيّاً عنها.

ص: ٣٩

: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا إذا كان ( فى ) كل واحد من متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه (٢) «-» مطلقاً حتى فى مورد التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه (٣) فعلاً محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى (٤) كما يأتى تفصيله.

- صغويه المسأله لكبرى التراحم

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان الفرق بين مسأله اجتماع الأمر و النهى التى هى من صغريات باب التراحم و بين باب التعارض.

(٢). أى: حكم كل واحد من المتعلقين مطلقاً حتى فى مورد الاجتماع.

(٣). يعنى: كون مورد التصادق محكوماً فعلاً بالحكمين: الإيجاب و التحريم.

(٤). يعنى: حتى يكون الحكم الفعلى تابعاً له، فمع عدم الأقوائيه يحكم مورد الاجتماع بحكم آخر غير الوجوب و الحرمة كالإباحه.

(-). لقائل أن يقول: ان بحيث الاجتماع لا يختص بمذهب دون آخر، بل يجرى على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد مطلقاً، فاعتبار احتمال كل من متعلقى الإيجاب و التحريم على مناط الحكم فى اندراجهما فى مسأله الاجتماع غير ظاهر. و الوجه فى ذلك أن مرجع البحث فيها إلى أن مورد الاجتماع واحد وجوداً و ماهيه، أو متعدد كذلك، فعلى الأول: لا بد من الامتناع مطلقاً و لو على مذهب الأشعرى لامتناع اجتماع الضدين على جميع المذاهب.

و على الثانى: لا بد من القول بالجواز بناء على عدم سرايه حكم الملزوم إلى اللازم.

و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك (١) فلا ( يكاد ) يكون من من هذا الباب (٢)، و لا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منهما (٣) إذا كان له مناطه (٤)، أو حكم (٥) آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مطلقاً حتى فى مورد التصادق.

(٢). أى: من باب اجتماع الأمر و النهى.

(٣). أى: من الحكمين المجعولين للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى.

(٤). يعنى: إذا كان لذلك الحكم مناطه. ثم ان ملخص ما أفاده فى هذا الأمر هو الفرق بين هذه المسألة و باب التعارض كما تقدم، و الإشارة إلى ضعف ما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده). و توضيح الفرق: أن الكلام يقع تاره فى مقام الثبوت و أخرى فى مقام الإثبات.

أما الأول، فيبانه: أن باب اجتماع الأمر و النهى يكون من صغريات التراحم، فلا بد من اشتمال كل من المتعلقين على مناط الحكم مطلقاً حتى فى مورد الاجتماع ليحكم - بناء على الجواز - بكون المجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه محكوماً فعلاً بحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بما يقتضيه أقوى المناطين، و محكوماً بحكم ثالث ان لم يكن أحد المناطين أقوى. فان لم يكن المتعلقان واجدين للمناط فى مورد الاجتماع بأن لم يكن شىء منهما ذا ملاك، أو كان المناط فى أحدهما دون الآخر لم يكونا من صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى أصلاً، فيكون مثل العالم الشاعر العذى هو مورد اجتماع الدليلين و هما «أكرم العلماء» و «لا تكرم الشعراء» أجنبياً عن مسأله الاجتماع، و مندرجاً فى باب التعارض.

(٥). معطوف على «حكم» أى: حكم آخر غير الوجوب و الحرمة فى



منهما قيل بالجواز (١) أو الامتناع (٢)، هذا (٣) بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات، فالروايتان الدالتان على مورد لم يكن لواحد - أى شىء من الوجوب و الحرمة - ملاك. و على هذا فقد ذكر المصنف (قده) لعدم اشتمال المتعلقين معاً على المناط صورتين:

إحدهما: اشتمال أحدهما على المناط، و قد أشار إليها بقوله: «إذا كان له مناطه».

ثانيهما: عدم اشتمال شىء منهما على المناط، و قد أشار إليها؛ "" لله لله بقوله:

«أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). لأن القول بالجواز مبنى على وجود المقتضى لكل من الحكمين، فمع عدمه فى أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع.

(٢). إذ الامتناع مبنى على عدم إمكان الجمع بين ما يقتضيه الملاكان الموجودان فى المتعلقين، ففى فرض عدم الملاكين لا مجال أيضاً للامتناع.

(٣). أى: ما ذكرناه من لا- بديه واجديه كل من المتعلقين للملاك فى مسأله الاجتماع دون التعارض هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدليه و المعتزله القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

فملخص الفرق بين التعارض و اجتماع الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت هو: أنه لا بد فى باب الاجتماع من ثبوت المناط فى كل من المتعلقين حتى فى مورد الاجتماع، بخلاف التعارض.

ص: ٤٢

الحكمين (١) متعارضتان إذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني (٢) «-» فلا بد من عمل المعارضه حينئذ (٣) بينهما (٤) من الترجيح (أو) والتخير

\*\*\*\*\*

(١). كالوجوب و الحرمة. غرضه: أن علاج الدليلين الدالين على الحكمين الدائر أمرهما بين التراحم و التعارض يكون باعمال قاعده التراحم، و هى الترجيح بقوه المناط ان أحرز كونه من التراحم، و باعمال قواعد التعارض، و هى الترجيح بالمرجحات المقرره للمتعارضين ان أحرز كونه من التعارض.

و أما إثبات كون المناط من أى القبيلين، و طريقه معرفته، فالمتكفل له الأمر التاسع، فالمائز بين الأمر التاسع و هذا الأمر هو: أن هذا الأمر متكفل لمقام الثبوت، و أن هناك واقعين، و هما التراحم و التعارض، و أن معالجه الأول فى مرحله الإثبات تكون بشىء و معالجه الثانى بشىء آخر.

و أما الأمر التاسع، فهو متكفل بطريق إثبات كل من الواقعين، و أن إثباتهما بأى شىء يكون ليعالج بعلاجه.

(٢). و هو ما تعرض له بقوله: «و اما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك».

(٣). أى: حين عدم اشتمال المتعلقين الا على مناط واحد، كالإجماع على عدم وجوب صلاتين عند زوال يوم الجمعة.

(٤). أى: بين الروايتين الداليتين على الحكمين، فلا بد من إعمال قواعد

(-). لا يخفى أن الوجوه المتصوره فى المناطين أربعة، لأنه اما يعلم بوجودهما فى ماده الاجتماع، و اما يعلم بعدمهما، و اما يعلم بوجود واحد منهما فى أحدهما المعين أو غير المعين. و الأول باب التراحم، و الأخير باب التعارض، و الوسطان خارجان عن البابين، كما هو واضح، و غير محكومين بحكمهما، إذ مع العلم بوجود المناط فى أحدهما المعين كان هو الحججه و غيره ساقطاً عن الاعتبار، و كذا لا عبره بشىء من الدليلين الفاقدين للملاك.

ص: ٤٣

و الا (١) فلا- تعارض فى البين، بل (٢) كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً «-» التعارض بينهما من الترجيح أو التخيير حتى على القول بالجواز فى مسأله الاجتماع، لما عرفت من اعتبار وجود المناط فى العنوانين معاً فى باب الاجتماع، فالعلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين لفقدان المناط فيه يوجب خروج مورد الاجتماع عن إطلاق أو عموم أحدهما الموجب للتنافى بينهما من حيث الدلاله.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان لم يحرز أنه من قبيل الثانى، لاحتمال كونه من قبيل الأول، فلا تعارض بينهما، لاحتمال صدقهما معاً، و عدم العلم الإجمالى بكذب أحدهما بشرط عدم العلم بخلو كل منهما عن المناط، إذ يخرج حينئذ عن الأبواب المعهودة كلها. اما عن باب الاجتماع، فلما مر من اعتبار وجود المناط فى كلا العنوانين، و كذا خروجه عن باب التزاحم.

و أما عن باب التعارض، فلا اعتبار وجود المناط فى أحد العنوانين.

(٢). استدراك على عدم التعارض، توضيحه: أنه إذا لم يحرز من الخارج - كإجماع أو غيره - أن المورد من قبيل وجود المناط فى كليهما أو أحدهما، فلا يعامل مع الدليلين معامله التعارض، بل لا بد من الحكم بكونه من الأول و هو وجود

(-). هذا مع العلم بقوه المناط، و مع الجهل بها أو العلم بها و الجهل بما هو الأقوى، فالحكم هو الرجوع إلى أصاله البراءه فى الأول، لأن الجهل بالقوه يوجب الشك فى الحكم، و هو مجرى البراءه، و الرجوع إلى أصاله التخيير فى الثانى، للعلم الإجمالى بالحكم الفعلى، لا الاخبار العلاجيه، لأن موردها المتعارضان، و لا تعارض بعد عدم تكفل الدليلين الا للمقتضيين. نعم يرجع إلى أخبار علاج التعارض ان كانا متكفلين للحكمين الفعلين بناء على امتناع الاجتماع، و بناء على جوازه يؤخذ بكلا الدليلين.

ص: ٤٤

فلا مجال حينئذ (١) لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً (٢) بل لا بد من ملاحظه مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها (٣).

نعم (٤) لو كان كل منهما متكفلاً- للحكم الفعلي «-» لوقع بينهما التعارض المناط في كلا- العنوانين. و الوجه في ذلك: أن مقتضى حجيه الروايتين معاً حكايتهما عن وجود المناط في كليهما، لكشف الحكمين اللذين هما مدلولوا الروايتين المعبرتين عن مناطين، فيقع التزاحم بينهما لا محاله بناء على الامتناع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين احتمال وجود المناط في كلا- المتعلقين. و ذلك لاختصاص أدله مرجحات الروايات بباب التعارض، و عدم شمولها لباب التزاحم.

(٢). يعنى: لا المرجحات السنديه و لا الدلاليه، بل لا بد من إعمال مرجحات باب التزاحم الراجعه إلى الترجيح الملاكى.

(٣). فى الأمر الآتى.

(٤). استدراك على ما ذكره من إعمال مرجحات التزاحم، و حاصله: أنه قد يعامل مع المتزاحمين معامله التعارض، و هو فيما إذا كانت الروايتان ظاهرتين فى الحكم الفعلى مطلقاً حتى فى حال الاجتماع، فانه بناء على الامتناع يمتنع فعليه الحكمين على طبق مناطيهما، فلا بد من فعليه أحدهما فى مورد الاجتماع

(-). لا يخفى أن أدله الأحكام الشرعيه لا تدل إلا على ثبوت الأحكام لموضوعاتها، و فعليتها منوطه بوجود موضوعاتها خارجاً، كما هو شأن القضايا الحقيقيه التى منها القضايا الشرعيه، فان مثل قوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) لا- يدل على فعليه وجوب الحج على المستطيع أصلاً، لإناطتها بوجود المستطيع خارجاً، و من المعلوم عدم دلالتة على فعليه الموضوع، و لا فعليه الحكم، فتكفل الدليل للحكم الفعلى مجرد فرض لا وجود له خارجاً الا فى القضايا الخارجيه.

ص: ٤٥

فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق (١) بينهما بحمل (٢) أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه (٣) مرجحات باب المزاحمه فتفطن (٤). للعلم الإجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجرى عليهما حكم التعارض ان لم يمكن الجمع الدلالي بينهما، إذ مع إمكانه ينتفى موضوع التعارض، فلا مجال لإجراء أحكامه، كما قرر في محله.

ففي المقام إذا أحرزت أهميه أحد المناطين كانت هي قرينه على حمل الحكم الاخر على الاقتضائي، و صالحه لصرف الدليل الآخر عن ظهوره في الحكم الفعلي إلى الاقتضائي.

فالمتحصل: أن الخبرين الواجدين للمناط و ان كانا من المتزاحمين، لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض إذا كانا متكفلين للحكم الفعلي، فانه - بناء على الامتناع - يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيجرى عليهما أحكام التعارض بشرط عدم إمكان الجمع العرفي بينهما و لو بقرينه الأهميه التي هي من مرجحات باب التزاحم.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لوقع بينهما التعارض» يعنى: أن التعارض مشروط بعدم إمكان التوفيق العرفي بين الدليلين، إذ معه ينتفى موضوع التعارض.

(٢). متعلق ب «يوفق».

(٣). متعلق ب «حمل»، يعنى: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، و يجوز تعلقه ب «يوفق» يعنى: لو لم يوفق بين الدليلين بملاحظه... إلخ.

(٤). حتى لا يشتهه عليك الأمر، و تجرى أحكام التعارض على الروائتين

ص: ٤٦

(١) «-» أنه ( إذ ) قد عرفت (٢) أن المعترف في هذا الباب (٣) الدالتين على الحكمين مطلقاً بناء على الامتناع كما في التقريرات، وذلك لاختصاص معاملة التعارض بما إذا كان المناط في أحدهما، إذ لو كان في كليهما يعامل معهما معاملة التزام إلا إذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي و لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي.

و يحتمل أن يكون قوله: «فتفطن» إشارته إلى: أن الجمع العرفي بين الدليلين منوط بأظهره أحدهما من الآخر، و أقوائه أحد المناطين لا توجب الأقوائه من حيث الظهور. لكنه بعيد، لأن مناط التوفيق العرفي ليس منحصراً بالأظهره، بل يكفي في ذلك صلاحية كون أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، لأظهره، أو قرينه لفظيه، أو عقليه كمناسبه الحكم للموضوع، أو غيرها. و لو كان المناط الأظهره فقط لكان ذو القرينه فيما إذا كان أظهر من القرينه كقوله: «رأيت أسداً يرمى» مقدماً على ظهور القرينه، و هو كما ترى خلاف ما جرت عليه سيره أبناء المحاوره في محاوراتهم. و عليه، فلا مانع من قرينه أقوائه المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي، فتدبر.

- ما يتعلق بدليل الحكمين إثباتاً

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: التعريض بما في التقريرات من ابتناء التعارض على الامتناع، و عدمه على الجوار مطلقاً، و أن هذا الإطلاق ليس في محله، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

(٢). يعنى: في الأمر الثامن.

(٣). أى: مسأله الاجتماع، و قوله: «في حال الاجتماع» بيان للإطلاق.

(-). لا- يخفى أن المناسب بيان هذا الأمر في ذيل الأمر الثامن، و عدم عقد أمر مستقل له، لكونه متمماً لمقام الإثبات العدى تعرض له في الأمر الثامن.

أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتمله على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع «-» فلو كان هناك ما دل على ذلك (١) من إجماع أو غيره (٢) فلا إشكال (٣)، و لو لم يكن الا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل (٤)، و هو: أن الإطلاق لو كان

\*\*\*\*\*

(١). أى: اشتغال كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع.

(٢). مما يوجب العلم بالاشتغال المزبور.

(٣). يعنى: فلا إشكال في دخوله في مسأله الاجتماع.

(٤). مورد هذا التفصيل ما إذا لم يكن دليل خارجي على ثبوت المناط في في المتعلقين مطلقاً حتى في حال الاجتماع، و انحصر الدليل في إطلاق دليلي الحكمين.

و توضيحه: أن الدليلين ان كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، كما إذا دل أحدهما على المصلحه و الآخر على المفسده كانا من باب الاجتماع، لوجود المقتضى في العنوانين معاً، سواء قلنا بجواز الاجتماع، لكون تعدد الجهه مجدياً في تعدد المتعلق، أم لا.

(-). لكن قد مرّ في بعض التعاليق المرتبطه بالأمر الثامن عدم اختصاص باب اجتماع الأمر و النهي بمذهب العدليه، بل يجرى على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر للمصالح و المفسد التي هي مناط الأحكام عند مشهور العدليه. كما أن التعارض لا- يناط بوجود الملا-ك في أحد الحكمين، لعدم اختصاص أحكام التعارض بذلك، و جريانه حتى على مذهب المنكرين لتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

ص: ٤٨

فى بيان الحكم الاقتضائى لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط فى مورد الاجتماع، فىكون من هذا الباب (١)، و لو كان (٢) بصدد الحكم الفعلى، فلا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين ( للحكمين ) على القول بالجواز (٣) الا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فىعامل معهما معاملة المتعارضين.

و ان كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلى كما هو الغالب، فعلى القول بالجواز لا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين، و معاملة التزاحم مع الدليلين، لأن الحكاية عن فعليه الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما كما هو واضح. نعم إذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين فى حكايته عومل معهما معاملة التعارض، لا التزاحم، إذ المفروض عدم المقتضى فى المتعلقين معاً حتى يندرجا فى باب التزاحم.

و على القول بالامتناع لا- يدلان على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع، لتنافى الإطالقين، فىعامل معهما معاملة التعارض، الا- أن يجمع بينهما عرفاً بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائى ان كانا متساويين فى الظهور، و الا فىحمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضائى و الأظهر على الفعلى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: باب الاجتماع، إذ المفروض ثبوت الملاك فى المتعلقين بدلالة الإطالق.

(٢). يعنى: إطالق دليلى الحكمين، و هو معطوف على قوله: «لو كان».

(٣). فىدخل فى مسأله الاجتماع، لأن الدلالة على نفس الحكم تستلزم الدلالة على ملاكه بناء على مذهب العدلية من تبعيه الأحكام للملاكات.

ص: ٤٩



و أما (١) على القول بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان (٢) من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً. فان (٣) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه (٤) ( اللهم ) الا (٥) أن يقال: ( ان ) قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «على القول بالجواز».

(٢). لوضوح امتناع صدقهما معاً على القول بالامتناع، و مقتضى هذا التنافي جريان أحكام التعارض عليهما.

(٣). بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافي الإطلاقين، و حاصله: أنه على القول بالامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين في دلالة على الحكم الفعلي، لانتفائه في أحدهما كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناط في كل منهما، و يمكن انتفاء المقتضى في أحدهما.

و الحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية إلى عدم المقتضى، و إلى وجود المانع، و لما لم يحرز واحد منهما، فيشك في اندراج المقام في مسأله الاجتماع.

(٤). أى: المقتضى.

(٥). هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلي بناء على الامتناع، و حاصله: أن إجراء أحكام التعارض في هذه الصورة مبنى على عدم إمكان الجمع العرفي بين الدليلين.

و أما مع إمكانه، فلا- تصل النوبة إلى إجرائها، لانتفاء موضوع التعارض مع إمكان الجمع العرفي كما اتضح في محله. و المراد بالجمع العرفي هنا هو حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائي مع تساويهما في الظهور، و هذا مراده

ص: ٥٠

أحدهما أظهر (١)، و الا (٢) فخصوص الظاهر منهما (٣).

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة (٤) على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع، و كلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً (٥) إذا كانت هناك دلالة «-» على انتفائه (٦) بقوله (قده): «لو لم يكن أحدهما أظهر». و الغرض من التوفيق بينهما بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائى هو ثبوت المقتضى لكل من الحكمين، فنفى الفعلية مستند إلى وجود المانع، لا إلى عدم المقتضى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الدلالة على فعلية الحكم، فيؤخذ بالأظهر فى هذه الدلالة و ان كان الآخر أظهر فى غيرها.

(٢). يعنى: و ان كان أحدهما أظهر حمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضائى و بقى الأظهر على حجيته فى الفعلية.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «بينهما و منهما و أحدهما» راجعه إلى الدليلين.

(٤). و لو من الخارج أو إطلاق مادتى الأمر و النهى.

(٥). أى: من غير فرق بين جواز الاجتماع و عدمه، لما عرفت من توقف مسأله اجتماع الأمر و النهى على ثبوت المقتضى فى كل من المتعلقين. و ضمير «عليه» فى قوله: «دلاله عليه» راجع إلى ثبوت المقتضى.

(٦). أى: على انتفاء المقتضى فى أحد الحكمين بلا تعيين، و حاصله: أنه

(-). الظاهر كفايه عدم دلالة الدليلين على ثبوت المناط فيهما فى جريان أحكام التعارض، و عدم الحاجه إلى دلالة دليل على انتفائه فى أحدهما بلا- تعيين فى جريان أحكامه، و ذلك لإناطه باب الاجتماع بإحراز المناط فى كلا المتعلقين، فيكفى فى جريان حكم التعارض و عدم الاندراج فى مسأله الاجتماع عدم

ص: ٥١

فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز (١)، و الا (٢) فعلى الامتناع «-». يخرج عن باب الاجتماع ما إذا دل الدليل على انتفاء المقتضى فى أحد الحكمين بلا-تعيين، و يندرج فى باب التعارض، لما مر من توقف كونهما من مسأله الاجتماع على إحراز ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين، و التقييد بقوله (ره):

«بلا تعيين» لإخراج ما إذا دل على انتفاء الملاك فى أحدهما المعين، فانه يخرج حينئذ عن الاجتماع و التعارض معاً، للقطع بعدم حجه ما ليس فيه الملاك فيتعين الأخذ بالآخر.

\*\*\*\*\*

(١). مبین لقوله: «مطلقاً» يعنى: مع عدم دلالة الدليل على ثبوت المقتضى يندرج فى باب التعارض مطلقاً و لو على الجواز.

(٢). أى: و ان لم يكن هناك دلالة على انتفاء المقتضى فى أحدهما بلا تعيين إحراز ثبوت الملاك فى كليهما، من دون حاجه إلى قيام دليل على انتفاء الملاك فى أحدهما بلا-تعيين. نعم إذا قلنا باعتبار إحراز انتفاء المناط فى أحدهما غير المعين فى جريان أحكام التعارض كان لما أفاده بقوله: «إذا كانت هناك دلالة» وجه، فتدبر.

(-). ان كان الدليلان دالين على الحكم الفعلى، إذ لو كان أحدهما دالا على الحكم الفعلى، فلا تعارض أيضاً، للزوم الأخذ بما يدل منهما على الحكم الفعلى، فانه يكشف عن قوه ملا-كه، أو مغلوبيه ملاك صاحبه بمزاحم يمنع عن تأثيره، كما يستكشف ذلك فيما إذا دل الدليلان على الحكم الفعلى بالمرجح السندى. فطريق استكشاف قوه الدلالة أحد أمور ثلاثة بالترتيب:

الأول: اختصاص الدلالة على فعليه الحكم بواحد منهما.

الثانى: أظهرية أحدهما من الآخر فى هذه الدلالة مع كون مقتضى الجمع العرفى حمل الآخر على الاقتضائى.

الثالث: قوه أحدهما سنداً.

ص: ٥٢

: أنه لا إشكال فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان كما لم يكن دلالة على ثبوت المقتضى لهما فى المجمع، فهو من باب التعارض على القول بالامتناع، إذ لا طريق إلى إحراز شرط مسأله الاجتماع و هو ثبوت المناط فى المتعلقين.

فتلخص مما ذكره المصنف (قده) فى الأمر التاسع الذى هو متمم الأمر الثامن: أن الدليلين ان كانا فى مقام بيان الحكم الاقتضائى، فهما من باب الاجتماع.

و ان كانا فى مقام بيان الحكم الفعلى، فان علم بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع. و ان لم يعلم بكذب أحدهما و احتمال صدقهما معاً، فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع و على القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض، لعدم إحراز ثبوت المناط فى كلا المتعلقين ان لم يمكن الجمع العرفى بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائى، و الا فلا تصل النوبه إلى أحكام التعارض.

- ثمره بحث الاجتماع

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان الثمره المترتبه على القول بالجواز و الامتناع.

و توضيحها على ما أفاده (قده): أنه على الجواز يسقط الأمر بإتيان المجمع مطلقاً سواء أ كان من العبادات أم المعاملات، فيكون مطيعاً للأمر و عاصياً للنهى.

و كذا يسقط الأمر على الامتناع و ترجيح جانب الأمر بدون المعصيه، إذ المفروض سقوط النهى لغلبه الأمر.

و أما على الامتناع و ترجيح جانب النهى، فيسقط الأمر فى غير العبادات مطلقاً سواء التفت إلى الحرمة أم لا، لحصول الغرض الداعى إلى الأمر،

المجمع بداعى (١) الأمر على (٢) الجواز «-» مطلقاً و لو (٣) فى العبادات إذ المفروض كونه توصلياً غير منوط بقصد القربه.

و فى العبادات تفصيل يأتى عند تعرض المصنف (قده) له.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «إتيان».

(٢). يعنى: على القول بالجواز.

(٣). بيان للإطلاق.

(-). لما كان القول بالجواز مبنياً على صغرويه مسأله الاجتماع لكبرى التراحم، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التراحم و مرجحاته. فان كان الوجوب أهم أو محتمل الأهميه قدم على الحرمة، و مقتضاه صحه العباده، و الإتيان بها بداعى أمرها. و كذا الحال إذا كان الوجوب مساوياً للحرمة مع الأخذ بالوجوب دون الحرمة.

و ان كانت الحرمة أهم منه، أو محتمل الأهميه قدمت على الوجوب، و حينئذ يتوقف صحه العباده على أحد أمرين.

الأول: القول بالترتب.

الثانى: اشتمال المجمع على الملاك مع الالتزام بكفايته فى صحه العباده.

لكن الأول مما أنكره المصنف (قده) و جعله من المحالات، فيتعين الثانى.

و الإشكال عليه «بعدم طريق إلى إحراز وجود الملاك فى المجمع بعد سقوط الأمر عنه بغلبه ملاك النهى عليه، فكما يحتمل أن يكون سقوطه لوجود المانع، فكذا يحتمل أن يكون لعدم المقتضى فى هذا الحال، و لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر، ضروره أن طريق إحرازه منحصر بوجود الحكم، و بعد سقوطه لا سبيل إلى إحرازه» مندفع بأنه خلاف الفرض، إذ المفروض

ص: ٥٤

و ان كان ( و لو كان ) معصيه للنهي أيضا (١).

و كذا الحال (٢) على الامتناع (٣) مع ترجيح جانب الأمر (٤) «-» الا

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكون إطاعه للأمر.

(٢). يعنى: فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر.

(٣). يعنى: على القول بالامتناع و ترجيح جانب الأمر.

(٤). بما قيل من الوجوه المرجحه للأمر. صغرويه مسأله الاجتماع لكبرى التزام، و من المعلوم وجود الملاك فى كل من المتزامين، إذ التزام انما يكون فى مقام الامتثال. و عدم قدره العبد على امتثالهما لا يرفع الملاك، لما قرر فى محله من عدم دخل القدره فى الملاكات، و أنها دخيله فى حسن الخطاب، لقبح مطالبه العاجز، فان إنقاذ كل من الغريقين المؤمنين ذو مصلحه قطعاً و ان لم يقدر العبد على إنقاذهما معاً.

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى ثبوت الملاك فى المجمع، و جواز الإتيان به بداعى ملاكه.

لكن إطلاق قول المصنف (قده) بحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر يقيد بعدم أهميه الحرمة، أو احتمالها، و الا فيسقط الأمر بحصول الغرض، لا بالامتثال.

نعم بناء على صحه الترتب يسقط الأمر بالامتثال على الجواز مطلقاً.

و كذا إطلاق قوله: «و ان كان معصيه للنهي أيضا» ضروره أن المعصيه - و هى مخالفه النهى - تتوقف على عدم أهميه الواجب أو محتملها، إذ مع أحدهما لا فعلية للنهي حتى تعد مخالفته عصيانياً له، فلا بد من تقييد إطلاق المعصيه للنهي أيضا بما إذا لم يكن الواجب أهم، أو محتمل الأهميه، و الا فلا؛//لله لله معصيه.

(-). قد يستشكل فى حصول الامتثال على القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر بما حاصله: «أن مقتضى الأمر بطبيعته حصول الامتثال بإتيان فرد منها

..... أى فرد كان، وهذا بخلاف النهى، لتوقف امتثاله على ترك جميع أفراد طبيعه، لانحلال النهى إلى نواهٍ عديده بتعدد أفرادها الطويله و العرضيه.

و السّر فى اختلاف الأمر و النهى فى ذلك: أن المصلحه فى الأمر قائمه بالطبيعه المتحققه بوجود فرد ما منها، و المفسده فى النهى قائمه بالطبيعه أيضا، لكن الانزجار عن متعلقه لا- يتحقق عقلا الا بترك جميع الافراد التى انحل خطاب النهى إليها، فكل فرد بعينه منهى عنه. بخلاف الأمر، فان كل فرد من أفراد متعلقه مأمور به على البدل.

فعلى القول بالامتناع لا- سبيل إلى تقييد جانب النهى، بل لا بد من تقييد جانب الأمر، و ترجيح جانب النهى عليه و ان كانت مصلحه الأمر أقوى من مفسده النهى، إذ المصلحه الباعثه على الأمر و ان كانت أقوى من المفسده الداعيه إلى النهى، لكنها تحصل بإتيان فرد ما من متعلقه. بخلاف المفسده، فان التحرز عنها لا يحصل إلا بترك جميع الافراد المشتمله عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين بترك جميع ما يشتمل على المفسده من الافراد، و الإتيان بفرد خال عن تلك المفسده من أفراد الطبيعه المأمور بها المشتمله على المصلحه.

و بالجملة: يجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعه بالافراد الخاليه عن المفسده».

هذا ملخص ما فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه البروجردى قدس سره.

لكن فيه: أن ما أفيد خلاف الفرض، و هو تقديم جانب الأمر على النهى لأقوائيه مصلحته من مفسده النهى، إذ لا معنى للتقديم الا مغلوبه المفسده بالمصلحه، و عدم مانعيتها عن استيفاء مصلحه الأمر بالفرد المشتمل على المفسده، و عن تمشى قصد القربه و حصول التقرب به، من دون مانع عنه، لا من الفعل و لا من الفاعل.

..... فما أفاده المصنف (قده) من حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على القول بالجواز، و الامتناع مع تقديم جانب الأمر فى غاية المتانه.

ولا- وجه لدعوى: تعين ترجيح جانب النهى دائماً و ان كانت المفسده الموجوده فيه أضعف بالنسبه إلى مصلحه الأمر، لأنه خلاف فرض الأقوائه، و إنكار لها، كما لا يخفى.

فالمتحصل: حصول الامتثال، و تحقق القربه بإتيان المجمع حتى مع العلم بالغضب.

نعم - بناء على كون مسأله الاجتماع من صغريات التعارض، و اعتبار وجود الملاك فى أحد المتعارضين، و تقديم جانب النهى على الأمر - لا- محيص عن امتناع الامتثال، و الالتزام ببطلان العباده فى المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان و الجهل القصورى به، لعدم المقتضى لصحتها من الملاك و الأمر، و امتناع مصداقيه الحرام للواجب.

و أما بناء على اندراج المسأله فى باب التزام، فعلى القول بالجواز تصح العباده مطلقاً حتى فى حال العلم بالغضب. و كذا على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر على النهى، إذ لا مانع من التقرب بالمجمع حينئذ.

و أما بناء على تقديم جانب النهى على الأمر، فتصح العباده فى المغصوب مع النسيان و الجهل القصورى بالحكم أو الموضوع كما اشتهر، مع ذهاب المشهور - على ما قيل - إلى الامتناع و تقديم جانب الحرمه، و ذلك لوجود الملاك الموجب لصحه المجمع و التقرب به، كما لا يخفى.



أنه لا معصية عليه (١). و أما عليه (٢) و ترجيح جانب النهي، فيسقط به (٣) الأمر به مطلقاً (٤) في غير العبادات . «-» لحصول (٥) الغرض الموجب

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الامتناع و ترجيح جانب الأمر. و الوجه فى عدم العصيان حينئذ واضح، إذ لا نهى بعد مغلوبيته بالأمر.

(٢). أى: على الامتناع و ترجيح جانب النهى.

(٣). أى: بإتيان المجمع، و الضمير فى «الأمر به» راجع إلى المجمع.

(٤). فى مقابل التفصيل الذى يذكره فى العبادات من الالتفات إلى الحرمة و عدمه.

(٥). تعليل لسقوط الأمر فى غير العبادات، توضيحه: أن الغرض الداعى إلى الأمر فى غير العبادات - لمكان حصوله بنفس إيجاد موضوع الأمر و ان لم يكن مأموراً به فعلاً، لأجل التراحم و ترجيح جانب النهى - يوجب سقوط الأمر.

(-). فى إطلاقه منع، فان تكفين الميت بالكفن المغصوب، و كذا دفنه فى المكان المغصوب، مع كونهما من الواجبات التوصليه لا يسقط أمرهما الا بالتكفين بالكفن المباح و الدفن فى المكان المباح، فانه مع النهى لا يكون مصداقاً للمأمور به حتى يسقط الأمر بإتيانه، فإجزاؤه عن المأمور به يكون من اجزاء غير الواجب عن الواجب، و هو محتاج إلى الدليل. نعم إذا علم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلى يحصل بوجوده فى الخارج و لو على وجه محرم كطهاره البدن و الثوب، حيث ان الغرض من وجوبها يحصل و لو بالماء المغصوب، و لكن ليس كل واجب توصلى كذلك.

فالنتيجه: أن كل واجب توصلى اجتمع مع الحرام لا- يسقط أمره بإتيانه فى ضمن فرد محرم، بل يختص ذلك بما إذا علم من الخارج أن الغرض الداعى إلى إيجابه يحصل بمطلق وجوده و لو فى ضمن فرد محرم.

ص: ٥٨

له (١).

و أما فيها (٢) فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه (٣) تقصيراً،

\*\*\*\*\*

(١). أى: للأمر، فان الغرض عله للأمر حدوداً و بقاء.

(٢). أى: فى العبادات، فلا- يسقط الأمر بإتيان المجمع مع العلم بالحرمة بناء على الامتناع و ترجيح جانب النهى، و تقريبه: أن المكلف تاره يكون عالماً بالحكم و الموضوع، كما إذا علم بأن مكان صلاته مغضوب، و أن حكم الغضب هو الحرمة، و فساد الصلاة فيه، فهو عالم بالموضوع و الحكم التكليفى و الوضعى، و لا إشكال فى بطلان الصلاة حينئذ، لكون هذه الصلاة حراماً و معصية، و من المعلوم عدم صلاحية الحرام للعباديه و المقربيه، فالامر المتعلق بطبيعته الصلاة لا يسقط بإتيان المجمع. و قد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «فلا مع الالتفات إلى الحرمة».

و أخرى: يكون جاهلاً بكل من الحكم و الموضوع، أو بالحكم فقط، و هو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن لا يعذر فى جهله، لكونه عن تقصير.

و الآخر: أن يعذر فيه، لكونه عن قصور.

أما الأول، فالحكم فيه هو البطلان، لأن الجهل عن تقصير كالعلم فى عدم العذر، فالفعل حينئذ حرام محض و ان فرض تمكنه من قصد القربة لجهله، الا- أنه لحرمة لا- يصلح لأن يكون مقرباً للعبد إليه سبحانه و تعالى. و مجرد اشتماله على المصلحة لا يجدى فى مقربيته، لأنها مغلوبه بالمفسده.

و بالجملة: فلا فرق فى الحكم بالفساد بين العلم و بين الجهل التقصيرى.

و قد أشار إلى هذا القسم بقوله: «أو بدونه تقصيراً».

(٣). يعنى: بدون الالتفات إلى الحرمة مع تقصيره فى عدم الالتفات.

ص: ٥٩

فانه (١) و ان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها الا أنه (٢) مع التقصير «-» لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فان غير الملتفت إلى الحرمة، و غرضه بيان ما يتوهم من الصحه من ناحيه قصد القربه، إذ مع الجهل بالحرمة و المبعوضيه يتأتى قصد القربه، الا أن الجهل لما لم يكن عذراً، لكونه تقصيراً أسقط الفعل عن صلاحيته للمقريه، ضروره أن قصد التقرب بالحرام لا يجعله مقرباً، بل يكون مبعداً محضاً.

(٢). أى: عدم الالتفات مع التقصير.

(-). الأولى أن يقال: «التقصيرى» لكونه صفة لعدم الالتفات، فكأنه قيل:

«الا ان الفعل مع عدم الالتفات التقصيرى لا يصلح... إلخ» هذا إذا رجع ضمير «انه» إلى الفعل. و أما إذا رجع إلى عدم الالتفات، فحق العبارة أن تكون هكذا: «الا أن عدم الالتفات مع التقصير يسقط الفعل عن صلاحيته للمقريه».

«إيقاظ»: قد حكى عن بعض: «جواز الاجتماع فى المثال المعروف و هو الصلاه و الغصب، و عدم جوازه فى مثل الغصب و الوضوء، أو الغصب و الشرب، معللاً ذلك بأن الصلاه فى المكان المغصوب توجب تحقق ماهيتين إحداهما الصلاه، و الأخرى الغصب قد انضمتا فى هذا العمل الواحد، بخلاف الوضوء بالماء المغصوب أو شربه، فان التصرف بالماء المغصوب لا يتصف الا بالغصب» انتهى.

و لم يظهر وجه وجيه لهذه التفرقه مع صدق كل من طبيعتى الغصب و الوضوء، و كذا الغصب و الشرب على هذا الاستعمال بالضروره، و هذا الصدق كاشف عن وجود مطابق لكل من هاتين الطبيعتين فى مورد تصادقهما، إذ لا ريب فى صدق كل من الغصب و الوضوء، أو هو مع الشرب على شرب الماء المغصوب أو الوضوء به. و لا بد من مزيد التأمل فى هذا الفرق. و لازم ما أفيد القطع

ص: ٦٠

مقرباً، و بدونه (١) لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون وقوعه مقرباً لا يحصل به الغرض الموجب للأمر به، لأن التقصير فى عدم الالتفات إلى الحرمة جعل الفعل معصية و مبغوضاً، و هذا لا يصلح للمقربيه، بل يكون مبعداً محضاً.

(٢). أى: على وجه العباده حتى لا يسقط بمجرد وجوده فى الخارج و لو بدون قصد القربه كما هو شأن التوصليات. هذا تمام الكلام فى الوجه الأول و هو كون الجهل تقصيراً و أما الوجه الثانى أعنى: كون الجهل قصورياً و هو الذى أشار إليه بقوله:

«و أما إذا لم يلتفت إليها قصوراً» فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجداً للمصلحة لما عرفت من اعتبار وجود المناط فى المتعلقين معاً مطلقاً حتى فى ظرف الاجتماع و الا- كان أجنياً عن مسأله اجتماع الأمر و النهى كان صدوره على وجه حسن، لعدم كون الجهل العذرى مانعاً عن حسنه الصدورى، فلا مانع حينئذ من سقوط الغرض به، و من المعلوم تبعيه الأمر للغرض حدوثاً و بقاء.

و الحاصل: أنه لا مانع من تمشى قصد القربه و سقوط الأمر فى صورته الجهل العذرى. ببطان الوضوء بالمكان المغصوب أو فى المكان المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان و الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم، لأن مصداقيته للغصب فقط توجب خلوه عن الملاك و الأمر، مع أن المشهور الصحه فى هذه الصور، و لم يظهر مخالف فى هذا الحكم الا علامه فى القواعد و التذكره فى خصوص النسيان، حيث قال فى محكى القواعد: «و لو سبق العلم فكالعالم»، و نحوه ما عن التذكره، و علل ذلك ب «أن النسيان تفریط لا يعذر»، و فيه ما لا يخفى.

ص: ٦١

كما لا يخفى. و أما إذا لم يلتفت إليها (١) قصوراً «-» و قد قصد القربه

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الحرمه، و أشار بقوله: «و اما إذا لم يلتفت» إلى دفع ما يرد على فتوى الأصحاب بصحة المجمع العبادى مع الجهل العذرى بالموضوع أو الحكم من الإشكال، و هو استحاله الاجتماع و تقديم النهى، و لأجلها حكموا بالبطلان فى غير هذين الموردين، فكيف يحكمون بالصحة فى الجهل العذرى بالموضوع أو الحكم مع كون المجمع منهيّاً عنه مع عدم اقتضاء الجهل إلاّ عدم التنجز.

(-). لا يخفى أن المصنف (قده) قد تصدى لدفع إشكال صحه المجمع العبادى التى أفتى بها الأصحاب القائلون باستحاله اجتماع الأمر و النهى، و تقديم النهى.

و حاصل الإشكال: أنهم كيف حكموا بصحته مع بنائهم على الامتناع و تقديم النهى، و أن الجهل لا يقتضى عود الأمر حتى تصح به العباده، بل يقتضى عدم التنجز، و عدم ترتب العقاب على ارتكاب المتعلق، فلو أتى بالصلاه أو الطواف فى المغصوب جهلاً- بالحكم أو الموضوع لا يترتب عليه استحقاق العقوبه، لعدم تنجز النهى بالجهل به، أو بموضوعه. و أما صحته و سقوط الأمر فلا، لأن مناط الصحه - و هو الأمر - مفقود، بل لا بد من الحكم بالفساد و عدم سقوط الأمر بإيجاد المجمع، كما حكموا به فى غير الجهل العذرى، فلا فرق بين الجهل العذرى و غيره الا فى استحقاق العقوبه فى الثانى دون الأول.

و قد أجاب عن هذا الإشكال و صحح الفتوى بصحة المجمع العبادى فى الجهل العذرى بوجوه:

الأول: أن صحه العباده لا تتوقف على الأمر، بل يكفى فيها المصلحه

ص: ٦٢

.....الموجوده فى المجمع، و عدم ارتفاعها بالمفسده، و انما لا يصح فى صوره العلم بالنهى، أو الجهل التقصيرى به مع وجود هذه المصلحه فيه، لأن الفعل مع العلم بالنهى أو الجهل به تقصيراً يقع مبعداً و مبغوضاً و مستحقاً عليه العقاب، لتنجز النهى، و المبغوض يمتنع أن يكون محبوباً و مقرباً.

فالتتيجه: أن الملاك مع الحسن الفاعلى الثابت حين الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم كافٍ فى تمشى قصد القربه و مقربيه الفعل، و قد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح»، و بعد إثبات وجود الملاك، و صحه التقرب به تعرض لوجه سقوط الأمر بقوله: «بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح» الذى يبينه فى التوضيح.

و ليس هذا وجهاً آخر لتصحيح المجمع العبادى كما فى بعض الحواشى، بل هو متمم له، إذ غرضه تميم صحه التعبد بالمأتى به بأن يكون صالحاً للمقربيه، فلو كان مبغوضاً لا يصلح لها، و مبغوضيته منوطه بكونه منهيّاً عنه فعلاً، و لا يكون كذلك الا إذا كان الملاك بوجوده الواقعى مؤثراً فى تشريع الأحكام، إذ حينئذ يكون المجمع منهيّاً عنه، لغلبه مفسده النهى على مصلحه الأمر، فلا أمر حينئذ، بل ليس فى البين الا ملاكه، فلا يصدق الامتثال و ان سقط الأمر بسقوط الغرض، بل التعبير بسقوط الأمر مبنى على المسامحه، إذ المفروض وجود الملاك فقط، فمنشؤه يسقط، و لا بأس بالتعبير عن سقوط الغرض بسقوط الأمر، لعلاقه السببيه و المسببيه.

و الحاصل: أنه بناء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الواقعيه يكون النهى فعلياً، لعدم دخل العلم بالمفسده فى تشريعه، لكنه لعدم تنجزه لا يؤثر

..... فى المبعوضيه، فلا مانع من التعبد بالملاك حينئذ و ان لم يصدق الامتثال بناء على كونه موافقه الامر.

نعم بناء على تبعيه الاحكام للمصالح و المفسد المعلومه يكون المجمع مأموراً به فعلا، فيصح قصد القربه بالامر، دون الملاك، إذ المفروض تبعيه الحكم للملاك المعلوم و هو مصلحه الامر.

الوجه الثانى: أن تزامم الأحكام انما يكون فى مقام الفعلية و البلوغ إلى مرتبه البعث و الزجر، و هى مرتبه حدوث الإراده و الكراهه فى نفس المولى.

و أما مرتبه الإنشاء و هى مرتبه التصديق بالصالح و الفساد، فلا- تزامم فيها، إذ لا مانع من اجتماع التصديق بصالح فعل مع التصديق بفساده بلا- كسر و انكسار فى البين. و عليه، فالمانع عن فعله الامر فى المجمع فعلية النهى فيه، فإذا سقط النهى عن الفعلية اكتسى الامر لباس الفعلية، فيصير فعلياً و يبقى النهى على إنشائيه. و عليه، فيكون المجمع مأموراً به فعلا، فيصح التقرب به.

فالتتيجه: عدم الحاجه إلى التعبد بالملاك، لوجود الامر الفعلية.

الوجه الثالث: تصوير الامر الفعلية بالمجمع حتى على القول بتبعيه الاحكام للمصالح و المفسد الواقعيه، و البناء على الامتناع و تغليب النهى، بتقريب:

أن العقل حيث لا- يرى تفاوتاً بين أفراد الطبيعه فى الوفاء بالغرض القائم بالطبيعه المأمور بها، و أن فرده المبتلى بالمزاحم كالمصلاه فى المغصوب وافرٍ بالغرض كسائر أفراد الطبيعه يحكم بإمكان حصول الامتثال إذا أتى بالفرد المزاحم بداعى امتثال الامر بالطبيعه، كما تقدم نظيره فى ضد الواجب كالمصلاه بالنسبه

..... إلى الإزالة. و إلى هذا الوجه أشار (قده) بقوله: «مع انه يمكن ان يقال بحصول الامثال».

و الفرق بين الأجوبه الثلاثه واضح، إذ الأول ناظر إلى تصحيح المجمع العبادى بالملاك، و الأخيران ناظران إلى تصحيحه بالأمر.

ثم انه قد نوقش فى جميع الأجوبه الثلاثه المذكوره:

أما فى الأول، فبأن المصلحه المغلوبه المستهلكه فى جنب المفسده لا- أثر لها فى وقوع الفعل عبادته، و لا تجعل الفعل قابلاً للتقرب، فان الفعل الغالبه مفسده على مصلحته غلبه مؤثره فى النهى التحريمى كالفعل المشتمل على المفسده فقط فى عدم صلاحية التقرب به، فان المصلحه المندكه فى جنب المفسده وجودها و عدمها سياتى، فالفعل الفاسد محضاً أو الغالب فساده غير صالح للتقرب و لا يجدى قصد التقرب به شيئاً و ان لم يقع مبعداً فعلياً، و مستحقاً عليه العقاب إذا جهل فساده و حرمة جهلا يعذر فيه.

و أنت خير بما فيه أولاً- من: أن التسويه بين المصلحه المغلوبه بالمفسده و بين التمحض فى المفسده، و عدم مصلحه أصلاً دعوى بلا برهان، بل يشهد بخلافها الوجدان الحاكم بوضوح الفرق بينهما، حيث ان المفسده المحضه كمفسده الخمر ليس فيها مصلحه تقتضى التقرب أصلاً و لو مع غلبه ما يوجب مغلوبه المفسده، كما إذا توقف بقاء الحياه على شرب الخمر، فان المفسده ترتفع، و لكن لا- يوجب ارتفاعها مقربيه الشرب بحيث يصح التقرب به. و هذا بخلاف المجمع فى باب الاجتماع، فان مصلحه العباده موجوده فيه، و عدم صحه التقرب بها انما هو لأجل وجود المانع أعنى به: مفسده النهى الموجه للمؤاخذة، و البعد عن ساحه المولى، و من المعلوم أن مبعديتها الموجه لتنفره و حسن



يأتيناه، فالامر (١) يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن (لأن) يتقرب به

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و اما»، و قوله: «لقصد التقرب» عله لسقوط الأمر. مؤاخذته مترتبه على تنجز النهى بالحجه من علم أو علمى، فبدون التنجز لا أثر للنهى من جهه المبعديه، فتبقى مقربيه المصلحه بلا مانع.

و بالجملة: المصلحه مقربه فى ظرف عدم مبعديه المفسده، فإذا ارتفعت مبعديتها، فلا محاله تكون المصلحه مقربه، لارتفاع المانع عن مقربيتها. و يكون المقام كالسراج المضيئ فى الشمس، فان ضوءه غير محسوس، لكنه يظهر بعد غروب الشمس أو اختفائها فى الغيم، و هذا بخلاف السراج المنطفئ، فانه لا ضوء له حتى فى الليل. ففرق واضح بين الفعل المشتمل على المفسده فقط، و بين الفعل المشتمل على المصلحه المغلوبه بالمفسده كمثال السراج، فلاحظ.

فالتتيجه: أن الفعل المشتمل على المصلحه المغلوبه ليس كالفعل المشتمل على المفسده المحضه.

و ثانياً: من أن الاندكاك الذى مرجعه إلى التأكد، و صيروره المندك و المندك فيه وجوداً واحداً منوط بالسنخيه بينهما، كاندكاك ملاك الاستجاب فى ملاك الوجوب، كندر صلاه الليل، فان ملاك استجابها يندك فى ملاك الوجوب الناشئ من النذر، و كملاك الكراهه و الحرمة.

و أما مع عدم السنخيه بين الملاكين كمفسده الحرمة و مصلحه الوجوب، فانه لا وجه للاندكاك مع تضادهما. نعم يكون الحكم تابعاً لأقوى الملاكين مع بقاء الاخر على حاله من دون صلاحيه للتأثير فى تشريع الحكم على طبقه، فلو فرض ارتفاع الملاك الأقوى بمزاحم، فالملاك المغلوب يؤثر فى التشريع.

و بالجملة: فما أفيد من الاندكاك أجنبى عما نحن فيه.

لاشماله (١) على المصلحة مع صدوره حسناً ( «-» ) ٢ لأجل (٣) الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به (٤) الغرض من الأمر، فيسقط ( به ) قطعاً و ان لم

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «بما يصلح ان يتقرب به».

(٢). هذا إشاره إلى وجود الحسن الصدورى مضافاً إلى حسنه الذاتى الناشى عن المصلحة القائمه به الذى أشار إليه بقوله: «لاشماله على المصلحة».

(٣). تعليل لصدوره حسناً، فان الجهل العذرى لا يمنع عن الحسن الفاعلى.

(٤). أى: بالإتيان بالمجمع الغرض الموجب للأمر. وهذا متفرع على مصلحة الفعل و صدوره على وجه حسن، فيسقط الأمر بحصول الغرض قطعاً. و أما المناقشه فى الجوابين الآخرين بعدم اختصاص تراحم الأحكام بمقام الفعلية، و بعدم صحه قصد امتثال الأمر بالطبيعه مع مبغوضيه الفرد و سقوط أمره، ففى محلها، و التفصيل لا يسعه المقام.

(-). لا يخفى أنه مع الامتناع و تغليب جانب النهى - كما هو المفروض - لا يصلح الجهل القصورى لجعل صدوره حسناً - أى قريباً - إذ المفروض عدم الأمر، و ما لم يكن الداعى أمره لا يصير قريباً صالحاً للمقربيه.

الا- أن يقال: ان الأمر الفعلى و ان لم يتحقق هنا على الفرض، لكنه لوحظ مرآه لإراداه المولى المنبعثه عن المصلحة، فإذا كان الداعى ذلك الأمر غير المتحقق فى المقام كان الداعى حقيقه تلك المصلحة، فحينئذ يصير الفعل بسبب ذلك الداعى حسناً، و صدوره لأجله قريباً.

و الحاصل: أن الموجب للحسن و القرب هو كون الداعى المحبوبيه أو المصلحة المضافه إلى المولى.

و أما الجهل العذرى، فهو يصلح لأن يكون عله لعدم صدور الفعل قبيحاً و مبعداً، و لا يصلح لأن يكون عله لصدوره حسناً.

ص: ٦٧

يكن امثالاً له (١) بناء (٢) على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات

\*\*\*\*\*

(١). أى: للأمر، يعنى: و ان لم يكن هذا السقوط امثالاً للأمر، لأن امثال الأمر عبارته عن فعل المأمور به بداعى أمره، و لا أمر هنا بعد ترجيح النهى حسب الفرض و ان كان يحصل الامثال لو كان باقياً، و انما يسقط لحصول الغرض الذى يتبعه الأمر حدوثاً و بقاءً، و ثبوتاً و سقوطاً.

(٢). قيد للنهى و هو عدم الامثال، يعنى: ان عدم كون الفعل مأموراً به فى حال الجهل القصورى بالحرمة حتى يتحقق به الامثال مبنى على تبعيه الأحكام لأقوى المناطات الواقعية التى هى من الأمور الخارجيه.

توضيحه: أن الأفعال المتعلقة للأحكام تتصف بوصفين:

أحدهما: كونها ذوات مصالح و مفسد، و هذا الوصف ثابت لها فى نفس الأمر سواء علم المكلف باشمالها على المصالح و المفسد أم لا، لما عرفت من كون الملاكات أموراً خارجيه قائمه بالأفعال تكويناً من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات فى اتصاف الأفعال بالوصف المذكور.

ثانيهما: كونها متصفه بالحسن و القبح، لكن اتصافها بها موقوف على العلم بتلك المصالح و المفسد، إذ المدح و الذم لا يترتان الا على الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بصلاحه و فساده، فلو صدر عنه فى حاله الاضطراب إليه أو الجهل بهما لم يتصف ذلك الفعل بحسن و لا- قبح. و عليه، فالصلاه فى الدار المغصوبه مثلاً- ذات مفسده، لغلبتها على المصلحه، كما هو المفروض من البناء على الامتناع و تغليب جانب النهى، لكنها لا تتصف بالقبح، لعدم العلم بمفسدته، فالعلم بالمصلحه و المفسده موضوع لحكم العقل بالحسن و القبح.

إذا عرفت هذا التوضيح، فاعلم: أن هنا احتمالين.

أحدهما: كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات النفس الأمريه الثابته فى

المصالح و المفساد واقعاً (١)، لا (٢) الأفعال من دون إناطتها بالعلم بتلك الملاكات.

ثانيهما: كونها تابعه للملاكات المؤثره بسبب علم المكلف بها فى الحسن أو القبح كالحكم العقلى بهما، فىكون العلم بالملاك موضوعاً لكل من الحكم الشرعى و العقلى، و لا- فىكون موضوع حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة أوسع من موضوع الحكم العقلى.

فعلى الاحتمال الأول تكون الصلاه فى الدار المغصوبه حراماً، لتبعيه الحرمة لملاكها النفس الأمري و هو المفسده الغالبه على المصلحه، كما هو المفروض على القول بالامتناع و تغليب جانب النهى، حيث ان الحكم تابع لأقوى المناطين بعد الكسر و الانكسار.

و على الاحتمال الثانى - و هو تبعيه الأحكام الشرعيه للملاكات المؤثره فعلا فى الحسن و القبح العقليين - تكون الصلاه فى الدار المغصوبه واجبه، و مأموراً بها شرعاً، إذ المفروض أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسده بما هى هى، بل بما هى معلومه، و فى صورته الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسده الواقعيه فى القبح حتى يترتب عليها الحرمة. و لا فرق فى عدم الحرمة بين كونه لعدم المقتضى، و بين كونه لوجود المانع، كما فى مورد البحث، فان المفسده الواقعيه مقتضيه للحكم الشرعى، لكن الجهل مانع عن تأثيرها فيه كمنعه عن تأثير تلك المفسده فى الحكم العقلى.

\*\*\*\*\*

(١). قيد للمصالح و المفساد، و هذا إشاره إلى أول الاحتمالين الذى بيناه بقولنا: «أحدهما كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات النفس الأمريه... إلخ».

(٢). هذا مقابل قوله: «لما هو الأقوى» يعنى: بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى واقعاً، لا تبعيتها للملاك المؤثر الفعلى من جهات المصالح و المفساد.

لما هو المؤثر منها (١) (منهما) للحسن «-» أو القبح، لكونهما (٢) تابعين لما علم منهما (٣) كما حقق في محله.

مع أنه يمكن «--» أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك (٤)، فإن

و هذا إشاره إلى ثانی الاحتمالين المذكور بقولنا: «ثانيهما كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات المؤثره بسبب علم المكلف بها في الحسن و القبح...».

\*\*\*\*\*

(١). أى: من جهات المصالح و المفساد.

(٢). أى: لكون الحسن و القبح تابعين لما علم من المصالح و المفساد، فالمجهول منهما لا يكون مؤثراً، فصحة الصلاة حينئذ ليست لمجرد اشتغالها على المصلحه، بل لكونها واجبه شرعاً، لعدم العلم بالمفسده حتى تكون حراماً، فلا نهى أصلاً، فسقوط الأمر باستيفاء الغرض دون الامتثال مبنى على تبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه، دون المعلومه المؤثره في الحسن و القبح العقلين، كما أن سقوطه بالامتثال مبنى على القول بتبعيتها للملاكات المعلومه، كما تقدم توضيحه.

(٣). أى: من المصالح و المفساد.

تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعه

(٤). أى: مع فرض تبعيه الأحكام لما هو الأقوى واقعاً من المصالح و المفساد

(-). الأولى تبديل اللام ب «في» و هو متعلق ب «المؤثر».

(--). كيف يمكن أن يدعو الأمر إلى غير متعلقه مع وضوح تبعيته للملاك القائم بما تعلق به، فلو خصصت الطبيعه المأمور بها كان المخصص مضيئاً لدائرتها و اختصت دعوه الأمر بأفراد الخاص، و لا يدعو إلى غيرها و ان كان فرداً للطبيعه بما هي هي، لكنه ليس فرداً لها بما هي مأمور بها، فهو من قبيل دعوه

ص: ٧٠

العقل (١) لا- يرى تفاوتاً بينه (٢) و بين سائر الافراد فى الوفاء (٣) بغرض الطبيعه المستلزمه هذه التبعية للحرمة الفعلية و عدم الأمر، لأقوائه مناط الحرمة بناء على الامتناع و تغليب جانب النهى، لا تبعيه الأحكام لما هو المؤثر منهما فعلا فى الحسن و القبح حتى يكون الفعل مأموراً به.

و الغرض من قوله: «مع أنه» تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى تبعيه الأحكام للملاكات الواقعية، بأن يقال: ان العقل حيث انه لا يرى تفاوتاً فى الوفاء بالغرض القائم بالطبيعه المأمور بها بين الفرد المبتلى بالمزاحم كالصلاه فى المكان المغصوب، و بين سائر أفرادها الا من ناحيه وجود المانع عن الوجوب فى الفرد المزاحم، لا عدم المقتضى، إذ المفروض وجوده فى تمام الافراد، يحكم بإمكان حصول امتثال الأمر إذا أتى بالمجمع، كالصلاه فى الدار المغصوبه بداعى امتثال الأمر بالطبيعه، كما تقدم نظيره فى ضد الواجب، كالصلاه بالنسبه إلى الإزاله، حيث انه قيل بإمكان الإتيان بالصلاه هناك بداعى الأمر المتعلق بطبيعتها و ان كان فردها المزاحم بالإزاله خالياً عن الأمر، فالفرد المزاحم و ان لم يكن فرداً للطبيعه بما هي مأمور بها، لكنه من أفرادها بما هي هي، و مشتمل على ما يشتمل عليه أفراد الطبيعه بما هي مأمور بها من الغرض الداعى إلى الأمر.

و قد مر تفصيل هذا النحو من الامتثال فى مبحث الضد، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب إمكان امتثال الأمر، و قد عرفته بقولنا: «و الغرض».

(٢). أى: بين المجمع - و هو الفرد المبتلى بالمزاحم - و بين سائر الافراد.

(٣). متعلق بقوله: «تفاوتاً». أمر الصلاه إلى الصوم، و لا فرق فى ذلك بين عدم المقتضى و وجود المانع، إذ المدار على صلاحية الملاك لدعوه الشارع إلى التشريع، و مع وجود المانع عن هذه الدعوه لا يصلح لذلك، فالامر مفقود بالنسبه إلى الفرد الذى يكون فى ملاكه مانع عن التشريع، و يختص الأمر بالفرد الذى لا مانع فى ملاكه.

ص: ٧١

المأمور بها و ان لم تعمه (١) بما هي مأمور بها، لكنه (٢) لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

و من هنا (٣) انقذح أنه (٤) يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده، و عدم (٥) كفايه الإتيان بمجرد المحبويه، كما يكون

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان لم تعم الطبيعه بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم، و هذا هو الفارق بين الفرد المزاحم - أعنى المجمع - و بين سائر الافراد.

(٢). يعنى: لكن عدم شمول الطبيعه المأمور بها للفرد المزاحم ليس لعدم المقتضى، بل لوجود المانع، و الإله لله فالمقتضى موجود فى تمام الافراد. و عليه فالأفراد متساويه الإقدام بالنسبه إلى المقتضى و هو الوفاء بالغرض، و المانع - و هو التزاحم - أوجب عدم شمول الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها للفرد المزاحم.

و اتضح مما ذكرنا من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم و بين سائر الافراد فى الوفاء بالغرض، و وجود المقتضى فى جميعها: أن الإتيان بالمجمع يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده، و عدم كفايه مجرد محبويتها.

(٣). يعنى: و من عدم التفاوت بين المجمع و بين سائر الافراد فى الوفاء بالغرض.

(٤). يعنى: أن الإتيان بالمجمع الذى هو الفرد المزاحم يجزى و لو قيل... إلخ.

(٥). معطوف على «اعتبار» يعنى: و لو قيل باعتبار قصد الامتثال، و بعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبويه. و «فى صحه العباده» متعلق ب «اعتبار».

ص: ٧٢

كذلك (١) فى ضد الواجب، حيث (٢) لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

و بالجمله: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً (٣) يكون الإتيان بالمجمع امثالاً، و بداعى (٤) الأمر بالطبيعه ( لا محاله )  
( غايه الأمر (٥) أنه (٦) لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل (٧) بتزاحم

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكون الأمر فى ضد الواجب - كالصلاه المضاده لإزاله النجاسه عن المسجد - مثل المقام، إذ لا يكون فى سعه  
الوقت فى مورد الأمر بالإزاله أمر بالصلاه حتى يقصد.

(٢). هذا وجه تنظير ضد الواجب بالمقام.

(٣). الجهل بالحكم موضوعاً كعدم العلم بالغضب و لو مع العلم بالحرمة، فان الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم، و الجهل  
بنفس الحكم مع العلم بالموضوع كالعلم بالغضب مع الجهل بحكمه، فالجهل القصورى بالحرمة ينشأ تاره عن الجهل  
بموضوعها، و أخرى عن الجهل بنفسها، و فى الصورتين يصدق الجهل بالحرمة.

(٤). معطوف على قوله: «امثالاً» و مفسر له.

(٥). غرضه: أن التفاوت بين الفرد المزاحم و بين سائر الافراد ليس الا- فى شمول الطبيعه المأمور بها لسائر الافراد، دون الفرد  
المزاحم و ان كان فرداً لها بما هي هي.

(٦). أى: الفرد المزاحم - و هو المجمع - لا يكون مما تسعه الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها.

(٧). قيد لقوله: «لا يكون مما تسعه» يعنى: أن عدم كون المجمع من أفراد



الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه. و أما لو قيل (١) بعدم التزام الا فى مقام فعليها الأحكام لكان (٢) مما تسعه، و امثالاً (٣) لأمرها بلا كلام.

و قد انقدح بذلك (٤) الفرق بين ما إذا كان دليلاً ( دليل ) الحرمة الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها مبنى على التزام الملاكات و وقوع الكسر و الانكسار بينها فى مقام تأثيرها فى الأحكام الإنشائية، إذ يكون المجمع حينئذ منهاياً عنه، لأقوائه مناط النهى من مناط الأمر، كما هو المفروض فى المقام.

و أما بناء على التزام الملاكات فى مقام فعليها الأحكام، و عدم مزاحمتها فى مقام تأثيرها فى الأحكام الإنشائية، فيكون المجمع مأموراً به، و من أفراد الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها، إذ المفروض عدم فعليها الحرمة للجهل بها قصوراً، فالحكم الفعلى حينئذ هو الوجوب فقط.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مقابل قوله: «لو قيل بتزامم الجهات» يعنى: و أما بناء على التزام الملاكات فى مقام فعليها الأحكام، و عدم التزامها فى مقام إنشائها، فيكون المجمع من أفراد الطبيعه المأمور بها، لا الطبيعه بما هى هى.

(٢). يعنى: لكان الفرد المزامم من أفراد الطبيعه المأمور بها. و الضمير المستتر فى «تسعه» راجع إلى الطبيعه، و ضميره البارز راجع إلى الموصول فى «مما».

الفرق بين الاجتماع و التعارض

(٣). معطوف على «مما»، يعنى: و لكان الإتيان بالمجمع امثالاً لأمر الطبيعه.

(٤). أى: بما ذكره فى تصحيح العباده مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع و تغليب النهى من اشتمالها على المصلحه مع صدوره حسناً.

و غرضه من هذا: بيان اختصاص الوجه المذكور فى تصحيح العباده بباب

و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخييراً، أو ترجيحاً (١)، حيث لا يكون معه (٢) مجال للصحة أصلاً، و بين ما إذا كانا ( كان ) من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة، حيث يقع (٣) الاجتماع الذى هو من صغريات مسأله التراحم، و عدم جريانه فى التعارض، فإذا كان دليلاً الوجوب و الحرمة متعارضين بأن يكون أحدهما واجداً للملاك لا كلاهما، و قدم دليل الحرمة تخييراً كما فى المتكافئين، أو ترجيحاً كما فى غيرهما على دليل الوجوب لا يجرى فيه الوجه المزبور فى تصحيح المجمع، و ذلك لعدم إحراز المصلحه فيه حتى يكون الإتيان به لوفائه بالغرض الموجب للأمر مسقطاً للأمر و ان لم يكن امثالاً له.

ففرق واضح بين مسأله الاجتماع الذى هو من التراحم المنوط باشتمال كل من المتراحمين على الملاك - بناء على الامتناع و ترجيح جانب الحرمة - و بين باب التعارض الذى لا يعتبر فيه الا اشتمال أحد المتعارضين على المناط، فان الصحة فى الأول بالتقريب المذكور متجهه، بخلاف الثانى، فانه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلاً بعد عدم إحراز المناط فى الجميع.

\*\*\*\*\*

(١). الأول فى المتكافئين، أو عدم الترجيح كما هو مذهب المصنف، و الثانى فيما إذا كان لأحدهما مزيه بناء على القول بوجوب الترجيح بالمزايا المنصوصه أو مطلقاً.

(٢). أى: مع تعارض الدليلين، و وجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحه، و وجود النهى فقط كما عرفته آنفاً.

(٣). يعنى: حيث يقع المجمع فى باب اجتماع الأمر و النهى صحيحاً، أى مسقطاً للأمر و ان لم يكن امثالاً له.

ص: ٧٥

صحيحاً في غير مورد (١) من (٢) موارد الجهل و النسيان، لموافقته (٣) للغرض بل للأمر (٤). و من هنا (٥) علم أن الثواب عليه (٦) من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد و مجرد (٧) اعتقاد الموافقه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: في غير مورد واحد.

(٢). بيان ل «غير مورد» و قد عرفت صحه المجمع في الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم أو كليهما، و كذا النسيان.

(٣). تعليل لوقوعه صحيحاً، يعنى: يقع المجمع صحيحاً، لموافقته للغرض الموجب للأمر.

(٤). إشاره إلى ما ذكره بقوله: «مع انه يمكن ان يقال... إلخ» من إمكان إتيان المجمع بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه، حيث ان الفرد المزاحم بالغضب مثلاً- و ان لم يكن له أمر، الا- أن الأمر المتعلق بطبيعه الصلاه يصلح لأن يكون داعياً إلى إيجاد الفرد المزاحم.

(٥). يعنى: و من كون المجمع صحيحاً لاشتماله على المصلحه علم أن ترتب الثواب على إتيان المجمع في مورد الجهل القصورى و النسيان يكون من ترتبه على الإطاعة، لمطلوبيه المجمع واقعاً سواء كان مع الأمر أم بدونه، لا من ترتبه على الانقياد الذى هو الإتيان بشىء باعتقاد مطلوبيته مع عدم كونه مطلوباً واقعاً كاعتقاد بوجود شىء و انكشاف خلافه.

(٦). أى: على المجمع من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد الذى هو مبنى القول بالبطلان.

(٧). معطوف على «الانقياد» و مفسر له، فلا يتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأموراً به مع حرمة واقعا لا يوجب حسنه، و لا ترتب الثواب عليه، فيكون

ص: ٧٤

وقد ظهر بما ذكرناه (١) وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه مع النسيان (٢) أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم (٣) إذا كان عن قصور (٤)، مع (٥) أن الجبل لو لا الكل قائلون بالامتناع، و تقديم الحرمة، و يحكمون بالبطلان في غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر. باطلا كما هو الحال في التجري، فان اعتقاد كون الفعل مبعوضاً و منهياً عنه مع عدم حرمة واقعا لا يوجب قبحه، و لا ترتب العقوبه عليه و ان كان الفاعل مذموماً، كما ثبت في محله.

فتلخص: أن الآتي بالصلاه في المكان المغصوب مع الجهل القصورى أو النسيان مطيع حقيقه، فيستحق الثواب إطاعه لا انقياداً.

وجه صحة المجمع بناء على الامتناع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: في وجه صحة المجمع من وجود المصلحه فيه، و هذا تمهيد لدفع توهم سيأتى بيانه.

(٢). يعنى: نسيان الموضوع أو الحكم أو كليهما حتى مع التقصير، لإطلاق حديث الرفع.

(٣). كما هو ظاهر جماعه، لامتناع تكليف الجاهل القصورى، فلا- يتوجه إليه النهى عن الغصب، و عن القواعد و المنتهى و التحرير: البطلان، لعدم توقف التكليف على العلم به، و الا يلزم الدور المحال، فلاحظ.

(٤). لما دل على عدم معذوريه الجاهل المقصر، و أنه كالعامد، و به يقيد إطلاق الجاهل في حديث الرفع.

(٥). إشاره إلى التوهم الذى أشرنا إليه بقولنا: «و هذا تمهيد لدفع توهم

ص: ٧٧

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور «-»

## و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن

### إشارة

أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات سيأتي بيانه» و هو: أنه - بناء على الامتناع و تغليب جانب النهي كما عن الجبل لو لا الكل - لا وجه للحكم بالصحة في بعض الموارد، بل لا بد من الحكم بالبطلان في جميعها. فالتفصيل في الصحة بين الالتفات و الجهل التقصيري، و بين النسيان و الجهل القصورى غير وجه، إذ على القول بالجواز، و كذا الامتناع و تغليب جانب الأمر يكون المجمع صحيحاً، و على القول بالامتناع و ترجيح النهي يكون المجمع باطلاً مطلقاً سواء كان عالماً أم جاهلاً أم ناسياً. و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بالإشارة إلى ما ذكره في صحة المجمع في موارد العذر بقوله: «و قد ظهر بما ذكرناه... إلخ».

(-). خلافاً للمحقق النائيني (قده)، حيث انه ذهب إلى الجواز محتجاً عليه بما حاصله: «ان التركيب بين الصلاة و الغصب في المجمع انضمامى لا- اتحادى، حيث ان الصلاة من مقوله الوضع و الكيف و غيرهما، و الغصب من مقوله الأين، و المقولات متباينات يمتنع اتحادهما، فمتعلق الأمر مباين لمتعلق النهي، فيستحيل أن تكون الحركة الواحدة معروضه للصلاية و الغصبيه، لاستلزامه تفصل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد، فلا محاله يكون التركيب بين الصلاة و الغصب انضمامياً، لتغايرهما. نعم يكون كل من المأمور به و المنهى عنه من مشخصات الاخر، و قد ثبت في محله خروج المشخصات عن حيز الطلب.

فالتنتيجة جواز اجتماع الأمر و النهي في المجمع كالصلاة في المغصوب، و تحقق الامتثال بالإتيان به».

..... وفيه - بعد الغض عن كون الغضب هو الاستيلاء على ما للغير من مال أو حق بدون اذنه، الصادق على كل تصرف في مال الغير بغير اذنه و ان لم يكن من مقوله الأين كأكل مال الغير و شربه و لبسه - أنه لا مانع من كون المركب من المقولتين جزءاً شرعاً للصلاه كالسجود، فانه مركب من مقولتين: إحداهما الوضع، و الأخرى - و هي الاعتماد على الأرض - الإضافة، إذ لا ريب في كون الاعتماد عليها في السجود و الاستقرار على الأرض و الجلوس عليها المعتبرين في القيام و الركوع و التشهد تصرفاً في الأرض، و متحده مع الأكوان الصلاتيه، فلو كانت الأرض مغصوبه صدق كل من مفهومى الصلاه و الغضب على القيام و السجود و الركوع و التشهد.

و عليه، فيتحد الغضب مع جزء الجزء، أو شرطه، فتخرج الصلاه في المغصوب و لو بلحاظ بعض أجزائها أو شرائطها عن المركب الانضمامى إلى الاتحادى، و مع الاتحاد يمتنع اجتماع الأمر و النهى، بل لا بد أن يكون المجمع محكوماً بأحدهما.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لا- حاجه في إثبات كون المجمع مركباً اتحادياً إلى دعوى جزئيه الهوى و النهوض للصلاه، كما في كلمات بعض أعظم العصر مد ظله.

و لا- إلى دعوى: كون الاعتماد على الأرض مأخوذاً في مفهوم السجده بحيث لا يصدق على وضع الجبهه على الأرض بدون الاعتماد عليها، بل هو مماسه لها، لا أنه سجده، كما في تقرير بحثه الشريف أيضاً.

..... وذلك لصدق مفهوم السجده بوضع الجبهه على الأرض و لو بدون الاعتماد عليها، قال في مجمع البحرين: «و سجد الرجل وضع جبهته على الأرض» فليس الاعتماد مقوماً لمفهومه، و لو ثبت اعتباره في السجود كان ذلك شرطاً شرعياً، و هو كاف في حصول الاتحاد.

فالمتحصل: أنه لا بد من القول بالامتناع في الصلاه في المغضوب، للزوم اتحاد متعلقى الأمر و النهى و ان لم تشتمل على الركوع و السجود و الجلوس ذاتاً كصلاه الميت ان كانت صلاه، أو عرضاً كالمضطر إلى الصلاه جالساً، لكفايه الاستقرار و الاعتماد على الأرض في تحقق اتحاد متعلقى الأمر و النهى.

نعم لا يتحد الغضب مع سائر ما للصلاه من المقولات، كالنيه التي هي من الكيف النفساني، و كالتكبيره و الأذكار و القراءه التي هي من الكيف المسموع.

أما النيه، فواضح. و أما التكلم، فلعدم كونه تصرفاً عرفياً في الفضاء و ان عد تصرفاً عقلاً لكنه ليس موضوعاً لدليل حرمه الغضب، و لو شك في صدق الغضب عليه، فمقتضى أصل البراءه عدم حرمة، سواء كانت الشبهه موضوعيه أم حكميه ناشئه من إجمال مفهوم الغضب.

أما على الأول فواضح، لكونه كسائر الشبهات الموضوعيه التي تجرى فيها البراءه.

و أما على الثاني، فلما ثبت في الأصول من جريان البراءه فيما لم تقم حجه معتبره على حكمه، سواء كان لفقد الحجه أم تعارضها أم إجمالها.

فالمتحصل: أنه مع الشك في صدق الغضب على التكلم في الفضاء لا دليل على الحرمة حتى يندرج في مسأله اجتماع الأمر و النهى.

: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها، و بلوغها (٢) إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره (٣) ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد (٤) في زمان و الزجر عنه في ذلك الزمان (٥)

تضاد الأحكام الخمسه

\*\*\*\*\*

(١). غرضه من تمهيد هذه المقدمه إثبات التضاد بين الأحكام الخمسه، و أن البناء على اجتماع اثنين منها في فعل واحد مساوق لجواز اجتماع الضدين، و من المعلوم أنه في الاستحاله كاجتماع النقيضين.

و حاصل ما أفاده: أن التضاد بين الأحكام ليس في جميع المراتب من الاقتضاء و الإنشاء و غيرهما، بل في خصوص مرتبه فعليتها، إذ البعث و الزجر الفعليان المترتبان على انقذاح الإراده و الكراهه متضادان، ضروره امتناع تعلق الإراده بإيجاد شىء و الزجر عنه في آن واحد، فان مقتضى البعث و الزجر الفعليين - وهو الفعل و الترك - متناقضان، فنفس البعث و الزجر المقتضيين لهما أيضا متنافيان، و يستحيل اجتماعهما. لا- أنهما يكونان من التكليف بغير المقدور حتى يندرجا في التكليف بالمحال الذى هو جائز عند الأشاعره.

و الحاصل: أن التضاد انما هو في مقام الفعلية دون الاقتضاء و الإنشاء، إذ لا مانع من كون شىء ذا مصلحه من جهه و ذا مفسده من أخرى. و كذا لا- مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه و لو مع اقترانه بالمانع، فان الإنشاءات المجرده عن الإراده و الكراهه لا تنافى بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

(٢). أى: بلوغ الأحكام، و هو معطوف على «فعليتها» و مفسر لها.

(٣). تعليل للتضاد بين الأحكام الفعلية، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٤). أى: شىء واحد.

(٥). أى: زمان البعث.



و ان لم يكن بينهما (١) مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه (٢)، لعدم (٣) المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية (٤) قبل البلوغ إليها (٥) كما لا يخفى. فاستحاله (٦) اجتماع الأمر و النهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال (٧)، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين البعث و الزجر.

(٢). أى: مرتبه الفعلية.

(٣). تعليل لعدم التضاد بين الحكمين ما لم يبلغا مرتبه الفعلية.

(٤). الأحكام الإنشائية هى الأحكام المجعوله على ما تقتضيها ملاكاتهما و ان كانت مقرونه بالمانع، فعلى هذا يمكن إنشاء الوجوب و الحرمة لشيء واحد إذا كان فيه مصلحه و مفسده و ان كان الحكم الفعلى أحدهما أو غيرهما، لأن الحكم الفعلى تابع للملاك الذى يكون داعياً إلى تشريعه.

و بالجملة: فلا منافاه بين الحكمين الإنشائيين التابعين لمجرد وجود المقتضى لهما و لو مع وجود المانع.

(٥). أى: إلى الفعلية، فان التنافى بين الحكمين انما يكون فى هذه المرتبه دون مرتبه الإنشاء و الاقتضاء.

(٦). هذا متفرع على تضاد الأحكام فى مرتبه الفعلية.

(٧). يعنى: أن اجتماع الأمر و النهى الفعلين بنفسه محال، لكونه من اجتماع الضدين الذى هو محال فى نفسه، لا أن الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور، لعدم قدره العبد على الجمع بين الفعل و الترك حتى يكون من التكليف بالمحال الذى هو جائز عند بعض.

ص: ٨٢

عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا (١).

## ثانيها (٢)

: أنه لا شبهه في أن متعلق الأحكام ( انما ) هو فعل المكلف

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضا بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى الفعلين، لكونه بنفسه محالاً.

تعلق الأحكام بالمعنونات

(٢). الغرض من تمهيد هذه المقدمه: تعيين متعلق الحكم سواء كان أمراً أم نهياً، و أنه ليس إلا- نفس المعنون الذى هو فعل المكلف، و توضيحه منوط ببيان أمرين:

الأول: أن الحكم تابع لملاكه، فكل ما فيه الملاك يكون متعلقاً للحكم، لأن تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافى ما عليه مشهور العدلية من تبعيه الأحكام للملاكات الثابته في متعلقاتها، فتعلق الحكم بغير ما يقوم به الملاك يكون جزافاً.

الثانى: أن الملاكات لا- تقوم بالأمر الاعتباريه التى لا تأصل لها فى الخارج بل تقوم بالموجودات الخارجيه المتأصله. و عليه، فالعنوان الاعتبارى المأخوذ متعلقاً للتكليف فى ظاهر الخطاب ليس متعلقاً له حقيقه، بل هو عنوان مشير إلى ما هو المتعلق واقعاً و حاكٍ عنه، فالمتعلق هو المعنون و المسمى، دون العنوان و الاسم اللذين ينتزعان عن المعنون و المسمى، و لا يكون لهما ما يحاذيهما فى الخارج، كما هو شأن الخارج المحمول كالزوجه و الرقيه و الحرية و نحوها من الاعتباريات التى لا وجود لها فى الخارج، و تكون من الخارج المحمول، و تؤخذ آله للحاظ متعلقات الأحكام.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الخارجى الصادر من المكلف، لأنه مركب الملاك الذى يتبعه الحكم، لا اسمه و عنوانه، ففى

و ما هو فى الخارج يصدر عنه و ( ما ) هو (١) فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه (٢)، و هو واضح، و لا- ما هو عنوانه (٣) مما قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصوراً و اختراعه ذهنياً (٤) لما كان بحذائه شىء خارجاً، و يكون (٥) خارج المحمول كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحريه الصلاه مثلاً يتعلق البعث بنفس ما يقع فى الخارج من الركوع و السجود و القراءه و غيرها من الأفعال و الأقوال، دون عنوانه كالصلاه. و كذا الغصب، فان النهى يتعلق بنفس التصرف الخارجى فى مال الغير بدون رضاه، و عنوان الغصب معرف له، و مشير إليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المكلف فاعله و موجوده.

(٢). أى: اسم الفعل كالصلاه التى هى اسم لأفعال خاصه.

(٣). أى: عنوان الفعل من العناوين المنتزعه عنه، و لا يكون لها ما يحاذيها شىء فى الخارج، و يكون عروضها لمتعلق الحكم فى الذهن، كعنوان المغصوبه العارض للتصرف فى مال الغير الذى هو متعلق الحكم.

(٤). إشاره إلى: أن عروض العنوان لمتعلق الحكم يكون فى الذهن، لأن عروض المغصوبه للموجود الخارجى المتعلق للحكم - و هو التصرف فى مال الغير بدون رضاه - ليس كعروض السواد و البياض و غيرهما من الاعراض الخارجيه لمعروضاتها، ضروره أن ظرف العروض فى الاعراض الخارجيه هو الخارج.

بخلاف الملكيه و الزوجيه و المغصوبه و نحوها من الأمور الاعتباريه، فان ظرف عروضها هو الذهن، إذ لا يحاذيها شىء فى الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها.

(٥). معطوف على قوله: «قد انتزع»، يعنى: و مما يكون خارج المحمول... إلخ.

والمغصوبيه إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات، ضروره (١) أن البعث ليس نحوه، و الزجر لا- يكون عنه، و انما يؤخذ (٢) فى متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها، و الإشاره (٣) إليها بمقدار الغرض منها و الحاجه (٤) و الخارج المحمول هو ما يخرج عن حاق المعروض و يحمل عليه من دون أن يكون له ما يحاذيه فى الخارج، كالوحده، و التشخص، و الوجوب، و الامتناع، و الإمكان، و نحوها مما لا- وجود لها فى الخارج، و يكون عروضها لمعروضاتها فى الذهن، نظير الكليه و الجزئيه و غيرهما من المعقولات الثانيه.

و عليه، فعنوان الصلاتيه، و الغصبيه، و الملكيه و نحوها من الخارج المحمول، لعدم تأصلها فى الوجود الخارجى.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم و العنوان، و قد تقدم تفصيله. و ملخصه:

أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، و من المعلوم عدم قيام الملاك بالأمر الانتزاعى، و انما هو قائم بالموجود الخارجى أعنى الفعل الصادر من المكلف.

فمحصل هذه المقدمه: أن متعلق التكليف نفس الفعل، لا- اسمه و عنوانه حتى يقال: ان متعلق الأمر عنوان غير عنوان تعلق به النهى، فيجوز الاجتماع.

(٢). الضمير المستتر فيه و كذا ضميرا «نحوه» و «عنه» راجعه إلى كل من الاسم و العنوان، يعنى: و انما يؤخذ الاسم و العنوان - كالصلاه و الغصب - فى متعلق الحكم آله و طريقاً للحاظ متعلقاتها.

(٣). معطوف على «لحاظ» يعنى: و آله للإشاره إلى متعلقاتها.

(٤). معطوف على «الغرض» يعنى: و بمقدار الحاجه، و كل من عطفي «الإشاره و الحاجه» من عطف التفسير.

إليها (١)، لا بما هو هو و بنفسه، و على استقلاله (٢) و حياله.

### ثالثها (٣)

أنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا ينثلم به (٤) وحدته، فان (٥) المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «منها، إليها» راجعه إلى متعلقاتها، و ضمير «متعلقاتها» راجع إلى الأحكام.

(٢). يعنى: يؤخذ الاسم آله للحاظ متعلقات الأحكام، لا أنه يؤخذ بما هو هو و بنفسه و على استقلاله.

عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون

(٣). الغرض من هذه المقدمه: إثبات عدم كون صدق عناوين كثيره ذاتيه كانت أم عرضيه على شىء واحد موجبا لتعدد المعنون و لاثلام وحدته، و ذلك لأن شأن صدق عنوان على شىء هو الحكايه عنه و الإشاره إليه، فلا مانع حينئذ من حكايه عناوين متكثره عن أمر واحد، غايه الأمر أن العناوين الذاتيه - بمعنى كون مبادئها عين الذات كالناطق - لا تحتاج فى حكايتها عن الذات إلى فرض شىء آخر، بخلاف العناوين غير الذاتيه من العرضيه كالعالم و العادل و الأبيض و الأسود، و الاعتباريه كالزوجيه و الملكيه، فان صدقها منوط بأمر زائد على الذات، و هو نفس المبدأ فى العرضيه، و منشأ اعتبار المبدأ فى الاعتباريه.

(٤). يعنى: و لا ينثلم بتعدد الوجه و العنوان وحده المعنون.

(٥). هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجبا لتعدد المعنون، و حاصله:

شهاده الوجدان بذلك، كوضوح صدق مفهوم العالم و العادل و الهاشمى على زيد مثلا، مع كونه واحداً حقيقه، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

( المتكثره ) ربما تنطبق (١) على الواحد، و تصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه (٢)، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث و جهه مغايره لجهه (٣) أصلا كالواجب تبارك و تعالى، فهو (٤) على بساطته و وحدته و أحديته (٥) تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا لم يكن بين مبادئ تلك العناوين مضاده، و ربما لا- ينطبق على واحد، كما إذا كان بينها مضاده، كالأسود و الأبيض، و العالم و الجاهل، فانها لا تنطبق على واحد، لتضاد مبادئها.

(٢). يعنى: لا كثره فيه من جهه من الجهات، بل بسيط من كل جهه.

(٣). يعنى: المغايره من حيث الوجود، و الا فلا إشكال فى تغاير كل جهه لأخرى مفهوماً، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدره، و هكذا.

(٤). أى: الواجب تبارك و تعالى على بساطته و عدم تركبه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجماليه - أى الثبوتيه - و الجلاليه - أى السلبيه - مع أن جميع تلك الصفات حاكيه عن الذات البسيطة غايه البساطه، إذ لا منشأ لانتزاع صفاته جل و علا إلا نفس ذاته المقدسه، بخلاف صفاتنا، فانها منتزعه عن ذاتنا باعتبار تلبسها بمبادئ تلك الصفات كالعلم و العداله و غيرهما.

(٥). الظاهر أن المراد بهذه الألفاظ الثلاثه هنا واحد، و هو نفى التركيب و ان كان المتبادر فى بادئ النظر من الوحده هو نفى الشريك عنه تعالى شأنه، لكن المناسب للمقام لما كان نفى التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو إرادته البساطه من الوحده.

ص: ٨٧

له الأسماء الحسنى و الأمثال العليا (١)، لكنها (٢) بأجمعها حاكيه عن ذلك الواحد الفرد الأحد «-» .

عبارتنا شتى و حسنك واحد و كل إلى ذاك الجمال يشير

### رابعها (٣)

أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهيه «--»

\*\*\*\*\*

(١). و هي الصفات العليا.

(٢). يعنى: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكيه عن الذات البسيطة غايه البساطه.

فملخص هذه المقدمه: أن مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً، و لا ينثلم به وحدته أصلاً.

المتحد وجوداً متحد ماهيه

(٣). الغرض من بيان هذه المقدمه دفع توهمين يظهران من عباره الفصول:

(-). قد يتوهم الاستغناء عن هذه المقدمه بما ذكره فى المقدمه الثانيه من كون العنوان مشيراً إلى ما هو متعلق الحكم من دون أن يكون للعنوان دخل فى متعلقه، كما لا يكون دخيلاً فى ملاكه.

و حاصل التوهم: أنه بعد أن علم فى المقدمه الثانيه عدم كون العنوان موضوعاً صح أن يقال: ان العنوان و ان لم يكن موضوعاً للحكم بل مشيراً إلى متعلقه، الا- أن تعدد العنوان يمكن أن يكون حاكياً عن تعدد المعنون، بحيث يكون محكى كل عنوان مغايراً لمحكى عنوان آخر، فتعدد العنوان كاشف عن تعدد متعلق الحكم، فيتجه حينئذ القول بالجواز، لتعدد متعلق الأمر و النهى.

هذا محصل التوهم، و قد دفعه المصنف بالمقدمه الثالثه، و هي: أن تعدد العنوان بمجرد لا يوجب تعدد المعنون، فلاحظ.

(--). المراد بالمايه هنا أعم من الماهيات المتأصله المقوله فى جواب

أحدهما: ابتناء القول بالامتناع على أصاله الوجود، لكون عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنونات مبنياً عليها، و القول بالجواز على أصاله الماهية، لكون العنوانين ماهيتين متعددتين متصادقتين على واحد.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج، و القول بالامتناع على عدم تعدده.

و حاصل دفع التوهم الأول هو: أن الموجود بوجود واحد ليس له إلا ماهية واحدة تقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو، لما تقرر فى محله من عدم تعقل جنسين قرييين و فصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان، بحيث تكون كل واحدة منهما عين ذلك الموجود الواحد، كما هو شأن كل طبيعى و فردى. و لا تفاوت فيما ذكرناه من أن الموجود الواحد ليس له الا ماهية واحدة بين القول بأصاله الوجود و أصاله الماهية، و ذلك لأن المفروض كون الموجود واحداً، فالماهية النوعية الصادقة عليه واحدة لا- محاله سواء كان الأصل فى التحقق هو الوجود أم الماهية. أما على الأول، فلان الوجود المتحقق فى الخارج على القول بأصالته واحد لا يتثنى.

و أما على الثانى، فلكون الماهية المتحققه خارجاً على القول بأصالتها واحدة أيضاً، لعدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، إذ لازمه تجنسه بجنسين عرضيين، و تفصله بفصلين كذلك، و هو غير معقول. «ما» الحقيقى، و من الماهيات العرضيه، فيندرج فى المقام مطلق العناوين الكليه سواء كانت منتزعه عن مقام الذات أم من مقام العرضيات، كما يظهر من تمثيلهم لمسأله الاجتماع بالصلاه و الغصب.



واحد و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن الحقيقه ( حقيقته ) بما هو الا تلك الماهيه، فالمفهوم (١) المتصادقان على ذلك (٢) ( ذاك ) لا- يكاد يكون كل منهما (٣) ماهيه و حقيقه، و كانت «-» عينه فى الخارج كما هو شأن الطبيعى و فرده ( و أفراده ) فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيه و ذاتاً (٤) لا محاله، فالمجمع (٥) و ان تصادق ( تصادقا ) عليه متعلقا الأمر

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على أنه ليس لموجود واحد الا ماهيه واحده.

(٢). أى: الموجود بوجود واحد.

(٣). أى: من المفهومين المتصادقين على الموجود بوجود واحد ماهيه نوعيه و حقيقه على حده غير ماهيه الاخر و حقيقته.

(٤). هذا عطف تفسيرى للماهيه.

(٥). كالصلاه فى المكان المغصوب، فانه و ان تصادق عليه متعلقا الأمر و النهى - و هما الصلاه و الغصب - الا- أن وحده وجودها تستلزم وحده ماهيتها، فلا يكون متعلقا الأمر و النهى ماهيتين للمجمع، بل يكونان من العناوين العرضيه المحموله عليه. فالحركات الخاصه التى قيل انها من مقوله الفعل «--» ذاتاً لا تخرج عن هذه

(-). الأولى إسقاطه ليكون «عينه» معطوفاً على «ماهيه» يعنى: و لا- يكاد يكون كل من المفهومين ماهيه و عينه فى الخارج. أو تبديل «و كانت» ب «و تكون» ليصير معطوفاً على «يكون».

(--). لا- يخفى أن الصلاه ليست من مقوله الفعل الاصطلاحى المقابله لمقوله الانفعال، لأن مقوله الفعل هى حاله التأثير التجددى للمؤثر، كما أن مقوله الانفعال هى حاله التأثير التجددى للمتأثر، كحالتى النار و الماء فى التأثير فى السخونه و التأثر بها، فالنار ما دامت مشغوله بإيجاد السخونه فى الماء كان لها حاله

ص: ٩٠

..... المقوله الصادقه عليها ذاتاً بطرؤ عنوانى الصلاه و الغصب عليها، لأنهما من الخصوصيات الخارجه عن حقيقه تلك المقوله، و لذا تصدق هذه المقوله على تلك الحركات سواء وقعت بعنوان الصلاه أم لا، و سواء وقعت فى مكان غضباً و عدواناً أم لا، و هذا الصدق كاشف عن عدم كون عنوانى الصلاه و الغصب من العناوين الذاتيه لتلك الحركات. التأثير التجددى، و للماء حاله التأثير التجددى، و أما نفس السخونه التى هى الأثر فهى من مقوله الكيف. و التعبير المناسب لهذا المعنى من الفعل و الانفعال هو مقوله: «أن يفعل و أن ينفعل» كما عبر بذلك غير واحد، و هو أولى من التعبير بالفعل و الانفعال، لما أفاده غير واحد كالمثاله السيزوارى «قده» فى حاشيه شرح المنظومه من: أن الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددى، و حيث ان التدرج اعتبر فيهما يكون التعبير بما يدل عليه أولى. فالفعل هو إيجاد الأثر تدريجاً، و الانفعال قبول الأثر كذلك، و لذا قالوا فى تفسير أن يفعل:

«انه تأثير الشىء فى غيره على اتصال غير قار»، و أن ينفعل: «انه تأثر الشىء عن غيره على اتصال غير قار»، فما لم ينته الأثر إلى حد، و لم يستقر عليه يطلق على التأثير أن يفعل، و على التأثير أن ينفعل، لأن هيهه المضارع تدل على الاتصال غير القار، و بعد تماميه الصدور و القبول و استقرار الأثر يطلق عليهما الفعل و الانفعال.

نعم يصدق الفعل على الصلاه باعتبار صدورها من الفاعل، فهى فعل عرفى، لا مقولى، إذ ليس كل فعل عرفى فعلاً مقولياً.

و قد ظهر مما ذكرنا: فساد ما يتوهم من: أن الصلاه من مقوله الفعل، فلا- يعقل أن تكون أجزاءها من مقوله الوضع، لتباين المقولات.

وجه الفساد ما عرفته: من عدم كون الصلاه من مقوله الفعل الاصطلاحى،

و النهى، الا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه و ذاتاً و لا يتفاوت فيه (١) القول بأصالة الوجود أو أصاله الماهيه.

و منه (٢) ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله (٣) على القولين فى تلك المسأله (٤) كما توهم فى الفصول (٥).

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الموجود الواحد الذى ليس له الا ماهيه واحده القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيه، فكما أن الوجود المتحقق فى الخارج أصاله عند القائلين بأصالته ليس الا واحداً، فكذلك الماهيه المتحققه فى الخارج أصاله عند القائلين بها لا تكون الا ماهيه واحده.

(٢). أى: و من عدم تعدد ماهيه الموجود الواحد. و هذا إشاره إلى التوهم الأول، و هو: ابتناء القول بالامتناع على أصاله الوجود، و القول بالجواز على أصاله الماهيه.

(٣). أى: مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٤). يعنى: مسأله تأصل الوجود أو الماهيه.

(٥). بتخيل إمكان تصادق ماهيات متعدده على شىء واحد، قال فى الفصول بعد ذكر الدليل الأول للامتناع: «و اعلم ان هذا؛ پ لله لل دليل يبتنى على أصلين: و انما هى فعل عرفى باعتبار صدورهما من الفاعل، و الفعل بهذا المعنى لا ينافى كون الصلاه مركبه من مقولات عديده منها الكيف المسموع كالقراءه و الأذكار.

و منها الكيف النفسانى كاليه، و منها الوضع كهيئه الراكع و الساجد و القائم و القاعد، و حيث ان المقولات أجناس عاليات و مباينات بالذات بحيث يمتنع أن يكون المركب منها مقوله برأسها، لاستحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى، فلا- محاله تكون وحده الصلاه اعتباريه، إذ لا مطابق لها فى الخارج الا هذه المقولات المتباينه.

ص: ٩٢

كما ظهر (١) عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج، و عدم تعدده، ضروره (٢) عدم كون العنوانين المتصادقين عليه

أحدهما: عدم التمايز بين الجنس و الفصل و لواحقهما العرضيه فى الخارج كما هو المعروف، و أما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق، فلا يتم الدليل.

الثانى: أن للوجود حقائق خارجيه ينتزع منها هذا المفهوم الاعتبارى، كما هو مذهب أكثر الحكماء و بعض محققى المتكلمين. و أما إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الاعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجيه، و لا حقيقه له فى الخارج أصلاً، كما هو مذهب جماعه، فلا يتم الدليل أيضاً» انتهى موضع الحاجه من كلامه. و صريح عبارته ابتناء الدليل الأول على الأصلين المذكورين فى كلامه، لا ابتناء الخلاف فى المسأله عليهما، و لذا قال بعد ذلك: «و لنا أن نقرر الدليل على وجه لا يبتنى على هذا الأصل أى الأصل الثانى».

\*\*\*\*\*

(١). هذا أيضاً تعريف بالفصول، و إشاره إلى التوهم الثانى، و هو: ابتناء القول بالجواز و عدمه على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدمه.

و وجه اندفاع هذا التوهم هو: أن الممنوع تصادق ماهيتين نوعيتين على موجود واحد، لا- عنوانين عرضيين انتزاعيين كما فى المقام، و من المعلوم عدم كون العنوانين المتصادقين على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس و الفصل حتى يكون أحدهما متعلقاً للأمر، و الآخر متعلقاً للنهى، إذ الحركه التى هى من مقوله الفعل مثلاً لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنوانى الصلاه و الغصب عليها و عدمه، فلو لم يصدق شىء من هذين العنوانين على الحركه المزبوره لم يقدح فى صدق حقيقتها - و هى مقوله الفعل - عليها.

(٢). تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع و عدمه على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و وحدته. و ان شئت فقل: ان جواز اجتماع الأمر و النهى

ص: ٩٣

من قبيل (تصادق) الجنس و الفصل (له (١) ) و أن (٢) مثل الحركة «-» في دار من أى مقوله كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها (٣) وقعت (٤) جزءاً للصلاه أو لا، كانت تلك الدار مغصوبه و عدمه ليسا مبنيين على كون التركيب بين الجنس و الفصل انضمامياً أو اتحادياً حتى يقال بالجواز على الأول، و بالامتناع على الثانى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى المجمع.

(٢). معطوف على «عدم» فى قوله: «عدم كون العناوين... إلخ».

(٣). يعنى: و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلاتيه و الغصبيه عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما فى ماهياتها و ذاتياتها. و ضمائر «حقيقتها، ماهيتها، ذاتياتها» راجعه إلى الحركة.

(٤). يعنى: سواء وقعت الحركة جزءاً للصلاه أم لا، و سواء كانت تلك الدار مغصوبه أم لا.

و بالجمله: فالقول بتعدد الجنس و الفصل وجوداً و عدمه أجنبى عن العناوين العرضيه كالصلاه و الغصب، و لا يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى فى المقام.

(-). لا يخفى أن صاحب الفصول (قده) لم يخصص نزاع تعدد الوجود و وحدته بالجنس و الفصل، بل عممه للعناوين العرضيه، حيث قال فى كلامه المتقدم: «و لواحقهما العرضيه»، فلا يرد عليه إشكال المصنف (قده) بأن ذلك النزاع أجنبى عما نحن فيه، لعدم كون العناوين المتصادقين فى مفروض البحث من قبيل الجنس و الفصل، فلاحظ.

ص: ٩٤

أو لا (Z).

إذا عرفت ما مهدناه عرفت: أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً و ذاتاً (١) كان تعلق الأمر و النهى به محالاً و لو كان تعلقهما به (٢) بعنوانين، لما عرفت (٣) من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعته الصادره عنه متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئه عليه، و أن (٤) غائله اجتماع الضدين فيه

تقرير دليل الامتناع

\*\*\*\*\*

(١). أى: ماهيه، كما هو مقتضى المقدمه الرابعه.

(٢). أى: بالمجمع.

(٣). يعنى: فى المقدمه الثانيه.

(٤). معطوف على «كون» يعنى: و من أن غائله. و هذا إشاره إلى بعض أدله المجوزين.

و حاصله: أن الأحكام متعلقه بالطبائع المقيده بالوجود بنحو يكون التقييد داخلاً و القيد خارجاً، إذ بدون التقييد بالوجود لا تصلح الطبائع لأن تتعلق بها الأحكام، إذ ليست الماهيات من حيث هى منشأ للآثار التى منها الأحكام الشرعيه، لوضوح عدم قيام المصالح و المفساد بها، بل باعتبار وجودها، فحينئذ لا تتحد الطبيعتان -

(Z). و قد عرفت أن صدق العناوين المتعدده لا يكاد تتنلم به وحده المعنون لا ذاتاً و لا وجوداً، غايته أن يكون له خصوصيه بها يستحق الاتصاف بها و محدوداً بحدود موجب لانطباقها عليه كما لا يخفى، و حدوده و مخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً، فتدبر جيداً.

ص: ٩٥

لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فان غاية تقريبه أن يقال: ان الطبائع من حيث هي هي و ان كانت ليست الا هي، و لا يتعلق بها الأحكام الشرعيه كالأثار العاديه و العقليه، الا أنها مقيده (١) بالوجود بحيث كان ( يكون ) القيد خارجاً (٢) و التقيد داخلا صالحه (٣) لتعلق الأحكام بها، و متعلقا ( و متعلق ) الأمر و النهى على هذا (٤) لا يكونان المتعلقان للأمر و النهى، إذ المفروض عدم كون الوجود جزءاً للمتعلقين حتى يتحدا بسبب الوجود كى يلزم اجتماع الضدين المستحيل، بل المتعلقان متعددان فى مقام الجعل، فلا يلزم إشكال اجتماع المصلحه و المفسده، و كذا الإراده و الكراهه و البعث و الزجر. و كذا فى مقام الامتثال و العصيان، إذ المفروض تعدد متعلقى الأمر و النهى، و عدم وحدتهما، فموضوع الأمر غير موضوع النهى، و لذا يمتثل الأمر بإيجاد متعلقه، و يتحقق العصيان بمخالفه النهى، فلا يجتمع الحكمان فى واحد فى شىء من المقامين.

\*\*\*\*\*

(١). منصوب على الحالیه، أى: حال كون تلك الطبائع مقيده بالوجود.

(٢). إذ لو كان القيد - و هو الوجود - أيضا داخلا فى المتعلق لزم اتحاد متعلقى الأمر و النهى وجوداً، و اجتماع الأمر و النهى فى موجود واحد، و هو محال. و أما مع كون الوجود خارجاً عن دائره المتعلق قيدا و داخلا فيه تقيدا، فلا يلزم اتحاد متعلقى الأمر و النهى أصلا، فلا مانع من القول بالجواز بناء على تعلق الأحكام بالطبائع مقيده بالوجود.

(٣). خبر قوله: «انها» يعنى: ان الطبائع بعد تقيدها بالوجود بنحو يكون القيد خارجاً و التقيد داخلا صالحه لتعلق الأحكام بها.

(٤). أى: على خروج الوجود عن الطبائع قيدا و دخوله فيها تقيدا

ص: ٩٦

متحدين أصلا، لا فى مقام تعلق البعث و الزجر (١)، و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر (٢) بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما فى المقام الأول، فلتعددهما (٣) بما هما متعلقان لهما و ان كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك (٤).

و أما فى المقام الثانى (٥)، فلسقوط أحدهما بالإطاعه و الاخر لا يكون متعلقا الأمر و النهى متحدين أصلا حتى يلزم اجتماعهما فى واحد.

و لا يخفى أن الأنسب أن يقال: «متعلقا الأمر و النهى» بتبديل الواو بالفاء.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مقام التشريع الراجع إلى المولى.

(٢). يعنى: مقام الإطاعه و العصيان الراجع إلى العبد.

(٣). أى: المتعلقين بما هما متعلقان للأمر و النهى و ان كانا متحدين فى الوجود الذى هو خارج عن المتعلقين بما هما متعلقان للأمر و النهى، فمتعلق الأمر و النهى متعدد، و اتحادهما يكون بحسب الوجود الذى هو خارج عن المتعلقين، و عارض عليهما.

(٤). أى: بما هما متعلقان للأمر و النهى.

(٥). و هو مقام إطاعه الأمر و عصيان النهى. و وجه عدم اتحاد المتعلقين فى هذا المقام هو: حصول الإطاعه و العصيان بالإتيان بالمجمع، و لا بد من تعدد موضوع الإطاعه و العصيان، لامتناع الامتثال بالمبعد المنهى عنه، و عدم إمكان صيرورته عباده.

و بالجملة: فلا- يجتمع الأمر و النهى فى واحد أصلا، لا- فى مقام التشريع و لا فى مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع.

ص: ٩٧



بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أى مقام (١) اجتمع الحكمان فى واحد؟ و أنت خير بأنه (٢) لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون، لا- وجوداً و لا- ماهيه، و لا- تنلّم به (٣) وحدته أصلاً، و أن (٤) المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنونات، و أنها (٥) انما تؤخذ فى المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات،

\*\*\*\*\*

(١). هذا استفهام إنكارى، يعنى: فلم يجتمع الأمر و النهى فى شىء من المقامين.

(٢). أى: تعلق الأحكام بالطبائع لا يجدى فى جواز الاجتماع، و لا يكون دليلاً على الجواز بعد ما عرفت فى المقدمه الثالثه: من أن تعدد العناوين العرضيه لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً، و لا ماهيه، لإمكان تصادقها على معنون واحد.

و محصل ما أفاده فى رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع، بقوله: «و أنت خير... إلخ» هو: أنه - بعد وضوح عدم تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع بما هي هي، بل بوجودها، و وضوح قيام الملاكات المداعيه إلى تشريع الأحكام بالمعنونات، و وضوح عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجوداً و لا ماهيه - يمتنع تعلق حكمين متضادين على موجود واحد وجوداً و ماهيه.

و الحاصل: أن الحركة التى ينطبق عليها عنوانا الصلاه و الغضب واحده، فيمتنع أن تكون محكومته بحكمين متضادين.

(٣). يعنى: لا تنلّم بتعدد العنوان وحده المعنون.

(٤). معطوف على «ان تعدد».

(٥). معطوف أيضاً على «ان تعدد» يعنى: و أن العنونات انما تؤخذ بما أنها حاكيه عن المعنونات، كالعبارات الحاكيه عن المعانى الفانيه فيها صورها.

ص: ٩٨

لا بما هي على حياها و استقلالها (١).

كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدى أيضا (٢) كون الفرد مقدمه

\*\*\*\*\*

(١). كما يدعيه القائل بالجواز.

(٢). يعنى: كعدم إجراء الدليل المتقدم فى إثبات جواز اجتماع الأمر و النهى. و هذا إشاره إلى دليل آخر من أدله المجوزين، و هو ما ذكره المحقق القمى «قده»، و هذا الدليل مركب من أمور:

الأول: كون الأحكام متعلقه بالطبائع.

الثانى: كون الفرد مقدمه لوجود الكلى، لا عينه.

الثالث: جواز اجتماع الأمر الغيرى و النهى.

الرابع: عدم قرح المقدمه المحرمه فى امتثال الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف تقريب هذا الدليل، حيث ان المجمع - أعنى الصلاه فى الدار المغصوبه - ليس بنفسه مأموراً به بالأمر النفسى، بل متعلق الأمر النفسى هو طبيعه الصلاه، لا هذا الفرد، فهذا الفرد مقدمه محرمه للواجب النفسى أعنى الطبيعه، و لا تقدر حرمه المقدمه مع عدم انحصارها بالحرام فى صحه الواجب إذا لم يكن انحصارها به من ناحيه العبد. نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب، حيث ان الحج صحيح حينئذ بلا إشكال. نعم مع انحصار المقدمه بالحرام يقبح من الشارع الأمر بذيتها، بل لا بد حينئذ اما من سقوط الأمر ان كانت مفسده النهى أقوى، و اما من سقوط النهى ان كانت مصلحه الأمر أقوى، الا إذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فان ذا المقدمه حينئذ فاسد مع عدم سقوط الأمر به.

ص: ٩٩

لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه (١)، و أنه (٢) لا ضير في كون المقدمه محرمة في صورته عدم الانحصار (٣) بسوء (٤) الاختيار، و ذلك (٥) مضافاً إلى وضوح فساده، و أن الفرد ( هو ) عين الطبيعي في الخارج، كيف (٦) و المقدميه تقتضى الاثنييه بحسب الوجود، و لا تعدد

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمرين الأولين، و هما: تعلق الأحكام بالطبائع المشار إليه بقوله: «لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه»، و كون الفرد مقدمه لوجود الكلي لا عينه، المشار إليه بقوله: «و كون الفرد مقدمه».

(٢). معطوف على «كون» و هذا إشاره إلى الأمر الثالث و الرابع.

(٣). إذ في صورته الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الأمر أو النهي.

(٤). متعلق ب «كون».

(٥). بيان لقوله: «كما ظهر» و هذا جواب الاستدلال المزبور، و قد ذكر جوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» و هو غير الجواب الذي ظهر مما مر.

و حاصل هذا الجواب: منع الأمر الثاني - أعنى مقدميه الفرد لوجود الكلي و أن الفرد عين الكلي لا مغاير له - و ذلك لما ذكره بقوله: «كيف و المقدميه» من أن المقدميه تقتضى تعدد المقدمه و ذيهما وجوداً، ضروره تعدد العله و المعلول وجوداً، و من المعلوم انتفاء هذا التعدد بين الكلي و فرده، فحديث المقدميه أجنبي عن الفرد.

(٦). يعنى: كيف يكون الفرد مقدمه و الحال أن المقدميه تقتضى الاثنييه بحسب الوجود، و هي مفقوده في الفرد، لأنه عين الكلي وجوداً و ان كان يغايره مفهوماً.

ص: ١٠٠

كما هو واضح أنه (١) انما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهيه «-» وقد عرفت (٢)

و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «انما يجدى»، و حاصله: أنه لو سلم مقدمه الفرد لوجود الكلى، فهي انما تجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كان الفرد مقدمه للطبيعتين الأمور بها و المنهى عنها حتى يتعلق به الأمر و النهى معاً بلحاظ فرديته لهما، لكن الأمر ليس كذلك، لأن المجمع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدد ماهيه، و يصح تعلق الأمر و النهى به، بل هو فرد لماهيه واحده كما تقدم فى المقدمه الرابعه، فيمتنع تعلقهما به، لاستلزامه اجتماع الضدين و هما الأمر و النهى.

و بالجملة: - فبعد وضوح كون المجمع واحداً - يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه و ان سلمنا مقدمه الفرد للكلى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون الفرد مقدمه لوجود الطبيعى، و هو خبر لقوله: «و ذلك».

(٢). أى: فى المقدمه الرابعه، حيث انه قد ظهر فيها أن المجمع بحسب

(-). الظاهر أن هذا الجواب لا يخلو عن المناقشه، لأنه مبنى على تسليم المقدميه، و مغايره الفرد للكلى، و عليه فلمدعى جواز الاجتماع أن يقول:

ان الفرد لما كان غير الكلى، فلا مانع من حرمة المقدمه و هى الفرد، و سقوط الأمر المتعلق بالكلى بإيجاد مقدمته المحرمه.

فالأولى فى رد الدليل إنكار المقدميه كما هو مقتضى الجواب الأول، و دعوى وحده المجمع ماهيه عدول عن المبنى أعنى المقدميه.

ثم ان المراد بالماهيه فى المقام مطلق العناوين الكليه و ان لم تكن من العناوين الذاتيه، كما يشهد به تمثيلهم بالصلاه و الغضب.

ص: ١٠١

بما لا مزيد عليه أنه بحسبها (١) أيضا واحد.

## ثم انه قد استدل «-» على الجواز بأمور

منها (٢)

### إشارة

: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره. الماهيه واحد كوحده وجوداً، و مع وحدته كذلك يمتنع تعلق الأمر و النهى به حتى على القول بمقدميه الفرد للكلية، لما عرفت آنفاً من استلزامه اجتماع الضدين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بحسب الماهيه، و ضمير «انه» راجع إلى المجمع.

أدله المجوزين و المناقشه فيها

(٢). ملخص هذا الدليل: أن وقوع الشىء أدل دليل على إمكانه، لامتناع وقوع ما هو ممتنع و مستحيل، كاجتماع الضدين أو النقيضين، فالبرهان القطعى على الإمكان هو الوقوع. و مقتضى المقدمه الأولى من المقدمات التى مهدها المصنف «قده» لإثبات ما اختاره من الامتناع هو التضاد بين الأحكام الخمسه بأسرها، و عدم اختصاصه بالوجوب و الحرمة، فحينئذ إذا قام دليل على اجتماع حكيمين غير الوجوب و الحرمة فى واحد مع تعدد الجهه كشف ذلك عن كون تعدد الجهه مجدياً، إذ لو لم يكن مجدياً لما جاز الاجتماع، للتضاد المزبور.

فراجع التضاد هو تعدد الجهه مطلقاً سواء كان الحكمان المجتمعان هما الوجوب و الحرمة أم غيرهما من الوجوب و الكراهه، و الاستحباب و الكراهه.

و من المعلوم قيام الدليل على اجتماع الحكيمين، إذ المفروض دلالة الأدله الشرعيه على اجتماع الاستحباب و الكراهه مع تعدد الجهه، كالعبادات المكروهه، فتلك الأدله تدل على إمكان الاجتماع و عدم استحالته.

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «ثم انه قد استدل على الجواز مضافاً إلى الوجهين المزبورين بأمور اخر... إلخ».

ص: ١٠٢

وقد وقع، كما فى العبادات المكروهه، كالصلاه فى مواضع التهمه (١) و فى الحمام (٢)، و الصيام فى السفر (٣)، و فى بعض الأيام (٤).

بيان الملازمه (٥): أنه لو لم يكن تعدد الجهه مجدياً فى إمكان اجتماعهما (٦) لما جاز اجتماع حكمن آخرين (٧) فى مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما (٨) من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد (٩)

\*\*\*\*\*

(١). التهمه كـ «همزه» ما يتهم عليه، و المراد بمواضعها الأمكنه التى يتهم المصلى فيها على استخفافه بالصلاه، كالمعاطن و المزابل، و قد ورد النهى عن الصلاه فيها فى جمله من الاخبار. و عطف الحمام عليها من عطف الخاص على العام.

(٢). فيجتمع الوجوب و الكراهه ان كانت الصلاه المأتى بها فى الحمام واجبه، و الاستحباب و الكراهه ان كانت الصلاه نافله.

(٣). فان كان الصوم مستحباً يجتمع فيه الندب و الكراهه، و ان كان واجباً كالصوم بدل الهدى يجتمع فيه الوجوب و الكراهه.

(٤). كصوم يوم عاشوراء.

(٥). يعنى: الملازمه بين المقدم و هو «لو لم يجز اجتماع» و التالى و هو «لما وقع نظيره».

(٦). أى: اجتماع الأمر و النهى.

(٧). يعنى: غير الوجوب و الحرمة.

(٨). أى: الأمر و النهى اللذين أريد بهما الوجوب و الحرمة، و قوله: «لعدم» تعليل لقوله: «لما جاز اجتماع»، و ضمير «تعددتها» راجع إلى الجهه.

(٩). بيان لـ «ما» الموصوله.

ص: ١٠٣

بداهه تضادها (١) بأسرها. و التالي (٢) باطل، لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب، أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى الحمام (٣)، و الصيام فى السفر، و فى عاشوراء (٤) و لو فى الحضر، و اجتماع (٥) الوجوب

\*\*\*\*\*

(١). أى: تضاد الأحكام بأسرها، و قوله: «بداهه» تعليل لعدم اختصاص الوجوب و الحرمة من بين الأحكام الخمسه بالتضاد، بل الأحكام الخمسه بأسرها متضاده، و وجه تضادها: أن لكل واحد منها فصلا يباين فصل الآخر، به يمتاز عما عداه من الأحكام، فيكون كل منها نوعاً على حده، و من المعلوم تضاد الأنواع، فتكون بأسرها متضاده.

و على هذا، فإذا كان تعدد الجهه فى بعضها مجدياً فى الاجتماع كالوجوب و الكراهه مثلا لكان مجدياً فى بعضها الآخر أيضا كالوجوب و الحرمة.

و بالجملة: تعدد الجهه لو كان رافعاً للتضاد بين بعضها لكان رافعاً له فى بعضها الآخر أيضا.

(٢). و هو: «عدم جواز اجتماع حكيمين غير الوجوب و الحرمة» باطل، لوقوعه فى الشرع.

(٣). هذا مثال لوقوع الإيجاب و الكراهه ان كانت الصلاه المأتى بها واجبه، و لوقوع الاستحباب و الكراهه ان كانت الصلاه مستحبه.

(٤). فان الصوم فى السفر ان كان واجباً - كالصوم بدل الهدى - كان من اجتماع الوجوب و الكراهه. و ان كان مستحباً كان من اجتماع الندب و الكراهه، و صوم يوم عاشوراء مثال لاجتماع الاستحباب و الكراهه أيضا.

(٥). معطوف على «اجتماع الكراهه» و هذا إلى قوله: «فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار» إشاره إلى صور أربع:

ص: ١٠٤

أو (و) الاستحباب مع الإباحه، أو الاستحباب (١) في مثل الصلاة في المسجد أو الدار.

و الجواب عنه: أما إجمالاً «-» فبأنه (٢) لا بد من التصرف و التأويل

إحداها: اجتماع الوجوب مع الإباحه، كالصلاه الواجبه في الدار.

ثانيتها: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاه الواجبه في المسجد.

ثالثتها: اجتماع الاستحباب مع الإباحه، كالنافله في الدار.

رابعتها: اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافله في المسجد، فان اجتماع فردين من نوع واحد أيضا ممتنع، لامتناع اجتماع المثلين كاجتماع الضدين.

و بالجملة: فهذه الأمثله أقوى دليل على جواز اجتماع الحكمين مع اشتراك المانع عن الاجتماع - و هو التضاد - في جميع الأحكام الخمسه، و لا وجه لجواز الاجتماع في تلك الأمثله الا تعدد الجبهه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الإباحه»، يعنى: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاه الواجبه في المسجد، أو اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافله في المسجد. فقوله: «في مثل الصلاة في المسجد أو الدار» إشاره إلى أمثله الصور الأربع المتقدمه.

(٢). الضمير للشأن. و قد أجاب المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور بجوابين هذا أولهما، و حاصله: أنه بعد قيام البرهان على الامتناع للتضاد و وحده المتعلق لا- بد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع، بداهه أن الظهور لا يصادم البرهان القطعى العقلى، لأنهما من قبيل النص و الظاهر فى لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص، و ارتكاب التأويل فى الظهور، و معه لا- يبقى ظهور فى اجتماع الحكمين فى الموارد المذكوره، و المفروض أن الاستدلال كان مبنياً على الظهور.

(-). و قد يجاب عنه إجمالاً بوجه آخر، و هو: «ان الثابت عندهم صحه



فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع (١) ضروره (٢) أن الظهور لا- يصادم البرهان. مع (٣) «-»  
أن قضيه ظهور

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: امتناع اجتماع الحكمين.

(٢). تعليل لقوله: «لا بد من التصرف و التأويل».

(٣). هذا إشاره إلى ثانى الجوابين، و حاصله: أن الاستدلال بالموارد المزبوره على إمكان الاجتماع - بعد تسليم الظهور المذكور و عدم تأويله - غير سديد، بداهه أنها ظاهره فى جواز الاجتماع فيها بعنوان واحد، لأن متعلق الأمر و النهى فى تلك الموارد - و هو الصلاه أو الصوم مثلا - واحد، إذ الصلاه المأمور بها العبادات المكروهه، و أما كونها متعلقه للأمر و النهى معاً فغير مصرح به فى كلام الأصحاب، فلعل صحتها من جهه واجديتها للملا-ك، و عدم مانعيه النهى التنزيهى عن مقربيتها من دون أن تكون بالفعل غير مأمور بها».

و أنت خبير بكفايه الإطلاقات فى ثبوت الأمر بما تعلق به النهى، كالصلاه فى الحمام و مواضع التهمه، و معها لا- حاجه إلى تصريحهم بكونها متعلقه للأمر و النهى معاً. بل تعبيرهم بالعبادات المكروهه كالصريح فى كون متعلق الكراهه العباده الفعلية المتعلقه للأمر الفعلية.

و أما توجيه الصحه فى كلماتهم بأنها لأجل الملاك، ففيه: أن هذا ليس فى كلمات القدماء، و انما هو من الفوائد التى أفادها المتأخرون من الأصوليين.

فالأولى فى الجواب الإجمالى ما أفاده المصنف (قده).

(-). هذا إذا لم يتشبه الخصم بموارد تعلق النهى بعنوان آخر يجتمع مع عنوان العباده، و هو القسم الثالث من الأقسام الثلاثه المذكوره فى المتن، و الا فلا وجه للاستظهار المزبور، كما لا يخفى.

ص: ١٠٦

تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك (١)، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين، فهو (٢) أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيما (٣) هي المنهى عنها في الحمام، و مواضع التهمة و غير ذلك من الأمكنه المكروهه، و هذا خارج عن مورد البحث الذى هو اجتماع الحكمين فى مورد واحد مع تعدد الجبهه، دون وحدتها، فان الخصم أيضا يلتزم بامتناع اجتماع الحكمين بعنوان واحد. و على هذا، فلا يصح الاستدلال بالموارد المذكوره التى ظاهرها إمكان الاجتماع مع وحده الجبهه على إمكان الاجتماع مع تعدد الجبهه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

(٢). يعنى: فالخصم القائل بجواز الاجتماع مع تعدد العنوان و الجبهه كالقائل بالامتناع مطلقاً لا بد له من التفصي عن إشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد، فعلى كلا القولين لا بد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع بعنوان واحد.

(٣). يعنى: أنه لا بد على كلا القولين - أعنى جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه - من التفصي عن محذور الاجتماع، خصوصاً على القول بالجواز إذا لم يكن للمأمور به مندوحوه، فانه إذا كان له مندوحوه - أى بدل كالصلاه فى الحمام، حيث ان العبد يقدر على إيجادها فى المسجد أو الدار - أمكن القول بعدم توجه الأمر بالصلاه فى هذا المورد المكروه أعنى الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع. بخلاف ما إذا لم يكن له مندوحوه كصوم يوم عاشوراء، فان الأمر الاستجابى متوجه إليه يقيناً، لأن صوم كل يوم مستحب فى نفسه، لا لبدليته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلا بد للقائل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقائل بالامتناع.

ص: ١٠٧

إذا لم يكن هناك مندوحه، كما في العبادات المكروهه التي لا بدل لها (١)، فلا يبقى له (٢) مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه (٣) أصلاً، كما لا يخفى.

و أما تفصيلاً، فقد أجيب عنه «-» بوجه (٤) يوجب ذكرهما بما

\*\*\*\*\*

(١). كصوم يوم عاشوراء.

(٢). أى: للخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فى تلك الموارد على جوازه.

(٣). أى: جواز الاجتماع، و ضمير «فيها» راجع إلى تلك الموارد، و قوله:

«على» متعلق ب «الاستدلال».

(٤). المذكوره فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده).

(-). يمكن أن يجاب بما قيل: من أن متعلق الأمر و النهى متعدد، و ليس متحداً كما توهم، إذ الأمر قد تعلق بنفس العباده، و النهى بتخصيص العباده بخصوصيه، فطبيعه الصلاه محبوبه، و تخصصها بخصوصيه وقوعها فى الأمكنه المكروهه مبغوض. و عبارته أخرى: صغريه العبادات المكروهه لمسأله اجتماع الأمر و النهى منوطه بكون الصلاه مأموراً بها، و الكون فى الحمام مثلاً منهيّاً عنه حتى يجتمعا فى الصلاه فى الحمام، و يقع التراحم بينهما. لكنه ليس كذلك، ضروره عدم تعلق النهى بالكون فى الحمام، بل هو انما تعلق بتخصيص الصلاه بخصوصيه الكون فى الحمام، و لم يتعلق بنفس الصلاه كما توهم، و لذا تصح بلا إشكال فى الأمكنه المكروهه، لعدم تعلق النهى بها، بل بحده الخاصّ.

و من المعلوم: أن الخصوصيات المشخصه ليست داخله فى متعلق الأمر - و هى طبيعه الصلاه - و مع تغاير متعلقى الأمر و النهى، و عدم تصادقهما على واحد

ص: ١٠٨

فيها من النقض و الإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم ماده الإشكال، فيقال و على الله الاتكال:

### **ان العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له**

كصوم يوم عاشوراء (١)، و النوافل المبتدئه (٢)

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان صوم غيرها من الأيام ليس بدلا عن صومها، بل هو مستحب بنفسه.

العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام، و أحكامها

(٢). النوافل المبتدئه هى غير ذوات الأسباب، كصلاتي الزياره و الاستخاره، و الصلوات المستحبه فى الأيام و الليالى المخصوصه، فالصلاه المبتدئه هى التى لم يرد فيها نصّ بالخصوص، بل هى بنفسها مستحبه، لكونها خير موضوع. خارجى لا يقع التزاحم بينهما حتى لا تصح الصلاه فى الأمكنه المكروهه، هذا فى العبادات التى لها بدل.

و أما ما لا- بدل له منها، فلا- بد فيها من التصرف فى ظاهر أحد الخطابين دفعاً لمحدور طلب المحال، كحمل الأمر على الاقتضائى، أو حمل النهى على الإرشاد إلى الإتيان بمطلوب آخر خالٍ عن تلك الحزازه، و حينئذ تصح الصلاه بمناط الطلب، لا بنفسه، نظير المزاحمه بالأهم بناء على بطلان الترتب.

و عليه، فصوم يوم عاشوراء كصوم سائر الأيام فى الاشتمال على مناط الطلب، و مع ذلك يحكم بكراهته، بمعنى: أن تركه ملازم لعنوان آخر أرجح من الفعل، فالنهي عنه إرشاد إلى مطلوبه ذلك العنوان، أو إلى مطلوبه ما هو أهم من الصوم كالإقبال على إقامة العزاء أو الزياره.

ص: ١٠٩

فى بعض الأوقات (١).

### ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك (٢)، و يكون له البدل

كالنهي عن الصلاة فى الحمام.

### ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته (٣)

، بل بما هو مجامع معه (٤) وجوداً، أو ملازم (٥) له خارجاً، كالصلاة فى مواضع التهمة بناء (٦)

\*\*\*\*\*

(١). كما بين صلاة الصبح و طلوع الشمس، و بين صلاة العصر و غروب الشمس، و عند طلوع الشمس حتى تنبسط، و قبيل الغروب.

(٢). يعنى: بعنوانه و ذاته مع وجود بدل له، كالنهي عن الصلاة فى الحمام، فان النهى قد تعلق بنفس عنوان الصلاة - كالقسم الأول - مع وجود بدل له كالصلاة فى غير الحمام، بخلاف القسم الأول الذى لا بدل له.

(٣). كما فى القسمين الأولين.

(٤). أى: مع العبادة، و تذكير الضمير باعتبار «ما» الموصولة فى قوله: «ما تعلق به النهى»، و حاصله: أن النهى لم يتعلق بذات العبادة، بل تعلق بما يغيرها مفهوماً، و يتحد معها وجوداً، كالنهي عن الصلاة فى مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها، و اتحاده مع الصلاة بناء على أن الأ-كوان كالأفعال داخله فى حقيقته الصلاة. و أما بناء على خروجها عن حقيقتها، فالنهي حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجاً، فالصلاة فى مواضع التهمة يمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو متحد مع الصلاة، و منطبق عليها، و يمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجاً.

(٥). معطوف على «مجامع».

(٦). غرضه: أن مثاليه الصلاة فى مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد

على كون النهى عنها لأجل اتحادها (١) مع الكون فى مواضعها.

### أما القسم الأول

، فالنهي تنزيهاً عنه (٢) بعد الإجماع على أنه (٣) يقع صحيحاً، و مع ذلك (٤) يكون تركه أرجح، كما يظهر (٥) من مداومه الأئمة عليهم السلام على الترك «-» مع الصلاة مبنيه على دخول الأكوان فى ماهيه الصلاة، إذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصلاة فى مواضع التهمه فى النهى عما يلزم الصلاة خارجاً، لكون الأكوان حينئذ مقدمه لأفعال الصلاة، كما تقدم آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «عنها» راجعان إلى الصلاة، و ضمير «مواضعها» إلى التهمه.

(٢). أى: القسم الأول، و هو: تعلق النهى بذات العباده مع عدم بدل لها كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه.

(٣). أى: القسم الأول، و غرضه: أن الإجماع على الصحه قرينه على كون النهى تنزيهاً، لوضوح عدم اجتماع صحه العباده مع النهى التحريمى عنها.

(٤). يعنى: و مع صحه العباده إجماعاً يكون تركها أرجح.

(٥). هذا دليل أرجحيه الترك من الفعل، تقريبه: أنه لو لم يكن الترك أرجح لم يداوم الأئمة الأطهار عليهم الصلاة و السلام عليه، و لم يأمرُوا الشيعة به، فالمدامه و الأمر يكشفان عن أرجحيه الترك من الفعل.

(-). لا يخفى أن التشبث بنفس النهى لإثبات أرجحيه الترك من الفعل أولى من التمسك بمدامتهم عليهم السلام على الترك، لاحتمال الإجمال فيه و ان كان بعيداً، نعم أمرهم عليهم السلام بالترك خال عن هذا الاحتمال.

ص: ١١١

\*\*\*\*\*

(١). هذا خبر لقوله (قده): «فالنهي تنزيهاً» و شروع فى الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهه، و قد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما.

و حاصله: أنه يمكن أن يكون النهى فيها الموجب لمرجوحه فعلها لأجل انطباق عنوان راجح على الترك أوجب أرجحيه الترك من الفعل الذى يكون ذا مصلحه أيضاً، فيكون كل من الفعل و الترك ذا مصلحه، و لذا لو أتى بالفعل وقع صحيحاً، غايته أن مصلحه الترك أكثر من مصلحه الفعل، و لوجود المصلحه فيهما يكون الترك فى الحقيقه مأموراً به كالفعل، فيصير الفعل و الترك من قبيل المستحيين المتراحين، و يجرى عليهما حكم التراحم من التخيير مع تساويهما فى الملاك، و التعيين مع أهميه أحدهما. ففى مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحيه تركه من فعله لأجل انطباق عنوان راجح عليه، كمخالفه بنى أميه عليهم اللعنه، حيث ان مخالفتهم لعنهم الله تعالى أهم فى نظر الشارع من مصلحه الصوم، و لذا صار الترك أرجح من الفعل، كما هو الشأن فى سائر موارد التراحم، فان الأهم يقدم على المهم مع بقاء مصلحه المهم بحالها، و لذا لو صام صح بناء على كفايه الملاك فى صحه العباده. و على هذا، فالحكم الفعلى فى القسم الأول من العبادات المكروهه هو الكراهه، فلم يجتمع فيها أمر و نهى حتى يقال بجواز الاجتماع، و تكون العبادات المكروهه برهاناً عليه.

(-). ان أريد به عنوان عدمى كمخالفه أعداء الدين، فلا بأس به.

و ان أريد به عنوان وجودى، ففيه: أنه لا يعقل انطباق عنوان وجودى على عدمى و اتحاده معه، إذ لا يعقل صدق الموجود على المعدوم و تقومه به.

ذی مصلحه (١) علی الترتک (٢) فیکون الترتک کالفعل ذامصلحه موافقه للغرض و ان کان مصلحه الترتک أكثر (٣)، فهما جینئذ یكونان من قبیل المستحبین المتزاحمین، فیحکم بالتخیر (٤) بینهما لو لم یکن أهم (أهمیه) فی البین (٥)، و الا فیتعین الأهم و ان کان الآخر یقع صحیحاً، حیث انه (٦) کان راجحاً و موافقاً للغرض (٧)، كما هو (٨) الحال فی سائر المستحبات

\*\*\*\*\*

(١). کمخالفه بنی أمیه لعنهم الله تعالی المنطبقه علی ترک صوم یوم عاشوراء.

(٢). فمصلحه الترتک تكون بالعرض، لأجل انطباق عنوان ذی مصلحه علیه، لا لمصلحه فی ذاته.

(٣). و لذا صار أرجح من الفعل.

(٤). یعنی: بعد ثبوت المصلحه فی کل من الفعل و الترتک یكونان کالمستحبین المتزاحمین، إذ النهی عن العباده یكون فی الحقیقه أمراً بالترتک، فهنا أمران تعلق أحدهما بالصلاه، و الآخر بعنوان متحد مع ترکها فی وقت خاص.

(٥). هذا حکم باب التزاحم، و حیث ان المفروض أهمیه الترتک، فیتعین.

(٦). أى: الآخر المراد به الفعل، و هذا تعلیل لوقوع المزاحم المهم - و هو الفعل - صحیحاً، و حاصل وجه صحته: موافقه للغرض، و هو المصلحه.

(٧). و هو المصلحه التی زوحت بمصلحه أرجح منها و هی مصلحه الترتک.

(٨). أى: وقوع الآخر صحیحاً جار فی سائر المستحبات المتزاحمات، فإذا أتى بالمستحب المهم و ترک المستحب الأهم وقع صحیحاً، لاشتماله علی المصلحه.

ص: ١١٣



(١). يعنى: إذا أتى بالواجب المهم و ترك الأهم كان صحيحاً، لأجل ما فيه من المصلحه.

(٢). إشاره إلى توهم، و هو: أنه قد يقال بالفرق بين المقام الذى يكون

(-). لكن فرق واضح بين المقام أعنى: كون الترك ذا مصلحه، اما لانطباق عنوان وجودى راجح عليه بناء على إمكانه، و تعقل مصداقيه العدم للوجود، و اما لجهه أخرى، و بين المستحبات المتزاحمات التى هى أصداد وجوديه ذوات مصلح، و ذلك لأن مصلحه الترك فى الأول مع غلبتها تؤثر فى مبغوضيه الفعل، و محبوبيه تركه المستلزمه لعدم صلاحيه الفعل للمقريبه. بخلاف الثانى، ضروره أن اشتمال الضد الوجودى على مصلحه مؤثره فى طلب فعله لا يؤثر فى مبغوضيه ضده، فلو تركه و أتى بضده الواجد لملاك الاستحباب، فقد فعل ما هو المقرب إليه سبحانه و تعالى، هذا.

مضافاً إلى: أن مقايسه المقام بالمستحبات المتزاحمه مبنيه على كون مفاد النهى طلب الترك حتى يتزاحم الطلبان، و قد مر فى أول مباحث النهى فساد، و أن مفاد النهى ليس الا الزجر عن متعلقه، و أنه لا طلب فى النهى أصلاً.

و إلى: أن ظاهر النصوص كون النوافل المبتدئه فى الأوقات المخصوصه، و صوم يوم عاشوراء مما فيه حرازه و منقصه، لا أنها محبوبه و ذوات مصلحه و استحباب و ترك كل منها مستحب أيضاً حتى يكون كل من صوم يوم عاشوراء، و تركه مستحباً شرعياً. -

(Z). ربما يقال: ان أرجحيه الترك و ان لم توجب منقصه و حرازه فى الفعل أصلاً، الا- أنه يوجب المنع منه فعلاً- و البعث إلى الترك قطعاً، كما لا يخفى،

لا توجب (١) الفعل فيه مرجوحاً و الترك راجحاً، و بين المستحبات المتزاحمه.

و ملخص الفرق: أن المستحبات المتزاحمه يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه، فيصح التقرب بفعله بلا إشكال. بخلاف ما نحن فيه، إذ في صورته تساوى مصلحتى الفعل و الترك يشكل التقرب بأحدهما، فضلاً عما إذا كانت إحدى المصلحتين أقوى من الأخرى كما هو المفروض، حيث ان مصلحه الترك أقوى من مصلحه الفعل، و مع هذه الأقوائيه الموجهه لمرجوحه الفعل كيف يمكن التقرب به، بل المقرب حينئذ هو الترك فقط.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و أرجحيه» و دفع للتوهم المزبور، ببيان: أن المانع عن التقرب هو مرجوحه الفعل لمفسده و منقصه فى نفسه، دون مرجوحته لأجل اهتمام الشارع بمصلحه الترك زائداً على مصلحه الفعل الموافقه للغرض، فانه ليس مانعاً عن التقرب به مع اشتماله على مصلحه فى نفسه. - و لذا كان ضد الواجب - بناء على كونه مقدمه له - حراماً، و يفسد لو كان عبادته، مع أنه لا حرازه فى فعله، و انما كان النهى عنه و طلب تركه لما فيه من المقدميه له، و هو على ما هو عليه من المصلحه، فالمنع عنه لذلك كافٍ فى فساده لو كان عبادته.

قلت: يمكن أن يقال: ان النهى التحريمى لذلك و ان كان كافياً فى ذلك بلا إشكال، الا أن التنزيهى غير كاف، الا إذا كان عن حرازه فيه، و ذلك لبداهه عدم قابليه الفعل المتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فى ارتكابه، بخلاف التنزيهى عنه إذا كان لا-لحرازه فيه، بل لما فى الترك من المصلحه الراجحه، حيث انه معه مرخص فيه، و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبيه له تعالى، و لذلك لم تفسد العباده إذا كانت ضد المستحبه أهم اتفاقاً، فتأمل.

ص: ١١٥

حزازه و منقصه فيه أصلاً، كما يوجبها (١) ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته (٢)، و لذا (٣) لا يقع صحيحاً على الامتناع (٤) فان الحزازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به (٥). بخلاف المقام (٦)، فانه (٧) على ما هو عليه من الرجحان، و موافقه (٨) الغرض،

\*\*\*\*\*

(١). أى: يوجب المنقصه، و ضمير «فيه» راجع إلى الفعل. و «ما» الموصوله فاعل «يوجب»، يعنى: كما يوجب المنقصه الفعل الذى يكون فيه مفسده غالبه على مصلحته، و غرضه: أن مرجوحيه الفعل هنا - لأهميه مصلحه الترك - ليست كمرجوحيته لمفسده فى نفسه، فان المانع عن التقرب هو الثانى دون الأول.

(٢). أى: مصلحه الفعل، فان هذه المصلحه المغلوبه بالمفسده فيه لا تصلح للمقريبه.

(٣). أى: و لكون المفسده الغالبه على مصلحه الفعل مانعه عن التقرب به.

(٤). أى: بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى و تغليب جانب النهى.

(٥). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الفعل.

(٦). و هو كون كل من الفعل و الترك ذا مصلحه.

(٧). يعنى: فان الفعل، و قوله: «على ما هو عليه» خبر «فانه».

غرضه: أن الفعل فيما نحن فيه لا يصير مرجوحاً بسبب أرجحيه الترك منه، بل هو على ما هو عليه من الرجحان الموجب لصحه التقرب به، كالفعل الذى لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فى نفس الفعل، فأرجحيه الترك لم تؤثر الا فى صيروره الحكم الفعلى تابعاً لها.

(٨). معطوف على «الرجحان».

كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدود حرازه فيه أصلاً.

و اما (١) لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك (٢) من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «اما» فى قوله: «اما لأجل انطباق» و عدل له. و هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن إشكال القسم الأول من العبادات المكروهه.

و توضيحه: أن أرجحيه الترك يمكن أن تكون لأجل ملازمته لعنوان ملازم معه، لا- منطبق عليه، كما لزمه ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء و الجزع على مولانا المظلوم صلوات الله عليه. و كما لزمه ترك صوم يوم عرفه للنشاط فى الدعاء، و المفروض أن مصلحه البكاء فى يوم عاشوراء و الدعاء فى يوم عرفه أرجح من مصلحه صومهما. فالنهي عن صومهما يكون لملازمه تركه لهذين العنوانين أو غيرهما.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الترك على الوجه الأول يكون متعلق البعث حقيقه، لانطباق العنوان الراجح عليه و اتحاده معه. بخلاف هذا الوجه الثانى، حيث ان الترك بناء عليه لا يكون متعلق الطلب حقيقه، لعدم انطباق العنوان الملازم الذى تكون المصلحه قائمه به عليه، فإسناد الطلب إلى الترك حينئذ يكون بالعرض و المجاز، نظير اسناد الإنبات إلى الربيع، و الجريان إلى النهر و الميزاب، و الحركه إلى جالس السفينه، كما لا يخفى.

(٢). أى: ذى مصلحه من دون انطباق ذلك العنوان على الترك.

(٣). أى: الترك، و ضمير «انطباقه» راجع إلى العنوان، و ضمير «عليه» راجع إلى الترك، و ضمير «فيكون» المستتر فيه راجع إلى الترك أيضاً،

من غير تفاوت (١) الا- في أن الطلب المتعلق به حينئذ (٢) ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز، فانما يكون (٣) في الحقيقه متعلقاً بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورته الانطباق، لتعلقه به (٤) حقيقه، كما في سائر المكروهات (٥) من غير فرق (٦)، الا أن منشأه فيها (٧) يعنى: فيكون الترك على هذا الوجه الثانى كالترك على الوجه الأول، و هو انطباق العنوان عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الفرق بين الوجهين، و قد بيناه بقولنا: «و الفرق بين هذا الوجه... إلخ».

(٢). أى: حين ملازمه الترك لعنوان ذى مصلحه، و ضمير «به» راجع إلى الترك.

(٣). أى: الطلب.

(٤). أى: لتعلق الطلب بالترك حقيقه، و كونه حقيقياً انما هو لانطباق العنوان عليه.

(٥). غرضه: تنظير صورته انطباق العنوان على الترك - فى كون الطلب المتعلق بالترك حقيقياً - بالمكروهات المصطلحه، فكما أن النهى فيها يتعلق بها حقيقه، فكذلك فى صورته انطباق عنوان على الترك.

(٦). يعنى: من غير فرق بينهما من حيث كون النهى فى كليهما على نحو الحقيقه.

(٧). يعنى: الا- أن الفرق بينهما انما هو فى منشأ تعلق الطلب، فانه فى المكروهات المصطلحه منقصه فى نفس الفعل أوجبت تشريع الحكم بالكراهه، و فى الترك

ص: ١١٨

حزازه و منقصه فى نفس الفعل، و فيه (١) رجحان فى الترك من دون حزازه فى الفعل أصلاً. غاية الأمر كون الترك أرجح (٢). نعم (٣) يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين (٤) على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم (٥) لما هو الأرجح، و أكثر ثواباً رجحان الترك الناشئ من انطباق عنوان راجح عليه من دون حزازه فى نفس الفعل، كما هو شأن المكروه المصطلح.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى القسم الأول من العبادات، و هو: انطباق عنوان راجح على الترك.

(٢). لأجل انطباق عنوان راجح على الترك، لا لأجل منقصه فى نفس الفعل، كما هو كذلك فى المكروهات المصطلحه.

(٣). هذا استدراك على الفرق المزبور بين كون النهى بلحاظ العنوان المنطبق على الترك، و بين كونه بلحاظ العنوان الملازم له، حيث انه يكون النهى فى الأول حقيقياً، و فى الثانى مجازياً.

و حاصل الاستدراك: أن النهى يمكن أن يكون حقيقياً فى كلا القسمين بأن يحمل على الإرشاد إلى كون الترك من مصاديق عنوان ذى مصلحه منطبق عليه، أو ملازم له، و من المعلوم عدم منافاه بين النهى الإرشادى و الأمر المولوى، و عدم اندراجهما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

و بالجمله: فان كان النهى مولوياً فى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كان حقيقياً فى الأول و مجازياً فى الثانى، و ان كان إرشادياً كان حقيقياً فى كلا القسمين.

(٤). أى: العنوان المنطبق المتحد مع الترك، و العنوان الملازم له.

(٥). معطوف على «أرجح» و المعطوف عليه إشاره إلى العنوان المتحد مع الترك، و المعطوف إشاره إلى العنوان الملازم.

لذلك (١)، و عليه (٢) يكون النهى على نحو الحقيقه، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

### و أما القسم الثانى (٣)

فالنهى فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر فى القسم الأول طابق النعل بالنعل (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لأرجحيه الترك من الفعل.

(٢). يعنى: و بناء على إمكان حمل النهى على الإرشاد فى كلا القسمين يكون على نحو الحقيقه فيهما معاً.

(٣). و هو ما تعلق النهى بذات العباده و عنوانها، و كان لها بدل، و حاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما تقدم فى القسم الأول من أقسام العبادات المكروهه من كون النهى متعلقاً بعنوان ذى مصلحه ينطبق على الترك، أو متعلقاً بعنوان ملازم للترك، و من كون النهى إرشاداً إلى العنوان المنطبق على الترك، أو الملازم له على التفصيل المتقدم. فالنهى عن الصلاه فى الحمام يكون لأجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو يلازمها كاغتشاش الحواس، و عدم حضور القلب المنافى للإقبال. هذا بناء على كون النهى مولوياً، و يمكن أن يكون إرشادياً كما مر.

(٤). هذا إشاره إلى ما ذكرناه من الوجه الأول.

ثانيهما: أن النهى عن الصلاه فى الحمام مثلاً يمكن أن يكون إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه المأمور بها لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها، إذ للطبيعه بنفسها مع الغض عن المشخصات الملائمه و غيرها مقدار من المصلحه، و بتشخصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحه كالصلاه فى الحمام التى لا تناسب معراجيتها، و بمشخص ملائم لها تزيد المصلحه كالصلاه فى الأمكنه الشريفه، و بمشخص

ص: ١٢٠

كما (١) يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه في الطبعه المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم (٢) بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاه في الحمام، فان (٣) لا- يؤالفها و لا يخالفها كالصلاه في الدار و غيرها من الأمكنه المباحه تبقى مصلحه الطبعه بحالها، و لا- تزيد و لا- تنقص، فالمشخصات ثلاثه، و النهى المتعلق بالطبعه المتشخصه بمشخص غير ملائم لها يكون إرشاداً إلى المنقصه الحاصله من تشخص الطبعه به.

و على هذا، فلا يكون النهى مولوياً حتى يقال باجتماع الكراهه و الوجوب أو الاستحباب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى بيناه بقولنا: «ثانيهما ان النهى عن الصلاه... إلخ».

(٢). و هو ما تعلق النهى بذات العباده، و كان لها بدل، و ضمير «تشخصها» راجع إلى الطبعه، و كذا ضمير «لها» فى قوله: «غير ملائم لها».

(٣). تعليل لنقصان المصلحه بسبب تشخص وقوع الطبعه بمشخص غير ملائم لها، و حاصل التعليل: أن الطبعه بتشخصها بالمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجيه، كوقوعها فى الحمام و ان لم يكن نفس الكون فيه ذا حزازه و منقصه، بل ربما كان راجحاً، كالدخول فيه للغسل و التنظيف، أو الكون فيه للتعرق مع الحاجه إليه أو غير ذلك. بخلاف الصلاه فى مواضع التهمه، فان فى نفس الكون فيها حزازه و كراهه. كما أنه قد تحصل للصلاه لتخصصها بخصوصيه شديده الملائم لها مزيه، كالصلاه فى المسجد و المشاهد المشرفه، فتكثر بها المصلحه.

ص: ١٢١



تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها (١) معراجاً و ان لم ( ان لم ) يكن نفس الكون في الحمام ( في الصلاة ) بمكروه، و لا حزازه فيه أصلاً، بل كان راجحاً، كما لا يخفى. و ربما يحصل لها (٢) لأجل تخصصها بخصوصيه شديده الملائمه معها مزيه فيها (٣) كما في الصلاة في المسجد و الأمكنه الشريفه، و ذلك (٤) لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها إذا كان «-» ( كانت ) مع تشخص لا يكون له شده الملائمه، و لا عدم

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون الصلاة معراجاً، و ضميراً «تشخصها، وقوعها» راجعان إلى الصلاة، و ضمير «فيه» راجع إلى الحمام.

(٢). أى: للطبيعه المأمور بها. و هذا إشاره إلى دفع إشكال اجتماع الوجوب و الاستحباب في العبادات المستحبه.

(٣). أى: في الطبيعه، و ضميراً «تخصصها، معها» راجعان إلى الماهيه.

(٤). تقريب لوجه زياده المصلحه و نقصانها، و بيان لما يقاس إليه زياده المصلحه و نقصانها، أما زياده و النقيصه فمشؤهما اختلاف المشخصات في الملائمه و عدمها. و أما المقيس عليه، فهي مصلحه الطبيعه المتشخصه بما لا يلائمها و لا ينافرها.

(-). العبارة لا- تخلو عن الاضطراب من غير فرق بين اقتران «كان» بالتاء كما في بعض النسخ و عدمه كما في أكثرها، إذ على الأول يلزم خلو الجزاء عن الفاء مع كونه من موارد لزوم اقتران به، إذ مع وجود التاء يكون اسم كان ضميراً مستتراً فيه راجعاً إلى الطبيعه، و قوله: «مع تشخص» خبره، و جمله «لها مقدار» جواب «إذا» و من المعلوم لزوم اقتران الجزاء - إذا كان جمله اسميه - بالفاء، كما قال ابن مالك في الخلاصه:

ص: ١٢٢

الملائمه لها (١) مقدار من المصلحه و المزيه، كالصلاه في الدار مثلا و تزداد تلك المزيه فيما كان تشخصها (٢) ( بشخصه )  
بماله شده الملائمه و تنقص فيما إذا لم ( فيما لم ) تكن له ملائمه، و لذلك (٣) ينقص ثوابها

\*\*\*\*\*

(١). أى: للطبيعه، و قوله: «لها» خبر «كان»، و «مقدار» اسمه.

(٢). أى: تشخص الطبيعه بمشخص له شده الملائمه، كالصلاه في المسجد.

(٣). يعنى: و لأجل زياده المصلحه و نقصانها بالمشخص الملائم و المنافر ينقص ثوابها تاره و يزيد أخرى.

و اقرن بفا حتماً جواباً لو جعل

شرطاً لأن أو غيرها لم ينجعل

و على الثانى، يلزم خلو الشرط عن الجزاء، لأن قوله: «لها مقدار» اسم «كان» و خبرها، فكأنه قيل: «إذا كان لها مقدار من  
المصلحه مع تشخص» و ليس حينئذ فى العبارة ما يصلح لأن يكون جواب الشرط.

و بالجملة: فيلزم أحد المحذورين: اما خلو الجزاء عن الفاء، و اما خلو الشرط عن الجزاء. هذا كله بناء على جعل «إذا» شرطاً.

و يمكن أن تكون ظرفاً غير مفتقر إلى الجواب، فلا يلزم محذور خلو الشرط عن الجزاء، و على هذا التقدير يكون «لها مقدار»  
خبراً لـ «أن» فكأنه قيل: «لأن الطبيعه المأمور بها - زمان تشخصها بمشخص غير ملائم و لا منافر - لها مقدار من المصلحه» فاسم  
«كانت» حينئذ ضمير راجع إلى الطبيعه، و خبرها «مع تشخص» و لو لم يكن الضمير اسم «كان» لم يبق فى العبارة ما يصلح لأن  
يكون اسماً لها.

و من هنا يظهر: أن احتمال ظرفيه «إذا» لا يتأتى مع خلو «كان» عن التاء، لما عرفت من استلزام ذلك خلوها عن الاسم، فتأمل فى  
العبارة حقه.

ص: ١٢٣

تاره و يزيد أخرى «-» و يكون النهى فيه (١) لحدوث نقصان فى مزيتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه «--» من سائر الافراد، و يكون (٢) أكثر ثواباً منه.

و ليكن (٣) ( و لعل ) هذا مراد من قال: ان الكراهه فى العباده بمعنى

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى «ما» الموصول، و ضمير «مزيتها» راجع إلى الطبيعه.

و المراد بالموصول فى قوله: «فيما إذا لم تكن له ملائمته» المشخص غير الملائم، و قوله: «لحدوث نقصان... إلخ» جمله معترضه بين اسم «يكون» و هو «النهى» و بين خبرها و هو «إرشاداً».

(٢). معطوف على «ما لا- نقصان» يعنى: و يكون النهى إرشاداً إلى ما لا- نقصان فيه، و إلى ما يكون أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بالمشخص غير الملائم.

(٣). يعنى: و ليكن نقصان الطبيعه من حيث المزيه الناشى من تشخصها بمتشخص غير ملائم للطبيعه مراد من قال: بأن معنى الكراهه فى العباده كونها أقل ثواباً، فما يضاف إليه الأقلية و الأ-كثريه هو الثواب المترتب على نفس الطبيعه مع الغض عن مشخصاتها الملائمه أو المنافره، فلو فرض أن لطبيعه الصلاه حصه من المصلحه و أتى بها المكلف مشخصه بما لا- يلائمها كإتيانها فى مكان مكروه كالحمام، فينقص من الحصه مقدار، فالأقلية تضاف إلى الحصه.

(-). الحق عدم تبعيه الثواب و العقاب لمراتب المصلحه و المفسده، بل هما تابعان لمراتب الانقياد و التجرى.

(--). بل النهى فى الشخص غير الملائم إرشاد إلى الفرد الناقص ليؤتى بالطبيعه فى الافراد التى لا نقصان فيها، و ليس إرشاداً إلى غير متعلقه. نعم لازم ذلك البعث إلى ما لا نقصان فيه من الافراد.

ص: ١٢٤

أنها تكون أقل ثواباً. ولا يرد عليه (١) بلزوم اتصاف العبادة التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهة. و لزوم (٢) اتصاف ما لا مزيه فيه و لا منقصه بالاستحباب، لأنه (٣) أكثر ثواباً مما فيه المنقصه، لما (٤)

\*\*\*\*\*

(١). الراد صاحب الفصول «قده»، و حاصل رده: أن الكراهة بمعنى أقلية الثواب تستلزم أمرين لا يمكن الالتزام بهما.

أحدهما: ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله: «بلزوم اتصاف العبادة... إلخ» و حاصله: لزوم اتصاف كل عبادة تكون أقل ثواباً من أخرى بالكراهة، مثلاً إذا كان ثواب الصلاة أكثر من ثواب الصوم لزم أن يكون الصوم مكروهاً. و كذا الحال بالنسبة إلى أفراد طبيعه واحده مع تشخصها بمشخصات مختلفه من حيث الملائمة و عدمها، فتكره الصلاة في السوق بالإضافة إلى صلاة القبيله، و هكذا.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله «و لزوم اتصاف ما لا مزيه فيه» و حاصله: أن تفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب يستلزم استحباب العبادة المكتنفه بما لا يلائمها و لا ينافرها، كالصلاة في الدار بالإضافة إلى الصلاة في الحمام، و نحوه من المشخصات المنافره للطبيعه، لكون الصلاة في الدار أكثر ثواباً من الصلاة في الحمام.

(٢). معطوف على «لزوم»، و هذا إشاره إلى الأمر الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «و حاصله ان تفسير الكراهة... إلخ».

(٣). أى: لأن ما لا مزيه و لا منقصه فيه أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بما فيه المنقصه.

(٤). تعليل لقوله: «و لا- يرد عليه» و قد عرفت توضيحه عند شرح كلام المصنف: «و ذلك لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها... إلخ» و ملخصه:

أن أكثرية الثواب و أقليته انما تضافان إلى نفس الطبيعه المتشخصه بمشخص

ص: ١٢٥

عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً إنما هو بقياسه إلى نفس طبيعه المتشخصه بما لا يحدث معه مزيه لها، و لا منقصه من المشخصات، و كذا كونه أكثر ثواباً (١). لا- يوجب مزيه و لا- منقصه، فإذا كان لنفس الطبيعه من حيث هي مقدار حصه من المصلحه، و اختلاف المشخصات فى الملائمه و عدمها يوجب زياده الثواب و قلتها، كما أن الفرد المكروه خصوص العباده التى يكون ثوابها - لاحتفافها بما لا يلائمها - أقل من ثواب الفرد المتشخص بما لا يلائمه و لا ينافره، كالصلاه فى الدار و نحوها من الأمكنه المباحه، فلا- يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعه بالكراهه، كما لا- تتصف الصلاه فى الدار و نحوها من الأمكنه المباحه - التى لا- توجب زياده و لا- نقصاناً فى مصلحه الطبيعه - بالاستحباب بالإضافة إلى الصلاه الواقعه فى مكان مكروه كالحمام، لأكثره ثواب الصلاه فى الدار من ثواب الصلاه فى الحمام.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ناظر إلى رد اللازم الثانى الذى أشار إليه المصنف بقوله: «و لزوم اتصاف ما لا مزيه فيه و لا منقصه بالاستحباب لأنه أكثر ثواباً... إلخ».

و قد عرفت تقريب الرد: بأن الأكثره تلاحظ بالقياس إلى نفس الطبيعه مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر. و عليه، فلا يصح أن يقال: ان الصلاه فى المكان المباح كالدار مستحبه بالإضافة إلى الصلاه فى الحمام، لأن الأكثره كما عرفت تضاف إلى مصلحه نفس الطبيعه، و من المعلوم أن مصلحه الصلاه فى المكان المباح ليست بأكثر من مصلحه نفس الطبيعه حتى تتصف بالاستحباب.

و بالجملة: المقيس عليه فى الأقلية و الأ- أكثره هو خصوص الفرد الذى لا- يحدث بسبب تشخصه مزيه و لا- منقصه، لا طبيعه أخرى، كما فى الإيراد الأول، و لا مطلق الافراد من نفس تلك الطبيعه كما هو مبنى الإيراد الثانى، حيث انه جعل المقيس عليه هو الفرد الذى يحدث بسبب تشخصه منقصه، و لذا

ص: ١٢٦

ولا يخفى أن النهى فى هذا القسم (١) لا يصح الا للإرشاد (٢)، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولوياً و ان كان حمله على الإرشاد (٣) بمكان من الإمكان. توهم أن الصلاة فى المكان المباح بالنسبة إلى الصلاة فى الحمام مستحبه.

لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى القسم الثانى، و هو: كون النهى متعلقاً بذات العباده و عنوانها مع وجود البدل لها.

(٢). إلى فرد آخر يكون بدلا عن الفرد المنهى عنه، إذ المفروض وجود البدل للفرد المنهى عنه.

ثم ان الحمل على الإرشاد يختص بالتوجيه المختص به، و هو كون النهى لأجل حصول منقصه فى الطبيعه المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه و بين القسم الأول من كون متعلق النهى عنواناً ذا مصلحه منطبقاً على العباده و متحداً معها، أو ملازماً لها.

و وجه عدم صحه حمل النهى فى هذا القسم الثانى على غير الإرشاد هو:

أن النهى المولوى و لو تنزيهياً منوط بثبوت مفسده فى متعلقه، أو مصلحه فى نقيضه مزاحمه لمصلحته، و هو مفقود فى المقام، لوضوح وجود المصلحه فى متعلقه، و عدم مصلحه فى نقيضه. بخلاف القسم الأول، لوجود المصلحه فى متعلقه و فى تركه، و لذا صار أرجح من فعله، فلا بد من كون النهى فى هذا القسم الثانى إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه بواسطه تشخيصها بغير الملائم ككون الصلاة فى الحمام.

(٣). إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، لا الإرشاد إلى فعل آخر من تلك الطبيعه، إذ المفروض كونه مما لا بدل له كصوم يوم عاشوراء.

ص: ١٢٧

، فيمكن أن يكون النهى فيه عن العباده المتحدده مع ذلك العنوان أو الملازمه (٢) له بالعرض و المجاز (٣) و كان المنهى عنه به حقيقه ذاك العنوان (٤)، و يمكن أن يكون على الحقيقه إرشاداً إلى غيرها (٥) من سائر الافراد مما «-» لا يكون متحداً معه،

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما تعلق به النهى لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً.

(٢). معطوف على «المتحدده».

(٣). خبر «يكون»، و توضيح ما أفاده فى الجواب عن القسم الثالث: أنه يمكن أن يكون النهى فيه مولوياً و أن يكون إرشادياً. و على الأول لا- يسند النهى إلى العباده حقيقه، بل عرضاً، إذ المنهى عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العباده أو الملازم لها، فالمنهى عنه حقيقه هو ذلك العنوان، لا العباده، و اسناد النهى إليها اسناد إلى غير ما هو له، فيكون مجازاً.

(٤). خبر قوله: «و كان» و «حقيقه» منصوب، و «المنهى عنه» اسم «كان».

(٥). أى: غير العباده المنهى عنها من سائر الافراد التى لا تكون متحدده مع العنوان و لا ملازمه له.

و حاصل المراد: أن النهى حينئذ إرشاد إلى منقصه حاصله فى مصلحه الطبيعه

(-). الظاهر الاستغناء عن «ما» الموصوله، لأن سائر الافراد غير الفرد المنهى عنه هى التى لا تتحد مع العنوان، و لا تلازمه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «إرشاداً إلى غيرها من الافراد التى لا تكون متحدده معه و لا ملازمه له».

فقوله: «غيرها» لا يحتاج إلى مفسرين: أحدهما «من سائر» و الآخر «مما».

أو ملازماً له، إذ (١) المفروض التمكّن من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلاً. هذا (٢) على القول بجواز الاجتماع.

و أما على الامتناع، فكذلك (٣) في صورته الملازمه.

المأمور بها، و إلى سائر الافراد السليمه عن الحزازه، كالصلاه في الدار و المسجد و تركها في مواضع التهمه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون النهى إرشاداً إلى سائر الافراد، حاصله: أنه لما كان الإتيان بالافراد السليمه عن الحزازه الواجده للمزيه ممكناً أمكن أن يكون النهى إرشاداً إلى تلك الافراد، هذا. و ضميراً «معها» له» راجعان إلى العنوان.

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه - من كون المأمور به حقيقه هي العباده و المنهى عنه كذلك هو ذلك العنوان، و أن إضافه النهى إلى العباده تكون بالعرض و المجاز - مبنى على القول بجواز الاجتماع، لكفايه تعدد العنوان في إمكان اجتماع الأمر و النهى، فعنوان العباده هو المأمور به، و العنوان المتحد الملازم هو المنهى عنه، و التنافى بين الأمر و النهى يرتفع بتعدد العنوان.

(٣). يعنى: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به عنوان العباده، هذا في صورته كون العنوان المنهى عنه ملازماً للعباده.

و أما في صورته اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده و انطباقه عليها و ترجيح جانب الأمر كما هو المفروض، إذ المفروض صحه العبادات المكروهه بالإجماع كما أشار إليه المصنف (قده) في صدر البحث، فيكون حال النهى في هذا القسم الثالث حال النهى في القسم الثانى، بل هو يرجع إليه بالدقه، و ذلك لأن اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعه المأمور بها، فينقص بسببه مقدار من مصلحتها، فالنهي إرشاد إلى تلك المنقصة حتى يأتي العبد بالطبيعه في فرد آخر فاقد للحزازه و المنقصة.



و أما (١) فى صورته الاتحاد و ترجيح جانب الأمر «-» كما هو المفروض حيث انه (٢) صحه العباده، فيكون حال النهى فيه (٣) حاله فى القسم الثانى، فيحمل (٤) على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث انه (٥) بالدقه يرجع إليه، إذ (٦) على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر (٧)

\*\*\*\*\*

(١). قد بيناه بقولنا: «و اما فى صورته اتحاد العنوان المنهى عنه... إلخ».

(٢). أى: المفروض صحه العباده على ما أشار إليه بقوله فى أول البحث: «اما القسم الأول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً»، و ضمير «هو» راجع إلى «ترجيح».

(٣). أى: فى القسم الثالث حال النهى فى القسم الثانى، و هو تعلق النهى بنفس العباده مع ثبوت بدل لها.

(٤). يعنى: فيحمل النهى فى القسم الثالث على ما حمل عليه فى القسم الثانى من كون النهى متعلقاً بعنوان راجح ينطبق على الترك، أو بعنوان ملازم له، أو كون النهى إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه المأمور بها، فلاحظ.

(٥). أى: القسم الثالث يرجع إلى القسم الثانى بالدقه.

(٦). تعليلاً لرجوعه إلى القسم الثانى، و حاصله: ما تقدم فى قولنا: «و ذلك لأن اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده... إلخ» من ورود نقص على مصلحه الطبيعه، لتشخصها بما لا يلائمها.

(٧). و هو العنوان المنهى عنه.

(-). و أما على الامتناع و تغليب جانب النهى، فالعباده باطله، لاقتضاء النهى عن العباده فسادها. و لما كان هذا خارجاً عن مفروض البحث - و هو صحه العبادات المكروهه إجماعاً - لم يتعرض له المصنف قدس سره.

ص: ١٣٠

الا- من مخصصاته و مشخصاته التي تختلف طبيعه المأمور بها في المزيه زياده و نقيصه بحسب اختلافها (١) في الملائمه كما عرفت (٢).

و قد انقدح بما ذكرناه (٣): أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه في

\*\*\*\*\*

(١). أى: اختلاف المخصصات و المشخصات.

(٢). أى: في القسم الثاني، حيث قال: «لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شده الملائمه... إلخ».

(٣). في معنى أقلية الثواب، و أنها تضاف إلى المصلحه الخاصه القائمه بأصل الطبيعه: أن حمل النهى على الإرشاد إلى أقلية الثواب لا- مجال له في القسم الأول المذى لا- بدل له أصلاً. وجه عدم المجال: أنه لا- يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه و غيرهما مما لا بدل له، و تنحصر الطبيعه في فرد واحد حتى يكون النهى إرشاداً إلى الافراد التي لا منقصه فيها، إذ ليس لصوم يوم عاشوراء فرداً آخر حتى يحمل النهى عنه على الإرشاد إلى إتيان الطبيعه في ضمن هذا الفرد الاخر منها.

و مجرد أرجحيه الترك - لانطباق عنوان ذى مصلحه عليه أو ملازمته للترك - لا يسوغ حمل النهى عن صوم يوم عاشوراء على الكراهه، ضروره أن مصلحه الترك لأجل ذلك العنوان و ان كانت أرجح من مصلحه الفعل، و لذا يكون تركه أرجح من فعله، الا أنه ليس من الكراهه بمعنى أقلية الثواب على النحو الذى ذكرناه، إذ الأقلية لا بد و أن تكون في بعض أفراد الطبيعه، كالصلاه في الحمام بالنسبه إلى البعض الاخر من أفراد نفس هذه الطبيعه، كالصلاه في غيره، و لا- تلاحظ الأقلية بين طبيعتين، كأقلية مصلحه الصوم مثلاً من مصلحه الصلاه.

و في القسم الأول من العبادات المكروهه يكون العنوان المتحد أو الملازم

ص: ١٣١

العبادة بأقلية الثواب فى القسم الأول مطلقاً (١)، و فى هذا القسم (٢) أرجح من الفعل، و من المعلوم مغايره ذاك العنوان للعباده، فهما من قبيل الطبيعتين، لا فردين من طبيعه واحده، كما هو مورد حمل النهى على أقلية الثواب، فمصلحه صوم يوم عاشوراء باقيه على حالها، و لا ينقص منها شىء، غايه الأمر أنه يزاحمها مصلحه أقوى منها، و هذا غير نقصان مصلحه الطبيعه لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

نعم قد تقدم فى القسم الأول إمكان حمل النهى فيه على الإرشاد إلى ترك طبيعه صوم عاشوراء لانطباق عنوان راجح عليه، لكنه غير حملة على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعنى الإرشاد إلى ترك فرد من الطبيعه فيه حرازه و منقصه، و الإتيان بفرد آخر منها لا حرازه فيه و لا منقصه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء بنينا على الجواز أم الامتناع، أما على الأول، فلعدم المقتضى لحمل النهى على الإرشاد بعد إمكان حملة على المولى، لتعدد متعلق الأمر و النهى.

و أما على الثانى، فلعدم بدل للعباده كصوم عاشوراء حتى يكون النهى إرشاداً إلى سائر أفراد الطبيعه المأمور بها مما لا منقصه فيه، كما لا يخفى.

(٢). أى: القسم الثالث على القول بجواز الاجتماع، يعنى: و قد ظهر مما ذكرنا:

أنه لا- مجال لحمل النهى على أقلية الثواب فى القسم الثالث أيضاً على القول بجواز الاجتماع، إذ على هذا القول يتعدد متعلق الأمر و النهى، و يستريح القائل بالجواز من دفع الإشكال، فيبقى ظهور النهى على حاله، و لا داعى إلى ارتكاب التأويل فيه بحمله على الإرشاد أو غيره من التأويلات. و كذا الحال على القول بالامتناع فى صورته الملازمه، لتعدد متعلق الأمر و النهى وجوداً أيضاً.

نعم على القول بالامتناع و الاتحاد تنقص مصلحه الطبيعه، لتشخصها

ص: ١٣٢

على القول بالجواز. كما انقده حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها (١) و أن (٢) الأمر الاستحبابى يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الافراد مطلقاً (٣) بما لا- يلائمها، فيحمل النهى عنها على الإرشاد إلى نقصان المصلحه، و الإتيان بالطبيعه فى ضمن سائر الافراد التى لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزازه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى العبادات.

(٢). معطوف على قوله: «حال» و قوله: «كما انقده» إشاره إلى الجواب عن اجتماع الوجوب و الاستحباب فى العبادات - كالصلاه فى المسجد - الذى تعرض له أوائل الاستدلال على الجواز بقوله: «اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار».

و حاصل الجواب: أن الأمر الاستحبابى بالصلاه جماعه أو فى المسجد مثلاً يمكن حملة على الإرشاد إلى أفضل الافراد، كحمل النهى فى القسم الثانى و الثالث على الإرشاد إلى منقصه حاصله فى مصلحه الطبيعه المتشخصه بمشخص غير ملائم للطبيعه، فلا يكون فى مثل صلاه الجماعه أمر استحبابى و وجوبى حتى يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المولويين.

(٣). يعنى: على كلا القولين من الجواز و الامتناع، لأن محل النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هو الحكمان المولويان، لا كل حكمن و لو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولوياً، فالحكمان المولوى و الإرشادى لا إشكال فى جواز اجتماعهما، فلا بأس بكون الأمر بإتيان الصلاه جماعه إرشادياً.

و على هذا، فلا- يكون مثل الصلاه جماعه - مما اجتمع فيه حكمان مولوى بأصل الطبيعه و إرشادى إلى الفرد الأفضل منها - دليلاً على جواز اجتماع حكمن فعليين حتى يستدل به على جواز اجتماع الأمر و النهى فى مسألتنا.

ص: ١٣٣

على نحو الحقيقة (١) و ( و يكون ) مولوياً اقتضائياً كذلك (٢)، و فعلياً (٣) بالعرض و المجاز فيما (٤) كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الأمر الإرشادى يتعلق بنفس العباده، فهى المأمور بها بالأمر الإرشادى حقيقه، لا عنوان آخر متحد معها أو ملازم لها حتى تكون العباده مأموراً بها بالعرض و المجاز.

(٢). أى: على نحو الحقيقة، و حاصله: أنه يمكن حمل الأمر الاستجابى على المولوى الاقتضائى الذى يراد به وجود مصلحه الاستجاب، لا الاستجاب المولوى الفعلى حتى يجتمع الحكمان الفعليان. و به يندفع الإشكال أيضاً على كلا القولين، لأن محل النزاع فى مسأله الاجتماع هو: اجتماع الحكمين الفعليين، لا الحكمين اللذين يكون أحدهما فعلياً و الآخر اقتضائياً، و لا يقدح اجتماعهما مطلقاً سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا، فيجتمع الأمر الاستجابى الاقتضائى و الوجوبى الفعلى.

(٣). معطوف على «اقتضائياً» يعنى: و يمكن حمل الأمر الاستجابى على المولوى الفعلى لكن مجازاً لا حقيقه، بأن يكون عروض الاستجاب الفعلى للعباده بالعرض و المجاز، و يكون معروض الاستجاب حقيقه عنواناً ملازماً للصلاه جماعه، كما إذا فرض أن المستحب الشرعى هو اجتماع المسلمين فى مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فإذا كانت الصلاه جماعه ملازمه لهذا العنوان اتصفت بالاستجاب الفعلى المولوى مجازاً.

(٤). يعنى: فى مورد كان ملاك الأمر الاستجابى ملازمه العباده لعنوان مستحب أو اتحاد العباده معه، فضمير «ملازمتها» راجع إلى العباده، و ضمير «معه» راجع إلى «ما» الموصوله المراد بها العنوان.

ص: ١٣٤

أو متحد «-» معه على القول بالجواز (1).

فحاصل الجواب عن اجتماع الوجوب والاستحباب يرجع إلى وجوه ثلاثه:

الأول: حمل الأمر الاستحبابي على الإرشادي الذي هو أمر حقيقه من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه.

الثاني: حمله على المولوى الاقتضائي، و هو أمر أيضا حقيقه، لكنه فى مرحله الاقتضاء، لا- الفعلية، و هو يكون فيما إذا كان ملاك الأمر اتحاد العباده مع عنوان مستحب كالكون فى مسجد.

الثالث: حمله على المولوى الفعلى، لكن تعلقه بالعباده يكون بالعرض و المجاز، لكون متعلق الأمر حقيقه العنوان الملازم للصلاه جماعه، كاجتماع المسلمين فى مكان. لكن هذا الوجه مبنى على جواز الاجتماع، لتعلق كل من الأمر الوجوبى و الندبى بعنوان يخصه.

\*\*\*\*\*

(1). قيد ل «متحد» ضروره أنه على الامتناع يستحيل اجتماع الوجوب و الاستحباب الفعلين، لتضادهما.

(-). كالكون فى المسجد المتحد مع الصلاه. ثم ان العبارة لا تخلو عن اضطراب، لأن قوله: «متحد» معطوف على «ملازمتها» ليكون المراد به مولويه الأمر الندبى اقتضاء حقيقه كى يصير مثلا- لقوله: «و مولوياً اقتضائياً كذلك»، فالصواب حينئذ تبديل «متحد» ب «اتحاد».

و الحاصل: أن حق العبارة أن تكون هكذا: «و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب».

ثم ان قوله: «فيما كان ملا-كه... إلى قوله... معه» من اللف و النشر المشوش، لأن قوله: «ملازمتها» مثال لفعلية الأمر الندبى المولوى مجازاً، و قوله:

«أو متحد» مثال لمولويته الاقتضائيه الحقيقه، فتأمل فى العبارة حقه.

ص: ١٣٥

و لا يخفى أنه لا يكاد يأتي «-» القسم الأول (1) هاهنا (2)، فان (3) انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا يدل له انما يؤكد

\*\*\*\*\*

(1). من العبادات المكروهه، و هو: كون الترك لانطباق عنوان ذى مصلحه عليه، أو ملازمته له أرجح من الفعل مع عدم بدل له. و حاصل ما أفاده: أن ما ذكر فى القسم الأول من العبادات المكروهه من كون الترك فيها متحداً أو ملازماً له لا يجرى فى اجتماع الوجوب و الاستحباب كالصلاه فى المسجد، أو جماعه.

وجه عدم الجريان: وضوح الفرق بين المقامين، حيث ان العنوان فى القسم الأول من العبادات المكروهه كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل و الترك مستحباً. و فى المقام ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب و الاستحباب واحد، و لا بد من التأكد، و صيروره الوجوب أكيداً ناشئاً عن مصلحه أكيده، و الا لزم اجتماع الضدين، فلا- تتصف الصلاه فى المسجد مثلاً- بالاستحباب الشرعى الا- على القول بالجواز، إذ بناء عليه تكون الصلاه بعنوان الكون فى المسجد الذى ينطبق عليها مستحبه شرعاً، و بعنوان الصلاتيه واجبه، فيتعدد موضوع الوجوب و الاستحباب، فيمتنع التأكد، لعدم وحده موضوع المصلحه الوجوبيه و الاستحبابيه، و التأكد فرع الاتحاد.

(2). أى: فى اجتماع الوجوب و الاستحباب، كالصلاه فى المسجد أو جماعه.

(3). هذا تقريب عدم جريان ما ذكره فى القسم الأول من العبادات المكروهه، و قد تقدم بيانه آنفاً بقولنا: «وجه عدم الجريان وضوح الفرق... إلخ».

(-). الظاهر أنه حذف هنا جمله «ما ذكر» فالصواب أن يقال: «لا يكاد يأتي ما ذكر فى القسم الأول هاهنا».

إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً و لو بالعرض و المجاز (١) الـ على القول بالجواز (٢)، و كذا (٣) فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فانه (٤) لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائياً (٥) «-» بالعرض و المجاز ففتن.

\*\*\*\*\*

(١). لاستحاله اجتماع الضدين في موضوع واحد حقيقى و لو بعنوانين، كما لا يخفى.

(٢). المبني على كفايه تعدد العنوان و لو في مورد عدم المندوحة، كما في المقام، إذ المفروض انحصار الطبيعه في فرد، و عدم إمكان استيفاء مزيه العباده بفرد آخر منها.

(٣). يعنى: و كذا لا- يوجب العنوان الراجح استحباب الفعل إذا كان ذلك العنوان ملازماً للعباده مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع، لعدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

(٤). أى: ذلك العنوان الملازم لو لم يؤكد الإيجاب لأجل تعدد مركب المصلحتين، حيث ان مصلحه الإيجاب تقوم بنفس العباده، و مصلحه الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلى أصلاً، لما مر من عدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

(٥). بناء على الامتناع. و أما بناء على الجواز، فيكون الاستحباب فعلياً بالعرض و المجاز.

(-). بل فعلياً بالعرض و المجاز، لجواز طلب أحد المتلازمين استحباباً مع طلب الآخر إيجاباً.

ص: ١٣٧



: أن «-» أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً و عاصياً من وجهين (٢)، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي و العضدي، فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعاً لأمر الخياطه و عاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

و فيه (٣): مضافاً إلى المناقشه في المثال بأنه ليس من باب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من أدله المجوزين: عد أهل العرف بما هم عقلاء من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً من جهة و عاصياً من جهة أخرى، كما إذا نهاه المولى عن الكون في مكان خاص و أمره بخياطه ثوبه، فخاطه في ذلك المكان.

و هذا الحكم من العقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز الاجتماع، و الا فلا بد أن يكون مطيعاً أو عاصياً كما لا يخفى.

(٢). أما كونه مطيعاً، فلا يتانه بالمأمور به كخياطه الثوب في المثال. و أما كونه عاصياً، فلا يتان به في المكان الذى نهاه المولى عن الكون فيه.

(٣). قد أجاب المصنف عن الاستدلال المزبور بوجهين:

أحدهما: عدم كون مثال الخياطه مطابقاً للممثل، إذ يعتبر في مسأله اجتماع الأمر و النهي أن يكون العنوانان المتعلقان للأمر و النهي متصادقين على المجمع بحيث يكون مصداقاً لهما، و هذا المثال ليس كذلك، ضروره أن المنهى عنه - و هو الكون - من مقوله الأين، و المأمور به - و هو الخياطه - من مقوله

(-). ذكر هذا الوجه في تقارير شيخنا الأعظم (قده) ثالث حجج المجوزين، و لكن لم يذكر فيه مثال المتن، بل المذكور فيه المثال الذى نتعرض له في التعليقه الآتیه إن شاء الله تعالى.

الاجتماع، ضروره (١) أن الكون المنهى عنه غير متحد (٢) مع الخياطه وجوداً أصلاً، كما لا يخفى «-» المنع (٣) الا عن صدق أحدهما: اما الإطاعه بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهى، لما عرفت من البرهان (٤) على الامتناع. الفعل، لأنها بمعناها المصدرى «إدخال الخيط بتوسط الإبره فى الثوب و إخراجة عنه بكيفيه خاصه» و من المعلوم تباين المقولتين، و عدم اتحادهما، كما قرر فى محله. و كذا الحال إذا أريد بالخياطه معنى اسم المصدر، و هو: الصفه الخاصه الحاصله للثوب القائمه به، فكيف تتحد مع الكون فى المكان؟

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لخروج مثال الخياطه عن مسأله الاجتماع.

(٢). قد عرفت وجه عدم اتحاد الخياطه بكلا معنيها وجوداً مع الكون.

(٣). هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور، و حاصله: - بعد الغض عن الوجه الأول الراجع إلى المناقشه فى المثال - عدم تسليم صدق الإطاعه و العصيان معاً، بل المسلم صدق أحدهما اما الإطاعه بناء على ترجيح جانب الأمر، و اما العصيان بناء على ترجيح جانب النهى، لأنه مقتضى التضاد بين الأمر و النهى، و عدم كون تعدد الجهه مجدياً فى دفع التضاد.

(٤). و هو التضاد بين الأمر و النهى.

(-). و لذا ذكر فى تقارير شيخنا الأعظم (قده) مثال آخر، و هو: «ما إذا أمر المولى بالمشى و نهاه عن الحركة فى مكان خاص، فان العبد لو خالف المولى و أوجد المشى المأمور به فى ضمن الحركة فى ذلك المكان عد عاصياً و مطيعاً يستحق بالأول اللوم و العقاب و بالثانى المدح و الثواب».

ص: ١٣٩

نعم (١) لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان فى التوصليات. و أما فى العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم و غير مبغوض عليه، كما تقدم (٢).

### بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الأعلام (٣)، و القول بالجواز

عقلا و الامتناع عرفاً.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على المنع عن صدق الإطاعة و المعصية معاً، و أنه لا بد من صدق إحداهما. و حاصل الاستدراك: أنه لا بأس بصدقهما معاً فى التوصليات، لكن معنى الإطاعة حينئذ هو حصول الغرض الداعى إلى الأمر، حيث انه يسقط بوجود المأمور به فى الخارج و لو بغير داعى القربه، لا إتيان المأمور به بداعى أمره.

و على هذا، فلا يحصل الغرض من العبادات الا بصدوره من المكلف على الوجه غير المحرم حتى يصلح للعباديه و المقربيه، فلا يصدق الإطاعة و المعصية معاً فى العبادات.

(٢). حيث قال فى أوائل الأمر العاشر: «و أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً... إلى ان قال: الا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به».

التفصيل بالجواز عرفاً و الامتناع عقلا و رده

(٣). كسلطان العلماء و المحقق الأردبيلى و سيد الرياض و السيد الطباطبائى قدس الله تعالى أسرارهم على ما قيل.

و الوجه فى هذا التفصيل: أنه مقتضى الجمع بين ما استند إليه المجوزون من عدم لزوم محذور من اجتماع الضدين و غيره، لكون تعدد الجبهه مجدياً

ص: ١٤٠

و فيه (١): أنه لا- سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع الا طريق العقل (٢)، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما أشرنا (٣) إليه من النَّظر المسامحي في تعدد المتعلق، و ارتفاع التضاد، و لذا حكم العقل بجواز الاجتماع، و بين ما يفهمه العرف من التهافت بين الأمر و النهي، و كون المجمع - كإصلاؤه في الدار المغصوبه - بنظرهم شيئاً واحداً، و أن تعدد الجبهه لا يوجب تعدده، و لذا حكموا بالامتناع و عدم جواز الاجتماع، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا رد التفصيل المزبور، و توضيحه: أنه قد أشار المصنف (قده) في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: «ان الجبهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الجبهه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهي بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه... إلخ» و كذا قال: «الرابع انه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه... إلخ». و الغرض من هاتين العبارتين: أن الجواز و الامتناع في هذه المسأله من أحكام العقل، إذ الحاكم بارتفاع غائله اجتماع الضدين - لتعدد الجبهه و عدم ارتفاعها - هو العقل، فلا معنى لنسبه ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوز العقل اجتماع الأمر و النهي، فلا- وجه لحكم العرف بامتناعه. و كذا العكس، بل طريق العرف في المسائل العقليه هو حكم العقل، و العرف انما يرجع إليه في تعيين المفاهيم و مداليل الألفاظ، و ليست مسأله الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف. و على هذا، فلا معنى للتفصيل بين العرف و العقل بحكم الأول بالامتناع، و الثاني بالجواز.

(٢). لما عرفت من كون المسأله عقليه.

(٣). يعنى: في الأمر الرابع، حيث قال فيه: «و ذهاب البعض إلى الجواز

غير المبنتى ( غير المبني ) على التدقيق و التحقيق، و أنت خبير (١) بعدم العبره به بعد الاطلاع على خلافه (٢) بالنظر الدقيق، و قد عرفت فيما تقدم (٣) أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغه الأمر و النهى، بل فى الأعم (٤) عقلا و الامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان و أنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). غرضه رد التوجيه المزبور، بأنه مبنى على حجية نظر العرف فى تطبيق المفاهيم على مصاديقها، حيث ان المجمع فى نظرهم المسامحى شىء واحد مع كونه بالدقه اثنين، و من المقرر فى محله: عدم حجية المسامحات العرفيه فى مقام التطبيق، نعم هى حجه فى تشخيص المفاهيم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى «النظر المسامحى».

(٣). يعنى: فى الأمر الرابع من الأمور المتقدمه على الخوض فى المقصود، و الغرض من قوله: «و قد عرفت» توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر، و هو:

أن عدم الجواز عرفاً يمكن أن يكون لأجل كون مدلولى صيغتى الأمر و النهى عرفاً مما يمتنع الجمع بينهما، لتنافيهما، فلا بد من القول بالامتناع عرفاً.

و قد أجاب عنه المصنف فى الأمر الرابع بأن النزاع فى الجواز و عدمه لا يختص بما إذا كان الأمر و النهى مدلولين للصيغه، بل أعم من كون الدال عليهما الصيغه أو الإجماع مثلاً، و من المعلوم أنه لا بد من ورود الأقوال نفيّاً و إثباتاً على موضوع البحث بما له من السعه و الضيق. و عليه، فلا محيص عن كون التفصيل بين الجواز عقلا و الامتناع عرفاً وارداً على مطلق الأمر و النهى، سواء كانا مدلولين للصيغه أم غيرها، بأن يقال بالامتناع عرفاً فى كل أمر و نهى، كما هو كذلك على الجواز عقلا، لا فى خصوص ما إذا كانا مدلولين للصيغه.

(٤). من الصيغه و من الدليل اللبى كالإجماع.

ص: ١٤٢

فلا مجال (١) لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل (٢)، و لعله (٣) كان بين مدلوليهما (٤) حسب تعيينه تناف (٥) لا يجتمعان في واحد و لو بعنوانين (٦) و ان كان العقل (٧) يرى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

**و ينبغي التنبيه على أمور**

**الأول**

: أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و ان كان يوجب ارتفاع حرمة (٨)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو التوجيه الذي بيناه بقولنا: «و هو أن عدم الجواز عرفاً... إلخ».

(٢). أى: مداليل الألفاظ التي يرجع فيها إلى العرف.

(٣). الضمير للشأن، و هذا جزء التوهم.

(٤). أى: مدلولى صيغتي الأمر و النهى.

(٥). اسم «كان» و خبره «بين» و ضمير «تعيينه» راجع إلى العرف.

(٦). كما في مسأله اجتماع الأمر و النهى، فان متعلقهما عنوانان.

(٧). يعنى: أن التنافى المانع عن الاجتماع لعله عرفى، لكن العقل يجوز اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين يتعلق الوجوب بأحدهما و الحرمة بالآخر.

تنبيهات مسأله الاجتماع:

- مناط الاضطرار الراجع للحرمة

(٨). لا- إشكال في ارتفاع الحرمة بالاضطرار، لكونه مسقطاً لها عقلاً عن قابليه الزجر و الردع، مضافاً إلى ما دل نقلاً على ذلك كحديث الرفع و غيره.

ص: ١٤٣

و العقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان (١)

ثم ان الحرام المضطر إليه تاره لا يكون واجداً لملاك الوجوب، كالاضرار إلى الارتماس المجرد عن نيه الغسل في نهار شهر رمضان للصائم.

و أخرى يكون واجداً له كالارتماس المزبور مع قصد الغسل. و على التقديرين قد يكون الاضرار لا بسوء الاختيار، و قد يكون بسوءه، فالصور أربع.

الأولى: أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع عدم مصلحه الوجوب فيه، كالارتماس المجرد عن قصد الغسل، و الحكم فيها صحه الصوم، لارتفاع حرمة - المترتب عليه المانع - بالاضرار.

الثانية: هذه الصوره مع وجود مصلحه الوجوب في الحرام المضطر إليه، كالارتماس المقرون بنيه الغسل، و الحكم فيها صحه الصوم و الغسل، لارتفاع حرمة المانع عن صحته، و تأثير مصلحه الوجوب في الغسل، فيصحان معاً.

الثالثه: أن يكون الحرام المضطر إليه خالياً عن مصلحه الوجوب مع صدور الاضرار بسوء الاختيار، كما إذا ألقى نفسه من شاهق ليقع في الماء مع كونه صائماً، فان الاضرار لما كان بسوء الاختيار لا يرفع أثر الحرمة، و هي المبعوضيه.

الرابعه: أن يكون الحرام المضطر إليه واجداً لمصلحه الوجوب مع كون الاضرار بسوء الاختيار، و سيأتي البحث فيها عند تعرض المصنف لها، فانظر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لو كان فيه ملاك الوجوب. و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه، و هى: كون الحرام المضطر إليه ذا مصلحه وجوبيه مع صدور الاضرار عن سوء الاختيار.

ثم ان «كان» تامه، و فاعلها ضمير مستتر فيها راجع إلى الملاك، فمعناه:

ص: ١٤٤

مؤثراً (١) له، كما إذا لم يكن بحرام بلا- كلام (٢)، إلا أنه (٣) إذا لم يكن الاضطرار إليه (٤) بسوء الاختيار بأن (٥) يختار ما يؤدي إليه لا- محاله، فان (٦) أن ملاك الوجوب يؤثر في الحرام المضطر إليه، لسقوط الحرمة المانعه عن تأثير المصلحه في الوجوب بسبب الاضطرار، فالمصلحه تؤثر في الوجوب، لارتفاع مانعها بالاضطرار.

\*\*\*\*\*

(١). حال من «ملاك» و ضمير «له» راجع إلى الوجوب. و الضمائر الثلاثه في «حرمة، عليه، وجوبه» راجعه إلى الحرام.

(٢). متعلق بقوله: «يوجب».

(٣). أى: تأثير ملاك الوجوب في وجوب الحرام المضطر إليه منوط بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(٤). يعنى: إلى ارتكاب الحرام.

(٥). بيان للاضطرار بسوء الاختيار، يعنى: بأن يختار ما يؤدي إلى ارتكاب الحرام.

(٦). هذا تمهيد لبيان وجه عدم ثبوت الوجوب فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، و حاصله: أن خطاب حرمة المضطر إليه و ان كان ساقطاً لأجل الاضطرار، لكنه مع ذلك لا يصلح المضطر إليه لتعلق الوجوب به، لأن الاضطرار إليه لما كان بسوء الاختيار صار المضطر إليه مبعوضاً، و ارتكابه عصيانياً للنهي، فلا يصلح ملاك وجوبه لتأثير الوجوب فيه. هذا مما لا إشكال فيه، و انما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و انحصر التخلص عن الحرام فيه كالخروج عن المكان المغصوب - إذا لم يمكن التخلص عن التصرف المحرم في مكان الغير الا بالخروج عنه - فهل يكون هذا الخروج مأموراً به، لكونه مقدمه

ص: ١٤٥



الخطاب بالزجر عنه حينئذ (١) و ان كان ساقطاً (٢) الا أنه (٣) حيث يصدر عنه مبعوضاً عليه و عصياناً لذلك الخطاب و مستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، و هذا (٤) في الجملة مما لا شبهه فيه و لا ارتياب.

و انما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما (٥) ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسطها بالاختيار (٦) في كونه (٧) منهيّاً عنه (٨) أو مأموراً به (٩) مع للتخلص الواجب، أم يكون منهيّاً عنه، لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه، أم يكون مأموراً به فعلاً- مع جريان حكم المعصيه من استحقاق العقوبه عليه، أم بدون جريان حكمها عليه؟ فيه أقوال سيأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(٢). لقصوره بسبب الاضطرار عن الزجر، فيمتنع الانزجار المترتب على الزجر.

(٣). أى: الحرام المضطر إليه، و وجه صدوره مبعوضاً ما عرفته آنفاً: من أن ارتكاب الحرام المضطر إليه صار بسوء الاختيار، و هو يوجب مبعوضيته و عصيانه لذلك الخطاب، فلا يصلح لأن يؤثر فيه ملاك الوجوب، فلا يصير واجباً.

(٤). أى: عدم اتصاف المضطر إليه بسوء الاختيار بالوجوب.

(٥). خبر «كان».

(٦). و لم يمكن التخلص عن الغصب بإرضاء المالك، أو بشراء المكان منه أو غيرهما.

(٧). ظرف مستقر خبر لقوله: «الإشكال».

(٨). لكونه تصرفاً في مال الغير بدون اذنه.

(٩). لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

ص: ١٤٦

جريان حكم المعصيه (١) عليه، أو بدونه (٢)، فيه أقوال (٣)، هذا (٤) على الامتناع.

و أما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم: أنه مأمور به و منهى عنه (٥) «-»

\*\*\*\*\*

(١). و هو استحقاق الذم و العقاب، لكون اضطراره بسوء الاختيار.

(٢). يعنى: أو مأموراً به بدون جريان حكم المعصيه عليه.

(٣). أربعة: أحدها: أنه منهى عنه و ليس بمأمور به.

ثانيها: أنه مأمور به و ليس بمنهى عنه مع جريان حكم المعصيه عليه، و هو المحكى عن الفخر الرازى، و جنح إليه بعض المتأخرين.

ثالثها: أنه مأمور به فقط، و ليس يجرى عليه حكم المعصيه، و هو خيره شيخنا الأعظم، و فى التقريرات «و قد نسبه بعضهم إلى قوم، و لعله الظاهر من العضدى كالحاجبى، حيث اقتصرنا على كونه مأموراً به فقط».

رابعها: ما فى التقريرات أيضاً من «أن بعض الأجله ذهب إلى أنه مأمور به و لكنه معصيه بالنظر إلى النهى السابق، و عليه حمل الكلام المنقول من الفخر الرازى».

(٤). أى: الخلاف الواقع بينهم فى تعيين الحكم الفعلى مبنى على القول بالامتناع.

و أما على القول بالجواز و إمكان اجتماع الأمر و النهى، فلا- بد من الالتزام بفعله كلا الحكمين - أعنى الوجوب و الحرمة - لعدم تزامهما مع كون جهتى الأمر و النهى تقيديتين، لا تعليليتين.

(٥). قال فى التقريرات: «و هو المحكى عن أبي هاشم على ما نسب إليه

(-). لا يخفى: أن صحه هذا القول مبنيه على أمرين:

و اختاره الفاضل القمى (١) ناسباً له إلى أكثر المتأخرين، و ظاهر الفقهاء «-». العلامه، حيث أفاد في محكى النهايه: أطبق العقلاء كافه على تخطئه أبى هاشم فى قوله بأن الخروج تصرف فى المغصوب، فىكون معصيه، فلا تصح الصلاه و هو خارج سواء تضيق الوقت أم لا».

\*\*\*\*\*

(١). قال فى التقريرات: «و اختاره المحقق القمى (ره) ناسباً له إلى أكثر أفاضل متأخرى أصحابنا، و ظاهر الفقهاء، و الوجه فى النسبه المذكوره هو قولهم بوجوب الحج على المستطيع و ان فاتت الاستطاعه الشرعيه» فراجع ثانى التنبهين اللذين ختم بهما المحقق القمى قانون اجتماع الأمر و النهى. أحدهما: كفايه تعدد الجبهه فى جواز اجتماع الأمر و النهى. و الآخر جواز التكليف فعلاً بأمر غير مقدور إذا كان عدم القدره ناشئاً عن سوء الاختيار.

و الثانى غير صحيح، لكون التكليف حينئذ لغواً و عبثاً.

و الأول مبنى على كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى انضمامياً لا اتحادياً.

(-). كون ذلك ظاهر الفقهاء غير ظاهر، لأن قولهم بوجوب الحج على المستطيع إلى آخر ما نقلناه عن التقريرات لا يدل على ذلك، حيث ان تقريبه:

أن وجوب الحج على من فاتت استطاعته تكليف بما لا يطاق، لكنه لما كان تأخير الحج عن سنه الاستطاعه باختياره لم يكن به بأس. و ما نحن فيه أيضاً كذلك، لأن الاضطرار إلى الغصب لما كان باختياره، فلا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة فيه و ان كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

ص: ١٤٨

و الحق أنه (١) منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأموراً به، كما (٢)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو القول الأول من الأقوال الأربعة على تأمل فيه كما سيظهر.

(٢). يعنى: عدم كونه مأموراً به يكون كالمورد الذى لا يكون التخلص عن الحرام موقوفاً على الخروج، كما إذا أمكن إرضاء المالك، أو الشراء منه، أو كان موقوفاً على الخروج و لكن لم يكن التخلص منحصرأً به. وجه عدم الدلالة: أن الاستطاعه الشرعيه ليست شرطاً حدوثاً و بقاء حتى يلزم من انتفائها مع بقاء الوجوب تكليف ما لا يطاق، بل يكفى مع التأخير عمداً القدره العقليه.

فاستظهار اجتماع الوجوب و الحرمة فى مسألتنا من العبارة المزبوره فى غير محله.

و القادح فى هذا الاستظهار: أن المشهور بين الأصحاب هو القول بالامتناع، و مجرد التزام كثير منهم بصحة صلاه الغاصب حين الخروج، بل عن المنتهى دعوى «الإجماع على صحتها» لا يدل على كونها مأموراً بها و منهيأً عنها، بل لا يدل على كونها مأموراً بها أيضاً، لاحتمال كفايه الملاك فى الصحة، و عدم الحاجه إلى الأمر، فيمكن أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به و لا منهيأً عنه فعلا كما اختاره المصنف، هذا.

لكن عن السيد فى الذريعه: «التصريح بكون الخروج بنيه التخلص مأموراً به، و كذا المجامع زانيا له الحركه بقصد التخلص دون غيره»، و عن صاحب المدارك «التصريح بعدم كون الخروج معصيه، و أن القول بجريان حكم المعصيه عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين».

ص: ١٤٩

إذا لم يكن هناك توقف (Z) عليه، أو بلا انحصار به (أ)، و ذلك (ب) ضروره أنه (ج)

\*\*\*\*\*

(أ). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى «ما اضطر إليه» كالخروج في مثال المتن.

(ب). هذا وجه مختاره، و هو: كون المضطر إليه بسوء الاختيار مع انحصار التخلص عن الحرام به، كالخروج عن المكان المغصوب، و حيث ان مدعاه مركب من جزئين، أحدهما: كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، ثانيهما عدم كونه مأموراً به، فقد تصدى لإثبات كليهما.

أما الأول، فبأن مخالفه الحرام مع قدره على تركه توجب عقلاً استحقاق العقوبه، و مع هذه القدره لا يرى العقل الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار عذراً في ارتكاب المضطر إليه. نعم يوجب الاضطرار سقوط الخطاب، لعدم صلاحيته مع الاضطرار للزجر و الردع، فالخطاب ساقط و العقاب ثابت.

(ج). أى: المضطر بسوء الاختيار - لقدرته على ترك الحرام - لا يكون معذوراً في مخالفه الحرام. -

(Z). لا- يخفى أنه لا توقف هاهنا حقيقه، بداهه أن الخروج انما هو مقدمه للكون في خارج الدار، لا مقدمه لترك الكون فيها الواجب، لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمه لأجل التضاد بين الكونين، و وضوح الملازمه بين وجود الشئ و عدم ضده، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً، لوجوب ملازمه حقيقه، فتجب مقدمته كذلك. و هذا هو الوجه في المماشاه و الجرى على أن مثل الخروج يكون مقدمه لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم.

ص: ١٥٠

حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا- يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره. و يكون (١) معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك (٢) بلا- توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، و لا يكاد (٣) يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه (٤) «-» بسوء الاختيار.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لا- يكون» يعنى: لقدرته على ترك الحرام رأساً من الدخول و الخروج لا- يحكم العقل بمعذوريته فى المخالفة، فيكون معاقباً عليه.

(٢). يعنى: ما اضطر إلى ارتكابه، كالخروج مما لا توقف عليه أو لا انحصار به كما عرفت آنفاً.

(٣). و أما الثانى، و هو الذى أشار إليه بقوله: «و لا يكاد يجدى» فبأن توهم كون المضطر إليه مأموراً به لأجل توقف الواجب - و هو التخلص عن الحرام - عليه، و مقدمه الواجب واجبه، مندفع بأن هذا الوجه لا- يصلح لإثبات وجوب الخروج، و ذلك لأن الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار لا يرفع مبعوضيه الخروج، و لا يوجب محبوبيته.

(٤). هذا دفع التوهم المزبور، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «مندفع بأن هذا الوجه... إلخ».

(-). كون الدخول مستنداً إلى سوء الاختيار فى غايه الوضوح. و أما كونه عله لاستناد الخروج إلى سوء الاختيار، فقيل - كما فى بعض الحواشى - انه غير ظاهر، فالاستناد المزبور منوط بقيام دليل عليه.

لكن فيه: أن الاستناد المزبور مما يساعده العرف.

ثم ان الأولى أن يعلل عدم كون الخروج مأموراً به بأن الأمر يستدعى المصلحه فى متعلقه، فان كانت نفسيه، فالوجوب نفسى، و ان كانت مقدميه،

ص: ١٥١

..... فالوجوب غيرى، و كلتاهما مفقودتان فى الخروج المفروض فى المقام.

أما الأول، فلتوقف مصلحته النفسىة على انطباق عنوان حسن شرعاً عليه، و العنوان المتصور انطباقه على الخروج ليس إلا؛ ض لله للة التخلص عن الغضب الموجب لكونه ذا مصلحه نفسه، و واجباً نفسياً، و ذلك لا يصلح لجعل الخروج معنوئاً بهذا العنوان، حيث ان التخلص عن الغضب عباره عن تركه المتحقق بانتهاء الحركه الخروجيه إلى الكون فى خارج المغصوب، فليس الخروج بنفسه معنوئاً بعنوان التخلص و مصداقاً له حتى يكون ذا مصلحه نفسه و واجباً نفسياً.

و بالجمله: فليس الخروج مصداقاً للتخلص حتى يكون محبوباً و واجباً، بل هو مصداق للغضب المبعوض المحرم، فما عن تقرير بحث شيخنا الأعظم (قده) «من كون الخروج محبوباً و مطلوباً لأنه تخلص» لا يخلو من الغموض.

و أما الثانى، فلعدم كون الحركات الخروجيه مقدمه للتخليه الواجه التى هى إفراغ المكان عن التصرف العدوانى فيه حتى تتصف بالوجوب المقدمى، بل الحركات الخروجيه مقدمه للكون فى خارج المكان المغصوب، و هو ليس بواجب، بل ملازم للواجب أعنى التخليه.

و الحاصل: أن الخروج مقدمه لملازم التخليه الواجه - و هو الكون فى المكان المباح - لا مقدمه لنفس الواجب حتى يجب لأجل المقدميه. فالخروج ليس بواجب لا نفسياً و لا مقدمياً، بل هو باق على المبعوضيه، فيعاقب عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار و ان ارتفعت حرمة بالاضطرار. فالقول بوجوب الخروج نفسياً لانطباق عنوان التخلص الواجب عليه، أو مقدمياً، لكونه مقدمه للتخلص فى غايه الضعف. نعم يرشد العقل إلى اختيار الخروج دفعاً للأفسد - و هو الغضب الزائد على الخروج - بالفساد، و هو الغضب بمقدار الخروج، فما فى المتن من عدم كون الخروج مأموراً به فى غايه المتانه.

ان قلت (١): كيف لا يجديه (٢) و مقدمه الواجب واجبه؟ قلت (٣): انما يجب المقدمه لو لم تكن محرمة، و لذا (٤) لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما فى المقدميه.

و إطلاق (٥) الوجوب ( و أهميه الواجب ) بحيث ربما يترشح منه

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشكال على عدم وجوب الخروج مع كونه مقدمه للتخلص الواجب فان مقدميته للتخلص توجب وجوبه، لأن مقدمه الواجب واجبه، فالخروج واجب من باب وجوب المقدمه.

(٢). يعنى: كيف لا- يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام فى وجوب الخروج مقدمه مع كون وجوب المقدمه عقلياً غير قابل للتخصيص، فالواو فى قوله: «و مقدمه الواجب» للحاليه.

(٣). توضيحه: أن وجوب المقدمه مختص بالمقدمات المباحه، فلا- يترشح الوجوب من وجوب ذى المقدمه على مقدماته المحرمة و ان كانت مشتركه مع المقدمات المباحه فى أصل التوقف و المقدميه، كركوب الدآبه المغصوبه، فانه كركوب الدآبه المباحه فى المقدميه.

(٤). أى: و لاختصاص وجوب المقدمه بغير المحرمة لا يترشح الوجوب من الواجب الا على المقدمات المباحه، فلا يتصف ما عدا المباحه منها بالوجوب.

(٥). إشاره إلى توهم، و هو: وجوب المقدمه المحرمة كالخروج عن المكان المغصوب، و عدم اختصاص الوجوب بالمقدمه المباحه.

توضيحه: أن اختصاص الوجوب بالمقدمه المباحه انما يكون فى غير صوره انحصار المقدمه بالمحرمة، بأن يكون لها فردان مباح و محرمة. و أما إذا كانت

ص: ١٥٣



الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها انما هو (١) فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمه، و المفروض هاهنا (٢) و ان كان ذلك (٣) الا- أنه (٤) كان بسوء الاختيار، و معه (٥) لا- يتغير عما هو عليه من الحرمة المقدمه منحصره بالمحرمه، فيترشح الوجوب عليها. و على هذا، فلو انحصر التخلص عن الحرام بالخروج المذموم هو أيضا حرام - لكونه غصباً - اتصف الخروج بالوجوب، لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق الوجوب، و قوله: «انما هو» خير «و إطلاق» و دفع للتوهم المزبور، و حاصله: أن وجوب المقدمه المحرمه مع انحصارها انما يكون بشرطين:

أحدهما: أن يكون الواجب أهم من ترك المقدمه كإنقاذ غريق مؤمن، حيث انه أهم من حرمة الدخول فى المكان المغصوب، و كالخروج عنه تخلصاً عن الغضب، فان الواجب - و هو التخلص عنه - أهم من ترك الحرام و هو الخروج.

ثانيهما: أن لا- يكون الاضطرار إلى المقدمه المحرمه - كالخروج - ناشئاً عن سوء الاختيار، و الا- فلا- تتغير عما هى عليه من الحرمة و المبعوضيه.

و بالجملة: مجرد أهميه الواجب من ترك المقدمه المحرمه لا توجب اتصاف المقدمه بالوجوب، بل فيما إذا لم يكن الاضطرار إلى المقدمه المحرمه بسوء الاختيار، و معه تبقى المقدمه على حرمتها.

(٢). أى: فى الاضطرار إلى المقدمه المحرمه.

(٣). أى: أهميه الواجب - و هو التخلص عن الغضب - من ترك الحرام أعنى الخروج.

(٤). أى: الاضطرار إلى المقدمه المحرمه كان بسوء الاختيار.

(٥). أى: و مع سوء الاختيار لا يتغير حكم المقدمه، و لا ترتفع حرمتها.

ص: ١٥٤

و المبعوضيه، و الا (١) لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف و اختياره (٢) لغيره، و عدم (٣) حرمة مع «-» اختياره له، و هو كما ترى (٤).

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان تغيرت حرمة المقدمه لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف، و غرضه من هذه العبارة إقامة البرهان على عدم ارتفاع الحرمة عن المقدمه المحرمه المنحصره.

توضيحه: أنه يلزم من ارتفاع حرمتها محذوران لا يمكن الالتزام بهما.

الأول: تعليق حرمة المقدمه و وجوبها على إرادته المكلف و اختياره، ضروره أن الخروج لا- يتصف بالحرمة الا مع إرادته عدم التصرف فى المكان المغصوب دخولا- و خروجاً. و أما مع إرادته الدخول فيه و اختياره، فلا يكون الخروج حراماً، بل يتصف بالوجوب.

و الحاصل: أنه مع اختيار الدخول فى المغصوب يكون الخروج واجباً، و مع اختيار عدمه يكون التصرف فيه دخولا و خروجاً حراماً.

(٢). يعنى: و اختيار المكلف لغير الدخول المراد به ترك الدخول، يعنى:

إذا اختار ترك الدخول و عدم التصرف فى المغصوب كان كل من الدخول و الخروج حراماً.

(٣). معطوف على «الحرمة» يعنى: و لكان عدم الحرمة معلقاً على اختيار المكلف للدخول، فإذا اختار الدخول لا يكون الخروج حراماً. فضمير «حرمة» راجع إلى الخروج و ضمير «اختياره» إلى المكلف، و ضمير «له» إلى الدخول.

(٤). يعنى: ما ذكر من تعليق الحرمة على إرادته عدم الدخول فى المغصوب،

(-). الأولى أن يقال: «على اختياره» ليوافق عدله، و تكون العبارة هكذا:

«لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف، و عدم الحرمة على اختياره له»، فتدبر.

ص: ١٥٥

مع (١) أنه خلاف الفرض، و أن (٢) الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

ان قلت (٣)، ان التصرف فى أرض الغير بدون اذنه بالدخول و تعليق عدم الحرمة على إرادته الدخول و اختياره مما لا ينبغى التفوه به، لأن إرادته المكلف ليست من شرائط التكليف بحيث تتعلق الحرمة و عدمها على إرادته، إذ الشرط يقتضى تقدمه على الحكم، و لازمه إناطه الحكم بالإرادته، فلو لم يرد الغضب أو شرب الخمر أو غيرهما من المحرمات لم يكن حراماً. و هذا واضح الفساد لأن الحكم عله لحدوث الداعى فى العبد، فالإرادته فى رتبه معلول الحكم، فكيف تكون عله له؟ و بالجمله: تعليق الحكم على الإرادة فى غايه الوهن، فلا يمكن أن يقال:

ان الخروج فى صورته عدم اختيار الدخول حرام، و فى صورته اختياره واجب.

\*\*\*\*\*

(١). الثانى: ان تعليق الحرمة و عدمها على الإرادة خلاف الفرض، لأن المفروض عدم حرمة الخروج لأجل المقدميه للتخلص، لا لإيراده الدخول، فالخروج مع الغض عن مقدميته للتخلص يكون حراماً، لأنه من أفراد الغضب المحرم، فإذا كان عدم حرمة لأجل إرادته عدم الدخول لم يتحقق الاضطرار إلى الحرام، إذ لا حرام حتى يتحقق الاضطرار إليه. و هذا خلاف ما فرضناه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.

(٢). معطوف على «الفرض» و بيان له، يعنى: أن الفرض هو الاضطرار بسوء الاختيار، و من المعلوم أن كونه بسوء الاختيار يقتضى حرمة، و الا كان من حسن الاختيار كما هو واضح.

(٣). هذا كلام شيخنا الأعظم (قده) القائل بكون المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به فقط على ما يظهر من التقريرات المنسوبة إليه.

و البقاء حرام بلا إشكال و لا كلام (١)، و أما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم و يتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات (٢)، بل حاله (٣) حال مثل ( مثل حال ) شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

و منه (٤) ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير

و محصله: أن التصرف الخروجي لم يكن حراماً في حال من الحالات حتى نقول بوجوبه لأجل مقدميته للتخلص الواجب، و ذلك لأن التصرف في مال الغير بدون اذنه لا يخلو عن ثلاثه أنحاء أعنى: الدخولي و البقائي و الخروجي، و المحرم منها اثنان، و هما الدخولي و البقائي. و أما التصرف الخروجي فلكونه مقدمه للواجب - و هو التخلص عن الحرام - لا يتصف بالحرمة في حال من الحالات، نظير شرب الخمر، فانه حلال مع توقف النجاه من التلف عليه، و لا يتصف بالحرمة أصلاً. فعليه لا وجه لحرمة جميع التصرفات من الدخوليه و البقائيه و الخروجيه بدعوى: أن المكلف قبل الدخول متمكن من جميع هذه التصرفات، فهي بأسرها محرمة، و ذلك لما عرفت من عدم حرمة الخروج أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). لعدم عروض جهه موجه لجواز الدخول و البقاء في مال الغير بدون اذنه، فهما محرمان، لفرديتهما لطبيعي الغصب الذي هو من المحرمات.

(٢). يعنى: من غير فرق في عدم حرمة الخروج بين ما قبل الاضطرار و ما بعده.

(٣). أى: حال الخروج حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك في كونه واجباً في جميع الأوقات، و عدم حرمة في حال من الحالات.

(٤). يعنى: و من منع حرمة التصرف الخروجي ظهر المنع عن حرمة جميع

ص: ١٥٧

مثلاً- حراماً قبل الدخول، و أنه (١) يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، و ذلك (٢) لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج، و تركه و ترك الدخول رأساً ليس (٣) بترك الدخول إلا- ترك الدخول، التصرفات، بتوهم: أن الغاصب قادر على ترك الخروج و لو بواسطة ترك الدخول، فلا بد أن يكون الخروج حراماً أيضاً.

و وجه ظهور المنع: أنه قد عرفت آنفاً: أن المحرم من التصرفات فى المغصوب اثنان، و هما الدخولى و البقائى، و أما الخروجى، فهو خارج عن حيز الحرمة، لكونه مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «كون» يعنى: ظهر المنع عن كون، و عن أن المكلف يتمكن من ترك جميع أنحاء التصرف حتى الخروج، فيكون جميع التصرفات حتى الخروج حراماً.

(٢). بيان لظهور المنع، و حاصله: أن القدره شرط التكليف، و الخروج فعلاً و تركاً قبل الدخول غير مقدور، فترك الخروج قبل الدخول لا يصدق عليه الا ترك الدخول، فلا يصدق عرفاً ترك الخروج على من لم يدخل الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. و عليه، فلا يكون ترك الخروج حقيقه مقدوراً له، فلا يصير قبل الدخول موضوعاً للحكم بالحرمة.

(٣). إشاره إلى توهم، و هو: أن ترك الخروج قبل الدخول مقدور بواسطة القدره على ترك الدخول، فلا يصغى إلى دعوى عدم القدره عليه.

(٤). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المقدور الذى يصح تعلق التكليف به هو ما يكون القدره على وجوده و عدمه على حد سواء، و من المعلوم

فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً- لم يصدق عليه الا- أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها (١) الا على نحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

و بالجمله: لا- يكون الخروج بملاحظه كونه مصداقاً للتخلص (٢) عن الحرام أو سبباً له (٣) الا- مطلوباً (٤)، و يستحيل (٥) أن يتصف بغير أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج، فصدق ترك الخروج بدون الدخول يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، و الصدق الحقيقي منوط بالدخول، فإذا دخل المكان و لم يخرج منه يصدق عليه أنه ترك الخروج. نظير مثال شرب الخمر بدون المرض، إذ يصدق عليه أنه لم يقع في المهلكة حتى يشرب الخمر، و لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة الا بنحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع.

و الحاصل: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يجب فعله و لا يحرم تركه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة، بل يصدق عليه أنه لم يقع في التهلكة.

(٢). فيكون الخروج حينئذ واجباً نفسياً، لكنه مجرد فرض، إذ لم يتوهم أحد أن الخروج مصداق للتخلص، بل هو مصداق للغصب، فالخروج عله للتخلص، لا نفسه.

(٣). أى: للتخلص، فيكون الخروج حينئذ واجباً غيرياً.

(٤). كما اختاره الشيخ الأعظم (قده) غايه الأمر: أن الخروج اما مطلوب نفسياً أو غيرياً، و على التقديرين لا يتصف بالحرمة.

(٥). يعنى: بعد فرض كون الخروج مصداقاً للتخلص، أو سبباً له يستحيل

المحبوبية، و يحكم (١) عليه بغير المطلوبية.

قلت: هذا (٢) غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجله.

لكنه (٣) أن يتصف بغير المحبوبيه، فيمتنع اتصافه بالحرمة و المبعوضيه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «يتصف»، يعنى: و يستحيل أن يحكم على الخروج بغير المطلوبية.

(٢). يعنى: ما ذكرناه في «ان قلت» غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون المضطر إليه بسوء الاختيار - مع انحصار التخلص عن الحرام به - مأموراً به.

(٣). الضمير للشأن. ثم ان هذا جواب استدلال التقريرات على كون الحرام المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به، و هو يرجع إلى جوايين حلى و نقضى.

أما الأول العدى أشار إليه بقوله: «إذا لم يتمكن المكلف من التخلص... إلخ» فهو: أن المقدميه لا ترفع حرمة ما يكون مقدمه لفعل واجب كالتخلص عن الغضب، أو ترك حرام كالبقاء في المكان المغصوب، و لا توجب ترشح الوجوب المقدمى على المقدمه المحرمه الا بشرطين:

أحدهما: انحصار المقدمه في خصوص المحرمه، كانحصار طريق الإنقاذ الواجب بالاستطراق في المكان المغصوب، فان كان له مقدمه مباحه لا يترشح

ص: ١٦٠

لا يخفى أن ما به التخلّص (١) عن فعل الحرام أو ترك الواجب انما يكون حسناً عقلاً و مطلوباً شرعاً (٢) بالفعل و ان كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلّص بدونه (٣)، و لم يقع بسوء اختياره (٤) اما فى الاقتحام فى ترك الواجب أو (٥) فعل الحرام، الوجوب الغيرى من ذى المقدمه على المقدمه المحرمه، بل يترشح على خصوص المباحه كما مر سابقاً.

\*\*\*\*\*

(١). كالخروج عن المغصوب الذى هو مقدمه لفعل واجب و هو التخلّص عن الغصب، أو ترك حرام و هو البقاء.

(٢). أى: وجوباً مقدمياً و ان كان قبيحاً ذاتاً، أى: مع الغض عن مقدميته لفعل واجب أو ترك حرام.

(٣). أى: بدون ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، و قوله:

«انما يكون حسناً» إشاره إلى الشرط الأول الذى بيناه بقولنا: «أحدهما انحصار المقدمه».

ثانيهما: أن لا يكون الاضطرار إلى المقدمه المحرمه بسوء اختياره، و الا لم يترشح الوجوب المقدمى على المقدمه المحرمه، بل تبقى على حرمتها إلى ما بعد الاضطرار أيضاً.

(٤). هذا إشاره إلى الشرط الثانى المذكور بقولنا: «ثانيهما ان لا يكون... إلخ».

(٥). معطوف على «ترك» و الغرض منه: أن الوقوع بسوء الاختيار يكون بأحد أمرين:

الأول: الاقتحام فى ترك الواجب، كما إذا اختار البقاء فى المكان المغصوب، حيث ان البقاء ترك للتخلّص الواجب، أو الاقتحام فى فعل الحرام كالبقاء، حيث

ص: ١٦١



و اما (١) فى الإقدام على ما هو قبيح و حرام لو لا (٢) أن به التخلص بلا كلام كما هو (٣) المفروض فى المقام، ضروره تمكنه (٤) منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

و بالجمله (٥): انه حرام، لكونه غصباً، فالبقاء يمكن أن يكون اقتحاماً فى ترك الواجب أو اقتحاماً فى فعل الحرام، لكونه مصداقاً للغصب، فىكون ترك الواجب أو فعل الحرام على البدل ذا المقدمه.

الثانى: الإقدام على ما هو قبيح عقلاً و حرام شرعاً، أعنى به: المقدمه المحرمه كالخروج الذى هو مقدمه للواجب - و هو التخلص عن الحرام - فان الخروج لو لم يكن مقدمه للتخلص المزبور كان حراماً، لكونه غصباً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا عدل قوله: «اما فى الاقتحام» و هذا هو الأمر الثانى المذكور بقولنا:

«الثانى الإقدام على... إلخ»، و المراد بقوله: «ما هو قبيح و حرام» هو المقدمه المحرمه، كالخروج عن المغصوب.

(٢). قيد لقوله: «قبيح و حرام» و كذا قوله: «بلا- كلام»، يعنى: لا- كلام من الخصم فى حرمه الخروج ان لم يتوقف عليه عنوان التخلص.

(٣). قيد لقوله: «يتمكن» يعنى: كما أن الوقوع فى أحد الأمرين المزبورين بسوء الاختيار هو المفروض فى المقام.

(٤). يعنى: ضروره تمكن المكلف من التخلص عن الحرام قبل اقتحامه فيه فقوله: «ضروره» تعليل لكون الوقوع بسوء الاختيار.

(٥). هذا ناظر إلى رد ما ذكره المستشكل من: «أنه لو لم يدخل لما كان متمكناً».

و حاصل الرد: أن التمكن المشروط به التكليف أعم من المقدور بلا واسطه

كان قبل ذلك (١) متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولا، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطه، و منه (٢) بالواسطه. و مجرد (٣) عدم التمكن منه الا بواسطه (٤) لا يخرج عن كونه (٥) مقدوراً، و معها، و من المعلوم كون الخروج بتوسط الدخول مقدوراً، و هذا المقدار من قدره كاف في صحه توجه النهى إليه، فيصير الخروج - للقدرة عليه بتوسط الدخول - منهياً عنه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاقتحام فى الحرام متمكناً من التصرف الخروجي، كما يتمكن من التصرف الدخولي.

(٢). أى: الخروج، و غرضه أن جميع التصرفات فى المغصوب حرام، حيث ان جميعها مقدوره لمريد الغصب، غايه الأمر أن التصرف الدخولي قبل الاقتحام فى المغصوب مقدور بلا واسطه، و التصرف الخروجي مقدور له بواسطه الدخول.

(٣). هذا رد قول المستشكل: «لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج و تركه».

و حاصل الرد: ما تقدم آنفاً: من أن المقدور بالواسطه مقدور يصح تعلق التكليف به، كصحه تعلقه بالمقدور بلا واسطه، و لا يعتبر فى صحه التكليف كون متعلقه مقدوراً بلا واسطه، و المفروض كون الخروج قبل الدخول مقدوراً بتوسط الدخول.

(٤). و هى الدخول، حيث ان التمكن من الخروج مترتب عليه.

(٥). هذا الضمير و ضميرا «منه، لا يخرج» راجع إلى «الخروج».

ص: ١٦٣

كما هو الحال (١) في البقاء، فكما يكون تركه (٢) مطلوباً في جميع الأوقات (٣)، فكذلك الخروج، مع (٤) أنه مثله في الفرعيه على الدخول،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما ذكر في الخروج من كونه مقدوراً بتوسط قدره على الدخول، و أن هذا المقدار من قدره مصحح لتوجه النهى إلى الخروج جار بعينه في البقاء الّذى اعترف الخصم بحرمته بقوله: «ان قلت: ان التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال» ضروره أن البقاء - و هو استمرار الغصب - متفرع على أصل الغصب كتفرع الخروج عليه، فلو لم تكفِ القدره بالواسطه في صحه توجه التكليف لم تكفِ في كل من الخروج و البقاء، لعدم الفرق بينهما في كونهما مقدورين مع الواسطه، و في تفرع كليهما على الدخول.

فقوله: «كما هو الحال» جواب نقضى، كما أن قوله (قده): «إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره» جواب حلى، فلاحظ و تدبر.

(٢). أى: ترك البقاء الّذى هو مقدور باعتراف المستشكل و مطلوب، فكذلك الخروج. و غرضه إثبات التساوى بين البقاء و الخروج في المقدوريه المترتبه في كليهما على الدخول في المغصوب، فكما لا تكون الفرعيه على الدخول في البقاء مانعه عن تعلق النهى به قبل الدخول و بعده، فكذلك الخروج من دون تفاوت بينهما.

(٣). يعنى: قبل الدخول و بعده.

(٤). يعنى: مع أن البقاء مثل الخروج في اشتراكهما في الفرعيه على الدخول و ترتبهما عليه لا تكون الفرعيه مانعه عن تعلق النهى به، فلا بد أن لا تكون الفرعيه مانعه عن تعلق النهى بالخروج أيضاً، لاشتراكهما في الفرعيه على الدخول.

فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته (١) قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته (٢) و ان كان العقل يحكم بلزومه (٣) إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين.

و من هنا (٤) ظهر حال شرب الخمر علاجاً و تخلصاً عن المهلكه، و أنه (٥) انما يكون مطلوباً على كل حال (٦) لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: عن مطلوبيه البقاء قبل الدخول و بعده.

(٢). يعنى: عن مطلوبيه الخروج.

(٣). أى: بلزوم الخروج، و غرضه إثبات رجحان اختيار الخروج مع كونه حراماً كالبقاء، و حاصل وجه الرجحان: أن الخروج لما كان أخف محذوراً من البقاء، لحصول التخلص به عن الغصب المحرم دون البقاء، بل يزيد به الحرام، حكم العقل بلزومه و اختياره على البقاء.

(٤). يعنى: و من اعتبار عدم تمكن المكلف من التخلص عن الحرام فى مطلوبيه المقدمه المحرمه ظهر حال شرب الخمر تخلصاً عن المهلكه، و أن مطلوبيته منوطه بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، إذ معه لا يتصف شرب الخمر بالمطلوبيه.

(٥). معطوف على «حال» يعنى: و ظهر أن شرب الخمر انما يكون مطلوباً شرعاً فى كل حال، من غير فرق بين ما قبل الاضطرار و ما بعده بشرط أن لا يكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و الا- فشرب الخمر باقٍ على الحرمة، و لا- تتبدل حرمة بالوجوب بالاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار.

(٦). يعنى: فى حال الاضطرار إلى الشرب للنجاه من المهلكه و غيره.

ص: ١٦٥

الاختيار، و الا (١) فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم و أولى بالرعايه من تركه، لكون (٢) الغرض فيه أعظم، فمن (٣) ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشد المحذورين منهما (٤) فيصدق (٥) أنه تركهما ( تركها ) و لو بتركة ما لو فعله لأدى لا محاله إلى أحدهما (٦)، كسائر

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كان الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار، فهذا الشرب باق على ما هو عليه من الحرمة، و لم يخرج عن عموم دليل حرمة شرب الخمر، و لم يصير مطلوباً بسبب توقف نجاه النفس عن الهلاك عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، فحرمة شرب الخمر أو الخروج من المكان المغصوب باقيه على حالها، و أن حكم العقل بلزوم اختيارهما من باب أقل المحذورين، فلا منافاه بين حرمة و مبغوضيته، و بين حكم العقل بلزوم اختياره.

(٢). تعليل للأهميه و الأولويه، و ضميراً «تركة، فيه» راجعان إلى الأهم.

(٣). هذا متفرع على كون المقدور بالواسطه كالخروج الذى هو مقدور بتوسط القدره على الدخول كالمقدور بلا واسطه فى صحه توجه التكليف إلى المكلف، ورد على كلام الخصم: «فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكه التى يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا أنه لم يقع فى المهلكه... إلخ».

(٤). أى: من شرب الخمر و هلاك النفس.

(٥). هذا جزاء «فمن ترك» يعنى: أن من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر كما إذا لم يعرض نفسه للهلاك الذى لا يندفع إلا بشرب الخمر يصدق عليه أنه تارك للهلاك و تارك لشرب الخمر.

(٦). أى: هلاك النفس أو شرب الخمر كسائر الأفعال التوليديه فى كونها

الأفعال التوليدية «-» حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، و اختيار تركها (١) بعدم العمد إلى الأسباب، و هذا (٢) يكفى فى استحقاق تحت القدره، لكونها مقدوره بتوسط أسبابها، فشرب الخمر و الخروج عن المغصوب مقدوران بسبب القدره على تعريض النفس فى المهلكه و الدخول فى المغصوب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «إليها، أسبابها» راجعه إلى الأفعال.

(٢). أى: كون الأفعال التوليدية مقدوره بتوسط القدره على أسبابها تكفى فى توجه التكليف إلى تلك الأفعال التوليدية المترتبه على أسبابها، و استحقاق العقاب على تلك الأفعال، و عليه فيستحق العقاب على شرب الخمر من أوقع

(-). فى كون الشرب و الخروج من الأفعال التوليدية منع، لأن الفعل التوليدى عباره عما يكون سببه فقط تحت قدره المكلف، لترتب المسبب عليه قهراً، كحصول الطهاره الحداثيه الصغرى بالغسلتين و المسحنتين، و الكبرى بغسل جميع البدن، و الإحراق بالإلقاء فى النار، و نحوها مما لا يتوسط بين الأثر و الفعل إرادته فاعل مختار. و هذا بخلاف الشرب و الخروج، فانهما لا يترتبان قهراً على اختيار الدخول فى المغصوب، و إيجاد ما يؤدى إلى المرض المهلك الذى يتوقف النجاه منه على شرب الخمر، بل ترتبهما عليهما انما يكون بالإرادته و الاختيار.

اللهم الا أن يقال: ان المراد ترتب التصرف الخروجى على الدخولى، و ترتب الشرب المنجى من الهلاك على المرض المؤدى إليه، لكن تسميه ذلك بالفعل التوليدى خلاف الاصطلاح، فالأولى أن يقال: «انهما مقدوران بالواسطه نظير الأفعال التوليديه».

ص: ١٦٧

العقاب على الشرب للعلاج و ان كان (١) لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبه.

و لو سلم (٢) عدم الصدق الا- بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك و لو على نحو هذه السالبه (٣)، و من الفعل (٤) نفسه فى المرض المؤدى إلى الهلاك لو لم يشرب الخمر، و الموجب لاستحقاقه هو قدرته على الشرب المزبور و لو بتوسط قدرته على إيجاد سببه و هو المرض.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كان الشرب للعلاج لازماً عقلاً، و هذا إشاره إلى دفع التنافى بين حكم العقل بلزوم الشرب للعلاج أو الخروج عن المكان المغصوب، و بين استحقاق العقوبه عليه، إذ مع لزوم الارتكاب كيف يعاقب عليه؟ و محصل دفعه: أن الحكم بلزوم الارتكاب ليس لأجل مصلحه فى نفسه موجه للزوم الفعل، بل لأجل كون الشرب أو الخروج موجباً للفرار من العقوبه الزائده فى ترك الشرب أو الخروج.

(٢). هذا إشاره إلى رد ما ذكره المستشكل بقوله: «و ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس فى الحقيقه الا ترك الدخول... إلخ».

و حاصل الرد: أنه لو سلمنا عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد الا بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع، فنقول: انه لا- ضير فى ذلك بعد فرض تمكنه من الترك بسبب ترك الدخول، و من فعله بالقدره على الدخول الذى هو من قبيل الموضوع للدخول، و هذا المقدار كاف فى صحه النهى.

(٣). أى: المنتفيه بانتفاء الموضوع.

(٤). معطوف على «الترك» يعنى: بعد تمكنه من الترك و الفعل.

بواسطه (١) تمكنه مما هو من قبيل الموضوع (٢) فى هذه السالبه، فيوقع (٣) نفسه بالاختيار فى المهلكه، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، و يتخلص بالخروج، أو يختار (٤) ترك الدخول و الوقوع (٥) فيهما لئلا يحتاج إلى التخلص و العلاج.

ان قلت (٦): كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «تمكنه من الترك».

(٢). و هو الدخول، حيث انه من قبيل الموضوع للخروج، و ليس نفس الموضوع له، بداهه عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول حتى يكون الدخول موضوعاً له، لوضوح كون ترتب الخروج على الدخول بالإراداه و الاختيار.

(٣). غرضه بيان كيفيه التمکن من الفعل و الترك. أما الأول، فباختيار المهلكه الملجئه إلى شرب الخمر، أو باختيار دخول الدار المغصوبه الموجب للتخلص عنها بالخروج.

و أما الثانى، فباختيار ترك الدخول فى المكان المغصوب، و ترك الوقوع فى المهلكه المتوقف علاجها على شرب الخمر.

(٤). معطوف على «يوقع» و هذا بيان القدره على الترك.

(٥). معطوف على «الدخول» و ضمير «فيهما» راجع إلى المهلكه و الدار، يعنى: يختار ترك الدخول فى الدار و ترك الوقوع فى المهلكه لئلا يحتاج إلى التخلص عن الغصب بالخروج و عن المهلكه بالعلاج.

(٦). هذا إشكال من ناحيه شيخنا الأعظم (قده) و من يقول بمقالته من كون الخروج مأموراً به على المصنف و غيره ممن يقول بحرمة الخروج و الشرب.

و حاصل الإشكال: أن الالتزام بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذى المقدمه

ص: ١٦٩



و معاقباً عليه «-» عقلاً مع بقاء ما (١) يتوقف عليه على وجوبه، لسقوط (٢) و هو التخلص عن الغضب و حفظ النفس، حيث ان المقدمه - و هي الخروج و الشرب - ممنوعه شرعاً، و موجبه لاستحقاق العقوبه عقلاً، و من المقرر كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالتكليف بذى المقدمه مع امتناع مقدمته الوجوديه تكليف بغير مقدور، إذ لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمه و وجوب ذيهها، فلا بد اما من سقوط الوجوب عن ذى المقدمه و هو التخلص و حفظ النفس، لكونه مع حرمة المقدمه تكليفاً بغير مقدور. و اما من سقوط حرمة المقدمه، فلا- يكون الخروج و الشرب محرمين. و الالتزام بسقوط الوجوب كما ترى، إذ لم يلتزم أحد بسقوط وجوب حفظ النفس و وجوب التخلص عن المغصوب، فلا- محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمه و هي الخروج و الشرب و هو المطلوب.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول ذو المقدمه كالتخلص عن الغضب و حفظ النفس عن الهلاك، و ضمير «وجوبه» راجع إلى الموصول، يعنى: كيف تكون المقدمه كالخروج و الشرب حراماً شرعاً مع بقاء ذى المقدمه على الوجوب، كما يقول به المصنف و غيره فى مقابل الشيخ القائل بوجوب الخروج و الشرب.

(٢). تعليل لعدم إمكان اجتماع حرمة المقدمه كما يقول بها القائل بحرمة الخروج و الشرب كالمصنف مع وجوب ذى المقدمه.

(-). الأولى أن يقال: «و مستحقاً عليه العقاب عقلاً» لأن العقل يحكم باستحقاق العقاب. و أما العقوبه الفعلية التكوينية فهى فعل الشارع دون العقل، لما عرفت من أن فعله هو حكمه بالاستحقاق، و هذا أيضاً مراد المصنف (قده) لكن العبارة قاصره عن تأديته.

ص: ١٧٠

( و وضوح سقوط ) الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره و لو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً.

قلت (١) أولاً: انما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه (٢) إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين. و قد عرفت (٣) لزومه

و تقريب التعليل: أن الامتناع الشرعى كالعقلى، فالمقدمه الممنوعه شرعاً كالممنوعه عقلاً فى عدم القدره على الإتيان بها، و بامتناعها يمتنع بقاء ذى المقدمه على الوجوب المشروط بالقدره على إيجاد متعلقه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا أول الجوابين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الإشكال المزبور، و حاصله: أن حرمه المقدمه انما ترفع وجوب ذيهما فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمه، و أما مع حكمه بلزومه، فلا بأس ببقاء وجوب ذى المقدمه بحاله، إذ لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالمتنع و غير المقذور بعد وضوح حكم العقل بلزوم المقدمه، لكون مخالفتها أخف المحذورين، و أقل القبيحين، فلا منافاه بين وجوب ذى المقدمه كالتخلص عن المغصوب و بين كون الخروج الذى هو مقدمته ممنوعاً عنه شرعاً بالنهى السابق الساقط بالامتناع بسوء الاختيار، و مستحقاً عليه العقاب، و ليس المدعى الا ذلك.

(٢). أى: الممنوع شرعاً كالخروج عن المكان الغصبى، فان الخروج و ان كان مصداقاً للغصب المحرم لكنه أقل محذوراً من البقاء، لحصول التخلص عن الحرام به.

(٣). حيث قال قبل صفحه تقريباً: «و ان كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين». و قال أيضاً بعد هذه العبارة بسطرين:

بحكمه، فانه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً (١) لا بأس في «-» بقاء ذى المقدمه على وجوبه، فانه (٢) حينئذ ليس من التكليف بالمتنع كما (٣) إذا كانت المقدمه ممتنع.

و ثانياً (٤): لو سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلاً- بالبعث «و ان كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم و أولى بالرعايه من تركه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لزوم» و ضمير «لزومه» راجع إلى الممنوع شرعاً، و ضمير «بحكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «فانه» للشأن.

(٢). يعنى: فان وجوب ذى المقدمه حين حكم العقل بلزوم مقدمته ليس من التكليف بالمتنع.

(٣). قيد للمنفي، يعنى: ليس بقاء ذى المقدمه على وجوبه من التكليف بالمتنع كصوره امتناع المقدمه عقلاً.

(٤). هذا ثانى الجوابين عن الإشكال، و محصله: أنه لو سلمنا سقوط وجوب ذى المقدمه، لكونه منافياً لحرمة مقدمته حتى في صوره حكم العقل بلزومها، فنقول: ان الساقط هو فعليه البعث و الإيجاب بحفظ النفس عن الهلاك، و التخلص عن الغصب. و أما حكم العقل بلزومها لتنجز التكليف بهما قبل الاضطرار، فهو باق على حاله، و مع هذا الحكم العقلي لا حاجه إلى الخطاب الفعلى الشرعى.

و عليه فحرمة المقدمه مانعه عن فعليه وجوب ذى المقدمه دون ملا-كه، لتماميته و عدم قصور فيه، و لذا يحكم العقل بلزوم استيفائه، فيجب التخلص عن الغصب و حفظ النفس عن الهلاك بالخروج و شرب الخمر بحكم العقل و ان لم يكن وجوب فعلى شرعاً بحفظ النفس و التخلص عن الغصب، لكفايه حكم العقل فى ذلك.

(-). الأولى تبديل «فى» بالباء بأن يقال: «لا بأس ببقاء ذى المقدمه».

ص: ١٧٢

و الإيجاب «-» لا لزوم (١) إتيانه عقلاً، خروجاً (٢) عن عهده ما تنجز عليه سابقاً (٣)، ضروره (٤) أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد، و نقض الغرض الأهم، حيث (٥) انه الآن (٦) كما كان عليه من الملاك و المحبوبيه بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، و انما كان

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الساقط هو الخطاب الفعلى، لا لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً.

(٢). تعليل للزوم الإتيان عقلاً.

(٣). يعنى: قبل الاضطرار، و حاصله: أنه يجب بحكم العقل الإتيان بالحرام المضطر إليه بسوء الاختيار لأجل الخروج عن عهده التكليف الذى تنجز عليه قبل الاضطرار.

(٤). تعليل لعدم سقوط الوجوب العقلى، و حاصله: أنه لو لم يأت بالحرام المضطر إليه كالخروج عن المغصوب و شرب الخمر للتخلص عن الغصب، و حفظ النفس عن التلف لوقع فى المحذور الأشد، و هو تلف النفس و البقاء فى الغصب.

(٥). تعليل للوقوع فى المحذور الأشد، و ضمير «انه» راجع إلى ذى المقدمه.

(٦). يعنى: بعد الاضطرار، و حاصله: أن حفظ النفس عن الحرام - كالهلكه و البقاء فى المغصوب - باق على ما كان عليه قبل الاضطرار من الملاك و المحبوبيه، و لم يحدث فيه بسبب الاضطرار قصور أصلاً. نعم سقط خطابه لأجل المانع و هو حرمة مقدمته كالخروج و شرب الخمر، فالمقدمه باقيه على حرمة التى

(-). لا- يخفى أنه مع انحصار طريق إحراز الملاك بالخطاب المشتمل على الطلب الفعلى ينسد باب إحرازه بسقوط الخطاب، فيشكل حينئذ تصحيح العباده به.

ص: ١٧٣

سقوط الخطاب لأجل المانع (١)، و إزام (٢) العقل به لذلك إرشاداً كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلاً (٣)، فتدبر جيداً.

و قد ظهر مما حققناه (٤) فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء كانت ثابتة له قبل الاضطرار، فيعاقب عليها لذلك و ان ألزمه العقل بإتيانها، لكونها أخف القبيحين.

و بالجملة: فالمقدمه باقيه على حرمتها، و ذو المقدمه باق على محبوبيته الثابته له قبل حدوث الاضطرار، و لم يسقط عنه إلا فعلية الإيجاب.

\*\*\*\*\*

(١). و هو: حرمة المقدمه المنافيه لوجوب ذبيها.

(٢). مبتدأ و خبره «كاف» يعنى: و إزام العقل بالإتيان بالمقدمه المحرمه كالخروج و شرب الخمر للخروج عن عهده ما تنجز عليه سابقاً من باب الإرشاد كاف فى لزوم الإتيان، و لا- حاجة مع هذا الحكم العقلى إلى بقاء الخطاب الفعلى البعثى، فقوله: «لذلك» إشاره إلى الخروج عن العهده.

(٣). قيد للبعث و الإيجاب، و ضمير «معه» راجع إلى إزام العقل، و ضمير «إليه، له» راجعان إلى ذى المقدمه كالتخلص عن الهلاك و الغصب.

فتلخص من جميع ما أفاده المصنف (قده): أن المقدمه المحرمه المنحصره المضطر إليها بسوء الاختيار - كالخروج عن المكان المغصوب و شرب الخمر لحفظ النفس عن الهلاك - باقيه على حرمتها، و لا ترفع حرمتها و جوب ذبيها أولاً، و على فرض تسليم ارتفاع وجوبه يكفى حكم العقل بلزوم التخلص عن الغصب و الهلاك، و لا حاجة معه إلى الإيجاب الفعلى الشرعى ثانياً.

(٤). من بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار على حكمه من الحرمة ظهر فساد

حكم المعصية (١) عليه نظراً (٢) إلى النهى السابق، مع ما فيه (٣) من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة  
«-» و لا يرتفع غائلته (٤) القول... إلخ.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بحكم المعصية استحقاق العقوبة.

(٢). قيد لإجراء حكم المعصية عليه، و المراد بالنهى السابق هو الساقط بالاضطرار قبل الخروج، و لذا كان الخروج معصية حكماً  
لا حقيقه.

(٣). هذا إشكال آخر على هذا القول، و حاصل الإشكال الأول: أنه قد ظهر مما بيناه فى القول المختار من بقاء النهى المتعلق  
بالمقدمه - كالخروج - على حاله، و عدم صيرورتها مأموراً بها بالاضطرار: فساد القول بكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم  
المعصية عليه، للنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و ذلك لأن النهى باقٍ و الخروج حرام حتى بعد حدوث الاضطرار، غايه  
الأمر أن العقل إرشاداً إلى أقل المحذورين يحكم بلزوم الخروج، هذا.

و حاصل الإشكال الثانى: أن لازم هذا القول اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الحرمة - فى فعل واحد بعنوان واحد، حيث ان  
الخروج حرام، لكونه تصرفاً فى مال الغير بدون اذنه، و واجب، لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

(٤). أى: غائله اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة.

(-). لا يخفى أنه لا يرد هذا الإشكال على صاحب الفصول (قده)، لأنه لا يقول بكون الخروج معصية حقيقه حتى يكون حراماً  
كى يلزم اتصافه بالوجوب و الحرمة، و يحتاج إلى الدفع، بل يقول بأنه فى حكم المعصية يعنى فى استحقاق العقوبة، كما يظهر  
من عبارته التى نقلها فى تعليقه الآتية إن شاء الله تعالى.

ص: ١٧٥

باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول و بعده (١) كما فى الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، و انما المفيد (٢) اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن يخفى، كيف (٣) و لازمه

ثم انه إشاره إلى ما تفتنه صاحب الفصول من إشكال الاجتماع المزبور.

و دفعه باختلاف زمان التحريم - و هو ما قبل الدخول فى المغصوب - و زمان الإيجاب و هو ما بعد الدخول، و أن المستحيل هو اجتماعهما فى زمان واحد، و هو مفقود هنا.

و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى رده: أن اختلاف زمانى الإيجاب و التحريم لا يجدى فى ارتفاع غائله اجتماعهما ما لم يختلف زمان الفعل المتعلق لهما، كما إذا قال فى زمان واحد: «يجب الجلوس فى المحل الكذائى يوم الجمعة و يحرم يوم الخميس» فانه لا إشكال فى صحه ذلك مع وحده زمان إنشاء الإيجاب و التحريم.

و أما إذا قال صباح يوم الخميس: «يجب الجلوس فى المكان الفلانى يوم الجمعة» و فى مساءه: «يحرم الجلوس فيه يوم الجمعة» فلا إشكال فى عدم الصحه، للزوم اجتماع الحكمين مع اختلاف زمان إنشائهما، فالمدار فى ارتفاع غائله الاجتماع على اختلاف زمان متعلق الحكمين، لا اختلاف زمان إنشائهما.

\*\*\*\*\*

(١). الأول زمان إنشاء التحريم، و الثانى - و هو بعد الدخول - زمان إنشاء الوجوب.

(٢). فى ارتفاع الغائله اختلاف زمان الفعل المتعلق و لو مع اتحاد زمان الحكمين.

(٣). يعنى: كيف يرتفع غائله الاجتماع باختلاف زمانى الإيجاب و التحريم و الحال أن لازمه وقوع الخروج بعنوانه إطاعه و عصياناً، و محبوباً و مبغوضاً.

ص: ١٧٦

وقوع الخروج بعد الدخول عصيانياً للنهي السابق و إطاعه للأمر اللاحق فعلا (١) و مبغوضاً و محبوباً كذلك (٢) بعنوان واحد (٣)، و هذا (٤) مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدى (٥) في رفع هذه الغائله كون النهى مطلقاً و على كل أما الإطاعه و المحبوبيه الفعليتان فللأمر اللاحق المتعلق بالخروج بعد الدخول.

و أما العصيان و المبغوضيه، فللنهي السابق الساقط بالاضطرار.

\*\*\*\*\*

(١). قيد «للأمر اللاحق» إذ المفروض كون الخروج بعد الدخول مأموراً به فعلا.

(٢). أى: محبوباً فعلا كفعليه الأمر به.

(٣). و هو التصرف الخروجي، فانه بهذا العنوان حرام، لكونه بدون اذن المالك، و واجب، لتوقف ترك الغصب عليه، و قد تقدم سابقاً أن المقدميه جهه تعليليه، فمعروض الوجوب المقدمى هو ذات المقدمه أعنى الخروج، فهو المتصف بالوجوب و الحرمة.

(٤). أى: اتصاف الخروج بالوجوب و الحرمة و المحبوبيه و المبغوضيه مما لا يرضى به القائل بجواز اجتماع الأمر و النهى، لأنه يرى إجراء تعدد العنوان فيه فضلاً عن القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

(٥). إشاره إلى وجه آخر لدفع غائله اجتماع الوجوب و الحرمة فى الخروج، و حاصله: أن النهى عن التصرف فى مال الغير مطلق يشمل الدخول و البقاء و الخروج، و الأمر بالخروج مشروط بالدخول، إذ لا يصح الأمر به قبل الدخول، و لكون أحد الحكمين - و هو النهى - مطلقاً و الآخر مقيداً يرتفع التنافى بينهما.

ص: ١٧٧



حال، و كون الأمر مشروطاً بالدخول «-» ضروره (١) منافاه حرمه

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى عدم إجداء الإطلاق و التقييد في ارتفاع الغائله.

و ملخص وجه عدم الإجداء: أن النهى لما لم يكن مقيداً بزمان، فلا محاله يكون في زمان القيد موجوداً، فالخروج منهى عنه و مأثور به، فاجتمع فيه الوجوب و الحرمة، و لم ترتفع غائله الاجتماع.

(-). قال في الفصول في الثلث الأخير من مبحث اجتماع الأمر و النهى ما لفظه: «و توضيح المقام: أن ترك الغصب مراد من المكلف بجميع أنحاء التي يتمكن من تركه إرادته فعليه مشروطاً بقاءها ببقاء تمكنه منه، و حيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع أنحاء دخولا- و خروجاً، فترك الجميع مراد منه قبل دخوله، فإذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع أنحاء مقدار ما يتوقف التخلص عليه، و هو مقدار خروجه مثلاً، فيمتنع بقاء إرادته تركه كذلك، و قضيه ذلك أن لا يكون بعض أنحاء تركه حينئذ مطلوباً، فيصح أن يتصف بالوجوب، لخلوه عن المنافي، و العقل و النقل قد تعاضدا على أن ليس ذلك الا التصرف بالخروج، فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق و هو النهى عن الخروج، و الاخر مشروط بالدخول و هو الأمر به، و هما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين، بل يتصف بكل في زمان، و يلحقه حكمهما من استحقاق العقاب و الثواب باعتبار الحالين. و لو كانت مبغوضيه شىء في زمان مضاده لمطلوبيته في زمان آخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه، و انما لا يترتب هنا أثر الأول لرفع البداء له بخلاف المقام» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه.

و أنت خبير بما في كلامه من القرائن الداله على عدم إرادته اجتماع الوجوب

ص: ١٧٨

..... و الحرمة فى الخروج، بل تدل على تخصيص حرمة أنحاء التصرف و إخراج الخروج بعد الدخول عن حيز عموم الحرمة.

منها: قوله: «مشروطاً بقاؤها بقاء تمكنه منه... إلخ» لدلالته على انتفاء إرادته ترك الخروج، لعدم تمكنه من ترك الغضب حينئذ، فلا يتصف بالحرمة.

و منها: قوله: «و هما غير مجتمعين فيه... إلى قوله: بل يتصف بكل فى زمان... إلخ» فانه كالصريح فى اختلاف زمان اتصاف المتعلق بالوجوب و الحرمة، لا اختلاف زمان إنشائهما ليقال: انه غير مانع عن اجتماعهما.

و منها: قوله: «و لو كانت مبغوضيه شىء فى زمان مضاده... إلخ» فانه أيضاً كالصريح فى اختلاف زمان الفعل المتصف بالمبغوضيه و المطلوبيه، لوضوح تعدد زمان محبوبيه شىء و مبغوضيته فى البداء، و لو كان منشأ المحبوبيه أو المبغوضيه الجهل بخصوصيات الموضوع، كما لا يخفى.

و قد ظهر مما ذكرنا: عدم ورود شىء من إشكالات المصنف على صاحب الفصول «قدهما» من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة، لما عرفت من عدم لزومه أصلاً، إذ المفروض سقوط النهى عقلاً بالاضطرار، و لا يبقى الا أثره، و هو استحقاق العقوبه. و أما نفس الفعل، فلا يكون حراماً بل هو واجب فقط. و لا منافاه بين الوجوب و استحقاق العقوبه كالجهر فى موضع الإخفات و بالعكس جهلاً، حيث ان الصلاه صحيحه و أمور بها، و مع ذلك يستحق العقوبه عليها.

و من وقوع الخروج بعد الدخول عصيانياً للنهى السابق و إطاعه للأمر اللاحق، لما ظهر من كلام الفصول من سقوط النهى عن الخروج، فلا يكون

شىء كذلك (١) مع وجوبه فى بعض الأحوال (٢).

و أما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه (٣)، ففيه مضافاً (٤) إلى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلاً؛ ق لله لله (٥) عما إذا

\*\*\*\*\*

(١). أى: مطلقاً و على كل حال.

(٢). و هو الخروج بعد الدخول.

مختار المحقق القمى و المناقشه فيه

(٣). و هو مختار المحقق القمى (قده)، و المنسوب إلى ظاهر الفقهاء، و قد أورد عليه المصنف (قده) بوجوه نذكرها عند شرح كلماته.

(٤). هذا أول تلك الوجوه، و حاصله: أنه قد تقدم فى بيان مختاره امتناع اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين، فراجع.

(٥). هذا ثانى تلك الوجوه، و ملخصه: أنه بعد تسليم جواز الاجتماع نقول:

ان مورده هو تعدد العنوان، و ذلك مفقود فى المقام، ضروره أن متعلق الأمر و النهى - و هو الخروج الشخصى - واحد، و هو بعنوانه الأولى - أعنى التصرف فى مال الغير بدون اذنه - قد تعلق به الحكمان المتضادان لجهتين تعليليتين إحداهما عدم اقترانه بإذن المالك الموجب لتعلق النهى به، و الأخرى توقف التخلص عن الحرام عليه الموجب لتعلق الأمر به، و من المعلوم أن الجهات

عصيانياً، بل بحكم المعصيه من استحقاق العقوبه، فليس الدخول عصياناً و إطاعه.

و من عدم إجراء إطلاق النهى، و اشتراط الأمر فى دفع غائله الاجتماع، لما عرفت من عدم التزام الفصول بالاجتماع، و عدم إرادته من الإطلاق العموم بل مراده الإطلاق فى مقابل الاشتراط، فتدبر.

ص: ١٨٠

كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبباً (١) للتخلص و كان (٢) بغير اذن المالك، و ليس التخلص (٣) الا منتزعاً عن التعليه وسائط ثبوتيه لترتب الأحكام على موضوعاتها، و خارجه عن الموضوعات و غير مرتبطه بها.

\*\*\*\*\*

(١). و السببيه - و هى المقدميه - جهه تعليه خارجه عن الموضوع و هو الخروج.

(٢). يعنى: و كان الخروج بعنوانه الأولى بدون اذن المالك. و غرضه الإشاره إلى علتى الوجوب و الحرمة المتعلقين بالخروج بعنوانه الأولى الواحد.

(٣). إشاره إلى توهم و دفعه.

أما التوهم فهو: أن للخروج عنوانين يندرج بهما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و توضيحه: أن التخلص عنوان و جهه تقيديه للخروج، و الغصب عنوان له أيضا يوجب حرمة، كما أن عنوان التخلص يوجب وجوبه، فمتعلق الأمر و النهى متعدد لا واحد.

و أما دفع التوهم، فتقريبه: أن التخلص ليس واجباً نفسياً، بل هو عنوان انتزاعى ينتزع عن ترك الحرام الذى هو مسبب عن الخروج، فلا يكون عنوان التخلص واجباً نفسياً منطبقاً على الخروج، هذا. مع أنه لو سلم كون التخلص واجباً نفسياً، لكنه لا ينطبق على الخروج، و لا- يكون عنواناً له، لأن الخروج مقدمه لترك الحرام الذى هو منشأ التخلص، و قد مر مراراً: أن المقدميه جهه تعليه للمقدمه، و ليست جهه تقيديه لها، و الموجب لصغويه شىء لمسأله اجتماع الأمر و النهى هو تعدد الجهه التقيديه فيه.

فالتبيجه: أن الخروج - لوحده عنوانه - أجنبى عن مسأله اجتماع الأمر و النهى.

ص: ١٨١

ترك الحرام المسبب (Z) عن الخروج لا عنواناً له (١) أن الاجتماع (٢) ها هنا ( هنا ) لو سلم أنه (٣) لا يكون بمحال، لتعدد (٤) العنوان،

\*\*\*\*\*

(١). أى: للخروج.

(٢). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم تعدد العنوان هنا الموجب لجواز الاجتماع، و الغض عن الجوابين المتقدمين - لا يمكن الالتزام بالاجتماع هنا أيضاً، لأن جوازه عند القائلين به مشروط بوجود المندوحه، كالصلاه فى المكان المغموب مع إمكان فعلها فى مكان مباح، و أما بدون المندوحه، فلا يجوز كالمقام، لانحصار طريق التخلص عن الحرام بالخروج.

و عليه، فوجوب الخروج و حرمة تكليف بالمحال، و هو قبيح عقلاً، فلا يصدر عن الحكيم، فلا بد للقائل بجواز الاجتماع اما من الالتزام بعدم الحرمة، و اما من الالتزام بسقوط الوجوب.

(٣). أى: الاجتماع لا يكون بمحال، لتعدد العنوان من التخلص الواجب و الغضب الحرام.

(٤). عله لئفى الاستحاله. -

(Z). قد عرفت مما علق على الهامش: أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقه، و انما المسبب عنه هو الملازم له و هو الكون فى خارج الدار، نعم يكون مسبباً عنه مسامحه و عرضاً.

و قد انقده بذلك: أنه لا- دليل فى البين الا- على حرمة الغضب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنه أقل المحذورين، و أنه لا- دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب إعماله أيضاً بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهى عن الغضب ليكون الخروج مأموراً به و منهياً عنه، فافهم.

ص: ١٨٢

و كونه (١) مجددياً فى رفع غائله التضاد - كان (٢) محالاً- لأجل كونه (٣) طلب المحال حيث لا مندوحة هنا (٤) (ها هنا) و ذلك (٥) لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث حقيقه بما هو واجب ( بفعل واجب ) أو ممتنع

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «التعدد» يعنى: و لكون التعدد مجددياً فى دفع غائله التضاد.

(٢). جواب «لو» و اسمه ضمير مستتر فيه راجع إلى الاجتماع، يعنى:

لو سلم عدم استحاله اجتماع الأمر و النهى لأجل تعدد العنوان المجدى فى دفعها كان الاجتماع محالاً من جهه أخرى، و هى طلب المحال فيما لا مندوحة فيه، لأنه مع الانحصار - كالخروج الذى ينحصر التخلص عن الحرام به - يلزم من اجتماع الوجوب و الحرمة فيه طلب المحال، لعدم القدره على فعل الخروج و تركه فى آن واحد، كما هو واضح.

(٣). أى: الاجتماع.

(٤). أى: فيما انحصر التخلص بما اضطر إليه بسوء اختياره كالخروج.

(٥). تعليل لمحاليه الاجتماع فى مورد عدم المندوحة، و محصله: أن الغرض من التكليف - و هو احداث الداعى إلى الفعل أو الترك - لا- يترتب الا- فى ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود عله وجوده، أو امتنع لعدم عله وجوده، فلا- يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعى و تحريك العبد نحو الفعل.

و كذا الحال فى الترك إذا وجب أو امتنع. فان الوجوب أو الامتناع العرضى و ان لم يكن منافياً للإمكان الذاتى، لكنه مناف للإمكان المنوط به التكليف بعثاً أو زجراً، و فى المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطراً إليه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالعرض، فلا يتعلق به بعث

ص: ١٨٣

( أو ترك كذلك ) و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار (١).

و ما قيل (٢): ان الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» انما (٣) هو في قبال استدلال الأشاعره للقول بأن الأفعال غير اختياريه بقضيه (٤) أن الشيء ما لم يجب (٥) لم يوجد. و لا زجر، و عليه فلا يكون مأموراً به و لا منهيّاً عنه فعلاً كما هو مختار المصنف (قده) على ما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). كما هو مفروض البحث.

(٢). إشاره إلى توهم و هو: أن الوجوب و الامتناع ان كانا بسوء الاختيار، فلا-يمنعان عن التكليف، لما اشتهر من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، و عليه فلا مانع من تعلق البعث و الزجر بالخروج المضطر إليه بسوء الاختيار.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» أجنبيه عن المقام، و هو: تعلق التكليف بالممكن الذي وجب أو امتنع بالعرض، و غير مرتبط به، حيث ان موردها اختياريه الأفعال الصادره عن العباد في مقابل الأشاعره القائلين بالجبر، استناداً إلى أن الفعل مع الإراده واجب و بدونها ممتنع، فيلزم الجبر و انتفاء الاختيار.

و قد أجاب المنكرون للجبر بعد إثبات الاختيار و نفى الجبر: بأن الإيجاب و الامتناع الناشئين من الاختيار لا ينافيان الاختيار، بل يؤكداً، ضروره كون الفعل أو الترك حينئذ مستنداً إلى الاختيار، لأن إيجاد علته أو عدم إيجادها انما يكون بإرادته و اختياره، و لا يخرج الفعل بسبب وجوبه أو امتناعه بعد ذلك عن الاختيار.

(٤). متعلق ب «استدلال» كما أن قوله: «بأن» متعلق ب «للقول».

(٥). يعنى: بسبب علته، كما أنه ما لم يمتنع بعدم علته لم ينعلم.

ص: ١٨٤

فانقذح بذلك (١) فساد الاستدلال لهذا القول (٢) بأن (٣) الأمر بالتخلص و النهى عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، و لا موجب للتقييد عقلا لعدم (٤) استحاله كون الخروج واجباً و حراماً باعتبارين مختلفين (٥)، إذ (٦) منشأ الاستحاله اما لزوم اجتماع الضدين، و هو غير لازم مع تعدد

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعدم صحه تعلق الطلب الحقيقى بالواجب و الممتنع و ان كان الوجوب و الامتناع بالاختيار.

(٢). أى: قول أبى هاشم، و هذا الاستدلال للمحقق القمى قدس سره.

(٣). متعلق ب «الاستدلال» و تقريب له، و حاصله: أن الأمر بالتخلص عن الحرام و النهى عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، و لا موجب لتقييد الأمر أو النهى، لأن منشأ التقييد هو الاستحاله الناشئه من أحد أمرين، و هما: اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الحرمة - فى فعل واحد كالخروج، و التكليف بما لا يطاق لعدم قدره العبد على امتثال كليهما.

و لا يلزم شىء من هذين الأمرين:

أما الأول، فلتعدد الجبهه، فان الخروج من حيث انه غضب فهو حرام، و من حيث انه مقدمه للتخلص عن الحرام فهو واجب.

و أما الثانى، فلكونه بسوء الاختيار، و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

(٤). تعليل لقوله: «و لا موجب للتقييد» يعنى: لا يلزم استحاله حتى يجب عقلا تقييد أحد الدليلين، بأن يقال: الغضب حرام الا إذا كان تصرفاً خروجياً.

(٥). و هما: التخلص و الغضب، فالخروج بهذين الاعتبارين واجب و حرام.

(٦). تعليل للاستحاله، يعنى: أن منشأ الاستحاله الموجهه للتقييد عقلا أحد أمرين: اجتماع الضدين. و التكليف بما لا يطاق كما تقدم بيانه.

ص: ١٨٥



الجهة (١)، و اما لزوم التكليف بما لا يطاق، و هو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار (٢)، و ذلك (٣) لما عرفت (٤) من ثبوت الموجب للتعقيب عقلاً و لو كانا بعنوانين، و أن (٥) اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة (٦)، مع (٧)

\*\*\*\*\*

(١). إذ جهة الأمر التلخص، و جهة النهى الغصب.

(٢). كما هو مفروض البحث.

(٣). هذا جواب الاستدلال المزبور و بيان فساد.

(٤). مفصلاً من لزوم التعقيب عقلاً، لاستحالة اجتماع الضدين و لو مع تعدد العنوان، فلا بد من تعقيب الأمر أو النهى بالأهم منهما، فالخروج اما مأمور به فقط، و اما منهي عنه كذلك.

مع أنه قد تقدم سابقاً: أن تعدد الجهة هنا مفقود، لأن المقدميه جهة تعليليه فهي خارجه عن ذى المقدمه، لا تعقيديه حتى تكون دخيله فيه و توجب تعدده.

كما أنه قد مر: أن التكليف بما لا يطاق محال و قبيح و ان كان بسوء الاختيار فالخطاب ساقط و ان كان العقاب ثابتاً، و الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار خطاباً و لا ينافيه عقاباً، فهذا المضطر معاقب لا مخاطب.

(٥). معطوف على «ثبوت» و مبين ل «ثبوت الموجب».

(٦). لما مر في كلماته «قده» مراراً من: عدم إجراء تعدد الجهة في جواز الاجتماع.

(٧). هذا جواب آخر عن الاستدلال المزبور، و حاصله: أن تعدد الجهة - على تقدير كونه مجدياً في دفع غائله اجتماع الضدين - مفقود هنا، لما عرفت

ص: ١٨٦

عدم تعددها هاهنا (١). و التكليف بما لا يطاق محال (٢) على كل حال، نعم (٣) لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب. من كون معروض الوجوب و الحرمة هو الخروج، لوضوح أن المقدميه جهه تعليليه لوجوبه، و الغصبيه عله لحرمةه، و الجهات التعليليه خارجه عن حيز الموضوع، كما تقدم سابقاً. و قد تعرضنا لهذا الجواب بقولنا: «مع انه قد تقدم سابقا ان تعدد الجهه هنا مفقود... إلخ»، و كان الأولى تقديم هذا الجواب على الجواب الأول، بأن يقال: «ان في هذا الاستدلال أولاً عدم تعدد الجهه، و ثانياً عدم إجرائه على تقدير تعددها».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الخروج المضطر إليه بسوء الاختيار، و ضمير «تعددها» راجع إلى الجهه.

(٢). هذا جواب ما أفاده المستدل من: أن التكليف بما لا يطاق ليس بمحال إذا كان بسوء الاختيار، و حاصل الجواب: أن التكليف بما لا يطاق مطلقاً و ان كان بسوء الاختيار محال، فالمراد بقوله: «على كل حال» استحاله التكليف بما لا يطاق مطلقاً و ان كان بسوء الاختيار.

(٣). هذا استدراك على عدم الفرق في استحاله التكليف بما لا يطاق بين كونه بسوء الاختيار و عدمه، و حاصله: أن الفارق بينهما هو استحقاق العقوبه إذا كان بسوء الاختيار، و عدم استحقاقها إذا لم يكن كذلك. و أما سقوط الخطاب فهو مشترك بين الصورتين، و لذا اختار المصنف كون الخروج منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و عدم كونه مأموراً به.

ص: ١٨٧

ثم لا يخفى (١)

ثمره المسأله

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من هذا الكلام بيان الثمرات المترتبة على الأقوال المذكوره مع التنبيه على إشكال يرد على ظاهر كلام المشهور من ذهابهم إلى صحة الصلاه فى ضيق الوقت، و بطلانها فى السعه.

و حاصل الإشكال: أنهم ان بنوا على جواز اجتماع الأمر و النهى صحت الصلاه مطلقاً حتى فى سعه الوقت، و ان بنوا على الامتناع و تغليب الأمر، فكذلك.

و مع تغليب النهى أو تساوى الأمر و النهى تبطل الصلاه حتى فى ضيق الوقت.

فالتفصيل بين السعه و الضيق بالبطلان فى الأول و الصحه فى الثانى - كما عن المشهور - لا وجه له.

و لا بأس بالإشاره إلى الصور حتى يتضح حال فتوى المشهور بالصحه مع الضيق، و البطلان مع السعه، فنقول و به نستعين:

أما على القول بالجواز، ففي جميع الصور يحكم بالصحه من غير فرق بين سعه الوقت و ضيقه، و لا بين كون الاضطرار بسوء الاختيار و عدمه، و لا بين كون وقوع الصلاه فى حال الخروج و عدمه، فان البناء على جواز اجتماع الأمر و النهى يستلزم الصحه فى جميع الصور.

و أما على القول بالامتناع، فهناك صور يكون موردها ضيق الوقت.

و أما السعه، فسيأتى حكمها عند شرح كلام المصنف «قده».

الصوره الأولى: تغليب الأمر على النهى مطلقاً، و لا- ينبغى الإشكال فى صحة الصلاه فى جميع الفروض المزبوره، لأن حال الصلاه على الامتناع و ترجيح الأمر مطلقاً حالها على القول بالجواز، بل أولى منها.

ص: ١٨٨

أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً (١) في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع (٢). و أما على القول بالامتناع، فكذلك (٣) مع الاضطرار إلى الغصب (٤) لا- بسوء الاختيار أو معه (٥) ( إلى الغصب مطلقاً أو بسوء الاختيار ) ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصيه عليه (٦)،

الثانيه: تغليب الأمر في الجملة، كما إذا كان الاضطرار لا- بسوء الاختيار أو بسوئه، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج، فإن الصلاة حينئذ صحيحه أيضا بناء على القول بكون الخروج مأموراً به بدون جريان حكم المعصيه عليه، إذ معه يكون مبغوضاً، و لا يصلح للمقربيه، فلا تصح الصلاة.

الثالثه: تغليب النهي على الأمر مطلقاً، و لا إشكال في البطلان حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الإطلاق في مقابل الصور الآتية.

(٢). لا يخفى أن الصحه على القول بالاجتماع تكون على طبق القاعده ان لم يتم إجماع على خلافه كما ادعى.

(٣). يعنى: لا إشكال في صحة الصلاة.

(٤). هذا إشاره إلى الصوره الثانيه. و وجه الصحه عدم النهي، لسقوطه بالاضطرار لا بسوء الاختيار، فيؤثر ملاك الأمر بلا مزاحم.

(٥). يعنى: أو مع سوء الاختيار، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج بناء على كون الخروج مأموراً به، لمصداقيته للتخلص الواجب نفسياً، أو مقدميته له.

فعلى الأول يكون الخروج واجباً نفسياً، و على الثانى يكون واجباً غيرياً. و هذا إذا لم يجر عليه حكم المعصيه، و الا كان مبغوضاً، فلا يصلح لأن يتقرب به، فتبطل الصلاة كما تقدم.

(٦). أى: الخروج. و هذا قول ابن الحاجب كما مر سابقاً.

أو مع (١) غلبه ملاك الأمر على النهى مع ضيق الوقت، أما (و أما) مع السعه (٢)

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه معطوف على قوله: «مع الاضطرار» يعنى: أن ضيق الوقت - كالاضطرار - رافع للحرمه. و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه المتقدمه آنفاً، فيستفاد من هذه العبارة صحه الصلاه فى المكان المغصوب بشرطين:

الأول: غلبه مصلحه الأمر على مفسده النهى، إذ مع غلبه مفسدته على مصلحه الأمر لا وجه لصحه الصلاه فى المكان الذى غصبه متعمداً.

الثانى: أن تكون الصلاه فى ضيق الوقت.

(٢). توضيحه: أن الصلاه فى المغصوب مع غلبه ملاك الأمر على ملاك النهى انما تصح فى سعه الوقت بشرطين:

أحدهما: كون الصلاه فى المغصوب ضداً للصلاه فى المباح، بتقريب:

أن كلا منهما وافٍ بالغرض الداعى إلى إيجاب الصلاه، فلا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال، لسقوط الأمر بإتيان إحداهما، و عدم بقاء المجال لإتيان الأخرى.

ثانيهما: عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فنقول: ان الصلاه مع السعه فى مكان مباح مضاده للصلاه فى مكان مغصوب، و الأمر بالصلاه فى المكان المباح لا يقتضى النهى عنها فى المكان المغصوب، فلا تكون الصلاه فى المكان المغصوب منهيّاً عنها حتى تبطل، فتصح.

و هذا بخلاف القول باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فان الصلاه تبطل فى المكان المغصوب، لاقتضاء الأمر بالصلاه فى المباح للنهى عنها فى المغصوب، و هذا النهى الغيرى يبطلها.

و لا عكس، يعنى: أن الأمر بالصلاه فى المغصوب - بناء على عدم الاقتضاء -

ص: ١٩٠

فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى ( النهى ) عن الضد و اقتضائه، فان (١) الصلاة فى الدار المغصوبه و ان كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده، الا أنه لا شبهه فى أن الصلاة فى غيرها (٢) تضادها (٣) لا يقتضى النهى عنها فى المباح، إذ الأمر بالصلاه فى المباح أهم منها فى المغصوب فهو يقتضى النهى عن الصلاة فى المغصوب. بخلاف الأمر بها فى المغصوب فانه لا يقتضى النهى عن الأهم و هو الصلاة فى المباح.

و بالجمله، فعلى الامتناع و تقديم الأمر تصح الصلاة فى الضيق مطلقاً من غير فرق بين الاضطرار و غيره، و بين الخروج و البقاء، و فى السعه يبنى القول بالبطلان و عدمه على اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد و عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه التنبيه على وجه بطلان الصلاة فى المغصوب مع غلبه مصلحتها على ما فيها من المفسده، و كون غلبه المصلحه مقتضيه للصحة و مانعه عن تأثير المفسده المغلوبه فى البطلان. و أن وجه البطلان هو النهى الغيرى الناشئ عن الأمر بالصد و هو الصلاة فى المباح، فالفساد ناشئ عن النهى الغيرى، لا عدم المصلحه، و لذا بنى البطلان على مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد التى هى مبنيه على وجود الملاك و المصلحه فى الضد، و لم يبنه على عدم المصلحه.

و قد أشار بقوله: «و ان كانت مصلحتها غالبه» إلى اندراجها فى مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد.

(٢). أى: غير الدار المغصوبه.

(٣). يعنى: أن الصلاة فى غير المغصوب تضاد الصلاة الواقعه فى المغصوب و قد عرفت تقريب التضاد.

ص: ١٩١

بناء (١) على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما (٢) للأخرى (٣) مع كونها (٤) أهم منها، لخلوها (٥) من ( عن ) المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب. لكنه (٦) عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة (٧) في الغضب ( اختياراً ) «-» في سعه الوقت صحيحه و ان لم تكن

\*\*\*\*\*

(١). قيد للتضاد، يعنى: أن التضاد مبنى على سقوط الغرض الداعى إلى الأمر بالإتيان بأحد الفردين، و عدم بقائه حتى يكون الفرد الآخر وافياً به.

و قد عرفت آنفاً تقريب التضاد، و عدم إمكان استيفاء الغرض بهما معاً.

(٢). و هى الصلاة فى المغصوب.

(٣). و هى الصلاة فى غير المغصوب.

(٤). يعنى: مع كون الصلاة الأخرى - و هى الصلاة فى غير المغصوب - أهم من الصلاة فى المغصوب. و وجه الأهميه خلوها عن المنقصة الناشئة عن اتحادها مع الغضب، و ضمير «كونها» راجع إلى الأخرى.

(٥). هذا تعليل للأهميه، و قد عرفت تقريبها، و ضمير «خلوها» راجع إلى الأخرى، و ضمير «منها» راجع إلى إحداهما، و قد تقدم المراد بهما.

(٦). الضمير للشأن، بعد أن بنى الصحه و البطلان على مسأله اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد و عدم اقتضائه، اختار عدم الاقتضاء.

(٧). هذا متفرع على ما اختاره من عدم الاقتضاء.

(-). ليست هذه الكلمه فى جملة من النسخ، و الظاهر عدم الحاجه إليها، إذ بعد فرض تماميه ملاك الأمر و غلبته على مناط النهى لا وجه لبطلان الصلاة فى المغصوب فى سعه الوقت الا النهى الغيرى، و لا فرق فى هذا النهى الملازم للأمر بين الاختيار و الاضطرار بعد فرض سعه الوقت، و إمكان الإتيان بالصلاة فى غير المغصوب، فالحق إسقاط كلمه «اختياراً» كما فى بعض النسخ.

## الأمر الثاني

### إشاره

: قد مر في بعض المقدمات (٢) أنه لا تعارض بين مثل

\*\*\*\*\*

(١). لما تقدم في مبحث الضد من: أن الأمر بالشئ ء و ان لم يقتض النهى عن ضده، لكنه يقتضى عدم الأمر بالضد، فالساقط هو الأمر الفعلى دون الملاك و المحبوبيه، فلا مانع من فعل الضد العبادى بداعى الملاك من دون حاجه فى تصحيحه إلى الأمر، هذا.

ثم انه قد اتضح مما ذكره المصنف: ما يمكن أن يوجه به ما عن المشهور القائلين بالامتناع و ترجيح الأمر من صحه الصلاه فى المغصوب فى ضيق الوقت و بطلانها فى السعه، كما نبهنا عليه عند شرح قوله: «ثم لا يخفى أنه لا إشكال فى صحه الصلاه مطلقاً فى الدار المغصوبه على القول بالاجتماع».

و ملخص التوجيه: أن حكمهم بالصحه فى ضيق الوقت انما هو لأجل انحصار الصلاه فى الوقت المضيق بالفرد المتحقق فى المغصوب مع فرض تماميه ملاكها، فليس لها فرد آخر حتى يجرى فيه ما فى الفرد الواقع فى سعه الوقت من التضاد، و كونه من صغريات الأمر بالشئ ء المقتضى للنهى عن ضده.

بخلاف حكمهم بفساد الصلاه فى سعه الوقت، حيث ان لطبيعته الصلاه فرداً آخر يضاد الفرد الواقع فى المغصوب، فيندرج فى مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد و عدمه، فالفرد الواقع منها فى المغصوب يصير منهيأ عنه بالنهى الغيرى فيبطل.

- صغرويه الدليلين لكبرى التزاحم أو التعارض

(٢). و هى المقدمه التاسعه، و الغرض من عقد هذا الأمر هو التنبيه على نكته و هى: أن ترجيح أحد الدليلين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس من باب



خطاب «صل» و خطاب «لا تغصب» على الامتناع (١) تعارض (٢) الدليلين بما هما دليلان حاكيان (٣) كى يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل انما هو من باب تراحم المؤثرين و المقتضيين، فيقدم الغالب منهما (٤) التقييد حتى يخرج مورد الاجتماع عن حيز الدليل الآخر رأساً، كما فى مثل «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه». فان تقييد الرقبه بالايان يقتضى خروج الكافره عن موضوع الدليل الأول رأساً، و عدم اجزاء عتقها، لعدم المصلحه فيها.

بل هو من باب التراحم الذى يكون ترجيح أحد الدليلين فيه على الآخر من جهه أفوائيه مقتضيه منه مع بقاء الملاك فى الآخر مغلوباً.

و بيان آخر: ليست مسأله اجتماع الأمر و النهى من باب التعارض حتى يرجع فيها إلى مرجحات تعارض الدليلين سنداً و مضموناً و جهه، بل من باب التراحم الذى يكون مرجحه أهميه أحد المقتضيين من الآخر، كما سيأتى فى كلامه (قده).

\*\*\*\*\*

(١). إذ بناء على الجواز لا تعارض، لتعدد الجهه الموجب لتعدد المتعلق فلا تعارض بين الدليلين. و عليه، فيكون مثل «صل و لا تغصب» أو «طف و لا- تغصب» بناء على الامتناع من صغريات التراحم، فيقدم ما هو أهم منهما على الآخر، لوجود المناط و المقتضى لتشريع الحكم فى كل منهما.

(٢). مفعول مطلق نوعى.

(٣). لأن التعارض على مذهب المصنف يكون فى ناحيه الكشف و الحكايه لا فى ناحيه المدلول.

(٤). أى: المؤثرين، فالتراحم عنده عباره عن تراحم الملاكين الداعيين إلى تشريع الحكمين، و ليس عباره عن تراحم الحكمين الفعلين فى مقام الامثال.

ص: ١٩٤

و ان كان الدليل على مقتضى الآخر أقوى من دليل مقتضاه (١). هذا (٢) فيما ( إذا ) أحرز الغالب منهما، و الا (٣) كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، و بطريق الإثبات (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى الغالب، و حاصله: أن الغالب من المقتضيين يقدم على الآخر و ان كان الآخر بحسب الدليل أقوى منه. و غرضه من ذلك عدم إعمال مرجحات الدليلين بحسب الدليلية و الكشف، و لزوم إعمال مرجح باب التزاحم، و هو أهميه الملاك.

(٢). أى: تقديم الغالب من الملاكين على الآخر انما يكون فيما إذا أحرز الغالب.

(٣). أى: و ان لم يحرز الغالب منهما كان الخطابان متعارضين، للعلم الإجمالى بكذب أحدهما فى دلالة على فعلية مؤداه، فيقدم ما هو الأقوى منهما دلالة أو سنداً.

و توضيح المقام: أن صور عدم إحراز أقوى المقتضيين ثلاثة:

إحداها: تكفل الدليلين للحكم الفعلى، و أشار إليها بقوله: «يقدم الأقوى منهما».

ثانيتها: تكفلهما للحكم الاقتضائى.

ثالثتها: تكفل أحدهما للحكم الفعلى، و الآخر للحكم الاقتضائى، و لا رابع لها كما هو واضح.

(٤). ليست قوه الدلالة معلوله لقوه المدلول، و لا- هما معلولتان لعله ثالثه حتى يندرج فى الطريق الإثباتى المصطلح، لعدم اللزوم بينهما، إذ قد يكون الأقوى دلالة أضعف مدلولاً من الدليل الذى يكون أضعف دلالة و أقوى مدلولاً.

ص: ١٩٥

يحرز به أن مدلوله (١) أقوى مقتضياً. هذا (٢) لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلى ( للحكم الفعلى ). و الا (٣) فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك (٤) بل المراد بالطريق الإئنى هنا: أن الأقوى لما دل مطابقه على فعليه مؤداه، فقد دل التزاماً على أقوائيه ملاكه. كما أن الدليل الأضعف كذلك، فإذا دل دليل الترجيح على حجيه أقوى الدليلين المتعارضين و عدم حجيه الاخر، فقد دل على ثبوت مدلولى الدليل الأقوى المطابقى و الالتزامى معاً. و نتيجة ذلك ثبوت أقوائيه ملاكه ظاهراً، مثلاً إذا دل دليل بالدلاله المطابقه على وجوب الصلاه، و بالالتزاميه على ملاكه، و قدم هذا الدليل لأقوائيه دلالتة على دليل حرمة الغصب، فببركه أدله ترجيح الدلاله تصير دلالة دليل وجوب الصلاه على ملاكه أقوى من دلالة دليل الغصب على ملاكه الذى هو لازم مدلوله المطابقى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى «الأقوى» فى قوله: «الأقوى سنداً أو دلالة».

(٢). يعنى: أن التعارض بين الدليلين الموجب للأخذ ٠ بالأرجح منهما سنداً أو دلالة يكون فى الصورة الأولى، و هى تكفل الدليلين للحكم الفعلى، كما تقدم آنفاً.

(٣). أى: و ان لم يكن كل منهما متكفلاً للحكم الفعلى، فان كان أحدهما فعلياً و الاخر اقتضائياً، فلا بد من الأخذ بما هو متكفل للحكم الفعلى، و هذه هى ثالته الصور التى ذكرناها، و الوجه فيه واضح، إذ لا منافاه بين الحكم الفعلى و الاقتضائى. و ان كان كل منهما اقتضائياً، فالمرجع حينئذ الأصول العمليه.

(٤). أى: للحكم الفعلى منهما.

ص: ١٩٦

منهما لو كان، و الا (١) فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العمليه.

ثم (٢) (انه) لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الاخر به فى المسأله لا يوجب (٣)

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن أحدهما متكفلا- للحكم الفعلى بأن كان مدلول كل منهما حكماً اقتضائياً، فلا محيص عن الانتهاء إلى الأصول العمليه، فقوله:

«و الا فلا بد» إشاره إلى الصوره الثالثه، و قوله: «و الا فلا محيص» إشاره إلى الصوره الثانيه.

(٢). هذا هو المقصود الأصلى من عقد هذا الأمر الثانى، و الغرض منه دفع الإشكال المذى أورده فى التقريرات على الحكم بصحه الصلاه فى المغصوب مع العذر من الجهل العذرى و سائر الاعذار بناء على الامتناع و ترجيح النهى على الأمر.

تقريب الإشكال: أن ترجيح النهى عليه يقتضى عدم صحه الصلاه فى موارد العذر، لخلو الصلاه بعد تقييدها بالنهى عن المصلحه - فضلا عن الوجوب - كما هو شأن التقييد فى سائر الموارد، فان تقييد الرقبه مثلا- بالايمان يقتضى خلوّ عتق الكافره عن المصلحه، و عدم اجزاء عتقها حتى فى حال الجهل و النسيان، لخلو عتقها عن الملاك و الوجوب الناشى عنه.

(٣). هذا جواب الإشكال، و حاصله: أن ترجيح النهى على الأمر فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس من باب التخصيص المصطلح الذى يوجب اختصاص الملاك و الحكم بغير مورد التخصيص، كما فى مثل «أكرم العلماء و لا تكرم شعراءهم» فان العالم الشاعر - بعد تخصيص العلماء بالشعراء - يخرج عن حيز «أكرم العلماء»

ص: ١٩٧

خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأساً (١) كما هو (٢) قضيه التقييد و التخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل قضيته (٣) ليس الا خروجه فيما كان الحكم الّذى هو مفاد الاخر فعلياً، و ذلك (٤) و ملاكاً و وجوباً، فلا مصلحه و لا- وجوب له. بل ترجيح أحد الدليلين في مسأله الاجتماع على الاخر يوجب خروج الاخر عن الحكم الفعلى فقط مع بقاء ملاكه، فالصلاه في المغضوب خرجت عن حيز الوجوب الفعلى دون ملاكه، فمصلحتها باقيه على حالها، و حينئذ يؤثر الملاك بارتفاع فعليه النهى عن الغضب بسبب عذر من الاعذار الرافعه له، إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر، و نتيجة ذلك صحه الصلاه في موارد العذر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فعليه و اقتضاء، و المراد بالاقضاء هو الملاك، و الخروج عن الفعلية و الاقتضاء معاً شأن التخصيص المصطلح، و أما التخصيص في مسأله الاجتماع فهو الخروج عن الفعلية فقط، كما عرفت آنفاً.

(٢). أى: الخروج رأساً قضيه التقييد و التخصيص في غير مسأله اجتماع الأمر و النهى من الموارد التى لا- يحرز فيها وجود المقتضى لكلا الحكمين اللذين هما مدلولوا الدليلين، و ضمير «غيرها» راجع إلى المسأله.

(٣). أى: قضيه ترجيح أحد الدليلين على الاخر في مسأله الاجتماع ليس الا خروج مورد الاجتماع عن فعليه حكم أحد الدليلين فيما إذا كان مؤدى الدليل الاخر - كحرمة الغضب - فعلياً، فيكون الخروج عن الفعلية مع بقاء الملاك.

و ضمير «خروجه» راجع إلى مورد الاجتماع، و حق العبارة أن تكون هكذا «بل قضيته ليست الا خروج مورد الاجتماع عن الفعلية فيما كان الحكم الّذى هو مفاد الدليل الاخر فعلياً».

(٤). تعليل لعدم كون ترجيح أحد الدليلين على الاخر في مسأله الاجتماع

لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها (١)، فإذا (٢) لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثراً لها لا اضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها (٣) فعلا- (٤)، كما إذا (٥) لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلاً. مخرجاً لمورد الاجتماع عن حيز الدليل الاخر رأساً، بل عن الحكم الفعلى فقط مع بقاء ملاكه.

و حاصل التعليل: أن مسأله الاجتماع من باب التزاحم المنوط بثبوت المناط فى كل واحد من الحكمين حتى فى ظرف الاجتماع، لا من باب التعارض الذى يكون الملاك فى أحدهما فقط.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى مسأله الاجتماع.

(٢). هذه ثمره الخروج عن الحكم الفعلى فقط، و ملخصها: أنه إذا لم يؤثر مفسده النهى فى الحرمة لا اضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً و موجباً لصحتها، إذ المفروض ارتفاع مزاحمها - أعنى الحرمة الفعلى - باضطرار و نحوه.

(٣). أى: للصحة، و الأولى أبدال «لها» ب «فيها» هنا و كذا فى قوله:

«مؤثراً لها لا اضطرار».

(٤). قيد لقوله: «مؤثراً» يعنى: أن الملاك المؤثر فعلا هو مصلحه الصلاة، لا مفسده الغضب.

(٥). تمثيل للمؤثر الفعلى، يعنى: أن ملاك الصحة يؤثر فى الصحة الفعلى فيما إذا منع ملاك الحرمة عن التأثير فيها، كتأثيره فى الصحة الفعلى فيما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن الدليلان دالين على الفعلى، بأن كانا دالين على الحكم الاقتضائى أو الإنشائى.

ص: ١٩٩

فانقدح بذلك (١) فساد الإشكال (٢) فى صحه الصلاه فى صوره الجهل أو النسيان و نحوهما (٣) فيما إذا قدم خطاب «لا تغضب» (٤) كما هو الحال (٥) فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر (٦) متعارضين، و لم يكونا (٧)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بوجود المقتضى للصحه فى مورد الاجتماع، و عدم خروجه عن حيز دليل الوجوب رأساً.

(٢). الذى مر تفصيله، و حاصله: أنه مع تقديم النهى على الأمر كيف تصح الصلاه فى موارد العذر كالجهل و النسيان و نحوهما؟ إذ مع تغليب النهى على الأمر و إخراج المجمع عن حيز دليل وجوب الصلاه لا يبقى فيه ما يقتضى صحته كما هو شأن التعارض فى سائر الموارد.

(٣). كالأضطرار و الغفله.

(٤). يعنى: فيما إذا بنى على الامتناع و ترجيح النهى.

(٥). يعنى: كما أن هذا الإشكال ثابت فيما إذا كان الخطابان متعارضين لا متزاحمين، لعدم الملاك المقتضى للصحه حينئذ حتى يحكم بالصحّه فى موارد العذر.

(٦). من أول زمان التشريع، كما إذا قال: «صل و لا تصل فى المغصوب»، فان الصلاه فى المغصوب لا مصلحه لها حتى يمكن تصحيحها بالملاك. و هذا بخلاف ما بعد زمان التشريع، كما إذا بلغنا مثل: «صل و لا تصل فى المغصوب» فانه لا تنافى بينهما من زمان التشريع، بل الملاك فى كل منهما موجود، و انما التنافى يكون فى فعليه الحكمين فى مورد الاجتماع.

(٧). هذا بيان للتعارض.

ص: ٢٠٠

من باب الاجتماع أصلاً، و ذلك (١) لثبوت المقتضى فى هذا الباب (٢) كما إذا لم يقع بينهما (٣) تعارض، و لم يكونا (٤) متكفلين للحكم الفعلى فىكون (٥) وزان التخصيص فى مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشى من جهة تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلاً المختص (٦) بما

\*\*\*\*\*

(١). بيان لفساد الإشكال المزبور، توضيحه: أن المتوهم خلط بين التعارض و التزاحم، و ما ذكره من فساد الصلاه فى موارد العذر يتجه فى التعارض، دون التزاحم الذى يكون منوطاً بوجود الملاك فى كل واحد من المتزاحمين، و مسأله الاجتماع تكون من باب التزاحم، فغلبه النهى على الأمر لا- توجب خلو الأمر عن الملاك، كما توجب خلوه عنه - بناء على التعارض - لخلو المورد فيه عن كل من الحكم الفعلى و ملاكه، فلا مصحح له أصلاً.

(٢). يعنى: باب اجتماع الأمر و النهى.

(٣). أى: بين الخطابين.

(٤). بيان للتعارض، إذ لو كانا متكفلين للحكم الفعلى وقع بينهما التعارض للعلم الإجمالى بكذب أحدهما فى حكايته.

(٥). هذا متفرع على وجود المقتضى فى كلا الدليلين الذى هو مقوم باب التزاحم، فان تقديم أحد المقتضيين على الآخر لا يرفع ملاكه، و لذا يحكم بصحة الواجب المهم العبادى مع ترك الواجب الأهم، فلو كان المهم خالياً عن الملاك لم يكن صحيحاً عند ترك الأهم، كما تقدم فى مسأله الضد.

(٦). صفه ل «تقديم» يعنى: أن هذا التقديم العقلى يختص بما إذا لم يمنع عن تأثير المقتضى الذى يقدم بحكم العقل مانع، و الا فلا يحكم العقل بتقديمه على صاحبه. ففىما نحن فيه يكون حكم العقل بتقديم ملاك النهى و تأثيره فى

ص: ٢٠١



إذا لم يمنع عن تأثيره مانع (١) المقتضى (٢) لصحة مورد الاجتماع مع الأمر (٣)، أو بدونه (٤) فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له (٥) أو عن فعليته (٦) كما مر تفصيله (٧). الحرمة الفعلية منوطاً بعدم مانع عن تأثيره، و إلا فلا يحكم بذلك، بل يؤثر ملاك الأمر حينئذ، فتصح العبادة في المغصوب مع عذر مانع عن تأثير ملاك النهي في فعلية الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إذا منعه مانع فلا يؤثر.

(٢). صفة ل «تقديم» أيضاً، ويمكن أن يكون كل من «المختص والمقتضى» نعتاً للتخصيص، فلاحظ.

(٣). كما إذا كان العذر الاضطرار الراجع للنهي، فإذا لم يكن هناك نهى أصلاً فملاك الأمر يؤثر في فعلية الوجوب بلا مزاحم.

(٤). أى: بدون الأمر، كما فى موارد الجهل و النسيان، لكونهما رافعين لفعلية النهي، لا أصله، فلا يثبت حينئذ أمر بالصلاة، و إلا يلزم اجتماع الحكمين.

(٥). أى: للنهي كالأضطرار، فانه مانع عن تأثير المفسده المقتضيه للنهي فى أصل النهي، و بعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحه المقتضيه للأمر فى الأمر، فالمجمع مورد للأمر الفعلى، إذ لا نهى أصلاً. و الأولى تبديل «له» ب «فيه» لتعلق «له» ب «تأثير» فلاحظ.

(٦). معطوف على «عن تأثير» يعنى: فيما كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهد و النسيان المانعين عن فعلية النهي، لا عن مجرد إنشائه.

(٧). فى عاشر الأمور المتقدمه على المقصود المتكفل لبيان ثمره النزاع، حيث قال فيه: «وقد انقده بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب»

ص: ٢٠٢

و كيف كان (١)، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح،

**وقد**

ذكروا لترجيح النهى وجوهاً

**منها: أنه (٢) أقوى دلالة**

، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الأمر (٣).

وقد أورد عليه (٤) متعارضين... إلى أن قال: وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه... إلخ».

وجوه ترجيح النهى على الأمر:

أ - النهى أقوى دلالة من الأمر

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء كان الخطابان فى مسأله الاجتماع من باب التراحم أم التعارض لا- بد فى ترجيح الأمر أو النهى من مرجح يختلف فى التراحم و التعارض.

(٢). أى: النهى أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، حيث ان النهى عن طبيعه يقتضى مبغوضيتها، فيكون كل فرد من أفرادها مبغوضاً، لأنه بمعنى وجود الطبيعه الموصوفه بالمبغوضيه، و هذا الوجه منسوب إلى صاحب الإشارات.

(٣). حيث ان دلالة الأمر على الإطلاق البدلى و الاجتزاء بأى فرد من أفراد الطبيعه المأمور بها تكون بمقدمات الحكمه، و دلالة النهى على الإطلاق الشمولى تكون بدلاله نفس النهى عليه التزاماً، فدلالته على الإطلاق الشمولى - لكونها لفظيه - أقوى من دلالة الأمر على الإطلاق البدلى، لكونها بمقدمات الحكمه، فيقدم النهى عليه فى المجمع، و يحكم بفساد الصلاة فى المغصوب.

(٤). أى: على هذا الوجه، و حاصل الإيراد عليه: أن دلالة كل من الأمر

ص: ٢٠٣

بأن ذلك (١) فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه. كدلاله الأمر على الاجتزاء بأى فرد كان.

و قد أورد عليه (٢) بأنه لو كان العموم المستفاد من النهى بالإطلاق بمقدمات الحكمه و غير (٣) مستند إلى دلالة عليه (٤) بالالتزام لكان استعمال و النهى على العموم الشمولى و البدلى تكون بمقدمات الحكمه، فهما متساويان فى الدلالة على العموم، و ذلك لأن العموم المستفاد من النهى انما يكون من جهة إطلاق متعلقه الثابت بمقدمات الحكمه، إذ لو كان المتعلق مقيداً بقيد من زمان أو زمانى كان على المتكلم بيانه، فلما كانت دلالة كل من الأمر و النهى على العموم بمعونه مقدمات الحكمه بلا فرق بينهما الا من جهة شموليه العموم فى النهى، و بدليته فى الأمر كما تقدم توضيحه آنفاً، و هذا لا يوجب أفوائيه النهى من الأمر فلا وجه لتقديم النهى عليه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: انتفاء جميع الافراد فى النهى من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه.

(٢). يعنى: و قد أورد على هذا الإيراد بما حاصله: أن دلالة النهى على العموم انما تكون من نفس النهى، إذ لو كانت من مقدمات الحكمه لزم أن يكون استعمال «لا- تغضب» فى خصوص فرد من أفراده على نحو الحقيقه، لما تقرر فى محله: من أن إطلاق المطلق و إرادته فرد من أفراده يكون على نحو الحقيقه مع أن إطلاق «لا تغضب» على فرد خاص من أفراده يكون مجازاً.

(٣). معطوف على الإطلاق.

(٤). أى: دلالة النهى على العموم، و المراد بقوله: «بالالتزام» أن دلالة على العموم تكون بالدلالة الالتزاميه، لأنه يدل على ترك الطبيعه بالدلالة المطابقه و لما كانت الطبيعه متحققه فى جميع الافراد، و هى لا تترك الا بترك جميعها، فيدل على ترك العموم أى جميع الافراد بالالتزام.

ص: ٢٠٤

مثل «لا تغضب» فى بعض أفراد الغضب حقيقه (١)، و هذا (٢) واضح الفساد.

فيكون (٣) دلالتة (٤) على العموم من جهة أن وقوع الطبيعه فى حيز النفي أو النهى يقتضى عقلا- سريان الحكم إلى جميع الافراد، ضروره (٥) عدم الانتهاء عنها أو انتفائها (٦) الا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه (٧).

\*\*\*\*\*

(١). لما ثبت فى محله من أن استعمال المطلق فى المقيد يكون على نحو الحقيقه.

(٢). أى: كون استعمال «لا تغضب» فى بعض الافراد حقيقه واضح الفساد، لأن الظاهر المتبادر من اللفظ عرفاً هو الإطلاق و عدم الخصوصيه، فلا بد أن يكون الاستعمال فيها مجازاً.

(٣). هذه نتيجته إبطال كون العموم مستنداً إلى مقدمات الحكمه.

و ملخص هذا التفريع: دلالة النهى على العموم التزاماً، توضيحه: أن لازم وقوع الطبيعه فى حيز النفي أو النهى الدال على مبغوضيه وجودها هو سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعه، لتوقف ترك الطبيعه على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلى يدل على الاستيعاب. و على هذا، فأقوائيه دلالة النهى على العموم الاستغراقى من دلالة النهى على العموم البدلى فى محلها.

(٤). أى: النهى.

(٥). تعليل لسريان الحكم إلى جميع الافراد، و قد عرفت توضيحه آنفا.

(٦). هذا الضمير و ضمير «عنها» راجعان إلى الطبيعه. و المراد بالانتهاء تعلق النهى بالطبيعه كقوله: «لا تغضب» و المراد بالانتهاء تعلق النفي بها كقوله:

«لا غضب».

(٧). الضمير راجع إلى «الجميع»، أى جميع الافراد.

ص: ٢٠٥

قلت: دلالتهما (١) على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: النفي و النهى، و غرضه تأييد الإيراد الأول، و هو: كون النهى كالأمر فى كون العموم فيهما مستنداً إلى مقدمات الحكمه.

و محصل ما أفاده (قده): أن النفي و النهى و ان كانا دالين على العموم بلا كلام، الا أن استفاده العموم منوطه بكل من حكم العقل و مقدمات الحكمه، توضيحه:

أن أداء العموم لا- تدل على استيعاب جميع أفراد طبيعه المطلقه الا إذا أريد بها الإطلاق، و لما لم يكن نفس متلوّ أداء العموم دالا على هذا الإطلاق، فلا بد فى إثباته من التشبث بمقدمات الحكمه، مثلا إذا ورد «لا تغضب» لا يمكن الحكم بحرمة جميع أفراد طبيعه الغضب إلا- بعد إثبات الإطلاق لهذه الطبيعه، و من المعلوم أن المتكفل له هو مقدمات الحكمه، فيها نحكم بأن المراد به الطبيعه المطلقه، إذ لو كان المراد به الطبيعه المقيده بزمان كيوم الجمعه أو زمانى كالفقر و الغنى و السفر و الحضر و غيرها من الحالات و الطوارئ كان على المتكلم بيانه.

و الحاصل: أن الحكم بحرمة جميع أفراد الغضب منوط بإطلاق متلوّ أداء العموم، و قد عرفت توقفه على مقدمات الحكمه، و بعد جريانها فيه يكون المنفى أو المنهى عنه الطبيعه غير المقيده، و من المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم استيعاب جميع أفراد طبيعه فى كل زمان و حال، فاستفاده العموم لجميع الافراد منوطه أولا بإطلاق متلوّ أداء العموم، و ثانياً بحكم العقل المتقدم، فلو لم تكن الطبيعه مطلقه بأن كانت مهمله أو مقيده لا يدل النفي و النهى على استيعاب جميع أفرادها، بل بعضها الذى أريد منها، كما لا يخفى.

(٢). الضمير للشأن، و غرضه من هذه العبارة: دفع المنافاه بين وضع النفي

ص: ٢٠٦

من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك (١) إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف (٢) سعه و ضيقاً، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد الا إذا أريد منه (٣) الطبيعه مطلقه و بلا- قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك (٤) مع عدم دلالتة (٥) عليه بالخصوص الا- بالإطلاق و قرينه الحكمه بحيث لو لم يكن هناك قرينتها (٦) بأن يكون الإطلاق و النهى للعموم، و بين احتياج استيعاب جميع الافراد إلى إطلاق متعلقهما المنوط بمقدمات الحكمه.

وجه عدم التنافى: أن الموضوع له فى النفى و النهى نفس العموم فى الجمله، و أما سعه دائرته و ضيقها فتتبعان المتعلق من حيث الإطلاق و التقييد و الإهمال كما عرفت مفصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العموم الاستيعابى، و ضمير «منهما» راجع إلى النفى و النهى.

(٢). أى: العموم سعه و ضيقاً، فلا يكاد يدل العموم على استيعاب جميع الافراد.

(٣). أى: المتعلق.

(٤). أى: إطلاق الطبيعه التى تعلق بها النفى و النهى.

(٥). يعنى: مع عدم دلالة المتعلق على الإطلاق الا بقرينه الحكمه، و الأولى إسقاط ضمير «دلالته».

(٦). أى: قرينه الحكمه، و قوله: «بأن يكون الإطلاق» بيان لمورد عدم قرينه الحكمه، إذ من شرائط جريان قرينه الحكمه كون المتكلم فى مقام البيان.

ص: ٢٠٧

فى غير مقام البيان لم يكمد استفاد استيعاب أفراد الطبيعه (١)، و ذلك (٢) لا ينافى دلالتهما (٣) على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلاله على أنه (٤) المقيد أو المطلق.

اللهم الا أن يقال (٥):

\*\*\*\*\*

(١). أى: الطبيعه المطلقه و بلا قيد، فان استيعاب أفرادها موقوف على إطلاقها المنوط بجريان مقدمات الحكمه فيها.

(٢). يعنى: و عدم استظهار إطلاق الطبيعه الا- من مقدمات الحكمه لا ينافى دلالة النفى و النهى على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق.

و ملخصه: أن توقف استيعاب جميع أفراد الطبيعه المطلقه على إثبات إطلاقها بمقدمات الحكمه لا- ينافى وضع النفى و النهى للعموم. وجه عدم المنافاه: أنهما وضعا لاستيعاب ما أريد من متعلقهما سواء كان مطلقاً أم مقيداً أم مهملاً، كما تقدم آنفاً، فإطلاق المتعلق كتقيده و إهماله أجنبي عن وضع النفى و النهى للاستيعاب الذى هو من الأمور الإضافيه المختلفه سعه و ضيقاً باختلاف المتعلق.

فالتتيجه: أن النفى و النهى يدلان وضعاً على الاستيعاب فى الجمله، و لكن الأمر لا يدل على العموم البدلى الا بمقدمات الحكمه.

(٣). أى: النفى و النهى، و قد أوضحنا عدم المنافاه بقولنا: «وجه عدم المنافاه... إلخ».

(٤). يعنى: إذ المفروض عدم دلالة النفى و النهى على أن ما يراد من المتعلق هو المقيد أو المطلق.

(٥). غرضه «قده» إبداء احتمال عدم الحاجه إلى مقدمات الحكمه فى إثبات إطلاق المتعلق، و كفايه نفس النفى و النهى فى ذلك، بأن يقال: انهما يدلان

ص: ٢٠٨

ان فى دلالتهما (١) على الاستيعاب كفايه و دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك (٢) فى مثل «كل رجل، و أن (٣) (فان) مثل لفظه «كل» تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظه إطلاق مدخوله و قرينه الحكمة، بل يكفى إرادته ما هو معناه من (٤) الطبيعه المهملة و لا بشرط فى دلالتها (٥) على الاستيعاب، و ان (٦) كان على كلا الأمرين، و هما: الاستيعاب، و إطلاق المتعلق.

أما الأول، فلكون النفى و النهى موضوعين له.

و أما الثانى، فلان أسماء الأجناس موضوعه للطبائع المهملة و بلا شرط، فإذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محاله يراد بسببه جميع أفرادها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: النفى و النهى.

(٢). يعنى: كفايه الدلالة على الاستيعاب فى إرادته الإطلاق من المتعلق فى مثل «كل» الدال على العموم، فإذا دخل على اسم جنس ك «رجل» تكون دلالتها على العموم قرينه على إرادته جميع أفراد طبيعه الرجل.

(٣). معطوف على «أن» فى قوله: «ان المراد».

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «معناه» راجع إلى «مدخوله».

(٥). أى: فى دلالة مثل «كل رجل على الاستيعاب، و كلمة «فى» متعلقه بقوله: «يكفى» يعنى: بل يكفى فى دلالة مثل «كل رجل على الاستيعاب إرادته معنى المدخول و هو الطبيعه المهملة.

(٦). هذا تعريض بما أورده المورد الثانى من: أن العموم لو استفيد من مقدمات

ص: ٢٠٩



لا يلزم مجاز أصلاً (١) لو أريد منه خاص بالقرينه، لا فيه (٢)، لدلالته (٣) على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، و لا فيه (٤) إذا كان بنحو تعدد الدال و المدلول (٥)، لعدم (٦) الحكمة كان استعمال «لا تغصب» فى بعض أفراده حقيقه، و ان استفيد من نفس النهى كان مجازاً.

و حاصل التعريض: أن المجاز لا- يلزم - و ان استند العموم إلى نفس النهى - بشرط أن تكون إرادته الخاص بالقرينه، كما فى «أكرم العلماء العدول» فان إرادته خصوص العالم العادل من العلماء بقرينه العدول لا تكون بنحو المجاز لتعدد الدال و المدلول، حيث ان كلاً من العلماء و العدول قد استعمل فى معناه الحقيقى، فلا يلزم مجاز، لا فى أداء العموم، حيث انها مستعمله فى عموم ما أريد من المتعلق، و لا فى متلوها، لاستعماله فى معناه الحقيقى، و هو الطبيعه المهمله كما مر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا فى الأداء و لا فى متلوها كما عرفت.

(٢). أى: فى مثل كل، و ضمير «منه» راجع إلى المدخول.

(٣). الضمير راجع إلى «مثل كل»، و هذا تعليل لعدم لزوم المجاز فيه، و حاصله: ما تقدم من أن أداء العموم مستعمله فيما وضعت هى له من استيعاب ما يراد من المدخول.

(٤). أى: المدخول، و هذا و قوله: «لا فيه» بيان لقوله: «أصلاً».

(٥). كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه»، فان المراد هى الرقبه المؤمنه، و مع ذلك لا يلزم مجاز أصلاً، لتعدد الدال و المدلول.

(٦). تعليل لعدم لزوم المجاز فى المدخول، و ضمير «استعماله» راجع إلى المدخول، و تقريبه واضح.

ص: ٢١٠

استعماله الا فيما وضع له، و الخصوصيه مستفاده من دال آخر، فتدبر (١).

## و منها (٢): أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و قد أورد عليه في القوانين بأنه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللهم الا أن يقال... إلخ».

أو إلى الإشكال في إلحاق النفي و النهي بلفظ «كل».

ب - أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه

(٢). أى: و من وجوه ترجيح النهى على الأمر: أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، بيانه: أن النهى عن الغضب يكشف عن المفسده فيه، و الأمر بالصلاه يكشف عن المصلحه فيها، و دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، فهذه الأولويه ترجح النهى على الأمر. و عليه، فترك الصلاه دفعا لمفسده الغضب أولى من فعلها جلبا لمنفعتها، فلا بد من ترك الصلاه فى المغصوب، الا أن دفع مفسده الغضب أولى من جلب مصلحه الصلاه.

(٣). ملخص الإيراد: أنه لا كليه لأولويه دفع المفسده من جلب المصلحه، إذ لو كان هناك واجب معين لا بدل له بحيث انحصر فى فرد، فان فى ترك هذا الواجب أيضا مفسده كفعل المحرمات، و حيثئذ فيدور الأمر بين المفسدتين فعل الغضب و مفسده ترك الصلاه، فلا بد من ملاحظه الأهم منهما، و بما أن مفسده ترك الصلاه أهم، فتقدم، فلا بد من فعل الصلاه و هو معنى تقديم الأمر على النهى.

نعم لا مفسده فى ترك الواجب المخير شرعا كخصال الكفار إذا أتى ببعض

ص: ٢١١

مطلقاً ممنوع، لأن (١) «-» في ترك الواجب أيضاً مفسده إذا تعين.

و لا يخفى ما فيه (٢)، فان الواجب و لو كان معيناً ليس الا لأجل أن في فعله مصلحه يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسده، كما أن الحرام ليس الا لأجل المفسده في فعله بلا مصلحه في تركه. الأبدال، فانه لا مفسده في ترك الصوم إذا أطمع ستين مسكيناً، أو عقلاً كأفراد الطبيعه المأمور بها، فإذا أتى بالصلاه في المسجد، فلا مفسده في ترك الصلاه في الدار مثلاً.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للمنع، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «إذ لو كان هناك... إلخ».

(٢). هذا إشكال على ما في القوانين، و حاصله: أنه لا تترتب المفسده الا على فعل الحرام، لأن مقتضى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها هو ترتب المفسده على فعل الحرام، و المصلحه على فعل الواجب، فلا مفسده في ترك الواجب، بل في فعله المصلحه، و تركه يوجب فوات المصلحه اللازم

(-). لا- يخفى أن التعليل لا ينطبق على المعلل، إذ المدعى منع الإطلاق، فتعليله بما فيه خروج موضوعي عن أصل القاعده غير ملائم له.

توضيحه: أن منع الإطلاق انما يكون في مورد وجود المصلحه و المفسده حتى يكون مندرجاً في موضوع القاعده، و خارجاً عن حكمها، و هو أولويه ترك المفسده من جلب المصلحه من باب تقديم أحد المتراحمين على الآخر.

و أما إذا كان هناك مفسدتان، فذلك خارج عن أصل هذه القاعده، لا عن إطلاقها، إذ المفروض وجود مفسدتين إحداهما في ترك الواجب، و الأخرى في فعل الحرام. فتعليل عدم إطلاق القاعده بما يخرجها عن موضوعها عليل.

ص: ٢١٢

و لكن يرد عليه (١): أن الأولويه مطلقاً (٢) ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به (٣) مقايسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاه و ما يتلو تلوها (٤). استيفائها، لا- الوقوع في المفسده، كما أنه لا مصلحه في ترك الحرام، بل في فعله المفسده، ففعله يوجب الوقوع في المفسده اللازم اجتنابها. و عليه، فلا- يدور الأمر في الواجب و الحرام بين المفسدتين حتى يخرج المقام عن قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه، بل ما نحن فيه من صغرياتها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه. و لا- يخفى أن المصنف بعد دفع إيراد المحقق القمى (ره) أورد على المرجح المزبور بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أن الأولويه مطلقاً... إلخ»، و حاصله:

منع كليه الكبرى، لعدم الدليل على أولويه دفع المفسده مطلقاً من جلب المنفعه بعد وضوح اختلاف المصالح و المفسد الداعيه إلى تشريع الأحكام قوه و ضعفاً، إذ رب واجب تكون مصلحته في غايه القوه، و حرام تكون مفسدته في كمال الضعف، فلا شبهه حينئذ في تقدم الواجب على الحرام عند الدوران بينهما كما ستعرف.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد حتى فى صورته أقوائيه مصلحه الواجب - كالصلاه - من مفسده الحرام كالنظر إلى الأجنبيه، بل الأولويه المزبوره مختصه بما إذا كانت المفسده أقوى من المصلحه.

(٣). يعنى: يشهد بكون العكس أولى مقايسه فعل بعض المحرمات - كالتصرف فى مال الغير بدون اذنه - مع ترك بعض الواجبات كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق فان من المعلوم أقوائيه مصلحه هذين الواجبين من مفسده الغصب.

(٤). أى: الصلاه كالحج و الصوم و غيرهما مما بنى عليه الإسلام، فان مصلحه

ص: ٢١٣

و لو سلم (١)، فهو أجنبي (Z) عن المقام، فانه (٢) فيما إذا دار بين الواجب و الحرام «-». الصلاه مثلا أقوى من مفسده النظر إلى الأجنبيه، كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم كبرويه قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه - نمنع صغرويه المقام لها، و ذلك لأن موردها التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح، مثل ما لو دار الأمر بين وجوب شىء فى الشريعه و حرمة كصلاه الجمععه إذا فرض دوران حكمها بين الوجوب و الحرمة، فان الحكم فيها - بعد عدم إمكان ترجيح أحد الحكمين - هو التخيير. و هذا بخلاف المقام، فانه - بعد عدم إمكان الترجيح - لا يرجع إلى التخيير، بل يرجع إلى الأصل العملى، كما فى العامين من وجه.

(٢). أى: ما ذكر من أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه. و هذا ثانى الوجوه، و هو موافق لما فى تقارير شيخنا الأعظم (قده).

و بالجملة: فمورد هذه القاعده ترجيح المأمور، و المقام ترجيح الأمر، إذ لا دوران عنده بعد الكسر و الانكسار، فلا وجود عنده الا لإحداهما من المصلحه أو المفسده، فلا دوران بينهما حتى يحكم العقل بأولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

(-). لكن علل المصنف فى الحاشيه التى نقلناها آنفاً أجنبيه أولويه دفع -

(Z). فان الترجيح به انما يناسب ترجيح المكلف و اختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه، لا المقام و هو جعل الأحكام، فان المرجح هناك ليس الا حسنها و قبحها العقلان، لا موافقه الأغراض و مخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف.

ص: ٢١٤

و لو سلم (١)، فانما يجدى فيما لو حصل القطع.

و لو سلم أنه (٢)

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أن هذه القاعده بعد تسليمها انما تجدى فيما إذا حصل القطع بالأولويه. و ذلك ممنوع، لأن غايه ما يحصل هو الظن بها، و ذلك لا يجدى، لأن الأصل عدم اعتباره.

(٢). هذا رابع الوجوه، و حاصله: أنه لو سلم أن دفع المفسده أولى من جلب المصلحه يجدى و ان لم يحصل العلم به، و قلنا بكفايه الظن بالأولويه فى ترجيح النهى على الأمر، فذلك يختص بما إذا لم تجر فيه أصاله البراءه أو الاشتغال، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فانه لا يجرى فيه أصل البراءه، للعلم بالإلزام المانع عن شمول أدله البراءه له، و لا أصل الاشتغال، لعدم أثر له مع عدم القدره على الموافقه القطعيه بالفعل أو الترك، فلا- محاله يكون مخيراً عقلاً- بينهما. و هذا بخلاف المقام، لإمكان جريان أصل البراءه فى حرمه المجمع، و إحراز صحته ببركه الأصل، حتى على القول بمرجعيه الاشتغال عند الشك فى المفسده من جلب المنفعه عن المقام بما حاصله: أن الأولويه انما هى بالإضافه إلى المكلف فى مقام اختيار الفعل أو الترك، فانه يدفع المفسده عن نفسه، و يجلب المنفعه إليها. و أما فى مقام جعل الأحكام، فليس هناك مقام جلب المنفعه و لا دفع المفسده، بل المرجح لأحدهما غلبه حسن الفعل على قبحه، أو العكس، هذا.

و علل المصنف أجنبيه القاعده عن المقام فى فوائده ب: أنه لا يهـ لله لله دوران فى محل الكلام، و وجهه: أن استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاه فى غير الغصب، و ترك الغصب بجميع أفراده، فله التحرز عن المفسده مطلقاً مع جلب المنفعه.

ص: ٢١٥

يجدى و لو لم يحصل (١)، فانما يجدى (يجرى) فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما (٢) فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين (٣)، لا- فيما تجرى، كما فى محل الاجتماع (٤)، أجزاء المركب الارتباطى و شرائطه، إذ ليست شرطيه الإباحه على حذو شرطيه غيرها، لكون الإباحه شرطاً تراحمياً، و من المعلوم توقف التراحم على تنجز التكليف، فما لم يعلم بفعليه النهى - كما فى المقام - لا تكون الحرمة مانعه، لعدم منافاتها لقصد القربه، فمع ارتفاع فعليه النهى تصح الصلاه واقعاً، لخلوها عن المانع حقيقه. و هذا بخلاف مشكوك الجزئيه و الشرطيه فى غير الإباحه، كالشك فى جزئيه الاستعاذه، أو شرطيه تمام مكان المصلى، فانه إذا جرت فيها البراءه حكم بصحة الصلاه ظاهراً لا واقعاً، إذ مع ثبوت الجزئيه و الشرطيه لا تصح الصلاه واقعاً، و لذا قيل بالاشتغال فى المركب الارتباطى، للشك فى براءه الذمه بالفاقد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: القطع بالأولويه.

(٢). هذا مورد لعدم المجال للبراءه أو الاشتغال.

(٣). كالمراه المردده بين من يجب وطؤها و يحرم لأجل الحلف، فان كلا- من الوجوب و الحرمة تعيينى، و لا- تجرى أصاله البراءه، للعلم بالإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة. و لا- الاشتغال، لتعذر الموافقه القطعيه بالفعل، فلا أثر للاشتغال العقلى، بل العقل حاكم بالتخير بين الفعل و الترك الا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه، فيقدم عقلا على الاخر.

(٤). إذ لا مانع عن جريان البراءه فى الحرمة، و لا يعارضها أصاله عدم الوجوب، لأنه ثابت قطعاً، لكنه تخيراً بحكم العقل به بين أفراد طبيعى الصلاه، إذ مورد البحث وجود المندوحه، فللمكلف اختيار فرد آخر، و مع جريان البراءه عن الحرمة يحكم بصحة الصلاه.

ص: ٢١٦

لأصالة البراءة عن حرمة، فيحكم (١) بصحته و لو قيل بقاعده الاشتغال في الشك في الاجزاء و الشرائط (٢)، فانه (٣)

نعم إذا لم يكن له مندوحة و انحصر مكان الصلاة في المغضوب اندرج في كبرى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيين، و لا تجرى البراءة في الحرمة، للعلم بالالتزام المانع عن جريانها، كما عرفت في مثال المرأه المردد و طؤها بين الوجوب و الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الحكم الوضعى - أعنى الصحة - مترتب على جريان البراءة عن حرمة الغضب، لما عرفت من إناطه مانعيه الغضب بفعليه حرمة، فمع عدم ثبوت فعليتها لا مانعيه واقعاً. و ضميراً «حرمة، بصحته» راجعان إلى محل الاجتماع.

(٢). غرضه: إبداء الفرق بين مورد اجتماع الأمر و النهى، و بين الشك في الجزئيه و الشرطيه، و أن جريان قاعده الاشتغال في الشك فيهما لا يستلزم جريانها في مورد الاجتماع و الشك في فعليه الحكم.

توضيح وجه الفرق: أن الصحة الثابته بأصل البراءة في الشك في الجزئيه و الشرطيه ظاهريه، لأنه - على فرض ثبوتها واقعاً - يكون الفاقد لهما بمقتضى الارتباطيه فاسداً واقعاً. و هذا بخلاف مانعيه الغضب، حيث انها مترتبه على فعليه حرمة، فإذا جرت البراءة في نفى فعليتها انتفت المانعيه حقيقه، و صحت الصلاة واقعاً، كما هو قضيه كل ما يكون دخله في الأمور به من باب التزاحم، فالصحة فيه واقعيه، و في الشك في الجزئيه و الشرطيه ظاهريه، و لذا بنى غير واحد في الأقل و الأكثر الارتباطى على الاشتغال.

(٣). تعليل لقوله: «فيحكم بصحته»، يعنى: أنه لا مانع من صحة مورد اجتماع الأمر و النهى الا الحرمة المنافيه للتقرب به، فإذا انتفت الحرمة صلح المجمع للمقريبه.

ص: ٢١٧



لا مانع عقلا الا فعلية الحرمة المرفوعة عقلا و نقلا بأصالة البراءة عنها (١).

نعم (٢) لو قيل (Z) بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره فى المبعوضيه

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن فعلية الحرمة، فإن أدله البراءة عقلا و نقلها تجرى فيها بلا مانع، و بها يحرز خلؤ المجمع عن المانع واقعاً، لما عرفت من تقوم مانعيه باب التزام بتنجز التكليف، فبارتفاعه ترتفع المانعيه واقعاً.

(٢). هذا استدراك على قوله: «لا فيما تجرى كما فى محل الاجتماع... إلخ» و حاصله: أنه بناء على تأثير المفسده الغالبه الواقعيه فى فعلية المبعوضيه المانعه عن إمكان التقرب بالمجمع و ان لم تحرز غلبتها، بأن فرض كون الغلبه -

(Z). كما هو غير بعيد كله بتقريب: أن إحراز المفسده و العلم بالحرمة الذاتيه كاف فى تأثيرها بما لها من المرتبه، و لا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبتها، و لذا كان العلم بمجرد حرمة شىء موجباً لتنجز حرمة على ما هى عليه من المرتبه و لو كانت فى أقوى مراتبها، و لاستحقاق العقوبه الشديده على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى، هذا، لكنه انما يكون إذا لم يحرز أيضا ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبعوضيه. و أما معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحه أو مفسده مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و حينئذ يمكن أن يقال بصحته عباده لو أتى به بداعى الأمر المتعلق بما عليه من الطبيعه بناء على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريبا فى العباده، و امتثالا للأمر بالطبيعه، و عدم اعتبار كونه ذاتا راجحا، كيف و يمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتا راجحا، بل انما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قريبي.

نعم المعتبر فى صحه العباده انما هو أن لا يقع منه مبعوضاً عليه، كما لا يخفى، و قولنا: «فتأمل» إشاره إلى ذلك.

ص: ٢١٨

و لو لم تكن ( الغلبه ) بمحرزه، فأصالة البراءه غير جاريه (١) ( غير مجديه ) بل كانت أصاله الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه و لو قيل بأصاله البراءه فى الاجزاء و الشرائط، لعدم (٢) «-» تأتى قصد القربه بوجودها الواقعى لا العلمى مؤثره فى فعليه مبعوضيه المجمع لا مجال للبراءه لعدم إحراز موضوعها - و هو عدم البيان -، ضروره أن العلم بالمفسده على تقدير غلبتها صالح للبيانه، فالاحتمال هنا منجز. و هذا نظير منجزيه الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى فى صلاحيته للبيانه.

و عليه، فأصاله الاشتغال هنا محكمه لو كان الواجب عباده، للشك فى الفراغ الذى يرجع فيه إلى قاعده الاشتغال و لو قيل بأصاله البراءه فى الاجزاء و الشرائط.

\*\*\*\*\*

(١). لانتفاء موضوعه و هو عدم البيان بناء على بيانه العلم بالمفسده.

(٢). تعليل لجريان قاعده الاشتغال، توضيحه: أن الشك فى صحه الصلاه الواقعه فى المغصوب مسبب عن الشك فى غلبه كل من المصلحه أو المفسده على الأخرى فى نظر الشارع، و هذا المقدار من الشك كاف فى عدم تمشى قصد القربه منه، و ذلك لأن أحد طرفى هذا الشك احتمال غلبه المفسده، و مع هذا الاحتمال كيف يتمشى منه قصد القربه. و حينئذ فلا تجرى البراءه، فيجرى الاشتغال، و ذلك يكشف عن فساد الصلاه.

و بعباره أوضح: الشك فى صحه الصلاه مسبب عن الشك فى غلبه المصلحه أو المفسده، و مع الشك فى السبب يجرى الأصل فيه دون المسبب، فالأصل

(-). لا يخفى أن هذا لا يصلح لأن يكون تعليلا لجريان قاعده الاشتغال، لأنه مع عدم إمكان التقرب يقطع بفساد الصلاه، لا أنه يشك فيها حتى تجرى قاعده الاشتغال.

ص: ٢١٩

مع الشك في المبعوضيه «-» فتأمل (١). عدم غلبه المصلحه، فيحتمل حينئذ غلبه المفسده. و هذا الاحتمال يمنع عن تمشى قصد القربه منه، فيحكم بفساد صلاته.

\*\*\*\*\*

(١). قد ذكر المصنف (قده) في الحاشيه التي نقلناها آنفاً وجه التأمل، و حاصله: أن هذا القول و ان لم يكن في نفسه بعيداً كما يشهد به أن العلم بالحرمه يوجب تنجزها بما لها من المرتبه الشديده، و لذا يستحق العقوبه على تلك المرتبه و ان لم تعلم، لكنه لا ينفع مع إحراز المصلحه التي يحتمل مزاحمتها للمفسده و غلبتها عليها، إذ حينئذ يكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحه أو ذو مفسده، فلا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و لا مانع من التقرب به، هذا.

و بيان أوضح: إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسده إحراز للمقتضى، و من المعلوم أنه لا يؤثر الا مع عدم المانع، و المفروض إحراز الوجوب الذاتي بإحراز المصلحه المقتضيه له، و هو مانع عن تأثير المفسده.

(-). لا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) قد أورد على قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه بوجهين:

الأول: ما تقدم من أنه لا مسرح لهذه القاعده الا في مورد يحكم فيه بالتخير بعد عدم الأخذ بالترجيح... إلخ.

الثاني: أن من الظاهر أن القاعده المذكوره انما يؤخذ بها فيما إذا كانت المفسده و المصلحه متساويتين في ترتبهما على الفعل و الترك، و ليس كذلك فيما نحن بصدده، فان الوجوب المفروض في المقام مما يحصل المصلحه فيه بإتيان فرد آخر من الطبيعه الواجبه، بخلاف الحرمة، فانها عينيه لا بدل لها.

ص: ٢٢٠

، فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة (٢) فى أيام الاستظهار (٣)، و عدم (٤) جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

ج - الاستقراء

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الوجوه المرجحة للنهى على الأمر: الاستقراء، و تقريبه:

أنه يظهر من تتبع كثير من موارد اجتماع الأمر و النهى: أن الشارع رجح النهى على الأمر، و راعى جانب النهى دونه، و هذا كاشف عن تقدم النهى على الأمر فى كل مورد.

(٢). هذا أحد تلك الموارد التى يدور الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة.

(٣). و هى فى ذات العادة الأيام التى ترى فيها الدم بعد أيام العادة، فانها تستظهر فيها بترك الصلاة إلى العشرة، فان انقطع عليها الدم، فالمجموع حيض، و الا فخصوص أيام العادة حيض، و ما زاد عليها استحاضه.

و فى المبتدئه أول رؤيه الدم، فانها تستظهر إلى ثلاثه أيام، فان لم ينقطع فيها الدم حكم بكونه حيضاً، و الا فهو استحاضه. ثم ان ترجيح النهى على الأمر فى أيام الاستظهار واضح، حيث انه يحتمل كل من الحيض و الاستحاضه، فتحرم الصلاة على الأول، و تجب على الثانى، و الشارع قدم الحرمة على الوجوب.

(٤). معطوف على «حرمة» و هذا مورد ثان من موارد الاستقراء.

و بيانه: أن حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين اللذين اشتبه طاهرهما بمتنجسهما مع وجوب الوضوء بالماء الطاهر يكشف عن تقدم النهى على الأمر فى جميع الموارد.

و فيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء (١) ما لم يفد القطع (٢).

و لو سلم (٣)، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (٤).

و لو سلم (٥)، فليس حرمه الصلاة في تلك الأيام، و لا عدم جواز

\*\*\*\*\*

(١). قد أورد على الاستقراء بوجوه:

الأول: أنه لا دليل على حجيه الاستقراء تعبدًا، فاعتباره منوط بإفادته العلم و ذلك غير حاصل، لأن غايه ما يفيد الاستقراء هي الظن الذي لا يغنى من الحق شيئاً.

(٢). أى: القطع بكون وجه التقديم هو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب كما فى تقارير شيخنا الأعظم (قده) حتى تلحق الموارد المشكوكه بتلك الموارد بواسطة الغلبه، كما هو الشأن فى جميع الموارد التى يدعى فيها الاستقراء.

(٣). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم اعتبار الاستقراء الظنى - لا يحصل الظن بهذين الموردين، بل لا بد من تتبع موارد كثيره حتى يحصل الظن من الغلبه.

(٤). يعنى: الموردين المزبورين.

(٥). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم كفايه الظن الاستقرائى و تحققه بموردين - لا يكون الموردان المزبوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب، بل هما أجنيبان عنها، و ذلك أما حرمه الصلاة فيما بعد العاده، فلأنها مستنده إلى أصل موضوعى، و هو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه فى أيام الاستظهار. و أما حرمه الصلاة بالنسبه إلى غير ذات العاده، فلقاعدته الإمكان المثبتة تعبدًا لكون الدم حيضاً.

فالمتحصل: أن حرمه الصلاة فى أيام الاستظهار ليست من ترجيح النهى على

الوضوء منهما (١) مربوطاً بالمقام، لأن (٢) حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعده الإمكان (٣) «-» و الاستصحاب «-» المثبتين (٤) لكون الدم (٥) الأمر حتى تكون دليلاً على المدعى، بل لثبوت موضوعها - وهو حدث الحيض - بالاستصحاب في ذات العاده، و بقاعده الإمكان في غيرها، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنيبه عن مورد البحث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإناءين.

(٢). تعليل لعدم ارتباط حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بما نحن فيه من ترجيح النهى على الأمر.

(٣). الثابته بالنصوص، و هى: «أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض».

ثم ان هذه القاعده تجرى في غير ذات العاده.

(٤). أى: قاعده الإمكان و الاستصحاب يثبتان تعبداً حيضيه الدم، و قد عرفت أن مورد الاستصحاب هى ذات العاده، و مورد القاعده غير ذات العاده.

(٥). أى: الدم المشتبه.

(-). نعم نفس تشريع هذه القاعده في ظرف الشك في حيضيه الدم تغليب لجانب الحرمة على الوجوب، فالجواب عن حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بأجنيبتها عن المقام - وهو تغليب جانب الحرمة - و أنها لقاعده الإمكان غير وجيه.

(--). ان كان الاستصحاب جارياً في حائضيه المرأة، فلا بأس به، لاجتماع أركانه، و يترتب عليه حرمة الصلاة، لكن لا يثبت به حيضيه الدم حتى يترتب عليه الآثار المترتبة على حيضيته، كعدم العفو عن قليله في الصلاة. و كذا إذا كان جارياً في خروج الدم، فلا يثبت به أيضاً حيضيته إلا على القول بالأصل المثبت، نعم لا بأس بقاعده الإمكان.

ص: ٢٢٣

حيضاً، فيحكم بجمع أحكامه (١) و منها حرمة الصلاة عليها، لا (٢) لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا (٣) لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام ( حال ) الحيض، و الا (٤) فهو خارج عن محل الكلام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أحكام الحيض التى منها: حرمة الصلاة على الحائض.

(٢). يعنى: أن حرمة الصلاة انما هى لأجل قاعده الإمكان و استصحاب حدث الحيض، لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، فحرمة الصلاة فى أيام الاستظهار أجنبه عن مورد البحث.

(٣). أى: الدوران بين الوجوب و الحرمة فى مثال الصلاة فى أيام الاستظهار مبنى على كون حرمة الصلاة ذاتيه حتى يدور حكم فعلها بين الوجوب و الحرمة، إذ على فرض حرمتها التشريعيه - كما تنسب إلى المشهور - يخرج عن محل الكلام، ضروره أن مجرد فعلها لا يكون حراماً، بل المحرم حينئذ هو التشريع الذى لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عباده واردة فى الشرع، و من المعلوم أنه حينئذ مخالفه قطعيه، لكونه تشريعاً محرماً، و لا يحتمل الامتثال فى هذه الصوره أصلاً.

و أما الإتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه و إدراك الواقع، فهو حسن، لكونه احتياطاً، و لا مخالفه حينئذ و لو احتمالاً.

فقد اتضح مما ذكرنا: أنه بناء على الحرمة التشريعيه لا يدور أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة، بل على تقدير قصد التشريع يكون فعلها حراماً، و على تقدير الإتيان بها برجاء المطلوبيه يكون فعلها احتياطاً.

(٤). أى: و ان لم تكن حرمة الصلاة ذاتيه بأن كانت تشريعيه كان أجنبياً عن المقام، لعدم الدوران بين الوجوب و الحرمة، و عدم تقديم أحدهما على الآخر

ص: ٢٢٤

و من هنا (١) انقدهح أنه ليس منه (٢) ترك الوضوء من الإناءين، فان (٣) حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعياً، و لا تشريع فيما لو توطأ منهما (٤) احتياطاً، فلا حرمة (٥) فى البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك (٦) بل إراقتهما كما فى النص (٧) كما هو مورد البحث، بل إتيانها اما مخالفه قطعيه بلا موافقه و لو احتماليه، و اما احتياط بلا مخالفه أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مما ذكرنا فى الصلاه أيام الاستظهار اتضح حال المورد الثانى و هو عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالغصب حتى يدور حكم الوضوء بين الوجوب و الحرمة، بل حرمة تشريعيه.

(٢). أى: من محل الكلام و هو: دوران الحكم بين الوجوب و الحرمة.

(٣). هذا تقريب وجه الخروج عن محل الكلام، و قد عرفته آنفاً.

(٤). أى: من الإناءين احتياطاً، فان الاحتياط ضد التشريع، كما لا يخفى.

(٥). يعنى: و مع الاحتياط لا حرمة ذاتيه حتى يكون كالغصب، و يقدم جانبها على الوجوب، و مع التشريع لا شبهه فى الحرمة، و لا احتمال معه للموافقه، فمثال الوضوء من الإناءين المشتبهين أجنبى عن المقام.

(٦). يعنى: احتياطاً، و ضمير «منهما» راجع إلى الإناءين.

(٧). و هو خبر عمار عن الصادق (عليه السلام): «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع فى أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، و ليس يقدر على ماء غيرهما قال (عليه السلام) يهريقهما جميعاً و يتيمم»، و مثله موثق سماعه».

ص: ٢٢٥



ليس (١) الا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسه البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب (٢)، للقطع بحصول النجاسه حال ملاقاته المتوضى من (٣) الآنيه ( من الإناء ) الثانيه، اما (٤) بملاقاتها، أو بملاقاه الأولى، و عدم (٥) «-»

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فعدم» و الغرض منه دفع توهم و هو: أنه مع عدم الحرمة الذاتية و كون الحرمة تشريعيه يجب الاحتياط بالوضوء من كليهما، لأنه يتمكن من الطهاره المائيه بالوضوء منهما، كالاحتياط بتكرار الصلاه فى الثوبين المشتبهين، فلا وجه للانتقال إلى الطهاره التراييه. و دفعه بقوله: «ليس الا من باب التعبد» يعنى: أن الانتقال إلى التراييه انما هو لأجل التعبد.

(٢). غرضه تطبيق عدم جواز الوضوء من الإناءين على القاعده، و عدم كونه تعبداً محضاً، توضيحه: أن الوضوء بهما يوجب نجاسه البدن واقعاً و بقاءها ظاهراً و ذلك لأنه حين ملاقاته المتوضى من الآنيه الثانيه يعلم بنجاسه أعضائه، اما بملاقاتها للماء الأول، و اما بملاقاتها للماء الثانى، و بعد حصول ما يعتبر فى التطهير من انفصال الغساله و التعدد يشك فى بقاء النجاسه، و مقتضى الاستصحاب بقاءها، و من المعلوم مانعيه النجاسه المستصحبه للصلاه مثلا كالمعلومه، فلعل الأمر بالتيمم فى النص يكون لأجل الابتلاء بهذه النجاسه الخبيثه، فالامر بالتيمم يكون على طبق القاعده.

(٣). متعلق ب «ملاقاه»، و الأولى أن يقال: «للإناء الثانيه».

(٤). هذا و قوله: «أو بملاقاه» بيان لمنشأ القطع بالنجاسه، يعنى: أن نجاسه الأعضاء نشأت اما من ملاقاتها للماء الأول، و اما من ملاقاتها للماء الثانى، فانه بملاقاه الثانى قبل حصول شرائط التطهير يعلم تفصيلاً بنجاسه الأعضاء، و الإجمال انما هو فى منشأه و هو الملاقاه للماء الأول أو الثانى.

(٥). أى: مع عدم العلم باستعمال مطهر بعده حتى لو طهر بالثانيه مواضع

(-). الصواب أن يقال: «و عدم العلم باستعمال مطهر» لا نفى استعماله واقعاً، لاحتماله مع كون ماء الأولى نجساً واقعاً.

ص: ٢٢٦

استعمال مطهر بعده و لو (١) طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى «-» نعم (٢) لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجه إلى التعدد أو انفصال الغساله (٣) لا يعلم تفصيلاً بنجاستها (٤) و ان علم بنجاستها الملاقاه بالآنيه الأولى، إذ لو كان ماء الآنيه الثانيه متنجساً فتنجس المواضع بها، لا أنها تطهر به.

\*\*\*\*\*

(١). كلمه «لو» وصلية كما تقدم توضيحها بقولنا: «حتى لو طهر بالثانيه».

(٢). استدراك على قوله: «أو من جهة الابتلاء بنجاسه البدن ظاهراً».

و حاصله: منع جريان استصحاب النجاسه فيما إذا كان الماء الثاني كراً، فانه - على تقدير طهارته - تطهر الأعضاء، و لا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له بل هي على تقدير نجاستها تطهر بمجرد ملاقاتها له، لعدم احتياج طهارتها بالماء الكر إلى التعدد و انفصال الغساله، فالعلم التفصيلي حينئذ بنجاسه الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود، فاستصحاب نجاستها غير جار.

نعم العلم بورود النجاسه و الطهاره على الأعضاء حاصل، و استصحاب كل منهما ساقط ذاتاً أو عرضاً على الخلاف المقرر في محله.

و مثله العلم بالطهاره و الحدث مع عدم العلم بالمتقدم منهما و المتأخر.

(٣). كالماء الجارى، و عدم الحاجه إلى التعدد كالكر.

(٤). أى: نجاسه مواضع الملاقاه، و عدم العلم التفصيلي بنجاستها انما هو

(-). الظاهر أن وزان الإناءين المشتبهين وزان الثوبين المشتبهين فى إمكان الاحتياط، لوضوح إمكان العلم بالصلاه مع الوضوء الصحيح الواقعى بأن يأتى عقيب كل وضوء بعد غسل الأعضاء بالماء الثاني قبل التوضؤ به بصلاه كالإتيان بها فى كل من الثوبين المشتبهين، فانه يحصل العلم حينئذ بوجود صلاه صحيحه واقعاً، كالعلم بحصولها فى الثوبين المشتبهين، كما لا يخفى.

ص: ٢٢٧

حين ملاقاه الأولى أو الثانية إجمالاً (١)، فلا مجال لاستصحابها (٢) «-» لأجل اعتصام الماء الثانى المانع عن انفعاله بمجرد ملاقاه النجس، فلو تنجست الأعضاء قبل ملاقاه الماء الثانى طهرت بملاقاتها له، فلا يحصل العلم التفصيلي بنجاستها بملاقاه الماء الثانى، كما كان ذلك حاصلًا حين ملاقاتها له على تقدير كونه ماء قليلًا.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «و ان علم» توضيحه: أن العلم التفصيلي بنجاسه مواضع الملاقاه و ان كان لا يحصل عند ملاقاتها للماء الثانى، لاعتصامه، لكنه يحصل العلم الإجمالى بنجاستها اما بملاقاتها للأولى أو الثانية.

(٢). أى: استصحاب نجاسه مواضع الملاقاه، و قوله: «فلا مجال» متفرع

(-). بل له مجال، إذ لا مانع من استصحاب النجاسه من زمانها الواقعي المعلوم إجمالاً إلى هذا الزمان، لاحتمال بقائها من زمانها متصلًا إلى هذا الزمان فان طهاره الأعضاء المعلومه قبل استعمال الماءين قد ارتفعت باستعمال الماء المتنجس قطعاً، فتستصحب نجاستها، للشك فى ارتفاعها، فزمان الشك فى النجاسه - و هو الزمان المتأخر عن زمان الملاقاه للماء المتنجس - متصل بزمان اليقين بملاقاتها للماء المتنجس.

و بالجملة: يصدق أن الأعضاء قد علمت نجاستها فى زمان و شك فى بقائها، فتستصحب، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام.

و منه يظهر: أنه إذا كانت الحاله السابقه للأعضاء قبل استعمال الماءين النجاسه، فتستصحب طهارتها، للعلم بارتفاع النجاسه، و عروض الطهاره عليها و الشك فى ارتفاعها.

و الحاصل: أنه يستصحب ضد الحاله السابقه على استعمال الإناءين.

و على هذا، فالمرجع الاستصحاب، لا قاعده الطهاره كما فى المتن.

ص: ٢٢٨

بل كانت قاعده الطهاره محكمه. على عدم العلم التفصيلي بنجاسه مواضع الملاقاه، و حاصله: أنه لا يعلم تفصيلا بنجاسه الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني حتى تستصحب، بل نعلم بورود الماء الطاهر و المتنجس عليها، فيكون المقام من تعاقب الحالتين، فلا يجرى الاستصحاب لعدم إحراز شروطه التي منها اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، إذ لعل الماء المتنجس كان هو الماء الأول الموجب لتيقن تنجس الأعضاء، و حينئذ فالماء الثاني قاطع لزمان الشك في التنجس عن زمان التيقن به، و لا أقل من احتمال القطع، فلا يعلم باجتماع شروطه، فلا يجرى.

و ان شئت فقل: ان صدق مفهوم النقض يتوقف على اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك ليكون إبقاؤه إبقاءً و رفع اليد عنه نقضاً، و هو غير محرز في المقام، لعدم إحراز زمان نجاسه البدن تفصيلا، بل بعد استعمال الإناء ين يعلم بنجاسته في أحد زمانى الاستعمالين اما في زمان استعمال الأول، فهي مرتفعه، أو في زمان استعمال الثانى، فهي باقيه. و من أجل التردد بين الزمانين يشك في الزمان الثالث في الطهاره و النجاسه مع عدم اليقين بالنجاسه في الزمان الثانى المتصل بالزمان الثالث المذى هو زمان الاستصحاب، بل لو علم بها ارتفع الشك و يقطع بالنجاسه في الزمان الثالث. لعدم احتمال الارتفاع بعد ذلك، و انما نشأ الشك لأجل تردد زمان النجاسه المعلومه بالإجمال. هذا غاية توضيح وجه عدم جريان الاستصحاب على ما فى بعض الحواشى على المتن.

و فيه ما ذكر فى التعليقه، فلاحظ.

: الظاهر لحقوق تعدد الإضافات بتعدد (٢) العنوانات و الجهات فى أنه (٣) لو كان تعدد الجهه و العنوان كافياً مع وحده المعنون وجوداً فى جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجدياً، ضروره أنه (٤)

- إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الإشاره إلى وجه معامله المشهور مع مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» مما يكون متعلق الأمر و النهى واحداً ذاتاً و متعدداً بسبب الإضافه - كإكرام العالم و إكرام الفاسق - معامله تعارض العامين من وجه، حيث انهم يرجعون فيه إلى مرجحات باب التعارض، مع أنه ينبغى أن يعاملوا معه معامله باب التراحم، لأنه من اجتماع الحكمين بعنوانين مثل «صل و لا تغضب»، و أنه ان كان لكليهما ملاك، فعلى الامتناع يرجعون إلى مرجحات باب التراحم، و على الجواز يرجح جانب الأمر أو النهى، على التفصيل المتقدم.

و ان لم يكن لأحدهما ملاك، فيرجع حينئذ إلى مرجحات باب التعارض.

و حاصل ما أفاده فى وجهه: أن تعدد الإضافه - كالإكرام فى المثالين المذكورين - و ان كان كتعدد العنوان كالغصب و الصلاه فى كونه مجدياً فى جواز الاجتماع، الا أن معاملتهم مع «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معامله تعارض العامين من وجه اما مبنيه على الامتناع، و اما على عدم إحراز المقتضى لكل واحد من الحكمين فى المجمع.

(٢). متعلق ب «لحوق» و المراد بالعنوانات ما يتعدد ذاتاً كالصلاه و الغصب.

(٣). الضمير للشأن، و الجار متعلق ب «لحوق».

(٤). أى: تعدد الإضافات، و قوله: «ضروره» تعليل للحقوق تعدد الإضافات - كالإكرام المضاف إلى العالم و الفاسق فى المثالين المزبورين - بتعدد العنوانات

يوجب أيضا (١) اختلاف المضاف بها (٢) بحسب (٣) المصلحه و المفسده، و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعاً، فيكون مثل (٤) «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» من باب الاجتماع (٥) «كصلّ و لا تغصب» لا من باب التعارض (٦) الا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى (٧) المتغايره ذاتاً كالصلاه و الغصب.

و حاصل التعليل: أن الإضافات تؤثر في المصلحه و المفسده، بدهاه أن الإكرام المضاف إلى العالم ليس كالإكرام المضاف إلى الفاسق، لحسن الأول و كونه ذا مصلحه، و قبح الثاني و كونه ذا مفسده، كتأثير العناوين كالصلاه و الغصب في الحسن و القبح و المصلحه و المفسده.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كتعدد العنوانات.

(٢). أى: الإضافات المختلفه.

(٣). متعلق ب «اختلاف».

(٤). يعنى: مما يكون متعلق الأمر و النهى واحداً ذاتاً و متعدداً بسبب الإضافه، كالإكرام المتحد ذاتاً المتعدد بحسب إضافته تاره إلى العالم، و أخرى إلى الفاسق كما عرفت آنفاً.

(٥). الذى هو من صغريات باب التراحم.

(٦). كما ذهب إليه المشهور، و أجروا عليهما أحكام تعارض العامين من وجه.

(٧). يعنى: لا- يعامل مع مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معامله التعارض الا إذا لم يكن لأحد الحكمين في مورد الاجتماع مقتضى، فحينئذ يخرج عن باب اجتماع الأمر و النهى، كما هو الحال في نفس تعدد العناوين إذا لم يكن في أحدهما مقتضى، فانه يعامل معهما أيضا معامله التعارض.

ص: ٢٣١

كما هو (١) الحال (أيضا) في تعدد العنوانين. فما (٢) يتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يجرى التعارض في تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما ملاك الحكم في مورد الاجتماع حتى على القول بجواز الاجتماع.

(٢). هذا شروع في توجيه إجراء الأصوليين أحكام تعارض العامين من وجه

(-). لا يخفى: أن مثل مثال «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ليس من باب الاجتماع أصلا حتى يوجه ما التزم به المشهور من إجراء قواعد تعارض العامين من وجه عليه، وذلك لأن الملحوظ في العموم الاستغراقى هو الأفراد، فقوله: «أكرم العلماء» بمنزله قوله: «أكرم زيد العالم وعمراً العالم» وهكذا، وكذا «لا تكرم الفساق»، فأشخاص العلماء الفساق يشملهم الحكمان مع عدم مندوحيه. والقائل بجواز الاجتماع لا يجوز هنا أيضا، ولذا قال بعض المحشيين (قده): «و كأنه اختلط على المصنف (قده) مثال أكرم العالم ولا تكرم الفاسق بمثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فان إجراءهم قاعده التعارض لو كان في المثال الأول لاتبه الإشكال عليهم، لكنه ليس كذلك فلا تغفل».

و بالجمله: قد أوقع المصنف (قده) نفسه الزكيه في دفع الإشكال عن معاملتهم مع المثال المذكور معاملة التعارض، مع أنه من صغريات الاجتماع، ضروره أنه من اجتماع الحكمين بعنوانين، فلا بد أن يعامل معه معاملة الاجتماع، لا معاملة التعارض.

ص: ٢٣٢

فى أن النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟

و ليقدم أمور:

الأول:

أنه قد عرفت (١) فى المسأله السابقه الفرق بينها و بين هذه المسأله (٢)، و أنه (٣) لا دخل للجبهه المبحوث عنها فى إحداهما بما هو على مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق»، و قد وجهه بوجهين:

أحدهما: أن إجراء قواعد التعارض فى هذين المثالين انما هو لأجل بنائهم فى مسأله اجتماع الأمر و النهى على الامتناع.

ثانيهما: عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع. و قد أشار إلى أولهما بقوله: «انما يكون بناء على الامتناع»، و إلى الثانى بقوله: «أو عدم المقتضى... إلخ».

النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟

– الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى الأمر الثانى من مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٢). و هو دلالة النهى عن الشىء على الفساد.

(٣). معطوف على «الفرق» و الضمير للشأن. لكن لا إشكال أصلا حتى يحتاج إلى الدفع، لعدم كون المثال من باب الاجتماع، لما عرفت من توجه الحكم فى العام الاستغراقى إلى الافراد، فكل فرد من أفراد العلماء الفساق محكوم بحكمين، و القائل بجواز الاجتماع لا يجوزه أيضا.



جِهه البحث فى الأخرى، و أن (١) البحث فى هذه المسأله (٢) فى دلالة النهى بوجه يأتى تفصيله على الفساد، بخلاف تلك المسأله (٣)، فان البحث فيها فى أن تعدد الجِهه يجرى (مجد) فى رفع غائله اجتماع الأمر و النهى فى مورد الاجتماع «-» (أم لا).

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الفرق» أيضا، و حاصل الفرق بين المسألتين: أن جِهه البحث فى هذه المسأله هى: أن النهى يدل على الفساد أم لا؟ و جِهه البحث فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هى: أن تعدد الجِهه يوجب تعدد الموضوع حتى يرتفع به محذور اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد أو لا يوجب، فلا ترتفع غائله الاجتماع، فيسرى كل من الحكمين إلى متعلق الآخر.

(٢). أى: مسأله النهى عن الشىء.

(٣). أى: مسأله اجتماع الأمر و النهى، و الجار فى قوله: «على الفساد» متعلق ب «دلاله».

(-). و يفرق بين المسألتين أيضا بأن الفساد هنا - على القول به - ناشٍ من النهى بوجوده الواقعى و ان لم يبلغ مرتبه التنجز، لأن هذه المسأله من صغريات التعارض، فالنهى بنفسه كاشف عن عدم المصلحه، و بدونها لا تصح العباده، لأن صحتها منوطه بالأمر أو الملاك، و فى مسأله النهى عن العباده، حيث ان المتعلق واحد، فيكشف النهى عن عدم ملاك الأمر، و معه لا موجب لصحه العباده أصلا. و هذا بخلاف مسأله اجتماع الأمر و النهى، فان فساد العباده فيها مترتب على تنجز النهى، حيث انها من صغريات كبرى التزاحم الذى يتقوم بوجود الملاك فى كلا الحكمين، و لا تزاحم فى جعلهما، و انما التزاحم يكون

ص: ٢٣٤

: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه فى الأقوال قول «-» بدلالته (٢) على الفساد فى

- هل تعد المسألة من مباحث الألفاظ؟

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على فساد ما ذكره بعض المحققين من:

أن النزاع فى هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلى، لا لفظى، لأن النزاع إنما هو فى حكم العقل بالملازمه بين الحرمة و الفساد و عدمه، سواء كان الدال على الحرمة صيغه النهى أم الإجماع أم الضروره، فالنزاع فى هذه المسألة عقلى لا لفظى، لعدم ارتباطها باللفظ. و المصنف أشار إلى أنه يمكن أن تكون هذه المسألة لفظيه، لإنكار بعض الأصوليين الملازمه بين الحرمة و الفساد، و اعترافه بدلاله النهى على الفساد فى المعاملات، فلو كان النزاع فى الملازمه العقليه التى لا مساس لها بالدلاله اللفظيه لكان هذا القائل من النافين، مع أنهم عدوه من المثبتين، فيستكشف من هذا أن النزاع فى دلاله اللفظ لا فى الملازمه العقليه.

(٢). أى: النهى، فالتحفظ على إدراج هذا القول فى حريم النزاع أوجب تحرير البحث فى دلاله اللفظ. فى مقام الامتثال، لعدم قدره العبد على إطاعتها. و عليه، ففساد العباده فى مسأله الاجتماع ناش من جهه عدم صلاحية الفعل للمقريبه، أو من جهه عدم تمشى قصد القربه، و كلتا الجهتين من آثار تنجز النهى، و لذا قالوا بصحة الصلاه فى المكان المغصوب فى صوره الجهل.

(-). لكن التكلف لإدراج هذا القول فى حريم النزاع يوجب خروج التحريم المستفاد من غير صيغه النهى عن حريمه، فإلحاقه بمحل البحث منوط بالتشبيث بعموم الملاك كما أفاده المصنف (قده) فى الأمر الآتى.

المعاملات مع إنكار الملازمه بينه (١) و بين الحرمة التي هي مفاده فيها، و لا ينافي ذلك (٢) أن الملازمه - على تقدير ثبوتها في العبادة - انما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصيغه، و على تقدير عدمها تكون منتفيه بينهما (٣)، لإمكان (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الفساد و بين الحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات، فضمير «هي» راجع إلى الحرمة، و ضمير «مفاده» راجع إلى النهي، و ضمير «فيها» إلى المعاملات.

(٢). أى: إنكار الملازمه بين الحرمة و الفساد في المعاملات، و هذا إشاره إلى التوهم المذكور في التقارير المنسوبة إلى شيخنا الأعظم «قده» و هذا لفظه:

«و من هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن تعد من مباحث الألفاظ، فان هذه الملازمه على تقدير ثبوتها انما هي موجوده بين مفاد النهي المتعلق بشيء و ان لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغه اللفظيه، و على تقدير عدمها انما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين».

و حاصله: أن جهه البحث لما كانت هي الملازمه بين الحرمة و الفساد، فلا بد من عدم ذكره في مباحث الألفاظ، بل من المباحث العقليه، إذ البحث انما هو في الملازمه، لا في الدلاله اللفظيه.

(٣). أى: بين الفساد و الحرمة المستفاده من الصيغه أو غيرها.

و بالجمله، فالنزاع عقلي لا لفظي.

(٤). تعليل لقوله: «و لا ينافي» و دفع للتوهم المزبور، و هو التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، و بين التزام العلماء بالملازمه بين الحرمة و الفساد في العبادات و ان استفيدت الحرمة من غير صيغه النهي كالإجماع و دليل

ص: ٢٣٦

أن يكون البحث معه (١) فى دلالة الصيغه بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا (٢) تقاس بتلك المسأله التى لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

### الثالث (٣)

: ظاهر لفظ النهى و ان كان ( هو ) النهى التحريمى، العقل، فوجه المنافاه هو: أن القول بالملازمه بين الحرمه و الفساد فى العبادات مطلقاً و ان ثبتت الحرمه بغير الصيغه يستلزم أن يكون النزاع فى ثبوت الملازمه و عدمها، و من المعلوم أنه أجنبي عن دلالة اللفظ.

و توضيح دفع هذا التوهم: أنه يمكن إرجاع النزاع إلى حال اللفظ، و تعميم الدلاله و جعلها أعم من الالتزاميه، بأن يقال: ان النهى يدل بالمطابقه على الحرمه و بالالتزام على الفساد، لما بين الحرمه و الفساد من التلازم. و على هذا، فلا مانع من جعل هذه المسأله من مباحث الألفاظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع القائل بدلاله النهى فى المعاملات على الفساد مع إنكاره الملازمه بين الحرمه و الفساد.

(٢). غرضه: أنه بعد إمكان إرجاع البحث فى هذه المسأله إلى مباحث الألفاظ، فلا تقاس بالمسأله السابقه، و هى اجتماع الأمر و النهى التى يبحث فيها عن كون تعدد الجهه مجدياً فى دفع محذور اجتماعهما أو لا، إذ من المعلوم أنه مسأله عقليه لا مساس لها بالألفاظ، بخلاف هذه المسأله كما عرفت.

- شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع، و حاصل ما أفاده:

أن النهى و ان كان له أقسام، الا أن المتبادر منه خصوص المولوى التحريمى

ص: ٢٣٧

الا- أن ملاك (١) البحث يعم التنزيهي، و معه (٢) لا وجه لتخصيص العنوان (٣)، و اختصاص عموم ملاكه (٤) كما تقدم في محله، لكن المراد به في هذه المسأله أعم منه، فيشمل التنزيهي.

و القرينه على إرادته الأعم عموم ملاك البحث، و هو منافاه المرجوحه لصحه العباده، و ذلك لاقتضاء العباده للمحبوبيه، و الكراهه للمبغوضيه، و من المعلوم تضاد الحب و البغض، فلا تجتمع الصحه في العباده مع الكراهه.

\*\*\*\*\*

(١). ملاك البحث هو الجبه المقصوده بالبحث، و قد عرفت: أن المراد بالملاك هنا هو التنافي بين ما يقتضيه النهي - أعني المرجوحه - و بين الصحه.

و هذا الملاك هو القرينه على إرادته خلاف ظاهر النهي أعني التحريمي المولوي، و أن المراد به هنا ما يعم التنزيهي، كما عرفت.

(٢). أي: و مع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي كما صنعه في التقريرات، قال فيها في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد: «الثاني ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي و ان كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً و ذلك لا يوجب «-» تعميم العنوان».

(٣). بالتحريمي كما صنعه في التقريرات في عبارته المتقدمه.

(٤). أي: ملاك البحث و هو التنافي بين المرجوحه و الصحه في العباده، و قوله: «و اختصاص... إلخ» إشاره إلى توهم، و هو: أن عموم الملاك يختص بالعبادات، لأن المرجوحه المستكشفه عن النهي تحريمياً كان أو تنزيهياً

(-). بل يوجهه، بداهه تبعيه المعلول للعله سعه و ضيقاً، فتسليم عموم المناط لا يلائم القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان، لأنه يوجب التفكيك بين العله و المعلول في السعه و الضيق، و هو كما ترى.

ص: ٢٣٨

بالعبادات لا يوجب (١) التخصيص به (٢)، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه (٣) بالنفسى، فيعم الغيرى إذا كان أصلياً. انما تنافى صحه العباده، لأنها تستدعى المحبوبيه المنافيه للمرجوحه، دون المعامله، إذ لا- ملازمه قطعاً بين النهى التنزيهى فيها و بين الفساد، فلا- تنافى مرجوحيتها صحتها، و حيث لا يشمل عموم الملاك المعاملات، فيما أن النهى التحريمى مطرد فى العبادات و المعاملات، فيكون عدم اطراد عموم الملاك فى المعاملات قرينه على إرادته التحريمى من النهى المذكور فى العنوان.

فالتتيجه: أن المراد بالنهى خصوص التحريمى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لأن يكون قرينه على تخصيص النهى فى العنوان بالتحريمى، و ذلك لكفايه عموميه الملاك فى صحه إرادته الأعم من التحريمى.

(٢). أى: النهى التحريمى.

(٣). أى: النهى، و غرضه تعميم النهى فى مورد البحث للنهى الغيرى الأصلى و حاصله: أن النهى و ان كان ظاهراً فى النفسى كما تقدم فى محله، الا أن المراد به هنا ما يعم الغيرى.

ثم ان النهى الغيرى على قسمين:

أحدهما: أن يكون أصلياً، بأن يدل عليه خطاب مستقل من الشارع، فانه لكونه مسوقاً لبيان المانع يدل على الفساد قطعاً، كانهى عن الصلاه فى غير المأكول، أو الحرير و الذهب للرجال فان الأمور به المقيد بقيد عدمى إذا أتى به فاقداً للقيد العدمى وقع فاسداً لا محاله.

ثانيهما: أن يكون تبعياً، بأن لا يكون مدلولاً للخطاب بحيث يكون مقصوداً

و أما إذا كان تبعياً (١)، فهو و ان كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه (٢) في دلالة النهى، و التبعي منه من مقوله المعنى، الا أنه (٣) داخل فيما هو ملاك، فان (٤) دلالته على الفساد على القول به من اللفظ، بل كان لازماً للمراد باللزوم العقلي الذى يحكم به العقل بملاحظه الخطاب، و شىء آخر و هو مقدمه ترك الضد لفعل الضد الاخر، كما إذا أمر بإزاله النجاسه عن المسجد المتوقفه على مقدمات منها ترك الصلاه، فيقال: ان الصلاه حينئذ تكون منهيّاً عنها بالنهى الغيرى التبعي.

أما القسم الأول، فهو داخل في محل النزاع.

و أما القسم الثانى، فهو و ان كان خارجاً عن حيز النزاع عنواناً، لعدم نهى لفظى في البين حتى يبحث عن دلالته على الفساد و عدمها، لكنه داخل فيه ملاكاً، لملازمه الحرمة مطلقاً - و ان لم تكن مدلوله للصيغه - للفساد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير مدلول لخطاب مستقل.

(٢). أى: البحث في دلالة النهى، و قوله: «لما» تعليل لخروج النهى التبعي عن حريم البحث، و حاصله: أن البحث انما هو في دلالة النهى الذى يكون مدلولاً للخطاب، فهو من مقوله اللفظ، و النهى التبعي من مقوله المعنى، لأنه لازم عقلي للخطاب، و ليس مدلولاً لخطاب مستقل.

(٣). يعنى: الا أن النهى التبعي داخل فيما هو ملاك البحث و هو التنافى بين المرجوحيه و الصحه.

(٤). هذا تقريب دلالة النهى التبعي على الفساد، و حاصله: أن النهى إذا لم يكن للإرشاد إلى الفساد كما في المعاملات على ما سيأتى إن شاء الله تعالى

ص: ٢٤٠

فيما لم يكن للإرشاد إليه (١) انما يكون (٢) لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك (٣)، كما توهمه القمي (٤) قدس سره.

و يؤيد ذلك (٥) أنه جعل ثمره النزاع في أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده إذا كان عباده، فتدبر جيداً. انما تكون دلالته على الفساد لأجل دلالته على الحرمة التى هى موجوده فى النهى التبعى، لا- لأجل استحقاق العقوبة على مخالفته، حتى يقال انه منتف فى النهى التبعى، كما ذهب إليه المحقق القمى «قده» مدعياً لعدم اقتضاء التبعى الفساد قطعاً، لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه فى التبعى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الفساد، و ضمير «دلالته» راجع إلى النهى، و ضمير «به» راجع إلى الفساد.

(٢). خبر قوله: «فان» و ضمير «لدلالته» راجع إلى النهى.

(٣). أى: فى الدلالة على الفساد.

(٤). حيث قال فى ذيل المقدمة السادسة من مقدمات بحث مقدمه الواجب:

«ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقباً» ثم قال فى المقدمة السابعة: «لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى» فان الاستفادة من هاتين العبارتين: أن النهى التبعى لعدم العقاب على مخالفته لا يستلزم الفساد.

(٥). أى: تعميم النزاع للنهى الغيرى التبعى. و حاصل وجه التأييد: أنهم جعلوا ثمره نزاع اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فساد الضد إذا كان عباده، فتبطل صلاه من ترك الإزالة المأمور بها، مع أن النهى المتعلق بالصد - كالصلاه

ص: ٢٤١



## الرابع (١)

: ما يتعلق به النهى اما أن يكون عباده أو غيرها، و المراد بالعباده هاهنا (٢) ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجباً بذاته (٣) للتقرب من حضرته لو لا حرمة (٤)، كالسجود و الخضوع و الخشوع له فى المثال - غيرى تبعى، فيظهر من هذا دخول النهى التبعى فى حريم النزاع.

و كلام المحقق القمى لا يلائم هذه الثمره.

ثم ان التعبير بقوله: «و يؤيد» دون «و يدل» لعله لإمكان استناد بطلان الضد العبادى إلى عدم الأمر، لا إلى النهى التبعى.

- بيان المراد بالعباده فى المسأله

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان المراد بالعباده التى يتعلق بها النهى.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن العباده و ان عرفت بتعاريف عديده، الا أن المراد بها فى هذه المسأله أحد معينين:

الأول: ما يكون بذاته عباده من دون إناطه عباديتها بأمر، فالعباده حينئذ فعلية ذاتيه، كالسجود و الركوع و نحوهما مما يكون بنفسه عباده، فإذا تعلق النهى بهذا القسم من العبادات لا- يخرج عن العباديه، لكون عباديته ذاتيه، بل يخرج بسبب النهى عن المقربيه.

(٢). يعنى: فى مسأله النهى عن العباده، و يريد بقوله: «ها هنا» دفع ما يتراءى من التهافت بين وجود النهى، و كون متعلقه عباده فعلية مقربه إلى المولى، فان التهافت بينهما واضح لا خفاء فيه.

(٣). يعنى: لا بالأمر، كالعبادات التى تكون عباديتها بالأمر.

(٤). يعنى: أن الحرمة الآتية من ناحيه النهى عنه لا تخرجه عن العباديه، بل تخرجها عن المقربيه، فقوله: «لو لا حرمة» قيد لقوله: «موجبا».

و تسيحه و تقديسه، أو ما (١) لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله (-) نحو  
صوم

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ما» في قوله: «ما يكون» و هذا ثاني المعنيين للعبادة، يعنى: أن المراد بالعبادة هو ما يكون عباده فعلية ناشئه  
عن ذاتها أى تكون عباديتها ذاتيه كالركوع و السجود كما تقدم آنفاً، أو ما يكون عباديته تعلقيه، بمعنى: أنه لو أمر به لصار  
عباده، و كان أمره عبادياً بحيث لا يسقط الا إذا أتى به على وجه قربي كصوم العيدين، و الصلاه فى أيام الحيض، بداهه أنه لو  
تعلق بهما أمر كان عبادياً لا توصلياً، فالضمير فى قوله: «لا يسقط» راجع إلى الأمر.

(-). لا يخفى أن كل واحد من هذين التعريفين للعباده و ان كان دافعاً للتهافت بين العباده الفعلية و النهى الفعلى المتعلق بها كما  
هو ظاهر، لكنه يرد على التعريف الأول: أنه أخص من المدعى الذى هو أعم من العباده الذاتيه.

و على الثانى أولاً: أن العباده التقديرية خلاف ظاهر العنوان.

و ثانياً: أن الفساد حينئذ يستند إلى عدم الأمر، لا إلى النهى الذى يبحث فى هذه المسأله عن تأثيره فى الفساد، إذ المفروض أن  
العباده تقديرية لا أمر فيها فعلاً، و عدم الأمر كاف فى الفساد، فلا تصل النوبه إلى تأثير النهى فى الفساد.

فالأولى حفظاً لظاهر العنوان - أعنى العباده الفعلية - و لاستناد الفساد إلى النهى أن يقال: المراد بالعباده هو ما لو لا النهى لكان  
عباده، بحيث لو تعلق النهى لتعلق بما هو عباده فعلاً بمعنى شمول عموم أدله العبادات مثل «أقيموا الصلاه» لها، فإذا تعلق بها نهى  
كان موجباً لفسادها، فلو أريد بالعباده هذا المعنى - أى العباده لو لا النهى - سلم من الإشكال.

ص: ٢٤٣

العبدین، و الصلاة فی أيام العاده (١)، لا (٢) ما أمر به لأجل التعبد به (٣) و لا ما يتوقف صحته على النهی (٤)، و لا- ما لا يعلم انحصار المصلحه فيه فی شیء (٥)، كما عرف بكل منها العباده، ضروره (٦) أنها بواحد منها

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تبديل «العاده» بالحيض، لعدم اختصاص الحيض بأيام العاده.

(٢). يعنى: لا- ما أمر به فعلا، كما جعله فى التقريرات أجود، حيث قال المقرر فى الأمر الثالث من الأمور المذكوره فى مسأله النهى عن الشىء ما لفظه:

«و الأجود فى تحديدها - أى العباده - هو ما قدمنا فى بحث المقدمه من أنها ما أمر به لأجل التعبد به».

(٣). أى: التعبد به فعلا، و غرضه أن العباده التى يتعلق بها النهى لا بد أن يراد بها أحد المعنيين المزبورين، لا غيرهما من المعانى التى تعرض لها الأصوليون.

(٤). قال فى التقريرات: «و قد يعرف فى كلام غير واحد بأنها ما يتوقف صحته على النهى» و إليه ينظر كلام المحقق القمى الآتى.

(٥). قال فى القوانين فى المقدمه الأولى من مقدمات دلالة النهى على الفساد:

«المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى النهى، و بعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحه فيها فى شىء سواء لم يعلم المصلحه أصلا أو علمت فى الجملة».

(٦). تعليل لعدم إمكان إرادته ما عدا المعنيين الأولين من معانى العباده فى هذه المسأله، توضيحه: أنه يمتنع تعلق النهى بالعباده بأحد هذه المعانى الثلاثه إذ المفروض وجود الأمر الفعلى فيها، و معه يستحيل تعلق النهى بها، لاستلزامه اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوان واحد. و هذا بخلاف المعنيين

ص: ٢٤٤

لا- يكاد يمكن أن يتعلق بها (١) النهى. مع ما أورد عليها (٢) بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، (٣) كما يظهر من مراجعه المطولات (٤). الأولين، لعدم الأمر الفعلى فيهما.

و من هنا ظهر الفرق بينهما و بين سائر معانى العباده، لوجود الأمر الفعلى فيها دونهما.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «انها» راجعان إلى العباده، و ضمير «منها» راجع إلى «التعريفات» المستفاده من العبارة.

(٢). يعنى: أورد على التعريفات المزبوره بالانتقاض طرداً - أى بعدم كونها مانعه - كانتقاض تعريف المحقق القمى «قده» - كما فى الفصول - طرداً بالتوصلات التى لا- يعلم مصلحتها كتوجيه الميت إلى القبلة، و عكساً - أى عدم كونها جامعاً - بالوضوء الذى علم انحصار المصلحه فيه فى الطهاره، مع أنه عباده، فتعريف العباده بما ذكره المحقق القمى ليس جامعاً و لا مانعاً، لخروج الوضوء الذى هو عباده قطعاً عنه، و دخول مثل توجيه الميت إلى القبلة من التوصلات فيه مع عدم كونه عباده.

(٣). كالدور الذى أوردته فى التقريرات على تعريف العباده «بأنها ما يتوقف صحته على النيه»، قال المقرر: «ان أخذ الصحه فى التعريف يوجب الدور، فان معرفه العباده موقوفه على معرفه الصحه، لوقوعها جزءاً لحدّها، و معرفه الصحه موقوفه على معرفه العباده، لأن الصحه فى العبادات معناها سقوط القضاء لا الصحه على وجه الإطلاق، و معرفه المقيّد موقوفه على معرفه القيد و التقيد».

(٤). كالتقريرات و الفصول.

ص: ٢٤٥

و ان كان الإشكال بذلك (١) فيها في غير محله، لأجل (٢) كون مثلها من التعريفات ليس بحد و لا برسم، بل من قبيل شرح الاسم «-» كما نبهنا عليه غير مره، فلا وجه لإطاله الكلام بالنقض و الإبرام في تعريف العباده، و لا في تعريف غيرها كما هو العاده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالانتقاض طرداً و عكساً، أو بغيره في التعريفات المذكوره.

(٢). تعليل لعدم كون الإشكال على التعريفات المزبوره في محله.

و حاصل التعليل: أن التعريفات المزبوره ليست حدوداً حقيقه حتى يراعى كونها مطرده و منعكسه، بل هي تعاريف لفظيه يطلب بها شرح اسم المعرف، لا حقيقته.

(-). لا يخفى أن المصنف «قده» قد اعتذر في كثير من المقامات - التي منها ما نحن فيه من تعريفات العباده، و الواجب المطلق و المشروط، و العام و الخاص - عن الإشكالات و النقوض الطرديه و العكسيه الوارده على التعريفات بأنها ليست حدوداً و رسوماً، بل هي تعاريف لفظيه.

لكن فيه أولاً: أن النقوض و تكثير القيود تدلان على كون التعاريف حدوداً لا تعاريف لفظيه.

و ثانياً: ان التعريف اللفظي مغاير لشرح الاسم، لا مرادف له، حيث ان التعريف اللفظي هو ما يقع في جواب السؤال عن المعنى اللغوي، كوقوع النبت في جواب السؤال عن معنى سعدانه، و أنه معناها اللغوي. و شرح الاسم عبارته عما يقع في جواب «ما» الشارحه التي يطلب بها شرح ماهيه المعنى الموضوع له اللفظ، فرتبه شرح الاسم متأخره عن التعريف اللفظي، و قد تقدم منا الكلام في ذلك في مبحث الواجب المطلق و المشروط من هذا الشرح.

ص: ٢٤٦

: أنه لا يدخل فى عنوان النزاع الا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تاره تاماً يترتب ( ما يترتب ) عليه ما يترقب عنه من الأثر (٢)، و أخرى لا كذلك (٣)، لاختلال (٤) بعض

- تحرير محل النزاع

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو تعيين محل النزاع فى دلالة النهى على الفساد. و توضيح ما أفاده فى ذلك: أن المنهى عنه عباده كان أو معاملته لا بد أن يكون قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد حتى يترتب عليه الصحة على تقدير، و الفساد على آخر كالبيع، فان له صحيحاً يترتب عليه الأثر و فاسداً لا يترتب عليه ذلك، بأن يكون فاقداً لجزء أو شرط. و كالصلاه، حيث انها قد تكون صحيحه و قد تكون فاسده، و الضابط فى ذلك كون متعلق النهى مركباً ذا أجزاء، إذ لو كان بسيطاً دار أمره بين الوجود و العدم كالملكيه و الزوجيه و غيرهما.

(٢). كما إذا كان واجداً لجميع الاجزاء و الشرائط، و المراد بالأثر هو الأثر المترتب على العمل قبل توجه النهى، لأنه هو الذى يعقل أن يبحث فى اقتضاء النهى لرفعه، دون الآثار المرتبه على النهى كالكفارات و الحدود المترتبه على إتيان بعض المحرمات.

(٣). يعنى: لا- يكون تاماً، و وجه عدم تماميته اختلال بعض ما يعتبر فى ترتب الأثر عليه، مثل كونه فاقداً للعرييه مثلاً لو كانت معتبره فى العقد.

(٤). تعليل لعدم التماميه، مثل كونه فاقداً للعرييه مثلاً لو كانت معتبره فى العقد.

ما يعتبر في ترتيبه (١)، أما ( و أما ) ما لا أثر له شرعاً (٢)، أو كان أثره مما لا ( لا يكاد ) ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان «-» فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم (٣) طروء الفساد عليه (٤) كى ينازع فى أن النهى عنه يقتضيه (٥) أو لا، فالمراد (٦) بالشىء فى العنوان هو العباده بالمعنى الذى تقدم (٧)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأثر، و ضميراً «عليه، عنه» راجعان إلى «ما» الموصول فى قوله: «ما كان قابلاً».

(٢). غرضه إخراج ما لا يتصف بالصحة و الفساد عن حريم النزاع، فلو لم يكن لشيء أثر شرعاً كالنظر إلى الهواء و الجبال، أو كان الأثر لازماً غير منفك عنه، كالغصب و الإلتلاف اللذين لا ينفك عنهما أثرهما - و هو الضمان - فلا يدخلان فى محل النزاع، لعدم اتصافهما بالصحة و الفساد.

(٣). تعليل لعدم الدخول فى محل النزاع.

(٤). أى: على ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره لازماً غير منفك عنه.

(٥). أى: الفساد، و ضمير «عنه» راجع إلى «ما» الموصول فى قوله: «ما لا أثر له».

(٦). يعنى: فليس المراد بالشىء الواقع فى عنوان هذه المسألة كل شىء بل خصوص ما يتصف بالصحة و الفساد سواء كان عباده أم معاملته.

(٧). و هو العباده الذاتيه أو التقديرية، دون سائر المعانى المتقدمه لها.

(-). كالغصب و الإلتلاف كما مر. لكن فيه: أن أثرهما قد ينفك عنهما، كما إذا كان المال المغصوب أو المتلف لكافر حربى، هذا ما قيل.

لكن فيه: أنه بعد فرض إباحه مال الكافر الحربى لا يصدق الغصب على الاستيلاء عليه، فالصواب التمثيل بالتصرف فى المسجد، كما إذا سكن فى بيت من بيوته ظلماً، فانه و ان ارتكب حراماً الا أنه غير ضامن.

و المعامله بالمعنى الأعم (١) مما يتصف بالصحة و الفساد «-» عقداً كان (٢) أو إيقاعاً (٣) أو غيرهما (٤)، فافهم (٥).

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما يشمل العقود و الإيقاعات، فالمراد به كل أمر إنشائي يتسبب به إلى أمر اعتبارى شرعى، و صحته عباره عن ترتب الأثر الشرعى عليه، و فساده عباره عن عدم ترتبه عليه، و قد حكى هذا التعميم عن ظاهر كلام الشيخ فى المبسوط.

(٢). كالبيع، فان صحيحه ما يجمع الشرائط، كالصرف المقرون بالقبض فى المجلس، و فاسده ما لا يجمعها كالصرف غير المقرون بالقبض مثلاً.

(٣). كالطلاق الواقع مع الشرائط و بدونها، فان الأول صحيح و الثانى فاسد.

(٤). كحيازه المباحات، فانها صحيحه مع نيه التملك بناء على اعتبارها فى مملكه الحيازه كما هو الأصح، و فاسده بدونها.

(٥). لعله إشاره إلى ما قيل: من إمكان دعوى عموم النزاع لما لو أمر به لصح إتيانه عباده، فيصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة و الفساد و ان ترتب عليه

(-). لا- يخفى أن النهى عن المحرمات الشرعيه كالزنا و اللواط و شرب الخمر و الغيبه و السرقة و غيرها داخل فى النهى فى المعاملات بالمعنى العام المراد منها هنا، و هو المقابل للعبادات، لكنها خارجه عن حريم النزاع، لعدم الأثر لها، إذ المراد بالأثر هو الأثر الثابت للعمل لو لا النهى، لأن هذا هو الذى يعقل أن يبحث فى كون النهى مقتضياً لرفعه و عدمه.

و أما الآثار المترتبه على النهى، كالكفارات و الحدود المترتبه على ارتكاب بعض المحرمات، فلا يعقل ارتفاعها بالنهى، إذ هو موضوع لها، و لا يعقل أن يكون مقتضى للشىء رافعاً له.

ص: ٢٤٩



إشارة

: أن الصحة و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، و فاسداً بحسب آخر (٢)، و من هنا (٣) صح أن يقال: ان أثره التوصلى بمجرد إتيانه و لو بلا تعلق أمر به، فلا يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة و الفساد، إذ عدم الاتصاف بهما بالإضافة إلى الأثر التوصلى لا يمنع من دخوله فى محل النزاع بالإضافة إلى الأثر التعبدى.

- تفسير الصحة و الفساد

\*\*\*\*\*

(١). لما كان الفساد المقابل للصحة من الألفاظ الواقعة فى عنوان هذه المسألة فقد عقد المصنف هذا الأمر لتفسيرهما، و أفاد فيه أمرين:

الأول: أن الصحة و الفساد من الأمور الإضافية، لا الحقيقية التى يكون لها بحسب الواقع حد معين فى نفسه لا يتعداه، و لذا يمكن أن يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر و فاسداً بحسب أثر آخر، كالمأمور به بالأمر الظاهرى كالأمر بالصلاة مع الوضوء المستصحب، أو بالأمر الواقعى الثانوى كالأمر بالوضوء منكوساً فى حال التقية، فان المأمور به فى هذين الموردین صحيح بحسب أثر - و هو موافقه الأمر أو الشريعة - و فاسد بحسب أثر آخر و هو سقوط القضاء و الإعادة. و كذا يكون صحيحاً بالنظر إلى أمره و هو الأمر الثانوى أو الظاهرى، و فاسداً بالنظر إلى أمر آخر و هو الأمر الواقعى الأولى. أو صحيحاً بنظر العرف كبيع المنابذه أو النقدين بلا قبض فى المجلس، و فاسداً بنظر الشرع.

(٢). قد عرفت توضيحهما آنفاً.

(٣). يعنى: و من كون الصحة و الفساد أمرين إضافيين يختلفان بحسب الأثر

الصحة في العبادة و المعامله لا تختلف، بل فيهما (١) بمعنى واحد و هو التماميه «-» و انما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من (٢) الآثار التي بالقياس عليها تتصف (٣) بالتماميه و عدمها.

و هكذا (٤) «-» الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحة العباده و النظر تصح دعوى اتحاد الصحة مفهوماً في العبادات و المعاملات، بأن يقال:

ان مفهومهما مطلقاً التماميه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: في العباده و المعامله.

(٢). بيان ل «ما» في قوله: «فيما هو المرغوب»، و ضمير «منهما» راجع إلى العباده و المعامله.

(٣). أى: العباده و المعامله، و الصواب «تصفان» بالثنيه كما لا يخفى، و ضمير «عليها» راجع إلى الآثار، و الأولى تبديل «عليها» ب «إليها».

(٤). هذا هو الأمر الثاني الذي تعرض له المصنف «قده» في الأمر السادس، و غرضه من قوله: «و هكذا الاختلاف» التعريض بمن نسب الاختلاف إلى الفقهاء و المتكلمين في معنى الصحة، قال المحقق القمي «قده» في القوانين:

(-). لا يخفى أن التماميه التي هي معنى الصحة عباره عن واجديه الشئ ء لجميع ما يعتبر فيه شرطاً و شرطاً، و يقابلها الفساد الذي هو فاقدته لبعض ما يعتبر فيه.

و على هذا التفسير للصحة لا دخل للآثار في اتصاف الشئ ء بالصحة، ضروره أن الآثار خارجه عنه، و من لوازم التماميه، فكيف يناط الاتصاف بالصحة بالآثار، بل تقاس الصحة بالإضافه إلى ما يعتبر في الشئ ء جزءاً أو شرطاً، فعبارته المتن «بالقياس عليها تتصف بالتماميه» لا تخلو عن المسامحه.

(--). بل يمكن أن لا يكون بين الفقيه و المتكلم اختلاف أصلاً، لا في المفهوم

انما (١) يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر (٢) بعد الاتفاق ظاهراً على أنها (٣) «الرابعه: اختلف الفقهاء و المتكلمون فى معنى الصحه و الفساد فى العبادات، فعند المتكلمين هو موافقه الامثال للشريعه، و عند الفقهاء إسقاط القضاء».

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه التعريض، و توضيحه: أن اختلاف الفقيه و المتكلم فى تعريف الصحه ليس لاختلافهم فى معناها حتى تصح نسبه الاختلاف إليهم، بل الصحه عند الجميع بمعنى واحد و هو التاميه، لكن اختلاف أغراضهم من تعريف الصحه دعاهم إلى أن عرفها كل منهم بما يناسب غرضه، فالفقيه لما كان مقصوده إسقاط الإعادة و القضاء عرف الصحه بإسقاطهما، و المتكلم لما كان غرضه البحث عن حيثيه استحقاق الثواب و العقاب عرفها بموافقه الأمر أو الشريعه، لأنها أنسب بمقصده، و من المعلوم أن كلا من إسقاط الإعادة و موافقه الأمر من لوازم التاميه التى هى معنى الصحه.

و بالجمله: فالأثر المهم لكل من الفقيه و المتكلم دعاه إلى التعبير عن التاميه باللازم الذى هو المهم عنده، و الا فالصحه عند الكل و فى جميع الموارد معناها التاميه.

(٢). بيان ل «ما» فى قوله: «فيما هو المهم» و ضمير «منهما» راجع إلى الفقيه و المتكلم.

(٣). أى: الصحه، يعنى: فلا خلاف فى معناها حتى عند المتكلم و الفقيه فنسبه الاختلاف فى معنى الصحه إليهما فى غير محلها. و لا فيما أطلقوا هذا اللفظ بلحاظه بأن يقال: ان مراد الفقيه أيضا من الصحيح هو الموافق للأمر، و تعبيرهم بإسقاط القضاء تعبير باللازم، حيث ان سقوط القضاء لازم موافقه الأمر، ضروره أن موافقه الأمر لازم التاميه، و سقوط القضاء لازم الامتثال.

ص: ٢٥٢

بمعنى التماميه كما هي (١) معناها لغه و عرفاً، و لما كان (٢) غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعاده، أو عدم الوجوب فسر صحه العباده بسقوطهما، و كان (٣) غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرهما بما يوافق الأمر تاره، و بما يوافق الشريعه (٤) أخرى، و حيث (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: التماميه معنى الصحه لغه و عرفاً.

(٢). هذا شروع فى بيان الداعى للفقيه و المتكلم إلى التعبير عن التماميه بإسقاط الإعاده و القضاء، و موافقه الأمر أو الشريعه، و قد عرفت بقولنا: «توضيحه ان اختلاف الفقيه و المتكلم... إلخ» وجه تعبير الفقيه عن الصحه بإسقاط الإعاده و القضاء، و المتكلم عنها بموافقه الأمر تاره و موافقه الشريعه أخرى، فراجع.

(٣). معطوف على «كان» و ضمير «سقوطهما» راجع إلى القضاء و الإعاده.

(٤). الظاهر أنه أعم من موافقه الأمر، لشموله للعبادات الفاعده للأمر المصححه بالملاك.

(٥). غرضه: تحقيق ما اشتهر بينهم من أن النسبه بين تعريفى الفقيه و المتكلم للصحه عموم مطلق، إذ يقال: ان كل ما يسقط الإعاده و القضاء موافق للأمر، و لا- عكس، لأن الصلاه مع الطهاره المستصحبه موافقه للأمر، و لا تسقط الإعاده و القضاء مع انكشاف الخلاف. و لما كان تحقيق ذلك منوطاً بمعرفه أقسام الأمر قدم ذلك على بيان حال النسبه المزبوره، فقال: الأمر على ثلاثه أقسام:

الأول: الواقعي الأولى، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاه).

الثانى: الواقعي الثانوى، كالأمر بالصلاه مكتتفاً تقيه.

الثالث: الظاهرى، كالصلاه مع الوضوء المستصحب، و حينئذ نقول:

ان الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى و الثانوى ان كون النسبه بين التعريفين عموماً مطلقاً منوط بأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد بالأمر فى تعريف المتكلم ما يعم أقسامه الثلاثه المذكوره.

ثانيهما: بناء الفقيه على عدم الاجزاء بموافقه الأمر الظاهرى، فحينئذ يصدق أن كلما يسقط الإعادة و القضاء موافق للأمر، إذ المفروض كون مطلق الأمر مراداً للمتكلم، و ما يسقط الإعادة و القضاء موافق للأمر الواقعى الأولى أو الثانوى، و كلاهما مراد للمتكلم. و لا-عكس، أى لا يصدق أن كل ما هو موافق للأمر مسقط للإعادة أو القضاء، ذلك لأن المأمور به بالأمر الظاهرى و ان كان موافقاً للأمر عند المتكلم، لأن المفروض أنه أراد بالأمر فى تعريفه ما يعم أقسامه الثلاثه، لكنه ليس مسقطاً للإعادة أو القضاء، لأن الفقيه لا- يقول بمسقطيه الأمر الظاهرى لهما، و حينئذ فبانتفاء أحد الأمرين - أعنى تعميم الأمر الظاهرى، و عدم الاجزاء بأن خص المتكلم الأمر بالواقعى، أو بنى الفقيه على الاجزاء - تنتفى النسبه المذكوره بين التعريفين و تكون النسبه بينهما هى التساوى، لأن موافقه مطلق الأمر مسقطه للإعادة أو القضاء، و كذا كل مسقط لهما موافق للأمر. فعلى انتفاء أول الأمرين تكون الصلاه مع الطهاره المستصحبه موافقه للأمر الظاهرى، و مسقطه لهما. و على انتفاء ثانيهما لا تكون الصلاه المذكوره موافقه للأمر، و لا مسقطه للإعادة أو القضاء.

فالنتيجه: المنع عن كون النسبه بينهما عموماً مطلقاً كما عن المشهور، لما عرفت من توقفها على ثبوت الأمرين المزبورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبه إلى التساوى، و حيث انهما غير ثابتين، لاختلاف الأنظار فيهما لم يثبت كون النسبه بينهما هى العموم المطلق، بل ربما تكون هى التساوى كما تقدم.

و الظاهري، و الأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الاجزاء، أو لا يفيدان كان (١) الإتيان بعباده موافقه (٢) لأمر و مخالفه  
لآخر، أو مسقطاً (٣) ( و مسقطاً ) للقضاء و الإعادة بنظر، و غير مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده (٤) الموافقه للأمر الظاهري تكون  
صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء (٥)

كما يمكن أن يكون تعريف الفقيه أعم من تعريف المتكلم على العكس مما عن المشهور إذا أريد بالأمر خصوص الواقعي مع  
بناء الفقيه على الاجزاء بموافقه الأمر الظاهري، إذ يصدق حينئذ أن كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة و القضاء، و لا  
عكس، إذ المفروض أن المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما، و ليس موافقاً للأمر عند المتكلم.

\*\*\*\*\*

- (١). جواب «حيث» و غرضه بيان ما يترتب على أقسام الأمر، و اختلاف الأنظار في الاجزاء بالنسبه إلى الأمر الثانوي و الظاهري.
- (٢). كالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري، فانه موافق لهما و مخالف للأمر الواقعي، و مسقط للقضاء و الإعادة بنظر الفقيه  
القائل بالاجزاء فيهما، و غير مسقط لهما بنظر من لا يقول بالاجزاء فيهما.
- (٣). معطوف على «موافقه».
- (٤). هذه نتیجه ما ذكره بقوله: «حيث ان الأمر في الشريعة... إلخ».
- (٥). يعنى: أن كون العباده الموافقه للأمر الظاهري صحيحه عند الفقيه و المتكلم معاً مبني على كون الأمر في تعريف المتكلم  
أعم من الظاهري مع كونه بنظر

على أن الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم (١) من (يعم) الظاهرى مع اقتضائه (٢) للاجزاء، و عدم (٣) اتصافها بها عند الفقيه بموافقته (٤) «-» الفقيه مسقطاً للإعاده و القضاء، فتكون النسبه بين تعريفيهما التساوى، لأن كل ما يسقط الإعاده أو القضاء موافق للأمر، و كل ما هو موافق للأمر مسقط لهما، كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «ان» و قوله: «بموافقته» متعلق بقوله: «تفسير».

(٢). أى: مع البناء على اقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء.

(٣). مبتدأ خبره «بناء» و الجملة معطوفه على قوله: «تكون صحيحه» يعنى: أن العباده الموافقه للأمر الظاهرى تكون صحيحه عند الفقيه و المتكلم بناء على أن يكون الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم من الظاهرى، و بناء على ذهاب الفقيه إلى الاجزاء فى الأمر الظاهرى، فتكون النسبه بين تعريفى الفقيه و المتكلم التساوى، لأن كل ما يسقط الإعاده و القضاء موافق للأمر، و كل ما هو موافق للأمر مسقط لهما. و لا تكون تلك العباده صحيحه عند الفقيه - بناء على عدم التزامه بالاجزاء فى الأوامر الظاهريه -، كما لا- تكون صحيحه عند المتكلم الا- إذا انكشف مطابقته للأمر الواقعى بناء على أن يريد المتكلم بالأمر فى تعريف الصحه بموافقته الأمر خصوص الأمر الواقعى، فتكون النسبه بين التعريفين على هذين المبنيين العموم المطلق كما تقدم غير مره.

(٤). أى: الأمر الظاهرى، و ضمير «اتصافها» راجع إلى العباده، و ضمير

(-). لا- يخفى استدراكها و الاستغناء عنها، لأن مورد الكلام هو العباده الموافقه للأمر الظاهرى، و حق العبارة أن تكون هكذا: «فالعباده الموافقه للأمر الظاهرى تكون صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء على أن الأمر فى تفسير الصحه

بناء على عدم الاجزاء، و كونه (١) مراعى بموافقته الأمر الواقعى عند المتكلم بناء على كون الأمر فى تفسيرها (٢) خصوص الواقعى.

### تنبيه (٣)

، و هو: أنه لا شبهه فى أن الصحه و الفساد عند المتكلم «بها» راجع إلى الصحه.

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ خبره «بناء» يعنى: و كون اتصاف العباده الموافقه للأمر الظاهرى بالصحه عند المتكلم مبنى على إرادته خصوص الأمر الواقعى من تفسير الصحه بموافقته الأمر، و قد تقدم توضيحه أيضا آنفا بقولنا: «كما لا تكون صحيحه عند المتكلم الا إذا انكشف مطابقتها» فالصحه عند المتكلم فى الأوامر الظاهريه منوطه بوجود الأوامر الواقعيه فى مواردنا.

(٢). أى: فى تفسير الصحه عند المتكلم خصوص الأمر الواقعى.

هل الصحه و الفساد حكمان شرعيان أم عقليان أم اعتباريان؟

(٣). الغرض من عقد هذا التنبيه تحقيق كون الصحه و الفساد من الأحكام الشرعيه الوضعيّه الاستقلاليه أو التبعية، أو من الأحكام العقليه، أو من الأمور الاعتباريه.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن الصحه عند المتكلم أمر انتزاعى ينتزع عن مطابقه المأتى به للمأمور به، و مماثلته له فى الاجزاء و الشرائط، و الفساد ينتزع عن عدم المطابقه. و لا فرق فى ذلك بين إرادته المتكلم خصوص الأمر الواقعى، بموافقته الأمر أعم من الظاهرى مع اقتضائه للاجزاء، و لا تكون صحيحه عند الفقيه بناء على عدم الاجزاء فى الأمر الظاهرى. و كذا عند المتكلم بناء على إرادته خصوص الأمر الواقعى الا إذا انكشف وجود الأمر الواقعى فى موردته».

ص: ٢٥٧



وصفان اعتباريان «-» ينتزcan من مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها. و أما الصحه (1) بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه، و بين إرادته ما يعم الظاهرى، فلا يكون الصحه و الفساد حينئذ من الأحكام الشرعيه الوضعيه، و لا من الأحكام العقليه.

\*\*\*\*\*

(1). هذه هى الصحه عند الفقيه، و حاصل الكلام فيها: أنها تاره تلاحظ بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى، و أخرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى الثانوى و الظاهرى، فيقع البحث فى مقامين:

الأول: ملاحظه الصحه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى.

و الثانى: ملاحظتها بالنسبه إلى الأمر الثانوى و الظاهرى.

أما المقام الأول، فحاصله: أن الصحه عند الفقيه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى من اللوازم العقليه المترتبه على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى، لأنه بعد انطباق المأمور به على المأتى به يحكم بسقوط الأمر، فلا موجب للإعادة و القضاء بعد سقوطه بملاكه، و حكم العقل حينئذ كسائر أحكامه، كحكمه بحسن الإطاعه و قبح الظلم، فليست الصحه أمراً انتزاعياً كما عن التقريرات.

و أما المقام الثانى - و هو ملاحظه الصحه بالنسبه إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى أو بالأمر الظاهرى - فملخص الكلام فيه: أنه يتصور فيه على وجهين:

(-). لا يخفى أن الصحه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى النقصان و صفان حقيقيان، لا اعتباريان، و لا انتزاعيان، فان موافقه الأمر أو الشريعه من لوازم التماميه التى هى من الأوصاف الحقيقيه، فالصحه و الفساد عند الكل و صفان حقيقيان فتدبر.

ص: ٢٥٨

فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلا، حيث (١) لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو ( و ) القضاء معه جزماً (٢)

أحدهما: أن تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً، كما إذا بقى من الملاك الداعى إلى الأمر الواقعى الأولى مقدار يقتضى تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، لكنه تبارك و تعالى تخفيفاً على العباد لم يشرع وجوب شىء منهما، و اكتفى بالمأمور به بالأمر الثانوى أو الظاهرى تفضلاً عليهم، فالصحة حينئذ لا محاله تكون حكماً وضعياً شرعياً، لا عقلياً، و لا انتزاعياً.

ثانيهما: أن تكون الصحة حكماً عقلياً، كما إذا فرض وفاء المأمور به الثانوى أو الظاهرى بتمام ملاك المأمور به الواقعى الأولى أو بمعظمه، بحيث لا- يقتضى الباقي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فان وزان الصحة حينئذ وزان الصحة فى الأمر الواقعى الأولى فى كونها من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به.

فتحصل مما ذكرنا أمران:

الأول: أن الصحة عند المتكلم أمر انتزاعى منشؤه انطباق المأمور به على المأتى به.

الثانى: أن الصحة عند الفقيه بالنسبة إلى الأمر الواقعى الأولى من اللوازم العقلية، و بالنسبة إلى الأمر الثانوى أو الظاهرى اما حكم وضعى شرعى، و اما حكم عقلى على ما عرفته آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الصحة لازماً عقلياً، لأنها مترتبة عقلا على انطباق المأمور به على المأتى به الموجب لسقوط الأمر بملاكه، و معه لا موجب للإعادة و القضاء.

(٢). وجه عدم المعقولية: عدم تصور الامتثال عقيب الامتثال، و ضمير «معه» راجع إلى الإتيان.

ص: ٢٥٩

فالصحة «-» ( و الصحة ) بهذا المعنى فيه (١) و ان كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، الا- أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع، كما توهم (٢) بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبه ( به (٣) ) و فى غيره (٤)، فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به (٥) تخفيفاً و منه

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المأمور به بالأمر الواقعى الأولى، و المراد بقوله: «بهذا المعنى» سقوط الإعادة و القضاء.

(٢). هذا التوهم مذکور فى التقريرات.

(٣). أى: بالإتيان بالمأمور به، لحكومته العقل فى باب الإطاعه و العصيان.

(٤). معطوف على «فيه» و ضمير «غيره» راجع إلى الإتيان بالمأمور به الأولى. و قوله: «و فى غيره» إشاره إلى الصحة عند الفقيه بالنسبه إلى غير المأمور به الأولى الواقعى، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما المقام الثانى»، و قوله:

«فالسقوط ربما يكون مجعولا... إلخ» إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا:

«أحدهما ان تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً»، و الفاء فى قوله:

«فالسقوط» على توهم «أما»، فكأنه قال: «و أما فى غيره فالسقوط... إلخ».

(٥). أى: السقوط، و قوله: «ربما يكون» إشاره إلى أن السقوط هناك أيضا قد يكون بحكم العقل كما فى الأمر الواقعى، و ذلك فيما إذا كان غير المأمور به الواقعى وافياً بتمام مصلحه الواقع، أو جلها، فان الصحة من اللوازم العقلية، كما لا يخفى.

(-). و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «فالصحة بهذا المعنى فيه و ان كانت ليست بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف الا أنها ليست بأمر اعتبارى» و ذلك لرجوع هذه الضمائر كلها إلى الصحة، كما هو واضح.

ص: ٢٦٠

على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها كما عرفت (١) في مسأله الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتها (٢)، فيكون الصحه و الفساد فيه (٣) حكمن مجعولين (٤) «-»

\*\*\*\*\*

(١). ذكره في الوجوه المحتمله ثبوتاً في الأمور به الاضطرارى، و المراد بالمقتضى وجود مقدار من الملاك يصلح لأن يكون مقتضياً لثبوت الإعادة و القضاء.

(٢). أى: الإعادة و القضاء، و هذا إشاره إلى بعض الموارد التى لا يكون الأمر به الاضطرارى و الظاهرى وافياً بمصلحه الأمر به الأولى الواقعى، و يحكم الشارع بوجوب الإعادة و القضاء، فغير الوافى بتمام مصلحه الواقع أو معظمها قد يحكم الشارع بصحته، فتكون الصحه حكماً مجعولاً شرعياً، و قد لا يحكم بها، فتكون الصحه حينئذ من اللوازم العقليه، كصحه الأمر به الواقعى الأولى.

(٣). أى: فى غير الإتيان بالمأمور به الواقعى الأولى، و هو الاضطرارى و الظاهرى.

(٤). لأنه - بعد عدم وفاء مصلحه الأمر به الاضطرارى و الظاهرى بمصلحه الواقع - يكون الصحه حكماً مجعولاً شرعياً، لا وصفاً انتزاعياً. و حكم الشارع

(-). لا- يخفى أن كون الصحه فى الأمر به الثانوى و الظاهرى مع ثبوت المقتضى لتشريع الإعادة و القضاء لبقاء الملاك المقتضى لتشريعها حكماً شرعياً مما لا ينبغى الإشكال فيه. و أما جعل الفساد مجعولاً شرعياً فى الأمر به الثانوى و الظاهرى، فغير ظاهر، بل هو منتزع عن عدم انطباق الأمر به عليه، فلاحظ و تأمل.

ص: ٢٤١

لا وصفين انتزاعيين (١).

نعم (٢) الصحة و الفساد فى الموارد الخاصه لا يكاد يكونان مجعولين، بل انما هى (٣) تتصف بهما بمجرد الانطباق على (٤) ما هو بالصحة حينئذ انما هو للتفضل و التسهيل على العباد، فالصحة و الفساد حينئذ عين سقوط الإعادة و القضاء و ثبوتهما.

\*\*\*\*\*

(١). لفقدان منشأ انتزاعهما و هو المطابقه للمأمور به.

(٢). استدراك على ما ذكره من كون الصحة و الفساد أحياناً فى الأوامر الاضطراريه و الظاهريه من الأحكام الشرعيه الوضعيه.

و حاصل الاستدراك: أن ذلك انما يكون فى الطبيعى المأمور به، دون تطبيقاته و أفراده التى يؤتى بها فى الخارج، لأن انطباق الكلى على الافراد قهرى غير قابل للجعل، فالصحة فى الجزئيات الخارجيه التى يوجد لها المكلف تحصل بمجرد هذا الانطباق، فلا تتصف الموارد الجزئيه بالصحة و الفساد المجعولين بالاستقلال، بل اتصافها بهما انما يكون بتبع اتصاف كليها بهما.

(٣). أى: الموارد الخاصه تتصف بالصحة و الفساد.

(٤). حق العبارة أن تكون هكذا: «بمجرد انطباق المأمور به عليها».

و بالجملة: فالمراد بالصحة و الفساد فى هذه الموارد الجزئيه هو انطباق المأمور به الكلى و عدمه عليها، فلا يناط الصحة و الفساد فى الافراد الخارجيه بسقوط الإعادة و القضاء و ثبوتهما، لإمكان عدم وجوب الإعادة و القضاء كصلاه الجمعه فى ضيق الوقت، إذ ليست صحتها بمعنى إسقاط الإعادة و القضاء، كما أن فسادها ليس بمعنى ثبوتها. و كذا كل مضيق لم يشرع له القضاء، كصوم

ص: ٢٦٢

المأمور به، هذا (١) في العبادات.

و أما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتب الأثر على معاملة انما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو إمضاء (٢)، ضروره (٣) أنه لو لا- جعله (٤) لما كان يترتب عليه (٥)، لأصالة (٦) «-» كل يوم غير صوم شهر رمضان. فالمراد بالصحة و الفساد في الافراد الخارجيه هو انطباق المأمور به عليها و عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن ما ذكرنا من كون الصحة أمراً انتزاعياً أو لازماً عقلياً تاره، و حكماً شرعياً وضعياً أخرى انما هو في العبادات. و أما الصحة في المعاملات، فهي حكم وضعى شرعى، فالملكيه و الزوجيه و الحرية و غيرها لا تترتب على المعاملة الا بجعل الشارع و لو إمضاءً، حيث ان غالب المعاملات أمور عرفيه أمضاها الشارع، فليست الصحة فيها حكماً عقلياً و لا أمراً انتزاعياً.

(٢). قيد لجعل الشارع، يعنى: و لو كان الجعل بنحو الإمضاء لا التأسيس.

(٣). تعليل لكون الصحة مجعولا- شرعياً، توضيحه: أن الصحة لو لم تكن حكماً شرعياً لما ترتب الأثر على المعاملة، لأنها بمقتضى أصالة الفساد محكومته بالفساد، فلا يحكم بصحتها الا بحكم الشارع الحاكم على أصالة الفساد.

(٤). أى: جعل الأثر شرعاً، و ضمير «انه» للشأن.

(٥). أى: على المعاملة، فالأولى تأنيث الضمير.

(٦). تعليل لقوله: «لما كان يترتب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لأن

(-). الظاهر أن هذا التعليل عليل، لأنه لو لا الجعل يستند عدم ترتب الأثر على المعاملة إلى القطع بعدم الجعل، لا إلى الأصل المتقوم بالشك، فقوله:

«لأصالة الفساد» مستدرك.

ص: ٢٦٣

الفساد. نعم (١) صحه كل معامله شخصيه و فسادها ليس الالجل انطباقها مع ما هو المجمعول سبباً و عدمه (٢)، كما هو (٣) الحال فى التكليفه من الأحكام، ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجوب أو ( و ) الحرمة أو غيرهما ليس الاللانطباقه (٤) مع ما ( لما ) هو الواجب أو ( و ) الحرام. المعامله بمقتضى... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حال صحه كل فرد من أفراد كلى المعامله حال صحه كل فرد من أفراد العبادات فى عدم كونها حكماً مستقلاً مجمعولاً، بل هى لأجل انطباق الكلى على أفرادها، فالمجمعول بالاستقلال هو صحه كلى المعامله كالعباده، و صحه الافراد الخارجيه انما هى لأجل انطباق الكلى العبادى أو المعاملى عليها.

(٢). معطوف على «انطباقها» و ضمير «عدمه» راجع إلى انطباقها، و ضمير «انطباقها و فسادها» راجعان إلى «معامله» و الأولى تبديل «انطباقها» بالمطابقه، أو «بانطباق ما هو المجمعول سبباً أو عدم انطباقه عليها» أى على معامله شخصيه، كما لا يخفى.

(٣). أى: كما أن انطباق الكلى على الفرد يوجب اتصاف الأفعال الخارجيه التى يأتى بها المكلف بالاحكام التكليفيه من الوجوب و الحرمة، فان اتصافها بهما انما هو لأجل انطباق الكلى الواجب أو الحرام على الأفعال، فاتصاف الصلاه الخارجيه التى يأتى بها العبد بالوجوب انما هو لأجل انطباق كلى الصلاه الواجبه عليها. و كذا شرب الخمر الخارجى، فان اتصافه بالحرمة انما هو لأجل انطباق الحرام الكلى عليه.

(٤). الأولى كما عرفت أن يقال: «لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه».

ص: ٢٦٤

: لا- يخفى أنه لا- أصل فى المسأله يعول عليه لو شك فى دلالة النهى على الفساد «-». نعم (٢) كان الأصل فى المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه فى المعامله،

- تأسيس الأصل

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: أنه لو فرض عدم دلالة النهى على الفساد أو الشك فى دلالاته عليه، لعدم نهوض دليل عليها، أو لعدم تماميته، فهل يكون هناك أصل يثبت الدلاله عليه أو عدمها أم لا؟.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أنه لا أصل فى البين يثبت الدلاله أو عدمها، لأن النهى حين حدوثه اما كان دالا على الفساد و اما لم يكن دالا- عليه، و حيث لم يعلم شىء منهما، فليس له حاله سابقه معلومه لتستصحب، و لا مجال لأصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لأصالة عدم وضعه لما لا يستلزمه.

(٢). بعد أن أنكر جريان الأصل فى المسأله الأصوليه ادعى جريانه فى المسأله الفقهيه، ففى المعاملات يجرى أصاله الفساد - أى عدم ترتب المسبب أعنى الأثر المقصود من المعامله، لوجود الحاله السابقه له، بخلاف الأسباب، إذ لا حاله سابقه لها، و لذا لا يجرى فيها الأصل، كما عرفت آنفاً - مثلاً فساد البيع المنهى عنه هو عدم ترتب النقل و الانتقال عليه، و بقاء كل من المالين على ملك مالكة، إلا إذا كان هناك إطلاق أو عموم يدل على صحتها، فلا يجرى الأصل

(-). لا- يخفى أنه مع الشك فى الدلاله كما لا أصل يجرى فيها نفيًا و إثباتًا لكون الدلاله هى الكشف و الإراءه، و الشك فيها مساوق للقطع بالعدم، فلا يعقل إثبات الدلاله بالأصل العملى المتقوم موضوعه بالشك.



و أما العباده ( العبادات ) فكذلك (١)، لعدم (٢) الأمر بها مع النهى «-» عنها «--» كما لا يخفى. حينئذ، لحكومتها على أصله عدم ترتب الأثر.

و فى العبادات يجرى أيضا أصله الفساد المراد بها قاعده الاشتغال، حيث ان الشك فى فراغ الذمه - بعد القطع باشتغالها بالتكليف - يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الأصل فيها الفساد كالمعاملات، غاية الأمر أن الفساد فى المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، و فى العبادات يكون قضيه قاعده الاشتغال.

(٢). تعليل لكون الأصل فى العبادات الفساد.

(-). بناء على اقتضاء النهى للفساد. و أما بناء على عدمه و احتمال الصحة فيحكم ببقاء الأمر، عملا بإطلاق دليله، إذ لا موجب لتخصيص عموم أو إطلاق دليله، إذ الموجب له دلالة النهى على الفساد، و هى مفقوده بالفرض، و كذا الحال فيما إذا كان الشك فى الملازمه العقليه بين الحرمة و الفساد بناء على كون هذه المسألة من المسائل العقليه كما صنعه بعض، و ذلك لأن الحرمة حين حدوثها اما حدثت ملازمه للفساد، و اما غير ملازمه له، فليست لها حاله سابقه حتى تستصحب، و المفروض أن الشك انما هو فى استلزام التحريم للفساد.

(--). هذا بناء على توقف صحة الصلاه على الأمر، و عدم كفايه الملاك فيها و الا فلا مسرح للأصل، للقطع بفسادها حينئذ، كما هو واضح.

ص: ٢٦٦

: أن متعلق النهي اما أن يكون نفس العبادة، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر (Z) و الإخفات للقراء، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكه

و حاصل التعليل: أن الفساد انما هو لأجل عدم الأمر الذي هو الموجب للصحة، مضافاً إلى وجود ضده و هو النهي.

- أنحاء تعلق النهي بالعبادة

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من عقد هذا الأمر: تحرير مورد النزاع، و لذا تعرض لأقسام متعلق النهي، و قال: ان ما تعلق به النهي اما نفس العبادة، كالصلاه في أيام الحيض و صوم العيدين.

و اما جزء العبادة، كقراءه العزائم في الصلاه، و السجود فيها رياء.

و اما شرط العباده الذي هو خارج عنها قيداً و داخل فيها تقيداً كالنهي عن الطهاره الحديثه و الخبثيه بالماء المغصوب.

و اما الوصف الملازم للعباده، كالجهر بالقراءه في الظهرين، أو إخفاتها في العشاءين و الصبح، فان القراءه لا توجد الا جهراً أو إخفاتاً، فلا تنفك عن أحدهما، فتتحد القراءه وجوداً مع أحدهما، و لذا عبر عن الجهر و الإخفات بالوصف الملازم.

و أما الوصف غير الملازم لها كالغصب، فان النهي عنه نهى عن غير الملازم، لأنه قد ينفك عن أكوان الصلاه، كما إذا وقعت في غير المغصوب، و قد يتحد معها، كما إذا وقعت فيه. -

(Z). فان كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءه و ان كانت هي لا تنفك عن أحدهما، فالنهي عن أيهما يكون مساوقاً للنهي عنها، كما لا يخفى.

عنها، لا ريب (١) في دخول القسم الأول (٢) في محل النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ (٣) أن جزء العباده عبادته، الا (٤) أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في بيان أحكام الأقسام الخمسه المذكوره لمتعلق النهى، و حاصله: أنه لا شك في دخول القسمين الأولين، و هما: النهى عن العباده، و عن جزئها في محل النزاع، لما سيأتى منه في المقام الأول من أن النهى المتعلق بالعباده بنفسها - و لو كانت جزء عبادته بما هي عبادته - مقتضى لفسادها.

(٢). و هو النهى عن نفس العباده.

(٣). الباء للسببيه، و هذا تعليل لدخول القسم الثانى في محل النزاع.

و حاصل التعليل: أن جزء العباده كتمامها عبادته، إذ ليس الكل الا نفس الاجزاء، فكل جزء من المركب العبادى عبادته، و النهى عنه نهى عن العباده، و النهى يدل على الحرمة، و لا- يمكن اجتماعها مع الصحه عند المتكلم و الفقيه كليهما، لأن العباده مع الحرمة ليست موافقه الأمر و الشريعه، و كذا ليست مسقطه للإعاده و القضاء.

(٤). غرضه: إبداء الفرق بين القسم الأول و الثانى بعد اشتراكهما في أصل البطلان بالنهى، و حاصل الفرق: أن النهى المتعلق بنفس العباده يقتضى بطلانها و لا علاج لصحتها كصلاه الحائض، بخلاف النهى المتعلق بجزء العباده كقراءه العزائم فيها، فان النهى عنه لا- يقتضى الا فساد ذلك الجزء، و لا يقتضى فساد أصل العباده الا إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد، فان الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العباده لأجل النقيصه العمديه، لا لأجل اقتضاء النهى عن الجزء فساد الكل، كما هو قضيه النهى عن نفس الكل.

ص: ٢٦٨

عنه (١) الا أن يستلزم محذوراً آخر (٢).

و أما القسم الثالث (٣)، فلا يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجباً لفساد العباده الا فيما كان عباده (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الجزء الذى لا- نهى عنه، و قوله: «مما» بيان لقوله: «بغيره» و ضمير «عنه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الجزء الذى لم يتعلق به النهى، كالأتيان بغير العزائم فى الصلاه. و ضميراً «عليه و بغيره» راجعان إلى الجزء الذى يتعلق به النهى.

(٢). كالتقيصه التى عرفتها آنفاً، أو القرآن بين سورتين، أو فوات الموالاه أو الزياده العمديه و لو فى غير الأركان.

(٣). و هو كون متعلق النهى شرط العباده، فحاصل الكلام فيه: أن الشرط على قسمين: أحدهما: أن يكون عباده كالوضوء.

و الاخر: أن يكون توصلياً، كتطهير البدن و الثوب عن النجاسه.

أما القسم الأول كالنهى عن الوضوء بالماء المغصوب، فالنهى عنه يوجب بطلان الشرط المستلزم لبطلان المشروط، فلو صلى بهذا الوضوء بطلت صلاته لانتفاء شرطها و هو الوضوء.

و أما القسم الثانى كالنهى عن إزاله النجاسه عن الثوب و البدن بالماء المغصوب فالنهى عنه لا يوجب الفساد، فلو طهر بدنه أو ثوبه بالماء المغصوب لا تبطل صلاته، إذ الشرط خارج عن المشروط، و ليس عباده حتى يسرى بطلانه إلى المشروط.

(٤). هذا إشاره إلى القسم الأول الذى تعرضنا له بقولنا: «أحدهما ان يكون عباده».

ص: ٢٦٩

كى (١) تكون حرمة موجه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن (٢) موجباً لفساده، كما إذا كانت (٣) عباده.

و أما القسم الرابع (٤) فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه (٥)، فيكون النهى عن الجهر فى القراءه مثلاً مساوقاً للنهى عنها،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لفساده، يعنى: لو كان الشرط عباده، فالنهي عنه - لكونه عباده - يوجب فساده، و ضميراً «فساده و حرمة» راجعان إلى الشرط، و قوله: «المستلزم» صفه «لفساده».

(٢). يعنى: لو لم يكن النهى عن الشرط موجباً لفساده، و قوله: «كما إذا كانت... إلخ» مثال للمنفى أعنى: صورته كون النهى عن الشرط موجباً لفساده أى الشرط، يعنى: كما إذا كان الشرط المنهى عنه عباده، فيفسد حينئذ، و يسرى فساده إلى العباده المشروطه به.

(٣). يعنى: كما إذا كان الشرط عباده، و تأنيث ضمير «كانت» انما هو باعتبار الخبر.

(٤). و هو: تعلق النهى بالوصف المتحد مع العباده وجوداً، فحاصله: أن النهى عن الوصف المتحد كالجهر بالقراءه نهى عن العباده، لاتحاده معها، و عدم المغايره بينهما وجوداً، فالنهي عن الوصف لا ينفك عن النهى عن الموصوف المذى هو عباده بالفرض، فالنهي فى هذا القسم يندرج فى النهى عن جزء العباده فيلحقه حكمه، فالمنهى عنه حقيقه هو الموصوف.

(٥). أى: الوصف اللازم المتحد مع موصوفه كالنهي عن الجهر فى القراءه، فالنهي عنه مساوق للنهي عن القراءه.

ص: ٢٧٠

لاستحاله (١) كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه ( عنها ) فعلاً (٢)، كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان (٣) مفارقاً، كما في القسم الخامس (٤)، فان النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف الا فيما إذا اتحد (٥) معه وجوداً بناء (٦) على امتناع الاجتماع. و أما بناء على الجواز، فلا يسرى إليه،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون النهى عن الوصف المتحد مساوفاً للنهى عن الموصوف.

توضيح وجه الاستحاله: أن الاتحاد الوجودى بين القراءة و الجهر يوجب امتناع كونها مأموراً بها مع تعلق النهى بالجهر بها فعلاً، لاستلزام ذلك اجتماع الحكمين المتضادين فى واحد وجوداً.

(٢). كما هو المفروض، و حيث ان القراءة أيضاً مأمور بها فعلاً فيلزم اجتماع الأمر و النهى الفعلين فى شىء واحد.

(٣). أى: كان الوصف المتعلق للنهى مفارقاً غير ملازم، كما فى القسم الخامس و هو النهى عن الوصف الذى قد ينفك عن أكوان الصلاه، و قد يتحد معها كالغصب، فان النهى عن الوصف المفارق لا يسرى إلى الموصوف الا إذا اتحد معه وجوداً بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، إذ بناء على الجواز لا يسرى، و لا تفسد به العباده.

(٤). و هو النهى عن الوصف المفارق كالغصب.

(٥). يعنى: إذا اتحد الوصف المفارق مع الموصوف وجوداً.

(٦). قيد للسرايه فى ظرف الاتحاد الوجودى، يعنى: أن السرايه حينئذ مبنيه على امتناع اجتماع الأمر و النهى، و أما بناء على جواز الاجتماع، فلا يسرى النهى عن الوصف إلى الموصوف.

ص: ٢٧١

كما عرفت فى المسأله السابقيه (١)، هذا (٢) حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٢). أى: ما ذكرناه من دلالة النهى على الفساد هو ما إذا كان متعلقه نفس الجزء أو الشرط أو الوصف.

(-). لا- يخفى أن النهى عن جزء العباده أو شرطها أو وصفها اللازم كالجهر و الإخفات كالنهي عن نفس العباده يتصور ثبوتاً على وجوه:

أحدها: كون النهى مولوياً محضاً.

ثانيها: كونه وارداً فى مقام توهم وجوب شىء فى العباده.

ثالثها: كونه وارداً فى مقام دفع توهم مشروعيه الإتيان بشىء فى العباده.

رابعها: كونه وارداً فى مقام دفع توهم جزئيه شىء فى العباده.

خامسها: كونه وارداً فى مقام الإرشاد إلى مانعيه المنهى عنه للصلاه، بمعنى كونه منافياً لصحتها. هذه هى الوجوه المتصوره فى مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات، فان شكك فى إرادته أحد هذه الوجوه من النهى، فالضابط فى حمل النهى على خلاف ظاهره الأولى - و هو المولويه - أنه ان كان النهى وارداً لبيان دفع توهم وجوب شىء فى العباده، أو جزئيه لها، أو مشروعيه فيها، فوروده فى هذا المقام يوجب ظهوره فى نفي الأمر المتوهم.

و ان لم يكن النهى عن الشىء و وارداً فى شىء من هذه المقامات، و كان ناظراً إلى حال المأمور به، كقوله: «لا تأكل» أو «لا تلبس ما لا- يؤكل فى الصلاه» كان هذا أيضاً موجباً لظهوره فى الإرشاد إلى المانعيه التى هى خلاف ظاهره الأولى و هو المولويه.

ص: ٢٧٢

و أما النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور (١)، فحاله حال

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن بين حال النهى عن نفس الجزء أو الشرط أو الوصف أراد أن يبين حال النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن النهى عن العباده لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطه عروضيه، بأن يكون متعلق النهى حقيقه نفس هذه الأمور، و يكون النهى عن العباده بالعنايه و المجاز، كالنهي عن قراءه العزائم فى الصلاه، و عن الجهر بالقراءه فى الظهرين، و عن الغصب فى الصلاه و الطواف و السعى و التقصير، فان النهى تعلق حقيقه عن الغصب فى الصلاه، و عن غصب الثوب فى حال الطواف و السعى، و عن غصب المقراض للتقصير. و عليه، فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف لأنها منهي عنها حقيقه، و يكون النهى عن الصلاه من قبيل الوصف بحال المتعلق و بالعرض و المجاز.

ثانيهما: أن تكون هذه الأمور واسطه ثبوتيه - أى عله لتعلق النهى بالعباده - بحيث يكون النهى متعلقاً حقيقه بنفس العباده لأجل تلك الأمور، فالمنهى عنه نفس العباده، فيكون من الوصف بحال الموصوف.

فان كان النهى من قبيل الأول، بأن تعلق حقيقه بنفس هذه الأمور، فقد مر حكمه. فالمتحصل: أن النهى - مع الغض عن القرينه - و ان كان ظاهراً فى المولويه الا أن وروده فى المقامات المزبوره يوجب انقلاب ظهوره فى المولويه إلى ظهوره فى الإرشاد إلى المانعيه، أو عدم الجزئيه، أو عدم المشروعيه، أو غيرها.

ص: ٢٧٣



النهى عن أحدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق (١)، و بعبارة أخرى كان النهى عنها (٢) بالعرض. و ان كان (٣) النهى عنه ( عنها ) على نحو الحقيقه و الوصف بحاله (٤) و ان (٥) كان بواسطه أحدها الا أنه من

و ان كان من قبيل الثانى كان حكمه ما تقدم من تعلق النهى بنفس العباده حقيقه. و استظهار أحد النحويين منوط بخصوصيات الموارد.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول - أعنى كون المنهى عنه حقيقه نفس تلك الأمور لا العباده - و قد تعرضنا له بقولنا: «أحدهما أن تكون هذه... إلخ».

(٢). أى: عن العباده.

(٣). عطف على قوله: «ان كان من قبيل» و هو إشاره إلى الوجه الثانى، و هو كون النهى متعلقاً بنفس العباده بسبب هذه الأمور، و قد تعرضنا له بقولنا:

«ثانيهما أن تكون هذه الأمور... إلخ» كما أن ما قبله و هو قوله: «ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق» إشاره إلى الوجه الأول، و هو: كون النهى عن العباده من قبيل الوصف بحال المتعلق، لكون المنهى عنه حقيقه هو نفس الجزء أو الشرط أو الوصف. و ضمير «عنه» راجع إلى العباده، و الصواب تأنيث الضمير.

(٤). أى: حال نفس المنهى عنه و هو العباده، لصيرورتها مبغوضه و لو للبغض الناشى عن أحد تلك الأمور التى هى الوسائط الثبوتيه.

(٥). كلمه «ان» وصلية، يعنى: أن المنهى عنه نفس العباده و ان كان النهى بسبب أحد تلك الأمور، الا أن أحدها من قبيل العله، لتعلق النهى بالعباده، فضمير «أحدها» راجع إلى الأمور، و ضمير «انه» راجع إلى «أحدها».

ص: ٢٧٤

قبيل الواسطه فى الثبوت لا العروض (١) كان (٢) حاله حال النهى فى القسم الأول (٣)، فلا تغفل (٤).

و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله، فلا يكون بيانها على حده بمهم (٥).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حتى يكون المنهى عنه حقيقه نفس تلك الأمور، و يصير النهى عن العباده بالعرض و المجاز، فتلك الأمور واسطه فى العروض، فهى المعروضه أولاً و بالذات، و العباده ثانياً و بالعرض.

(٢). جواب «ان» الشرطيه فى قوله: «و ان كان النهى عنه» و ضمير «حاله» راجع إلى النهى.

(٣). و هو: تعلق النهى بنفس العباده الذى تعرض له فى أول الأمر الثامن بقوله:

«ان متعلق النهى اما أن يكون نفس العباده». و كونه كالقسم الأول لرجوعه إليه حقيقه، لأن مناط الفساد هو المبعوضيه مطلقاً سواء كانت ذاتيه أم عرضيه ناشئه عن أحد هذه الأمور.

(٤). عن انقسام النهى عن العباده لجزئها أو شرطها أو وصفها إلى القسمين المزبورين، و اختلافهما فى الحكم كما مر.

(٥). و من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات سيما التقريرات، و لا بأس ببيان أمثله النهى فى المعاملات، فنقول و به نستعين: أما المعامله المنهى عنها لذاتها، فكناكح المحارم، و البيع الربوى.

و أما المنهى عنها لجزئها، فكناكح الكبير الصغيره بدون اذن وليها، و بيع الشاه بالخنزير.

ص: ٢٧٥

كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك (١)، انما ( و انما )  
المهم بيان ما هو الحق في المسأله، و لا بد في تحقيقه (٢) على نحو يظهر الحال في الأقوال من

## بسط المقال في مقامين

### الأول: في العبادات

، فنقول و على الله الاتكال: ان النهي (٣)

و المنهى عنها لشرطها كالنكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجه، و بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً.

و المنهى عنها لوصفها اللازم ككناح الشغار، و بيع الحصاه، و المنابذه.

و المنهى عنها لوصفها المفارق ككناح المرأه المحرمه، و أكل لحم الشاه الجلاله.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ليس بمهم.

(٢). أى: في تحقيق الحق على نحو يظهر حال الأقوال.

اقتضاء النهي عن العباده للفساد

(٣). توضيحه: أن النهي المتعلق بالعباده سواء كان المنهى عنه عباده مستقله كقوله: «لا- تصل، أو لا- تطف أو لا- تسع في المغصوب» أم جزء لها كقوله: «لا تقرأ العزائم في الصلاه» أم شرطاً لها كقوله: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» يقتضى الفساد، فان العباده - بوصف كونها عباده - لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الأقسام الثلاثه، لوجود ملاك الفساد - و هو دلالة النهي بطبعه مجرداً عن القرينه على الحرمة الذاتيه الملازمه للفساد - في العبادات، لأن الحرمة تكشف عن المبعوضيه المضاده للمحبوبيه المقومه للعباده، و لا تجتمع

ص: ٢٧٤

المتعلق بالعبادة بنفسها و لو كانت جزء عباده (١) بما هو عباده (٢) كما عرفت (٣) مقتض لفسادها، لدلالته (٤) على حرمتها ذاتا، و لا يكاد (٥) يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقه الأمر أو الشريعة مع الحرمة. المحبوبيه و المبعوضيه فى شىء واحد، فلا محاله يكون النهى رافعا للأمر، فيفسد المنهى عنه سواء كان نفس العباده أم جزئها أم شرطها، غايه الأمر أن سرايه فساد الجزء أو الشرط إلى نفس العباده منوطه بالاكتفاء به، و عدم تداركه على ما سبق.

\*\*\*\*\*

(١). أو شرط عباده.

(٢). هذه الحثيه معتبره فى تحقق الموضوع، إذ مفروض البحث هو النهى فى العباده، فلا بد من حفظ هذه الحثيه ليندرج فى النهى عن العباده.

(٣). حيث قال فى أوائل الأمر الثامن: «و كذا القسم الثانى بلحاظ ان... إلخ».

(٤). أى: لدلاله النهى على حرمة العباده، و هذا تعليل لاقتضاء النهى للفساد كما عرفت.

(٥). هذا تقريب ملازمه الحرمة للفساد فى العبادات، و امتناع اجتماع الصحة عند المتكلم و الفقيه مع النهى الدال على الحرمة الذاتيه. أما الصحة عند المتكلم فالأنه مع الحرمة لا أمر حتى يتحقق موافقه الأمر أو الشريعة، ضروره أن الإتيان بالحرام الذاتى معصيه، و معها كيف يكون المنهى عنه موافقا للأمر أو الشريعة و أما الصحة عند الفقيه، فلما أفاده قدس سره بقوله: «و كذا بمعنى سقوط الإعادة» من إناطه الصحة عنده بأمرين:

أحدهما: إتيان العمل بقصد القربه، إذ بدونه لا تصح العباده حتى تسقط الإعادة.

ص: ٢٧٧

و كذا بمعنى سقوط الإعادة، فإنه (١) مترتب على إتيانها بقصد القربه، و كانت (٢) مما يصلح لأن يتقرب بها، و مع الحرمة لا يكاد يصلح لذلك (٣)، و لا يتأتى (٤) ( و لا يأتي ) قصدها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى.

لا يقال: هذا (٥) لو كان النهى عنها دالاً على الحرمة الذاتية،

ثانيهما: كونه صالحاً لأن يقرب العبد إلى مولاه، فإن لم يكن كذلك - كما إذا كان حراماً و مبغوضاً - فلا يصلح للمقربيه و ان فرض تمشى قصد القربه، لعدم الالتفات إلى حرمة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سقوط الإعادة مترتب على إتيان العبادة بقصد القربه، و هذا إشاره إلى أول الأمرين المزبورين.

(٢). أى: العبادة، و هذا إشاره إلى ثاني الأمرين المذكورين.

(٣). أى: لأن يتقرب بها، و الأولى أن يقال: «لا تكاد تصلح» لرجوع الضمير المستتر فيهما إلى العبادة. و أما تذكير «يصلح» فى قوله: «و كانت مما يصلح» فلا بأس به، لرجوعه إلى «ما» الموصول.

(٤). معطوف على «يصلح» يعنى: و لا- يكاد يتأتى قصد القربه من الملتفت إلى حرمة العبادة، لما مر من تضاد الحرمة مع صحه العبادة و ان أمكن قصد القربه بها مع عدم الالتفات إلى الحرمة، الا أن مجرد قصدها مع عدم صلاحية الفعل بنفسه للمقربيه لا يكفى فى سقوط الإعادة الذى فسر به الصحه عند الفقيه كما لا يخفى.

(٥). أى: دلالة النهى على الفساد منوطه بدلالته على الحرمة الذاتية، كما اعترف به المستدل بقوله: «لدلالته على حرمتها ذاتاً».

ص: ٢٧٨

و لا- يكاد يتصف بها (١) العباده، لعدم (٢) الحرمة بدون قصد القربه، و عدم (٣) القدره عليها مع قصد القربه بها الا تشريعاً، و معه تكون محرمة

و ملخص هذا الإشكال: أن النهى لا يدل على الفساد الا إذا دل على الحرمة الذاتية، و المفروض عدم دلالة على ذلك، لامتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتية، لأنه ان أتى بالعمل بدون قصد القربه كصلاه الحائض لتمرين الصبى فلا يتصف بالحرمة، لأن المحرم هو العباده التى تتقوم بقصد القربه، و بدون قصدها لا يكون العمل عباده حتى تفسد بحرمتها الناشئه عن النهى.

و ان أتى بالعمل مع قصد القربه كان مشرعاً، إذ لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر على نيه القربه الا بتشريع أمر يقصد التقرب به، و حينئذ يحرم العمل للتشريع، و مع هذه الحرمة التشريعيه يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، لاجتماع المثليين المستحيل.

فالمتحصل: أن النهى عن العباده لما لم يدل على الحرمة الذاتية، لامتناع اتصاف العباده بها، فلم يدل على الفساد أيضاً، فكيف يمكن الالتزام بدلالته على فساد العباده كما التزموا بها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحرمة الذاتية.

(٢). تعليل لعدم اتصاف العباده بالحرمة الذاتية، و حاصله: أنه بدون قصد القربه لا موضوع للحرمة، لأن المفروض كون المنهى عنه هى العباده المتقومه بقصد القربه. و مع قصد القربه تحرم تشريعاً، إذ لا أمر بها الا بالتشريع المحرم، و مع حرمة التشريع لا تتصف بحرمة أخرى و هى الحرمة الذاتية، لامتناع اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

(٣). معطوف على «عدم الحرمة».

ص: ٢٧٩

بالحرمة التشريعية لا محاله، و معه (١) لا تتصف بحرمة أخرى (٢)، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

فانه يقال (٣): لا- ضمير فى اتصاف ما يقع عباده - لو كان مأموراً به - بالحرمة (٤) الذاتيه، مثلاً صوم العيدين كان عباده منهيّاً عنها، بمعنى (٥) أنه لو أمر به كان عباده لا يسقط الأمر به (٦) الا إذا أتى به بقصد (٧) القربه،

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «معه» فى قوله: «و معه تكون» راجعان إلى التشريع و ضميراً «عليها و بها» راجعان إلى العباده.

(٢). و هى الحرمة الذاتيه.

(٣). لا يخفى أن ما أفاده المصنف «قده» فى الجواب عن هذا الإشكال وجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا ضمير فى اتصاف ما يقع عباده... إلخ» و حاصله:

أن ما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتيه ممنوع، إذ لا- مانع من اتصاف العباده الشأنيه بها، فان صوم العيدين عباده شأنيه، بمعنى:

أنه لو أمر به الشارع كان أمره عبادياً، لا توصلياً، كالأمر بصوم غير العيدين، و يمكن أن يكون فى صومهما مفسده ملزمه أوجبت حرمتها الذاتيه كحرمة شرب الخمر. هذا فى غير العباده الذاتيه، و أما فيها، فسيأتى الكلام فيها عند تعرض المصنف «قده» لها إن شاء الله تعالى.

(٤). متعلق بقوله: «اتصاف».

(٥). هذا معنى العباده الشأنيه.

(٦). هذا الضمير و ضمير «به» فى قوله: «لو أمر به» راجعان إلى صوم العيدين.

(٧). متعلق بقوله: «أتى»، و ضمير «به» راجع إلى صوم العيدين.

ص: ٢٨٠

كصوم سائر الأيام. هذا (١) فيما إذا لم يكن ذاتاً عباده كالسجود لله تعالى ونحوه، و الا (٢) كان محرماً مع كونه فعلاً عباده، مثلاً- إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان (٣) عباده محرمة ذاتاً حينئذ (٤)، لما فيه (٥) من الفسده و المبعوضيه في هذا الحال (٦).

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم امتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتيه يكون في غير العباده الذاتيه، و أما فيها، فسيأتى الكلام فيها في التوضيح الآتى.

(٢). أى: و ان كان عباده ذاتاً، فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتيه مع كونها عباده فعلاً لا شأنًا كالقسم الأول، فان السجود الذى هو عباده ذاتاً و لا تنفك عنه العباديه كما هو مقتضى ذاتي كل شىء يمكن أن يكون له مفسده في حال توجب حرمة ذاتاً، كالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها. و عليه، فلا مانع من اتصاف العباده الفعلية بالحرمة الذاتيه.

فالمتحصل: أنه لا- مانع من اتصاف العباده بكلا قسميها - أعنى الشائيه كصوم العيدين و الذاتيه كسجود الجنب و الحائض له تعالى شأنه الذى نهى عنه في حالتى الجنابه و الحيض - بالحرمة الذاتيه.

(٣). أى: السجود المنهى عنه عباده محرمة ذاتاً.

(٤). أى: حين الجنابه و الحيض.

(٥). أى: في السجود، و قوله: «لما فيه» تعليل للحرمة الذاتيه، و حاصله:

أن في السجود الواقع في حالتى الجنابه و الحيض مفسده - كسائر المحرمات الذاتيه من الخمر و نحوه - توجب جعل الحرمة له، فالسجود في حال الجنابه و الحيض كالخمر في الحرمة الذاتيه، لكونه ذا مفسده و مبعوضيه كالخمر.

(٦). أى: حال الجنابه و الحيض.

ص: ٢٨١



مع أنه (١) لا- ضمير فى اتصافه بهذه الحرمة (٢) مع الحرمة التشريعية بناء (٣) على أن الفعل فيها لا يكون فى الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل انما يكون المتصف بها (٤) ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال فى التجرى و الانقياد (٥)، فافهم (٦)، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و هذا ثانى الوجوه التى أجاب بها المصنف «قده» عن الإشكال، و حاصله: أن ما ذكره المستشكل من «أنه مع الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، للزوم اجتماع المثلين العدى هو محال كاجتماع الضدين» ممنوع، لأن مورد اجتماع المثلين المحال هو اتحاد الموضوع، و أما مع تعدده فلا يلزم محذور اجتماعهما أصلاً، و المقام من هذا القبيل، ضروره أن موضوع حرمة التشريع هو الالتزام بكون شىء من الدين مع العلم بعدم دخوله فى الدين، أو عدم العلم بدخوله فيه، و من المعلوم أن الالتزام فعل قلبى كالتجى، و موضوع الحرمة الذاتية نفس الفعل الخارجى كالسجود، و مع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان حتى يلزم محذور استحاله اجتماع المثلين.

(٢). أى: الحرمة الذاتية، و ضمير «اتصافه» راجع إلى السجود.

(٣). يعنى: أن عدم الضمير فى اتصاف العباده الذاتية بالحرمة الذاتية و التشريعية مبنى على كون موضوع الحرمة التشريعية نفس الفعل القلبى، لا الخارجى، و الا يلزم اجتماع المثلين.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيها» فى قوله: «فيها لا يكون» راجعان إلى الحرمة التشريعية.

(٥). فى كونهما من أفعال القلب.

(٦). قيل: انه يمكن ان يكون إشاره إلى: أن هذا لا يدفع الإشكال، إذ المستشكل

مع أنه (١) لو لم يكن النهى فيها دالا- على الحرمة لكان دالا- على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فانه لا أقل من دلالته على أنها علل عدم إمكان الاتصاف بالحرمة الذاتية باجتماع المثليين، فمراده حرمة نفس الفعل بحرمتين، لا جعل موضوع حرمة التشريع غير موضوع الحرمة الذاتية.

لكن فيه تأمل.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن. وهذا ثالث الأجوبة، وهو ناظر إلى قول المستشكل:

«هذا لو كان النهى عنها دالا»، و حاصل الجواب: أنه يمكن البناء على فساد العبادة المنهى عنها و ان لم نقل بدلاله النهى على الحرمة، إذ لا- أقل من دلالته على عدم كون الفرد المنهى عنه مأموراً به، إذ لا معنى للنهى مع الأمر الفعلى، و بدون الأمر يكون حراماً تشريعياً فاسداً، لكفايه حرمة التشريع فى الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهى عنه عن إطلاق الدليل أو عمومه الدال على صحه كل فرد فرض وجوده من أفراد طبيعه العباده.

و بالجمله: وزان النهى عن عباده خاصه - فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقتضى صحتها لو خلى و طبعه - وزان الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما لا- يدل الأمر هناك على الوجوب الذى هو مدلوله لغه أو عرفاً، بل يكون إرشاداً إلى رفع الحظر السابق، فكذلك النهى فى المقام، فانه لا يدل على الحرمة التى هى مدلوله اللغوى أو العرفى، بل يكون إرشاداً إلى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيات المشموله للعام، أو المطلق لو خلى و طبعه، و عدم كونه محبوباً عند المولى. و عليه، فيستحيل التقرب يا كرام العالم الظالم الذى ليس فيه ملاك و جوب الإ- كرام، أو أن ملاك- كه مغلوب لملاك حرمة و ان كان مشمولاً أولاً لقوله: «أكرم العلماء».

ص: ٢٨٣

ليست بأمور بها (١)، و ان عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه (٢).

نعم (٣) لو لم يكن النهى عنها الا عرضاً، كما إذا نهى عنها (٤) فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد بناء (٥) «-» على عدم الاقتضاء

فقد ظهر: أن التقرب بالملاك أيضاً غير ممكن، لمغلوبيته بملاك النهى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: نفس عدم الأمر بالعبادة كافٍ فى الفساد من غير حاجه إلى الالتزام بالحرمة التشريعيه، ولا إلى دلالة النهى على الحرمة الذاتيه.

(٢). أى: الأمر، و ضمائر «فيها، أنها، عمها، بها» راجعه إلى العباده، و ضميراً «لدلالته، و دلالتة» راجعان إلى النهى.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لكان دالا على الفساد»، و حاصله: أن ما ذكرناه من دلالة النهى على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعيه انما هو فيما إذا لم يكن النهى عرضياً، كالنهي عن ضد الواجب كالصلاه المضاده للإزاله بناء على كون النهى عن ضد الواجب عرضياً، حيث ان المنهى عنه حقيقه هو ترك الإزاله مثلاً، فالنهي عن الصلاه و نحوها مما يلازم ترك الإزاله يكون عرضياً، لا حقيقياً و النهى العرضى لا يقتضى الفساد.

(٤). أى: عن العباده، و قوله: «كما إذا نهى» مثال للنهى العرضى.

(٥). يعنى: أن كون النهى عن ضد الواجب عرضياً مبنى على أن لا يكون

(-). ظاهره بمقتضى الأقربيه كونه عله لعدم اقتضاء النهى العرضى للفساد، لكنه غير سديد، إذ لا عليه فى النهى العرضى الذى يقتضيه الأمر بالشىء لعدم الفساد، بل عله عدم الفساد عدم الملازمه بين النهى العرضى و بين الفساد، فقوله: «بناء على عدم الاقتضاء» عله لكون النهى عن ضد الواجب نهياً عرضياً، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فيما كانت ضداً لواجب مثلاً بناء على عدم الاقتضاء للأمر بالشىء للنهى عن الضد إلا كذلك - أى عرضاً - لا يكون مقتضياً للفساد».

للأمر بالشىء للنهى عن الضد الا كذلك - أى عرضاً - فيخصص (١) به أو يقيد.

## المقام الثانى فى المعاملات

، و نخبه القول: ان النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمه فيها لغه و لا عرفاً بين حرمتها و فسادها أصلاً (٢) كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله (٣) بما هو فعل النهى الذى يقتضيه الأمر بالشىء الا نهياً عرضياً.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيخصص أو يقيد بهذا النهى العرضى عموم أو إطلاق النهى الدال على الفساد.

فالمتحصل: أن النهى بأحكامه الثلاثه من الذاتى و التشريعى و الإرشادى يدل على فساد العباده المنهى عنها بأحد هذه الأنحاء الثلاثه.

اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات

(٢). فساد المعامله عباره عن عدم ترتب الأثر المقصود منها كالملكيه و الزوجيه و نحوهما عليها، و صحتها هى ترتب الأثر المزبور عليها، و من المعلوم عدم المنافاه بين حرمة المعامله و بين الأثر المترتب عليها عقلاً. و هذا بخلاف حرمة العباده، حيث انها لا تجتمع مع الصحه، لعدم صلاحيه المبعوض للمقريبه، فلا يجدى قصد الأمر المغلوب بالنهى فى نظر المولى.

كما أنه لا يدل النهى لغه و لا عرفاً على فساد المعامله، لوضوح أن مدلول النهى هو التحريم، و الفساد - أعنى عدم ترتب الأثر - ليس مدلولاً مطابقاً و لا التزامياً له أصلاً، فالدلاله على الفساد بأحكامها مفقوده.

(٣). كالنهى عن البيع وقت النداء، فان المحرم حينئذ هو إيجاد المعامله

ص: ٢٨٥

بالمباشره أو بمضمونها (١) بما هو فعل بالتسيب أو بالتسبب بها بما هي فعل مباشرى، و تلفظ بالإيجاب و القبول، لا بما هي فعل يترتب عليه الملكيه مثلا، فلا ينافى هذا النهى ترتب المسبب أعنى النقل و الانتقال «-» .

\*\*\*\*\*

(١). كبيع المصحف و العبد المسلم من الكافر، حيث ان النهى فى هذا البيع قد تعلق بالمضمون و هو تمليكهما من الكافر، لا بالمعامله بما هي فعل مباشرى.

و ان شئت فقل: ان النهى تعلق بالمسبب و هو الملكيه، فالمنهى عنه هو جعل إضافه الملكيه للكافر عليهما، و النهى انما تعلق بالمعامله من حيث كونها موجب لترتب مسبب مبغوض فى نفسه كسلطنه الكافر على المصحف و العبد المسلم لا من حيث كونها فعلا- مباشرياً، فالنهي عن المعامله تاره يكون لأجل أنها فعل مباشرى، و أخرى لأجل أنها سبب لترتب مسبب مبغوض عليها.

(-). لا- يخفى أن تمثيلهم لتعلق النهى بنفس السبب بالنهى عن البيع وقت النداء لا- يخلو من الغموض، حيث ان معنى حرمه السبب كون نفس الإيجاب و القبول بما هما لفظان محرمين، و هذا غير ثابت فى المثال، لعدم مفسده فى التلفظ بهما توجب حرمتهما كما فى حرمه شرب الخمر و نحوه من المحرمات.

بل المحرم فى وقت صلاه الجمعه هو الاشتغال بالأمر الدينويه المزاحمه للصلاه، و التجارات التى أهمها البيع من تلك الأمور، فلا- خصوصيه للبيع، بل ذكره انما هو من باب المثال. و على هذا يكون النهى فى البيع وقت النداء من باب تعلق النهى بصد الواجب الذى لا ملاك له الا مصلحه الواجب، فليس الأمر بالشىء و النهى عن ضده حكيمين مستقلين ناشئين عن ملاكين.

فالتتيجه: أن النهى عن البيع وقت النداء يؤكد الأمر بالصلاه، فلا نهى حقيقه حتى يحرم به التلفظ بالإيجاب و القبول.

إليه (١) و ان لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، و انما (٢) يقتضى الفساد فيما إذا كان دالا على حرمه ما لا يكاد يحرم

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا تعلق النهى عن بيع العنب و الخشب لمن يعمل العنب خمراً و الخشب صنماً، فان النهى لم يتعلق بالسبب و هو العقد، و لا- بالمسبب و هو التمليك، بل تعلق بأمر خارج عنهما و هو الإعانة على الإثم، فالنهي تعلق بالتسبب بهذه المعاملة للإعانة على الإثم، فليس شىء من السبب - و هو العقد - و لا المسبب - و هو إضافة الملكية - منهياً عنه و حراماً.

و يمكن التمثيل له أيضاً بالنهي عن تملك الرّبا بالبيع و القرض الربويين، حيث ان نفس إنشاء البيع و القرض و كذا تملك الزيادة ليس منهياً عنه، لجواز تملكها بناقل شرعى كالهبة، بل المنهى عنه هو التسبب بالبيع أو القرض لتملك الزيادة.

و الحاصل: أن النهى فى هذه الأقسام لا يدل على الفساد.

ثم ان قوله: «بالتسبب» معطوف على «نفس المعاملة» لا- على «بالتسبب»، و ضمير «بها» راجع إلى المعاملة، و ضمير «إليه» إلى مضمونها.

(٢). بعد أن نفى دلالة النهى التحريمى فى المعاملة على الفساد أثبت دلالته عليه فيما إذا تعلق بشىء ينافى تعلقه به صحة المعاملة، و لا يجتمع معها أصلاً كما إذا نهى عن أكل الثمن أو المثلن، فان هذا النهى لا يجتمع مع صحة المعاملة، ضروره أن صحتها تقتضى حليه تصرف كل من المتعاقدين فيما انتقل إليه، فالنهي التحريمى عن التصرف فى الثمن أو المثلن يكشف عن فساد المعاملة، و الا يلزم عدم جواز التصرف فى مال نفسه.

ص: ٢٨٧

مع صحتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع (١) أو بيع شىء (٢).

نعم (٣) لا يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى صحتها

\*\*\*\*\*

(١). بأن يكون النهى متعلقاً بعنوان خاص من المعامله، كالنهي عن البيع الربوى، و عن بيع المنابذه و الملامسه.

(٢). بأن يتعلق النهى بالبيع باعتبار متعلقه من المبيع و الثمن، كبيع الخمر و الخنزير و الميته و بيع المجهول و غيرها، فأشار المصنف بقوله: «فى بيع أو بيع شىء» إلى هذين القسمين من النهى.

(٣). هذا استدراك على نفي الملازمه لغيره و عرفاً بين الحرمه و الفساد. و وجه نفي البعد عن ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها - لا- فى الحرمه التكليفيه التى هى ظهوره الأولى - هو: أن الغرض الأصلى فى المعاملات بيان صحتها و فسادها، و لذا يكون الأمر بها إرشاداً إلى صحتها من دون دلالة على وجوبها أو استحبابها، فلا يدل مثل «أوفوا بالعقود» إلا على صحة العقود، لا- على وجوبها أو استحبابها، فالنهي عن المعامله نظير نهى الطبيب فى الإرشاد إلى ما يضر المريض، و أمره فى الإرشاد إلى ما ينفعه من دفع مرضه و عود صحته و نظير النواهي الشرعيه لإفاده المانع فى العبادات، كالنهي عن التكتف و الضحك و الكلام و الاستدبار و قول آمين فى الصلاه.

و بالجملة: فالنهي عن المعامله نظير الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما أن الأمر حينئذ لا يدل على الوجوب، بل على رفع المنع، فكذلك النهى عنها لا يدل الا على رفع الصحه التى تقتضيها أدله الإمضاء مثل «أوفوا بالعقود».

ص: ٢٨٨

من دون دلالتة ( دلالة ) على إيجابها، أو استحبابها (١)، كما لا يخفى، لكنه (٢) في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول (٣) «-» هو ملاحظه القرائن في

\*\*\*\*\*

(١). هذه الضمائر إلى ضمير «فسادها» راجعه إلى المعاملة، و ضمير «دلالتة» إلى الأمر.

(٢). يعنى: لكن نفى البعد عن ظهور النهى فى الإرشاد إلى الفساد انما يكون فى المعاملات بالمعنى الأخص و هى العقود و الإيقاعات، لا- بمعناها الأعم و هو ما لا يعتبر فيه قصد القرينه، بل لو أمر به كان أمره توصلياً كالأمر بتطهير الثوب و البدن، فان النهى عن المعاملة بالمعنى الأعم يحمل على ما تقتضيه القرينه الخارجيه ان كانت، و الا فيحمل على معناه الحقيقى و هو الحرمة، لكنها لا تدل على الفساد، لما مر من عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد لا لغه و لا عرفاً.

(٣). هذا متفرع على عدم ظهور النهى فى المعاملات بالمعنى الأعم فى الإرشاد إلى الفساد، و حاصله: أنه ان كان هناك قرينه على إرادته معنى خاص منه، فلا إشكال فى لزوم حمل النهى عليه، و الا فلا بد من إرادته ظاهره و هو الحرمة.

(-). ان كان قوله: «المعول» راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأعم كما هو مقتضى الأقربيه فى العبارة، فينافيه قوله: «نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً» لكون مورد الاستدراك - و هى المعاملات بالمعنى الأخص - أجنبياً عن المعاملات بالمعنى الأعم، لوضوح أن مورد الروايات التى استدلت بها على دلالة الحرمة شرعاً على الفساد هى المعاملات بالمعنى الأخص، كما يظهر من التقريرات.

و ان كان راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأخص، فذكره لغو، لعدم الحاجه إلى القرائن مع فرض ظهور النهى فيها فى الإرشاد إلى الفساد، إذ لا وجه للقرينه مع ظهور اللفظ فى المعنى المراد.



خصوص المقامات، و مع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيه صيغه ( طبيعه ) النهى من (١) الحرمة، و قد عرفت أنها (٢) غير مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفاً.

نعم (٣) ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهه دلالة غير واحد من الاخبار عليه.

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول فى قوله: «بما هو» و ضمير «عدمها» راجع إلى القرائن.

(٢). أى: الحرمة لا- تستتبع الفساد لا- لغه و لا- عرفاً، فحرمة التصرف فى الماء المغصوب بتطهير الثوب و البدن به لا تدل على الفساد أى بقاء النجاسه.

(٣). استدراك على عدم استتباع الحرمة للفساد لا لغه و لا عرفاً، و حاصله:

أن الحرمة و ان لم تستتبع الفساد لغه و عرفاً، لكنها تستتبعه شرعاً، لأجل النصوص التى:

منها: ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر (عليه السلام)... إلى آخر ما فى المتن.

تقريب الاستدلال به: أن تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقداً لإذن سيده ب «أنه لم يعص الله» يقتضى فساد كل ما يكون عصيانياً له تبارك و تعالى، فالحرمة التكليفيه تقتضى الفساد، فعدم فساد النكاح هنا انما هو لأجل عدم كونه معصيه له عز و جل.

و منها: ما رواه فى الكافى أيضاً عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «سألته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير اذنه، فدخل بها، ثم اطلع على ذلك مولاه،

ص: ٢٩٠

منها: ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر (عليه السلام) «سأله ( سألته ) عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى ان الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: ان أصل النكاح فاسد، و لا يحل إجازته السيد له، فقال أبو جعفر (عليه السلام): انه لم يعص الله انما عصى سيده، فإذا أجاز، فهو له جائز» حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى ( عليه ) كان فاسداً (١) و لا- يخفى (٢) أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه المنفيه قال (عليه السلام): ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما، فان فرق بينهما فللمرأه ما أصدقها الا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، و ان أجاز نكاحهما، فهما على نكاحهما الأول، فقلت لأبى جعفر (عليه السلام): فانه فى أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر (عليه السلام): انما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله، انما عصى سيده و لم يعص الله تعالى، ان ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عده و أشباهه».

\*\*\*\*\*

(١). إذ الاستفادة منه أيضاً أن الحرمة الإلهيه تستلزم الفساد.

(٢). نسب هذا الجواب فى التقريرات إلى جماعه منهم الوحيد البهبهانى و المحقق القمى «قدهما» و حاصله: أن المعصيه - و هى مخالفه الحرمة التى هى المقصوده فى المقام - أجنبيه عن المعصيه المراده من هذه الروايات، توضيحه:

ص: ٢٩١

ها هنا (١) أن النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً، أنه ليس المراد بالمعصيه فى الجملتين الموجه و السالبه، و هما قوله (عليه السلام): «انه لم يعص الله و انما عصى سيده» مخالفه الحرمة التكليفية حتى يدل على الفساد، و يصح الاستدلال به، إذ لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يستقم معنى الحديث، إذ لا إشكال فى كون مخالفه السيد عصيانياً له تبارك و تعالى، ضروره و جوب إطاعه المولى على العبد، فهو حكم إلهى، فمخالفته مخالفه لله سبحانه و عصيان له، مع أن الإمام (عليه السلام) قال: «لم يعص الله» فنفى المعصيه عن مخالفته لسيده قرينه على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالمعصيه مخالفه الحرمة التكليفية، و على أن العبد لم يرتكب حراماً، ذلك لأن ما صدر منه لم يكن مما لم يمضه الشارع و لم يشرعه كتزويج المحارم، أو التزويج فى العده، بل كان مما أمضاه و أجازاه.

فالمراد بالمعصيه المنفيه فى هذا الحديث إيجاد النكاح بدون اذن سيده، فإذا أجازاه السيد تم المقتضى و يترتب عليه الأثر أعنى الزوجيه.

و الحاصل: أن النكاح مشروع ذاتاً أى ليس مما لم يشرعه الله تعالى، غايه الأمر أن تحققه مشروط بإذن السيد، فلا يتصور هنا حرمة تكليفية حتى يدعى دلالتها على الفساد. نعم لو نهاه السيد عن التزويج و تزوج صح الاستدلال على الفساد، لكون مخالفه نهى السيد عصيانياً له تعالى شأنه أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الروايه، و التقييد بقوله: «ها هنا» لأجل كونه خلاف ظاهر المعصيه، حيث ان ظاهرها مخالفه التكليف الإلزامى الفعلى المنجز، لا الحكم الوضعى.

ص: ٢٩٢

و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى (١) للفساد، كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به، كما أطلق (Z) عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه (٢) معصيته.

و بالجمله: لو لم يكن (٣) ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: مما لم يمضه الله و لم يشرعه.

(٢). هذا نائب عن فاعل: «أطلق» و ضمائر «عليه، فيه، أنه» راجعه إلى «عمل».

(٣). يعنى: لو لم يكن ما رواه فى الكافى ظاهراً فى عمل لم يمضه الله تعالى لما كان ظاهراً فيما توهم من دلالة النهى على الفساد.

(-). لو قيل بصحة الاستدلال بمثل هذه الروايه على دلالة الحرمة على الفساد بيان: أن المراد بالمعصية فيها مطلق التخطى و التجاوز عن قانون الشرع و مجعولاته مطلقاً سواء كانت تكليفية أم وضعيه لتشمل المعصية المصطلحه لم يكن بعيداً، الا أن يقال: ان إرادته هذا المعنى منوطه بقيام قرينه عليه و هى مفقوده، فمجرد إمكان إرادته لا يوجب ظهور اللفظ فيه، و المفروض أن صحة الاستدلال بكلام موقوفه على الظهور الذى يكون بناء العقلاء على حجته. فالحق كما أفادوه عدم دلالة روايات الباب على دلالة الحرمة على الفساد. -

(Z). قال المصنف: «وجه ذلك: أن العبودية تقتضى عدم صدور فعل عن العبد الا عن أمر سيده و اذنه، حيث انه كل عليه لا يقدر على شىء، فإذا استقل بأمر كان عاصياً حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، و لا سيما مثل التزوج الذى كان خطراً. و أما وجه أنه لم يعص الله فيه، فلأجل كون التزوج بالنسبة إليه أيضا

ص: ٢٩٣

و هكذا حال سائر الاخبار الواردة فى هذا الباب (١)، فراجع و تأمل.

## تذيب

: حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى (٢) دلالة النهى على الصحه، و عن الفخر (٣) أنه وافقهما فى ذلك. و التحقيق أنه (٤) فى المعاملات

\*\*\*\*\*

(١). مثل ما تقدم من روايه الكافى أيضا.

هل يدل النهى على صحه متعلقه؟

(٢). و هو محمد بن الحسن تلميذ أبى حنيفه.

(٣). و هو فخر المحققين نجل علامه الآفاق آيه الله الحلى قدس الله تعالى سرهما، لكن عن علامه التوقف فى ذلك، و المصنف وافقهم فى موردين من المعاملات و فى مورد من العبادات. و كيف كان، فالوجه فى دلالة النهى على صحه متعلقه هو: أن كل حكم تكليفى لا- يتعلق الا- بما هو مقدور للمكلف بحيث يكون كل من الفعل و الترك تحت قدرته. و عليه، فالنهي كالأمر لا بد أن يتعلق بما هو مقدور للمنهى، و لا يكون متعلق النهى مقدوراً الا إذا كان بجميع أجزائه و شرائطه التى هى مورد النهى مقدوراً كما فى الأمر، فلو فرض أن المكلف خالف و أتى بالمنهى عنه كذلك - أى بجميع أجزائه و شرائطه - لترتب عليه الأثر بالضروره و هذا هو معنى كونه صحيحاً، و حينئذ فالنهي عن الشىء يدل على صحته لا محاله.

(٤). أى: كون النهى دالا على صحه متعلقه. غرضه: أن النهى يدل على الصحه - كان مشروعاً مطلقاً، غايته أنه يعتبر فى تحققه اذن سيده و رضاه، و ليس كالنكاح فى العده غير مشروع من أصله، فان أجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه، و ارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيده»

و غرض المصنف من هذه التعليقه تعليل إطلاق المعصيه بمجرد عدم اذن السيد فيه، فلاحظ.

ص: ٢٩٤

كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب ( أو التسبب ) لاعتبار (١) قدره في متعلق النهى كالأمر، ولا يكاد يقدر عليهما (٢) إلا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه. و أما إذا كان (٣) في المعاملات في موردين:

أحدهما: تعلق النهى بالمسبب، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادراً على هذا التمليك - بأن يوجد البيع بحيث يترتب عليه الأثر أعنى الملكيه - لما صح النهى عنه.

ثانيهما: تعلق النهى بالتسبب كالظهار، فان التسبب به إلى الفراق بين الزوجين مبغوض. بخلاف التسبب بالطلاق إلى بينونه بينهما، فان لم يترتب الفراق على الظهار كان النهى عن الظهار لغواً، إذ المفروض كون النهى عنه بلحاظ ترتب الأثر عليه، لا بلحاظ كونه فعلاً مباشراً كالبيع وقت النداء. ففي هذين الموردين من المعاملات لا محيص عن دلالة النهى على الصحة، لأن المنهى عنه هو المؤثر الذي يتوقف تأثيره على كونه صحيحاً، إذ الفاسد لا يصلح للسببيه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لدلالة النهى على الصحة في الموردين المزبورين، وقد مر توضيحه.

(٢). أى: على المسبب و التسبب.

(٣). أى: النهى، وهذا ثالث أقسام المعامله، و غرضه: أن النهى عن المعامله ان كان عن السبب بما أنه فعل مباشرى - كالبيع وقت النداء، حيث ان المنهى عنه هو العقد المفوت لصلاه الجمعه لا-العقد المؤثر فى الملكيه - فلا- يدل على الصحة، إذ المبغوض هو إيجاد ذات السبب، لكونه من أفعاله المباشريه لا- لكونه مؤثراً فى الملكيه و سبباً لها، فالملحوظ هو المعنى المصدرى، لا معنى

ص: ٢٩٥

عن السبب، فلا، لكونه (١) مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً. نعم قد عرفت أن النهى عنه لا ينافيها (٢).

و أما العبادات (٣) فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود و الركوع اسم المصدر، و من المعلوم أن المنهى عنه - و هو إيجاد ذات السبب مع الغض عن سببته و تأثيره فى المسبب - مقدور له من دون توقف للقدره على صحته.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لكون السبب مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً، و هذا تعليل لعدم دلالة النهى عن السبب على الصحة، و قد عرفته بقولنا: «و من المعلوم أن المنهى عنه... إلخ».

(٢). أى: لا ينافى النهى عن السبب صحته، كما عرفت فى البيع وقت النداء، فانه صحيح مع كونه منهيّاً عنه، فغرضه من قوله: «نعم قد عرفت» أن النهى عن السبب يجتمع مع كل من الصحة و الفساد، فيكون السبب المنهى عنه مقدوراً مطلقاً سواء كان صحيحاً أم فاسداً.

(٣). بعد أن فرغ عن بيان ما يدل النهى عنه فى المعاملات على الصحة شرع فى النهى عن العبادات، و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن العبادات على قسمين:

أحدهما: ما تكون عباديته ذاتيه - أى من غير توقف عباديتها على قصد القربه - كالسجود، و النهى فى هذا القسم يدل على الصحة كما فى المعاملات، لأن متعلقه مقدور للمكلف، لقدرته على إيجاد السجود مثلاً و عدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهى عنه لكانت عباده صحيحه، إذ لا تتوقف عباديته على الأمر به حتى لا يمكن إيجاده مع النهى عنه.

ثانيهما: ما لا تكون عباديته ذاتيه، بل تتوقف على قصد القربه إذا تعلق به

و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به، و ما كان منها (١) عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه الا إذا قيل باجتماع الأمر و النهى فى شىء و لو بعنوان واحد، و هو محال، و قد عرفت (٢) أن النهى فى أمر، و حيث ان عباديته متوقفه على قصد القربه المتوقف على الأمر به، فإذا تعلق به نهى منع عن تعلق الأمر به، لما مر فى مبحث اجتماع الأمر و النهى من امتناع اجتماعهما فى واحد بعنوانين فضلاً عن عنوان واحد كما فى المقام، و حينئذ فإذا لم يتعلق به الأمر كان غير مقدور، لأن المفروض توقف عباديته على تعلق الأمر به، فإذا فرض تعلق النهى به و أتى به المكلف لم يكن صحيحاً، لأن الأمر لم يتعلق به حتى يصير عباده صحيحه، فالنهى عنه لا يدل على صحته.

نعم لو فرض إمكان اجتماعهما فى واحد بعنوان واحد كان النهى عنه دالاً على صحته.

فالمتحصل: أن النهى أما فى المعاملات، فيدل على الصحه فى قسمين منها.

و أما فى العبادات، فدلالته على الصحه فى غير الذاتيه منها مجرد فرض، إذ المراد بالعباده المنهى عنها حينئذ هى العباده الشأنيه - أى ما لو تعلق به أمر لكان عباده - كصوم العيدين و صلاه الحائض، و معلوم أن النهى عن العباده بهذا المعنى لا يدل على صحتها الا بفرض المحال، أى لو فرض محالاً تعلق النهى بها لكان النهى دالاً على صحته.

و أما الذاتيه، فالنهى عنها يدل على صحتها، و قد تقدم وجهه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من العباده، و هذا هو العباده غير الذاتيه.

(٢). أشار بهذا إلى توهم، و هو: أنه إذا كان اجتماع النهى و الأمر العبادى



هذا القسم (١) انما يكون (٢) نهياً عن العباده، بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عباده لا يسقط الا بقصد القربه «-» فافهم. محالاً كما اعترف به بقوله: «و هو محال» فيسقط البحث عن النهى فى العباده رأساً، لأن العباده الفعلية غير الذاتيه المتقومه بقصد الأمر منوطه بالأمر، فكيف يتعلق به النهى إذا كان اجتماع الأمر و النهى محالاً.

\*\*\*\*\*

(١). و هو العباده غير الذاتيه المتقومه عباديتها بقصد القربه.

(٢). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المراد بالعباده فيما يمكن تعلق النهى به هو العباده التقديرية، و هى ما لو أمر به لكان عباده، لا العباده الفعلية التى تكون مأموراً بها فعلاً، كما تقدم هذا المعنى فى صدر المسأله.

(-). ينبغى أن يقال: ان النهى الإرشادى يدل على الفساد مطلقاً و ان كان المنهى عنه معامله، لدلالته حينئذ على المانعيه، فإذا قال: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصل متكتفاً» و ما أشبه ذلك كان هذا النهى ظاهراً فى المانعيه.

و كذا فى المعاملات، كالنهي عن بيع الغرر، و من المعلوم: أن الصحه لا- تجتمع مع المانع، و الا لم يكن مانعاً، و هذا خلف. فاستدلّ لهم بهذه النواهي على الفساد ليس من جهه وضع النهى له، و لا- من جهه الملازمه بين الحرمة - التى هى معنى النهى المولوى - و بين الفساد، لعدم الملازمه بينهما فى المعاملات إذ لا تنافى بين المبعوضيه الناشئه عن النهى و بين تحقق مضامينها سواء كانت بالمعنى الأخص أم غيرها، كغسل الثوب و البدن عن النجاسه الخبيثه، فان الطهاره تحصل و ان وقعت على وجه مبعوض، كالغسل بالماء المغصوب، إذ لا يعتبر فيها قصد القربه حتى لا يتمشى فيما هو مبعوض للشارع و مبعود للعبد عن ساحه مولاه.

ص: ٢٩٨

..... والحاصل: أن استدلالهم قديماً و حديثاً بالنواهي المتعلقة بالعبادات و المعاملات على الفساد ليس لأجل دلالتها على الحرمة، و دعوى التلازم بينها و بين الفساد، بل لأجل ظهور تلك النواهي فى المانع المنافيه للصحة.

و أما ما عن الشيخ الأعمش «قده» من: «أن الظاهر من النهى المتعلق بعباده خاصه أو معامله خاصه كونه ناظراً إلى العمومات المشرعه لها تأسيساً أو إمضاء، فيكون بمنزله المقيد أو المخصص لها، فإذا قال الله تعالى: (و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم) أو ورد فى الخبر النهى عن بيع الغرر أو نحو ذلك علم منه إرادته التخصيص للعمومات الداله على صحة النكاح و البيع و نحوهما من المعاملات و هكذا الأمر فى العبادات» ففيه: أنه ليس وجهاً مستقلاً فى قبال سائر الوجوه، لتوقفه على كون النهى للإرشاد.

و أما إذا كان مولوياً، فلا يستفاد منه الفساد الا بعد ثبوت الملازمه بينه و بين الحرمة، و قد عرفت إجمالاً منعها فى المعاملات. نعم لا بأس بدعوى الملازمه المزبوره فى العبادات، حيث ان المبعوضيه لا- تجتمع مع المحبويه، كما لا- تجتمع المقرييه و المبعديه.

فتفرق العبادات عن المعاملات فى أن النهى فى العبادات سواء أ كان مولوياً أم إرشادياً يدل على الفساد. بخلاف النهى فى المعاملات، فان المولى منه لا يدل على ذلك، لتوقفه على ثبوت الملازمه بين الحرمة و الفساد، فالدال على فسادها هو النهى الإرشادى.

نعم إذا تعلق النهى المولى بالآثار المترتبه على المعاملات بحيث يمتنع

و هى: أن المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه (١) هو عبارته عن

المفاهيم

تعريف المفهوم

\*\*\*\*\*

(١). هذا تحديد المفهوم بحسب الاصطلاح دون اللغه، إذ بحسبها كل لفظ تعلق النهى بها مع صحه مؤثراتها، كالنهي عن التصرف فى الثمن أو المثلن و صرفهما فى الحوائج، ضروره أن لازم صحه المعامله جواز تصرف المتعاملين فى العوضين، فلا تجتمع حرمه التصرف فيهما مع الصحه.

و بالجملة: ففساد المعامله المستفاد من النهى يكون بأحد وجهين: أحدهما:

أن يكون النهى إرشاداً إلى المانع، و الآخر أن يكون النهى مولوياً تحريمياً متعلقاً بالآثار المقصوده من المعامله، كجواز التصرف فى العوضين فى العقود المعاوضيه، و جواز الوطء فى النكاح، ضروره أن المقصود الأصلى منها هى تلك الآثار لا الأسباب كالإيجاب و القبول، و لا المسببات و هى التى توجد بها فى عالم الاعتبار من الملكيه و الزوجيه و نحوهما، ضروره أن الأسباب آلات محضه لإيجاد مسبباتها التى هى أمور اعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و هذه الأمور الاعتباريه انما تقصد لآثارها من جواز التصرف فى العوضين فى المعاملات، و الاستمتاع فى النكاح، إذ مجرد الملكيه و الزوجيه بدون تلك الآثار مما لا يغنى من جوع و لا يقصده العقلاء. فالمقصود بالأصالة هى الآثار الشرعيه المترتبه على تلك

حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذى أريد من منطوق، لأن اللفظ بمعنى الملفوظ - أى المنطوق -، و كل ما يفهم من اللفظ مفهوم.

و كيف كان، فما أفاده المصنف «قده» فى تحديد المفهوم اصطلاحاً هو:

أنه عبارته عن كل حكم إنشائي كما فى الجمل الإنشائية، كحرمة الإكرام المستفاده من قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» بناء على ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه.

أو كل حكم إخباري، كما فى الجمل الخبريه كالإخبار عن فعله بإعطاء دينار مثلاً المستفاد من قوله: «ان جئتني فأنا أعطيك ديناراً» حيث ان الإعطاء فعله الذى يخبر عنه على تقدير عدم المجيء بالكلام المزبور.

ثم انه يعتبر أن يكون ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه خصوصيه المعنى المنطوقى بحيث لو لم تكن تلك الخصوصيه لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمى بالمفهوم، فلا بد أن تكون تلك الخصوصيه المعبره فى المنطوق مدلولاً عليها باللفظ حتى يخرج المفهوم عن المداليل الالتزاميه، كوجوب المقدمه و حرمة الضد، فان اللفظ لا يدل فيهما الا على ذى الخصوصيه و هو وجوب ذى المقدمه، و وجوب الضد الآخر، و نفس الخصوصيه تستفاد من الخارج، لا من اللفظ. المسببات الاعتباريه، فتحریم تلك الآثار كاشف قطعى عن عدم صحه المعامله.

و أما التحريم المتعلق بنفس المعامله، لا- الآثار المقصوده منها، فلا يدل على الفساد، بخلاف النهى التحريمى المتعلق بالعباده، فانه كما عرفت يدل على فسادها.

اللفظ بتلك (١) الخصوصية و لو بقرينه (٢) الحكمه، و كان (٣) يلزمه لذلك وافقه (٤) في الإيجاب و السلب أو خالفه، فمفهوم «ان جاءك زيد فأكرمه»

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «أريد» و المراد باللفظ هو المنطوق، «و خصوصيه» فاعل «تستتبعه» و معنى تستتبعه: تجعله تابعاً لها، يعنى: تستتبع الحكم الإنشائي أو الإخباري خصوصيه المعنى المنطوقى الذى أريد من اللفظ بسبب تلك الخصوصية، فيدل هذا الكلام على اعتبار كون الخصوصية مراده من المنطوق، و مدلولاً عليها باللفظ.

(٢). متعلق بقوله: «أريد» يعنى: و لو كان الدال على تلك الخصوصية قرينه الحكمه لا الوضع.

(٣). معطوف على «تستتبعه» يعنى: و كان ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري من لوازم ذلك المعنى المنطوقى لأجل تلك الخصوصية. فالأولى تبديل «لذلك» ب «لأجلها» أو «لها».

(٤). يعنى: وافق المفهوم ذلك المعنى المنطوقى فى الإيجاب و السلب، أو خالفه. و هذا إشاره إلى انقسام المفهوم إلى الموافق و المخالف، و المراد بالأول ما يوافق المنطوق فى الإيجاب و السلب، و يسمى بالمفهوم الموافق، و لحن الخطاب، و فحوى الخطاب كحرمة الضرب و الشتم المستفاده من حرمة التأفيف.

و المراد بالثانى ما يخالف المنطوق فى الإيجاب و السلب، كحرمة إكرام زيد المستفاده من قوله «ان جاءك زيد فأكرمه»، و يسمى هذا بالمفهوم المخالف و دليل الخطاب.

ص: ٣٠٢

مثلاً- لو قيل به (١) - قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها (٢) لازمه (٣) للقضيه الشرطيه التي تكون معنى القضيه اللفظيه، و يكون (٤) لها خصوصيه «-» بتلك (٥) الخصوصيه كانت مستلزمه لها (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: بمفهوم الشرط.

(٢). إذ مفهوم قوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه» هو: «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» و من المعلوم أن هذه قضيه سالبه شرطاً و جزاء.

(٣). صفه لقوله: «قضيه» يعنى: أن القضيه الشرطيه السالبه المفهوميه لازمه للقضيه الشرطيه الموجه المنطوقيه، و هى قوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه».

(٤). معطوف على «تكون» يعنى: و يكون للقضيه الشرطيه المنطوقيه خصوصيه كانت القضيه بسبب تلك الخصوصيه مستلزمه للقضيه الشرطيه المفهوميه.

(٥). الباء للسببيه كما عرفت، و «خصوصيه» اسم «يكون».

(٦). أى: للقضيه الشرطيه المفهوميه السالبه شرطاً و جزاء، و ضمير «لها» فى قوله: «و يكون لها» راجع إلى «القضيه» التي أريد بها الشرطيه المنطوقيه.

و المراد بالخصوصيه هو: ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العله

(-). هذه الخصوصيه ليست من مداليل مواد القضيه موضوعها أو محمولها، لعدم دلالة «جاء ك و أكرمه» فى قولنا: «ان جاء ك زيد فأكرمه» على تلك الخصوصيه كما هو واضح جداً، بل الدال على تلك الخصوصيه هى الهيئه الشرطيه. و كذا فى المفهوم الموافق، فان الخصوصيه المستتبعه للمفهوم الموافق ليست فى مدلول «لا تقل»، و لا فى مدلول «أف» بل فى مدلول المركب بما هو مركب.

ص: ٣٠٣

فصح (١) أن يقال: ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور، لا أنه (٢) حكم لغير مذكور، كما فسر به (٣)، المنحصره، كما فى دليل الخطاب، أو كون الحكم لثبوتة للموضوع الأخر مستلزماً لثبوتة للأشد، كما فى لحن الخطاب.

\*\*\*\*\*

(١). متفرع على ما أفاده من كون المفهوم عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور فى القضية تقتضيه خصوصيه المعنى المنطوقى، إذ يصح حينئذ أن يقال: ان المفهوم حكم غير مذكور فى القضية اللفظيه، ضروره أن حرمة إكرام زيد غير مذكوره فى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه»، وكذا حرمة الضرب و الشتم، فانها غير مذكوره فى قوله تبارك و تعالى: «و لا تقل لهما أف».

و بالجمله: فنفس المفهوم و هو الحكم الإنشائي أو الاخباري غير مذكور فى المنطوق بلا واسطه و ان كان مدلولاً عليه بذكر الخصوصيه المستتبعه له فى المنطوق.

(٢). أى: لا أن المفهوم حكم لموضوع غير مذكور فى المنطوق. فالفرق بين المنطوق و المفهوم على هذا التعريف: أن الموضوع فى المنطوق مذكور، و فى المفهوم غير مذكور، كالضرب و الشتم الموضوعين للحرمة، فانهما لم يذكر فى المنطوق، و هو قوله تعالى: (و لا تقل لهما أف).

(٣). يعنى: كما فسر المفهوم ب: «أنه حكم لغير مذكور» فان الحاجبى عرف المنطوق ب «ما دل عليه اللفظ فى محل النطق» و المفهوم ب «ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق» و فسر العضى بقوله: «أى يكون حكماً لمذكور و حالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم و نطق به أم لا، و المفهوم بخلافه و هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور و حالاً من أحواله».

ص: ٣٠٤

\*\*\*\*\*

(١). قال فى التقريرات: «و أورد عليه أولاً- بخروج المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك: ان جاء زيد فأكرمه، فان الموضوع فى المفهوم هو زيد المذكور فى المنطوق، و مفهوم الغايه كقولك: صم إلى الليل، فانه لا يجب فيه الصيام و هو مذکور، و مفهوم الحصر كقولك: انما زيد قائم، و بمفهوم اللقب نحو قولك: يجب إكرام غير زيد، و بنحو فاسأل القرية، فيختل التعريفان طرداً و عكساً. و ثانياً: أنهم ذكروا أن الإيماء و الإشارة من المنطوق، و مثلوا لهما بالآيتين، فان دلالتهما على أن أقل مداه الحمل سته أشهر انما هى بالمنطوق مع أن أقل مداه الحمل الذى هو الموضوع غير مذکور. و ثالثاً: أن المدليل الالتزاميه التى لا تعد عندهم من المفهوم فى الأغلب لا يكون الموضوع فيها مذكوراً» إلى آخر ما ذكر فى التقريرات.

و حاصله: أنه - بناء على تعريف المفهوم بكونه حكماً لغير مذکور - يلزم أن لا- يكون التعريف جامعاً لافراده، لخروج مفهوم الشرط عنه، ضروره أن موضوعه مذکور، حيث انه نفس موضوع المنطوق. و خروج مفهوم الغايه عنه، لأن الليل الذى هو الموضوع مذکور فى كل من المنطوق و المفهوم.

و خروج مفهوم اللقب عنه، لأن مفهوم «زيد يجب إكرامه» لا- يجب إكرام غير زيد. و لا- مانعاً لغير افراده، لدخول نحو «فاسأل القرية» فيه، لأن «اسأل» حكم لغير مذکور و هو «الأهل» مع أنه ليس من باب المفهوم، و انما هو من باب المجاز فى الحذف، فهو من باب المنطوق. و دخول دلالة الآيتين على أقل الحمل فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع - و هو أقل الحمل - فيهما، مع أنها من

(-). لا يخفى أنهم و ان أطالوا الكلام فى تحديد المفهوم، لكنهم لم يأتوا



..... باب المنطوق أيضا. و دخول المداليل الالتراميه فيه أيضا، لعدم ذكر الموضوع فيها غالباً، مع أنها من باب المنطوق.

و بالجمله: لازم ما ذكره في تعريفى المنطوق و المفهوم خروج بعض أفراد المنطوق، و دخوله في تعريف المفهوم، و بالعكس. راجع التقريرات. بما يميزه عن المنطوق، كما هو غير خفى على من لاحظ تعريفاتهم للمنطوق و المفهوم حتى ما أفاده بعض الأعاضم قدس الله تعالى نفسه الزكيه على ما في تقرير بحثه الشريف من «أن ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن أن يقال: انه تنطق به بنحو لو قيل للمتكلم: أنت قلت هذا لم يكن له إنكاره، و قد يكون بحيث لا- يمكن ذلك، بل يكون للمتكلم مفرّ منه و ان أنكر قوله إياه لم يمكن إلزامه، مثلا إذا قال المتكلم: ان جاءك زيد فأكرمه، فمداليله المطابقه و التضمنيه و الالتراميه كلها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر تنطقه بها. و أما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجىء، فيفهم من اللفظ، و لكن لو قيل للمتكلم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك، بأن يقول: ما قلت ذلك، و انما أهدى قلته و تنطقت به هو وجوب الإكرام عند المجىء، و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال: ان دلالة اللفظ عليه بالالترام، لوضوح أن وجوب الإكرام عند المجىء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، و مع ذلك نرى بالوجدان أنه يفهم من الكلام، و لكنه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلم أنه تنطق به» انتهى موضع الحاجه من عباره التقرير.

أقول: ان أريد من التنطق تنطق المتكلم بلا واسطه خرجت الدلالات الالتراميه عن المنطوق، لأن الدلاله على اللازم انما تكون بتوسط دلالة الملزوم عليه، لا لأجل تنطق المتكلم به، فإذا قال: «طلعت الشمس» لا يكون ما تنطق به

مع (١) أنه لا موقع له (٢) كما أشرنا إليه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب عن الإشكالات التي أوردوها على تعريفى المنطوق و المفهوم طرداً و عكساً.

و حاصل الجواب: أن تلك الإشكالات لا- موقع لها، لعدم كون هذه التعريفات حدوداً حقيقه، بل من قبيل شرح الاسم، فلا يراعى فيها ما تجب مراعاته فى التعاريف الحقيقه من الطرد و العكس.

(٢). أى: لما ذكر من النقص و الإبرام.

(٣). أى: عدم موقع للنقض و الإبرام فى غير مورد من الموارد. بلا واسطه الا الاخبار بطلوع الشمس، و ليس الاخبار بضوئها مما تكلم به المتكلم، فدلاله الشمس على الضوء بناء على ما أفاده «قده» لا بد من أن تندرج فى المفهوم، مع تسالمهم على كون المداليل الالتزاميه من المنطوق لا المفهوم.

و ان أريد من النطق تنطقه و لو مع الواسطه دخلت المداليل الالزاميه و المفاهيم طراً فى المنطوق، لأن جميعها مما يدل عليه اللفظ مع الواسطه.

و أما قوله: «و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت» فلا يخلو أيضاً من الغموض، لأن الانتفاء عند الانتفاء و ان لم يكن من لوازم مجرد الثبوت عند الثبوت، لكنه من لوازم الثبوت المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، فان الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت المعلق، كما هو المفروض فى المفهوم، حيث انه من لوازم خصوصيه المنطوق. فالمفهوم مما يدل عليه المنطوق المتخصص بتلك الخصوصيه.

فلعل الأولى فى تعريفه أن يقال: «المفهوم قضيه تدل عليها خصوصيه القضيه المنطوقيه» و ان نوقش أيضاً فى ذلك، فالإحاله إلى العرف أولى.

ص: ٣٠٧

فى غير مقام، لأنه (١) من قبيل شرح الاسم، كما فى التفسير اللغوى (٢).

و منه (٣) قد انقذح حال غير هذا التفسير مما ذكر فى المقام، فلا يهمننا التصدى لذلك (٤)، كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و ان كان بصفات المدلول أشبه (٥) «-» و توصيف الدلالة

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا موقع له» و ضمير «لأنه» راجع إلى التعريف المزبور و هو قوله: «حكم لغير مذكور».

(٢). الذى يكون الغرض منه المعرفه فى الجملة، و لذا قد يقع التعريف منهم بالأعم، كقول اللغوى: «سعدانه نبت» و قد يقع بالأخص كقول النحوى:

«الفاعل ما صدر عنه الفعل».

قال فى التقريرات: «و الأولى أن الحدود المذكوره انما هى حدود لفظيه لا عبره بها بعد تميز المعنى المقصود عن غيره».

(٣). يعنى: و من كون التفسير المزبور من قبيل شرح الاسم ظهر حال سائر تفاسير المفهوم.

(٤). أى: لغير هذا التفسير الذى هو كون المفهوم عبارته عن الحكم لغير المذكور، إذ لا يهمننا التصدى له بعد وضوح عدم كون تعريفات المفهوم حدوداً حقيقيه، بل من قبيل شرح الاسم، كما لا يهمننا بيان أن المفهوم من صفات المدلول، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجه» أن المدلول المفهوم من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» و هو: «ان لم يجئك فلا تكرمه» حجه، أو أنه من صفات الدلالة، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجه» أن الدلالة على أنه «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» المفهومه من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» حجه.

(٥). لما عرفت من أن المفهوم من لوازم خصوصيه المعنى المنطوقى،

(-). لا يخفى أن الدلالة و الكشف و الحكايه قائمه بالدال و هو هنا اللفظ،

أحياناً (١) كان من باب التوصيف بحال المتعلق (٢) وقد انقده من ذلك (٣): أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في فالمدلول اما منطوق و اما مفهوم، و يشهد له بعض التفاسير كقولهم: «ان المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق» و المراد بالموصول هو المدلول، فالمتصف بالمفهوم هو المدلول.

\*\*\*\*\*

(١). كما يقال: الدلالة المفهومية و المنطوقيه.

(٢). و هو المدلول. غرضه: أن توصيف الدلالة بالمفهوم انما يكون بلحاظ متعلق الدلالة - و هو المدلول - لا باعتبار نفسها، فتوصيف الدلالة بالمفهومية يكون بالعيان و المجاز، فالوصف حينئذ بحال المتعلق لا الموصوف.

(٣). أى: من كون المفهوم ناشئاً عن خصوصيه المعنى المنطوقى و لازماً لها يظهر: أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه يرجع إلى أن تلك الخصوصيه المستتبعه للمفهوم ثابتة بالوضع، أو بالقرينه العامه أولاً، فان دل المنطوق على تلك الخصوصيه لزمه المفهوم، و الا فلا، و بعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصيه لا إشكال في دلالاته على المفهوم الذى هو لازمه، فالنزاع في حجيه المفهوم يرجع حقيقه إلى النزاع في ثبوته، لا- إلى حجيته، فقولهم: «مفهوم الشرط مثلاً حجه» مبنى على المسامحه. فان كان المحكى به نفس معناه اتصف المحكى بالمنطوقيه، و ان كان لازم معناه اتصف ذلك اللازم بالمفهومية. و على هذا، فالمنطوقيه و المفهومية من صفات المدلول، و الدلالة من صفات اللفظ الدال، فهى تتصف بالصراحه و الظهور، و لكن لا تتصف بالمنطوقيه و المفهومية. نعم تتصف الدلالة بهما بناء على كونها بمعناها المفعولى، لأنها حينئذ عبارته عن المدلول المتصف بهما، كما هو ظاهر.

ص: ٣٠٩

الحقيقه انما يكون فى أن القضيه الشرطيه أو الوصفيه أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينه العامه (١) على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضيه الأخرى (٢) أم لا؟

## فصل

## اشاره

الجمله الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند

\*\*\*\*\*

(١). قد حكى ذهاب أكثر المحققين - على ما فى التقارير - إلى أنه بالوضع لا بالقرينه العامه.

(٢). و هى القضيه المفهوميه، و معادل القرينه العامه و الوضع هو القرينه الخاصه الداله على المفهوم، فان كان الدال على تلك الخصوصيه هو الوضع أو القرينه العامه، فلا إشكال فى ثبوت المفهوم، لدلاله تلك الخصوصيه المدلول عليها بالوضع أو القرينه على الثبوت عند الثبوت، و الانتفاء عند الانتفاء، و لا نعى بالمفهوم إلا هذا.

و ان كان الدال على تلك الخصوصيه قرينه خاصه، فلا يترتب عليه المفهوم فى جميع الموارد، لاختصاص تلك القرينه بموردها. نظير قرينه تدل على إرادته الوجوب من الأمر الواقع عقيب الحظر فى بعض الموارد، بعد كون وقوعه عقيب الحظر قرينه عامه على إرادته رفع المنع من الأمر، فان تلك القرينه الخاصه تختص بموردها، و لا تكون قرينه على إرادته الوجوب منه فى كل مورد يقع بعد الحظر.

ص: ٣١٠

الثبوت بلا- كلام (١) أم لا-؟ فيه خلاف بين الاعلام لا شبهه فى استعمالها (٢) و إرادته الانتفاء عند الانتفاء فى غير مقام، انما الإشكال و الخلاف فى أنه (٣) بالوضع أو بقرينه عامه بحيث لا بد من الحمل ( الجرى ) عليه (٤) لو لم يقم على خلافه قرينه من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلاله (٥) من إقامه الدليل على الدلاله بأحد الوجهين (٦) على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول

مفهوم الشرط

\*\*\*\*\*

(١). قيد للدلاله على الثبوت عند الثبوت.

(٢). أى: الجملة الشرطيه، كما لا شبهه فى استعمالها فى مجرد الثبوت عند الثبوت أى بلا إرادته الانتفاء عند الانتفاء منها، فان المحكى عن الفوائد الطوسيه أن فى القرآن الكريم مائه مورد أو أكثر لا تدل الجملة الشرطيه فيها على المفهوم.

(٣). أى: الاستعمال فى الانتفاء عند الانتفاء.

(٤). أى: على الانتفاء عند الانتفاء، و هذه اللابديه شأن الوضع كصيغه الأمر الموضوعه للوجوب، فانه مع التجرد عن القرينه على خلافه لا- بد من حملها على الوجوب، و شأن القرينه العامه كوقوع الأمر عقيب الحظر الذى هو قرينه عامه على عدم إرادته الوجوب منه، فانه يحمل الأمر على ذلك الا إذا قامت قرينه خاصه على إرادته الوجوب منه فى مورد ما.

(٥). أى: الدلاله على المفهوم.

(٦). أى: الوضع و القرينه العامه.

ص: ٣١١

على علته المنحصره (١). و أما القائل بعدم الدلاله ففى فسحه (٢)، فان (٣) له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت

\*\*\*\*\*

(١). لأن مدار المفهوم دلالة الخصوصيه المنطوقيه على الانتفاء عند الانتفاء المنوط بكون الخصوصيه عله منحصره، إذ بدون الانحصار لا- دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان قيام عله مبقية للجزاء عند انتفاء العله الأولى، مثلاً إذا لم يكن مجىء زيد عله منحصره لإكرامه أمكن أن يكون مجىء ابنه أو إرسال كتابه أو إبلاغ سلامه عله أيضاً لوجوب إكرامه، و من المعلوم عدم انتفاء الجزاء بانتفاء علته حينئذ.

(٢). لأن المفهوم مترتب على تحقق الجهات الأربع الآتية، فإنكار إحداها ينفي المفهوم.

(٣). هذا بيان لكون القائل بعدم دلالة القضية الشرطيه على المفهوم فى فسحه توضيحه: أن له المنع عن إحدى الجهات المقومه للمفهوم، و هى أربعه:

إحداها: أن تكون القضية الشرطيه لزوميه، بأن يكون بين الشرط و الجزاء علاقته، كأن يكون المقدم عله للتالى، مثل «ان كان هذا متعفن الأخلاط فهو محموم» أو العكس مثل «ان كان هذا محموماً فهو متعفن الأخلاط»، أو يكون كلاهما معاً معلولين لعله ثالثه، مثل «ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً» فان الحرمة و البيع معلولان للإسكار. أو يكون بينهما نسبة التضاييف تحقّقاً و تعقلاً، مثل «ان كان زيد ابن عمرو، فعمرو أب له»، فلو كانت القضية الشرطيه اتفقيه مثل «ان كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً» فلا مفهوم لها، إذ لا- تدل حينئذ إلا على مجرد الثبوت عند الثبوت، و المفروض توقف المفهوم على دلالة القضية المنطوقيه على الانتفاء عند الانتفاء.

ص: ٣١٢

و لو من باب الاتفاق (١)، أو منع (٢) دلالتها على الترتب، أو على (٣) نحو الترتب «-» على العله، أو العله (٤) المنحصره بعد تسليم اللزوم و العليه.

\*\*\*\*\*

(١). فتكون القضييه الشرطيه حينئذ كالقضييه الحملية فى الدلاله على الثبوت عند الثبوت مثل «زيد قائم» و عدم الدلاله على الانتفاء عند الانتفاء.

(٢). معطوف على «منع» و هذا إشاره إلى الجهه الثانيه من الجهات المقومه للمفهوم و حاصلها: أن دلاله الجملة الشرطيه على ترتب الجزاء على الشرط و تأخره عنه من مقومات المفهوم، إذ لو كانا فى رتبه واحده، كما إذا كانا معلولين لعله ثالثه كالمثال المتقدم و هو «ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلا» لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الاخر، فان العلقه بين الحرمة و البيع - و هى كونهما معلولى عله ثالثه أعنى بها الإسكار - و ان كانت ثابتة، الا أنه لما لم يكن بطلان البيع معلولا للحرمة، فانتفاء الحرمة - لضروره و نحوها - لا يوجب انتفاء بطلان البيع، فلا تدل الجملة الشرطيه حينئذ على المفهوم، فتنتفى الحرمة دون بطلان البيع.

فاتضح: أن إنكار دلاله القضييه الشرطيه على الترتب المزبور كافٍ فى نفي المفهوم.

(٣). معطوف على قوله: «على الترتب»، و هذا إشاره إلى الجهه الثالثه الدخيله فى ثبوت المفهوم، توضيحها: أن المفهوم متوقف على دلاله القضييه على كون ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله، فإنكار الترتب على نحو العليه يهدم أساس المفهوم و لو مع الاعتراف بأصل التركيب، كما لا يخفى.

(٤). يعنى: أو منع دلاله القضييه على كون الترتب بنحو العله المنحصره،

(-). لا يخفى أن الترتب على أنحاء:

ص: ٣١٣



لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها (١) اتفقيه في غايه و هذا إشاره إلى الجبهه الرابعه من الجهات الدخيله في ثبوت المفهوم.

و توضيحه: أن ثبوت المفهوم منوط بما ذكر من الجهات الثلاث، و بدلاله القضييه الشرطيه على كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العله المنحصره، لا مطلق العله و لو لم تكن منحصره، فإنكار دلاله القضييه الشرطيه على كون الترتب بهذا النحو كاف في عدم ثبوت المفهوم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون الجملة الشرطيه اتفقيه لا لزوميه في غايه السقوط، و هذا إشاره إلى دفع المنع الأول المذكور بقوله: «فان له منع دلالتها على اللزوم». منها: الترتب بالعليه، و هو: كون المتقدم فاعلا مستقلا بالتأثير.

و منها: الترتب بالطبع، و هو: كون المتقدم من العلل الناقصه للمتأخر بحيث يجوز وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر، و يمتنع العكس بأن يوجد المتأخر دون المتقدم.

فالفرق بينه و بين سابقه: أن المتقدم في الترتب بالعليه كاف في وجود المتأخر، بخلاف المتقدم في الترتب الطبيعي، فان له حظاً في وجود المتأخر، كالواحد فان له حظاً في وجود الاثنين، و ليس مؤثراً تاماً في وجوده.

و منها: الترتب بالزمان، بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان المتأخر، كوجود موسى قبل عيسى عليهما السلام.

و منها: الترتب الرتبي، و هو: اما حسي كتقدم الإمام على المأموم، و اما عقلي، كتقدم الجنس على النوع.

و منها: الترتب الشرفي، كتقدم العالم على المتعلم، فان التقدم فيه انما هو بالشرف.

ص: ٣١٤

السقوط، لانسباق (١) اللزوم منها قطعاً، و أما المنع عن ( من ) أنه (٢) بنحو الترتب على العله - فضلاً عن كونها منحصره - فله مجال واسع.

و دعوى: تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره - مع كثره استعمالها (٣) فى الترتب على نحو الترتب على غير المنحصره

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون القضييه الشرطيه لزوميه لا-اتفاقيه، كما هو مقتضى إنكار المفهوم، نظراً إلى منع دلالة الجملة الشرطيه على اللزوم.

و حاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطيه قطعاً، و التبادر علامه الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم. و ضمير «منها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

(٢). أى: اللزوم، و غرضه: أن إنكار المفهوم لأجل المنع عن كون اللزوم بنحو الترتب على العله - فضلاً عن كون الشرط عله منحصره للجزاء - فى محله، و له مجال واسع، إذ لم تثبت دلالة الجملة الشرطيه على كون الشرط عله للجزاء - فضلاً عن دلالتها على الانحصار - بعد وضوح غلبه كون الشرط و الجزاء متلازمين فى الوجود، مثل «المسافر إذا قصر الصلاه أفطر» فان تقصير الصلاه ليس عله للإفطار، بل هما حكمان متلازمان ثابتان للمسافر غير الناوى لإقامه عشره أيام.

و عليه، فليس للقائل بالمفهوم دعوى تبادر اللزوم، و ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العله المنحصره، إذ استعمال الجملة الشرطيه فى الترتب على العله غير المنحصره يكون كاستعمالها فى العله المنحصره بلا عنايه، و معه كيف تصح دعوى التبادر المزبور؟

(٣). أى: استعمال الجملة الشرطيه، و ضمير «كونها» راجع إلى العله، و ضمير «فله» راجع إلى المنع، و قوله: «مع كثره استعمالها» فى الحقيقه تعليل لبعد هذه الدعوى، كما سيتضح بعيد هذا.

ص: ٣١٥

منها بل فى مطلق اللزوم (١) - بعیده (٢) «-» عهدتها على مدعيها (٣)، كيف (٤)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بل كثره استعمال الجملة الشرطيه فى مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العليه - ثابتة، و مع هذه الكثره لا- تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العله المنحصره المذى هو أساس المفهوم، لدلالته حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء. و ضمير «منها» راجع إلى العله.

(٢). خبر قوله: «و دعوى» و دفع لها، و قد عرفت وجه بعدها بقوله: «مع كثره استعمالها».

(٣). خبر قوله: «عهدتها»، و ضميرا «عهدتها و مدعيها» راجعان إلى الدعوى.

(٤). هذا أيضا فى مقام تضعيف الدعوى المزبوره، توضيحه: أنه كيف تصح دعوى تبادر العله المنحصره مع كون الاستعمال فى مطلق اللزوم و خصوص العله المنحصره بوزان واحد، حيث ان تبادر العله المنحصره لو ثبت لاقتضى أن يكون الاستعمال فى مطلق اللزوم استعمالا فى غير الموضوع له بالعنايه و المجاز، لأن التبادر علامه الوضع، مع أنه ليس كذلك، لأن الاستعمال فى مطلق اللزوم كالأستعمال فى خصوص العله المنحصره يكون بلا عنايه.

(-). بل قريبه، إذ لا- منافاه بين التبادر المزبور و بين كثره الاستعمال فى غير الترتب على نحو الترتب على العله المنحصره، نظير كثره استعمال صيغه الأمر فى الندب مع كونها حقيقه فى الوجوب، فان كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا توجب رفع اليد عن المعنى الحقيقى، و عن حمل اللفظ عليه مع التجرد عن القرينه.

ص: ٣١٦

و لا يرى فى استعمالها فيهما (١) عناية و رعايه علاقته، بل انما تكون إرادته (٢) كإرادته الترتب على العله المنحصره بلا عناية، كما يظهر (٣) على من أمعن النظر و أجال البصيره ( البصر ) فى موارد الاستعمالات، و فى (٤) عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه (٥) الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم (٦) صحته لو كان

و بالجملة: فاستعمال الجملة الشرطيه فى مطلق اللزوم، و خصوص الترتب بنحو العله المنحصره على نهج واحد كاشف عن عدم صحه دعوى التبادر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى مطلق اللزوم، و الترتب بنحو المنحصره. و ضمير «استعمالها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

(٢). أى: إرادته مطلق اللزوم.

(٣). غرضه: الاستشهاد على استعمال الجملة الشرطيه فى الجامع بين العله المنحصره و مطلق اللزوم، و كون الاستعمال فى كل منهما بلا عناية بوجهين:

أحدهما موارد الاستعمالات، و الآخر عدم الإلزام بمفهوم الجملة الشرطيه فى مقام المخاصمات، و لو كان لها مفهوم لم يكن لعدم الإلزام المزبور وجه، لأن المفهوم كالمنتوق حجه، فإنكار المفهوم مخالف للحجه، فلا يقبل.

(٤). معطوف على «فى موارد».

(٥). معطوف على «عدم الإلزام» يعنى: و فى صحه الجواب ب: أنه لم يكن لكلامه مفهوم.

(٦). مبتدأ خبره قوله: «معلوم» و غرضه: أنه لو كان لكلامه ظهور فى المفهوم لم يصح الجواب بنفى المفهوم عنه قطعاً، و المفروض صحته، فصحته تدل على عدم ظهور الكلام فى المفهوم عند أبناء المحاوره.

ص: ٣١٧

له ظهور فيه (١) معلوم.

و أما (٢) دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها ففاسده (٣) جداً، لعدم كون الأكمليه موجه للانصراف إلى الأكمل، لا سيما (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المفهوم، و الضمير فى «له» راجع إلى الكلام، و الضمير فى «صحته» راجع إلى الجواب.

(٢). غرضه: إثبات المفهوم للجمله الشرطيه بوجه آخر، و هو الانصراف.

توضيحه: أن إطلاق العلاقة اللزوميه التى تدل عليها القضييه الشرطيه بالوضع منصرف إلى أكمل أفرادها، و هو اللزوم المتحقق بين العله المنحصره و معلولها فالأكمليه توجب انصراف اللزوم الذى له أفراد إلى خصوص اللزوم الحاصل بين العله المنحصره و معلولها، و من المعلوم أن العله المنحصره تستتبع الانتفاء عند الانتفاء الذى يتقوم به المفهوم.

(٣). لوجه:

الأول: أن الموجب للانصراف المقيد للإطلاق هو أنس اللفظ بالمعنى الناشئ عن كثره الاستعمال، دون الأكمليه، فانها لا توجب الانصراف المعتد به.

و قوله: «لعدم كون الأكمليه... إلخ» إشاره إلى هذا الوجه.

(٤). هذا ثانى الوجه، و حاصله: أن الانصراف المزبور - بعد تسليم كون الأكمليه موجه له - ممنوع فى المقام، إذ لا بد من كون المنصرف إليه الفرد الغالب من حيث الاستعمال، و هو مفقود فى محل الكلام، إذ ليس الاستعمال فى الفرد الأكمل أغلب استعمالاً من غيره، و هو العله غير المنحصره.

ص: ٣١٨

مع كثره الاستعمال فى غيره (١) كما لا يكاد يخفى، هذا.

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما (٢) أكمل مما إذا لم تكن العله

فلو سلمنا أصل الانصراف إلى الأكمل، لكنه غير الانصراف المقيد للإطلاق، لكونه منوطاً بكثره الاستعمال المفقوده فى المقام ظاهراً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير الأكمل من سائر أفراد اللزوم، لكثرتة فيه.

(٢). أى: بين العله المنحصره و معلولها. و هذا ثالث الوجوه، و حاصله:

منع أكملية اللزوم الثابت بين العله المنحصره و معلولها من اللزوم الثابت بين العله غير المنحصره و معلولها.

توضيحه: أن العله المنحصره عبارته عن السبب المجامع مع الشرط و عدم المانع مع عدم سبب آخر، و من المقرر فى محله: تفاوت دخل أجزاء العله فى ترتب المعلول عليها، ففى السبب خصوصيه تقتضى وجود المعلول، و ليست هذه الخصوصيه فى غير السبب، و الشرط و عدم المانع دخيلان فى تأثير السبب، و إلاّ- فوجود المعلول يستند إليه لا- إلى سائر أجزاء العله، و تلك الخصوصيه مقدمه لسببيه السبب سواء وجد معه سائر أجزاء العله أم لا، و سواء كان هناك سبب آخر أم لا. فليس انحصار العله من الذاتيات المنوّعه للسبب، و لا من الصفات اللازمه له كالضحك للإنسان، بل ينتزع الانحصار و عدمه من وجود سبب آخر و عدمه، فليس الانحصار موجباً لأكملية الخصوصيه التى يتقوم بها السبب و يستند المسبب إليها، بل ان تحققت فى السبب أثر السبب أثره فى وجود المعلول سواء أ كان منحصراً أم لا، و ان لم تتحقق فيه فلا يؤثر فى وجوده أصلاً، بل الانحصار أجنبى عن سببيه السبب.

ثم ان الأولى تقديم هذا الوجه على الوجه الأول بأن يقال: «أما أولاً فلا أكملية، و أما ثانياً فبعد تسليمها لا توجب الانصراف».

ص: ٣١٩

بمنحصره، فان الانحصار لا يوجب (١) أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العله في معلولها أكد و أقوى.

ان قلت: نعم (٢)، و لكنه (٣) قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه، كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من أن الانحصار ينتزع عن عدم سبب آخر، لا عن نفس الخصوصيه المقومه للسبب حتى يكون اللزوم بين العله المنحصره و معلولها أكمل من العله غير المنحصره.

(٢). يعنى: ما ذكرت من «أن الجملة الشرطيه لا- تدل بالوضع على انحصار العله فى الشرط» صحيح، لكن مقتضى مقدمات الحكمه هو الانحصار.

(٣). أى: لكن انحصار العله فى الشرط، و غرض هذا القائل إثبات المفهوم بقرينه عامه أخرى - و هى التمسك بمقدمات الحكمه - بتقريب: أنه لو كان للشرط المذكور فى القضيه كقوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» عدل لكان على المتكلم بيانه بأن يقول: «ان جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه»، فعدم بيان العدل - مع كونه فى مقام البيان - يقتضى كون الشرط عله منحصره. فإطلاق التعليق بمقتضى مقدمات الحكمه يستلزم كون الشرط عله منحصره، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغه الأمر الوجوب النفسى، لأن الوجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده ثبوتاً و إثباتاً، إذ كون الوجوب للغير قيد زائد يحتاج إلى اللحاظ و البيان الزائدين على لحاظ أصل الوجوب و بيانه.

و الحاصل: أن مقدمات الحكمه تقتضى انحصار العله الذى يترتب عليه المفهوم.

ص: ٣٢٠

قلت: أولاً: هذا (١) فيما تمت هناك مقدمات الحكمه، و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف «-» كما هاهنا (٢)، و الا (٣) لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل (٤).

\*\*\*\*\*

(١). أى: انحصار العله. و محصل ما يستفاد من كلامه «فده» جوابان:

أحدهما: أنه لا مورد لمقدمات الحكمه فى المقام، لأن الدال على الخصوصيه المستتبعه للمفهوم هو «ان» الشرطيه مثلا التى هى من الحروف، و قد ثبت فى محله: أن المعنى الحرفى جزئى غير قابل للتقييد، و حيث ان التقابل بين الإطلاق و التقييد - على ما سيأتى إن شاء الله تعالى - هو تقابل العدم و الملكه، فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد. و من المعلوم أن مورد مقدمات الحكمه هو المعنى القابل للإطلاق و التقييد، فينحصر موردها فى المعانى الاسميه الملحوظه استقلالاً لا آلياً.

(٢). لما عرفت من أن الخصوصيه المستتبعه للمفهوم معنى «ان» و هو من الحروف.

(٣). أى: و ان تمت مقدمات الحكمه و جرت فى المعنى الحرفى لما كان معنى حرفياً، و انقلب إلى المعنى الاسمى.

(٤). وجهه ما عرفت من: أن مورد مقدمات الحكمه هو المعنى الملحوظ استقلالاً ضروره أن جريانها يستدعى لحاظ المعنى الذى تجرى فيها مستقلاً حتى يحكم عليه بالإطلاق، و لحاظ الاستقلاليه ينافى لحاظ الآليه المقومه للمعنى الحرفى.

(-). لا يخفى أن ما أفاده مبنى على مذهب المشهور فى المعانى الحرفيه و إفحام للخصم، و إلا فقد تقدم منه خلاف ذلك فى مبحث الواجب المشروط، حيث قال: «و أما حديث عدم الإطلاق فى مفاد الهيئه فقد حققنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف يكون عاماً كوضعها... إلخ».

ص: ٣٢١



و ثانياً: تعينه (١) ( ان تعينه ) من بين أنحاء بالإطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين. و مقيسته (٢) مع تعين الوجوب النفسى بإطلاق

\*\*\*\*\*

(١). أى: تعين اللزوم بين العله المنحصره و معلولها من بين أنحاء اللزوم.

و هذا ثانى الجوابين عن إثبات المفهوم بمقدمات الحكمة، و حاصله: أنه - بعد تسليم جريانها فى المعنى الحرفى، و الإغماض عن الجواب الأول - لا يمكن أيضاً تعيين العله المنحصره بمقدمات الحكمة، و ذلك لأن العله المنحصره خصوصيه فى مقابل الخصوصيات الاخر، و فرد للعله المطلقه التى نسبتها إلى أفرادها نسبه واحده. فإثبات إحدى الخصوصيات بالإطلاق الذى نسبته إلى جميع هذه الخصوصيات على حد سواء تعيين لأحد الافراد المتساويه بلا معين، و ذلك لتساوى العله المطلقه بالنسبه إلى جميع أفرادها من العله المنحصره و غيرها.

(٢). هذا ناظر إلى قوله: « كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى » و حاصله: أن قياس المقام - أعنى العله المنحصره - بالوجوب النفسى الذى يتعين بالإطلاق فى غير محله، لكونه مع الفارق، و ذلك لأن الوجوب النفسى وجوب بقول مطلق سواء وجب هناك شىء آخر أم لا، فيكون لفظ الوجوب منطبقاً عليه، و قالباً له، فلا - مانع من تعيينه بالإطلاق. و هذا بخلاف الوجوب الغيرى، فانه مشروط بوجوب الغير، فيحتاج إلى مئونه زائده، مثل قوله:

« إذا وجبت الصلاة فتوضاً ».

فالتتيجه: أنه لا مانع من إثبات الوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر، لأن غيره - أعنى الوجوب الغيرى - محتاج إلى بيان وجوب شىء آخر. بخلاف النفسى، فان النفسىه ليست قيماً وجودياً حتى يحتاج إلى البيان، بل هى أمر عدمى أعنى عدم وجوبه لشىء آخر.

ص: ٣٢٢

صيغه الأمر مع الفارق، فان (١) النفسى هو الواجب «-» على كل حال ( كل تقدير ) بخلاف الغيرى، فانه (٢) واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه (٣). وهذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره، ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعينه (٤) ( تعيينه ) إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و أما العله المنحصره فليست كالوجوب النفسى، حيث انها خصوصيه فى مقابل الخصوصيات الاخر - أى أنها فرد متساوٍ لسائر أفرادها - و نسبه الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحده من دون مرجح لخصوص العله المنحصره، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فالفارق بينها و بين الوجوب النفسى ظاهر.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الفارق، و قد أوضحناه بقولنا: «و ذلك لأن الوجوب النفسى و جوب بقول مطلق... إلخ».

(٢). أى: الوجوب الغيرى، فانه وجوب على تقدير وجوب شىء آخر.

(٣). أى: على الوجوب النفسى.

(٤). لما عرفت من أن لكل من أنحاء اللزوم خصوصيه مغايره للأخرى، و أن نسبه الإطلاق إلى جميع أنحاء اللزوم و الخصوصيات متساويه، فلا يمكن إثبات إحداها بالإطلاق، بل إرادته كل واحده منها بالخصوص تحتاج إلى القرينه بلا تفاوت بين العله المنحصره و غيرها أصلاً. و هذا بخلاف إطلاق الوجوب

(-). الأولى تبديله ب «الوجوب» كما أن تبديل قوله: «واجب» به أولى لأن الكلام فى الوجوب، لا الواجب.

ص: ٣٢٣

## ثم انه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط (1)

،بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم (على المتكلم) تقييده، ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده (2) «-» لانطباقه على الوجوب النفسى، و عدم انطباقه على الوجوب الغيرى، لتقيده بوجوب الغير.

\*\*\*\*\*

(1). أى: الإطلاق الأحوالى للشرط - وهو المقدم -، فمصب الإطلاق هنا هو المجرى ء مثلاً فى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه»، كما أن مصبه فى الوجه السابق كان فى معنى أدوات الشرط مثل «إن و إذا» وغيرهما.

و هذا الوجه أيضا من القرائن العامه الداله على ثبوت المفهوم، و تقريبه:

أن المقدم ان كان عله منحصره صح أن يقال: كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالى، و ان لم يكن عله منحصره لم يصح ذلك، إذ الشرط المؤثر فى وجود التالى حينئذ هو الجامع بينه و بين الأمر الآخر مع فرض المقارنه بينهما. و أما مع سبقه - أى المقدم - فيستند الأثر إليه، و يلغو الشرط الآخر، ففى المثال المتقدم ان لم يكن شرط الإكرام منحصرأ فى المجرى ء، بل كان له شرط آخر كالسلام بأن قال: «ان جاءك زيد و سلم عليك فأكرمه» كان الجامع بين الشرطين هو المؤثر فى وجود التالى أعنى الإكرام، لا المجرى ء فقط. مع أن إطلاق الشرط - أعنى المجرى ء - من حيث الحالات يقتضى أن يكون فى حال انفراده و عدم انضمامه إلى غيره مؤثراً، و لذا قال فى التقريرات: «توضيحه أن ظاهر الجملة الشرطيه يفيد وجود الجزاء عند وجود الشرط على وجه الاستقلال سواء فرض وجود شى ء آخر معه أو لم يفرض».

(2). إذ مع المقارنه يؤثر الجامع بينهما، و مع سبق الآخر لا أثر لهذا الشرط

(-). ظاهره أن الشرط فى صورتى التقارن و سبق الآخر يكون جزء السبب

و قضيه (١) إطلاقه أنه يؤثر كذلك (٢) مطلقاً.

و فيه (٣): أنه لا- تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه (٤) كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفاهه (٥). إذ المؤثر هو السابق.

\*\*\*\*\*

(١). الواو حالیه، و قوله: «و قضیه» مبتدأ، و قوله: «انه يؤثر» خبره، یعنی: أن مقتضى إطلاق الشرط تأثيره وحده سواء أ كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا، و لو لم يكن هذا الإطلاق مراداً للمتکلم لكان عليه التنبیه على خلافه.

(٢). أى: وحده، و المراد بقوله: «مطلقاً» ما عرفته بقولنا: «سواء أ كان قبله... إلخ».

(٣). ملخص ما أفاده في رد الدليل المزبور - و هو دلالة إطلاق الشرط على انحصار العله المستتبعه للمفهوم فيه - هو: أن الإطلاق لو تم لدل على المفهوم قطعاً، لكن الكلام في تماميته، لأن إحراز كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط و ترتب الجزاء عليه فقط مشكل جداً، إذ الظاهر أنه في مقام بيان كون الجزاء مترتباً على الشرط من دون بيان كيفية الترتب، و أنه بنحو الترتب على العله المنحصره أو لا، فيبان كيفيته مما لا سبيل إلى إحرازه.

(٤). أى: مع إطلاق الشرط سواء قارنه أو سبقه أو تأخر عنه شيء آخر أم لا.

(٥). هذا الضمير و ضمير «تحققه» راجعان إلى الإطلاق.

و بالجمله: لو فرض في مورد تماميه الإطلاق، فلا- مجال لإنكار المفهوم فيه. المؤثر، و يكون المؤثر هو الجامع بينهما، مع أنه ليس كذلك، لأن الأثر في صورته السبق و اللحق يستند إلى السابق، و يلغو اللاحق، فالصواب إسقاط قوله: «أو سبقه الآخر».

ص: ٣٢٥

فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصيه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينه عامه «-» لكنه لا يجدى فى إثبات المفهوم فى جميع القضايا الشرطيه كما هو المدعى، لأن المثبت للمفهوم كذلك إما وضع أدوات الشرط للعله المنحصره المستتبعه للمفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء. و اما القرينه العامه بأنحائها الثلاثه من الانصراف، و الإطلاق الناشى من جريان مقدمات الحكمه فى نفس أدوات الشرط و ان كانت موضوعه لمطلق الربط بين الشرط و الجزاء، و الإطلاق الجارى فى حالات الشرط، و القرينه العامه بأنحائها الثلاثه مفقوده كما عرفت مفصلاً.

(-). لكن الإنصاف خلاف ذلك، أما بالنسبه إلى وضع أدوات الشرط للانتفاء عند الانتفاء، فقد تقدم فى بعض التعاليق السابقه أن إنكار انسباق العله المنحصره منها خلاف الإنصاف. و لذا قال فى التقريرات: «فالأولى دعوى استفاده السببيه من أدوات الشرط بحسب الوضع، كما لا بعد فى ذلك أيضا عند ملاحظه معناها».

و مجرد كثره الاستعمال فى غير العله المنحصره لا- تنافى التبادر المزبور كما فى استعمال صيغه الأمر فى الندب مع وضعها للوجوب. و لو أنكر الوضع اللغوى ففى الظهور العرفى كفايه، إذ لا- ينبغى الشك فى بناء أبناء المحاوره على ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه فى الوصايا و الدعاوى و الأفارير، فمن أوصى بأن تسكن فى بيته امرأه ان لم تتزوج، أو يعطى من ماله لشخص ان كان فقيراً، أو بأن فلاناً وصى ان كان عادلاً أو فقيهاً أو هاشمياً، فانه لا ينبغى الارتياح فى سقوط حق المرأه بالتزويج، و عدم جواز إعطاء المال للموصى له بعد صيرورته

أما قيامها (١) أحياناً كانت (٢) مقدمات الحكمه أو غيرها مما لا يكاد (٣) ينكر، فلا (٤) يجدى القائل بالمفهوم أنه (٥) قضيه الإطلاق فى مقام (٦) من باب الاتفاق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: قيام القرينه على تلك الخصوصيه، و ضمير «عليها» راجع إلى الخصوصيه.

(٢). يعنى: كانت القرينه العامه مقدمات الحكمه أو غيرها.

(٣). هذا جواب «أما» و الصواب اقتترانه بالفاء، بأن يقال: «فمما لا ينكر» لكونه جمله اسميه يلزم دخول الفاء عليها. و احتمال كون «فلا يجدى» جواباً بعيد، و الأولى أن يقال: «لكنه لا يجدى».

(٤). وجه عدم الإجداء هو: أن الأصولى يبحث عن ثبوت المفهوم بنحو القضيه الكليه بالوضع أو بالقرينه العامه، لا عن ثبوتها فى بعض الموارد لأجل القرينه الخاصه.

(٥). فاعل «يجدى» و ضميره راجع إلى المفهوم.

(٦). يعنى: فى بعض المقامات من باب الاتفاق، فان كل أحد - حتى منكر غنياً، و انعزال الوصى مع انتفاء الشرط المزبور.

و لو سلمنا عدم الوضع، و عدم الظهور العرفى، ففى إطلاق الشرط الذى هو من القرائن العامه كفايه.

و دعوى عدم إحراز كون المتكلم فى مقام البيان - و هو مما لا بد منه فى التمسك بالإطلاق - غير مسموعه، لما ثبت فى محله من إمكان إحرازه بالأصل العقلانى.

فالحق أنه لا سبيل إلى إنكار المفهوم للقضيه الشرطيه.

ص: ٣٢٧

و أما توهم أنه (١) قضيه إطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه المفهوم - يلتزم بثبوت المفهوم مع القرينه الخاصه فى بعض الموارد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المفهوم. و هذا أيضا من القرائن العامه التى استدلت بها على ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه، و تقريبه: أن ذات الشرط كالمجى ء فى مثال «ان جاء ك زيد فأكرمه» بمقتضى ظهور «ان» الشرطيه يكون شرطاً، فالجزاء مستند إلى ذاته، و مترتب عليه، و مقيد به، ضروره أن أداه الشرط تقيد الجزاء بالشرط، فلا يكون ثابتاً بدونه. و الإطلاق - أى عدم بيان عدل للشرط كالمجى ء فى المثال - يقتضى كونه منحصرأ بحيث يدل على الانتفاء عند الانتفاء، و الإطلاق هنا عدلى ينفى العدل الذى يقتضيه العطف ب «أو»، و الإطلاق السابق كان انضمامياً نافياً للانضمام الذى يقتضيه العطف بالواو. و يعبر عن السابق بالإطلاق الواوى - أى لو كان شى ء دخيلاً فى تأثير الشرط فى الجزاء لكان معطوفاً على الشرط بالواو - مثل «ان جاء ك زيد و حفظ درسه فأكرمه»، و عن هذا بالإطلاق الأوى - أى لو كان شى ء آخر أيضا عله لتحقق الجزاء لكان معطوفاً بأو - نحو «ان جاء ك زيد أو سلم عليك فأكرمه». و هذا الإطلاق المبحوث عنه نظير إطلاق صيغه الأمر فى كونه معيناً للوجوب التعينى، فان الوجوب التخييرى و ان كان من أقسام الوجوب الا- أنه محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب كأن يقول: «صم أو أطمع»، فهذا الإطلاق كإطلاق صيغه الأمر مثبت للتعين و الانحصار، و نافٍ للعدل، و مترتب على الإطلاق السابق المثبت لكون الشرط عله تامه، حيث كان مقتضاه عدم دخل شى ء فى عليه الشرط و تأثيره فى الجزاء و أنه لو كان شى ء آخر دخيلاً فى عليته و ترتب الجزاء عليه لعطفه المتكلم بالواو كالمثال المتقدم. كما أن الإطلاق هنا يثبت عدم وجود عدل للشرط مؤثر وحده فى تحقق الجزاء، و لو كان لعطفه المتكلم ب «أو» كالمثال المتقدم أيضا.

ص: ٣٢٨

تعينه (١)، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب، ففيه (٢) أن التعين

و بالجمله: الإطلاق العدلي الذي هو المقصود من هذا الدليل - على ما يقتضيه مقياسه مع إطلاق صيغه الأمر المثلث للتعينيه النافي لجعل العدل للوجوب - مترتب على الإطلاق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تعين الشرط فى التأثير، و لازم تعينه الانتفاء عند الانتفاء، و ضمير «مقتضاه» راجع إلى الإطلاق الواوى المثلث لكون الشرط عله تامه، بداهه أن انحصار المؤثره فى الشرط الذى هو مقتضى الإطلاق العدلي متأخر عن كون الشرط عله تامه.

و من هنا ظهر الفرق بين هذا الدليل و سابقه، فان هذا ناظر إلى نفى العدل و البديل الذى لازمه انحصار العليه فى الشرط بخلاف السابق، فانه ناظر إلى الإطلاق الراجع لانضمام شىء مع الشرط، و المثلث لكونه عله تامه، و لذا كان ذلك الإطلاق بلحاظ حالات الشرط من حيث كونه مسبقاً بشىء أو مقارناً له أو متأخراً عنه، و عدم كونه كذلك.

(٢). ملخصه: فساد مقايسه العله المنحصره بالوجوب التعينى، لكونها مع الفارق.

توضيحه: أن الوجوب التعينى مغاير للوجوب التخيرى ثبوتاً و إثباتاً.

أما مغايرتهما ثبوتاً، فلان مصلحه الوجوب التعينى غير مصلحه الوجوب التخيرى، حيث ان المصلحه فى التعينى قائمه بنفس الواجب، و فى التخيرى قائمه بالجامع بين الأمرين مثل: «صم أو أعتق»، أو قائمه بكل منهما مع عدم إمكان الجمع بين المصلحتين، لسقوط الوجوب بإتيان أحد الشئين اللذين تقوم بهما المصلحتان.

ص: ٣٢٩



ليس في الشرط نحواً يغير نحوه (١) فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك (٢)، و كان (٣) الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل (٤). و هذا

و أما مغايرتهما إثباتاً، فلاحتياج التخييري إلى بيان العدل بمثل كلمه «أو» كأن يقال: «صم أو أعتق»، بخلاف التعيني، فانه لا يحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الوجوب بمثل «صل»، و لما كان الإطلاق أمراً عديمياً، فمقتضاه عدم جعل العدل، و ليس الوجوب التعيني إلا ذلك.

و هذا بخلاف العله المنحصره و غيرها، فانه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول، لأن صفه الشرطيه منتزعه عن خصوصيه ذاتيه محضه، و الذاتيات لا تقبل التخيير، لأنها لا تتخلف، فالشرطيه قائمه بالشرط الواحد و المتعدد على وزان واحد، لا أنها قائمه بالمتعدد تخييراً و بالواحد تعييناً حتى يكون الإطلاق مقتضياً للثاني، كإطلاق صيغه الأمر المقتضى لتعين الوجوب.

فاتضح فساد قياس العله المنحصره و غيرها بالوجوب التعيني و التخييري.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ليست الشرطيه في الشرط المتحد مغايره للشرطيه في الشرط المتعدد، بل كلتاهما على نحو واحد و سنخ فارد، لما مر آنفاً من أن الشرطيه منتزعه عن خصوصيه ذاتيه، و من المعلوم عدم قبول الذاتيات للتخلف.

(٢). أى: نحواً مغايراً.

(٣). معطوف على «كان في الوجوب» يعنى: و كان الوجوب في كل من الواجب التعيني و التخييري متعلقاً بالواجب بنحو يغير تعلق الوجوب بالواجب بنحو آخر.

(٤). دون التعيني، فان الوجوب فيه يتعلق بالواجب بغير عدل، و ضميراً «نحوه و دخله» راجعان إلى الشرط.

ص: ٣٣٠

بخلاف الشرط (فانه) واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً، و دخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه (١) ثبوتاً  
كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً (٢)، و كان (٣) «-» الإطلاق مثباً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج (٤) ماله العدل إلى زياده  
مئونه، و هو ذكره بمثل «أو

\*\*\*\*\*

(١). أى: في النحو الواحد، و حاصله: أن الشرطيه في الشرط الواحد و المتعدد سنخ واحد ثبوتاً.

(٢). لتفرع الإثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا- يكون للشرطيه سنخان حتى يثبت الإطلاق السنخ الذى لا- يكون له عدل،  
كالوجوب الذى يثبت تعيينه بالإطلاق.

ففرق واضح بين الوجوب التعيينى و التخيرى، و بين الشرط الواحد و المتعدد إذ الأولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً و  
إثباتاً، و لذا يمكن إثبات التعيينيه بالإطلاق، دون الأخيرين، لكون الشرطيه فيهما بنحو واحد ثبوتاً و إثباتاً بحيث يكون الإطلاق  
بالنسبه إليهما على حد سواء، فلا يمكن إثبات العله المنحصره به.

(٣). الظاهر أنه معطوف على «كان» فى قوله: «كما كان فى الوجوب».

(٤). عله لإثبات الإطلاق للوجوب التعيينى، و حاصل التعليل: أن ماله العـدل - و هو الوجوب التخيرى - محتاج إلى زياده مئونه  
ثبوتاً و إثباتاً على أصل

(-). لا- يخفى أن هذا متمم للكلام المتعلق بالوجوب التعيينى و التخيرى، و لذا كان الأولى تقديمه على قوله: «و هذا بخلاف  
الشرط واحداً كان أو متعدداً... إلخ» لأنه فاصل بين أجزاء كلام واحد متعلق ببيان الوجوب التعيينى و التخيرى من دون ضروره  
تقتضى فصله بينهما، بل المناسب إتمام الكلام الأول، ثم التعرض لحكم الشرط المنحصر و غيره.

ص: ٣٣١

كذا» (١) و احتياج (٢) ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك (٣) انما يكون لبيان الوجوب، و قد عرفت أن الإطلاق عبارته عن عدم التقييد، و العدل قيد للوجوب و الإطلاق ينفيه، فيثبت به تعيينه الوجوب.

\*\*\*\*\*

(١). كأن يقول: «صم أو أطمع أو أعتق».

(٢). مبتدأ، و «انما يكون» خبره، و قوله: «و احتياج» إشارته إلى توهم، و هو: أن حال العله المنحصره و غيرها حال الوجوب التعيني و التخييري في احتياج كليهما إلى البيان، فان كان الشرط منحصراً لم يحتج إلى العدل، و كان مطلقاً، كقوله: «ان سافرت فقصر الصلاة»، كعدم احتياج الوجوب التعيني إلى البيان، و كفايه الإطلاق في إثباته.

و ان لم يكن منحصراً احتج إلى بيان العدل، كقوله: «ان سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة»، كاحتياج الوجوب التخييري إلى بيان العدل. فبيان العدل يكشف عن اختلاف الشرطيه في الشرط المنحصر و غيره سنخاً، كاختلاف الوجوب التعيني و التخييري كذلك.

(٣). أي: إلى الذكر و البيان. و قد أجاب عن هذا التوهم بقوله: «انما يكون» و حاصله: أن بيان تعدد الشرط في موردته انما يكون لبيان أن للجزاء شرطين يكون كل منهما بالاستقلال مؤثراً تاماً مع كون الشرطيه في كل منهما على نهج واحد من دون تفاوت بينهما في التأثير، فكل منهما شرط مطلق من غير تقييد في شرطيه كل منهما بالآخر. و هذا بخلاف الوجوب التخييري، حيث انه مقيد إثباتاً ببيان العدل، كتقييده ثبوتاً بسبب المصلحه كما تقدم، فبيان العدل في الوجوب التخييري ينافي الإطلاق، بخلاف ذكر العدل في الجملة الشرطيه كالمثال المتقدم «إذا سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة» فانه لا ينافي

ص: ٣٣٢

التعدد، لا لبيان نحو الشرطية، فنسبه إطلاق الشرط إليه (١) لا؛ لله لله تختلف كان (٢) هناك شرط آخر أم لا، حيث (٣) كان مسوقاً لبيان شرطية بلا إهمال و لا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب إطلاق شرطية السفر للقصر، فأطلاق الشرطية يصدق على كل من الشرطين بوزان واحد. بخلاف الوجوب، فان التخييري منه ينافي إطلاق الوجوب، إذ لا يصدق عليه الا الوجوب المقيد بالعدل.

فالتتيجه: أن بيان العدل فى الجملة الشرطية لا ينافي إطلاق الشرطية و المؤثرية.

بخلاف بيان العدل فى الوجوب التخييري، فانه ينافي إطلاق الوجوب ثبوتاً و إثباتاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الشرط، يعنى: أن إطلاق الشرط على الواحد و المتعدد يكون على نهج واحد من دون اختلاف فى ذلك، فأطلاقه على الواحد كأطلاقه على المتعدد فى عدم إثبات الانحصار.

(٢). يعنى: سواء كان هناك شرط آخر أم لا، فان نسبه إطلاق الشرط إلى المنحصر و المتعدد واحده.

(٣). متعلق بقوله: «لا تختلف» يعنى: لما كان كل من الشرط المنحصر و غيره تاماً فى شرطية كان الإطلاق بالنسبه إلى كل منهما على حد سواء، و لذا لا- يكون عدم ذكر الشرط الآخر - على تقدير وجوده واقعاً - مخلاً بالإطلاق، و لا موجباً للإهمال، بل يكون الشرط المذكور فى الكلام مؤثراً تاماً. بخلاف إطلاق الوجوب، فانه لو لم يكن فى مقام بيان الوجوب التعيينى كان الكلام مهملاً، و لا يستفاد منه خصوص التعيينى و لا التخييري.

ص: ٣٣٣

التعيني، فلا محاله يكون في مقام الإهمال أو الإجمال (١)، تأمل تعرف، هذا.

مع أنه (٢) لو سلم (٣) لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت (٤) أنه (من أنه) لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

**ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:**

**أحدها (٥): ما عزي إلى السيد**

من أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من اختلاف الوجوب التعيني و التخييري سنخاً.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). يعنى: لو سلم كون الشرطيه مختلفه بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخاً فى التعيني و التخييري، و كون الإطلاق مثبتاً للشرطيه المنحصره كإثبات الإطلاق للوجوب التعيني، كان هذا المقدار غير مجدٍ للقائل بالمفهوم، لندره هذا الإطلاق، و عدم كونه بمقتضى الوضع أو القرينه العامه كما يدعيه القائل بالمفهوم.

(٤). ذكره قبل هذا بقوله: «أما قيامها أحيانا كانت مقدمات... إلخ».

حجج المنكرين للمفهوم

(٥). توضيح هذا الوجه: أن فائده الشرط تعليق الحكم به، فكون المجىء مثلاً شرطاً لوجوب الإكرام معناه إناطه الوجوب به، و من الممكن أن يقوم مقام هذا الشرط شرط آخر - كالعده مثلاً - يحفظ المشروط عن الانتفاء.

ص: ٣٣٤

مجراه (١)، و لا- يخرج (٢) عن كونه شرطاً، فان قوله تعالى: (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول (٣)، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، و الأمثلة لذلك كثيره شرعاً و عقلاً.

و الجواب (٤): أنه قدس سره ان كان بصدد إثبات ( بيان ) إمكان و على هذا، فلا- يدل انتفاء المجيء على انتفاء وجوب الإكرام. فالنتيجة: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يجرى الشرط الآخر مجرى الشرط الأول في حفظ الحكم المترتب عليه.

(٢). يعنى: و لا يخرج الشرط الأول عن شرطيته، و عدم الخروج يكشف عن عدم كونه عله منحصره تستتبع المفهوم.

(٣). أى: فى قبول الشاهد الأول، فإذا انتفى الشاهد الثانى و قام مقامه شهاده امرأتين أو يمين لا ينتفى قبول الشاهد الأول، فقيام بعض الشروط مقام بعضها مما لا إشكال فيه، و هذا يدل على عدم كون الشرط عله منحصره حتى يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(٤). توضيحه: أن مراد السيد «قده» بإمكان نيابه شرط عن الشرط المذكور فى القضية ان كان هو إمكانها ثبوتاً، فهو غير قابل للإنكار، و لا ينكره المدعى

ص: ٣٣٥

نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع، فهو (١) مما لا يكاد ينكر، ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه (٢) فى مقام الإثبات، و دلاله (٣) القضييه الشرطيه عليه. و ان كان (٤) بصدد إبداء احتمال للمفهوم، و انما يدعى دلاله القضييه الشرطيه على عدم وقوع هذا الممكن الذاتى فى مقام الإثبات، و من المعلوم أن مجرد إمكان قيام شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه لا ينفى المفهوم بعد دلاله القضييه على عدم قيامه مقامه فى مقام الإثبات.

و ان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه فى مرحله الإثبات، ففيه: أن مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لأنه يدعى ظهور الجمله فى الانتفاء عند الانتفاء، و عدم نيابه شرط مقام الشرط المذكور فيها، و من المعلوم أن الاحتمال لا- يصادم الظهور، و إلا- انتفى الاعتبار عن جميع الظهورات، كما لا يخفى. نعم لو كان احتمال قيام شرط مقام الشرط مساوياً للدلاله على المفهوم أو راجحاً منع ذلك عن الأخذ بدلاله الجمله الشرطيه على الانتفاء عند الانتفاء، لكن لا يظهر هذا من كلام السيد «قده». و عليه، فلا مانع عن حجيه ظهور الجمله فى المفهوم، و عدم الاعتناء بالاحتمال المزبور.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و الواقع.

(٢). أى: عدم وقوع هذا الممكن فى مقام الإثبات.

(٣). معطوف على «عدم» يعنى: أن الخصم يدعى دلاله القضييه الشرطيه على عدم وقوع نيابه شرط مقام الشرط المذكور فيها، فضمير «عليه» راجع إلى عدم.

(٤). معطوف على قوله: «ان كان بصدد» و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و ان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه... إلخ».

ص: ٣٣٦

وقوعه (١)، فمجرد الاحتمال لا يضره (٢) ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك (٣) أصلاً كما لا يخفى «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: وقوع شرط مقامه بعد الفراغ عن إمكانه.

(٢). أى: لا يضر الخصم، لأنه يدعى الظهور فى المفهوم، و عدم قيام شرط مقامه، و من المعلوم عدم كون الاحتمال المرجوح قادحاً فى الظهور كما عرفت آنفاً.

(٣). أى: رجحان الاحتمال أو مساواته للدلاله على المفهوم.

(-). قد يقال: ان المراد بالإمكان ليس هو الوقوعى أو الاحتمالى، بل المراد به هو الإمكان القياسى بالإضافة إلى مفاد الجملة الشرطيه، فانها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر.

لكن فيه: أنه لا يمنع أيضاً عن الأخذ بمفاد الجملة الشرطيه وضعاً أو إطلاقاً حيث ان قيام شرط مقام الشرط المذكور فى القضية مخالف لمفادها الوضعى أو الإطلاقى، فلا يكون مانعاً عن الأخذ بظهورها كما لا يخفى.

ثم ان ظاهر كلام السيد «قده» من «أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به» هو تسليم دلالة الشرط على اللزوم على نحو الترتب، لظهور التعليق فى ذلك، و كون الشرط عله تامه للجزاء، و إنكار ظهوره فى خصوص عليته المنحصره، و لذا ذكر «قده» جواز تعدد الشرط مع وحده الجزاء ببيان بعض الموارد الذى يدل على عدم كون الشرط فيه عله منحصره، بل يدل على كونه عله تامه فقط، فالسيد يعترف بما لا يعترف به المصنف، حيث انه «قده» يعترف بدلاله الجملة الشرطيه

ص: ٣٣٧



## ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات (١)

، و الملازمه - كبطلان التالي - ظاهره (٢).

و قد أجيب عنه بمنع بطلان التالي، و أن (٣) الالتزام ثابت، و قد

\*\*\*\*\*

(١). و هي المطابقية و التضمنيه و الالتزاميه.

(٢). أما ظهور الملازمه بين دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم، و بين كون هذه الدلاله بإحدى الدلالات الثلاث، فلانحصار الدلاله اللفظيه فيها.

و أما ظهور بطلان التالي - و هو كون الدلاله على المفهوم بإحدى تلك الدلالات - فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقياً و لا- تضمنياً و لا التزامياً للجملة الشرطيه، إذ ليس المفهوم عين الثبوت عند الثبوت حتى يكون مدلولها المطابقى، و لا جزؤه حتى يكون مدلولها التضمنى، و لا- لازمته حتى يكون مدلولها الالتزامى، إذ يعتبر فى الدلاله الالتزاميه اللزوم العقلى أو العرفى أو العادى، و الكل مفقود كما تقدم فى أدله القائلين بالمفهوم.

فالنتيجه: عدم دلالة الجملة الشرطيه بشىء من الدلالات الثلاث على المفهوم.

(٣). معطوف على «منع»، و حاصل هذا الجواب: عدم تسليم بطلان الدلالات كلها، بل الدلاله الالتزاميه موجوده، فالمفهوم مدلول التزامى للقصيه الشرطيه. على اللزوم الترتبى العلى التامى، و ينكر دلالتها على خصوص العليه المنحصره.

و المصنف «قده» لم يزد على دلالتها على اللزوم بشىء، فالمصنف ينكر مرحلتين، و هما: كون اللزوم على نحو الترتب، و كون الترتب على نحو العليه التامه، و السيد «قده» يعترف بهما و ينكر انحصار الشرط.

ص: ٣٣٨

عرفت (١) بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

## ثالثها

: قوله تبارك و تعالى: «و لا تكروها فتياتكم على البغاء ان أردن تحصناً» (٢).

و فيه (٣) ما لا يخفى، ضروره أن استعمال الجملة الشرطيه فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). عند بيان أدله القائلين بالمفهوم، و قد بين المصنف هناك منع المفهوم.

(٢). تقريب الاستدلال به على عدم المفهوم: أنه لو كان له مفهوم لدل على جواز إكراهه على الزنا ان لم يردن التحصن، مع أن من الضروري حرمة إكراهه على البغاء مطلقاً من غير فرق بين إرادته التحصن و عدمه، فلا محيص عن إنكار المفهوم، و الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيه عليه.

(٣). حاصل الجواب عن الاستدلال المزبور: أن القائلين بدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم يلتزمون بعدم المفهوم لها في بعض الموارد، كآية الشريفه التي سيقت لبيان تحقق الموضوع، حيث ان الإكراه لا يتحقق إلا على ما لا يريده النفس و لا يلائمها، كما إذا كان بيع شىء غير مرغوب فيه لصاحبه فحملة حينئذ على بيعه مع التهديد إكراه له على البيع. و أما إذا كان بيعه مما يميل إليه صاحبه، فلا معنى لإكراهه عليه، ففي آية الشريفه لا يتحقق الإكراه موضوعاً في صورته إرادته البغاء، فوزان الآية الشريفه وزان «ان رزقت ولداً فاختنه».

(٤). أى: القرينه الخاصه الداله على عدم المفهوم، فان تلك القرينه لا تنافى

لا- يكاد ينكر، كما فى الآيه و غيرها (١)، و انما القائل به (٢) يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه، كما عرفت (٣).

**بقى هاهنا أمور:**

### **(الأمر) الأول (٤)**

: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على دلالة الجملة وضعاً أو إطلاقاً أو انصرافاً على المفهوم، كما يدعيه القائل به استناداً إلى هذه الوجوه.

\*\*\*\*\*

(١). من القضايا الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع، كمثال «ان ركب الأمير فخذ ركابه» و كقوله تعالى: (ان جاءكم فاسق بنيا فتبينوا) على ما قيل.

(٢). يعنى: أن القائل بالمفهوم انما يدعى ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم وضعاً أو إطلاقاً ناشئاً عن مقدمات الحكمه التى هى قرينه عامه، و من المعلوم أنه لا يدعى الدلاله الوضعيه أو الإطلاقيه على المفهوم حتى فى موارد قيام القرينه الخاصه على عدمه، فهو كمن يدعى وضع صيغه الأمر للوجوب، مع اعترافه باستعمالها كثيراً فى الندب بالقرائن.

(٣). عند نقل أدله المثبتين للمفهوم.

تنبيهات:

- ضابط أخذ المفهوم

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر بيان ضابط كلى لأخذ المفهوم من كل قضيه سواء أ كانت شرطيه أم وصفيه أم غيرهما، و حاصله: أن المعيار فى كون القضيه ذات مفهوم هو: انتفاء طبيعه الحكم المعلقه فى المنطوق على شرط أو وصف أو غيرهما بانتفاء ما علق عليه من الشرط أو الوصف أو غيرهما.

ص: ٣٤٠

الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضروره انتفائه عقلا بانتفاء

و الوجه فى ذلك: أنه لو لم يكن المعلق طبيعه الحكم، بل كان شخصه، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه من المفهوم أصلاً، بل يكون انتفاؤه عقلياً كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه. نظير القضييه المسوقه لفرض وجود الموضوع مثل «ان رزقت ولداً فاختنه»، فان مثل هذه القضييه لا مفهوم لها، و ليست مورداً للنفى و الإثبات عند المثبتين للمفهوم و المنكرين له، فلا بد أن يكون مورد النزاع هو الحكم الذى يمكن وجوده مع انتفاء ما علق عليه من الشرط و غيره، كوجوب الإكرام الذى يمكن وجوده حين انتفاء المجىء أيضاً، فلا محيص حينئذ عن كون الحكم المعلق فى المنطوق على الشرط أو غيره كلياً ذا أفراد حتى يمكن بقاءه بعد انتفاء ما علق عليه، و يصح البحث عن كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء الحكم أم لا، فلو كان الحكم شخصياً، فلا معنى لهذا النزاع فيه، إذ لا يعقل بقاء الحكم الشخصى بعد انتفاء موضوعه حتى ينازع فى بقاءه و انتفائه بانتفاء ما علق عليه.

و بالجملة: ليس المعيار فى المفهوم كون المنفى شخص الحكم، بل المعيار فيه كون المنفى سنخ الحكم، بحيث إذا قام دليل على ثبوت الحكم فى صورته انتفاء الشرط أو الوصف كان معارضاً للمفهوم، فإذا دل دليل على وجوب الإكرام عند انتفاء المجىء كان معارضاً للمفهوم، و هو عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجىء.

فقد ظهر من هذا البيان: أنه يعتبر فى المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما علق عليه من الشرط أو الوصف، فلو لم يمكن بقاءه كذلك، فهو خارج عن المفهوم، كما فى مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» مما ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه عقلا، و كما فى مثل الوقف أو الوصيه أو النذر على الفقهاء ان كانوا متهجدين

موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا- ( فلا ) يتمشى الكلام (١) فى أن للقضية الشرطيه مفهوماً، أو ليس لها مفهوم إلا فى مقام كان هناك ثبوت سسخ الحكم فى الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً (٢). و انما وقع النزاع فى أن لها دلالة على الانتفاء ( عند الانتفاء ) أو لا يكون لها (٣) دلالة. فإذا انتفى التهجد عنهم انتفت الوقفيه و غيرها أيضاً، لكن لا من ناحيه المفهوم، بل من جهه عدم قابليه مال لإنشاء الوقف له ثانياً، فبعد حكم الشارع بعدم جعل الوقفيه لمال مرتين يكون الحكم بها شخصياً، و قد عرفت أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلى، و ليس من باب المفهوم أصلاً.

نعم يكون الفرق بين مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» و بين مثل «وقفت دارى على أولادى ان كانوا فقراء» فى أن تشخص الموضوع فى الأول حقيقى لا يحتاج إلى جعل و إنشاء، بخلاف الثانى، فان عدم قابليه مال لإنشاء الوقفيه له مرتين انما هو بحكم الشارع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: نزاع المفهوم لا- يجرى الا- فيما إذا كان المعلق فى الجزاء طبيعه الحكم التى يمكن إنشاء فرد آخر منها عند ارتفاع الشرط، فان لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يعقل النزاع إثباتاً، لتفرعه على الثبوت.

(٢). خبر «كان» و قوله: «و انتفاؤه» معطوف على «ثبوت».

(٣). هذا الضمير و ضمير «لها» فى قوله: «فى ان لها» راجعان إلى القضية الشرطيه.

ص: ٣٤٢

و من هنا (١) انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة «-» القضييه على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الأوقاف و النذور و الإيمان، كما توهم، بل «--» عن الشهيد قدس سره فى تمهيد القواعد (٢): انه لا إشكال فى دلالتها (٣) على المفهوم، و ذلك (٤) لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من اعتبار كون المنفى سنخ الحكم لا شخصه انقدح: أنه ليس من المفهوم... إلخ»، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «فلو لم يمكن بقاءه كذلك... إلخ».

(٢). قال فى محكى تمهيد القواعد: «لا إشكال فى دلالتها فى مثل الوقف و الوصايا و النذر و الإيمان، كما إذا قال: - وقفت هذا على أولادى الفقراء - أو - ان كانوا فقراء - أو نحو ذلك، و لعل الوجه فى تخصيص المذكور هو عدم دخول غير الفقراء فى الموقوف عليهم، و فهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك: وقفت على أولادى مطلقاً».

(٣). أى: دلالة القضييه على المفهوم فى الوصايا و الأوقاف و النذور... إلخ.

(٤). تعليل لقوله: «و من هنا انقدح» و قد تقدم آنفاً توضيحه بقولنا: «فقد

(-). اسم «ليس» و فى بعض النسخ «و دلالة» مع الواو، فىكون معطوفاً على المفهوم و مفسراً له، و هو مشكل، إذ يلزم حينئذ خلوّ «ليس» عن الاسم فلا بد من إسقاط «فى» فى قوله: «فى الوصايا» حتى تكون اسم ليس.

و الحاصل: أن فى هذه النسخ التى فيها الواو حرفاً زائداً، و هو إما الواو فى قوله: «و دلالة» و إما «فى» فى قوله: «فى الوصايا».

(--). لم أعر على من تعرض له غير الشهيد، فكلمه «بل» الإضرائيه زائده.

ص: ٣٤٣

لها (١) من (٢) الأشخاص التي تكون بألقابها (٣) أو بوصف شىء (٤) و بشرطه (٥) مأخوذه فى العقد (٦) أو مثل العهد (٧) ليس (٨) بدلاله الشرط، أو الوصف أو اللقب عليه (٩)، بل لأجل أنه إذا صار شىء وفقاً على أحد أو ظهر من هذا البيان أنه يعتبر فى المفهوم... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «انتفاءها» راجعان إلى الوصايا و أخواتها.

(٢). بيان ل «ما» الموصول.

(٣). كقوله: «الدار موقوفه على أولادى».

(٤). كقوله: «الدار موقوفه على أولادى الفقراء».

(٥). يعنى: أو بشرط شىء، كقوله: «الدار موقوفه على أولادى ان كانوا فقراء».

(٦). كعقد الوصيه و الوقف و نحوهما، و قوله: «مأخوذه» خبر «تكون».

(٧). كالنذر و اليمين.

(٨). خبر «ان» فى قوله: «لأن انتفاءها».

(٩). أى: على الانتفاء، يعنى: أن انتفاء الوصايا و أخواتها عن غير الأشخاص الذين تعلقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط أو الوصف أو اللقب، بل لأجل عدم قابليه شىء للوقف أو الوصيه أو النذر مرتين، و من المعلوم أن الانتفاء حينئذ عقلى، لكون الحكم المعلق شخصاً، و انتفاؤه بانتفاء موضوعه - كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه - عقلى. و قد عرفت أن صلاحيه الحكم المعلق فى المنطوق على الشرط أو الوصف للإنشاء ثانياً - حتى يكون المنفى فى المفهوم طبيعه الحكم لا شخصه - معتبره فى المفهوم.

ص: ٣٤٤

أوصى به أو نذر له (١) إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيه أو نذراً له (٢)، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي (٣) مطلقاً و لو قيل (٤) بعدم المفهوم في مورد صالح له.

إشكال و دفع، لعلك (٥) تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو

\*\*\*\*\*

(١). أى: نذر ذلك الشيء لأحد، و كل من «أوصى» و «نذر» مبني للمفعول و «له» معمول ل «أوصى و نذر» على التنازع.

(٢). أى: للغير، و ضمير «غيره» راجع إلى أحد.

(٣). لكونه كانتفاء العرض بانتفاء محله بعد وضح كون الحكم شخصياً.

(٤). بيان للإطلاق، يعنى: أن انتفاء شخص الوقف و نحوه عن غير متعلقه عقلي و لو قيل بعدم المفهوم في مورد يمكن أن يكون له مفهوم، فالانتفاء هنا ليس من باب المفهوم، بل هو عقلي، و أجنبي عن المفهوم. و ضمير «له» راجع إلى المفهوم.

(٥). هذا الإشكال و دفعه المذكوران في التقريرات بقوله: «و قد يستشكل في في المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور انما وقع شرطاً بالنسبه إلى الإنشاء الخاص الحاصل بذلك الكلام دون غيره، فأقصى ما يفيد الشرطيه انتفاء ذلك، و أين ذلك من دلالة على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى».

و هذا إشكال على ما تقدم من اعتبار كون الحكم المنفى في المفهوم كلياً لا جزئياً، و حاصله: منع اعتبار كليه الحكم المنفى في المفهوم، و مستند هذا المنع أن الحكم المنشأ في المنطوق بالإنشاء الخاص شخصي، لا كلي، و الشرط أو الوصف أو غيرهما انما جعل قيداً لذلك الحكم الشخصي، فلو كان للقضيه

ص: ٣٤٥



سنخ الحكم، لا نفس شخص الحكم فى القضية (١)، و كان (٢) الشرط فى الشرطيه انما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه (٣) دون غيره (٤)، فغايه (٥) قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيده للمفهوم (٦). المنطوقيه مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصى، فأين الحكم الكلى حتى ينفى فى المفهوم. فدعوى اعتبار كون الحكم المنفى طبيعه الحكم و سنخه لا شخصه خاليه عن الدليل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى القضية المنطوقيه، و تشخص الحكم انما يكون بسبب الإنشاء.

(٢). الواو للحاليه، يعنى: و الحال أن الشرط فى القضية الشرطيه انما هو شرط للحكم الجزئى الحاصل بالإنشاء.

(٣). يعنى: أن إنشاء الحكم هو إيجاد الموجب لتشخصه، لما ثبت فى محله من أن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا يتصور كليه الحكم المنشأ حتى ينفى فى المفهوم، بل انتفاء الشرط يوجب انتفاء ذلك الحكم الشخصى.

(٤). أى: غير ذلك الحكم المنشأ، بل الحكم المعلق فى المنطوق هو شخص ذلك المنشأ.

(٥). هذه نتيجه كون الشرط فى القضية الشرطيه شرطاً بالنسبه إلى الحكم المنشأ فى المنطوق، يعنى: فغايه ما تقتضيه القضية الشرطيه هو: انتفاء ذلك الحكم الشخصى المنطوقى بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخ الحكم و طبيعته.

(٦). كالقضيه الوصفيه بناء على القول بالمفهوم فيها.

ص: ٣٤٦

و لكنك غفلت (١) عن أن المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب (٢) الذى هو مفاد الصيغه و معناها، و أما الشخص «-» و الخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه (٣) لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه (٤) كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخير به و استعمل فيه اخباراً (٥) لا إنشاء.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و توضيحه: أن المعلق على الشرط - كالمجى ء فى قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» - هو نفس الوجوب الكلى الذى وضعت له الصيغه، لا- الشخص، و ذلك لما بيناه فى المعانى الحرفيه من أن المعنى فى كل من الاسم و الحرف واحد، و انما الاختلاف فى اللحاظ، حيث ان المعنى فى الاسم ملحوظ استقلالاً، و فى الحرف آله، و هذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى جزئياً، إذ من المعلوم عدم إمكان دخل الخصوصيات الناشئه عن الاستعمال فى المعنى المستعمل فيه، لتأخرها عنه كما تعرض له المصنف فى المعنى الحرفى، فراجع.

(٢). أى: الوجوب الكلى الذى هو مفاد الصيغه و معناها.

(٣). أى: استعمال الصيغه فى معناها.

(٤). أى: فى المعنى، و ضمير «معناها» راجع إلى الصيغه.

(٥). قيد لقوله: «و استعمل فيه» و ضمائر «به» فى قوله: «الاخبار به».

(-). الأولى أن يقال: «التشخص»، لأن الشخص هو الجزئى، و الغرض بيان وجه تشخصه لا بيان شخصيته. كما أن الأولى تبديل الضمير فى قوله «معناها» بالصيغه، بأن يقال: «من خصوصيات معنى الصيغه المستعمله فيه»، حيث ان «المستعمله» صفه للصيغه لا للضمير، فان توصيف الضمير بالظاهر غير معهود.

ص: ٣٤٧

و بالجمله: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط (١) خاصاً بالخصوصيات الناشئه من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغه (٢) المعلق (٣) عليه، وقد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف و شبهه (٤) أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، و أن خصوصيه لحاظه بنحو و أخبر به، و فيه» راجعه إلى المعنى. و حاصله: أنه كما لا تكون الخصوصيه الناشئه من ناحيه الاستعمال دخيله فى المستعمل فيه و موجب لتشخصه، لما مر، كذلك لا تكون الخصوصيه الناشئه من قبل الاخبار به دخيله فى المعنى المخبر به و موجب لتشخصه، بل المعنى باق على كليته قبل الاخبار به و بعده.

\*\*\*\*\*

(١). كقوله: «ان جاء ك زيد فأكرامه واجب» حيث ان الجزاء حينئذ جمله خبريه. يعنى: أن الاخباريه و الإنشائيه ليستا من خصوصيات نفس المعنى حتى توجبا خصوصيته و جزئيته، بل هما من خصوصيات الاستعمال. ثم ان هذا تمهيد لرد كلام صاحب التقريرات الآتى.

(٢). كقوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه» يعنى: أنه لا فرق بين كون المعلق على الشرط خبراً أو إنشاء.

(٣). صفة لقوله: «المنشأ»، يعنى: كذلك المنشأ المعلق على الشرط، فضمير «عليه» راجع إلى الشرط.

(٤). تقدم ذلك منه فى المعنى الحرفى، و غرضه: أن الموضوع له فى الحروف كلى، كالموضوع له فى أسماء الأجناس، و لحاظ الآليه فى الحروف كالحاظ الاستقلاليه فى الأسماء لا يوجب تشخص المعنى فيها. و عليه، فالمعلق على الشرط فى القضييه الشرطيه حكم كلى لا جزئى، سواء كان بنحو الإنشاء أم الاخبار، و هذا تعريض بما فى التقريرات كما ستعرف.

ص: ٣٤٨

الآليه و الحالیه لغيره من (١) خصوصیه الاستعمال، كما أن خصوصیه لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فى الاسم كذلك (٢)،  
فيكون اللحاظ الآلى (٣) كالأستقلالى من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

و بذلك (٤) قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصلى عن هذا الإشكال (٥)

\*\*\*\*\*

(١). خبر «ان» فى قوله: «و أن خصوصيه».

(٢). أى: من خصوصيه الاستعمال، و مرجع ضميرى «لحاظه، لغيره» هو ما استعمل فيه.

(٣). فى الحروف، كالحاظ الأستقلالى فى الأسماء من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى بسبب ذلك  
اللحاظ خاصاً.

(٤). أى: و بكون المعنى فى الحرف - كالمعنى فى الاسم - كلياً، و عدم صيرورته باللحاظ الآلى و الأستقلالى اللذين هما من  
خصوصيات الاستعمال جزئياً قد اتضح فساد ما ذكره فى التقريرات فى مقام دفع الإشكال المزبور.

(٥). و هو: اعتبار كون المنفى سنخ الحكم مع أن المعلق على الشرط فى المنطوق جزئى، و حاصل ما أفاده فى التقريرات فى  
مقام الجواب عنه: أن الوجوب المعلق على الشرط ان كان بالأخبار، كقولك: «يجب إكرام زيد ان جاءك» فلا يرد عليه إشكال،  
لكون الوجوب فيه كلياً، حيث ان المادة قد استعملت فى معناها الكلى. و ان كان بالإنشاء كقوله: «ان جاءك زيد فأكرمه»  
فالوجوب و ان كان جزئياً، لكونه معنى الهيئه المذى هو حرفى، لأنها موضوعه لإنشاء النسبه الطليه بين المادة - كالإكرام - و  
المخاطب، و النسبه قائمه بالطرفين، فهى معنى

ص: ٣٤٩

من (١) التفرقة بين الوجوب الاخبارى و الإنشائى بأنه (٢) كلى فى الأول (٣) و خاص فى الثانى (٤)، حيث (٥) دفع الإشكال «-» حرفى، الا أن أداء الشرط مثل كلمه «ان» تدل على انحصار عله سنخ الحكم و طبيعته بالشرط المذكور فى المنطوق، و ان كان الحكم المذكور فيه فرداً من أفراد طبيعه الحكم، كما إذا كان بلسان الإنشاء.

و الوجه فى قرينه أداء الشرط على انحصار عليه الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه هو: أنه لو كان الحكم جزئياً لا كلياً، كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً و أجنبياً عن باب المفهوم، و الا كان للقضيه اللقبية أيضاً مفهوم، لانتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه، و هو باطل بالضروره، لما مر من أن انتفاء شخص الحكم فى كل قضيه بانتفاء موضوعه عقلى و أجنبى عن المفهوم. و عليه، فأداه الشرط تدل على انحصار عله سنخ الحكم - لا شخصه - بالشرط.

فالنتيجه: دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم مطلقاً سواء كان الحكم المذكور فى المنطوق بلسان الاخبار أم الإنشاء.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» فى قوله: «فساد ما يظهر».

(٢). متعلق بقوله: «التفرقه» و الضمير راجع إلى الوجوب.

(٣). و هو الوجوب الاخبارى، لما عرفت من استعمال ماده فى معناها الكلى.

(٤). و هو الوجوب الإنشائى، لما عرفت من كونه معنى الهيئه الذى هو معنى حرفى.

(٥). هذا تقريب التفصلى، و قد مر توضيحه بقولنا: «و حاصل الجواب... إلخ».

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث دفع الإشكال على الأول يكون الوجوب كلياً، و على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فى الوجوب الإنشائى من فوائد العليه المستفاده من الجملة الشرطيه».

ص: ٣٥٠

بأنه (١) لا- يتوجه في الأول (٢)، لكون الوجوب كلياً (٣)، و على الثانى (٤) بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه «-» المستفاده من الجمله الشرطيه، حيث (٥) كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها، فانه (٦) يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداءه الشرط كما في اللقب و الوصف.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «دفع» و الضمير راجع إلى الإشكال.

(٢). و هو الوجوب الاخبارى، و قوله: «لكون الوجوب» عله لعدم توجه الإشكال عليه. و الأولى تبديل «فى» ب «على» كما؛ (( لله لله فى قوله: «و على الثانى».

(٣). قد عرفت وجه كليته بقولنا: «حيث ان ماده قد استعملت فى معناها الكلى».

(٤). أى: الوجوب الإنشائى، و هو معطوف على «الأول» و متعلق ب «دفع» كما أن قوله «بأن» متعلق به «دفع» يعنى: حيث دفع الإشكال على الأول بكون الوجوب كلياً، و على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فى الوجوب الإنشائى من فوائد العليه المستفاده من الجمله الشرطيه.

(٥). بيان للفائده المزبوره، و قد عرفت تقريبها آنفاً.

(٦). أى: شخص الوجوب، و هذا تعليل لقوله: «ليس مستنداً... إلخ» يعنى: أن ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون فى غير القضييه الشرطيه كالتقييه و الوصفيه أيضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم، فلا بد أن يكون للشرط خصوصيه تستتبع المفهوم، و ليست تلك

(-). بل من فوائد انحصار العليه، لا نفس العليه.

ص: ٣٥١

و أورد (١) على ما تفصلي (٢) به عن الإشكال (٣) بما (٤) ربما يرجع إلى ما ذكرناه (٥) بما (٦) حاصله: أن التفصلي لا يبتني على كليه الوجوب، لما (٧) الخصوصيه الا دلالة أداه الشرط على انحصار العليه في مدخولها، و ضمير «فيها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «دفع الإشكال» يعنى: أن صاحب التقريرات دفع الإشكال بما ذكره هو «قده»، و أورد على ما دفعه به بعض الاعلام.

(٢). مبنياً للمفعول، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(٣). أى: الإشكال المزبور، و هو جعل الحكم المعلق فى المنطوق كلياً مع كونه جزئياً.

(٤). الصواب تبديل «بما» ب «مما»، لأنه بيان ل «ما» فى قوله: «ما تفصلي به».

(٥). من كون المعلق على الشرط فى المنطوق نفس الوجوب الكلى الذى هو مفاد الصيغه، و خروج الخصوصيات الناشئه من الاستعمال عن مفادها.

(٦). متعلق ب «أورد». أما ما تفصلي به عن الإشكال، فذكره فى التقريرات بما لفظه: «و قد يذب عنه بأن الوجوب المنشأ فى المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام، و اختصاصه و شخصيته من فعل الأمر، كما أن شخصيه الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور، فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب فى جانب المفهوم».

و أما إيراد الشيخ «قده» على هذا التفصلي، فحاصله: أن التفصلي عن الإشكال المزبور لا يبتني على كون الوجوب كلياً من ناحيه الوضع، لإمكان استفاده كليته من عليه الشرط كما عرفت.

(٧). تعليل لعدم ابتناء التفصلي عن الإشكال على كليه الوجوب وضعاً، و حاصله:

ص: ٣٥٢

أفاده. و كون (١) الموضوع له فى الإنشاء عاماً لم يقيم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث (٢) ان الخصوصيات بأنفسها مستفاده من الألفاظ (٣).

و ذلك (٤) لما عرفت من أن الخصوصيات فى الإنشاءات أن الشيخ «قده» علل عدم الابتاء المزبور على كليه الوجوب وضعاً بما أفاده من استفاده كليته من عليه الشرط، كما مر.

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ، و «لم يقيم» خبره، و هذا من تنمه إيراد الشيخ «قده» على التفصي المزبور، و حاصله: أن ما ادعاه المتفصي - من كون الموضوع له فى الإنشاء عاماً حتى يكون الحكم المعلق فى المنطوق سنخه لا شخصه - خال عن الدليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ التى ينشأ بها المعانى من دون قرينه خارجيه عليها، فصيغه «افعل» مثلاً وضعت للوجوب الخاصّ الإنشائيّ الذى هو جزئى، فالإنشائيه قيد للموضوع له، فلا يكون الموضوع له الوجوب الكلى حتى يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط من باب المفهوم. و عليه، فدفع الإشكال بكون الموضوع له الوجوب الكلى غير سديد.

(٢). تقريب لقيام الدليل على عدم كون الموضوع له فى الإنشاء عاماً، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ... إلخ».

(٣). أى: الألفاظ التى ينشأ بها المعانى كصيغه «افعل» لا من القرائن الخارجيه.

(٤). تعليل لقوله: «و بذلك قد انقده فساد» و اتضح هناك: أن الموضوع له فى كل من الاسم و الحرف كلى، و أن الآليه و الاستقلاليه، و الاخباريه و الإنشائيه من خصوصيات الاستعمال، و خارجه عن نفس المعنى، فالوجوب كلى و هو المعلق على الشرط، و انتفاؤه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم.

ص: ٣٥٣



و الإخبارات انما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا- تفاوت أصلا بينهما (١). و لعمري لا- يكاد ينقضى تعجبى كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه، مع أنها (٢) كخصوصيات الاخبار تكون ناشئه من الاستعمال، و لا يكاد يمكن أن يدخل فى المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

### الأمر الثانى (٣)

: أنه إذا تعدد الشرط مثل: «إذا خفى الأذان فقصر»

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الإنشاءات و الإخبارات، فالتفصيل بينهما يكون المعنى فى الإنشاء جزئياً و فى الاخبار كلياً - كما فى التقريرات على ما عرفت آنفاً - غير وجيه، و لذا تعجب منه المصنف، و قال: «و لعمري لا يكاد ينقضى تعجبى كيف... إلخ».

(٢). أى: خصوصيات الإنشاء كخصوصيات الاخبار من حيث كونهما ناشئتين من خصوصيات الاستعمال، فالتفرقه بينهما - كما فى التقريرات - بكون الاخباريه خارجه عن المعنى الخبرى، و لذا قال بكليه المعنى الخبرى، و التزم بأن انتفاء بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم، و يكون الإنشائيه داخله فى المعنى الإنشائى و لذا تشبث فى استفاده المفهوم حينئذ من القضييه الشرطيه بدلاله أداءه الشرط على انحصار العليه بالشرط، غير سديده.

و وجه تعجب المصنف «قده»: أن خصوصيه الإنشائيه كخصوصيه الاخباريه فى إمكان الدخل فى نفس المعنى و امتناعه، و لا وجه للتفكيك بينهما، فان أمكن الدخل فى إحدهما أمكن فى الأخرى. و ان امتنع كذلك كان ممتنعاً فى الأخرى أيضاً، فلا وجه للتفرقه بينهما أصلاً.

- تعدد الشرط و وحده الجزاء

(٣). مفروض البحث فى هذا الأمر هو: ما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

ص: ٣٥٤

..... ماهيه كمثال المتن. فعلى القول بعدم المفهوم للقضيه الشرطيه لا إشكال، لكون القضيتين الشرطيتين حينئذ من قبيل القضيتين اللقيبتين فى لزوم الأخذ بهما، لعدم التعارض بينهما.

و على القول بثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه بالوضع أو بالقرينه العامه يقع التعارض بين القضيتين، لأن مفاد كل منهما نفي الحكم عند انتفاء شرطها و ان كان شرط الأخرى موجوداً. فمفاد الشرط الأول فى المثال «أنه إذا خفى الأذان وجب القصر، و إذا لم يخف لم يجب القصر و ان خفيت الجدران»، و هذا ينافى منطوق الشرط الثانى أعنى به «إذا خفى الجدران فقصر».

و بالجملة: يقع التعارض بين منطوق كل منهما و مفهوم الآخر، لأن مفهوم «إذا خفى الأذان فقصر» عدم وجوب القصر عند عدم خفائه مطلقاً و ان خفيت الجدران. و كذا العكس، فلا بد حينئذ من التصرف فى ظهور كل منهما فى المفهوم بأحد الوجوه التى تعرض المصنف لبيان أربعة منها:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر» و توضيحه: أن إطلاق كل من المفهومين يقيد بمنطوق الآخر، فيقال: ان إطلاق مفهوم «إذا خفى الأذان فقصر» و هو «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر» يقتضى انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان مطلقاً، يعنى: سواء خفيت الجدران أم لا، و هذا الإطلاق يقيد بمنطوق الآخر، بأن يقال: «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر مطلقاً الا إذا خفيت الجدران». و كذا يقيد إطلاق مفهوم «إذا خفى الجدران فقصر» و هو «إذا لم تخف الجدران لم يجب القصر مطلقاً يعنى: سواء خفى الأذان أم لا» بمنطوق الشرط الآخر، و يصير حاصله - بعد هذا التقييد - «عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا إذا خفى الأذان».

و إذا خفى الجدران فقصر «-» فبناء على ظهور الجمله الشرطيه فى

و مقتضى تقييد إطلاق المفهومين هو عدم انحصار الشرط فى كل من الخفاءين و أن كلا- من الشرطين عدل للآخر، إذ المتحصل بعد تقييد المفهومين بالمنطوقين هو «أنه إذا خفى الأذان، أو توارى عنه البيوت وجب التقصير»، و مفهومه «إذا لم يخفيا لا يجب القصر، و أما إذا خفى أحدهما وجب القصر» لأنه مقتضى ثبوت العدل للشرط فى إحدى القضيتين، كما لا يخفى.

ثم ان مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطيه فى عموم المفهوم، و نتيجته إثبات عدليه كل من الشرطين للآخر، و نفي الجزاء عند انتفاء كليهما، فينتفى وجوب القصر بانتفاء الخفاءين.

(-). لا- يخفى أن ظاهر العنوان يعطى عدم اختصاص البحث بما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار ذاتاً كالقتل، أو عرضاً كمثال المتن، لقيام الدليل على عدم تكرر وجوب القصر فيه بوجوبه تاره عند خفاء الأذان، و أخرى عند خفاء الجدران.

فدعوى الاختصاص به - مع إطلاق العنوان و تطرق الاحتمالات و وجوها فى الجزاء الذى أمكن تكراره - خاليه عن الدليل، هذا.

ثم انه (لما كانت) للقضية الشرطيه - بناء على المفهوم - ظهورات عديده:

أحدها: ظهورها فى كون الشرط عله منحصره موجبه للمفهوم، و هو انتفاء الجزاء بانتفائه.

ثانيها: ظهورها فى استقلال الشرط فى التأثير، و عدم كونه جزء المؤثر.

ثالثها: ظهورها فى دخل خصوصيته، لا بما أنه مصداق لغيره.

رابعها: ظهورها فى عموم المفهوم أو إطلاقه، و كان رفع التنافى بين القضيتين متحققاً برفع اليد عن أحد تلك الظهورات، (فيقع) الكلام فى تشخيص

المفهوم لا بد من التصرف و رفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء ..... ما هو أضعف منها ليتعين للسقوط و يؤخذ بغيره، و يكون ذلك جمعاً عرفياً بين الدليلين. و على هذا، فمرجع الوجه الأول إلى سقوط ظهور الشرطيه في عموم المفهوم. و مرجع الوجه الثاني إلى سقوط ظهورها في أصل المفهوم، و صيروره القضيه الشرطيه حينئذ كاللقبيه في عدم المفهوم.

فالفرق بينهما: أن الوجه الأول ينفي شرطيه ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، فانتفاؤهما يوجب انتفاء الجزاء، إذ المفروض وجود المفهوم لهما، غايه الأمر أن إطلاقه في كلتا الشرطيتين قيد بالمنطوق. و الوجه الثاني لا ينفي دخل ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، إذ المفروض عدم المفهوم لهما كاللقب.

و مرجع الوجه الثالث إلى رفع اليد عن ظهور الشرطيه في الاستقلال، و صيروره الشرطين شرطاً واحداً، و المفهوم يترتب على انتفائهما معاً، و هذا إطلاق و اوى يرفع اليد عنه.

و مرجع الوجه الرابع إلى سقوط ظهور الشرطيه في دخل الخصوصيه في ترتب الجزاء، و كون المؤثر فيه هو الجامع بين الشرطين، لا كل واحد منهما بعنوانه، كما هو كذلك في الوجه الأول، فان كلا من الشرطين فيه بعنوانه دخيل في ترتب الجزاء.

ثم ان الظاهر أن العرف يوفق بين الشرطيتين بإلغاء ظهورهما في الانحصار و جعل كل منهما عدلاً للآخر، لأن كلا منهما نصّ في إناطه الجزاء به، و ظاهر وضعاً أو إطلاقاً في الانحصار، و نرفع اليد عن هذا الظاهر بنص كل من الشرطين

..... في دخله في الجزاء، و تبقى الإناطه التي تقتضيها أداء الشرط على حالها. فالنتيجه حينئذ كون كل من الشرطين عدلاً للآخر، فيترتب الجزاء على كل منهما منفرداً و ينتفى بانتفائهما.

و هذا هو الوجه الأول الذي هو الأوجه، لأن الضرورات تتقدر بقدرها، و من المعلوم ارتفاع التعارض بالتصرف في الإطلاق الرافع للعدل المقوم للمفهوم.

فلا- وجه لجعل الشرطيتين كالقضيتين اللقيبتين حتى لا- تدلا على المفهوم كما هو قضيه الوجه الثاني، لاستلزامه انسلاخ أداء الشرط عن الإناطه و التعليق رأساً من دون موجب لذلك.

و توهم رجحان الثاني على الأول، لعدم تصرف فيه في المنطوق، دون الأول، للزوم التصرف فيه، فاسد، إذ لا يعقل رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق.

كما لا وجه لجعل الشرطين من مصاديق ما هو الشرط واقعاً، و إلغاء عنوانهما كما هو قضيه الوجه الرابع، استناداً إلى قاعده عدم صدور الواحد عن المتعدد، و ذلك لأن مورد هذه القاعده و عكسها الواحد الشخصي - كما ثبت في محله - لا النوعي، كالحراره المستنده إلى النار تاره، و إلى شعاع الشمس أخرى، و إلى الحركه ثالثه، و إلى الغضب رابعه، و المقام من الثاني، دون الأول، إذ المفروض كون المعلق في المنطوق سنخ الحكم و طبيعته، لا- شخصه، فلا- تكون القاعده العقلية شاهده على كون الشرط هو الجامع بين الشرطين.

..... و كما لا وجه أيضا لرفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في السبب المستقله و جعل كل منهما جزء السبب، كما هو قضيه الوجه الثالث، و ذلك لكون كل من الشرطيتين نصاً في ترتب التالي على المقدم و لو في مورد واحد، فلا مجال لجعل كل من الشرطين جزء السبب.

فالتتيجه: أن الأظهر هو الوجه الأول، أعنى: كون كل من الشرطين عدلاً للآخر، فتدبر.

ثم ان هناك وجهاً خامساً، و هو ما ذكره الحلبي «ره» قال في السرائر ص ٧٤ ما لفظه: «و ابتداء وجوب التقصير على المسافرين (المسافر) ظاهر من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسط، أو يتوارى عنه جدران مدينته، و الاعتماد عندى على الأذان المتوسط دون الجدران».

و جعله في التقريبات رابع الوجوه، و حاصله: رفع اليد عن إحدى الجملتين رأساً، و جعلها كالعدم، و حفظ الأخرى منطوقاً و مفهوماً، و لذا جعل المدار في وجوب القصر على خفاء الأذان فقط، و أسقط خفاء الجدران عن التأثير رأساً.

و فيه: أن إلغاء أحدهما المعين ترجيح بلا- مرجح، مع أن لازمه لغويه الآخر رأساً من دون موجب له، مع إمكان الجمع العرفي بينهما. الا- أن يقال بأماريه خفاء الجدران على خفاء الأذان، لكنه ليس جمعاً عرفياً، و مجرد إمكانه الثبوتى لا يجدى فى إثباته، كما لا يخفى.

الا أن يدعى أن خفاء الأذان يتحقق دائماً قبل خفاء الجدران.

الشرطين (١).

و اما (٢) برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم

\*\*\*\*\*

(١). و هما فى المثال: خفاء الأذان، و الجدران. و عدم وجوب القصر عند انتفاء الشرطين واضح، لأن المفهوم حينئذ انتفاء وجوبه عند انتفاء الخفاءين.

(٢). معطوف على قوله: «اما» و هذا ثانى الوجوه الأربعة:

و حاصله: التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العله حتى يترتب عليه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقيبه فى عدم الدلالة على المفهوم.

و محصل هذا الجمع ترتب الجزاء على كل من الشرطين بالاستقلال، فيجب القصر عند خفاء الأذان بالاستقلال، و كذا عند خفاء الجدران، و مع انتفائهما لا دلالة لهما على دخل شىء آخر فى الجزاء. بخلاف الوجه الأول، فانه يدل على عدم الدخل، حيث انه قضيه تقييد إطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر.

و بالجملة: مرجع هذا الوجه إلى التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم. و النتيجة حينئذ إنكار المفهوم، و جعل القضيتين الشرطيتين كالقضية اللقيبه فى عدم الدلالة على المفهوم، فلا تدل الشرطيتان حينئذ على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزاء. و يمكن أن يقال - بل هو المظنون قوياً - : ان الحلّى «ره» لعدم حجيه أخبار الآحاد عنده لم يعتمد على روايه اشتراط خفاء الجدران، لكونه من الأخذ بغير الحججه، فاعتماده على شرطيه خفاء الأذان ليس من باب ترجيح إحدى الحججتين على الأخرى، بل من باب الأخذ بالحججه و طرح غيرها. فما فى السرائر خارج عن موضوع البحث و هو تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، إذ الشرط - بناء على هذا التوجيه - واحد، لا متعدد، فلا يكون وجهاً خامساً.

ص: ٣٦٠

مدخلية شىء آخر فى الجزاء، بخلاف الوجه الأول (١)، فان فيهما (٢) الدلالة على ذلك (٣).

و اما (٤) بتقييد إطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر، فيكون الشرط

بخلاف الوجه الأول، فانه يدل على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزاء بل ينتفى بانتفاء الشرطين، و ليس هنا شرط آخر يقوم به الجزاء.

\*\*\*\*\*

(١). و هو تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر.

(٢). أى: فى الشرطين، و هذا هو الفارق بين الوجهين، ففى الوجه الأول يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث، فينتفى الجزاء بانتفائهما، إذ المفروض تقييد المفهومين، لا رفع اليد عنهما رأساً. و فى الوجه الثانى لا يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث حتى يثبت لهما المفهوم، و لذا صارت القضيتان الشرطيتان - بناء عليه - كاللقب فى عدم المفهوم لهما رأساً.

(٣). أى: عدم مدخلية شىء آخر فى ثبوت الجزاء، بل ينتفى الجزاء بانتفائهما.

(٤). معطوف على «اما». و هذا ثالث الوجوه الأربعة، و حاصله: تقييد الإطلاق الواوى، و توضيحه: أن إطلاق الشرط فى كل منهما يدل على كونه تمام الموضوع للحكم المذكور فى الجزاء، فالموضوع التام لوجوب القصر هو خفاء الأذان، و كذا فى المثال الآخر، و نرفع اليد عن هذا الإطلاق بنص كل منهما. و نتيجة ذلك صيروره كل من الشرطين جزء الموضوع، فكأنه قيل: «إذا خفى الأذان و توارى عنه البيوت و جب عليه القصر» فالجزاء مترتب على كلا الشرطين، و لا يترتب على أحدهما، كما لا يترتب على غيرهما، فالشرطان ينفيان شرطيه شىء آخر للجزاء. و مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور

ص: ٣٦١



هو خفاء الأذان و الجدران معاً (١)، فإذا خفياً (٢) وجب القصر، و لا يجب (٣) عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما.

و اما (٤) بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد كل من الشرطين فى الاستقلال، و جعل كل منهما جزء الموضوع، و المجموع شرطاً واحداً نافياً لدخل غيرهما فى الجزاء.

\*\*\*\*\*

(١). بحيث يكون كل من الشرطين جزءاً لموضوع وجوب القصر.

(٢). أى: الأذان و الجدران.

(٣). يعنى: و لا يجب القصر عند انتفاء خفاء الأذان و الجدران و لو خفى أحدهما.

(٤). معطوف على «اما» و هذا رابع الوجوه الأربعة، و حاصله: رفع اليد عن ظهور الشرط فى كونه بعنوانه دخيلاً- و مؤثراً فى الجزاء، و جعله فى صورته تعدده مصداقاً لما هو الشرط حقيقه، فكل من الشرطين محصل لما هو الشرط فى نفس الأمر أعنى الجامع بينهما، و ذلك لما تقرر عندهم من عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد فى الواحد، فالشرطان بما هما متعددان لا يؤثران فى الجزاء، بل بما هما محصلان لذلك الجامع الوجدانيّ.

و مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاصّ فى الجزاء، فيثبت الجزاء بأحدهما، و ينتفى بانتفائهما، و يدلان على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزاء، كأول الوجوه الأربعة، غاية الأمر أن مرجع الأول إلى التصرف فى الإطلاق العِدلى، و رفع اليد عنه مع انحفاظ خصوصيه كل من الشرطين. بخلاف هذا الوجه الرابع، فان المؤثر و ما هو الشرط حقيقه هو الجامع بين الشرطين، و تأثير كل منهما انما يكون لمصداقته لذلك الجامع.

ص: ٣٦٢

الشرط قرينه على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

و لعل (١) العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه (٢)، بملاحظه (٣) أن الأمور المتعدده بما هي مختلفه

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الاستظهار و مقام الإثبات، كما أن ما قبله كان راجعاً إلى مقام الثبوت.

و محصل ما أفاده: أن العرف ربما يساعد على الوجه الثاني، و هو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، و جعلهما كالقضيتين اللقيتين، و ذلك لأن المفهوم تابع للخصوصيه التي يدل عليها المنطوق، و تلك الخصوصيه لما كانت بالوضع أو بالإطلاق المتقوم بعدم البيان على خلافه، و من المعلوم كون تعدد الشرط بياناً أو قرينه على المجاز، فلا تدل القضيه الشرطيه مع التعدد و وحده الجزاء على تلك الخصوصيه حتى تدل على المفهوم. فالنتيجه: أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، و عدم دلالتهما على المفهوم أصلاً، فانتفاء خفاء الأذان و الجدران معاً لا يدل على انتفاء سنخ الحكم، لإمكان قيام شرط آخر لثبوت الجزاء.

(٢). أى: الوجه الرابع، و هو رفع اليد عن خصوصيه كل من الشرطين، و جعل الشرط ما يعمهما و يصدق عليهما.

(٣). هذا تقريب حكم العقل بتعين الوجه الرابع، و حاصله: أن قاعده عدم صدور الواحد الا- عن الواحد تقتضى عدم تأثير الشرطين المختلفين بما أنهما متعددان في واحد و هو الجزاء، بل لا بد من إرجاع المتعدد إلى الواحد حتى يكون هو المؤثر، فكل من الشرطين انما يؤثر بلحاظ الجامع الذي هو الشرط

ص: ٣٦٣

لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فانه (١) لا بد من الربط الخاص بين العله و المعلول، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، و لذلك (٢) أيضاً لا يصدر من الواحد (٣) الا الواحد، فلا بد (٤) من المصير إلى أن الشرط في الحقيقه واحد، حقيقه، و ينطبق عليه، و هذه القاعده العقليه تعين الوجه الرابع، و تجعل الشرط المؤثر الجامع الوحداني المنطبق على كل واحد من الشرطين.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و هذا برهان قاعده عدم صدور الواحد الا عن الواحد، و حاصله: أن السنخيه المخصوصه بين العله و المعلول و الربط الخاص بينهما تقتضى صدور الواحد عن الواحد، لا عن المتعدد بما هو متعدد، لعدم السنخيه بين الواحد و المتعدد، كما تقتضى أن لا يصدر من الواحد الا الواحد. و على هذا، فيمتنع تأثير الشرطين بما هما اثنان، بل لا بد أن يستند الأثر الواحد إلى الواحد و هو الجامع بين الشرطين.

(٢). أى: و لاعتبار الربط الخاص بين العله و المعلول لا يصدر من الواحد أيضاً الا الواحد.

(٣). أى: من العله الواحده إلا معلول واحد.

(٤). هذا متفرع على حكم العقل بعدم صدور الواحد الا عن الواحد، و على قوله: «و لعل العرف يساعد على الوجه الثانى» و حاصله: أنه - بعد بناء العرف على الوجه الثانى و هو رفع اليد عن المفهوم فى كلتا الشرطيتين، و جعلهما كالقضيه اللقيه بالتقريب المتقدم سابقاً، و بعد بناء العقل على امتناع تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاص فى الجزاء - لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضيه الشرطيه عند التعدد، لبناء العرف على ذلك كما عرفت آنفاً،

ص: ٣٦٤

و هو المشترك بين الشرطين، بعد البناء (١) على رفع اليد عن المفهوم و بقاء (٢) إطلاق الشرط فى كل منهما على حاله، و ان كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص (٣)، فافهم. و بين القول بثبوت المفهوم لها، لكون الشرط هو الجامع بين الشرطين، للقاعده العقليه و هى عدم صدور الواحد عن الاثنين، برفع اليد عن المفهوم، و بقاء إطلاق الشرط فى كل من الشرطيتين على حاله، فيقال فى المثال المذكور بوجود القصر عند خفاء الأذان مطلقاً و ان لم تخف الجدران، و بالعكس، فالمراد بإطلاق الشرط كون كل من الشرطين تمام السبب، لا جزءه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا بناء العرف، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل ما أفاده أن العرف ربما يساعد على الوجه الثانى و هو رفع اليد عن المفهوم... إلخ».

(٢). معطوف على «رفع» يعنى: و بعد البناء على بقاء إطلاق الشرط، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل تأثيره فى الجزاء، لكون كل من الشرطين نصاً فى التأثير، و كذا لا موجب لرفع اليد عن إطلاق شرطيته، بأن يقيد إطلاق كل منهما بالآخر لتكون نتيجة التقييد جزئيه كل منهما للسبب، إذ يرتفع التنافى بينهما برفع اليد عن المفهوم فيهما.

(٣). يعنى: لا بعنوان آخر عام ينطبق عليه، كما هو قضيه الوجه الرابع، و ضمير «منهما» راجع إلى الشرطين، و قوله: «و ان كان بناء العرف... إلخ» استدراك على قوله: «فلا بد من المصير إلى أن الشرط فى الحقيقه واحد» يعنى: أن مقتضى ما تقدم من البرهان العقلى هو: أن الشرط فى الحقيقه واحد

ص: ٣٦٥

..... و هو الجامع بين الشرطين، و أن المؤثر فى ترتيب الجزاء هو هذا الجامع، لا- كل شرط بخصوصه و عنوانه، الا أن بناء العرف العام فى أمثال المقام على تعدد الشرط، و أن المؤثر فى ترتيب الجزاء هو كل شرط بخصوصه و عنوانه.

فتحصل من جميع ما ذكر: أن الوجه الأول يدل على كون كل واحد من الشرطين عدلاً للآخر، و على كون المفهوم مترتباً على انتفائهما، فيشارك الوجه الثانى فى الدلالة على السببيه المستقله لكل من الشرطين، بمعنى: أن المؤثر فى ترتيب الجزاء هو كل منهما بخصوصه و عنوانه.

و يشارك الثالث و الرابع فى الدلالة على المفهوم بانتفاء الشرطين.

و يفارق الثانى فى أنه يدل على المفهوم بانتفاء الشرطين، بخلاف الثانى.

و يفارق الثالث فى أن الشرط المؤثر فيه كل منهما مستقلاً، بخلاف الثالث، فان الشرط المؤثر فيه مجموع الشرطين، و الجزاء مترتب على كليهما، كترتب وجوب القصر على خفاء الأذان و الجدران معاً.

و يفارق الرابع فى أن الشرط المؤثر فيه هو ما ذكر بخصوصه و عنوانه فى المنطوق، بخلاف الرابع، فان المذكور فى المنطوق ليس بعنوانه هو الشرط و انما هو مصداق لما هو شرط واقعاً، و أن الشرط الحقيقى هو الجامع بين الشرطين المذكورين فى المنطوقين.

و يفارق الوجه الثانى الوجوه الثلاثه الأخرى فى أنها تدل على المفهوم، بخلافه، فانه كاللقب على ما عرفت.

و الحاصل: أن الوجه الأول و الثانى مشتركان فى التصرف فى الخصوصيه المستفاده من المنطوق المستتبعه للمفهوم، و يمتاز الثانى عن الأول برفع اليد

«-»: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء (١) فلا إشكال عن الانحصار بالكليه، و لذا لا يدل على المفهوم، و يكون كاللقب. بخلاف الأول فان الحصر فيه إضافي، و لذا يدل على المفهوم عند انتفاء الشرطين.

و أما الظهور في السببيه المستقله لكل من الشرطين بعنوانه، فهو محفوظ فيهما، بخلاف الوجهين الآخرين، إذ في الوجه الثالث يكون كل من الشرطين جزء السبب، و في الوجه الرابع يكون السبب هو الجامع بين الشرطين.

- تداخل المسببات و عدمه

\*\*\*\*\*

(١). مع كونه قابلاً للتكرار، إذ مع امتناعه له لا معنى لجريان نزاع التداخل في المسببات في الجزاء الذي لا يقبل التكرار كالقتل، فيعتبر في موضوع بحث التداخل أمران:

أحدهما: قابليه الجزاء للتكرار.

ثانيهما: سببيه كل واحد من الشرطين أو الشروط لترتب الجزاء عليه

(-). لا يخفى أن هذا الأمر من جزئيات مسأله ورود الأمر بشيء عقيب الأمر به قبل امتثاله. و الوجه في إفراده بالبحث و عقد أمر له مستقلاً هو: أن له ظهورين في استقلال الجزاء، و عدم التداخل.

أحدهما: ظهور الهيئه في التأسيس، و هو مشترك بين المسألتين.

و الاخر المختص بهذه المسأله: ظهور الجملة الشرطيه في حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط، فبذلك يضعف ظهور المتعلق في وحده الطبيعه، و لذا اختار المصنف هناك التأكيد، تقديماً لظهور المتعلق ما لم يذكر سبب، أو ذكر سبب واحد، احترازاً عما ذكر فيه سببان كالمقام.

على الوجه الثالث (١) «-» . حتى يصح البحث عن أن تقارن الشرطين زماناً أو تقدم أحدهما على الآخر هل يوجب التداخل في المسبب حتى يجوز الاكتفاء بمسبب واحد، كوضوء واحد عقيب النوم و البول مثلاً، بعد فرض كون كل من النوم و البول سبباً مستقلاً للوضوء، أم لا يوجب التداخل فيه، بل يجب عقيب كل منهما مسبب، فلا يكتفى بوضوء واحد لهما.

و من هنا يظهر الفرق بين هذا الأمر و سابقه، فان البحث هنا في أن السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بأن يستتبعاً مسبباً واحداً، كوضوء واحد عقيب النوم و البول، أم لا. بخلاف الأمر السابق، فان البحث فيه انما هو في أصل السببيه، و أن كلا منهما سبب مستقل أم لا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الإشكال في تداخل المسبب و عدمه لا يتمشى على ثالث الوجوه المتقدمه في الأمر السابق، و ذلك لأنه كان مبنياً على تقييد إطلاق الشرط في كل من الشرطيتين بحيث يكون المجموع شرطاً واحداً، و هو لا يقتضى إلاّ جزءاً واحداً، فلا مورد حينئذ لإشكال تداخل المسببات جوازاً و منعاً، فنفي إشكال التداخل على هذا الوجه الثالث يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ ليس في البين الا مسبب واحد، و انما يتمشى على سائر الوجوه الثلاثه الأخرى المبنيه على استقلال كل شرط في التأثير في الجزء، و استتباع كل شرط جزء مستقلاً. و لازم ذلك تعدد الجزء بتعدد الشرط، فيجربى النزاع حينئذ في التداخل و عدمه، و أنه هل يكتفى بجزء واحد أم لا بد من تعدده بتعدد الشرط؟

(-). و كذا لا- إشكال على ما ذهب إليه الحلبي «ره» من إلغاء إحدى الجملتين رأساً، إذ على هذا القول لا يتعدد الشرط، بل الشرط واحد من الشرطين، فلا موضوع لهذا النزاع بناء على مذهبه أيضاً.

ص: ٣٤٨

و أما على سائر الوجوه، فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط (الشروط) أو يتداخل، و يكتفى بإتيانه دفعه واحده (١) فيه أقوال، و المشهور عدم التداخل (٢)، و عن جماعة منهم المحقق الخوانسارى (ره) التداخل (٣)، و عن الحلّى التفصيل بين اتحاد جنس الشروط (٤) و تعدده.

و التحقيق «-» أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطيه حدوث الجزاء

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو التداخل، و ضمير «إتيانه» راجع إلى الجزاء.

(٢). أى: مطلقاً سواء أ كان جنس الشروط متحداً أو متعدداً، فيجب المسبب - كالوضوء - عقيب كل سبب من أسبابه، فيجب بعد النوم وضوء، و بعد البول وضوء، و كذا بعد كل من النوم أو النومات، و هذا هو المسمى بعدم التداخل.

(٣). أى: مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين اتحاد جنس الشروط و تعدده، فيجب وضوء واحد عقيب النوم و البول مثلاً، و بعد النوم أو النومات.

(٤). كالبول مرتين أو مرات، و تعدد جنس الشروط كالنوم و البول الموجبين للوضوء، فمذهب الحلّى «ره» التداخل مع اتحاد جنس الشروط، و عدمه مع تعدده.

(-). قد يقال: انه لا يلزم من ظهور الجملة الشرطيه فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط المتعدد حقيقه كالنوم و البول، أو وجوداً كالنوم مرتين مع وحده الجزاء حقيقه كالوضوء محال، أعنى به اجتماع المثليين، و هما الوجوبان المتعلقان بطبيعه الوضوء، بتقريب: أن الوجوب من الأمور الاعتباريه التى لا محذور فى اجتماعها، و ليس من الأمور الوجوديه المشتركة فى حقيقه واحده حتى يكون من باب اجتماع المثليين.

ص: ٣٦٩



عند حدوث الشرط (١) بسببه (٢)، أو بكشفه (٣) عن سببه،

\*\*\*\*\*

(١). لأن مقتضى عليه الشرط هو حدوث الجزاء عند حدوثه.

(٢). أى: بسبب الشرط فيما إذا كان الشرط سبباً حقيقياً للجزاء، كقوله: «إذا سافرت فقصر».

(٣). أى: بكشف الشرط عن سببه فيما إذا كان معرفاً و مشيراً إلى ما هو الشرط حقيقه، كخفاء الأذان الذى يكون أماره على الشرط أعنى به البعد الذى هو حد الترخص.

و توضيح ما أفاده بقوله: «و التحقيق» أنه لا بد من الالتزام بعدم التداخل، لأن التداخل مستلزم لاجتماع المثليين، حيث ان ظاهر القضية الشرطيه مطلقاً اتحدت أم تعددت - كما فى المقام - عليه الشرط للجزاء المستلزمه لحدوثه عند حدوث الشرط، و مقتضى هذا الاستلزام تعدد الجزاء بتعدد الشرط، و الأخذ بهذا الظاهر محال، للزوم اجتماع حكيمين مثليين - كوجوبين - فى موضوع واحد و هو الجزاء كالوضوء، إذ المفروض أنه واحد حقيقه، و من المعلوم أن اجتماع المثليين كالضدين محال. و لا يمكن التفصى عن هذا المحذور الا- بالالتزام لكنه مدفوع بأن العبره بمنشأ انتزاع الوجوب، و هو الطلب الحتمى المحرك لعضلات العبد، و الباعث له نحو المطلوب، و من المعلوم امتناع تحقق البعثين إلى شىء واحد، للزوم تحصيل الحاصل المحال و ان لم يكن من اجتماع المثليين، هذا. مع لزوم اجتماع المثليين فى مباديه من الحب و الإراده، لأنهما من الأمور الخارجيه.

و لا وجه للالتزام بالتأكد، لأنه خلاف ما فرضناه من استقلال كل شرط فى كونه مؤثراً فى حدوث الجزاء.

ص: ٣٧٠

و كان (١) قضيته (٢) تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان (٣) الأخذ بظواهرها إذا تعدد ( الشرط ) حقيقه أو وجوداً (٤) محالاً، ضروره أن لازمه (٥) بعدم التداخل، بأن يقال: ان المسبب في كل واحد من الشرطين أو الشروط وجود من الطبيعه مغاير لوجودها في الشرط الآخر، فعلى القول بعدم التداخل لا يلزم غائله اجتماع المثليين، و لا التصرف في ظاهر القضية الشرطيه من حدوث الجزاء بحدوث الشرط. و على القول بالتداخل لا بد من التصرف في ظاهر القضية الشرطيه بأحد الوجوه الآتية.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «كان» في قوله: «لما كان» و حاصله: أن ظهور الجملة الشرطيه في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و اقتضاء هذا الظهور تعدد الجزاء عند تعدد الشرط يوجب الاستحاله، لاستتزام هذين الظهورين اجتماع الوجوبين على موضوع واحد - و هو الجزاء كالوضوء - و اجتماع الوجوبين اللذين هما مثلاً محال كاجتماع الضدين، و هذا لازم القول بالتداخل، و قد عرفت أن منشأ الاستحاله المزبوره المحافظه على هذين الظهورين: ظهور الجملة الشرطيه في الحدوث عند الحدوث، و ظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط.

(٢). أى: قضيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

(٣). جواب «لما» يعنى: كان الأخذ بظاهر الجملة الشرطيه إذا تعدد الشرط محالاً.

(٤). تعدد الشرط حقيقه كالنوم و البول الموجبين للوضوء، و تعدده وجوداً كالنوم مرتين. و قوله: «محالاً» خبر «كان».

(٥). أى: لازم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و قوله: «ضروره» تعليل للاستحاله.

ص: ٣٧١

أن يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده في مثل «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ» أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك (١) محكوماً بحكمين متماثلين (٢)، و هو واضح الاستحاله كالمتضادين، فلا بد (٣) على القول بالتداخل من التصرف فيه (٤) اما بالالتزام (٥) بعدم

\*\*\*\*\*

(١). أى: مكرراً، و هذا و قوله: «أو فيما إذا بال مكرراً» مثالان لتعدد الشرط وجوداً و اتحاده ماهيه، كما أن قوله: «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ» مثال لتعدد الشرط ماهيه.

(٢). و هما الوجوبان المتعلقان بالوضوء، و هو كاجتماع الضدين محال.

(٣). هذا متفرع على استلزام القول بالتداخل لاجتماع المثلين المحال، لكون الموضوع - بناء على التداخل - صرف الوجود من طبيعه الجزاء كالوضوء و من المعلوم عدم تحمله لحكمين، فلا بد حينئذ من التصرف فى ظهور القضييه الشرطيه فى حدوث الجزاء بحدوث الشرط حتى لا يلزم اجتماع المثلين. و هذا بخلاف القول بعدم التداخل، لما عرفت من عدم لزوم الاستحاله منه أصلاً حتى يحتاج إلى التصرف فى ظهورها.

(٤). أى: فى ظاهر القضييه الشرطيه بأحد الوجوه الآتية.

(٥). هذا أول وجوه التصرف، و مرجعه إلى التصرف فى ظهور الشرط فى كونه عله لحدوث الجزاء برفع اليد عن ظهوره فى ذلك، و إرادته ثبوت الجزاء عند ثبوته، و الثبوت أعم من الحدوث و البقاء، ففى صورته تقارن الشرطين زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى الجامع بينهما، و فى صورته ترتبهما و تقدم أحدهما على الآخر زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى المتقدم منهما، فقوله: «إذا نمت فتوضأ» يدل على ثبوت وجوب الوضوء عند ثبوت النوم، فان لم يسبقه البول

ص: ٣٧٢

دالاتها (١) فى هذا الحال (٢) على (٣) الحدوٲ عند الحدوٲ، بل على مجرد الثبوٲ «-». أو الالٲرام (٤) مٲلا اسٲند حدوٲ الجزاء إلى النوم، و ان سبقه اسٲند إليه، و ان قارنه اسٲند إلى الجامع بينهما.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجملة الشرطية لا تدل على كون وجود الجزاء ناشئاً من قبل الشرط مستقلاً.

(٢). أى: فى حال تعدد الشرط.

(٣). متعلق ب «دالاتها» و المراد بالحدوٲ حدوٲ الجزاء بسبب الشرط.

(٤). معطوف على «اما». و هذا ثانى وجوه التصرف، و مرجعه إلى إبقاء الشرط على ظاهره من كونه عله لحدوٲ الجزاء، و إلغاء ظهور الجزاء فى كونه بعنوانه موضوعاً للحكم، فيقال: ان الوضوء مثلاً- اللى وجب تاره بالنوم، و أخرى بالبول، و ثالثه بمس الميت مثلاً ليس حقيقه واحده، بل هو حقائق متعدده حسب تعدد الشرط، حيث ان ظاهر كل شرط عليته لحدوٲ تكليف غير التكليف المسبب عن شرط آخر، فيكون الوضوء كالغسل من حيث وحدته صورته و تعدده حقيقه، لكنه مع كونه حقائق متعدده يصدق على واحد، كوجوب إكرام هاشمى و إضافه عالم، فان الذمه و ان اشتغلت بتكليفين وجوب إكرام الهاشمى و وجوب إضافه العالم، الا أنه إذا أضاف عالماً هاشمياً، فقد برئت ذمته من كليهما، لأنه يصدق حينئذ امتثالهما معاً.

(-). هذا شأن الجملة الخبرية، لأنها لا- تدل الا على مجرد الثبوٲ عند الثبوٲ، كثبوٲ القيام لزيد فى قوله: «زيد قائم»، و أما الإنشاء بداعى البعث الجدى كما هو ظاهر قوله: «إذا نمت فتوضاً» فلا- يكون إثباتاً للبعث الأول، إذ هو وجود آخر من البعث مغاير له.

ص: ٣٧٣

بكون متعلق الجزء و ان كان واحداً صوره الا أنه (١) حقائق متعدده حسب تعدد الشرط (٢) متصادقه (٣) على واحد، فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط ( الشرط ) الا أن الاجتزاء بواحد، لكونه (٤) مجمعاً لها. كما في «أكرم هاشمياً و أضف عالماً» فأكرم العالم الهاشمي بالضيفه، ضروره (٥) أنه بضيفته بداعي الأمرين يصدق أنه امثلهما (٦)، و لا محاله يسقط الأمر بامثاله (٧) و موافقته.

\*\*\*\*\*

(١). أى: متعلق الجزء كالوضوء فى الأمثله المذكوره.

(٢). غرضه: أن كون متعلق الجزء حقائق متعدده مما يقتضيه تعدد الشرط بالتقريب الذى مر آنفاً بقولنا: «حيث ان ظاهر كل شرط... إلخ».

(٣). صفة لقوله: «حقائق» يعنى: أن متعلق الجزء كالوضوء حقائق متعدده متصادقه على واحد كوضوء واحد، لا أن تلك الحقائق متباينه غير متصادقه على واحد، كالوضوء و الغسل اللذين لا يتصادقان على واحد.

(٤). تعليل للاجتزاء بواحد، و ضميره راجع إلى الواحد، يعنى: لكون الواحد مجمعاً للتكاليف المتعدده، فالافتاء بوضوء واحد فى الأمثله المتقدمه انما هو لتصادق الوضوءات العديده الواجبه بموجبات مختلفه عليه، و صدق الامثال بالنسبه إلى الجميع.

(٥). تعليل للاجتزاء بالواحد الذى هو المجمع، و حاصل التعليل: أن الإتيان بالمجمع بداعي الأمرين يوجب صدق امثال الأمرين الموجب لسقوطهما.

(٦). أى: الأمرين، و ضمائر «انه، بضيفته، انه» ترجع إلى المأمور.

(٧). يعنى: بسبب امثال الأمر و موافقته.

ص: ٣٧٤

و ان كان له امثال كل منهما (١) على حده، كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافه، و أضاف العالم غير الهاشمى.

ان قلت (٢): كيف يمكن ذلك - أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه (٣) محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه (٤).

قلت (٥): انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب، و انتزاع (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: كل من الأمرين بالاستقلال، كإكرام الهاشمى بغير الضيافه، و إضافه العالم غير الهاشمى.

(٢). ملخص هذا الإشكال: عدم اندفاع محذور اجتماع المثليين فيما إذا تصادق عليه الطبيعتان، حيث ان الضيافه مصداق لطبعتي الإكرام و الضيافه، فيلزم اجتماع وجوبين فى الضيافه الخارجيه التى هى مصداق للطبيعتين المزبورتين.

فجعل الجزاء حقائق عديده لا يدفع إشكال اجتماع المثليين فى المصداق الخارجى.

(٣). يعنى: مع استلزام الامتثال بما تصادق عليه العنوانان محذور اجتماع المثليين.

(٤). أى: فيما تصادق عليه العنوانان.

(٥). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن انطباق عنوانين على شىء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين، لاستحالته عقلاً، فلا بد من كون هذا المصداق محكوماً بوجوب واحد متأكد.

(٦). معطوف على «اتصافه»، يعنى: أن انطباق العنوانين على مصداقهما يكون منشأ لاتصافه بالوجوب، و لانتزاع صفه الوجوب لذلك المصداق.

صفته ( صفة ) له، مع (١) أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه (٢) بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد (٣)، فافهم (٤).

أو الالتزام (٥) ( بالالتزام ) بحدوث الأثر عند وجود كل شرط

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب آخر، و حاصله: أنه لا محذور في اجتماع وجوبين على شىء واحد إذا كان فرداً لعنوانين بناء على جواز اجتماع الحكمين في واحد بعنوانين.

فالجواب الأول ناظر إلى عدم لزوم الاجتماع بمجرد انطباق عنوانين، و الثانى ناظر إلى عدم لزوم محذور في الاجتماع إذا كان بعنوانين.

(٢). أى: فى اتصاف الواحد بوجوبين من دون أن يؤكد أحدهما الآخر.

(٣). كما هو ظاهر القضيتين، لوحده عنوان الجزاء فيهما، كقوله: «إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً».

(٤). الظاهر أنه إشاره إلى ضعف الجواب الثانى، إذ ليس هنا عنوانان حتى يقال بجواز اجتماع وجوبين بعنوانين، فان الوضوء فى الأمثلة المتقدمه الواقع عقيب شروط متعدده ليس إلا عنواناً واحداً، فيلزم اجتماع وجوبين فى فرد واحد بعنوان واحد، و هو غير جائز حتى عند القائل بالجواز كما تقدم فى محله.

(٥). معطوف على «الالتزام» و هذا ثالث الوجوه، و حاصله: رفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى كون الشرط سبباً مستقلاً لوجود الجزاء، فيكون الشرط الأول مؤثراً فى وجود الجزاء فى الجملة، و الشرط الثانى مؤثراً فى تأكده الذى هو مرتبه شديده من مراتب وجوده، فكل مرتبه من مراتب وجود الجزاء مستنده إلى أحد الشرطين، مع المحافظه على ظهورها فى كون موضوع الجزاء بعنوانه موضوعاً للحكم، و عدم انثلامه أصلاً.

ص: ٣٧٦

الا أنه (١) وجوب الضوء في المثال عند الشرط الأول، و تأكيد وجوبه عند الآخر.

ولا يخفى أنه لا وجه (٢) لأن يصار إلى واحد منها، فانه (٣) رفع اليد عن الظاهر بلا وجه. مع (٤) ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و ان كان صوره واحداً

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأثر كوجوب الضوء عقيب النوم، و تأكيد وجوبه عقيب الشرط الآخر كالبول، فالأثر الحادث عقيب الشرط الأول أصل الوجوب، و عقيب الشرط الثاني تأكده.

(٢). غرضه الإشكال على الوجوه المذكوره التي هي مبني التداخل بأنها احتمالات في مقام الثبوت، و هي لا تجدى في دفع إشكال اجتماع المثليين ما لم يقم دليل عليها في مقام الإثبات، فلا يصار إلى واحد منها، لكونه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه يوجهه.

(٣). يعنى: فان المصير إلى واحد منها رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

(٤). غرضه تخصيص الوجهين الأخيرين بإشكال، مضافاً إلى الإشكال المشترك بينهما و بين الوجه الأول. و ملخص الإشكال المختص بالأخيرين اللذين يكون أحدهما: التصرف في ظاهر الجزاء بجعله حقائق متعدده بتعدد الشرط متصادقه على واحد، و الآخر: الالتزام بكون الأثر الحادث في الشرط الأول نفس الوجود، و في الشرط الثاني تأكده، هو: أنه لا بد في التصرف الأول منهما من إثبات كون الضوء في قوله: «إذا بليت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً» متعدداً حقيقه، حتى يكون الضوء الخارجى مصداقاً لطبيعتين. و إثبات ذلك مشكل جداً، لعدم نهوض دليل عليه.

ص: ٣٧٧



سمى ( مسمى ) باسم واحد كالغسل (١). و إلى (٢) ( إثبات ) أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول (٣)، و مجرد الاحتمال (٤) لا يجدى ما لم يكن فى البين ما يثبتته.

ان قلت: وجه ذلك (٥) هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه،

كما أنه لا- بد فى التصرف الثانى منهما من إثبات دلالة الشرط الأول على حدوث أصل الوجوب، و دلالة الشرط الثانى على تأكد الوجوب، و إثبات ذلك أيضا فى غايه الإشكال، و من المعلوم أن مجرد احتمالهما لا يجدى فى دفع محذور اجتماع المثليين، و حيث انه لا دليل على شىء من التصرفات المذكوره، فهى ساقطه عن الاعتبار، و لا يندفع بها غائله اجتماع المثليين.

\*\*\*\*\*

(١). فانه واحد صورته متعدد حقيقه، لتغاير آثاره الكاشف عن تعدد ماهيته.

(٢). معطوف على قوله: «إلى إثبات» و المعطوف عليه راجع إلى التصرف فى متعلق الجزاء بجعله حقائق متعدده، و المعطوف راجع إلى التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى حدوث الأثر عند وجود كل شرط، بجعل الأثر عقيب الشرط الأول نفس الوجوب، و عقيب الشرط الثانى تأكده.

(٣). أى: بالشرط الأول.

(٤). أى: احتمال التصرفات المذكوره لا يجدى فى دفع اجتماع المثليين ما لم يثبتها دليل.

(٥). أى: وجه التصرف بأحد الوجوه الثلاثه المزبوره. و هذا اعتراض على قوله: «و لا- يخفى أنه لا- وجه لأن يصار إلى واحد منها».

و حاصل الاعتراض: أن الداعى إلى ارتكاب أحد التصرفات المذكوره مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطيه من اجتماع

ص: ٣٧٨

لعدم إمكان الأخذ بظهورها، حيث ان قضيته (١) ( هو ) اجتماع الحكمين فى الموضوع فى المثال، كما مرت الإشارة إليه (٢).

قلت: نعم (٣) إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما فى المثال هو وجوب الموضوع مثلاً بكل شرط غير ما (٤) وجب المثليين، و من المعلوم أن الاستحالة العقلية قرينه جليه على جواز ارتكاب خلاف الظاهر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: قضيه ظهور الجملة الشرطيه اجتماع الحكمين المتماثلين فى الموضوع.

(٢). يعنى: فى أوائل البحث، حيث قال: «ضروره أن لازمه أن يكون... إلخ».

(٣). هذا دفع الإشكال أعنى: لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى اجتماع الحكمين. و حاصل الدفع: أن التصرف و ان كان مسلماً، لكنه لا يتعين أن يكون بأحد الوجوه الثلاثه المتقدمه، إذ يمكن صرف الجمل الشرطيه عن ظاهرها بوجه آخر، و هو: أن يكون متعلق الحكم فى الجزء فى إحدى الجمل الشرطيه فرداً غير الفرد المتعلق له فى الأخرى، فالوضوع الواجب فى قوله:

«إذا نمت فتوضاً» غير الفرد الواجب منه فى قوله: «إذا بليت فتوضاً» فالواجب فى كل شرطيه فرد، لا نفس الطبيعه حتى يجتمع فيها الوجوبان. و على هذا، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، لتباين الموضوع الواجب بشرط للوضوع الواجب بشرط آخر.

و بالجملة: يرتفع بهذا التصرف محذور اجتماع المثليين مع المحافظه على ظهور الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث، كما لا يخفى.

(٤). يعنى: غير الموضوع الذى وجب بالشرط الآخر، و «الآخر» صفه للشرط المقدر.

ص: ٣٧٩

بالآخر، ولا ضير (١) في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى.

ان قلت (٢): نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق (٣).

قلت: نعم (٤) لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيه في كون الشرط سبباً (٥) أو كاشفاً عن السبب (٦) مقتضياً لذلك أى تعدد الفرد، و بياناً ( أى

\*\*\*\*\*

(١). لتعدد متعلق الوجوب و تباينه، حيث ان أفراد كل طبيعه متباينه.

(٢). غرض هذا القائل: أن جعل متعلق الحكم في الجزاء الفرد دون الطبيعه ليكون الموضوع الواجب بالشرط الأول مغايراً للموضوع الواجب بالشرط الثاني و ان كان دافعاً لمحذور اجتماع المثليين، لكنه خلاف الظاهر أيضاً، حيث ان ظاهر إطلاق متعلق الجزاء تعلق الحكم بنفس الطبيعه، لا أفرادها. فهذا الاحتمال كالاتمالات السابقه مما لا يصار إليه، لكونه خلاف الظاهر.

(٣). أى: إطلاق متعلق الجزاء المقتضى لتعلق الحكم بالطبيعه كالموضوع.

(٤). حاصل هذا الجواب منع الإطلاق المذكور المقتضى لتعلق الحكم بطبيعه الجزاء، و توضيحه: أن الإطلاق يتوقف على مقدمات منها: عدم البيان، و عدم ما يصلح للبيان، و من المعلوم كون ظهور الجمله الشرطيه في حدوث الجزاء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد أفراد الجزاء عند تعدد الشرط بياناً مانعاً عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادته الطبيعه في الجزاء، فلا؛ اللهم بد أن يراد وجودات الطبيعه لا نفسها، و من المعلوم مغايره كل فرد يحدث عقيب شرط لفرد يحدث عقيب شرط آخر، فلا يتحد الجزاء حتى يلزم اجتماع حكيمين.

(٥). كما إذا كان الشرط بنفسه مؤثراً.

(٦). كما إذا كان الشرط معرفاً لما هو المؤثر، كخفاء الجدران لو فرض كونه أمامه على البعد الذى هو الشرط حقيقه لوجوب القصر.

لتعدد الفرد و الا كان بياناً ( لما هو المراد من الإطلاق (١).

و بالجمله: لا دوران بين ظهور الجمله فى حدوث الجزاء (٢) و ظهور (٣) الإطلاق، ضروره (٤) أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، و ظهورها (٥) فى ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا (٦) ظهور له مع ظهورها، فلا- (٧) يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً. بخلاف القول

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق متعلق الجزاء كالوضوء فى المثال المتقدم.

(٢). و أن كل شرط يقتضى جزاء غير الجزاء الذى يقتضيه شرط آخر، و لازم هذا الظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

(٣). معطوف على «ظهور»، يعنى: لا- دوران بين ظهور الجمله فى حدوث الجزاء المقتضى لتعدد بتعدد الشرط، و بين ظهور إطلاق ماده الجزاء - كالوضوء - فى نفس الطبيعه المقتضى لوحده الجزاء الموجه لاجتماع الحكمين على واحد.

(٤). تعليل لعدم الدوران، و قد تقدم بيانه بقولنا: «توضيحه أن الإطلاق يتوقف على مقدمات... إلخ».

(٥). يعنى: و ظهور الجمله الشرطيه فى اقتضاءها تعدد الجزاء بتعدد الشرط صالح لأن يكون بياناً لما أريد من الجزاء و هو الفرد لا الطبيعه، فلا وجه مع هذا الظهور لإرادته الطبيعه حتى يلزم محذور اجتماع الحكمين على واحد، و من المعلوم توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينيه، فلا دوران أصلاً.

(٦). هذا متفرع على كون ظهور الشرط مقتضياً للتعدد، و بياناً لما أريد من إطلاق متعلق الجزاء، فمع هذا الظهور لا ينعقد ظهور إطلاق الجزاء فى إرادته نفس الطبيعه، فضمير «له» راجع إلى الإطلاق، و ضمير «ظهورها» إلى الجمله.

(٧). هذا ملخص ما فصله، و بيانه: أنه - بناء على عدم التداخل - لا يلزم

ص: ٣٨١

بالتداخل (١) (Z) كما لا يخفى.

فتلخص بذلك (٢): أن قضيه ظاهر الجملة الشرطيه (٣) هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط. تصرف في ظهور الجملة الشرطيه بأحد الوجوه المتقدمه أصلاً، لما مر من أن تعدد الجزاء بتعدد الشرط مما يقتضيه ظاهر الشرط من حدوث جزاء عند كل شرط، فالحدث عند كل شرط جزاء غير الجزاء الذى يقتضيه شرط آخر.

و هذا بخلاف القول بالتداخل، لما عرفت من أن البناء عليه يتوقف على التصرف فى ظاهر الشرطيه بأحد الوجوه المتقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لا بد حينئذ من التصرف بأحد الوجوه الثلاثه المتقدمه حتى لا يلزم اجتماع الحكمين فى واحد.

(٢). أى: بما ذكر من عدم الدليل على شىء من التصرفات الثلاثه المذكوره.

(٣). المراد بظاهاها هو حدوث الجزاء عند كل شرط، بحيث يكون لكل شرط جزاء مستقل، و من المعلوم أن هذا يقتضى عدم التداخل عند تعدد الشرط. -

(Z). هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامه من كون ظهور الإطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً و لو كان منفصلاً. و أما بناء على ما اخترناه فى غير مقام من أنه انما يكون معلقاً على عدم البيان فى مقام التخاطب لا- مطلقاً فالدوران حقيقه بين الظهورين حينئذ و ان كان، الا أنه لا دوران بينهما حكماً، لأن العرف لا يكاد يشك - بعد الاطلاع على تعدد القضيه الشرطيه - فى أن قضيته تعدد الجزاء، و أنه فى كل قضيه وجوب فرد غير ما وجب فى الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا و كانت فى كلام واحد، فافهم.

ص: ٣٨٢

و قد انقده مما ذكرناه (١): أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها (٢)، لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات،

\*\*\*\*\*

(١). أى: من ظهور القضييه الشرطيه فى تعدد المسبب بتعدد السبب سواء أ كان الشرط بنفسه مؤثراً أم كاشفاً عما هو السبب المؤثر، قد اتضح عدم ابتناء مسأله التداخل و عدمه على كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات، بأن يقال:

انه لا بد من الالتزام بالتداخل بناء على المعرفيه، لإمكان أماريه أمور متعدده على مؤثر واحد، و حكايتها عنه، و مع احتمال وحده السبب و المؤثر واقعاً لا وجه للحكم بتعدد المسبب. و بناء على المؤثره لا بد من الالتزام بعدم التداخل، لاقتضاء كل مؤثر أثراً مستقلاً.

هذا وجه تقريب التداخل و عدمه بناء على المعرفيه و المؤثره. و المصنف (قده) أورد عليه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «و قد انقده مما ذكرنا» و حاصله: أن مجرد معرفيه الأسباب الشرعيه لا تقتضى المصير إلى التداخل، لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيه المتعدده لأسباب حقيقيه متعدده، و يكفى فى إرادته احتمال تعدد السبب الحقيقى من الأسباب الشرعيه المتعدده ظهور الشرطيه فى تعدد المسبب بتعدد السبب، فان هذا الظهور يدل على تعدد السبب الحقيقى.

فالتتيجه: أن مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا يوجب القول بالتداخل.

(٢). و هى الاحتمالات الثلاثه التي ذكرها بقوله: «اما بالالتزام بعدم دلالتها أو الالتزام بكون متعلق الجزاء... أو الالتزام بحدوث الأثر... إلخ» و قد اتضح سابقاً وجه كونها مقتضيه للتداخل.

ص: ٣٨٣

لا- مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر (١) وغيره من ابتناء ( هذه ) المسأله على أنها (٢) معرفات أو مؤثرات. مع (٣) أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى، ضروره (٤) أن الشرط للحكم الشرعى فى الجملة الشرطيه ربما يكون مما له دخل

\*\*\*\*\*

(١). و هو فخر المحققين قدس سره.

(٢). أى: الأسباب الشرعيه معرفات حتى تقتضى التداخل، أو مؤثرات حتى تقتضى عدمه، و المراد بقوله: «المسأله» هو مسأله التداخل.

(٣). هذا ثانى الإيرادين على ابتناء القول بالتداخل و عدمه على معرفيه الأسباب الشرعيه و مؤثريتها، و مرجع هذا الإشكال إلى ضعف المبني و هو كون الأسباب الشرعيه معرفات لا غير. وجه الضعف: أنه لا دليل على كون الأسباب الشرعيه مطلقاً معرفات، و أنه لا- أصل لما اشتهر: من أن الأسباب الشرعيه معرفات، بل هى على نوعين مؤثرات و معرفات، كالأسباب غير الشرعيه، فالسبب الشرعى المؤثر كالأستطاعه الموجه للحج، و المعرف كخفاء الأذان الذى هو معرف لما هو المؤثر فى وجوب القصر، و هو البعد الخاص. و السبب غير الشرعى المؤثر كطلوع الشمس المؤثر فى ضوء العالم، و المعرف كضوء العالم الذى هو المعرف لطلوع الشمس، و الأماره عليه.

(٤). تعليل لكون الأسباب الشرعيه كغيرها فى كونها معرفات تاره، و مؤثرات أخرى، و حاصله: أنه قد يكون شرط الحكم الشرعى مؤثراً فى ترتب الحكم عليه، بحيث لولاه لما وجدت للحكم عله، كقوله: «إذا شككت فابن على الأكثر» و قد يكون أماره على ما هو المؤثر فى الحكم، كخفاء الجدران الذى هو أماره على التجاوز عن حد الترخص الذى يترتب عليه وجوب القصر.

ص: ٣٨٤

فى ترتب الحكم، بحيث لولاه (١) لما وجدت له عله، كما أنه (٢) فى الحكم غير الشرعى قد يكون أماره على حدوثه (٣) بسببه و ان (٤) كان ظاهر التعليق أن له (٥) الدخل فيهما، كما لا يخفى. كما أنه قد يكون شرط الحكم غير الشرعى مؤثراً، كطلوع الشمس بالنسبه إلى وجود النهار، وقد يكون أماره على ما هو المؤثر، كضوء العالم الذى هو أماره طلوع الشمس الذى هو المؤثر فى وجود النهار.

و الحاصل: أن الشرط الشرعى كغيره قد يكون مؤثراً، وقد يكون أماره، فجعل الأسباب الشرعيه معرفات دائماً مما لا وجه له.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لو لا الشرط لما وجدت للحكم عله، وهى ملاكه الذى هو المصلحه و المفسده.

(٢). يعنى: كما أن الشرط فى الحكم غير الشرعى قد يكون مؤثراً، وقد يكون أماره على الشرط المؤثر، وقد تقدمت أمثلتهما.

(٣). أى: حدوث الحكم بسبب ما له دخل فيه، و هو الشرط المؤثر حقيقه كأماريه الدخان على النار المؤثره فى احتراق الجسم، و كضوء العالم فى المثال المزبور.

(٤). كلمه «ان» وصلية، يعنى: و ان كان الشرط فى الحكم الشرعى و غيره قد يكون مؤثراً و قد يكون أماره، الا أن ظاهر التعليق فى القضييه الشرطيه هو كون الشرط دخيلاً و مؤثراً فى الحكم، لا- أماره و معرفاً، من غير فرق فى ذلك بين السبب الشرعى و غيره، فلا بد من اتباع هذا الظاهر حتى تقوم قرينه على خلافه.

(٥). أى: للشرط دخلاً و تأثيراً فى الحكم الشرعى و غيره، كما هو مبنى



نعم (١) لو كان المراد بالمعرفيه فى الأسباب الشرعيه أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقه علل لها (٢) البحث فى مسأله التداخل. و عليه، فلا- تصح دعوى الإيجاب الكلى فى الشرط الشرعى، بأن يقال: انه معرف حتى يكون ذلك مبنى التداخل، و لا فى الشرط غير الشرعى، بأن يقال: انه مؤثر، لما عرفت من جريان كل من المؤثره و المعرفيه فى الشرط الشرعى و غيره.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على الإشكال الثانى الذى أفاده بقوله: «مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها... إلخ» و حاصل الاستدراك: أن المعرف فى الأسباب الشرعيه ان أريد به ما لا يكون ملاكاً للحكم - أعنى به المصالح و المفسدات التى هى من الخواص الثابته فى الأشياء - فالمعرف حينئذ يكون نفس موضوع الحكم أو مما هو دخيل فى قوامه كأجزائه و شرائطه، لا خارجاً عنه و أماره عليه.

فان كان المراد بالمعرف هذا المعنى، فلا مانع من دعوى الإيجاب الكلى، و هو كون الأسباب الشرعيه طرّاً معرفات بمعنى عدم كونها مصالح و مفسدات.

(٢). أى: للأحكام. و وجه عدم كون الأسباب الشرعيه دواعى الأحكام: أن الداعى هو الملاك الموجب لترجح وجود فعل المكلف على عدمه، و يعبر عنه بالمصلحه، أو ترجح عدم فعله على وجوده، و يعبر عنه بالمفسده. و السبب الشرعى الواقع فى حيز أداه الشرط حاك عن الملاك الذى بوجوده العلمى دخيل فى تشريع الحكم، فلا يمكن أن يكون ملاك الحكم، و كاشفاً عنه، ضروره أن الأسباب الشرعيه الواقعه عقيب أدوات الشرط دائماً اما بنفسها موضوعات الأحكام، و اما دخيله فى موضوعاتها كأجزائها و شرائطها، فهى حينئذ متأخره رتبه عن ملاكات الأحكام، فلا يعقل أن تكون هى ملاكات لها و كواشف عنها، و الا لزم كون ما هو متأخر رتبه متقدماً، فإذا قال: «إذا قرأت آيه السجده فاسجد

ص: ٣٨٦

و ان كان لها (١) دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب غير الشرعية، فهو (٢) و إذا سهوت في الصلاة فاسجد»، فان قضيه الشرطيه لزوم الإتيان بالسجده مرتين، و من المعلوم عدم كون القراءه و السهو في هاتين القضيتين سبباً واقعياً أى ملاكاً لوجوب السجود، و لا لازماً للسبب الواقعي، بل لهما دخل في الموضوع الذي تقوم به المصلحه الداعيه إلى إيجاب السجود، فالمصلحه مترتبه على الموضوع، و متأخره عنه وجوداً، و ليست في عرضه، فيمتنع أن يكون الموضوع بقيوده لازماً متأخراً وجوداً عن العله الغائيه بعد وضوح كون العله الغائيه متأخره وجوداً عن الموضوع و قيوده، فلا يكون الموضوع المتقدم عليها كاشفاً عنها. نعم إيجاب الشارع كاشف عن العله الغائيه، ككشف سائر المعلولات عن عللها.

و بالجمله: لو كان المراد بكون السبب الشرعي معرفاً: أنه ليس عله غائيه للحكم و ان كان عله ماديه له، بأن يكون موضوعاً له، أو مما له دخل في موضوعه كان له وجه، لكنه لا يجدى فيما أفاده الفخر «قده» كما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان للأسباب الشرعيه دخل في تحقق موضوعات الأحكام، بخلاف الأسباب غير الشرعية التي هي علل لأحكامها.

(٢). أى: فكون المراد بالمعرفيه عدم كون الأسباب الشرعيه دواعى الأحكام و ان كان له وجه، حيث ان الأسباب الشرعيه حينئذ لا تكون مصالِح و مفسد حتى تستتبع آثاراً متعدده بتعددتها، فلا يتحقق التداخل، لكنه لا يجدى فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفيه، و ذلك لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي، و من المعلوم أن كل موضوع يقتضى حكماً، و كل شرط يقتضى حدوث جزاء.

ص: ٣٨٧

و ان كان له وجه (١) الا أنه (٢) مما لا يكاد يتوهم أنه (٣) يجدى فيما همّ و أراد (٤).

ثم انه (٥) لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس

\*\*\*\*\*

(١). لعدم كون الأسباب الشرعيه من قبيل المصالح و المفسد، إذ هي حاكيه عنها و معرفه لها، و قد مر عدم المنافاه بين كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى إذ المراد بمؤثريتها كونها مؤثرات فى المصالح و المفسد التى هي علل الأحكام، و المراد بمعرفيتها عدم دخلها فى الملاكات، بل هي حاكيه عما هو دخيل فيها.

(٢). يعنى: الا أن كون المراد بالمعريفه فى الأسباب الشرعيه عدم كونها دواعى الأحكام و عللها لا يجدى فى إثبات مرام الفخر «قده» من ابتناء التداخل على المعريفه. وجه عدم الإجداء ما مر آنفاً من قولنا: «و ذلك لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعى» و ذلك ينتج ضد ما أفاده الفخر «قده» من التداخل على القول بمعريفه الأسباب الشرعيه، فلا بد - بناء على تفسير المعريفه بالموضوعيه - من الالتزام بعدم التداخل.

(٣). أى: كون المراد بالمعريفه عدم كونها علل الأحكام و دواعيها.

(٤). من التداخل بناء على معرفه الأسباب الشرعيه. فالنتيجه: أنه بناء على معرفه الأسباب الشرعيه لا يلزم القول بالتداخل، و قد عرفت آنفاً وجه عدم الإجداء.

(٥). الضمير للشأن. و هذا التفصيل اختاره ابن إدريس «قده» قال فى السرائر ص ٢٨ فى مسأله و طى الحائض ما لفظه: «فإذا كرر الوطاء فالأظهر أن عليه تكرار الكفاره، لأن عموم الاخبار يقتضى أن عليه بكل دفعه كفاره، و الأقوى عندى و الأصح أن لا تكرر فى الكفاره، لأن الأصل براءه الذمّه، و شغلها بواجب يحتاج إلى دلاله شرعيه. فأما العموم، فلا يصح التعلق به فى مثل هذه المواضع

ص: ٣٨٨

وعدمه، و اختيار عدم التداخل فى الأول (١)، و التداخل فى الثانى (٢) الا توهم (٣) لأن هذه أسماء الأجناس و المصادر، ألا ترى أن من أكل فى نهار شهر رمضان متعمداً، و كرر الأكل لا يجب عليه تكرار الكفاره بلا خلاف». و قال فىه صلى الله عليه و آله ٥٥ فى بحث موجبات سجدة السهو ما لفظه أيضاً: «فان سها المصلى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرات كثيره فى صلاه واحده أ يجب عليه فى كل مره سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع، قلنا: ان كانت المرات من جنس واحد فمره واحده يجب سجدة السهو، مثلاً تكلم ساهياً فى الركعه الأولى، و كذلك فى باقى الركعات، فانه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدة السهو فحسب، لأنه لا دليل عليه» إلى ان قال: «فاما إذا اختلف الجنس، فالأولى عندى، بل الواجب الإتيان عن كل جنس بسجدة السهو، لأنه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). و هو: اختلاف الشروط بحسب الجنس، كالبول و النوم.

(٢). و هو: اتحاد الشروط جنساً، كأفراد النوم.

(٣). يعنى: لا وجه لهذا التفصيل الا توهم عدم صحه التشبث بعموم اللفظ فى الثانى. و توضيح هذا التوهم: أن اسم الجنس قد وضع لنفس الطبيعه المهمله التى لا تدل على العموم، فالنوم مثلاً الذى هو ماده «نمت» فى قوله: «إذا نمت فتوضاً» لا يدل الا على نفس الطبيعه، فإذا علق عليها حكم - كوجوب الوضوء - لا يفهم منه إلا كون صرف الوجود من الطبيعه موضوعاً لذلك الحكم، لا كل وجود من وجوداتها، فموضوعيه كل وجود من وجوداتها للحكم منوطه

ص: ٣٨٩

عدم صحه التعلق ( التعليق ) بعموم اللفظ ( ١ ) فى الثانى ( ٢ )، لأنه ( ٣ ) من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد ( ٤ ) لم يوجد الا السبب الواحد، بخلاف الأول ( ٥ )، لكون ( ٦ ) بالدليل، و هذا بخلاف الشروط المختلفه جنساً، فان صرف الوجود من كل طبيعه من طبائع الشروط المتعدده شرط مستقل للحكم، له أثر مستقل، فلا وجه للتداخل.

بخلاف الشروط المتعده جنساً، فانه لا بد من التداخل فيها، ولا يصح نفي التداخل بعموم اللفظ.

\*\*\*\*\*

(١). و هو ماده الشرط، كالنوم فى قوله: «إذا نمت» فلا يصح التمسك بالعموم لثبوت الجزاء لكل فرد.

(٢). و هو الشروط المتعدده المتعده جنساً، إذ الشرط حينئذ هو نفس الطبيعه الجامعه بين الافراد.

(٣). أى: اللفظ المراد به ماده - كالنوم - من أسماء الأجناس، فلا يدل على العموم، فقوله: «لأنه» تعليل لعدم صحه التمسك بالعموم لإثبات الجزاء لكل فرد.

(٤). كالنوم فى المثال لم يوجد الا سبب واحد، لا أسباب متعدده بتعدد الافراد، إذ المفروض كون السبب نفس الطبيعه الجنسيه و هى واحده.

(٥). و هو اختلاف الشرط جنساً، كالنوم و البول.

(٦). تعليل لتعدد الجزاء، و حاصله: أن كل قضيه تقتضى جزاء مستقلاً، فقوله: «إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً» يدل على وجوب وضوء عقيب كل من الشرطين المختلفين حقيقه، فان صرف الوجود من كل شرط يقتضى جزاء على حده.

ص: ٣٩٠

كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها (١). و هو فاسد، فان (٢) قضيه إطلاق الشرط في مثل «إذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرات (٣)، و الا (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «منها» راجعان إلى الأجناس.

(٢). هذا تقريب فساد التوهم المزبور، و حاصله: أن ظاهر الجملة الشرطيه حدوث الوجوب عقيب كل شرط، فتعدد النوم مثلاً يوجب تعدد وجوب الوضوء، لصدق قوله: «إذا نمت فتوضاً» على كل فرد من أفراد النوم.

و بالجملة: إطلاق الشرط - كالنوم - يقتضى كون كل وجود من وجوداته شرطاً للجزاء، فيتعدد الوضوء بتعدد أفراد النوم، لا أنه يتداخل.

(٣). لصدق القضية الشرطيه على كل مره.

(٤). أى: و ان لم يكن مقتضى إطلاق الشرط حدوث الجزاء بحدوث الشرط بأن كانت الجملة الشرطيه ظاهره في مجرد الثبوت عند ثبوت الشرط، فلا بد في الشروط المختلفه جنساً من الالتزام بالتداخل أيضاً، لما تقدم سابقاً من رجوع المتعدد إلى الواحد إذا كان الأثر واحداً نظراً إلى امتناع صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد، فيكون تأثير النوم و البول في الوضوء بجامع بينهما.

فمع وحده الجامع، و عدم كون إطلاق الشرط مقتضياً لحدوث الجزاء عند كل مره، بل ظاهراً في الثبوت عند الثبوت لا محيص عن الالتزام بالتداخل في المقامين، و هما: تعدد الشروط جنساً، و اتحادها كذلك. و مع اقتضاء إطلاق الشرط لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا بد من الالتزام بعدم التداخل.

و الحاصل: أن وحده جنس الشروط ان كانت مانعه عن ظهور إطلاق الشرط في حدوث الوجوب بحدوث الشرط، و كانت موجبه لوحده الجزاء

ص: ٣٩١

فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطاً وأسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشاره من أن الأشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسباباً لواحد. هذا كله (١) فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

و أما ما لا يكون قابلاً لذلك (٢) «-» ( و أما إذا لم يكن قابلاً له ) المعبر عنها بالتداخل كان تعدد جنس الشروط أيضاً مانعاً عن الإطلاق المزبور بعد رجوع المتعدد إلى الواحد، لقاعده عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فإذا رجعت الشروط المتعدده المختلفه جنساً إلى واحد حقيقه كان حالها حال الشروط المتحدده جنساً في التداخل، فلا وجه للتفصيل بين وحده جنس الشروط و تعدده.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن ما ذكرناه من اختلاف الأصحاب في التداخل و عدمه انما يكون مورده قابليه موضوع الجزاء للتعدد، كالوضوء الواجب، حيث يمكن تعدده بتعدد سببه، اختلف جنسه كالبول و النوم، أم اتحد كفردين من البول أو النوم.

(٢). أى: للتعدد، و حاصله: أنه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً- للتعدد كالقتل، فلا بد حينئذ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه، بمعنى:

أن السببين مع تقارنهما سبب واحد، لأن لهما تأثيراً واحداً، و مع سبق أحدهما على الآخر يؤثر السابق فقط. هذا إذا لم يكن المسبب قابلاً للتأكد كالملكيه و الطهاره و النجاسه - على ما قيل - فانه إذا حدث سببان للملكيه و تقدم أحدهما على الآخر، فالمؤثر هو المتقدم فقط.

(-). و مثله ما إذا كان الجزاء في نفسه قابلاً للتعدد، و بلحاظ موضوعه غير

و إذا كان المسبب قابلاً للتأكد، كما إذا وجب قتل شخص للقصاص و الارتداد فيتأكد الحكم و هو وجوب القتل حينئذ، و يكون من التداخل في المسبب بمعنى حصول وجوب متأكد من سببين. قابل له كالوضوء و الغسل، كما إذا قال: «إذا نمت فتوضأ، و إذا بليت فتوضأ» أو «إذا احتلمت فاغتسل» أو «إذا جامعت امرأتك فاغتسل» فانهما قابلان ذاتاً للتعدد الا أنهما بلحاظ الموضوع - و هو المحدث بالأكبر أو الأصغر - لا يقبلان التعدد، لأن ارتفاع الحدث يتحقق بالوضوء الأول أو الغسل الأول. فلا يقبلان التكرار بعنوان رفع الحدث، كما لا يخفى.

ثم ان المحقق النائيني «قده» - على ما في تقرير بحثه - عدّ من موارد التداخل ما إذا كان الشرط بنفسه غير قابل للتعدد، كما في سببه الإفطار في شهر رمضان لوجوب الكفاره، فان أفراد المفطرات و ان كانت كثيره الا أن غير الوجود الأول منها لا يتصف بكونه مفطراً، فلا محاله يكون الوجود الأول هو الموجب للكفاره دون غيره.

أقول: ان كان لفظ «المفطر» ظاهراً في نقض الصوم بحيث يتبادر منه هذا المعنى في موارد إطلاقه، فالامر كما أفاده «قده»، لوضوح عدم صدق هذا العنوان الا على الوجود الأول من المفطرات، و عليه فلا وجه لتعدد الكفاره بارتكاب أفراد المفطر.

و لكنه غير ظاهر، لكثرة إطلاق لفظ المفطر عرفاً في غير الصائم، فيقال:

«أنت صائم أم مفطر» فكثرة إطلاق المفطر على من لم ينو الصوم في مقابل من نواه مما لا- سبيل إلى إنكاره. نعم ظهوره في نقض الصوم مسلم فيما إذا أسند إلى الصائم أو الصوم، كما في نصوص استحباب إفطار الصائم مثل «من أفطر



..... صائماً فله من الأجر كذا»، و نصوص الإفطار عمداً، كقوله: «من أفطر صومه عمداً فعليه كذا» لكنه مع القرينه.

و كيف كان، فان ثبت ظهور لفظ الإفطار فى نقض الصوم كان وجوب الكفاره مترتباً على عنوان المفطر الفعلى، فلا- تجب الكفاره الا- بارتكاب صرف الوجود من المفطرات، دون غيره من الوجودات، فلا وجه لتعدد الكفاره الا اذا ثبت بدليل خاص ترتبها على ذات المفطر كالجماع، لا- عنوانه، كما ذهب إليه السيد و صاحب المستند، للنصوص المعلقه للكفاره على عنوان الجماع، أو ملا-عبه الأهل أو العبث بها من دون تعرض فيها لعنوان الإفطار، فحينئذ يكون مقتضى أصاله عدم التداخل ووجوب تكرار الكفاره بتكرار الوطء.

الا أن يدعى انصراف هذه النصوص إلى الإفطار بالجماع، لا نفس الجماع تعبداً.

نعم لا بأس بالاستدلال على وجوب تعدد الكفاره بمكاتبه الفتح بن يزيد الجرجانى المرويه عن العيون و الخصال: «أنه كتب إلى أبى الحسن (عليه السلام) يسأله عن رجل واقع أهله فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال (عليه السلام): عليه عشر كفارات، فان أكل أو شرب فكفاره يوم واحد»، و عن العلامة (ره): «روى عن الرضا (عليه السلام): أن الكفاره تتكرر بتكرار الوطء» و قريب منه غيره. لكن لم تثبت حجيه هذه الروايات.

و ان كان لفظ «المفطر» ظاهراً فى كل من تناول المفطرات سواء نوى الصوم أم لا، فمن ارتكب شيئاً من ذوات المفطرات ووجب عليه الكفاره، بأن يكون ارتكاب

..... كل واحد منها موجباً للكفاره، دخل في مسأله تداخل الأسباب أو المسببات و من المعلوم أن مقتضى الأصل عدم التداخل، هذا.

لكن الإنصاف ظهور الإفطار في نقض الصوم، فلا- يجب الكفاره الا- بارتكاب صرف الوجود من المفطرات. و مع الغض عنه تجرى البراءة في وجوب تكرير الكفاره حتى بالنسبه إلى الجماع، لضعف النصوص، و عدم الجبر، و ان كان الأحوط فيه التعدد.

و من هنا يظهر حكم التاركين للصوم بلا عذر شرعى، فانهم إذا لم يتناولوا شيئاً من المفطرات لا يجب عليهم الكفاره، و حكمهم حكم الصائم الناوى لقطع الصوم مع عدم تناول المفطر في وجوب القضاء فقط، و إذا تناولوا المفطر فالأحوط التكفير و ان قلنا بظهور الإفطار في نقض الصوم.

لكن في بعض نصوص الكفاره ما يكون ظاهراً في خلافه، و أن المراد به ما يعم نقض الصوم، و يشمل ما إذا لم ينو الصوم أصلاً، كخبر المشرقى عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً ما عليه من الكفاره، فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبه مؤمنه، و يصوم يوماً بدلاً يوم» فان من البعيد جداً نيه صوم كل يوم من تلك الأيام، ثم إبطاله، بل ظاهره - و لو بقريته خارجيه - عدم نيه الصوم في تلك الأيام، فالمراد عدم تحقق الصوم منه في تلك الأيام، فمعنى «أفطر» ترك الصوم، كإفطار المعذورين كذى العطاش و الشيخ، و الشيخه، و الحامل المقرب

تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه (١) فيما يتأكد «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المسبب القابل للتأكد. و نحوها، فانهم يفطرون - أى لا يصومون - لا أنهم يصومون و يفطرون.

و لا ينافى ما ذكرناه فى خبر المشرقى من إرادته عدم نية الصوم من قوله:

«أفطر من شهر رمضان أياماً» جملة من النصوص الأخرى من اشتغالها على «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً». وجه عدم المنافاه: أن المراد بالإفطار فى تلك النصوص إما نقض الصوم، و إما تركه مع استعمال ما يبطل الصوم ذاتاً و ان لم يكن مبطلا فعلاً، لعدم نية الصوم، و إما الأعم من ذلك.

فان أريد به نقض الصوم، فلا- تنافى، إذ لا- مانع من موضوعيه كل من نقض الصوم، و عدم نيته مع استعمال المبطل لوجوب الكفاره. و ان أريد به الأعم فكذلك، لأنه أحد الفردين، يعنى: أن استعمال المبطل ذاتاً يوجب الكفاره سواء أ كان عن نية الصوم أم لا، و لا وجه للتقييد بعد عدم التنافى بينهما.

فالمتحصل: أن وجوب الكفاره على تارك الصوم بدون عذر مع ارتكابه للمبطلات ذاتاً للصوم لو لم يكن أقوى، فلا أقل من كونه أحوط، و الله العالم. «-» لا- يخفى أن المصنف «قده» لم يتعرض لحكم الشك فى التداخل ان لم يظهر من نفس الجملة الشرطيه شىء من التداخل و عدمه، و لا بأس بالتعرض له إجمالاً، فنقول: ان الشك فى تداخل الأسباب يرجع إلى الشك فى التكليف الزائد على الواحد الذى هو المتيقن، لأنه مع عدم التداخل يكون

ص: ٣٩٦

الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف (١) و ما بحكمه مطلقاً (٢)، لعدم ثبوت

مفهوم الوصف

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر من الوصف هو النعت النحوي كقوله: «أكرم زيدا العالم» لكن المراد به هنا بقريته قوله: «و ما بحكمه» هو كل ما يكون قيداً للموضوع سواء كان نعتاً أم حالاً أم غيرهما، مما عدا الغايه و الاستثناء، فيشمل الوصف الضمني، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: «لأن يمتلى بطن الرجل قيحاً خيراً من أن يمتلى شعراً» حيث ان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه - بناء على القول بمفهوم الوصف - عدم البأس بالشعر القليل، و عدم مرجوحيته.

(٢). يعنى: سواء اعتمد الوصف على الموصوف، كقوله: «فى الغنم السائمه زكاه» أم لا كقوله: «فى السائمه زكاه»، و سواء كان الوصف مثبتاً، كقوله:

«فى الذهب و الفضه المسكوكين زكاه»، أم منفياً كقوله: «لا تصل فى أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم». كل شرط مقتضياً لحكم مستقل، و مع التداخل يكون مجموع الشرطين مقتضياً لحكم واحد، فيكون الشك فى تكليف زائد، و من المعلوم أنه مجرى أصل البراءه، هذا إذا كان الشك فى تداخل الأسباب.

و أما إذا كان فى تداخل المسبب، فيرجع فيه إلى قاعده الاشتغال، لكون الشك حينئذ فى كفايه فعل واحد عن المتعدد، و امتثال التكاليف المتعدده به، و من المعلوم أن الشك على هذا يكون فى فراغ الذمه و سقوط التكليف، و هذا من موارد جريان قاعده الاشتغال.

الوضع (١) «-» و عدم (٢) لزوم اللغويه بدونه، لعدم انحصار الفائده به (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الأمور التي استدلت بها على المفهوم، و حاصله: أنه قد استدلت لمفهوم الوصف بوضعه للدلاله على العليه المنحصره التي هي الخصوصيه المستلزمه لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. و هذا الاستدلال غير سديد، لعدم ثبوت هذا الوضع.

(٢). معطوف على «عدم». و هذا ثاني الأمور التي استدلت بها على ثبوت المفهوم للوصف، و حاصله: أنه لو لم يدل الوصف على المفهوم لكان ذكره لغواً، إذ لا فائده فيه الا ذلك، فلا بد من الالتزام بالمفهوم صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بدونه» راجعان إلى المفهوم، و قوله: «لعدم

(-). بل دعوى ثبوت عدمه قريبه جداً، إذ بناء على ثبوت الوضع يلزم اللغويه، لأن استعمال الوصف في تعليق السنخ في غايه القله، فيلغو حكمه الوضع، و يلزم مجازيه أكثر موارد الاستعمال. مع أنه لا- سبيل إلى دعوى الوضع للمفهوم، ضروره أن دلالة الوصف - كالشرط - على المفهوم منوطه بكونه قيماً للحكم، بمعنى دخله فيه دخلاً عالياً، لا قيماً للموضوع، و دخيلاً فيه، و من المعلوم ظهور القضييه الوصفيه كقولنا: «زيد العالم يجب إكرامه» في كون الوصف - الّذى هو نعت - قيماً لموصوفه قبل ورود الحكم عليه، و لذا قيل:

ان الوصف من قيود المفاهيم الإفراديه المتقدمه على النسبه، بمعنى كون الوصف قيماً للموضوع الّذى هو معنى افرادى، فيكون زيد العالم واجب الإكرام كالموضوع في القضييه اللقبية، كقوله: «زيد واجب الإكرام» في عدم الدلاله على المفهوم.

ص: ٣٩٨

و عدم (١) قرينه أخرى (٢) ملازمه له (٣)، و عليته (٤) فيما إذا استفيدت غير (٥) انحصار» إشاره إلى ضعف الدليل المزبور، و توضيحه: أن فائده الوصف ليست منحصره بالمفهوم حتى يكون ذكره - مع عدم دلالتة على المفهوم - لغواً موجباً للالتزام بدلالته عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه. بل لذكر الوصف فوائد أخرى، كالاهتمام بشأن الموصوف بيان فضائله و مزاياه... إلى غير ذلك من الفوائد المقصوده من ذكر الأوصاف المذكوره في علم البلاغه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث تلك الأمور التي استدلت بها على ثبوت المفهوم للوصف، و حاصله: إثبات المفهوم له، بدعوى الانصراف إلى كون الوصف عله منحصره لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف. و أجب عنه المصنف بمنع الانصراف، و كونه على فرضه بدوياً ناشئاً عن الأكملية.

(٢). يعنى: غير لزوم اللغويه الموجه للالتزام بدلاله الوصف على المفهوم صوتاً لكلام الحكيم عنها. و قد عرفت عدم قرينيتها لدلالته على المفهوم، لعدم انحصار فائده الوصف بالمفهوم. و المراد بقوله: «أخرى» كالانصراف إلى العليه التامه الموجه لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

(٣). أى: للمفهوم، و «ملازمه» صفه لقوله: «قرينه».

(٤). أى: و عليه الوصف في موارد عليته غير مقتضيه للمفهوم. و هذا إشاره إلى تفصيل العلامه «قده» بين الوصف الذى يكون عله و الذى لا يكون عله بذهابه إلى المفهوم فى الأول، و عدمه فى الثانى.

(٥). خبر قوله: «و عليته» ورد لهذا التفصيل. و حاصل الرد: أن العليه الصرفه لا تقتضى المفهوم، لما مر سابقاً من أن العله ما لم تكن منحصره لا تدل على المفهوم، و لا توجب الانتفاء عند الانتفاء.

ص: ٣٩٩

مقتضيه له، كما لا يخفى. و مع كونها (١) بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه له، الا أنه (٢) لم يكن من مفهوم الوصف، ضروره أنه (٣) ( أن ) قضيه العله الكذائيه (٤) المستفاده من القرينه عليها (٥) فى خصوص مقام، و هو (٦) مما لا إشكال فيه، و لا كلام، فلا (٧) وجه لجعله تفصيلا فى محل

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مع كون العليه بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه للمفهوم، لكنه أجنبى عن موضوع البحث، إذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالا على الانحصار المستلزم للمفهوم، لا بقرينه خارجيه.

و بالجمله: فدلاله الوصف على العليه المنحصره بالقرينه الخارجيه أجنبيه عن المقام، و لا تكون حجه على دلاله الوصف مطلقاً على المفهوم.

(٢). يعنى: أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الوصف المبحوث عنه، و ضمير «له» راجع إلى المفهوم.

(٣). أى: المفهوم، و قوله: «ضروره» تعليل لعدم كونه من مفهوم الوصف المقصود.

(٤). أى: العله المنحصره المستفاده من القرينه الخارجيه.

(٥). أى: العله الكذائيه فى خصوص مقام قامت القرينه على كون الوصف عله منحصره فيه، فان قيام قرينه فى مورد خاص على ذلك لا يثبت المدعى و هو دلاله الوصف فى حد ذاته و مع الغض عن القرينه الخارجيه على المفهوم.

(٦). يعنى: و كون المفهوم مقتضى القرينه مما لا إشكال فيه، لكنه غير مراد من البحث عن مفهوم الوصف، إذ المقصود - كما مر - دلاله الوصف بنفسه على المفهوم، لا بالقرينه.

(٧). هذا إشاره إلى رد التفصيل المتقدم، و هو ثبوت المفهوم للوصف الذى

ص: ٤٠٠

النزاع (١)، و مورداً للنقض و الإبرام. و لا ينافى ذلك (٢) ما قيل: من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازياً، لأن (٣) الاحترازيه لا توجب يكون عله تامه للحكم، و عدم ثبوته للوصف الذى لا يكون كذلك، و ملخص الرد: أن ما ذكره العلامة «قده» ليس تفصيلاً فى محل البحث، و هو دلالة الوصف فى نفسه على المفهوم، فان دلالة عليه بالقريته خارجه عن محل البحث لعدم استناد هذه الدلالة إلى الوصف من حيث هو.

\*\*\*\*\*

(١). و هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم.

(٢). أى: عدم المفهوم للوصف. و هذا رابع الوجوه الداله على المفهوم و حاصله: أن الأصل فى القيد الاحترازيه التى لازمها انتفاء الحكم بانتفائه، فإذا قال: «وقفت هذه المدرسه مثلاً على طلاب العلم المتجهدين» كان التهجد قيماً، فإذا ترك الطالب التهجد خرج عن دائره الموقوف عليهم، فترك التهجد الذى هو قيد يوجب انتفاء الوقف، و لا نعى بالمفهوم الا انتفاء الحكم بانتفاء القيد.

(٣). تعليل لعدم منافاه الاحترازيه لما ذكر من عدم المفهوم للوصف. توضيحه:

أن احترازيه القيد لا تدل على ثبوت المفهوم للوصف، لأن مقتضى الاحترازيه تضيق دائره الموضوع، و من المعلوم أن انتفاء قيد الموضوع كانتفاء تمامه فى ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع، و قد مر سابقاً: أن المفهوم ليس انتفاء شخص الحكم، لأن ارتفاعه عقلى، و ليس مرتباً بالمفهوم و دلالة اللفظ عليه، حيث ان الحكم المنفى فى المفهوم هو السنخ، لا الشخص، و المنفى بانتفاء القيد هو الشخص لا السنخ، فانتفاء الحكم بانتفاء القيد أجنبى عن باب المفهوم.

ص: ٤٠١



الا- تضيق دائره موضوع الحكم فى القضيه، مثل ما إذا كان (١) بهذا ( هذا ) الضيق بلفظ واحد، فلا فرق بين أن يقال: جئنى بإنسان أو بحيوان ناطق (٢)، كما أنه (٣) لا يلزم فى حمل ( من حمل ) المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه (٤) الا ذلك (٥)، من دون حاجه فيه (٦) إلى دلالاته

\*\*\*\*\*

(١). أى التضيق، يعنى: أن القيد يوجب تضيق دائره موضوع الحكم، مثل ما إذا حصل هذا الضيق بلفظ واحد، كقوله: «جئنى بإنسان» الذى هو من قبيل اللقب المسلم عدم دلالاته على المفهوم، فلا فرق بين هذا التعبير المشتمل على لفظ واحد و هو «إنسان» و بين قوله: «جئنى بحيوان ناطق» المشتمل على لفظين. و غرضه أن ذكر القيد و عدمه سياتى بالنسبه إلى ضيق دائره الموضوع و عدم كون انتفاء الحكم بانتفائه من المفهوم المبحوث عنه.

(٢). هذا مثال لحصول ضيق دائره الموضوع بلفظين، و قوله: «جئنى بإنسان» مثال لحصول الضيق بلفظ واحد.

(٣). الضمير للشأن، و غرضه بيان وجه آخر لدلاله الوصف على المفهوم و هو منسوب إلى شيخنا البهائى «قده» و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف، و توضيحه: أنه إذا قال: «أعتق رقبه» كان مقتضاه اجزاء كل رقبه و ان كانت كافره، و إذا قال: «أعتق رقبه مؤمنه» كان مفهومه عدم اجزاء الرقبه ان كانت كافره، و هذا المفهوم يقيد إطلاق الرقبه، فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافى الموجب لحمل المطلق على المقيد.

(٤). أى: شرائط حمل المطلق على المقيد.

(٥). أى: تضيق دائره الموضوع الذى يقتضيه التقييد.

(٦). أى: فى الحمل إلى دلالاته القيد على المفهوم، فضمير «دلالته» راجع

على المفهوم، فإن (١) من المعلوم أن قضية الحمل ليس الا أن المراد بالمطلق هو المقيد (٢)، إلى القيد، و هذا جواب عن الوجه المزبور المنسوب إلى شيخنا البهائي «قده».

و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم بل لأجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعه، لا مطلق الوجود، فدليل التقييد قرينه على المراد، و أن موضوع الحكم ليس مطلقاً، بل هو مقيد بقيد الإيمان في المثال المزبور، فانتفاء القيد ينتفى شخص الحكم عن موضوعه، و قد مر أن انتفاءه عن موضوعه عقلي، و أجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم، فالتنافي بين المطلق و المقيد الموجب للتقييد ناش عن كون الموضوع صرف الوجود المنطبق على أول الوجود سواء كان مؤمناً أم كافراً على ما يقتضيه الأمر بالمطلق كالرقبه. و دليل القيد يدل على تقييد المطلق بقيد بحيث لا يسقط الأمر بفاقد القيد.

فوجه حمل المطلق على المقيد هو تضيق دائره الموضوع، و مطلوبه صرف الوجود الواجد للقيد، فالفاقد له غير محكوم بحكم الواجد، لعدم كونه موضوعاً فانتفاء الحكم عن الفاقد أجنبي عن المفهوم.

فالتنتيجه: أن باب تقييد الإطلاقات أجنبي عن مفهوم الوصف، و ليس دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الجواب الذي أوضحناه بقولنا: «و حاصله: ان حمل المطلق على المقيد... إلخ».

(٢). يعنى: أن القيد يكون جزء الموضوع، بحيث يصير دليل القيد قرينه على المراد، و هو كون الموضوع مركباً من الرقبه و الإيمان في المثال، و من

ص: ٤٠٣

و كأنه لا- يكون فى البين غيره (١)، بل ربما قيل (٢) انه لا- وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فان (٣) ظهوره فيه (٤) ليس بأقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق كى يحمل (٥) عليه لو لم نقل بأنه الأقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى. المعلوم أن انتفاء جزء الموضوع أو قيده يوجب انتفاء شخص الحكم القائم به لا السنخ الذى هو قوام المفهوم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير المقيد، و ضمير «كأنه» للشأن.

(٢). هذا كلام التقريرات، و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد لو كان لأجل مفهوم الوصف، لزم من ذلك عدم صحة الحمل المزبور، و ذلك لأن الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية لو لم نقل بأقوائتها من الدلالة المفهومية، و حيث ان مقتضى المنطوق عدم اعتبار الإيمان فى الموضوع، و اجزاء عتق الرقبه الكافره، و جب تقديمه، لأظهرته على مفهوم القيد، فان تقديم الأظهر على الظاهر مما استقر عليه بناء أبناء المحاوره.

و الحاصل: أن البناء على ثبوت المفهوم للوصف يقتضى تقديم المطلق على مفهوم المقيد، و الاجتزاء بعنق الكافره، و لا أقل من تعارضهما و تساقطهما. و كيف كان، فلا وجه للحمل المزبور.

(٣). هذا تعليل لقوله: «لا وجه للحمل» و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و ذلك لأن الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية».

(٤). أى: فى المفهوم، و ضمير «ظهوره» راجع إلى المقيد.

(٥). يعنى: كى يحمل المطلق على المقيد لو لم نقل بأن ظهور المطلق أقوى لكونه بالمنطوق، و ضميرا «بأنه و لكونه» راجعان إلى ظهور المطلق.

ص: ٤٠٤

و أما الاستدلال على ذلك (١) - أى عدم الدلالة على المفهوم - ب آيه «و ربائبكم اللاتي فى حجوركم» ففيه (٢) أن الاستعمال فى غيره

\*\*\*\*\*

(١). تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه على عدم المفهوم للوصف: أنه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربيه التى لا تكون فى حجر الزوج، و هو كما ترى، إذ لا خلاف فى حرمة الربيه بين كونها فى الحجر و عدمه، فلا مفهوم للوصف.

(٢). أورد المصنف «قده» على هذا الاستدلال بوجهين:

الأول: أن حرمة الربيه مطلقاً و ان لم تكن فى حجر زوج أمها ليست لعدم المفهوم للوصف، بل لأجل قرينه خارجيه «-» و من المعلوم أن موارد القرينه على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجه عن حريم النزاع الذى هو دلاله الوصف بنفسه على المفهوم، و عدمها عليه، فالقائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم

(-). و هى النصوص الداله على حرمة الربيه مطلقاً و ان لم تكن فى الحجر، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل كانت له جاريه، و كان يأتياها، فباعها، فأعتقت و تزوجت فولدت ابنه، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول، قال: هى عليه حرام»، و زاد فى طريق آخر «و هى ابنته و الحره و المملوكه فى هذا سواء»، و غير ذلك من الروايات الداله على هذا الحكم.

ص: ٤٠٥

أحياناً مع القرينه مما لا يكاد ينكر، كما فى الآيه قطعاً (١).

مع (٢) أنه يعتبر فى دلالاته (٣) عليه عند القائل بالدلاله أن (٤) لا- يكون لأجل القرينه، كما أن المنكر له يعترف به لأجل القرينه أيضاً. و ضمير «غيره» راجع إلى المفهوم.

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان الوصف فيها - وهو كون الربيه فى الحجر - استعمل فى عدم إرادته المفهوم قطعاً، لكن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقه، لكونه أعم منها.

(٢). هذا ثانى وجهى الإيراد على الاستدلال بالآيه الشريفه، و حاصله: أن من شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم ورود القيد مورد الغالب، إذ لا- بد فى دلالاته الوصف على المفهوم من دلالاته على أنه عله منحصره لترتب الحكم على الموصوف، و كون الوصف عله منحصره له يتصور فيما إذا كان للموصوف قد يتصف بوصف، و قد لا يتصف به حتى يكون ترتب الحكم عليه - حال اتصافه بذلك الوصف دون حال عدم اتصافه به - دليلاً على كون وجوده فى الموصوف عله منحصره لترتب الحكم عليه، فيثبت له المفهوم بذلك. أما إذا كان الموصوف حاله واحده، و هى حاله وجود الوصف فيه، لانتفاء حاله عدم اتصافه به، أو لكون عدم اتصافه به نادراً ملحقاً بالعدم، كما فى المقام، فلا يكون ترتب الحكم على الموصوف حاله اتصافه بالوصف دليلاً على أن اتصافه به عله لترتب الحكم عليه، إذ المفروض أن الوصف ثابت له لترتب الحكم عليه أم لا- فلا يكون الوصف حينئذ عله منحصره لثبوت الحكم للموصوف، فلا دلالاته للوصف على المفهوم.

فالتتيجه: أن الوصف الغالبى لا يدل على المفهوم.

(٣). أى: دلالاته الوصف على المفهوم عند القائل بدلالاته عليه، فضمير «عليه» راجع إلى المفهوم.

(٤). هذا مؤول بالمصدر و نائب عن فاعل «يعتبر».

ص: ٤٠٦

وارداً مورد الغالب كما فى الآيه (١)، و وجه الاعتبار (٢) واضح، لعدم دلالتة (٣) معه على الاختصاص «-» و بدونها (٤) لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم، فافهم (٥).

## تذنب (٦)

\*\*\*\*\*

(١). قيد للمنفى، إذ لا ريب فى ورود «فى حجوركم» مورد الغالب.

(٢). أى: اعتبار عدم كون الوصف وارداً مورد الغالب.

(٣). أى: لعدم دلالة الوصف - مع وروده مورد الغالب - على اختصاص عله الحكم بالوصف.

(٤). يعنى: و بدون الدلالة على الاختصاص المزبور لا يدل الوصف على المفهوم.

(٥). لعله إشاره إلى ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» من: أن عدم دلالة القيد الوارد مورد الغالب على المفهوم انما يتم لو كان الوجه فى دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغويه، أو القول بأن أصله الحقيقه حجه إذا كانت مفيده للظن. و أما على القول بالدلالة الوضعيه، و البناء على حجه أصله الحقيقه مطلقاً - و لو مع عدم الظن - فلا وجه له.

تحرير محل النزاع

(٦). الغرض من عقده تحرير محل النزاع، و التنبيه على وجه ما عن الشافعيه:

(-). و إلى هذا يرجع ما فى التقريرات من قوله: «و عله الرازى على ما حكى بأن الباعث على التخصيص هو العاده، فان الربيب غالباً يكون فى الحجور، و إذا احتمل أن يكون ذلك هو الوجه فى التخصيص لم يغلب على الظن أن سببه نفى الحكم عما عداه، و تبعه فى ذلك جماعه».

ص: ٤٠٧

لا يخفى أنه لا شبهه (١) في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف (٢). من عدم وجوب الزكاه في معلوفه الإبل كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و توضيح الكلام فى هذا التذنب: أن الوصف لا يخلو من أربعة أقسام:

أحدها: ان يكون مساوياً لموصوفه، كالإنسان الضاحك أو المتعجب.

ثانيها: أن يكون أعم من موصوفه، كالإنسان الماشى.

ثالثها: أن يكون أخص منه مطلقاً، كالإنسان العالم.

رابعها: أن يكون أخص منه من وجه، كالرجل العادل، و هذا أيضاً على قسمين، فانه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف، كالرجل بدون العدالة و قد يكون من جانب الوصف كالعدالة بدون الرجل فمجموع الأقسام خمسة.

\*\*\*\*\*

(١). لأن المفهوم المخالف نقيض المنطوق، و التقابل بينهما تقابل النقيضين الا فى الاتحاد فى الوصف، أو الشرط أو نحوهما، فان المنطوق حكم فى حال الشرط أو الوصف أو غيرهما، و المفهوم عدم الحكم فى غير حال الوصف و الشرط و نحوهما. ففى مورد افتراق الموصوف عن الوصف بالفرد الفاقد له لا- مانع عن البحث فى الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الفرد الفاقد له الذى هو المفهوم.

(٢). بأن يكون الموصوف موجوداً بدون الوصف، كالرجل بدون العلم.

و قد أشار بقوله: «لا- شبهه فى جريان النزاع... إلى قوله: من جانب الموصوف» إلى أن النزاع يجرى فى قسمين من الأقسام الخمسة المتقدمه:

أولهما: كون الوصف أخص مطلقاً من الموصوف، كالعالم بالنسبه إلى الإنسان، فان الوصف - و هو العلم - ينتفى مع بقاء الموصوف أعنى الإنسان.

ص: ٤٠٨

و أما فى غيرہ (١)، فى جريانه إشكال أظهره عدم جريانه (٢) و ان كان يظهر مما عن بعض الشافعيه، حيث قال: «قولنا فى الغنم السائمه زكاه يدل على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل» جريانه (٣)

ثانيهما: كون الوصف أخص من وجه من الموصوف، مع كون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل العادل، و المراد بالافتراق من جانب الموصوف بقاؤه مع انتفاء الوصف كما فى المثال، فان العداله تنتفى مع بقاء الموصوف و هو الرجل. و الضابط فى ثبوت المفهوم للوصف انتفاؤه مع بقاء الموصوف.

\*\*\*\*\*

(١). و هو مورد افتراق كل من الصفه و الموصوف بحيث لا- يصدق عليه واحد منهما، كالإبل المعلوفه فى قوله: «فى الغنم السائمه زكاه» حيث ان كلاً من الوصف و الموصوف - و هما الغنم و السوم - مفقود فى معلوفه الإبل، و لا يصدق عليها واحد منهما.

(٢). أى: نزاع مفهوم الوصف، كما يظهر من جماعه على ما فى التقريرات.

و الوجه فى عدم الجريان: أن المفهوم - كما تقدم - نقيض المنطوق، و يعتبر فى التناقض اتحاد المتناقضين فى أمور أحدها الموضوع، كقولنا: «زيد عالم و ليس بعالم» و من المعلوم عدم كون معلوفه الإبل مفهوم قولنا: «فى الغنم السائمه زكاه» لاختلاف الموضوع، فان موضوع وجوب الزكاه هو الغنم السائمه، و هذا الوجوب لم يرتفع عن الغنم حتى يتحد الموضوع فى المنطوق و المفهوم، كى يتحقق التناقض، بل رفع عن الإبل. و اختلاف الموضوع من أشد أنحاء عدم المطابقه، كما فى التقريرات.

(٣). أى: جريان نزاع مفهوم الوصف فى مورد افتراق الوصف و الموصوف معاً.



فيه (١). و لعل وجهه (٢) استفاده العليه المنحصره «-» منه (٣). و عليه (٤) فيجرى

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى غير الوصف الأخص من موصوفه و لو من وجه فى مورد الافتراق من الموصوف، و المراد بالغير كما مر: صورته افتراق كل من الصفه و الموصوف.

(٢). أى: وجه جريان نزاع مفهوم الوصف فى مورد الافتراق المزبور هو استفاده العليه المنحصره من الوصف كالسوم فى المثال، فينتفى وجوب الزكاه عن معلوفه الإبل و غيرها من الأنعام التى ليست بسائمه، إذ المفروض كون السوم عله منحصره لسنخ الوجوب. قال فى التقريرات: «نعم يتم ذلك - أى جريان النزاع - فيما لو قلنا بأن الوصف عله مستقلة كما فى منصوص العله، فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف».

(٣). أى: من الوصف.

(٤). أى: و على هذا الوجه فيجرى النزاع أيضا فى الوصف المساوى كالمضحك بالنسبه إلى الإنسان، و الأعم مطلقاً كالمشى بالنسبه إليه، لأن استفاده انحصار العله فى الوصف لا تناط بعدم تساويه أو عدم أعميته، فمع كون الوصف عله تامه منحصره - من دون لحاظ قيامها بموضوع خاص - يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً، فحينئذ إذا كانت الصفه أعم من الموصوف، كالمشى بالنسبه

(-). بحيث لا- يكون للموصوف دخل فى الحكم حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً و عدماً، إذ لو كان الوصف عله منحصره لثبوت الحكم للموصوف كان مفهومه انتفاء الحكم عن الموصوف، لا- عن غيره، كمعلوفه الإبل فى المثال، فما ذكر وجهاً لما عن بعض الشافعيه - و ان كان فى نفسه وجيهاً - لكنه أجنبى عن المفهوم المبحوث عنه، و هو زوال سنخ الحكم عن الموصوف بانتفاء الوصف.

ص: ٤١٠

فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً (١)، فيدل (٢) على انتفاء إلى الإنسان، أو أخص منه كالعلم بالنسبه إليه، أو مساوياً له، كالتعجب، فلا- محاله تدل على انتفاء الحكم بانتفائها و لو في غير موصوفها، إذ المفروض عدم اعتبار موصوف خاص في اعتبار المفهوم. فباعتبار هذا المفهوم لا- فرق بين أقسام الوصف، و باعتبار المفهوم الذي هو محل النزاع يختص بما إذا كان الوصف أخص من الموصوف مطلقاً كالإنسان العالم، أو من وجه كالرجل العادل.

فالمتحصل: أنه إذا أمكن دلالة قوله: «في الغنم السائمة زكاه» على عدم الزكاه في معلوفه الإبل، لجاز دلالة «جاءني الإنسان الضاحك» على انتفاء الحكم عن الفرس و البقر، و لأمكن دلالة «رأيت الإنسان الماشي» على انتفاء الحكم عن الشجر و الجبل . «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كجريان النزاع في الوصف الأخص من وجه من موصوفه مع الافتراق و صفافاً و موصوفافاً، كما سمعته من بعض الشافعيه في معلوفه الإبل، حيث ان كلا من الصفه و الموصوف - و هما الغنم و السوم - مفقود في الإبل المعلوفه.

(٢). يعنى: فيدل الوصف المساوى أو الأعم على انتفاء سنخ الحكم عن غير الموصوف من الموضوعات المبيئه للموصوف عند انتفائه، لفرض عليته التامه.

(-). اللهم الا- أن يقال بما قيل: من الفرق بين صوره العموم من وجه، و بين صورتى تساوى الوصف و أعميته مطلقافاً من الموصوف، بأنه في الأولى يوجد ذات يمكن ثبوت الوصف لها و انتفاؤه عنها، كالإبل في قولنا: «في الغنم السائمة زكاه» بخلاف صورتى التساوى، و أعميه الوصف مطلقافاً من الموصوف، إذ لا- يصح ثبوت الوصف للفرس و البقر حتى ينفى عنهما، و كذا المشى عن الشجر و الجبل في قولنا: «رأيت الإنسان الماشي» و الا يلزم خلاف الفرض.

ص: ٤١١

سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه في التفصيل بينهما (١) و بين ما إذا كان أخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الوصف المساوى و الأعم، و بين ما هو داخل فى محل النزاع قطعاً من الوصف الأخص من وجه، مع الافتراق من جانب الوصف «كالرجل العادل» إذا افترق وصف العدالة عنه مع بقاء الموصوف، و قوله: «فلا وجه» متفرع على كون الوصف عله تامه للحكم من دون دخل للموصوف فيه.

(-). كما عبر به فى التقارير أيضاً، حيث قال: «و على الثالث - و هو كون الوصف أخص من وجه من الموصوف كالغنم السائمه - فهل يجرى فيه النزاع بالنسبه إلى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعيه، حيث قال: ان قولنا فى الغنم السائمه زكاه يدل على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل أو لا يجرى، كما يظهر من جماعه، الظاهر هو الثانى».

ثم ان الظاهر أن قوله: «فلا- وجه» تعريض بالتقريرات، حيث انه فصل بين الوصف المساوى و الأعم، و بين الوصف الأخص من وجه، بعدم جريان النزاع فى الأولين، و جريانه فى الثالث، و استظهار جريانه فيه من بعض الشافعيه. و أورد عليه المصنف بعدم الوجه فى هذا التفصيل، لأنه مع البناء على فهم انحصار العليه من الوصف، فلا بد من الالتزام بالمفهوم فى الجميع، و مع البناء على عدمه، فلا بد من الإنكار فى الجميع، فلا وجه للتفصيل بين الأعم و المساوى، و بين الأخص من وجه.

لكنك بعد مراجعه التقارير يظهر لك: أن صاحب التقارير لم يفصل بينهما، و أن تعريض المصنف فى غير محله، لأنه صرح بعدم وقوع هذه التفاصيل فى محله، حيث قال (ره): «فالتفصيل بين هذه المقامات غير واقع فى محله».

ص: ٤١٢

(١). متعلق ب «التفصيل». و محصل التفصيل المنسوب إلى التقريرات:

عدم جريان النزاع في الوصف المساوي و الأعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف، و إمكان جريانه في الوصف الأخص من وجه من موصوفه، مع الافتراق من جانب الموصوف بمعنى انتفائه، و بقاء الوصف، كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم، و اختيار بعض الشافعيه لجريانه فيه، لذهابه إلى عدم وجوب الزكاه، مع الافتراق من الجانبين كما في معلوفه الإبل. نعم ذهب أولاً إلى عدم الجريان في قسمين، و هما تساوي الوصف للموصوف و أعميته منه، و آخر بيان عدم الجريان في الثالث - و هو أخصيه الوصف من وجه من الموصوف كالغنم السائمه - لكونه قاصداً للرد على بعض الشافعيه القائل بالجريان.

فالمتحصل: أن صاحب التقريرات لم يفصل بين أنحاء الوصف حتى يرد عليه تعريض المصنف، فتدبر جيداً.

ثم انه قد نسب إلى العلامة (قده): «التفصيل بين كون الوصف عله و بين غيره، بالذهاب إلى المفهوم في الأول دون الثاني». لكن لم يعلم أن غرضه ظهور اللفظ في عليه الوصف، أو استفاده العليه من الخارج، فان أراد الأول، فلا بد من الالتزام بالمفهوم فيه إلى أن يقوم قرينه على خلافه، و ان أراد الثاني فليس ذلك تفصيلاً في المفهوم، إذ لا إشكال في الالتزام بالمفهوم حينئذ حتى من المنكرين له أيضاً، لقيام القرينه على كون الوصف عله منحصره، و الظاهر أن من ذلك الأوصاف الواقعه في الحدود، فان التحديد من القرائن النوعيه القائمه على كون الوصف ذا مفهوم.

لا وجه للنزاع فيهما (١) معللا (٢) بعدم الموضوع، و استظهار (٣) جريانه من بعض الشافعيه فيه (٤)، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

## فصل

هل الغايه (٥) فى القضيه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الأعم و المساوى.

(٢). هذا تعليل لعدم الوجه للنزاع فى الأعم و المساوى، و حاصل التعليل:

انتفاء الموضوع فيهما، حيث انه ينتفى الإنسان الذى هو الموضوع فى قولنا:

«أكرم الإنسان الضاحك أو الماشى» بانتفاء الضحك و المشى. فالمراد ب «عدم الموضوع» عدم الموصوف.

(٣). معطوف على «أنه لا- وجه» يعنى: لا- وجه للتفصيل بعدم الوجه للنزاع فيهما، و باستظهار جريان النزاع من الشافعيه فيما إذا كان الوصف أخص من وجه.

(٤). يعنى: فى الوصف الأخص من وجه.

مفهوم الغايه

(٥). قال فى المجمع: «الغايه انتهاء الشىء و نهايته... إلى أن قال: و الغايه العله التى يقع لأجلها الشىء، و الغايه المسافه» و المستفاد من ذلك أن الغايه قد تطلق على نهايه الشىء، و المراد بها آخره، و أقصى ما يمكن أن يبلغ منه.

و قد تطلق على عله الشىء، و المراد بها الغرض الذى يقع لأجله الشىء، و قد يعبر عنها بالعله الغائيه أيضا كجلوس السلطان على السرير، فانه الغرض الذى

ص: ٤١٤

بناء على دخول الغايه فى المغيا (١)، أو عنها (٢) و ما بعدها بناء على خروجها (٣)، أو لا، فيه خلاف، و قد نسب إلى المشهور (٤) الدلاله على يصنع لأجله السرير، و قد تطلق الغايه على المسافه، كقولهم: «من لا ابتداء الغايه و إلى لا انتهاء الغايه» و الظاهر أن المراد بالمسافه و هى البعد ليس فى خصوص المكان و الزمان، بل مطلق البعد و ان لم يكن منهما، بأن كان من الزمانى و المكانى كما فى قولك: «قرأت كتاب الجواهر من أوله إلى آخره» و المراد بالغايه فى محل النزاع هو النهايه، لا- المسافه، و الأدوات موضوعه لبيان النهايه، فالمقصود هنا مدخول الأدوات، و هى «حتى و إلى»، كقوله تعالى: (و أتموا الصيام إلى الليل)، (و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر).

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أنه ان كانت الغايه داخله فى المغيا، فالنزاع يحزر هكذا:

«هل الغايه تدل على ارتفاع سنخ الحكم عما بعدها أم لا»، فالآيه الشريفه على هذا تدل بالمفهوم على عدم وجوب الصوم بعد الليل. و ان كانت الغايه خارجه عن المغيا فالنزاع يحزر هكذا: «هل الغايه تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقى عن الغايه و ما بعدها».

(٢). معطوف على قوله: «عما» يعنى: هل الغايه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه، أو عن الغايه و ما بعدها؟

(٣). هذا الضمير و ضميرا «عنها و بعدها» راجعه إلى الغايه.

و بالجملة: فمفهوم الغايه هو انتفاء سنخ الحكم المنطوقى - كوجوب الصوم - عما بعد الغايه.

(٤). كما فى التقريرات، حيث قال: «فالمشهور بل المعظم على الأول» و المراد بالأول هو: انتفاء الحكم المنطوقى عما بعد الغايه.

الارتفاع، و إلى جماعه منهم السيد و الشيخ عدم الدلاله عليه (١).

و التحقيق (٢) أنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه «-» قيداً

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الارتفاع، يعنى: فلا تدل الغايه على المفهوم.

(٢). توضيحه: أن الغايه ان كانت بحسب القواعد العربيه قيداً للحكم، كقيديه

(-). أو القرائن الخاصه لو لم يثبت ظهور نوعى بحسب القواعد العربيه للغايه فى المفهوم.

و اعلم أنه لا ينبغى الارتياح ثبوتاً فى كون قيد الحكم - شرطاً كان، أم غايه أم وصفاً، أم غيرها - من الملابسات ظاهراً فى إناطه سنخ الحكم به، الموجبه للانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالمفهوم. انما الكلام فى مقام الإثبات و الاستظهار، و الظاهر أن ضابط استظهار المفهوم منه أنه إذا ذكر القيد عقيب القضية المركبه من الموضوع و المحمول كان قيداً لمفاد هيئتها، و هو ثبوت المحمول للموضوع، و العرض للمحل، كما إذا قال: «الصوم واجب إلى الليل» فان هذه الغايه تدل على كون المعلق هو الوجوب، بمعنى أن آخر عمره هو الليل، فإذا دخل الليل و لم ينتف الوجوب كان ذلك منافياً لجعل الليل غايه و آخراً لعمره.

و إذا ذكر القيد قبل الحكم، فظاهره أنه قيد للموضوع، كما إذا قال:

«غسل اليد إلى المرفق واجب» و ارتفاع الوجوب حينئذ عن غسل العضد يكون عقلياً، لكون الوجوب الشخصى القائم بموضوعه كالعرض القائم بمحلله فى كون الانتفاء عقلياً.

هذا بحسب الغالب. و يمكن العكس فى كل من الموردین بقريته مقاميه أو مقالیه.

فالضابط فى كون القضية الغايه أو غيرها ذات مفهوم هو: إناطه الحكم المنطوقى بالغايه أو الشرط أو غيرهما من الملابسات، سواء استفيدت هذه الإناطه من القواعد العربيه أم من القرائن الخارجيه.

للحكم، كما فى قوله: «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» و «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» كانت داله على ارتفاعه (١) عند حصولها (حصولهما) لانسباق (٢) ذلك (٣) منها، كما لا يخفى، الشرط له، بحيث يكون الحكم معلقاً عليها، و منوطاً بها، دلت على المفهوم - أى انتفاء سنخ الحكم الثابت فى المنطوق بانتفاء الغايه - فان قوله (عليه السلام) فى الخبرين المذكورين فى المتن: «حتى تعرف أنه حرام» و «حتى تعلم أنه قذر» قيد للحكم، أعنى الحليه و الطهاره، لاتصالهما بالطاهر و الحلال، فكأنه قيل: «ان هذين الحكمين منوطان بعدم العلم بالحرمة و القذاره، فإذا علمتا ارتفعت الطهاره و الحليه الثابتان للمنطوق، إذ العلم بهما غايه لهما، فإذا حصل ارتفاعهما».

و الوجه فى ارتفاعهما بحصول الغايه هو التبادر، إذ المنسبق من جعل شىء غايه لحكم هو ارتفاعه بحصول ذلك الشىء، كارتفاع وجوب الصوم بمجىء غايته - و هى الليل -، إذ لو لم يرتفع به لزم أن لا يكون ما جعل غايه و آخر الأمد الحكم و عمره غايه له، و هو خلف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ارتفاع الحكم عند حصول الغايه، كالعلم و المعرفه فى الخبرين المذكورين فى المتن.

(٢). هذا تعليل لقوله: «كانت داله» و المراد بالانسباق هو التبادر، كما مر تقريبه بقولنا: «و الوجه فى ارتفاعهما بحصول الغايه هو التبادر» يعنى: أن دلالة الغايه على ارتفاع الحكم عندها انما هى لتبادره منها.

(٣). أى: ارتفاع الحكم عند حصول الغايه، و ضميراً «حصولها و منها» راجعان إلى الغايه، و حاصله: أن التبادر يقتضى ارتفاع الحكم عند حصول الغايه.



و كونه (١) قضيه تقييده بها، و الا (٢) لما كان ما جعل غايه له بغايه، و هو واضح إلى النهايه.

و أما (٣) إذا كانت بحسبها (٤) قيداً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» (٥)

\*\*\*\*\*

(١). بالجر معطوف على «انسباق» يعنى: و لكون ارتفاع الحكم بحصول الغايه مقتضى تقييده بالغايه، و ضمير «تقييده» راجع إلى الحكم، و ضمير «بها» إلى الغايه.

(٢). يعنى: و ان لم تكن قضيه التقييد بالغايه ارتفاع الحكم عند حصولها الذى هو المفهوم لزم الخلف، و هو عدم كون ما جعل غايه و آخرأ لأمد الحكم و عمره غايه له، إذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غايه وسطاً لا غايه و آخرأ، فتوقف غائيته على ارتفاع الحكم بحصولها.

(٣). معطوف على «إذا كانت الغايه» يعنى: و أما إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيداً للموضوع، فلا تدل على المفهوم - أى انتفاء سنخ الحكم بحصول الغايه - بل يكون انتفاؤه بحصولها عقلياً من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع لكون الحكم حينئذ شخصياً، فلو قام دليل على ثبوت الحكم بعد حصول الغايه لم يكن معارضاً له. بخلاف ما إذا كانت الغايه قيداً للحكم، فان المفهوم ينفى الحكم عما بعد الغايه، فلو دل دليل على ثبوت الحكم بعدها كان معارضاً للمفهوم.

و الحاصل: أن الغايه إذا كانت قيداً للموضوع فهى كالوصف فى عدم الدلاله على المفهوم.

(٤). أى: بحسب القواعد العربيه.

(٥). فان هذه غايه و قيد للموضوع، لا غايه للوجوب، فكأنه قيل: «السير

ص: ٤١٨

فحالها (١) حال الوصف في عدم الدلالة و ان (٢) كان تحديده بها بملاحظه حكمه، و تعلق الطلب به، و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها الا- بالمغيا، من دون دلالة لها (٣) أصلا على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم (٤) المتصف بكون أوله البصره و آخره الكوفه واجب» حيث ان «من و إلى» متعلقان بماده «سر» لا- بهيئته، إذ ليس ما بين مبدأ السير و منتهاه مكاناً للحكم فلا يصح تعلقهما بالهيئه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و أما إذا كانت»، و ضمير «حالها» راجع إلى الغايه، و حاصله:

أن الغايه إذا كانت قيدها للموضوع، فحالها حال الوصف في عدم الدلالة على المفهوم، و أن المنفى بانتفاء الغايه - كالمنفى بانتفاء الوصف - هو شخص الحكم لا سنخه الذي هو المطلوب في المفهوم.

(٢). كلمه «ان» وصلية، يعنى: و ان كان تحديد الموضوع بالغايه و تقييده بها موجبا لانتفاء الحكم بانتفاء الغايه، لكنه ليس من باب المفهوم، لأنه من انتفاء الحكم الشخصى بارتفاع موضوعه، لا من ارتفاع سنخ الحكم الذي هو المفهوم. فمحل النزاع ما إذا كانت الغايه غايه للحكم، لا الموضوع، كما هو الظاهر من لفظ الغايه، إذ لو أُريد تحديد الموضوع كان المناسب ذكره وصفاً لا غايه، كما لا يخفى.

(٣). أى: لا دلالة للغايه أصلا على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا، و ضميرا «حكمه و به» راجعان إلى الموضوع، و ضمير «و قضيته» راجع إلى التحديد، و ضمير «فيها» إلى القضية.

(٤). تعليل لعدم الدلالة، و حاصله: عدم ثبوت وضع لدلالة الغايه التي تكون قيدها للموضوع على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا.

ص: ٤١٩

ثبوت وضع لذلك (١) «-» و عدم (٢) قرينه ملازمه لها و لو (٣) غالباً دلت (٤) على اختصاص الحكم به. و فائده التحديد بها (٥) كسائر أنحاء التقييد

\*\*\*\*\*

(١). أى: للدلالة على المفهوم، و هو انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا.

و الأولى تبديل «لذلك» ب «لها».

(٢). معطوف على «عدم» يعنى: و لعدم قرينه ملازمه للدلالة على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا و لو كانت الملازمه غاليه، بحيث دلت تلك القرينه على اختصاص الحكم بالمغيا، بأن تكون الغايه عله منحصره، فغرض المصنف من قوله: «لعدم ثبوت... و عدم قرينه... إلخ» نفى ما يوجب الدلالة على المفهوم من وضع الغايه له، أو قرينه داله عليه.

(٣). قيد ل «ملازمه» يعنى: و لو كانت ملازمه القرينه لدلاله الغايه على المفهوم غاليه لا دائميه، و ضمير «لها» راجع إلى الدلاله على المفهوم.

(٤). صفه ل «قرينه» يعنى: و عدم قرينه دلت على اختصاص الحكم بالمغيا أى: كون الغايه منحصره مستتبعه للمفهوم، فضمير «به» راجع إلى المغيا.

(٥). أى: بالغايه، و غرضه من هذه العبارة: دفع توهم دلالة الغايه على المفهوم

(-). قد أورد عليه بعض تلامذه المصنف «بأنه لا وجه لإطلاق القول بعدم المفهوم إذا كانت الغايه قيماً للموضوع، لأن تقييده بها تاره يكون بلحاظ شخص الحكم، و أخرى يكون بلحاظ سنخه، و نفى المفهوم انما يصح على الأول، دون الثانى، إذ لا إشكال فى ثبوت المفهوم للغايه حينئذ».

و فيه: أنه إذا كانت الغايه قيماً للموضوع كانت قيماً للمعنى الأفرادى، و موجه لتضييق دائره الموضوع، فانتفاء الحكم حينئذ يكون بانتفاء الموضوع عقلاً، لا من جهه المفهوم الذى هو انتفاء سنخ الحكم و طبيعته، لا شخصه.

ص: ٤٢٠

غير منحصره بإفادته (١) كما مر في الوصف.

ثم ان ( انه ) في الغايه خلافاً ( خلاف ) آخر (٢) كما أشرنا إليه (٣) و هو (٤) من جهة لزوم اللغويه على تقدير عدم دلالتها على المفهوم، و انتفاء الحكم عن غير المغيا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إفاده سنخ الحكم عن غير المغيا، و قوله: «غير منحصره» خبر «فائده»، و دفع للتوهم المزبور. توضيحه: أن للتوهم المزبور مجالاً- فيما إذا انحصرت فائده الغايه في دلالتها على المفهوم. و أما مع وجود فوائد أخرى لها تخرجها عن اللغويه، فلا وجه للالتزام بالمفهوم لها، كما مر نظير ذلك في الوصف.

هل الغايه داخله في المغيا؟

(٢). يعنى: غير الخلاف الأول الذى هو: أن للغايه مفهوماً أم لا؟

(٣). يعنى: فى عنوان البحث، حيث قال: «تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المغيا، أو عنها و ما بعدها بناء على خروجها أو لا».

(٤). أى: و الخلاف الآخر هو: أن الغايه - أى مدخول إلى و حتى - داخله فى المغيا بحسب الحكم، حتى يكون الليل العذى جعل غايه للصوم الواجب داخله فى المغيا و هو الصوم بحسب الحكم، فيجب صوم الليل كالنهار، أم خارجه عنه، فلا يجب الصوم فى الليل.

و بالجمله: ففى الغايه خلافان: أحدهما منطوقى، و هو: أن مدخول «حتى و إلى» هل هو داخل فى المغيا بحسب الحكم، أم خارج عنه؟ و الآخر مفهومي

ص: ٤٢١

أنها هل هي داخله في المغيا بحسب الحكم أو خارجه عنه «-» و هو: أن أدوات الغايه هل تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقى عما بعد الغايه أم لا-؟ و النزاع فى تحديد المفهوم مترتب على النزاع المنطوقى، إذ لو دل المنطوق على دخول الغايه فى المغيا كان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغايه، و لو دل على عدم دخولها فيه كان المفهوم انتفاء سنخه عن الغايه و ما بعدها.

(-). قد اختلفت كلمات علماء العربيه فى ذلك، فذهب نجم الأئمه إلى الخروج مطلقاً، لما ذكر فى المتن، و ذهب غيره إلى الدخول مطلقاً، و ثالث إلى التفصيل بين أدوات الغايه بأن «حتى» تقتضى مع التجرد عن القرينه دخول ما بعدها، بخلاف «إلى»، حيث انها تدل على عدم دخوله. و رابع إلى التفصيل بين كون الغايه من جنس المغيا و عدمه، بالدخول فى الأول و عدمه فى الثانى.

لكن لا دليل على وضع الأداه لشيء من هذه التفاصيل، و لا على قيام قرينه عامه عليه.

لا- يقال: ان لفظ النهايه و الغايه يدل على دخولها فى المغيا، لأن منتهى الشئ كميده من أجزائه، و ليس خارجاً عنه، فيكون «حتى» و «إلى» موضوعين لآخر أجزاء الشئ، فالغايه داخله فى المغيا.

فانه يقال: ان لفظ النهايه الذى هو من الألفاظ الاسميه و ان كان موضوعاً للجزء الأخير من الشئ، لكنه لا يثبت وضع «حتى»، و إلى اللذين هما حرفان لهذا المعنى الاسمى، فالأمثله التى ذكروها لدخول الغايه فى المغيا و خروجها عنه انما هى للقرائن الخاصه، و لا تثبت الوضع و لا القرينه العامه، فلا وجه لدعوى الظهور فى الدخول أو الخروج أو التفصيل، و الأصول اللفظيه كلها مفقوده، فمع الشك فى الدخول أو الخروج تصل النوبه إلى الأصول العمليه.

و الأظهر خروجها (١)، لكونها (٢) من حدوده، فلا- تكون محكومته بحكمه (٣) و دخوله (٤) فيه في بعض الموارد انما يكون بالقرينه (٥). و عليه (٦) تكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: خروج الغايه عن المغيا، فلا يجب صوم الليل في المثال.

(٢). أى: لكون الغايه من حدود المغيا، و قد حكى هذا الاستدلال عن نجم الأئمه، بتقريب: أن الغايه حد الشئ ء، و الحد خارج عن المحدود، كأن يقال:

ان حد الدار أو المسجد هو الشارع العام، فان الحد بهذا المعنى خارج عن المحدود قطعاً.

(٣). أى: بحكم المغيا، و ضمير «حدوده» راجع إلى المغيا.

(٤). يعنى: و دخول الغايه في المغيا في بعض الموارد، كما في قوله:

«حفظت القرآن من أوله إلى آخره» انما يكون بقرينه خاصه. و الأولى تأنيث ضمير «و دخوله» لرجوعه إلى الغايه.

(٥). أى: بالقرينه الخاصه، لا القرينه العامه حتى توجب ظهور الغايه في الدخول.

(٦). أى: و بناء على خروج الغايه عن المغيا تكون الغايه كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول، و هو الخلاف في دلالة الغايه على المفهوم و عدمها.

توضيحه: أنه بناء على خروج الغايه عن المغيا، فعلى القول بدلاله الغايه أعنى «حتى» و «إلى» على المفهوم، و ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغايه تدل على ارتفاعه عن نفسها أيضاً، و أن الغايه بحكم ما بعدها. و على القول بعدم دلالة الغايه على المفهوم لا دليل على كونها محكومته بحكم المغيا، بل يمكن أن تكون محكومته بحكم المنطوق - أى المغيا - و يمكن أن تكون محكومته بضده. و بناء على دخول الغايه في المغيا، فلو دلت «حتى» و «إلى» على

كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول (١)، كما أنه على القول الاخر (٢) تكون محكومته بالحكم منطوقاً (٣).

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف (٤) لا يكاد يعقل جريانه (٥) فيما إذا المفهوم، كان ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغايه لأجل كون الغايه محكومته بحكم المغيا. و لو لم تدل على المفهوم كانت الغايه أيضا محكومته بحكم المغيا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو دلالة الجملة الغائيه على المفهوم و عدمها.

(٢). و هو دخول الغايه فى المغيا، يعنى: أن الغايه بناء على دخولها فى المغيا تكون محكومته بحكم المنطوق بالدلالة المنطوقيه، فعلى القول بالمفهوم يكون محل الحكم المفهومى ما بعد الغايه. و الأولى تأنيث ضمير «انه» لرجوعه إلى الغايه، الا أن يكون للشأن.

(٣). أى: بالحكم الذى دل عليه المنطوق.

(٤). أى: الخلاف فى دخول الغايه فى المغيا و عدمه.

(٥). أى: جريان هذا الخلاف فيما إذا كانت الغايه قيده للحكم.

توضيح وجه عدم المعقوليه: أن دخول الغايه فى المغيا فيما إذا كانت الغايه قيده للحكم مستلزم لاجتماع الضدين، ضروره أنه إذا كان مثل قوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنه قذر» داخلا- فى المغيا - و هو طهاره مشكوك النجاسه - لزم منه طهاره معلوم النجاسه، و اجتماع الطهاره و النجاسه فى معلوم النجاسه و ليس ذلك الا اجتماع الضدين.

مضافاً إلى عدم السنخيه بين الغايه و المغيا، إذ لا- مناسبه بين الطهاره المشكوكه و النجاسه المعلومه، و لا- تجتمعان أصلا. فالخلاف فى دخول الغايه فى المغيا و عدمه لا بد أن يكون مورده ما إذا كانت الغايه قيده للموضوع.

ص: ٢٢٤

## فصل

لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم (١) سلباً أو إيجاباً (٢) بالمستثنى منه «-»

مفاد أدوات الاستثناء

\*\*\*\*\*

(١). أى: سنخ الحكم و طبيعته، لا شخصه، لما مر سابقاً من أن المدار في المفهوم هو ارتفاع السنخ لا الشخص.

(٢). أما الحكم السلبي، فكقوله: «لا- تكرم الأمراء الا- عادلهم» و أما الإيجابي فكقوله: «أكرم العلماء الا بكرأ» فانه لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلبياً كان - كحرمة إكرام الأمراء - أم إيجابياً، كوجوب إكرام العلماء بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، و هو «عادل الأمراء» في المثال الأول و «بكر» في المثال الثاني.

(-). هذا الاختصاص مما لا إشكال فيه، لكنه ليس من باب المفهوم كما هو المترأى من المصنف (قده)، حيث عده في مبحث المفاهيم، فان الظاهر -

(Z). حيث ان المغيا هو حيثئذ نفس الحكم، لا المحكوم به ليصح أن يناع في دخول الغايه في حكم المغيا، أو خارج عنه كما لا- يخفى. نعم يعقل أن يناع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيا بحصول غايته في الاصطلاح، أى مدخول إلى أو حتى أو استمراره في تلك الحال، و لكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم و استقم.



و لا يعم «-» المستثنى، و لذلك (١) يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، و من الإثبات نفيًا، و ذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لدلاله الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انحصاره به يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، و بالعكس، لوضوح أن الاختصاص الذى هو الانحصار يقتضى نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٢). يعنى: أن الوجه فى دلاله الاستثناء على الاختصاص المزبور هو التبادر حيث انه لا- شبهه فى وجوده هنا عند أرباب المحاوره، و هذا التبادر كافٍ فى إثبات الاختصاص المزبور، و الدلاله على انتفاء الحكم عن المستثنى. حينئذ أنه جعل دلاله الاستثناء على الحكم فى المستثنى منه من باب المفهوم، بتقريب: أن أداء الاستثناء تدل على خصوصيه فى المستثنى منه مستتبعه للحكم فى جانب المستثنى، و هذا فى غايه البعد، بل الظاهر أن الدلاله على الحصر انما تكون بالمنطوق، لا بالمفهوم، فان الدال على حكم المستثنى بلا- واسطه هى الجملة الاستثنائية، و الدال على حكم المستثنى منه هو الجملة المستثنى منها، فالدالتان منطوقيتان، و من هاتين الدالتين ينتزع الحصر، لتخالفهما فى الإيجاب و السلب.

(-). الأولى تبديل «و لا يعم» ب «و انتفاه عن المستثنى» و ذلك لأن قوله:

«لا يعم» أعم من عدم البيان و بيان العدم، و من المعلوم أن المقصود هنا هو الثانى، إذ المفروض دعوى دلاله الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، فعدم الشمول انما هو لبيان العدم، لا لقصور فى الشمول، بداهه أن المستثنى منه بطبعه يشمل المستثنى موضوعاً و حكماً، الا أن الاستثناء يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، و لذا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً و من الإثبات نفيًا.

ص: ٢٢٤

للانسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ (١) بما عن أبي حنيفة من عدم الإفاده محتجاً بمثل «لا صلاة الا بطهور»، ضروره (٢)

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أنه بعد ما ثبت بالتبادر دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، فلا يعتنى بما عن أبي حنيفة من إنكاره هذه الدلالة، بتقريب: أن الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى لكان دالاً على أن الفاقد للطهور ليس بصلاة مطلقاً، يعنى: و ان كان واجداً لما عدا الطهور من الاجزاء و الشرائط. و الواجد له صلاة مطلقاً أيضاً، يعنى: و ان كان فاقداً لما عداه من الاجزاء و الشرائط، و هو باطل قطعاً، ضروره انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها - كالركوع - مع وجود الطهور، فيكشف هذا عن عدم دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٢). تعليل لقوله: «فلا يعبأ» ورد لاستدلال أبي حنيفة بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أولاً- بكون»، و توضيحه: أن المستثنى منه فى مثل «لا- صلاة الا بطهور» هو التام الجامع للاجزاء و الشرائط الا الطهور، فانه اما ليس بصلاة أصلاً بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، و اما ليس بصلاة تامه - بناء على وضعها للأعم -، فالمفهوم حينئذ هو الواجد لجميع الاجزاء حتى الطهور. و على هذا، فالمنطوق هو نفي الصلاتيه عما هو واجد لجميع ما يعتبر فى الصلاة الا- الطهور، و المفهوم إثبات الصلاتيه لواجد جميع الاجزاء و الشرائط حتى الطهور، فالحكم بعدم الصلاتيه مختص بالمستثنى منه و هو الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط الا الطهور، و منفى فى المستثنى و هو الجامع للاجزاء و الشرائط حتى الطهور، فدلاله مثل «لا صلاة الا بطهور» على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى ظاهره.

ص: ٤٢٧

ضعف احتجاجه أو لا يكون المراد من مثله (١) أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبره فيها صلاه الا إذا كانت واجده للطهاره (٢)، و بدونها لا تكون صلاه على وجه (٣)، و صلاه تامه مأموراً بها على آخر (٤).

و ثانياً (٥): بأن الاستعمال مع القرينه كما فى مثل التركيب مما (٦)

\*\*\*\*\*

(١). من التراكيب الداله على اعتبار شىء شرطاً فى الماهيه ك «لا صلاه الا بسجود، أو ركوع»، أو شرطاً فيها ك «لا صلاه الا بطهور»، أو كمالاً لها ك «لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد» و «لا حياه الا بعلم».

(٢). و الشاهد على إرادته هذا المعنى: أن قوله (عليه السلام): «لا صلاه الا بطهور» قد ورد فى مقام جعل الطهاره شرطاً للصلاه، و من المعلوم أن الصلاه التى جعلت الطهاره شرطاً لها هى خصوص التامه لا غير.

(٣). و هو القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح.

(٤). و هو القول بوضع ألفاظها للأعم.

(٥). هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما عن استدلال أبى حنيفه. و حاصل هذا الوجه: أنه إذا ثبت بسبب القرينه عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، لما كان ذلك قادحاً فى وضع أداه الاستثناء للدلاله على الاختصاص المزبور، لما تقرر فى محله من أنه لا- يقدر الاستعمال فى المعنى المجازى مع القرينه فى ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى بدون القرينه.

(٦). بيان لقوله: «مثل التركيب» أى: من التراكيب التى علم عدم إرادته المعنى الحقيقى فيها.

علم فيه الحال (١) لا دلالة له (٢) على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

و منه (٣) قد انقذح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمه التوحيد، لإمكان (٤)

\*\*\*\*\*

(١). و هو عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٢). أى: للاستعمال، و قوله: «لا دلالة» خبر قوله: «بأن الاستعمال»، يعنى: أن استعمال أداه الاستثناء فى المعنى المجازى - و هو عدم الاختصاص - لا يدل على ما يدعيه أبو حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٣). يعنى: و من الجواب الثانى - و هو كون الاستعمال المجازى مع القرينه غير قادح فى دلالة الاستثناء وضعاً على الاختصاص - قد ظهر أنه لا موقع للاستدلال... إلخ.

و غرضه من هذه العبارة التعريض بمن استدل بكلمه التوحيد على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، قال فى التقريرات فى الهدايه المعقوده لبيان ما يفيد الحصر - بعد ذكر التبادر - ما لفظه:

«و قبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك، و القول بأن ذلك للقرينه أو أنها تدل على التوحيد شرعاً بمكان من السخافه. تقريب الاستدلال: أن كلمه لا اله تنفى طبيعه الآلهه، و الا الله تثبت فرداً واحداً فقط منها و هو الله سبحانه و تعالى، و هذا هو التوحيد، و لذا قبل رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم إسلام من قال: لا اله الا الله، و سميت هذه الكلمه بكلمه التوحيد».

(٤). تعليل لقوله: «لا- موقع»، و حاصل التعليل: أن دلالة «لا اله الا الله» على التوحيد يمكن أن تكون لقرينه حاله أو مقالیه، فلا مجال حينئذ للاستدلال بها على المفهوم بنحو القاعده الكليه، كالاستدلال على ذلك بالتبادر.

ص: ٤٢٩

دعوى «-» أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

و الإشكال فى دلالتها عليه (١) بأن (٢) خبر «لا» اما يقدر «ممکن» أو «موجود»، و على كل تقدير لا دلالة لها (٣) على التوحيد ( عليه )

\*\*\*\*\*

(١). أى: على التوحيد، و ضمير «دلالتها» راجع إلى كلمه التوحيد. و غرضه من قوله: «و الإشكال» هو: أن كلمه «لا اله الا الله» لا تدل على التوحيد، سواء كان الخبر المقدر لكلمه «لا» لفظ «ممکن» أو «موجود».

إذ على الأول لا تدل كلمه الإخلاص الا على إمكان المستثنى و هو الله تعالى، و ذلك لأن المستثنى منه على هذا التقدير هو نفي الإمكان، فالمستثنى هو ثبوت الإمكان، و من المعلوم أنه لا يستلزم الوجود و الفعلية، لأن الإمكان أعم من الفعلية.

و على الثانى و ان كانت كلمه الإخلاص لا تدل الا على وجوده تعالى شأنه لأن المستثنى منه نفي وجود طبيعه الإله، و المستثنى إثبات وجود فرد واحد منها و هو الله تعالى، الا- أنها لا- تدل على نفي إمكان اله آخر، و من المعلوم أن المقصود من كلمه الإخلاص نفي إمكان اله آخر، لا نفي وجوده فقط، و بعبارة أخرى: الغرض إثبات وجوب وجوده تعالى، و نفي إمكان غيره، و هو لا- يثبت بكلمه «لا- اله الا الله». و هذا الإشكال نشأ من جعل لفظ «لا» لنفى الجنس ليحتاج إلى الخبر، حيث انه من النواسخ الداخلة على المبتدأ و الخبر.

(٢). متعلق ب «الإشكال» و تقريب له.

(٣). أى: لكلمه التوحيد.

(-). جعلت هذه الدعوى فى العبارة التى نقلناها عن التقريرات بمكان من السخافه.

ص: ٤٣٠

أما على الأول (١)، فانه «-» حينئذ لا- دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى، لا وجوده. و أما على الثاني (٢)، فلأنها و ان دلت على وجوده تعالى، الا أنه لا دلالة لها (٣) على عدم إمكان اله آخر» مندفع (٤)

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الخبر المقدر لفظ «ممکن»، و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ على الأول لا تدل كلمه الإخلاص... إلخ».

(٢). و هو كون الخبر المقدر لفظ «موجود»، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و على الثاني لا تدل كلمه الإخلاص... إلخ».

(٣). أى: لكلمه الإخلاص، و ضمير «أنه» للشأن. و وجه عدم الدلالة: أن العقد السلبي - و هو المستثنى منه - يدل على عدم وجود طبيعه الإله و منها الواجب الوجود تبارك و تعالى، و العقد الإيجابي - و هو المستثنى - يدل على وجود فرد منها و هو الله تعالى، و شىء من العقدين لا يدل على امتناع غيره سبحانه، و امتناع غيره هو المعتبر فى التوحيد.

(٤). خبر «و الإشكال» و دفع له، و حاصله: أن المراد ب «الإله» المستثنى منه هو واجب الوجود، يعنى: أنه لا واجب وجود موجود الا- الله تعالى، و من المعلوم أن نفي طبيعه واجب الوجود، و إثبات فرد منها - و هو الله جل و علا- - يدل على عدم إمكان واجب سواه، إذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضروره أن المراد بواجب الوجود ما وجب بذاته من دون أن يكون لوجوده حاله منتظره، و سبق استعداد، و ماده. ففرض إمكانه مساوق لوجوده، لكون وجوده واجباً حسب الفرض، و المفروض انتفاء وجوبه إلا فى فرد واحد.

(-). الصواب أن يقال: «فلأنها» كعدله، و هو «و أما على الثاني فلأنها».

ص: ٤٣١

بأن المراد من الإله هو واجب الوجود «-».....

(-). هذا الجواب و ان كان مثبتاً للتوحيد، لدلالته على انحصار واجب الوجود فى الله تبارك و تعالى، لكنه لم يثبت استعمال الإله وضعاً و لا- مجازاً فى ذلك، فان «اله يأله» من باب «منع يمنع» أو من باب «تعب يتعب» بمعنى عبد عباده، و «تأله» تعبد، و الإله المعبود، و هو الله تعالى، كما فى مجمع البحرين، و لم نظفر باستعمال الإله فى واجب الوجود. فجعله بهذا؛ رر لله للمعنى مما لا يساعده اللغه، و لا العرف، فلا يصار إليه، هذا.

مضافاً إلى عدم معرفه هؤلاء الجهال الذين تكلموا بكلمه الإخلاص بمعنى واجب الوجود.

الا- أن يقال: بكفايه المعرفه الإجماليه بمعنى واجب الوجود و لو بأن يعتقدوا بأنه لا- بد أن يكون للمعبود مزيه يمتاز بها عن العابد.

بل يمكن أن يقال: بعدم موجب لجعل الإله بمعنى واجب الوجود و لو فرض صحه استعماله فيه، و ذلك لأن هذه الكلمه وردت فى مقام الرد على المشركين، و نفى ما اعتقدوه من استحقاق العباده للصنم، من دون اعتقادهم بكونه واجب الوجود حتى تكون كلمه التوحيد رداً عليهم بانحصار واجب الوجود فيه سبحانه و تعالى. بل المقام يقتضى الرد عليهم بأن المستحق للعباده هو الله تعالى فقط.

فالمتحصل: أن جعل الإله بمعنى واجب الوجود مع عدم معهوديه ذلك فى المحاورات مما لا داعى إليه. و عدم اقتضاء كلمه الإخلاص نفى إمكان ما سواه تعالى غير قادح فى مقابل اعتقاد المشركين، إذ المفروض كفايه الاعتقاد بانحصار المعبود بالحق فيه سبحانه و تعالى فى صدر الإسلام فى إسلام القائل بكلمه «لا اله الا الله» كما صرح به جماعه على ما فى التقريرات.

ص: ٤٣٢

..... ويمكن أن يقال: بعدم الحاجة إلى تقدير خبر من «موجود» أو «ممكن» حتى يلزم الإشكال المتقدم على كلا تقديري كون الخبر لفظ «ممكن» أو «موجود» بعد فرض صحه إرادته واجب الوجود من لفظ «اله»، لإمكان استفاده نفي إمكان اله آخر، وانحصار واجب الوجود فيه تعالى بكون كلمه «لا» للنفي البسيط، نظير «لا أهل و لا مال» و «لا ضرر» بناء على كونه عنواناً للحكم - على التقريب المقرر فى محله -، فانه لا حاجه حينئذ إلى الخبر كما عليه التميميون، إذ النفي على هذا كناية عن العدم المحمولى، فمعنى «لا اله» لا واجب، فالإله - أى الواجب - معدوم الا الله تعالى، و من المعلوم أن نفي الطبيعه و إثبات فرد واحد منها يفيد انحصار الواجب فيه عز اسمه.

ولا- إشكال فى أن العدم كما يكون رابطاً بين شيئين، كقولك: «ليس الأسد مأكول اللحم» كذلك يكون محمولا كقولك: «السلطان العادل معدوم»، و العدم المستفاد من كلمه «لا» النافيه - على مسلك التميميين - عدم محمولى، فلا يحتاج إلى تقدير خبر، لتماميه الكلام بدونه.

و هذا الوجه وجيه، لكنه يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: كون المراد بالإله واجب الوجود، و الآخر: كون «لا» اسميه، و هى غير ثابتة، لاعتراف غير واحد بعدم الظفر بمن صرح بورود «لا» اسميه. كما أن الأول أيضا غير ثابت.

و الأولى كما قيل و أشير إليه: «أن كلمه الإخلاص فى صدر الإسلام لم يرد منها الا التوحيد فى العباده، لا فى أصل الألوهيه، ضروره أنه كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضا، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: (ما نعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى).



و نفى ثبوته و وجوده فى الخارج (١)، و إثبات (٢) فرد منه فيه (٣) - و هو الله تعالى - يدل بالمالزمه اليه على امتناع تحققه (٤) فى ضمن غيره تبارك و تعالى، ضروره (٥) أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

ثم ان الظاهر (٦) أن دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى

\*\*\*\*\*

(١). كما هو قضيه عقدها السلبى، و قوله: «و وجوده» ناظر إلى كون الخبر «موجود».

(٢). معطوف على «نفى» و هذا الإثبات مقتضى العقد الإيجابى.

(٣). أى: فى الخارج، و ضمير «منه» راجع إلى واجب الوجود.

(٤). أى: تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره تبارك و تعالى، فان نفى طبيعه واجب الوجود فى الخارج و إثبات فرد واحد منها - و هو الله عز و جل فى الخارج يدل بلا وساطه شىء على امتناع تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره تعالى شأنه، و هذه هى المالزمه اليه.

(٥). هذا تقريب الدلالة على امتناع تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره سبحانه و تعالى، و حاصله: أن تحقق الواجب فى ضمن غيره جلت عظمته لو كان ممكناً لزم وجوده، لكونه من أفراد واجب الوجود.

(٦). غرضه بيان الخلاف فى أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالدلالة المنطوقيه أم المفهوميه؟ نسب ثانيهما إلى المشهور، و هو مختار المصنف «قده»، بتقريب: أن أداه الاستثناء تضيق دائره موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، و لازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، و هذا هو المفهوم، فليس مفاد أداه الاستثناء نفى حكم المستثنى منه عن المستثنى

ص: ٤٣٤

بالمفهوم «-» و أنه (١) لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى (٢) دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم (٣) لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا- بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو (٤) ليس ببعيد، حتى تكون الدلالة بالمنطوق، بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصيه مستتبعه للمفهوم.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المفهوم» يعنى: و بأن الحكم فى طرف المستثنى لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه، فضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٢). أى: الخصوصيه التى دلت عليه الجملة الاستثنائية، و المراد بالخصوصيه هى التى تستتبع انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٣). استدراك على قوله: «ثم ان الظاهر»، و حاصله: أنه يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمنطوق، لا المفهوم، بأن يكون الدال عليه نفس أداه الاستثناء، لا الجملة المشتملة عليها. و ضمير «طرفه» راجع إلى المستثنى.

(٤). أى: كون الدلالة على الحكم فى المستثنى بالمنطوق غير بعيد، بل قيل بتعيينه.

(-). يمكن أن يفصل بين ما إذا كانت كلمه «الا» حرفاً، و بين ما إذا كانت متضمنه لمعنى الفعل و هو «أستثنى»، فعلى الأول تكون الدلالة بالمفهوم، لأن كلمه «الا» حرف قد استعملت آله للغير، و معناها هى الخصوصيه الموجوده فى المعانى الاسميّه المستتبعه للمفهوم، فيصدق عليه حد المفهوم. و على الثانى تكون الدلالة بالمنطوق، لأن الدال على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقه، لا الأداة القائمه مقامه.

ص: ٤٣٥

و ان كان تعيين ذلك (١) لا يكاد يفيد «-» .

و مما يدل على الحصر و الاختصاص «انما» (٢) و ذلك لتصريح

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون الدلالة على الحكم فى طرف المستثنى بالمنطوق أو المفهوم لا يجدى و لا يثمر فى مقام التعارض، لكون الدلالة على كلا التقديرين قويه من دون رجحان أحدهما على الآخر.

سائر الأدوات الداله على الحصر

(٢). فان كلمه «انما» كقوله تعالى شأنه: (انما الصدقات للفقراء) و (انما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان) تدل على الحصر و نفى استحقاق الصدقات عن غير الفقراء، و أن مستحقيها هم الفقراء فقط، دون غيرهم. و كذا الخمر و الميسر و الأنصاب، فانها من عمل الشيطان دون غيره.

(-). لعدم أثر شرعى يترتب على عنوان «المنطوق» أو «المفهوم» حتى نحتاج إلى تعيين موضوعه. نعم يثمر هذا النزاع فى باب التعارض، كما لو قال: «أكرم العلماء الا زيدا» ثم ورد «لا تكرم زيدا» بناء على أضعفيه الدلالة المفهوميه من المنطوقيه، فانه يقدم المنطوق حينئذ على المفهوم، للأقوائيه، و يخرجان عن التعارض موضوعاً، للزوم حمل الظاهر على الأظهر عرفاً، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما أظهريه، و كانت الداللتان متساويتين فى الظهور، إذ لا- بد حينئذ من معامله التعارض بينهما، و لما كانت أظهريه الدلالة المنطوقيه من المفهوميه عند المصنف غير ثابتة، فلذا لم يتعرض لها، و حكم بعدم فائده فى كون دلالته على انتفاء الحكم بالمنطوق أو المفهوم.

ص: ٤٣٦

أهل اللغة (١) بذلك (٢)، و تبادره (٣) منها قطعاً عند أهل العرف و المحاوره.

و دعوى (٤) أن الإنصاف أنه لا- سبيل لنا إلى ذلك (٥)، فان (٦) موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، و لا- يعلم (٧) بما هو مرادف لها فى عرفنا

\*\*\*\*\*

(١). هذا أول وجهين استدل بهما المصنف على إفاده كلمه «انما» للحصر.

و حاصله: تصريح أهل اللغة بإفادتها للحصر، و كذا ذكر علماء المعانى و البيان أنه يفيد القصر، قال فى المطول: «و منها - أى و من طرق القصر - انما، كقولك فى قصره افراداً: انما زيد كاتب، و قلباً: انما زيد قائم، و فى قصرها افراداً و قلباً: انما زيد قائم».

(٢). أى: بدلاله كلمه «انما» على الحصر، و أنها تدل على حكمين إيجابى و سلبى.

(٣). أى: و تبادر الحصر من كلمه «انما» قطعاً عند أبناء المحاوره. و هذا ثانى الوجهين اللذين استدل بهما على إفاده كلمه «انما» للحصر، و من المعلوم أن كلا من تنصيب الواضع و التبادر دليل على الوضع.

(٤). هذه الدعوى من صاحب التقريرات، و حاصلها: منع التبادر المزبور بتقريب: أن موارد استعمال «انما» فى العرف السابق مختلفه، حيث انها قد استعملت فيه فى الحصر و غيره، و لم يظهر غلبه استعمالها فى الحصر حتى تصح دعوى تبادر الحصر منها كى يكون دليلاً على الوضع.

(٥). أى: التبادر، و ضمير «انه» للشأن.

(٦). تعليل لعدم السبيل إلى دعوى تبادر الحصر، و قد اتضح بقولنا: «بتقريب أن موارد... إلخ».

(٧). غرضه تثبيت دعوى عدم السبيل إلى التبادر المزبور من كلمه «انما».

ص: ٤٣٧

حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها (١) غير مسموعه (٢)، فان السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فان الانسباق «-» إلى أذهان أهل العرف أيضا (٣) سبيل.

و ربما يعد مما دل على الحصر كلمه «بل» الإضراييه، و التحقيق: بيان: أن استعمالها في العرف السابق مختلف، لاستعمالها في الحصر و غيره، و لم تستعمل أيضا في عرفنا اليوم ليرجع إليه في تشخيص معناها من الحصر و عدمه، و كذا لم يعلم بما يرادفها في عرفنا الحاضر حتى يرجع إليه في تشخيص معناه، إذ لم يعلم أن قولهم بالفارسيه: «اينست و جز اين نيست» مرادف لهذه الكلمه أولا. و عليه فلا سبيل إلى دعوى التبادر أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من كلمه «انما».

(٢). خبر «دعوى» و دفع لها، و حاصله: أن طريق التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا أى العرف الخاص، بل الانسباق إلى أذهان العرف أيضا سبيل من السبل، فعدم الانسباق إلى أذهاننا لا يقدر في دعوى التبادر، فالحق أنه لا قصور في دعوى التبادر.

(٣). يعنى: كالانسباق إلى أذهاننا.

(-). ان أريد انسباق عرفنا الحاضر، فهو متفرع على استعمالها فيه، و هو منتف بالفرض. و ان أريد العرف السابق، فالمفروض أن استعمالها فيه مختلف، إذ قد استعملت فيه في الحصر و غيره، فانسباق الحصر إلى أذهان العرف السابق أيضا مفقود. فالحق أن يقال: ان إنكار استعمالها في عرفنا الحاضر، و تبادر الحصر منها فيه بلا وجه و جيه، فتدبر.

ص: ٤٣٨

أن الإضراب على أنحاء (١).

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه انما أتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها (٢) عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له (٣) على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء (٤) كما لا يخفى.

و منها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه

\*\*\*\*\*

(١). ثلاثة: أحدها: أن يؤتى بها للتنبية على أن المضرب عنه قد أتى به غفله، كقوله: «جاء زيد بل عمرو» أو سبق لسانه به، كقوله: «اشترت داراً بل دكاناً» فالمضرب عنه حينئذ كالعدم، و كأنه لم يؤت به أصلاً. و هذا النحو لا يفيد الحصر، لأن المتكلم كأنه لم يتكلم، و لم يخبر من أول الأمر إلا بما أخبر به بعد كلمه «بل»، ففي المثالين المزبورين كأنه قال: «جاء عمرو»، و «اشترت دكاناً»، و من المعلوم أنهما من اللقب الذى لا مفهوم له، كما سيأتى.

(٢). أى: بل الإضراب عن المضرب عنه إلى الشىء الذى قصد بيانه، و هو المضرب إليه، و ضمير «به» فى الموضعين راجع إلى المضرب عنه.

(٣). أى: لكلمه «بل» الإضرابيه على الحصر أصلاً، و الأولى تأنيث الضمير.

(٤). يعنى: من دون سبق المضرب عنه و ذكره قبله.

ثانيها: أن يؤتى بكلمه «بل» للتأكيد، كقول الفقيه: «طهاره ماء الغساله مثلا مما اشتهر بين الأصحاب، بل قام عليها الإجماع» و المراد بالتأكيد المبالغه فيكون ذكر المضرب عنه توطئه و تمهيداً لبيان المضرب إليه من دون دلالتها على الحصر أصلاً، و قول المصنف: «و منها ما كان لأجل التأكيد» إشاره إلى هذا النحو.

ص: ٤٣٩

و التمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلاله له (١) عليه أيضا (٢).

و منها (٣): ما كان فى مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا، فيدل عليه (٤) (Z) و هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لكلمه «بل»، و ضمير «عليه» راجع إلى الحصر، و الأولى تأنيث الضمير.

(٢). يعنى: كعدم دلاله كلمه «بل» فى النحو الأول على الحصر.

(٣). أى: و من أنحاء «بل» الإضراب. هذا ثالث الأنحاء، و حاصله: أن كلمه «بل» قد تستعمل فى مقام الردع و رفع اليد عما أثبتته أولا، كأن يقال:

«تقليد الأعلم أحوط بل واجب» و كقوله تعالى: (و قالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون)، و هذا النحو من أنحاء «بل» يدل على الحصر، لدلالته على نفى الحكم عن المضرب عنه، و إثبات حكم آخر له مع الانحصار كإثبات العبوديه فقط فى الآيه الشريفه لمن اتخذه الرحمن بزعمهم ولداً له سبحانه و تعالى.

(٤). يعنى: فيدل «بل» على الحصر. لكن تعيين هذا النحو من الأنحاء الثلاثه محتاج إلى القرينه، إذ المفروض تعدد أنحاء الاستعمال. و تذكير الضمائر فى «كان، أثبت، يدل» انما هو باعتبار الموصول فى قوله: «ما كان». -

(Z). إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً. أما إذا كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه انما أثبتته أولاً بوجه لا يصح معه الإثبات اشتهاً منه، فلا دلاله على الحصر أيضا «-» فتأمل جيداً.

(-). لكونه من أول الأنحاء الثلاثه، فانه أتى به غفله، لأنه غفل عن إثباته بوجه صحيح.

ص: ٤٤٠

و مما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام (١)

و التحقيق (٢) أنه لا يفيد (٣) الا فيما اقتضاه المقام (٤)، لأن (٥) الأصل

\*\*\*\*\*

(١). كقوله: «الإنسان زيد» أو «الرجل زيد» أو «العالم زيد»، فان المتبادر من هذا التركيب - على ما قيل - هو حصر الموضوع على المحمول.

(٢). توضيحه: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الحصر، لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرينه العامه عليه، فلا بد في دلالتة على الحصر من قيام قرينه خاصه عليه.

(٣). الضمير راجع إلى الحصر، و ضمير «أنه» راجع إلى التعريف باللام.

(٤). يعنى: قرينه المقام كـ «الحمد لله»، فان القرينه المقاميه - و هى كون الحمد وارداً فى مقام الشكر على نعمه و آلائه - تقتضى انحصار جنس الحمد به جل و علا. و حاصل ما أفاده فى التحقيق من عدم إفاده تعريف المسند إليه باللام للحصر هو: أن هذه الإفاده اما من ناحيه اللام، و اما من ناحيه الحمل، و شىء منهما لا يفيد الحصر. أما الأول، فلان الأصل فى اللام أن يكون لتعريف الجنس، و من المعلوم أن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر الا - أن يقوم دليل على كونه بنحو الإطلاق حتى يكون الجنس المطلق منحصرأ فى فرد، كانحصار جنس العالم المطلق فى زيد فى مثال «العالم زيد».

و أما الثانى، فلان الأصل فى القضايا كون الحمل فيها شائعاً، و من المعلوم أن ملاكه هو التغاير المفهومى و الاتحاد الوجودى، و ذلك لا يقتضى الحصر أصلاً فقولنا: «الإنسان زيد» حمل متعارف، لتغاير مفهوميهما و اتحادهما وجوداً، و لا يفيد الحصر قطعاً، إذ لا يمنع هذا الاتحاد عن اتحاد الإنسان مع غير زيد من سائر أفرادة أيضاً.

(٥). تعليل لقوله: «لا يفيد» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده... إلخ».



فى اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل فى الحمل فى القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود، فانه (١) الشائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم (٢) كما لا يخفى. و حمل شىء على جنس و ماهيه كذلك (٣) لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به، و حصرها عليه (٤). نعم (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحمل المتعارف هو الشائع فى القضايا المتعارفه.

(٢). ك «الإنسان حيوان ناطق» و نحوه من حمل الحد التام على المحدود فان الحمل الذاتى يفيد الحصر كما لا يخفى.

(٣). أى: حملا- متعارفاً، كقولك: «الإنسان زيد»، فان مجرد حمل شىء على ماهيه لا يوجب انحصار تلك الماهيه فى ذلك الشىء، بعد ما عرفت من كون الأصل فى الحمل هو الشائع الذى لا- يفيد الحصر، لا- الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد المفهومى المفيد للحصر.

و الحاصل: أنه لا سبيل إلى استفاده الحصر لا من نفس اللام، لما مر آنفاً من أن الأصل فيه الجنس، و هو مع الغض عن القرينه لا يفيد الحصر. و لا من الحمل، لما مر أيضا من أن الأصل فيه هو الشائع الذى لا يفيد الحصر.

(٤). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى شىء، و ضمير «حصرها» إلى الماهيه.

(٥). استدراك على قوله: «و التحقيق أنه لا يفيد». و حاصل الاستدراك:

أن تعريف المسند إليه انما يفيد الحصر فى ثلاثه موارد:

الأول: أن تقوم قرينه على كون اللام للاستغراق، فيكون قولنا: «الإنسان زيد» بمنزله أن يقال: كل فرد من أفراد الإنسان زيد، فليس للإنسان فرد غير زيد.

ص: ٤٤٢

لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق (١)، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً (٢) لا قيد حصر مدخوله (٣) على محموله (٤) و اختصاصه (٥) به.

الثانى: أن تقوم قرينه على كون مدخول اللام هى الطبيعه المرسله، لا المهمله فلا يكون للإنسان فى المثال المذكور وجود غير وجود زيد.

الثالث: أن تقوم قرينه على كون الحمل ذاتياً، فيدل المسند إليه المعرف بلام التعريف على الحصر، فمع الغض عن القرينه لا يدل بنفسه على الحصر.

\*\*\*\*\*

(١). الفرق بينهما هو الفرق بين المطلق و العام، فان الخصوصيات المقومه للافراد غير ملحوظه فى المطلق، و ملحوظه فى العام.

(٢). هذا هو المورد الثالث، و قوله: «أخذ بنحو الإرسال» إشاره إلى المورد الثانى، و قوله: «نعم لو قامت... إلخ» إشاره إلى المورد الأول و ضمير «عليه» راجع إلى الجنس.

(٣). أى: مدخول اللام و هو المسند إليه. فالمتحصل مما أفاده المصنف:

أن إفاده المسند إليه المعرف باللام للحصر تتوقف على قرينه خاصه داله على كون اللام للاستغراق، أو كون مدخوله الطبيعه المطلقه، أو كون الحمل أولياً ذاتياً، فمجرد التعريف باللام لا يقتضى الحصر.

(٤). أى: محمول المسند إليه.

(٥). معطوف على «حصر» و مفسر له، يعنى: لا قيد حصر مدخول اللام - و هو المسند إليه - فى محموله، و اختصاص ذلك المدخول بالمحمول، نحو «القائم زيد»، فالقائم فى المثال منحصر فى زيد، فليس غيره قائماً، فضمير «به» راجع إلى المحمول.

ص: ٤٤٣

و قد انقدح بذلك (١) الخلل فى كثير من كلمات الاعلام فى المقام، و ما وقع منهم من النقض و الإبرام (٢)، و لا نطيل بذكرها، فانه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل «-» فتأمل جيداً.

## فصل

لا دلالة للقب (٣) «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما ذكر من عدم دلالة اللام، و لا الحمل على الحصر، لكون الأصل فى الأول أن يكون لتعريف الجنس، و فى الثانى أن يكون شائعاً، قد ظهر الخلل فى كثير من كلمات الاعلام، حيث انهم أطالوا الكلام فى ذلك، و استدل القائلون منهم بالحصر بالوضع الأفرادى، و بالحمل، و قد عرفت مناقشه المصنف فى كليهما.

(٢). ان شئت الوقوف على ذلك فراجع التقريرات.

مفهوم اللقب و العدد

(٣). ليس المراد به اللقب الاصطلاحى المشعر بالمدح أو الذم، بل مطلق

(-). لا- يظهر للمتأمل الا- أن البحث مع الطائل، إذ الفائدة اما علميه و اما عمليه، و ثبوت الأولى واضح. و أما الثانيه، فيمكن أن يكون لقوله: «الإسلام شهاده أن لا اله الا الله و أن محمداً صلى الله عليه و آله رسول الله» أثر عملى، لدلالته حينئذ على عدم دخل شىء فى الإسلام غير الشهادتين. بخلاف ما إذا لم يدل على الحصر، لعدم المنافاه بين دخل الشهادتين و غيرهما فى الإسلام.

ثم ان اتفاق البيانيين، و بناء العرف كافيان فى إثبات المفهوم للمسند إليه المعرف باللام، و الأصلان اللذان ذكرهما المصنف فى اللام و الحمل محكومان بالإجماع و البناء المزبورين.

(--). الظاهر أن اللقب فى مقابل الوصف و الشرط و الزمان و العدد.

ص: ٤٤٤

.....التعبير عن الشيء سواء كان اسماً كـ «زيد قائم»، أم كنيه كقولك: «أبو ذر و ابن أبي عمير ثقتان»، أم لقباً كـ «السكونى ضعيف» من غير فرق بين كونه ركناً فى الكلام من المبتدأ، كالأمثله المتقدمه، و الفاعل كقوله: «قام زيد»، و الخبر كقوله: «عندى درهم»، و بين عدم كونه ركناً كقوله: «أكرمت زيدا».

و كيف كان، فقد أفاد المصنف «قده» أنه لا مفهوم للقب، لأن الحكم الثابت له شخصى، و انتفاؤه بانتفاء اللقب عقلى، كالعرض المتقوم بمحلله، فان انتفاء بانتفاء محله عقلى، و المناط فى المفهوم أن يكون الثابت فى المنطوق سنخ الحكم، حتى يكون انتفاؤه من باب المفهوم، و حيث لا دلالة للقب على المفهوم، فلا يدل «زيد قائم» على نفي القيام عن عمرو، و لا على نفي القعود عن زيد. و بعبارة أخرى: اللقب بما هو لقب يبحث فيه عن ثبوت المفهوم له و عدمه، فلو كان زماناً كقوله: «يوم الجمعة مبارك أو عيد» مثلاً صح النزاع فى ثبوت المفهوم و عدمه، و ان بنينا على عدم المفهوم للزمان، و قد خالف فيهما جماعه، أما فى اللقب، ففى التقريرات ما حاصله: «ذهب الدقاق و الصيرفى و أصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه مستدلين له بلزوم العراء عن الفائده لولا- المفهوم، و بأن قول القائل - لا أنا بزاني و لا أختى زانيه - رمى للمخاطب و لأخته بالزنى، و لذلك أوجبوا عليه الحد أى حد القذف. و فى كليهما ما لا يخفى، إذ فى الأول عدم انحصار الفائده فى المفهوم، و فى الثانى أن دلالة تكون بقرينه المقام».

و أما فى العدد، فقد نسب إلى جماعه دلالة على المفهوم، محتجين على ذلك بوجوه ضعيفه لا يهمننا ذكرها. نعم إذا ثبت كون العدد فى مقام التحديد بالنسبه إلى الطرفين كان دالاً على المفهوم، كالتسييحات فى صلاه جعفر (عليه السلام).

و لا للعدد (١) على المفهوم، و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما (٢) أصلاً، و قد عرفت أن انتفاء شخسه ليس بمفهوم (٣)،  
كما (٤)

\*\*\*\*\*

(١). المراد به ما يعم الواحد، و ان قيل: انه ليس من العدد بناء على تفسيره بكونه نصف مجموع حاشيته. و عليه، فإذا قال: «أكرم واحداً» لا يدل ذلك على عدم وجوب إكرام غيره.

(٢). أى: اللقب و العدد، و قوله: «و انتفاء» معطوف على المفهوم و مفسر له.

(٣). لما مر فى أول المفاهيم من: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخسه.

(٤). يعنى: كما أن دلالة العدد على عدم جواز الاقتصار على ما دونه ليست من مفهوم العدد، بل من جهة عدم كونه ذلك الموضوع المقيد بعدد خاص، فدلاله قوله: «صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً» على عدم جواز الاقتصار على ما دون الستين انما هى لأجل عدم كونه مأموراً به، و هذه الدلالة منطوقيه لا مفهوميه، فلا يتوهم من هذه الدلالة أن للعدد مفهوماً. هذا بالنسبة إلى النقيصه.

و أما بالإضافه إلى الزيادة، فان كان العدد فى مقام التحديد بالنسبه إلى كلا طرفى الزيادة و النقيصه، كانت الزيادة كالنقيصه قاده، لعدم كونها مأموراً بها فزياده التسيحات فى صلاه جعفر (عليه السلام) كقصاصها قاده.

و الحاصل: أن التحديد على أقسام ثلاثه: أحدها: أن يكون ناظراً إلى طرفى الزيادة و النقيصه معاً، كتسييح الزهراء عليها الصلاه و السلام، و تسيحات صلاه جعفر (عليه السلام)، و قد عرفت قدح كل من الزيادة و النقيصه فيه.

ثانيها: أن يكون ملحوظاً بالنسبه إلى الأقل فقط، كالعشره فى الإقامة للمسافر و الثلاثه فى الحيض، و غيرهما من التحديدات الناظره إلى الطرف الأقل، مع عدم لحاظها بشرط لا بالإضافه إلى الزيادة، فلا يقده الزيادة فى هذا القسم على العدد المقرر، لأنه تحديد فى ناحيه الأقل دون الأكثر.

ص: ٤٤٤

أن قضيه التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه (١)، لأنه (٢) ليس بذاك الخاص والمقيد. و أما الزيادة فكالنقيصه إذا كان التقييد به (٣) للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه (٤). نعم (٥) لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها (٦)

ثالثها: أن يكون ناظراً إلى طرف الأكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبه إلى الزيادة بشرط لا، كتحديد الحيض في طرف الكثره بالعشره، فلا مانع من كونه أقل منها، كأن يكون تسعه أو ثمانية مثلاً إلى أن ينتهي إلى ثلاثه أيام.

و المتبع في كل مورد من هذه الأقسام الثلاثه هو ظاهر الدليل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما دون العدد المأخوذ في الدليل.

(٢). أى: لأن ما دون ذلك العدد، و هذا تعليل لعدم كون الدلاله مفهوميه، و قد أوضحناه بقولنا: «بل من جهه عدم كونه ذلك المقيد».

(٣). أى: بالعدد، و قوله: «و أما الزيادة» إشاره إلى القسم الأول المأخوذ بشرط لا، فتمتنع الزيادة حينئذ، لكونها تفويتاً للشرط.

(٤). أى: طرفي العدد و هما الزيادة و النقيصه.

(٥). يعنى: قدح الزيادة يختص بما إذا كان التحديد بلحاظ الزيادة أيضاً.

و أما إذا كان بالنسبه إلى الطرف الأقل فقط، فلا ضير في الزيادة. و هذا إشاره إلى القسم الثانى.

(٦). أى: في الزيادة فضيله و زياده، كما إذا كانت من المستحبات النفسيه، كزياده الصلاه على محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين على ألف مره في يوم الجمعة، و كذكر الركوع و السجود.

ص: ٤٤٧

فضيله و زياده، كما لا يخفى، و كيف كان (١) فليس عدم الاجتزاء ( عدم الاجزاء ) بغيره (٢) من جهة دلالته على المفهوم، بل  
انما يكون (٣) لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ (٤) فى المنطوق، كما هو معلوم.

## المقصد الرابع فى العام و الخاصّ

### فصل

قد عرف العام بتعاريف (٥)، و قد وقع من الاعلام فيها النقض

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و التحديد بالعدد الذى تضمنه الدليل من أى قسم من الأقسام المتقدمه كان هذا العدد، لا يكون عدم الاجتزاء بغيره  
من باب دلالة المفهوم عليه، بل من جهة عدم الموافقه لما أخذ فى المنطوق متعلقاً للحكم. و بعبارة أخرى:

عدم الاكتفاء بغير العدد المذكور فى الدليل ليس لأجل المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع المقيد عليه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «دلالته» راجعان إلى العدد.

(٣). أى: يكون عدم الاجتزاء.

(٤). يعنى: ما أخذ موضوعاً للحكم فى المنطوق، فعدم تعلق الحكم بغير ذلك العدد ليس لأجل المفهوم، بل لعدم انطباق  
الموضوع لحكم المنطوق عليه.

العام و الخاصّ

تحديد العام

(٥). منها: ما عن الغزالي من «أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحده على شيئين فصاعداً».

ص: ٤٤٨

بعدم الاطراد (١) تاره و الانعكاس أخرى (٢) بما لا يليق بالمقام (٣) «-»

و منها: ما عن أبي الحسن البصرى من «أنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له.

و منها: أنه ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً جزئيه أى دفعه لا بدلاً، كما فى المنكر.

و منها: ما عن المحقق فى المعارج من «أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر».

و منها: ما عن العلامة فى النهايه من «أنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوه مع تعدد موارد».

و منها: ما عن شيخنا البهائى قدس سره من «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته».

\*\*\*\*\*

(١). لدخول المثنى و المجموع و أسماء العدد و العمومات المخصصه فى التعريف الثانى، و هو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

(٢). لخروج جمله من العمومات عن التعريف الثانى المذكور، كالتكره فى سياق النفى، و العموم المستفاد من القرينه كمقدمات الحكمه و غيرها. و من أراد الوقوف على ما يرد على التعريفات من الإشكال طرداً و عكساً فعليه مراجعه المطولات كالفصول.

(٣). و هو تعريف موضوع مسأله أصوليه، فان العام من موضوعات مسائل

(-). الأولى سوق العبارة بعد قوله: «أخرى» هكذا: «و لا وقع له، لأنها تعاريف لفظيه» حتى يلائم التعليل - و هو «فانها» - المعلن أعنى عدم الواقع للإشكالات الطرديه و العكسيه، و هذا واضح جداً.

ص: ٤٤٩



فانها (١) علم الأصول، لا نفس مسائله، فتعريفه يكون من المبادئ التصوريه لعلم الأصول دون مسائله، و حجيه ظهوره في العموم تكون من مسائل علم الأصول، و حيث كان تعريف الموضوع - كالعالم في المقام - من المبادئ التصوريه، فالنقض و الإبرام فيه لا يناسب الأصولي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فان تلك التعاريف تعاريف لفظيه. و هذا تعليل لعدم وقع للإشكالات الطرديه و العكسيه، و حاصله: أنه لو كانت تلك التعريفات حقيقيه كانت الإشكالات في محلها، لكنها لفظيه لا- يراد بها الا- تعريف الشئ في الجملة، كتعريف و أما استفاده هذا المطلب من عبارته المتن فلا تخلو من الإشكال، لأنه ان أريد بقوله: «بالمقام» تعريف موضوع المسأله الأصوليه - كما هو الظاهر - فلا بد أن يعلل عدم اللياقه بالمقام بأن تعريف العام داخل في المبادئ، فلا وجه لتعرضه في المسائل فضلا عن إيراد الإشكال الطردى و العكسى عليه.

و ان أريد به المسأله الأصوليه، فلا يرتبط به التعليل و هو قوله: «فانها» أيضا، بل لا بد أن يعلل بعدم المناسبه للنقض الطردى و العكسى في التعريف بعد عدم كون المعرف - بالفتح - من المسائل الأصوليه.

و ان أريد به التعريف اللفظى، ففيه أولا: أنه غير مذكور لا- صريحا و لا- حكما. و ثانياً: أن لازمه اتحاد التعليل و المعلل، لأنه بمنزله أن يقال: «ان النقص بعدم الاطراد و الانعكاس لا- يناسب التعريف اللفظى، لأن التعريف لفظى» بل يناسب أن يعلل بأن التعريف اللفظى ليس جامعاً و مانعاً، حتى يرد عليه شئ من الإشكالات الطرديه و العكسيه، فتأمل في عبارته حقه.

ص: ٤٥٠

تعريف لفظيه «-» تقع في جواب السؤال عنه (١) بما الشارحه، لا واقعه (٢) سعدانه ب «أنها نبت». و عليه، فلا مسرح للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد و الانعكاس أصلاً، لعدم كونها حدوداً حقيقيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن العام، و المراد ب «ما» الشارحه - على ما قيل -: ما يقصد به بيان مفهوم اللفظ، كالسؤال عن معنى سعدانه بقوله: «ما سعدانه»، ف «ما» الشارحه متأخره رتبه عن «هل» البسيطة التى يسأل بها عن كون اللفظ موضوعاً و بعد العلم بوضعه يسأل عن المعنى الموضوع له ب «ما» الشارحه، و بعد العلم به يسأل عن حقيقه ذلك المعنى و ماهيته ب «ما» الحقيقيه. و على هذا، فالتعريف اللفظى - كما عن بعض أهل المعقول - مرادف لشرح الاسم، و مساوق لمطلب «ما» الشارحه، كما عليه المصنف أيضاً فى المقام و غيره.

(٢). يعنى: لا- تقع التعريف اللفظيه فى جواب السؤال بما الحقيقيه، إذ المفروض مغايره مطلب ما الشارحه لما الحقيقيه، و الأولى إسقاط كلمه «واقعه» لعدم الحاجه إليها، حيث ان الكلام يكون هكذا: «فانها تعريف لفظيه تقع فى جواب السؤال بما الشارحه، لا فى جواب السؤال بما الحقيقيه التى يطلب بها تعقل الماهيه بعد التصديق بوجودها». و ضمير «عنه» راجع إلى العام.

(-). لا- يخفى أن ظاهر التحديد فى كل مقام هو كونه تحديداً حقيقياً للمحدود، و على هذا الظاهر يعتمد المستشكلون على الحدود بالنقض عليها طرداً و عكساً، فحمل التعريفات على اللفظيه، و دفع الإشكالات الوارده على الحدود بذلك بعيد جداً.

ثم انه قد تكرر من المصنف (قده) حمل التعريفات على اللفظيه، و قد تعرضنا سابقاً لعدم كون التعريف اللفظى مساوقاً لما يقع فى جواب «ما» الشارحه، فلاحظ.

فى جواب السؤال عنه بما الحقيقىه، كيف (١) و كان المعنى المركزوز منه فى الأذهان أوضح مما عرف به (٢) مفهوماً و مصداقاً، و لذا (٣)

\*\*\*\*\*

(١). غرضه إثبات ما ادعاه من كون التعريفات المذكوره فى كتب القوم لفظيه. توضيحه: أنه كيف تكون تلك التعريفات حقيقيه لا لفظيه، و الحال أن المعنى المركزوز من العام فى الأذهان أوضح من تلك التعريفات، و هذه الأوضحيه تمنع عن كونها حقيقيه، إذ لو كانت حقيقيه لزم كونها أجلى من المعرف - بالفتح - و الأمر هنا بالعكس، فان المعرف - أعنى ما فى الذهن - أجلى من المعرف - بالكسر - أعنى هذه التعريفات، و لو لم يكن الأمر بالعكس لم يكن للإشكال عليها طرداً و عكساً مجال.

و بالجملة: وضوح معنى العام، و ارتكازه فى الأذهان يكشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقه، بل يدل على كونها لفظيه، إذ لا- يعتبر فى التعريف اللفظى ما يعتبر فى الحقيقى من الأجلانيه، بل يجوز مطلقاً و ان كان بأخفى، كما فى تلك التعريفات، إذ المفروض إخفائيتها من معنى العام المركزوز فى الأذهان، فلا بد أن تكون لفظيه، إذ لا مانع من كونها أخفى من المعرف، أو مساوياً له فى الخفاء و الظهور.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» فى قوله: «مما»، و المراد به التعريفات المذكوره فى كتب القوم، يعنى: أن المعنى المركزوز فى الأذهان أوضح من التعريفات التى عرف العام بها من حيث المفهوم - كالأستيعاب -، و المصداق كألفاظ «الكل» و «الجميع» و «القاطبه».

(٣). أى: و لأجل كون معنى العام المركزوز فى الأذهان أوضح من تعريفات القوم له. و غرضه من هذه العبارة: إثبات كون معنى العموم واضحاً قبل التعريف و عدم توقف العلم به على تعريفاتهم له. توضيحه: أنهم جعلوا صدق ذلك المعنى

ص: ٤٥٢

يجعل صدق ذلك المعنى (١) على فرد «-» و عدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها (٢) بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، و لا شبهه تعتريه من أحد.

و التعريف (٣) المركوز فى الأذهان و عدمه على شىء مقياساً للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد و الانعكاس، كالأشكال على تعريف الغزالي المزبور بخروج الجمع المضاف و الموصول عنه، لعدم كون شىء منها لفظاً واحداً، و حاصل الإشكال:

صدق معنى العام على هذه الأشياء، مع أن لازم التعريف المزبور خروجها عنه، فصدق معنى العام المركوز فى الأذهان عليها مقياساً للإشكال على هذا التعريف. و كذا الحال فى الإشكال على سائر التعاريف، و من المعلوم عدم صحه هذا المقياس الا بسبق العلم بمعنى العموم على تعريفاته، و إلا لزم الدور، لتوقف العلم بمعنى العموم على التعريف، و توقف التعريف على العلم به، لما عرفت من أن المقياس المزبور متوقف على العلم بمعنى العموم قبل التعريف.

و بالجملة: صحه هذا المقياس تشهد بسبق العلم بمعنى العام على تعريفه.

و استغناؤه عنه، فلو عرف بشىء كان التعريف لفظياً، إذ لو كان حقيقياً كان أجلى لاعتبار كونه أجلى من المعروف. بخلاف التعريف اللفظى، إذ يجوز أن يكون أخفى أو مساوياً للمحدود فى الخفاء و الظهور. و عليك بمراجعته الفصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المعنى المركوز فى الأذهان، و ضمير «صدقه» راجع إلى المعنى.

(٢). الضمير راجع إلى «تعاريف».

(٣). الواو للحاليه، بعد أن أثبت وضوح معنى العام و استغناؤه عن التعريف

(-). الأولى أن يقال: «شىء» بدل «فرد» إذ لا يطلق هذا اللفظ إلا بعد إحراز فرديته المتوقفه على صدق الكل على عليه، و المفروض عدم إحرازه بعد.

ص: ٤٥٣

لا بد أن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر (1) أن الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً  
«-» أو هن تلك التعريفات بعدم كونها حقيقه، إذ لو كانت حقيقه لكانت أجلى، مع أن المعرف - بالفتح - فى المقام، و هو  
المعنى المرتكز فى الأذهان أوضح من تلك المعرفات المذكوره، و إذاً فهى معرفات لفظيه، كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(1). لما أنكر التعريف الحقيقى - لاستغناء معنى العام عنه - أمكن أن يتوهم أنه لا داعى حينئذ إلى التعرض لتعريفه بالتعريفات  
المذكوره فى كتب القوم، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: «فالظاهر» و حاصله: أن الغرض الداعى لهم إلى تعريف العام هو بيان  
مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التى هى موضوعات لأحكام فى مثل قولهم: «إذا خصص العام فهل يكون حجه فى  
الباقى أم لا»، أو «أن العام المخصص بالمجمل هل يصير مجملاً أم لا»، أو

(-). لو كان هذا هو الغرض الداعى إلى تعريف العام لفظياً لا حقيقياً حتى لا يقدر كونه أعم من المعرف - بالفتح -، فاللازم  
أن لا يصدق على غير الافراد الموضوعه للأحكام، مع أن بعض التعاريف يصدق على ما ليس موضوعاً للأحكام. هذا مضافاً إلى  
أن إنكار الأحكام لنفس العام، و إثباتها لمصاديقه فقط غير سديد، لأن بعض الأحكام يترتب على نفس العام، كالبحث عن أنه  
هل للعام صيغه تخصه؟ أو أن العام حجه قبل الفحص أم لا؟ و غيرهما من المباحث المتعلقة بعنوان العام.

و إلى أن الإشاره إلى المصاديق، كما تحصل بالتعريف اللفظى المسمى بشرح الاسم، كذلك تحصل بالتعريف الحقيقى الشارح  
للماهيه، و لا مرجح للأول على الثانى لو لم نقل برجحان الثانى عليه.

ص: ٤٥٤

بين ما (١) لا شبهه في أنها (٢) أفراد العام ليشار به (٣) إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام (٤)، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم (٥) تعلق غرض به (٦) بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من (٧) أفراد و مصاديقه، حيث (٨) «أن العام هل يقدم على المطلق عند التعارض أم لا» و نحوها من الأحكام ليشار بذلك الجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم ترتب ثمره فقهيه و لا أصوليه على تعريف مفهومه.

و بالجملة: الغرض من تعريف العام بيان عنوان مشير إلى مصاديقه التي أخذت موضوعات لأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به الافراد، و ضمير «تعريفه» راجع إلى العام، و ضمير «هو» راجع إلى الغرض.

(٢). هذا الضمير راجع «ما» الموصول المراد به الافراد.

(٣). أى: بالمفهوم، و ضميرا «إليه، له» راجعان إلى «ما» في قوله: «ما لا شبهه».

(٤). بيان ل «ما» في قوله: «ما له» و ضميرا «حقيقته، ماهيته» راجعان إلى العام.

(٥). تعليل لقوله: «لا- بيان حقيقته»، و حاصل التعليل: أن الغرض لم يتعلق ببيان حقيقه العام، لعدم ترتب أثر عليها حتى يعرف بالتعريف الحقيقي.

(٦). أى: بما هو حقيقه العام.

(٧). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أفراد و مصاديقه» راجعان إلى العام.

(٨). تعليل لعدم تعلق غرض بما هو حقيقه العام، يعنى: حيث لا يكون العام بمفهومه... إلخ.

لا يكون بمفهومه ( بمفهوم ) العام «-» محلاً لحكم من الأحكام «---» .

ثم ان الظاهر (١) «---»

أقسام العام

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة المعروفه - و هي الاستغراقى و المجموعى و البدلى - انما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق، و ذلك لأن العام فى جميع الأقسام بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه، و من المعلوم أن هذا المعنى موجود فى الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوت فى نفسه. نعم يتفاوت

(-). الظاهر استدراكه، لكفايه قوله: «بمفهومه» فى الوفاء بالمقصود الذى هو: أن العام بنفسه و بعنوانه الموضوعى ليس محلاً للأحكام، بل محلها هى مصاديقه.

(--). قد عرفت فى التعليقه السابقه خلافه، و أن العام بعنوانه الموضوعى لا-المشيرى موضوع للأحكام، و البحث عن آثار مصاديقه انما يكون باعتبار مصادقيتها للعام، و ليس باعتبارها فى نفسها.

(---). بل الظاهر أن انقسام العام إلى هذه الأقسام الثلاثة انما هو قبل عروض الحكم عليه، إذ الكلى ان لم يلاحظ مرآتاً لافراده فهو العام المنطقى، و ان لوحظ مرآتاً لها، فان كان الملحوظ كل واحد منها بنحو الاستقلال كما هو كذلك واقعاً، إذ فرديه كل واحد من الافراد للكلى ليست منوطه بفرد آخر، فهو عام أصولى استغراقى، فالملاحظ هو المتكثرات بما هى متكثرات و مستقلات.

ص: ٤٥٦

..... ذلك باعتبار الحكم المتعلق به، إذ قد يلاحظ كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كل عالم» إذا لوحظ كل فرد من هذا العام موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده بالآخر، فإذا أكرم بعض العلماء و لم يكرم الآخر فقد أطاع و عصى، لأن كل فرد من أفراده تحت حكم مستقل ثبوتاً و سقوطاً، و هذا القسم يسمى بالعام الاستغراقي.

و قد يلاحظ مجموع الافراد موضوعاً لحكم واحد، بحيث يكون كل واحد من الافراد جزءاً من الموضوع، و تحت حكم ضمنى يناط امثاله بالإتيان بجميع الافراد، فلو أتى بها الا واحداً لم يتحقق الامتثال، لكون الأحكام الضمنية متلازمه الثبوت و السقوط، و هذا القسم يسمى بالعام المجموعى، و هذان القسمان مشتركان فى ثبوت الحكم لجميع الافراد.

و قد يلاحظ واحد من الافراد على البدل موضوعاً للحكم، كما لو قال:

«أكرم عالماً» فانه يحصل الامتثال بإكرام واحد من العلماء، فالملاحظ هنا صرف الوجود من طبيعه العالم. بخلاف القسمين الأولين، فان الملحوظ فيهما جميع الافراد. و هذا القسم الثالث يسمى بالعام البدلى. و لازم العام الاستغراقي حصول الإطاعه بفعل واحد و العصيان بترك الآخر. و لازم العام المجموعى حصول الإطاعه بفعل الجميع، و العصيان بترك واحد. و لازم العام البدلى حصول الإطاعه بفعل واحد من الافراد، و العصيان بترك الجميع. و ان كان الملحوظ تلك المتكثرات لا بما هي متكثرات، بل بما؛ طط لله لله أنها واحده اعتباراً بحيث تكون الوحده ملحوظه معها، فهو عام مجموعى.

و ان كان الملحوظ واحداً من الافراد على البدل بحيث ينتقل النظر من فرد إلى



..... آخر، و يكون الملحوظ هذا أو ذاك إلى آخر الافراد، فهو عام بدلى. و من المعلوم أن لحاظ المفهوم مرآتاً للافراد بأحد هذه الأنحاء لا يتوقف على لحاظ موضوعيته للحكم، كيف و الموضوع متقدم رتبه على الحكم، فيمكن بعد جعل الكلى مرآتاً لافراده بأحد الأنحاء المزبوره أن يؤخذ موضوعاً للحكم، و يمكن أن لا يؤخذ كذلك، فليس انقسام العام إلى الأقسام المزبوره مترتباً على كيفية تعلق الأحكام به، كما لا يخفى.

و لا بأس بالتنبيه على أمور:

الأول: أن الأصل فى العموم إذا شك فى إرادته الاستغراقى و أخويه منه كونه بنحو الاستغراق، إذ لا يحتاج هو إلى مزيد من جعل المفهوم مرآتاً للحاظ الافراد، حيث انها متكثرات بالذات، و مستقلات فى نفس الأمر، و قضيه ذلك الاستيعاب. و هذا بخلاف المجموعى، لاحتياجه إلى اعتبار زائد و هو لحاظ قيد الوحده فى الافراد المتكثره بالذات. و بخلاف البدلى، لاحتياجه إلى اعتبار التردد بينها، و من المعلوم أنه كسابقه يحتاج إلى مزيد لحاظ و بيان.

الثانى: أن المحكى عن قدماء الأصوليين «أنهم كانوا يقصدون بالعام المجموعى كل مركب ذى أجزاء، و لذا كانوا يمثلون له بمثل الدار و نحوها».

الثالث: أن الخاص عند القوم لم يكن مقابلاً للعام حتى يكون بينهما تقابل و يختص لفظ به كاختصاص لفظ بالعام، و يسمى الأول بالخاص و الثانى بالعام.

بل كانوا يريدون بالعام العام غير المخصص، و بالخاص العام المخصص بوصف أو استثناء أو نحوهما». و لا بد من مراجعه كلماتهم فى هذين الأمرين.

ص: ٤٥٨

أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى و المجموعى و البدلى انما هو باختلاف كيفيه (Z) تعلق الأحكام به (1)، و الا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن «-» ينطبق عليه، غايه الأمر أن تعلق الحكم به (2) تاره (3) بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم. و أخرى (4) بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخل بإكرام واحد فى «أكرم كل فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً.

بخلاف الصورة الأولى (5)،

\*\*\*\*\*

(1). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى العام.

(2). أى: بالعموم.

(3). هذا إشاره إلى العام الاستغراقى الذى تعرضنا له بقولنا: «إذ قد يلاحظ».

(4). هذا إشاره إلى العام المجموعى الذى تعرضنا له بقولنا: «و قد يلاحظ مجموع الافراد... إلخ».

(5). و هى العام الاستغراقى، لما مر من أن كل فرد موضوع مستقل للحكم.

(-). الظاهر أن الصواب دخول اللام على «ان». لأن «يصلح» لازم، و «أن ينطبق» مفعول له، فلا بد من تعديته بحرف الجر، فتكون العبارة بمنزله أن يقال: «و هو شمول المفهوم لجميع الافراد التى يصلح ذلك المفهوم لأن ينطبق عليها» فتأمل فى العبارة. -

(Z). ان قلت: كيف ذلك، و لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل «أى رجل للبدلى، و «كل رجل للاستغراقى. قلت: نعم، و لكنه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام الا بهذه الملاحظه، فتأمل جيداً.

ص: ٤٥٩

فانه أطاع و عصى (١).

و ثالثه (٢) بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع و امتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل «-» .

و قد انقدح (٣)

\*\*\*\*\*

(١). الإطاعه بالنسبه إلى الفرد الذى أتى به، و العصيان بالنسبه إلى ترك الفرد الآخر.

(٢). هذا إشاره إلى العام البدلى الذى تعرضنا له بقولنا: «و قد يلاحظ كل واحد... إلخ».

(٣). يعنى: قد اتضح من قوله: «و الـ فالعموم فى الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح... إلخ» و غرضه الإشاره إلى وجه خروج أسماء الاعداد كعشره و مائه و نحوهما من أفراد العام، توضيحه: أن ضابط فرديه شىء للعام هو صدق العام بما له من المفهوم على ذلك الشىء. و ان شئت فقل:

ان العام عباره عما يكون بمفهومه صالحاً للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، و هذا مفقود فى أسماء الاعداد، ضروره أن العشره بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، بل تنطبق على مجموعها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشره، بخلاف الإنسان مثلاً، فانه بما له من المفهوم يصدق على زيد و عمرو و غيرهما، فيصح أن يقال: زيد أو عمرو أو بكر إنسان.

(-). لا- يخفى أنه ان كان محل البحث ظهور العموم بالوضع أو القرينه العامه فى الأقسام الثلاثه، فمرجع البحث حينئذ إلى تعيين المعنى الأفرادى المتقدم رتبه على المعنى التركيبى، و حينئذ لا يلاحظ الحكم أصلاً، حتى تكون الاستغراقية و أخواتها تابعه له. و ان كان مورد البحث المعنى التركيبى كانت الاستغراقية و أخواتها تابعه للحكم. و الظاهر الأول، إذ العموم كالإطلاق يبحث فى معناه الأفرادى، لا التركيبى.

ص: ٤٦٠

أن مثل (١) شمول عشره و غيرها ( كالعقود الاخر ) لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها (٢) للانطباق على كل واحد منها (٣)، فافهم (٤).

## فصل

لا شبهه فى أن للعموم صيغه تخصه لغه (٥) و شرعاً (٦) كالخصوص (٧)

\*\*\*\*\*

(١). التعبير بالمثل للتنبيه على عدم اختصاص ما ذكره بهذا العدد الخاص، بل هو جار فى سائر الاعداد أيضا.

(٢). هذا الضمير و ضمائر «صلاحيتها و تحتها و آحادها و غيرها» راجعه إلى العشره.

(٣). أى: من آحادها المندرجه تحتها.

(٤). لعله إشاره إلى أن مناط خروج أسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجه تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلى باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، فان «العلماء» بمفهومه لا ينطبق على كل فرد من أفراد العلماء بل ينطبق على كل واحد من الجموع.

ألفاظ العموم و الخصوص

(٥). كلفظه «كل، و قاطبه، و جميع»، و غيرها.

(٦). بمعنى إمضاء الشارع و عدم تصرفه فى العمومات اللغويه فى مقام تشريع الأحكام لها.

(٧). يعنى: كما لا شبهه فى أن للخصوص صيغه تخصه كالأعلام الشخصيه.

ص: ٤٦١

كما ( أنه ) يكون ما يشترك بينهما (١) ( و يعمهما ) ضروره (٢) أن لفظ «كل» «-»

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكون لفظ مشترك بين العموم و الخصوص، كالمفرد المحلى باللام، إذ يكون مع العهد للخصوص، و بدونه للعموم كالبيع فى قوله تعالى:

(أحل الله البيع). و كالنكره، فانها فى سياق النفى تفيد العموم، و فى سياق الإثبات تفيد الخصوص، فضميرا «بينهما و يعمهما» راجعان إلى العموم و الخصوص.

(٢). تعليل لقوله: «لا شبهه» و حاصله: أن اختصاص بعض الألفاظ بالعموم - كلفظه «كل» و ما يرادفها من أى لغه كان، مثل «هر» فى الفارسيه - من البديهي الذى لا يقبل الإنكار، بحيث لا يتبادر منها عند الإطلاق الا العموم.

(-). هنا إشكال و دفع. أما الأول، فهو: أنه ليس لنا لفظ يدل على العموم مع الغض عن مقدمات الحكمه، حيث ان لفظ «كل» و أمثالها مما عدت من ألفاظ العموم تابعه لمدخولها، فان أخذ مطلقاً، فلفظ الكل مثلاً يدل على جميع أفراد المطلق. و ان أخذ مقيداً، فهو يدل على تمام أفراد المقيد، فالمدخول لا يدل وضعاً الا على نفس طبيعه المهمله التى لا تأبى عن الإطلاق و التقييد فإطلاق المدخول لا بد و أن يستند إلى مقدمات الحكمه، حتى يدل لفظ «كل» الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق. و عليه، فلا يدل «كل عالم» على جميع أفراد العالم الا بعد إحراز كون العالم مطلقاً، و بدون إحرازه لا يدل على جميع الافراد، لإمكان إرادته العالم العادل من مدخول «كل» بل يدل على تمام أفراد العالم المقيد بالعداله.

و أما النكره فى سياق النفى و ما فى حكمها، فلا يقتضى وضع اللفظ الا نفى طبيعه المهمله التى تجتمع مع كل من المطلقه و المقيده، و لا يحرز

ص: ٤٦٢

..... كون الطبيعه المدخوله للنفى هى المطلقه - لا- المقيده - الا بمقدمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورود النفى على كل من المطلق و المقيد.

و أما الثانى و هو الدفع، فحاصله: أن الظاهر من ورود النفى أو اللفظ المفيد للعموم على مفهوم هو كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنه جعل مشيراً إلى ما هو المورد. و عليه، فقوله: «أكرم كل عالم» يقتضى استيعاب تمام الافراد، كما يقتضى ورود النفى عليه نفي تمام الافراد.

و مجرد إمكان كون المفهوم معرفاً لفرد خاص منه، كإرادته فرد خاص من مفهوم «رجل فى قوله: «لا رجل فى الدار» و ورود النفى عليه لا يوجب رفع اليد عن الظاهر، و هو كون المفهوم بنفسه مورداً للنفى.

و دعوى أنه - بناء على هذا الظهور - لا- حاجه إلى مقدمات الحكمه فى الحكم الإيجابى أيضاً، و ذلك لأن ظاهر القضييه المتضمنه لتعلق الإيجاب بالطبيعه تعلق الحكم بنفس الطبيعه الساريه فى كل فرد، و هذا هو العموم، فلا- حاجه فى فهمه من القضييه الإيجابيه أيضاً إلى مقدمات الحكمه (غير مسموعه) لأن الطبيعه المهمله تصدق على فرد خاص حقيقه، و دلالتها على سريان الحكم إلى تمام الافراد مما لا يقتضيه وضع اللفظ، بل هى منوطه بمقدمات الحكمه، فقوله:

«أكرم عالمًا» لا- يدل على وجوب إكرام جميع أفراد طبيعه العالم بالوضع، فدلالته على ذلك محتاجه إلى مقدمات الحكمه. و هذا بخلاف النفى المتعلق بالطبيعه المهمله، ضروره أن نفيها يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها، إذ لو فرض صدق نفي الطبيعه مع وجود فرد منها لزم اجتماع النقيضين، و هما وجود الطبيعه و عدمها.

و ما يرادفه في أى لغة كان يخصه (١)، و لا يخص الخصوص و لا يعمه (٢)، و لا ينافى اختصاصه (٣) به استعماله (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: يخص العموم.

(٢). أى: الخصوص، و غرضه: أن مثل لفظ «كل» يخص العموم، و لا يكون مختصاً بالخصوص، و لا مشتركاً بينه و بين العموم، و عدم كونه مشتركاً بينهما هو المراد بقوله: «و لا- يعمه». و الحاصل: أن لكل من العموم و الخصوص ألفاظاً تخصه، كما أنهما يشتركان في بعض الألفاظ، بحيث يراد به العموم تارة و الخصوص أخرى، كالنكره على ما مر آنفاً.

(٣). أى: اختصاص لفظ «كل» و ما يرادفه بالعموم، و الغرض منه دفع المنافاه بين اختصاص بعض الألفاظ كلفظ «كل» بالعموم، و بين استعماله أحياناً في غيره، بتقريب: أن الاختصاص ينافى الاستعمال في الخصوص، و مع الاستعمال في كل من الخصوص و العموم لا يصح دعوى الاختصاص بالعموم.

وجه عدم المنافاه: أن التنافى ثابت لو أريد بالاختصاص استعماله في العموم دون غيره. و أما إذا أريد به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا- تتوقف إرادته العموم منه على عنايه، فلا- ينافى استعماله في الخصوص بادعاء أنه العموم كما هو مذهب السكاكي في الاستعاره، أو مجازاً بعلاقه العموم و الخصوص التي هي من العلائق المجازيه. و مرجع كلام المصنف «قده» إلى أعميه الاستعمال من الحقيقه.

(٤). أى: لفظ: «كل» و ما يرادفه، و «استعماله» فاعل لقوله: «لا ينافى» يعنى: و لا ينافى استعمال لفظ كل في الخصوص ما ادعيناه من اختصاصه بالعموم، و ضمير «به» راجع إلى العموم.

ص: ٤٦٤

فى الخصوص عناية بادعاء أنه (١) العموم، أو بعلاقته (٢) العموم و الخصوص و معه (٣) لا- يصغى إلى ( ذلك ب ) أن إرادته الخصوص متيقنه و لو فى ضمنه (٤) بخلافه (٥)، و جعل اللفظ حقيقه فى المتيقن (٦) أولى (٧).

و لا (٨) إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتى قيل: «ما من

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخصوص هو العموم ادعاء، كما هو مذهب السكاكى.

(٢). معطوف على «ادعاء» و هذا تقريب كون الاستعمال مجازياً بعلاقته العموم و الخصوص.

(٣). يعنى: و مع ما ذكر من قيام الضروره على اختصاص بعض الألفاظ بالعموم لا وجه لدعوى اختصاص وضع ذلك البعض بالخصوص بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إلى أن إرادته الخصوص متيقنه»، و حاصله:

أن الخصوص متيقن الإراده على كل حال، يعنى: سواء استعملت فى الخصوص أم فى العموم. أما على الأول، فظاهر. و أما على الثانى، فلأن الخصوص بعض العموم، و إرادته الكل تقتضى إرادته البعض قطعاً، و تيقن إرادته الخصوص يكون مرجحاً لوضع الصيغه له، لا للعموم.

(٤). أى: فى ضمن العموم لو كانت الصيغه موضوعه له.

(٥). يعنى: بخلاف العموم، لأنه غير متيقن الإراده، فالوضع له غير معلوم.

(٦). و هو الخصوص، و قد عرفت وجه كونه متيقناً.

(٧). يعنى: من جعله حقيقه فى العموم الذى هو مشكوك الإراده.

(٨). معطوف على «إلى» فى قوله: «لا يصغى إلى». و هذا ثانى الوجهين اللذين احتج بهما المدعى لوضع الصيغه للخصوص، و حاصله: أن التخصيص شائع فى الاستعمالات، فعلى القول بوضع الصيغه للخصوص لا يلزم كثره المجازات.

ص: ٤٦٥



عام الا و قد خص» و الظاهر يقتضى كونه (١) حقيقه لما هو الغالب تقليلا للمجاز، مع أن تيقن إرادته (٢) لا يوجب اختصاص الوضع به (الوضع له). مع (٣) «-» بخلاف القول بوضعها للعموم، فانه يلزم ذلك، و رجحان تقليل المجاز يرجح وضع الصيغه للخصوص، إذ مع الوضع للعموم يلزم المجاز فى جميع موارد التخصيص.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كون اللفظ حقيقه لما هو الغالب - و هو الخصوص - كما يقتضيه قولهم: «ما من عام الا و قد خص» فان الوضع للخصوص يوجب قله المجاز.

و وجه عدم الإصغاء إلى هذين الوجهين و ضعفهما هو: قيام الضروره على وضعها للعموم، و مع القطع بذلك لا شك فى الوضع حتى يتجه التمسك بالوجهين المزبورين لإثباته للخصوص، لأنهما يصلحان لذلك فى ظرف الشك فى الموضوع له.

(٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الخصوص، و قوله: «مع أن» إشكال آخر يختص بالوجه الأول و هو كون الخصوص متيقناً. و حاصل الإشكال:

أن تيقن إرادته الخصوص مجرد استحسان لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغه بالخصوص، إذ لا عبره بالوجه الاستحسانيه التى لا تفيد إلا الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئاً.

(٣). غرضه: أن إرادته العموم ليست نادره حتى يلزم قله الفائده المترتبه على الوضع للعموم، و يختص الوضع بالخصوص.

(-). ظاهره أن الوجه فى عدم كون تيقن إرادته الخصوص موجباً لاختصاص الوضع به هو كثره إرادته العموم، و عدم قلتها ليكون الوضع له قليل الفائده

ص: ٤٦٦

..... و للخصوص كثير الفائده كى يتعين الوضع له، دون العموم. لكنه لا- يخلو من الغموض، لأن إرادته العموم لا تنافى تيقن إرادته الخصوص، لما مر فى التوضيح من أن الخصوص متيقن الإراده، اما لاستعمال اللفظ فيه، و اما لكونه بعض العموم، فيكون مراداً فى ضمنه.

فالأولى أن يوجه عدم كون تيقن إرادته الخصوص مقتضياً لاختصاص الوضع به، بأن التيقن المزبور ان كان لأجل استعمال اللفظ فى الخصوص، فلا يدل على وضعه له، و على كونه معنى حقيقياً له، لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

و ان كان لأجل كونه بعض العام، و أن الدلاله عليه تكون تضمنيه، فعدم كشف تيقنه عن الوضع أوضح من سابقه، لأن اللفظ حينئذ قد استعمل فى العموم، و ليس الخصوص مستعملاً فيه حتى يمكن أن يقال: «ان الأصل فى الاستعمال الحقيقه» و ان كان فيه ما لا يخفى من أنه أعم من الحقيقة كما ثبت فى محله.

و بالجمله، فلا ملازمه بين تيقن إرادته الخصوص، و بين وضع اللفظ له، فالاستدلال بهذا التيقن على الوضع للخصوص غير سديد.

هذا كله مضافاً إلى إمكان المناقشه فى أصل التيقن المزبور بدعوى التضاد بين العموم و الخصوص، و أنهما خصوصيتان متضادتان، و أن العموم ليس أمراً عديمياً حتى تصح دعوى تيقن الخصوص، و نفى العموم بالأصل، فتيقن الخصوص غير معلوم، لاحتياجه إلى اللحاظ، و كذا العموم، فيعلم إجمالاً بوضع اللفظ للعموم أو الخصوص، و لا معين لأحدهما، فتأمل جيداً.

كون العموم كثيراً ما يراد. و اشتهار (١) التخصيص لا يوجب كثره المجاز، لعدم (٢) الملازمه بين التخصيص و المجازيه، كما يأتي توضيحه.

و لو سلم (٣)، فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينه كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ان تيقن إرادته» يعنى: و مع أن اشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز. و هذا إشكال مختص بالوجه الثانى المذكور بقوله:

«ولا- إلى أن التخصيص قد اشتهر». و حاصل الإشكال: أن الاستدلال المزبور مبنى على ثبوت الملازمه بين التخصيص و المجازيه حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات، لكن هذه الملازمه ممنوعه، لابتنائها على استعمال العموم فى الخصوص حتى يكون مجازاً، و هو ممنوع جداً، إذ إرادته الخصوص انما تكون من باب تعدد الدال و المدلول، لا- من باب استعمال العام فى الخاص.

(٢). تعليل لقوله: «لا يوجب». و قد مر توضيحه بقولنا: «لكن هذه الملازمه... إلخ».

(٣). هذا إشكال آخر على الوجه الثانى، و هو استلزام شيوع التخصيص لكثرة المجاز. و حاصل الإشكال: أنه لو سلمنا الملازمه بين التخصيص و المجازيه فلا بأس بكثرة المجاز إذا كان مع القرينه، لكثرة الاستعمالات المجازيه.

فتحصل مما أفاده المصنف قدس سره من الإشكال على الوجهين اللذين استدل بهما على اختصاص الوضع بالخصوص: أنه يرد عليهما إشكال مشترك بينهما، و هو أنه لا- يصح الاستدلال بهما الا- مع الشك فى الوضع للخصوص أو العموم، و مع العلم بالوضع للعموم - كما هو المفروض - لا- وجه للتمسك بهما، لااختصاص الوضع بالخصوص. و يرد على الوجه الأول - و هو تيقن الخصوص - إشكال مختص به. و على الوجه الثانى إشكالان مختصان به، كما لا يخفى.

ص: ٤٦٨

ربما عد من الألفاظ الداله على العموم النكره فى سياق النفى (١) أو النهى (٢)، و دلالتها عليه لا- ينبغى أن تنكر عقلا- (٣)، لضروره (٤) أنه لا ( يكاد ) يكون طبيعه معدومه الا إذا لم يكن فرد منها بموجود، و الا (٥)

دلاله النكره فى سياق النفى أو النهى على العموم

\*\*\*\*\*

(١). كقوله تعالى: (و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً).

(٢). كقوله: «لا- تلبس شيئاً مما لا- يؤكل فى الصلاه» و اعلم أنه لما فرغ المصنف عن إثبات أن للعموم صيغه تخصه، تعرض لجملة من الألفاظ التى عدت من مصاديقه، فان منها النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى، و تقريب دلالتها على العموم: أن انعدام الطبيعه يتوقف عقلا على ترك جميع أفرادها، بداهه أنه مع وجود فرد واحد من أفرادها توجد الطبيعه، و هذا خلاف ما هو المطلوب من انعدامها، فدلاله النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى على العموم انما تكون بحكم العقل، بشرط أن تكون الطبيعه مطلقه على ما يأتى.

(٣). قيد للدلاله، يعنى: و دلاله النكره على العموم عقلا لا ينبغى أن تنكر.

(٤). تعليل للدلاله، يعنى: أن انعدام الطبيعه يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها.

(٥). أى: و ان كان فرد منها موجوداً كانت الطبيعه موجوده.

كانت موجوده. لكن (١) لا- يخفى أنها (٢) تفيده إذا أخذت مرسله (Z) لا- مبهمه قابله للتقييد، و الا (٣) فسلبها لا يقتضى الا استيعاب السلب

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن إفاده النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله:

«لا تكرم فاسقاً» فان امتثال حرمه إكرام طبيعه الفاسق المطلقه موقوف على عدم إكرام كل شخص من مصاديق طبيعه الفاسق، فلو كانت الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها مقيده لم يقتض دخول النفى عليها عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال: «لا تكرم الفاسق الأموى» فانه لا يقتضى نفى وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعه الفاسق بل عن أفراد الفاسق الأموى فقط.

و كذا إذا كانت الطبيعه مهمله، فان نفيها كنفسها مهمل، فيصلح لأن يكون عاماً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه أو المقيده، و لا يتعين لنفى إحداهما الا بالقرينه.

و لا يخفى أن المصنف أشار فى هامش الكتاب إلى أمرين:

أحدهما: تقييد الطبيعه بالإرسال، و قد اتضح بقولنا: «فلو كانت الطبيعه... إلخ» و الآخر طريق إحراز الإرسال، و هو مقدمات الحكمه، حيث انها تثبت إطلاق الطبيعه، فحينئذ يكون نفيها عاماً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه.

(٢). أى: النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى لا تفيد العموم الا إذا أخذت مرسله - أى مطلقه - لا مبهمه قابله للتقييد.

(٣). أى: و ان لم تؤخذ مرسله - أى مطلقه - بل أخذت مبهمه، فسلبها -

(Z). و إحراز الإرسال فيما أضيفت إليه انما هو بمقدمات الحكمه، فلولاها كانت مهمله، و هى ليست الا بحكم الجزئيه، فلا تفيد الا نفى هذه الطبيعه فى الجمله و لو فى ضمن صنف منها، فافهم فانه لا يخلو من دقه.

ص: ٤٧٠

لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب «-» ما يصلح انطباقها (١) عليه من أفرادها (٢) و هذا (٣) لا- ينافي كون دلالتها (٤) عليه عقليه، فانها (٥) بالإضافه إلى أفراد لا- يقتضى عموم النفي لجميع أفرادها، و انما يقتضى عمومه لما أريد منها يقيناً و هو البعض، لأن المهمله - كما ثبت فى محله - فى قوه الجزئيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرى «فلسبها، منها» راجعه إلى النكره، يعنى: و لا يقتضى استيعاب ما يصلح انطباق النكره عليه على تقدير أخذها مطلقه.

(٢). الضمير راجع إلى النكره، و قوله: «من أفرادها» بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى قوله: «ما يصلح».

(٣). يعنى: استيعاب السلب لخصوص ما أريد منها يقيناً لا- ينافي كون دلالة النكره فى حيز النفي أو النهى على العموم و الاستيعاب عقليه. و هذا إشاره إلى توهم، و هو: أن إفاده النكره فى سياق النفي أو النهى للعموم عقليه، و هو ينافي استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الافراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما أريد منها.

(٤). أى: دلالة النكره على العموم، فضمير «عليه» راجع إلى العموم.

(٥). أى: فان الدلاله. و هذا إشاره إلى دفع المنافاه المزبوره، و حاصله:

أن الدلاله العقليه على العموم انما هى بالإضافه إلى ما يراد من النكره، فان أريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، و ان أريد بها النكره المقيده بقيد كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به، دون جميع الافراد التى تصلح الطبيعه المطلقه للانطباق عليها.

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «و لا يقتضى استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه من أفرادها» و فاعل «تصلح» ضمير راجع إلى النكره كما أوضحناه.

ما يراد منها (١)، لا الافراد التي يصلح «-» لانطباقها عليه. كما لا ينافي (٢) دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله (٣)، ولذا (٤)

و بالجمله: السلب عموماً و خصوصاً تابع لسعه دائره الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها، و ضيقها، و لا يقدر هذا في دلالة النكره في حيز النفي أو النهي على العموم، و كونها عقليه، إذ المقصود عموم ما أريد من النكره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من النكره، لا- الافراد التي تصلح النكره لانطباقها عليها، فان تلك الافراد يكون حالها حال أفراد طبيعه أخرى في عدم الشمول، و خروجها تخصصاً عن حيز النكره الواقعه في حيز أداه السلب.

(٢). غرضه التنبيه على تبعيه السلب سعه و ضيقاً لما وقع في حيزه من كون الطبيعه مطلقه و مقيده و مهمله، من غير فرق بين كون الدلاله على العموم عقليه كالنكره في سياق النفي، أو وضعيه كدلاله لفظ «كل» على العموم.

(٣). هذا الضمير و ضمير «عمومه» راجعان إلى لفظ كل.

(٤). أى: و لأجل كون العموم بحسب ما أريد من مدخوله لا منافاه بين العموم المستفاد من العقل، كالنكره المنفيه أو المنهى عنها، و بين تقييد المدخول بقيود كثيره، كقوله: «لا تكرم رجلاً فاسقاً أمياً» فان تقييد الرجل بهذين القيدين لا يقدر في العموم المستفاد من النكره في سياق النفي أو النهي، و كقوله: «أكرم

(-). الأولى أن يقال: «تصلح» لأن فاعله ضمير يرجع إلى النكره، و توجيهه بما في بعض الحواشي من جعل الفاعل ضميراً مذكراً راجعاً إلى اللفظ غير وجيه، لاقتضاء ذلك تذكير ضمير «انطباقها» أيضاً، إذ لا معنى لانطباق اللفظ لأنه من شئون المفاهيم.

ص: ٤٧٢

لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره. نعم (١) لا يبعد أن يكون (٢) ظاهراً (ظاهره) عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، و هذا (٣) كل رجل عالم عادل» فان كلمه «كل» الموضوعه للعموم تدل على عموم أفراد مدخوله المقيّد بقيدى العلم و العداله، كما تدل على عموم أفراد الرّجل في قوله: «أكرم كل رجل من دون تقييده بقيد.

و بالجمله: إطلاق المدخول و تقييده لا يوجبان التفاوت في معنى العموم.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما ذكره من اشتراك أداه النفي و مثل لفظ «كل» في تبعيه دلالتها على العموم لإطلاق المدخول و تقييده، فلو أريد من المدخول الإطلاق أو غيره كان العموم بالنسبه إلى أفراد ما أريد منه دون غيره.

و حاصل الاستدراك: أن لفظ «كل» يفترق عن الأداه بأنه مع إهمال مدخوله و عدم احتفافه بما يقتضى تقييده أو إطلاقه، يرفع احتمال التقييد، و يثبت إطلاقه من دون حاجه إلى جريان مقدمات الحكمه فيه، فإذا قال: «أكرم كل عالم» و احتمال تقييده بالعداله أو غيرها حكم بالإطلاق، و وجوب إكرام كل فرد من أفراد طبيعه العالم، فكلمه «كل» ترفع احتمال تقييد المدخول. و هذا بخلاف الأداه، فانها لا- ترفع إهمال مدخولها، و لذا يكون النفي مهملاً من حيث العموم و الخصوص، و لا يثبت إطلاق مدخولها الا بمقدمات الحكمه.

(٢). يعنى: أن يكون مثل لفظ «كل» ظاهراً عند إطلاق النكره في استيعاب جميع أفرادها، فضميراً «إطلاقها و أفرادها» راجعان إلى النكره.

إفاده المحلى باللام العموم

(٣). يعنى: ما ذكر في النكره الواقعه في سياق النفي و النهي و لفظ «كل»

ص: ٤٧٣



هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - و لذا (١) لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره (٢)، و إطلاق (٣) من كون العموم و الاستيعاب تابعاً للمدخول جار بعينه فى المحلى باللام، جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - فإذا قال: «أكرم العلماء» و جب إكرام كل فرد من أفراد العلماء، و إذا قال: «أكرم العلماء العدول» و جب إكرام كل فرد منهم إذا اتصف بالعدالة، لا- كل عالم و ان لم يتصف بها. و كذا المفرد المحلى باللام، فان كان مطلقاً، كما إذا قال: «أحل الله البيع» كان كل فرد من أفراد البيع حلالاً، و إذا قال: «أحل الله البيع غير الربوى» كان كل بيع غير ربوى حلالاً.

و الحاصل: أن وزن المحلى باللام و زان غيره من مصاديق العام.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لأجل تبعيه العموم لما أريد من المدخول لا ينافى العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول فى المثال المزبور، و غير الوصف كقوله: «أكرم العلماء ان كانوا عدولاً» أو «الا الفساق منهم».

(٢). أى: غير الوصف، كالشرط و الاستثناء فى المثال.

(٣). إشاره إلى ما قد يتوهم من التنافى بين ما ذكر من تبعيه العموم فى المحلى باللام و غيره لإطلاق المدخول و تقييده، و بين إطلاق التخصيص على تقييد مثل العلماء بالعدول فى قوله: «أكرم العلماء العدول». توضيح التنافى بينهما:

أن العموم فى مثل العلماء إذا كان تابعاً لإطلاق المدخول، فإذا قيد المدخول بقيد - كالعدول المقييد للعلماء فى المثال - فلا وجه لتسميه هذا التقييد بالتخصيص، لأن التخصيص عباره عن تضيق دائره العموم بعد فرض وجوده، فصدق التخصيص يكشف عن ثبوت العموم، و عدم توقفه على إطلاق المدخول. فما ذكر من تبعيه العموم لإطلاقه فى غير محله. و ضمير «تقييده» راجع إلى المدخول.

ص: ٤٧٤

التخصيص على تقييده ليس (١) الا من قبيل «ضيق فم الركيه» (٢) لكن دلالاته على العموم وضعاً محل منع (٣)، بل انما يفيد (٤) (فيما) إذا اقتضته (قرينه) الحكمه (٥) أو قرينه أخرى (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و إطلاق» وهذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن إطلاق التخصيص على التقييد المتصل ليس جارياً على الاصطلاح حتى يبقى مجال للتوهم المزبور، بل إطلاقه عليه مبني على المسامحه. نظير التضييق في قولهم:

«ضيق فم الركيه» إذا قال ذلك قبل فتحه، أو قبل احداث الركيه، فان معنى التضييق حينئذ: إحداثه ضيقاً. و على هذا، فمعنى التخصيص بالمتصل إيجاد العام مخصصاً.

(٢). الركيه ك «عطيه»: البثر، يجمع على ركايا ك «عطايا».

(٣). و قوله: «لكن دلالاته» استدراك على قوله: «بناء على افادته للعموم».

و غرضه: أن المحلى باللام لا- يفيد العموم الا- بالقرينه من مقدمات الحكمه أو غيرها من القرائن، و هذا إنكار لدعوى وضع المحلى باللام للعموم. و حاصل ما أفاده المصنف «قده» من منع الوضع للعموم: أن ما وضع للعموم اما نفس اللام، و اما مدخوله، و اما مجموعهما، و لم يثبت شىء من ذلك، فلا بد أن تكون الدلاله على العموم بمعونه قرينه من مقدمات الحكمه، أو غيرها مثل الاستثناء، كقوله تعالى: (ان الإنسان لفي خسر الا الذين آمنوا) فان كلمه «الا» تدل على عموميه الإنسان، و الا لم يصح الاستثناء.

(٤). أى: العموم، و ضميراً «دلالاته و اقتضته» راجعان إلى العموم.

(٥). كما فى قوله تعالى: (أحل الله البيع).

(٦). كالأستثناء، كما فى آيه الخسران المتقدمه آنفاً.

و ذلك (١) لعدم اقتضائه «-» وضع اللام، و لا مدخوله (٢)، و لا ( و لا ثبت ) وضع (٣) آخر للمركب منهما، كما لا يخفى «--»  
و ربما يأتي فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لمنع الدلالة الوضعيّه، و قد أوضحناه بقولنا: «و حاصل ما أفاده... إلخ».

(٢). بالجر معطوف على «اللام»، و ضمير «اقتضائه» راجع إلى العموم، يعنى: و لا وضع مدخول اللام للعموم، لأنه وضع للطبيعه، و اللام وضع للإشاره إلى تعيين مدخولها.

(٣). بالرفع معطوف على «وضع اللام» و ضمير «منهما» راجع إلى اللام و مدخولها.

(-). الأولى أن يقال: «لعدم اقتضاء وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم» بل الصواب إسقاط «اقتضاء» بأن يقال: «لعدم ثبوت وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم»، إذ لا معنى لعدم المقتضى فى وضع اللام للعموم بعد وضوح عدم اعتبار المناسبه فى الوضع بين الألفاظ و المعانى و كفايه نفس الوضع فى حصول العلقه و الارتباط بينهما، هذا.

ثم ان «اقتضائه» مصدر أضيف إلى المفعول المراد به العموم، و قوله: «وضع» فاعله، يعنى: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم. و إضافه المصدر إلى الضمير المفعول ثم ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معهوده فى المحاورات.

(--). و لا- يخفى أنه لا- تنافى بين إنكار وضع المحلى باللام للعموم و بين ما يقال من ظهور كلماتهم فى الاتفاق على كون الجمع المحلى باللام للعموم لأن الاستعمال أعم من الحقيقه.

ص: ٤٧٦

لا شبهه (١) «-» فى أن العام المخصص بالمتصل (٢)

المخصص المتصل و المنفصل

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا البحث تحقيق حال العام المخصص بمخصص متصل أو منفصل من حيث كونه حجه فى الباقي و عدمها، قال فى المعالم:

«الأقرب عندى أن تخصيص العام لا يخرج عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملاً مطلقاً... إلخ». و فى التقريرات: «إذا خصص العام بأمر معلوم مفهوم ما و مصداقاً فلا- ينبغى الإشكال فى حجية العام فى الباقي مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور... إلخ».

(٢). ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به - فى مثل قولهم: ان للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاعلاً به - من الاتصال و الانفصال الحسيين، بل المراد بهما وحده الجملة و تعددها. و عليه، فقول القائل: «لا تكرم الفيلسفين» من مثل «أكرم العلماء، لا تكرم الفيلسفين» منفصل، لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالأولى حساً، كما أن وصف العدول و نحوه مما يكون من الملابس كالحال و البدل و الشرط من قولنا: «أكرم العلماء العدول» أو «عادلين»

(-). ظاهره نفي الشبهه عند كل أحد، فهو من قبيل اللفظ الصريح فى تسلّم المطلب عند الجميع، و هو مناف للخلاف الذى تعرض له بعد ذلك، فالأولى أن يقال:

الحق أو الأقرب أو الأصح أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فى الباقي.

أو المنفصل (١) حجه «-» أو «الفقهاء» أو «ان كانوا عدولاً» متصل و ان انفصل عن الجزء الأول حساً. و على هذا، فضابط الاتصال و الانفصال استقلال الجزء و عدم استقلاله، فان لم يستقل بأن كان الكلام جملة واحده، و كان أحد أجزائها قيداً أو شرطاً لها، فهو متصل.

و ان كان منفصلاً حساً و ان استقل، بأن كان بنفسه جملة على حده مثل «لا تكرم الفيلسفين» في المثال المتقدم فهو منفصل و ان كان متصلاً حساً.

ثم ان التعبير عن الملابس كالوصف و الحال و غيرهما من القيود بالمخصص المتصل مبنى على المسامحة كما هو واضح، و قد اتضح وجهه مما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت المراد به، و لازم الضابط المزبور في الاتصال و الانفصال انعقاد الظهور في العموم في الثاني دون الأول.

(-). هذا التعبير الموجود في المعالم و التقارير و مقالات شيخنا العراقي قدس سره حيث قال: «لا- إشكال في كون العام المخصص بالمبين حجه» أولى من التعبير بكونه حقيقه أو مجازاً كما في القوانين، حيث قال: «إذا خص العام، ففي كونه حقيقه في الباقي أو مجازاً أقوال»، و في الفصول حيث قال: «إذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقه أو مجازاً إلى أقوال».

وجه الأولويه: أن المناسب للأصولي البحث عن الحجية، لا عن كون العام بعد التخصيص حقيقه أو مجازاً في الباقي، فانه شأن علماء العربية.

مع أن الحجية تلائم كون العام المخصص حقيقه أو مجازاً في الباقي.

أما على الأول، فظاهر. و أما على الثاني، فلا يمكن أن يكون المخصص قرينه صارفه و معينه.

ص: ٤٧٨

فيما بقي فيما علم ( مما علم ) عدم دخوله (١) في المخصص مطلقاً و لو كان متصلاً (٢)، و ما (٣) احتمال

\*\*\*\*\*

(١). أى: دخول الباقي في المخصص مطلقاً و لو كان متصلاً مانعاً عن انعقاد الظهور.

(٢). و قد علم من هذا الكلام حكم صورتين:

إحدهما: اتصال المخصص مع العلم بخروج الباقي عنه.

ثانيتها: انفصاله كذلك. و في هاتين الصورتين لا مانع من التمسك بالعام مطلقاً.

أما في المتصل، فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي. و أما في المنفصل، فلعدم مانع عن حجته في الباقي، ضروره أن ظهور العام في العموم قد انعقد و صار حجه فيه، فلا ترفع اليد عن حجته فيه الا بحجه أقوى، و هى ظهور المخصص المنفصل بمقدار ما يزاومه فيه.

و بالجملة، ففي المخصص المعلوم عدم دخول الباقي فيه سواء كان متصلاً أم منفصلاً يكون العام حجه فيما بقي.

(٣). معطوف على «فيما علم» يعنى: أن العام المخصص حجه فيما علم عدم دخول الباقي في المخصص، سواء كان متصلاً أم منفصلاً، و فيما احتمال دخوله فيه أيضاً إذا كان المخصص منفصلاً.

و المتحصل مما أفاده المصنف «قده»: أن المخصص اما متصل و اما منفصل، و على التقديرين اما أن يعلم بعدم دخول الباقي في المخصص، كالعلم بعدم دخول العالم العادل في الفساق في قولهم: «أكرم العلماء الا- الفساق»، و اما أن لا يعلم بذلك، بل يحتمل دخوله فيه، كما عرفت في مرتكب الصغيره،

ص: ٤٧٩

دخوله فيه أيضا «-» إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور (١) «-» لاحتقال شمول مفهوم الفاسق له، فالصور أربع، و قد علم مما تقدم صورتان منها، و هما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل، و العلم بعدم دخوله في المنفصل، و تقدم أيضا بيان حكمهما، و هو كون العام حجه في الباقي فيهما. و علم من قوله «قده»: «و ما احتمال دخوله... إلخ» الصورتان الثالثه و الرابعه، و هما: احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، و احتمال دخوله في المتصل، و حكم «قده» بحجيه العام في الثالثه - أى المنفصل - دون الرابعه أى المتصل، و سيأتى التفصيل.

\*\*\*\*\*

(١). على ما في التقريرات، و قد مر في عبارته المنقوله في أول شرح هذا الفصل.

(-). اعلم أن هذا الفصل قد عقده الأصوليون لتحقيق حال العام المخصص بالمخصص المعلوم مفهوماً و مصداقاً من حيث حجيته في الباقي و عدمها، كما عرفت عنوان المعالم و التقريرات. و اما مع إجمال المخصص مفهوماً أو مصداقاً فعقدوا له فصلاً مستقلاً، و المصنف «قده» عقد له الفصل الآتي، فلا ينبغي التعرض لحكم المخصص المجمل المفهومي أو المصداقي هنا.

(--). قد يتوهم كونه راجعاً إلى الصور الثلاث، لكنه ليس كذلك، لأنه نفى الشبهه عن حجيه العام في الصورتين الأوليين، و هما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل و المنفصل، فقوله: «كما هو المشهور» راجع إلى الصوره الثالثه، و هي احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، و لذا قال في عبارته المتقدمه عن التقريرات: «مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور».

ص: ٤٨٠

..... و أما الصورة الرابعه، و هى ما إذا كان المخصص متصلا مع احتمال دخول الباقي فيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيه، لعدم انعقاد ظهور للعام الا- فيما عدا الخاصّ، كالعالم غير النحوى فى قوله: «أكرم العلماء الا النحويين»، فموضوع الحكم العالم غير النحوى، فمع الشك فى كون عالم نحويّاً لا- يجوز التمسك بالعام لوجوب إكرامه، إذ لم يعلم فرديته له، و الا لزم التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و هو غير جائز على ما سيأتى إن شاء الله تعالى، هذا.

و لا يخفى أنه قد يقال - كما فى حاشيه المحقق التقى «قده» على المعالم :-

«ان النزاع فى كون المخصص حقيقه أو مجازاً لا- يلائم كون بعض الألفاظ موضوعاً للعموم، و ذلك لأن استعمال العام فى الخاصّ لا- محاله يكون مجازاً، إذ المفروض كونه حقيقه فى العموم، فاستعماله فى غيره يكون مجازاً قطعاً، و معه لا- مجال للترديد بين كونه حقيقه أو مجازاً، بل لا بد أن يقال: ان العام المخصص مجاز يقيناً».

و يمكن أن يجاب عنه بعدم التنافى بين كون بعض الألفاظ حقيقه فى العموم و بين تردد العام المخصص بين كونه حقيقه أو مجازاً. توضيحه: أنه تارة يستعمل العام فى الخاصّ بنحو المجاز فى الكلمه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالمجازيه.

و أخرى يراد الخاصّ من العام المخصص من دون استعمال العام فيه، بل العام مستعمل فى معناه الحقيقى، و هو مراد منه بالإرادہ الاستعماليه، و الخاصّ يكون قرينه على ما يراد من العام بالإرادہ الجديه من باب تعدد الدال و المدلول، فالنزع حينئذ يرجع إلى أن الخاصّ قرينه على المراد الجدى من العام أم لا فليس فى البين مجاز فى الكلمه أصلاً، و لا قرينه على صرف اللفظ عن ظاهره



بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف (١) إلا إلى بعض أهل الخلاف (٢).

و ربما فصل بين المخصص المتصل، فليل (٣) بحجته (٤) فيه، و بين المنفصل، فليل بعدم حجته (٥) (فيه). و احتج النافى (٤) بالإجمال، لتعدد (٧) المجازات حسب (تعدد) مراتب الخصوصيات، و تعيين

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى هذه الصورة الثالثه.

(٢). كأبى ثور كما فى التقريرات.

(٣). القائل بهذا التفصيل جماعه منهم البلخى - على ما فى التقريرات -، و حاصل ما أفاده فى ذلك حجيه العام فى المخصص المتصل كالوصف و الغايه و بدل البعض و الاستثناء، و عدمها فى المنفصل.

(٤). أى: بحجيه العام فى المخصص المتصل. و الوجه فيه: أن التخصيص به يوجب انعقاد ظهور العام فى الباقي، و مع هذا الظهور لا يصير الباقي مجملا لتردده بين المعانى المجازيه، و ضمير «فيه» راجع إلى المخصص المتصل.

(٥). أى: المنفصل.

(٦). أى: النافى للحجيه مطلقاً حتى فى المتصل، و تقريب استدلاله: أن العام حقيقه فى العموم، و بعد تخصيصه يصير مجازاً، لتعذر إرادته معناه الحقيقى و حيث ان المجازات متعدده لإمكان إرادته جميع ما عدا الخاص، و إمكان إرادته بعضها، و لا مرجح لأحد المجازات على الاخر يصير العام مجملا، فيسقط عن الحجيه، من غير فرق فى ذلك بين كون المخصص متصلاً كقوله: «أكرم العلماء العدول»، و منفصلاً كقوله: «أكرم الأطباء، و لا تكرم فساقهم».

(٧). تعليل للإجمال. و تعدد المجازات انما هو باعتبار تعدد أفراد العام، و هو العموم، و استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى كى يكون مجازاً، و هذا نزاع معقول يلائمه وضع بعض الألفاظ لخصوص العموم.

ص: ٤٨٢

( و تعين ) الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

و التحقيق في الجواب أن يقال (١): انه (٢) لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أما في التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا- تخصيص أصلاً، و أن (٣) أدوات العموم قد استعملت فيه، و ان كان دائرته (٤) سعه و ضيقاً تختلف باختلاف ذوى الأدوات (٥)، و لفظه «كل» حيث انه بعد التخصيص يكون استعماله في كل واحد من أفراد مجازاً، و مع تعدد المجازات، و عدم مرجح لبعضها على الاخر يصير العام مجملاً، إذ لم يعلم ما أريد به بعد التخصيص، فيسقط عن الحجية.

\*\*\*\*\*

(١). توضيح ما أفاده في رد دليل النافي: أن التخصيص لا- يستلزم المجازيه في العام أصلاً، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص متصلاً و منفصلاً.

أما في المتصل، فلما مر من أنه لا تخصيص حقيقه، و أن إطلاق التخصيص عليه مسامحه، و أن أدوات العموم لا تستعمل الا في العموم، غايه الأمر أن دائرته ضيقه، فان قولنا: «أكرم كل رجل عالم» ليس مثل قولنا: «أكرم كل رجل في سعه الدائره، و كثره الافراد، و من المعلوم عدم التفاوت في مثل لفظ «كل» من حيث استعماله في العموم بين كثره أفراد مدخوله و قلتها.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). معطوف على «انه» و مفسر له، يعنى: لا تخصيص أصلاً فيما يسمى بالمخصص المتصل، لأن أدوات العموم قد استعملت في العموم، فلا تخصيص في البين حتى يرد عليه إشكال تعدد المجازات الموجب للإجمال.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى العموم.

(٥). المراد بذوى الأدوات هي الموضوعات التي تقع بعد الأدوات المقتضيه لعمومها.

ص: ٤٨٣

فى مثل «كل رجل و «كل رجل عالم» قد استعملت فى العموم (١) و ان كان أفراد أحدهما (٢) بالإضافه إلى الآخر بل فى نفسها (٣) فى غايه القله. و أما (٤) فى المنفصل، فلان إرادته الخصوص واقعاً لا تستلزم

\*\*\*\*\*

(١). الذى هو معناه الحقيقى، فلفظ «كل» و نحوه من أدوات العموم لم يستعمل فى غير معناه الموضوع له حتى يلزم المجاز و تعدده، فلا فرق فى استعمال مثل لفظ «كل» فى العموم بين «كل رجل و بين «كل رجل عالم».

نعم الفرق بينهما انما هو فى قله أفراد الثانى، لتقييد الرجل بالعالم، و كثره أفراد الأول، لإطلاق الرجل و عدم تقييده بقيد.

(٢). و هو: كل رجل عالم، و المراد ب «الآخر» كل رجل.

(٣). لأن أفراد طبيعه العالم فى نفسها - و مع الغض عن إضافتها إلى أفراد طبيعه الرجل فى غايه القله، و مع ذلك يستعمل لفظ «كل» الداخلى على الرجل العالم فى العموم الذى هو معناه الحقيقى.

(٤). معطوف على «اما» فى قوله: «اما فى التخصيص بالمتصل» يعنى:

و أما عدم لزوم المجاز فى التخصيص بالمخصص المنفصل، فلان الإرادة على قسمين: استعماليه و جديده، و العبره فى الحقيقه و المجاز انما هى بالإرادته الاستعماليه التى هى إفاء اللفظ فى المعنى، دون الإراده الجديده الباعثه على تشريع الأحكام. و عليه، فلا مانع من استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له من دون إرادته الجديده، بل لنكته اقتضت هذا الاستعمال، و يمكن أن تكون تلك النكته جعل العموم ضابطاً ليرجع إليه فى مقام الشك فى خروج بعض أفراده بالمخصص، و حينئذ فإذا استعمل العام فى العموم، ففيما كان الخاص مانعاً عن حجيه ظهور العام فيه سقط العام عن الحجيه بالنسبه إلى هذا المقدار

ص: ٤٨٤

استعماله فيه، و كون الخاصّ قرينه عليه (١)، بل من الممكن قطعاً استعماله (٢) معه في العموم قاعده (٣). و كون (٤) الخاصّ مانعاً عن حجيه ظهوره تحكيمياً (٥) و فيما لم يكن مانعاً عن حجيه ظهور العام فيه كان حجه، و العام في كلا الموردين مستعمل في معناه الموضوع له، فهو فيما عدا مقدار دلالة الخاصّ حجه، إذ المفروض انعقاد الظهور و حجيته الا في مقدار دلالة الخاصّ، لأنه يصادم حجيه ظهور العام، لا نفس الظهور.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الخصوص، و «كون» معطوف على «استعماله». و ضمير «استعماله» راجع إلى العام، و ضمير «فيه» راجع إلى الخصوص، يعنى:

أن إرادته الخصوص واقعاً لا- تستلزم الإيراده الاستعماليه، أى استعمال العام فيما أريد به واقعاً و هو المخصص المنفصل، و لا تستلزم كون الخاصّ قرينه على الاستعمال المزبور حتى يلزم المجاز.

(٢). يعنى: استعمال العام مع المخصص المنفصل.

(٣). ليتمسك بها في مقام الشك، فلا يراد من استعمال العام في العموم الا تأسيس قاعده يرجع إليها في ظرف الشك، لا أن العموم مراد جدى للمتكلم فقوله: «قاعده» إشاره إلى النكته التي دعت إلى استعمال العام مع عدم إرادته العموم بالإيراده الجديّه.

(٤). معطوف على «استعماله» يعنى: و من الممكن قطعاً كون الخاصّ مانعاً عن حجيه ظهور العام، لا مانعاً لأصل ظهوره، لوضوح أن الخاصّ المنفصل لا يمنع عن ظهور العام في العموم، بل يمنع عن حجيته.

(٥). هذا وجه كون الخاصّ المنفصل مانعاً عن حجيه ظهور العام، لا أصل الظهور، و توضيحه: أن المقرر في محله تقديم النص أو الأظهر على الظاهر،

للنص أو الأظهر على الظاهر، لا (١) مصادماً لأصل ظهوره، و معه (٢) لا مجال للمصير إلى أنه (٣) قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا (٤) مجرد احتمال، و لا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبه من مراتبه.

فانه يقال: مجرد احتمال استعماله (٥) فيه لا يوجب إجماله بعد و عده من الجمع العرفي بين الدليلين، و عدم معامله التعارض بينهما، و حيث ان الخاص أقوى ظهوراً من العام، فيقدم عليه، للأقوائيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الخاصّ لا- يوجب انقلاب ظهور العام في العموم إلى ظهوره في الخصوص المررد بين مراتبه حتى يكون مجملاً، كما يدعيه النافي للحجيه.

(٢). أى: و مع هذا الاحتمال الذى أبرزه بقوله: «بل من الممكن» و ضمير «ظهوره» راجع إلى العموم.

(٣). أى: إلى أن العام قد استعمل في الخاصّ مجازاً كي يلزم الإجمال الذى جعله النافي للحجيه دليلاً على سقوط العام عن الحجيه.

(٤). أى: تحكيم الخاصّ على العام مجرد احتمال. و توضيح هذا الإشكال:

أن استعمال العام في معناه الموضوع له و إرادته الخاصّ منه بدالٍ آخر و ان كان رافعاً للإجمال، و موجباً لجواز التمسك بالعام في غير مورد التخصيص، لكنه مجرد احتمال، و لا- دليل عليه في مقام الإثبات، و من المعلوم أن مجرد الاحتمال ثبوتاً لا يكفى في رفع الإجمال مع احتمال استعمال العام في مرتبه خاصه، و قرينه الخاصّ عليه.

(٥). أى: استعمال العام في الخاصّ. توضيح ما أفاده بقوله: «فانه يقال»

استقرار (١) ظهوره في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجيه (٢) تحكيمياً لما هو الأقوى (٣)، كما أشرنا إليه آنفاً (٤). في دفع الإشكال: أن مجرد احتمال استعمال العام في الخاص لا يوجب إجمال العام، بعد ما تقدم من انعقاد الظهور له في العموم بلا- إشكال فيما إذا كان الخاص منفصلاً، و احتمال استعمال العام في الخاص موهون في قبال الظهور، كوهن احتمال خلاف الظاهر في سائر الظهورات، إذ كل ظاهر مقرون باحتمال خلافه فيلزم عدم حجيه شىء من الظواهر، و هو باطل بالضرورة. و عليه، فالخاص المنفصل يصادم حجيه الظاهر، لا أصل الظهور، فيقدم على ظهور العام في أفراد الخاص بالأقوائيه، و يكون العام حجه في غير أفراد الخاص، لعدم مانع عن اعتباره فيه.

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان العام قبل ورود الخاص يستقر له الظهور في العموم، و الخاص لا يوجب انقلاب هذا الظهور، بل يوجب انقلاب حجيته بمعنى عدم كون العام مراداً جدياً للمتكلم، فالعام مستعمل في معناه و هو العموم، لكنه ليس مراداً بالإراداه الجدييه. و ضمير «ظهوره» راجع إلى العام.

(٢). أى: حجيه العام على المراد الجدى النفس الأمري، فالخاص يقدم على العام في دلالته على المراد الجدى فقط، دون الاستعمالى، و ضمير «مزاحمته» راجع إلى العام، و هو من إضافه المصدر إلى مفعوله، و الأولى سوق العبارة هكذا: «و مزاحمه الخاص له انما هي بحسب الحجيه».

(٣). و هو الخاص، و وجه أقوائيته من العام في الحجيه هو الوجه في تقديم القرينه على ذيهها، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى في المطلق و المقيد.

(٤). يعنى: قبل أسطر حيث قال: «تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر».

و بالجمله: الفرق بين المتصل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول- فى الخصوص، و فى الثانى (١) الا فى العموم، الا أنه لا وجه (٢) لتوهم استعماله مجازاً فى واحد منهما (٣) أصلاً،

\*\*\*\*\*

(١). و هو المخصص المنفصل، و المراد بقوله: «فى الأول» المخصص المتصل، و قوله: «و بالجمله» بيان لتلخيص ما ذكره، و هو: أن بين المخصص المتصل و المنفصل جهة اشتراك و جهة افتراق. أما الأولى، فهى: أن العام قد استعمل فى كليهما فى المعنى الحقيقى، و لا يلزم فيهما مجاز أصلاً.

و أما الثانية، فهى: أن العام فى المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور فى غير الخاصّ. و لذا لا يكون حجه الا فى الافراد التى يعلم بعدم مصداقيتها للخاص و لا يكون حجه فى الافراد المشكوكه، إذ المفروض عدم ظهور العام فى جميع الافراد حتى يكون حجه فى تمامها من المعلومه و المشكوكه الا- ما علم بخروجه كما فى المخصص المنفصل. و هذا بخلاف المنفصل، فان العام فيه ينعقد له ظهور فى جميع الافراد حتى الخاصّ، لكن نرفع اليد عن حجيه هذا الظهور بالنسبه إلى ما علم كونه من أفراد الخاصّ فقط، لأقوائه ظهوره من ظهور العام. و أما فيما عدا ذلك، فحجيه ظهور العام فيه سليمه من المانع، و لذا يكون العام فى التخصيص بالمنفصل حجه فيما علم خروجه من الخاصّ، و فيما احتمل دخوله فيه.

و بالجمله: فالفارق بين المخصص المتصل و المنفصل هو انعقاد ظهور العام فى العموم فى الثانى، و عدم انعقاده فيه فى الأول.

(٢). هذا إشاره إلى الجبهه المشتركه بين المخصص المتصل و المنفصل، و هى كون استعمال العام فى كليهما على نحو الحقيقه، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). أى: المخصص المتصل و المنفصل، و ضمير «استعماله» راجع إلى العام.

و انما اللازم (١) الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الأول (٢)، و عدم (٣) حجيه ظهوره فى خصوص ما كان الخاصّ حجه فيه فى الثانى (٤) فتفظن.

و قد أجب «-» عن الاحتجاج (٥) بأن (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجبهه الفارقه بين المتصل و المنفصل.

(٢). يعنى: فى المخصص المتصل كالعلماء العدول، فان العام حجه فى خصوص الخاصّ، لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فيه.

(٣). عطف على «حجيه» يعنى: و انما اللازم الالتزام بعدم حجيه ظهور العام فى خصوص أفراد المخصص المنفصل، لأقوائيه الخاصّ كما مر مراراً، و الالتزام بحجيته فيما عداها.

(٤). أى: المخصص المنفصل، و ضمير «ظهوره» راجع إلى العام، و ضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٥). أى: أجب عن احتجاج النافى مطلقاً بالإجمال الناشى من تعدد المجازات.

(٦). متعلق بقوله: «و أجب». و حاصل هذا الجواب المبني على تسليم مجازيه العام المخصص هو: أن الإجمال انما يكون فيما إذا لم يتعين أحدها بمعين. و أما إذا كان هناك معين لأحدها، فلا يلزم إجمال أصلاً، و المفروض وجوده، و هو تمام الباقي، حيث انه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى بعد تعذر حمل اللفظ عليه، فإذا كان عدد العلماء مائه مثلاً، و خصص بالنعوين

(-). هذا الجواب مذکور فى التقريرات بقوله: «و أجب عنه بأن المرجح هو أقربيه الباقي لمدلول العام».



الباقى أقرب المجازات (١).

و فيه (٢): أنه لا اعتبار فى الأقربيه بحسب المقدار، و انما المدار على الأقربيه بحسب زياده الأُنس الناشئه (٣) من كثره الاستعمال «-» و فى تقريرات بحث شيخنا الأستاذ قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج (٤) ما هذا لفظه: «و الأولى (٥) أن يجاب بعد تسليم مجازيه الذين عددهم عشره، فالباقي بعد التخصيص - و هو تسعون - أقرب إلى المعنى الحقيقى من خصوص الفقهاء الذين عددهم أيضا عشره مثلاً و هذه الأقربيه توجب تعين الباقي. و مع الأقربيه لا- إجمال فى البين حتى يكون مانعاً عن التمسك بالعامّ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أقربها إلى المعنى الحقيقى و هو العموم.

(٢). هذا رد الجواب المزبور، توضيحه: أن الأقربيه المرجحه لبعض المجازات لا بد أن تكون ناشئه فى أذهان المخاطبين من كثره استعمال اللفظ فى ذلك البعض، فلا عبره بالأقربيه الناشئه من كثره الافراد بدون استعمال اللفظ فيها، فان هذه الأقربيه لا توجب تعينه بحيث يصير العام ظاهراً فيه، إذ لا- تلازم بين أكثره أفراد مجاز من أفراد غيره، و بين ظهور اللفظ فيها الموجب لأُنس الذهن به الذى هو المناط فى الأقربيه المرجحه لبعض المجازات.

(٣). صفه لقوله: «زياده».

(٤). أى: احتجاج النافى للحجيه بالإجمال الناشى عن تعدد المجازات.

(٥). بعد أن رد التقريرات بما ذكره بقوله: «و أجيب» قال: «و الأولى أن

(-). ينبغى أن يتمم هذا الجواب بأن يقول: «و المفروض عدم ثبوت هذه الكثره» فالجواب بالأقربيه - بعد تسليم المجازيه - لا يرفع الإجمال حتى يكون العام حجه فى الباقي.

ص: ٤٩٠

الباقى بأن (١) دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد (٢) و لو (٣) كانت دلالة مجازيه، إذ (٤) هى بواسطه يجاب... إلخ». توضيح هذا الجواب عن استدلال النافى لحجيه العام المخصص بالإجمال لتعدد المجازات هو: وجود المقتضى لحجيه العام فى الباقى، و عدم المانع عنها، لأن دلالة العام على كل واحد من أفراده لأجل انطباق معناه عليه و من المعلوم عدم ارتباط شىء من هذه الدلالات بأخرى، لأن مناط الدلالة فى كل واحد منها - و هو الانطباق - موجوده، و لا تناط إحدى الدلالات بالأخرى بل كل منها مستقلة، فلو كان للعام مائه فرد، و خرج عنها عشرون فرداً لم يقدح ذلك فى دلالة على الباقى و ان كانت الدلالة مجازيه كما يدعيه النافى، حيث انه يدعى كون استعمال المخصص فى الباقى مجازاً. وجه عدم القدح: أن المجازيه لم توجب الا قصور دلالة العام على أفراد الخاص، فلا يشمل الافراد الخارجه عن حيزه بسبب التخصيص. أما دلالة على غير ما خرج عنه من الافراد، فهى باقيه على حالها، إذ ليس المعنى الحقيقى و هو العموم مابيناً للمعنى المجازى حتى تتفاوت الدلالة فيهما، بل هما من قبيل الأقل و الأكثر، فان المعنى الحقيقى أكثر أفراداً من المعنى المجازى.

و بالجملة: فالمقتضى لدلالة العام على كل واحد من أفراده بالاستقلال - و هو الانطباق - موجود، و المانع مفقود، و مع الشك فى وجوده يدفع بالأصل.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «يجاب».

(٢). هذا الضمير و ضمير «دلالته و أفراده» راجعه إلى العام.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كانت الدلالة مجازيه، كما يقول بها النافى للحجيه.

(٤). تعليل لقوله: «و لو كانت» و ضمير «هى» راجع إلى المجازيه، يعنى:

ص: ٤٩١

عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله (١) فالمقتضى (٢) للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام (٣) انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه (٤) بالنسبه إلى الباقي، لاختصاص (٥) المخصص بغيره، فلو شك (٦) أن المجازيه انما تنشأ من ناحيه خروج أفراد المخصص عن العام، و لا تنشأ من دخول غير أفراد المخصص في مدلول العام حتى يكون المجازى مبيناً للمعنى الحقيقي، و تكون مباينتهما؛ كك لله لله موجب لتفاوت دلالة العام قبل التخصيص و بعده.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «شموله» راجعان إلى العام، و ضمير «غيرها» راجع إلى الافراد.

(٢). و هو الدلالة المتقدمه.

(٣). مما لا يكون المعنى المجازى مبيناً للمعنى الحقيقي، بل يكون من مراتبه.

(٤). أى: انتفاء ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و غرضه انتفاء القرينه الصارفه للعام عن ظهوره في الافراد الباقيه بعد التخصيص.

(٥). تعليل لانتفاء القرينه الصارفه بالنسبه إلى الباقي، و حاصله: اختصاص المخصص بغير الباقي، فليس فى البين ما يوجب صرف العام عن ظهوره فى الباقي، و ضمير «بغيره» راجع إلى المخصص.

(٦). يعنى: بعد فرض انتفاء القرينه الصارفه للعام عن ظهوره فى الباقي لو شك فى مانع - أى مخصص آخر - بالنسبه إلى الباقي، فالأصل - أى أصاله عدم تخصيص زائد - محكم. و ضمير «بغيره» راجع إلى الباقي.

ص: ٤٩٢

فالأصل عدمه (١) انتهى موضع الحاجة.

قلت (٢): لا يخفى أن دلالة على كل فرد انما كانت لأجل دلالة على العموم و الشمول، فإذا لم يستعمل فيه (٣) و استعمل (٤) في الخصوص كما هو (٥) المفروض مجازاً، و كان إرادته كل واحده ( واحد ) من مراتب الخصوصيات مما (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله.

(٢). توضيح ما أورده على التقريرات هو: أن دلالة العام على أفرادها كانت لأجل استعماله فى معناه الحقيقى - و هو العموم و الشمول - فإذا لم يستعمل فيه كما هو المفروض، لأنه قد استعمل فى الخصوص مجازاً، و المفروض أيضاً أن المعانى المجازيه كثيره، فلا بد من تعيين أحدها بمرجح لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح، و المفروض عدمه، فلا محاله يصير العام المخصص حينئذ مجملاً إذ لا مقتضى لظهوره فى الباقي، لأن منشأ الظهور و مقتضيه اما الوضع، و اما القرينه، و كلاهما مفقود. أما الأول، فواضح، لأن المفروض عدم كون الباقي معنى حقيقياً للعام.

و أما الثانى، فلعدم قرينه فى البين الا الخاص و هو قرينه صارفه، لا معينه، فالموجب لظهور العام فى الباقي مفقود.

(٣). أى: العموم، و ضمير «دلالته» فى الموضوعين راجع إلى العام.

(٤). الضميران المستتران فى «يستعمل و استعمل» راجعان إلى العام.

(٥). أى: الاستعمال فى الخصوص مفروض البحث، و قوله: «مجازاً» متعلق بقوله: «و استعمل» يعنى: و استعمل العام فى الخصوص مجازاً.

(٦). أى: من مراتب التخصيص التى جاز انتهاء التخصيص إليها.

ص: ٤٩٣

جاز انتهاء التخصيص إليه (١)، و استعمال (٢) العام فيه مجازاً ممكناً (٣) كان (٤) تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، و لا مقتضى (٥) لظهوره فيه (٦)، ضروره (٧) أن الظهور اما بالوضع، و اما بالقرينه، و المفروض أنه (٨) ليس بموضوع له، و لم يكن (٩) هناك قرينه، و ليس له موجب آخر (١٠)، و دلالتة (١١)

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به مراتب الخصوصيات.

(٢). معطوف على «انتهاء» يعنى: و مما جاز استعمال العام فيه، و ضميراً «إليه، فيه» راجعان إلى «ما» الموصول، و تذكيرهما باعتبار لفظ الموصول.

(٣). خبر «كان»، و قوله: «مجازاً» قيد ل «استعمال» يعنى: و جاز استعمال العام فيه مجازاً، و ضمير «بعضها» راجع إلى مراتب.

(٤). جواب «إذا» فى قوله: «فإذا لم يستعمل».

(٥). هذا ناظر إلى دفع ما فى التقريرات من قوله: «فالمقتضى للحمل على الباقي موجود» و قد أوضحنا هذا الدفع بقولنا: «إذ لا مقتضى لظهوره فى الباقي... إلخ».

(٦). أى: لظهور العام فى الخصوص.

(٧). تعليل لعدم المقتضى لظهور العام فى الخصوص، و قد عرفت تقريبه.

(٨). أى: الخصوص ليس معنى حقيقياً حتى يدل العام عليه بالوضع.

(٩). غرضه نفي القرينه على ظهور العام فى الباقي، كما أن ما قبله نفي الظهور بنفى الوضع.

(١٠). يعنى: و ليس للظهور موجب آخر غير الوضع و القرينه.

(١١). أى: العام، و هذا ناظر إلى ما فى التقريرات من قوله: «بأن دلالة العام

على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالة (١) على العموم لا- يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه (٢). فالمانع عنه (٣) و ان كان مدفوعاً بالأصل، الا أنه لا مقتضى له (٤) على كل فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر... إلخ» و غرض التقريرات ما عرفته مفصلاً بقولنا: «وجود المقتضى لحجبه العام في الباقي... إلخ» فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العام. و حاصل إشكال المصنف على التقريرات: أن دلالة العام على كل فرد من أفراد قبل التخصيص لا تقتضى دلالة على الباقي بعده كما توهم، و ذلك لأن الدلالة على كل واحد من الافراد قبل التخصيص كانت مستنده إلى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحد منها ضمنيه، لا استقلاليه و مع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضى لظهوره في تمام الباقي، لانتفاء الدلالة الضمنيه بانتفاء المطابقه.

(٢). أى: الباقي، و قوله: «إذا لم تكن» قيد لقوله: «لا يوجب» يعنى:

أن دلالة العام على العموم قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص إذا لم تكن هناك قرينه على تعيين الباقي، و ضميراً «ظهوره و استعماله» راجعان إلى العام، و قوله: «لا يوجب» خبر لقوله: «و دلالة».

(٣). أى: فالمانع عن الظهور في الباقي و ان كان مدفوعاً بأصالة عدم المانع لكنها تجرى بعد إحراز المقتضى و الشك في وجود المانع، و قد عرفت عدم وجود المقتضى هنا للظهور في الباقي، فلا مجال لأصالة عدم المانع كما في التقريرات.

(٤). أى: للظهور في الباقي، و ضمير «انه» للشأن.

ص: ٤٩٥

بعد رفع اليد عن الوضع (١). نعم (٢) انما يجدى إذا لم يكن مستعملاً الا- في العموم كما فيما حققناه في الجواب (٣)، فتأمل جيداً.

## فصل (٤)

### إشارة

إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم

\*\*\*\*\*

(١). هذا بمنزلة التعليل لعدم المقتضى للظهور في الباقي، يعنى: أن المقتضى للظهور هو الوضع، و المفروض رفع اليد عنه، لعدم استعمال العام في العموم بعد التخصيص.

(٢). يعنى: أن أصل عدم المانع انما يجدى فيما إذا استعمل العام في العموم و شك في تخصيصه، ضروره أن هذا الأصل يجدى حينئذ لوجود المقتضى و هو الاستعمال في العموم، و كون الشك في وجود المانع، فيجرى الأصل، و يترتب عليه حجية العام في تمام مدلوله.

(٣). حيث قال «قده»: «و التحقيق في الجواب أن يقال: انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً... إلخ». و غرضه من هذا التحقيق - كما تقدم في محله -:

أن العام لم يستعمل في الخاصّ، لا في المخصص المتصل، و لا في المنفصل حتى يكون مجازاً، بل استعمل في معناه الموضوع له، و هو العموم في كلا المقامين.

المخصص المجمل

(٤). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لحكم العام المخصص بمخصص مجمل مفهوماً أو مصداقاً، كما أن الفصل المتقدم قد عقد لبيان حكم الخاصّ

ص: ٤٩٦

مجملاً (١) بأن كان (٢) دائراً بين الأقل والأكثر و كان منفصلاً، فلا يسرى إجماله إلى العام، لا حقيقته، و لا حكماً (٣)، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص (٤)، المبين مفهوماً و مصداقاً، كما فى التقريرات و غيرها، و ان كان فى عبارته المصنف قدس سره هناك قصور، كما تقدمت الإشارة إليه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالخاص المجمل هنا الخاص اللفظى. و أما اللبى، فسيأتى بيانه عند تعرض المصنف له.

(٢). إجمال المفهوم قد يكون لتردده بين المتباينين، كما إذا خصص «العلماء» ب «زيد» مثلاً المشترك بين شخصين، و هذا سيأتى حكمه إن شاء الله تعالى. و قد يكون لتردده بين الأقل والأكثر، كدوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصية، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و هذا هو مورد كلام المصنف فعلاً- كما أنه مقيد بالانفصال. فموضوع البحث هو الخاص اللفظى المنفصل المجمل المردد مفهومه بين الأقل والأكثر، و حكمه بقاء العام على حجته فى الافراد التى يحتمل دخولها تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيره، و عدم سرايه إجمال الخاص إليه، بأن يرفع ظهور العام و يجعله مجملاً، أو يرفع حجته مع بقاء ظهوره.

(٣). المراد بقوله: «حقيقته» رفع الظهور، و بقوله: «و لا- حكماً» رفع حجته، يعنى: لا- يصير العام بإجمال هذا الخاص مجملاً لا حقيقته - بمعنى ارتفاع ظهوره - و لا حكماً بارتفاع حجته ظهوره، كما مر.

(٤). ضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الفرد الذى يحتمل دخوله تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيره الذى يحتمل فرديته للفاسق



لوضوح (١) أنه (٢) حجه فيه بلا مزاحم أصلاً، ضروره (٣) أن الخاصّ انما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه (٤) في المثال المتقدم، فان الخاصّ لا يكون حجه فيه، بل المرجع فيه هو العام فيحكم حينئذ بوجوب إكرام مرتكب الصغيره.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لبقاء العام على حجيته في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاصّ و حاصله: أن العام قد انعقد له ظهور في العموم، إذ المفروض انفصال الخاصّ عنه الّذى لا يمنع ظهور العام في العموم، بل يزاحمه في الحجيه فقط، و من المعلوم أن الخاصّ حجه في خصوص الفرد المعلوم دخوله تحته، كمرتكب الكبيره في المثال، و ليس حجه فيما يحتمل كونه فرداً له - كمرتكب الصغيره - للشك في فرديته للخاص، و من المعلوم عدم صحه التمسك بدليل في مورد مع الشك في موضوعيته لذلك الدليل. ففي المقام لما كانت فرديه مرتكب الصغيره للخاص - أعنى الفاسق - مشكوكه، فلا يصح التثبت بدليل الخاصّ كقوله:

«لا- تكرم فساق العلماء» لإثبات حرمة، فلا- مزاحم حينئذ لحجيه العام في هذا الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، و الحكم بوجوب إكرامه. و عليه، فمزاحمه الخاصّ لحجيه العام مختصه بما علم فرديته للخاص - كمرتكب الكبيره - فيقدم الخاصّ عليه تقديماً للنص أو الأظهر على الظاهر، كما هو المتداول عند أبناء المحاوره. و أما الفرد المحتمل، فمزاحمه الخاصّ للعام فيه من مزاحمه اللاحجه بالاحجه.

(٢). أى: العام حجه فيما لا يتبع فيه الخاصّ، و هو ما احتمل فرديته للخاص.

(٣). تعليل لحجيه العام في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، و قد أوضحناه بقولنا: «فمزاحمه الخاصّ لحجيه العام مختصه بما علم... إلخ».

(٤). هذا الضمير و ضمير «يزاحمه» راجعان إلى العام، و ضمير «هو» راجع إلى

تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا (١) فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

و ان لم يكن «-» كذلك (٢) بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً (٣) الخاصّ يعنى: أن الخاصّ انما يزاحم العام فى الفرد المعلوم دخوله تحت الخاصّ، دون الفرد المحتمل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا يزاحم الخاصّ العام فيما لا يكون الخاصّ حجه فيه من الفرد المحتمل دخوله تحته، كما فيما نحن فيه.

(٢). يعنى: و ان لم يكن الخاصّ دائراً بين الأقل و الأكثر بأن كان إجماله لتردد مفهومه بين المتباينين، فلا يجوز التمسك بالعامّ سواء كان متصلًا بالعامّ كأن يقول: «أكرم العلماء الا زيدا» مع كونه مشتركاً لفظياً بين شخصين، أم منفصلاً عنه كأن يقول: «لا تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء».

(٣). أى: من غير فرق فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الخاصّ المجمل المردد بين المتباينين بين اتصال الخاصّ بالعامّ و بين انفصاله عنه.

و الوجه فى عدم جواز التمسك بالعامّ: أما فى المتصل، فلعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فيه، كما تقدم فى المخصص المتصل المجمل المردد بين الأقل و الأكثر، حيث ان احتفاف الكلام بالمجمل يوجب إجماله. و أما فى المنفصل

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً فان كان دائراً بين الأقل و الأكثر و كان منفصلاً... و ان كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل و الأكثر مع كونه متصلًا بالعامّ فيسرى إجماله إليه حكماً... إلخ».

ص: ٤٩٩

أو (١) بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً، فيسرى (٢) إجماله إليه حكماً (٣) في المنفصل المردد بين المتباينين، و حقيقه (٤) في غيره. فلان العام و ان انعقد له ظهور في العموم، لكن هذا الظهور ليس بحجه، لعدم إرادته بعد العلم الإجمالي بالتخصيص بأحد المتباينين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أو كان الخاصّ دائراً بين الأقل و الأكثر مع اتصاله بالعامّ.

(٢). هذا حكم صور ثلاث: الأولى: الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين. الثانية: هذه الصورة مع انفصال الخاصّ.

الثالثة: الخاصّ المجمل المفهومى المردد بين الأقل و الأكثر مع اتصاله بالعامّ، فان العام ليس فى شىء من هذه الصور مرجعاً، اما لعدم الظهور فى الشمول كما فى صورتين منها، إحداهما: الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين. ثانيتهما: الخاصّ المتصل المجمل مفهوماً المردد بين الأقل و الأكثر.

و اما لعدم حجيه ظهوره، كما فى المخصص المنفصل المردد بين المتباينين.

و أما الخاصّ المنفصل المجمل المفهومى المردد بين الأقل و الأكثر، فقد تقدم فى أول الفصل عدم قدحه، لا فى أصل الظهور، و لا فى حجيته، فالمرجع فى الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ هو العام بالتقريب المتقدم.

(٣). أى: من حيث حجيه ظهور العام، لا أصل ظهوره، فيسقط ظهوره عن الاعتبار. و ضمير «إجماله» راجع إلى الخاصّ، و ضمير «إليه» إلى العام و ضمير «فى غيره» إلى المنفصل.

(٤). معطوف على «حكماً» و المراد بقوله: «حقيقه» انتفاء أصل الظهور، و المقصود بقوله: «فى غيره» الخاصّ المتصل سواء كان مردداً بين المتباينين أم الأقل و الأكثر.

ص: ٥٠٠

أما الأول (١)، فلا بدّ العام على ما حققناه كان «-» ظاهراً في عمومه إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما (٢).

و أما الثاني (٣)، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف (٤)

\*\*\*\*\*

(١). و هو الخاصّ المنفصل المردد بين المتباينين. و حاصل هذا التعليل:

أن وجه عدم جواز التمسك بالعامّ مع انعقاد ظهوره في العموم هو العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين مع عدم تيقن تخصيصه بأحدهما بالخصوص، و عدم مرجح لأحدهما، فلا محاله يسقط العام عن الحجية، لعدم جريان أصاله العموم حينئذ في العام مع هذا العلم الإجمالي، و ان كان نفس الظهور باقياً، فإجمال الخاصّ لا يسرى إلى نفس الظهور حتى يرفعه، بل يسرى إلى حجيته، فيرفعها.

و ضمير «انه» للشأن، و ضميراً «ظهوره و تخصيصه» راجعان إلى العام.

(٢). أى: أحد المتباينين، و هذا العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما يمنع جريان أصاله العموم الموجه لهجيه ظهور العام.

(٣). و هو الخاصّ المتصل المردد بين المتباينين، أو الأقل و الأكثر. و الوجه في عدم مرجعيه العام فيه ما أفاده بقوله: «لاحتفاف» و حاصله: أن احتفاف العام بالخاصّ المجمل يوجب إجمال العام، و عدم انعقاد ظهور له في العموم فيرجع في المردد بين الأقل و الأكثر إلى المتيقن - و هو الاجتناب عن المعاصى عن ملكه - لأنه المتيقن من مفهوم العدالة المردد بينه و بين الاجتناب عن المعاصى و لو لا عن ملكه، ففي قوله: «أكرم العلماء العدول» مع تردد مفهوم العدالة بينهما يرجع إلى المتيقن، و هو الاجتناب عن جميع المعاصى عن ملكه.

(٤). تعليل لعدم انعقاد الظهور للعام، و قد عرفت توضيحه.

(-). الأولى أن يقال: «و ان كان» حتى يلائمه قوله: «الأنه لا يتبع ظهوره».

ص: ٥٠١

الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقل والأكثر (١)، أو لكل واحد من المتباينين (٢) لكنه (٣) حجه في الأقل، لأنه المتيقن في البين.

فانقذ بذلك (٤) الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا (٥) في

\*\*\*\*\*

(١). هذا في الخاصّ المردد بين الأقل والأكثر، وضمير «احتماله» راجع إلى العام.

(٢). هذا في الخاصّ المردد بين المتباينين.

(٣). أى: لكن العام حجه في المتيقن، وهو الاجتناب عن المعاصى الناشئ عن الملكة في المثال المتقدم. هذا في الخاصّ المردد مفهومه بين الأقل والأكثر.

و أما المردد بين المتباينين، فليس فيه متيقن حتى يكون العام حجه فيه كـ «زيد» المشترك بين شخصين، فلا بد في الرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصول العمليه.

(٤). أى: بما ذكر من الحكم في الصور الأربع، وهو جواز التمسك بالعامّ في الافراد التي يحتمل انطباق الخاصّ عليها في الصورة الأولى - أعنى الخاصّ المنفصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر -، وعدم جواز التمسك به في الافراد المحتمل انطباق الخاصّ عليها في الثلاث الباقيه، اما لعدم انعقاد ظهور له في العموم، كما في الصورة الأولى منها، و هي الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين، والثانيه و هي الخاصّ المتصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر. و اما لعدم حجه ظهوره، كما في الثالثه منها، و هي الخاصّ المنفصل المجمل المردد بين المتباينين (ظهر) الفرق بين المتصل و المنفصل.

و حاصل الفرق بينهما: سرايه الإجمال إلى العام المانع عن انعقاد ظهور له في العموم في المتصل، و ارتفاع الحجيه عن ظهوره في العموم مع تحقق أصله في المنفصل.

(٥). يعنى: و كذا انقذ بما ذكرنا من حكم الصور الأربع الفرق بين المتباينين

ص: ٥٠٢

المجمل بين المتباينين و الأقل و الأكثر، فلا تغفل «-» . و حاصله: أنه لا يصح التمسك بالعام في المجمل المردد بين المتباينين مطلقاً و ان كان منفصلاً، لما مر من سرايه الإجمال إلى العام حقيقه في المتصل، و حكماً في المنفصل. بخلاف المجمل المردد بين الأقل و الأ-كثر، لما عرفت من صحه التمسك بالعام فيه إذا كان منفصلاً، لانعقاد الظهور له في العموم، و عدم مانع عن حجته في الافراد التي يشك في انطباق الخاص عليها.

(-). الظاهر أنه إشاره إلى دفع ما يتوهم تاره من عدم الفرق بين المتصل و المنفصل، نظراً إلى أن المخصص المنفصل مثل «لا تكرم فساق العلماء» و ان لم يكن رافعاً لظهور العام أعنى «أكرم العلماء» الا- أنه يقيد المراد الواقعي بغير الفاسق بحيث يصير موضوع وجوب الإ-كرام العالم غير الفاسق، فإذا كان مفهوم الفاسق مردداً بين الأقل و الأكثر كما هو المفروض، فلا محاله يصير من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الأقل و الأ-كثر أيضاً، ففي الافراد التي لا يعلم فسقها و عدالتها لا يجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرامها، فلا فرق في عدم جواز التشبث بالعام بين الخاص المتصل و المنفصل، إذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على إحراز موضوعه، و بدونه لا يجوز ذلك قطعاً.

و أخرى من عدم الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر أيضاً، نظراً إلى أن الأصول اللفظيه لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعيه، و مع دوران الخاص بين الأقل و الأ-كثر - لإجمال المخصص - لا- تكون أصاله العموم التي هي من تلك الأصول كاشفه عن كون الأكثر محكوماً بحكم العام، فلا محاله يكون الأكثر مورداً للأصول العمليه. و عليه، فوزان الأقل و الأكثر وزان

..... المتباينين في عدم جواز الرجوع إلى العام في إحراز الحكم، بل المرجع فيه الأصول العملية.

لكنك خير بان دفاع كلا- التوهمين: أما الأول، فبأن دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع، وإطلاقه الأحوال يعم كل زمان و زمانى يمكن أن يكون قيماً له، فمثل «أكرم العلماء» يشمل كل فرد من أفراد العلماء، ويدفع احتمال كل ما يصلح لأن يكون قيماً له، ولا نرفع اليد عن هذا الإطلاق الأحوالى الا بالمقدار الذى علم بشمول دليل الخاص له، إذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيداً لدليل العام حتى يسرى إجماله إليه، و يصير المراد من العام مجملاً، بل المقيد بمفهومه الحاكى عن الحقيقة يقيد الإطلاق.

فالنتيجة: أن الإطلاق محكم فى غير ما علم تقييد المراد الواقعى بالنسبه إليه، ففى مثل «لا تكرم فساق العلماء» إذا أجمل مفهوم الفاسق لا نرفع اليد عن العلماء الا بالنسبه إلى فاعل الكبيره، فمرتكب الصغيره داخل فى العام، فيجب إكرامه. ولا يقدر إجمال مفهوم الفاسق فى الأخذ بإطلاق العام لحالاته و طوارئه التى يصح تقييده بها، فتأمل جيداً.

و أما الثانى، فلوضوح الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر، حيث ان الشك فى التخصيص بالأكثر شك فى التخصيص الزائد على ما علم تخصيصه به، و لا- إشكال حينئذ فى الرجوع إلى أصله العموم، و معه لا- تصل النوبه إلى الأصول العمليه. و هذا بخلاف المخصص المردد مفهومه بين المتباينين، فان العلم الإجمالى بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع إلى أصله العموم، و هذا المانع مفقود فى الأقل و الأكثر.

ص: ٥٠٤

و أما (١) إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتبّه فرد و تردد بين أن يكون فرداً له (٢) أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز

الشبهه المصداقيه

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله في أول الفصل: «إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم» و الأولى إسقاط «أما» بأن يقال: «و إذا كان - أي الخاصّ - مجملاً بحسب المصداق».

(٢). أي: للخاص، كما إذا اشتبّه لأجل الأمور الخارجيه فرد الخاصّ بغيره كتردد زيد العالم بين زيد العادل و الفاسق، لظلمه أو نحوها من الأمور الخارجيه.

و توضيح ما أفاده (قده) في الخاصّ المجمع بحسب المصداق: أنه ان كان متصلاً بالعام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه، لعدم انعقاد ظهور له في العموم، بل لا ظهور للكلام الا في الخصوص فإذا قال: «أكرم العلماء الا فساقهم» فكأنه قال: «لا تكرم فساق العلماء» و حيث ان عدم إحراز فرديه ما يحتمل انطباق الخاصّ عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل - أي العام - فما لم يحرز كون المردد فرداً للعام لم يجوز التمسك به لإثبات حكمه لهذا المردد، فإذا قال: «أكرم العلماء الا زيداً الفاسق» و تردد فرد - لشبهه خارجيه - بين كونه زيد الفاسق و العادل، لا يجوز التمسك بهذا الدليل لإثبات حكمه. و لكن هذا الجواب مبنى على ما مرّ آنفاً من: أن دليل التقييد انما يقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقه، و الا فيصير العام مجملاً، كالتخصيص بالمجمع المردد بين المتباينين.

ص: ٥٠٥



التمسك بالعامّ لو كان متصلاً به (١)، ضروره (٢) عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص «-» كما عرفت (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالعامّ، و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الخاصّ.

(٢). تعليل لعدم جواز التمسك بالعامّ في المصداق المشتبه، و حاصله: أنه لا ظهور للعام في العموم حتى يصح التشبث به في الفرد المشتبه، بل لا ظهور له الا في الخصوص، و حيث ان فرديه المشتبه للخاص مشكوكه، فلا يجوز التشبث بالخاص أيضاً لإثبات حكمه لهذا الفرد المشتبه، و حينئذ فالمرجع هي الأصول العمليه.

(٣). حيث قال: «و بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً فيسرى إجماله إليه و ان كان الخاصّ المجمل بحسب المصداق منفصلاً عن العام»، و قد أشار إليه بقوله: «و أما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك بالعامّ خلاف» فالمشهور أنه لا إجمال في العام، فيجوز التمسك به، إذ مع انفصال الخاصّ ينعقد للعام ظهور في العموم، و لا مانع عن حجته الا بالنسبه إلى ما يكون الخاصّ حجه فعليه فيه، و هو الافراد التي يعلم انطباق الخاصّ عليها - كمرتكب الكبائر - فيما

(-). الأولى أن يقال: «ضروره عدم ظهور للكلام الا في مفهوم الخاصّ، لا في مصداقه» إذ ليس الكلام حجه في غير معناه، فان قوله: «أكرم العلماء الا- فساقهم» لا- ظهور له الا- في وجوب إكرام العلماء غير الفساق، من غير أن يتكفل حال المصديق، و أن زيداً - مثلاً- هل هو فاسق أم لا؟ و ان شئت فقل: ان شأن الدليل إنشاء الحكم لموضوعه. و أما إحراز الموضوع خارجاً، فهو أجنبي عن شأنه، و هذا جار في جميع الشبهات المصداقيه من غير فرق فيها بين المخصص اللفظي و اللبي، كما سيأتي.

ص: ٥٠٦

و أما إذا كان منفصلا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، و التحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه (١) أن الخاصّ انما يزاحم العام فيما كان فعلا حجه ( فيه ) و لا يكون حجه فيما اشتبه أنه من أفراده (٢)، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» إذا كان الخاصّ حرمه إكرام فساق العلماء، ففي الافراد التي لا يعلم انطباق مفهوم الخاصّ - كالفاسق - عليها كمرتكبي الصغائر لا- يكون الخاصّ حجه فيها حتى يزاحم حجه العام فيها، لعدم إحراز موضوعه، و جواز التمسك بدليل منوط بإحراز موضوعه، و عليه فيجوز التمسك بالعامّ في مرتكبي الصغائر، لكونها من أفراده التي لم يثبت خروجها عن حكمه، و ضميرا «عنه و به» راجعان إلى العام، و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الخاصّ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «جوازه» المتقدم راجعان إلى التمسك بالعامّ، و قد عرفت تقريب الجواز آنفاً بقولنا: «إذ مع انفصال الخاصّ ينعقد للعام... إلخ».

ثم ان المشهور القائلين بجواز التمسك المزبور رتبوا عليه فروعا:

منها: الحكم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عدوانيه و أمانيه، فانهم تمسكوا بعموم «على اليد ما أخذت» للضمان.

و منها: ما عن شيخنا الأ-عظم فيما إذا دار أمر الماء الملاقي للنجاسه بين القليل القابل للانفعال، و الكثير العاصم، فانه تمسك بعمومات الانفعال على نجاسته.

(٢). أي: أفراد الخاصّ، فانه ليس حجه في الافراد المشكوكه، لعدم إحراز فرديتها له، و مع الشك في موضوع دليل لا يجوز التمسك به لإثبات الحكم فلا يزاحم الخاصّ مثل: «لا تكرم فساق العلماء» العام، كقوله: «أكرم العلماء»

ص: ٥٠٧

لا- يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم (١) مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فانه (٢) يكون من قبيل مزاحمه الحججه بغير ( لغير ) الحججه، و هو (٣) في الفرد المردد بين الفاسق و العادل، بل العام فيه حججه بلا مزاحم. و ضمير «انه» راجع إلى «ما» الموصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا يزاحم الخاص كقوله: «لا تكرم فاسق العلماء» العام مثل «أكرم العلماء» و لا يعارضه.

(٢). هذا وجه عدم المزاحمه، يعنى: أن العام حججه في الفرد المشتبه، و لا يكون الخاص حججه فيه، فمزاحمه الخاص للعام في هذا الفرد المشتبه تكون من قبيل مزاحمه غير الحججه للحججه، و هو غير صحيح، فلو فرض عدم حججه العام حينئذ لم يكن الخاص أيضا حججه في الفرد المشتبه، بل المرجع هو الأصل العملى.

(٣). أى: الوجه المزبور الذى تمسك به المشهور على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه في غايه الفساد، حيث ان الخاص و ان لم يكن حججه في الفرد المشتبه، لعدم إحراز موضوعه، لكنه يوجب سقوط العام عن الحججه فيه أيضا، ضروره أن الخاص يوجب تعنون العام - كالعلماء - بغير عنوان الخاص - كالفاسق في المثال المتقدم -، فيكون موضوع وجوب الإكرام في قوله:

«أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، و ليس موضوعه مطلق العالم، و العام حججه في موضوعه، فكأنه قيل من أول الأمر: «أكرم العلماء غير الفاسق» فكما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص المتصل في الافراد المشتبه التى لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لا بد من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذى

ص: ٥٠٨

فى غايه الفساد، فان (١) الخاصّ و ان لم يكن دليلاً فى الفرد المشتبه فعلاً (٢)، الا أنه (٣) يوجب اختصاص حجيه العام فى غير عنوانه من الافراد، فيكون (٤) (أكرم العلماء) دليلاً و حجه فى العالم غير الفاسق (٥)، فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقاً للعام بلا- كلام، الا أنه لم يعلم أنه (٦) من مصاديقه بما هو حجه، لاختصاص (٧) حجيته بغير الفاسق. يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام، و لا الخاصّ، للشك فى موضوعيته لكل منهما، و مع الشك فى الموضوع لا مجال للتشبيث بالدليل.

فالمتحصل: أنه لا فرق فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه بين المخصص المتصل و المنفصل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الفساد، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الخاصّ... إلخ».

(٢). قيد لقوله: «دليلاً» يعنى: و ان لم يكن دليلاً فعلاً.

(٣). أى: الخاصّ يوجب اختصاص حجيه العام بغير عنوان الخاصّ.

(٤). هذه نتيجة تعنون العام بغير عنوان الخاصّ، حيث ان لازلزم التعنون المزبور عروض الشك فى مصداقيه العالم المشكوك الفسق للعام بما هو حجه و ان كان معلوم المصداقيه له، مع الغض عن حجيته.

(٥). الذى هو موضوع حكم العام بعد التخصيص الموجب للتعنون واقعاً.

(٦). أى: المصداق المشتبه، و ضمير «مصاديقه» راجع إلى العام، و الضمير فى «الا أنه» للشأن.

(٧). تعليل لعدم العلم بمصداقيه الفرد المشتبه للعام بما هو حجه، و حاصله:

اختصاص حجيه العام بغير الفاسق، ففى الفرد المردد بينه و بين العادل حيث انه

و بالجمله: العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظهوره فى العموم كما (١) إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمنفصل كما عرفت، الا أنه (٢) فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاصّ مثله (٣)، فحيث (٤) يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشمله العام بما هو حجه و ان شمله بذاته لكونه من العلماء.

و الحاصل: أن العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظاهراً فى العموم، كالعام الذى لم يخصص أصلاً، بخلاف المخصص بالمتصل، حيث انه كما مر لا- ينعقد له ظهور فى العموم، الا- أنه كالمتصل فى الحكم، و هو عدم الحجية الا- فى غير عنوان الخاصّ، كما مر توضيحه آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «العام المخصص» يعنى: العام المخصص بالمنفصل كالعام الذى لم يخصص من حيث انعقاد الظهور له فى العموم، لكنه فى عدم الحجية كالعام المخصص بالمتصل الا فى غير عنوان الخاصّ.

(٢). أى: العام المخصص بالمنفصل مثل المخصص بالمتصل.

(٣). خبر «انه» و ضميره راجع إلى المخصص بالمتصل.

(٤). أى: حين كون المخصص بالمنفصل كالمخصص بالمتصل فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاصّ - كغير الفاسق فى المثال المتقدم - يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجيتين، و هما العام و الخاصّ، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملى المنوط جريانه بفقدان الدليل الاجتهادى، كما فى المقام.

ص: ٥١٠

الحجتين «-» فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.....

(-). قد يقال بعدم الفرق بين المردد لأجل الشبهه المصداقيه كالمقام، و بين المردد لإجمال مفهوم الخاص المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام، و ذلك لاشتراك الإشكال المتقدم المانع عن التشبث بالعام بينهما، حيث ان تعنون العام بغير الخاص المردد مفهومه بين الأقل و الأكثر يوجب عدم حجيه العام و الخاص في الفرد المردد، كارتكاب المعصيه الصغيره الذى تحتمل مصداقيته لكل من العام و المخصص مع فرض إجمال مفهوم الفسق، و تردده بين فعل المعصيه مطلقاً و بين فعل الكبيره فقط، إذ ملاك عدم جواز التمسك بالعام - و هو عدم إحراز مصداقيه الفرد المردد لكل من العام و الخاص - موجود، فإشكال المتن و هو قوله: «فان الخاص و ان لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً... إلخ» على المشهور القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في المخصص المنفصل وارد أيضاً على مجوز التشبث بالعام في الفرد المشتبه للشبهه المفهوميه الدائره بين الأقل و الأكثر.

فالنتيجه: أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردد بين الشبهه المصداقيه و المفهوميه، و لا وجه للتفكيك بينهما بالذهاب إلى الجواز في الثانى و العدم في الأول، هذا.

لكنه ضعيف جداً، و القياس باطل، لكونه مع الفارق، توضيحه: أن في الشبهه الموضوعيه التى هي مورد بحثنا حجتين معلومتين مفهوماً، و أن الشبهه في اندراج الفرد المردد تحت إحداها انما حدثت بسبب أمور خارجه عن مفهومهما. و من المعلوم أن الدليل المتكفل للحكم الكلى قاصر عن تمييز موضوعه عما يوجب اشتباهه من الأمور الخارجيه، و ذلك لأن التمسك بالعموم لرفع الشك انما يصح في الشك الذى يكون المرجع في رفعه هو الشارع، كالشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد، و من المعلوم أن الشبهه

..... المصداقيه لا ترجع إلى شىء منهما، وهذا بخلاف الفرد المشتبه للشبهه المفهوميه الدائره بين الأقل والأكثر، إذ ليس فيه حجتان، بل لم تقم الحججه من طرف الخاص من أول الأمر إلا على المتيقن و هو الأقل كارتكاب الكبيره، فارتكاب الصغيره لم تقم عليه حججه، والمفروض أن العام يشمل جميع أفراد العلماء مع القيود والحالات المفروضه لهم، والمتيقن خروجه من أفرادها إنما هو مرتكب الكبيره، والمرتكب للصغيره لم تقم حججه على خروجه، فالعام حججه فيه.

و ان شئت فقل: ان العام حججه في الشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد. و ليس الأمر كذلك في الشبهه المصداقيه، إذ لا يرجع الشك فيها إليهما أصلاً - كما تقدم آنفاً - بعد العلم بمفهوم الخاص، و إنما يرجع إلى انطباقه على الفرد المردد لشبهه خارجيه أجنبيه عن المفهوم.

و قد استدل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه بوجوه أخرى:

الأول: قاعده المقتضى و المانع، بيان: أن العام مقتضى للحججه في جميع ما يشمله من الافراد، و المخصص المنفصل مانع عن حججه فيما ثبت فرديته للخاص. و أما في الافراد التي شك في خروجها عن العام كزيد العالم المشكوك فسقه مع عدم العلم بحالته السابقه، فالعام حججه فيها، لبناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى مع الشك في وجود المانع. و عليه، فيجب إكرام زيد في المثال تمسكاً بعموم «أكرم العلماء».

و فيه: أن المقام أجنبي عن قاعده المقتضى و المانع التي قيل ببناء العقلاء عليها، و ذلك لأن موردها صورته العلم بوجود المقتضى و الشك في وجود المانع، و أما الشك في وجود المقتضى أو القطع بعدمه، فهو أجنبي عن

..... القاعدة المزبوره. و في المقام لم يحرز اقتضاء العام للحجيه في الشبهات المصادقيه لأن الدلاله التصديقيه التي هي حجه عند العقلاء انما تكشف عما هو مقصود المتكلم، لا- ما هو أجنبي عنه، و من المعلوم أن مقصوده من إقامه الدليل تشريع الأحكام الكليه لموضوعاتها، كجعل الحرمة للخمر. و أما تعلق غرضه بتطبيق تلك الموضوعات على مصاديقها الخارجيه غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، لخروجه عن وظيفته بما هو شارع، فلا تكون الدلاله التصديقيه كاشفه عنها و حجه عليها حتى يكون العام مقتضياً للحجيه في الشبهات المصادقيه.

و بعبارة أخرى: المصداق المشتبه و ان كان فرداً للعام بما هو عام، لكن مصداقيته له بما هو حجه غير معلومه، لقصر حجته على غير الفاسق الواقعي بعد تخصيصه بغير الفاسق من العلماء، فحكم العام - كوجوب الإكرام - بعد التخصيص ثابت للعلماء غير الفاسق، فالعالم الفاسق محرم الإكرام، و العالم غير الفاسق واجب الإكرام، و هما كبريان متضمنتان لحكمين كليين، و من البديهي عدم تكفل الكبريات لتشخيص صغرياتهما، و ليس شأن الشارع الا- تشريع الأحكام لموضوعاتها الكليه، و أما بيان المصاديق، فهو خارج عن وظيفته، فتعلق غرضه ببيانها يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان.

فالمتحصل: أن العام لا يقتضى حجته في الشبهات المصادقيه حتى يكون من صغريات قاعده المقتضى و المانع.

الثاني: أن أصله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه تقضى بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، توضيحه: أن العام قد استعمل في معناه



..... الشامل لجميع أفرادہ، فإذا شك في خروج بعض أفرادہ عنه و لو لأجل أمور خارجيہ، فمقتضى أصالہ التتابع التي مرجعها إلى أصالہ العموم التي هي من الأمارات العقلانيہ عدم خروجه عن حيز العام، و بقاؤه على حكمہ.

و فيه أولاً: أنه لا مجال لهذا الأصل بعد تحكيم الخاص على العام، و القطع بعدم تطابق الإرادتين الاستعماليہ و الجديہ، لخروج بعض أفرادہ عن حيزه يقيناً، فلا تجرى أصالہ العموم بعد انكسار سورہ حجیہ العام بالتخصيص حتى يتمسك بها في الشبهات المصداقيه.

و ثانياً: أن أصالہ التتابع تستلزم تكفل العام لحكمين طوليين واقعي و ظاهري و هو كما ترى، لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، فكيف يمكن أن يكون مثل «أكرم العلماء» ناظراً إلى الحكم الواقعي و الظاهري المتأخر عنه برتبتين.

الثالث: أن تماميہ الحجج من ناحيہ الشارع منوطه بثبوت الكبرى و الصغرى معاً، و لا تتم الا بهما، إذ الانبعاث و الانزجار المترتبان على الأحكام البعثيہ و الزجريہ يتوقفان على العلم بالكبرى و الصغرى معاً، ضروره عدم كفايہ العلم بحرمه الخمر في الانزجار عن شرب المائع المردد بين الخل و الخمر، بل لا بد في حصوله من العلم بالصغرى و هي كون هذا المائع خمراً، و كذا الانبعاث.

و في المقام كبريان معلومتان إحداهما قوله: «أكرم العلماء» و الثانيه قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» و كل منهما و ان كان ظاهراً في العموم، الا أن فرديہ زيد العالم للعام الأول معلومه، و للثاني مشكوك فيها، فضم هذه الصغرى المعلومه

..... إلى الكبرى الأولى ينتج وجوب إكرام زيد، لصحة أن يقال: «زيد عالم و كل عالم يجب إكرامه». ولا يزاحم حجيه العام في هذا الفرد العام الثانى، و هو قوله: «لا تكرم فساق العلماء» إذ المفروض عدم إحراز فرديه زيد العالم له، فلا يكون حجه فيه، ففي العام الأول قد علم كل من الكبرى و الصغرى، بخلاف المخصص، فان المعلوم فيه ليس الا نفس الكبرى، و لا يتم به الحجه من قبل الشارع. و عليه، فالعام حجه في الفرد المشتبه بلا مزاحم.

و فيه: أنه انما يتم بناء على اختصاص حكم الخاص بأفراده المعلومه، إذ لا يكون الخاص حجه في غيرها، فالعام حينئذ حجه في المصداق المشتبه بلا- مزاحم. و أما إذا كان حكم الخاص ثابتاً لجميع أفراد الواقعيه، لا خصوص أفراد المعلومه، فهو مانع عن حجيه العام في الافراد المشكوك فيها و ان كان مصداقيتها له معلومه، لكن فرديتها له بما هو حجه غير معلومه. فكلية الكبرى و هى «كل عالم يجب إكرامه» بعد تخصيصها بقوله: «لا- تكرم فساق العلماء» ممنوعه، لأن التخصيص يوجب قصر حكم العام بأفراده الذين ليسوا بفساق واقعاً، فلا بد في إجراء حكمه من إحراز عدم فسقهم، و عدم كفايه عدم العلم بفسقهم في وجوب الإكرام.

و هذا من غير فرق بين تعنون العام بالتخصيص، و صيروره الموضوع مركباً من العلم و عدم الفسق كما هو الصحيح، و عدمه. أما على الأول، فواضح.

و أما على الثانى، فلا-ن الخارج عن دائره العام بحسب الواقع أفراد الملازمون لعنوان الفسق، بحيث لا- يكون حكم العام - كوجوب الإكرام - لجميع أفراد مراداً جدياً للشارع، للعلم بمخالفه الإراده الجديه للاستعماليه بعد خروج العلماء

..... الملازمين للفسق عن حيزه واقعاً، سواء علم بهم العبد أم لا، فالمصداق المشتبه ان كان ملازماً للفسق حرم إكرامه، و الا- وجب إكرامه، و من المعلوم عدم حجيه شىء من العام و الخاص فيه، إذ لا وجه للتمسك بدليل مع الشك فى موضوعه فهما فى عدم الحجيه فيه بوزان واحد. و عليه، فكل منهما حجه فى تشريع الحكم الكلى فقط من دون تعرض للحكم الجزئى للفرد المشتبه، و لا تتوقف حجيه الكبرى على العلم بالصغرى، و مصداقيه الفرد الخارجى لها.

الرابع: أن للعام فى مثل قوله: «أكرم العلماء» عموماً أفرادياً يشمل به كل فرد من أفراد العالم، و إطلاقاً أحوالياً يشمل به جميع الحالات العارضة للموضوع، كمعلومى العدالة و الفسق و مشكوكهما، و يكون حجه فى جميعها لو لا- المخصص. و أما المخصص، فلا- يزاحم حجيه العام الا فى خصوص معلوم الفسق، فيبقى غيره من معلوم العدالة و مشكوكها تحت العام، لعدم حجيه الخاص فيهما، فلا مزاحم لحجيه العام فيهما.

و فيه أولاً: أن لفظ العام و ان استعمل فى العموم، لكنه بعد التخصيص يعلم بعدم إرادته جداً، و عدم التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه، فانكسرت سوره حجيته فى العموم كما تقدم آنفاً.

و ثانياً: أن المراد بالإطلاق ليس دخل الحيثيات و الحالات فى الموضوع بحيث يتركب موضوع الحكم من الذات و الحيثيات المتحده، و يصير الموضوع «العالم العادل و العالم المشكوك الفسق و العدالة» حتى يقال: ان الخارج عن حيز العام خصوص معلوم الفسق، و مشكوكه - كمعلوم العدالة - باق تحته،

..... فيكون حجه فيه، بل المراد بالإطلاق هو لحاظ طبيعه مجردة عن الحثيات و القيود موضوعا للحكم، فالإطلاق أمر عدمي، و ليس أمراً وجودياً، و هو لحاظ الحالات قيوداً في الموضوع حتى يتكثر بها الموضوع، و يقال: ان الخارج عن العام بالتخصيص هو خصوص معلوم الفسق، هذا.

مضافاً إلى: أنه لا وجه لجعل الخارج خصوص معلوم الفسق بعد وضوح كون الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه، لا المعلومه، و لا المراده، فالعلم و الشك و الإراده أجنبيه عن الموضوع له. و عليه، فالخارج بالتخصيص هو الفاسق الواقعي، لا- معلوم الفسق، فالفاسق الواقعي خارج عن حيز العام، و العادل الواقعي باق تحته، و الفرد المشتبه مردد بينهما، و حجه العام و الخاص بالنسبه إليه على حد سواء من دون مرجح لحجه العام على الخاص مطلقاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا وجه للتمسك بالعام في الشبهات المصدقيه أصلاً، من غير فرق في ذلك بين المخصصات اللفظيه و اللبيه، لأن الافراد غير مراده من العام، لا بالإراداه الاستعماليه و لا الجديه كما لا يخفى. فوزان التخصيص الأنواعي و زان التقييد، فكما لا مجال للتمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، فكذلك العام. و لا فرق بين التخصيص و التقييد الا في أن مورد الأول هو العام الشامل لافراده دفعه كالعلماء، و مورد الثاني هو المطلق أعني الطبيعه كالرقبه، فالتخصيص و التقييد مشتركان في قلب الموضوع عن التماميه إلى الجزئيه، و جعله جزء الموضوع.

و دعوى: أن نتیجه التخصيص قله الافراد المحكومه بحكم العام بخصوصيتها الذاتية بلا ازدياد خصوصيه عرضيه، و طرق عنوان عليها، فالخاص - كالفاسق -

..... لم يغير موضوع حكم العام، بل هو عنوان ملازم للأفراد الخارجة عن حيزه، فلم يتغير الموضوع - أعنى العام - و لم ينقلب عن كونه تمام الموضوع إلى جزئه كما هو شأن التقييد، حيث انه يوجب تركب الموضوع كالرقبه، و انقلابه عن التماميه إلى الجزئيه، و لذا لا يصح التمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، بخلاف التخصيص، فان عدم تغير موضوع الحكم فيه صار منشأ لتوهم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه، دون باب التقييد.

(غير مسموعه) لما فيها أولاً: من أن حمل الخاص على العنوان الملازم للأفراد الخارجة عن حكم العام خلاف الظاهر، حيث ان ظاهر العنوان المأخوذ في الخطابات هو الموضوعيه لا المشيريه، و حمله على العنوان الملازم إلغاء لذلك الظاهر، و موقوف على قرينه مفقوده.

و ثانياً: من أن بقاء العام على موضوعيته التامه، و عدم تصرف الخاص فيها لا شرطاً و لا شرطاً يوجب كون خروج بعض الافراد عن العام بلا وجه، و بقاء حكمه للأفراد الباقيه تحته بلا مرجح.

و ثالثاً: من استلزامه تخلف الحكم عن موضوعه، مع أن وزانهما وزان العله و المعلول في عدم الانفكاك، ضروره أن بقاء العام على موضوعيته التامه حتى بعد التخصيص - كما هو المفروض - يلزم أن يكون انتفاء حكمه عن أفراد الخارجة عنه بالتخصيص من تخلف الحكم عن موضوعه، و هو كما ترى.

و رابعاً: من أن دعوى كون الخاص عنواناً ملازماً للأفراد الخارجة عن العام خاليه عن البرهان، لأن مجرد إمكانها ثبوتاً لإيه لله لله يكفى في إثباتها، خصوصاً مع ما عرفت من كون حمل العنوان على المشيريه خلاف المتفاهم العرفي،

..... وهذا يدل على عدم صحه هذا الحمل، فيكون البرهان على خلاف هذه الدعوى موجوداً.

بقى هنا أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأول: أنه قد تقدم سابقاً: أن شأن الشارع بيان الأحكام الكليه لموضوعاتها كذلك، و لذا لا يجوز التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه، و ليعلم أن ذلك انما هو فى الأدله المتكفله للأحكام الأوليه، لما مر من امتناع تكفلها لحكمين طوليين واقعى و ظاهرى، و الا- فلا- مانع من بيان أحكام المصاديق المشتبهه بعنوان كلى بحيث يكون متكفلاً للحكم الظاهرى فقط، كاليد، و البينه، و السوق، فانها مسوقه لبيان أحكام الموضوعات الخارجيه المشتبهه ظاهراً، فالتمسك بهذه القواعد المجعوله لأحكام الموضوعات المشتبهه أجنبى عن التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه.

الثانى: أنه قد ذكر فى تقريرات الفقيه السيد البروجردى قدس سره ما لفظه: «الأمر الثامن إذا وقع الاختلاف فى كون يد أمينه أو عاديه، فالمشهور على أن القول قول مدعى الضمان، و أن البينه على مدعى الأمانه، و حيث ان ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد، إذ القاعده تقتضى تقديم قول مدعى الأمانه من جهه أن الأصل عدم الضمان، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور فاستدل لذلك بعموم على اليد، و نحن أيضا تمسكنا به فى حواشينا على العروه و لكنه لا يخفى فساده، فان عمومه مخصص باليد الأمينه، فالتمسك به فى اليد المشكوك فيها تمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه... إلى أن قال: و الظاهر

..... أن مستندهم فى هذه الفتوى الروايات الواردة فى المسأله، و حيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوهاً غير مغنيه».

أقول: لا يخفى أن مقتضى القاعده فى اليد المشكوكه الضمان، و ليس مستنده التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه، و ذلك لأن موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير بدون اذنه، و أحد الجزئين - و هو الاستيلاء - محرز بالوجدان، و الآخر بالأصل، حيث ان الاذن من الحوادث المسبوقه بالعدم، فيستصحب عدمه، و به يتم كلا جزئى الموضوع، و يترتب عليه حكمه فالروايات تكون على طبق القاعده، و ليست الفتوى بالضمان مستنده إلى التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه أصلاً، فما عن المشهور من الحكم بالضمان فى اليد المشكوكه فى غايه المتانه، و لا يرد عليه إشكال أصلاً.

لا يقال: ان موضوع الضمان هو التصرف غير المأذون فيه، و هو من الموضوعات المقيده التى لا يمكن إحرازها بالأصل الا على القول بالأصول المثبتة، كما إذا فرض دخل عنوان القبليه فى إدراك المأموم الإمام، بأن يكون موضوع الائتمام ركوع المأموم قبل رفع رأس الإمام عنه، فاستصحب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم لا- يثبت عنوان القبليه الا بناء على حجيه الأصل المثبت. و فى المقام لا يثبت باستصحاب عدم الاذن اتصاف التصرف بكونه غير مأذون فيه، فلا بد أن يكون مستند الضمان فى اليد المشكوكه فيها هى الروايات المشار إليها.

فانه يقال: لا- ينبغى الارتباب فى كون المقام من الموضوعات المركبه دون المقيده، ضروره أنه مؤلف من عرضين قائمين بمحلين، فان الاستيلاء

..... عرض قائم بمن استولى على المال، و الاذن عرض قائم بالمالك، و قد قرر في محله: عدم إمكان اتصاف عرض بعرض جوهر آخر، كامتناع اتصاف أحد الجوهريين بالآخر. و عليه، فيكون توصيف التصرف بغير المأذون فيه صورياً غير حاك عن الواقع، حيث ان التصرف قائم بغير المالك، فكيف يوصف بعدم الاذن القائم بالمالك.

فالتتيجه: أن الضمان في اليد المشكوك فيها يكون على طبق القاعده، فان المتحصل بعد تخصيص عموم على اليد: أن اليد المأذون فيها لا توجب الضمان، و اليد غير المأذون فيها توجهه، و عدم الاذن يثبت بالأصل، فيثبت الضمان، فتدبر.

و الإشكال على الموضوع المركب بما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودى (قده) في مجلس درسه الشريف من «أن اجتماع أجزاء المركب من جوهريين أو عرضيين لمحلين أو جوهر و عرض لجوهر آخر ان كان له دخل في الحكم، فلازمه اعتبار عنوان الاجتماع في الزمان فيه، كدخل عنوان السبق و اللحق في موضوع الحكم، و من المعلوم عدم إمكان إحرازه بالأصل الا على القول بحجيه الأصول المثبتة، فلو جرى استصحاب عدم اذن المالك لا- يثبت عنوان التقارن بينه و بين استيلاء الغير على ماله، كعدم إثبات استصحاب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم وقوع ركوعه قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع، حيث ان إثبات هذه القبليه بالاستصحاب مبنى على الأصل المثبت. و الحاصل: أنه بناء على دخل عنوان اجتماع أجزاء الموضوع المركب في الزمان يلزم عدم إمكان إحراز بعض أجزائه بالأصل، فاستصحاب عدم اذن المالك لا يثبت مقارنته لاستيلاء الغير عليه، فلا يصح الحكم بالضمان استناداً إلى هذا الاستصحاب، بل تجرى أصاله



..... البراءة فى الضمان، فىكون دعوى الضمان على خلاف الأصل. و ان لم يكن لعنوان الاجتماع فى الزمان دخل فى الحكم، لزم ترتب الحكم على وجود الجزئين فى الخارج و ان لم يتقارنا فى الزمان، كما إذا فرض ترتب وجوب التصديق على مجىء زيد و فقر عمرو، و زال فقره ثم جاء زيد، فان اللازم حينئذ وجوب التصديق، إذ المفروض عدم دخل اجتماعهما زماناً فى الحكم، و هو كما ترى مما لا يظن التزام أحد به.

و بالجمله: هذا الإشكال يهدم أساس الموضوعات المركبة.

مندفع بأن المراد بالموضوع مطلقاً سواء أ كان بسيطاً أم مركباً هو الذى رتب عليه الحكم فى لسان الدليل، لأن بيان حدود الموضوع - كبيان نفس الحكم - انما هو من وظائف الشارع، كغيره من جاعلى الأحكام و القوانين. و أما العنوان الذى ينتزع من وجود الموضوع بأجزائه و شرائطه فى زمان تحقق الحكم - و هو عنوان الاجتماع - فليس دخيلاً فى الموضوع حتى لا يثبت بالأصل الا على القول بالأصول المثبتة. بل الموضوع ذوات أجزاء الموضوع و شرائطه، و الأصل يثبت ذلك.

نعم لما كان الموضوع و الحكم بمنزلة العله و المعلول فى امتناع انفكاكهما كان وجود الموضوع بما له من الاجزاء و الشرائط حين تحقق الحكم ضرورياً سواء وجدت دفعه أم تدريجاً، مع بقاء ما وجد منها سابقاً إلى زمان تحقق غيره مما له دخل فى الموضوع، فلا بد من وجود جميع ما يعتبر شرطاً و شرطاً فى الموضوع حين وجود الحكم، لئلا يلزم الانفكاك بين الموضوع و الحكم

ص: ٥٢٢

هذا (١) (كله) إذا كان المخصص لفظياً.

## و أما إذا كان لياً

فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان فى مقام

الفرق بين المخصص اللفظى و اللبى

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن ما ذكر من حكم الشبهات المصدقيه من جواز التمسك فيها بالعامّ مطلقاً، أو عدم جوازه كذلك، أو التفصيل بين المخصص المتصل و المنفصل حسبما تقدم مفصلاً انما هو فيما إذا كان المخصص لفظياً. أما إذا كان لياً كالإجماع أو السير، أو غيرهما مما ليس بلفظ، بحيث لا يكون فى الكلام الـ العام، لكن علم من الخارج أن المتكلم لا يريد بعض أفراد العام، فالمنسوب و تأثير العدم فى الوجود. لكنه لا يوجب اعتبار عنوان الاجتماع شرعاً فى موضوع الحكم حتى يمتنع إثباته بالأصل، لكونه لازماً عقلياً لوجود أجزاء الموضوع فى زمان الحكم الا بناء على القول بالأصل المثبت.

فتلخص: أن الموضوع المركب كالبيسط موجود، و الأصل يحرز أجزاءه من دون لزوم إشكال الإثبات أصلاً.

فما عن المشهور «من الحكم بالضمان فى اليد المشكوكه» متين جداً، و لكن لم يذكروا وجه هذه الفتوى، و لذا وجهها بعض بأنه التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه. و آخر بأنه قاعده المقتضى و المانع، ببيان: أن اليد مقتضيه للضمان، و أمانيتها مانعه عنه. و ثالث: بأنه قاعده الأخذ بضد الحكم الترخيصى المعلق على أمر وجودى حتى يحرز ذلك الأمر الوجودى. و رابع بأنه استصحاب عدم اذن المالك. و قد عرفت أن هذا هو الذى ينبغى الاستناد إليه فى الحكم بالضمان. و أما سائر الوجوه المزبوره، فلا تخلو من المناقشات التى لا يسعها المقام.

ص: ٥٢٣

التخاطب، فهو (١) كالم متصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص. و ان لم يكن كذلك (٢)، فالظاهر بقاء العام في المصداق إلى شيخنا الأعظم «قده» و جماعه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه.

لكن المصنف «قده» فصل في ذلك، و اختار الجواز في صورته و عدمه في أخرى.

و حاصل ذلك التفصيل: أن الخاصّ اللبّي على قسمين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فان كان مما يصح» من أن الخاصّ اللبّي ان كان مما يصح عرفاً أن يعتمد عليه المتكلم بأن يكون حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يعد عرفاً من القرائن المتصلة المانعه عن انعقاد ظهور للعام في العموم، و الموجه لظهوره في الخاصّ من أول الأمر، فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهور للعام ابتداء الا في الخاصّ. و عليه، فلا يجوز التمسك بالعام في هذا القسم من المخصص اللبّي لإحراز حكم الفرد المشكوك.

\*\*\*\*\*

(١). أي: المخصص اللبّي المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، و ضمير «مع» راجع إلى المتصل.

(٢). يعنى: و ان لم يكن المخصص اللبّي كالقرينه المتصلة المانعه عن انعقاد ظهور للعام في العموم. و هذا هو القسم الثاني من المخصص اللبّي، و حاصله:

أن اللبّي إذا لم يكن حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان نظرياً متوقفاً على أمور جاز التمسك فيه بالعام، لأن ظاهر الكلام الصادر من المتكلم في مقام الكشف عن مراده الجدى حجه ما لم يعلم بخلافه، فإذا قال لعبده: «أكرم جيراني» و علم من الخارج أنه لا يريد إكرام عدوه منهم، و شك في عداوه واحد منهم بنحو الشبهه المصداقيه جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك

ص: ٥٢٤

المشتبه على حجيته كظهوره ( لظهوره ) فيه (١). و السر في ذلك (٢) أن الكلام الملقى من السيد حجه (٣) ليس الا ما اشتمل على العام ( العام على اللفظ ) الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه (٤)، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» و قطع فى عداوته، و ذلك لأن العام ظاهر فى كل فرد من أفرادها، و هذا الظاهر حجه ما لم تقم قرينه على خلافه، فإذا علم بعداوه بعضهم كان ذلك العلم مانعاً عن حجيه العام فيه، للقطع بعدم إرادته منه. و أما احتمال العداوه، فلا يمنع عن حجيه العام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المصداق المشتبه، و ضميراً «حجيته و ظهوره» راجعان إلى العام.

(٢). أى: فى بقاء العام على حجيته فى المصداق المشتبه، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٣). بالنصب حال لقوله: «الملقى» و «ليس» و ما بعده خبر «ان» يعنى: أن الملقى من السيد فى المخصص اللبى ليس الا كلاماً واحداً، و حجه كذلك، فيجب اتباع ظهوره إلى أن يعلم بخلافه. بخلاف العام المخصص بالمخصص اللفظى، فان الملقى هناك كلامان و حجتان، فإذا قدم الخاص على العام صار موضوع العام مقيداً بقرينة وجودى - و هو العالميه - و عدمى و هو عدم الفاسقيه مثلاً، فالفرد المشتبه لا يندرج تحت العام و لا الخاص. و هذا بخلاف المخصص اللبى، فان ظهور العام و حجيته فى غير معلوم الخروج عنه باقيا على حالهما.

(٤). هذا الضمير و ضمير «اتباعه» راجعان إلى الظهور، و ضمير «إرادته» راجع إلى السيد، و ضمير «بظهوره» راجع إلى العام.

ص: ٥٢٥

بأنه لا- يريد إكرام من كان عدواً له منهم كان أصالة العموم باقيه على الحجية بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه (١) عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم (٢) حجه أخرى بدون ذلك على خلافه (٣). بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فان قضيه تقديمه (٤) عليه هو كون الملقى إليه

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «من» الموصول، يعنى: أن العام حجه فى جميع أفرادها الا- ما علم بخروجه عنه، ففى مثال المتن يكون جميع الجيران واجب الإكرام الا من علم بعداوته منهم، فان المانع عن حجيه العام فى مشكوك العداوه مفقود إذ المانع عنها هو العلم بالعداوه، و ذلك مفقود فى محتمل العداوه، و قوله:

«للعلم» متعلق ب «لم يعلم بخروجه».

(٢). متعلق بقوله: «باقيه» و تعليل له، يعنى: أن أصاله العموم باقيه على الحجية فى الفرد المحتمل خروجه عن العام، لعدم حجه أخرى غير العلم بالخروج، فالعام حجه الا- مع العلم بخروج بعض الافراد عنه، و من المعلوم أن الفرد المشكوك غير معلوم الخروج، فيرجع فيه إلى العام.

(٣). أى: العموم، و المشار إليه فى «ذلك» هو العلم، يعنى: لعدم حجه أخرى غير العلم بالخروج على خلاف العموم، فالخاص ليس الا العلم بالعداوه فمن شك فى عداوته داخل فى العام، و محكوم بحكمه، إذ الخارج عن حيز العام هو معلوم العداوه فقط، فمشكوك العداوه لم يخرج عن حيزه.

(٤). أى: تقديم الخاص على العام، و قوله: «فان قضيه تقديمه» تعليل لبيان الفرق بين المخصص اللبى و اللفظى، و حاصله: أنه فى المخصص اللفظى قد ألقى السيد إلى عبده حجتين، و هما العام و الخاص، و نسبه الفرد المشتبه إليهما متساويه، و لا مرجح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصح

ص: ٥٢٦

كأنه (١) كان من رأس لا- يعم الخاص، كما كان كذلك (٢) حقيقه (٣) فيما إذا كان الخاص متصلاً. و القطع (٤) التمسك بأحدهما لاندراجته تحته. و هذا بخلاف المخصص اللبى، فان الحجته الملقاه من المولى واحده و هى العام، و القطع بعدم إرادته بعض أفراد العام - و هو العدو - حجه عقليه أجنبيه عن الحجته الملقاه من السيد، فالمخصص بحكم العقل هو العلم بالعداوه، فمشكوك العداوه لا يندرج فى الخاص، بل هو داخل فى العام و محكوم بحكمه.

و بالجملة: فظهور العام فى العموم، و كذا حجته فى المخصص اللبى لم يثلما، بل هما باقيا على حالهما. بخلاف المخصص اللفظى، فان الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت العام أو الخاص، و لذا لا يمكن إحرازه بشىء منهما، و قد تقدم هذا التقريب بقولنا: «ان الملقى من السيد فى المخصص اللبى ليس الا... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: كأن الملقى إلى العبد - و هو العام - لا يعم الخاص من رأس، لسقوط حجته ظهوره فى أفراد الخاص و ان كان نفس الظهور باقياً.

(٢). أى: لا يعم الخاص من رأس، و الضمير المستتر فى «كان» راجع إلى العام.

(٣). لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فى المخصص المتصل، فالعام من أول الأمر لا يشمل الخاص المتصل.

(٤). يعنى: و توهم عدم حجته العام المخصص باللبي فى الفرد المشتبه كالمخصص باللفظى، بتقريب: أنه مخصص بالقطع، فيسقط العام عن الحجته فى الفرد المشتبه، كسقوطه عنها فيه عند تخصيصه باللفظ (مدفوع) بقوله: «لا يوجب».

ص: ٥٢٧

بعدم إرادته العدو لا يوجب (١) انقطاع حجته الا فيما «-» قطع أنه عدوه،

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و القطع» و دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن الخاصّ اللبى و هو القطع لا- يمنع عن حجيه ظهور العام الا- فى الافراد التى علم انطباق الخاصّ عليها، فهو فى الافراد المشتبه حجه بلا مانع، إذ الخاصّ هو العلم. و ضمير «حجته» راجع إلى العام، و ضمير «انه» إلى الموصول، و ضمير «عدوه» إلى المولى، و ضمير «فيه» إلى «ما» الموصول فى قوله: «لا فيما شك فيه».

(-). هذا وجه بناء على كون الخارج عن حيز العام معلوم العداوه، بحيث يكون العلم دخيلاً- فى موضوع الخاصّ، فكأنه قيل: «أكرم جيرانى الا من علمت عداوته لى» و من المعلوم أن العام حينئذ يقتضى وجوب إكرام كل فرد من أفراد الجيران سواء كان معلوم الصداقه أم مشكوك العداوه، إذ لا- مانع عن حجيه العام حينئذ فى جميع أفراده الا معلوم العداوه، بل يخرج مشكوك العداوه موضوعاً عن المشتبه بالشبه المصداقيه للخاص، للعلم بكونه من مصاديق العام و عدم مصداقيته للخاص و هو معلوم العداوه، فلا- ينبغى الارتباب حينئذ فى لزوم التمسك بالعام، لأنه لم يخصص الا بمعلوم العداوه، و غيره داخل فى حيزه، و لم يدل دليل على خروج غيره عنه حتى يزاحمه فى الحجيه، إذ لم يقيد مصب العموم الا بمعلوم العداوه.

و أما بناء على كون الخارج عن حيز العام العدو الواقعى الموجب لتقيد المصّب به، بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام مركباً من الجار و الصديق، أو الجار و غير العدو، فلا وجه للتمسك بالعام فى حكم الفرد الذى لا يعلم عداوته و لا صداقته، لأنه بعد تقيد مصبه و تركيب موضوع حكمه لا يتكفل لحال الفرد المشتبه، كتقيد سائر الإطلاقات، فإذا قيدت الرقبه بالايمان، و اشتبه فرد

ص: ٥٢٨

..... منها بين المؤمنه و الكافره فهل يجوز التمسك ب «أعتق رقبه» لوجوب عتقها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر ما فى إطلاق كلام المصنف (قده): «كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له» من الإشكال، لأنه متجه فيما إذا؛ لآل الله لله كان الخاص معلوم العداوه، ضروره أن أصاله العموم فى العام محكمه، فليس للبعد الاعتذار عن عدم الإكرام باحتمال العداوه، إذ المفروض كون محتمل العداوه من أفراد العام، فلو لم يكرمه بهذا الاحتمال لم يكن معذوراً، حيث انه خالف الحججه و هى أصاله العموم بلا مسوغ.

و أما إذا كان الخاص العدو الواقعى، فليس ترك إكرام محتمله مخالفه للحججه حتى تحسن مؤاخذته، لعدم ظهور للعام فيما يحتمل فرديته له حتى يكون حججه فيه.

كما ظهر أيضاً ما فى تفصيله (قده) بين اللبى المتصل و المنفصل، و جعل العام فى الثانى ظاهراً و حججه فى الفرد المشتبه من الغموض، حيث ان اللبى الضرورى إذا كان كالمخصص اللفظى المتصل فى المنع عن انعقاد الظهور للعام فى العموم، فلا بد أن يكون اللبى غير الضرورى كالمخصص اللفظى المنفصل أيضاً فى المنع عن حججه الظهور مع وجوده، و قد مر منه عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص اللفظى المنفصل فى المصداق المشتبه.

و بالجملة: فال تخصيص ان كان موجباً لتعنون العام، فلا فرق فيه بين اللفظى و اللبى بقسميه، و ان لم يكن موجباً له، فلا بد من الالتزام به فى الجميع.



لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق «-»..... فتفكيك المصنف بين المخصص اللفظي و اللبي بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في الثاني، و عدم جوازه في الأول في غايه الغموض، إذ لا فرق بين قول المولى: «لا تكرم أعدائي» و بين حكم العقل به، بعد فرض حجيه كليهما، و عدم الفرق بينهما في الاعتبار. فكما يقدم الخاص اللفظي، لأقوائته على العام، فكذلك اللبي بقسميه.

كما أن تفصيل شيخنا الأعظم (قده) على ما في تقرير بحثه الشريف بين المخصص الذى له عنوان، و بين المخصص الذى لا عنوان له بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في الأول، و جوازه في الثاني، و أن الأ-كثر تحقق القسم الأول في المخصصات اللفظيه، و القسم الثاني في المخصصات اللبيه، لا يخلو أيضا من الغموض، إذ فيه أولا: أن المخصص الذى ليس له عنوان جامع لا- يتصور له شبهه مصداقيه، إذ المنطبق على المصاديق هو الكلى و المفروض عدمه، فيخرج عن بحث التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و يندرج في الشك في قله التخصيص و كثرته.

و ثانياً: أن المخصص لياً كان أم لفظياً لا بد أن يكون ذا عنوان جامع، لأن التخصيصات الشرعيه أنواعيه، و التخصيص الأفرادى منحصر بخصائص النبي صلى الله عليه و آله.

و الحاصل: أن تفصيل الشيخ بين المخصص ذى العنوان الجامع و بين غيره و تفصيل المصنف بين اللبي الضرورى و غيره محل النظر، فتأمل جيداً.

(-). قد عرفت آنفاً في التعليقه حال هذا البرهان، فراجع.

هذا (١) من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، و حسن (٢) عقوبته على مخالفته، و عدم (٣) صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المؤلفه بين العقلاء التى هى ملاك حجيه أصاله الظهور (٤).

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجيتها (٥) بالنسبه إلى المشتبه

\*\*\*\*\*

(١). أى: كون العام حجه فى الفرد الذى يحتمل انطباق الخاصّ اللبى عليه، و حاصله: أن صحه مؤاخذه المولى على مخالفه العبد له فى عدم إكرام بعض جيرانه باحتمال كونه عدواً للمولى، و عدم صحه اعتذار العبد عن هذه المخالفه بمجرد احتمال العداوه يشهدان بحجيه العام فى الفرد المشتبه، ضروره أن مخالفه غير الحجه لا توجب حسن المؤاخذه، كما لا يخفى.

(٢). معطوف على «صحه» و ضميراً «جيرانه، له» راجعان إلى المولى، و ضمير «عداوته» إلى واحد، و ضميراً «عقوبته، مخالفته» راجعان إلى العبد.

(٣). معطوف على «صحه» يعنى: و من عدم صحه اعتذار العبد عن عدم إكرام واحد من الجيران بمجرد احتمال عداوته للمولى، و ضمير «عنه» راجع إلى «عدم الإكرام» المفهوم من قوله: «لو لم يكرم».

(٤). فان السيره المؤلفه بين العقلاء قد استقرت على حجيه أصاله الظهور مع احتمال إرادته خلاف الظاهر، و عدم رفع اليد عنها بمجرد احتمال إرادته خلافه. و عليه، فتكون أصاله العموم فى المقام فى مشكوك العداوه فى المثال هى المرجع.

(٥). أى: حجيه أصاله الظهور بالنسبه إلى الفرد المشتبه كمحتمل العداوه.

ها هنا ( هنا ) بخلاف هناك (١). و لعله لما أشرنا إليه (٢) من التفاوت بينهما (٣) بإلقاء حجتيه هناك (٤) تكون قضيتهما (٥) بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه على العام كأنه (٦) لم يعمه حكماً من رأس، و كأنه (٧) لم يكن بعام.

بخلاف ها هنا (٨)، فان الحجته (٩) الملقاه ليست الا واحده (١٠)، و القطع بعدم إرادته إكرام العدو في «أكرم جيراني» مثلاً- لا يوجب رفع اليد عن

\*\*\*\*\*

(١). أي: الخاصّ اللفظي الذي اشتبه مصداقه، و المراد بقوله: «هنا» المخصص اللبي.

(٢). هذا الضمير راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «لعله» راجع إلى بناء العقلاء. يعني: و لعل بناء العقلاء على حججه أصاله الظهور بالنسبه إلى المشتبه هنا دون هناك، لما أشرنا إليه.

(٣). أي: المخصص اللفظي و اللبي، و قوله: «من التفاوت» بيان ل «ما» الموصول.

(٤). أي: في الخاصّ اللفظي، و قوله: «بالقاء» متعلق ب «التفاوت».

(٥). أي: قضيه حجتيه، و قوله: «تكون قضيتهما» نعت ل «حجتيه».

(٦). خبر «تكون» و ضميره راجع إلى العام، و ضمير «يعمه» راجع إلى الخاصّ.

(٧). أي: و كأن العام لم يكن بعام يشمل الخاصّ.

(٨). أي: المخصص اللبي.

(٩). هذا وجه مخالفه المخصص اللبي للمخصص اللفظي، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و حاصله أنه في المخصص اللفظي قد ألقى السيد... إلخ» فراجع.

(١٠). و هي العام، كقوله: «أكرم كل جيراني»، و العلم بعدم إرادته إكرام عدوه منهم لا- يصادم ظهور العام و لا حجتيه، فيكون العام حجه فيمن احتمل كونه عدواً للمولى، فعدم حججه العام مختص بمن علم عداوته له.

ص: ٥٣٢

عمومه الا فيما قطع «-» بخروجه من ( عن ) تحته، فانه (١) على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه (٢). بل (٣) يمكن أن يقال: ان قضيه عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بنى أميه قاطبه» ان فلاناً و ان شك في إيمانه يجوز لعنه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضميراً «عمومه و تحته» راجعان إلى العام، و ضمير «خروجه» راجع إلى «ما» الموصول. و غرضه من قوله: «فانه» بيان حجيه العام في الفرد المشتبه في المخصص اللبي، و حاصله: أن غرض الحكيم ان كان حجيه ظاهر كلامه الا مع العلم بخلافه، فله إلقاء كلامه على وفق هذا الغرض، و حينئذ لا بد من اتباع ظاهره الا إذا قامت حجه على خلافه، و من المعلوم عدم قيام حجه على خلاف ظاهر العام في الفرد المشتبه، فلا بد من اتباع ظاهره في الفرد المشتبه و هو شموله له.

(٢). هذا الضمير و ضمير «اتباعه» راجعان إلى كلامه، و ضمائر «كلامه و غرضه و مرامه» راجعه إلى الحكيم، و المفروض أنه في الفرد المشتبه لم تقم حجه على خلاف العام، فيتبع فيه ظهوره في الفرد المشكوك.

(٣). غرضه الترقى من إخراج المشتبه عن حكم الخاصّ بسبب التمسك بالعامّ إلى إخراجه عن موضوعه و مصداقيته له، بأن يقال: ان العام في مثل: «لعن

(-). ما قطع بخروجه عن عموم و جوب إكرام الجيران هو العدو الواقعي لا العدو المعلوم، لأن الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه، دون المعلومه، فالفرد المشتبه بين العدو و الصديق بالشبهه المصداقيه مشكوك الاندراج تحت العموم، فلا يصح التمسك به لإحراز حكمه، و قد تقدم في بعض التعليقات بيان ذلك مفصلاً.

ص: ٥٣٣

لمكان المعلوم (١)، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً «-». الله بنى أميه قاطبه» يدل على جواز لعن من شك في إيمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن، فلا بد أن يكون جائز اللعن غير مؤمن، فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من أفراد الخاصّ و هو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقاً للخاص، بأن يقال: ان فلاناً جاز لعنه، و كل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - أى مشكوك الإيمان - ليس بمؤمن، و يترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص.

\*\*\*\*\*

(١). و هو «لعن الله بنى أميه قاطبه» فى المثال.

(-). لا يخفى أن التأمل يشهد بعدم الفرق بين المخصص اللفظى و اللبى بناء على رجوع التخصيص إلى التقييد، كما هو شأن القضايا الحقيقية التى منها القضايا الشرعية، حيث ان التخصيص فيها أنواعى لا- أفرادى، و من المعلوم عدم الفرق فى التقييد المزبور بين كون المخصص لفظياً و لبياً. و عليه، فيقيد موضوع وجوب الإ- كرام فى «أكرم جيرانى» مثلاً- بالصدقه، أو عدم العداوه.

و كذا موضوع جواز اللعن فى «لعن الله بنى أميه» مقيد بعدم الإيمان، فكأنه قيل:

«يجوز لعن غير المؤمن من بنى أميه و يحرم لعن المؤمن منهم» فإذا اشتبه حال فرد منهم من حيث الإيمان و عدمه، فكيف يجوز التمسك لجواز لعنه بعموم «لعن الله بنى أميه».

و دعوى كون الخاصّ لبياً - أعنى العلم بالإيمان فى المثال - و هو الحجه على خلاف العام، فبدون العلم بالإيمان لا حجه على خلافه، و يجوز التمسك به حتى يعلم الإيمان، ففى الفرد المشتبه يجوز الرجوع إلى العام لإثبات حكمه

ص: ٥٣٤

..... أعنى جواز اللعن، إذ لا مانع من جريان أصله العموم. وهذا بخلاف الخاصّ اللفظي، فانه حجه على حد حجيه العام، و حيث ان الفرد المشتبه محتمل الاندراج تحت كل واحده من هاتين الحجتين، فلا يجوز التشبث بشىء منهما لإحراز حكمه (غير مسموعه) لأن العلم ان كان مأخوذاً على نحو الموضوعيه، بأن يكون الخارج عن عموم جواز اللعن معلوم الإيمان لا المؤمن الواقعي، كان لجواز التمسك بالعام وجه، لأن الخاصّ حينئذ هو معلوم الإيمان، و بدون العلم به يعلم بعدم فرديه المشتبه له، بل يعلم بفرديته للعام، إذ الخارج عن حيزه خصوص معلوم الإيمان، فمشكوكه باق تحته قطعاً، و يكون محكوماً بحكمه جزماً، إذ لا مانع عن حجيه العام فيه، الا أنه أجنبي عن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و خارج عنه موضوعاً، للعلم بعدم فرديته للخاص، و المعتبر في المشتبه مصداقاً عدم العلم بفرديته لأحد الأمرين، لكن لا أظن أحداً يدعى موضوعيه العلم هنا، إذ لا- موجب لحرمة اللعن الا- الإيمان، لا العلم به، فانه طريق محض و منجز لها، و لذا لو ثبت إيمان شخص بالإقرار أو البيه كان ذلك أيضاً موجباً لحرمة لعنه، كالعلم به.

و ان كان العلم طريقاً محضاً - كما هو الظاهر - و كان الخاصّ هو المؤمن الواقعي، فجواز اللعن اللمدى يكون مفاد العام أعنى «لعن الله بنى أميه» مقيد بعدم كون الملعون مؤمناً واقعاً، فالمشتبه مصداقاً بين العام و الخاصّ و ان كان متصوراً هنا دون الفرض السابق و هو دخل العلم بالإيمان في موضوع حكم الخاصّ، لكنه لا يصح التمسك بالعام المزبور لجواز لعنه، لأن الدليل انما يتكفل

..... بيان الحكم لموضوعه من دون تعرض لوجوده و عدمه، ضروره أن المتحصل بعد التخصيص جواز لعن غير المؤمن و حرمة لعن المؤمن، و من المعلوم أن العام بعد هذا التخصيص لا يكون حجه في حكم من لا يعلم إيمانه.

فالمحصل: أن العام حجه فيما إذا كان العلم دخيلاً في الموضوع، إذ مشكوك الإيمان فرد للعام قطعاً، فيكون حجه فيه، لكنه أجنبي عن بحث التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، لعدم تردد المشكوك فيه حينئذ بين العام و الخاص، بل يعلم بفرديته للعام، و عدم فرديته للخاص. و لا- يكون العام حجه فيما إذا لم يكن العلم دخيلاً في الموضوع، بل أخذ طريقاً و ان كان تردد المشكوك فيه بين العام و الخاص ثابتاً حينئذ، لكن لا وجه للتشبث بالعام في حكمه، لعدم إمكان إحراز الصغرى بالكبرى، قال «قده» في الدرر بعد المنع عن التمسك بالعام ما لفظه: «نعم لو ظهر من حال المتكلم أن تكلمه بالعموم مبنى على الفحص عن حال أفرادها، و وضوح أنه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص صح التمسك بالعموم، و استكشاف أن الفرد المشكوك ليس داخلاً في الخاص، و هذا في المخصصات اللبيه غالباً، و قد يتحقق في اللفظيه أيضاً، لكن بشرط كون النسبه بين الدليلين عموماً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بنى أميه و الأدله الداله على حرمة سب المؤمن. و أما إذا كان المخصص الأخص مطلقاً فلا- مجال لما ذكرنا قطعاً، ضروره أنه لو كان حال أفراد العام مكشوفه لدى المتكلم و أنه لا ينطبق على أحد منها عنوان المخصص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً.

و مما ذكرنا يظهر أنه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصص لفظياً

..... كما أنه ليس المعيار فى الجواز كونه لبياً، بل المعيار ما ذكر، فتأمل فيه».

و فيه أولاً: أن هذا مجرد فرض لا- دليل على وقوعه فى الشرعيات، و هو غير كاف فى جواز التمسك بالعام مع احتمال كون المشتبه مندرجاً تحت الخاصّ.

و ثانياً: أنه انما يصح فى القضايا الخارجيه التى يكون الملحوظ فيها خصوصيات الافراد، دون القضايا الحقيقه التى يكون الملحوظ فيها العناوين الكليه و يثبت الأحكام للافراد بسبب الانطباق، و المفروض أن الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه، لا الخارجيه.

و ثالثاً: أنه خارج عن موضوع البحث - و هو تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص و عدمه - و ذلك لأنه مع ظهور حال أفراد العام عند المتكلم و المخاطب و العلم بعدم انطباق عنوان الخاصّ على أحدهم لا يبقى شك فى عدم انطباق الخاصّ على شىء منها، لعدم تخصيص العام حينئذ بمخصص يحتمل انطباقه على فرد بنحو الشبهه المصداقيه. و مع عدم ظهور حال أفراد العام عند المخاطب و تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص و عدمه بنحو الشبهه المصداقيه و ان كان غير خارج عن موضوع البحث، لكن قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيه.

و لا- فرق فيما ذكرناه فى ظهور حال أفراد العام بين كون النسبه عموماً من وجه كعموم جواز لعن بنى أميه، و ما دل على حرمه سب المؤمن، و أخص مطلقاً كحرمه إكرام الفلاسفه بالنسبه إلى العلماء، و ذلك للزوم اللغويه من ذكر الخاصّ فى الصورتين قطعاً، إذ المفروض بقاء العام على عمومته، و عدم ورود مخصص عليه، فذكر الخاصّ بعنوان كونه مخصصاً للعام لغو، كما لا يخفى.



لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل (٢)

إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيانه فتح باب لإجراء حكم العام في الفرد المشتبه في الخاص اللفظي المجمل مصداقاً الذي اختار المصنف فيه عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم المشتبه بالشبه المصداقيه، دون الخاص اللبي المنفصل الذي اختار فيه جواز الرجوع إلى العام في الفرد المشتبه. و من هنا يظهر: أن الأنسب ذكر هذا الإيقاظ عقيب المخصص اللفظي المجمل مصداقاً الذي لا يكون العام حجه فيه.

(٢). كقوله: «لا تكرم النحويين» عقيب «أكرم العلماء». فالمتحصل: عدم جواز التمسك بالعام في الشبه المصداقيه مطلقاً، سواء كان المخصص لفظياً أم لبياً بقسميه من العقل الضروري وغيره بعد وضوح حجيتهما و تخصيصهما للعام كالخاص اللفظي، غاية الأمر أن الضروري منه كالخاص اللفظي المتصل، وغيره كاللفظي المنفصل، فلا بد في إحراز حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا إذا كان التخصيص أنواعياً.

و أما إذا كان أفرادياً، كما إذا خصص العام - كالعلماء - بزيد مثلاً، و تردد بسبب الأمور الخارجيه بين شخصين مسميين بزيد، فكذا لا يجوز أيضاً التمسك بالعام لإحراز حكمه، اما لعدم ظهور للعام كما إذا كان المخصص متصلاً، و اما لعدم حجيته، كما إذا كان منفصلاً، للعلم الإجمالي بالتخصيص المانع عن الرجوع إلى أصاله العموم، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي، فتأمل جيداً.

\*\*\*\*\*

(١). مما يكون التخصيص فيه بلسان الإخراج عن العام كالغايه و الشرط، فالاستثناء مثل «أكرم العلماء الا أن يقبلوا على الدنيا» و الغايه مثل «أكرم العلماء إلى أن يقبلوا على الدنيا» و الشرط مثل «أكرم العلماء ان لم يقبلوا على الدنيا» دون مثل الوصف مما يوجب تعنون العام بعنوان الخاصّ مثل «أكرم العلماء الزاهدين فى الدنيا» أو «أكرم العلماء الذين لا يقبلون على الدنيا» إذ لا شك فى أن العام يتعنون بالوصف بعنوان وجودى موافق لعنوان الخاصّ، كما فى المثال الأول، فان موضوع العام فيه هو العالم الزاهد. أو عدمى موافق له كما فى المثال الثانى، فان موضوع العام فيه هو العالم اللامقبل على الدنيا، و حينئذ فإذا شك فى تحقق عنوان العام كالعلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا فى مورد، فان أمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعى وجودى يحكم به بوجود المشكوك فيه فى ذلك المورد ليحكم به بثبوت حكم العام له، أو عدمى يحكم به بنفيه فيه ليحكم به بنفى حكم العام عنه، تعين الرجوع إليه كما إذا كان العلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا فى ذلك المورد مسبقاً بالوجود، فانه يستصحب وجوده، و يحكم عليه بحكم العام، أو مسبقاً بالعدم فانه يستصحب عدمه و ينفى عنه حكم العام. و ان لم يمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعى، فالمرجع هى الأصول العمليه.

و على أى تقدير لا- يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه فى ذلك الفرد المشكوك تحقق عنوان العام فيه، و كأن هذا مما لا إشكال فيه، و هو من صغريات عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه، كما لا يمكن التمسك بالأصل لإحراز فرديه المشتبه للعام لإجراء الحكم عليه، لعدم إمكان إحراز العناوين

من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص (١)، بل بكل عنوان (٢) الخاصه بالأصل الا على القول بالأصل المثبت. و هذا واضح، و لعله لذا لم يتعرض له المصنف قدس سره، انما الإشكال في المخصص المنفصل أو ما يكون كالاستثناء من المتصل حسبما ذكره في المتن. فغرضه من قوله: «أو كالاستثناء» تعميم الحكم الآتى لكل مخصص يكون بلسان الإخراج.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: عنواناً خاصاً وجودياً مقابلاً لعنوان المخصص، و مقصوده: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لا- يتعنون بعنوان خاص، بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوانيه، فكل عنوان كالهاشميه و الغنى و الفقر و العرييه و العجميه و غيرها مما إذا كان ثابتاً للعام - كالعلماء - قبل التخصيص من غير دخل لها في الموضوع - و هو العالم - فهو باق على حاله، و لم يصر الباقي تحت العام معنوياً بعنوان غير الخاصّ.

و على هذا، فيكفى في إثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاصّ بالأصل و ليس هذا تمسكاً بالعامّ في الشبهه المصادقيه، كما هو واضح. هذا بالنسبه إلى تعنون العام بخاص و جودى في مقابل المخصص.

و أما تعنونه بعنوان خاص عدمى، و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه فإذا خصص العلماء فى قوله: «أكرم العلماء» بمثل «لا- تكرم النحويين» فيعنون الباقي تحت العام بالعلماء غير النحويين، فيتركب موضوع وجوب الإكرام من العالم غير النحوى بعد أن كان بسيطاً و هو العالم فقط، و حينئذ ففى الفرد المشكوك أنه غير نحوى أو لا، يحرز وجود هذا الخاصّ العدمى بالأصل أيضاً و به يبقى تحت العام، و يترتب عليه حكمه كما فى الخاصّ الوجودى.

(٢). يعنى: بل كان الباقي معنوياً بكل عنوان ثبت للعام قبل التخصيص كالهاشميه و العرييه و غيرهما من العناوين، و لم ينثلم شىء من تلك العناوين

ص: ٥٤٠

لم يكن ذلك ( ذاك ) بعنوان الخاصّ كان (١) إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى (٢) فى غالب الموارد الا ما شذ (٣) ممكناً (٤)، فبذلك (٥) بطرو التخصيص عليه الا- عنوان الخاصّ، فانه فقط خرج عن العناوين التى كانت تحت العام، و خروجه عنه لا- يوجب تعنون الباقي بعنوان غير تلك الافراد الخارجه. نظير ما إذا وجب إكرام عشره من العلماء، ثم مات منهم اثنان، فان من المعلوم عدم تعنون الباقي بعدمهما، فالتخصيص إعدام لبعض أفراد العام، لا تقييد له. و عليه، فيكون الخاصّ مانعا عن حكم العام، فإذا زال هذا المانع فى الفرد المشتبه بالأصل جرى عليه حكم العام، إذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان. و هذا بخلاف الوصف من المتصل، فان التخصيص به يوجب تعنون العام بعنوان الخاصّ وجودياً كان أو عدمياً. ففى المشتبه ان أمكن إحراز العنوان بأصل موضوعى وجودى أو عدمى أخذ به، و الا فالمرجع الأصول العمليه، كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «لما» فى قوله: «لما كان» و ضمير «منه» راجع إلى الباقي.

(٢). المنقح لموضوع العام لإجراء حكمه عليه، و بهذا الأصل يخرج المقام عن التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه، لأن هذا الأصل الموضوعى كالعلم بفرديه شىء للعام فى لزوم ترتيب حكمه عليه.

(٣). كموارد تعاقب الحالتين، كما إذا طرء كل من الفسق و العداله مثلاً على شخص، و لم يعلم المتقدم منهما، فان الأصل لا يجرى فى شىء من الحالتين و لا يحكم فيه بحكم العام، لكن موارد تعاقب الحالتين فى غايه الندره، ففى غالب الموارد يمكن إحراز المصداق المشتبه بالأصل الموضوعى.

(٤). خبر «كان» فى قوله: «كان و إحراز المشتبه منه».

(٥). يعنى: فبالأصل الموضوعى يحكم على الفرد المشتبه بحكم العام.

ص: ٥٤١

يحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك به (١) بلا كلام، ضروره أنه (٢) قلما لم يوجد ( لا يوجد ) عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته (٣)، مثلا (٤) إذا شك أن امرأه تكون قرشيه، فهى و ان كانت

\*\*\*\*\*

(١). أى: العام، فان التمسك بالعام مع الغض عن الأصل الموضوعى غير جائز، لكنه - بعد إحراز فرديه المشتبه للعام بسبب الأصل المزبور - لا مانع من التمسك بالعام، لخروجه حينئذ عن التمسك به فى الشبهه المصداقيه، كما تقدم.

(٢). الضمير للشأن، و قوله: «ضروره» تعليل لإحراز المشتبه بالأصل الموضوعى غالباً.

(٣). أى: تحت العام، و ضميراً «أنه و فيه» راجعان إلى عنوان، و ضمير «به» راجع إلى الأصل.

(٤). غرضه تطبيق ما أفاده - من عدم تعنون العام بعنوان بعد التخصيص حتى يحتاج لإثبات فرديه المشتبه للعام إلى إحراز ذلك العنوان الخاص، بل يكفى نفى الخاص بالأصل فى إثبات فرديه المشتبه للعام - على المثال، و هو: أن ما دل على تحيض المرأه إلى خمسين سنه عام يشمل كل امرأه سواء كانت قرشيه أم غيرها و قد خصص هذا العام بالمرأه القرشيه، ف «كل امرأه ترى الحمرة إلى خمسين الا أن تكون امرأه من قریش» فعلى ما أفاده المصنف من عدم تعنون المرأه بعد إخراج القرشيه عنها بعنوان يمكن إحراز حكم المرأه المشكوكه قرشيتها بالأصل، بأن يقال: ان هذه المرأه لم يكن بينها و بين القریش انتساب، و بعد

ص: ٥٤٢

وجدت ( إذا وجدت ) اما قرشيه أو غيرها، فلا أصل «-» يحرز أنها قرشيه وجودها يشك في انتقاض عدم الانتساب، فيستصحب. ويكفى في إثبات حكم العام - أعنى تحييض المرأة إلى خمسين عاماً - استصحاب عدم الانتساب بينها وبين قريش، إذ المفروض أن المرأة المحكوم به بالتحويض إلى خمسين لم تقيّد بقاء، فالمرأة غير القرشيه والمرأة التي لم يتحقق انتساب بينها وبين قريش مندرجتان تحت العام، وعدم الانتساب المزبور يكون بمفاد ليس التامه، واستصحابه كاف في إدراج المرأة المشكوكه القرشيه فيمن تحييض إلى خمسين لما عرفت من عدم تعنون العام بعنوان.

(-). يعنى الأصل الجارى في العدم النعتي، أو الوجود كذلك. ووجه عدم جريان هذا الأصل واضح، لعدم الحاله السابقه له، و لذا نفى هذا الأصل و أبدله بأصالة عدم الانتساب الذي هو عدم محمولي.

لكن لا يخفى أن العدم المحمولي في كل ماهيه جوهريه أو عرضيه ينتقض بوجود فرد منها بحيث لا يصح حمل العدم على تلك الماهيه مع وجوده بالضرورة الا إذا قيدت بقيد كالإنسان الشجاع، فانه لا يصح أن يقال: ان الإنسان معدوم لوجود أفراد، و أما إذا لم يكن فرد من الإنسان الشجاع موجوداً، فيصح أن يحمل عليه العدم، لكنه ليس عدماً محمولياً، بل نعتياً. فعلى هذا لا يصح حمل العدم المحمولي على طبيعه الانتساب إلى قريش بعد انتقاض عدمه بوجود نساء من قريش، فلا يجرى أصالة عدم تحقق الانتساب المحمولي بينها وبين قريش، إذ لا يصح أن يقال: الانتساب إلى قريش معدوم، الا أن يقيّد ذلك بهذه المرأة بأن يقال: ان انتساب هذه إلى قريش غير معلوم، و لا يصح الاستصحاب حينئذ لعدم الحاله السابقه له.

..... ثم ان ما أفاده من جريان الأصل في العدم المحمولي في المقام مبني على عدم تعنون العام بعنوان عدمي، كالمثال، فان المرأه التي ترى الحمره إلى خمسين لم تقيد بقيد عدمي و هو عدم قرشيتها، و الخاصّ انما أخرج المرأه القرشيه، فالباقي تحت العام بعد التخصيص المرأه المعلوم عدم قرشيتها، و التي لم يثبت انتسابها إلى قریش، فأصالة عدم الانتساب إليه تثبت فرديه هذه المرأه للعام، فتصير محكومہ بحكمه، فعلى هذا المبني لا يقيد العام بقيد عدمي إذا كان الخاصّ أمراً وجودياً، كقوله: «الا أن تكون امرأه من قریش»، و لا يقيد بقيد وجودی إذا كان الخاصّ أمراً عدمياً، كقوله: «أكرم العلماء غير الفساق». و الحاصل:

أن التخصيص مطلقاً من المتصل و المنفصل و اللفظي و اللبي لا يوجب تعنون العام.

لكن هذا المبني غير سديد عند جل المحققين، و أن الصحيح هو تعنونه بعنوان وجودی أو عدمي حسب اختلاف الخاصّ إيجاباً و سلباً. و الوجه في ذلك: أن أوصاف العام قائمه به قبل ورود الحكم عليه، حيث انه قبل الحكم عليه ينقسم إلى تلك الأوصاف، بحيث يصح أن يقال: «العلماء اما هاشميون و اما غيرهم و اما فلسفيون و اما غيرهم» فإذا ورد على العام حكم، فان كان لتلك الأوصاف دخل في ذلك الحكم كان لها دخل في الموضوع لا محاله، بحيث يصير الموضوع مركباً من العام و وصفه كالعلماء العدول.

و ان لم يكن لتلك الأوصاف دخل في الحكم، بأن يكون تمام الموضوع نفس طبيعه العالم كان الموضوع بسيطاً غير ملحوظ معه شيء من الأوصاف القائمه به.

..... فالتتيجه: أن دخل الوصف فى الحكم يوجب خروج الموصوف عن كونه تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فالعالم إذا لوحظ مع العدالة موضوعاً لوجوب الإكرام، فلا محاله يصير «العالم العادل» موضوعاً له، و تنقلب بساطه الموضوع إلى التركب، و لا نعى من تعنون العام الا هذا.

و يظهر مما ذكرنا: ضعف ما عن بعض مشايخنا الأعظم (فده) من «أن التخصيص بمنزله موت بعض الافراد، فكما أن الموت لا يوجب تعنون العام و تقيده بموت بعضهم، بل الموضوع نفس العام بلا قيد، ضروره عدم تقييد العلماء فى قوله: «أكرم العلماء» بغير من مات منهم، بل الموضوع بتمامه هو نفس العلماء، فكذلك التخصيص، فانه يخرج الافراد غير المراده من غير تصرف فى الموضوع. و الحاصل: أن التخصيص كالموت يوجب قله الافراد، لا تعنون العام بعنوان و تقيده بقيد، فالموضوع لوجوب الإكرام فى المثال قبل التخصيص و بعده هو طبيعه العلماء بلا قيد».

توضيح الضعف: أن معنى عدم التعنون بقاء العام بعد التخصيص على كونه تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً، و هو بديهى البطلان لأن العام موجود فى ضمن أفراد الخاصّ كالعالم الفاسق، مع عدم كونه محكوماً بحكمه - و هو وجوب الإكرام -، فلا بد من انقلاب العام عن البساطه، و كونه تمام الموضوع بسبب التخصيص إلى التركب، و صيرورته جزء الموضوع الذى هو العالم غير الفاسق.

و بالجملة: فالتخصيص يوجب تعنون العام بعنوان وجودى أو عدمى، و ليس كالموت موجباً لقله الافراد فقط. فقياس التخصيص بالموت ليس فى محله،



أو غيرها، إلا أن أصله عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين، لأن المرأة التى لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضا (1) باقيه تحت ما دل على أن المرأة

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: كالمراه غير القرشيه، فكل امراه تحيض إلى خمسين، و الخارج هى المرأة القرشيه.

ولا- نحتاج فى إثبات التحيض إلى خمسين للمرأة المشكوكه القرشيه إلى إحراز عدم قرشيتها حتى يقال: ان الأصل - و هو استصحاب عدم الأزلى - قاصر عن إثباته، لأن المستصحب ان كان عدمها النعتى - أى بمفاد ليس الناقصه - فهو مشكوك فيه من أول الأمر، فليس له حاله سابقه حتى يستصحب، لأن المرأة اما وجدت قرشيه أو وجدت غير قرشيه، حيث ان وصفى القرشيه و غير القرشيه من الأوصاف التى لا- تتحقق إلا- فى ظرف وجود موضوعها، فقبل وجوده لا- حاله سابقه لها ليجرى فيها الاستصحاب، إذ لم يكن زمان وجدت فيه المرأة لا قرشيه و لا غير قرشيه. و ان كان المستصحب عدمها المحمولى - أى بمفاد ليس التامه - فهذا صحيح، لكنه لا- يثبت المقصود و هو عدم كونها قرشيه الا- على القول بالأصل المثبت الذى لا- يقول به المصنف، و ذلك لعدم الحاجه إلى إثبات عدم قرشيتها فى إدراجها تحت العام، كما عرفت آنفاً. إذ التخصيص يضيق دائره موضوعيه العام لحكمه بالضروره، و يخرجها عما كان له من الاستقلال فى الموضوعيه، كما مر آنفاً. بخلاف الموت، فانه ليس الا إعداماً لبعض الافراد من دون تصرف فى نفس العام. بل لا وجه للتصرف فيه و تقييده به بعد كون الموت قائماً بغير الافراد الباقيه، لما ثبت فى محله من امتناع تقييد جوهر بعرض قائم بجوهر آخر.

ص: ٥٤٦

انما ترى الحمرة إلى خمسين، و الخارج عن تحته هي القرشيه، فتأمل تعرف «-» .

## وهم (1) و إزاحه

، ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد (2) لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى،

\*\*\*\*\*

(1). ذكر هذا الوهم في التقريرات، و حاصله: أنه قد يتمسك بالعمومات في غير الشك في التخصيص، كما إذا كان الشك لاحتمال فقدان شرط، أو وجود مانع، فان الشك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ليس ناشئاً من الشك في التخصيص، بل هو ناش من احتمال اشتراط صحته بأن يكون بالماء المطلق لو فرض إجمال في أدله تشريع الوضوء من هذه الجهة، فان بعضهم تمسك بعموم أدله وجوب الوفاء بالندر لصحة هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلق به النذر، و حكم ببراءه ذمته عن النذر.

(2). أى: في حكم فرد مع العلم بفرديته.

(-). حتى لا تتوهم التعارض بين أصاله عدم الانتساب إلى قريش، و بين عدم الانتساب إلى غير قريش، و يسقط الأصل المزبور عن الاعتبار، و ذلك لأن التعارض فرع ترتب الأثر على كل من المتعارضين، و ليس المقام كذلك، إذ لا أثر لأصاله عدم الانتساب إلى غير قريش بعد وضوح كون موضوع الحكم بالتحريض نفس المرأة، لا بقيد كونها من غير قريش حتى تصح دعوى جريان أصاله عدم الانتساب بينها و بين غير قريش.

فالمتحصل: أن موضوع الحكم بالتحريض إلى خمسين سنه نفس المرأة، و المانع عن ذلك انتسابها إلى قريش، فإذا زال هذا المانع بالأصل حكم بتحريضها إلى خمسين.

ص: ٥٤٧

كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته «-» بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال (١): وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم (٢)، و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع (٣) بأنه لو لا صحته لما

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب التمسك بعموم أدله النذر على صحة الوضوء بالمائع المضاف و قد قرره في التقريرات بما لفظه: «يقال: ان هذا الفرد من الوضوء يجب الوفاء به، لعموم قوله: أوفوا بالنذر، و كل ما يجب الوفاء به يجب أن يكون صحيحاً فيجب أن يكون الوضوء صحيحاً. أما الصغرى فبالعموم، و أما الكبرى فللقطع بأن ما ليس صحيحاً لا يجب الوفاء به، و قد شاع التمسك بمثل ذلك في كلمات بعضهم كما لا يخفى على المتتبع».

(٢). و هو ما دل على وجوب الوفاء بالنذر.

(٣). تعليل لقوله: «و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً» و هذا ضرورى، إذ لا معنى لوجوب الوفاء بالنسبة إلى العمل الفاسد الذى لا يتعلق به أمر حتى يجب امتثاله.

(-). لا يخفى أن لازم صحته صحه ما يترتب عليه من المشروط بالطهاره كالصلاه و الطواف.

لا يقال: ان قاعده الاشتغال تقتضى لزوم إعاده الوضوء أو الغسل بالماء المطلق و إعاده ما ترتب عليه من الصلاه و غيرها، لتوقف اليقين بالفراغ عليه.

فانه يقال: لا مجال لقاعده الاشتغال بعد ثبوت صحه الوضوء أو الغسل بالدليل الاجتهادى أعنى به: عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر.

ص: ٥٤٨

وجب الوفاء به (١).

و ربما يؤيد ذلك (٢) بما ورد (٣) من صححه الإحرام «-» و الصيام (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا و ضمائر «صحته، بأنه، به» راجعه إلى «ما» الموصول في قوله:

«و كل ما يجب».

(٢). أى: التمسك بالعام في حكم الفرد من غير ناحيه الشك في التخصيص، وجه التأييد: أنه يحتمل كون النص الخاص الدال على صحه النذر في الإحرام قبل الميقات، و الصوم في السفر كاشفاً عن اقتضاء عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر لصحه المنذور إذا شك في صحته.

(٣). كما صرح به جماعه، بل في الجواهر: «بل المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا» و يدل عليه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفه، قال (عليه السلام): فليحرم من الكوفه، و ليف لله تعالى بما قال»، و قريب منه خبرا أبي بصير<sup>(١)</sup> و على بن أبي حمزه<sup>(٢)</sup>.

(٤). معطوف على «الإحرام».

(-). لا يخفى أن النصوص وافية بصحه هذا النذر، و الخروج عن قاعده اعتبار رجحان متعلق النذر في نفسه. فما عن الحلبي في السرائر و الفاضل في المختلف و الأصبهاني في كشفه ج ١ ص ٣٠٧ (من تقويه عدم الجواز كما عن بعضهم، و الميل إليه كما عن الآخر، استناداً إلى تلك القاعدة) ضعيف، لكونه اجتهاداً في مقابل النص الصحيح المعمول به.

و نسب بطلان هذا النذر إلى المحقق في المعبر، لكن عبارته لا تساعد على ما نسب إليه من تقويه عدم الجواز، قال في المعبر ص ٣٤٣: (لو نذر

ص: ٥٤٩

قبل الميقات، و في السفر (١) إذا (٢) تعلق بهما النذر كذلك (٣).

\*\*\*\*\*

(١). قيد للصيام، يعنى: من صحه الصيام فى السفر، كما أن قوله: «قبل الميقات» قيد للإحرام.

(٢). قيد لقوله: «صحه الإحرام»، و ضمير «بهما» راجع إلى الإحرام و الصوم.

(٣). أى: بأن قيد نذر الإحرام بكونه قبل الميقات، و نذر الصوم بكونه فى السفر منفرداً أو منضمماً إلى الحضر، فلا يكفى نذر الصوم مطلقاً فى صحه الصوم المنذور فى السفر، و ان كان الإطلاق شاملاً- للسفر إجمالاً كما قرر فى محله، و ان اكتفى فى صحته فيه بإطلاق النذر غير واحد كالمفيد و المرتضى و سائر قدس الله تعالى أسرارهم.

ثم انه يدل على الحكم المزبور فى نذر الصوم فى السفر: صحيح على بن مهزيار، قال: «كتب بNDAR مولى إدريس: يا سيدى نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فان أنا لم أصمه ما يلزمنى من الكفاره، فكتب (عليه السلام) الإحرام بالحج من موضع معين لزم و ان كان قبل الميقات»... إلى أن قال:

«و ربما كان المستند ما رواه على بن أبى حمزه البطائنى»... إلى أن قال:

«و ربما طعن فى النقل بأن على بن أبى حمزه واقفى، و كذا سماعه، و بأن الإحرام قبل الميقات غير جائز، و لا ينعقد، فلا يتناوله النذر، لأنه نذر معصيه بالنقل المستفيض عن أهل البيت عليهم السلام».

و عليه، فالمحقق فى المعتبر لم يقوَّ عدم الجواز، و لا مال إليه، و انما نقل الطعن فى الجواز قولاً، و لعل الطاعن الحلى فى السرائر. نعم هذا متجه على أصل الحلى من عدم حجيه أخبار الآحاد عنده، راجع السرائر ص ١٣٣.

ص: ٥٥٠

و التحقيق (١) أن يقال: انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات و قرأته: لا تتركه الا من عله، و ليس عليك صومه في سفر و لا مرض الا أن تكون نويت ذلك، و ان كنت أفطرت منه من غير عله فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب و يرضى» (-) .

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الوهم المزبور و إزاحه له. توضيحه: أن الحكم الشرعى الثابت لموضوعه لا يخلو عن ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون ثابتاً للشئ ع بعنوانه الأولى الذاتى، كالإباحه الثابته لعنوان الماء و الحنطه و التمر و اللحم و نحوها من العناوين الذاتيه.

الثانى: أن يكون ثابتاً للشئ ع بعنوانه الثانوى، بأن يكون ثابتاً له لتعونه بعنوان خارج عن ذاته، لكن بشرط ثبوت حكم خاص لهذا الشئ ع بعنوانه الأولى كالصوم، فان الوجوب قد ثبت له بعنوان ثانوى - كالنذر - خارج عن ذاته، لكن هذا الوجوب انما يثبت له بعنوانه الثانوى إذا كان بعنوانه الأولى

(-). و لا- يقدح جهاله الكاتب و لا إضمار المكتوب إليه بعد العلم بكونه الإمام (عليه السلام)، و لا عدم العمل، لكون كفاره النذر الصدقه على سبعة مساكين، كما ثبت كل ذلك في محله. و بهذا النص يقيد إطلاق ما دل على النهى عن الصوم في السفر، و كذا إطلاق ما دل على النهى عن الصوم في السفر مع إطلاق النذر و عدم تقييده بالسفر، هذا.

مضافاً إلى ما في الجواهر: «و أما النذر المقيد به فقد تشعر عبارته المتن بوجود الخلاف فيه، الا انى لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم» فينبغى أن تكون المسأله صافيه عن الإشكال، و التفصيل موكول إلى محله.

ص: ٥٥١

المتكفله لأحكام العناوين الثانويه فيما شك من ( فى ) غير جهه تخصيصها (١) إذا أخذ فى موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها (٢) الأوليه، أى بما هو صوم راجحاً، و كصلاه الليل، أو التصديق على الفقراء، و نحوهما من الأفعال الراجحه بعناوينها الأوليه، حيث انها تجب بعد طرو العناوين الثانويه - كالنذر - عليها. و كالوجوب الثابت للفعل بعنوان ثانوى، كإطاعه الوالد بشرط كون الفعل الذى أمر به الوالد مباحاً بعنوانه الأولى.

الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوى مطلقاً، أى بدون أن يكون ثبوت الحكم لهذا الشىء بعنوانه الثانوى مشروطاً بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولى، كالحرمه الثابته للغنم بعنوان كونها موطوءه، فان ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الإباحه مثلاً لها بعنوانها الذاتى الأولى، يعنى لم تؤخذ الإباحه للغنم بعنوانها الأولى شرطاً فى ترتب الحرمه عليها بعنوانها الثانوى - و هو كونها موطوءه - بل الحرمه تترتب عليها إذا صارت موطوءه و ان فرض عدم ثبوت أى حكم شرعى لها بعنوانها الأولى، أى قبل صيرورتها موطوءه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العمومات المتكفله لأحكام العناوين الثانويه، و كون الشك فى غير جهه التخصيص، كالشك فى صحه نذر الوضوء أو الغسل بالمضاف كماء الرمان فان الشك فى وجوب الوفاء بهذا الوضوء انما هو للشك فى رجحان الوضوء بالماء المضاف، فهو شك فى صغرويه هذا الوضوء لكبرى وجوب الوفاء، لا فى تخصيص عموم وجوب الوفاء بالنذر.

(٢). الضمير راجع إلى الأفعال، و ضمير «موضوعاتها» راجع إلى الأحكام و قوله: «إذا أخذ» قيد لقوله: «الاستدلال» و هو إشاره إلى القسم الثانى

ص: ٥٥٢

كما هو الحال (١) أعنى أخذ حكم خاص ثابت للعنوان الأولى فى موضوع الحكم الثانوى. و توضيح ما أفاده فى التحقيق: أنه لا مجال للتمسك بالعموم فى هذا القسم، لرجوع الشك فيه إلى الشك فى ثبوت عنوان العام، لا فى حكمه، حتى يصح التمسك بعمومه لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، كالشك فى عالميه زيد، فان من الواضح عدم جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات عالميته. ففى المقام يكون رجحان المنذور فى نفسه دخيلاً فى موضوع وجوب الوفاء بالنذر، بحيث يصير نذر الراجح موضوعاً له، فإذا شك فى كون المنذور راجحاً، فلا مجال لإحراز رجحانه و إثبات وجوب الوفاء بنذره بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، لعدم تكفل الكبرى - و هى الدليل المتكفل للحكم - لإحراز الصغرى فان الكبرى لا تثبت الصغرى ليرتب حكمها على الصغرى، كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمثيل لحكم العنوان الثانوى المشروط بثبوت حكم خاص للعنوان الأولى، فان إطاعه الوالد لا تجب مطلقاً، بل هى مشروطة بكون ما أمر به الوالد بعنوانه الأولى مباحاً أو غير حرام، فإذا شك فى إباحته امتنع التمسك بدليل وجوب إطاعه الوالد لإحراز إباحته، لأن الشك انما هو فى موضوع الدليل لا حكمه.

و كذا الحال فى وجوب الوفاء بالنذر، فإذا شك فى كون المنذور راجحاً فى نفسه امتنع التمسك بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لأن الشك يكون فى الموضوع و هو كون هذا النذر نذر الراجح، و يمتنع إحراز الموضوع به. و عليه فإذا شك فى صحة الموضوع بالمضاف الذى تعلق به النذر امتنع إثباتها بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لكون الشك فى الموضوع - و هو أن نذره نذر لراجح أولاً - و قد تقدم أن دليل الحكم لا يثبت موضوعه.

ص: ٥٥٣



فى وجوب إطاعه الوالد، و الوفاء بالنذر و شبهه فى الأمور المباحه، أو الراجحه (١)، ضروره أنه معه (٢) لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك فى رجحان شىء أو حليته (٣) جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء فى رجحانه، أو ( و ) حليته (٤). نعم (٥) لا بأس بالتمسك به فى جوازه بعد إحراز التمكن منه «-»

\*\*\*\*\*

(١). الأول فى إطاعه الوالد، و الثانى فى الوفاء بالنذر و شبهه، فانه قد ثبت فى محله: أن موضوع وجوب إطاعه الوالد هو المباح أو غير الحرام، و موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو الأمر الراجح فى نفسه.

(٢). أى: مع أخذ أحد أحكام العناوين الأوليه فى موضوعات أحكام العناوين الثانويه. و ضمير «انه» للشأن، و قوله: «ضروره» تعليل لقوله: «لا مجال لتوهم الاستدلال» و قد عرفت تفريره بقولنا: «توضيح ما أفاده فى التحقيق... إلخ» فلاحظ.

(٣). هذا فى وجوب الإطاعه، و ما قبله فى النذر، و «جواز» مفعول «يتوهم».

(٤). مرجع هذا الضمير و ضمير «رجحانه» الشىء، و قوله: «فى رجحانه» متعلق بالتمسك. و وجه عدم التوهم ما مر آنفاً من: أن إثبات رجحان المنذور بدليل وجوب الوفاء بالنذر، و كذا إثبات حليه ما أمر به الوالد بدليل وجوب إطاعته تشبث بالدليل المتكفل للكبرى لإحراز الصغرى، نظير إحراز عالميه من شك فى علمه بدليل وجوب إكرام العلماء.

(٥). استدراك على ما أفاده فى التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات فيما إذا كان الشك من غير جهه تخصيصها، و حاصل الاستدراك: أنه

(-). فى اعتبار إحراز القدره فى جواز التمسك بالعامّ كلام، و الصواب عدم اعتباره. و عليه فيجوز التمسك مع الشك فى القدره، كما ثبت فى محله.

ص: ٥٥٤

و القدره عليه (١) فيما (٢) لم يؤخذ في موضوعاتها (٣) حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه (٤) صح التمسك بعموم دليلها (٥) في الحكم بجوازها (٦)، لا مانع من التمسك بعموم الدليل في إثبات جواز الشئ ء بعد إحراز القدره عليه في القسم الثالث، و هو ما إذا كان الحكم ثابتاً للشئ ء بعنوانه الثانوى مطلقاً أى من دون اشتراطه بشوت حكم خاص له بعنوانه الأولى، كحرمه الفعل الضررى، حيث انها ثابتة للضرر الذى هو عنوان ثانوى من دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الأولى، فإذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان فى المنذور، أو الإباحه فى موضوع وجوب إطاعه الوالد، و شككنا فى اعتبارهما فيهما، فلا مانع من التمسك بعموم دليلى وجوب الوفاء بالنذر و إطاعه الوالد لوجوبهما، لكون الشك حينئذ شكاً فى التخصيص، فلا مانع من التشبث بعمومهما لنفى اعتبار الرجحان و الإباحه فى موضوعى النذر و الإطاعه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «جوازه و منه» راجعه إلى شئ ء، و «به» راجع إلى عموم.

(٢). هذا إشاره إلى القسم الثالث الذى تعرضنا له بقولنا: «الثالث أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوى مطلقاً» أى بدون أن يكون له حكم بعنوانه الأولى.

(٣). أى: موضوعات الأحكام بعناوينها الأوليه، و المراد ب «ما» الموصول الأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الثانويه.

(٤). أى: فى جواز الشئ ء، و قوله: «فإذا شك» نتيجته قوله: «نعم لا بأس».

(٥). أى: دليل أحكام الموضوعات بعناوينها الثانويه.

(٦). أى: بجواز الشئ ء، فلو فرض شك فى جواز الوضوء بمائع مضاف و تعلق به النذر، و لم يثبت جوازه بالعنوان الأولى، فلا بأس حينئذ بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر و إثبات جوازه به. و الأولى تأنيث ضمير «جوازه» لرجوعه إلى شئ ء.

ص: ٥٥٥

و إذا كانت (١) محكومته بعناوينها الأولى بغير حكمها بعناوينها (٢) الثانويه وقع (فتقع) المزاحمه بين المقتضيين، و يؤثر الأقوى منهما لو كان فى البين (٣)، و الا (٤) لم يؤثر أحدهما، و الا (٥) لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ (٦) بحكم آخر كالإباحه إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر للحرمة مثلاً.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و إذا كانت موضوعات الأحكام محكومته بعناوينها الأولى بغير الأحكام الثابته لها بالعناوين الثانويه. و غرضه أنه تاره يكون الشىء بالعنوان الأولى مشكوك الحكم، فحينئذ يجوز ارتكابه بلحاظ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوى بلا مزاحمه أصلاً.

و أخرى يكون العنوان الأولى معلوم الحكم - كوجوب الوضوء - فانه إذا طرء عليه عنوان الضرر، و صار الوضوء ضرورياً، فلا محاله يقع التزاحم بين مقتضى الوجوب و مقتضى الحرمة، و يكون الحكم الفعلى تابعاً لأقوى المقتضيين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، و لو كانا متساويين تساقطا، لقبح الترجيح بلا مرجح فيحكم عليه بحكم آخر غير ما يقتضيه الدليلان - كالإباحه - فيما إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر مقتضياً للحرمة.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «بعناوينها و حكمها» راجعه إلى موضوعاتها.

(٣). يعنى: لو كان فى البين أقوى.

(٤). يعنى: و ان لم يكن أحدهما أقوى، فلا يؤثر أحدهما فى الحكم الفعلى.

(٥). يعنى: و ان أثر أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، إذ المفروض تساوى المقتضيين.

(٦). يعنى: فليحكم على الشىء حين تساوى المقتضيين بحكم آخر - كالإباحه - فيما إذا كان أحد المقتضيين مقتضياً للوجوب، و الآخر للحرمة.

ص: ٥٥٦

و أما (١) صحه الصوم فى السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه (٢) بدونه - و كذا الإحرام قبل الميقات، فانما هو «-»  
لدليل خاص (٣) كاشف عن رجحانهما ذاتاً (٤) فى السفر و قبل الميقات «--»

\*\*\*\*\*

(١). غرضه بيان حال التأيد الذى ذكره المستدل بالعمومات لإحراز حكم الفرد المشتبه من غير جهة التخصيص. و قد رد المصنف هذا التأيد بوجه:

الأول: ما يرجع إلى إثبات الرجحان فى الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات، و الكاشف عن هذا الرجحان النص الدال على صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بسبب النذر، بحيث لو لا- هذا النص لكان كلاهما باطلا- لما دل من النص و الإجماع على بطلانهما.

و الحاصل: أن دليل صحه النذر فيهما يكشف عن رجحانهما، لا أن عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل على صحه النذر فيهما حتى يقال بصحة التمسك بالعامّ و ان لم يكن الشك من جهة التخصيص.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» فى قوله: «بنذره فيه» راجعان إلى «السفر» و ضميرا «صحته و بنذره» راجعان إلى الصوم، و ضمير «بدونه» إلى النذر.

(٣). و هو ما تقدم من صحيح على بن مهزيار الأهوازي عند شرح قول المصنف:

«و الصيام قبل الميقات و فى السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك».

(٤). أى: لا- عرضاً من ناحيه النذر، بل هما راجحان قبل النذر، و النص كاشف عن ذلك الرجحان، و ضمير «رجحانهما» راجع إلى الصوم و الإحرام.

(-). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «صحه الصوم» كما لا يخفى.

(--). لا يخفى بعد هذا الوجه، لمنافاته لالتزام الأئمة عليهم السلام بترك

و انما (١) لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر (٢) ( بالنذر )

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى توهم، وهو: أن الرجحان الذاتى ان كان ملزماً اقتضى تشريع الوجوب، و ان لم يكن ملزماً اقتضى تشريع الندب، مع أنه ليس كذلك لعدم تشريع الوجوب الا بعد النذر، و هذا كاشف عن عدم الرجحان الذاتى لهما قبله.

(٢). أى: مقارنا لوجود النذر، لا متأخراً عنه بأن يكون معلولا له، و الا يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، فيرجع الإشكال، و قوله: «لمانع» دفع للتوهم المزبور، و حاصله: أن مجرد وجود المقتضى لا- يكفى فى تشريع الحكم، بل لا بد من عدم المانع أيضا، فاقتران رجحان الصوم ذاتاً فى السفر و كذا الإحرام قبل الميقات بوجود المانع يمنع عن تشريع الاستحباب قبل تعلق النذر بهما، فبالنذر يرتفع المانع، و يؤثر المقتضى فى التشريع بلا مانع.

و بالجملة: الرجحان الذاتى فى الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات مقرون بمانع الجعل، كالمشقه فى الصوم فى السفر، و المشقه الزائده فى ترك محرمات الإحرام، لزياده المسافه و الزمان على الميقات. و هذا المانع يرتفع مقارناً لوجود النذر، لا متأخراً عنه و معلولا له، إذ يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، مع أنه لا بد من تعلقه بالراجح، و لذا قال المصنف على ما فى أكثر النسخ «مع النذر» و لم يقل «بالنذر». الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات، إذ لو كانا راجحين ذاتاً و كانت المشقه مانعه عن توجه الطلب إليهما لم يلتزموا بتركهما، فهذا الالتزام يكشف عن عدم رجحانهما الذاتى.

ص: ٥٥٨

و اما لصيرورتهما (١) راجحين يتعلق «-» النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك (٢) كما ربما يدل عليه (٣) ما فى الخبر من كون الإحرام قبل الميقات

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى الوجوه التى رد بها المصنف التأييد المذكور، و حاصله:

صيروره الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر راجحين حين تعلق النذر بهما لانطباق عنوان راجح عليهما ملازم للنذر، أو مقارن له، إذ لو كان النذر عله لذلك العنوان لزم تأخر الرجحان عن النذر، و كونه ناشئاً عنه، و هو ينافى ما دل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، فالجمع بينه و بين ما دل على صحه النذر فى هذين الموردين يقتضى أن يكون الرجحان فى المتعلق قبل النذر أو فى رتبته، فليسا خارجين عن عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر.

(٢). أى: راجحين، و ضمير «بهما» راجع إلى الإحرام و الصوم.

(٣). أى: على الوجه الثانى، و هو صيروره الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر راجحين حين النذر، و عدم اشتمالهما على الرجحان قبل النذر، فان ما دل على كون الإحرام قبل الميقات، كالصلاه قبل الوقت، أو كالصلاه فى فى السفر أربعاً يدلان على عدم الرجحان فى الإحرام قبل الميقات، بل الرجحان يحدث للمتعلق حين تعلق النذر بهما، و انما عبر المصنف بقوله: «كما ربما يدل» دون «كما يدل» لأجل احتمال وجود الرجحان فى ذات الصلاه قبل الوقت، غايه الأمر أن هناك مانعاً عن الجعل يرتفع ذلك المانع بدخول الوقت

(-). الأولى أن يقال: «مع تعلق النذر» أو «حين تعلق النذر» لأن الباء ظاهر فى السببيه، و كون الرجحان معلولاً للنذر و ناشئاً عنه، و هو خلاف ما تسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغض عن النذر، فلا بد أن يكون الباء للمصاحبه - كما فى بعض حواشى المتن - و ان كان خلاف الظاهر.

ص: ٥٥٩

كالصلاه قبل الوقت (١).

لا يقال (٢): لا يجدى صيرورتها راجحين بذلك (٣) «-» فى عباديتهما فيرجع إلى الوجه الأول، و هو ما ذكره «قده» بقوله: «فانما هو لدليل خاص».

و من هنا يظهر الفرق بين الوجهين، و حاصله: أن الرجحان على الوجه الأول يكون باقتضاء ذات الإحرام قبل الميقات، و الصوم فى السفر. و عدم جعل فعلا على طبق الرجحان الذاتى انما يكون لمانع يرتفع بالنذر.

و على الوجه الثانى لا يكون الرجحان فى ذاتيهما أصلا، بل يحدث الرجحان بطرو عنوان راجح ملازم لوجود النذر المتعلق بهما، فيفترق الوجهان فى كون الرجحان فى ذاتيهما على الأول، و فى الخارج عن ذاتيهما على الثانى، كما أنهما يشتركان فى تلازم الرجحان الفعلى مع النذر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى عدم الرجحان، فكما لا رجحان فى الصلاه قبل الوقت، فكذلك فى الإحرام قبل الميقات.

(٢). هذا إشكال على الوجه الثانى الذى تعرض له بقوله: «و اما لصيرورتها راجحين». و حاصل الإشكال: أن الرجحان الناشى من قبل النذر لا يجدى فى عباديه الصوم و الإحرام اللذين هما من العبادات قطعاً، إذ الأمر بالوفاء بالنذر توصلى لا تعبدى، فلا يندفع إشكال عباديه الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات بهذا الوجه الثانى.

(٣). أى: بسبب النذر، و ضميراً «صيرورتها و عباديتهما» راجعان إلى الصوم و الإحرام.

(-). الصواب تبديل الباء ب «مع» كما عرفت فى التعليقه السابقه. و كيف كان، فلا مجال لهذا الإشكال و دفعه، لأنهما يتجهان بناء على كون الرجحان

ص: ٥٦٠

ضروره (١) كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر فى سقوطه الا الإتيان بالمنذور بأى داع كان.

فانه يقال (٢): عباديتهما انما تكون لأجل كشف (٣) دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما (٤) ملازم (٥) لتعلق النذر بهما. هذا (٦)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا-يجدى» يعنى: أن وجوب الوفاء الناشى عن الرجحان الآتى من قبل النذر توصلى، فلا يجدى فى عباديه الصوم و الإحرام المنذورين إذ لا منشأ لها كما تقدم.

(٢). هذا دفع الإشكال المزبور، و حاصله: أن العباديه لم تنشأ من الرجحان الآتى من قبل النذر، بل نشأت من انطباق عنوان راجح على الصوم و الإحرام ملازم لتعلق النذر، بحيث لا يتحقق ذلك العنوان الا حين النذر، فعباديتهما ناشئه عن ذلك العنوان، لا عن النذر حتى يناقش فيه بعدم كفايه الرجحان الناشى عن النذر و لا الأمر بوفائه فى عباديتهما.

(٣). هذا الكشف انما يكون بدلاله الاقتضاء.

(٤). هذا الضمير و ضميراً «عباديتهما و صحتها» راجعه إلى الصوم و الإحرام.

(٥). صفه لقوله: «عنوان» و ضمير «بهما» راجع إلى الصوم و الإحرام.

(٦). هذا ثالث الوجوه التى رد بها المصنف التأييد المزبور، و حاصله: معلولا للنذر، و ناشئاً عن قبله، إذ يكون الأمر النذرى المترتب عليه حينئذ كالأمر الإجارى توصلياً غير مجد فى عباديه المنذور، و قد عرفت أن الأمر ليس كذلك، و أن الرجحان ليس معلولا للنذر، و متأخراً عنه، بل رجحان المنذور انما هو لانطباق عنوان راجح عليه ملازم للنذر، أو مقارن له، فليس رجحان المنذور ناشئاً عن النذر حتى يكون الأمر بالوفاء توصلياً.

ص: ٥٦١



لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل (١)، و الا- (٢) أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من أن ما ذكرناه من الوجهين - أعني بهما: وجود الملاك و الرجحان في الصوم و الإحرام قبل النذر مع الاقتران بالمانع، و كون النذر رافعاً لذلك المانع، و عدم الملاك فيهما، و حدوثه بسبب عنوان راجح ملازم لتحقيق النذر - مبني على عدم التصرف في أدله اعتبار الرجحان في المنذور. و أما بناء على التصرف فيها، و تخصيص عمومها بما دل على صحة النذر في الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات، فيمكن أن يقال: ان الدليل الدال على اعتبار الرجحان في متعلق النذر رجحاناً مغايراً للرجحان الناشئ من قبل النذر قد خصص بالدليل الدال على صحة النذر في خصوص المثاليين المزبورين، فيجمع بين عموم ما دل على اعتبار الرجحان في المنذور، و بين ما دل على صحة النذر في المثاليين بعدم اعتبار الرجحان فيهما قبل النذر، و كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر، فلو كان المنذور مرجوحاً في نفسه لم ينعقد نذره و ان صار بسبب النذر راجحاً الا في هذين الموردين، فانه ينعقد النذر فيهما على أن يؤتى بهما على وجه العبادة و التقرب بهما منه تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أي: ما دل على صحة نذر الصوم و الإحرام في السفر و قبل الميقات، لأنه أخص من عموم دليل اعتبار الرجحان في المنذور قبل تعلق النذر به، و مقتضى التخصيص به الاكتفاء بالرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

(٢). يعنى: و لو قلنا بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر قبل تعلق النذر به بالدليل الدال على صحة نذرهما، و الاكتفاء برجحانهما الناشئ من قبل النذر.

ص: ٥٦٢

قبل النذر فى عباديتهما بعد النذر بإتيانهما عبادياً و متقرباً بهما (١) منه تعالى، فانه (٢) و ان لم يتمكن من إتيانهما كذلك (٣) قبله، الا أنه (٤) يتمكن

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمائر «عليهما، عباديتهما، بإتيانهما» راجعه إلى الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات.

(٢). أى: الناذر. و هذا إشاره إلى إشكال، و هو: أن القدره على إيجاد المنذور شرط فى صحه النذر قطعاً، و هذا الوجه الثالث - و هو الاكتفاء بالرجحان الناشى من قبل النذر فى صحه النذر - يستلزم عدم القدره على المنذور، و ذلك لأنه قبل النذر لا رجحان و لا عباديه للصوم و الإحرام، فلا يتمكن من الإتيان بهما على وجه العباده، فلا يتعلق به النذر، لأنه غير مقدور، و عدم تعلقه به يكشف عن عدم كفايه الرجحان الناشى من قبل النذر فى صحته.

(٣). أى: على وجه العباده، و ضمير «إتيانهما» راجع إلى الصوم و الإحرام و ضمير «قبله» راجع إلى النذر.

(٤). هذا الضمير و الضمير المستتر فى «يتمكن» راجعان إلى الناذر، و ضمير «منه» راجع إلى «إتيانهما» و ضمير «بعده» إلى تعلق النذر. ثم ان قوله:

«الا أنه» إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و حاصله: أن القدره المعتبره فى صحه النذر انما هى القدره على المنذور فى ظرف الوفاء بالنذر، لا حين عقد النذر أو قبله، فلو لم يقدر عليه حين النذر أو قبله - كما فى المقام، إذ المفروض عدم القدره على الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات، لعدم كونهما راجحين - لم يقدح فى تعلق النذر بهما، فإذا تعلق بهما النذر حصل لهما الرجحان و العباديه فيصح الإتيان بهما على وجه العباده، فهذه القدره الحاصله لهما بعد تعلق النذر بهما الموجه لرجحانهما و عباديتهما بعده كفايه فى صحه النذر.

ص: ٥٦٣

منه بعده، ولا يعتبر في صحه النذر الا التمكّن من الوفاء ولو بسببه (١) فتأمل جيداً.

## بقي شيء (٢)

و هو: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم ثم ان الفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر، إذ الأول ناظر إلى وجود الملاك قبل النذر. و الثاني إلى وجوده حين النذر، لا بسببه، بل بانطباق عنوان راجح على المنذور ملازم لتعلق النذر، لكشف دليل صحه النذر عن ذلك العنوان.

و هذان الوجهان مبنيان على الالتزام برجحان المنذور من غير ناحيه النذر.

و الثالث إلى عدم اعتبار رجحان المنذور بتخصيص عموم ما دل على اعتبار الرجحان قبل النذر، و الاكتفاء برجحانه بعده و لو بسببه.

\*\*\*\*\*

(١). أي: بسبب النذر، إذ المعتبر من الرجحان المقرب ما يكون حاصلًا في ظرف الفعل، إذ به يكون المنذور مقدوراً في ظرف الوفاء، و هذا المقدار من قدره كاف في صحه النذر.

مورد حجيه أصاله العموم

(٢). ذكره في التقريرات ثانی التنبیہات المذكوره في ذیل هدايه إجمال الخاص، و حاصله: أنه هل يجوز التمسك بالعام و إجراء أصاله عدم التخصيص فيما علم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، لكن شك في أن عدم كونه محكوماً بحكم العام هل هو لعدم كونه فرداً للعام، فهو خارج عن العام موضوعاً، أو أنه فرد له، لكنه غير محكوم بحكمه، فهو خارج عنه حكماً فقط؟ و بعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص، فهل يجوز التمسك بالعام و إجراء أصاله عدم التخصيص ليثبت أن المشكوك ليس من أفراد

ص: ٥٦٤

كونه محكوماً بحكمه مصداقاً (١) له، مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه، و شك في أنه عالم ( أو ليس بعالم ) فيحكم عليه (٢) بأصالة عدم تخصيص «إكرام ( أكرم ) العلماء» أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه (٣) بسائر ما لغير العالم من الأحكام (٤)؟ فيه إشكال «-» لاحتمال (٥) العام و أنه محكوم بغير حكم العام أم لا يجوز؟ و هذا خلاف التشبث بالعام في سائر الموارد، لأن ذلك انما هو لإحراز الحكم مع العلم بمصداقيته له، و هنا بالعكس، إذ الشك في فرديته له مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، كما إذا علم أن زيداً لا يجب إكرامه، و لكن لا يعلم أنه من أفراد العام - أعني العلماء - و خرج بالتخصيص، أو ليس من أفرادها، ففي إجراء أصالة عدم التخصيص في العام لإحراز عدم فردية المشتبه له إشكال سيأتي عند شرح كلام المصنف قدس سره.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «كون» و قوله: «محكوماً» خبر «كونه» و ضمير «كونه» راجع إلى «ما» الموصول، و ضميراً «بحكمه و له» راجعان إلى العام.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «إكرامه و أنه» راجعه إلى زيد.

(٣). هذا الضمير و ضمير «أنه» في قوله: «انه ليس» راجعان إلى زيد.

(٤). كما إذا فرض أن للجاهل أحكاماً، فإذا جرت أصالة عدم التخصيص في المثال ثبت أن زيداً جاهل، فيجوز عليه أحكام الجاهل.

(٥). هذا منشأ الإشكال، و حاصله: أنه لما كان دليل اعتبار أصالة عدم

(-). ذهب بعض إلى جوازه، قال في التقريرات في المثال المزبور:

«يحكم بأنه زيد الجاهل، لأصالة عدم التخصيص، فنقول: كل عالم يجب إكرامه

ص: ٥٦٥

.....التخصيص بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم عليها الا فى الشك فى المراد، و لذا عدت من الأصول المراديه، فلا تجرى الا فيما إذا شك فى المراد. و أما إذا علم المراد، و شك فى كيفية الإراده، و أنها بنحو التخصيص أو التخصص، فلا تجرى لإثبات كفيتهما، ففى مثال المتن يكون المراد - و هو عدم وجوب إكرام زيد - معلوماً، لكن لا- يعلم أن عدم وجوب إكرامه هل هو لعدم كون زيد فرداً للعام - أى لأنه ليس من العلماء - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، أو لعدم كونه بحكم العام مع كونه فرداً له - أى أنه من العلماء لكن لا يجب إكرامه - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، فأصالة عدم التخصيص لا تجرى هنا لإثبات كيفية إرادته المتكلم لعدم وجوب إكرام زيد، بالعموم، و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل من لا- يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب. و على ذلك جرى ديدنهم فى الاستدلالات الفقهييه، كاستدلالاتهم على طهاره الغساله على أنها لا تنجس المحل فان كانت نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس منجس» فان أصاله عدم تخصيص عموم هذه القاعده تثبت عدم فرديه الغساله للمتنجس، فتكون طاهره.

و بالجمله، فأصاله عدم التخصيص يحرز عدم فرديه المشتبه للعام، و كون خروجه عنه بالتخصص، فيترتب عليه أحكام الضد، كالجاهل فى المثال.

و أما بناء على تخصيص العام، و إخراج المشتبه منه حكماً مع بقاءه فيه موضوعاً، فيمكن أن يحكم عليه بسائر أحكام العام، كما إذا فرضنا أن للعلماء أحكاماً غير وجوب الإ-كرام، فإذا أخرجنا زيدا عنه بقولنا: «لا تكرم زيدا» فقد خرج عن وجوب الإكرام فقط، و أما سائر أحكام العام فهى ثابتة له.

اختصاص حجيتها (١) بما إذا شك في كون فرد العام (المحقق فرديته) محكوماً بحكمه، كما هو (٢) قضيه عمومه (٣). و  
المثبت (٤) من الأ-صول اللفظية و ان كان حجه، الا- أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه و أن عدم وجوب إكرامه بنحو  
التخصص - أى لعدم كونه عالمًا - حتى يترتب عليه آثار ضده، كما إذا كان للجاهل أحكام، فأصالة عدم تخصيص العام لا  
يحرز أن زيدا ليس فرداً للعام ليرتب عليه أحكام الجاهل.

و بالجمله: لما كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناء العقلاء كانت مختصه بما علم كونه فرداً للعام و شك في خروجه عن  
حكمه، فلا- تجرى لإثبات أن ما شك في فرديته للعام ليس فرداً له. و لا أقل من احتمال اختصاصها بذلك و مجرد الاحتمال  
كاف في عدم جريانها فيه.

و السر في ذلك واضح، فان بناء العقلاء دليل لبي، فلا بد من الاقتصار على المتيقن منه، و هو إثبات حكم العام لما علم أنه من  
أفراده، فيختص جريان أصالة عدم التخصيص بهذا المورد. و أما ما عداه كمورد البحث - أعنى إثبات أن ما ليس محكوماً  
بحكم العام ليس من أفراده - فلا تجرى فيه، لعدم ثبوت بناء العقلاء على عدم التخصيص فيه، و لا أقل من الشك في استقرار  
بنائهم على ذلك، و هو كاف في عدم جريانها فيه، لعدم كونها حجه حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حجه أصالة عدم التخصيص.

(٢). أى: كون فرد العام محكوماً بحكمه قضيه عموم العام.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بحكمه» راجعان إلى العام.

(٤). غرضه: أن توهم جريان أصالة عدم التخصيص و إثبات عدم فرديه المشتبه للعام، و ترتيب أحكام ضد العام عليه نظراً إلى  
حجيه مثبتات الأصول اللفظية التي منها أصالة عدم التخصيص (فاسد)، لأن أصالة عدم التخصيص

ص: ٥٦٧

الدليل، و لا دليل هاهنا (١) الا السيره و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك (٢)، فلا تغفل.

## فصل

## إشاره

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص «-» فيه خلاف، و هى أصاله العموم و ان كانت من الأمارات التى تكون حجه فى المداليل الالتراميه، الا- أن مقدار حجيتها تابع لدلاله دليل اعتبارها، و من المعلوم أن دليل الاعتبار ان كان مطلقاً اقتضى الحجيه على اللازم مطلقاً، و ان كان مهملاً - كما فى المقام، حيث ان دليل اعتبار أصاله العموم و هو بناء العقلاء و سيرتهم لُئى - فلا- بد من الأخذ بالمتيقن، و هو اعتبارها بالنسبه إلى أصل القضييه أعنى «أكرم العلماء» الذى هو بمعنى «كل عالم يجب إكرامه»، إذ لم يثبت بناء منهم على اعتبارها بالنسبه إلى عكس نقيض القضييه و هو «كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم» حتى يحكم بأن زيداً الذى لا يجب إكرامه ليس بعالم. و عليه، فلا بد من الرجوع فى عكس النقيض إلى أصاله عدم الحجيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى أصاله العموم، أو أصاله عدم التخصيص.

(٢). أى: على إحراز أن ما شك فى فرديته للعام ليس فرداً له، بل استقر بناؤهم فقط على إحراز حكم العام لما علم كونه فرداً له و شك فى خروجه عن حكمه بالتخصيص، فيرجعون فيه إلى أصاله عدم التخصيص.

(-). حكى «أن أول من عنون المسأله أبو العباس بن سريح المتوفى فى أوائل المائه الرابعه من الهجره، و كان هو يقول بعدم الجواز، و استشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفى بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصاله الحقيقه أيضاً قبل الفحص عن قرينه المجاز».

ص: ٥٦٨

و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه (١)، بل ادعى الإجماع عليه (٢).

و الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام (٣)

العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم جواز العمل، و حكى هذا القول عن الغزالي و الآوى.

(٢). أى: على عدم الجواز، قال فى التقريرات: «بل ادعى عليه الإجماع كما عن النهايه، و حكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز، و تبعه العميدى و المدقق الشيروانى و جماعه من الاخباريه منهم صاحب الوافيه و شارحها، و مال إليه بعض الأفاضل فى المناهج».

(٣). غرضه التعريض بمن حرر محل النزاع بوجوه أخرى، حيث استدل بعض النافين لجواز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصص بعدم حصول الظن بالمراد الا بعد الفحص، و قد حكاه صاحب الوافيه عن بعض كما قيل. و بعضهم بأنه لا دليل على حجية أصاله العموم بالنسبه إلى غير المشافه و غير المقصود بالإفهام، و هذا منسوب إلى المحقق القمى. و بعضهم بالعلم الإجمالى بورود مخصصات بين الأمارات الشرعيه، و مع هذا العلم لا يمكن التشبث بالعموم، لسقوط أصاله العموم حينئذ الا بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال.

و حاصل تعريض المصنف: أن المقصود فى المقام وجوب الفحص عن المخصص و عدم وجوبه، بعد الفراغ عن حجية ظهوره فى العموم من باب الظن النوعى للمشافهين و غيرهم ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، و لم يكن من أطراف ما علم بتخصيصه إجمالا، حتى يكون الموجب للفحص عن المخصص

ص: ٥٦٩



أنه هل يكون أصله العموم متبعه مطلقاً (١)، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ من ( عن ) اعتبارها (٢) بالخصوص (٣) فى الجملة (٤) من باب الظن النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه (٥) تفصيلاً، و لم يكن (٦) من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً. و عليه (٧) المانع عن اتباع العموم قبله منحصرأ فى احتمال وجود المخصص، و من المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت بالأدله التى استدلوها بها على وجوب الفحص.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو قبل الفحص عن المخصص.

(٢). أى: اعتبار أصله العموم، و ضمير «به» راجع إلى المخصص.

(٣). يعنى: بدليل خاص و هو بناء العقلاء، لا بدليل عام و هو دليل الانسداد.

(٤). فى قبال التفاصيل التى ذكرت فى حجيه الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين، أو بمن قصد افهامه.

(٥). أى: بتخصيص العام، و حاصله: أن أصله العموم أو عدم التخصيص حجه ما لم يعلم تفصيلاً بأنه مخصص، و الا سقط عن الحجيه، و كان المخصص هو المتبع، و ما لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، و الا وجب الفحص عن المخصص قبل العمل به قطعاً، كما إذا علمنا إجمالاً بتخصيص جمله من العمومات و كان هذا العام من أطراف المعلوم بالإجمال، فان أصله العموم لا تجرى فيه قبل الفحص عن المخصص.

(٦). أى: و لم يكن العام من أطراف العمومات التى علم إجمالاً تخصيصها.

(٧). أى: و على ما ذكر من أن محل الكلام فى المقام هو حجيه أصله العموم مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به.

ص: ٥٧٠

فلا مجال (١) لغير واحد مما (٢) استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به (٣) قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنه (٤)، و ذلك (٥) لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى التعريض الذي ذكرناه بقولنا: «و حاصل تعريض المصنف... إلخ».

(٢). أى: من الوجوه التي استدل بها على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

(٣). أى: بالعام. و حاصل هذا التحقيق: أن العام تاره يكون في معرض التخصيص، و أخرى لا يكون كذلك. فعلى الأول لا وجه للتمسك بأصالة العموم فيه قبل الفحص عن المخصص، إذ لم يثبت بناء العقلاء الذي هو دليل حجية هذه الأصالة على جريانها قبل الفحص فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، و لا أقل من الشك في جريانها، فيشك حينئذ في اعتبارها، و هو كاف في عدم حجيتها. و على الثاني لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام قبل الفحص لاستقرار سيره العقلاء عليه، إذ المفروض كون الغالب تعلق إرادات المتكلمين بنفس العمومات من دون تخصيص لها.

(٤). حيث ان الغالب تخصيص عموماتها، و اعتماد الشارع في بيان مراده على القرائن المنفصله، و مع هذه الغلبه و الاعتماد لا يبقى وثوق بإرادته العموم و عدم تخصيصه، بحيث يوجب ذلك تزلزل حجية أصالة العموم قبل الفحص لما مر آنفاً من أن دليل حجيتها بناء العقلاء، و هو من الأدله اللببه التي لا بد من الأخذ بما هو المتيقن منها، ففي المقام لا تجرى أصالة العموم قبل الفحص.

(٥). أى: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص. و هذا تعليل لعدم جواز التمسك به قبل الفحص، و أوضحناه بقولنا: «لما مر آنفاً من... إلخ».

ص: ٥٧١

قبله (١)، فلا أقل من الشك (٢) كيف (٣) وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه (٤)، وهو كاف «-» في عدم الجواز، كما لا يخفى. و أما إذا لم يكن العام كذلك (٥)، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنه أهل المحاورات، فلا شبهه في

\*\*\*\*\*

(١). أى: قبل الفحص، و ضمير «به» راجع إلى العام.

(٢). أى: الشك في استقرار سيره العقلاء على العمل بالعام قبل الفحص في المقام و هو كونه في معرض التخصيص.

(٣). يعنى: كيف يجوز العمل بالعام الذى يكون في معرض التخصيص قبل الفحص عن المخصص مع دعوى الإجماع على عدم جواز العمل به فضلاً عن نفي الخلاف عنه؟ و هذا الإجماع كافٍ في عدم الجواز.

(٤). أى: عن عدم الجواز، و ضمير «جوازه» راجع إلى العمل.

(٥). أى: في معرض التخصيص. و هذا إشاره إلى القسم الثانى، و هو عدم كون العام في معرض التخصيص، و قد تعرضنا له بقولنا: «و على الثانى لا ينبغى الإشكال في جواز التمسك بالعام». و هذا القسم يكون في غالب العمومات الواقعة في ألسنه أبناء المحاورات، و لا شبهه في استقرار سيره على العمل بالعام من دون فحص عن المخصص.

(-). في كفايته إشكال، لعدم ثبوت كونه إجماعاً تعبيرياً بعد وضوح احتمال كون مستند المجمعين العلم الإجمالى أو غيره، و مع هذا الاحتمال لا يصح الاعتماد عليه.

ص: ٥٧٢

أن السيره على العمل به (١) بلا فحص عن مخصص ( عن المخصص ).

و قد ظهر لك بذلك (٢) أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيه له (٣)، كما أن مقداره اللازم منه «-» بحسب سائر الوجوه

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالعام، و ضمير «هو» راجع إلى ما يفهم من العبارة، و هو: عدم كون العام فى معرض التخصيص حال غالب العمومات الواقعه فى ألسنه أهل المحاوره.

(٢). أى: بسبب معرضيه العام للتخصيص. و هذا شروع فى البحث الثانى و هو مقدار الفحص بعد إثبات لزومه فى البحث الأول.

و حاصل ما أفاده: أن مقدار الفحص اللازم تابع لدليل وجوبه، فان كان دليله العلم الإجمالى، فالمقدار الواجب من الفحص ما ينحل به العلم الإجمالى و هو الظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال حتى يخرج العام من أطراف العلم الإجمالى المانع عن جريان أصاله العموم. و ان كان دليل وجوب الفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص عن المخصص، فالمقدار اللازم منه ما يوجب الظن بعدم التخصيص حتى يحصل الظن بإرادته المتكلم للعام. و ان كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجيه الخطابات لغير المشافهين، فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الإجماع على الحجيه.

(٣). أى: للتخصيص، و ضمير «به» راجع إلى «ما» المراد به المقدار و ضمير «مقداره» راجع إلى الفحص.

(-). كلمه «منه» زائده، لأنه بمنزله أن يقال: «مقدار الفحص اللازم من الفحص» كما هو واضح.

ص: ٥٧٣

التي استدلت بها من العلم الإجمالي به (١) أو حصول (٢) الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك (٣) رعايتها (٤)، فيختلف مقداره (٥) بحسبها، كما لا يخفى (-).

ثم ان الظاهر (٦) عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتخصيص، و كلمه «من» بيانيه تبين سائر الوجوه.

(٢). معطوف على «العلم» يعنى: أو من حصول الظن بالتكليف.

(٣). كاختصاص حجيه ظواهر الخطابات بالمشافهين.

(٤). خبر «ان»، و ضميرها راجع إلى الوجوه.

(٥). أى: مقدار الفحص بحسب الوجوه المزبوره، و قد مر توضيحه بقولنا:

«و حاصل ما أفاده أن مقدار الفحص اللازم... إلخ».

و المتحصل: أن العمل بالعامّ الذى لا يكون فى معرض التخصيص جائز بلا فحص. و أما العامّ الذى يكون فى معرضه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على جريان أصاله العموم حينئذ.

(٦). غرضه أن مورد وجوب الفحص الذى وقع فيه الخلاف هو المخصص المنفصل. و أما المخصص المتصل المحتمل احتفاف العام به، كما إذا احتمل اكتناف العلماء فى قوله: «أكرم العلماء» بالعدول، أو غيره من المخصصات

(-). لا يخفى أن النزاع لا يختص بالعمل بالعامّ، بل يجرى نزاع وجوب الفحص فى العمل بكل دليل لفظى عما يزاحم ظهوره فى الحجيه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته من دون خصوصيه لباب العمومات فى وجوب الفحص، لجريان دليله و ملاكه فى جميع الأصول اللفظيه و العمليه.

باحتمال (١) أنه كان و لم يصل، بل حاله (٢) حال احتمال قرينه المجاز، و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به (٣) مطلقاً و لو قبل الفحص عنها (٤)، كما لا يخفى.

## إيقاظ (٥)

:لا يذهب عليك الفرق بين الفحص المتصله، و اختفاؤه عنا، فلا يجب الفحص عنه، بل يجوز العمل به بلا فحص.

و الوجه في ذلك: أن احتمال المخصص المتصل كاحتمال قرينه المجاز يدفع بالأصل. بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينه المجاز بناء على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، و يدفع ذلك بأصالة الحقيقه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لزوم»، يعنى: أن سبب لزوم الفحص احتمال وجود المخصص و اختفائه، فضمير «انه» و المستتر في «كان و لم يصل» راجع إلى المخصص.

(٢). أى: حال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينه المجاز، بل عينه، فيشملة اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينه و لو قبل الفحص عنها.

(٣). أى: باحتمال القرينه.

(٤). أى: عن القرينه، و قوله: «و لو» بيان للإطلاق.

الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيه و العمليه

(٥). الغرض من بيانه التنبيه على الفرق بين الفحص هنا، و بين الفحص في الأصول العمليه، و حاصله: أن الفحص هنا يكون عن المانع، حيث ان ظهور العام في العموم مقتضى للحجيه، فان لم يكن مانع - و هو المخصص - كان الظهور المزبور حجه فعليه، فالفحص هنا فحص عما هو مانع عن الحجيه.

ص: ٥٧٥

ها هنا (١) و بينه فى الأصول العمليه، حيث انه هاهنا (٢) و هناك يكون الفحص فى الأصول العقليه محققاً لموضوعها، و هو عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، ضروره أن إحراز عدم البيان موقوف على الفحص، فبدونه لا يحرز موضوع هذه القاعده حتى يستقل العقل بقبح المؤاخذة على الواقع، فلو فرض أن شرب التتن حرام واقعاً، و قبل الفحص عن الدليل الاجتهادى أجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و شرب التتن، فانه لا إشكال فى استحقاقه العقوبه على المخالفه، فالفحص فى الأصل العقلى محقق لموضوعه و هو عدم البيان. و كذا فى الأصول العمليه الشرعيه كأصالة البراءه، فان إطلاق مثل «رفع ما لا يعلمون» قيد إجماعاً بالفحص، بحيث يكون الفحص قيداً لجواز الرجوع إلى الأصل.

فالنتيجه: أن الفحص فى الأصول اللفظيه ليس دخيلاً فى المقتضى للحجيه حيث ان مقتضيها محرز، و الفحص انما يكون عن مانع الحجيه. بخلاف الفحص فى الأصول العمليه، فانه دخيل فى المقتضى للحجيه. أما فى الأصل العقلى، فلما عرفت من أن الفحص محقق لموضوعه. و أما فى الأصل الشرعى فلان الفحص دخيل فى قيد موضوعه، إذ ليس عدم العلم بنحو الإطلاق موضوعاً للبراءه الشرعيه، و انما موضوعها عدم العلم بعد الفحص، بل الفحص فى كل من الأصل العقلى و الشرعى محقق للموضوع، و هو عدم الحججه و البيان على الحكم الشرعى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الفحص عن المخصص.

(٢). أى: الفحص عن المخصص، و ضميراً «أنه و بينه» راجعان إلى الفحص.

ص: ٥٧٦

عما يزاحم الحجية ( الحجة ) بخلافه هناك (١)، فانه بدونه لا حجه، ضروره أن العقل بدونه (٢) يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفه، فلا- يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذة (٣) عليها من غير برهان. و النقل (٤) و ان دل على البراءة و ( أو ) الاستصحاب في موردهما مطلقاً (٥)، الا أن (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الأصول العمليه، و ضميراً «بخلافه و بدونه» راجعان إلى الفحص و ضمير «فانه» للشأن، و حاصله: عدم المقتضى للحجيه فى الأصول العمليه بدون الفحص.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بدونه» الآتى راجعان إلى الفحص، و قوله: «ضروره» بيان لعدم المقتضى للحجيه بدون الفحص فى الأصول العقلية، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٣). معطوف على «العقاب» يعنى: فلا- يكون المؤاخذة على المخالفه من غير برهان، بل مع البرهان و هو الإجماع على وجوب الفحص.

(٤). إشكال و دفع. أما الأول، فهو: أن إطلاق دليل الأصول الشرعيه من البراءة و الاستصحاب ينفى وجوب الفحص فيها، فان مثل «رفع ما لا يعلمون» مطلق، إذ لم يقيد بالفحص، فلو شك فى دخله فى التشبث بهما أمكن نفيه بالإطلاق المزبور.

و أما الثانى، فهو: أن الإجماع بكلا قسميه قام على تقييد إطلاق دليل الأصل الشرعى بالفحص.

(٥). أى: من غير تقييد بالفحص، فالإطلاق يقتضى جواز العمل بهما قبله.

و ضمير «موردهما» راجع إلى البراءة و الاستصحاب.

(٦). هذا دفع الإشكال المزبور، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما الثانى... إلخ».

ص: ٥٧٧



## فصل

هل الخطابات (٣) الشفاهيه «-» مثل «يا أيها المؤمنون» تختص

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإجماع، و ضمير «تقييده» راجع إلى النقل، و ضمير «بقسميه» راجع إلى الإجماع، و المراد بالقسمين هو المحصل و المنقول.

(٢). لعله إشاره إلى: أن مرجع تقييد إطلاق دليل الأصول النقلية بالإجماع إلى مانع الدليل الاجتهادى عن حجيته إطلاق أدله الأصول، فيكون الفحص عن الدليل الاجتهادى فى موارد الأصول الشرعيه فحصاً عما يزاحم الحججه و يمنعها، لا- محققاً لموضوعها، لوجود الموضوع و هو الشك قبل الفحص.

و الحاصل: أن الفحص فى الأصول اللفظيه و العمليه فحص عما يزاحم الحججه فلا- فرق بين الفحص فى المقام، و بين الفحص فى الأصول العمليه، فتدبر.

خطابات المشافهه

(٣). المراد بها ظاهراً الكلام المقرون بأداه الخطاب، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) و (يا أيها الناس) و نحوهما، فلا تشمل مثل قوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) مما لا يكون مقروناً بأداه الخطاب.

(-). الأولى التعبير ب «الشفهيه» لبنائهم على إرجاع الجمع إلى المفرد فى النسبه، الا إذا صار الجمع علماً ك «الجزائر و الأنصار» فيقال فى النسبه:

الجزائرى و الأنصارى.

بالحاضر مجلس التخاطب، أو يعم غيره من الغائبين، بل المعدومين (١) فيه خلاف «-» ولا بد قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن

\*\*\*\*\*

(١). ليكون مثل قوله تعالى: (و لله على الناس... إلخ) لكونه قضيه حقيقه شاملا لجميع المكلفين من الحاضرين و الغائبين، بل المعدومين، لأن شأن القضيه الحقيقه فرض وجود الموضوع، و جعل الحكم له من غير فرق فى ذلك بين وجود الموضوع فعلا و عدمه.

(-). قد نقل عنهم فى المقام أقوال خمس:

الأول: ما عن الوافيه من الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقه أو المجاز.

الثانى: الشمول حقيقه لغه، و هو المحكى عن بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقه شرعاً، و نفى عنه البعد الفاضل النراقى.

الرابع: الشمول مجازاً، و هو المحكى عن التفتازانى، و ظاهره دعوى شمول الخطابات القرآنيه للغائبين أو المعدومين على وجه المجاز فعلا. لكن فى التقريرات «و ظنى أنه ليس فى محله، فان ما يظهر من كلامه المحكى دعوى إمكان الشمول على وجه المجاز، و لم يظهر منه وقوعه. نعم قد اختاره فى المناهج على ما حكى، و نقله عن والده فى الأنيس.

الخامس: إمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل و الادعاء إذا كان فيه فائده يتعلق بها أغراض أرباب المحاوره و أصحاب المشاوره، و لعله المشهور - كما قيل - و الأظهر عندى القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقه ان أريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى أداء الخطاب، كما يظهر من جماعه منهم بعض الأجله، حيث صرحوا بأن الأداء حقيقه فى خطاب

ص: ٥٧٩

أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الإعلام، فاعلم: أنه (١) يمكن أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و غرضه تحرير محل النزاع، يعنى: يحتمل أن يكون مصب النزاع أحد وجوه ثلاثه: الأول أن يقال: هل يصح تعلق التكليف الّذى تضمنته الخطابات بالمعدوم كما يصح تعلقه بالموجود أم لا؟ الثانى: أنه هل يصح خطاب المعدومين بالأدوات الموضوعه له، كالنداء و ضمير الخطاب، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) و (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أو بنفس توجيه الكلام إليهم، أو إلقائه إلى المخاطب بلا- اقترانه بأداه الخطاب، كقولك: «قدم الحجاج» فى جواب من سألك عن قدومهم.

الثالث: أن الألفاظ العامه مثل «الذين» و «الناس» و نحوهما الواقعه عقيب «يا أيها» هل تعم الغائبين بل المعدومين بالوضع، بحيث لا يحتاج ثبوت التكليف لهم إلى دليل خارجى، كالإجماع على الاشتراك فى التكليف، أم لا تعمهم؟ بقريته أدوات الخطاب.

و النزاع على الوجهين الأولين عقلى، لأن المرجع فى إمكان تعلق التكليف بالمعدوم و امتناعه - كما هو قضيه الوجه الأول - و كذا إمكان مخاطبه المعدوم و امتناعه.

و على الثالث لغوى، لأن المرجع فى عموم معانى الألفاظ و عدمه التى هى المعانى الحقيقيه التى لها علائم من التبادر، و عدم صحه السلب، و غيرها ما هى اللغه. الموجود الحاضر، و استعماله فى غير ذلك - سواء كان على وجه التغليب كما إذا انضم إلى الموجودين غيرهم، أو غيره كما إذا اختص بغيرهم - مجاز إن أريد من المجاز ما هو المعهود مثله فى المجاز العقلى، بمعنى أن التصرف انما هو فى أمر عقلى من دون سرايته إلى اللفظ.

ص: ٥٨٠

النزاع فى أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين أم لا؟ أو فى صحه (١) المخاطبه معهم، بل مع (٢) الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس (٣) توجيه الكلام إليهم، و عدم صحتها (٤)، أو فى عموم (٥) الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين، بل المعدومين، و عدم عمومها

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فى أن التكليف» يعنى: و يمكن أن يكون النزاع فى صحه المخاطبه مع المعدومين. و هذا إشاره إلى الوجه الثانى. كما أن قوله:

«هل يصح تعلقه بالمعدومين» إشاره إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول أن يقال هل يصح... إلخ»، و ضمير «معهم» راجع إلى المعدومين.

(٢). بأن يخاطب المعدومون مع الغائبين، فمخاطبه المعدومين تكون تاره بالاستقلال، و أخرى مع الانضمام إلى الغائبين، فيقع النزاع فى صحه مخاطبه المعدومين بأحد هذين النحويين بالألفاظ الموضوعه للخطاب، كضمير الخطاب و أدوات النداء، أو بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ الموضوعه للخطاب.

(٣). معطوف على قوله: «بالألفاظ» يعنى: المخاطبه مع المعدومين، بل مع الغائبين بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ الموضوعه للخطاب.

(٤). أى: و عدم صحه المخاطبه، و قوله: «عدم» معطوف على صحه، و ضمير «إليهم» راجع إلى المعدومين.

(٥). معطوف على «ان التكليف» يعنى: يمكن أن يكون النزاع فى عموم

لهما (١) بقرينه تلك الأداة (٢) (الأدوات).

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين (٣) يكون عقلياً (٤)، و على الوجه الأخير لغوياً (٥).

إذا عرفت هذا (٦)، فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدومين الألفاظ الواقعة عقيب أدوات الخطاب للغائبين بل المعدومين، و عدمه، فقوله:

«أو في عموم الألفاظ» إشاره إلى الوجه الثالث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للغائبين و المعدومين، و ضمير «عمومها» راجع إلى الألفاظ، و قوله: «و عدم» معطوف على عموم، يعنى: و فى عدم عمومها.

(٢). أى: أداة الخطاب، فانها لعدم صحه مخاطبه المعدوم عقلا- قرينه على عدم عموم الألفاظ الواقعة بعدها ك «الناس و المؤمنين» للغائبين و المعدومين فتلك الألفاظ و ان كانت بحسب الوضع شامله لهما، لكن أداة الخطاب قرينه على اختصاصها بالحاضرين فى مجلس الخطاب.

(٣). و هما: كون النزاع فى صحه تكليف المعدومين، و صحه مخاطبه معهم.

(٤). لأن الحاكم بإمكان تعلق التكليف بالمعدوم و امتناعه - كما هو قضيه الوجه الأول - و كذا إمكان مخاطبه المعدوم و امتناعه - كما هو مقتضى الوجه الثانى - هو العقل.

(٥). فان الوجه الأخير - و هو عموم الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب للغائبين و المعدومين - يرجع إلى المعنى الموضوع له، و المرجع فى تشخيصه هو اللغه، فالنزع على الوجه الأخير يكون لغوياً.

(٦). أى: الوجوه الثلاثه المذكوره المتصوره فى مورد النزاع.

(المعدوم) عقلا (١)، بمعنى بعثه أو زجره فعلا، ضروره أنه (٢) بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه، و لا يكاد يكون الطلب كذلك (٣) الا من الموجود ضروره. نعم هو (٤) بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلا، فان (٥)

\*\*\*\*\*

(١). هذا حال الوجه الأول، و حاصل ما أفاده فيه: أنه لا شبهه في عدم صحه تكليف المعدومين عقلا ان أريد بالتكليف البعث أو الزجر الفعلى، فان كلا- من البعث أو الزجر سواء كان خارجياً كالدفع إلى الشىء و المنع عنه، أم اعتبارياً ممتنع. أما الأول، فواضح، لأن الدفع و المنع الخارجيين بدون المدفوع و الممنوع الخارجيين غير معقول. و أما الثانى، فلان البعث و الزجر انما يكونان لإحداث الداعى إلى الفعل أو الترك، و من المعلوم عدم إمكان حصول هذا الداعى للمعدوم. فالنتيجه: أن تكليف المعدوم مطلقاً ممتنع.

(٢). أى: التكليف بهذا المعنى - و هو البعث أو الزجر فعلا - يستلزم الطلب النفسى الحقيقى من المعدوم، و هو ممتنع.

(٣). أى: حقيقه، و ضمير «منه» راجع إلى المعدوم.

(٤). أى: التكليف، و حاصل هذا الاستدراك: أنه ان أريد بالتكليف مجرد إنشاء الطلب من دون فعليه بعث أو زجر، فلا استحاله فى تعلقه بالمعدومين، لكونه صورياً، كالتكاليف الامتحانيه التى ليس فيها طلب حقيقى يوجب احداث الداعى للمكلف إلى الفعل أو الترك.

(٥). تعليل لعدم الاستحاله. توضيحه: أن الإنشاء المجرى عن الطلب الحقيقى لا- يستلزم الطلب الفعلى حتى لا- يصح تعلقه بالمعدوم، بل تتوقف صحه الإنشاء

ص: ٥٨٣

الإِنشاء خفيف المئونه (١)، فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمة و المصلحه (٢) طلب شىء قانوناً (٣) من الموجود و المعدوم حين (٤) على غرض عقلائى يخرجه عن اللغويه، و لو كان ذلك الغرض تقليل الإنشاءات أو قله فرصه المولى لإنشاء الحكم لكل واحد من المكلفين، فينشئ الحكم بإنشاء واحد على الجميع بنحو القضيهِ الحقيقيهِ.

\*\*\*\*\*

(١). لعدم توقفه على وجود المكلف أو قدرته، بل يكفى فيه مجرد غرض عقلائى لئلا يلزم لغويته.

(٢). و هى الملاك الموجود فى المطلوب الداعى إلى التشريع.

(٣). أى: بنحو القضيهِ الحقيقيهِ التى تشمل المعدومين، فان الطلب الإنشائى يشملهم من دون محذور كما هو شأن القوانين الكليه.

(٤). قيد للمعدوم، يعنى: ينشئ الحكيم طلب شىء قانوناً من الموجود و المعدوم حين الخطاب. و لا يخفى أن المصنف (قده) قد نبه على وجود ثلاثه محاذير فى مجموع الوجوه الثلاثه:

الأول: امتناع تعلق البعث أو الزجر الفعلى بالمعدومين، لاستلزامه الطلب منهم حقيقه، و الطلب الحقيقى من المعدوم غير معقول. و هذا المحذور مشترك الورود بين الوجه الأول و الثالث. أما فى الأول، فواضح. و أما فى الثالث، فلأنه لو فرض عموم الألفاظ الواقعه بعد الأدوات للمعدومين، فمعنى ذلك توجه التكليف إليهم، و من الواضح امتناع بعث المعدوم إلى الصلاه و الصوم و نحوهما أو زجره عن شرب الخمر مثلاً.

ص: ٥٨٤

المحذور الثاني: عدم صحه توجيه الكلام إلى الغير حقيقه الا إذا كان موجوداً و ملتفتاً إلى توجه الكلام إليه، و هذا المحذور مشترك بين الوجهين الأولين. أما الأول، فلان التكليف توجيه الكلام إلى الغير بالبعث أو الزجر، و هو ممتنع بالنسبه إلى المعدومين بالضروره كما تقدم. و أما الثاني، فلان الخطاب معناه توجيه الكلام إلى الغير، و هو أيضا ممتنع في حق المعدومين بالبدايه.

المحذور الثالث: لزوم عدم استعمال الخطابات القرآنيه في معانيها الحقيقيه لأن حقيقه الخطاب توجيه الكلام نحو الغير الّذى يكون قابلا للفهم، و من المعلوم أن أدوات الخطاب وضعت لإنشاء حقيقه الخطاب، فمع إرادته عموم الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب للمعدومين يلزم التجوز في تلك الأدوات بمعنى عدم استعمالها في معانيها الحقيقيه.

و هذا المحذور يجرى في الوجوه الثلاثه. أما في الأول، فلأنه لو قلنا بصحه تعلق التكليف بالمعدومين لزم استعمال أدوات الخطاب المتكفل للتكليف في غير معانيها الحقيقيه، و قد عرفت وجهه. و أما في الثاني، فلان لازم صحه خطاب المعدومين استعمال أدوات الخطاب في غير معانيها، كما مر أيضا.

و أما في الثالث، فلان عموم الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب مستلزم أيضا لاستعمال الأدوات في غير معانيها الحقيقيه، و هو واضح.

و قد أشار إلى المحذور الأول بقوله: «فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدومين عقلا» و إلى دفعه بقوله: «فان الإنشاء خفيف المثونه، فالحكيم ينشئ... إلخ». و حاصل هذا الدفع: الالتزام بمرتبته إنشاء الحكم التي يشترك



الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر، فتدبر. ونظيره (١) من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون (٢)، فان (٣) المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشائه، و يتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر (٤) في حق الموجود منهم (٥) الملكيه الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا (٦) الا استعدادها فيها العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والموجود والمعدوم، وهذا الإنشاء بعد وجود الشرائط وفقد الموانع يصير فعلياً.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ونظير الإنشاء من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون المعدومين حين الوقف، فكما يجوز إنشاء الملكيه لهم مع عدمهم، فكذلك يجوز إنشاء الطلب للمعدومين، و صيرورته فعلياً عند وجودهم.

(٢). من الموجودين والمعدومين، فإنشاء التملك فعلى بالنسبه إلى الموجودين وإنشائي بالنسبه إلى المعدومين، و يصير فعلياً بوجودهم، ولذا يتلقون الملك من الواقف بعقد الوقف، لا من البطن السابق.

(٣). هذا تقريب التنظير، وقد اتضح بقولنا: «إنشاء التملك فعلى... إلخ».

(٤). أى: فيؤثر العقد، و ضمير «وجوده» راجع إلى المعدوم، و ضمير «بإنشائه» إلى التملك، و المستتر فى «يتلقى» إلى المعدوم، و «لها» إلى العين الموقوفه، و «بعقده» إلى التملك.

(٥). هذا الضمير و ضمير «منهم» المتقدم راجعان إلى البطون.

(٦). قيد للمعدوم، يعنى: ولا يؤثر إنشاء التملك في حق المعدوم حين الإنشاء الا استعداد الملكيه لأن تصير العين الموقوفه ملكاً للمعدوم بعد وجوده.

ص: ٥٨٦

لأن تصير ملكاً له بعد وجوده (١).

هذا (٢) إذا أنشئ الطلب مطلقاً. و أما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف و وجدانه للشرائط، فإمكانه (٣) بمكان من الإمكان.

و كذلك (٤) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب (٥) حقيقة (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى المعدوم، و ضمير «استعدادها» راجع إلى الملكيه، و المستتر في «تصير» إلى العين.

(٢). أى: شمول الإنشاء للمعدومين بنحو الشأنيه انما يكون فيما إذا أنشئ الطلب غير مقيد بوجود المكلف. و أما إذا أنشئ مقيداً به و بكونه جامعاً للشرائط، فلا إشكال في إمكانه، كما إذا قيل: «إذا وجد مستطيع و جب عليه الحج» فانه لا ريب في صحة هذا الإنشاء.

(٣). يعنى: إمكان إنشاء الطلب المنوط بوجود المكلف بمكان من الإمكان.

(٤). هذا إشاره إلى المحذور الثانى من المحاذير الثلاثه، و حاصله:

أنه كما لا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا الا إذا كان التكليف بمعنى مجرد إنشاء الطلب كما تقدم توضيحه آنفاً، كذلك لا ريب في عدم صحة الوجه الثانى، و هو مخاطبه المعدوم، بل الغائب، لأخذ تفهيم المخاطب - بالفتح - فى مفهوم الخطاب كما عن المجمع و غيره، قال فى المجمع:

«الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للإفهام» فصحة الخطاب الحقيقى منوطه بوجود المخاطب، و قابليته لتوجه الخطاب إليه.

(٥). لعدم كونه قابلاً للتفهم و توجيه الكلام إليه.

(٦). قيد ل «خطاب المعدوم» و ضمير «إمكانه» راجع إلى خطاب.

ص: ٥٨٧

و عدم (١) إمكانه، ضروره (٢) عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه (٣) الا- إذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه إلى الكلام، و يلتفت إليه (٤).

و منه (٥) قد انقذح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء (٦) لو كان

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «عدم» فى قوله: «لا ريب فى عدم».

(٢). تعليل لعدم صحه خطاب المعدوم، و قد مر توضيحه بقولنا: «لأخذ تفهيم... إلخ».

(٣). قيد لقوله: «توجيه الكلام».

(٤). أى: إلى الكلام. هذا بناء على دخل قصد افهام المخاطب فى مفهوم الخطاب، و الافة اعتبار توجه المخاطب إلى الكلام غير ظاهر. فالمتحصل: أن الوجه الثانى - و هو مخاطبه المعدومين - غير صحيح، لعدم خلوه عن المحذور كعدم خلوه الوجه الأول، و هو تكليف المعدوم عنه على ما مر تفصيله.

(٥). أى: و من عدم صحه خطاب المعدوم. و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذى أشار إليه بقوله: «أو فى عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما».

و حاصل ما أفاده «قده»: أنه قد ظهر من عدم صحه خطاب المعدوم:

أن أدوات النداء و غيرها مما وضع للخطاب لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقى و فرض استعمالها فى الخطاب الحقيقى، فلا بد حينئذ من تخصيص العموم الواقع فى تلو تلك الأداه بالحاضرين ليختص الخطاب بهم، و لا- يشمل المعدومين حتى لا يلزم المجاز و هو شمول الخطاب للمعدومين كالموجودين.

(٦). كضمير الخطاب.

موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه (١) تخصيص (٢) ما يقع في تلوه بالحاضرين (٣). كما أن قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غيره (٤).

\*\*\*\*\*

(١). أى: في الخطاب الحقيقي، و ضمير «استعماله» راجع إلى «ما وضع للخطاب».

(٢). مفعول «أوجب» يعنى: لأوجب استعمال ما وضع للخطاب في الخطاب الحقيقي تخصيص متلوه العام ك «الناس و المؤمنين» بالحاضرين.

فالتتيجه: أن أدوات الخطاب - بناء على وضعها للخطاب الحقيقي - لا- تشمل المعدومين، إذ لا- بد من تخصيص العموم بالحاضرين حتى لا يلزم استعمال الأداة في غير الموضوع له أعنى به الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين.

(٣). متعلق بقوله: «تخصيص» فان الحاضرين هم الذين يصح خطابهم حقيقه.

(٤). أى: في غير الخطاب الحقيقي، و ضمير «استعماله» راجع إلى «ما وضع للخطاب». و ضمير «منه» إلى «ما» في قوله: «ما يقع في تلوه» و ضمير «لغيرهم» إلى الحاضرين، يعنى: كما أن قضيه إرادته العموم من متلوه أدوات الخطاب لغير الحاضرين استعمال تلك الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، إذ لو استعملت في الخطاب الحقيقي لزم أن يكون إرادته غير الحاضرين منها بنحو المجاز أيضا.

و بالجملة: فمع لحاظ وضع الأدوات في الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين، و عموم الألفاظ الواقعه عقيبها لغير الحاضرين، لا بد من ارتكاب أحد التجوزين إما باستعمال الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، لتطابق معنى

لكن (١) الألفاظ العامه الواقعه بعدها، و إما باستعمال الألفاظ الواقعه بعدها فى غير العموم أى فى خصوص الحاضرين، لتطابق معنى الأدوات أعنى الخطاب الحقيقى، و كلاً- التجوزين خلاف الأصل. فقوله (قده): «لأوجب استعماله فيه تخصيص... إلخ» إشاره إلى التجوز الأول، و قوله (قده): «كما أن قضيه إراداه العموم... إلخ» إشاره إلى التجوز الثانى.

و كيف كان، فالوجه الثالث من وجوه مورد النزاع أيضا غير خالٍ عن المحذور.

\*\*\*\*\*

(١). يريد به تصحيح الوجه الثالث بدفع التجوزين المذكورين أعنى تخصيص عموم الألفاظ الواقعه عقيب الأدوات بالحاضرين أو تعميم الأدوات لغير الحاضرين. و حاصل الدفع: أن هذين المحذورين مبنيان على وضع الأداه للخطاب الحقيقى القائم بطرفين، كالطلب القائم بهما. و أما بناء على وضعها للخطاب الإنشائى، فلا يلزم من إراداه غير الحاضرين منها، و من الألفاظ العامه الواقعه بعدها شىء من التجوزين أصلا، أما من ناحيه الأدوات، فلاستعمالها فى معناها الحقيقى حينئذ. و أما من ناحيه الألفاظ الواقعه بعدها، فلشمولها لغير الحاضرين كشمولها لهم، و هو واضح.

و بالجملة، فبناءً على وضع الأدوات للخطاب الإنشائى يمكن استعمالها فى الحاضرين و الغائبين و المعدومين على نسق واحد بلا لزوم أى مجاز، غايه الأمر أن الاختلاف بين موارد استعمالها يكون حينئذ فى دواعى الإنشاء، فقد يكون الإنشاء بداعى النداء، كقوله للحاضر عنده: «يا زيد احفظ كذا» و قد يكون بداعى التأسف، كقوله: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» و قد يكون

ص: ٥٩٠

الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك (١)، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً و تأسفاً و حزناً مثل «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، أو شوقاً ( تشوقاً ) و نحو ذلك (٢)، كما يوقعه (٣) مخاطباً لمن يناديه حقيقه، فلا (٤) يوجب استعماله فى معناه الحقيقى حينئذ (٥) بداعى الشوق، كقوله:

يا آل بيت رسول الله حاكم

فرض من الله فى القرآن أنزله

\*\*\*\*\*

(١). أى: للخطاب الحقيقى.

(٢). كقوله:

أ يا جبلى نعمان بالله خلى

انسيم الصبا يخلص إلى نسيمها

(٣). عطف على قوله: «يوقع الخطاب» يعنى: كما يوقع المتكلم الخطاب مخاطباً لمن يناديه حقيقه بلا تحسر أو تأسف أو غيرهما من دواعى إنشاء الخطاب، فأدوات الخطاب على هذا تستعمل دائماً فى معناها الحقيقى و هو إنشاء الخطاب بلا لزوم مجاز أصلا.

(٤). متفرع على قوله: «لكن الظاهر» يعنى: بعد البناء على وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائي لا- يلزم تخصيص تاليها بالحاضرين، لكون غيرهم ممن لا- تصح مخاطبته، كما كان الأمر كذلك بناء على وضع الأدوات للخطاب الحقيقى، كما أشار إليه بقوله: «لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع» و ذلك لما مر من صحه إيقاع الخطاب و إنشائه بالنسبه إلى كل من الموجود و المعدوم من دون لزوم مجاز. و ضميراً «استعماله و معناه» راجعان إلى «مثل أدوات النداء».

(٥). يعنى: حين كون معنى الأدوات الخطاب الإنشائي لا يلزم تخصيص

ص: ٥٩١

التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم (١) لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً (٢) في الخطاب الحقيقي كما هو (٣) الحال في حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها (٤) على ما حققناه في بعض المباحث السابقة (٥) من كونها موضوعه للإيقاعى منها بدواع مختلفة مع ظهورها فى الواقعى منها (٦) أدوات الخطاب عموم تاليها بمن تصح مخاطبته - أعنى الحاضرين - لكون الموضوع له أعم منهم.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على كون الأدوات موضوعه للخطاب الإنشائى الّذى لا- يلزم مجاز من استعمالها فيه، و إرادته المعدومين. و حاصله: أن الأدوات و ان وضعت للخطاب الإنشائى، لكن لا تبعد دعوى ظهورها انصرافاً فى الخطاب الحقيقى، لكون الغالب نشوء الخطاب الإنشائى عن داعى الخطاب الحقيقى. و عليه، فيكون الظاهر الناشئ عن الانصراف المزبور أن الخطاب حقيقى، فيختص بالحاضرين.

(٢). قد عرفت أن منشأ هذا الانصراف الغلبه المزبوره.

(٣). أى: الظهور الانصرافى حال غير أدوات الخطاب من حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها، حيث انها وضعت أيضا لإنشاء الاستفهام و الترجى و غيرهما غايه الأمر أن دواعى الاستفهام مختلفه، فقد يكون طلب الفهم حقيقه، كما إذا كان جاهلا و أراد الفهم، و قد يكون التقرير، و قد يكون الإنكار، إلى غير ذلك من الدواعى.

(٤). كالعرض مثل «ألا تنزل بنا».

(٥). أى: فى مبحث الأوامر، و ضمير «كونها» راجع إلى الاستفهام و ما بعده.

(٦). هذا و ضمير «منها» المتقدم راجعان إلى «الاستفهام و الترجى و التمنى

انصرافاً (١) إذا لم يكن ( ما لم يكن ) هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده (٢) غالباً في كلام الشارع، ضروره (٣) وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» -» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتياب. و غيرها» و ضمير «ظهورها» راجع إلى حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «ظهورها» يعنى: هذا الظهور انصرافى ناش عن عدم قرينه تمنع عن الانصراف المزبور، كما إذا وقعت أدوات الاستفهام و الترجى و غيرها في كلامه سبحانه و تعالى، كقوله جل شأنه: «لعلهم يحذرون» و «لعلكم تتقون» و نحو ذلك، فانه لا يمكن حملها على الحقيقى منها.

(٢). أى: وجود ما يمنع عن الانصراف إلى المعانى الحقيقيه غالباً في كلمات الشارع، فضمير «عنه» راجع إلى الانصراف إلى المعانى الحقيقيه.

(٣). تعليل لدعوى وجود المانع عن الانصراف المزبور، و حاصله: أن وضوح عدم اختصاص الأحكام الشرعيه ببعض دون بعض، و كونها قانونيه مانع عن الانصراف الموجب لظهور اختصاص الخطابات بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(-). ظاهره بقرينه عطفه على قوله تعالى: (يا أيها الناس اتقوا) أنه من القرآن الكريم، و ليس منه، انما الموجود فيه في سوره النور: (و توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون).

ص: ٥٩٣



و يشهد لما ذكرنا (١) صحة النداء بالأدوات مع إرادته العموم من (٢) العام الواقع تلوها بلا-عنايه، و لا للتنزيل و العلاقة رعايه (٣).

و توهم كونه (٤) ارتكازياً يدفعه (٥) عدم العلم به مع الالتفات إليه،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: من كونها موضوعه للخطاب الإيقاعى لا الحقيقى، و حاصله: أن صحة النداء بالأدوات مع إرادته العموم من تاليها مثل (يا أيها الناس) و (يا أيها الذين آمنوا) و نحوهما مع عدم رعايه تنزيل الغائب و المعدوم منزله الحاضر و الموجود (أقوى) شاهد على كون أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الإنشائى لا الحقيقى، و الا لما صح إرادته العموم الا بالتنزيل و العنايه، و رعايه قرينه المجاز.

(٢). أى: لغير الحاضر مجلس الخطاب، و ضمير «تلوها» راجع إلى الأدوات.

(٣). يعنى: و لا- رعايه للتنزيل و العلاقة فى إرادته العموم من العام الواقع تلو الأدوات، فكأنه قال: «مع إرادته العموم بلا عنايه، و بلا رعايه للتنزيل و العلاقة».

(٤). أى: التنزيل. و غرض هذا المتوهم: إنكار وضع الأدوات للخطاب الإيقاعى الذى ادعاه الخصم، و بنى صحة إرادته العموم منها لغير المشافهين على وضعها للخطاب الإنشائى، توضيح التوهم: أن إرادته العموم من تالى الأدوات ليس لأجل وضعها للخطاب الإيقاعى - كما ادعاه الخصم - بل لأجل التنزيل الارتكازى المصحح لإرادته العموم من تاليها مع وضعها للخطاب الحقيقى. و على هذا، فلا تشهد صحة النداء بالأدوات - مع إرادته العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الإنشائى.

(٥). خبر «توهم» و دفع له، و حاصله: أنه لو كان تنزيل غير الصالح للإفهام

و التفتيش عن حاله (١) مع حصوله (٢) بذلك لو كان ارتكازياً (مرتكزاً) و الا (٣) فمن أين يعلم بثبوتيه (ثبوتيه) كذلك كما هو واضح.

و ان أبيت (٤) الا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص منزله الصالح له ارتكازياً لزم اتضاحه، و العلم به بعد التأمل و التفتيش عنه، مع أنه ليس كذلك، إذ الغفلة عن الأمور الارتكازيه و ان كانت بمكان من الإمكان، الا أن التفتيش عنها و التوجه إليها يوجب العلم بها. و فى المقام لا- نرى تنزيلاً فى مثل «يا أيها الذين آمنوا» الذى أريد به الحاضرون و الغائبون حتى بعد التدبر، بل نرى استعمال النداء فيه على حد استعماله فى خصوص الحاضرين فى عدم التنزيل و رعايه العلاقه، فعدم العلم بالتنزيل الارتكازى حتى بعد التفتيش يكشف عن عدمه، و عدم توقف صحه إرادته العموم من الواقع تلو أدوات النداء على التنزيل و لحاظ العلاقه، فصحتها كاشفه عن وضع أدوات النداء للخطاب الإيقاعى.

\*\*\*\*\*

(١). ضمائر «به، إليه، حاله» راجعه إلى التنزيل.

(٢). أى: حصول العلم بالتنزيل بذلك - أى بسبب الالتفات و التفتيش - لو كان التنزيل ارتكازياً؟ فالباء فى قوله: «بذلك» للسببيه.

(٣). أى: و ان لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات و التفتيش، فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازياً، فضمير «بثبوتيه» راجع إلى التنزيل، و قوله: «كذلك» يعنى ارتكازياً.

(٤). غرضه: أنه لو لم يلتزم الخصم بما قلناه من وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائى حتى يصح إرادته العموم من تاليها؛ لله لله للغائبين و المعدومين من دون عنايه و علاقه، و التزم بوضع الأدوات للخطاب الحقيقى، فلا- محيص حينئذ عن اختصاص الخطابات بالمشافهين، و عدم صحه شمولها للمعدومين الا بوجود قرينه على التعميم موجه للمجازيه.

ص: ٥٩٥

عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب، أو بنفس (١) توجيه الكلام بدون الأداه كغيرها بالمشافهين (٢)، فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم «-» .

و توهم (٣) صحه التزام التعميم فى خطابه تعالى لغير الموجودين

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أدوات الخطاب» يعنى: أن الخطابات الإلهيه سواء كانت بأدوات الخطاب كقوله: «يا أيها الذين آمنوا» و نحو ذلك، أم بنفس توجيه الكلام كقوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا-) بناء على وضع الأدوات للخطاب الحقيقى تختص بالمشافهين، و لا- تشمل الغائبين عن مجلس الخطاب - فضلا عن المعدومين - الا بقرينه تدل على التعميم.

(٢). متعلق بقوله: «اختصاص» و ضمير «كغيرها» راجع إلى الخطابات الإلهيه.

(٣). نسب هذا التوهم إلى الفاضل الملا- صالح المحشى للمعالم (قده) و الغرض منه تصحيح توجه خطابه تعالى شأنه لغير الحاضرين.

(-). لا يخفى أن التفصلى عن لزوم التجوز فى أدوات الخطاب مع إبقاء تلوها على عمومه للموجود و المعدوم منوط بأحد أمرين:

الأول: ما فى المتن من وضع الأدوات للإيقاعى من الخطاب، و حينئذ لا يلزم مجاز فى شىء من الأدوات و تاليها.

الثانى: ما فى تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى «قده» من تنزيل المعدومين منزله الموجودين، ثم استعمال الأدوات فى معناها للموضوع له و هو الخطاب الحقيقى من دون لزوم مجاز لا فى الأدوات، و لا فى العام الواقع عقبيها.

ص: ٥٩٦

فضلاً عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال فاسد (١)، ضروره أن إحاطته تعالى لا توجب صلاحه المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى. كما أن (٢)

توضيح هذا التوهم: أن عدم صحه توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين و المعدومين يختص بما إذا كان المتكلم غير الله سبحانه و تعالى. و أما إذا كان هو البارى عز و جل فلا بأس به، و يصح منه خطاب المعدوم حقيقه، حيث انه جل و علا محيط بالموجودات في الحال و الموجودات في الاستقبال، لتساوى نسبه الممكنات إليه تعالى. و يؤيد ذلك قوله عز و جل: «أ لست بربكم» فالكل في عرض واحد مشهود لديه جل شأنه، فيصح خطابه للمعدوم كما يصح للموجود.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و توهم» و دفع له، و حاصله: أن محل الكلام خطاب المكلفين بوجودهم الزمانى الجسمانى، لا بوجودهم المثالى أو العقلى، حيث ان التكليف المشروط بالاختيار القابل للإطاعه و العصيان لا- يتوجه الا- إلى الموجود المختار القابل للإطاعه و المعصيه، فالمعدوم قاصر و غير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي إليه، فالقصور في ناحيته، لا في ناحيه المخاطب - بالكسر - حتى يقال: انه تعالى محيط بالموجود و المعدوم على نهج واحد، و يصح له خطاب المعدوم، فان إحاطته تعالى بهما لا توجب قابليه المعدوم للخطاب، و لا ترفع قصوره.

كما أن قصوره لا يوجب نقصاً في ناحيته تبارك و تعالى، نظير امتناع اجتماع الضدين، فان امتناعه لا يوجب نقصاً في قدرته عز اسمه، كما أن قدرته الكامله و إحاطته التامه لا توجب قابليه الضدين للاجتماع.

(٢). يعنى: كما أن إحاطته تعالى بالمعدوم لا توجب صلاحه للخطاب الحقيقي

خطابه (١) اللفظى لكونه تدريجياً و متصرم الوجود كان قاصراً (٢) عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضروره. هذا (٣) لو قلنا بأن لقصوره، كذلك لا- يكون نفس الخطاب اللفظى المتصرم وجوده قابلاً- لتوجهه إلى المعدوم، لأن المراد بالخطاب - و هو القرآن - وجوده اللفظى التدريجى المتصرم، لا وجوده فى اللوح المحفوظ، و من المعلوم انعدام الخطاب قبل وجود المعدومين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «ناحيته، إحاطته» راجعه إليه تعالى، و ضميرا «معهما، لقصورهما» راجعان إلى الغائب و المعدوم.  
(٢). وجه قصوره: تدريجيه الكلام و تصرمه، و عدم وجود المخاطب حين الخطاب، فلو كان الخطاب أبدياً كان توجهه إلى المعدوم بعد وجوده ممكناً.

(٣). أى: اختصاص الخطابات بالمشافهين و عدم شمولها للغائبين و المعدومين مبنى على كونها متوجهه حقيقه إليهم، ضروره امتناع توجه الخطاب الحقيقى إلى الغائب و المعدوم، لا إلى النبى صلى الله عليه و آله، بل هو صلى الله عليه و آله مبلغ لتلك الخطابات عن الله عز و جل إليهم. و أما بناء على كون المخاطب نفسه المقدسه صلى الله عليه و آله و سلم حقيقه بالوحى أو الإلهام، فلما لم يصح انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب كالناس و المؤمنين و نحوهما من ألفاظ العموم عليه صلى الله عليه و آله، لعدم انطباق الجمع على المفرد، فلا بد من الالتزام بإرادته الخطاب الإيقاعى من أدواته حقيقه كما اخترناه، أو مجازاً، كما يلتزم به الخصم القائل بوضع الأدوات للخطاب الحقيقى، و حينئذ فيشمل الخطاب الإنشائى الحاضر مجلس الخطاب و الغائب عنه و المعدومين بوزان واحد، فلا مانع حين استعمال الأدوات فى الخطاب الإيقاعى من شمول العمومات الواقعه تلوها لكل حتى المعدومين.

ص: ٥٩٨

الخطاب يمثل «يا أيها الناس اتقوا» فى الكتاب حقيقته إلى غير النبى صلى الله عليه وآله بلسانه (١). و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقته وحيًا أو إلهاماً (٢)، فلا محيص الا «-» عن كون الأداة ( الأدوات ) فى مثله (٣) للخطاب الإيقاعى و لو مجازاً (٤). و عليه (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكونه صلى الله عليه وآله وسلم مبلغاً لتلك الخطابات إليهم.

(٢). هذا و قوله: «وحيًا» قيدان ل «الموجه»، يعنى: أن الكلام وجه إليه صلى الله عليه وآله بالوحي أو الإلهام، و قوله: «فلا محيص» جواب «و أما».

(٣). أى: مثل «يا أيها الناس اتقوا» مما يكون الخطاب فيه بصوره الجمع متوجهاً إلى واحد و هو النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤). كما يقول به من يذهب إلى وضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقى.

(٥). يعنى: و على ما ذكر من أنه لا محيص عن الالتزام بكون الأداة للخطاب الإيقاعى.

(-). الظاهر زياده كلمه «الا» لأن الغرض من هذه العبارة: أنه لا بد من الالتزام فى هذا الفرض بالخطاب الإنشائى، و الكلام الدال على هذا المعنى أن يقال: «فلا محيص عن كون الأداة فى مثله للخطاب الإيقاعى» و الا فمقتضى كون الاستثناء من النفى إثباتاً وجود المحيص عن الالتزام بالخطاب الإنشائى، و هو خلاف المقصود، إذ مرجعه إلى إمكان عدم الالتزام بالخطاب الإنشائى و الأخذ بالخطاب الحقيقى، مع أن الخطابات بصوره الجمع و المخاطب واحد، فتدبر.

ص: ٥٩٩

لا مجال ( فلا مجال ) لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

## فصل

«-»ربما قيل: انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان:

الأولى (١): حجيه ظهور الخطابات فى الكتاب

ثمره خطابات المشافهه، و المناقشه فيها

\*\*\*\*\*

(١). ذكرها فى التقريرات بقوله: «أحدهما: أنه على الشمول لا بد من الأخذ بما هو ظاهر من الخطاب، لامتناع الخطاب بما هو ظاهر و إرادته خلافه من دون دلالة، و على العدم، فلا بد من تحصيل متفاهم المتشافهين و التحرى فى استحصاله، فان حصل العلم، و الا عملنا بالاجتهاد فى تحصيل ما هو الأقرب إليه». توضيح هذه الثمره: أن الخطابات ان كانت متوجهه إلى المعدومين - كالموجودين - فهم بأنفسهم مخاطبون كالموجودين، فظواهر الخطابات حجه لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها و إطلاقها. و ان لم تكن

(-). الأولى تبديل الفصل بعنوان آخر دال على كون ما بعده تنمه لما تقدمه من المطالب، كأن يقال: «تذنيب» أو «تكملة» أو نحوهما، إذ الفصل يدل على انقطاع ما بعده عما قبله، و فى المقام يكون ما بعد الفصل ثمره لما قبله و من توابعه، لا منقطعاً عنه.

ص: ٦٠٠

لهم (١) كالمشافهين.

و فيه: أنه (٢) مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم (٣). و لو سلم (٤)، فاختصاص متوجهه إلى المعدومين، فلا يكون ظواهرها حجه لهم، فليس لهم التشبث بها لإثبات التكاليف في حقهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم الا الإجماع و قاعده الاشتراك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للمعدومين.

(٢). أى: ترتب هذه الثمره - أعنى حجيه ظواهر الخطابات للمعدومين - مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، حيث انهم بناء على شمول الخطابات لهم مقصودون بالإفهام، فالظواهر حجه لهم. و أما بناء على حجيه الظواهر مطلقاً حتى بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه، فلا تكون هذه ثمره لشمول الخطابات للمعدومين، إذ المفروض حجيه الظواهر لهم و ان لم يكونوا مقصودين بالإفهام و لم تشملهم الخطابات.

و الحاصل: أنه مع البناء على عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه لا- تكون هذه ثمره لحجيه الظواهر بالنسبه إلى المعدومين.

(٣). أى: المقصودين بالإفهام، فان المحقق فى محله عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه و ان ذهب بعض المحققين إلى الاختصاص.

(٤). هذا ثانى الإشكالين على الثمره المزبوره، كما أن قوله: «و فيه أنه مبنى على اختصاص» أول الإشكالين الذى مر توضيحه.

و محصل هذا الإشكال الثانى: منع الصغرى بعد تسليم الكبرى، و هى التفصيل فى حجيه الظهورات بين المقصود بالإفهام و غيره بحجيتها فى الأول

ص: ٦٠١



المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكون «-» كذلك (١) و ان لم يعمهم الخطاب (٢) كما يؤمى إليه (٣) غير واحد من الاخبار (٤). دون الثانى. و تقريب منع الصغرى: أنه كيف يكون المقصود بالإفهام خصوص المشافهين مع كون المعدومين مكلفين بتكاليف المشافهين كالموجودين؟ فنفس الخطاب الحقيقى و ان لم يشمل المعدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام.

و بالجملة: فلو سلمنا الكبرى - و هى التفصيل المزبور - لكن لا نسلم صغرويه المقام لها، لما عرفت من كون المعدومين مكلفين عند وجودهم كالموجودين الحاضرين فى مجلس الخطاب، فالمعدومون كالموجودين مقصودون بالإفهام أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مقصودين بالإفهام، و قوله: «بذلك» أى: بالإفهام.

(٢). لما مر سابقاً من امتناع شمول الخطاب الحقيقى للمعدومين، و هو لا يستلزم عدم كونهم مقصودين بالإفهام أيضا، إذ لا ملازمه بين اختصاص الخطاب بشخص و بين اختصاص قصد الإفهام به.

(٣). أى: إلى كونهم مقصودين بالإفهام. بل الظاهر من الاخبار فوق الإيماء.

(٤). كحديث الثقلين، فان ظاهر الكتاب و السنه لو لم يكن حجه لما كان التمسك بهما مانعاً عن الضلال، فالخطابات الوارده فى الكتاب و السنه و ان لم نقل بشمولها للمعدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام قطعاً. و كالأخبار الآمره بعرض الاخبار المتعارضه على الكتاب و السنه، و الأخذ بما يوافقهما و طرح ما يخالفهما، و غير ذلك من الاخبار الظاهره فى كون ظواهر الخطابات القرآنيه

(-). الصواب «يكونون» لرجوع ضميره إلى الناس، و هو اسم جمع.

ص: ٦٠٢

الثانية: صحه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه (١) بناء على التعميم (٢)، لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم و المعصوميه حجه على المعدومين كحجيتها على الموجودين، و غير ذلك من الروايات الداله على عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالإفهام.

\*\*\*\*\*

(١). هذه الثمره المذكوره فى جمله من الكتب كالقوانين و غيره، و حاصلها:

أنه - بناء على شمول الخطابات للمعدومين - يصح التمسك بإطلاقاتها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم و بلوغهم، إذ المفروض أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين مثل «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» و نحو ذلك يدل بنفسه على ثبوت الحكم لهم و ان لم يكونوا متحدين مع المشافهين فى الصنف، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة مثلا للمعدومين بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مع اختلافهم صنفاً مع الموجودين، لكونهم حينذاك متنعين بشرف حضور المعصوم (عليه السلام)، دون المعدومين الذين هم فاقدون لهذه النعمه، لكن لما كان نفس الخطاب شاملاً لهم، فهم كالموجودين مكلفون بصلاة الجمعة.

و بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين لا يجوز لهم التمسك بها لإثبات ما تضمنته من الأحكام، إذ الدليل على ثبوت الأحكام حينئذ لهم هو الإجماع، و هو دليل لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه، و هو اتحادهم مع الموجودين فى الصنف.

(٢). أى: تعميم الخطابات للمعدومين، و قوله: «لثبوت» متعلق بقوله:

«التمسك».

ص: ٦٠٣

يكن (١) متحداً مع المشافهين فى الصنف، و عدم (٢) صحته على عدمه، لعدم (٣) كونها حينئذ (٤) متكفله لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده (٥) معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الأحكام، حيث (٦) لا دليل عليه حينئذ (٧)

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن من وجد و بلغ من المعدومين متحداً صنفاً مع المشافهين.

(٢). معطوف على «صحته» و ضمير «صحته» راجع إلى التمسك، يعنى:

و عدم صحته التمسك بالخطابات بناء على عدم التعميم، فضمير «عدمه» راجع إلى التعميم.

(٣). تعليل لعدم صحته التمسك، و ضمير «كونها» راجع إلى إطلاقات الخطاب.

(٤). أى: حين عدم التعميم.

(٥). أى: اتحاد غير المشافهين مع المشافهين. وجه اللابديه: أن اتحاد الصنف شرط موضوع دليل الاشتراك، فلا يجرى هذا الدليل الا بعد إحراز شرطه المزبور، كما هو شأن كل دليل فى كل مورد.

(٦). تعليل لاعتبار الاتحاد فى الصنف فى الحكم باشتراك المعدومين مع المشافهين فى الأحكام، و حاصله ما تقدم آنفاً من: أن دليل الاشتراك - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - هو الإجماع، و حيث انه لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه و هو اتحاد الصنف، إذ الإجماع فى غيره مشكوك فيه.

(٧). أى: حين عدم شمول الخطابات لغير المشافهين.

ص: ٦٠٤

الا إجماع «-» و لا إجماع عليه (١) الا فيما اتحد الصنف (٢)، كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك (٣) أنه يمكن إثبات الاتحاد، و عدم (٤) دخل ما كان البالغ الآن (٥) فاقداً له (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و الضمير المجرور فى قوله: «لا دليل عليه» راجعان إلى الاشتراك.

(٢). لأنه المتيقن كما عرفت.

(٣). غرضه رد هذه الثمرة الثانية، و هى: صحة التمسك بإطلاقات الخطاب بناء على شمولها للمعدومين، و عدم صحة التمسك بها بناء على عدم شمولها لهم، و حاصله: أنه لا مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين فى الأحكام، و ان لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، و ذلك لأنه لو كان للوصف الثابت للموجودين - كحضور المعصوم (عليه السلام) - دخل فى الحكم - كوجوب صلاة الجمعة - لزم تقييد الخطاب به، و المفروض عدمه، فالإطلاق محكم، و مقتضاه عدم دخل ذلك الوصف فى الحكم، و عمومه لكل من المشافهين و المعدومين. فاتضح صحة التمسك بالخطابات و ان لم تشمل المعدومين، فالثمره الثانية ساقطه.

(٤). معطوف على «الاتحاد».

(٥). قيد ل «البالغ» و المراد به المعدوم حين الخطاب.

(٦). الضمير راجع إلى «ما» فى قوله: «ما كان البالغ»، و المراد بقوله:

(-). قال فى القوانين: «قد ثبت من الضروره و الإجماع، بل الاخبار المتواتره - على ما ادعى تواترها البيضاوى أيضا فى تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا) - أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الأحكام... إلخ» فراجع.

ص: ٦٠٥

مما كان المشافهون واجدين له (١) بإطلاق الخطاب إليهم (٢) من دون التقييد به (٣). و كونهم (٤) «مما كان المشافهون» الأوصاف التي كان المشافهون واجدين لها - كحضور المعصوم (عليه السلام) - و المعدومون حين الخطاب الموجودون بعده فاقدين لها.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» في: «مما كان» و المراد به الأوصاف.

(٢). أى: إلى المشافهين، و قوله: «بإطلاق» متعلق بقوله: «إثبات» يعنى:

يمكن إثبات الاتحاد بإطلاق الخطاب إلى المشافهين، إذ لو كان موضوع الخطاب كقوله تعالى: (يا أيها الناس) مقيداً بالوصف الذى كان المشافهون واجدين له كان اللازم تقييده به، كأن يقول: «يا أيها الناس المشرفون بشرف الحضور» فعدم التقييد دليل الإطلاق، و عدم دخل الحضور فى وجوب صلاه الجمع على المشافهين.

فالتجيه: صحه التمسك بالإطلاقات و ان لم تعم المعدومين.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» أى: من دون التقييد بوصف كان المشافهون واجدين له.

(٤). أى: و كون المشافهين واجدين للوصف - كحضور المعصوم (عليه السلام) - المحتمل دخله فى الحكم، كوجوب صلاه الجمع. و هذا إشاره إلى توهم، و هو: أنه لا وجه للتمسك بالإطلاق بعد البناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين، و ذلك لأن اتصاف المشافهين بالوصف الكذائى يصلح لأن يكون قرينه على التقييد، و دخل ذلك الوصف فى الحكم، و من المعلوم أن من مقدمات الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينه، و احتمال دخل الوصف الذى كان المشافهون واجدين له صالح للقرينه، و معه لا يتم الإطلاق حتى يصح التمسك به.

ص: ٦٠٦

كذلك لا يوجب (١) صحه الإطلاق مع إرادته المقيد معه فيما (٢) يمكن أن يتطرق (إليه) فقدان و ان صح (٣)

فالتتيجه: أنه لا يصح التمسك بالإطلاقات مع عدم شمول الخطابات للمعدومين، و انما يصح مع شمولها لهم. فالثمره الثانيه غير ساقطه عن الاعتبار بل هي ثابتة.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و كونهم» و دفع للتوهم المزبور، و حاصله: صحه التمسك بالإطلاقات، و اتصاف المشافهين بصفه يطرأ عليها فقدان لا يكون دليلا على تقييد الإطلاق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق كما زعمه المتوهم، فلو كان الوصف الموجود للمشافهين - كحضور المعصوم (عليه السلام) - معتبراً كان على المتكلم بيانه، فترك تقييده دليل على عدم اعتباره. و على هذا، فالإطلاق محكم، و يصح التمسك به، فتبطل الثمره الثانيه، و هي صحه التمسك بإطلاقات الخطابات بناء على شمولها للمعدومين، و عدم صحته بناء على عدم الشمول، إذ يصح التمسك بالخطابات مطلقاً سواء قلنا بشمولها للمعدومين أم لم نقل به.

نعم ما ذكره المتوهم من صحه الإطلاق مع إرادته التقييد انما؛ لله لله يتجه في الصفات التي لا يتطرق إليها فقدان، إذ يصح حينئذ أن يعتمد المتكلم في تقييد الإطلاقات على بقاء تلك الصفات.

(٢). أى: مع الإطلاق في الأوصاف التي يمكن أن يتطرق إليها فقدان كما هو الغالب، كعنوان الفقير و الغنى و المسافر و الحاضر و مُدرك حضور المعصوم (عليه السلام)، فان هذه العناوين مما لا تبقى، بل تنعدم غالباً، فلا يصح الاعتماد على وجودها في تقييد إطلاق الدليل، و إبقاء الإطلاق بحاله مع إرادته تقييده.

(٣). يعنى: و ان صح الإطلاق مع تقييده بالأوصاف التي لا يتطرق إليها فقدان.

ص: ٦٠٧

فيما لا يتطرق إليه ذلك (١). و ليس المراد (٢) بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد (٣) فيما اعتبر قيدياً في الأحكام، لا الاتحاد (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: فقدان، و ضمير «إليه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٢). الظاهر أنه إشاره إلى دفع توهم، و هو: أنه - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - كيف يجوز التمسك بها للمعدومين مع كثره موجبات الاختلاف بين المشافهين و المعدومين، مثل كون المشافهين في المدينة، و المسجد، و مصاحبي النبي و الوصى صلوات الله عليهما، و غير ذلك مما يوجب الاختلاف الفاحش المانع عن إحراز وحده الصنف بين المشافهين و المعدومين، و مع هذا الاختلاف لا وجه للتمسك بالإطلاقات لوحده الصنف.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المراد بالاتحاد ليس هو الاتحاد في جميع الأوصاف، ضروره أنها في غايه الكثره، بل المراد الاتحاد في الأوصاف التي قيد بها الأحكام، و هي ليست كثيره جداً.

(٤). يعنى: ليس المراد بالاتحاد الاتحاد فيما يوجب كثره الاختلاف بين المشافهين و المعدومين، مثل كون المشافهين في المدينة و المسجد و إدراك صحبه النبي و الوصى صلوات الله عليهما و آلهما الطاهرين. بل المراد الاتحاد فيما يعتبر قيدياً للحكم، ضروره أن موجبات الاختلاف كثيره جداً، بل يختلف شخص واحد باختلافها، فان زيدياً مثلاً قد يكون غنياً، و قد يكون فقيراً، و قد يكون مسافراً، و قد يكون حاضراً... إلى غير ذلك من الأوصاف الكثيره التي لا يحيط بها ضابط.

و بالجملة: فالتمسك بالإطلاقات لإثبات وحده الصنف في محله، فلا يتوهم عدم صحه التمسك بها لإثبات وحده الصنف على تقدير عدم شمولها للمعدومين لأجل كثره ما بين المشافهين و المعدومين من موجبات الاختلاف.

ص: ٦٠٨

فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التفاوت (١) بسببه بين الأنام، بل (٢) في شخص واحد بمرور الدهور و الأيام، و الا (٣) لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك (٤) انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الاختلاف» و ضميرا «بحسبه و بسببه» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به الأوصاف.

(٢). يعنى: بل يكثر الاختلاف من حيث الصفات في شخص واحد بمرور الزمان، فيرى في زمان واجداً له، و في زمان آخر فاقداً له كإدراك صحبه المعصوم (عليه السلام).

(٣). أى: و ان لم يكن المراد الاتحاد فيما اعتبر قيدياً في الأحكام لما ثبت بقاعده الاشتراك - كالإجماع - حكم للغائبين فضلاً عن المعدومين، لكثرة الاختلاف في الخصوصيات التي لا دخل لها في الأحكام أصلاً، و أجنبيه عنها جزماً.

(٤). غرضه إثبات الحاجة إلى التمسك بالإطلاق، و عدم كفايه دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين و المعدومين، و عدم تماميه الاستدلال به إلا بضم الإطلاق إليه و لو في حق المشافهين، فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمره البحث التمسك بالإطلاق و عدمه.

توضيحه: أن دليل الاشتراك لا يقتضى الا- ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصيه الثابته للموجودين في الحكم، لأنه القدر المتيقن من دليل الاشتراك أعنى الإجماع المذى هو من الأدله اللبيه. و أما إذا شك في دخل تلك الخصوصيه في ثبوت الحكم للمشافهين، فلا بد أولاً من

ص: ٦٠٩



لو لم ( أو لم ) يكونوا (١) «-» معنوين به لشك ( شك ) في شمولها لهم نفى احتمال دخلها في ثبوت الحكم، ثم إثباته للمعدومين، و من المعلوم أن نفى الاحتمال المزبور منوط بالتمسك بالإطلاق ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف كي يصح التمسك بقاعده الاشتراك.

فجعل ثمره البحث التمسك بالإطلاق و عدمه انما يتجه فيما إذا كان دليل الاشتراك صالحاً لأن يكون دليلاً مستقلاً على إثبات الحكم للمعدومين على فرض اختصاص الخطابات بالحاضرين، إذ لا نحتاج حينئذ إلى إطلاق الخطاب.

و أما إذا كان دليل الاشتراك غير صالح لذلك - كما هو كذلك - فالتمسك بالإطلاق مما لا بد منه، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين و عدمه بعد اشتراكهما في الحاجة إلى التمسك بالإطلاق انما هو في الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث ان التمسك بالإطلاق يكون في حقهم، و تسريه الحكم إلى غيرهم انما هي بالإجماع، و عدم الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك على تقدير عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، لأن غير المشافهين يتمسكون بالإطلاق ابتداءً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المشافهين. و غرضه: أن دليل الاشتراك يجدى في إثبات الحكم للمعدومين بالنسبة إلى العناوين التي يعلم بعدم دخلها في الحكم، ككون المشافهين

(-). و في بعض النسخ «و لو كانوا معنوين به» قيل: و المراد به أن الحاضر أيضاً إذا كان واجداً لقيده في حال الخطاب ثم صار فاقداً له في أثناء عمره لم يكن مأخوذاً في ظاهر الخطاب، فمعنى قوله: «و لو كانوا معنوين به» أنه لو كانوا معنوين به حال الخطاب لشك في شمولها لهم أيضاً إذا فرض فقدهم له في الأثناء.

ص: ٦١٠

أيضا (١) فلو لا-الإطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان (٢) في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه (٣) متجهدين، أو لابسى العمامه مثلا، دون العناوين التى لو سلبت عن المشافهين لشك فى ثبوت الحكم لهم أيضا، ككونهم مدركين لحضور المعصوم (عليه السلام) فان دليل الاشتراك حينئذ لا-يجرى، إذ لو لم يكن المشافهون واجدين له لشك فى وجوب الجمعه عليهم أيضا، فلا بد من التمسك بالإطلاق لنفى الشك.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالشك فى ثبوت التكاليف للمعدومين، و ضمير «به» راجع إلى عنوان، و ضمير «شمولها» إلى التكاليف، و ضمير «لهم» إلى المشافهين.

(٢). أى: العنوان الذى لو لم يكن المشافهون معنوين به لشك فى شمول التكاليف لهم أيضا لما أفاد دليل الاشتراك شيئا، لأن شأنه تعميم الحكم المستفاد من الخطابات المختصة بالمشافهين لغيرهم من المعدومين، و من المعلوم أنه متفرع على إحراز حكم المشافهين بالقطع أو الظهور عند فقدان العنوان المختص بهم ليثبت ذلك الحكم للمعدومين الفاقدين لذلك العنوان أيضا. فمع انسداد باب القطع، و احتمال اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين بذلك العنوان لشك فى شمول الخطابات لهم، و عدم ما يرفع هذا الشك لم يكن لدليل الاشتراك حينئذ فائده و هى التعميم، إذ لم يحرز حكم المشافهين حينئذ حتى يعمه دليل الاشتراك. فلو لا الإطلاق النافى لاحتمال دخل ذلك العنوان الخاص فى حكم المشافهين لما أفاد دليل الاشتراك شيئا، و مع الإطلاق لا-حاجه إلى دليل الاشتراك، لأن الإطلاق حجه لغير المشافهين و لو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين، لكون المعدومين مقصودين بالإفهام و لو لم يعمهم الخطابات.

(٣). أى: و مع إطلاق الخطاب يعم الحكم غير المشافهين و لو قيل باختصاص

كان الحكم يعم غير المشافهين و لو (١) قيل باختصاص الخطابات بهم (لهم) فتأمل جيداً (٢).

فتلخص: أنه لا- يكاد تظهر الثمره (٣) الا على القول باختصاص حجه الظواهر لمن قصد إفهامه (٤) مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام (٥)، و قد حقق (٦) عدم الاختصاص به (٧) فى غير المقام (٨)، الخطاب بالمشافهين، لما مر من أنهم مقصودون بالإفهام حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). كلمه «لو» وصلية، و ضمير «بهم» راجع إلى المشافهين.

(٢). فى بطلان الثمره الثانيه، و أنه يصح التمسك بالإطلاقات مطلقاً و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث ان غير المشافهين مقصودون بالإفهام أيضا كما مر توضيحه.

(٣). يعنى: الثمره التى رتبوها على مسأله الخطابات المشافهه.

(٤). كما هو مذهب المحقق القمى قدس سره.

(٥). غرضه: أنه لا- يترتب على مسأله الخطابات المشافهه ما ذكر من الثمرتين نعم يترتب الثمره عليها بناء على اختصاص حجه الظواهر بمن قصد إفهامه مع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام، فانه بناء على هذا لا- تكون الخطابات حجه لغير المشافهين. و بناء على عدم اختصاص حجيتها بمن قصد افهامه تكون الخطابات حجه لغير المشافهين أيضا.

(٦). مقصوده إبطال مبنى صحه هذه الثمره الثانيه - و هو اختصاص حجه الظواهر بمن قصد افهامه - بمنعه، و بمنع كون المعدومين غير مقصودين بالإفهام.

(٧). أى: بمن قصد افهامه.

(٨). أى: غير مبحث الخطابات المشافهه، و هو مبحث حجه الظواهر.

ص: ٦١٢

و أشير (١) إلى منع كونهم غير مقصودين به (٢) به في خطباته تبارك و تعالى في المقام (٣).

## فصل

هل تعقب العام (٤) بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه (٥) به أو لا؟ فيه خلاف (٦) بين الاعلام، و ليكن محل الخلاف ما إذا وقعا (٧)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى منع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام. و قد أشار إلى كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام في آخر رد الثمره الأولى بقوله:

«كما يؤمى إليه غير واحد من الاخبار» و قد ذكرنا هناك من الاخبار ما يمكن أن يكون شاهداً له، فراجع.

(٢). أى: بالإفهام، و ضمير «كونهم» راجع إلى غير المشافهين.

(٣). يعنى: فى هذا المبحث فى رد الثمره الأولى، كما عرفت آنفاً.

تعقب العام بضمير

(٤). تعقباً عرفياً، و قوله: «يرجع» نعت ل «بضمير» و قوله: «يوجب» خبر «تعقب».

(٥). أى: العام، و ضمير «به» راجع إلى الضمير، حاصله: أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام هل يكون مخصصاً للعام أم لا؟

(٦). ذهب جماعه إلى التخصيص، و آخرون كالشيخ و العلامة فى أحد قوليه و الحاجبى إلى العدم، و غيرهم إلى التوقف.

(٧). أى: العام و الضمير، و غرضه تحرير محل النزاع. توضيحه: أن مورد

ص: ٦١٣

فى كلامين (١) أو فى كلام واحد (٢) مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام، كما فى قوله تبارك و تعالى: «و المطلقات يتربصن» إلى قوله:

«و بعولتهن أحق بردهن» (٣)، و أما ما إذا كان (٤) مثل: «و المطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهه فى تخصيصه به (٥).

و التحقيق (٦) أن يقال: انه حيث دار الأمر بين التصرف فى العام البحث هو ما إذا استقل العام بالحكم و استغنى عن الضمير فى مقام موضوعيته للحكم، سواء كان العام و الضمير فى كلامين، كقوله تعالى شأنه: (و المطلقات يتربصن)، و قوله تعالى: «و بعولتهن أحق بردهن»، أم فى كلام واحد، كقوله:

«أكرم العلماء و واحداً من أصدقائهم» مع فرض عود الضمير إلى خصوص العدول منهم، فكأنه قيل: «أكرم العلماء و واحداً من أصدقاء العلماء العدول».

\*\*\*\*\*

(١). ك آيه (و المطلقات يتربصن) و آيه (و بعولتهن).

(٢). كالمثال المزبور، و هو «أكرم العلماء و واحداً من أصدقائهم».

(٣). فان العام - و هو المطلقات - تمام الموضوع للحكم - أعنى وجوب التربص - بحيث لا يكون للضمير دخل فى موضوعيته أصلاً، و حكم الضمير أحقيه الزوج بالرد.

(٤). يعنى: و أما إذا كان العام مما لا يكون مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير كالمطلقات فى المثال، حيث انه مع الغض عن جملة (و أزواجهن أحق بردهن) لا- يكون باستقلاله موضوعاً للحكم - و هو الأحقيه بالرد - فلا شبهه فى تخصيصه بالضمير، فىكون المراد غير البائتات.

(٥). يعنى: لا شبهه فى تخصيص العام بالضمير.

(٦). توضيحه: أن الأمر يدور فى المقام بين التصرف فى أحد الظاهرين

بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه (١) و ( أو ) التصرف (٢) العام و الضمير. أما الأول، فلان ظاهره العموم، و التصرف فيه يكون بالتخصيص فالمراد بالمطلقات خصوص الرجعيات، فكأنه قيل: (و الرجعيات يتربصن) إلى قوله تعالى: (و بعولتهن)، فالموضوع لكل من الحكمين - أعنى وجوب العده، و جواز رجوع الزوج فى العده - هى الرجعيات، و من المعلوم أن إرادته خصوص الرجعيات من المطلقات تصرف مخالف لظاهر العام.

و أما الثانى، فلان الظاهر تطابق الضمير مع المرجع فى العموم و الخصوص كتطابقهما فى التذكير و التأنيث و غيرهما، و يعبر عنه بأصالة عدم الاستخدام، و مقتضى هذا الأصل أن يراد بضمير «بعولتهن» جميع المطلقات، و التصرف فيه يكون بهدم هذا الأصل و ارتكاب خلافه اما بالاستخدام، بإرجاع الضمير إلى بعض أفراد العام - و هى الرجعيات - مع كون العام هو المراد فى الحكم بالتربص. و اما بارتكاب المجاز فى الإسناد، بأن يكون المراد بالعام - أعنى المطلقات - حقيقه هو خصوص الرجعيات، و انما أسند الحكم إلى جميع المطلقات مجازاً كإسناد الإنبات إلى الربيع. و الفرق بين هذين التصرفين: أن الاستخدام من قبيل المجاز فى الكلمه، و إسناد الحكم و هو جواز الرجوع إلى جميع أفراد العام - أعنى المطلقات - من قبيل المجاز فى الإسناد.

و الحاصل: أنه يدور الأمر بين التصرف فى أصالة الظهور فى العام، و بين التصرف فى أصالة الظهور فى الضمير.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى العام، و هذا التصرف هو التخصيص، لإرادته خصوص الرجعيات من المطلقات. و ضمير «انه» للشأن.

(٢). معطوف على «التصرف» و قد عرفت أن هذا التصرف يمكن أن يكون بنحو المجاز فى الكلمه، و أن يكون بنحو المجاز فى الإسناد.

ص: ٦١٥

فى ناحيه الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه (١) مع التوسع (٢) فى الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه (٣) إلى الكل توسعاً و مجازاً ( و تجوزاً ) كانت (٤) أصاله الظهور فى طرف العام سالمه عنها (٥) فى جانب الضمير، و ذلك (٦) لأن

\*\*\*\*\*

(١). أى: تمام ما هو المراد من مرجع الضمير، و ضميراً «مرجعه و بإرجاعه» راجعان إلى الضمير، و قوله: «اما بإرجاعه» إشاره إلى التصرف فى الضمير الذى ظاهره أن يراد منه ما يراد من مرجعه، بحيث يراد من الضمير عين ما يراد من مرجعه.

(٢). قيد لقوله: «أو إلى تمامه» يعنى: أن يكون إرجاع الضمير إلى تمام ما أريد من المرجع. و عليه، فضمير «بعولتهن» راجع إلى جميع المطلقات تجوزاً و توسعاً فى الإسناد، و مع هذا التوسع لا يلزم تصرف لا فى نفس الضمير و لا فى مرجعه، إذ يراد من الضمير ما يراد من العام، غايه الأمر أن اسناد الحكم - و هو جواز رجوع الأزواج إليهن فى العده - يكون مجازياً، لأن هذا الحكم يختص ببعضهن و هى الرجعات، فالإسناد الحقيقى هو اسناده إلى الرجعات فقط.

(٣). قيد لقوله: «المسند إلى البعض» فان الإسناد الحقيقى يختص ببعض أفراد العام و هى الرجعات، و الإسناد إلى الكل يكون توسعاً.

(٤). جزاء لقوله: «حيث دار الأمر».

(٥). أى: عن أصاله الظهور فى جانب الضمير المعبر عنها بأصاله عدم الاستخدام.

(٦). تعليل لجريان أصاله الظهور فى العام و سلامتها عن معارضه أصاله عدم الاستخدام لها. توضيحه: أن دليل حجيه الطواهر - و هو بناء العقلاء - لما كان

المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، و أنه (١) على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمه، أو الإسناد، مع القطع بما يراد (٢)، كما هو (٣) الحال في ناحيه الضمير. لُبياً لزم الأخذ بالمتيقن منه - و هو صوره عدم العلم بالمراد - دون ما إذا علم المراد، و شك في أنه أريد على وجه الحقيقة أو المجاز، مثلاً إذا لم يعلم المراد من لفظ الأسد، و أنه معناه الحقيقي - و هو الحيوان المفترس - أو المجازى أعنى الرّجل الشجاع، فهنا استقر بناء العقلاء على جريان أصاله الحقيقة فيه، و أن المراد منه معناه الحقيقي و هو الحيوان المفترس. و أما إذا علم المراد و أنه الرّجل الشجاع، لكن لم يعلم أنه معنى حقيقى أو مجازى، فلا تجرى أصاله الحقيقة هنا لإحراز أن اللفظ مستعمل في معناه على وجه الحقيقة، و أن الرّجل الشجاع معناه الحقيقي.

نعم لو كان الأصل في الاستعمال الحقيقة أحرز به كون المراد هو المعنى الحقيقي. لكن ثبت في محله أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا- أصل لهذا الأصل. و في المقام لما كانت إرادته الرجعيات من ضمير «بعولتهن» معلومه، و كان الشك في كيفية إرادتها، و أن إرادتها منه على نحو الحقيقة، بأن أريد من مرجعه خصوص الرجعيات، أو على نحو المجاز، بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات، و التجوز حينئذ في ناحيه الضمير، فلا تجرى أصاله الظهور أى عدم الاستخدام في الضمير، بل تجرى أصاله الظهور أى العموم في العام، فيحكم بوجوب التربص على جميع المطلقات.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «كيفية» و ضمير «أنه» راجع إلى الاستعمال.

(٢). كالمقام، فان المراد من الضمير - و هى خصوص الرجعيات - معلوم و الشك انما هو في كيفية الاستعمال.

(٣). أى: القطع بما يراد هو حال الضمير، لما عرفت من القطع بأن المراد

ص: ٦١٧



و بالجمله: أصاله الظهور انما تكون حجه فيما إذا شك فيما أريد (١)، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد (٢)، فافهم (٣). لكنه (٤) ( حجه ) من الضمير هي الرجعيات، و مع هذا القطع لا تجرى أصاله الظهور - أى عدم الاستخدام في الضمير - حتى يثبت بها عدم المجازيه فيه، و أنه مطابق لمرجه.

\*\*\*\*\*

(١). كالمطلقات في المقام، فانه يشك في أن المراد بهن جميع المطلقات كما هو قضيه أصاله العموم، أو خصوص الرجعيات، كما هو مقتضى أصاله عدم الاستخدام في الضمير حتى يكون مطابقاً لمرجه.

(٢). كما في ضمير «و بعولتهن» للعلم بأن المراد به خصوص الرجعيات و الشك انما هو في كيفية الإرادته، و أنها بنحو الحقيقه أو المجاز.

(٣). لعله تقويه لجريان أصاله الظهور في العام، دون الضمير، و إشاره إلى ما قيل من: أن البناء على حجه أصاله الظهور حتى مع العلم بالمراد يستلزم أيضا تقديم أصاله الظهور في العام على أصاله الظهور في الضمير، حيث ان التصرف في العام يوجب التصرف في الضمير أيضا، و التصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في العام، فالتصرف في الضمير معلوم على أى حال، فلا يرجع فيه إلى أصاله الظهور. بخلاف التصرف في العام، فانه مشكوك فيه، فيرجع فيه إليها.

(٤). يعنى: لكن جريان أصاله الظهور في طرف العام، و تقديمها على أصاله الظهور في الضمير انما يكون فيما إذا عقد للكلام ظهور في العموم، كما إذا اشتمل الكلام على حكيمين مثل المقام، فان وجوب التربص ثابت للمطلقات و الحكم بأحقية الرد ثابت لبعولتهن، ضروره أنه حينئذ ينعقد الظهور للعام

ص: ٦١٨

إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد (١) ما اشتمل على الضمير مما (٢) يكتنف به «-» عرفاً، و الا- (٣) فيحكم عليه بالإجمال، و يرجع إلى أعنى المطلقات في العموم. و أما إذا اشتمل على حكم واحد مثل «المطلقات بعولتهن أحق بردهن» فلا شك حينئذ في لزوم تخصيص العام بقريته الضمير.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لصوره انعقاد الظهور في العموم، و توضيحه: أن انعقاد الظهور للعام لتجرى فيه أصاله العموم مبنى على عدم احتفاف العام بما يمنع ظهوره في العموم، كما إذا كان في الكلام ضمير راجع إلى العام صالح لأن يمنع انعقاد العموم له، فان أصاله العموم حينئذ لا تجرى فيه.

و الحاصل: أنه إذا كان العام مكتنفاً بضمير، و كان احتفاه به مما يعد عرفاً صالحاً للقريته على عدم إرادته العموم منه، لم ينعقد له ظهور في العموم، فأصاله العموم لا تجرى فيه حينئذ.

(٢). متعلق بقوله: «يعد» يعنى: بأن لا يعد الكلام المشتمل على الضمير من الكلام المكتنف بضمير صالح عرفاً للقريته على عدم إرادته العموم من العام.

(٣). أى: و إن عُيِّد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً حكم عليه بالإجمال، لاقرانه بما يصلح للقريته المانع عن انعقاد الظهور له، و عن جريان أصاله العموم في العام، فلا بد في تشخيص الوظيفة الظاهرية من الرجوع إلى الأصول العملية.

(-). الأولى تبديل الضمير بالظاهر، بأن يقال: «بما يصلح للقريته» لأن ضمير «به» راجع إلى الضمير في قوله: «على الضمير»، فكأنه قيل: «بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف بالضمير عرفاً» و هذا لا محصل له.

ص: ٦١٩

ما يقتضيه الأصول (١). الا أن يقال (٢) باعتبار أصاله الحقيقه تعبداً (٣) حتى فيما إذا احتف بالكلام ما (٤) لا يكون ظاهراً معه فى معناه الحقيقى، كما عن بعض ( كما فى كلام بعض ) الفحول (٥).

## فصل

قد اختلفوا «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: الأصول العمليه، لأنه بعد إجمال الكلام لا يكون دليل اجتهادى على الحكم.

(٢). استدراك على قوله: «لكنه إذا عقد للكلام ظهور»، و حاصله: أنه يمكن إجراء أصاله الحقيقه حتى فى صوره الاحتفاف بما يصلح للقرينيه - بناء على كون حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد بمعنى عدم إناطتها بالظهور حتى لا ينعقد بسبب الاحتفاف بمحتمل القرينيه - فمع الشك فى إرادته المعنى الحقيقى تجرى أصاله الحقيقه أيضاً.

(٣). يعنى: لا من جهه ظهور اللفظ حتى لا تجرى فى موارد الاحتفاف بما يصلح للقرينيه.

(٤). فاعل «احتف» و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الكلام، يعنى:

حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون الكلام ظاهراً مع ما احتف به فى معناه الحقيقى.

(٥). لعله صاحب الفصول أو صاحب الحاشيه قدس سرهما.

(-). لعل منشأ الخلاف تخيل أقوائه العام - لكونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف المذى أنيط غالباً بل دائماً بالإطلاق الزائل بأدنى شىء.

ص: ٦٢٠

فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف (١) مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق (٢) على قولين، و قد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (٣).

## التخصيص بالمفهوم المخالف

\*\*\*\*\*

(١). أى: المخالف للمنطوق فى السلب و الإيجاب، كمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء» و هو «إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شىء» فانه يخصص العام أعنى به «الماء كله طاهر».

(٢). أى: الموافق للمنطوق فى السلب و الإيجاب، كحرمه تزويج ذات البعل التى هى المفهوم الموافق بالأولوية لقوله عليه الصلاه و السلام: «و الذى يتزوج المرأه فى عدتها و هو يعلم لا تحل له أبداً»، إذ لا إشكال فى أولوية حرمه تزويج ذات البعل من نكاح المعتده، و هذا المفهوم يخصص عموم قوله تعالى: (و أحل لكم ما وراء ذلكم) بعد ذكر حرمه نكاح عده من النساء كالأم، و البنت و الأخت، و العمه، و الخاله و غيرهن.

و بالجمله: يخصص عموم «و أحل لكم ما وراء ذلكم» بالمفهوم الموافق المزبور، فكأنه قيل: «و أحل لكم ما وراء المذكورات الا ذات البعل».

(٣). كاستدلال المجوزين ب «أنهما دليلان تعارضا، و تخصيصه به طريق جمع بينهما، فيتعين، لكونه أولى من الطرح» و رد المنكرين له ب «أن الجمع كما يمكن بإلغاء العموم، كذلك يمكن بإلغاء المفهوم، فلا بد فى ترجيح الأول

و تحقيق المقام (١): أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فى كلام أو من مرجح، و مجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً. و كاستدلال المنكرين ب «أن المنطوق و ان كان عاماً، لكنه أقوى دلالة من المفهوم و ان كان خاصاً، فلا يصلح لمعارضته، فان الخاصّ انما يقدم على العام إذا كان أقوى دلالة منه». و ان أردت الوقوف على كلماتهم هنا مفصلاً، فراجع الكتب المبسوطة كالفصول.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن المقام كسائر موارد التعارض من حيث لزوم الأخذ بالأظهر من المتعارضين ان كان أحدهما أظهر، و الا فالتساقت و الرجوع إلى الأصل العملى فى ماده المعارضه. و أن المفهوميه ليست من موجبات الوهن و ضعف الدلالة. توضيح ذلك: أنه إذا ورد عام و ما له مفهوم يصلح لتخصيص العام، و كان كل منهما صالحاً لأن يكون قرينه على التصرف فى الآخر، كما إذا كانا فى كلام واحد، أو فى كلامين يعدان بنظر العرف بمنزله كلام واحد، فتاره يكون منشأ الدلالة و الظهور فى كل منهما الوضع، و أخرى الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه، و ثالثه باختلافهما، بأن يكون أحدهما بالوضع، و الآخر بالإطلاق. ففى الصورتين الأوليين لا مفهوم و لا عموم، أما فى الثانيه، فلعدم تماميه مقدمات الحكمه فى شىء منهما، لتوقف تماميتها فى كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا يبقى منشأ للظهور فى كل منهما.

و أما فى الأولى، فلتزاحم الظهورين، و عدم اعتبار كليهما الا- إذا كان أحدهما أظهر من الآخر، كما إذا فرض كثره استعمال أحدهما فى معناه الحقيقى، و الآخر فى معناه المجازى، و لذا؛ لله لله يكون الأول أظهر فى معناه الحقيقى من الثانى، فيقدم الأظهر على غيره ان كان العام و ما له المفهوم فى كلام واحد، كقوله تعالى: (ان جاءكم فاسق بنياً فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله) فان مفهومه عدم وجوب التبين فى خبر العادل، و تلقيه بالقبول. و مقتضى عموم شناعه إصابه القوم بجهاله

ص: ٦٢٢

كلامين (١)، ولكن على نحو يصلح (٢) أن يكون كل منهما قرينه متصله للتصرف فى الآخر، و دار (٣) الأمر بين تخصيص العموم أو «-» إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة (٤) كون إصابتهم كذلك أمراً مرغوباً عنه و لو من ناحيه خير العادل، و لعدم استقرار الظهور بعد انعقاده فى غير الأظهر ان كانا - أى العام و ما له المفهوم - فى كلامين كهذا المفهوم بالنسبه إلى عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن.

و فى الصورة الثالثه - أعنى ما إذا كان ظهور العام بالوضع و ظهور المفهوم بالإطلاق بمقدمات الحكمة أو بالعكس - لا إشكال فى تقدم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدمات الحكمة، لأن الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون بياناً مانعاً عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة التى منها عدم البيان، فيقدم عليه، هذا. و لم يتعرض المصنف (قده) لهذه الصورة الثالثه و قد ذكرناها فى التعليقه فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). قد تقدم آنفاً مثال كل من: «كلام أو كلامين».

(٢). يخرج به مثل: «أكرم العلماء ان كانوا عدولاً» فان التقييد بالمنطوق يقتضى تخصيص العام بالمفهوم.

(٣). معطوف على قوله: «ورد» يعنى: و دار الأمر بين تخصيص العموم و إلغاء المفهوم.

(٤). كالتكره فى سياق النهى و النفى بناء على كون دلالتها على الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة، و كمفهوم الشرط بناء على كونه كذلك، فدلاله كل من التكره و المفهوم تكون بالإطلاق. و ضمير «منهما» راجع إلى العموم و المفهوم.

(-). الأولى تبديله بالواو.

ص: ٦٢٣

أو بالوضع (١)، فلا يكون هناك (٢) عموم، ولا مفهوم، لعدم (٣) تماميه مقدمات الحكمه فى واحد منهما (٤) لأجل المزاحمه (٥)، كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً (٦) لظهور الآخر كذلك (٧) «-»

\*\*\*\*\*

(١). كلفظه «كل» و نحوها من الألفاظ الموضوعه للعموم، و أداه الحصر و نحوها مما هى موضوعه للمفهوم.

(٢). يعنى: فيما إذا كانت الدلاله فى كل من العموم و المفهوم بالإطلاق أو بالوضع لا عموم و لا مفهوم، و قد تقدم آنفاً توضيح عدم تحققهما.

(٣). تعليل لعدم العموم و المفهوم فيما إذا كانت الدلاله فيهما بمقدمات الحكمه.

(٤). أى: من العموم و المفهوم لأجل المزاحمه بين الظهورين، لتوقف تماميه مقدمات الحكمه فى كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا ينعقد ظهور لشيء منهما.

(٥). يعنى: و العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما.

(٦). أى: العموم و المفهوم فى الظهور الوضعى، يعنى: كما أن الظهور لا- يحصل للعموم و المفهوم فيما إذا كان منشأ الظهور مقدمات الحكمه، كذلك لا يحصل لهما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع، كما عرفت تقريره مفصلاً.

(٧). أى: وضعاً.

(-). الأولى فى استقصاء الصور أن يقال: ان الظهور فى العام و المفهوم يكون تاره وضعياً، و أخرى إطلاقياً، و قد مر مثالهما فى التوضيح. و ثالثه مختلفاً كمفهوم الشرط العدى يكون ظهوره بالإطلاق. و لفظ كل و نحوه من الألفاظ التى تكون دلالتها على العموم بالوضع. و على التقادير يكون تاره ما يدل على العموم و المفهوم فى كلام واحد كآيه النبأ، و أخرى فى كلامين مستقلين.

ص: ٦٢٤

..... فان كانا متحدين وضعا أو إطلاقاً و كانا فى كلام واحد، فلا إشكال فى تساقطهما، لصيرورتها مجملين حقيقه.

و ان كانا متحدين كذلك و كانا فى كلامين، يعامل معهما معامله المجمل و ان لم يكونا من المجمل حقيقه، لأنه مع انفصالهما و كونهما فى كلامين ينعقد لكل منهما ظهور، لكن لا- يكون حجه، للمزاحمه و العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما، و عدم مرجح لأحدهما، و لا يستقر ظهور لهما، و يسقطان عن الحجيه الا إذا كان أحدهما أظهر، و مورد الأظهرية هو ما إذا وقع ما له المفهوم و ما يدل على العموم فى كلامين، لما مر من أن الانفصال يوجب الظهور البدوى فى كل منهما، فلو كان أحدهما أظهر قدم على الآخر، لكونه قرينه على التصرف فيه عرفاً، بحيث يعد ذلك جمعاً عرفياً بينهما، و ان لم يكن أحدهما أظهر تساقطاً، كما مر آنفاً.

و أما إذا وقع فى كلام واحد، فلا- يتصور لهما ظهور حتى يكون أحدهما أظهر، و لو فرض ظهور لأحدهما بمعونه الجهات الخارجيه، فهو و ان كان حجه، لكنه ليس من تقديم الأظهر على الظاهر.

و الحاصل: أن فرض الأظهرية مختص بوقوع ما يدل على العموم و ما له المفهوم فى كلامين، و لا يتمشى فى كلام واحد، فلو كان لكلام المصنف (قده):

«لو لم يكن فى البين أظهر و الا- فهو المعول» إطلاق يشمل الكلام و الكلامين، فلا بد من حمله على الكلامين، لما مر آنفاً، فلا تغفل.



فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار ( الأمر ) فيه بين العموم و المفهوم (١) إذا لم يكن مع ذلك (٢) أحدهما أظهر، و الا (٣) كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره (٤) فى الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى مورد اجتماع العام و المفهوم كالغنم المعلوفه، فان مقتضى عموم ما دل على أن «فى الغنم زكاه» وجوب الزكاه فى المعلوفه، و مقتضى مفهوم «فى الغنم السائمه زكاه» عدم وجوبها فى المعلوفه، فيرجع حينئذ إلى الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءه عن الوجوب، فلا تجب الزكاه فى المعلوفه.

(٢). أى: مع كون الظهور فيهما وضعياً، يعنى: أن الرجوع إلى الأصول العمليه مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، فالظهور فى كليهما و ان كان وضعياً، لكنه يمكن أن يكون فى أحدهما - لكثرة الاستعمال أو غيرها - أظهر من الآخر، و حينئذ يقدم الأظهر على غيره.

(٣). يعنى: و ان كان أحدهما أظهر كان مانعاً عن انعقاد الظهور فى الآخر فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى مقدمات الحكمه، أو مانعاً عن استقراره بعد انعقاده فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى الوضع، لأن الوضع يوجب ظهور كل من العام و المفهوم بدواً، و أظهره أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر.

(٤). أى: استقرار الظهور. هذا فى الظهور الوضعى، و قوله: «انعقاد الظهور» فى الظهور الإطلاقى المستند إلى مقدمات الحكمه. و ان كانا مختلفين، بأن يكون الظهور فى أحدهما وضعياً، و فى الآخر إطلاقياً، فلا إشكال فى تقدم الوضعى على الإطلاقى، لوضوح أنه يصلح لأن يكون بياناً مانعاً عن الإطلاق المنوط بعدم البيان. و ان شئت فقل: ان الظهور الوضعى تنجيزى، و الإطلاقى تعليقى.

ص: ٦٢٦

و منه (١) قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل ( ما يدل ) على العموم و ما له المفهوم ذلك ( ذاك ) الارتباط و الاتصال (٢)، و أنه (٣) لا بد أن يعامل مع كل منهما (٤) معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، و الا (٥) فهو المعول، و القرينه (٦) على التصرف في الآخر بما (٧) لا يخالفه بحسب العمل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من تراحم الظهورين الوضعيين في الحجيه بعد انعقادهما ظهر الحال فيما إذا لم يكن بين ما يدل على العموم و بين ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لصلاحيه كل منهما للقرينه على الآخر، فان الظهور الوضعى فى كل منهما و ان انعقد بدواً، الا أنهما يسقطان عن الاعتبار لأجل التعارض، فيجرى عليهما حكم المجمل، و هو الرجوع إلى الأصول العمليه و ان لم يكونا من المجمل موضوعاً لفرض وجود الظهور فى كليهما.

(٢). أى: الارتباط الموجب لقرينه أحدهما على الآخر.

(٣). معطوف على «الحال» و الضمير للشأن.

(٤). أى: ما دل على العموم و ما دل على المفهوم لو لم يكن فى البين أظهر.

(٥). يعنى: و ان كان فى البين أظهر، فهو المعول، لما قرر فى محله من تقدم الأظهر على الظاهر، لكونه جمعاً عرفياً.

(٦). معطوف على «المعول» يعنى: و الأظهر قرينه على التصرف فى الآخر.

(٧). أى: بتصرف لا- يخالف الأظهر بحسب العمل، كالحمل على الكراهه فى مثل قولهم: «يجوز إكرام الشعراء و أكرم الشعراء العدول» فان مفهومه و هو «لا تكرم الشعراء الفساق» يحمل على الكراهه حتى لا ينافى العام و هو «يجوز إكرام الشعراء» بحسب العمل. و ضمير «يخالفه» راجع إلى الأظهر.

ص: ٦٢٧

الاستثناء «-» المتعقب لجمل متعدده «--» ( للجمل المتعدده ) .....

(-). لا- يخفى عدم اختصاص البحث بالاستثناء، و جريانه فى سائر التوابع من النعت و الحال و غيرهما. و أما المخصص المنفصل، فهو يسقط الجميع عن الحجيه، للعلم الإجمالى بتخصيص إحداها.

(--). الأولى تبدلها ب «المتعاطفه» لدلاله «الجمل» على التعدد فلا تحتاج إلى التصريح بها، بخلاف التعاطف، فان لفظ «الجمل» لا يدل عليه مع أن مفروض البحث هو الجمل المتعاطفه، إذ فى غيرها ينفصل البيان، و تكون نسبه الخاصّ إلى كل واحده منها واحده، فلو كان للخاص ظهور فى العموم كان مخصصاً للجميع، و الا فيصير مجملاً، و لا يرجع إلى أصله العموم فى شىء من الجمل، لأنه و ان انعقد لكل منها ظهور فى العموم مع الانفصال و انقطاع البيان، لكنه للعلم الإجمالى بتخصيص بعضها أو كلها لا تجرى أصله العموم فى شىء منها، فإذا ورد «أكرم العلماء، أكرم الصلحاء، أكرم الشعراء» ثم ورد «لا تكرم الفاسق» فان كان للخاص ظهور فى العموم أو الإطلاق، فلا إشكال فى كونه معارضاً لكل منها معارضه العموم من وجه.

و ان لم يكن له ظهور كذلك صار مجملاً، و لإجماله لا يصلح لأن يكون مخصصاً، بعد انعقاد ظهور لكل من الجمل المذكوره فى العموم، لانفصال الخاصّ عن جميعها، و عدم ارتباطه بها، لعدم كونه من التوابع و الملايسات، و تساوى نسبه إلى الجميع، فيسقط حينئذ أصله العموم عن الحجيه، للعلم الإجمالى المزبور

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل (١) أو خصوص الأخيره، أو لا ظهور له في واحد منهما (٢)، بل لا بد في التعيين من قرينه (٣) ( فيه ) أقوال (٤) و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال «-» في رجوعه إلى الأخيره على

الاستثناء المتعقب لجمل

\*\*\*\*\*

(١). أى: كل واحد منها بنحو العام الاستغراقى، بحيث يكون ذلك ظاهر الاستثناء المزبور، و إرادته خلافه منوطه بالقرينه.

(٢). أى: لا ظهور للاستثناء فى رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيره.

(٣). إذ المفروض إجمال الكلام حينئذ، فلا بد فى تعيين المراد من قرينه.

(٤). الأول: رجوعه إلى الكل، و هو المنسوب إلى الشيخ و الشافعيه.

الثانى: رجوعه إلى خصوص الأخيره، و هو المعزى إلى أبى حنيفه و أتباعه.

الثالث: أنه مشترك بينهما، فلا بد فى التعيين من نصب قرينه معينه، و هو المنسوب إلى السيد قدس سره.

الرابع: التوقف، و هو المنسوب إلى الغزالى. فمحل النزاع هو الكلام الواحد الذى يمكن أن يرجع فيه الخاص إلى الكل أو الأخيره بحسب القواعد العربيه، بأن يكون من التوابع و يصلح للقرينه و ليس هذا الا مع العطف، و كون الخاص من الملابس.

فالمتحصل: أن إضافه «المتعاطفه» إلى الجمل لازمه.

(-). حتى عند أهل الوقف، لكن لأجل القدر المتيقن، لا لأجل الظهور، إذ لو كان الرجوع إلى الأخيره لأجله، كان منافياً لمذهب أهل الوقف.

ص: ٦٢٩

أى حال (١)، ضروره أن رجوعه (٢) إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره. و كذا (٣) فى صحه رجوعه إلى الكل و ان كان المتراعى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمه «-» لـ «لصحه» «--»

\*\*\*\*\*

(١). لأن رجوعه إلى غير الأخيره بدون القرينه خارج عن طريقه أبناء المحاوره.

(٢). أى: رجوع الاستثناء إلى غير الأخيره.

(٣). يعنى: و كذا لا إشكال فى صحه رجوعه إلى الكل، و غرضه: أنه يعتبر فى محل النزاع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكل، بأن تشتمل كل جمله من تلك الجمل على المستثنى، كما إذا ورد «أكرم العلماء و أضف الشعراء و اعطف الفقراء الا زيداً» و فرض وجود مسمى زيد فى كل من العلماء و الشعراء و الفقراء فاعتبار اشتمال كل واحد من هذه العمومات على هذا المستثنى - أعنى زيداً - فى هذا المبحث من الواضحات، إذ مع عدم اشتمال بعضها عليه لا يصح رجوع الاستثناء إلى الجميع، بل يصح بالنسبه إلى خصوص الجمل المشتمله على المستثنى.

(-). الظاهر أن غرض صاحب المعالم (ره) من تمهيد المقدمه إثبات كيفية الرجوع إلى الكل، لا إثبات أصل صحته، إذ من الأقوال صحه الرجوع إلى الكل للاشتراك اللفظى، فتصدى لبيان أن الرجوع إلى الكل ليس مبنياً على الاشتراك اللفظى، بل يمكن ذلك و ان لم نقل بالاشتراك اللفظى، فراجع المعالم و تأمل.

(--). حق العبارة بناء على التعليقه المتقدمه أن يقال: «لكيفيه رجوعه إليه» بدلا عن قوله: «لصحه رجوعه» كما هو واضح.

ص: ٦٣٠

رجوعه (١) إليه: أنه (٢) محل الإشكال و التأمل، و ذلك (٣) ضروره أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، و كان (٤) المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل

\*\*\*\*\*

(١). أى: رجوع الاستثناء إلى الكل، و غرضه (قده) من قوله: «و ان كان المترأى من كلام صاحب المعالم» هو: أن ما ذكرناه من نفى الإشكال عن اعتبار صحه رجوع الاستثناء إلى الكل ربما ينافى ما يترأى من صاحب المعالم (قده) من أن اعتبار صحه الرجوع إلى الكل محل الإشكال، و لذا مهد مقدمه طويله لدفع الإشكال عنه.

(٢). أى: الرجوع إلى الكل محل الإشكال.

(٣). تعليل لقوله: «و كذا في صحه رجوعه إلى الكل». توضيحه: أن تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما لا يوجبان اختلافاً في ناحيه أدوات الاستثناء بحسب المعنى و هو الإخراج، سواء كان الموضوع له في الحروف كالوضع عاماً أم خاصاً، ضروره أن أداه الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعنى الإخراج - و لا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج و المخرج عنه و وحدتهما، فلو كان الموضوع له في الأدوات خاصاً لما كان تعدد المستثنى و المستثنى منه مضرراً بالإخراج الشخصى، حيث ان نسبة الإخراج شخصيه، لكنها باعتبار تعدد أطرافها تنحل إلى نسب ضمنيه، إذ جزئيه النسبه لا تنافى انحلالها. و عليه، فلا مانع من صحه رجوع الاستثناء إلى الكل و لو قيل بوضع الأدوات لجزئيات النسبه الإخراجيه.

(٤). الظاهر أنه معطوف على «ان تعدد» فيؤول بالمصدر، فكأنه قيل:

ص: ٦٣١

فيه فيما كان (١) واحداً، كما هو الحال في المستثنى (٢) بلا-ريب ولا إشكال. و تعدد المخرج أو المخرج عنه (٣) خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً (٤).

و بذلك (٥) يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو «ضروره أن تعدد المستثنى منه... و ضروره كون المستعمل فيه الأداة في صورته تعدد المستثنى منه هو المستعمل فيه في صورته وحده المستثنى منه».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كان المستثنى منه واحداً.

(٢). يعنى: في عدم الفرق بين وحده المستثنى و تعدده.

و الحاصل: أن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الإخراج سواء كانت هذه النسبه بين متحدين مثل «أكرم العلماء الا زيدا» حيث ان كلا من المستثنى و المستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل «أكرم العلماء و الصلحاء الا الفساق و الشعراء» أم بين مختلفين مثل «أكرم العلماء الا النحويين و الصرفيين و الفلاسفه».

(٣). و هو المستثنى منه، و المراد ب «المخرج» هو المستثنى.

(٤). يعنى: تعدد المستثنى و المستثنى منه خارجاً - كالأمثله المتقدمه - لا يوجب تعدد النسبه الإخراجه التي تستعمل فيها أداة الاستثناء بحسب المفهوم و لا- يصادم جزئيتها كما تقدم آنفاً، بل مفهوم الأداة - و هى النسبه الإخراجه - واحد، سواء اتحد المستثنى و المستثنى منه، أم تعددا، أم اختلفا. و قد عرفت أمثله الكل.

(٥). أى: و بعدم تفاوت في ناحيه الأداة بين تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما يظهر: أنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره، إذ بعد وضوح صحه الرجوع إلى الجميع و إلى خصوص الأخيره

ص: ٦٣٢

خصوص الأخيره و ان كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير (١) نعم (٢) غير الأخيره أيضا (٣) من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم، لا بد في إثبات ظهور الأداه في الرجوع إلى أحدهما من قرينه، لأن مجرد صلاحيه الرجوع كذلك لا يثبت الظهور.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء قلنا بظهور أداه الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أم لا. و وجه تيقن الرجوع إلى الأخيره اتصالها بالأداه، بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع إلى الأخيره، فلو كان الجميع مراداً كانت الأخيره داخله فيه. و ان كان المراد غير الجميع كانت الأخيره مراده أيضا. و الحاصل:

أن الأخيره مراده قطعاً. و ضمير «لها» راجع إلى أداه، و ضمير «إليها» إلى الأخيره.

(٢). يعنى: لا- يكون تيقن الأخيره موجباً لظهور غيرها في العموم، بل هي كالأخيره في عدم الظهور، فأصاله العموم في غير الأخيره أيضا لا تجرى، لاحتفافه بما يصلح للقرينيه، و معه لا ينعقد ظهور لغير الأخيره أيضا في العموم، فلو كان المستثنى زيداً مثلاً، و كان في كل من العمومات من يسمى بزید، فكون زيد في الجمله الأخيره متيقن الخروج عن الحكم لا يوجب سلامه أصاله العموم فيما عدا الأخيره من العمومات حتى يصح التمسك بها للحكم بعدم خروج زيد عنها، إذ المفروض احتفافها بما يصلح للقرينيه، و هذا مانع عن جريان أصاله العموم فيها.

و الحاصل: أنه لا- يحكم بظهور ما عدا الأخيره من الجمل في العموم، كما لا- يحكم بظهور الأخيره فيه و ان كان المتيقن تخصيص الأخيره.

(٣). يعنى: كما لا ظهور للجمله الأخيره في العموم و ان كان رجوع الاستثناء إليها متيقناً، كذلك لا ظهور لغير الجمله الأخيره في العموم.

ص: ٦٣٣



لاكتنافه (١) بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه (٢) من الرجوع إلى الأصول.

اللهم (٣) الا أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبدأ، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه (٤) أصاله العموم إذا كان وضعياً (٥)،  
لا ما

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم ظهور ما عدا الجملة الأخيره في العموم، يعنى: لاكتناف ما عدا الجملة الأخيره بما لا يكون معه ظاهراً في العموم.

(٢). أى: في غير الأخيره، فيرجع في حكم زيد في المثال إلى الأصول العمليه.

(٣). غرضه إمكان إجراء أصاله الحقيقه في غير الجملة الأخيره بالبناء على أن هذا الأصل حجه تعبدأ، بمعنى أنها تجرى في غير صوره العلم بالخلاف و عدم إراداه المعنى الحقيقى و ان اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيه، فحينئذ لا- مانع من جريان أصاله الحقيقه في غير الجملة الأخيره، و الحكم بعموم ما عداها.

فالتتيجه: أن زيدياً الذى هو مورد الاستثناء في غير الجملة الأخيره محكوم بحكم العمومات، و لا يجرى فيه الأصول العمليه.

(٤). أى: بناء على القول بحجيه أصاله الحقيقه تعبدأ، لا من باب الظهور حتى يقال: بعدم انعقاد الظهور في العموم مع الاحتفاف بما يصلح للمخصصيه.

(٥). أى: إذا كان العموم وضعياً، و غرضه: أن أصاله العموم انما تجرى إذا كان العموم وضعياً، لا ما إذا كان إطلاقياً ناشئاً عن مقدمات الحكمه، إذ لا تجرى حينئذ أصاله العموم، ضروره أن من مقدمات الحكمه عدم القرينيه، و كذا عدم ما يصلح لها، و مع وجودهما لا تتم تلك المقدمات. و من المعلوم أن

ص: ٦٣٤

إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فانه لا يكاد تتم تلك المقدمات (١) مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل (Z).

## فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعبر بالخصوص (٢) «-» الاستثناء صالح للرجوع إلى الجميع و تخصيص الكل به. فالنتيجه: أن العموم المترتب على مقدمات الحكمه لا يتحقق مع صلاحيه الاستثناء للرجوع إلى جميع الجمل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مقدمات الحكمه التى يترتب عليها العموم.

تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد

(٢). أى: بالدليل الخاص ك آيه النبأ على تقدير دلالتها على اعتبار خبر الواحد، لا بدليل الانسداد.

(-). هذا التقييد انما يصح بناء على كون نتيجه مقدمات الانسداد التبويض فى الاحتياط أو الحكومه، إذ لا يكون خبر الواحد حينئذ حجه شرعيه حتى يصلح لتخصيص الحجه أعنى العام الكتابى، و أما بناء على كونها حجه الظن كشفاً، فالظاهر جواز تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد المفيد للظن. -

(Z). إشاره إلى أنه يكفى فى منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ فى التقييد عليه، لاعتقاد أنه كاف فيه.

اللهم الا- أن يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع، فأصالة الإطلاق مع عدم القرينه محكمه، لتاميه مقدمات الحكمه، فافهم.

ص: ٦٣٥

كما جاز ( تخصيصه ) بالكتاب (١) أو ( و ) بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد بلا (٢) ارتياب «-» لما (٣) هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام (٤). و احتمال (٥)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، و بالخبر المتواتر المفيد للقطع بالصدور، و بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه الموجه للقطع بصدوره.

(٢). متعلق بقوله: «جاز» و قد استدل المصنف على مدعاه بوجهين آتيين.

(٣). تعليل لقوله: «الحق» و هذا أول الوجهين اللذين استدل بهما، و توضيحه:

أنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد غير العلميه مع مخالفتها لعمومات الكتاب بالعموم و الخصوص - لا بالتباين - مع اتصال هذه السيره بزمان الأئمه عليهم السلام الكاشفه عن رضاهم صلوات الله عليهم بذلك، فلا وجه للمناقشه فيها.

(٤). غرضه: أن هذه السيره - لاتصالها بزمانهم عليهم الصلاه و السلام - من الكواشف القطعيه عن رضاهم سلام الله تعالى عليهم بعمل الأصحاب.

(٥). هذه مناقشه في السيره، و حاصلها: أنه يحتمل أن يكون عملهم بتلك الاخبار غير العلميه في قبال عمومات الكتاب لأجل القرائن القطعيه إلحاقه بتلك الاخبار الموجه للقطع بصدورها، و كون التخصيص بالخبر القطعى الصدور و تلك القرائن كانت معلومه عندهم و ان خفيت علينا.

(-). لكن خالف فيه الشيخ و جماعه، و عليه السيد علم الهدى.

ص: ٦٣٦

أن يكون ذلك (١) بواسطة القرينه واضح البطلان (٢) (فانه تعويل على ما يعلم خلافه بالضروره). مع (٣) أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره «-» أو ما بحكمه (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: عملهم بتلك الروايات.

(٢). إذ لو كان عملهم بأخبار الآحاد لأجل القرينه لبان ذلك، لكثره موارد العمل بها فى قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينه واحده فى مورد واحد، وهذا مما يصح أن يقال فيه: «عدم الوجدان دليل قطعى على عدم الوجود». فالنتيجه: أن عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينه، بل لحجيه خبر الواحد.

(٣). هذا ثانى الوجهين اللذين أقيما على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

و توضيحه: أنه لو لا- العمل بخبر الواحد غير العلمى فى قبال عمومات الكتاب لزم إلغاء الخبر عن الاعتبار بالمره، أو ما بحكم الإلغاء، ضروره أن خبر الواحد الذى لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب إما معدوم و إما نادر، و هو كالمعدوم.

(٤). أى: بحكم الإلغاء فى كونه محذوراً لا يمكن الالتزام به. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لولاه» راجع إلى العمل.

(-). هذا الوجه و سابقه مذكوران فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده) قال فى تقريب هذا الوجه الثانى ما لفظه: «و استدله بعض الأفاضل على المطلب بأنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره، إذ ما من خبر الا و هو مخالف لعموم الكتاب، و لا أقل من عموم ما دل على أصل البراءه». و فيه ما لا يخفى، فان الخبر المخالف لأصل البراءه لا يعقل أن يكون مخصصاً للعموم كما قرر فى محله، و ستعرفه بعد ذلك من عدم ورود الدليل و الأصل فى مورد واحد.

ص: ٦٣٧

ضروره (١) ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم (٢) وجود ما لم يكن كذلك (٣).

و كون (٤) العام الكتابى قطعياً صدوراً و خبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع (٥)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكونه بحكم الإلغاء، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «توضيحه أنه لو لا العمل... إلخ».

(٢). يعنى: لو سلم وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، و حاصله:

أنه لو سلمنا وجود الخبر غير المخالف لعموم الكتاب كان ذلك فى غاية الندره و الاقتصار فى حجيه الخبر على خصوص ما لا يخالفه عموم الكتاب يكون كإلغاء دليل حجيته عن الاعتبار. و ضمير «خلافه» راجع إلى الخبر.

(٣). أى: وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، و لا أقل من عموم ما دل على الحل.

(٤). هذا أحد وجوه استدلال بها المانعون، فان المصنف (قده) بعد إثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد شرع فى أدله المانعين. و حاصل هذا الوجه الأول: أن العام الكتابى قطعى الصدور، و خبر الواحد ظنى الصدور و الدلاله، فلا يصلح لتخصيص القطعى. و قد أجاب عنه بوجهين نقضى و حلى.

(٥). خبر «و كون» و هذا هو الجواب النقضى، و حاصله: أنه لو كانت قطعيه صدور العام الكتابى مانعه عن تصرف الخبر الظنى الصدور فى دلالة العام الكتابى التى هى ظنيه لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر الذى هو كالعام الكتابى قطعى الصدور بخبر الواحد الذى هو ظنى الصدور أيضاً، مع أن جوازه مجمع عليه و مسلم عند من ينكر تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد. و هذا يدل على أن قطعيه الصدور لا تصلح لمنع تخصيص بظنى الصدور.

ص: ٦٣٨

عن التصرف في دلالة (1) غير القطعية قطعاً (2)، و الا (3) لما جاز تخصيص المتواتر به (4) أيضاً، مع أنه (5) جائز جزماً. و السر (6):

\*\*\*\*\*

(1). أي: دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية.

(2). قيد لقوله: «لا يمنع».

(3). هذا بيان مورد النقض، يعني: و ان كانت ظنيه سند الخبر مانعه عن التصرف في دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر به، مع أنه جائز من غير شبهه.

(4). أي: بخبر الواحد الظني السند.

(5). أي: مع أن تخصيص المتواتر بالظني الصدور جائز قطعاً، فقوله:

«مع أنه» ليس جواباً على حده، بل هو جزؤه، كما ظهر من التقريب.

(6). يعني: و السر في تحكيم خبر الواحد الظني على العام الكتابي. و هذا هو الجواب الحلي، و توضيحه: أن الدوران و التعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي و بين دليل حجية الخبر، لا دلالة، لأن الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهه في تقديمه عليه دلالة، فالكلام في حجية الخاص، إذ بدونها لا وجه لتقديمه على العام و لو كان نصاً، إذ لا بد أولاً من إثبات صدوره حتى تكون دلالة معتبره، حيث ان ظاهر كلام المعصوم حجة لا كلام غيره.

و الحاصل: أن طرفي المعارضة: أصالة العموم في العام الكتابي، و دليل حجية الخبر، فان ثبتت حجيته فلا ينبغي الإشكال في تقديمه على العام، لكونه أقوى دلالة منه، و ان لم تثبت حجيته، فمقتضى أصالة العموم في العام الكتابي سقوط الخاص عن الاعتبار. فالنتيجة: أنه لا مانع عن جواز تخصيص العام

ص: ٦٣٩

أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع (١) أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينيه على التصرف فيها، بخلافها، فانها (٢) غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره (٣). و لا ينحصر (٤) الدليل الكتابي بخبر الواحد بعد إثبات حجته بأدلتها من الكتاب و السنه و بناء العقلاء، لأن جريان أصالة العموم منوط بعدم دليل على خلافها، و أدله حجه خبر الواحد تكون على خلافها، فتقدم عليها.

و الحاصل: أن أصالة العموم حجه مع عدم بيان على خلافها، و خبر الواحد - بعد حجته بأدلتها - يكون بياناً على خلاف أصالة العموم، و مخصصاً للعام.

\*\*\*\*\*

(١). ليس هذا اعتراضاً على حده، بل هو بيان للجواب الحلي، يعنى: أن الدوران في الحقيقة يقع بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، لكن الخبر بدلالته و سنده صالح عرفاً للقرينيه على التصرف في أصالة العموم. بخلاف أصالة العموم، فانها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لأن اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينه على خلافها، و المفروض أن الخبر بدلالته و سنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم - كسائر الأصول اللفظيه المراديه - مع القرينه على خلافها.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «فيها و بخلافها» راجعه إلى أصالة العموم.

(٣). أى: اعتبار الخبر، و وجه عدم الصلاحيه ما مر آنفاً من إناطه حجه أصالة العموم بعدم قرينه على خلافها. و هى هنا موجوده كما عرفت.

(٤). هذا جواب عن ثانى الوجوه التى استدلت بها المانعون، و هذا الوجه الثانى هو المحكى عن المحقق (قده) فى المعارج، و حاصله: أن دليل حجه

ص: ٦٤٠

على الخبر بالإجماع كى يقال بأنه (١) فيما لا يوجد على خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنيه يسقط وجوب العمل به. كيف (٢) و قد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به (٣) فى قبال العمومات الكتابيه.

و الاخبار (٤) الداله على أن الاخبار المخالفه للقرآن يجب الخبر - و هو الإجماع - لى، و المتيقن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب فلا يشمل المخالف. و عليه فالمخالف يبقى تحت عدم حجيه الأمارات غير العلميه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الإجماع يكون فى الخبر الذى لا يوجد على خلافه دليل، و العموم القرآنى دليل على خلافه، فيسقط وجوب العمل بالخبر المخالف له. و ضميراً «خلافه و به» راجعان إلى الخبر.

(٢). يعنى: كيف ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع؟ و هذا جواب عن الوجه الثانى. و حاصل الجواب عنه: أن دليل حجيه خبر الواحد ليس منحصرأ بالإجماع، لما عرفت من استقرار سيره الأصحاب على العمل بخبر الواحد المخالف للعام الكتابى، و مع هذه السيره لا وجه لدعوى انحصار مستند حجيته بالإجماع كما هو واضح.

(٣). أى: بخبر الواحد.

(٤). هذا ثالث الوجوه التى استدلت بها المانعون، و تقريره: أن الاخبار الداله على طرح الخبر المخالف للكتاب على كثرتها و اختلاف تعبيراتها من كون المخالف «باطلاً» و «زخرفاً» و «لم نقله» و غير ذلك تدل على طرح كل خبر مخالف للكتاب و ان كانت مخالفته بالعموم و الخصوص، على ما يقتضيه إطلاق المخالفه، و تلك الاخبار تخصص عموم أدله حجيه خبر الواحد، و تخرج

ص: ٦٤١



طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها ( به ) الإمام (عليه السلام) و ان كانت كثيره جداً، و صريحه الدلاله على طرح المخالف، الا أنه (١) لا- محيص عن أن يكون المراد من المخالفه فى هذه الاخبار غير مخالفه العموم (٢) ان لم نقل (٣) ( انها ) الخبر المخالف للكتاب عن دائره أدله الحجيه، و مع خروجه عن حيز الحجيه كيف يصلح لتخصيص العام الكتابي، فان المخصص لا بد أن يكون حجه، إذ لا معنى لتخصيص الحجه بغير الحجه. فالنتيجه: عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد غير العلمى.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، يعنى: أنه قد أجيب عن الدليل المزبور بوجه هذا أولها، و حاصله: أنه لو سلم صدق المخالفه - التى هى موضوع الاخبار الداله على طرح ما خالف الكتاب - على المخالفه بالعموم و الخصوص، و لم نقل باختصاصها بالمخالفه التباينيه، فلا بد من تخصيص المخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص، و ذلك للعلم بصدور أخبار كثيره مخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص و جريان السيره على العمل بها فى مقابل عمومات الكتاب، و لا يكون ذلك الا لتخصيص المخالفه التى هى موضوع الاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفه التباينيه، و إخراج المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق عن المخالفه، إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الاخبار التى علم بصدورها عن المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين.

فالمتحصل: أن الخبر المخالف للكتاب بغير المخالفه التباينيه ليس مشمولاً للاخبار الداله على طرح الخبر المخالف.

(٢). أى: العموم و الخصوص، و كذا الإطلاق و التقييد.

(٣). هذا ثانى الوجوه التى أجيب بها عن الدليل المذكور، و حاصله: أن

ص: ٦٤٢

بأنها (١) «-» ليست من المخالفه عرفاً، كيف (٢)؟ و صدور الاخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه (٣) منهم عليهم السلام كثيره جداً. المخالفه العرفيه التي هي موضوع الاخبار الآمره بطرح ما خالف الكتاب لا تشمل المخالفه بالعموم و الخصوص، حيث ان المخالفه العرفيه ما يوجب توقف العرف و تحيرهم في استظهار المراد من الكلامين المتخالفين، و من المعلوم أن مخالفه الإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص ليست كذلك، إذ لا شبهه في أن العرف يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، و العام على الخاص، و لا يتحير في الاستظهار و استكشاف المراد أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المخالفه بالعموم و الخصوص. و الفرق بين الجوابين واضح، إذ الأول ناظر إلى الخروج الحكمى، يعنى: نسلم أن المخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص مخالفه له، لكنها خارجه عن حكم المخالفه للكتاب، و هو وجوب الطرح. و الثانى ناظر إلى الخروج الموضوعى، يعنى: أن المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه أصلاً.

(٢). يعنى: كيف لا- يراد بالمخالفه فى أخبار طرح الخبر المخالف غير المخالفه بالعموم و الخصوص، و الحال أنه يعلم بصدور الاخبار الكثيره المخالفه للكتاب بمخالفه العموم و الخصوص، فلا بد من حمل المخالفه على المخالفه غير العموم و الخصوص.

(٣). أى: مخالفه العموم و الخصوص.

(-). الأولى تقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: ان المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه أولاً، و لو سلم صدق المخالفه عليها، فهي خارجه عنها حكماً ثانياً.

ص: ٦٤٣

مع (١) قوه احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعاً و ان كان ( هو ) (٢) على خلافه ظاهراً، شرحاً (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الوجوه التي أجيب بها عن دليل المانعين، و هو الاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب. و حاصل هذا الجواب: أنه يحتمل أن يراد بالمخالفه في تلك الاخبار المخالفه للحكم الواقعي الذي كتبه الله تعالى على عباده، بأن يكون الواجب طرحه هو الخبر المخالف للحكم الواقعي، لا-المخالف لظاهر الكتاب، فخير الواحد المخالف لظاهر الكتاب يحتمل أن يكون موافقاً للحكم الواقعي. و مع هذا الاحتمال لا يحرز كونه مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله الاخبار الآمره بطرح ما خالف الكتاب، فلا يصح التمسك بها لطحه، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهه المصداقيه، و هو غير جائز عند المحققين.

فالمتحصل: عدم صحه التشبث بتلك الاخبار لطح الخبر المخالف للكتاب مخالفه العموم و الخصوص، و جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف لا تمنع عن تخصيص خبر الواحد المخالف بالعموم و الخصوص لعموم الكتاب.

(٢). يعنى: و ان كان قولهم عليهم السلام على خلاف قول الله تبارك و تعالى ظاهراً، لكنه موافق له واقعاً، و شارح لقوله عز و جل و مبين لمرامه من كلامه تعالى.

(٣). مفعول لأجله، يعنى: أن مخالفه قولهم عليهم السلام لظاهر كلامه سبحانه و تعالى انما هو لأجل كونه شارحاً لمراده الواقعي.

ص: ٦٤٤

لمرامه تعالى، و بياناً لمراده من كلامه (١) تعالى، فافهم (٢) «-» .

و الملازمه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميراً «لمراده و لمرامه» راجعه إلى الله تبارك و تعالى.

(٢). لعله إشاره إلى عدم وجاهه قوله: «مع قوه احتمال» إذ فيه - مضافاً إلى بُعده في نفسه، لعدم انسباقه إلى الذهن و عدم قرينه عليه - أنه إحاله على المجهول الذي لا يمكن لنا معرفته الا بدلاله المعصوم (عليه السلام)، ضروره أنه لا سبيل إلى إحراز الواقع حتى تحرم مخالفته، مع أن موافقه الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و المسلم عرضه على ظاهر الكتاب إذ العرض على واقع الكتاب غير ممكن لنا بعد وضوح عدم السبيل إلى معرفته.

(٣). هذا رابع الوجوه التي استدلت بها المانعون، و حاصله - كما في التقريرات :-

أن جواز التخصيص يلازم جواز النسخ، و التالي باطل إجماعاً، أما الملازمه فلان مرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص. توضيحه: أن المانع يدعى الملازمه بين جواز النسخ بخبر الواحد، و جواز التخصيص به، و من المسلم عدم جواز

(-). قد عرفت في شرح قوله: «فافهم» أنه لا وجه لهذا الجواب الثالث المذكور بقوله: «مع قوه احتمال أن يكون المراد». كما لا وجه للجواب الأول، و هو تخصيص عموم ما دل على طرح ما خالف الكتاب، و إخراج المخالفه بالعموم و الخصوص عن عموم المخالفه للكتاب، و ذلك لإبائه مثل قولهم عليهم السلام: «زخرف» و «باطل» و «لم نقله» و نحوها عن التخصيص.

فالصحيح هو الجواب الثاني أعنى: منع صدق المخالفه على المخالفه بالعموم و الخصوص، و خروجها موضوعاً عن المخالفه التي جعلت موضوعاً لاخبار طرح ما خالف الكتاب.

ص: ٦٤٥

بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه (١) و ان كان مقتضى القاعده جوازهما، لاختصاص (٢) النسخ بالإجماع على المنع (٣). مع (٤) النسخ به، فلا يجوز التخصيص به أيضا. تقريب الملازمه: أن النسخ أيضا تخصيص، غايته أنه تخصيص فى الأزمان، و التخصيص المصطلح تخصيص فى الافراد.

\*\*\*\*\*

(١). قد أجاب عن هذا الدليل بوجهين مذكورين فى التقريرات:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «ممنوعه» و حاصله: أن القاعده و ان كانت مقتضيه لعدم الفرق بين التخصيص و النسخ كما عرفت، الا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، و لولاه لقلنا بعدم الفرق بينهما، و بالجواز فى كليهما، و ضمير «به» راجع إلى الخبر.

(٢). تعليل لقوله: «ممنوعه» و ضمير «جوازهما» راجع إلى التخصيص و النسخ.

(٣). أى: المنع عن النسخ بخبر الواحد، و هذا الإجماع هو الفارق بين النسخ و التخصيص.

(٤). هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث ان الدواعى لضبط نواسخ القرآن كثيره بحيث تصدى لضبطها جل الأصحاب، فلذلك قل الخلاف فى تعيين موارد النسخ، فموارد النسخ ثابتة بالتواتر الموجب لعدم الخلاف، أو قلته فيها، و بهذا التواتر يصير خبر الواحد موهوناً فى إثبات النسخ، إذ لو كان لنقل بالتواتر. بخلاف التخصيص، فان دواعى ضبطه لما لم تكن كثيره، فيحصل الوثوق بصدور الخبر الذى يمكن تخصيص الكتاب به.

ص: ٦٤٦

وضوح الفرق بتوفر الدواعى إلى ضبطه، و لذا (١) قل الخلاف فى تعيين مواردّه، بخلاف التخصيص (٢).

## فصل

### إشاره

لا يخفى أن الخاصّ و العام المتخالفين (٣) يختلف حالهما ناسخاً

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لتوفر الدواعى إلى الضبط الموجب للتواتر قل الخلاف فى تعيين موارد النسخ، و ضمير «مواردّه» راجع إلى النسخ، و ضمير «ضبطه» إلى الناسخ.

(٢). و لذا كثر الخلاف فيه. فالمتحصل: أن الملازمه بين النسخ و التخصيص ممنوعه.

تعارض العام و الخاصّ

(٣). أى: المتخالفين فى الحكم، مثل «أكرم العلماء و لا- تكرم فساقهم» بعد الفراغ عن أظهره الخاصّ من العام، و كون التخصيص أشيع و أرجح من أنحاء التصرفات فى الخاصّ. توضيح ما فى المتن: أن العام و الخاصّ المتخالفين تاره يكون تاريخهما معلوماً و أخرى يكون مجهولاً. أما الأول، فله صور:

إحداها: ورود الخاصّ مقارناً للعام، كما إذا وردا من معصومين فى زمان واحد.

ثانيها: وروده بعد العام، لكن قبل حضور وقت العمل بالعام.

ثالثها: وروده بعد حضور زمان العمل بالعام، و هذه الصوره تتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون العام وارداً لبيان الحكم الظاهرى، و تأسيس ضابط للشكك ليرجع إليه فى موارد الشك.

ثانيهما: أن يكون لبيان الحكم الواقعى.

ص: ٦٤٧

و مخصصاً و منسوخاً «-» فيكون الخاصّ مخصصاً تاره و ناسخاً مره، و منسوخاً أخرى، و ذلك (١) لأن الخاصّ ان كان مقارناً «-» مع العام (٢)

ففي الصورتين الأوليين، و أول وجهى الصورة الثالثه يكون الخاصّ مخصصاً لا ناسخاً، لفقدان شرط النسخ، و هو حضور وقت العمل بالمنسوخ في الصورتين الأوليين، و كون الحكم المنسوخ حكماً واقعياً في أول وجهى الصورة الثالثه إذ المفروض فيه كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهرى.

و فى الوجه الثانى من الصورة الثالثه يكون الخاصّ ناسخاً، لوروده بعد العمل بالعام، لا مخصصاً له، لأن وروده بعد العمل بالعام يكشف عن كون العموم مراداً جدياً للمولى، فلا وجه للتخصيص الذى حقيقته بيان المراد الواقعى فلو جعل مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو ممتنع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجه اختلاف العام و الخاصّ من حيث الناسخيه و المخصصيه.

(٢). هذا إشاره إلى الصورة الأولى المذكوره بقولنا: «إحداها ورود... إلخ».

(-). لا- يخفى أن هذه الصفات ثابتة للعام و الخاصّ فى الجملة، لأن العام لا يتصف الا بالناسخيه و المنسوخيه، و لا يتصف بالمخصصيه، كما هو واضح.

و أما الخاصّ، فيتصف بجميع تلك الصفات، كما يظهر من شرح كلمات المصنف.

ثم ان الغرض من عقد هذا الفصل ليس بيان أظهرية الخاصّ من العام، لأنه موكول إلى باب تعارض الأحوال، بل لبيان أن الخاصّ فى أى مقام يكون مخصصاً أو ناسخاً.

(--). يمكن إرادته المقارنه الحقيقيه، كما إذا وردا فى آن واحد من معصومين، و العرفيه، كما إذا صدر من معصوم واحد فى مجلس واحد بحيث يعدان مقارنين.

ص: ٦٤٨

أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به (١)، فلا محيص عن كونه (٢) مخصصاً وبيانياً له.

و ان (٣) كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لثلا (٤) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما (٥) إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، و الا لكان الخاص أيضاً (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالعام. و هذا إشاره إلى الصورة الثانيه المذكوره بقولنا: «ثانيتها وروده... إلخ».

(٢). أى: كون الخاص مخصصاً للعام فى صورتى المقارنه، و ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به، و ضمير «له» راجع إلى العام.

(٣). معطوف على «ان كان» يعنى: و ان كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخاً لا مخصصاً. و هذا إشاره إلى الصورة الثالثه التى تعرضنا لها بقولنا: «ثالثتها وروده بعد حضور زمان العمل بالعام».

(٤). تعليل لعدم المخصصيه، يعنى: لو كان الخاص مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم توضيحه آنفاً.

(٥). هذا شرط لناسخيه الخاص، و حاصله: أن ناسخيه الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطه بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، إذ لو كان وارداً لبيان الحكم الظاهرى كان الخاص مخصصاً له، كصوره ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، و كصوره مقارنته للعام كما تقدم. فقوله قدس سره:

«و الا لكان» يعنى: و ان لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي - بأن كان لبيان الحكم الظاهرى - لكان الخاص أيضاً مخصصاً له.

(٦). يعنى: كصوره ورود الخاص قبل حضور زمان العمل بالعام، و قوله:

«ان كان مقارناً» إلى قوله: «أيضاً» قد تضمن للصورتين الأوليين.



مخصصاً له «-» كما هو (١) الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات، ( و ان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً له ).

و ان كان (٢) العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصصاً للعام يحتمل أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: ورود العام لبيان الحكم الظاهري، و كون الخاصّ مخصصاً له حال غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام.

(٢). معطوف على قوله: «ان كان مقارناً مع العام» على ما يقتضيه السياق «-»

(-). إذ لا- مانع من تأخير بيان الحكم الواقعي إذا كان هناك حكم ظاهري جعل لمصلحه، كسائر الأحكام الظاهريه المجعوله لمصالح، و حينئذ لا بد من الجمع بين الحكم الظاهري الثابت بالعام، و بين الحكم الواقعي المدلول عليه بالخاص بأحد الوجوه التي يجمع بها بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه، فإذا كان زيد مثلاً محكوماً ظاهراً بحكم العام، مثل «أكرم العلماء» في مده، و بعد مضى زمان خرج عن عموم وجوب إكرامهم كشف ذلك عن كون وجوب إكرامه حكماً ظاهرياً، كما يكشف عن كون وجوب الإكرام في سائر أفراد العام واقعياً.

(--). لكنه لا- يخلو عن حرازه، لأن الكلام بعد الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه يصير هكذا: «لأن الخاصّ ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» فلفظ الخاصّ الأول مستغنى عنه بالخاص الثاني. و لا يخفى

ص: ٦٥٠

العام ناسخاً له (١)، و ان كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً، و هذا شروع في بيان تأخر العام عن الخاصّ، و هو يتصور على وجهين: أحدهما:

تأخره عن الخاصّ لكن قبل وقت العمل بالخاص، و الحكم حينئذ تخصيص العام به لا النسخ، لكونه قبل حضور وقت العمل بالخاص، و المفروض فعلا هو اعتبار كون النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما سيشير إليه المصنف (قده). و لم يذكر هذا الوجه في غالب نسخ المتن.

ثانيهما: تأخره عن الخاصّ بعد وقت العمل بالخاص، و فيه احتمالان:

الأول: أن يكون الخاصّ مخصصاً للعام. الثاني: أن يكون العام ناسخاً للخاص.

و أما احتمال ناسخيه الخاصّ للعام، فلا وجه له بعد تقدمه على العام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للخاص، و قوله: «يحتمل» إشاره إلى الاحتمال الثاني، كما أن قوله: «فكما يحتمل» إشاره إلى الاحتمال الأول. أن ما وقع في بعض نسخ المتن كما في حاشيه المحقق الرشتي (قده) بين كلمه «و الروايات» و بين جملة «و ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» من قوله: «و ان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً له» يكون الأولي ذكره قبل هاتين العبارتين عقيب قوله: «قبل حضور وقت العمل به» حتى لا يتخلل بين الصور الثلاث المتحدده في الحكم - و هو كون الخاصّ مخصصاً - ما يغيرها في الحكم.

و عليه، فالأولى أن يقال: «لأنه ان كان الخاصّ مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به أو كان العام وارداً بعد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً للعام. و ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل... إلخ» فلاحظ و تأمل.

ص: ٦٥١

لكثره (١) التخصيص «-» حتى اشتهر «ما من عام الا وقد خص» مع قله النسخ في الأحكام جداً (٢)، و بذلك (٣) يصير ظهور الخاص في الدوام

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه ترجيح مخصصه الخاص على ناسخيه العام له، و حاصله: أظهره التخصيص - لكثرتة و شيوعه - من النسخ لقلته.  
(٢). و هذه القله توجب مرجوحته و وهنه.

(٣). يعنى: بكثرة التخصيص و قله النسخ مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يصير ظهور الخاص في الدوام - و لو كان هذا الظهور إطلاقاً أى ناشئاً عن مقدمات الحكمة - أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادى، و لو كان هذا الظهور وضعياً، فيقدم الخاص على العام مخصصاً له، فالعلماء في قوله:

«أكرم العلماء» مثلاً- ظاهر بحسب الوضع في كل فرد من أفراد العلماء سواء كان عادلاً أم فاسقاً، و قوله: «لا تكرم فساق العلماء» ظاهر بالإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة في الدوام و الاستمرار، فلو قدم العام على الخاص كان مقتضى تقديمه عليه عدم استمرار حرمة إكرام فساقهم، و لو انعكس و قدم الخاص على العام، فمقتضاه انحفاظ ظهور الخاص في الاستمرار، و عدم بقاء العام على عمومه و خروج بعض أفرادة عن حيزه، فيدور الأمر بين أحد هذين الأمرين، و حيث ان ظهور الخاص في الاستمرار و ان كان بالإطلاق معتضد بشيوع التخصيص،

(-). ربما ينافى هذا ما اختاره في بحث التعادل و الترجيح، حيث قال: ان غلبه التخصيص انما توجب أقوائه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزه في أذهان أهل المحاوره بمثابه تعد من القرائن المكتنفه بالكلام، و الا فهى و ان كانت مفيده للظن بالتخصيص الا أنها غير موجه لها.

ص: ٦٥٢

و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى.

هذا ( كله ) فيما علم تاريخهما (١). و أما ( أما ) لو جهل (٢) و تردد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره «-» فيصير أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادى و لو كان بالوضع، فيقدم على ظهور العام، لوضوح تقدم الأقوى ظهوراً على الأضعف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تاريخ الخاصّ و العام.

(٢). يعنى: و أما لو جهل تاريخهما، أو تاريخ أحدهما، و تردد الخاصّ بين وروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ حتى يكون ناسخاً له، و بين وروده قبل حضور وقته حتى يكون مخصصاً له، و لم يكن مزيه لأحد الاحتمالين على الآخر، فيحكم بإجمالهما، و يرجع إلى الأصول العمليه، لا إلى النسخ، و لا إلى التخصيص، كما هو الشأن فى جميع موارد إجمال الدليل.

(-). لا- يخفى أن دوران الخاصّ بين النسخيه و المخصصيه مختص بصوره خاصه، و هى ورود الخاصّ بعد العام مع الجهل بكونه بعد العمل بالعامّ حتى يكون ناسخاً، أو قبله حتى يكون مخصصاً، فمفروض المتن هو الجهل بحضور وقت العمل و لو مع العلم بتقدم أحدهما على الآخر، ففى فرض المتن إذا علم بتأخر الخاصّ عن العام، لكن لا يعلم أنه قبل حضور وقت العمل بالعامّ حتى يكون مخصصاً، أو بعده حتى يكون ناسخاً، فمن المعلوم أن الوظيفه حينئذ هى العمل بالخاص سواء كان ناسخاً أم مخصصاً، لا- الرجوع إلى الأصول العمليه، فالفرض الذى يرجع فيه إلى الأصول العمليه هو دوران الخاصّ بين كونه مخصصاً و ناسخاً و منسوخاً، كما إذا ظفرنا بعام و خاص، و لم يظهر تقدم أحدهما على الآخر، و لا ورود أحدهما قبل حضور وقت العمل أو بعده، بحيث يدور أمر

ص: ٦٥٣

فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليه (١). و كثره (٢) التخصيص و ندره

\*\*\*\*\*

(١). فيرجع في مثال «أكرم الشعراء و لا تكرم فساقهم» إلى أصل البراءة عن حرمة إكرام الشاعر الفاسق.

(٢). إشارة إلى توهم، و هو: أن هذه الصورة و هي صورة الجهل بالتاريخ يمكن أن تكون كالصوره المتقدمه - و هي تأخر العام عن العمل بالخاص - التي الخاص بين كونه مخصصاً أن كان وروده بعد العام قبل وقت العمل به، و ناسخاً ان كان وروده بعد العمل به، و منسوخاً ان كان وروده و العمل به قبل ورود العام، فحينئذ لا بأس بالرجوع إلى الأصول العمليه، لعدم العلم بكون الوظيفة العمل بالخاص بعد دورانه بين أمور ثلاثه، و هي المخصصيه و الناسخيه و المنسوخيه.

نعم يمكن توجيه ما أفاده المصنف من الرجوع إلى الأصول العمليه في دوران الأمر بين مخصصيه الخاص و ناسخيته بما قيل: من أن مورد الرجوع إلى الأصل العملي هو ما بين زمان العام و زمان الخاص لو كان مورداً للابتلاء المكلف، لا الأزمنه المتأخره عن زمان ورود الخاص، إذ لا شك في ثبوت حكم الخاص لافراده في تلك الأزمنه سواء كان ناسخاً أم مخصصاً.

لكن فيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، إذ الظاهر أنه في مقام بيان الوظيفة الفعلية في هذا الزمان الذي يشك في ناسخيه الخاص و مخصصيته فيه، فالحمل على ما بين زمانيهما محتاج إلى الدليل.

و ثانياً: أنه نادر جداً، لغلبه عدم الابتلاء بذلك، فالحمل على النادر لا عبره به، لاستلزامه إهمال الحكم الفعلي، و بيان غيره الذي لا يعلم كونه مورداً للابتلاء.

ص: ٦٥٤

النسخ هاهنا (١) و ان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا (٢)، و أنه (٣) واجد لشرطه (٤) إلحاقاً له (٥) بالغالب، الا أنه (٦) حكم المصنف فيها بالتخصيص، لشيوعه، و ندره النسخ، إذ الشيوع المزبور موجود هنا أيضا، فليكن مرجحاً للتخصيص على النسخ، و الرجوع إلى الأصول العملية، فلا- فرق في الحكم بالتخصيص بين الجهل بالتاريخ و بين العلم بتأخر زمان العام عن العمل بالخاص.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجهل بالتاريخ و دوران الخاص بين المخصصيه و الناسخيه.

(٢). يعنى: كصوره تأخر العام عن العمل بالخاص.

(٣). معطوف على «التخصيص» و الضمير راجع إلى التخصيص، يعنى:

و ان كانت كثره التخصيص و ندره النسخ موجبتين للظن بالتخصيص، و الظن بأن التخصيص واجد لشرطه، الا أنه لا دليل... إلخ.

(٤). أى: شرط التخصيص، و هو ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، أو وروده قبل العام سواء كان قبل حضور وقت العمل به أو بعده.

(٥). أى: للخاص مع الجهل بالتاريخ، فانه يلحق بالغالب و هو التخصيص.

(٦). الضمير للشأن، و قوله: «الا أنه» إشارة إلى دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن غلبه التخصيص و قله النسخ و ان أوجبتا الظن بالتخصيص حتى فى الخاص المجهول التاريخ، لكنه لا- دليل على اعتباره فى ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يوجب الأظهرية، كصوره تأخر العام عن العمل بالخاص، حيث انه قد انعقد للخاص ظهور فى استمرار الحكم و لو بالإطلاق، و هذه الغلبة توجب أقوائيه هذا الظهور، و من المعلوم تقدم الأقوى ظهوراً على غيره. و هذا بخلاف الجهل بالتاريخ، إذ لم يتحقق فيه ظهور للخاص فى الاستمرار. فمجرد الظن

ص: ٦٥٥

لا- دليل على اعتباره (١)، و انما يوجبان الحمل عليه (٢) فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيروره (٣) الخاصّ بذلك (٤) فى الدوام أظهر من العام (٥)، كما أشير إليه (٦)، فتدبر جيداً. الحاصل من الغلبه بمخصصيه الخاصّ لا يجدى فى إثبات التخصيص به.

و بالجملة: فقياس الخاصّ المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدوراً و عملاً على العام فى غير محله، إذ فى الثانى ينعقد الظهور للخاص فى الاستمرار، و يقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص و ندره النسخ. بخلاف الخاصّ المجهول التاريخ، إذ لا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور، و قد عرفت أن مجرد الظن بالتخصيص ما لم يوجب الأظهره لا عبره به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اعتبار الظن الحاصل من كثره التخصيص و ندره النسخ فى ترجيح التخصيص عليه.

(٢). أى: على التخصيص فى صورته ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، و قوله: «و انما يوجبان» إشاره إلى ما هو الفارق بين صورتى الجهل بالتاريخ، و بين العلم بتأخر العام عن العمل بالخاص، و قد عرفت بيان الفارق بقولنا: «و هذا بخلاف الجهل بالتاريخ».

(٣). تعليل لقوله: «يوجبان الحمل عليه».

(٤). أى: بالظن الحاصل من كثره التخصيص، و الباء فى قوله: «بذلك» للسببيه.

(٥). فترجيح التخصيص حينئذ مستند إلى أقوائه الدلاله، نعم هذه الأقوائه نشأت عن الظن الحاصل من شيوع التخصيص.

(٦). حيث قال قبل أسطر: «و ان كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً».

ص: ٦٥٦

ثم ان تعين ( تعيين ) الخاص ( ١ ) ( Z ) للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به ( ٢ ) انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، و الا ( ٣ ) فلا يتعين له، بل يدور ( ٤ ) بين كونه مخصصاً و ناسخاً في الأول ( ٥ )،

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن ما تقدم - من تعين الخاص للتخصيص فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور زمان العمل بالخاص - مبنى على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، إذ لو لم يشترط به - كما سيشير إليه المصنف - لم يتعين الخاص في الصورتين المذكورتين للتخصيص، بل يدور بينه و بين النسخ.

(٢). أى: بالخاص.

(٣). أى: و ان لم يكن النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالمنسوخ، فلا- يتعين الخاص للتخصيص، بل يدور أمره بين المخصصيه و الناسخيه فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، فالخاص حينئذ اما مخصص للعام، و اما ناسخ له، لكن المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل.

(٤). أى: يدور الخاص بين المخصصيه و الناسخيه، و ضمير «له» راجع إلى التخصيص.

(٥). و هو ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام. -

(Z). لا- يخفى أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبنياً بمقدار المرام عن العام، و ناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص مع كونه مراداً و مقصوداً بالإفهام في مورد بالعام، كسائر الافراد، و الا فلا تفاوت بينهما أصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى.

ص: ٦٥٧



و مخصصاً و منسوخاً في الثاني (١)، الا أن الأظهر كونه (٢) مخصصاً ( مع ذلك ) و لو كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه، و ندره النسخ جداً في الأحكام «-» .

و لا بأس بصرف ( عنان ) الكلام إلى ما هو نخبه القول في

\*\*\*\*\*

(١). و هو ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فان الخاص حينئذ اما مخصص للعام، و اما منسوخ به، لورود العام بعده و ان كان قبل العمل بالخاص.

(٢). أى: الخاص مخصصاً في الصورتين، و هما وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، و ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، لما مر آنفاً من شيوع التخصيص و ندره النسخ، و هذا الشروع يوجب أقوائيه ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام في العموم، فيبنى على المخصصيه لا الناسخيه.

(-). و تظهر الثمره بين التخصيص و النسخ - كما قيل - في موارد:

منها: ما إذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما، لاستهجان استيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

و منها: أنه بناء على استهجان تخصيص الأكثر إذا ورد خاص مشتمل على حكم أكثر الافراد، فانه على النسخ لا ضير فيه، بخلاف التخصيص.

و منها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمره، و هو ما إذا كان الخاص ظنياً و العام قطعياً، و قلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظني، فانه يحمل على التخصيص.

ص: ٦٥٨

## النسخ (١)

، فاعلم: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت إثباتاً (٢)، الا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً (٣)، و انما اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم و استمراره (٤)

النسخ

\*\*\*\*\*

(١). الغرض الداعى إلى تعرضه لمعنى النسخ هو التنبيه على خطأ ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ. و توضيح ما أفاده المصنف: أن النسخ و ان كان رفعاً للاستمرار الذى اقتضاه إطلاق دليل الحكم فى مقام الإثبات، لكنه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم المقتضى لاستمراره، إذ مع وجود المقتضى له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضى لبقاء الحكم و دوامه.

(٢). قيد للرفع، يعنى: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الواقعى الأولى أو الثانوى فى مقام الإثبات، لكنه فى الحقيقة دفع له، لكشفه عن عدم المقتضى لثبوتيه.

(٣). لما تقدم من كونه فى الحقيقة كاشفاً عن عدم المقتضى واقعاً لاستمراره، فالنسخ دافع للحكم لا رافع له. و ضمير «أنه» راجع إلى النسخ.

(٤). إشاره إلى توهم، و هو: أنه مع عدم المقتضى لتعلق الإراده الجديه باستمرار الحكم أو بأصل إنشائه، فما فائده أمر النبى أو الولى صلوات الله عليهما بإظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو إظهار أصل إنشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل. و أشار إلى دفع التوهم المزبور بأن المقتضى لإظهار إنشاء الحكم أو دوامه موجود، فيكون أمر النبى أو الولى صلوات الله عليهما بإظهار أصل إنشاء الحكم، أو دوامه مع الحكمه و الفائده المقتضيه له.

ص: ٦٥٩

أو أصل إنشائه وإقراره (١)، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك (٢) لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادر للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقته الحال، وأنه (٣) ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك (٤)، لعدم (٥) إحاطته (٦)

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إنشائه» ومفسر له، وضمير «أنه» للشأن، والضميران المجروران في قوله: «له قرار أو ليس له دوام» راجعان إلى الحكم.

(٢). هذا تقريب كون النسخ دفعاً ثبوتاً ورفعاً إثباتاً، وأن دليل النسخ شارح لدليل تشريع الحكم الظاهر في كون مدلوله مراداً بالإرادة الجديده ومبين له، بأنه مراد بالإرادة الاستعماليه لمصلحه اقتضت ذلك، فربما يلهم النبي صلى الله عليه وآله أو يوحى إليه أن يظهر أصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على أنه ينسخ في المستقبل أو عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تعالى، لكونه صلى الله عليه وآله وسلم ممكن الوجود المستحيل أن يحيط بواجب الوجود، ومن المعلوم: أن علمه تعالى عين ذاته، فيمتنع إحاطته صلى الله عليه وآله عليه وآله بعلمه تعالى أيضاً، فبرهان امتناع إحاطته صلى الله عليه وآله بآله بذات الباري تعالى برهان على امتناع إحاطته بعلمه أيضاً.

(٣). معطوف على «حقيقته» ومفسر له، وضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٤). أى: حقيقته الحال، وهى نسخه بعد ذلك.

(٥). تعليل لعدم اطلاعه، وقد عرفت توضيحه.

(٦). أى: إحاطته النبي صلى الله عليه وآله و آله. فنتيجة ما أفاده المصنف: أن النسخ ليس مشروطاً بحضور وقت العمل، بل يصح مطلقاً ولو كان قبله.

ص: ٦٦٠

بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل (١) لعله (٢) يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

و حيث عرفت (٣) أن النسخ بحسب الحقيقه يكون دفعاً و ان كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً و لو كان (٤) قبل حضور وقت العمل، لعدم (٥) لزوم البداء المحال في حقه تبارك و تعالى بالمعنى

\*\*\*\*\*

(١). أى: إنشاء أصل الحكم مع عدم كونه مراداً جدياً و ان كان بحسب ظاهر الدليل مراداً كذلك.

(٢). إشاره إلى أنه يمكن أن لا يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون الأمر متعلقاً بمقدمات الذبح لا نفسه، كما يشهد به قوله تعالى: (قد صدقت الرؤيا) فيكون الأمر بالمقدمات جدياً.

(٣). حيث قال: «فاعلم أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت... إلخ».

(٤). بيان للإطلاق. و ضمير «به» راجع إلى النسخ.

(٥). تعليل لقوله: «فلا بأس». و لزوم البداء إشاره إلى أحد الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز النسخ، و حاصله: أنه يلزم منه البداء المحال في حقه تبارك و تعالى. توضيحه: أنه يستحيل تعلق الإراده الجديه بفعل أولاً، و تعلقها بتركه ثانياً مع عدم تغير الفعل أصلاً، لا ذاتاً، و لا جهه أى الجبهه التي لها دخل في المصلحه كالسفر و الحضر و الفقر و الغنى و حضور الإمام و غيبته، مثلاً إذا كانت صلاه الجمعه في عصر الحضور واجبه مطلقاً، بحيث لا يكون لحضوره (عليه السلام) دخل في المصلحه الداعيه إلى إيجابها تعلق الإراده بها، فلا يمكن تعلق النهى بها حينئذ، لاستلزامه تغير الإراده مع عدم تغير في الفعل بما يوجب تغيرها، و لذا أنكر بعض النسخ في الشرعيات.

ص: ٦٦١

المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد (١) الفعل ذاتاً (٢) و جهه (٣)، و لا (٤) «-» لزوم ( و الا لزوم ) امتناع النسخ، أو الحكم (٥) المنسوخ، فان (٦) الفعل

و بالجملة: فالبدء المحال هو تعلق الإراده الجديده بفعل ما فيه مصلحه ملزمه لتعلق الوجوب به، ثم تعلق الإراده الجديده أيضا بتركه مع وحده الفعل ذاتاً و جهه، و عدم تغير فيه بما يوجب تغير الإراده.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لتغير إرادته، يعنى: أن التغير المستحيل منوط باتحاد الفعل ذاتاً و جهه، و أما مع تغير الفعل كذلك، فلا يكون بتغير الإراده مستحيلا.

(٢). فيما إذا كانت المصلحه الداعيه إلى التشريع فى ذات الشئ ء، كتعلم الأحكام فانه يمكن أن يكون وجوبه ذاتياً، فتأمل.

(٣). فيما إذا كانت المصلحه ناشئه من الجهات الطارئه عليه.

(٤). معطوف على «عدم لزوم البدء». و هذا هو الموجود فى النسخه المطبوعه فى عصر المصنف، و لكن فى غيرها «و الا لزوم» بدل «و لا لزوم». و الأول أنسب. و هو إشاره إلى وجه آخر من الوجوه التى احتج بها على امتناع النسخ.

و حاصله: لزوم امتناع النسخ، لامتناع النهى عن الفعل المشتمل على مصلحه موجبه للأمر. أو امتناع الحكم المنسوخ ان لم يكن فى الفعل مصلحه مقتضيه للأمر به. و قد ظهر مما تقدم - من عدم تعلق الإراده الجديده بالحكم المنسوخ - دفع هذا الوجه أيضا.

(٥). معطوف على «النسخ» يعنى: و لا لزوم امتناع الحكم المنسوخ.

(٦). هذا تقريب قوله: «لزوم امتناع النسخ أو امتناع الحكم المنسوخ».

(-). الأولى أن يقال: «و عدم لزوم» لتكون العبارة هكذا «لعدم لزوم البدء المحال... و عدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ».

ص: ٦٦٢

ان كان مشتملا على مصلحه موجبہ للأمر به امتنع النهى عنه (١)، و الا (٢) امتنع الأمر به، و ذلك (٣) لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهى تغيير (٤) إرادته، و لم يكن (٥) الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحه (٦)، و انما كان إنشاء الأمر به (٧) أو

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الفعل.

(٢). يعنى: و ان لم يكن الفعل مشتملا على مصلحه موجبہ للأمر به امتنع الأمر به، لعدم المصلحه الداعيه إلى الأمر، و خلوه عن الملاك.

(٣). تعليل لعدم لزوم البداء المستحيل، و عدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، و حاصله: أنه مع عدم تعلق الإراده الجديہ لا يلزم شىء من المحاذير كما مر بيانه.

(٤). مفعول «يستلزم» و «نسخ» فاعله، و قد عرفت وجه عدم تغيير الإراده و هو عدم الإراده الجديہ، فقوله: «فلا يستلزم» ناظر إلى إشكال البداء أعنى تغيير الإراده.

(٥). معطوف على قوله: «لم يكن متعلقاً لإرادته» يعنى: أن الفعل لم يكن متعلقاً لإرادته، و لم يكن الأمر به من جهة كونه مشتملا على مصلحه. و الجملة المعطوفه كالعله للمعطوف عليها، فكأنه قال: ان عدم تعلق الإراده الجديہ بالفعل أو بدوامه انما هو لأجل عدم المصلحه، إذ مع وجودها لا بد من تحقق الإراده.

(٦). حتى تكون إرادته الفعل جديہ.

(٧). أى: الفعل، هذا فى أصل إنشاء الحكم.

ص: ٦٦٣

إظهار دوامه (١) عن حكمه و مصلحه (٢).

## و أما البداء فى التكوينيات

بغير ذاك المعنى (٣)، فهو (٤) «-» مما دل (تدل) عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى، و مجمله (٥): أن الله تبارك و تعالى إذا تعلق مشيته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمه (٦)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الفعل، و هذا فى إظهار دوام الفعل.

(٢). يعنى: عن مصلحه فى نفس إنشاء الحكم أو إظهار دوامه، لا عن مصلحه فى نفس الفعل.

و المتحصل: أن النسخ فى التشريعات عبارته عن دفع الحكم ثبوتاً و رفعه إثباتاً، و عدم توقفه على حضور وقت العمل، و عدم لزوم تغير إرادته و لا امتناع نسخ و لا منسوخ منه.

البداء

(٣). أى: المعنى المستحيل فى حقه تبارك و تعالى المستلزم لتغير إرادته.

(٤). أى: البداء فى التكوينيات.

(٥). يعنى: و مجمل معنى البداء فى التكوينيات هو إظهار ثبوت شىء لمصلحه مع عدم ثبوته واقعاً، و عدم تعلق إرادته جديده بثبوته. و النبى أو الولى المأمور بإظهاره قد يكون عالماً بحقيقه الحال، و أنه لا ثبوت له واقعاً، و قد لا يكون عالماً بها، لعدم اتصاله إلا بلوح المحو و الإثبات كما تقدم.

(٦). قيد لقوله: «إظهار» كما صرح بذلك بقوله: «داعيه إلى إظهاره».

(-). لم يبين المعنى الآخر للبداء حتى يصح إرجاع الضمير إليه، و جعله مدلول الروايات المتواترات.

ص: ٦٦٤

داعيه إلى إظهاره ألهم (١) أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به (٢)، مع علمه (٣) بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه (٤) به، لما (٥) أشير إليه من عدم الإحاطه بتمام ما جرى فى علمه، و انما يخبر به (٦)، لأنه (٧) حال الوحي

\*\*\*\*\*

(١). جواب «إذا».

(٢). هذا الضمير و ضمير «إظهاره» راجعان إلى «ثبوت ما يمحوه».

(٣). أى: مع علم النبى أو الولى بأنه تعالى يمحو ما أخبر بثبوتيه، فضمير «بأنه» راجع إليه سبحانه و تعالى، و ضمير «يمحوه» راجع إلى «ما أخبر بثبوتيه».

(٤). أى: علم النبى أو الولى بمحوه، و غرضه: أنه لا- يعتبر فى المخبر من النبى أو الوصى علمه بالمحو، إذ اللانزم فى الوحي و الإلهام الاتصال بلوح المحو و الإثبات، و قد يكون ما فيه مطابقاً لما فى اللوح المحفوظ، و قد يكون مخالفاً له، و الأول قابل للتغير دون الثانى.

(٥). تعليل لقوله: «مع عدم علمه بأنه يمحوه» فان هذا التعليل قد ذكر فى نسخ الأحكام.

(٦). أى: بثبوتيه مع علمه بأنه يمحوه أو عدم علمه به.

(٧). تعليل لقوله: «و انما يخبر به» يعنى: أن اخباره بثبوتيه انما هو لأجل اطلاعه على ثبوتيه، لاتصال نفسه المقدسه بلوح المحو و الإثبات، و عدم اطلاعه على كون ثبوتيه معلقاً على أمر غير واقع، أو معلقاً على عدم الموانع، كأخبار النبى أو الولى بموت زيد بعد مده معينه، أو موت شخص فى وقت خاص، كموت العروس بالعقرب ان لم يتصدق عنها، و الا فلا يقع الموت، فان الاخبار بثبوت مثل هذه الأمور التكوينية المعلقه على أمر غير واقع، أو على عدم الموانع

ص: ٦٦٥



أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية، و اتصالها بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع على ثبوته، و لم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت» الآية.

نعم (١) من شملته العناية الإلهية، و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربوبية و هو أم الكتاب يكشف «-» ( ينكشف ) عنده الواقعات على ما هي عليها، كما ربما «--» كعدم الصدقه مما لا ضير فيه، لعدم لزوم محذور منه، إذ ليس فيه إرادته جديده حتى يلزم تغير الإراده، أو غيره من المحاذير.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما ذكره من عدم اطلاع النبي أو الولي على كون ثبوت ما أخبر به معلقاً على أمر غير واقع، و حاصله: أن بعض خالصي عبادته بسبب اتصاله باللوح المحفوظ المعبر عنه بأم الكتاب ينكشف عنده الواقعات بجملتها

(-). جزاء «من» و حينئذ لا بد من اقتران «كان» بالواو ليكون معطوفاً على «يكشف». و فى بعض النسخ «ينكشف» بدل «يكشف»، و «و كان» مع الواو. و الظاهر أنه هو الصواب، كما أنه ان كانت العبارة هكذا: «و هو أم الكتاب الذى ينكشف عنده الواقعات... كان عارفاً» كانت صواباً أيضاً، فتدبر.

(--). كلمه «ربما» تشعر بحصول تلك الحاله و هى الاتصال باللوح المحفوظ فى بعض الأوقات. و فيه بحث، لما قيل: «من أنه صلى الله عليه و آله و سلم فى قوس الصعود متصل بعالم العقل الكلى، و مقامه مقام العقل الأول، و هو فوق عالم النفس الكليه، و عالم اللوح المحفوظ». و تمام الكلام فى محله.

ص: ٦٦٦

يتفق لخاتم الأنبياء، و لبعض (١) الأوصياء كان عارفاً بالكائنات كما كانت و تكون (٢).

نعم (٣) مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تاره يكون ظاهراً فى الاستمرار و الدوام، مع أنه فى الواقع له غايه و أمد على ما هى عليها، فيطلع على المشروط و شرطه، و المقيد و قيده، و يكون عارفاً بالكائنات من ماضيها و حالها و مستقبلها.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به الأئمه الاثنا عشر عليهم صلوات الله الملك الأكبر.

(٢). فى الحال و المستقبل، و قوله: «كانت» أى: كما كانت الكائنات الماضيه.

(٣). يعنى: نعم مع علمه بالواقعات - على ما هى عليه - لا مانع من أن يوحى إليه حكم يكون ظاهراً فى الاستمرار مع كونه موقتاً واقعاً يعين أمده بخطاب آخر، فالغرض من قوله: «نعم مع ذلك» أنه مع العلم بالواقعات يمكن أن يكون مصلحه فى وحي حكم يكون بحسب الدليل ظاهراً فى الاستمرار مع كونه موقتاً بوقت يعينه بعد ذلك بخطاب آخر، كما أنه قد تكون المصلحه فى أن يوحى إليه بحكم يكون ظاهراً فى الجدم مع عدم كونه كذلك، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار.

كما أنه قد تكون المصلحه فى الأمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب أو غيره من الأمور التكوينية مع عدم وقوعه فى الخارج، ثم يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، و بيدى ما خفى ثانياً، و يسمى إظهار ما خفى بداء.

و لا- ضير فى ذلك أصلاً، من غير فرق فى ذلك بين تعلق إظهار ما خفى بالتشريع و التكوين، فالبداء مطلقاً سواء كان فى التشريعات أم التكوينية هو إظهار ما خفى.

ص: ٦٦٧

يعينها بخطاب آخر، و أخرى (١) بما يكون ظاهراً في الجدد، مع أنه لا يكون واقعاً بجدد، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه (٢) يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب (٣) أو غيره (٤) مما لا يقع، لأجل (٥) حكمه في هذا الاخبار (٦) أو ذاك الإظهار (٧)، فبدأ له تعالى ( فبدأه تعالى ) بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، و يبدى ما خفى ثانياً (٨)، و انما نسب إليه تعالى البدء مع أنه في الحقيقة الإبداء، لكمال شباهه إبداءه تعالى كذلك (٩) بالبداء في غيره. و فيما ذكرنا كفايه فيما

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و أخرى يوحى بحكم يكون ظاهراً في الجدد مع عدم كونه واقعاً كذلك.

(٢). يعنى: كما أن النبي أو الولي يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بأمر تكويني.

(٣). كالأخبار بوقوع العذاب على قوم يونس لمصلحه كانت في الاخبار به.

(٤). من هلاك شخص - كالعروس - بسبب خاص كالأفعى (١) مع عدم وقوعه في الخارج لوجود الصدقه. و الحاصل: أن البدء في التشريعات و التكوينيات بمعنى واحد و هو إظهار ما خفى أولاً، و البداء بهذا المعنى لا إشكال فيه أصلاً.

(٥). متعلق بقوله: «يؤمر» و تعليل له.

(٦). أى: الاخبار بوقوع العذاب أو غيره.

(٧). أى: إظهار استمرار الحكم، أو أصل إنشائه.

(٨). يعنى: ما خفى أولاً من عدم استمرار الحكم أو عدم الإراده الجديه في التشريعات، أو عدم وقوع ما أخبر بشوته أولاً، و قوله: «ثانياً» قيد لقوله: «و يبدى».

(٩). أى: إظهار ما أخفاه أولاً لمصلحه اقتضت إخفاءه، و إبراز خلافه.

ص: ٦٦٨

هو المهم (١) في باب النسخ، و لا داعى بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولى الألباب . «-»

و وجه شباهه بدائه تعالى ببداء غيره هو: كون البداء إظهاراً لخلاف الإظهار الأول، حيث ان الجاهل المركب يظهر شيئاً يعتقد بكونه ذا مصلحة، و بعد انكشاف خلافه و عدم المصلحة فيه يظهر خلافه، فكما تكون المصلحة مخفيه عليه، و تظهر له بعد ذلك، فكذلك المصلحة التي أخفاها الله تعالى على العبد ثم أظهرها له، لكن الإخفاء منه تعالى يكون للمصلحة، و من غيره تعالى للجهل.

\*\*\*\*\*

(١). و هو: عدم كون النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

(-). لا بأس بالتعرض إجمالاً لمعنى البداء، فنقول: البداء - بالفتح و المد - مصدر للفعل الثلاثى المجرد: «بدا، يبدو» و لهذا الفعل مصادر أخرى و هى «بداء، بداوه، بدواً» و معناه الظهور و البيان، فمعنى «بدا لزيد الشىء الفلانى» ظهر له و بان بعد أن كان مخفياً و مستوراً عنه، و منه قوله تعالى: (و بدا لهم سيئات ما كسبوا) أى: ظهر لهم فى الآخرة جزاء أعمالهم فى الدنيا بعد أن كان مستوراً عليهم، و غير ذلك من موارد استعمال البداء فى الظهور، و منه قولهم: «بدا للفقير رأى جديد» أى ظهر له رأى كان مجهولاً له قبل ذلك.

و الحاصل: أن معنى البداء لغه هو الظهور بعد الخفاء، و الجهل بالمصالح و المفسد الموجوده فى الفعل و الترك. و البداء بهذا المعنى الموجود فى الإنسان يستحيل فى ذاته المقدسه، لأنه يستلزم حدوث علمه تعالى بشىء بعد جهله به، و هو ممتنع، إذ لا يعزب عن علمه شىء فى السماوات و الأرض، و من هنا قيل:

ان صفحه الأعيان بالنسبه إلى الله تعالى كصفحه الأذهان بالنسبه إلى النفس الناطقه، فكما تكون النفس الناطقه عالمه بجميع الصور الذهنيه، لأنها مخلوقه

ص: ٦٦٩

..... لها، فكذلك صفحه الأعيان بالنسبه إليه سبحانه و تعالى، لكونها مخلوقه له عز و جل.

فالبداء بالمعنى اللائق بالمقام الربوبى هو إظهار ما أخفاه أولاً على العباد من استمرار، أو مخصص، أو مقيد، أو شرط، كما إذا أمر النبى أو الولى بحكم عام أو مطلق، و بعد مضى زمان يبين مخصصه أو مقيده، أو أمرهما بالأخبار بوقوع شىء كعذاب أمه مع عدم بيان أن وقوعه منوط بعدم تحقق أمر كالتوبه أو الصدقه أو غيرهما، فالبداء من الله تعالى بمعنى الإظهار للعباد، لا بمعنى الظهور له تعالى، لما عرفت من أنه مستلزم للجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فاللام فى قولنا: «بدا لله كذا» بمعنى «من» يعنى ظهر منه تعالى لعباده كذا.

و البداء بهذا المعنى لا- يرد عليه شىء من الإشكالات، كلزوم تغيير إرادته تعالى، و استلزامه الجهل، و غير ذلك مما ذكر فى نسخ الأحكام الذى هو بداء تشريعى، كما أن البداء فى التكوينية نسخ تكوينى، كما عن بعض الحكماء المتألهين قدس سره.

قال شيخ الطائفة المفيد (قده): «قول الإماميه فى البداء طريقه السمع دون العقل، و قد جاءت الاخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، و الأصل فى البداء هو الظهور، قال الله تعالى: و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، أى ظهر لهم... إلى أن قال: فمعنى قول الإماميه بدا لله فى كذا أى ظهر منه فى الأمر الفلانى للناس كذا، و ليس المراد منه تعقب الرأى، و وضوح أمر كان قد خفى عنه، و جميع أفعال الله تعالى الظاهره فى خلقه بعد أن لم تكن، فهى

..... معلومه فيما لم يزل. و انما يوصف منها بالبداء ما لم يكن فى الاحتساب ظهوره و لا فى غالب الظن وقوعه، و أما ما علم كونه و غلب فى الظن حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البداء».

و قال شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسى (قده): «البداء فى اللغه هو الظهور، و لذلك يقال: بدا سور المدينه أى ظهر، و بدا لنا وجه الأمر أى ظهر، و بدا لهم سيئات ما عملوا، و قد يستعمل ذلك فى العلم بالشىء بعد أن لم يكن حاصلًا، و كذلك فى الظن. و أما إذا أضيفت هذه اللفظه إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعينه و يكون إطلاق ذلك عليه بضرب من التوسع. و على هذا الوجه يحمل ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الاخبار المستفيضه لإضافه البداء إلى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن، و يكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا، فأطلقت على ذلك لفظه البداء» و قال علم الهدى (قده): «يمكن أن يحمل البداء على حقيقته بأن يقال:

بدا له تعالى، بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له و بدا له من النهى ما لم يكن ظاهراً له، لأن قبل وجود الأمر و النهى لا يكونان ظاهرين مدركين، و انما يعلم أنه يأمر أو ينهى فى المستقبل. و أما كونه آمراً أو ناهياً، فلا يصح أن يعلمه الا إذا وجد الأمر و النهى».

..... هذه جملة من أقوال الاعلام حول البداء الذى تعتقده الفرقه الحقه الاثنا عشرية كثرهم الله تعالى فى البريه، و تشير إلى البداء بالمعنى الصحيح المذكور جملة من النصوص.

منها: ما ورد فى اخبار النبى صلى الله عليه و آله و سلم بموت اليهودى بعض أسود فى قفاه، و عدم وقوعه بسبب التصدق، فانه يكشف عن توقف موته بعض أسود على عدم التصدق، قال صلى الله عليه و آله و سلم: «بها دفع الله عنه ان الصدقه تدفع ميتة السوء عن الإنسان».

و منها: ما ورد فى قصه ذبح إسماعيل بناء على كون الذبح مأموراً به، لا مقدماته، كما يدل عليه قوله تعالى: (قد صدقت الرؤيا) فيقال: ان المأمور به و ان كان هو الذبح، لكنه كان مشروطاً بعدم التفديه، و لكن لم يكن إبراهيم عالماً بهذا الشرط.

و منها: ما ورد عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين حول البداء فى إسماعيل ابن الإمام الصادق، و السيد محمد ابن الإمام على الهادى عليهما السلام، قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ما بدا لله فى شىء كما بدا فى إسماعيل» و قال الإمام على الهادى (عليه السلام) لولده الإمام الحسن العسكرى (عليه السلام): «يا بنى أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً»، فان معنى الحديث: أنه ما ظهر

## ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ (1)

، ضروره أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاصّ عن حكم العام رأساً (٢)،

ثمره النسخ و التخصيص

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيما إذا دار أمر الخاصّ بين الناسخيه و المخصصيه، كما سيأتى.

و ضمير «انه» للشأن.

(٢). فيقال فى مثل: «أكرم العلماء و لا تكرم العلماء البصريين» ان العلماء البصريين محكومون بحكم الخاصّ، و هو حرمة الإكرام من زمان ورود العام من الله عز و جل للناس فى شىء مثل ما ظهر منه فى إسماعيل، حيث ان الشيعة كانت تعتقد الإمامه فيه، و لكن بعد موت إسماعيل ظهر لهم خلاف ذلك، فيصدق عليه أنه سبحانه و تعالى أظهر خلاف معتقدهم، و من المعلوم أن البداء بهذا المعنى لا يستلزم تغيراً و لا تجديداً فى ذاته المقدسه.

و هذا الكلام جار فى حق الإمام الحسن العسكرى (عليه السلام) أيضاً، لأن الشيعة كانت تعتقد بإمامه السيد محمد بعد أبيه الإمام الهادى (عليه السلام)، و قد ظهر بعد وفاته خلاف ذلك، و أن الإمامه كانت من أول الأمر للإمام الحسن العسكرى، و أن احداث الشكر من الإمام العسكرى (عليه السلام) كان لما أعطاه الجليل من نعمه الإمامه التى هى من أعظم المناصب الإلهيه، لا أن الإمامه كانت للسيد محمد ثم صيرها الله تعالى فى الإمام العسكرى حتى يلزم محذور التجدد و التغير فى علمه تعالى شأنه و غير ذلك.

و منها: ما ورد حول طول العمر و قصره. و كثره الرزق و قلته. فلاحظ.

ص: ٦٧٣



و على النسخ (١) على (٢) ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما (٣) فى المخصص «-». قبل ورود الخاص، و أنهم لم يكونوا محكومين بحكم العام - و هو وجوب الإكرام - فى زمان أصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ناسخه الخاص كالخاص المزبور للعام أعنى قوله: «أكرم العلماء» فىقال: ان أفراد الخاص كالعلماء البصريين فى المثال كانوا محكومين بحكم العام و هو وجوب الإكرام، ثم تغير الحكم و صاروا من زمان صدور الخاص محكومين بحرمة الإكرام. بخلاف التخصيص، لأنه يقتضى أن يكون حكمهم من أول الأمر حرمة الإكرام، فتظهر الثمرة بين زمان صدور العام المتقدم بالفرض على الخاص، و بين زمان صدور الخاص، فعلى مخصصه الخاص يكون أفراد الخاص دائماً محكومين بحرمة الإكرام. و على ناسخته يكون أفراد الخاص قبل وروده محكومين بحكم العام، و بعد وروده محكومين بضده و هو الحرمة.

(٢). يعنى: يبنى على ارتفاع حكم الخاص عن حكم العام من حين ورود الخاص.

(٣). أى: بين النسخ و التخصيص فى المخصص فقط، كما إذا ورد الخاص بعد العمل بالعام.

(-). الثمرة فيما دار أمر المخصص بين النسخ و التخصيص مختصه بالمكلفين الموجودين بين زمان الخطابين، إذ يجب على المدرك لهما - بناء على التخصيص - قضاء ما فات عنه فى الفتره المتخلله بينهما امثالاً للتكليف الذى دل عليه الخاص بناء على عدم اقتضاء الأمر الظاهرى الناشئ عن ظهور العام للاجزاء بعد انكشاف

ص: ٦٧٤

و أما إذا دار بينهما (١) فى الخاصّ و العام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً (٢)، و على النسخ كان (٣) (الخاصّ) محكوماً به (٤) من حين صدور دليله (٥)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين النسخ و التخصيص فى الخاصّ و العام، كما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فان الأمر حينئذ يدور بين مخصصيه الخاصّ للعام و بين ناسخيه العام له. فعلى التخصيص لا يكون الخاصّ محكوماً بحكم العام أصلاً، فالعلماء البصريون فى المثال المزبور ليسوا محكومين بحكم العام و هو وجوب الإكرام أصلاً. و على النسخ يحرم إكرامهم إلى زمان صدور العام، و بعد صدوره تنقلب الحرمة إلى الوجوب، لكون العام ناسخاً له.

(٢). لأن لازم قرينيه الخاصّ على ما يراد من العام عدم كونه محكوماً بحكم العام.

(٣). أى: كان الخاصّ محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام، لأنه - بناء على ناسخيه العام - كان الخاصّ محكوماً بحكمه إلى زمان صدور العام و بعد صدوره ينقلب حكمه إلى حكم العام الناسخ له.

(٤). أى: بحكم العام.

(٥). أى: دليل العام، فان كل حكم منسوخ يستمر إلى زمان ورود الناسخ و بعد وروده ينقلب الحكم، فالخاص يستمر حكمه إلى زمان ورود العام، و بعد وروده ينقلب حكمه إلى حكم العام، ففرق واضح بين مخصصيه الخاصّ للعام الخلاف، و لا يجب ذلك بناء على النسخ.

و أما فى حقنا، فلا ثمره، إذ الواجب علينا هو العمل بالخاص سواء كان مخصصاً أم ناسخاً من دون وجوب قضاء شىء أصلاً كما هو واضح.

ص: ٦٧٥

كما لا يخفى «-» .

## المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين

### فصل

### اشاره

عرف المطلق بأنه ما دل على شائع فى جنسه (١) «--» و قد أشكل و بين ناسخيه العام له، فعلى الأول لا يكون الخاص محكوماً بحكم العام أصلاً.

و على الثانى يصير محكوماً بحكمه بعد ورود العام.

المطلق و المقيد

تعريف المطلق

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن المطلق هو اللفظ الدال على معنى شائع فى جنسه، و فسرهُ

(-). بقى الكلام فى المخصصات المتأخره عن العمومات الصادره عن الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين بعد حضور وقت العمل بها، و الظاهر كونها مخصصه لا ناسخه، إذ غاية ما يلزم من المخصصيه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، و ذلك إذا كان عن مصلحه مقتضيه للتأخير لا قبح فيه أصلاً.

فعليه لا تجرى أصاله العموم بعد وجود ما يصلح لتقييد موضوع العموم، ضروره أن من مقدمات الحكمه عدم ما يصلح للبيان، و مع وجوده لا مقتضى للعموم كما هو واضح. هذا كله مضافاً إلى شيوع التخصيص و قله النسخ، فتأمل.

(--). ليس المراد به ما اصطلاح عليه المنطقيون و النحويون المعبر عنه عندهم باسم الجنس، أو علمه المخصوص بالكليات الصادقه على الكثيرين،

ص: ٦٧٦

..... غير واحد - كما فى التقريرات - بأنه حصه محتمله لحصص كثيره مما يندرج تحت أمر مشترك، فالمراد بالشائع على هذا التفسير هو الكلى المضاف إلى قيد كحصه محتمله لحصص كثيره مندرجه تحت جنس الحصه التى يدل عليها، كالنكره، فانها تدل على طبيعه مقيده بالوحده المفهوميه قابله للانطباق على جميع الحصص المندرجه تحت هذه الطبيعه، ضروره أن الحصه هى الطبيعه مع قيد الإضافه إلى شىء من القيود كالوحده، فيصدق هذا التعريف على النكره الواقعه فى حيز الأوامر مثل «أكرم عالماً» بداهه أنه يصدق على كل فرد من أفراد طبيعه العالم، غايه الأمر أن صدقه على جميع الافراد يكون بنحو البديله لا العرضيه، لمنافاه تقيد الطبيعه بالوحده لصدقها على الافراد عرضاً. و هذا بخلاف النكره الواقعه فى تلو الاخبار مثل قوله تعالى: (و جاء رجل من أقصى المدينه) فانه لتعينه الواقعى لا يصلح للانطباق على حصص كثيره حتى بنحو البديله، إذ المعبر هو الانطباق الواقعى، لا بحسب نظر المتكلم و المخاطب.

و بالجمله: فأحسن ما يقال فى تعريف المطلق بوجه واضح: «ان المطلق هو الدال على فرد غير معين من الطبيعه قابل للانطباق على أفراد كثيره منها مندرجه تحت جنس ذلك الفرد الشامل ذلك الجنس لهذا الفرد و غيره من الافراد». فان صحه إطلاق المطلق على النوع - كالإنسان - و الصنف - كالرجل و الشخص - كزيد - باعتبار حالاته الطارئه عليه، لصحه أن يقال: انه مطلق بالنسبه إلى فقره و غناه، و فسقه و عدله، مع انحفاظ الجامع بين تلك الحالات و هو زيد (أقوى) دليل على عدم إراداه الجنس بالاصطلاحين المزبورين، بل المراد بالجنس هنا هو مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التى تصلح الحصه المسماه بالمطلق

..... لانطباق عليها، فزيد العالم مطلق، لانطباقه على زيد الشاب و الشيخ و الفقير و الغنى، و من المعلوم أن زيداً ليس جنساً منطقياً و لا نحوياً.

ثم انه يرد على التعريف المذكور فى المتن أمران:

الأول: أن ظاهره كون المطلق و المقيد من صفات اللفظ بحيث يكون له نوعان مطلق و مقيد، كما تنقسم الكلمه إلى أنواع ثلاثه: اسم و فعل و حرف، و هذا غير سديد، لأن الإطلاق و التقييد من صفات المعانى، حيث ان الطبيعه التى جعلت موضوعاً للحكم ان كانت تمام الموضوع له بحيث لم يكن لشيء آخر دخل فى موضوعيتها كانت مطلقه، و الا كانت مقيده. و منه يظهر: أن الإطلاق و التقييد ليسا من أوصاف ذات المعنى أيضا، بل المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم، فان الرقبه ان أخذت بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق كانت مطلقه، و ان أخذت مع قيد الإيمان موضوعاً كانت مقيده. و عليه فاتصاف اللفظ بالإطلاق و التقييد انما يكون بتبع المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم مطلقاً من التكليفى و الوضعى.

الثانى: أن التعريف المذكور لا- يشمل جميع أنواع المطلق، بل ينطبق على خصوص النكره، لأنها هى التى تدل على شائع فى جنسه، و لا- ينطبق على المطلق الشمولى كالعقود فى قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) و لا على المطلق المراد فى الاعلام الشخصيه كوجوب إكرام زيد الذى له إطلاق أحوالى، و كوجوب الطواف بالبیت، و الوقوف بمنى و المشعر، و غير ذلك من الاعلام الشخصيه، فان الإطلاق كما يكون فى الطبائع الكليه، كذلك يكون فى الاعلام الشخصيه، فلعل الأولى فى تعريف المطلق أن يقال: «انه عبارته عن المعنى الذى جعل

عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد (١) و ( أو ) الانعكاس (٢)، و أطال (٣) الكلام فى النقض و الإبرام، و قد نبهنا فى غير مقام (٤) على أن مثله شرح الاسم (٥) «-» و هو مما يجوز أن لا يكون بمطرود و لا بمنعكس، فالأولى الاعراض عن ذلك (٦)

## بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

### اشاره

\*\*\*\*\*

(١). لشمول التعريف المزبور ل «من و ما و أى» الاستفهاميه، لدلالاتها على العموم البدلى وضعاً، مع أنها ليست من أفراد المطلق.

(٢). لعدم شموله للألفاظ الداله على نفس الماهيه كأسماء الأجناس، مع أنهم يطلقون عليها لفظ «المطلق» فان لفظ «رجل بدون التتوين اسم جنس وضع للدلاله على نفس الماهيه من دون تقيدها بقيد كالوحده، فلا يصدق التعريف المذكور للمطلق عليه، مع أنهم عدوا أسامى الأجناس من المطلق.

(٣). يعنى: و أطال ذلك البعض.

(٤). يعنى: فى مقامات عديده.

(٥). يعنى: لا التعريف الحقيقى حتى يكون مجال للنقض و الإبرام، لكن قد عرفت الإشكال سابقاً فيه.

(٦). أى: عن تعريف المطلق، و ضمير «له» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعنى. موضوعاً للحكم الشرعى بلا قيد سواء كان ذلك المعنى كلياً أم جزئياً» حيث ان الإطلاق ليس الا عدم القيد، و هو المراد بالإرسال الذى يكون معنى الإطلاق لغه، فالظاهر أنه ليس للأصوليين فى معنى المطلق اصطلاح جديد.

(-). لا يخفى أن نفس الإشكالات الطرديه و العكسيه تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظياً.

أو من غيرها (١) مما يناسب المقام.

### فمنها: اسم الجنس

، كإنسان ورجل و فرس و حيوان و سواد و بياض (٢) إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر (٣) و الاعراض (٤) بل العرضيات (٥) «-»

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، كعلم الجنس و المعرف باللام، فانهما لا يطلق عليهما المطلق، لكنهما يناسبانه، كما سيأتى.

الألفاظ التى يطلق عليها المطلق:

- اسم الجنس

(٢). كل هذه الألفاظ بلا تنوين التنكير، إذ معه تخرج عن كونها أسماء الأجناس.

(٣). كالماء و الحنطه و التراب و الرّجل و الفرس و الحيوان و نحوها من الجواهر.

(٤). كالسواد و البياض و الحمره و نحوها من الاعراض المتأصله.

(٥). و هى الأمور الاعتباريه التى لاحظ لها من الوجود العينى و الذهنى، بل موطنها وعاء الاعتبار كالملكيه و الزوجيه و الحرية. و الإضراب بقوله: «بل»

(-). المراد من الاعراض عند أهل المعقول هو المبادئ سواء أ كانت متأصله كالسواد و البياض، أم اعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و المراد بالعرضيات عندهم هو المشتق من تلك المبادئ كالأبيض و المالك. لكن المصنف خالف هذا الاصطلاح فى غير مقام، و أراد بالاعراض خصوص المتأصل منها كالسواد، و بالعرضيات الاعتبارى منها كالملكيه، فلا تغفل.

ص: ٦٨٠

و لا ريب (١) انما هو لدفع توهم اعتبار الوجود الخارجى فى صدق المطلق، و إثبات صدقه على الاعتباريات التى لا تنالها يد الوجود العينى.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه بيان معانى تلك الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، أو غير تلك الألفاظ حتى يظهر حال المطلق، و توضيح ذلك يتوقف على بيان اعتبارات الماهية، فنقول و به نستعين: ان للماهية اعتبارات شتى، إذ الملحوظ تاره يكون نفس الماهية من حيث هى، فالملاحظ ذات الماهية من دون أن يلاحظ معها شىء خارج عن ذاتها، فلا يصح فى هذا اللحاظ حمل شىء عليها الا الذات مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو الذاتى مثل «الإنسان حيوان أو ناطق» و يسمى هذا بالماهية المهملة.

و أخرى يكون الملحوظ الماهية مع شىء آخر خارج عن ذاتها و زائد عليها، و هذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنه بوجوده و هى الماهية بشرط شىء كلاحظ ماهية الرقبه مقترنه بالايمان.

ثانيها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إليه مقترنه بعدمه، كلاحظ ماهية الرقبه مقترنه بعدم الكفر - و هى الماهية بشرط لا- - فالملاحظ مع الماهية فيه و فيما قبله هو الوجود و العدم، و هما نوعان من الماهية المخلوطة باصطلاح بعض و المقيدة باصطلاح آخر.

ثالثها: أن تلاحظ غير مقترنه بوجوده أو عدمه، كلاحظ الإيمان مع الرقبه و لكن لم يقيد الرقبه بوجوده و لا بعدمه، و هى الماهية لا بشرط.

و ثالثه: يكون الملحوظ مع الماهية شيئاً من سنخها لا مغايراً لها و أجنبياً عنها، فان كان ذلك الشىء هو الشيوع بنحو الاستيعاب و الشمول سميت الماهية

ص: ٦٨١



أنها موضوعه لمفاهيمها بما هي مبهمه «-» المقيده به بالعامّ الشمولى، أو الماهيه الساريه. و ان كان هو الشيوخ بنحو البدليه سميت الماهيه المقيده به بالعامّ البدلى أو الماهيه على البدل.

إذا عرفت اعتبارات الماهيه إجمالاً، فاعلم: أن المصنف (قده) أفاد فى المقام: أن اسم الجنس قد وضع للماهيه المبهمه المهمله التى لم يلاحظ معها اعتبار من الاعتبارات أصلاً، فلفظ «رجل مثلاً وضع للطبيعه التى لم يلاحظ معها شىء من الخصوصيات التى يمكن اقترانها بها.

(-). اختلفوا فى أن اللا- بشرط المقسمى هل هو الماهيه المبهمه كما هو المعروف بينهم؟ أم غيرها كما ذهب إليه بعض المدققين، حيث قال فى حاشيته على المتن - بعد بيان اعتبارات الماهيه - ما لفظه: «و أيضاً اللا بشرط المقسمى على التحقيق ليس هو المعبر عنه فى التعبيرات بالماهيه من حيث هي، إذ الماهيه من حيث هي هي الماهيه الملحوظه بذاتها بلا- نظر إلى الخارج عنها، و اللا بشرط المقسمى هي الماهيه اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاثه، لا من حيث كل قيد فضلاً عن ذات الماهيه التى كان النّظر مقصوراً عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها، هذا هو الّذى ينبغى أن يعتمد عليه فى الماهيه و اعتباراتها و ان اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى أهل الفن» انتهى كلامه رفع مقامه، و تبعه بعض أعظم تلامذته دامت أيام إفاداته الشريفه.

و الحق كما أفاده قدس سره، لشهاده الوجدان بصحه لحاظ الماهيه بأنحاء عديده: أحدها: لحاظها بالنظر إلى ذاتياتها من دون نظر إلى غيرها، و هي بهذا اللحاظ ليست الا هي، لا يحكم بها و لا عليها، و لا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبه تقررها الماهوى.

..... ثانيها: لحاظها مع أمر خارج عن ذاتها، و به تخرج عن حد تقررهما الماهوى، و يحكم عليها بأحد الاعتبارات الثلاثة، و حينئذ يكون المقسم لتلك الأقسام الثلاثة هذه الماهيه الملحوظه مع الخارج عن ذاتها، لأن لحاظ غير الماهيه معها اما أن يكون بنحو التقييد، و اما أن لا- يكون كذلك. و على الأول ان لوحظت الماهيه مقيده بوجوده كانت بشرط شىء، و ان لوحظت مقيده بعدمه كانت بشرط لا، و ان لم يلاحظ قيدها للماهيه كانت لا بشرط. و عليه فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة هي الماهيه الملحوظه مع أمر خارج عن ذاتها، لا الماهيه التي لا يلاحظ معها شىء، و لا تخرج عن الماهيه من حيث هي، و لا يصح الحكم بها و لا عليها، لبقائها فى وعاء التقرر. بخلاف الماهيه مع هذه الاعتبارات لصحة حملها المتعارف. فلو كان المقسم تلك الماهيه التي لا- يلاحظ معها شىء و كان الملحوظ نفسها و ذاتياتها لم يصح حملها أصلا الا فى الحدود، فلا بد أن يكون المقسم الماهيه الملحوظه مع أمر خارج عن ذاتها.

و قد ظهر من هذا البيان: مغايره الماهيه من حيث هي مع اللا بشرط المقسمى، و عدم ترادفهما.

كما ظهر أيضا ما فى كلام الحكيم السبزواري (قده). حيث قال: «الكلى الطبيعى هي الماهيه أى الماهيه التي هي المقسم للمطلقه و المخلوطه و المجرده» فانه كيف يمكن أن يكون الكلى الطبيعى الصادق على الافراد الموجوده فى الخارج، و المفروض وجودها صادقا على الماهيه بشرط لا- التي هي الماهيه المجرده عن كل خصوصيه، و التي هي من الكليات العقلية، فلو كان الكلى الطبيعى هو اللا بشرط

مهمله (١) بلا شرط أصلاً ملحوظاً (٢) معها حتى لحاظ أنها كذلك (٣).

و بالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، و صرف

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لم يلاحظ مع مفاهيمها شىء أصلاً، بل الملحوظ نفس الماهيات بحيث يكون النظر مقصوراً على ذواتها من دون لحاظ شىء معها.

(٢). بالنصب يعنى: حال كون الشرط ملحوظاً، و فى بعض النسخ «ملحوظ» بالجر نعتاً لـ «شرط» أى: بلا- شرط ملحوظ مع المفاهيم. و ضمير «معها» راجع إلى المفاهيم.

(٣). أى: بما هى مبهمه مهمله، كما هو شأن اللا بشرط القسمى، حيث لا يلاحظ معها شىء، بل تلاحظ بنفسها مبهمه و مهمله.

و أما مع عدم لحاظها كذلك أيضاً، فهو اللا بشرط المقسمى الذى هو الجامع بين الأنواع الثلاثة. فالمصنف ذهب إلى ما نسب إلى المشهور من كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة الجامعه بين الماهية الساريه و الماهية البدليه و بين صرف الوجود، فالموضوع له اسم الجنس عند الماتن ما نسب إلى السلطان (ره) و هو الماهية اللا بشرط المقسمى، و ضمير «انها» راجع إلى مفاهيمها. المقسمى لزم أن تكون الماهية بشرط لا- من أفرادها، لأن الكلى الطبيعى ما يتحد مع الافراد الخارجيه، و هل يعقل اتحاده مع الماهية بشرط لا التى ليست هى الا المفهوم؟ مع أن المقسم لا بد أن يتحد مع أقسامه. و هل يعقل اتحاد الطبيعى مع ما لا وجود له؟ بل ليس الا مجرد المفهوم و المدرك العقلانى. و عليه، فلا بد أن يقال: «ان الكلى الطبيعى هو اللا بشرط القسمى لا المقسمى».

ص: ٦٨٤

المفهوم غير (١) الملحوظ معه شىء أصلاً الذي (٢) هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذلك الشىء (٣) هو الإرسال (٤) و العموم البدلي (٥)، و لا (٦) الملحوظ معه عدم (٧)

\*\*\*\*\*

(١). صفة للمعنى أو للمفهوم، يعنى: أن اسم الجنس هو المفهوم المجرد الذي لم يلاحظ معه شىء أصلاً.

(٢). صفة لقوله: «الملحوظ» لال «غير» يعنى: أن المفهوم الملحوظ معه شىء هو المعنى بشرط شىء. و هذا إشاره إلى الماهية بشرط شىء، و ضمير «معه» راجع إلى المعنى أو المفهوم.

(٣). أى: الشىء الملحوظ مع المعنى، و غرضه أن الماهية بشرط شىء تطلق على المشروطه بكل أمر وجودى و ان كان من سنخ الماهية كالشيوخ و السريان و لم يكن أجنياً كالصفات الخارجة عن الماهية كالكتابة.

(٤). كما فى الماهية المرسله.

(٥). كما فى الماهية البدليه، فان الإرسال و البدليه من سنخ الماهية.

(٦). معطوف على «غير الملحوظ»، و هذا إشاره إلى ما فى التقريرات من الفرق بين اللا بشرط القسمى، و حاصله: أن اللا بشرط القسمى هو الماهية التى لم يلاحظ معها شىء مقيده بلحاظ أنها لم يلاحظ معها شىء، فلحاظ عدم لحاظ شىء مع الماهية دخيل فى اللا بشرط القسمى، بخلاف اللا بشرط المقسمى، فانه خال عن هذا القيد.

(٧). معمول «الملحوظ» يعنى: و لا يلاحظ مع المعنى عدم لحاظ شىء معه، بحيث يكون عدم لحاظ شىء مع المعنى ملحوظاً كالحاظ نفس المعنى،

ص: ٦٨٥

لحاظ شىء (١) معه (٢) الذى (٣) هو الماهيه اللا بشرط القسمى، و ذلك (٤) لوضوح صدقها (٥) ففى اللا بشرط القسمى لحاظان أحدهما متعلق بنفس المعنى، و الآخر بعدم لحاظ شىء معه. بخلاف اللا بشرط المقسمى، فان فيه لحاظاً واحداً و هو لحاظ نفس المعنى فقط.

\*\*\*\*\*

(١). سواء كان قيماً وجودياً أم عديمياً.

(٢). هذا الضمير و ضمير «معه» فى قوله: «الملحوظ معه» راجعان إلى المعنى.

(٣). بيان للملحوظ، يعنى: المعنى الذى لوحظ معه عدم لحاظ شىء معه هو اللا بشرط القسمى.

(٤). غرضه إقامة البرهان على الدعوى المزبوره، و هى قوله: «و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها» و احتج عليها بوجهين:

أحدهما: قوله: «لوضوح صدقها» و حاصله: صدق أسماء الأجناس كالماء و الحنطه و الرّجل و نحوها على أفرادها من دون تصرف فى معانيها، و هو كاشف عن وضعها للمفاهيم المبهمه بما هى هى حتى لحاظ كونها مبهمه، إذ من المعلوم أنها لو كانت موضوعه لغير المفاهيم المبهمه بأن كانت موضوعه للمفاهيم المشروطه بالشيوع، أو الحصه المقيده بالوحده لزم تجريدها حتى يصح حملها على أفرادها، لأنها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها، ضروره أن المقيد بالشياع مثلاً لا يصدق على الافراد، لعدم كون كل فرد شائعاً حتى يكون مصداقاً للمعنى الشائع، مع أن المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد المزبور.

(٥). يعنى: صدق أسماء الأجناس - بما لها من المعنى - على أفرادها.

ص: ٦٨٦

بما لها من المعنى بلا (١) عنايه التجريد عما (٢) هو قضيه الاشتراط و التقييد فيها، كما لا يخفى. مع (٣) بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم (٤) على فرد من الافراد و ان كان (٥)

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «صدقها».

(٢). متعلق ب «التجريد» و المراد بقضيه الاشتراط هو قيد الماهيه من الاستيعاب و البدليه و غيرهما من القيود، و ضمير «فيها» راجع إلى أسماء الأجناس.

(٣). هذا هو الوجه الثانى لإثبات وضع أسماء الأجناس لنفس الماهيات المبهمه المهمله، و حاصله: أنه لو كانت أسماء الأجناس موضوعه للمفاهيم المشروطه بالعموم كان عدم صدقها على فرد من الافراد من البديهيات، حيث ان الماهيه المشروطه بالشياع، و كذا الماهيه اللا بشرطيه لا تتحدان مع الافراد خارجاً حتى يصح حملها عليها. أما الشياع، فلوضوح أن كل فرد واحد لا شيع فيه حتى يتحد معه الماهيه المقيده بالشياع، و أما اللا بشرطيه، فلأنها قيد ذهنى، و من المعلوم مباينه الموجود الذهنى للعينى الموجه لامتناع اتحادهما، و صدق كل منهما على الآخر خارجاً. فالنتيجه: عدم كون اسم الجنس موضوعاً للماهيه اللا بشرط القسمى، و لا-المشروطه بشرط شىء كالشياع، بل المعنى الموضوع له اسم الجنس هو نفس الماهيه المبهمه المعبر عنها باللابشرط المقسمى.

(٤). إشاره إلى الماهيه المشروطه بشرط الشياع.

(٥). يعنى: و ان كان يعم المفهوم المقيد بشرط العموم كل واحد من الافراد بنحو البدليه أو الاستيعاب، لكنه لا يصدق مع شرط العموم على فرد واحد من الافراد.

ص: ٦٨٧

يعم كل واحد منها بدلا أو استيعاباً. وكذا (١) المفهوم اللا بشرط القسمى، فانه (٢) كلى عقلى «-» لا- موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها، بداهه (٣) أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتحد معها (٤) ما لا وجود له الا ذهنًا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «عدم صدق» يعنى: و مع بداهه عدم صدق المفهوم اللا بشرط القسمى على فرد من الافراد.

(٢). أى: المفهوم اللا- بشرط، و هذا تعليل لعدم صدق المفهوم المزبور على الفرد، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما اللا بشرطيه فلأنها قيد... إلخ».

(٣). تعليل لعدم صدق المفهوم اللا بشرط القسمى على الافراد، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أما اللا بشرطيه... إلخ» و ضمير «عليها» راجع إلى الافراد.

(٤). أى: مع الافراد، و «ما» الموصول فاعل «يتحد».

(-). الأولى تبديله بالموجود الذهني، إذ المقيّد بالمقيّد الذهني يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لمباينه الوجودين المانعه عن الاتحاد الوجودى الّذى هو مناط صحه الحمل و ان لم يكن ذلك الموجود الذهني كليا عقليا كما فى المقام، فان الكلى العقلى ما يقابل الكلى المنطقى و الطبيعى، و هو تقيّد المفهوم بالكليه، و من المعلوم أن موطن المفهوم المقيّد بهذا القيد هو الذهن، و ليس كل موجود ذهنى كليا عقليا حتى يكون المعنى الملحوظ معه التجرد - الّذى هو أمر ذهنى - كليا عقليا. و قد تقدم من المصنف (قده) هذا الإطلاق المسامحى فى المعنى الحرفى أيضا.

ص: ٦٨٨

كأسامه، و المشهور بين أهل العربية أنه (٢) موضوع للطبيعه لا بما هي هي (٣)، بل بما هي متعينه بالتعين الذهني «-»

- علم الجنس

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فمنها اسم الجنس كإنسان و رجل يعنى: و من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: علم الجنس ك «أسامه» و المشهور بين أهل العربية أن علم الجنس كأسامه التي هي - كما قيل - علم لجنس الأسد، كما أن لفظ الأسد اسم لجنسه وضع للطبيعه مقيده بالتعين الذهني، كالمعرف بلام الجنس. بخلاف اسم الجنس، فانه وضع لنفس الطبيعه المبهمه بلا قيد التعين و الحضور الذهني. فالفرق بين علم الجنس و اسمه واضح، لكون الأول الماهيه الملحوظ معها التعين الذهني، و الثاني الماهيه المبهمه التي لم يلاحظ معها شىء كما مر آنفاً.

(٢). أى: علم الجنس.

(٣). و هي الطبيعه المبهمه التي وضع لها اسم الجنس كما تقدم، بل بما هي مقيده بالتعين الذهني، و بهذا القيد يفترق علم الجنس عن اسمه.

(-). لا يقال: انه لا فرق بين علم الجنس و اسمه، حيث ان كل لفظ دال على معناه و مشير إليه، و حينئذ لا بد أن يكون المعنى حاضراً فى الذهن، و متعيناً فيه، فالتعين الذهني موجود فى كل معنى من دون اختصاصه بعلم الجنس. و عليه فلا فرق من هذه الجبهه بين اسم الجنس و علمه.

فانه يقال: ان التعين الذهني على نحوين:

أحدهما: ما يكون من لوازم دلالة كل دال لفظاً كان أم غيره على مدلوله



و لذا (١) يعامل معه معامله المعرفة بدون أداه التعريف. لكن التحقيق أنه (٢) موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه أصلاً كاسم الجنس، و التعريف فيه (٣) (معه)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لأجل التعيين الذهنى يعامل مع علم الجنس معامله المعرفة بدون أداه التعريف، فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم ما يوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إنى على تعيينه الذهنى الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه كما أن عدم ترتيبها على اسم الجنس دليل إنى أيضاً على عدم تعيينه الذهنى.

(٢). أى: علم الجنس. توضيح هذا التحقيق: أنه لا- فرق بين اسم الجنس و علمه فى المعنى، لأنه فى كليهما واحد، و هو نفس الماهية المبهمه بدون لحاظ شىء معها، و الفرق بينهما إنما هو فى اللفظ، حيث انه تجرى أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ، و توصيفه بالمعرفة، و وقوعه نعتاً للمعرفة، دون اسم الجنس، لعدم جريان أحكام المعرفة عليه و ان كان تعريف علم الجنس لفظياً كالتأنيث اللفظى فى عدم تأثيره فى المعنى.

(٣). أى: و التعريف فى علم الجنس لفظى، فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه على وضعه للطبيعه المتعينة بالتعيين الذهنى. بحيث لا- ينفك عن المعنى حين الدلاله. و الآخر ما يكون من القيود التى اعتبرها الواضع فى المعنى بحيث يخرجها عن البساطه إلى التركيب، و يصير المعنى مركباً من الطبيعه و حضورها فى الذهن، و من المعلوم أن هذا التعيين بالنحو الثانى من قيود المدلول و الموضوع له، و هو المعتبر فى علم الجنس، و التعيين بالنحو الأول من لوازم الدلاله، و هو المعتبر فى اسم الجنس. و عليه، فالتعيين فى اسم الجنس و غيره مغاير للتعيين المعتبر فى علم الجنس.

ص: ٦٩٠

(١). فى عدم كونه تأنىثاً حقيقياً، فالتعريف اللفظى كالتأنىث اللفظى.

(٢). أى: و ان لم يكن علم الجنس كاسمه موضوعاً لصرف المعنى بدون تعينه ذهنياً لما صح حمل علم الجنس على الافراد بلا تأويل و تصرف. و هذا إشاره إلى برهان كون علم الجنس كاسمه موضوعاً لنفس الطبيعه بلا تقيدها بالتعين الذهنى، و حاصله: أنه لو لم يكن علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى بدون لحاظ شىء معه، بل كان موضوعاً له بقيد التعين الذهنى - كما هو المنسوب إلى المشهور - لزم عدم صحه حمله على الافراد الا بالتصرف و التأويل بإلقاء التعين، ضروره أن المقيد بالتعين الذهنى موجود ذهنى، و من المعلوم امتناع حمله على الموجود الخارجى، لتغاير صقعى الوجودين كما مر آنفاً. فصحه حمله على

(-). قال نجم الأئمه فى شرح الكافيه: «إذا كان لنا تأنىث لفظى كغرفه و بشرى و صحراء و نسبه لفظيه نحو كرسى، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظى إما باللام كما ذكرنا قبل، و إما بالعلميه كما فى أسامه».

وفيه: أن العلميه كافيه فى الفرق بين اسم الجنس و علمه، إذ التعريف و لو كان لفظياً لا بد أن يكون لخصوصيه مفقوده فى اسم الجنس، و الا- لزم أن يكون تعريف علم الجنس بلا- علمه، و هو كما ترى، فلا- بد من الالتزام بالفرق المعنوى بين اسم الجنس و علمه، و هو التعين الذهنى المعتبر فيه، دون اسم الجنس، و قد صرح نجم الأئمه فى عبارته المتقدمه بأن التعريف قد يكون بالعلميه التى لا بد أن تكون فى علم الجنس بالتعين.

لكن الإنصاف أن تعريف علم الجنس لفظياً لا يدل على كون المائز هو التعين الذهنى فيه، فتدبر.

لما صح حمله على الافراد بلا تصرف و تأويل (١) «-» لأنه (٢) على المشهور كلى عقلى، و قد عرفت (٣) أنه لا يكاد يصح صدقه عليها (٤) الافراد الخارجيه منوطه بالتجريد عن القيد الذهني ليتحقق الاتحاد المصحح للحمل، مع أن المسلم صحه الحمل بدون التجريد المزبور، و هذا يدل على عدم كون الموضوع له فى علم الجنس المعنى مقيداً بالتعين الذهني.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالتأويل التجريد المزبور.

(٢). أى: علم الجنس، و هذا تعليل لعدم جواز الحمل بدون التصرف، و قد مر توضيحه.

(٣). حيث قال: «و كذا المفهوم اللا بشرط القسمى فانه كلى عقلى لا موطن له الا الذهن».

(٤). أى: على الافراد، و ضمير «صدقه» راجع إلى «كلى عقلى» و ضمير

(-). يمكن أن يقال: ان ما أفاده المصنف (قده) من عدم صحه الحمل على الافراد بلا تصرف و تجريد، لأن المفهوم بملاحظه وجوده فى الذهن كلى عقلى لا يتحد مع الخارج حتى يصح حمله على الافراد (مبنى) على دخل الوجود الذهني و لحاظه اسماً. و أما إذا لوحظ بنحو المرآتيه و المعنى الحرفى فلا- حاجه إلى التجريد، لأن التعين الذهني فى علم الجنس - كأسامه مثلاً - حينئذ حاكٍ عن الخارج، و ينطبق عليه بلا مؤنه، حيث انه لم يلاحظ الوجود الذهني معنى اسماً. نظير الصور الذهنيه المتصوره مرآتاً للخارج فى متعلقات الأوامر.

الا أن يقال: ان الحمل على المرآتيه خلاف الأصل، لأن الأصل فى دوران العنوان بين المشيريه و الموضوعيه هو الثانى.

الا- أن يدعى أن الحمل على الافراد بلا- عنايه التجريد دليل على كون التعين ملحوظاً مرآتاً للخارج، و معه لا يجرى الأصل المزبور، فتدبر.

ص: ٦٩٢

( على الافراد ) مع (١) صحه حملها عليها بدون ذلك (٢)، كما لا يخفى، ضروره (٣) أن التصرف فى المحمول (٤) بإرادته نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه (٥).

مع (٦) «انه» للشأن.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع صحه حمل علم الجنس على الافراد بدون التصرف و التأويل.

(٢). أى: التصرف و التأويل، و ضمير «حمله» راجع إلى علم الجنس و ضمير «عليها» راجع إلى الافراد.

(٣). تعليل لصحه الحمل بدون التأويل، و حاصله: أن التصرف فى المحمول - و هو علم الجنس - بإرادته نفس المعنى بدون قيده - أعنى تعيينه الذهني - تعسف، لاستلزامه التصرف فى المعنى الموضوع له بلا وجه يوجب، و ليس بناء العرف فى القضايا المتعارفه على هذا التصرف حتى يكون هذا البناء قرينه نوعيه على التصرف المزبور، فلا دليل على هذا؛ پ پ لله لله التصرف أصلاً.

(٤). و هو علم الجنس، كأن يقال للأسد الخارجى: هذا أسامه.

(٥). يعنى: على التصرف فى المحمول بإرادته جزء معناه، و هو نفس الطبيعه و إلغاء جزئه الآخر أعنى تعيينه الذهني.

(٦). هذا برهان آخر على كون علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى مجرداً عن قيد التعين الذهني، و حاصله: أنه يلزم لغويه الوضع، إذ حكمه الوضع هى تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، و جعل اللفظ حاكياً عنه فى مقام الاستعمال

ص: ٦٩٣

أن وضعه (١) لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

## و منها (٢): المفرد المعرف باللام

، و المشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس (٣) أو الاستغراق (٤) أو العهد بأقسامه (٥) على نحو و حينئذ فان وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً، بل يستعمل في جزئه مجازاً كان هذا الوضع لغواً منافياً لحكمه الوضع، و من المعلوم قبح صدوره عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم. فلزوم اللغويه دليل أيضاً على كون معنى علم الجنس - كاسمه - نفس الطبيعه من دون لحاظ شىء من التعين الذهني و غيره معها، فقوله: «يحتاج» صفة ل «معنى» و قوله: «عند الاستعمال» متعلق ب «يحتاج» و قوله: «لا يكاد يصدر» خبر «ان».

\*\*\*\*\*

(١). أى: وضع علم الجنس، يعنى: أن وضع علم الجنس لخصوص معنى - أى معنى - مقيد بخصوصيه يحتاج عند الاستعمال دائماً إلى تجريده عن خصوصيته لا يكاد يصدر عن جاهل. و هذا إشاره إلى لغويه الوضع، كما مر آنفاً. فالنتيجة:

أن المعنى فى اسم الجنس و علمه واحد، و الفرق بينهما انما هو فى اللفظ، إذ يعامل مع اسم الجنس معاملة النكره و مع علم الجنس معاملة المعرفه.

- المفرد المعرف باللام

(٢). أى: و من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق: المعرف باللام.

(٣). مثل «الرجل خير من المرأة» و ضمير «أنه» راجع إلى المفرد المعرف باللام.

(٤). كقوله تعالى: (و العصر ان الإنسان لفى خسر) فانه بمنزله قوله: «كل إنسان لفى خسر».

(٥). من العهد الذهني، و هو المشار به إلى فرد ما مقيداً بحضوره فى الذهن

الاشتراك بينها (١) لفظاً أو معنى (٢). و الظاهر (٣) أن الخصوصيه فى كل واحد من الأقسام من قبيل خصوص اللام (٤)، أو من قبيل قرائن المقام (٥) كقوله: «ادخل السوق». و العهد الذكري، و هو المشار به إلى فرد مذكور سابقاً، كقوله تعالى: (و أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول).

و العهد الخارجى و هو المشار به إلى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجاً و ذهنأ كقوله: «افتح الباب».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين أقسام المعرف باللام. أما الاشتراك اللفظى، فبأن يقال: ان لفظ الرّجل مثلا وضع تاره لتعريف الجنس، و أخرى للاستغراق، و ثالثه للعهد الذهنى، و رابعه للعهد الخارجى، و خامسه للعهد الذكري.

(٢). بأن يدعى أن اللام وضع للعهد الجامع بين الأقسام، و أن الخصوصيه تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول.

(٣). بعد بيان احتمال كل من الاشتراك اللفظى و المعنوى استظهر عدم كون المعرف باللام مشتركاً لفظياً و لا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللام و مدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى بين الأقسام المذكوره، و قال: ان مدخول اللام بأقسامه لم يستعمل الا فى معناه الموضوع له، و الخصوصيات من الجنسيه و الاستغراقيه و العهديه بأبحاثها انما تستفاد من نفس اللام أو القرائن الخارجيه.

(٤). بناء على اشتراك اللام لفظياً.

(٥). بناء على اشتراك اللام معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللام، و الخصوصيات من القرائن من باب تعدد الدال و المدلول. نظير استفاده أصل الطلب من صيغه الأمر بناء على الاشتراك المعنوى، و خصوصيه الوجوب أو الندب من الخارج.

ص: ٦٩٥

من باب تعدد الدال و المدلول (١)، لا باستعمال المدخول (٢) ليلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول (٣)، و المعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيدة للتعين في غير العهد الذهني (٤). و أنت خير (٥) بأنه لا تعين (لا تعين) في تعريف الجنس الا الإشارة إلى المعنى المتميز

\*\*\*\*\*

(١). لدلاله المدخول على نفس المعنى، و دلالة اللام أو القرينه على الخصوصيه.

(٢). يعنى: لا أن الخصوصيات تستفاد باستعمال مدخول اللام، بأن يستعمل «رجل تاره في الجنس، و أخرى في الاستغراق، و ثالثه في العهد حتى يلزم المجاز أو الاشتراك فيه، فمعنى المدخول في كلتا صورتى دخول اللام عليه و عدمه واحد، فرجل مثلاً يستعمل في معناه المبهم مطلقاً حتى بعد دخول اللام عليه، و الخصوصيات الزائده على معناه تستفاد من الدوال الخارجيه، فلا يلزم في مدخول اللام مجاز و لا اشتراك.

(٣). يعنى: غير مدخول اللام كرجل فمعناه قبل وقوعه تلو اللام و بعده واحد، و هو الماهيه المهمله المبهمه.

(٤). لأن العهد الذهني هو ما يشار به إلى فرد ما بقيد حضوره في الذهن و لا تعين لفرد ما، فاللام لا تفيد التعين في العهد الذهني.

(٥). غرضه: رد ما هو المعروف بينهم من وضع اللام للتعريف، و عدم المساعده عليه، لأن التعريف فرع التعين، و لا- تعين في تعريف الجنس، إذ لا يتصور فيه تعين الا تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعانى المتصوره الذهنيه و لا يصح أن تكون اللام لتمييز المعنى كذلك، لوجه آتیه.

ص: ٦٩٦

بنفسه من بين المعانى ذهنياً، و لازمه (١) أن لا- يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف (٢) على الافراد، لما (٣) عرفت من امتناع الاتحاد مع (٤) ما ( مع شىء ) لا موطن له الا الذهن إلا؛ipp لله لله (٥) بالتجريد، و معه (٦) لا فائده فى التقييد. مع (٧) أن التأويل و التصرف فى القضايا المتداوله فى العرف

\*\*\*\*\*

(١). هذا أول تلك الوجوه، و حاصله: أن الموجود الذهنى يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لاختلاف صقعى الوجودين المانع عن الاتحاد المسوغ للحمل كما تقدم الا بعد التجريد عن قيد التعين الذهنى، و مع التجريد لا فائده فى هذا التقييد.

(٢). أى: مع لحاظ كونه معرفاً باللام، لا مع لحاظ تجريده عنه.

(٣). تعليل لعدم صحه الحمل، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لاختلاف صقعى الوجودين ... إلخ».

(٤). متعلق ب «الاتحاد» يعنى: أنه يمتنع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن و هو قيد التعين الذى هو من القيود الذهنيه.

(٥). استثناء من امتناع الاتحاد، يعنى: أن هذا الامتناع يرتفع بالتجريد.

(٦). أى: و مع التجريد لا فائده فى التقييد بالتعين الذهنى، للزوم إلقاءه فى مقام الاستعمال و الحمل.

(٧). هذا ثانى تلك الوجوه، و حاصله: أن التصرف بإلقاء قيد التعين الذهنى فى مقام الحمل على الافراد لو لم يكن فيه تعسف لم يكن به بأس، لكنه لا- يخلو من التعسف، لعدم التفات أبناء المحاوره إلى هذا التصرف، بل بناؤهم على حمل المعرف بلام الجنس - كنفس اسم الجنس - على الافراد الخارجيه من دون تجريد و عناية.

ص: ٦٩٧



غير خال عن التعسف (١)، هذا.

مضافاً (٢) «-» إلى أن الوضع لما لا- حازه إليه، بل لا- بد من التجريد (التجرد) عنه وإلغائه (٣) في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام (٤) أو الحمل عليه (٥) كان لغواً، كما أشرنا إليه (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). لبعده عن مذاق العرف بحيث لا ينتقل أذهانهم إلى التصرف المزبور.

(٢). هذا ثالث تلك الوجوه، و حاصله: أن الوضع لمعنى لا- يستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعانى المحتاجه إلى تفهيمها ينافى حكمه الوضع التى هى تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، ولا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم.

(٣). معطوف على «التجريد» و ضميره و كذا ضمير «عنه» راجعان إلى «ما» الموصول.

(٤). أى: جعل المفرد المعرف باللام محمولاً مثلاً «زيد الرجل».

(٥). أى: على المعرف باللام، بأن يجعل موضوعاً مثل «الرجل زيد».

(٦). حيث قال قبل أسطر فى علم الجنس: «مع أن وضعه لخصوص معنى... إلخ».

(-). قد يقال: ان مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثانى، لأن مناطهما لغويه الوضع، لعدم ترتب حكمه الوضع - و هى تفهيم المعنى باللفظ الموضوع له - على وضع اللام للتعين الذهنى بعد لزوم التجريد عنه فى مقام الحمل، لكن الظاهر اختلافهما، لتعدد المناط فيهما، إذ المناط فى الوجه الثانى هو بعد التصرف و التأويل عن مذاق العرف، و عدم التفاتهم بذلك. و المناط فى هذا الوجه انتفاء حكمه الوضع الموجب للغويه الوضع.

ص: ٦٩٨

فالظاهر (١) أن اللام مطلقاً (٢) تكون للترتين كما فى الحسن و الحسين عليهما السلام، و استفاده الخصوصيات (٣) انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها (٤) على كل حال و لو (٥) قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه (٦) بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة (٧)

\*\*\*\*\*

(١). هذا حاصل ما أفاده من عدم إفاده اللام للتعين، إذ بعد إنكار كون اللام للتعريف الذهنى لا بد أن يكون اللام للترتين، كاللام الداخلة على الاعلام، كالحسن و الحسين و نظائرهما من الاعلام الشخصية.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد يكون اللام للترتين.

(٣). من العهد الخارجى و الحضورى و المذكورى، و تعريف الجنس، و الاستغراق و العهد الذهنى، فان هذه الخصوصيات انما تستفاد من القرائن.

(٤). أى: تعيين الخصوصيات على كل حال حتى على القول بوضع اللام للإشارة.

(٥). لو وصلية، يعنى: للاحتياج إلى القرائن لاستفاده الخصوصيات من العهد و غيره مما ذكر على جميع الأقوال حتى على القول بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، غايه الأمر أنه على القول باشتراك اللام لفظياً أو معنوياً تكون القرينه معينه، و مع الحاجة إلى القرينه فى استفاده الخصوصيات لا- حاجة إلى وضع اللام للإشارة إلى المعنى، بل قد عرفت أن وضعه للإشارة مخل بالحمل، لاحتياج الحمل إلى التجريد.

(٦). أى: على المعنى مقروناً بتلك الخصوصيات.

(٧). أى: وضع اللام للإشارة إلى المعنى.

ص: ٦٩٩

لو لم تكن (١) مخله، وقد عرفت إخلالها (٢)، فتأمل جيداً.

### و أما (٣) دلالة الجمع المعرف باللام

على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه (٤)، فلا دلالة (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: تلك الإشارة.

(٢). أى: إخلال الإشارة بالحمل، لتوقف صحه الحمل على التجريد.

- الجمع المحلى باللام

(٣). هذا إشاره إلى ما يمكن أن يتوهم فى المقام، و هو: أن إنكار إفاده اللام للتعريف، و ادعاء كونها للترتين ينافى ما عن أممه الأدب من اتفاقهم على أن الجمع المحلى باللام يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث ان مراتب الجمع عديده، و اللام يدل على التعيين، و لا تعين لشيء من تلك المراتب الا الاستغراق، فيتعين ببركه اللام.

و بالجملة: فدلالة اللام فى الجمع المحلى به على المعين - و هو الاستغراق - تنافى جعل اللام للترتين.

(٤). أى: على العموم، بل المدخول يدل على نفس الجمع بمراتبه العديده.

(٥). قد أجاب المصنف (قده) عن التوهم المزبور بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلا دلالة فيها» و حاصله: منع المقدمه التى بنى المتوهم دلالة اللام على العموم عليها، و هى تعين المرتبه المستغرقة لجميع الافراد. وجه المنع: تعين مرتبه أخرى من مراتب الجمع أيضا، و هى أقل مراتبه كالثلاثه فى غير جمع الكثره، لأن أقل مراتبه متعينه من حيث الإراده

ص: ٧٠٠

فيها ( لها ) على أنها (١) تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث (٢) ( انه ) لا- تعين الا للمرتبه المستغرقة لجميع الافراد، و ذلك (٣) لتعين المرتبه الأخرى (٤) و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلا بد (٥) و من المعلوم أن الإشاره التي تقتضيها اللام إلى هذه المرتبه لا تفيد العموم، فلا بد من كون الدلاله على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشاره إلى المعين حتى يقال: ان اللام تدل على العموم بتوسط إشارتها إلى مرتبه معينه من مراتب الجمع، و هي المرتبه المستغرقة لجميع الافراد.

فالتتيجه: أنه لم يثبت دلالة اللام في الجمع المحلي به على التعيين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى دلالة الجمع، يعنى: أن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لا تدل على كون هذه الدلاله لأجل دلالة اللام على التعيين.

(٢). هذا تعليل لدلالة اللام على التعيين، و تقريب للتوهم المزبور، يعنى:

أن اللام تدل على التعيين، و المتعين هو المرتبه الأخيره المستوعبه لجميع الافراد، فبتوسط اللام المشيره إلى تلك المرتبه المتعينه يستفاد العموم، فلا يكون اللام في الجمع للترتين، كما ادعى في المفرد المحلي باللام.

(٣). تعليل لقوله: «فلا دلالة فيها» و قد مر توضيحه بقولنا: «و حاصله منع المقدمه... إلخ».

(٤). يعنى: غير المرتبه المستغرقة لجميع الافراد، و هي أقل مراتب الجمع، و مع تعين هذه المرتبه كيف تدل اللام على العموم و هو مرتبه الاستغراق.

(٥). بعد منع دلالة اللام على التعيين حتى يترتب عليه العموم - أعنى الاستغراق - قال: فلا- بد أن تكون دلالة الجمع المحلي باللام على العموم

ص: ٧٠١

أن تكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك (١) لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف (٢). و ان أبيت (٣) الا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالاته (٤) على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين «-» فلا (٥) يكون بسببه تعريف الالفظاً، مستنده إلى وضع المجموع من اللام و الجمع للعموم، فضميراً «دلالته و وضعه» راجعان إلى الجمع المحلي باللام، و ضمير «عليه» راجع إلى العموم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع اللام للعموم، و قوله: «لذلك» إشاره إلى العموم.

(٢). يعنى: ليكون التعريف باللام، و ضمير «به» راجع إلى اللام.

(٣). هذا ثانى الجوابين عن التوهم المزبور، و حاصله: أنه - بعد تسليم استناد العموم إلى اللام - لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستنداً إليها بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالاتها على التعيين، فلا تدل اللام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدل على الاستغراق. و الفرق بين هذا الجواب و سابقه: أن هذا ناظر إلى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسط التعيين، و ما قبله كان ناظراً إلى دلالة مجموع اللام و المدخول على العموم.

فالتيجة: أن اللام و ان دلت على العموم، لكنها لا تدل على التعيين الذى يدعيه المتوهم.

(٤). أى: دلالة اللام على العموم و هو الاستغراق، و ضمير «عليه» راجع إلى العموم، و ضمير «إليه» إلى اللام.

(٥). هذه نتيجة الجواب الثانى، يعنى: بعد منع دلالة اللام على التعريف

(-). المستفاد من هذين الجوابين - و هو تسليم دلالة الجمع المحلى

ص: ٧٠٢

**ومنها (١): النكرة**

مثل «رجل (٢) في «و جاء رجل من أقصى المدينة» أو في «جئني برجل (٣)، و لا- إشكال أن المفهوم منها؛ ث لله لله في الأول (٤) و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول و التعيين، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام الا لفظياً، بمعنى: أنه بحكم معرفه في اللفظ فقط، لا بحكم النكرة كما مر سابقاً، و ضمير «بسببه» راجع إلى اللام.

- النكرة

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الألفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق: النكرة.

(٢). مما يكون معيناً عند المتكلم، و غير معين عند المخاطب.

(٣). مما يكون غير معين عند كل من المتكلم و المخاطب.

(٤). و هو «رجل في «و جاء رجل و ضمير «منها» راجع إلى النكرة، و غرضه من قوله: «و لا إشكال» بيان وجه إطلاق المطلق على النكرة، و حاصله:

أنه لا- ريب في كون النكرة في مثل «و جاء رجل هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب، حيث ان الاخبار عن مجيء رجل يستلزم تعيين فرد على العموم اما بالمجموع و اما بنفس اللام - ينافي ما تقدم عنه في العام و الخاص في الفصل المعقود لبيان صيغ العموم من منع دلالة المحلى باللام على العموم، حيث قال: «و لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع» إلى أن قال: «و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما».

عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرّجل كما أنه (١) في الثاني هي الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون (٢) حصه من الرّجل و يكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً من طبيعه الرّجل واقعاً و ان كان المخاطب جاهلاً به، و لجهله به يكون الفرد المخبر بمجيئه محتمل الانطباق عنده على غير واحد من الافراد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن المفهوم من النكره فى مثل «رجل فى «جئنى برجل هى الطبيعه المقيده بالوحده، بمعنى أن المراد بالنكره بالمعنى الثانى هو الحصه القابله للانطباق على كل فرد على البدل، لا ما قيل من: ان النكره هى الفرد المردد، ضروره أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شىء من الافراد، حيث ان كل فرد فى الخارج هو نفسه، لا هو أو غيره كما هو قضيه الفرد المردد.

و بالجمله: لا يصدق الكلى على شىء الا إذا كان بما له من الحدود منطبقاً عليه، فان العالم العادل مثلاً لا ينطبق على كل فرد من أفراد الإنسان، بل على خصوص المتلبس بالعلم و العداله، فالعناوين الكليه الجوهرية و العرضيه لا تصدق الا على ما يكون واجداً لحدودها. و عليه، فلا- يتصور للفرد المردد مصداق، ضروره امتناع انطباق عنوان الفرد المردد - بما هو مردد - على الخارجيات، لأن الافراد الخارجيه متعينه لا تردد فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد.

مع أن من الواضح تحقق الامتثال فى مثل «جئنى برجل ياتيان أى فرد من أفراد الرّجل فلا- مجال للقول بأن النكره هى الفرد المردد، و انما هى الحصه المقيده بالوحده الصادقه على كل فرد على البدل.

(٢). هذا متفرع على كون المفهوم من النكره الطبيعه المأخوذه مع قيد

ص: ٧٠٤

و بالجملة: النكره - أى ما (١) بالحمل الشائع يكون نكره عندهم - اما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب، أو حصه كليه «-» الوحده، يعنى: فيكون المراد ب «رجل فى قوله: «جننى برجل حصه من الرجل و الحصه كليه تنطبق على كثيرين، و ليس المراد بها فرداً مردداً، إذ لو كان كذلك لامتنع صدقه على الخارجيات، لما مر آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الألفاظ التى يحمل عليها بالحمل الشائع النكره ك «رجل إنسان،

(-). الحق أن للنكره معنى واحداً لا- معنيين، و هما: الفرد المعين واقعاً غير معين للمخاطب، و الحصه المقيده بالوحده، و ذلك لبعده الاشتراك و قلته، و كونه خلاف الأصل، لاحتياجه إلى تعدد الوضع. و المراد بذلك المعنى الواحد هو الحصه المقيده بالوحده المفهوميه، بأن يقال: ان النكره - و هى اسم الجنس المنون بتنوين التنكير - وضعت للحصه المزبوره، فالدال على نفس الطبيعه هو اسم الجنس ك «رجل و على الوحده هو التنوين، ففى جميع الموارد يكون معنى النكره واحداً و هو الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على كثيرين.

نعم قد تخرج النكره عن قابليه الانطباق على كثيرين بقريته خارجيه تقوم على التعين، كالاخبار عن مجىء رجل فان الاخبار قريته على تعين الرجل عند المتكلم، كما أن الإنشاء فى قوله: «أكرم أى رجل جاءك» قريته على التعين عند المخاطب، و التعين المدلول عليه بدال آخر غير اسم النكره - التى هى اسم الجنس المنون - لا يقدر فى مفهوم النكره، كما لا يقدر تقييد المطلق بمعنى الإطلاق كتقييد الرقبه بالايمن، و لذا لا يكون التقييد موجباً للمجازيه كما حقق فى محله.



لا الفرد المردد بين الافراد، و ذلك (١) لبداهه كون لفظ (رجل فى «جئى برجل نكره، مع أنه (٢) يصدق على كل من يجى ء (جى ء) به من الافراد، و لا يكاد يكون واحد منها (٣) هذا أو غيره، كما هو (٤) ماء» إذ يصح حمل النكره عليها، فيقال: رجل مثلاً- نكره، فان مفهوم رجل مغاير لمعنى المحمول و هو «نكره»، نظير «زيد إنسان» فى تغاير الموضوع و المحمول مفهوماً، و اتحادهما وجوداً، كما هو شأن الحمل الشائع. و أما الحمل الأولى، فهو حمل النكره على مفهومها، مثل أن يقال: «الطبيعه المقيدہ بالوحده نكره».

و بالجملة: فالنكره اما فرد معين واقعاً عند شخص و غير معين عند غيره كالمخاطب كرجل فى «و جاء رجل من أقصى المدينه» و لذا يحتمل عند المخاطب صدقه على زيد و عمرو و غيرهما. و اما حصه من الطبيعه مقيدہ بالوحده كرجل الواقع فى حيز أمر أو نهى، كما فى «جئى برجل، و هذا كلى يقبل الصدق على كثيرين. بخلاف الأول، لأنه فرد معين لا يصدق على كثيرين. و احتمال انطباقه على كثيرين ناش عن جهل المخاطب.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون النكره أحد المعنيين المذكورين، لا الفرد المردد، و قد مر توضيحه بقولنا: «ضروره أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شى ء... إلخ».

(٢). يعنى: مع أن «رجل يصدق على كل فرد جى ء به.

(٣). أى: من الافراد، يعنى: لو كانت النكره الفرد المردد لزم أن يصدق على فرد - كزيد - أنه هذا أو غيره مع وضوح بطلانه، لأن كل فرد من الافراد متعين لا مردد.

(٤). أى: كون واحد من الافراد هذا أو غيره قضيه الفرد المردد لو كان هو المراد من النكره، فضمير «هو» فى قوله: «هو المراد» راجع إلى الفرد المردد.

ص: ٧٠٦

قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضروره (١) أن كل واحد هو هو (٢)، لا- هو أو غيره، فلا بد (٣) أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر (٤) هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك (٥) فالظاهر صحه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى (٦)، (١). تعليل لقوله: «و لا يكاد يكون» و ضمير «منها» راجع إلى النكره.

(٢). أى: هو نفسه و شخصه، لا هو أو غيره، لأن التشخص و التعين يمنع عن التردد.

(٣). هذه نتيجه إبطال الفرد المردد، يعنى: فبعد إثبات امتناع إرادته الفرد المردد من النكره لا بد من الالتزام بكون النكره الواقعه فى حيز الأمر - كقوله جننى برجل هى الطبيعه المقيده بمفهوم الوحده القابل للانطباق على كثيرين.

(٤). لا النهى، إذ ليس متعلقه الطبيعه المقيده بالوحده، بل الطبيعه الساريه مثل «لا تجتنى برجل».

(٥). أى: إذا عرفت ما ذكر من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، و غرضه التنبيه على صحه الإطلاق المزبور. و حاصله: أنه لا مانع من إطلاق المطلق على اسم الجنس الموضوع للماهيه المبهمه اللا- بشرط المقسمى، و على النكره التى يراد بها الحصه الكليه المقيده بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على أفراد كثيره على البدل.

(٦). و هو الماهيه الكليه المقيده بالوحده. و أما المطلق المشهورى الأصولى فسيأتى.

كما يصح لغه (١)، و غير بعيد (٢) أن يكون جريهم في هذا الإطلاق (٣) على وفق اللغه (٤) من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح (٥)

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان النكره في اللغه بمعنى المرسل، و معنى الإطلاق أيضا هو الإرسال.

(٢). غرضه: أنه لا يبعد أن يكون مراد الأصوليين من المطلق معناه اللغوى، و هو الإرسال، فان معنى «أطلقت الدآبته»: أرسلتها عن القيد أو الحبس، في مقابل تقييدها بقيد. و عليه، فلا وجه للإشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد و العكس، لأنه متجه في التعريفات الحقيقيه دون اللغويه.

(٣). أى: الإطلاق المبحوث عنه عند الأصوليين.

(٤). فيصدق المطلق بمعناه اللغوى حينئذ على اسم الجنس و النكره بمعنى الحصه الكليه. أما الأول، فواضح، لعدم قيد فيه بعد البناء على وضعه للماهيه المبهمه، فهو مرسل. و أما الثانى، فلان قيد الوحده من حدود مفهوم النكره و ليس زائداً على مفهومها، حيث ان لكل مفهوم حدودا تميزه عن غيره، فليس قيد الوحده أمراً زائداً على الحصه الكليه التى هى مفهوم النكره، إذ المراد بالقيد ما يكون زائداً على الماهيه كتنقييد الرقبه بالايمان و الرّجل بالعلم، فلو كان مفهوم فى نفسه أخص من مفهوم آخر كالإنسان بالنسبه إلى الحيوان لا يسمى مقيداً، و لا الحيوان بالنسبه إليه مطلقاً.

(٥). أى: ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى المطلق على خلاف اللغه، و ضمير «خلافها» راجع إلى اللغه. فالنتيجه: أن الإطلاق أمر عدمى، و هو عدم القيد المعبر عنه بالإرسال.

ص: ٧٠٨

على خلافها، كما لا يخفى. نعم (١) لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال و الشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة (٢) «-» عندهم بمطلق ( مطلقاً ) الا أن الكلام في صدق النسبه (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). غرضه أنه لو ثبت اصطلاح خاص للأصوليين في المطلق، كما ادعى ذلك - وهو ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً للماهيه المقيده بالإرسال و الشمول - لم يكن اسم الجنس و النكره من مصاديق المطلق، لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث ان اسم الجنس وضع للماهيه المبهمه من دون لحاظ قيد معها، و النكره وضعت للماهيه المقيده بالوحده، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما.

(٢). المراد بها اسم النكره، كما أن المراد بقوله: «الجنس» اسم الجنس.

(٣). إذ لو كانت هذه النسبه صحيحه لم يكن وجه لجعل اسم الجنس و النكره من المطلق، مع أنهم عاملوا معهما معاملة المطلق، ضروره أن المطلق إذا كان هو الطبيعه المقيده بالشيوع، فهو غير نفس الطبيعه غير المقيده بشىء، فلا تصدق على ما لم يقيد بالشيوع. و اعترف بعض الأعظم بعدم العثور في كلماتهم على الخلاف المزبور، و انما خلافهم يكون في معنى اسم الجنس، و أنه موضوع للماهيه المهمله كما عليه السلطان و جماعه، أو للماهيه المقيده بالإطلاق كما عليه المشهور.

(-). لم يظهر وجه لعدم صدق المطلق المشهورى الأ-صولى على النكره بمعنى الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه المعبر عنها بالحصه مع وجود الشمول البدلي فيها، فتدبر.

ص: ٧٠٩

ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى (١) لظوء التقييد ( لظوء القيد ) غير قابل، فان (٢) ما له من الخصوصية (٣) ينافيه، و يعانده (٤)، بل و هذا بخلافه بالمعنيين (٥)، فان كلا منهما له قابل، لعدم (٦) انثلامهما بسببه أصلا، كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المعنى المشهور و هو المقيد بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب إلى المشهور، و حاصله: أن الإطلاق بمعنى الشيوخ غير قابل للتقييد الموجب للضيق، لأن السعه و الضيق متنافيان و متقابلان، و من الواضح عدم قابليه أحد المتقابلين لقبول الآخر، و لا ريب فى صحه تقييد المطلق عندهم فلا بد أن يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد، فلا مجال لصحه المطلق الذى نسب إلى المشهور من أنه الماهيه المقيده بالشيوخ.

(٢). هذا وجه عدم القابليه للتقييد، و قد عرفت تقريبه.

(٣). و هى الإرسال و الشيوخ.

(٤). الضمير المفعول فى هذا الفعل و فى «ينافيه» راجع إلى التقييد، و الضمير الفاعل المستتر فيهما راجع إلى «ما» الموصول.

(٥). أى: المعنيين المزبورين لاسم الجنس و النكره، فانهما قابلان للتقييد، لأن معنى اسم الجنس هو صرف المفهوم و الطبيعه المهمله، و المعنى الثانى للنكره هو الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه، و من المعلوم قابليه كليهما للتقييد و عدم انثلامهما به، و ضمير «بخلافه» راجع إلى المطلق، و ضمير «منهما» إلى المعنيين، و ضمير «له» إلى التقييد.

(٦). تعليل لقوله: «قابل» و تقريبه: أن الماهيه المهمله قابله للتقييد، فإذا قال: «جئنى برجل عالم» مثلا، ف «رجل قد استعمل فى نفس الطبيعه، و قيده

ص: ٧١٠

و عليه (١) لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لإمكان (٢) إرادته معنى لفظه (٣) منه، وإرادته (٤) قيده من قرينه حال أو مقال، و  
انما استلزمه (٥) لو كان (المطلق) بذاك المعنى (٦). و هو العالميه قد أريد بدال آخر، فتقييده لا يوجب انثلامه أصلاً، و ضمير  
«انثلامهما» راجع إلى المعنيين، و ضمير «بسببه» إلى التقييد.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و على ما ذكر - من معنئى اسم الجنس و النكره - لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق، لإمكان إرادته معناه من لفظه،  
و إرادته قيده من قرينه حاله أو مقالیه، كقولہ: «أكرم رجلاً عالمًا»، فان لفظ المطلق و هو «رجلاً» في المثال يدل على معناه - و  
هو الماهيه المهمله -، و لفظ «عالمًا» يدل على القيد، فلا يلزم من تقييد المطلق مجاز بعد تعدد الدال و المدلول أصلاً.

(٢). تعليل لعدم لزوم المجاز من التقييد، و قد عرفت تقريبه.

(٣). أى: لفظ المطلق من لفظه، يعنى: لإمكان إرادته معنى لفظ المطلق من لفظ المطلق و إرادته قيده من الخارج، فيراد المقيد  
بتعدد الدال و المدلول، و المراد بالإرادته الاستعمال.

(٤). معطوف على «إرادته» يعنى: و إمكان إرادته قيد المطلق من قرينه حال.

(٥). أى: و انما استلزم التجوز، و غرضه: أنه لا يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المذكور لاسم الجنس و النكره، و انما  
يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق - و هو الماهيه المقيده بالشيوع و الإرسال -، لاستلزام  
التقييد تجريده عن قيد الإرسال و الشيوع، فيكون المطلق حينئذ مستعملاً في جزء معناه، فيصير مجازاً.

(٦). أى: المعنى المنسوب إلى المشهور، و قد عرفت تقريبه.

ص: ٧١١

نعم (١) لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان (٢) التقييد بمتصل أو منفصل (أو بمنفصل).

## فصل

## أشاره

قد ظهر (٣) لك أنه لا دلالة لمثل «رجل الا على الماهيه المبهمه

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «لا- يستلزم التقييد تجوزاً»، و حاصله: أنه يمكن استلزام التقييد للمجازيه بناء على المختار أيضاً من المعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكره. بيانه: أنه إذا استعمل المطلق فى المقيد بأن أريد القيد من نفس لفظ المطلق، لا من دالٍ آخر، كما إذا أريد «الرقبه المؤمنه» من لفظ «الرقبه» كان مجازاً على المختار و على مسلك المشهور، من غير فرق فى ذلك بين اتصال القيد و انفصاله إذا أمكن استعمال لفظ المطلق فى مجموع الرقبه المؤمنه مع انفصال القيد.

(٢). بيان للإطلاق، و ضمير «لفظه» راجع إلى المطلق، و المراد بالمعنى المقيد مجموع المطلق و قيده، بحيث استعمل لفظ المطلق فى هذا المجموع كأن يستعمل لفظ «الرقبه» فى مثل «أعتق رقبه مؤمنه» فى الرقبه المؤمنه، و يجعل قوله: «مؤمنه» قرينه على أن المراد من الرقبه: الرقبه مع الإيمان.

مقدمات الحكمة

(٣). حيث بين معنى اسمى الجنس و النكره، و غرضه من عقد هذا الفصل:

أنه بعد وضوح أن اسم الجنس لا يدل الا على الماهيه المبهمه، و لا يدل على

ص: ٧١٢

وضعاً (١) و أن (٢) الشيعاء و السريان كسائر الطوائى (٣) يكون خارجاً عما وضع له (٤)، فلا بد فى الدلالة عليه (٥) من قرينه حال أو مقال (٦) أو حكمه (٧)

**و هى تتوقف على مقدمات:**

**إحداها (٨): كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد (٩)**

، لا الإهمال الشيعاء و السريان، كسائر الأوصاف و الطوائى الخارجة عن معناه وضعاً، فلا بد فى الدلالة على الشيعاء و السريان من قرينه حاله أو مقالته أو حكميه. و الأولان واضحان. و أما الثالث، فهو موقوف على مقدمات آتية.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لا دلالة»، يعنى: لا دلالة وضعاً لمثل «رجل من أسماء الأجناس الا على الماهية المبهمه.

(٢). معطوف على «أنه»، يعنى: و قد ظهر لك أن الشيعاء و السريان.

(٣). كخصوصيه التعيين و التقييد بفرد ما.

(٤). إذ المفروض أن الموضوع له نفس الماهية المبهمه.

(٥). أى: على الشيعاء الذى تقيد به الماهية.

(٦). هاتان القرينتان تختلفان باختلاف خصوصيات الكلام أو المقام، فلا ضابط تدرجان تحته.

(٧). هذه القرينه تسمى بقرينه الحكمه و هى تتوقف على مقدمات.

(٨). هذه إحدى مقدمات الحكمه، و هى عبارته عن كون المتكلم فى مقام البيان أى: افهام تمام ما أراد بيانه سواء أ كان مراداً جدياً له أم مراداً استعمالياً لضرب قاعده يرجع إليها عند الشك، و عدم حجه أقوى على خلافه.

(٩). أى: تمام ما أراد بيانه، فلو كان فى مقام بيان أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، كما إذا قال: «صوم شهر رمضان واجب» و لم يتعرض

ص: ٧١٣



**ثانيها (٢): انتفاء ما يوجب التعيين.**

لما يعتبر في وجوبه و صحته، فلا يصح التمسك بإطلاق كلامه، وإثبات أن ما بينه هو تمام مراده، وأنه لا دخل لشيء آخر فيه.

\*\*\*\*\*

(١). قيل: هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعته الموضوع في الجملة مع علمه بكيفية تحقق الموضوع، وكيفية تعلق الحكم به كقول الطبيب للمريض «اشرب السقمونيا» مع علمه بحقيقته السقمونيا، وكيفية شربه، لكنه لا يبينهما لأجل مصلحه في إخفائهما. والإجمال قيل: هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعته الموضوع في الجملة وإن لم يكن عالماً بالكيفيتين، كقول غير الطبيب للمريض: «لا بد لرفع المرض من شرب الدواء» حيث لا يعلم بالدواء ولا بكيفية شربه.

و بالجملة: ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها لم يصح التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في مقام التشريع فقط، أو في مقام بيان حكم آخر، كقوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) الوارد في مقام بيان حليه ما اصطاده الكلب المعلم، فإنه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهاره موضع عض الكلب، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً، لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافياً له.

(٢). هذه ثانيه مقدمات الحكمه، و حاصلها: عدم القرينه المعينه للمراد، إذ معها يكون المراد متعيناً، فلا وجه حينئذ للحمل على الإطلاق.

\*\*\*\*\*

(١). هذه ثالثه المقدمات، و حاصلها: أن الإطلاق موقوف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذ معه يصح أن يعتمد المتكلم في مقام البيان عليه إذا كان ذلك المتيقن منسباً إلى ذهن المخاطب من اللفظ، بحيث يكون الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الإرادة بالنسبه إلى أفراد المطلق، فهذا التيقن يمنع عن إحراز إرادته الإطلاق من المطلق، فلو أراد البعض المتيقن منه لم يكن التعبير بالمطلق مخالفاً بالغرض، لصحة الاتكال في بيان المتيقن على تيقنه بعد أن كانت وظيفته افهام المخاطب باللفظ، و كان المتيقن منفهماً من اللفظ، فكأنه صرح بأن مراده هو المتيقن.

و بالجملة: فالتيقن صالح لأن يكون بياناً لإرادته ذلك المتيقن، دون غيره، فلو أطلق المتكلم الكلام و أراد غير المتيقن، و لم ينصب قرينه على مراده كان ذلك مخالفاً بغرضه. و لا بأس بذكر مثال للمتيقن عند التخاطب، و هو كما إذا فرض أن المعصوم (عليه السلام) سئل عن حكم وقوع نجاسه في بئر معينه، فأجاب صلوات الله عليه بأن «ماء البئر واسع لا يفسده شىء»، فان تيقن تلك البئر من الآبار في الحكم المذكور انما هو بسبب وقوعها في السؤال، فالتيقن مستند إلى الكلام لا إلى الخارج.

و كذا إذا كان التيقن مستنداً إلى ما يكتنف بالكلام من الخصوصيات بحيث لا يخرج سبب التيقن عن الكلام، كما إذا قال: «أكرم عالماً» فان العالم و ان كان شاملاً للمنجم الا- أن نفس لفظ العالم - خصوصاً بمناسبه وجوب الإكرام - ينصرف إلى الفقيه، بحيث يصير هو متيقن الإرادة. هذا كله في القدر المتيقن في مقام التخاطب. و أما القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب، فسيأتى إن شاء الله تعالى.

انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب «-» و لو (١) كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذلك المقام (٢)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو بيان حكم القدر المتيقن الخارجى الأجنبى عن مقام التخاطب لعدم استناده إلى اللفظ، بل تيقنه اما لقطع المخاطب به، و اما لحكم العقل.

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن التيقن إذا كان مستنداً إلى ما هو خارج عن مقام التخاطب، فوجوده غير مضر بالإطلاق، فلا يكون عدمه شرطاً في الإطلاق، ضروره أن في جميع المطلقات أو جلّها قدراً متيقناً، فلو بنى على قدحه في الأخذ بالمطلقات لانسد باب التمسك بها.

(٢). أى: مقام التخاطب.

(-). الظاهر كون هاتين المقدمتين - اللتين مرجعهما إلى عدم قرينه معينه للمراد سواء كانت لفظاً أم تيقناً عند التخاطب - محققين للموضوع لا- كونهما من شرائط الإطلاق الثابت، و ذلك لأن قوام الإطلاق بعدم البيان، إذ معه لا معنى للإطلاق. و ان شئت فقل: ان الإطلاق مورد الشك، و مع القرينه المعينه للمراد لا شك حتى تجرى فيه الإطلاق، فشرطيه هاتين المقدمتين على حدو شرطيه شرائط تنجيز العلم الإجمالى، حيث انها محققه لموضوع التنجيز و هو العلم بالتكليف الفعلى.

ثم انه مع الغض عن ذلك، و تسليم شرطيتهما للإطلاق، لا وجه لعد كل منهما شرطاً، بل مرجعهما إلى شرط واحد و هو عدم القرينه على المراد، غايه الأمر أن القرينه تاره تكون لفظاً، و أخرى حالا، و ثالثه تيقناً ناشئاً من التخاطب كما أشرنا إليه، فتدبر.

ص: ٧١٦

فى البين (١)، فانه (٢) غير مؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لو كان بصدد البيان (٣) كما هو (٤)

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «المتيقن»، يعنى: لو كان المتيقن فى البين بملاحظه الخارج عن مقام التخاطب، بأن لا يكون التيقن ناشئاً عن ظهور اللفظ فى الفرد المتيقن.

(٢). جواب «لو» و ضمير «انه» راجع إلى المتيقن الخارجى، توضيحه:

أن المتيقن فى غير مقام التخاطب لو كان مراداً للمتكلم، و أطلق الكلام، و لم ينصب قرينه على كون ذلك المتيقن مراده لأخل بغرضه، إذ ليس له أن يعتمد فى تفهيم مراده على هذا التيقن، حيث انه ليس كل متيقن صالحاً للقرينيه، و انما الصالح لهما ما يفهم من الكلام الملقى إلى المخاطب، إذ المفروض كون المتكلم فى مقام البيان بحسب مقام التخاطب، فالمؤثر فى رفع الإخلال بالغرض لا بد أن يكون المتيقن بحسب هذا المقام أيضاً، لا المتيقن الخارجى الأجنبى عنه.

و الحاصل: أن المتيقن فى مقام التخاطب صالح للقرينيه، بحيث لو أراد المتكلم و أطلق الكلام لم يلزم إخلال بغرضه، لصحه الاعتماد على هذا المتيقن لانفهامه عرفاً من الكلام. بخلاف المتيقن الخارجى، فانه لأجنيبته عن مقام التخاطب لا يصح الركون إليه فى مقام التفهيم، فلو كانت الرقبه المؤمنه موضوعاً للحكم و كانت فى مقام الامتثال مجزئه قطعاً، لكن لم تكن متيقنه من نفس الكلام، كان الإطلاق حينئذ مخلًا بالغرض، لعدم كون هذا التيقن بياناً لذلك الغرض.

(٣). أى: لو كان المتكلم بصدد البيان بالكلام الملقى إلى المخاطب.

(٤). يعنى: أن كون المتكلم بصدد البيان بالخطاب - كما هو قضيه المقدمه الأولى من مقدمات الحكمه - مفروض البحث.

ص: ٧١٧

الفرض، فانه (١) فيما تحققت لو لم يرد ( المتكلم ) الشيع لأخل بغرضه، حيث (٢) انه لم يبينه مع أنه بصدده (٣)، و بدونها (٤) لا يكاد يكون هناك

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فان المتكلم فيما تحققت مقدمات الحكمة لو لم يرد الشيع الذى هو المطلق لأخل بغرضه. تقريره: أنه مع تماميه المقدمات الثلاث المذكوره لو لم يرد المتكلم الإطلاق، و أراد المقيد لأخل بغرضه، لما مر من عدم كون المطلق بياناً للمقيد حتى يصح الاتكال عليه، و أن بيانه المطلق للمقيد منحصره بالمتيقن التخاطبى كما تقدم، و حيث ان الإخلال بالغرض قبيح، فلا محيص عن إرادته الإطلاق.

(٢). تعليل للإخلال بالغرض، بيانه: أن المتكلم مع كونه بصدد البيان إذا لم يبين المقيد و لم يكن المطلق بياناً له، فالإطلاق مراد فى عالم الإثبات، و هو دليل إئى على كونه مراداً فى عالم الثبوت أيضا من دون تخصصه بخصوصيه خاصه، فيتطابق الإثبات و الثبوت.

(٣). أى: البيان، و ضميرا «أنه» فى كلا-الموردين راجع إلى المتكلم، و الضمير البارز فى «يبينه» راجع إلى غرضه، و الضمير الفاعل المستتر فيه راجع إلى المتكلم.

(٤). أى: و بدون المقدمات الثلاث المذكوره لا- يلزم إخلال بالغرض أصلا لأنه إذا لم يكن فى مقام البيان، بل كان فى مقام أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالغرض، و هو المقيد. و عليه، فالإخلال بالغرض مترتب على وجود المقدمات المزبوره مع إرادته المقيد.

و كذا الحال فى انتفاء غير المقدمه الأولى من سائر المقدمات، كما أوضحه المصنف، و ضمير «به» راجع إلى الغرض.

إخلال به، حيث (١) لم يكن (٢) مع انتفاء الأولى (٣) الا فى مقام الإهمال أو الإجمال، و مع انتفاء الثانيه (٤) كان البيان بالقرينه، و مع انتفاء الثالثه (٥) لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده، فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). بيان لوجه الحاجه إلى المقدمه الأولى، و قد عرفته.

(٢). يعنى: لم يكن المتكلم مع انتفاء المقدمه الأولى الا فى مقام الإهمال أو الإجمال.

(٣). أى: المقدمه الأولى، و هى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد.

(٤). أى: المقدمه الثانيه، و هى انتفاء ما يوجب التعيين، و وجه عدم لزوم الإخلال بالغرض بانتفائها هو وجود القرينه المعينه للمراد، كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» فان «المؤمنه» قرينه معينه، فلا يلزم من ذكر المطلق حينئذ إخلال بالغرض.

(٥). أى: المقدمه الثالثه و هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، إذ مع انتفاء هذه المقدمه - بمعنى وجود المتيقن المزبور - لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالغرض، و هو إرادته المقيده أعنى المتيقن التخاطبى، لما مر من صلاحيه التيقن المذكور للقرينه على المراد، بحيث يصح للمتكلم الاتكال عليه مع ذكر المطلق إذا كان المتيقن تمام مراد المتكلم، إذ لو كان بعض مراده لم يكن البيان تاماً، فيلزم الإخلال بالغرض من الاكتفاء بالمتيقن.

(٦). أى: تمام مراده من المطلق، و قد بينه بالمتيقن الخطابى، فلو لم يرد الشيع منه لم يلزم إخلال بغرضه أصلاً، فلا- يقدرح الإطلاق حينئذ، لكون المتيقن

ص: ٧١٩

و قد بينه، لا بصدد بيان أنه (١) تمامه كى أخل ببيانه (٢) كالتقرينه اللفظيه الحافه بالكلام المانعه عن إرادته الإطلاق. نعم إذا كان بصدد بيان وصف التماميه للمتيقن، و أنه موصوف بكونه تمام مراده من المطلق بحيث لا يكون شىء وراء هذا المتيقن مراداً له منه، و مع ذلك أطلق الكلام و أمر بعنق رقبه مثلاً، و لم ينصب قرينه على اتصاف المتيقن بوصف كونه تمام المراد لزم من ذكر المطلق الإخلال بالغرض، و هو إرادته المتيقن بما هو تمام المراد، ضروره أن التيقن الخطابى قاصر عن إثبات هذا الوصف للمتيقن بعد إمكان أن يكون المتيقن مراداً فى ضمن سائر الافراد، و المفروض أنه لم ينصب قرينه على ذلك فلا- ينفى تيقن بعض الافراد مراديه سائر الافراد حتى يتصف المتيقن بكونه تمام المراد، فتيقن الرقبه المؤمنه لا- ينفى مطلوبيه غيرها من أفراد الرقبه حتى يثبت لها وصف التماميه، فحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الموضوع نفس الطبيعه لا المقيده.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا- بصدد بيان أن المتيقن تمام المراد كى يلزم الإخلال ببيان مراده لما عرفت من أنه لو كان بصدد بيان وصف المتيقن بكونه تمام المراد، و أطلق لزم الإخلال بغرضه، و هو بيان وصف التماميه للمتيقن، فلا بد من الأخذ بالإطلاق. فاتضح المراد من قوله: «بصدد بيان تمامه» و من قوله: «لا بصدد بيان أنه تمامه» كما اتضح أيضا أن الصواب أن تكون العبارة هكذا: «كى يخل» أو «كى يكون أخل».

(٢). أى: بيان مراده، و ضمير «انه» راجع إلى المتيقن، و ضمير «تمامه» راجع إلى المراد.

ص: ٧٢٠

فافهم (Z) .

ثم لا يخفى عليك (١) أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرد (٢)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم الناشئ من عبارته التقريرات «و انما حمل على الإطلاق و الإشاعه بواسطه عدم الدليل، فالإطلاق بمنزله الأصول العمليه فى قبال الدليل» فحاصله: أن مقتضى الظاهر عدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بمقيد منفصل، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، و أنه كان فى مقام الإهمال أو الإجمال، مع أن السيره استقرت على التمسك بها بعد الظفر بالمقيد.

بل ربما يقال: بأنه يشكل التمسك بالإطلاق مع وجود الظن الغالب بوجود المقيد بالنسبه إلى الإطلاق المتعارفه.

(٢). هذا إشاره إلى دفع التوهم، و حاصله: أن البيان على وجهين: أحدهما:

بيان المراد الجدى الواقعى، و هو المقصود فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثانيهما: ما هو أعم من بيان المراد الواقعى، بأن يظهر الواقع و ان لم يكن -

(Z). إشاره إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينه على إرادته تمام الافراد، فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد، و الا- كان عليه نصب القرينه على إرادته تمامها، و الا قد أخل بغرضه. نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن الا بصدد بيان أن المتيقن مراد، و لم يكن بصدد بيان أن غيره مراداً و ليس بمراد قبالا للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم، فانه لا يخلو عن دقه.

ص: ٧٢١



بيان ذلك (١)، وإظهاره وأفهامه و لو (٢) لم يكن عن جد، بل قاعده و قانوناً (٣) لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه (٤)، لا- البيان (٥) فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، فلا (٦) يكون مراداً جدياً له، بل يظهره و يلقيه إلى المخاطب بصوره القانون ليكون حجه و مرجعاً عند الشك فى التقييد ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، و هى دليل التقييد.

و المراد بالبيان فى المقام هو هذا المعنى. و عليه، فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان حتى لا يصح التمسك بالإطلاق، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، بل فى مقام الإهمال أو الإجمال، فما جرت عليه السيره من التمسك بالإطلاقات بعد الظفر بمقيد منفصل فى غايه المتانته.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تمام مراده، و ضميراً «إظهاره، أفهامه» راجعان إلى تمام مراده.

(٢). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو لم يكن بيان تمام المراد و إظهاره عن جد بل كان إظهاره من باب القاعده و القانون، و جعله حجه فى الافراد المشكوكه، فلو قال: «أعتق رقبه» و كان مراده الجدى خصوص المؤمنه، فلا مانع من التمسك بإطلاق الرقبه فيما إذا شك فى تقيده بقيد حتى يقوم دليل على التقييد.

(٣). بل كان بيانه و إظهاره لأجل القاعده ليرجع إليه فى موارد الشك، كغالب العمومات و الإطلاقات، و البيان بهذا الوجه الثانى هو المراد فى مقدمات الحكمه.

(٤). و هو دليل التقييد، فانه أقوى من دليل الإطلاق لا معارض له.

(٥). هذا هو الوجه الأول من البيان الذى بيناه بقولنا: «أحدهما... إلخ».

(٦). هذا تعريض بالتقريرات، و قد عرفته آنفاً بقولنا: «هذا إشاره إلى توهم

ص: ٧٢٢

الظفر بالمقيد و لو كان مخالفاً «-» كاشفاً (١) ( لو كان كاشفاً ) عن عدم كون المتكلم في مقام البيان (٢)، و دفعه» و تفرع على كون المراد بالبيان إظهار تمام مراده و لو لم يكن عن جد.

و قد ظهر تقريب التفرع بقولنا: «و عليه فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «يكون» يعنى: لا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً.

(٢). قد اتضح مما تقدم - من أن المراد بالبيان مجرد إظهار تمام المراد حتى يكون حجه ظاهراً في الافراد المشكوكه حتى تقوم حجه أقوى على خلافه -

(-). هذا هو الموجود في نسختنا، و الظاهر أنه مستدرک، حيث ان مورد الكلام هو القيد المخالف للإطلاق، لأنه القادح في البيان، و لذا فسر بالبيان القانوني، فلا وجه لجعل القيد المخالف فرداً خفياً بكلمه «و لو» فالمناسب أن تكون العبارة هكذا «فلا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً».

و في بعض النسخ كحاشيه علامه الرشتي (قده): «فلا يكون الظفر بالمقيد لو كان كاشفاً» و هو أولى من سابقه، لسلامته من ذلك الإشكال، لكن قوله:

«لو كان» أيضاً مستدرک، لأن كلمه «الظفر» تدل على وجدان المقيد - بالكسر - يعنى: فلا يكون وجدان دليل التقييد كاشفاً. و عليه يكون المعنى مع وجود «لو كان» هكذا: «فلا يكون وجدان القيد لو وجد كاشفاً» و هو كما ترى، إذ لا معنى لوجدان القيد لو وجد.

ثم ان كلمه «كان» - على تقدير وجودها - تامه، و العبارة على كلتا النسختين لا تخلو من الاضطراب، فتأمل فيها.

ص: ٧٢٣

و لذا (١) لا ينثلم به إطلاقه، و صحه (٢) التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً.

و قد انقدح بما ذكرنا (٣) أن النكره فى دلالتها على الشيعاء و السريان أيضاً (٤) تحتاج فيما لا يكون هناك دلاله حال أو مقال إلى (٥) مقدمات الحكمه، فلا تغفل. عدم كون دليل التقييد كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، و لذا لا ينثلم بالظفر بالمقيد إطلاق المطلق و صحه التمسك به، فلو قال: «أعتق رقبه» ثم ورد «لا تعتق رقبه كافر» لا يكشف هذا التقييد عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، و لذا يصح التمسك بالإطلاق فى غير مورد التقييد، فلو شك فى تقييده بغير الإيمان أيضاً يتمسك فى نفيه بالإطلاق بلا إشكال.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لأجل عدم كون المراد بالبيان فى المقام بيان المراد الجدى.

(٢). معطوف على «إطلاقه» و ضمير «به» راجع إلى الظفر، و ضمير «إطلاقه» راجع إلى المطلق المستفاد من العبارة، و ضمير «به» الآتى راجع إلى الإطلاق فى غير مورد التقييد.

(٣). من كون النكره هى الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه، و خروج الشيعه عن مفهومها ظهر: أن دلالتها على الشيعه لا بد أن تستند إلى قرينه حاله أو مقالیه أو حكمیه ان تمت مقدمات الحكمه، فان النكره و ان كانت داله على الشيعه، لكنه بدلى لا عرضى، فدلالته على الشيعه العرضى لا بد أن تكون بالقرينه.

(٤). يعنى: كاسم الجنس الذى وضع للماهيه المهمله، فلا يدل على الشيعه الا بالقرينه.

(٥). متعلق بقوله: «تحتاج».

ص: ٧٢٤

، و هو: أنه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه (٢) و ذلك (٣) لما جرت عليه سيره أهل المحاورات «-» من التمسك

تأسيس الأصل عند الشك في أن المتكلم في مقام البيان

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيانه: أنه لما كان من مقدمات الحكمه التي يتوقف عليها الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، و كان إحرازه بالعلم في جل الموارد في غايه الصعوبه، صار بصدد إثبات ذلك في موارد الشك في كون المتكلم في مقام البيان.

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن مقتضى الأصل كونه في مقام البيان فيما إذا شك في ذلك، و هذا أصل عقلائي جرت عليه سيره أبناء المحاوره، حيث انهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان إذا لم تكن منصرفه إلى جهه خاصه، بحيث يكون انصرافها إلى تلك الجهه مانعاً عن التمسك بإطلاقها.

(٢). يعنى: بيان تمام المراد، و ضمير «كونه» راجع إلى المتكلم.

(٣). تعليل لقوله: «لا يبعد» و غرضه: أن دليل هذا الأصل العقلائي سيره أبناء المحاوره على التمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام البيان.

(-). قال في التقريرات: «و هل هناك أصل يرجع إليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان، قد يقال: إذ أغلب موارد استعمال المطلقات انما هو ذلك، فعند الشك تحمل عليه، و ليس بذلك البعيد، فتأمل». و ظهور هذه العبارة في

..... عدم تسلّم السيره المزبوره مما لا ينكر.

نعم المتيقن من بناء العقلاء على كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده هو ما إذا جرت عاده المتكلم على الركون إلى القرائن المتصله بحيث يبين تمام مرامه فى مجلس واحد، و لا يعتمد فى بيان مراده على القرائن المنفصله، فحينئذ إذا احتملنا عدم كون المطلق تمام الموضوع للحكم - كالرقبه - و أن الطبيعه جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالأصل العقلانى المزبور، و البناء على أن المطلق تمام مراده.

و أما إذا جرى دأب المتكلم على الاعتماد على القرائن المنفصله لمصالح توجب ذلك، فبناء العقلاء على جريان الأصل المذكور حينئذ غير ثابت و الشك فيه يوجب التوقف عن إجرائه، بل لا بد فى الأخذ بالإطلاق من الوثوق و الاطمئنان بكون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام.

ثم ان الظاهر أن منشأ سيره أبناء المحاوره التى أشار إليها فى المتن هو التحفظ على حكمه الوضع و فائدته، و هى الحكايه عن المعنى الموضوع له للتفهيم و التفهم، حيث ان المتكلم العاقل لا يصدر عنه التكلم الذى هو فعل اختيارى له الا بداعى غايته الطبيعيه و هى تفهيم المعانى بالألفاظ الموضوعه لها، بحيث يكون إلقاء الكلام بدون إرادته معناه إهمالا لتلك الفائده من دون قرينه على هذا الإهمال، فكونه مريداً لمعنى الكلام الذى جعل قالباً له مما يحكم به العقلاء، و يحتجون عليه بظاهر كلامه، و لذا لو ادعى إرادته خلافه لا تسمع دعواه. و هذا أصل عقلاى جرت عليه سيرتهم قديماً و حديثاً، فهذا الأصل من

ص: ٧٢٦

بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها (١) إلى جهة خاصه، و لذا (٢) ( و لذلك ) ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها (٣) مع عدم إحراز كون مطلقها (٤) بصدد البيان، و بُعد (٥) كونه لأجل ذهابهم

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: صَيرَف وجه الإطلاقات إلى جهة خاصه، كَانَصْرَافِ إِطْلَاقِ «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان من سائر الحيوانات التى لا يؤكل لحمها.

(٢). أى: و لأجل هذه السيره.

(٣). أى: بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده.

(٤). بصيغه اسم الفاعل - أى المتكلم - و الضمير راجع إلى الإطلاقات.

(٥). بضم الباء و سكون العين و كسر الدال معطوف على «عدم» يعنى:

و مع بُعد كون تمسك المشهور بالإطلاقات لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشياع و السريان.

و الغرض من قوله: «و بعد» دفع توهم، و هو: أنه يمكن أن يوجه تمسك المشهور بالإطلاقات بذهابهم إلى وضع المطلق للشيوع و السريان، فلا يكون تمسكهم بالإطلاقات مستنداً إلى الأصل المزبور حتى يكون شاهداً على صحه الأصل. و دفع هذا التوهم بقوله: «و بعد»، و حاصله: أن هذا التوجيه بعيد و غير وجيه، لما مر سابقاً من وضع المطلق للماهيه المهمله التى لم يلاحظ معها الأمارات العقلائيه التى تكون مثبتاتها حجه، و ليس من الأصول العمليه التى لم تثبت حجيه مثبتاتها.

و بالجملة: فهذه الطريقه العقلائيه أوجبت حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيه عند عدم القرينه على إرادته خلافها، إذ الحمل على ذلك بدون القرينه إهمال لتلك الطريقه العقلائيه و الفائده الوضعيه بلا مسوغ.

ص: ٧٢٧

إلى أنها (١) موضوعه للشياع و السريان، و ان كان ربما نسب ذلك (٢) إليهم، و لعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز (٣) و الغفله (٤) عن وجهه (٥)، فتأمل جيداً (٦). شىء أصلاً، فالشيوع خارج عن معناه. و لعل وجه نسبه وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظه عدم الوجه فى التمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلم فى مقام البيان. و قد بينا أن الوجه فيه هو سيره العقلاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإطلاقات، و ضمير «ذهابهم» راجع إلى المشهور، و ضمير «كونه» إلى التمسك.

(٢). أى: نسب وضع المطلق للشياع و السريان إلى المشهور.

(٣). أى: بدون إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و ضمير «بها» راجع إلى الإطلاقات، و ضمير «انه» للشأن.

(٤). معطوف على «ملاحظه»، و غرضه: أن الداعى إلى نسبه وضع المطلق للماهيه المقيده بالشياع إلى المشهور أمران:

أحدهما: ملاحظه تمسكهم بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، مع لزوم إحرازه فى التمسك بها.

ثانيهما: الغفله عن وجه تمسكهم بها، و هو الأصل العقلاى المزبور. فهذان الأمران أوجبا التوجيه المزبور - أعنى نسبه وضع المطلق للمشروط بالشياع إلى المشهور - لكنك قد عرفت وجه تمسكهم بالمطلقات، فالتوجيه المزبور غير سديد.

(٥). أى: وجه تمسك المشهور و هو سيره أهل المحاورات، و قد تقدم بيانها.

(٦). لعله إشاره إلى ضعف التوجيه المزبور، و أنه كيف يمكن نسبه وضع

ص: ٧٢٨

ثم انه قد انقذ بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حاله أو مقالیه على قرينه الحكمة المتوقفه على المقدمات المذكوره (١) - أنه (٢) المطلق للمقيد بالشياع إلى المشهور، و جعله وجهاً لتمسكهم بالإطلاقات، مع أن فيهم من ينكر وضع المطلق له، و يلتزم بكون الموضوع له نفس الماهية المهملة المعراه عن كل قيد من الشيوخ و غيره، كالسلطان و من تبعه، و مع ذلك يتمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده.

الانصراف و أنواعه

\*\*\*\*\*

(١). و هي المقدمات الثلاثه المعروفه بمقدمات الحكمة التي منها عدم قرينه على تعيين المراد، و قوله: «على قرينه» متعلق ب «توقف».

(٢). فاعل «انقذح»، و الغرض من قوله: «انقذح» بيان الانصراف الذي يكون قرينه مانعه عن الإطلاق، و حاصله: أنه إذا كان هناك للإطلاق انصراف إلى جهة خاصه، فهو على أنواع:

أحدها: الانصراف الخطوري الناشئ عن غلبه الوجود الموجه لانصراف المطلق إليه، كخطور ماء الفرات في ذهن من في سواحله، و هذا الانصراف لا يقيد المطلق، للقطع بعدم كون المنصرف إليه مراداً قبل التأمل و بعده و لا يزول بالتأمل.

ثانيها: الانصراف البدوي الموجب للشك في إرادته المنصرف إليه الزائل بالتأمل، و منشأ هذا الانصراف البدوي غلبه استعمال المطلق في المنصرف إليه الموجه لأنس الذهن به، و هذا الانصراف أيضاً لا يقيد المطلق كسابقه، لكنه

ص: ٧٢٩



..... لا- يزول بالتأمل. و الفرق بينهما: أن هذا يوجب الشك البدوى فى إرادته المنصرف إليه من المطلق، و يزول بالتأمل. بخلاف سابقه، فانه لا يوجب الشك البدوى فى إرادته منه، و لا يزول بالتأمل، كما تقدم، فهما مشتركان فى عدم تقييد المطلق و مفترقان فى استقرار الأول و زوال الثانى.

ثالثها: الانصراف الناشئ عن التشكيك فى الماهيه فى متفاهم العرف، و هو على نحوين: الأول: أن يكون التشكيك بمثابة يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، و عدم شموله له بنظرهم، و صيروره لفظ «ما لا يؤكل» ظاهراً فى غير الإنسان، و لذا جوز الفقهاء الصلاه فى شعره و ظفره و بصاقه. و لا إشكال فى كون هذا الانصراف مقيداً للإطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق مع هذا التشكيك كاللفظ المحفوف بالقريته اللفظيه المتصله فى المنع عن انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، و موجب لظهوره فى المنصرف إليه.

الثانى: أن يكون التشكيك بمثابة يشك العرف فى خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج و النفط. و هذا الانصراف و ان لم يكن موجباً لظهور اللفظ فى المنصرف إليه كما فى الفرض السابق، الا أنه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقريته، و معه لا يكون اللفظ ظاهراً فى الإطلاق، لفقدان شرط الإطلاق و هو عدم احتفاف الكلام بالقريته و بالصالح للقريته، فالانصراف فى هذين الفرضين مانع عن التمسك بالإطلاق، غايه الأمر أن المطلق فى الفرض الأول ظاهر فى المنصرف إليه، و فى الثانى مجمل، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن، لا من باب الظهور اللفظى كما فى سابقه.

لا إطلاق له فيما كان له (١) الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الأصناف، لظهوره (٢) فيه، أو كونه (٣) متيقناً منه و لو (٤)

رابعها: الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبه الاستعمال في فرد خاص حد المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقه المرجوحه، لكنه يحكم في المجاز بالتوقف، و في المقام بالثبوت، لما مر في سابقه من فقدان شرط الإطلاق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للإطلاق، و ضمير «له» راجع إلى المطلق.

(٢). أى: لظهور المطلق في خصوص بعض الافراد أو الأصناف، و قوله:

«لظهوره» تعليل للانصراف، يعنى: أن عله الانصراف إما ظهور المطلق في الفرد المنصرف إليه، و إما كون المنصرف إليه متيقناً من المطلق، فقوله (قده) «لظهوره فيه» إشاره إلى النحو الأول من نحوى النوع الثالث من الانصراف، و قوله: «أو كونه متيقناً منه» إشاره إلى النحو الثانى منهما.

(٣). معطوف على «ظهوره» و عدل له، يعنى: أو لكون خصوص بعض الافراد أو الأصناف متيقناً من المطلق، فضمير «كونه» راجع إلى خصوص، و ضمير «منه» إلى المطلق.

(٤). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو لم يكن المطلق ظاهراً في خصوص بعض الافراد كما هو الحال في ثانى نحوى التشكيك في الماهيه على ما مر آنفاً، كما أن قوله: «لظهوره» إشاره إلى أول نحوى التشكيك.

خامسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق و غلبه استعماله في المنصرف إليه حد اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقى الإطلاقى و بين المعنى المنصرف إليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما الا بالقرينه المعينه، فهذا الانصراف يمنع أيضاً عن الأخذ بالإطلاق، كما إذا فرض أن «الصعيد» وضع لمطلق وجه

ص: ٧٣١

لم يكن ظاهراً فيه (١) بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنه ( أن ) منها (٢) ما لا يوجب ذا و لا ذاك (٣)، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل. كما أنه ( أن ) منها (٤) ما يوجب الاشتراك أو النقل. الأرض، ثم استعمل كثيراً في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركاً بينهما، فإذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق الا بالقرينه.

لكن فيه أنه يحمل على المنصرف إليه - و هو التراب الخالص - لأن كثره الاستعمال قرينه، أو صالحه للقرينه على الحمل على المعنى المنصرف إليه، لما تقدم من توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينه.

سادسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حد النقل، و مهجوريه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المنصرف إليه في هذه الصوره أولى من السابقه، كما لا يخفى. هذه هي الأنواع الستة للانصراف، و قد عرفت ان أيا منها يقيد المطلق، و أيا منها لا يقيده و ان كان فيما ذكرناه خلاف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى خصوص بعض الافراد أو الأصناف، و الضمير المستتر فى «يكن» راجع إلى المطلق.

(٢). أى: من مراتب الانصراف ما لا يوجب الظهور، و لا كونه متيقناً من المطلق.

(٣). أى: المتيقن من المطلق، و المراد ب «ذا» الظهور كما عرفته، و قوله:

«كما أنه منها» إشاره إلى الانصراف البدوى الذى جعلناه ثانى أنواع الانصراف.

(٤). أى: من مراتب الانصراف ما يوجب الاشتراك أو النقل، و هذا إشاره إلى النوعين الأخيرين، و هما الخامس و السادس.

ص: ٧٣٢

لا يقال: كيف يكون ذلك (١)؟ وقد (٢) تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق أصلاً.

فانه يقال (٣):

\*\*\*\*\*

(١). أى: كيف يكون الانصراف موجباً لحصول الاشتراك أو النقل؟ و هذا إشكال على الانصراف الموجب للاشتراك و النقل، و هو مذكور فى التقريرات، و حاصله:

أنه كيف يوجب الانصراف إلى بعض الافراد الاشتراك أو النقل؟ مع توقف الوضع التعينى الذى به يتحقق الاشتراك أو النقل على كثره الاستعمال و غلبته، فقبل تحقق الغلبه يكون الاستعمال فى المعنى المنصرف إليه مجازاً، و المجازيه تنافى ما تقدم من كون استعمال المطلق فى المقيد حقيقه لا مجازاً، فالانصراف المؤدى إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض له لا تحقق له خارجاً.

(٢). يعنى: و الحال أنه قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق، مع أن الاشتراك و النقل المسببين عن الغلبه موقوفان على التجوز، كما عرفت آنفاً، هذا.

و يمكن توجيه الإشكال من ناحيه أخرى، و هى: لزوم تعدد المعنى حتى يصير المعنى الثانى - و هو المنصرف إليه - بسبب كثره الاستعمال حقيقه مع بقاء المعنى الأول ليلزم الاشتراك، أو هجره حتى يلزم النقل، و كلاهما مفقود، لأن المعنى المنصرف إليه ليس مغايراً لما وضع له لفظ المطلق حتى يلزم المجاز و تعدد المعنى.

(٣). هذا جواب الإشكال و هو مذكور فى التقريرات أيضاً، و ذلك ينحل إلى وجهين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» و حاصله: أن ما تقدم من أن التقييد لا يوجب التجوز يراد به نفي استلزام التجوز، لا نفي إمكانه،

ص: ٧٣٣

مضافاً إلى أنه «-» انما قيل (١) لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فان استعمال المطلق في المقيد (٢) فمعنى أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق: أن استعمال المطلق و إرادته المقيد منه لا يستلزم التجوز فيه - أى كون المقيد مجازاً - لا أن استعماله و إرادته المقيد منه يمتنع أن يكون على نحو التجوز، بل يمكن فيه كل من الاستعمال الحقيقي و المجازي، فلو أريد المقيد من المطلق بتعدد الدال و المدلول ك «أعتق رقبه» كان الاستعمال على وجه الحقيقة، و لو أريد المقيد من المطلق - مع عدم تعدد الدال و المدلول - كان الاستعمال على وجه المجاز. فلا وجه للإشكال المزبور، لأنه مبني على عدم إمكان المجاز الموجب لحصول التنافي بين الاشتراك و النقل، و بين عدم كون إرادته المقيد من المطلق مجازاً. و أما مع إمكان المجاز فلا مانع من تحقق الاشتراك و النقل بالانصراف إذا استعمل المطلق في المقيد بلحاظ خصوصيه، كإرادته المقيد ك «الرقبه المؤمنه» من نفس الرقبه مجازاً.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: انما قيل بعدم التجوز بمعنى أن التقييد لا- يستلزم التجوز بحيث لا- ينفك تقييد المطلق عن المجازيه، فالمنفى هو الاستلزام، لا- الإمكان، فيجوز أن يكون تقييد المطلق مجازاً كما عرفت. و ضمير «استلزامه» راجع إلى التقييد و ضميراً «له و إمكانه» راجعان إلى التجوز.

(٢). بأن يراد من المطلق المقيد مع عدم دالين يكون أحدهما دالاً على

(-). الضمير للشأن، و يحتمل أن يرجع إلى ما يستفاد من العبارة من: عدم إيجاب التقييد التجوز، و الأنسب على التقديرين ذكر «به» بعد قوله: «قيل».

ص: ٧٣٤

بمكان من الإمكان - أن (١) كثره إرادته المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له (٢) المطلق و الآخر على المقيد كالرقبه المؤمنه، بل كان الدال على مجموع الطبيعه و القيد لفظ المطلق و هو الرقبه فقط، و هذا الاستعمال مجاز و لا مانع عنه، لكن مع القرينه على ذلك كسائر المجازات المحتاجه إلى القرائن.

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى الوجهين اللذين ذكرهما فى التقريرات لدفع الإشكال، و حاصله: منع توقف الاشتراك و النقل على المجازيه، لأن كثره إرادته المقيد من المطلق و لو من باب تعدد الدال و المدلول مثل «أعتق رقبه مؤمنه» ربما توجب مزيه أنس للمقيد مع استعمال اللفظ فيه مجازاً، و يشتد هذا الأنس بالاستعمالات تدريجاً إلى أن يصل إلى حد الحقيقه، فيصير لفظ المطلق مشتركاً بين معناه الأصلي و بين معناه الثانوى الحاصل بالاستعمالات التدريجيه الحقيقه لفرض تعدد الدال و المدلول، فان هجر معناه الأول و بقى الثانى صار منقولاً.

(٢). أى: للمقيد، يعنى: أن كثره إرادته المقيد من المطلق بتعدد الدال بأن يكون للقيد دال على حده كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» توجب للمقيد مزيه أنس، كما يحصل الأنس بسبب القرينه فى المجاز المشهور، كما إذا استعمل لفظ الصلاه كثيراً مع القرينه فى الأركان المخصوصه، و صارت كثره الاستعمال مع القرينه موجهه للأنس، بحيث صار لفظ الصلاه مجازاً مشهوراً فى الأركان، و كلفظ الدآبه الموضوع لمطلق ما يدب على الأرض، ثم استعمل كثيراً فى الفرس مع القرينه المعينه حتى صار منقولاً.

و الحاصل: أن الوجدان حاكم بتحقق الأنس بواسطه الاستعمالات الواقعه بنحو تعدد الدال و المدلول، ثم يشتد و يصل إلى مرتبه الاشتراك أو النقل.

ص: ٧٣٥

مزيه أنس ( مزيد أنس ) كما في المجاز المشهور، أو تعيناً (١) و اختصاصاً به، كما في المنقول بالغلبه، فافهم (٢).

### تنبيه (٣)

و هو: أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مزيه»، يعني: أن كثره إرادته المقيد توجب مزيه أنس بالمقيد كما في المجاز المشهور، أو تعيناً و اختصاصاً به كما في المنقول بالغلبه و الظاهر من عبارته المتن كون الانصراف البالغ حد المجاز الراجح و الاشتراك و النقل مقيداً للإطلاق، و مانعاً عن التمسك به، و كذا إذا كان الانصراف للتيقن الخطابي.

(٢). لعله إشاره إلى الفرق بين التقييد بالانصراف في المجاز المشهور، و بين التوقف فيه و عدم الحمل على المجاز. وجه الفرق: أن الحمل على الإطلاق منوط بعدم القرينه، و ما يصلح للقرينه، و الانصراف صالح لذلك، فيقيد به الإطلاق. و هذا بخلاف الحمل على المجاز، فانه منوط بعدم جريان أصاله الحقيقه، فتدبر.

إذا كان للمطلق جهات عديدة

(٣). غرضه: أنه إذا كان للمطلق جهات، فان كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات، فلا بد من التمسك بالإطلاق في جميعها كالنصوص المفسره للاستطاعه، فانها مطلقه بالنسبه إلى اذن الوالد و الزوج بالنسبه إلى الولد و الزوجه، و بالنسبه إلى اعتبار الرجوع إلى الكفايه ان لم تنهض النصوص الخاصه على اعتباره، فان إطلاق النصوص المفسره للاستطاعه ثابت، لكون المعصوم (عليه السلام) في مقام بيان جميع ما له دخل في الاستطاعه.

ص: ٧٣٦

فى مقام البيان من جهه منها (١)، و فى ( و وارداً فى مقام ) الإهمال أو الإجمال من أخرى (٢)، فلا بد فى حملة على الإطلاق بالنسبه إلى جهه من كونه بصدد البيان من تلك الجهه، و لا يكفى كونه بصدده (٣) من

و ان كان المتكلم فى مقام بيان بعض الجهات و الإهمال فى الجهات الأخرى فلا يجوز التمسك بالإطلاق فى غير تلك الجهه، كالتشبه بإطلاق قوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) لظهاره موضع العض، و ذلك لأنه ليس فى مقام بيان الطهاره و النجاسه حتى يصح التمسك بالإطلاق للطهاره، و انما هو فى مقام بيان الحليه فقط، خلافاً لما نسب إلى شيخ الطائفه (قده) من استدلاله على الطهاره بهذه الآيه الشريفه، كما فى التقريرات. و قد نبه فى التقريرات على هذا التنبيه بعنوان «تذنيب».

\*\*\*\*\*

(١). كالمثال المزبور، حيث ان إطلاق الآيه الشريفه سيق لبيان الحليه، و أن الكلب المعلم من آلات الصيد، و أن ما يصطاده حلال، فالاستدلال بها على طهاره موضع العض غير سديد، لعدم كون الآيه مسوقاً لبيان طهاره موضع العض و نجاسته.

(٢). كنجاسه موضع عض الكلب و طهارته فى الآيه الشريفه، فلا- يصح التمسك بها للطهاره، و كجواز الصلاه فى القلنسوه المتنجسه، فانه لا- يستفاد منه جواز الصلاه فيها و ان كانت من الحرير، أو المغصوب، أو مما لا- يؤكل لحمه، إذ لا إطلاق له بالنسبه إلى هذه الجهات. و مثل ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم فى الصلاه، فانه ناظر إلى العفو من حيث النجاسه، فلا إطلاق له يدل على جواز الصلاه فيه إذا كان مما لا يؤكل لحمه.

(٣). أى: بصدد البيان، و ضمير «كونه» الأول و الثانى راجع إلى المتكلم.

ص: ٧٣٧



جبهه أخرى (١) إلا إذا كان بينهما (٢) ملازمه عقلاً (٣)، أو شرعاً (٤)، أو عادة (٥) كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). فإن كون المتكلم بصدد البيان من جهه - كالتجاسه فى الأمثله المزبوره - لا يكفى فى الحمل على الإطلاق من الجهات الأخرى التى لم يكن المتكلم بصدد بيانها، كالتجاسه، و الحريريه، و عدم المأكوليه فى الأمثله المتقدمه.

(٢). أى: إلا- إذا كان بين الجهتين ملازمه بحيث يكون البيان من إحداهما ملازماً لثبوت الحكم من الجبهه الأخرى التى هى غير مقصوده بالبيان. فىكون الكلام حجه فى كلتا الجهتين، لأن الحجه على أحد المتلازمين حجه على الآخر.

(٣). مثل ما ورد فى صحه الصلاه فى ثوب فيه عذره ما لا يؤكل لحمه من حيث التجاسه عند الجهل بها أو نسيانها بناء على جزئيه العذره للحيوان، فانه يدل عقلاً على صحه الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه عند الجهل أو النسيان لأنه - بناء على جزئيه العذره - لا- فرق فى نظر العقل فى الحكم بصحه الصلاه بين الأجزاء من العذره و غيرها و ان كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذره.

(٤). كما إذا دل دليل على وجوب قصر الصلاه على المسافر فى مورد، فانه يدل على وجوب الإفطار عليه فى ذلك المورد أيضاً، للملازمه الشرعيه بينهما الثابته بمثل قول أبى عبد الله (عليه السلام): «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» فالدليل على أحدهما دليل على الآخر الا فى موارد خاصه خرجت بالدليل.

(٥). مثل ما ورد فى طهاره سؤر الهره، مع أن الغالب عدم خلو موضع السؤر عن التجاسه، فان إطلاق ما دل على طهاره سؤر الهره و ان كان ناظراً

ص: ٧٣٨

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين (١)، فاما يكونان ( أن يكونا ) متوافقين .

فان كانا مختلفين مثل «أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر» فلا إشكال فى التقييد (٢).

و ان كانا متوافقين (٣)، إلى حكم الهرة من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص، الا أن النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاه الميتة لما كانت مقارنة لموضع السور غالباً كان إطلاق دليل الطهارة مقتضياً لطهاره السور مطلقاً و لو كان موضع السور قبل الملاقاه ملائياً للنجاسة، و الا لوجب التنبيه على نجاسته، هذا. ثم ان هذه الملازمات الثلاثة مذكوره فى التقريرات.

المطلق و المقيد المتنافيان

\*\*\*\*\*

(١). ضابط التنافى: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصاله الظهور فيهما.

(٢). لأن حكم العقل بالتخير بين الافراد منوط بتساوى أقدامها بالنسبه إلى الطبيعه، و مع النهى عن بعضها - كعتق الرقبه الكافره - لا يحكم العقل بالتخير، لعدم إحراز التساوى المزبور المقوم للحكم بالتخير، فلا يكون عتق الرقبه الكافره فى نظر العقل كعتق المؤمنه فى الاجزاء، فلا بد من تقييد الرقبه بالايمان.

(٣). مثل «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه».

ص: ٧٣٩

فالمشهور فيهما الحمل و التقييد (١)، و قد استدل بأنه (٢) جمع بين الدليلين «-»

\*\*\*\*\*

(١). كالمختلفين فى النفى و الإثبات، فىحمل المطلق على المقيد، و يقال:

ان المراد الجدى هو المقيد، فالمطلوب هو عتق الرقبه المؤمنه، لا كل رقبه.

(٢). أى: أن الحمل و التقييد جمع بين الدليلين، و قد قيل: «ان الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». و أما كون التقييد جمعاً بين المطلق و المقيد فلائنه يؤخذ بكل منهما، حيث ان المطلق يصير جزء الموضوع، ففى «أعتق رقبه» الظاهر فى كون الرقبه تمام الموضوع لوجوب العتق يجعل الرقبه جزء

(-). بل طرح لدليل المطلق، لأن نتيجته هذا الجمع - و هى تركيب الموضوع من جزءين أحدهما المطلق و الآخر القيد - مما يدل عليه دليل المقيد مع الغض عن دليل المطلق، فان تركيب موضوع وجوب العتق من الرقبه و الإيمان هو مدلول المقيد، بحيث لو لم يكن دليل المطلق لكان دليل المقيد كافياً فى إثبات هذا الموضوع المركب، فلا بد أن يراد بالجمع الجمع بينهما فى الثبوت لا الإثبات، بأن يقال: ان المطلق لم يرد فى مقام بيان المراد الواقعى الجدى، بل كان مراداً صورياً اقتضت المصلحه إبرازه و إخفاء القيد و تأخير بيانه إلى زمان يقتضى الصلاح إظهاره فيه كالعمومات الواردة عليها التخصيصات بعد مضى زمان، فانها تكشف عن عدم تعلق إرادته المولى جداً بتلك العمومات، بل كانت إرادتها صوريه. و الا فالجمع فى مقام الإثبات بمعنى حفظ أصاله الظهور فى كلا الدليلين ممتنع، بل لا بد من التصرف فى أحد الأصلين، هذا فى المقيدات المنفصله.

و أما المقيدات المتصله، فلا ينعقد لمطلقاتها ظهور فى الإطلاق، لوضوح توقف الإطلاق على مقدمات الحكمه التى منها عدم القرينه، و ما يصلح للقرينه، و فى صورته اتصال المقيد تنتفى هذه المقدمه.

ص: ٧٤٠

و هو (١) أولى.

و قد أورد عليه (٢) بإمكان الجمع على وجه آخر (٣)، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

و أورد عليه (٤) بأن (٥) التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، و إنما الموضوع، و في «أعتق رقبه مؤمنه» يجعل المؤمنه جزء آخر لموضوع وجوب العتق، فنتيجة الجمع بينهما كون الموضوع مركباً من الرقبه و الإيمان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، و المقام من صغريات تلك القاعدة.

(٢). قال في التقريرات: «فاستدل الأكثرون بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى. و أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، كحمل الأمر فيهما على التخيير أو في المقيد على الاستحباب» إلى آخر ما ذكر في المتن.

توضيح الإيراد: أن الكبرى - و هى أولويه الجمع من الطرح - و ان كانت مسلمه، الا أن صغراه لا تنحصر في الجمع المزبور، بل يمكن الجمع بين المطلق و المقيد بوجه آخر، و هو حمل الأمر في المقيد كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» على الاستحباب، لمزیه فيها أوجبت ذلك، و إبقاء المطلق على إطلاقه، فيجزى حينئذ عتق الرقبه مطلقاً و ان كانت كافره، لكن عتق المؤمنه أفضل، و هذا جمع حكمی، كما أن سابقه جمع موضوعی.

(٣). یعنی: غير الجمع الأول الذى هو جمع موضوعی.

(٤). أى: على هذا الإيراد المذكور في التقريرات أيضا.

(٥). هذا تقريب الإيراد، توضيحه: أن الجمع الأول - و هو حمل المطلق

ص: ٧٤١

هو تصرف فى وجه (١) من وجوه المعنى (٢) اقتضاه تجرده (٣) عن القيد على المقيد - أولى من الجمع الثانى و هو حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، و ذلك لأن حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً فى معنى لفظ المقيد، لما عرفت من أن إرادته المقيد انما هو بتعدد الدال و المدلول، لا باستعمال المطلق فى المقيد حتى يكون مجازاً، فلا يلزم من حمل المطلق على المقيد تصرف فى معنى المطلق، بل يلزم منه تصرف فى وجه من وجوه المعنى، حيث ان تجرد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعه يقتضى سعه دائره انطباقه على الافراد، و التقييد تصرف فى هذا الوجه و الشأن، و من المعلوم عدم كونه تصرفاً فى نفس المعنى المذى وضع له اللفظ و هو نفس الطبيعه، بل فى وجهه الذى اقتضاه تجرد اللفظ عن القرينه، حيث ان لفظ المطلق المجرد عن كل قيد يقتضى سعه الانطباق المعبر عنها بالسريان و الشيوخ.

و هذا بخلاف حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، لأنه تصرف فى نفس معنى الأمر الذى هو حقيقه فى الوجوب، فلا ينبغى الإشكال فى تعيين التقييد عند الدوران بينه و بين حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الإطلاق المقتضى للشيوخ و السريان المسبب عن تجرد اللفظ عن القرينه.

(٢). أى: معنى المطلق و هو نفس الطبيعه.

(٣). أى: تجرد اللفظ، و «تجرده» فاعل «اقتضاه» و ضمير «اقتضاه» راجع إلى الوجه المراد به الإطلاق، يعنى: اقتضى التجرد عن القرينه ذلك الوجه مع تخيل ورود اللفظ - أى لفظ المطلق - فى مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على دليل المقيد نعلم إجمالاً- بوجود قيد فى البين إما يرجع إلى الموضوع، و هو المسمى بحمل المطلق على المقيد، و إما يرجع إلى الحكم كحمل الأمر على التخيير. و على

ص: ٧٤٢

مع تخيل وروده (١) فى مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده (٢) على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه (٣) حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك (٤) بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

و أنت خبير (٥) كل حال يعلم بعد ورود دليل المقيد بأن المتكلم حين إبراز المطلق لم يكن فى مقام البيان، بل كان فى مقام الإهمال، و لم يكن زعم وجود الوجه المزبور أعنى الإطلاق صواباً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ورود اللفظ المراد به لفظ المطلق.

(٢). أى: وجود القيد على وجه الإجمال، و قد مر توضيح الإجمال بقولنا:

«اما يرجع إلى الموضوع و هو المسمى بحمل المطلق على المقيد».

(٣). أى: فى اللفظ حتى يستلزم التقييد تصرفاً فيه، بل كان الإطلاق أمراً خيالياً.

(٤). أى: تقييد المطلق بالمقيد - الذى قد عرفت أنه لا يستلزم تصرفاً فى معنى المطلق - لا يعارض بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب. وجه عدم المعارضه: انتفاء موضوعها، إذ التقييد - كما عرفت - لا يستلزم تصرفاً فى معنى المطلق. بخلاف حمل أمر المقيد على الاستحباب، فانه تصرف فى نفس معنى اللفظ، لا فى وجه من وجوهه حتى يكون كالتقييد الذى يكون تصرفاً فى وجه من وجوه المعنى. و ضمير «أمره» راجع إلى المقيد.

(٥). هذا جواب الإشكال الذى تعرض له بقوله: «و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ»، و قد أجاب عنه بوجهين:

ص: ٧٤٣

بأن التقييد أيضا (1) يكون تصرفاً في المطلق، لما «-»

الأول: ما ذكره بقوله: «بأن التقييد أيضا» و حاصله: أن ما ذكره المورد في وجه تقديم التقييد على حمل أمر المقييد على الاستحباب من كونه تصرفاً في نفس المعنى، بخلاف التقييد، فانه تصرف في وجه المعنى لا في نفسه، فلا يكون خلاف الظاهر (مخدوش) بأن التقييد أيضا خلاف الظاهر، لأن الظاهر كون المطلق مراداً جدياً للمتكلم، وقضيه التقييد خلافه و ان لم يكن الظفر بالمقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، لما مر سابقاً من أنه أعم من بيان الحكم الواقعي و الظاهري، و انما هو كاشف عن عدم الإطلاق مراداً جدياً للمتكلم، فلا يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى - و هو الإطلاق - حتى يقدم على حمل أمر المقييد على الاستحباب، لكونه تصرفاً في نفس المعنى كما أفاده المورد.

بل التقييد خلاف الظاهر من جهة أن ظاهر المطلق كونه مراداً جدياً، فتقديم دليل التقييد على المطلق لا بد أن يكون بالأظهرية. فالنتيجة: أن التقييد أيضا تصرف في الظاهر و ان لم يكن مجازاً.

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: كحمل أمر المقييد على الاستحباب.

(-). الظاهر أن العبارة لا تخلو عن الاضطراب و سوء التأديبه، لأن قوله:

«لما» ظاهر في كونه عله لكون التقييد تصرفاً في المطلق، و لا يلائمه، لعدم المناسبه بين التعليل و المعلن، فان المعلن و هو لزوم التصرف أمر وجودي، فلا بد أن يعلل بما يناسبه، و هو أن هذا التصرف خلاف ظاهر المطلق، حيث ان ظاهره كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا وجه لجعل قوله: «لما» عله لعدم التصرف في وجه المعنى و هو الإطلاق كما ادعاه المورد، فلو كانت العبارة هكذا «بأن التقييد أيضا يكون تصرفاً في المطلق، لأن قضيه التقييد عدم كون المطلق

ص: ٧٤٤

عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان (١)، بل (٢) عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونه (٣) الحكمه بمراد جدى، غايه الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه (٤). مع (٥) أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب

\*\*\*\*\*

(١). حتى يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى أعمى الإطلاق.

(٢). يعنى: بل يكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن عدم كون الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه مراداً جدياً للمتكلم. و مرجع ضمير «هو» الإطلاق.

(٣). متعلق ب «ظاهره» و ضمير «ظاهره» راجع إلى المطلق.

(٤). أى: فى المطلق، و المشار إليه فى قوله: «بذلك» هو عدم كونه مراداً جدياً، و ضمير «فيه» راجع إلى المطلق، يعنى: غايه الأمر أن التصرف فى المطلق بعدم كونه مراداً جدياً لا يوجب التجوز فى المطلق، لما مر من عدم وضع المطلق للشيوخ و السريان حتى تكون إرادته غيره مجازاً. و غرضه من قوله: «غايه الأمر» أن التصرف لازم على كل حال، و ارتكاب خلاف الظاهر فى المطلق أو المقيد مما لا بد منه، غايه الأمر أنه فى المطلق أهون من ارتكابه فى المقيد، لعدم لزوم مجاز فى الأول.

(٥). هذا ثانى وجهى الجواب عن الإشكال المزبور، و هذا الجواب ناظر مراداً جدياً للمتكلم، و هو خلاف الظاهر» كانت صواباً.

و أما التصرف فى الإطلاق بأن يكون التقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان كما ادعاه المورد، ففيه: أن البيان الذى هو أعم من الواقعى و الظاهرى القانونى موجود، فلا- يكون التقييد حينئذ كاشفاً عن عدم ورود المتكلم فى مقام البيان حتى يكون التقييد تصرفاً فى الإطلاق الذى هو وجه من وجوه المعنى.

ص: ٧٤٥



تجوزاً فيه، فانه (١) فى الحقيقه مستعمل فى الإيجاب، فان (٢) المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحياً فعلاً (٣)، ضروره (٤) أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى إلى ما أفاده المورد من أن حمل أمر المقيد على الاستحباب تصرف فى معنى الأمر.

و حاصله: إنكار مجازيه حمل أمر المقيد على الاستحباب، و ذلك لأن ملاك الوجوب فى المقيد كالرقبه المؤمنه التى هى من أفراد المطلق - أعنى الرقبه - يمنع عن اتصافه بالاستحباب، لاندكالك ملاكه فى ملاك الوجوب، فالمراد بالاستحباب حينئذ أفضلية المقيد من سائر أفراد الواجب، دون الاستحباب المصطلح، كما هو الحال فى استحباب الجماعه فى الصلوات الواجبه، فان صلاه الجماعه واجبه، و استحبابها بمعنى أفضليتها من الفرادى، و كصلاه الجمع - بناء على وجوبها التخييرى - فانها أفضل من صلاه الظهر. و عليه فليس للمورد ترجيح التقييد على حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، بدعوى استلزام الثانى للمجاز دون الأول، فيدور الأمر بين هذين التصرفين من دون استلزام شىء منهما للمجاز، فلا مرجح للتقييد على صاحبه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأمر، و قوله: «فانه» تعليل لعدم التجوز.

(٢). تعليل لكون الأمر مستعملاً فى الإيجاب، و حاصله: أن ما يكون فيه ملاك الوجوب كالرقبه المؤمنه التى تكون لفرديتها للرقبه المطلقه واجده لملاك الوجوب يمتنع أن يتصف فعلاً بالاستحباب، للزوم اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الاستحباب - فى شىء واحد و لو مع تعدد الحيثيه، فلا بد أن يراد بالاستحباب هنا الأفضليه، فيكون عتق الرقبه المؤمنه أفضل أفراد الواجب.

(٣). يعنى: كسائر المستحبات الفعلية.

(٤). تعليل لعدم كون المقيد مستحياً فعلاً، و حاصله ما عرفته: من أن ملاك

وجوبه (١).

نعم (٢) فيما إذا كان إحراز كون المطلق (٣) فى مقام البيان بالأصل كان (٤) من التوفيق بينهما حملة (٥) على أنه سيق فى مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل (٦)، الوجوب الموجود فى جميع أفراد المطلق التى منها الرقبة المؤمنة فى المثال المزبور يمنع عن تأثير ملاك الاستحباب فى الاستحباب الفعلى، للزوم اجتماع الضدين - وهما الوجوب و الاستحباب - فاستحباب المقيد معناه كونه أفضل أفراد الواجب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «استحبابه» راجعان إلى المقيد، و ضمير «ملاكه» راجع إلى الاستحباب.

(٢). غرضه من هذا الاستدراك تسليم ما ذكره المورد من ترجيح التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب فى مورد واحد، و هو ما إذا أحرزنا بالأصل العقلائى المتقدم سابقاً كون المتكلم فى مقام البيان، ثم ظفرنا بدليل المقيد، فلا مانع حينئذ من كشف دليل التقييد عن عدم كونه فى مقام البيان، بل فى مقام الإهمال أو الإجمال، و جعل المقيد بياناً، فحينئذ يقدم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب، إذ الأصل المزبور متبع ما لم يقم ما يصلح للقرينيه على خلافه.

(٣). بكسر اللام يعنى المتكلم.

(٤). جواب «إذا» يعنى: كان من التوفيق بين المطلق و المقيد حمل المطلق على كونه مسوقاً فى مقام الإهمال، فيكون المقيد بياناً له.

(٥). اسم «كان» و «من التوفيق» خبره، و ضميراً «حملة و أنه» راجعان إلى المطلق، و ضمير «بينهما» راجع إلى المطلق و المقيد.

(٦). و هو الأصل العقلائى المذكور الذى يبنى عليه فى إحراز كون المتكلم فى مقام البيان عند الشك فى ذلك.

ص: ٧٤٧

فافهم (١).

و لعل (٢) وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه (٣) فى الإيجاب

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى أن الحمل على الإهمال متجه فيما إذا كان المقييد وارداً قبل الحاجه. و أما إذا كان وارداً بعدها فلا يصح الحمل على الإهمال، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه. أو إشاره إلى أن لازم ذلك عدم جواز التمسك بهذا المطلق فى غير مورد المقييد، فتأمل. أو إشاره إلى غيرهما.

(٢). توضيحه: أنه بعد البناء على وحده التكليف و عدم تعدده يدور الأمر بين التصرف فى ظهور إطلاق الصيغه فى دليل التقييد - كأعتق رقبه مؤمنه - فى الوجوب التعيينى، و عدم كفايه عتق غيرها، بحمله على الأفضليه، و كون المقييد أفضل أفراد الواجب التخييرى، و بين التصرف فى ظهور المطلق - كأعتق رقبه - فى الإطلاق، و تساوى أفراد الرقبه فى تعلق الوجوب و الاجزاء، بحمله على المقييد، و تقييده به، و أن المقييد هو المراد من المطلق، ففى المثال يكون الواجب خصوص عتق المؤمنه كما هو قضيه المقييد.

و بالجملة: يكون التعارض بين ظهورين إطلاقيين: أحدهما ظهور المطلق فى الإطلاق، و الآخر ظهور المقييد فى التعيين، و كلا الظهورين مستند إلى الإطلاق و منافاتهما واضحه، فان إطلاق المطلق يقتضى التخيير بين الافراد، و إطلاق الصيغه فى المقييد يقتضى التعيين، و هما متنافيان، و لا بد فى رفع التنافى من اختيار أحد التصرفين، و لعل ثانيهما - و هو التصرف فى ظهور المطلق بحمله على المقييد و تقييده به - أقوى من أولهما و هو التصرف فى ظهور إطلاق الصيغه فى دليل التقييد، فيقدم عليه.

(٣). فى المقييد ك «أعتق رقبه مؤمنه».

ص: ٧٤٨

التعيينى أقوى (١) من ظهور المطلق فى الإطلاق «-» .

و ربما يشكل (٢) بأنه يقتضى التقييد فى باب المستحبات، مع أن

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر: أن وجه التقديم هو الغلبه الوجوديه للتصرف الثانى على التصرف الأول.

(٢). يعنى: يشكل توجيه التقييد بأقوائيه ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعينى من ظهور المطلق فى الإطلاق بأن لازمه التقييد فى المستحبات، و الحكم باستحباب خصوص المقيد دون المطلق، كما إذا ورد استحباب زياره مولانا الحسين (عليه السلام) بنحو الإطلاق، ثم ورد استحبابها فى أوقات خاصه كالعيدين و عرفه و نصفى رجب و شعبان، فان مقتضى أقوائيه ظهور إطلاق الصيغه فى المقيد فى الاستحباب التعينى من ظهور المطلق فى الإطلاق هو تقييد المطلق، و الحكم بتعين المقيد فى الاستحباب، و عدم استحباب المطلق و هو زيارته صلوات الله عليه فى غير الأوقات الخاصه، و هو كما ترى خلاف المشهور، حيث انهم لم يذهبوا إلى التقييد فى المستحبات، و بنوا فيها على حمل المقيد على تأكيد

(-). كيف يكون أقوى مع كون كليهما مستندين إلى الإطلاق، فهما فى مرتبه واحده. و يمكن أن يكون وجه التقديم صغرويه المقام لكبرى التعيين و التخيير.

بيانه: أن إطلاق الرقبه مثلاً فى «أعتق رقبه» لا يقتضى تعين فرد من الافراد، و لذا يجرى فى الامثال عتق أى فرد من أفراد الرقبه. بخلاف الرقبه المؤمنه فى «أعتق رقبه مؤمنه» فانه يقتضى تعين خصوص المؤمنه، و مع الدوران بين التعيين و التخيير يحكم العقل بالأول، لحصول يقين الفراغ به دون غيره، فلو لم تثبت أقوائيه ظهور المقيد فى التعيين كان مقتضى الأصل التعينيه، كما أنها قضيه المقتضى و اللا مقتضى، ضروره تقدم الأول على الثانى، فتأمل جيداً.

ص: ٧٤٩

بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها (١) على تأكيد الاستحباب.

اللهم الا أن يكون الغالب في هذا الباب (٢) هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيه «-» الاستحباب، و ربما يكشف هذا عن عدم كون حمل المطلق على المقيد فى الواجبات جمعاً عرفياً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المستحبات، فىكون المطلق مستحباً و المقيد مستحباً مؤكداً.

(٢). أى: المستحبات. و المصنف (قده) أجاب عن إشكال عدم حمل المطلق على المقيد فيها بوجهين: أحدهما: قوله: «اللهم الا أن يكون الغالب» و حاصله: إبداء الفرق بين الواجبات و المستحبات، و أن عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات مع كونه جمعاً عرفياً انما هو لأجل ظهور أدله المستحبات فى محبوبيه جميع أفرادها و اشتغالها على الملاك، مع تفاوتها غالباً فى المحبوبيه، و عدم اختصاص المقيد منها بالمحبيه حتى يختص الاستحباب به، فمع وجود ملاك الاستحباب فى جميع الافراد لا بد من حمل المقيد منها على تأكيد الاستحباب، فإذا دل دليل على استحباب مطلق الدعاء فى القنوت، ثم ورد نصّ على استحباب كلمات الفرج فيه، فىحمل هذا على تأكيد استحباب كلمات الفرج.

(-). ان كان المدار فى التقديم أقوائه الظهور فكيف يوجب اختلاف المستحبات فى المحبوبيه ظهور دليل المقيد فى تأكيد الاستحباب، و الغلبه و ان كانت موجه للظن بالتأكد، لكنها لا؛ صص لله لله توجب ظهور اللفظ فى ذلك، و هو المدار فى تقديم أحد الظاهرين على الآخر. نعم الغلبه المذكوره و ان كانت مقيده للظن لكن لا دليل على اعتباره، فهذا الوجه لا يصلح لحمل المقيد على تأكيد الاستحباب.

ص: ٧٥٠

فتأمل (١).

أو أنه (٢) كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، و كان عدم

و الحاصل: أنه مع العلم باستحباب المطلق لا وجه لحمله على المقيد.

و هذا بخلاف الواجبات، فإنه لا- ظهور لأدلتها في وجود ملاك المحبوبيه في جميع أفرادها، بل الظاهر منها اختصاص ملاكها بالمقيد، و لذا وجب حمل المطلق عليه، لعدم وجود الملاك فيه.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ضعف هذا التوجيه الفارق بين الواجبات و المستحبات.

توضيحه: أن غلبه تفاوت مراتب المحبوبيه في المستحبات لا توجب حمل المقيد على تأكيد الاستحباب، لأن المناط في الحمل هو الأظهرية، و كون الغلبه موجه لظهور القيود الواقعه في المستحبات في التأكد بحيث يكون هذا الظهور أقوى من ظهور القيد في الدخل في أصل المطلوبيه (في حيز المنع) إذ لا بد أن يكون الظهور مستنداً إلى اللفظ.

و الحاصل: أن غلبه أفراد المستحبات في المحبوبيه لا- تكون قرينه نوعيه على حمل المقيد على المحبوبيه الزائده على محبوبيه المطلق، بل مقتضى قاعده التقييد تعين المقيد في الاستحباب.

(٢). أى: عدم حمل المطلق في المستحبات على تأكيد استحبابه، و عدم حمل المطلق عليه، و هو معطوف على «أن يكون» يعنى: «اللهم الا أن عدم حمل... إلخ» و هذا ثاني الجوابين عن إشكال عدم حمل المطلق على المقيد، و حاصله:

أن وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «من بلغ» على المطلق، فإذا ورد بلوغ الثواب على زياره مولانا المظلوم أرواحنا فداه صدق عليه بلوغ الثواب، فيشملة عموم أو إطلاق أخبار من بلغ فيستحب المطلق، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، لا لدليل استحبابه،

ص: ٧٥١

رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحملة (١) على تأكيد استحبابه من التسامح (٢) «-» فيها (Z) إذ لو كان لذلك لزم تقييده، والحكم بعدم استحبابه، وأن المستحب هو المقيد فقط كلزوم تقييد المطلق في الواجبات.

والحاصل: أنه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيد مسامحة من باب صدق بلوغ الثواب عليه، لا لدليل نفس المطلق حتى يلزم تقييده. وهذا التسامح مفقود في الواجبات، ولذا يقيدون مطلقها بمقيدها.

\*\*\*\*\*

(١). بالجر معطوف على «مجيء» وضميره راجع إلى دليل المقيد.

(٢). خبر «وكان» وضمير «فيها» راجع إلى أدلة المستحبات، وضمير «استحبابه» إلى المقيد.

(-). هذا التوجيه لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات أيضاً غير وجيه، لأن مرجعه إلى تقوية دلالة دليل المطلق، و تضعيف دلالة دليل المقيد، وعدم صلاحيتها لتقييد المطلق، وذلك مبني على جابريه أخبار من بلغ لضعف الدلالة، وهذا في غاية الضعف والسقوط، وأجنبي عن مفاد تلك الأخبار، وقد تعرضنا للاحتتمالات المتطرفة فيها وما ينبغي المصير إليه من محتملاتها في محله. -

(Z). ولا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الالمقيد، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً، و الا فلا استحباب له وحده، كما لا وجه بناء على هذا الحمل و صدق البلوغ يؤكد الاستحباب في المقيد، فافهم.

ص: ٧٥٢

ثم ان الظاهر (١) أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا (٢) بين المثبتين و المنفيين «-»

\*\*\*\*\*

(١). هذا التعبير تعريض بالخلاف فى المنفيين، حيث ان العلامه (قده) نفى الخلاف عن عدم الحمل، بل عن شيخنا البهائى (قده) فى الزبده «الإجماع عليه» و عن المعالم «الاتفاق عليه»، لعدم الداعى إلى الحمل بعد عدم التنافى بين انتفاء الحكم عن الطبيعه و بين انتفائه عن الفرد أيضا، فان التأكيد بابه واسع. و ضمير:

«انه» للشأن، و قوله: «لا يتفاوت» بالبناء للمفعول أو للفاعل بتقدير الكلام أو الحال.

(٢). من حمل المطلق على المقيد، و أشار بقوله: «متنافيين» و «كما لا يتفاوتان»

و الأولى فى وجه عدم الحمل فى المستحبات أن يقال: ان المطلوب فى المستحبات متعدد، فأصل الطبيعه مطلوب و تقيدها بالمقيد الكذائى مطلوب آخر، فلا تنافى بين المطلق و المقيد حتى يلزم الحمل.

أو يقال: انه لا سبيل إلى إحراز شرط الحمل و هو وحده التكليف فى المستحبات، مع إمكان الأخذ بظاهر دليلى المطلق و المقيد ان كانا من باب تعدد المطلوب، و إحراز كونهما من هذا الباب غير لازم، بل احتمالاه كاف مع مساعده ظاهر دليليهما على ذلك، فلو أحرز وحده التكليف فى المستحبات بحيث كان دليلا المطلق و المقيد فى مقام بيان حكم واحد كانت كالواجبات فى لزوم التقييد.

و الفرق بين الوجهين: أن الأول مبنى على إحراز تعدد المطلوب، و الثانى مبنى على احتمالاه، و كون ظاهر الدليلين دليلا على إثباته.

(-). لعل وجه عدم التعرض للمختلفين هو عدم الإشكال فى الحمل فيهما كما تقدم فى صدر هذا الفصل، حيث قال: «فان كانا مختلفين مثل أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره، فلا إشكال فى التقييد».

ص: ٧٥٣



بعد فرض كونهما (١) متنافيين، كما لا يتفاوتان (٢) في استظهار التنافي بينهما من (٣) استظهار اتحاد التكليف من (٤) وحده السبب (٥) إلى أمرين مذكورين في التقريرات:

أحدهما: أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بنوع خاص منهما، بل يجرى في جميع أنواعهما من كونهما مثبتين كـ «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه» أو منفيين كـ «لا تعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره» إذ المناط في الحمل هو التنافي بينهما المستكشف من وحده التكليف، ففي كل مورد أحرز هذا المناط وجب الحمل من غير فرق بين موارد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: المطلق و المقيد فى المثبتين و المنفيين. و قد عرفت منشأ التنافى بينهما.

(٢). يعنى: المثبتين و المنفيين، و هذا ثانى الأمرين المشار إليهما، و حاصله:

أنه لا تفاوت فى حمل المطلق على المقيد فى المثبتين و المنفيين بين إحراز وحده التكليف فيهما التى هى شرط التنافى الموجب للحمل من وحده السبب، كقوله:

«ان أفطرت فأعتق رقبه و ان أفطرت فأعتق رقبه مؤمنه» و بين إحراز وحدته من الإجماع مثلاً.

(٣). متعلق بـ «فى استظهار» و ضمير «بينهما» راجع إلى المثبتين و المنفيين.

(٤). متعلق بـ «استظهار» فى قوله: «من استظهار».

(٥). كقوله: «ان ظاهرت فأعتق رقبه و ان ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فان وحده السبب تكشف عن وحده الحكم، و كون المطلوب صرف الوجود، فيتحقق التنافى الموجب لحمل المطلق على المقيد.

ص: ٧٥٤

و غيره «-» من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر (١).

## تنبيه (٢)

: لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين (٣) بين كونهما (٤) في بيان الحكم التكليفي و في بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد  
مثلا

\*\*\*\*\*

(١). في كلمات من خالف في المنفيين، و أنكر الحمل فيهما، و قد أشرنا إلى هذا الخلاف عند شرح قول المصنف: «ثم ان  
الظاهر أنه».

عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

(٢). غرضه توسعه دائره حمل المطلق على المقيد، و عدم اختصاصها بالحكم التكليفي، و أن هذا البحث يعم الحكم الوضعي، و  
قد عقد له في التقريرات هدايه مستقلة. و كيف كان لا- يختص حمل المطلق على المقيد بالاحكام التكليفيه، بل يجرى في  
الأحكام الوضعيه أيضا إذا اجتمعت فيه شرائط الحمل.

(٣). أي: المطلق و المقيد المتنافيين سواء كانا مثبتين أم منفيين، كما تقدم مثالهما، أم مختلفين مثل «البيع حلال» و «لا يحل البيع  
الربوي».

(٤). أي: كون المطلق و المقيد المتنافيين في مقام بيان الحكم التكليفي، و في مقام بيان الحكم الوضعي.

(-). الأولى أن تكون العبارة هكذا: «كما لا يتفاوتان في استظهار ما يوجب التنافي بينهما من اتحاد التكليف بين استظهاره من  
وحده السبب و غيرها» و ذلك لاقتضاء قوله: «لا يتفاوتان» وجود كلمه «بين» كما لا يخفى. و ينبغي تأنيث ضمير «غيره» لرجوعه  
إلى وحده، لا إلى السبب. و استظهار التنافي منوط بإحراز وحده الحكم، فلا بد من استظهار وحدته أولا، ثم إضافه التنافي إلى  
الدليلين.

ص: ٧٥٥

أن البيع سبب و أن البيع الكذائي سبب (١) و علم أن مراده (٢) إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله (٣) في دخل التقييد ( القيد ) أقوى «-» من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو (٤) ليس ببعيد، ضروره (٥) تعارف ذكر المطلق و إرادته المقيد - بخلاف

\*\*\*\*\*

(١). هذا مثال للمثبتين، فان كلا من المطلق و المقيد كقوله: «البيع سبب للنقل» و «البيع العربي سبب له» مثبت.

(٢). يعنى: و علم أن مراد المتكلم واحد، و هو سببيه البيع المطلق أو الخاص، لما تقدم من أن العلم بوحده المراد مما لا بد منه فى إحراز التنافى الموجب للتقييد.

(٣). أى: دليل التقييد، و غرضه عدم كفايه مجرد العلم بوحده المراد فى التقييد، بل لا بد من كون ظهور دليله فى التقييد أقوى من ظهور دليل الإطلاق.

(٤). أى: كون ظهور دليل التقييد أقوى ليس ببعيد، و ضمير «فيه» راجع إلى الإطلاق.

(٥). تعليل لقوله: «ليس ببعيد»، و حاصله: أن ذكر المطلق و إرادته المقيد

(-). هذه الأقوائيه شرط فى التقييد لو لم يكن المقيد قرينه على المراد من المطلق، بل كان معارضاً له، و كان تقديم أحدهما على الآخر بالأظهرية. و أما إذا كان قرينه، فيندرج المطلق و المقيد فى كبرى القرينه و ذيهما، و قد قيل بحكومته القرينه عليه، فلا يلاحظ فى تقديمها على ذيهما الأظهرية و لا النسبه، فتقدم عليه و لو كانت أضعف ظهوراً منه، و كذا لو كانت أعم منه. لكن حكومه القرينه على ذيهما و ان كانت مشهوره - على ما قيل - لا تخلو من إشكال، و لعلنا نتعرض له فيما يأتى. فالحق أن المدار فى تقديم المقيد على المطلق هو الأظهرية، و المقام حقيق بالتأمل.

ص: ٧٥٦

العكس (١) - بإلغاء القيد، و حمله على أنه (٢) غالبى، أو على وجه آخر، فانه (٣) على خلاف المتعارف.

### تبصره لا تخلو من تذكره (٤)

، و هي: أن قضيه مقدمات الحكمه منه متعارف، كما يشهد به مراجعه المحاورات العرفيه على ما قيل، و هذا التعارف يؤيد دلالة المقيد، فيصير أقوى ظهوراً فى مدلوله من ظهور المطلق فى الإطلاق و عدم دخل القيد فيه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو ذكر المقيد و إرادته المطلق منه بإلغاء قيده، و عدم الاعتداد به، و حمله على بعض الوجوه من كونه غالبياً، أو لأنه مما يهتم به المتكلم، لدخله فى تأكيد ملاك الحكم فى المقيد، أو لندرتة، أو غير ذلك من الوجوه الداعيه إلى ذكر القيد مع عدم دخله فى موضوع الحكم. و من هنا يتضح المراد بقوله:

«على وجه آخر».

(٢). هذا الضمير و ضمير «حملة» راجعان إلى القيد.

(٣). أى: فان العكس - و هو إرادته المطلق من المقيد بإلغاء قيده - خلاف المتعارف.

اختلاف نتيجة مقدمات الحكمه

(٤). لتقدمها سابقاً فى مبحث الأوامر و فى أوائل المطلق و المقيد، فتكون إعادته تذكره. و حاصل ما أفاده: أن مقدمات الحكمه التى توجب حمل المطلق على الإطلاق تختلف نتيجةها باختلاف المقامات و المناسبات، فقد تكون هى حمل المطلق على العموم الاستغراقى كالبيع فى قوله تعالى: (أحل الله البيع) حيث ان حملة على فرد واحد لا- يناسب مقام الامتان، فمقدمات الحكمه - و هى

ص: ٧٥٧

فى المطلقات تختلف حسب ( بحسب ) اختلاف المقامات، فانها (١) تاره يكون حملها على العموم البدلى، و أخرى على العموم الاستيعابى (٢)، و ثالثه (٣) كون المتكلم فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على فرد خاص، و عدم متيقن من الخطاب مع ورود الحكم مورد الامتان - توجب حمل المطلق و هو البيع على العموم الاستغراقى، لأنه المناسب لتلك المقدمات.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان قضيه المقدمات تاره تكون حمل المطلقات على العموم البدلى كقوله: «جئنى برجل فان قضيه المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على مراده، و عدم متيقن فى البين مع دلالة التنوين على الوحده هى الحمل على الحصة المقيدة بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على كل فرد من أفراد طبيعه الرجل على البدل، و قد مر حكم هذا المطلق إذا ورد معه مقيد مناف له.

(٢). مثل لفظ «البيع» المفيد للعموم الاستغراقى على التقريب المتقدم آنفاً، يعنى: و أخرى تكون قضيه المقدمات حمل المطلقات على العموم الاستيعابى.

(٣). يعنى: و ثالثه تكون قضيه المقدمات حمل المطلق على نوع خاص ينطبق المطلق عليه، كحمل الوجوب المطلق فى مثل قوله: «صل» على نوع خاص من أنواعه و هو الوجوب العينى التعيينى النفسى، لاحتياج غيرها من الكفايه و التخييره و الغيريه إلى مئونه زائده. فالتكلم مع كونه فى مقام البيان لم ينصب قرينه على إرادته واحد من هذه الأنواع، إذ لم يقل: «افعل أنت أو غيرك» حتى يكون الوجوب كفايئاً، أو «صم أو أعتق» حتى يكون الوجوب تخييراً، أو «توضأ

ص: ٧٥٨

على نوع خاص مما (١) ينطبق عليه حسب (٢) اقتضاء خصوص المقام «-» للصلاه» حتى يكون الوجوب غيرياً، فان نتیجه هذه المقدمات كون الوجوب نوعاً خاصاً منه، و هو العيني التعيني النفسى الذى ينطبق عليه المطلق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الأنواع التى ينطبق عليها المطلق، فالضمير المستتر فى «ينطبق» راجع إلى المطلق، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول.

(٢). متعلق بقوله: «اختلاف المقامات» يعنى: أن اختلاف المقامات يكون لاختلاف المقتضيات و الآثار من حيث الحكم الوضعى و التكميلى، فان حليه البيع تناسب حليه كل بيع، لا بيع مجهول عندنا معلوم عند الشارع، و لا بيع واحد على البدل. كما أن المناسب للطلب فى مثل قوله: «جئنى برجل هو الحمل على العموم البدلى». فنفس اختلاف الأحكام قرينه على ما يراد من المطلق، إذ لا يمكن إرادته الجامع بين أنواع الوجوب كما مر آنفاً.

(-). الحق أن يقال: ان نتیجه مقدمات الحكمه فى المطلقات ليست الا الإرسال أعنى به عدم تقييد الطبيعه فى مقام موضوعيتها للحكم بشىء من الحالات و الطوارئ، و أن تمام الموضوع له هو نفس الطبيعه، و ليست نتیجه المقدمات الشيعه حتى تكون تاره العموم البدلى و أخرى الاستيعابى، نعم تختلف نتیجه كون حيثه الطبيعه تمام الموضوع باختلاف الأحكام المتعلقة بها، فان نتیجتها فى الأوامر هى العموم البدلى، إذ المطلوب فيها إيجاد الطبيعه، و هو يتحقق بصرف الوجود الصادق على كل فرد من أفرادها بدلياً. و فى النواهي هى العموم الاستغراقى، حيث ان المطلوب فيها الزجر عن إيجاد الطبيعه، و إبقاؤها على العدم، و هو يتوقف على ترك كل فرد من أفرادها، فقوله: «لا تغتب مؤمناً» بمنزله «لا تغتب أحداً من المؤمنين» ضروره أن إطاعه هذا النهى منوطه عقلاً بذلك.

ص: ٧٥٩

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «اقتضاء» أما اقتضاء خصوص المقام، فكصيغته الأمر، فإن إطلاق الصيغته في مقام الإيجاب يقتضى أن يكون مراد الموجب فرداً معيناً و هو الوجوب العيني التعيينى. و أما اقتضاء الآثار و الأحكام، فكلفظ «الرقبه» و مثل النواهي في إفاده العموم الاستغراقى الأحكام الوضعيه المتعلقة بالطباع كقوله تعالى: (أحل الله البيع) إذ لا يناسب الحليه الوضعيه صرف الوجود من البيع مع كونه في مقام إمضاء ما عند العرف من البيوع، فنفس الحكم الوضعى يقتضى عموم متعلقه، و الا لم يكن له أثر، إذ لا معنى لحليه فرد ما من البيع، و لذا يصح - كما اشتهر - إطلاق كل من العام و المطلق على الطبيعه المتعلقة للحكم الوضعى كالبيع فى الآيه المباركه.

فالأول باعتبار أن نتيجة الإطلاق فيه شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعه.

و الثانى باعتبار أن نفس الطبيعه من دون انضمام حيشه أخرى إليها تمام الموضوع للحكم، بل قيل: انه قد اشتهر بينهم أن كل عام مطلق و كل مطلق عام.

ثم انهم فرقوا بين العام و المطلق تارة بأن المطلق يطلق على طبيعه مستقله بالموضوعيه، بحيث لا يشاركها غيرها فى موضوعيتها للحكم، و يقابله التقييد، و العام يطلق على الطبيعه باعتبار شمول حكمها لجميع أفرادها، و يقابله التخصيص.

و أخرى بأن العام ما لوحظ فيه الكثره بأن جعلت الطبيعه فيه مرآةً للأفراد، و المطلق ما لوحظ فيه نفس الطبيعه من دون لحاظ الكثره فيها. و ثالثه بأن العام لا يطلق الا على الشمول المستند إلى الوضع من غير فرق بين كونه استيعابياً و مجموعياً و بدلاً، و المطلق يقال على ما يستند شموله إلى قرينه الحكمه، هذا. و لم يظهر فرق بين الوجهين الأولين، فتأمل جيداً.

الآثار و الأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فالحكمه (١) في إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى، فان إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان (٢)، و لا معنى (٣) الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل «أعتق رقبه» و كلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعى في مثل «أحل الله البيع» فان الأثر الأول مع ضم مقدمات الحكمه الثلاثه إلى العلم بعدم إرادته الاستغراق و إمكان إرادته الجامع البدلى يوجب حمل المطلق على العام البدلى، إذ لو لم يرد المتكلم لكان مخلا بغرضه. و الأثر الثانى بعد ضم تلك المقدمات الثلاثه إلى إمكان إرادته الاستغراق و عدم مناسبه إرادته الجامع البدلى لمقام الحكم الوضعى، إذ يلزم منه مجعوليته بيع واحد، فإذا صدر عن واحد كان صحيحاً، و إذا صدر ثانياً عنه أو عن غيره كان فاسداً، و هو كما ترى بديهى البطلان (يوجب) حمل المطلق - أعنى البيع - على العموم الاستغراقى، و الحكم بنفوذ كل بيع صدر عن كل شخص.

و الحاصل: أن خصوصيه المقامات و الأحكام التكليفيه و الوضعيه توجب اختلاف قضيه مقدمات الحكمه كما عرفت، كاختلافها بسائر القرائن.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتیجه ما ذكره من اختلاف قضيه المقدمات، و إشاره إلى بعض الصغريات.

(٢). كما عرفت مفصلاً.

(٣). غرضه: أنه ليس قضيه مقدمات الحكمه الحمل على الشيعاء فى جميع الموارد، بل هى مختلفه باختلاف المقامات، إذ لا معنى لحمل الطلب على الجامع بين أنواع الوجوب لتضادها.

ص: ٧٤١



لإرادته الشياح فيه، فلا محيص عن الحمل عليه (١) فيما إذا كان بصدد البيان (٢)، كما أنها (٣) قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع» إذ إرادته البيع مهملاً أو مجملاً ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادته العموم البدلى لا يناسب المقام (٤)، ولا مجال (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: على خصوص الوجوب التعيينى، و ضمير «فيه» راجع إلى الوجوب.

(٢). إذ لو لم يكن المتكلم بصدد البيان، فهو فى مقام الإهمال، و معه لا سبيل إلى إحراز مراده.

(٣). يعنى: كما أن الحكمه قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع» لأن المفروض كونه بصدد البيان، فحمل الكلام على الإهمال أو الإجمال ينافيه، و إرادته العموم البدلى لا تناسب الوضع الوارد فى مقام الامتتان، فالحكمه تقتضى حمل المطلق - أعنى البيع - على العام الاستغراقى، و نفوذ كل فرد من أفراد البيع.

(٤). أى: مقام الامتتان، إذ المناسب له العموم الاستغراقى المفروض إمكانه فتتعين إرادته.

(٥). غرضه دفع توهم إمكان إرادته بيع يختاره المكلف، بأن يكون المراد بالبيع فى «أحل الله البيع» البيع الذى يختاره المكلف أى بيع كان.

وجه عدم المجال: عدم مناسبه لمقام الامتتان، إذ المناسب له حليه كل بيع بنحو العام الاستغراقى حتى يكون المكلف فى سعه من أمره، فتقيده بما يختاره هو ينافى الامتتان و ان كان القيد راجعاً إلى نفس المكلف.

ص: ٧٦٢

لاحتمال إرادته بيع اختاره المكلف أى بيع كان (١). مع أنها (٢) تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد (٣) يفهم بدونها من الإطلاق، ولا يصح قياسه (٤)

مضافاً إلى أنه إحالة على أمر مجهول، إذ لو أريد به كل ما يختاره المتعاملون فهو عموم استغراقى، ولا يناسب التعبير عنه بهذه العبارة. ولو أريد به فرد واحد يختاره المكلف، ففيه أن المقصود به مجمل، ولا يعلم أنه أى بيع، وهو مناف لما فرضناه من كونه فى مقام البيان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير معين بحسب الواقع أيضاً.

(٢). هذا إشكال آخر، و حاصله: أن إرادته بيع مقيد بما يختاره المكلف تحتاج ثبوتاً إلى اللحاظ و إثباتاً إلى البيان، و ضميراً «انها و عليها» راجعان إلى إرادته.

(٣). يعنى: لا يكاد يفهم البيع الذى يختاره المكلف بدون دلالة عليه، فان الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه قاصر عن إثباته، و الدلالة عليه.

(٤). أى: قياس المطلق الواقع عقيب غير الحكم التكليفى، كالبيع الواقع عقيب «أحل» فى المثل بالمطلق الواقع عقيب الحكم التكليفى مثل «جئنى برجل». و الغرض من هذا القياس منع دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعى على العموم الاستيعابى، كعدم دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم على العموم الاستغراقى. بيان وجه المقاييسه: أن كلا منهما مطلق، فكل معنى يراد من أحدهما لا بد أن يراد من الآخر، و من المعلوم أنه لا يراد من «جئنى بالرجل حيث لا عهد العموم الاستغراقى، فكذلك فى مثل البيع فى قوله تعالى: (أحل الله البيع).

فالتتيجه: أن المطلق مطلقاً سواء وقع فى حيز الحكم التكليفى أم الوضعى لا يدل على العموم الاستيعابى أصلاً.

ص: ٧٦٣

على ما إذا أخذ (١) فى متعلق الأمر، فان (٢) العموم الاستيعابى ( فى مثل ذلك ) لا- يكاد يمكن إرادته، و إرادته غير العموم البدلى (٣) و ان كانت ممكنه الا أنها (٤) منافية للحكمه، و كون (٥) المطلق بصدد البيان «-» ( كما لا يخفى ).

\*\*\*\*\*

(١). أى: المطلق.

(٢). هذا وجه فساد المقايسه المزبوره. توضيحه: أنه قياس مع الفارق، لأن إرادته العموم الاستغراقى من المطلق فى المقيس عليه ممتنع، لكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو كان المأمور به فى قوله: «جئنى برجل مجىء جميع أفراد هذه الطبيعه بنحو العام الاستغراقى كان تكليفاً بغير المقدور، و صدوره عن العاقل فضلا عن الحكيم قبيح، فلا بد من إرادته العام البدلى منه، لإمكانه و عدم قبح فى إرادته. و هذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعى، كالبيع فى الآيه الشريفه، فان مقتضى مقدمات الحكمه مع مناسبه الامتنان و إمكان إرادته العموم الاستغراقى منه هو هذا العموم الاستيعابى، فالقياس المزبور فاسد.

(٣). أى: من المطلق الواقع عقيب الحكم التكليفى.

(٤). يعنى: إرادته غير العموم البدلى كفرد معين واقعاً مبهم ظاهراً و ان كانت ممكنه ذاتاً، لكنها ممتنعه عرضاً، لأنها منافية للحكمه، لعدم نصب قرينه على إرادته غير العموم البدلى.

(٥). معطوف على «الحكمه» و مفسر لها، و المطلق - بكسر اللام - هو المتكلم.

(-). بقى هنا أمور لم يتعرض لها المصنف:

الأول: أنه إذا ورد مقيدان مستوعبان للمطلق، كما إذا قال: «أعتق رقبه

ص: ٧٦٤

..... مؤمنه، و أعتق رقبه كافر» ففى تساقطهما، و الحكم بالإطلاق، أو التخيير بين المقيدين نظراً إلى العلم بالتقييد، و عدم ترجيح بينهما، أو التوقف، لتعارض البيان، وجوه أظهرها كونهما بياناً للمطلق كالتصريح بالإطلاق، بأن يقال: أعتق رقبه مطلقاً مؤمنه كانت أم كافر. نعم إذا كان المطلق مثبتاً و المقيدان منفيين كأن يقال:

«أعتق رقبه و لا- تعتق رقبه مؤمنه و لا- تعتق رقبه كافر» فالظاهر جريان أحكام التعارض بينها ان لم يكن أحد المقيدين فاقداً لشرائط الحجية، و الا كان واجدها مقيداً للإطلاق، و فاقدتها ساقطاً عن الاعتبار، لعدم كونه فى نفسه - مع الغض عن التعارض - مشمولاً لدليل الحجية، فلا يصلح للتعارض.

و بالجملة: التعارض بين المطلق و المقيدين منوط بحجيه كلا المقيدين.

الثانى: أن جميع ما تقدم فى العام و الخاص من جواز تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد، و تخصيص المنطوق بالمفهوم الموافق و المخالف، و أحكام تخصيص العام بالمخصص المجمل مفهوماً أو مصداقاً، و بالمتصل أو المنفصل و غيرها يجرى فى المطلق و المقيد حتى استهجان تخصيص الأكثر، إذ المناط - و هو قبح التكلم بعام لم يُرد منه الا بعض أفراده بحيث يعد ما بقى فيه من الافراد بالنسبه إلى ما خرج منه فى غايه القله - موجود فى المطلق أيضاً، لقبح بيان الإطلاق ثم تقييده بقيود كثيره يخرج عرقاً عن الإطلاق بحيث يعد بيانه مع تلك القيود خارجاً عن طريقه أبناء المحاوره فى محاوراتهم. فعدم إجراء بعض أحكام العام من استهجان تخصيص الأكثر فى تقييد المطلق، و عدم القدح فى تقييده بقيود كثيره غايه الكثره، و جعل جوازه مما لا كلام فيه - كما

..... فى التقريرات - حيث قال: «و لعله مما لا كلام فيه أيضا عندهم» لا يخلو عن الغموض.

الثالث: أن كلام من المفاهيم الإفراديه و التركيبيه يتصف بالإطلاق و التقييد، و لا يختصان بالمفاهيم الإفراديه. و الفرق بينهما: أن الإطلاق فى المفاهيم الإفراديه يقتضى التوسعه، فان إطلاق لفظ الرقبه مثلا يقتضى سعه دائره انطباقه، فيشمل المؤمنه و الكافره. بخلاف إطلاق الجمل التركيبيه، فانه يقتضى التضييق، كما يقال: إطلاق العقد يقتضى السلامه و نقد البلد و نحو ذلك. لكن محل الكلام فى مبحث المطلق و المقيد هو المفاهيم الإفراديه دون الجمل التركيبيه، إذ ليس لها ضابط كلى يعرف به أحوالها من حيث الأحكام المترتبه على إطلاقها، ضروره أن لإطلاق كل جمله حكماً يخصصه، فاللازم البحث عن إطلاق كل جمله بخصوصها فى المورد المناسب له، و البحث فى باب المفاهيم كلها يرجع إلى البحث عن إطلاقها و تقييدها، لما مر هناك من أن الضابط فى كون القضييه ذات مفهوم رجوع الشرط أو الوصف أو الغايه إلى الحكم ليكون من تقييد الجمله الطليه.

الرابع: أن التقابل بين الإطلاق و التقييد هل هو التضاد، أم السلب و الإيجاب أم العدم و الملكه؟ و ضابط الأول كون المتقابلين أمرين وجوديين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد، فان كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما امتنع ارتفاعهما أيضا كالحركه و السكون، و الارتفاعان كالسواد و البياض. و ضابط الثانى كون المتقابلين وجود شىء و عدمه المحمولين سواء كان ذلك الشىء جوهرأ كوجود زيد و عدمه، أم عرضأ كوجود السواد و عدمه، و المتقابلان فى هذا التقابل لا يجتمعان و لا يرتفعان، لاستحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما. و ضابط الثالث كون العدم

ص: ٧٦٦

..... فى أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابليه الاتصاف بالوجود كالعنى، فانه عدم البصر ممن له قابليه الاتصاف بالبصر لا من كل شىء، و لذا لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار.

إذا عرفت إجمالاً- أقسام التقابل الثلاثة، فاعلم: أنه لا مجال لتقابل السلب و الإيجاب هنا، لأن هذا التقابل انما يكون بين وجود الماهيه و عدمها المحمولين، فيمتنع اجتماعهما و ارتفاعهما، لأنه شأن المتناقضين. و ليس الإطلاق و التقييد كذلك، لارتفاعهما عن المحل غير القابل لهما، كتقييد الخطاب بوجود متعلقه أو عدمه، كأن يقال: «يجب عليك الصلاه المقيده بالوجود أو العدم» إذ التقييد بالوجود يوجب تحصيل الحاصل، و لا معنى لطلب إيجاد الصلاه الموجوده.

مضافاً إلى أن وجود المتعلق ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته.

و التقييد بالعدم مناف للطلب الذى يبعث على الإيجاد، و نقض العدم بالوجود.

و كذا امتناع إطلاقه أيضاً بالنسبه إلى كل من وجود المتعلق و عدمه، إذ لا- يعقل مطلوبيه الصلاه مثلاً- مطلقاً سواء أ كانت موجوده أم معدومه.

و بالجملة: فارتفاع كل من الإطلاق و التقييد فى الانقسامات المتأخره عن الخطاب كاشف عن عدم كون التقابل بينهما السلب و الإيجاب، فيدور الأمر بين تقابل التضاد، و العدم و الملكه. فان كان الإطلاق عباره عن الماهيه المقيده بالشيوع و السرمان - كما نسب إلى المشهور - كان التقابل بينهما التضاد، لكون كل من الإطلاق و التقييد أمراً وجودياً.

..... و ان كان الإطلاق أمراً عديمياً - و هو عدم التقييد بشئ ء - كان التقابل بينهما العدم و الملكة.

و حيث ان الحق كون المطلق نفس الماهية المهملة - كما عليه السلطان و جماعه - فالتقابل بينهما هو العدم و الملكة، لا السلب و الإيجاب، لما مر من أن ارتفاع المتقابلين فى السلب و الإيجاب يكون محالاً، لكونه من ارتفاع النقيضين. بخلاف المتقابلين فى العدم و الملكة، فان ارتفاعهما مما لا مانع عنه. و لا التضاد، لأنه يتحقق بين أمرين وجوديين كما عرفت، و الإطلاق بناء على ما تقدم من كون المطلق عبارته عن نفس الماهية المهملة دون المرسله أمر عديمى، فلا- محيص عن كون التقابل بينهما العدم و الملكة، و الا- لانسد باب البراءة فى الأقل و الأ- كثر الارتباطيين سواء كان منشأ الشبهه فقد الحججه المعبره على الحكم كعدم الدليل على جزئيه السوره مثلاً، أم الأمور الخارجيه كالشك فى كون اللباس مما يؤكل.

وجه انسدادها: أنه - بناء على كون التقابل بينهما التضاد أى كونهما أمرين وجوديين - يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر عقلاً، كما هو شأن الضدين، فإذا نفينا جزئيه السوره مثلاً للصلاه لزم منه إطلاق الاجزاء المعلومه، إذ مقتضى الارتباطيه جزئيه كل جزء فى نفسه، و شرطيته لغيره مما سبقه و لحقه من الا-جزاء، فإذا ثبت عدم جزئيه السوره ثبت إطلاق الا-جزاء المعلومه، فلو كان الإطلاق أمراً وجودياً لزم مثبتيه البراءه، لأنها تثبت ضد ما نفته من الجزئيه و القيديه، فان نفي الجزئيه يلزم إطلاق الاجزاء، و قد ثبت فى محله عدم حججه الأصول

ص: ٧٤٨

..... المثبتة. هذا فى الشبهه الحكميه التى منشؤها فقد الحججه على الحكم.

و كذا إذا كان منشؤها الأمور الخارجيه كالشك فى كون اللباس مما يؤكل لحمه، فانه تجرى فيها البراءه بلا كلام كجريانها فى الشبهه الحكميه، فلو جرت البراءه فى مانعيته ثبت إطلاق الصلاه بالنسبه إلى هذا اللباس، و عدم تقيدها بعدمه، و من المعلوم كون هذا الأصل حينئذ مثبتاً، فلا يجرى، و لازم عدم جريانه وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك فيه، و قد ذهب الجبل بل الكل فى هذه الأعصار إلى جواز الصلاه فيه.

و بالجمله: ينسد باب البراءه فى الأقل و الأكثر الارتباطين مطلقاً بناء على كون التقابل بين الإطلاق و التقييد التضاد أو السلب و الإيجاب، لأن إثبات أحد الضدين أو النقيضين بنفى الآخر بالأصل منوط بحججه الأصل المثبت.

و هذا بخلاف ما إذا كان التقابل بينهما العدم و الملكه، فانه لا يلزم إشكال الإثبات أصلاً، لكون الإطلاق أمراً عدمياً، إذ ليس نفي التقييد الا الإطلاق، فلا يكون الأصل مثبتاً أصلاً، فتأمل جيداً.

الخامس: أن المطلق المبحوث عنه فى المطلق و المقيد - و هو الماهيه القابله للانطباق على كثيرين - لا يصدق على الاعلام الشخصيه، و مع ذلك يتمسكون فيها بالإطلاق، و المراد بالإطلاق هناك انما هو بالنسبه إلى العوارض و الطوارئ، و ذلك ليس جزء المدلول، بل هو خارج عنه، و انما يثبت الإطلاق بمقدمات الحكمه، كما لا يخفى.

ص: ٧٦٩



و الظاهر (١) أن المراد من المبلن فى موارد إطلاقه الكلام «-»

المجلل و المبلن

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الإجمال تاره يكون فى الكلام بأن لا يكون له ظهور فى

(-). ظاهره: أن المجلل و المبلن من أوصاف الكلام، و خروج مجملات المفردات كالغناء و الآنيه و غيرهما، و الخطوط و الإشارات عما يتصف بهما، لعدم كونهما من الكلام، مع أن الظاهر عدم الوجه فى التخصيص بالكلام، و لذا عد الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين جملة من الألفاظ كالغناء و الوطن و غيرهما من الألفاظ المجلله، فلا يختص المجلل و المبلن بالمعانى التركيبية، بل يجريان فى المعانى الإفرادية أيضا.

كما أن الظاهر أنهما ملحوظان بالنسبة إلى العارف بالوضع، لا الجاهل به، فالكلام العربى الذى له معنى ظاهر لا يعد مجملا عند غير العرب ممن لا يعرف معناه، و كذا لا تكون اصطلاحات أهل المعقول مجمله عند غيرهم ممن لا يعرفها.

فالإجمال عباره عن عدم صلاحية اللفظ عن حكاية معناه و تعيينه للعالم بالوضع لاشتراكه بين معان عديده. و ليس الإجمال عباره عن عدم علم المخاطب بالمعنى لجهله بوضعه. لكن يطلق لفظ المجلل كثيراً على هذا الأخير، و منه إطلاق المجلل على الغناء و نحوه، فان المراد به عدم تحصيل مفهومه بحده من أهل اللغة. و على كل حال لا يطلق لفظ المجلل الا بعد الفحص و المراجعة.

ص: ٧٧٠

الَّذِي لَهُ ظَاهِرٌ، وَ يَكُونُ بِحَسَبِ مَتَفَاهِمِ الْعَرَفِ قَالِباً لَخُصُوصِ مَعْنَى، وَ الْمَجْمَلُ بِخِلَافِهِ، فَمَا لَيْسَ لَهُ ظُهُورٌ مَجْمَلٌ وَ ان (١) عِلْمٌ بِقَرِينِهِ خَارِجِيهِ مَا أُرِيدُ مِنْهُ، كَمَا أَنَّ مَا لَهُ الظُّهُورُ مَبِينٌ وَ ان عِلْمٌ بِالْقَرِينَةِ الْخَارِجِيهِ أَنَّهُ مَا أُرِيدُ ظُهُورَهُ (٢) وَ أَنَّهُ (٣) مَوْوَلٌ. وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا فِي الْآيَاتِ وَ الرِّوَايَاتِ (٤) مَعْنَى إِمَّا لَتَعَدُّدِ الْوَضْعِ، وَ إِمَّا لَتَسَاوَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي لِلْحَقِيقِي، وَ إِمَّا لِجِهَةِ أُخْرَى. وَ أُخْرَى يَكُونُ فِي الْمَرَادِ مَعَ ظُهُورِ الْكَلَامِ فِي مَعْنَى، لَكِنْ مَعَ الْعِلْمِ بَعْدَ إِرَادَةِ ظَاهِرِهِ، كَالْعَامِ الَّذِي عِلْمٌ إِجْمَالاً بِتَخْصِيصِهِ بِمَخْصَصٍ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الْمَخْصَصِ تَفْصِيلاً. وَ الْمَصْنَفُ جَعَلَ الْمَبِينِ الْكَلَامَ الَّذِي لَهُ ظَاهِرٌ وَ ان عِلْمٌ بَعْدَ إِرَادَتِهِ، وَ الْمَجْمَلُ بِخِلَافِهِ وَ ان عِلْمٌ بِالْمَرَادِ، فَمُورِدُ الْإِتِّصَافِ بِالْمَبِينِ وَ الْمَجْمَلِ هُوَ الْكَلَامُ، لَا الْمَرَادُ، خِلَافاً لِمَا فِي التَّقْرِيرَاتِ مِنْ أَنَّ الْمُتَصِفَ بِهِمَا هُوَ الْمَرَادُ لَا الْكَلَامَ، فَالْمَبِينُ عِنْدَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ (قَدَهُ) عَلَى مَا فِي التَّقْرِيرِ الْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ هُوَ الْوَاضِحُ الْمَرَادُ وَ ان لَمْ يَكُنْ لَهُ ظُهُورٌ، كَمَا إِذَا فَرَضَ إِجْمَالُ صَيْغِهِ الْأَمْرَ، وَ عَدَمُ ظُهُورِهِ فِي الْوَجُوبِ، لَكِنْ عِلْمٌ بِالْقَرِينَةِ إِرَادَةَ النَّدْبِ مِنْهَا، وَ الْمَجْمَلُ هُوَ مَا لَمْ يَتَضَحَّ الْمَرَادُ مِنْهُ وَ ان كَانَ لَهُ ظُهُورٌ.

\*\*\*\*\*

(١). وَصَلِيهِ، وَ هَذَا تَعْرِيفٌ بِمَا فِي التَّقْرِيرَاتِ وَ قَدْ عَرَفْتَهُ.

(٢). مِثْلُ «جَاءَ رَبُّكَ» وَ «مَا» فِي قَوْلِهِ: «مَا أُرِيدُ» نَافِيَهُ.

(٣). مَعْطُوفٌ عَلَى «أَنَّهُ» وَ ضَمَائِرُ «أَنَّهُ وَ ظُهُورُهُ وَ أَنَّهُ» رَاجِعَةٌ إِلَى مَا لَهُ الظُّهُورُ.

وَ ضَمِيرُ «مِنْهُمَا» رَاجِعٌ إِلَى الْمَجْمَلِ وَ الْمَبِينِ.

(٤). وَ غَيْرُهُمَا مِثْلُ مَا عَنِ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «أَمَرَنِي مَعَاوِيَةَ بَلَعَنَ عَلِيَّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَلَا فَالْعَنُوهُ»، وَ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا حِينَ سَأَلَ عَنِ الْخَلِيفَةِ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ».

ص: ٧٧١

و ان كان أفراد كثيره (١) لا- تكاد تخفى، الا أن لهما (٢) أفراداً مشتبهه وقعت محل البحث و الكلام للاعلام فى أنها (٣) من أفراد أيهما، ك آيه السرقة (٤)، و مثل «حرمت عليكم أمهاتكم» و «أحلت لكم بهيمه الأنعام» مما (٥)

\*\*\*\*\*

(١). و عد منها قوله تعالى: (و ان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم الا أن يعفون أو يعفو العدى بيده عقده النكاح) حيث انه قيل: يحتمل أن يكون المراد بالمعطوف الزوج، فيكون العفو عما فى ذمه الزوجه إذا قبضت المهر، و أن يكون ولى الزوجه، فيكون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمته عن المهر.

(٢). أى: للمجمل و المبين أفراد مشتبهه صارت مورداً للبحث.

(٣). أى: تلك الافراد المشتبهه من أفراد أيهما أى من أفراد المجمل أو المبين.

(٤). و هى قوله: (السارق و السارقه فاقطعوا أيديهما). و الإجمال فى هذه الآيه يمكن أن يكون بالنسبه إلى كل من اليد و القطع. أما الأول، فلان اليد تطلق تاره على الأنامل و الأصابع، و أخرى على ما ينتهى إلى المرفق، و ثالثه إلى ما ينتهى إلى المنكب، و لا قرينه فى الآيه المباركه على المراد. و أما الثانى، فلأنه قد يطلق على الفصل و قطع الاتصال، و قد يطلق على الفصل فى الجمله، كما إذا قطع عضواً و صار معلقاً بالجلد. و الآيه الشريفه ليست ظاهره فى شىء من هذه المعانى، فتعد من المجازات.

(٥). أى: من الأحكام المضافه إلى الأعيان مع وضوح تعلقها بالافعال الصادره من المكلفين، فان الفعل المتعلق بالأم مجمل، كالنظر و اللمس و التقبيل. لكن عد هذا من المجملات مجرد فرض، لأن مناسبه الحكم للموضوع التى هى من

ص: ٧٧٢

أضيف ( التحريم و ) التحليل إلى الأعيان، و مثل «لا صلاحه إلا؛ غ لله لله بطهور» (١).

و لا يذهب عليك (٢) أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت (٣) من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون (٤) قالباً لمعنى و هو (٥) مما يظهر بمراجعته الوجدان، فتأمل (٦). القرائن تعين الفعل المتعلق للحرمة، و هو الوطاء، فينعقد للكلام ظهور عرفى فلا إجمال فيه.

\*\*\*\*\*

(١). إجمال هذا التركيب مبنى على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، لأنه حينئذ يدور الأمر بين نفي الصحة و الكمال، و لا قرينه فى الكلام على أحدهما، فلا محاله يصير مجملاً. و أما على القول بوضعها للصحيح، فلا إجمال، لأن الظاهر حينئذ نفي الصحة، إذ غير الصحيح ليس بصلاحه حقيقه حتى ينفى.

(٢). توضيحه: أن إقامه البرهان على الإجمال أو البيان فى الموارد التى اختلفوا فى كونها مجمله أو مبنيه - كما صنعه جماعه - ليست فى محلها، لأن الظهورات من الأمور الوجدانية لا البرهانية، فربما يكون كلام مجملاً عند بعض و مبيناً عند آخر، لمساعدته وجدان بعض على إجماله، و مساعدته وجدان غيره على خلافه.

(٣). يعنى: فى أول الفصل حيث قال: «و الظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه الكلام الذى له ظاهر» و ضمير «ملاكهما» راجع إلى الإجمال و البيان.

(٤). معطوف على «يكون».

(٥). أى: الملاك - و هو الظهور - يظهر بمراجعته الوجدان، فبعد المراجعته إليه يظهر أن للكلام ظهوراً أو لا.

(٦). لعله إشاره إلى: أن الغرض من إقامه البرهان التنبيه على ما هو ثابت

ثم لا يخفى أنهما (١) وصفان إضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع (٢)، أو لتصادم (٣) ظهوره بما حُف به لديه (٤)، و مبيناً لدى الآخر، لمعرفته، و عدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف و الكلام، و النقض و الإبرام فى المقام، و على الله التوكل و به الاعتصام. بالوجدان، فيكون البرهان طريقاً إلى الأمر الوجدانى الذى هو برهان حقيقه.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن المجل و المبين ليسا من الصفات الحقيقه المحدوده بحد معين بحيث يكون اللفظ مجملاً عند الجميع أو مبيناً كذلك، بل هما من الصفات الإضافيه، فيمكن أن يكون لفظ أو كلام مبيناً عند شخص لعلمه بالوضع، و عدم مانع عن الأخذ بالمعنى الموضوع له بنظره، و مجملاً- عند غيره، لعدم علمه بالوضع، أو علمه بالوضع مع الظفر بقريته مانعه عن الأخذ بمعناه، فحينئذ يتصف لفظ أو كلام بالإجمال عند شخص و بالبيان عند غيره، فيختلف الإجمال و البيان بحسب الأنظار و الأشخاص، فهما من الأمور الإضافيه، لا الأوصاف الحقيقه.

(٢). عدم المعرفه بالوضع أحد موجبات الإجمال.

(٣). معطوف على «عدم» و هذا موجب آخر للإجمال، فان احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى يوجب الإجمال.

(٤). هذا الضمير راجع إلى واحد، و ضمير «به» راجع إلى الموصول و ضمير «ظهوره» راجع إلى الكلام.

ص: ٧٧٤

..... هذا آخر ما أردنا إيرادَه من توضيح الجزء الأول من كتاب كفاية الأصول للمحقق الخراسانيّ قدس سره، و أسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصاً لوجه الكريم، و أن ينفع به إخواننا المحصلين المتقين. و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتری المروج عفا الله عز و جل عن سيئاتهما في جوار الروضه الشريفه العلويه علي من حل بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاة و السلام و التحيه و الحمد لله رب العالمين و الصلاة علي محمد و آله المعصومين و لعنه الله علي أعدائهم أعداء الله إلي يوم الدين.

ص: ٧٧٥

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۱۳۳/ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمدجعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



فى بيان الأمارات المعترفه شرعاً (١) أو عقلاً (٢).

و قبل الخوض فى ذلك (٣) لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من (٤) الأحكام و ان كان خارجاً (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). سواء أ كان تأسيسياً كجعل الحجيه لخبر العادل و اليد و نحوهما و ان لم توجب الوثوق و الاطمئنان، أم إمضائياً كحجيه خبر الثقة الموجب للاطمئنان العقلانى.

(٢). كحجيه الظن فى حال الانسداد بناء على الحكومه.

(٣). أى: فى بيان الأمارات.

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و المراد ببيان بعض أحكام القطع هو البحث عن أن حجيته ذاتيه أو مجعوله، و أن استحقاق العقوبه يترتب على مخالفته مطلقاً و ان كان مخطئاً أو على صورته موافقته للواقع فقط، و غير ذلك مما سيأتى بيانه.

(٥). وجه الخروج عدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه - و هى ما يقع كبرى لقياس تكون نتيجه حكماً كلياً فرعياً - على مباحث القطع، و ذلك لأن العلم بالحكم الشرعى من آثار المسأله الأصوليه و لوازمها، فكيف يكون موضوعاً

من مسائل الفن «-» . ----- لها. وعبارة أخرى: العلم بالحكم معلوم للمسألة الأصولية و  
نتيجته لها، فهو متأخر عنها، فلو فرض كونه موضوعاً لها كان متقدماً عليها، و هو محال. و عليه فلا يصح أن يقال: «صوم شهر  
رمضان مثلاً- معلوم الوجوب، و كل معلوم الوجوب واجب، فالصوم واجب» لعدم كون العلم بالوجوب عله للوجوب و لا معلولاً  
له كما هو شأن الكبرى، فان قولنا: «كل متغير حادث» عله للنتيجة - و هي حدوث العالم - كعليه قولنا: «كل مقدمه الواجب  
واجبه» لوجوب الوضوء مثلاً الذي هو نتيجة قياس صغراه «الوضوء مقدمه الواجب» و كبراه «كل مقدمه الواجب واجبه».

و كوجوب صلاة الجمعة مثلاً الذي هو نتيجة قياس صغراه «وجوب صلاة الجمعة مما قام عليه خبر العادل أو الثقة» و كبراه «كل  
ما قام على وجوبه خبر العادل واجب».

و بالجمله: فالقطع بالحكم - كوجوب الصوم المتقدم - لا- يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلى الفرعى. و كذلك القطع  
بالموضوع، فلا يصح أن يقال:

«هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية حرام» ليستنتج منه حرمة الخمر، ضروره أن الحرمة تعرض ذات الخمر لا- معلوم  
الخمرية حتى يقع كبرى لقياس الاستنباط. =====

(-). قد يقال: ان مسأله التجري من مسائل علم الأصول بتقريب: أن البحث في التجري إذا كان بحثاً عن تعنون الفعل المتجري به  
بعنوان قبيح ملازم للحرمة بقاعده الملازمه اندرج في مسائل الفن.

لكن فيه أولاً: أن المسألة الأ-صولية هي نفس الملازمه بين حكم العقل و الشرع كمسأله حجيه خبر الثقة، دون البحث عن قبح  
شىء عقلاً، فانه راجع

\*\*\*\*\*

(١). لأنه يبحث فى القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من

إلى تنقيح صغرى من صغريات قاعده الملازمه، فهو كالبحت عن كون راوى الخبر ثقه فى الخروج عن المسائل الأصوليه.

و الحاصل: أن البحت عن الملازمه بين القبح العقلى و الحرمة الشرعيه داخل فى علم الأصول، و أما البحت عن ثبوت القبح العقلى لفعل بعنوان التجرى مثلا و عدمه فهو داخل فى المبادئ.

و ثانياً: - بعد الغض عن ذلك - أنه أجنبي عن قاعده الملازمه، إذ مصبها خصوص الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الأحكام، لا معلولاتها كالمقام، فان قبح التجرى كقبح المعصيه انما هو لأجل كونه تمرداً على المولى و مخالفه لما اعتقده من التكليف، و من المعلوم أن هذا القبح واقع فى سلسله معلولات الأحكام لا عللها.

نعم تندرج مسأله حجيه العلم الإجمالى - و كونها بنحو الاقتضاء أو العليه أو التفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه كذلك بالاقتضاء فى الأول و العليه التامه فى الثانى - فى علم الأصول كحجيه الأمارات غير العلميه، لأن مرجع البحت فيه إلى أصل الحجيه أو كفيئتها أو كميئتها.

و أما البحت عن قيام الأمارات غير العلميه مقام القطع الطريقي و عدمه فهو من المباحث المتعلقة بالأمارات و أجنبي عن أحكام القطع و أبحاثه من غير فرق فى ذلك بين تنزيل الأماره منزله القطع و بين تنزيل المؤدى بما هو مؤدى الأماره منزله الواقع المقطوع به. فالأولى ذكر قيام الأمارات غير العلميه مقام القطع الطريقي فى مباحث الأمارات كما لا يخفى. =====

(-). التعبير بالأشبه لا يخلو من المسامحه بعد وضوح تعدد جهات البحت

بمسائل الكلام، لشده (١) مناسبه (٢) مع المقام (٣)، فاعلم: أن البالغ (٤) «-» .  
استحقاق الثواب و العقاب، و من الواضح أن البحث عن ذلك من المسائل الكلاميه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا بأس» و وجه المناسبه: اشتراك الأمارات مع القطع فى الطريقيه، و فى إحراز الوظيفه من الفعل أو الترك.

(٢). أى: مناسبه بعض ما للقطع من الأحكام.

(٣). أى: بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً.

(٤). وجه العدول عن «المكلف» الموجود فى عباره فرائد الشيخ الأعظم (قده) إلى «البالغ» كما ذكره هنا هو ما صرح به فى حاشيته على الرسائل بقوله:

«ان من الأقسام من لم ينتجز عليه التكليف كموارد البراءه، و من المعلوم أن المكلف الفعلى لا- ينقسم إلى الأقسام التى منها الجاهل غير المنتجز عليه التكليف، لأن القسم عين المقسم مع زياده قيد». =====

ى القطع الموجب لكونه مسأله كلاميه تاره و أصوليه أخرى، و عليه فالأولى أن يقال: «ان مسأله القطع و ان كانت من جهه كلاميه، لكن لما كان فيها جهه أصوليه أيضا صح إدراجها فى علم الأصول». و ما فى حاشيه بعض المدققين (قده) من بيان وجه الأشبهيه بقوله: «حيث ان مرجع البحث إلى حسن معاقبه الشارع على مخالفه المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام» غير ظاهر، حيث ان ما أفاده (قده) بيان لوجه كونه من نفس المسائل الكلاميه، لا لأشبهيته بها، فتدبر.

(-). المراد به خصوص المجتهد، كما أنه الظاهر من «المكلف» فى عباره شيخنا الأعظم أيضا - خلافاً لما اختاره المصنف فى حاشيه الرسائل

ص: ٨

و توضيح ذلك: أن المصنف (قده) حمل «المكلف» الموجود في عبارته الشيخ الأعظم (قده) على المكلف الفعلى، و هو لا يشمل جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي غير المنجز الذي تجرى فيه البراءة، و من المعلوم:

أنه لا- بد من وجود المقسم - و هو المكلف - في جميع الأقسام، لأن كل قسم هو المقسم مع زياده قيد، و لما لم يكن الشاك في الحكم مكلفاً فعلياً فقد عدل عن جعل المقسم المكلف إلى جعله البالغ الذي وضع عليه القلم، لشمول «البالغ» لجميع الأقسام حتى الشاك. =====

قوله: «و لا- خصوص من بلغ درجه الاجتهاد»، لما فيه من الضعف كما سيظهر - فلا- يشمل العامي، لأن الموضوع و ان كان بحسب الظاهر عاماً، الا- أن أخصيه المحمول قرينه على كونه خاصاً أيضاً، إذ لا يعقل حمل الخاص على العام، ضروره عدم اتحاده مع الموضوع المصحح لحمله عليه كقولنا: «الحيوان إنسان» فانه يمتنع أن يكون الإنسان بخصوصيته متحداً مع الحيوان مع بقائه على عمومته. و هذا نظير ما دل على وجوب الحج على المكلف المستطيع، فانه لا شك في لزوم تقييد المكلف مطلقاً - سواء كان المقيد عقلياً أم نقلياً - بخصوص المستطيع و ان كان هو أعم منه و من غيره. و عليه، فالمكلف و ان كان بإطلاقه شاملاً- للمجتهد و غيره، الا أن انقسامه إلى القاطع بالحكم و الظان به و الشاك فيه يقيده بخصوص المجتهد، لتوقف تشخيص الظن المعبر عن غيره و تنقيح مجارى الأصول للشاك على الاجتهاد، لعدم حصول الشرائط لغير المجتهد، فلا محاله يختص المكلف في المقام بالمجتهد. و حجيه القطع بالحكم على المكلف مطلقاً و ان لم يكن مجتهداً لا توجب إرادته مطلق المكلف و ان كان عامياً، و ذلك



ن المكلف المنقسم إلى مجموع الأقسام أعنى القاطع و الظان و الشاك ليس الا المجتهد كما هو واضح.

و الحاصل: أن المكلف الناظر إلى الأدله الذي يحصل له العلم بالحكم أو الظن به أو الشك فيه ليس الا المجتهد.

و مما ذكرنا يظهر ضعف دعوى «أعميه المكلف من المجتهد و العامي، غايه الأمر أن المجتهد نائب عن العامي في استنباط الأحكام، لا أن عجزه يوجب اختصاص المكلف بالمجتهد» و ذلك لأن المجتهد حين مراجعه الأدله و استنباط الأحكام الكليه منها لا يرى نفسه نائباً عن الغير في استنباطها، بل هو غافل عن نيابه غالباً فلا يقصدها مع أنها متقومه بالقصد، بل يكون رجوع الجاهل إليه أمراً فطرياً ارتكازياً من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا من باب رجوع المنوب عنه إلى النائب، إذ الاجتهاد واجب كفائي، فالمجتهد المستنبط للحكم يأتي بواجبه الكفائي، كسائر الواجبات الكفائيه التي يأتي بها هو و غيره من المكلفين عن أنفسهم لا عن غيرهم نيابه، فلا ربط لباب النيابه بالمقام أصلاً.

كما يظهر غموض دعوى الأعميه أيضا بيان آخر و هو: «أن المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فان وظيفه المجتهد هي وظيفه الإمام عليه السلام و هي بيان الأحكام المجعوله لموضوعاتها في الشريعه المقدسه بنحو القضايا الحقيقيه...» و ذلك لأن القيود المذكوره للمكلف قرينه على اختصاصه بالمجتهد. و أما أن بيان الأحكام بنحو العموم وظيفه العالم كوظيفه الإمام عليه السلام، فهو أجنبي عما نحن فيه، و لا يقتضى عموم المكلف لغير المجتهد،

\*\*\*\*\*

(١). هذا القيد لإخراج الغافل، بداهه عدم كونه موضوعاً لشيء من هذه الأحكام، و ذلك لأن المقصود من بيان الأقسام المذكوره من القاطع و الظان و الشاك هو تعيين الوظيفه فعلاً أو تركاً بمستند عقلي أو شرعي، و ليس هذا شأن الغافل، إذ الاستناد متقوم بالالتفات كما هو واضح. ثم ان المراد بالالتفات هو الالتفات الإجمالي «-» في مقابل الغفله، و المعنى: أنه إذا خطر بباله أن للفعل الكذائي حكماً من الأحكام في مقابل من يكون غافلاً عنه بالمره، فاما أن يحصل له بعد المراجعه إلى الأدله العلم بذلك الحكم أو الظن به أو استقرار الشك فيه. =====

يث ان هنا مقامين مترتين:

أحدهما: استنباط الحكم علماً أو ظناً من الأدله أو تعيين وظيفه الشاك التي يقتضيها الأصل العملي.

ثانيهما: بيان ذلك الحكم المستنبط أو الوظيفه العمليه لغيره، و كلامنا فعلاً في المقام الأول، و من المعلوم أنه وظيفه المجتهد فقط.

و بعباره أوضح: استنباط الأحكام من أدلتها وظيفه المجتهد. و أما الأحكام المستخرجه منها فهي لكونها أحكام الله تعالى لموضوعاتها مشتركه بين الكل، و لذا يجب تبليغها إلى العباد، فشك كل شاك بين الاثنتين و الثلاث مثلاً و ان كان موضوعاً لوجوب البناء على الأكثر، الا أن استنباط هذا؛ و الوجوب مختص بالمجتهد. و كما إذا قيل: «يجب بيع مال الموكل أو المولى عليه بالقيمه السوقيه» فان أمر تشخيص هذه القيمه بيد أهل الخبره، و لا فرق في الغير الذي يرجع إليه بين المجتهد كما إذا كان الرجوع في الحكم الشرعي، و بين غيره كأهل الخبره بالقيم و الأسعار كما إذا كان الرجوع فيهما لا في نفس الحكم الشرعي.

(-). و منه يظهر غموض ما أفاده سيدنا الأستاذ قدس سره في مجلس

لدرس من «أن المراد بالالتفات هو التفصيلي الحاصل من النظر إلى الأدله، دون الإجمالي الملازم للتكليف الدال عليه لفظ المكلف، إذ الغافل يقبح تكليفه، فلا وجه لجعل المكلف أعم من المجتهد» وذلك لأن الالتفات شرط تنجز التكليف لا أصله، لما ثبت في محله من اختلاف كيفية دخل الشرائط من البلوغ والعقل والقدرة والعلم في التكليف. و عليه فالمراد «بالمكلف» في كلام الشيخ أيضا هو البالغ العاقل، لأنه المذى وضع عليه قلم التكليف، لا خصوص من تنجز عليه. فعدول المصنف عما في الرسائل من «المكلف» إلى قوله: «البالغ» ان كان لأجل دخل الالتفات في نفس التكليف الموجب لتوضيحه قوله: «إذا التفت» التي هي خلاف الأصل في القيود فيه ما مر آنفاً من أن الالتفات شرط تنجز التكليف لا نفسه. و ان كان عدوله إليه لوجه آخر فلا بد من النظر فيه.

و عليه فالغافل مكلف أيضا، غايته أنه معذور في مخالفه التكليف، لعدم تنجزه عليه. و يشهد لذلك وجوب قضاء الصوم و الصلاه عليه مع فوتهما غفله عن وجوبهما حتى خرج الوقت و ان قلنا بكون القضاء بفرض جديد، ضروره توقف صدق الفوت على ترك الواجب في وقته، فلو كان الالتفات كالبلوغ والعقل شرطاً في أصل التكليف لم يكن وجه لوجوب القضاء عليه، إذ لا واجب حينئذ واقعاً حتى يصدق الفوت على تركه عن غفله، فيتعين إرادته الالتفات الإجمالي هنا المقابل للغفله، لا التفصيلي الذي يترتب على مراجعه الأدله. فالنتيجه: أن «المكلف» لا يدل على دخل الالتفات في نفس التكليف، و لو كان المراد الالتفات التفصيلي، فلا وجه لأن يقال: «اما أن يحصل له القطع...» بل لا بد أن

\*\*\*\*\*

(١). و هو البالغ مرتبه البعث و الزجر، و التقييد به لإخراج غيره من الاقتضائى و الإنشائى، لعدم ترتب أثر على القطع بهما كما سيأتى.

(٢). و هو الحكم الشرعى الكلى المجعول للأشياء بعناوينها الأوليه كالماء و الحنطه و نحوهما، أو الثانويه كالضرر و الحرج و غيرهما، و ذلك الحكم اما تكليفى كالوجوب و الحرمة، و اما وضعى كالملكيه و الصحه و نحوهما. =====

قال: «الملتفت إلى الحكم الشرعى اما قاطع و اما ظان و اما شاك» و ذلك لأن ظاهر «يحصل» ترتب حصول القطع أو الشك على الالتفات، فلا بد أن يكون المراد بالالتفات الإجمالى منه حتى يصح أن يقال: «اما يحصل له... إلخ».

و لا يرد على ما أفاده (قده) من إرادته الالتفات التفصيلى ما قد يتوهم من «منافاه الالتفات التفصيلى للشك الذى جعل من أقسام الالتفات» و ذلك لأن المراد بالتفصيلى ليس هو العلم التفصيلى حتى ينافى الشك الذى جعل من أقسامه، بل ما يترتب على النظر إلى الأدله، و من المعلوم أن المترتب عليه اما علم و اما ظن و اما شك مستقر تجرى فيه الأصول العمليه، بخلاف الالتفات الإجمالى، فانه فى معرض الزوال، لتبدله بأحد هذه الأقسام الثلاثه، و هو منجز، و لذا لا يجرى فيه الأصل قبل الفحص عن الأدله. و قد ظهر مما ذكرنا: أن قيد الالتفات احترازى، لما مر من انقسام المكلف إلى الغافل و الملتفت.

(-). لا- وجه للتقييد بالفعل المراد به ما وجد موضوعه خارجاً كوجود الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، حيث ان وجوبه حينئذ فعلى بوجود موضوعه، و ذلك لأن الحكم الذى يراد استنباطه أعم من الحكم الموجود موضوعه فى الخارج حين الاستنباط، ضروره أن المجتهد يستنبط هذا الحكم و حكم ما لم يوجد

\*\*\*\*\*

(١). كمفاد الأصول الشرعية. و بالجمله: ما أفاده المصنف هنا مبني على أمرين:

الأول: أن مؤدى الطريق و الأصل العملي يكون حكماً شرعياً مقطوعاً به كالحكم الشرعي الذي يتعلق به القطع الوجداني.

الثاني: تعميم الحكم في المقام للواقعي و الظاهري، لعدم اختصاص أحكام القطع من وجوب المتابعه و حرمة المخالفه و غيرهما بما إذا تعلق بالحكم الواقعي. =====

وضوعه خارجاً على نهج واحد، كما إذا استنبط وجوب الزكاه على من ملك أربعين شاه و ان لم يكن أحد مالكاً لها فعلاً، و هذا الحكم مع عدم كونه فعلياً مورد ابتلاء المجتهد في مقام الفتوى، فالحكم المذى يلتفت إليه المجتهد أعم من الفعلي و الإنشائي.

و ان أراد المصنف (قده) بالإنشائي ما ينشأ بداعي الامتحان و نحوه دون البعث و الزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم، و تسميته به مجاز.

فالمتحصل: أن الحكم بقسميه المزبورين داخل في محل البحث، و التقييد بالفعل ان أريد به إخراج الإنشائي بمعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده كما هو شأن القضييه الحقيقيه فهو غير سديد. و ان أريد به إخراج الحكم المنشأ بداع آخر غير داعي البعث و الزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم، و لا حاجه في إخرجه إلى التقييد بالفعل.

(-). و يرد على تعميم الحكم للواقعي و الظاهري:

أولاً: أنه مبني على الحكم الظاهري، و هو محل تأمل، بل المصنف أنكره في موارد الطرق و الأمارات كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: - مضافاً إلى عدم صحه جعل الطرق و الأصول فى عرض القطع و عدم صيرورتها مثله مندرجين فى القطع بالحكم، لوضوح كونهما فى طوله لا فى عرضه، كبدايه تأخر الأصول رتبه عن الطرق - أنه يهدم أساس التقسيم، حيث ان القطع بالوظيفه الفعلية موجود فى جميع موارد الطرق و الأصول العقلية و النقلية، فالمكلف حينئذ عالم دائماً بوظيفته الفعلية، و لا يبقى معه مجال للتقسيم أصلاً، إذ لا بد فى صحته من وجود المقسم فى جميع الأقسام، فلو أريد من الحكم خصوص الواقعى كان التقسيم سليماً عن الإشكال، بخلاف ما لو أريد به ما هو أعم من الواقعى و الظاهرى، فانه لا يصح أن يقال: «المكلف الملتفت اما عالم بالحكم الظاهرى و اما غير عالم به» ضروره أنه عالم بوظيفته الفعلية دائماً و لا يتصور الشك فيها أصلاً، فيهدم أساس التقسيم الثنائى الذى صنعه المصنف قدس سره.

و مما ذكرنا ظهر عدم تصور الجهل بالوظيفه الفعلية أصلاً.

و ثالثاً: أنه لا يلزم - بناء على تقسيم الشيخ (قده) - تداخل الأقسام كما؛ وو ادعاه المصنف (قده) و ذلك لأن مراده بالظن هو الظن المعبر، لتصريحه بذلك فى أول البراءه، و أن حكم غير المعبر منه حكم الشك، كما أن مراده بالظن هو النوعى منه كما هو صريح كلامه فى غير موضع من كتابه.

و عليه فالطريق المعبر - و ان لم يفد الظن الشخصى - داخل فى الظن، فلا يدخل الظن فى الشك و لا العكس.

فغرض الشيخ (قده) من التقسيم: أن الملتفت إلى الحكم الشرعى اما يحصل له القطع الوجدانى به أو التبعدى، و اما لا يحصل له شىء منهما، و مرجعه على

\*\*\*\*\*

(١). كأكثر الأحكام المشتركة بينه وبين مقلديه.

(٢). خاصة، كأحكام الدماء الثلاثة. =====

لأخير الأصول المقرره للشاك مطلقاً سواء حصل له الظن أم الشك، فهذا التقسيم يكون بحسب حالات المكلف، و هو أولى من تقسيم المصنف، لمحفوظيه ما بين الأدله من الطويله فى تقسيم الشيخ دونه و ان كان تقسيمه الثلاثى أمتن من الثنائى.

(-). يعنى: أن الأحكام التى يستنبطها المجتهد لا تختص به بل تعم مقلديه، توضيحه: أن عناوين موضوعات الأدله و الأصول لا تنطبق الا على المجتهد، فانه الذى جاءه النبأ أو جاءه الحديثان المتعارضان، و هو الذى أيقن بالحكم الكلى و شك فى بقاءه، و هكذا، الا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد بالمجتهد، لأن من له تصديق عملى و نقض عملى أو إبقاء عملى فى جملة من الموارد هو المقلد كأحكام الدماء الثلاثة، فالمعنون بعنوان الموضوع - و هو المجتهد - ليس له تصديق عملى ليخاطب به، و من له تصديق عملى - و هو المقلد - لا ينطبق عليه العنوان ليتوجه إليه التكليف.

و بالجملة: فاختصاص المكلف بالمجتهد - كما هو مقتضى المتن - يوجب محذور خروج أدله الأحكام التى لا- يتلى بها المجتهد و يختص الابتلاء بها بالمقلد عن دائره الأدله التى يستنبط منها المجتهد الأحكام الفقهيّه.

و قد دفع هذا المحذور بعض المدققين من المحشين (قده) بما أفاده هنا و فى مباحث الاجتهاد و التقليد من: «أن أدله الإفتاء و الاستفتاء توجب تنزيل المجتهد منزله المقلد، فيكون مجىء الخبر إليه بمنزله مجىء الخبر إلى مقلده،

يقينه و شكه بمنزله يقين مقلده و شكه، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً و المقلد هو المخاطب لباً، و الا لكان تجويز الإفتاء و الاستفتاء لغواً.

أقول: لا ريب فى أن جميع الأحكام الفقهيه من الطهاره إلى الديات مورد ابتلاء المجتهد من حيث الاستنباط و استخراجها من أدلتها و ان لم يكن بعضها محل ابتلائه من حيث العمل كأحكام الدماء الثلاثه، فان وظيفته من حيث انه مجتهد استخراج الأحكام المجعوله لموضوعاتها على نحو القضييه الحقيقيه سواء كانت متعلقه بعمل نفسه أم مقلده، فيقول: «ان الحائض ذات العاده العدديه مثلاً إذا رأت الدم بعد أيام العاده و لم يتجاوز العشره و شك فى كون الزائد حيضاً، فلتبن على حيضيته» أو «كل من شك فى حليه شىء أو طهارته فليبن على حليته أو طهارته».

و على هذا، فالأدله متوجهه إلى المجتهد من حيث كونه ناظراً فيها و مستنبطاً للأحكام منها سواء كانت الأحكام المستخرجه منها متعلقه بعمل نفسه أم غيره، و معه لا حاجه إلى دعوى تنزيل المجتهد منزله المقلد.

مضافاً إلى كونها خلاف الظاهر، حيث ان أدله الإفتاء و الاستفتاء ظاهره فى حجيه فتوى المجتهد على غيره تعبداً أو إرشاداً إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل بكل فن إلى العالم به، فانها مساوقه لقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذكر» و نظائره.

و الحاصل: أن ظاهر أدله الإفتاء هو بيان الأحكام و تبليغها إلى العباد، و تنزيل المفتى منزله المستفتى أجنبى عن ظاهرها، و لا ينتقل الذهن العرفى العارى عن الأوهام إليه. و كذا ظاهر أدله الاستفتاء، فان ظهورها فى حجيه الفتوى و لزوم الأخذ بها مما لا مساغ لإنكاره، و مع هذا الظهور لا يلزم اللغويه حتى



\*\*\*\*\*

(١). و هو ما إذا لم يحصل له القطع بالحكم مطلقاً لا الواقعى و لا الظاهرى، يعنى: أنه على الثانى لا بد من رجوع البالغ المذكور إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن ان ثبتت حجيته من باب الحكومه - أى: حكم العقل بحجيته، لا- من باب الكشف أى: كشفه عن حكم الشارع بحجيته، إذ بناء على الكشف يكون الظن من الأمارات الشرعيه لا العقليه، فيندرج فى القسم الأول و هو حصول القطع له بالحكم الظاهرى - فانه إذا انقطعت يد المكلف عن حكم الشارع و وصلت النوبه إلى حكم العقل كان المكلف قاطعاً بحكمه، لكنه حكم ظاهرى مقطوع به لا- واقعى. و ان لم تثبت حجيته من باب الحكومه أيضاً، فلا بد من انتهائه إلى الأصول العقليه من البراءه و الاشتغال و التخيير، هذا.

و قد عدل المصنف (قده) فى المتن عما صنعه الشيخ الأعظم (قده) من تقسيم المكلف الملتفت بحسب حالاته إلى ثلاثه أقسام: القاطع بالحكم و الظان به و الشاك فيه، و جعله قسمين: أحدهما: من يحصل له القطع بالحكم، ثانيهما:

من لا- يحصل له القطع به. و توضيح ما أفاده فى هذين القسمين: أن البالغ الذى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فاما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أولاً، فان حصل له القطع به و جب عليه عقلا متابعه قطعه، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الأصول الشرعيه فى الحكم الذى يقطع به. و ان لم يحصل له القطع به، فان ثبت اعتبار الظن عقلا - كما إذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومه - تعين العمل بظنه، و ان لم يثبت اعتباره كذلك، فينتهى إلى الأصول العقليه من البراءه و أخويها =====

لجؤنا دلالة الاقتضاء إلى الالتزام بالتنزيل المزبور، فالأولى إسقاط «متعلق به أو بمقلديه» حتى لا يقع أحد فى حيص و بيص.

لا بد من انتهائه (١) إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له -----

كما لا يخفى. ثم ان الحصر في هذين القسمين عقلي، لدورانه بين النفي و الإثبات ضروره أنه بعد تعميم الحكم للواقعي و الظاهري لا يخرج البالغ الملتفت إلى الحكم الشرعي عن القاطع و غيره.

نعم بناء على اختصاص الحكم بالواقعي كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم (قده) - حيث جعله مورداً للقطع و الظن و الشك - تعين كون التقسيم ثلاثياً، و ذلك لأن الحكم الواقعي هو العدي يصلح لتعلق الشك به. و أما الحكم الظاهري فلا يتعلق به الا القطع، و لا معنى لتعلق غير القطع به، و حينئذ فالملتفت اما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظن به أو الشك فيه.

ثم بين المصنف وجه العدول عن تثليث الأقسام إلى تثليثها بقوله: «و انما عممنا» و أنه ان كان و لا بد من تثليثها فاللازم تثليث آخر غير تثليث الشيخ (قده)، و سيأتي توضيحه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى «البالغ» و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول في «ما استقل» و قوله: «من اتباع» بيان للموصول، و فاعل «حصل» ضمير راجع إلى الظن، و الواو في قوله: «و قد تمت» للحال، يعني:

أن انتهاء البالغ المذكور إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن مشروط بثلاثة أمور: أحدها: حصول الظن له. ثانيها: تماميه مقدمات انسداد باب العلم و العلمي. ثالثها: كون تماميتها على نحو يحكم العقل باعتبار الظن، لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره كما أشرنا إليه و سيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى، فإذا انتفى أحد هذه الأمور لم ينته إلى الظن كما أشار إليه بقوله:

«و الا فالرجوع».

ص: ١٩

وقد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و الا (١) فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و انما عممنا (٢) متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه (٣) بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعيه، و خصصنا (٤) بالفعل، لاختصاصها (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان لم يحصل له الظن، أو حصل و لم تتم مقدمات الانسداد، أو تمت لكن على نحو الكشف دون الحكومه، فلا بد للبالغ المذكور من الرجوع... إلخ.

(٢). شروع في بيان وجه العدول عن تقسيم الشيخ الأعظم (قده) لحالات المكلف إلى القطع و الظن و الشك إلى ما في المتن، و هي أمور: أولها و ثانيها راجعان إلى بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، و ثالثها إلى وجه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثليث آخر.

أما الوجه الأول المشار إليه بقوله: «و انما عممنا» فحاصله: أنه لا وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعي، بل لا بد من تعميمه للواقعي و الظاهري، فالحكم الظاهري الثابت في موارد الأمارات و الأصول الشرعيه يندرج في الحكم المقطوع به، و عليه فيكون العلم و الطرق و الأصول في رتبه واحده.

(٣). أى: أحكام القطع.

(٤). أى: و خصصنا الحكم بالفعل، و هذا هو الوجه الثاني من وجوه العدول عن التقسيم الثلاثي إلى الثنائي، توضيحه: أنه لا بد من تخصيص الحكم بالفعل، لأن القطع بغيره - سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر فضلاً عن الظن به أو الشك فيه.

(٥). أى: لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلي فقط.

ص: ٢٠

بما إذا كان متعلقاً به على ما ستطلع عليه، و لذلك (١) عدلنا عما في رساله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

و ان أبيت إلاّ عن ذلك (٢) فالأولى أن يقال: «ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولاً، و على الثانى اما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً» لثلا يتداخل الأقسام (٣) «-» فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لأجل ما ذكر من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعى و الظاهرى و تخصيصه بالفعلى عدلنا...، و حاصله: أن وجه العدول عن تثليث الشيخ الأعم (قده) للأقسام إلى تثنيها هو عموم أحكام القطع لما إذا تعلق بالحكم الواقعى و الظاهرى، و اختصاص أحكامه بما إذا تعلق بالحكم الفعلى.

(٢). أى: و ان أبيت التقسيم إلاّ عن كونه ثلاثياً اما بدعوى أن المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعى، فيكون هو مورداً للحالات الثلاث القطع و الظن و الشك، فيتم تثليث الأقسام، و اما بدعوى أنه لو سلم تعميم الحكم للواقعى و الظاهرى فمقتضاه تثنيه التقسيم، لكن تقييده بالفعلى يقتضى كون التقسيم وحدانياً، و ذلك لأن المكلف حينئذ قاطع بالحكم الفعلى دائماً، فليس هناك الا قسم واحد، لكن لما لم يلتزم به أحد - مع ما فيه من الإشكال - فلا بد من تثليث الأقسام.

(٣). هذا هو الثالث من وجوه العدول عن تثليث الشيخ (قده) و قد ذكرنا أنه يبين أولويه تثليث آخر من تثليث الشيخ (قده). و حاصل هذه الأولويه: =====

(-). قد عرفت فى التعليقه على قول المصنف (قده): «أو ظاهرى» تقريب عدم لزوم تداخل الأقسام.

ص: ٢١

على الأخير (١) إلى القواعد (٢) المقرره (٣) عقلا أو نقلا لغير القاطع و من (٤) ----- أنه - بناء على تثليث الشيخ (قده) - يلزم تداخل موارد الأمارات و الأصول، و ذلك لأنه (قده) جعل مدار الرجوع إلى الأمارات هو الظن، و مدار الرجوع إلى الأصول هو الشك. مع أنه ليس كذلك، بل المعيار فى الرجوع إلى الأماره هو الدليل المعترف و ان لم يفد الظن، كما أن المعيار فى الرجوع إلى الأصل العملى هو عدم الدليل المعترف و ان حصل الظن بالحكم الواقعى من أماره غير معتبره، لا خصوص الشك المتساوى طرفاه.

و هذا بخلاف تثليث المتن، فانه لا يلزم منه تداخل أصلا، لما عرفت من أن المعيار فى الرجوع إلى الأماره - كخبر العادل - هو الدليل المعترف على حجيتها لا افادتها للظن، و فى الرجوع إلى الأصل عدم الدليل المعترف فى مورد لا الشك، فلا يتداخل شىء من موارد الأمارات فى شىء من موارد الأصول، مثلا الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه بحكم شرعى - مع عدم إحراز حجيتها بعلم أو علمى - يلحقه حكم الشك من الرجوع إلى الأصل العملى، و بالعكس، كالشك الذى اعتبر فى مورد الأمارات و الطرق كالظنون النوعيه التى تجتمع أحيانا مع الشك كأماريه اليد على الملكيه، فانه يرجع إليها لقيام الدليل المعترف على حجيتها و ان لم تفد الظن فى بعض الموارد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مرجع المكلف عند عدم القطع و عدم قيام طريق معتبر إلى...

(٢). أى: الأحكام الشرعيه المتعلقة بالموضوعات العامه كالأستصحاب و البراءه الشرعيين.

(٣). أى: الثابته تلك الأحكام بدليل عقلى كالبراءه بمناط قبح العقاب بلا بيان، أو نقلى كالبراءه بمناط مثل حديث الرفع.

(٤). معطوف على «القاطع» يعنى: أو غير من يقوم عنده الطريق المعترف.

يقوم ( يقدم ) عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسبما يقتضى دليلها (١).

و كيف كان (٢) فيبان

## أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور:

### الأول

: لا شبهه (٣) في وجوب العمل على وفق القطع -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: دليل تلك القواعد، فان دليل أصالة البراءة يقتضى الرجوع إليها في الشك في نفس الحكم، و دليل أصالة الاشتغال يقتضى الرجوع إليها في الشك في الفراغ، و هكذا.

(٢). أى: سواء كان التقسيم ثنائياً أو ثلاثياً على مذهب الشيخ أو المصنف قدس سرهما.

(٣). لا يخفى أن للقطع جهات عديدة: إحداها: كشفه عن الواقع بحيث لا يرى القاطع حجاباً بينه و بين الواقع، بل لا يكون ملتفتاً إلى قطعه، و انما يرى الواقع المنكشف فقط كانعكاس الصورة في المرآة، و هذا الكشف الجزمى لا يكون بالجعل و الإعطاء، لأنه ذاتي له.

ثانيتها: حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفه القطع و قبورها على موافقته، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته لتاميه الحجة عليه، و هذا الانكشاف الذاتى التام هو الموجب لتنجزه.

ثانيتها: حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفه القطع و قبورها على موافقته، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته لتاميه الحجة عليه، و هذا الانكشاف الذاتى التام هو الموجب لتنجزه.

ثالثتها: انبعث المكلف نحو العمل المقطوع به أو انزجاره عنه، و هذا الأثر مترتب على الجهتين الأوليين، لأنه بعد انكشاف الواقع و تنجزه يرى القاطع نفسه تحت خطر المخالفه، فينبعث إلى الفعل أو يئزجر عنه. و قد عرفت أن الجهه الأولى ذاتيه، لتقوم القطع بالطريقه و الكشف، و الثانيه عقليه، و الثالثه فطريه بمناط دفع الضرر الذى يكون الفرار عنه جليلاً لكل ذى مسكه و شعور،

عقلا (١) و لزوم (٢) الحركه على طبقه جزمًا، و كونه (٣) موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق (٤) «--» الذم و العقاب على مخالفته، ----- و لا يختص بالإنسان، بل الحيوان كذلك، و لذا يفر مما يضره، فيفر من السبع إذا أحس بوجوده فى قربه. فإذا قطع المكلف بوجود شىء أو حرمة، و أدرك عقله حسن المؤاخذة على مخالفته جرى بحسب فطرته على طبق قطعه بالانبعاث إلى الفعل أو الانزجار عنه، و هذا الأثر هو المسمى بالجرى العملى، و قد بين المصنف (قده) فى المتن اثنتين من هذه الجهات الثلاث، إحداهما: لزوم العمل عقلا، و ثانيتهما: كون القطع موجباً لتنجز الواقع.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «وجوب» و هذا إشاره إلى الجبهه الأولى من الجهتين المتقدمتين. و قد تعرض شيخنا الأعظم لبيانها بقوله: «لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع... إلخ» «-» .

(٢). معطوف على «وجوب العمل» و الظاهر أنه تفسير له و ليس أثراً آخر للقطع.

(٣). معطوف على «وجوب العمل» أى: و لا شبهه فى كون القطع موجباً لتنجز... إلخ، و هو إشاره إلى الجبهه الثانيه من الجهتين المتقدمتين.

(٤). متعلق ب «لتنجز» يعنى: أن التنجز اعتبار ينتزع عن حكم العقل باستحقاق =====

(-). لا يخفى أن مقتضى قوله (قده): «ما دام موجوداً» هو دوران وجوب العمل بالقطع مدار وجوده حدوثاً و بقاء، و لازم ذلك ارتفاع تنجيز العلم الإجمالى بخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء أو بالاضطرار إلى بعضها المعين أو غيره مطلقاً و ان كان بعد العلم الإجمالى، لانتفاء العلم فى الجميع. و ليكن هذا فى ذكر منك.

(--). ظاهر العبارة أن تنجز التكليف معلول لاستحقاق الذم و العقاب،

و عذراً (١) فيما أخطأ قصوراً (٢) «-» و تأثيره فى ذلك (٣) لازم، و صريح الوجدان به (٤) شاهد و حاكم، -----  
الدم... إلخ.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «موجباً» و هو مصدر بمعنى الفاعل، أى: و معذراً.

(٢). إشاره إلى ما يأتى فى التعليقه من أن الحجيه ثابتة لبعض أفراد القطع و هو الحاصل من مقدمات موجهه للقطع عند متعارف الناس.

(٣). أى: و تأثير القطع فى وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عنه.

(٤). أى: بهذا اللزوم، و حاصله: أن صريح الوجدان و الضروره شاهدان على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلاً يحرك القاطع نحو الفعل أو الترك، بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفه قطعه، و مأموناً من الدم و العقوبه عند موافقته من غير فرق فى ذلك بين أقسام القطع و أسبابه، خلافاً لجمع من أصحابنا المحدثين - على ما نسب إليهم - من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية، لكن هذا الخلاف على تقدير صحه النسبه إليهم فى غايه الضعف و السقوط كما سيأتى فى محله.

=====

ع أنه ليس كذلك، إذ استحقاقهما و كذا تنجز التكليف معلولان للتكليف الواصل بالحجه إلى المكلف، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و كونه موجباً لتنجز التكليف أى: وصوله إلى المكلف، و لحكم العقل باستحقاق الدم...».

(-). و النسبه بين لزوم العمل على طبق القطع و بين حجيته عموم مطلق لأعميه لزوم العمل من الحجيه، حيث انه ثابت لكل فرد من أفراد القطع، بخلاف الحجيه التى تترتب عليها المنجزيه و المعذريه، فانها ثابتة لبعض أفرادها، ضروره أن التأمين من العقوبه فى صوره الخطأ مختص بالقطع المخطى عن قصور، فإذا كان عن تقصير فى مقدماته لا يكون ذلك القطع المخالف مؤمناً و معذراً.

ص: ٢٥



فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامه (١) برهان.

و لا يخفى أن ذلك (٢) لا يكون بجعل جاعل،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مزيد بيان» توضيح وجه عدم الحاجة إلى البرهان هو:

أن البرهان لا بد أن ينتهي إلى العلم، و إذا انتهى إلى العلم فالبحث يقع في اعتبار هذا القطع، لأنه مثل القطع الأول، فإذا توقف على برهان آخر مفيد للقطع لزم التسلسل، لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد، و إلا لزم الدور، فإذا فرض أن الحجية من لوازم ذات القطع و منتزعه عن ذاته كلوازم الماهية، نظير دهنيه الدهن و مشمشيه المشمش و غير ذلك، فلا حاجة إلى إقامه البرهان على ثبوت الحجية له، هذا كله في مقام الإثبات.

(٢). أى: وجوب العمل على وفقه، و غرضه من هذه العبارة: إثبات امتناع تناول يد الجعل لحجيه القطع إثباتاً بمعنى جعلها له، و نفياً بمعنى سلب الحجية عنه، و قد استدل على ذلك بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله «لعدم جعل تأليفى» و توضيحه: أن الجعل على قسمين: أحدهما: الجعل البسيط، و هو الإيجاد بمفاد «كان» التامه، كجعل زيد - أى: إيجاده - و لا ريب فى أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضروره كونه حادثاً لا قديماً، و لكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

ثانيهما: الجعل التأليفى، و هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصه بمعنى جعل شىء لشىء، و يتحقق ذلك فى الأعراض المفارقة و المحمولات غير الضروريه، كجعل زيد عالماً أو عادلاً - أى إثبات العلم أو العدالة له - و هذا الجعل لا يتصور فى المحمولات البينه الثبوت للموضوعات بحيث تكون ذات الموضوع عله تامه لوجود المحمول، كما لا يعقل فى المحمولات الممتعه الثبوت للموضوعات

ص: ٢٦

لعدم (١) جعل تأليفى حقيقه بين الشىء و لوازمه، بل عرضاً (٢) بتبع ( يتبع جعله (٣) بسيطاً. -----  
----- و الجعل بهذا المعنى هو محل الكلام، و قد منعه المصنف فى القطع بوجهين سيأتى بيانهما.

و بالجمله: فمرجع البحث فى الحقيقه إلى أن هذا المحمول - أعنى وجوب العمل على وفق القطع - هل هو بين الثبوت لموضوعه - أعنى نفس القطع - أم لا، فعلى الأول يمتنع الجعل، و على الثانى لا يمتنع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: أن الجعل التأليفى يتصور فى المحمولات المفارقه ليستند ثبوتها لموضوعاتها إلى الجعل كالعالم و العادل المحمولين على زيد مثلاً.

و أما المحمولات التى هى من لوازم موضوعاتها و لا تنفك عنها، بل هى ضروريه الثبوت لها، فلا تقبل الجعل أصلاً كالزوجيه للأربعه، حيث انها مجعوله بجعل نفس الأربعه، و لا يعقل جعلها لها لا تكويناً و لا تشريعاً، لا إثباتاً و لا نفيّاً، لأن الغرض منه هو إيجاد محمول لموضوع بحيث يستند وجود المحمول له إلى الجعل، و هذا الغرض حاصل بدونه، فيصير لغواً، لعدم تأثيره فى وجود المحمول للموضوع لا- حدوثاً و لا- بقاء و يلزم الخلف أيضاً، إذ المفروض كون الحجيه من اللوازم التى لا- تنفك عن القطع، و من المعلوم أن مورد الجعل التأليفى هو المحمولات القابله للانفكاك عن موضوعاتها، فيلزم الخلف من جعل الحجيه له.

(٢). معطوف على «حقيقه» يعنى: أن جعل اللازم لا- يكون بنحو الحقيقه بل يكون بالعرض و المجاز و بتبع جعل ملزومه، لأن الجعل الحقيقى قائم بنفس الملزوم.

(٣). أى: جعل الشىء الملزوم بسيطاً أى إيجاداه بمفاد «كان» التامه.

و بذلك (١) ( و لذلك ) انقذح امتناع المنع عن تأثيره (٢) أيضا (٣). مع (٤) أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً (٥) و حقيقه (٦) في صورته الإصابه كما لا يخفى -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و بامتناع الجعل التأليفى بين الشىء و لوازمه ظهر امتناع سلب الحجيه عن القطع كامتناع إثباتها له، لأنه بعد فرض كون المحمول - أعنى الحجيه - من لوازم الموضوع - و هو القطع - فكما لا- يمكن إثبات الحجيه له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، و إلا لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع، و هذا خلاف الفرض.

(٢). يعنى: عن تأثير القطع فى وجوب العمل على وفقه.

(٣). يعنى: كامتناع جعل تأثيره فى وجوب العمل على وفقه، و هذا إشاره إلى اشتراك امتناع سلب الحجيه عنه مع امتناع جعلها له، و قد مر توضيحه بقولنا: «و بامتناع الجعل التأليفى... إلخ».

(٤). هذا ثانى الوجهين المستدل بهما على امتناع جعل الحجيه للقطع و سلبها عنه، و حاصله: أن نفي الحجيه عنه مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً - أى:

بحسب اعتقاد القاطع - لا- واقعاً، و ذلك لأنه إذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مثلاً مع فرض حليته واقعاً، فمقتضى هذا القطع حرمة شربه، و إذا ردع الشارع عن حجيته كان مقتضى ردعه جواز شربه، و من المعلوم أن الحرمة و الجواز متضادان، و كيف يمكن صدورهما من الشارع؟

(٥). إشاره إلى صورتى إصابه القطع و خطائه.

(٦). أى: واقعاً، و هو معطوف على «اعتقاداً» يعنى: و يلزم اجتماع الضدين حقيقه فى صورته إصابه القطع، كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع فرض حرمة واقعه، فإذا نهى الشارع عن متابعه قطعه هذا لزم اجتماع الضدين واقعاً

ص: ٢٨

ثم لا يذهب عليك (١) أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر ----- و اعتقاداً.

فالمتحصل: أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند إلى وجهين:

الأول: امتناع انفكاك اللازم عن ملزومه.

الثاني: لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عنه اعتقاداً مطلقاً، و حقيقه في صورته الإصابه.

و قد ظهر من مجموع كلمات المصنف (فده) أن القطع عله تامه للحجيه لا مقتضى لها، و قد أثبت الأول بما أفاده من أن الحجية من لوازم ذات القطع، و أبطل الثاني بما ذكره هنا من استحاله الردع عن حجيته حتى يكون اعتباره موقوفاً على عدم المانع و هو الردع.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه توضيح ما أفاده إجمالاً في ثاني الوجهين من وجوه العدول عن تثليث الشيخ إلى تشبيه التقسيم بقوله: «و خصصنا بالفعلى».

و حاصله: أن المصنف صرح في حاشية الرسائل في أول مباحث الظن و في فوائده المطبوعه مع الحاشيه بأن للحكم مراتب أربع: الأولى: الاقتضاء.

الثانية: الإنشاء. الثالثة: الفعليه. الرابعه: التنجز. و المراد بالاقتضاء شأنه الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له، كمعراج المؤمن، فانه يقتضى إنشاء الشارع وجوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك. و المراد بالإنشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر، بأن تجاوز عن مرتبه الاقتضاء و بلغ هذه المرتبه، فالحكم موجود إنشاءً و قانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلاً، كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بتبليغه، لعدم استعداد المكلفين لها، و كأحكام الدول و قوانينها؛ و الكليه التي ينشئها من بيده تأسيس القوانين من دون بعث و لا زجر إلا بعد حين، كما لا يخفى. و المراد

لم يصرف فعلياً، و ما لم يصرف فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبه التنجز «-» و استحقاق (١) -----  
بالفعلية بعث المولى و زجره، بأن يقول: «افعل» أو «لا- تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجه معتبره من علم أو علمي، فلا  
توجب مخالفته حينئذ ذماً و لا عقاباً.

و المراد بالتنجز وصول هذا الحكم - البالغ مرتبه البعث أو الزجر - إلى العبد بالحجه الذاتية أو المجعوله، فتكون مخالفته حينئذ  
موجبه لاستحقاق العقوبه.

إذا عرفت هذه المراتب الأربع، فاعلم: أن وجوب العمل بالقطع عقلاً و قضاء الضروره و الوجدان باستحقاق العقوبه على  
مخالفته، و المثوبه على موافقته انما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبه الثالثه و هى البعث و الزجر ليكون الحكم منجزاً بسبب  
وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبه بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء و الإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً  
للحجيه فى نظر العقل، لعدم صدق الإطاعه و العصيان على موافقته و مخالفته. و على هذا، فالقطع لا يكون موضوعاً للأثرين  
المذكورين فى المتن - أعنى وجوب العمل على طبقه و كونه موجباً للتنجز - الا إذا تعلق بمرتبه الفعلية. فقد ظهر من جميع ما  
ذكرنا: وجه تقييد المصنف بالحكم بالفعل فى قوله: «إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى...».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «التنجز». =====

(-). لا- يخفى ما فى جعل التنجز من مراتب الحكم من الغموض، حيث ان الحكم هو المجعول التشريعى فى قبال المجعول  
التكويني، و من المعلوم أن التنجز - و هو وصول ذلك المجعول الشرعى بحجه من علم أو علمي إلى المكلف - أجنبي عن  
هويه الحكم، نظير العلم بسواد جسم. مضافاً إلى تأخر التنجز عنه، لعروضه عليه، فلا يكون من مراتب الحكم، كعدم كون العلم  
بالسواد من مراتب السواد.

ص: ٣٠

العقوبه على المخالفه و ان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه (١) و ذلك لأن (٢)الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى، و لا مخالفته (٣) عن عمد بعصيان، بل كان (٤) مما سكت الله عنه كما -----

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان هذه المثوبه مترتبه على مجرد الانقياد و التذضع للمولى، لا على نفس الفعل حتى يكون من الإطاعه الحقيقه التى هى عباره عن موافقه الحكم الفعلى، فاستحقاق المثوبه يفترق عن استحقاق العقوبه فى أن موافقه الحكم غير الفعلى توجب استحقاق المثوبه، لكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبه.

و بعباره أخرى: ينشأ استحقاق المثوبه من المرتبه الثالثه، و استحقاق العقوبه من المرتبه الرابعه.

(٢). تعليل لاختصاص حجه القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلى كما مر بيانه، و المراد ب «تلك المرتبه» مرتبه الفعليه.

(٣). هذا الضمير و الضمير المستتر فى «يكن» راجعان إلى الحكم.

(٤). أى: بل كان الحكم غير الفعلى مما سكت الله عنه. =====

و الحاصل: أن التنجز من عوارض الحكم الذى هو فعل اختيارى للشارع و ليس من مراتبه، كالسواد الضعيف الذى هو من مراتب السواد.

و كذا الحال فى الاقتضاء، فانه ليس من مراتب المجعول التشريعى، بل المقتضى للحكم - و هو الملاك - من الأمور الخارجيه الأجنبيه عن المجعولات الاعتباريه التشريعيه.

و عليه فليس للحكم الا- مرتبتان: الإنشاء و الفعليه بمعنى البعث و الزجر، لأنهما من أفعال الشارع، دون الاقتضاء و التنجز اللذين هما أجنبيان عن الفعل التشريعى للشارع.

ص: ٣١

نعم (٢) فى كونه بهذه المرتبه (٣) مورداً للوظائف المقرره شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «ان الله حد حدوداً فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلا تتكلفوها رحمه من الله بكم».

(٢). حاصل هذا الاستدراك: أنه لا مانع من اختصاص الحكم بالفعل و عدم كون غيره من مرتبى الاقتضاء و الإنشاء أمراً و لا نهياً إلا ما يلزم من جعله مورداً للأصول العمليه من إشكال اجتماع المثليين أو الضدين. توضيحه: أن الحكم الواقعى فى مواردھا مع فعليته و عدم تنجزه - لعدم قيام حجه عليه - ان كان مطابقاً لما يقتضيه الأصل كما إذا فرض أن شرب التتن حلال واقعاً و اقتضى الأصل العملى - و هو أصاله البراءه - حليته ظاهراً أيضاً لزم اجتماع الحكمين الفعليين المثليين فى موضوع واحد، و من المعلوم استحاله اجتماع المثليين كالضدين.

و ان كان مخالفاً لما يقتضيه الأصل كما إذا فرض حرمة اللقلق واقعاً و حليته ظاهراً بمقتضى أصاله الحل لزم اجتماع الضدين و هما الحرمة الواقعيه و الحليه الظاهريه، و سيأتى التعرض لهذا الإشكال مع جوابه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى إن شاء الله تعالى.

(٣). أى: المرتبه الفعلية، و ضمير «كونه» راجع إلى الحكم.

(٤). كما إذا اقتضى الأصل طهاره الكتابى و حليه ذبيحته مع فرض نجاسته و حرمة ذبيحته واقعاً.

أو المثليين (١) على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري، فانتظر.

## الأمر الثاني (٢)

(-). قد عرفت أنه لا شبهه في أن القطع يوجب

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا اقتضى أصله الاشتغال وجوب السوره في الصلاه - بناء على مرجعيتها في الأقل و الأكثر الارتباطيين - مع وجوبها واقعاً أيضاً.

التجري

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر التعرض لأمرين: الأول: حكم مخالفه القطع غير المصيب و أنها هل توجب استحقاق العقوبه أم لا؟ و هذا هو المسمى بالتجري.

الثاني: حكم موافقه القطع غير المصيب، و أنها هل توجب استحقاق المثوبه أم لا؟ و هو المسمى بالانقياد. و لعل وجه تسميه هذا البحث بالتجري لا- الانقياد هو سهوله الأمر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبه على التجري، حيث انه محل الكلام و النقض و الإبرام.

ثم ان المصنف تعرض في البحث عن التجري لجهات ثلاث الأولى:

كلاميه و الثانيه: أصوليه و الثالثه: فقهيه، و لما كان أقرب هذه الجهات عنده الجبهه الكلاميه جعلها عنوان البحث، و قال: «فهل يوجب استحقاق العقوبه في صوره عدم الإصابه»، يعنى: أنه إذا قطع بحرمة فعل أو بوجوبه، فهل يوجب قطعه - في صوره عدم الإصابه - استحقاق العقوبه على التجري بمخالفته كما يستحقها عند إصابه قطعه للواقع، و كذا هل يوجب قطعه استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقه كما يستحقها عند موافقه القطع المصيب للواقع أم لا يوجب هنا شيئاً؟ و أما الجهتان الأخريان فسيأتى منه التعرض لهما. =====

(-). لا يخفى أن هذا البحث المسمى بالتجري و ان ذكر في مباحث القطع لكنه لا يختص به بل يعم مخالفه كل ما يجب متابعتة بنظر العبد سواء كان علماً



قسّميه من التفصيليّ والإجمالي، كما إذا علم إجمالاً بخرميه أحد إناءين و خالف علمه و شرب أحدهما أو كليهما ثم انكشف عدم خمريتهما. أم أماره غير علميه كالبينه، أم أصلاً عملياً، فإذا قامت بينه على خمريه مائع، أو جرى فيها الاستصحاب كما إذا علم بخرميته و شك في انقلابه خلا، فلو خالف البينه أو الاستصحاب و شربه ثم تبين عدم خمريته كان متجرباً.

بل يجرى التجري أيضاً في مخالفه الاحتمال المنجز للتكليف كارتكاب الشبهات البدويه قبل الفحص عن الأدله، ضروره أن مناط التجري - و هو مخالفه ما يراه حجه بلا عذر شرعي - موجود في الجميع بناء على ما هو الحق من حجه الأمارات و الطرق الشرعيه من باب الطريقيه لا السببيه، إذ على هذا المبني الصحيح لا يكون مؤدى الطريق حكماً في قبال الحكم الواقعي بل هو نفس الواقع مع الإصابه و معذر في ترك الواقع مع الخطأ.

نعم بناء على حجيتها من باب السببيه يكون المؤدى حكماً، فمخالفه الأماره المؤديه إليه عصيان حقيقه و خارج عن عنوان التجري، و تخلف الأماره حينئذ عن الواقع ليس من انكشاف الخلاف كما هو كذلك بناء على الطريقيه بل من باب تبدل الموضوع كتبدل المسافر بالحاضر. و كذا الحال في الأصول العمليه، فانها وظائف مقرره للجاهل من حيث كونه جاهلاً بالواقع، و الأصول قررت له ما دام جاهلاً لتسهيله لوظيفته و علاجاً لحيرته حتى ينكشف له الواقع، فالأصول معذره للشاك، لا أنها أحكام مجعوله في قبال الواقع بحيث يكون الشاك و العالم موضوعين لحكمين كسائر الموضوعات نظير الفقير و الغني. و سيأتي في الأصول العمليه مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

استحقاق العقوبه (١) على المخالفه و المثوبه (٢) على الموافقه فى صوره الإصابه (٣) فهل يوجب استحقاقها (٤) فى صوره عدم الإصابه على التجرى (٥) بمخالفته و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه (٦) يوجهه، -----

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال فى الأمر الأول: «... باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته».

(٢). حيث قال: «و ان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه» فانه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلى بالأولويه القطعيه من استحقاقه على القطع بالحكم الإنشائى.

(٣). أى: إصابه القطع للواقع.

(٤). أى: استحقاق العقوبه.

(٥). متعلق ب «استحقاقها» يعنى: فهل يوجب القطع غير المصيب استحقاق العقوبه على التجرى بمخالفته أم لا-؟ و ضميراً «بمخالفته، بموافقته» راجعان إلى القطع.

(٦). أى: أن القطع يوجب الاستحقاق. و محصل ما أفاده المصنف: أنه لا فرق فى استحقاق العقوبه عقلاً على مخالفه القطع بين إصابته و خطائه، و أن عصيان المولى و التجرى الذى هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدى واحد، لكون المناط فيهما - و هو هتك حرمة المولى و العزم على عصيانه و الخروج عن رسوم عبوديته - واحداً، ضروره أن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذماً و لا

=====

ثم ان تعرضهم لمبحث التجرى فى أحكام القطع اما لأنه أجلى الحجج و أقواها، و اما لعدم تسلّم حجيه الأمارات غير العلميه من باب الطريقيه، للقول بكون حجيتها من باب السببيه، فمخالفتها حينئذ عصيان لا تجرّ.

ص: ٣٥

..... عقوبه ما لم يكن عن إرادته العصيان و الطغيان على المولى، و لذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع فى الشبهات البدويه المستند إلى ترخيص الشارع.

و لأجل أن يتضح استحقاق المتجرى للعقاب نقول: ان للفعل الخارجى نظير شرب الخمر عناوين ثلاثه، و لا بد من ملاحظتها حتى يظهر أن استحقاق العقوبه مترتب على أى واحد منها.

الأول: عنوان الشرب من حيث هو شرب بلا إضافته إلى شىء.

الثانى: كون هذا الشرب مضافاً إلى الخمر بحيث يصح أن يحمل عليه بالحمل الشائع عنوان شرب الخمر الذى هو مبغوض المولى.

الثالث: كونه مخالفه لما نهى الشارع عنه بعد تنجزه عليه. و من المعلوم أن مناط استحقاق العقاب ليس هو الأول، و لا الثانى. أما الأول، فلان استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب - المجرد عن الإضافة إلى مائع خاص - للزم استحقاقه على شرب كل مائع، لصدق عنوان الشرب بما هو شرب على تناول كل مائع، و هو بديهي الفساد. و أما الثانى، فلأنه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حاله الجهل به أو الغفله عنه كاستحقاقه على الشرب حال العلم و الالتفات، لصدق عنوان شرب الخمر فى الجميع، مع أنه ليس كذلك قطعاً. فتعين أن يكون المنطوق فى استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أى شرب الخمر المعلوم تعلق النهى به - إذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبوديه و يكون بصدد الطغيان على مولاه، و من المعلوم أن هذا المنطوق موجود فى حق المتجرى كوجوده فى حق العاصى، فان المتجرى أيضاً فى مقام الطغيان على مولاه و هتك حرمة لفرض اعتقاده جزمياً بأن ما يشربه هو الخمر المبغوض للمولى و ان صادف كونه خلا أو ماء، فلا بد من القول باستحقاقه للعقاب، لاشتراكه مع العاصى فيما هو الملاك

لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته (١) و ذمه على تجريه و هتك حرمة لمولاه «-» و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و صحه مئوبته (٢) و مدحه على إقامته بما هو قضيه عبوديته من العزم (٣) على موافقته و البناء على إطاعته و ان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة ( مؤاخذته ) أو مئوبه ( مئوبته ) ما لم يعزم (٤) «-» . ----- لاستحقاق العقوبه.

هذا بالنسبه إلى التجري، و يجرى الكلام بعينه فى الانقياد، فان المناط فى استحقاق المئوبه فى صورتى الإطاعه و الانقياد - و هو العزم على موافقه المولى بامثال أوامره و نواهيه - موجود فى كليهما.

\*\*\*\*\*

(١). الضمائر من هنا إلى قوله: «و ان قلنا بأنه» راجعه إلى القاطع المستفاد من العبارة.

(٢). معطوف على «صحه مؤاخذته» يعنى: أن الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فى المعصيه الحقيقيه و الحكيمه، و وحده مناط استحقاق المئوبه فى الإطاعه الحقيقيه و الحكيمه من دون تفاوت بينهما أصلا.

(٣). بيان للموصول فى «بما هو قضيه».

(٤). هذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) حيث قال فى الجواب =====

(-). الصواب أن تكون العبارة هكذا: «و هتكه لحرمة مولاه» أى: و هتك العبد لحرمة مولاه، لأن الحرمة للمولى لا للعبد. كما أن الصواب أيضا فى قوله:

«على إقامته» أن يقال: «على قيامه بما هو قضيه...» أو «على إقامته على ما هو...».

(--). بل لا يستحقهما و لو مع العزم على الجرى على مقتضى سوء سريرته

ص: ٣٧

..... عن دليل المحقق السيزواري (قده) ما لفظه: «فالظاهر أن العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه». =====

ن المناطق في استحقاق العقوبه بنظر العقل هو الطغيان و التمرد و الخروج عن زى العبوديه و رسومها، لكونها من مصاديق الظلم على المولى، و من المعلوم عدم صدقه على مجرد قصدهما. كما أن من المعلوم كون قبح التجري ذاتياً، لأنه ظلم، و ليس بالوجوه و الاعتبار كما عليه الفصول. كما أن من المعلوم أيضاً وحده مناط استحقاق العقوبه في العاصي و المتجري و هو هتك المولى و الطغيان عليه، فلا تعدد لمناطه في العاصي حتى يلتزم لأجله بتداخل العقابين كما عليه الفصول أيضاً، لأن الظلم الذى هو قبيح عقلا و مناط لحكمه باستحقاق العقوبه قطعاً لا ينطبق الا على ما إذا تلبس بالفعل المتجري به. و به يظهر غموض ما فى المتن من ترتب الاستحقاق على مجرد القصد المزبور، لعدم كونه ظلماً على المولى و تضييعاً لحقه و ان كان مستحقاً للذم على ذلك القصد.

كما يظهر أيضاً غموض ما أفاده بعض الأعاظم (قده) من قوله: «فعدم الاعتناء يكون عدم الاعتناء بالحجه لا بهما، فيكون جرأه من العبد على مولاه فيكشف عن سوء سريرته و خبث طينته، لا أنه خالف مولاه و عصاه، إذ المفروض أنه ليس فى البين شىء من قبل المولى كى يصدق عليها المخالفه» إذ لم يثبت كون المخالفه من حيث هى مناطاً لاستحقاق العقوبه، بل سببها المخالفه له انما هى لكونها مصداقاً للتمرد على المولى و لهتك حرمة، و لذا لو خالف الحكم غير المنجز عليه كما فى الشبهات البدويه بعد الفحص لم يستحق العقوبه مع صدق

و حاصله: أن المتجرى الذى يخالف قطعه لا يستحق الا المذمه و اللوم على المنكشف و هو سوء السريره و خبث الباطن، و أما نفس الفعل فلا- يترتب عليه شىء أصلاً. و هذا بخلاف ما عليه المصنف، فانه (قده) و ان التزم باستحقاق المذمه على سوء السريره و لكن ذلك منوط بعدم العزم عليه، و أما إذا عزم على مخالفه قطعه فيترتب عليه استحقاق العقوبه، لأنه عازم على الطغيان على مولاه و هو مما يستقل العقل بقبحه.

و قد أوضح ذلك فى حاشيته على الرسائل، فقال: «و بالجملة: صفتا التجرى و الانقياد ما دامتا كامنتين فى العبد و لم يصر بصدد إظهارهما و ترتيب الأثر عليهما لم يستحق الا اللوم و المدح كسائر الصفات الذميمة و الأخلاق الحسنه، و إذا صار بصدد الإظهار استحق - مضافاً إلى ذلك - العقوبه و المثوبه على أول مقدمه اختياريه من المقدمات التى يفعلها القلب و يتوقف عليها صدور الأفعال بالاختيار...».

و الحاصل: أن فى التجرى مراحل ثلاث: الأولى: سوء السريره. الثانيه:

العزم على الجرى على مقتضاها. الثالثه: التلبس بالفعل، و لا- إشكال فى استحقاق اللوم و المذمه على المرحله الأولى، انما الخلاف فى المرحلتين الأخيرتين، فان الشيخ الأ-عظم ينكر استحقاق المذمه على الفعل فضلاً عن استحقاق العقوبه،

=====

المخالفه قطعاً، و عليه، فالمخالفه بنفسها لا تستلزم استحقاق العقوبه ما لم ينطبق عليها عنوان هتك حرمة المولى و التمرد عليه، و لا- ريب فى كون عدم الاعتناء بالحجه طغياناً على المولى و خروجاً عن رسوم العبوديه، إذ لا موضوعيه للحجه، و انما هى طريق لإحراز مرامه، فمخالفه الحجه مصداق الهتك و الطغيان و ان لم تكن عصياناً مصطلحاً.

على المخالفه أو الموافقه بمجرد (١) سوء سريره أو حسنها و ان كان ----- و أما الماتن فقد التزم باستحقاق العقوبه على خصوص العزم على الفعل «-» كما تقدم فى عبارته المنقوله من حاشيه الرسائل من أن العزم أول مقدمه اختياريه من أفعال القلب و التى يتوقف عليها صدور الفعل الاختياري، و أن إظهار المخالفه يتحقق بهذا العزم.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «لا- يستحق مؤاخذه» يعنى: أن مجرد سوء السريره و حسنها لا يوجبان استحقاق الثواب و العقاب و ان أوجبا اللوم و المدح بسبب الآثار المترتبه عليهما من العزم على المخالفه و الموافقه، بل الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب هو العزم المزبور. =====

(-). و بهذا العزم يستحق المثوبه على الانقياد أيضا فهو و التجرى يرتضعان من لبن واحد، و لا بد من الالتزام باستحقاق الثواب عليه، و لذا أورد فى حاشيه الرسائل على ما أفاده شيخنا الأعظم فى رابع تنبيهات البراءه حيث فرق بين الانقياد و التجرى بقوله: «و لا- يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط و التجرى فى الإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً» قال المصنف معلقاً على ذلك ما لفظه: «لا يخفى أن الظاهر بل المقطوع أن التجرى و الانقياد كالإطاعه و العصيان توأمان يرتضعان بلبن واحد، فان كان الانقياد موجباً لاستحقاق الثواب فليكن التجرى موجباً لاستحقاق العقاب.

نعم صحه التفضل بالثواب دون العقاب ربما يوجب تخيل التفاوت بينهما، و هو فاسد، لأن الكلام فى الاستحقاق دون التفضل، و التفاوت بينهما بحسب أحدهما لا يستلزم التفاوت بينهما بحسب الآخر».

ص: ٤٠

مستحقاً للوم ( للذم ) أو المدح بما يستتبعانه (١) كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنه.

و بالجملة (٢): ما دامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها الا مدحاً أو لوماً ( أو ذماً ) و انما يستحق الجزاء بالمثوبه أو العقوبه مضافاً إلى أحدهما (٣) إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها (٤) و جزم و عزم (٥)، و ذلك (٦) لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء سريره من -----

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المقصود به العزم على الموافقه أو المخالفه، و مرجع ضمير الاثنين هو سوء السريره أو حسنها و الباء للسببيه، يعنى: أن سبب اللوم و المدح ليس نفس هاتين الصفتين، بل ما يترتب عليهما من العزم على المخالفه و تمرد المولى، و العزم على الموافقه و الانقياد للمولى.

(٢). هذا حاصل ما أفاده آنفاً من عدم ترتب المثوبه أو العقوبه على مجرد سوء السريره أو حسنها.

(٣). أى: الذم و المدح. و قوله: «مضافاً» حال من الجزاء بالمثوبه أو العقوبه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «طبقها» راجعان إلى الصفه الكامنه.

(٥). هما من مقدمات الإراده، و الجزم حكم القلب بأنه ينبغى صدور الفعل بدفع الموانع، و العزم هو الميل السابق على الشوق المؤكد، فالعزم مترتب على الجزم، كما أن الجزم مترتب على التصديق بغايه الفعل، و التصديق بالغايه مترتب على العلم بها، و سيأتى مزيد توضيح لهذه الأمور إن شاء الله تعالى.

(٦). تعليل لعدم صحه المؤاخذة بمجرد سوء السريره و صحتها مع العزم على المخالفه، و حاصله: أن الوجدان الذى هو الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان

ص: ٤١



دون ذلك (١) و حسنها ( و حسنه ) معه، كما يشهد به (٢) مراجعه الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعه و العصيان، و ما يستتبعان من (٣) استحقاق النيران أو الجنان و لكن ذلك (٤) مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح أو الوجوب ( و الوجوب ) ----- و توابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفه، و عدم صحتها على مجرد سوء السريره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من دون العزم، و حسن المؤاخذة مع العزم، و ضميراً «مؤاخذته سريره» راجعان إلى العبد.

(٢). أى: بعدم صحة المؤاخذة إلا مع العزم.

(٣). بيان للموصول فى «و ما يستتبعان» فان استحقاق النيران و الجنان مترتب على العصيان و الإطاعه، و هذه الأحكام كلها عقليه كما ثبت فى محله.

(٤). يعنى: ما ذكرنا من عدم صحة المؤاخذة إلا مع العزم يكون مع بقاء الفعل المتجرى به... إلخ، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى فى جهات البحث فى التجرى أعنى الوجه الأوليه، و هى أن القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحه أو مفسده فيه تقتضى وجوبه أو حرمة شرعاً أم لا؟ و حاصل ما أفاده المصنف أن الفعل المتجرى به باقٍ على ما كان عليه واقعاً من المحبوبيه أو المبعوضيه، و لا- يتغير عنه بسبب تعلق القطع به، فلا- يحدث فيه عنوان المحبوبيه أو المبعوضيه بتعلقه به، و ليس كالضرر و الاضطراب من العناوين المغيره للأحكام الأوليه و عليه، فلا يصير شرب الماء مبعوضاً للشارع بسبب تعلق قطع العبد بخمريته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوباً له بسبب تعلق علم العبد بكونه عدواً للمولى و هكذا.

ص: ٤٢

أو الحرمة (١) واقعاً بلا حدوث (٢) تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم (٣) و الصفه (٤)، و لا- يغير (٥) حسنه أو قبحه بوجهه أصلاً، -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجبهه الفقهيه التي هي ثالثه جهات البحث عن التجري، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فيها: أن تعلق القطع بالمحبوبيه أو المبعوضيه لا- يوجب اتصاف الفعل بالوجوب أو الحرمة، فالقطع بهما لا يؤثر في صفه الفعل المتجرى به واقعاً من الحسن أو القبح، و لا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة، و كذا القطع بالحكم كوجوب شىء مثلاً، فانه لا يؤثر في حكمه الواقعي.

و اعلم: أن المصنف استظهر من كلام شيخنا الأ-عظم في الرد على قبح التجري أن النزاع بحسبه في المسأله الفرعيه، قال في حاشيه الرسائل: «و يمكن أن يكون - أى النزاع - بالنظر إلى أنه بهذا العنوان هل يحكم عليه بالوجوب و الحرمة شرعاً، فيكون مسأله فرعيه كما جعله (قده) هكذا على ما هو صريح كلامه - أى الشيخ -: و الحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل غير المنهى عنه واقعاً مبعوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً».

(٢). تفسير لقوله: «مع بقاء الفعل المتجرى به...» و قوله: «بسبب» متعلق ب «حدوث» و ضمائر «قبحه، حسنه، فيه» راجعه إلى الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

(٣). كما إذا قطع بحرمة شرب ماء الثلج مثلاً مع كونه مباحاً واقعاً.

(٤). كالقطع بمحبوبيه شىء مع عدم كونه كذلك واقعاً.

(٥). يعنى: و لا يغير تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجرى به من الحكم و الصفه حسن الفعل المتجرى به أو قبحه أصلاً.

ضروره (١) أن القطع بالحسن أو القبح لا- يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون (٢)الحسن و القبح عقلا، و لا ملاكاً (٣)للمحبييه و المبعوضيه شرعاً، ضروره (٤)عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضيه و المحبويه للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبعوضاً له، -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا برهان لما ادعاه من عدم كون القطع مغيّراً لحسن الفعل و قبحه، و لا- لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما، و حاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة، إذ ليس القطع من الوجوه و الاعتبارات الموجهة للحسن أو القبح عقلا، و عدم كونه ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً ليغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. و أما حكم الوجدان بذلك فلما نجده من قبح قتل ابن المولى و ان قطع العبد بكونه عدواً له، و حسن قتل عدوه و ان قطع العبد بأنه صديقه.

(٢). يعنى: يثبت الحسن و القبح ف «يكون» هنا تامه.

(٣). معطوف على محل قوله: «من الوجوه» يعنى: أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً.

(٤). هذا برهان إننى على عدم كون القطع بالحسن أو القبح من الوجوه و الاعتبارات المحسنه و المقبحه عقلا و عدم كونه ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً. توضيحه: أن تغير الفعل المتجرى به عما هو عليه واقعاً معلول لتعلق القطع به، فعدم تغيره مع تعلق القطع به - كما هو المفروض - يكشف إننا عن عدم كون القطع من تلك الوجوه و الاعتبارات، و عن عدم ملاكيته للمحبييه و المبعوضيه.

ص: ٤٤

فقتل (١) ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً، هذا. مع أن (٢) الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو

\*\*\*\*\*

(١). هذا مزيد بيان لعدم كون القطع من العناوين المحسنه و المقبحه.

(٢). هذا ثانى الوجهين، و حاصله: أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبعوضيه» من العناوين المغيره للواقع و موجباً للقبح، لكنه فى خصوص المقام لا- يصلح لتغيير الواقع، و ذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعلين منوط بالاختيار - و ان لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتضائيين منوطاً به - فان الحسن و القبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين و الأفعال الاختيارية، و هذا الشرط - و هو الاختيار - مفقود هنا، إذ العنوان الذى يتوهم كونه مقبحاً هو القطع بالحكم كالحرمه أو الوجوب، أو بالصفه كالقطع بخميره مائع، و من المعلوم أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل الا بعنوانه الواقعى، لا بعنوان كونه مقطوعاً به، فإذا قطع بخميره مائع و شربه فقد قصد شرب الخمر و لم يقصد شرب مقطوع الخميره، و مع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح، لانتفاء مناط القبح فيه و هو قصد شرب معلوم الخميره. بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ - أعنى معلوم الخميره - بعد وضوح كون القطع كالمراه طريقاً محضاً إلى متعلقه، و مع عدم الالتفات إلى هذا العنوان يستحيل القصد إليه، و مع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

و بالجملة: فلا- يصلح عنوان «مقطوع المبعوضيه» لأن يكون موجباً لقبح الفعل، لكونه غير اختياري للفاعل المتجرى على كل حال، اما للغفله عن عنوان المقطوعيه، و اما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعيه.

ص: ٤٥

مقطوع الحرمة أو الوجوب لا- يكون اختيارياً، فان (١) القاطع لا يقصده الا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي (٢) لا بعنوانه الطارى الآلى (٣)، بل (٤) لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون (٥) من جهات الحسن أو القبح عقلاً، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ و لا يكاد (٦) يكون صفه موجباً لذلك الا إذا كانت اختيارية (٧). -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يكون اختيارياً» و قد عرفت توضيحه.

(٢). كعنوان الخمرية، و قوله: «من عنوانه» بيان للموصول في «بما قطع» و ضمائر «عنوانه، أنه، لا- يقصده» راجعه إلى الفعل المتجرى به أو المنقاد به، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول في «بما قطع»

(٣). و هو كونه مقطوعاً به كشراب معلوم الخمرية، و التعبير بالآلية لأجل أن العلم آله للحاظ متعلقه و طريق إليه في قبال لحاظه مستقلاً، و ضمير «بعنوانه» راجع إلى الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

(٤). يعنى: بل لا- يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارئ الآلى مما يلتفت إليه، فلا يكون ارتكابه بهذا العنوان اختيارياً له و مراده (قده) بذلك: أن انتفاء الاختيار غالباً يستند إلى أمرين: أحدهما انتفاء القصد، و الاخر انتفاء الالتفات، و قد يكون من وجه واحد و هو انتفاء القصد فقط.

(٥). يعنى: فكيف يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارئ الآلى - مع كونه مغفولاً عنه - من جهات الحسن أو القبح؟

(٦). الواو للحال، يعنى: و الحال أنه لا يكاد يكون صفه موجباً لذلك - أى للحسن و القبح أو الوجوب و الحرمة - الا إذا كانت تلك الصفه اختيارية لا غير اختيارية كما فى المقام.

(٧). و حيث كان عنوان «المقطوع به» مغفولاً عنه فلا يترتب عليه حسن و لا

ان قلت (١): إذا لم يكن الفعل كذلك (٢)، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفه القطع، و هل كان العقاب عليها (٣) الا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت (٤): العقاب ----- قبح، و لا وجوب و لا حرمة، لعدم كونه اختيارياً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «و لا يكاد يكون صفه موجه لذلك الا إذا كانت اختيارية» و حاصله: أن الالتزام بعدم كون الفعل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحرمة - اختيارياً و بقاءه على ما هو عليه واقعاً من الملاك ينافى ما اعترف به سابقاً من استحقاق العقوبة عليه، إذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به المتصف بهذا العنوان غير الاختيارى، و المفروض أيضاً عدم كون الفعل بنفسه موجباً لاستحقاق العقوبة، و عليه فلا بد من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به، أو الالتزام بصحة العقوبة على الأمر غير الاختيارى.

(٢). أى: بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب اختيارياً.

(٣). أى: على مخالفه القطع.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن استحقاق العقاب ليس على نفس الفعل المتجرى به حتى يورد عليه: بأن الفعل لا يكون اختيارياً لأجل الغفلة، فكيف يوجب استحقاق العقوبة عليه؟ بل استحقاقها انما يكون على قصد المخالفة و الطغيان و الخروج عن رسوم العبودية، فلا أساس لهذا الإشكال أصلاً، إذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه إشكال المنافاه المتقدم بيانه. و أما إذا ترتب

ص: ٤٧

انما يكون على قصد العصيان «-». ----- الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاه بين  
الاستحقاق و بين عدم اختياريه عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلاً. =====

(-). بل استحقاق العقوبه انما يكون على عنوان الهتك المنطبق على الفعل المتجرى به، لا على مجرد سوء السريره، و لا على العزم على الطغيان، و لا- على كون الفعل معلوم الوجوب أو الحرمة، و لا- على كونه مقطوع الخمرية، أو مقطوع المحبويه أو المبعوضيه، فان شيئاً من هذه العناوين لا يوجب استحقاق العقاب، بل الموجب له هو هتك حرمة المولى الذى لا يصدق الا على الفعل الصادر من العبد بقصد التمرد و الطغيان، فلا يبقى مورد للإشكال على كون العقاب على قصد العصيان عقاباً على أمر غير اختيارى.

و المناقشه فى ذلك بأن الهتك أيضا خارج عن الاختيار، فلا يحسن إناطه استحقاق العقوبه به، حيث ان شرب الماء العذى قطع بخمريته لم يقصد، و ما قصد و هو شرب الخمر لم يحصل، فالهتك المقصود غير حاصل، و الحاصل و هو شرب الماء غير مقصود. و بالجملة: فالهتك كقصد العصيان غير اختيارى لا يصح أن يكون مناطاً لاستحقاق العقاب.

مندفعه بالقطع بأن شرب معلوم الخمرية مع كونه ماء واقعاً ليس من الحركة القسريه و لا الطبيعى، بل من الحركة الإراديه و الفعل الاختيارى المتصف بالقبح عقلاً، لوضوح أنه يصدق على الفعل المتجرى به كونه صادراً بالإرادة و الاختيار، و مجرد الخطاء فى تطبيق الماء على الخمر لا- يخرج هذا الشرب عن الأفعال الاختياريه الموجهه لحسن العقوبه عليها نظير ضرب زيد باعتقاد أنه عمرو، فان الخطاء فى التطبيق لا يخرج هذا الضرب عن كونه فعلاً إرادياً و ان لم يصدق عليه الفعل العمدى الموضوع فى باب الجنايات لأحكام خاصه.

و العزم (١) على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان (٢) بلا اختيار (٣).

ان قلت (٤): ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار، و هى ليست باختياريه و الا لتسلسل. -----

\*\*\*\*\*

(١). المراد به إرادته الطغيان و المخالفه، لا ما هو من مبادئ الإراده، كالعلم بالغايه و التصديق بها، لكونه أجنبياً عن المقام.

(٢). أى: بعنوان معلوم الوجوب أو الحرمة.

(٣). متعلق بقوله: «الصادر» و المراد بعدم الاختيار هو عدم الالتفات و القصد معاً، أو عدم القصد فقط كما تقدم.

(٤). حاصل هذا الإشكال: أنه لا بد أن يكون استحقاق العقوبه على نفس الفعل المتجرى به لا على قصد العصيان كما قلتم، لأنه عقاب على أمر غير اختياري، حيث ان القصد من مبادئ الفعل الاختياري الذى يتوقف على العزم و الإراده اللذين ان كانا اختياريين احتاجا إلى عزم و إرادته آخرين، فان كانت الإراده الثانيه اضطراريه لزم أن تكون الإراده الأولى أيضا اضطراريه، لأنهما مثلان، و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد فيكون العقاب بالاخره على أمر غير اختياري. =====

فالتتيجه: أن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان هتك الحرمة صدر عن الاختيار بواسطه إحراز الحكم و لو كان مخالفاً للواقع، و هذا الإحراز جهه تعليليه لصدور الفعل عن النفس بإرادته و اختيار، و هتك الحرمة ظلم على المولى، بخلاف قصد العصيان، فانه قصد للظلم لا نفسه، فلا يحسن إناطه استحقاق العقاب به.

و الحاصل: أن النفس بقيوميتها و فاعليتها تختار الهتك، فهو معلول للنفس، لا- للإرادته بمعنى الشوق المؤكد، نعم قد ترجح النفس بسببها الفعل على الترك.

ص: ٤٩



قلت (١): - مضافاً إلى أن الاختيار و ان لم يكن بالاختيار، الا أن -----

و ان كانت اختياريه احتاجت إلى إرادته أخرى، فان كانت هذه الإرادة هي الأولى لزم الدور، و ان كانت غيرها لزم التسلسل.

و الحاصل: أنه لا يصح العقاب على القصد.

\*\*\*\*\*

(١). دفع المصنف الإشكال المزبور بوجهين أحدهما حلي و الآخر نقضى، و قد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «مضافاً» و حاصله: أن الاختيار و ان لم يكن بجميع مبادئه اختيارياً، لاستلزامه الدور أو التسلسل كما تقدم، الا أنه لما كان بعض مبادئه اختيارياً صحت إناطة الثواب و العقاب به، و توضيحه: أن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل فى الخارج أمور:

الأول: حديث النفس، و هو خطور العمل كشرب الخمر و يسمى بالخاطر.

الثانى: خطور فائدته.

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة إلى ذلك الفعل و هو المسمى بالميل.

الخامس: الجزم و هو حكم القلب بأن هذا الفعل مما ينبغى صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، و قد يعبر عنه بالعزم و هو الميل أعنى عقد القلب على إمضاء صدور الفعل كما تقدم.

السابع: أمر النفس و تحريكها للعضلات - التى هى عوامل النفس - نحو صدور الفعل.

و الأربعه الأول - أعنى حديث النفس و تصور الفائدة و التصديق بترتبها و الميل - ليست باختياريه. و أما الجزم و القصد فهما من حيث الاختيار و الاضطرار مختلفان بحسب اختلاف حالات الإنسان فى قدره على الصرف و الفسخ بسبب

ص: ٥٠

بعض مبادئه (١) غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه (٢) من تبعه العقوبه و اللوم و المذمه - يمكن أن يقال (٣):

التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، و فى عدم القدره على الفسخ لشده ميله إلى الفعل بحيث لا يلتفت إلى تبعاته، أو لا يعتنى بها، و المؤاخذه تحسن على الاختيارى منه دون الاضطرارى.

و بالجملة: فالمتجرى و المنقاد انما يعاقب و يثاب على بعض مقدمات الاختيار من الجزم و القصد، لا على نفس العمل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مبادئ الاختيار، و ضميراً «وجوده، عدمه» راجعان إلى «بعض مبادئه» المراد به الجزم و القصد.

(٢). هذا الضمير راجع إلى الموصول فى قوله: «على ما عزم» و «من تبعه» بيان للموصول فى قوله: «فيما يترتب».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو الجواب النقضى، و حاصله يرجع إلى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار، و توضيحه: أن استحقاق العقوبه من تبعات بُعد العبد عن مولاه، و هذا البعد معلول للتجرى كما فى المعصيه الحقيقه، فان حسن المؤاخذه فيها معلول للبعد الناشى عن العصيان اللذى لا يكون اختيارياً، حيث انه عباره عن المخالفه العمديه - كما ذكره فى حاشيته على المقام - و العمد ليس باختيارى، بل الاختيارى هو نفس المخالفه التى لا يترتب عليها استحقاق العقوبه.

و بالجملة: فالعقاب فى كل من التجرى و المعصيه معلول للعبد المعلوم لإرادته المخالفه و الطغيان، و هى تنشأ عن العزم المعلوم للجزم الناشى من

ان (١) حسن المؤاخذة و العقوبه انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه (٢) عليه كما كان من تبعته (٣) بالعصيان فى صورته المصادفه، فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك (٤) لا غرو فى أن يوجب حسن العقوبه، -----  
-- الميل إلى القبيح لمعلول للشقاوه و هى سوء السريره المستند إلى ذاته، و من المعلوم أن الذاتيات ضروريه الثبوت للذات، و بعد انتهاء الأمر إلى الذاتى ينقطع السؤال بلّم، فلا يقال: «ان الكافر لم اختار الكفر، و لم اختار العاصى المعصيه» و كذا الإطاعه و الإيمان، فان كل ذلك لما كان منتهياً إلى الخصوصيه الذاتيه، فلا مجال للسؤال عنه، لأنه مساوق للسؤال عن «أن الإنسان لم صار ناطقاً و الحمار لم صار ناهقاً» فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر و الإيمان و الإطاعه و العصيان.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الجواب، و قد عرفت توضيحه.

(٢). الباء للسببيه، يعنى: أن سبب بعد العبد عن سيده هو تجريه على سيده.

(٣). أى: كما كان حُسن العقوبه من تبعه بعده عن سيده بسبب العصيان.

(٤). يعنى: فكما أن التجرى يوجب البعد عن السيد، فكذلك لا غرو فى أن يكون التجرى موجباً لحسن المؤاخذة، هذا.

فالمتحصل من مجموع ما أفاده المصنف فى المتن و حاشيته عليه هو دفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: الحل، ببيان: أن العقوبه و المثوبه من لوازم سوء السريره و حسنهما الراجعين إلى نقصان الذات و كمالها اللذين هما من الذاتيات التى لا تفارق الذوات، و ليسا بالجعل، لعدم جعل تأليفى بين الشىء و ذاتياته، كما تقدم فى أول مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصى للتشفى المستحيل فى

ص: ٥٢

فانه (١) و ان لم يكن باختياره (Z) الا أنه بسوء (٢) سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتاً و إمكاناً (٣) ( و إمكانه ) ----- حقه تبارك و تعالى، بل لما يقتضيه ذات العاصي، و إذا انتهى الأمر إلى ذاتي الشيء ارتفع الإشكال و انقطع السؤال بأنه لم اختار العاصي المعصيه... إلى آخر ما تقدم بيانه.

ثانيهما: النقض بالمعصيه الحقيقيه كشرب الخمر، حيث انه يصدر عن العاصي بإرادته التي ليست بجميع مبادئها اختياريه، فما يتخلص به عن إشكال استحقاق العقوبه على العصيان يتخلص به عن ذلك في التجري.

\*\*\*\*\*

(١). أي: فان التجري و ان لم يكن باختياره الا أنه ناش عن الشقاوه الذاتيه.

(٢). الباء للسببيه، و ضمير «أنه» راجع إلى التجري و ضمائر «سريرته، باطنه، نقصانه، استعداده» راجعه إلى العبد. و قوله (فده): «بحسب» قيد لقوله: «خبث باطنه» يعنى: أن تجرى العبد انما هو بسبب سوء سريرته و خبث باطنه بسبب نقصانه الذاتى و اقتضاء استعداده للتجري ذاتاً، فالتجري ناش عن نقصان في ذات العبد و غير منفك عنه كسائر ذاتيات الأشياء. و بناء على ما في بعض النسخ من «إمكانه» بدل «إمكاناً» فهو عطف على «استعداده» و المعنى واضح.

(٣). أي: اعتباراً، إذ الإمكان من الأمور الاعتباريه، و المراد بالاستعداد الذاتى هو النقصان ماهيه، يعنى: أن النقصان ماهوى و اعتبارى.

(Z). كيف لا- و كانت المعصيه الموجهه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه، فانها؛ لله لله و هو هي المخالفه العمديه و هي لا تكون بالاختيار، ضروره أن العمد إليها ليس باختيارى، و انما تكون نفس المخالفه اختياريه، و هي غير موجهه للاستحقاق، و انما الموجه له هي العمديه منها، كما لا يخفى على أولى النهى.

ص: ٥٣

و إذا انتهى الأمر إليه (١) يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بِلَم، فان الذاتيات ضرورى (٢) الثبوت للذات، و بذلك (٣) أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان؟ فانه يساوق السؤال عن أن الحمار لَم يكون ناهقاً و الإنسان لَم يكون ناطقاً «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الذاتى.

(٢). الصواب «ضروريه الثبوت».

(٣). يعنى: و بانتهاء الأمر إلى النقصان الذاتى ينقطع السؤال أيضا بأن المؤمن و المطيع و العاصى و الكافر لَم اختاروا الإيمان و الإطاعة و الكفر و العصيان، لانتهاء الأمر فى جميعها إلى الكمال و النقصان الذاتيين اللذين لا ينفكان عن الذات كناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار، هذا.

و لا يخفى أن هذا الكلام مناف لأصول مذهبنا، إذ هو مساوق للجبر الذى لا يقول به الإماميه، و قد سمعتُ غير مره من بعض أعظم تلامذه الماتن: أن ما ذكره هنا و فى مبحث الطلب و الإراده كان جرياً على مذاق الفلاسفه، و بعد أن طبعت الكفايه أظهر المصنف التأثير من طبع هذين الموضوعين. و كيف كان فهو أجل من أن يكون معتقداً بما ذكره فى المقامين، و لتحقيق ما هو الموافق لأصول المذهب من عدم الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين مقام آخر. و قد ذكرنا شرطاً من هذا الكلام فى الجزء الأول فى مبحث الطلب و الإراده، فراجع. =====

(-). لا يخفى أن مرجع ما ذكره دعويان لا يمكن الالتزام بشىء منهما:

الأولى: أن الفعل الصادر تجريباً ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختيارياً لأنه بهذا العنوان مغفول عنه.

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة - وهو العزم على التمرد و الطغيان - غير اختياري، لانتهاؤه إلى الشقاوه الذاتيه التي لا تعلق.

و في كلتا الدعويين ما لا يخفى، إذ في الأولى: أن الملتفت إليه أولاً و بالذات هو نفس القطع، و الالتفات إلى المقطوع به انما يكون بواسطته، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولاً و بالذات و أن الأشياء ترى بسببه، و مع أصالته في إضاءه الأجسام كيف يغفل عنه؟ نعم لا بأس بإنكار الالتفات التفصيلي غالباً، لكنه ليس إنكاراً لأصل الالتفات و لو إجمالاً، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالأحكام الشرعيه مما لا يقبل الإنكار.

و بالجملة: فالفعل المتجرى به من جهه مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلاً، و منع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختيارياً حيث انه بهذا العنوان مغفول عنه غير سديد، لما مر آنفاً.

و في الثانية: أن مناط استحقاق العقوبة هو نفس الفعل المتجرى به الذي هو فعل صادر بإرادة الفاعل و اختياره، لما في نفسه من القيوميه و قدره على الفعل و الترك، فهذه الإراده من أفعال النفس، و قائمه بها نحو قيام صدوري، فان الله تعالى شأنه خلقها مختاره فيما تشاء من فعل شىء أو تركه، و ليس المراد بالإرادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفه نفسانيه قائمه بها قياماً حلولياً و خارجه عن الاختيار و منتهيه إلى الشقاوه الذاتيه.

و الحاصل: أن مناط اختياريه الفعل هو صدوره عن إرادته ناشئه من قيوميه النفس التي هي بحسب خلقها قادره على الفعل و الترك، و متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن هذه الإراده، لا الإراده المنتهيه إلى الشقاوه الذاتيه كما

و بالجمله: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه جل شأنه و عظمت كبرياؤه، و البعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنه و درجاته و النار و دركاتها، و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعه و عدمها ( و عدمه ) و تفاوتها في ذلك بالاخره يكون ذاتياً، و الذاتى لا يعلل.

ان قلت: على هذا (١) فلا فائده في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار.

قلت: ذلك (٢) لينتفع به من حسنت سريره و طابت طينته لتكامل -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: على تقدير كون النقصان ذاتياً يكون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً، إذ المفروض ذاتيه الخبث و الشقاوه، و الذاتى لا يزول و لا ينفك عن الذات، فلا يؤثر إرسال الرسل في ارتفاع النقصان الذاتى.

(٢). أى: ما ذكر من بعث الرسل و إنزال الكتب لا يكون لغواً، بل تترتب عليه فائدتان:

إحداهما: انتفاع من حسنت سريره به، لتكامل به نفسه. =====

كره المصنف (قده) و أوقع نفسه الشريفه في حيص و بيص، هذا.

مضافاً إلى: أن الإراده المتوقفه على مبادئها لا توجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل و الترك بحيث يصدر الفعل قهراً كصدور الإحراق من النار، بل قيوميه النفس باقيه أيضاً، غايته أن هذه الإراده قد تكون مرجحه للفعل على الترك فتختاره النفس لأجلها على الترك، و قد لا تكون مرجحه له فلا تختاره فهذه الإراده - بعد تسليم كونها مراده هنا - لا تسلب قدره النفس و فاعليتها كما هو ظاهر.

ص: ٥٦

به (١) نفسه، و يخلص مع ربه أنسه (٢)، ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، قال الله تبارك و تعالى: «فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين» و ليكون (٣) حجه على من ساءت سريرته و خبث طبيئته ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حي عن بينه كيلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له حجه بالغه. -----

ثانيتها: إتمام الحجه على من ساءت سريرته و خبث طبيئته لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل، بل كان له الحجه البالغه . «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» المتقدم راجعان إلى بعث الرسل و إنزال الكتب.

(٢). هذا الضمير و ضمائر «طبيئته، نفسه، سريرته» راجعه إلى «من» الموصول المراد به القاطع و هو العبد.

(٣). معطوف على قوله: «لينتفع به» و هذا إشاره إلى الفائدة الثانية المتقدمه =====

(-). لا يخفى أن الفائدة الثانية لا تترتب على بعث الرسل، إذ المفروض كون الشقاوه ذاتيه، و الذاتيات ضروريه الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتى بإرسال الرسل، فتنحصر فائده البعث فى انتفاع المؤمن و تلغو بالنسبه إلى الكافر و العاصى، و هذا مما لا يمكن التفوه به فضلا عن الاعتقاد به، للمفاسد الكثيره المترتبه على ذلك عصمنا الله تعالى عن الزلات.

الا أن يقال: ان المراد بالذاتى هو المقتضى لا العله التامه، و من المعلوم إناطه ترتب الأثر على المقتضى بعدم المانع، و مع قدره على إيجاد المانع ينتفع الكافر و الفاسق أيضا ببعث الرسل فلا تلزم لغويه الفائدة الثانية هذا.

لكنك خير بأن تنظير المقام بناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار يأبى عن إرادته المقتضى من الذاتى، فتدبر.

ص: ٥٧



ولا يخفى أن في الآيات (١) و الروايات (٢) شهادة على صحة ما حكم ----- المترتبة  
على بعث الرسل.

\*\*\*\*\*

(١). كقوله تعالى: «ان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء» و قوله عز و جل: «و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا» و قوله جل و علا: «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» و قوله تبارك و تعالى: «و ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به و لكن ما تعمدت قلوبكم» إلى غير ذلك من الآيات الداله على المؤاخذة على الخطرات القلبية العمديه، فتكون دليلا على استحقاق المتجرى للعقاب.

(٢). كقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «نيه الكافر شر من عمله» و التعليل الوارد فى خلود أهل النار من عزمهم على البقاء على الكفر لو خلدوا فى الدنيا» و ما رواه فى الفقيه و غيره: «القضاء أربعة ثلاثة فى النار و واحد إلى الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بحق ( بالحق خ ) و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة» فان القسم الثالث بل القسم الثانى

ص: ٥٨

به الوجدان (١) الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه، و معه (٢) لا حاجه إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله «أنه لولاه مع استحقاق العاصي له (٣) يلزم إناطه استحقاق ----- أيضا متجرّ، و غير ذلك من الروايات الداله على المؤاخذة على نيه السوء».

لكن بإزائها روايات تدل على عدم المؤاخذة على نيه السوء»، و قد جمع بينهما بوجه مذكوره في محلها من أراد الوقوف عليها فليرجع إليها.

\*\*\*\*\*

(١). من استحقاق المتجرى للعقاب كاستحقاق العاصي له، لوحده المناط فيهما.

(٢). أى: و مع الوجدان الذى يشهد بصحته الآيات و الروايات.

(٣). أى: للعقاب، و ضمير «لولاه» راجع إلى استحقاق المتجرى للعقاب، و هذا إشاره إلى برهان المحقق السبزواري، و قد نقله الشيخ الأ-عظم عنه بقوله: «و قد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا... إلخ» و لما كان تقرير كل من المصنف و الشيخ مغايراً لما ظفرنا عليه فى الذخير، كان الأحسن حكاية عين كلامه، ثم توضيح المتن، فنقول: قد ذكر هذا الدليل فى صور مسأله الصلاه جاهلاً بالوقت بما لفظه: «و أما الجاهل، و المراد به الجاهل بالوقت أو بوجوب المراعاة، و المشهور بطلان صلاته... إلى أن قال: و ان قصدنا به الجاهل بوجوب رعايه الوقت، ففيه إشكال، و رجح بعض أفاضل المتأخرين (قده) الصحه، لصدق الامتثال، و قال أيضا: كل من فعل ما هو فى نفس الأمر و ان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من أحد

ص: ٥٩

..... ----- و ظنها كذلك فانه يصح ما فعله و كذا فى الاعتقادات... إلى أن قال: و  
عندى أن ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقرره العدليه، و ليس المقام محل تفصيله.

لكن أقول إجمالاً: ان أحد الجاهلين ان صلى فى الوقت و الآخر فى غير الوقت، فلا يخلو اما أن يستحقا العقاب أو لم يستحقا  
أصلاً أو يستحق أحدهما دون الآخر.

و على الأول يثبت المطلوب، لأن استحقاق العقاب انما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه «-» .  
=====

(-). الظاهر اندراج مفروض كلام الذخيره بكلا شقيه فى المعصيه الحقيقيه و أجنبيته عن موضوع التجرى، و كون استحقاق  
العقاب حينئذ بديهياً و مسلماً عند الكل حتى من ينكر استحقاقه على التجرى، توضيحه: أنه - بناء على اعتبار دخل العلم بدخول  
الوقت شرعاً فى الصلاه كما هو ظاهر كلام الذخيره و بعض النصوص « لا عقلاً، لقاعده الاشتغال القاضيه بلزوم تحصيل العلم  
بدخول الوقت مقدمه للعلم بوقوع الصلاه المنوط به إحراز الامتثال - يكون الإتيان بالصلاه مع الجهل بدخول الوقت أو باعتباره  
مع احتمال دخله فى الصلاه إخلالاً عمدياً بقيدها الشرعى من غير فرق فى ذلك بين صورتى وقوع الصلاه فى الوقت و خارجه،  
لعدم الإتيان بالمأمور به فيهما على وجهه كما هو صريح كلامه (قده) فى تعليقه لاستحقاق كليهما للعقاب بذلك، بداهه صدق  
هذه العله على كليهما، غايه الأمر أن الصلاه فى إحداها فاقده لشرطين: أحدهما عدم

و على الثانى يلزم خروج الواجب ( الموقت ) عن كونه واجباً، و لو انفتح هذا الباب يجرى الكلام فى كل واحد واحد من أفعال الصلاه و يفضى الأمر إلى ارتفاع جلّ التكليف، و هذا مفسده واضحه لا يشرع لأحد الاجترأ عليه، و معلوم فساده ضروره.

و على الثالث يلزم خلاف العدل، لاستوائهما فى الحركات الاختياريه الموجهه للمدح و الذم، و انما حصل مصادفه الوقت و عدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمل و السعى. و تجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح أو الذم مما هدم بنيانه البرهان، و عليه إطباق العدليه فى كل زمان...» انتهى محل الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه. =====

قوعها فى وقتها الواقعى، و الآخر عدم إحراز وقتها، و فى الأخرى فاقده لشرط واحد و هو عدم إحراز وقتها مع وقوعها، و هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما فى صدق الإخلال العمدى بالشرط الشرعى و هو إحراز الوقت، و من المعلوم صدق العصيان على هذا الإخلال الموجب لاستحقاق العقوبه فى الصورتين، و أين هذا من التجرى المغاير للعصيان كشرب مقطوع الخمر به مع كونه خلا مثلاً.

نعم بناءً على عدم كون إحراز الوقت شرطاً شرعياً بل مما تقتضيه قاعده الاشتغال، لتوقف يقين الفراغ عليه، فلا محيص عن صحه الصلاه الواقعه فى الوقت و لو مع الجهل به و عدم استحقاق العقاب، للإتيان بالمأمور به على وجهه، إذ المفروض عدم كون الإحراز شرطاً شرعياً حتى يكون الإخلال بمراعاته و لو مع وقوع الصلاه فى الوقت عصيانياً موجباً للبطلان و استحقاق العقاب.

و أما ما أفاده الماتن فتوضيحه: أنه إذا فرضنا شخصين قطعاً بخمريه مائعين فشرباهما و كان أحد المائعين خمراً واقعاً و الآخر خلاً  
مثلاً كذلك، فحينئذ اما أن يحكم باستحقاق كليهما للعقاب و اما بعدم استحقاق كليهما له أصلاً، و اما باستحقاق خصوص من  
صادف قطعه الواقع، و اما بالعكس، و الصور منحصره عقلاً- فى أربع، لدوران الأمر بين النفى و الإثبات، لا سبيل إلى الثانى و  
الرابع، لاستلزامه عدم ترتب استحقاق العقاب على المعصيه الحقيقيه، و هو باطل عند العقلاء القائلين بالتحسين و التقبيح العقليين،  
فلا،، و و بد اما من الالتزام باستحقاق كليهما للعقاب و هو المطلوب، و اما من الالتزام باستحقاق خصوص من صادف قطعه  
الواقع، و لا- سبيل إلى الأخير، لاستلزامه إناطه استحقاق العقوبه بأمر غير اختيارى و هو المصادفه، إذ لا- تفاوت بين هذين  
الشخصين الا فى ذلك، فيتعين المصير إلى استحقاق كليهما للعقاب و هو المقصود. =====

لكن عبارته الذخيريه «لأن استحقاق العقاب انما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» تعليلاً لاستحقاق العقوبه فى كلتا  
صورتى وقوع الصلاه فى الوقت و خارجه تدل بوضوح على قيديه العلم بالوقت شرعاً بحيث لا يكون الآتى بالصلاه فى الوقت  
بدون العلم به آتياً بالمأمور به على وجهه، فيتضح حينئذ أجنيبه كلام الذخيريه عن التجري و عدم صحه الاستشهاد به عليه، و لعله  
لذلك - أى لدخل العلم بالوقت شرعاً فى صحه الصلاه - أبدل شيخنا الأعظم (قده) مثال الجاهل بوقت الصلاه بشرب شخصين  
قطعاً بخمريه مائعين، حيث ان القطع بالخمريه طريق محض، و لا قيديه له بالنسبه إلى الموضوع و حكمه الشرعى و ان كان له  
موضوعيه بالنسبه إلى الحكم العقلى من التنجيز كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن ظاهر عباره الذخيره اعتبار إحراز دخول الوقت شرعاً في الصلاة كسائر الأمور المعتره فيها كذلك كالطهاره و الاستقبال و الستر و نحوها بقربنه قوله: «لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» لظهور «على وجهه» في الوجه المعتره شرعاً في المأمور به، لا الوجه المعتره عقلاً في العلم بامثال الأمر.

و قد تعرض لبعض الجهات المتعلقة بمسأله الجهل بوقت الصلاة صاحب الفصول (قده) في أواخر مباحث الاجتهاد و التقليد.

الثاني: أجنبيه مفروض كلام الذخيره عن مبحث التجري الابداء على طريقه العلم بالوقت لا موضوعيته و قيديته، لكن الطريقه خلاف ظاهر تعليله (قده) لاستحقاق العقوبه في كلتا الصورتين بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

الثالث: مغايره المثل المذكور في الرسائل لما في الذخيره من مسأله الوقت.

و قد ظهر مما ذكرنا: متانه تحليل استحقاق العقوبه في كلتا الصورتين بما أفاده من: «عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» و عدم الحاجه معه إلى قوله:

«لاستوائهما في الحركات الاختياريه الموجبه للمدح و الذم.. إلخ» إذ مجرد استوائهما في الأفعال الاختياريه بدون شرطيه إحراز الوقت شرعاً لا يوجب استحقاق العقوبه في صوره وقوع الصلاة في الوقت، لصحتها حينئذ مع فرض قصد القربه، و مع صحتها لا وجه للعقاب، فالموجب لاستحقاق العقوبه في كلتا الصورتين هي الإخلال بالشرط الشرعي أعني العلم بالوقت.

ص: ٦٣

العقوبه بما هو خارج عن الاختيار من (١) مصادفه قطعه الخارجه (٢) عن تحت قدرته و اختياره» مع (٣) بطلانه و فساده، إذ (٤) للخصم أن يقول: -----

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول في قوله: «بما هو خارج».

(٢). صفة للمصادفه، يعنى: أن مصادفه القطع للواقع خارجه عن الاختيار.

(٣). يعنى: لا- حاجه - مع حكم الوجدان و الآيات و الروايات باستحقاق المتجرى للعقاب - إلى التشبث بهذا الدليل العقلى الرباعى الذى هو باطل فى نفسه كما سيأتى بيانه.

(٤). تعليل لقوله: «بطلانه و فساده» و هذا شروع فى الجواب عن الدليل العقلى الرباعى، و قد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إذ للخصم» و حاصله: أنه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، يعنى: أن العاصى يستحق العقوبه دون المتجرى. توضيحه:

أن سبب استحقاق المؤاخذه مؤلف من أمرين:

أحدهما: قصد المخالفه و الطغيان عن علم و عمد.

و الآخر مصادفه قطعه للواقع. و الأول أمر اختياري، و الثانى غير اختياري، و لا ضير فى استحقاقه للعقوبه، إذ الأمر غير الاختياري المذمى يمتنع إناطه استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لا جزءه، فإذا كان السبب مركباً من أمر اختياري و غيره فلا- مانع منه، و من المعلوم أن العله فى المعصيه الحقيقه بكلا- جزأيهما متحققه، بخلاف التجري، فان الجزء الثانى - و هو المصادفه - غير متحقق فيه و ان كان عدم تحققه فيه خارجاً عن اختياره، فلا وجه لاستحقاقه العقاب، و عدم العقاب على أمر غير اختياري - و هو عدم المصادفه للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل الرباعى قاصر عن إثبات استحقاق المتجرى للعقاب.

ص: ٦٤

بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه (١) و هو (٢) مخالفته «-» عن عمد و اختيار، و عدم (٣) تحققه فيه لعدم مخالفته (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى العاصى، و ضمير «دونه» راجع إلى المتجرى.

(٢). أى: سبب الاستحقاق مخالفه العاصى عن عمد و اختيار.

(٣). معطوف على «تحقق» يعنى: و عدم تحقق سبب الاستحقاق فى المتجرى انما هو لعدم تحقق المخالفه.

(٤). أى: المتجرى، و هذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق فى المتجرى، و حاصله: أن المتجرى لا يستحق العقوبه، لعدم مخالفته أصلاً كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعيه، ثم تبين له أنه لم يكن حراماً شرعاً، فحينئذ صدر منه فعل اختياري و هو شرب الخل بقصد كونه شرب الخل، لكن ليس شربه له مخالفه لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام و لو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري و هو خطأ قطعه. =====

(-). لا يخفى أن المخالفه التى تنتزع من المصادفه ليست فعلاً اختيارياً حتى تصح إناطه استحقاق العقوبه عقلاً بها، و قد ثبت فى محله أن ما يتصف بالحسن و القبح العقليين لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً، و من المعلوم أن شيئاً من المخالفه و تفويت الغرض و ارتكاب المبعوض لا يصلح لأن يكون مناطاً لاستحقاق العقوبه، لوجودها فى صوره الجهل أيضاً مع عدم استحقاقها عقلاً، و ليس ذلك الا- لأجل عدم اختياريتها، فلا محيص عن كون مناطه فعلاً اختيارياً يقبحه العقل، و هو فى المقام منحصر بالفعل الصادر تجريباً و طغياناً على المولى و هتكاً لحرمة، و من المعلوم اشتراكه بين العاصى و المتجرى، فالدليل الرباعى العدى أفاده المحقق السبزواري (قده) المذكور فى الرسائل و المشار إليه فى المتن

ص: ٦٥



\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو كان عدم مخالفه المتجرى مستنداً إلى ما هو خارج عن اختياره، حيث انه مستند إلى عدم المصادفه الذى هو خارج عن اختياره.

(٢). بالجر عطف على قوله: «لعدم» و اضراب عنه، و هذا هو الجواب الثانى عن الدليل المزبور، و حاصله: أن الدليل الرباعى المذكور لما كان مورده صدور الفعل من المتجرى و استحقاق العقاب على الفعل، أراد أن يزيفه بأنه أخص من المدعى، إذ قد يتفق عدم صدور فعل اختيارى من المتجرى حتى يقال بترتب استحقاق العقوبه عليه، و ذلك كما إذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالخمر مثلاً على مائع شخصى، فشربه بقصد الخمرىه، ثم ظهر كونه ماء، فان ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق فى الخارج كما هو المفروض، و ما تحقق فى الخارج من شرب الماء لم يكن مقصوداً له، فلم يصدر منه فعل اختيارى.

و هذا مطرد فى الموضوعات دون الأحكام، فإذا شرب الماء بعنوان شرب الماء معتقداً بحرمة - و ظهر عدم حرمة - فان شرب الماء فعل اختيارى له.

و الفرق بين الجوابين: أن الأول يجرى فى مطلق التجرى، و الثانى يختص بالشبهات الموضوعيه، إذ المفروض كونه متجرىاً فى تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة - كالخمر فى المثال المذكور - على الماء. =====

ثبت المطلوب و هو استحقاق المتجرى للعقاب كالعاصى. و جواب المصنف (قده) عنه المذكور هنا و فى حاشيته على الرسائل بقوله: «فان استحقاق من صادف قطعه انما هو لتحقيق سببه و هو المخالفه اختياراً... إلخ» مخدوش، لما عرفت من أن سبب الاستحقاق لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً و قبيحاً عقلياً حتى ينافى استحقاق العقوبه به، و المخالفه ليست اختياريه، لأنها منتزعه عن المصادفه، و الذى صدر اختياراً هو التمرد و الطغيان و الخروج عن رسوم العبوديه، و هذا

بالاختيار «-» كما في التجري (١) بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً- بأن مائعاً خمر مع أنه لم يكن بالخمير، فيحتاج (٢) إلى إثبات أن المخالفه الاعتقاديه سبب كالواقعيه الاختياريه -----

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الخطأ في الموضوعات، و ضمير «أفاده» راجع إلى التجري و ضمير «أنه» راجع الموصول في قوله: «ما قطع» المراد به المائع مثلاً.

(٢). يعنى: بعد إثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري، فلا بد في الحكم باستحقاق العقوبه حينئذ من إثبات كون المخالفه الاعتقاديه كالواقعيه الاختياريه سبباً لاستحقاق العقوبه، و هو أول الكلام، فالمتعين الاستدلال =====  
بب الاستحقاق في كل من المتجري و العاصي، فلا فرق بينهما في استحقاق العقوبه أصلاً.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن الحاكم باستحقاق العقوبه في التجري كالعصيان هو العقل لا الشرع بدعوى حرمة، لعدم قابليه التجري للحرمة الشرعيه بعد وضوح كونه كالعصيان واقعاً في سلسله معلولات الأحكام لا عللها، فلو دل دليل نقلي على ترتب العقاب عليه كان إرشاداً إلى حكم العقل و قاصراً عن إثبات حرمة بالبرهان الإني، كقصور قاعده الملازمه عن إثباتها بالبرهان اللّمي، حيث ان موردها علل الأحكام لا معلولاتها، كما تقدم في بعض التعاليق. فالبحت عن الجهه الفقهيه و هي حرمة التجري ساقط رأساً، لعدم قابليه المورد للحكم المولوي.

(-). فيه ما لا- يخفى، إذ الحركة لا- تخلو من كونها طبعيه أو قسريه أو إراديه، و من المعلوم انتفاء الأوليين في المقام، فيتعين الأخير، فشرب ماء قطع بخرميته فعل إرادى للشارب. و تخلف عنوان الخمريه لا يقدر في إراديه شربه بعنوان التمرد على المولى كما مر في بعض التعاليق.

ص: ٦٧

كما عرفت (١) بما لا مزيد عليه.

ثم (٢) ----- بما ذكرناه من حكم الوجدان و شهاده الآيات و الروايات، لعدم تماميه الدليل الرباعى المزبور فى صوره عدم صدور فعل من المتجرى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: عرفت حكم العقل بسببيه المخالفه الاعتقاديه كالواقعيه لاستحقاق العقوبه، و شهاده الآيات و الروايات به.

(٢). هذا تمهيد لرد كلام الفصول، و لا بأس بتوضيح مقصوده أولاً ثم التعرض لشرح كلام المصنف. أما صاحب الفصول فانه فى التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمه الواجب - بعد أن اختار ترتب الثواب على الواجبات الغيريه و ان لم تكن بخطاب أصلى خلافاً لمن ذهب إلى ترتب الثواب على خصوص الواجب التبعى الثابت بخطاب أصلى - قال: «و أما ترتب الذم و العقاب على تارك مقدمه الواجب و ان لم يصادف بعدُ زمن الواجب كما يشهد به العقل و العاده، و لهذا يزجر و يعزر عليه، فلا نسلم أنه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً لمقدمه الواجب، بل من حيث كونه متجرباً على ترك الواجب، فان التحقيق أن التجرى على المعصيه معصيه أيضاً، لكنه ان صادفها تداخلا و عُداً معصيه واحده، و انما تظهر الثمره فيما لو تخلف عنها».

و غرضه (قده) من هذا الكلام: أن ترك المقدمه و تفويتها قبل زمان الواجب - كإتلاف ما عنده من الماء قبل الوقت مع علمه بعدم وجدانه له بعد الوقت - يكون تجريباً على ترك الواجب، فإذا لم يعثر على الماء بعد الوقت يصير مصادفاً للمعصيه الحقيقيه و يعدان معصيتين فيستحق عقابين، لكن يتداخلان، للإجماع على أنه يعاقب عقوبه واحده.

إذا عرفت مقصود الفصول، تعرف أن ما قد يتوهم من كلامه من أن الاعتقاد

ص: ٦٨

لا يذهب عليك أنه ليس (١) في المعصية الحقيقيه الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه - و هو هتك واحد - فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع (٢) ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

و لا منشأ لتوهمه (٣) الا بداهه أنه ليس في معصيه واحده الا عقوبه واحده، ----- الواحد كيف يطابق الواقع و يخالفه حتى يتحقق كل من عنوانى المعصيه الحقيقيه و التجرى، فيكون اجتماع المعصيه و التجرى من المحالات، أجنبى عن كلامه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا رد لكلام صاحب الفصول، و حاصل الرد: أن منشأ استحقاق العقوبه فى المعصيه الحقيقيه لما كان أمراً واحداً - و هو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبه، و على تقدير تعددها لا وجه للتداخل، و لعل الداعى إلى الالتزام بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب، إذ كل من المعصيه و التجرى سبب مستقل لاستحقاق العقاب، و بين ما ادعى الإجماع و ضروره المذهب عليه من وحده العقاب فى المعصيه الحقيقيه، فيجمع بالتداخل بين حكم العقل و بين الضروره المزبورين.

(٢). هذا رد آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب، و حاصله: أنه كما أن المعصيه الحقيقيه ليس لها الا منشأ واحد فلا موجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضروره على أن هذه المعصيه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده، فلا موجب أيضا لتعدد العقاب. و أوضحه فى حاشيه الرسائل بقوله: «انما يكون تعدد العقوبه أو المثوبه استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان و الكفران أو الموافقه و الطاعه، و وحدتها بوحدته».

(٣). أى: لتوهم التداخل، و ضمير «أنه» للشأن، و قوله: «الا بداهه» إشاره

مع الغفله (١) عن أن وحده المسبب تكشف بنحو الآن عن وحده السبب.

## الأمر الثالث (٢)

### إشاره

: أنه قد عرفت (٣) ----- إلى ما ذكرناه من دعوى الإجماع و ضروره المذهب على وحده العقاب فى المعصيه الحقيقه، فجعل صاحب الفصول وحده العقوبه كاشفه عن تداخل المسبب أى العقابين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا رد لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحده العقوبه المدعى عليها الإجماع و ضروره المذهب عن تداخل العقابين، و حاصل الرد: أنه لم لا يجعل وحده المسبب كاشفه إنَّاً عن وحده السبب؟ يعنى: أن سبب الاستحقاق واحد لا تعدد فيه حتى نلتجى إلى القول بتداخل المسبب أعنى العقابين.

(٢). الغرض من عقده التعرض لأمرين:

الأول: أقسام القطع.

الثانى: قيام بعض الأمارات و الأصول العمليه مقام القطع الطريقي.

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و حاصله: أن للقطع أقساماً خمس، إذ القطع اما طريقي محض من دون دخله فى متعلقه دخلا موضوعياً سواء كان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائيه مائع أو خمريته أو غيرهما، أم حكماً شرعياً تكليفاً كالقطع بوجوب الصلاه و حرمة الغيبه، أو وضعياً كالقطع بطهاره التراب و مالكيه سيدتنا فاطمه الزهراء سلام الله عليها لفدك.

و اما موضوعى، بأن يكون تمام الموضوع أو جزؤه، و على التقديرين اما يؤخذ على وجه الصفتيه أى بلحاظ كونه صفه قائمه بالقاطع أو المقطوع به، و اما على وجه الكشف و الطريقيه، فأقسام القطع الموضوعى أربعه، و بعد ضم القطع الطريقي إليها يصير مجموع الأقسام خمس. ثم ان المراد بالقطع الطريقي هو

ص: ٧٠

أن القطع بالتكليف أخطأ (١) أو أصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب (٢) من دون أن يؤخذ (٣) (يوجد) شرعاً فى خطاب، ----- طريقيته بالنسبه إلى الحكم الشرعى، و أما بالنسبه إلى الحكم العقلى و هو الحجيه فيكون موضوعاً له، كما هو واضح، و سيتضح ما يتعلق بهذه الأقسام فى طى شرح كلام المصنف.

\*\*\*\*\*

(١). كما فى صورته التجري.

(٢). على المخالفه، كما أن استحقاق المدح و الثواب على الموافقه.

(٣). نائب الفاعل ضمير راجع إلى القطع، و هذا هو القطع الطريقي، وجه عدم أخذه موضوعاً لما تعلق به من الخطاب لزوم الدور  
«-» . =====

(-). و لكن مع ذلك قد تصدى غير واحد من المحققين لتصحيح أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه بوجوه:

منها: ما عن المحقق النائنى (قده) «من تصحيحه بتمم الجعل بعد تمهيد مقدمات:

إحداها: لزوم الدور من تقييد الحكم بالقطع به.

ثانيتها: أن استحاله تقييد الشىء ببقيد تستلزم استحاله إطلاقه بالإضافه إليه، لكون تقابل الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه.

ثالثتها: أن إهمال الموضوع بالإضافه إلى قيد فى الواقع غير معقول، لأنه اما دخيل فى الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، و اما ليس دخيلاً فيه.

فعلى الأول لا بد من لحاظه مقيداً به.

و على الثانى لا بد من لحاظه مطلقاً بالإضافه إليه بمعنى ثبوت الحكم فى

لتا صورتى وجود القيد و عدمه. و مقتضى المقدمتين الأوليين إهمال الخطابات الأولية بالإضافة إلى العلم بها، لأن تقييدها به المستلزم للدور مستحيل، و استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق، للملازمه بين الأمرين، لكن الإهمال الثبوتى أيضا مستحيل كما عرفت فى المقدمه الثالثه، فلا بد من جعل آخر يفيد نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، و هذا الجعل هو المصطلح عليه بمتمم الجعل.

و عليه فاستكشاف كل من الإطلاق و التقييد منوط بدليل آخر، هذا بحسب الثبوت.

و أما بحسب الإثبات، فما دل من الروايات و الإجماع بل الضروره على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل يكون دليلا على نتيجة الإطلاق، كما أن ما دل على اختصاص بعضها بالعالمين بها مثل موارد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام و غيرها يكون دليلا على نتيجة التقييد و اختصاص تلك الأحكام بالعالمين بها و عدم شمولها للجاهلين.

فمحصل مراده (قده): استحاله تقييد الخطابات الأولية كاستحاله إطلاقها بالإضافة إلى الانقسامات الثانويه كالعلم و قصد القربه و الوجه و نحوها، هذا فى الإطلاق و التقييد اللحاظيين.

و أما نتیجتہما فلا بد منها، لاستحاله الإهمال الثبوتى أيضا، فملاك تشريع الحكم ان كان موجوداً فى كلتا حالتى العلم و الجهل فالحكم مطلق، و ان كان موجوداً فى خصوص حال العلم فالحكم مقيد و مختص بالعالم به.

و بالجمله: فالممتنع هو الإطلاق و التقييد اللحاظيان دون نتیجتہما» هذا.

و فيه: أن المانع - و هو اجتماع النقيضين الممتنع ذاتاً - من الأمور الواقعيه

ير المنوطه باللحاظ، ضروره استحاله موضوعيه العلم لمتعلقه فى كل صقع من الثبوت و الإثبات، و من اللحاظ و غيره، فان استحاله اجتماع السواد و عدمه لا تختص بحال دون حال، ففى المقام يستحيل اجتماع وجود العلم و عدمه قبل الحكم، فليس المحذور إثباتياً فقط حتى يرتفع بنتيجه التقييد و متمم الجعل.

نعم يتجه هذا فى مثل قصد القربه مما لا- يمكن أن يتكفله الخطاب الأولى، إذ المحذور فيه امتناع إطلاق الخطاب الأولى بالإضافة إليه، لقصوره عن شموله للأمر المتأخره عنه المترتب عليه، و هذا القصور يرتفع بخطاب ثان متمم للقصور الشمولى، فدخل مثل قصد القربه فى العباده بخطاب ثانوى ممكن، إذ لا يلزم منه محذور، بخلاف دخل العلم موضوعياً فى متعلقه كما مر آنفاً.

ففرق بين دخل العلم فى متعلقه كذلك و بين دخل قصد القربه، و الفارق هو إمكان دخل الثانى فى العباده بتمم الجعل دون الأول الذى وزانه وزان دخل الإطاعه فى تعلق الأمر و تقييده بها فى الاستحاله، و قد تقدم فى مبحث التعبدى و التوصلى بعض الكلام فى ذلك، فراجع.

فالمتحصل: أن الالتزام بنتيجه التقييد لا أثر له فى المقام، إذ لا يدفع غائله استحاله الدور.

و أما ما جعله دليلاً على نتيجته التقييد و اختصاص بعض الأحكام بخصوص العالمين من الروايات الداله على صحه صلاه من أخفى فى موضع الإجهار و بالعكس، و من أتم صلاته فى موضع القصر كصحيح زواره عن أبى جعفر عليه السلام «فى رجل جهر فيما لا- ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته و عليه الإعاده،



فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شىء و قد تمت صلاته». و صحيح زراره و محمد بن مسلم قالوا: «قلنا لأبى جعفر عليه السلام رجل صلى فى السفر أربعاً أ يعيد أم لا؟ قال عليه السلام: ان كان قرأت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى أربعاً أعاد، و ان لم يكن قرأت عليه و لم يعلمها فلا إعادته عليه» ففیه: أنه لا يدل على دخل العلم فى وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام أصلاً فضلاً عن كون ذلك بنحو نتیجه التقييد لو لم نقل بدلالتها على عدم دخل العلم فيها، فان قوله: «جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه... إلخ» ظاهر فى عدم دخل العلم فى أصل التشريع و عدم اختصاص الوجوب فى هذه الموارد بالعالم به.

و مجرد الحكم بالصحة و تمامية المأتى به لا يدل على دخل العلم فى الوجوب، بل حكم المشهور باستحقاق العقوبة فى هذه الموارد على ما نسب إليهم يؤيد أيضاً عدم الدخول.

فالاجزاء و عدم الإعادته ليس لأجل دخل العلم فى الوجوب، بل لتصرف الشارع فى مرحله الإطاعة تسهيلاً منه كتصرفه فى موارد الشك التى تجرى فيها قاعده التجاوز أو الفراغ مع العلم بدخول المشكوك فيه شرطاً أو شرطاً، و حكم العقل بلزوم العلم بإتيانه فى تحقق الامتثال لو لا حكم الشارع بالاجزاء.

هذا كله مضافاً إلى: أن لازم دخل العلم موضوعياً فى الحكم عدم وجوب تحصيل العلم به، لأنه من تحصيل الموضوع كالاستطاعه و هو غير واجب.

و إلى: أن لازمه القطع بعدم الحكم عند الجهل به من دون حاجه إلى أصل البراءه، لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً.

و منها: ما عن المصنف (قده) من كون العلم بمرتبه الإنشاء موضوعاً لمرتبه الفعلية، فالعلم بإنشاء وجوب القصر مثلاً موضوع لفعليته، و بتعدد المرتبه يرتفع غائله الدور.

و فيه: - مضافاً إلى ابتناؤه على ما ذهب إليه من تعدد مراتب الحكم و هي الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز و هو ممنوع ثبوتاً و إثباتاً، فان المتيقن منها اثنتان إحداهما الفعلية و الحكم على الموضوع الموجود بجميع ماله دخل فيه جزءاً و شرطاً كوجود الاستطاعه، فان الوجوب المترتب عليها يصير فعلياً بوجودها. و ثانيتهما التنجز و هو وصول هذا الحكم الفعلى بحجه معتبره إلى المكلف بحيث لا- يعذر في مخالفته، بل يحكم العقل بحسن مؤاخذته - أنه لا يجدى أيضا في دفع الإشكال، حيث ان مرجعه إلى عدم موضوعيه العلم لنفس متعلقه، لمغايره الحكم الإنشائي الذي فرض كونه متعلق العلم للحكم الفعلى الذي جعل العلم موضوعاً له.

و ان شئت فقل: ان العلم ليس موضوعاً لعين ما تعلق به، بل متعلقه و الحكم المترتب على العلم به متغايران. نظير جعل العلم بوجوب الصلاه موضوعاً لوجوب التصديق، و هذا خارج عن موضوع البحث و التزام بالإشكال لا دفع له كما هو واضح للمتأمل.

كما لا يندفع الإشكال بما قيل: «من كون وجوب القصر على المسافر

خبيراً و بالعلم به يصير تعيينياً، فإذا صلى المسافر تماماً جهلاً بالحكم صحت، لكون التمام أحد عدلى الواجب المخير، بخلاف ما إذا أتى بها تماماً بعد العلم بوجوب القصر، فانها باطله، لكون المأمور به حينئذ صلاه القصر تعييناً، وكذا الحكم فى الجهر و الإخفات» و ذلك لخروجه عن مفروض البحث أيضاً، حيث ان العلم بالوجوب التخييرى موضوع للوجوب التعيينى، فمتعلق العلم و الحكم المترتب عليه متغايران، نظير موضوعيه العلم بوجوب الصلاه لوجوب التصديق كما مر آنفاً.

مضافاً إلى: أنه خلاف ظاهر قوله عليه السلام فى صحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم: «ان كان قرأت عليه آيه التقصير و فسرت له» لظهوره فى تفسير قوله تعالى: «لا جناح» الظاهر فى الوجوب التخييرى بالوجوب التعيينى، فالواجب تعييناً على المسافر و ان كان جاهلاً هو القصر.

و مثله فى الضعف ما قيل أيضاً من: «أن وجوب الجهر و الإخفات فى موردهما نفسى، و بالعلم به يصير شرطياً، فلو صلى جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس عالماً بطلت صلاته، لكونها فاقده للشرط، و لو كان الوجوب باقياً على النفسى لم يكن وجه للبطلان، بل كانت الصلاه صحيحه مع استحقاق العقوبه على ترك الواجب النفسى. هذا فى الجهر و الإخفات.

و أما فى القصر و الإتمام، فيقال: ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو ما فرضه الله تعالى لا بشرط، و لذا لو أتى بالصلاه تماماً كانت صحيحه و بعد العلم بوجوب القصر يصير وجوب ما فرضه الله بشرط لا، بمعنى اشتراطه بعدم انضمام ما فرضه النبى صلى الله عليه و آله و سلم إليه، فيتصف حينئذ فرض

و قد يؤخذ (١) فى موضوع حكم آخر (٢) يخالف (٣) متعلقه ( مخالف لحكم

\*\*\*\*\*

(١). أى: القطع، و هذا شروع فى بيان أقسام القطع الموضوعى.

(٢). كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق» فان العلم بوجوب الصلاة أخذ موضوعاً لحكم آخر و هو وجوب التصديق، فقولته:

«آخر» صفة ل «حكم» يعنى: قد يؤخذ القطع موضوعاً لحكم غير الحكم الذى تعلق به القطع.

(٣). يعنى: الحكم الاخر - الذى أخذ القطع فى موضوعه - يخالف الحكم الذى تعلق به القطع فيما إذا كان متعلقه حكماً شرعياً، و يخالف حكماً ما تعلق به القطع - كما هو مقتضى ما فى بعض النسخ - فيما إذا كان متعلقه موضوعاً خارجياً لا- يماثله.

=====

لنبى صلى الله عليه و آله بالمانعيه».

وجه الضعف: أن مرجع هذا الوجه إلى موضوعيه العلم لحكم آخر غير متعلقه، لتغاير اللا بشرط و بشرط لا، و الوجوب النفسى و الغيرى سنخاً، و من المعلوم أنه خروج عن محل البحث لا دفع للإشكال و تصحيح لأخذ العلم موضوعاً لمتعلقه.

و بالجمله: فهذان الوجهان و غيرهما مما ذكره لدفع إشكال موضوعيه العلم لمتعلقه لا تدفعه أصلاً و ان سلمنا صحتها فى نفسها. فالحق امتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه. و لو فرض وجود ما يدل بظاهره على ذلك فلا بد من تأويله، و لذا وجه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أخبار الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام فى كتبهم الفقيهيه بوجوه عديده، و لعنا نشير إليها فى أواخر قاعده الاشتغال إن شاء الله تعالى.

ص: ٧٧

متعلقه ) لا يماثله و لا يضاده (١)، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه «إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا» تاره  
(٢) بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً و لو أخطأ (٣) موجباً -----

\*\*\*\*\*

(١). كالمثال المتقدم و هو «إذا علمت بوجوب الصلاة و جب عليك التصديق» فان وجوب التصديق لا يماثل وجوب الصلاة، لتغاير متعلقيهما، و مع تغاير المتعلقين - و هما الصلاة و التصديق - لا يكون وجوبهما مثلين و لا ضدّين، بل هما متخالفان. نعم لو كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب آخر للصلاة كأن يقول: «إذا علمت بوجوب الصلاة و جب عليك الصلاة بوجوب آخر» كان من اجتماع المثليين، و لو كان العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لحرمتها، كأن يقول: «إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة» كان من اجتماع الضدين.

(٢). هذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي، و هذا أولها، و هو كون القطع تمام الموضوع للحكم بحيث لا دخل للواقع فيه أصلاً، كما نعيه الغصب و لبس ما لا يؤكل للصلاة، حيث انها مترتبة على العلم بهما، فإذا علم بهما و صلى بطلت صلاته و ان تبين أن لباسه مما يؤكل أو إباحه مكانه واقعاً.

(٣). بيان للإطلاق، يعنى: لا فرق في كون القطع تمام الموضوع بين كونه مصيباً و مخطئاً. و الفرق بين أخذ القطع تمام الموضوع و بين أخذه طريقاً محضاً هو: أنه على الأول يدور الحكم مدار القطع وجوداً و عدماً، كمثل العلم بالغصبيه المتقدم.

و على الثاني يدور الحكم مدار الواقع وجوداً و عدماً بحيث لا دخل للعلم فيه أصلاً.

لذلك (١)، و أخرى (٢) بنحو يكون جزؤه أو قيده (٣) بأن يكون القطع به (٤) فى خصوص ما أصاب موجباً له، و فى كل منهما (٥) يؤخذ طوراً بما هو كاشف (٦) -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لذلك الحكم الآخر المخالف للحكم الذى تعلق القطع به أو بموضوعه.

(٢). هذا هو القسم الثانى و هو كون القطع جزء الموضوع بحيث يكون لكل من العلم و المعلوم دخل فى الحكم الآخر، و ذلك كما إذا فرض أن العلم بوجوب الصلاة جزء موضوع و جوب التصديق، و الجزء الآخر نفس وجوب الصلاة واقعاً، و كالعالم بالمشهود به المأخوذ جزءاً لموضوع جواز الشهاده، فالواقع المنكشف موضوع لجواز الشهاده، لا مطلق الانكشاف و ان كان خطأ، و لا المنكشف بوجوده الواقعى و ان لم يكن منكشفاً لدى المكلف، فالقطع المصيب هو الموضوع، لا مطلق القطع و ان لم يكن مصيباً.

(٣). هذا الضمير و ضمير «جزءه» راجعان إلى الموضوع، و اسم «يكون» ضمير راجع إلى القطع.

(٤). أى: يكون القطع بالحكم فى خصوص ما أصاب موجباً للحكم الآخر لا فيما أخطأ.

(٥). يعنى: و فى كل واحد من تمام الموضوع و جزء الموضوع يؤخذ القطع تاره بنحو الصفته و أخرى بنحو الكاشفيه، فأقسام القطع الموضوعى أربعة.

(٦). هذا تقريب أخذ القطع الموضوعى بنحو الكشف، و حاصله: أن للقطع جهتين:

إحدهما: كونه صفة حقيقه قائمه بالنفس، فيكون العلم حينئذ كسائر الصفات النفسائيه كالجود و البخل و الشجاعه و غيرها.

و حاكٍ عن متعلقه، و آخر (١) بما هو صفه خاصه للقاطع أو المقطوع به، و ذلك (٢) لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه (٣) -----

ثانيتها: كونه حاكياً و كاشفاً عن متعلقه و مرآةً له، فيكون العلم حينئذ طريقاً إلى إحراز متعلقه، إذ ليس العلم من الصفات الحقيقيه المحضه كالحياه، و لا- إضافه محضه، بل للعلم واقعيه و إضافه إلى ما يتعلق به، فلذا يعد من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافه، فلا يتحقق العلم بدون العالم و المعلوم.

و بالجملة: فهاتان الجهتان مما لا يمكن انفكاكهما عن العلم، لكن الملحوظ في نظر جاعل الحكم تاره يكون هو العلم باعتبار كونه صفه قائمه بالنفس، و أخرى باعتبار كونه حاكياً عن متعلقه.

ثم ان في جنس العلم و أنه من مقوله الكيف النفساني كما هو المشهور أو الإضافه كما عن الفخر الرازي أو الانفعال كما عن جماعه أو الفعل كما عن بعض خلافاً مذكوراً في محله.

\*\*\*\*\*

(١). بالفتح عطف على قوله: «طوراً».

(٢). يعنى: الأخذ بأحد النحويين، و غرضه بيان وجه انقسام القطع إلى الطريقي و الصفتي - و الصحيح الوصفى لأن النسبه ترد الأشياء إلى أصولها، فالتعبير بالصفتيه جرى على ما اشتهر من قولهم: غلط مشهور خير من صحيح مهجور - و كيف كان فقد عرفت توضيح كلا النحويين. و ضمير «متعلقه» راجع إلى القطع.

(٣). و هي الصفات المتأصله التي تحتاج في تحققها إلى طرف آخر كالعلم و القدره المضافين إلى المقدور و المعلوم، في قبال الصفات الحقيقيه المحضه و هي الصفات المتأصله القائمه بالنفس التي لا- تحتاج في تحققها إلى إضافتها إلى شىء آخر كالشجاعه و الحياه و القوه، و في قبال الصفات الانتزاعيه كالفقيه

ص: ٨٠

ولذا (١) كان العلم نوراً لنفسه (٢) و نوراً لغيره (٣) صح (٤) أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بإلغاء (٥) جهه كشفه أو اعتبار (٦) خصوصيه أخرى (٧) ----- و التحتيه و نحوهما التي لا وجود لها فى الخارج، و انما الوجود لمنشأ انتزاعها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لكون القطع من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كان العلم... إلخ.

(٢). فيكون العلم من الحقائق الموجوده الخارجيه.

(٣). يعنى: كاشفاً عن غيره و هو متعلق العلم، فالعلم منور لغيره، فكان التعبير به أولى.

(٤). جواب «لما كان» أى: صح أن يؤخذ القطع فى موضوع الحكم.

(٥). متعلق بقوله: «يؤخذ» و المراد بإلغاء جهه كشفه عدم لحاظها، و الا فالكاشفيه ذاتيه للعلم، فكيف يعقل إلغاؤها و سلبها عنه، فكان الأولى أن يقول: «بلا لحاظ جهه كشفه».

(٦). معطوف على «إلغاء» و حق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها أو بدونه» إذ المقصود كون القطع مأخوذاً فى الموضوع بما أنه صفه لا بما أنه كاشف، غايه الأمر أنه قد يلاحظ مع صفتيه القطع خصوصيه أخرى، مثل تقييد القطع بسبب خاص أو شخص مخصوص، و قد لا يلاحظ ذلك، و عبارته المتن لا تفى بهذا المطلب.

(٧). كاعتبار كون العلم ناشئاً من سبب خاص كما قيل: ان جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالاحكام الشرعيه عن الأدله المعروفه، لا من كل سبب، أو اعتبار شخص خاص ككون العالم بالاحكام الذى يجوز تقليده خصوص الإمامي لا غيره.

ص: ٨١



فيه معها (١)، كما صح (٢) أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاكٍ عنه (٣) فيكون أقسامه أربعة «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الموضوع مع صفته القطع.

(٢). هذا إشاره إلى القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الكشف و الطريقيه لا الصفته، و لو قال: «و صح أن يؤخذ» ليكون معطوفاً على قوله: «صح» كان أولى، لأن أخذ القطع على وجه الصفته و الكاشفيه مترتب على قوله: «لما كان من الصفات الحقيقيه... إلخ».

(٣). أى: عن المتعلق، و ضميراً «متعلقه، أقسامه» راجعان إلى القطع. =====

(-). لا- يخفى أن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بل ذهب إلى امتناعه، قال مقرر بحثه الشريف ما لفظه: «نعم فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال بل الظاهر أنه لا يمكن من جهه أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، و يكون النظر فى الحقيقيه إلى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كل طريق، حيث ان لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقيه لحاظاً للذى الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع. فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن الا بأخذه على وجه الصفته».

و ملخص ما أفاده فى وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى و هو محال، لأن لحاظ القطع استقلالياً يقتضى عدم لحاظ متعلقه، و لحاظه آلياً يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس الا الجمع بين المتناقضين، هذا.

و يمكن الجواب عنه تاره بالنقض:

ص: ٨٢

أولاً: بدخل العلم بعداله امام الجماعه فى جواز الائتمام به، فانه أخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً و طريقاً لا صفه. أما موضوعيته فلعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف كما ورد به النص. و أما طريقته فليقيام الأمارات كالبينه و بعض الأصول كالاستصحاب مقامه، إذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفته.

و ثانياً: بما التزم به المحقق النائنى نفسه من صحه أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقيه مع وحده ملاك الاستحاله فى كلتا صورتى أخذه تمام الموضوع و جزءه على نحو الطريقيه، حيث ان ملاكها - و هو اجتماع اللحاظين - موجود فى كليهما.

و أخرى بالحل، توضيحه: أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم و هو العلم الخارجى المتعلق بالأشياء لا مفهومه، فان القاطع بخمريه مائع لا- يرى الا- ذلك المقطوع به مع الغفله عن قطعه فضلا عن لحاظه استقلالاً، نظير الناظر فى المرآه لرؤيه وجهه، فانه لا يلتفت فى هذا النظر إلى نفس المرآه. هذا فى مصداق العلم الذى لا شأن له الا إراءه الواقع و رفع الحجاب عنه.

و أما مفهوم العلم، فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه بأن يجعل مفهومه - و هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشافاً تاماً - موضوعاً لحكم من الأحكام إذ لا- مانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعاً لجواز الشهاده مثلاً، فوقع الخلط بين المفهوم و المصداق. و عليه فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعى إلى أقسام أربعه لا يخلو من وجه و ان كان لمزيد التأمل فيه مجال.

\*\*\*\*\*

(١). و هو القسم الأول أعنى القطع الطريقي الذي عرفته قبل أقسام القطع الموضوعي، فيصير المجموع خمساً أقسام كما تقدم.

و لا يخفى أن مقسم الأقسام الأربعة المذكوره في كلام المصنف (قده) للقطع الموضوعي هو كون القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع فيما إذا كان متعلقه موضوعاً، فان الصور فيه أربع، إذ القطع حينئذ اما أن يكون تمام الموضوع أو جزؤه، و على التقديرين اما أن يلاحظ القطع بما هو صفة أو بما هو كاشف، و مثل هذه الصور الأربع يتصور فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلق القطع أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فهذه اثنتا عشره صورته منضمه إلى الأربع الأولى و يصير المجموع ست عشره صورته.

كما أن مثل هذه الصور الأربع أيضاً يتصور فيما إذا كان القطع بموضوع كالقطع بخمريه مائع موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع أو يماثله أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فالمجموع ست عشره صورته أيضاً، فهذه اثنتان و ثلاثون صورته.

و كما أن مثل هذه الصور الأربع يتصور أيضاً فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع فيما إذا كان متعلقه حكماً أو يماثله أو يضاده أو يكون ذلك الحكم نفس متعلق القطع، و فيما إذا كان القطع بموضوع موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع أو يماثله أو يضاده أو يكون نفسه، فهذه أيضاً اثنتان و ثلاثون صورته فجميع الصور في القطع الموضوعي أربع و ستون صورته. و لا يخفى على الفطن كل من الصور الصحيحه و الممتنع.

## ثم لا ريب (1) في قيام الطرق و الأمارات (2)المعتبره بدليل حجيتها

\*\*\*\*\*

(1). هذا إشاره إلى الأمر الثاني، و هو التعرض لبيان قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع.

(2). قد يطلق كل منهما على مطلق الطريق و المحرز سواء كان ذو الطريق موضوعاً خارجياً كقيام البيئه على كون مائع خاص خمراً أو خلاصاً أم حكماً شرعياً كقيام خبر الثقة على وجوب صلاه الجمعه. و لكن يطلق الطرق كثيراً ما على الأدله المثبتة للأحكام الكليه، و الأمارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجيه. و غرض المصنف من هذا الكلام التعرض لحكم من أحكام القطع و هو قيام الأمارات و الأصول مقامه و عدم قيامهما، و لما كان القطع طريقاً محضاً و موضوعياً بنحوه بأن أخذ صفه تاره و طريقاً أخرى جعل المصنف (قده) البحث عن قيام الأمارات مقام القطع مقامات ثلاثه.

أحدها: قيام الأمارات مقام القطع الطريقى المحض.

ثانيها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى على وجه الصفته.

ثالثها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى على وجه الكشف و الطريقيه.

و جعل البحث عن قيام الأصول مقامه فى مقام واحد، و هو عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً حتى الطريق المحض عدا الاستصحاب كما سيأتى إن شاء الله  
=====

(-). ثم ان هذه الأقسام الخمسه المذكوره فى القطع تجرى فى الظن أيضاً حرفاً بحرف كما نبه عليه الشيخ الأعظم بقوله: «ثم ان الذى ذكرناه من كون القطع مأخوذاً تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه جار فى الظن أيضاً».

و اعتبارها مقام هذا القسم (١).

كما لا ريب (٢) ----- تعالی، فالمقامات أربعة.

المقام الأول: فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، و حاصل ما أفاده فيه: أنه لا ريب فى قيام الأمارات بنفس دليل حجيتها مقام القطع الطريقي المحض، و توضيحه: أن المراد بقيامها مقام القطع هو ترتيب أثره - من الحكم العقلى و هو التنجيز فى صورته الإصابه و التعذير عند الخطأ فى القطع الطريقي المحض - على الأمارات القائم مقامه. و عليه، فمقتضى أدله اعتبار الأمارات - سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفى و هو وجوب العمل على طبق الأماره كما عن الشيخ (قده) أم جعل الحجيه أم تتميم الكشف أم غيرها من المباني - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، لأن البناء على كون الأماره طريقاً محرزاً للواقع يقتضى تنجيز مؤداها مع الإصابه و التعذير عند الخطاء، و الا فلا معنى لحجيه الأمارات، فترتب أثر القطع - و هو الحجيه - بمعنى التنجيز و التعذير على الأمارات المعتمده مما لا بد منه، و هذا مما لا ينبغى إطاله الكلام فيه. و الظاهر أنه لا فرق فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بين حجيتها على الطريقيه أو الموضوعيه، غايه الأمر أنها على الطريقيه تنجز الواقع، و على الموضوعيه تنجز مؤداها على كل حال سواء طابق الواقع أم خالفه، إذ المفروض كون مؤداها حكماً على كل تقدير كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). و هو القطع الطريقي المحض، و ضميراً «حجيتها، اعتبارها» راجعان إلى الأمارات.

(٢). هذا إشاره إلى المقام الثانى و هو بيان عدم قيام الأمارات بنفس أدله اعتبارها مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الصفتيه، فلا بد لإثبات قيامها

ص: ٨٦

فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل (١) مقام ما أخذ (٢) فى الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام (٣)، بل لا بد من دليل آخر (٤) على التنزيل، فان (٥) قضيه الحجيه و الاعتبار ترتيب ما للقطع (القطع) بما هو حجه من (٦) ----- مقامه من التماس دليل آخر غير دليل اعتبارها، ذلك لأن مفاد دليل اعتبار الأماره هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف و طريق على الأماره، إذ من المعلوم أن تلك الآثار مترتبه على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع، لأنه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الإصابه و معذر مع الخطاء، و لا ترتب هذه الآثار على القطع بلحاظ كونه صفه من الصفات النفسائيه، ضروره أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسائيه كالشجاعه و السخاوه و العداله فى أجنبيه الحجيه المتقومه بالكشف عنها.

فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الملحوظ صفه منوط بدليل آخر غير الأدله العامه الداله على حجيه الأمارات.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الدليل العام الدال على حجيه الأمارات.

(٢). يعنى: مقام القطع الذى أخذ فى الموضوع على نحو الصفته.

(٣). يعنى: الأقسام الأربعة للقطع الموضوعى.

(٤). يعنى: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل على تنزيل الأمارات منزله القطع الموضوعى على نحو الصفته.

(٥). تعليل لقوله: «كما لا ريب فى عدم قيامها» و حاصله: أن مقتضى دليل حجيه الأماره كون الأماره كالقطع فى الحجيه التى لا ترتب الا-على حيثيه طريقه القطع، لا على حيثيه كونه صفه من الصفات النفسائيه كما عرفت، فدليل الحجيه قاصر عن إثبات جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى على وجه الصفته.

(٦). بيان للموصول فى قوله: «ما للقطع».

الآثار، لا ماله بما هو صفة (١) و موضوع، ضروره (٢) أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات.

و منه (٣) -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا ترتيب ما للقطع بما هو صفة من الآثار، بل ترتيب ما له بما هو كاشف من التنجيز و التعذير.

(٢). تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعنى:

ضروره أن القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات و الصفات فى عدم حجيتها و محزيتها للواقع، فإذا فرض أن الشارع أخذ العلم فى موضوع جواز الشهاده بما هو صفة خاصه كما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و قد سئل عن الشهاده أنه قال: «هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد أو دع» و فى موضوع حكم الركعتين الأوليين العلم بما هو صفة خاصه أيضا، فلا يقوم فى هذين الموردين شىء من الأمارات أو الظنون مقامه الا بدليل خاص كروايه حفص بن غياث «الداله على جواز الشهاده استناداً إلى اليد، و ما ورد من بعض الروايات الداله منطوقاً على اعتبار الظن فى الركعتين الأخيرتين، و مفهوماً على اعتباره فى الأوليين، فلاحظ.

(٣). أى: و من عدم قيام الأماره بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى الصفتى قد ظهر... إلخ، و هذا هو المقام الثالث، و حاصله: أن مقتضى ما ذكرناه - فى القطع الموضوعى الملحوظ صفة - من عدم قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقامه هو عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه أيضا، ضروره أن دليل حجيه الأماره لا يثبت لها أزيد من كونها كالقطع فى

ص: ٨٨

قد انقده عدم قيامها بذلك الدليل (١) مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فان القطع المأخوذ بهذا النحو (٢) في الموضوع شرعاً كسائر مالها ( ماله ) (٣) دخل في الموضوعات أيضاً (٤) فلا يقوم مقامه -----  
---- الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فإذا كان للقطع حيثيات أخرى غير الكشف و الطريقيه - ككونه مأخوذاً في الموضوعى على وجه الطريقيه - فدليل اعتبار الأماره قاصر عن إثبات هذه حيثيات لها، فقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعى الصفتى فى عدم ثبوته بنفس دليل اعتبارها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بمجرد دليل حجيتها، و ضمير «قيامها» راجع إلى الأمارات و الطرق.

(٢). أى: الكشف و الطريقيه.

(٣). أى: كسائر الصفات التى لها دخل فى موضوعات الأحكام، فكما أن دليل اعتبار الأماره قاصر عن إثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن إثبات قيامها مقام القطع الموضوعى على نحو الكشف. و تذكير الضمير - كما فى بعض النسخ - باعتبار اللفظ، و تأنيته - كما فى بعضها الآخر - باعتبار ما يراد منه.

(٤). الأولى تقديم هذه الكلمه على «فى الموضوعات» إذ المقصود ان كان تنظير القطع الموضوعى بسائر ما له دخل فى الموضوع فى عدم قيام الأماره مقامه، فحق العبارة أن تكون هكذا «فان القطع الموضوعى أيضاً كسائر الصفات التى لها دخل فى الموضوعات فى عدم كفايه دليل اعتبار الأماره لإثبات تلك الصفات» بل لا حاجة إلى هذه الكلمه بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله:

«كسائر ما لها دخل فى الموضوعات». و ان كان المقصود - كما هو الظاهر -



شىء (١) بمجرد حجتيه (٢) أو قيام (٣) (و قيام) دليل اعتباره ما لم (٤) يقيم دليل على تنزيهه و دخله فى الموضوع كدخله (٥).

و توهم (٦) (كفايه دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه، ----- تنظير المقام الثالث بالمقام الثانى، فكان المناسب أن يقال: «كسائر ما لها؛ اوو دخل فى الموضوعات على نحو الكشف أيضا» فتدبر فى العبارة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فلا يقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ بنحو الطريقيه شىء من الأمارات.

(٢). أى: الشىء، و المراد بمجرد الحجيه هو الظن المطلق على الحكومه.

(٣). كما فى الأمارات المعبره بالأدله الخاصه المعبر عنها بالظنون الخاصه.

هذا - أى تفسير الشىء بالظن المطلق على الحكومه تاره و بالظنون الخاصه أخرى - بناء على ما فى أكثر النسخ من العطف ب «أو»، و أما إذا كان العطف بالواو فيكون قوله: «و قيام دليل» عطف تفسير للحجيه.

(٤). ظرف لقوله: «فلا يقوم» يعنى: فلا يقوم مقامه شىء ما لم يقيم دليل خاص غير دليل الحجيه على تنزيل ذلك الشىء منزله القطع الموضوعى على الكشف أو منزله غير القطع مما له دخل فى موضوع الحكم، و ضميرا «اعتباره، تنزيهه» راجعان إلى الشىء .

(٥). أى: القطع الموضوعى على نحو الكشف.

فالمتحصل مما ذكر: أن مختار المصنف (قده) هو عدم قيام الأمارات بنفس أدله حجيتها مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة، لأن أدله حجيه الأمارات لا تثبت الا طريقيه الشىء للموضوع أو الحكم، و إثبات الموضوعيه للأماره لا بد و أن يكون بدليل آخر.

(٦). هذا تعريف بما ذكره شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «بخلاف المأخوذ

ص: ٩٠

و جعله (١) بمنزله القطع من (٢) جهه كونه موضوعاً و من جهه كونه طريقاً فيقوم مقامه (٣) طريقاً كان (٤) أو موضوعاً « فاسد (٥) جداً ----- في الحكم على وجه الموضوعيه، فانه تابع لدليل ذلك الحكم، فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع كالأمثله المتقدمه قامت الأمارات و الأصول العمليه مقامه... إلخ». و حاصله: أن الأماره بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي المذى أخذ بنحو الطريقيه بدعوى إطلاق دليل تنزيلها منزله القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع من الطريقيه التي أثرها تنجز الواقع و الموضوعيه التي أثرها وجود الموضوع و تحققه، فان إطلاق دليل اعتبار الأماره ينزل الأماره منزله القطع في جميع آثاره و لوازمه المترتب عليه من كونه طريقاً محضاً و موضوعاً بنحو الطريقيه.

و الحاصل: أن مصب النزاع بين الشيخ و المصنف (قدهما) هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه، حيث ان الشيخ يرى قيام الأماره مقامه بنفس دليل اعتبارها، و المصنف لم يلتزم به و أورد عليه بما في المتن. و أما القطع الطريقي المحض فلا ريب في قيام الأماره مقامه، كما لا إشكال في عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعي الصفتي كما تقدم بيانهما مفصلاً.

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى «شىء» المراد به الأماره.

(٢). هذا بيان لمنزله القطع و تقريب لإطلاق التنزيل.

(٣). هذا الضمير و ضمير «كونه» في الموضوعين راجع إلى القطع، و ضمير الفاعل في «يقوم» راجع إلى «شىء» المراد به الأماره.

(٤). هذا تصريح بالإطلاق، و اسم «كان» ضمير راجع إلى القطع.

(٥). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، و حاصل هذا الدفع: أن مقتضى إطلاق دليل التنزيل و ان كان تنزيل الأماره منزله القطع في كل ما للقطع من الموضوعيه

ص: ٩١

فان (١) الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا بأحد التنزيين، حيث (٢) لا بد فى كل تنزيل منهما (٣) من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما (٤) ----- و الطريقيه و غيرهما، الا- أن الإطلاق ممتنع فى المقام، لاستلزامه اجتماع الضدين، توضيحه: أنه لا بد فى كل تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معاً، و المنزل فى المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتزِيل الأماره منزله القطع الموضوعى موقوف على لحاظ القطع استقلالاً، لأن مقتضى موضوعيه الشئ هو استقلاله فى اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، و تنزيلها منزله القطع الطريقي موقوف على لحاظه آله للغير و هو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال و هو المنزل عليه فى الحقيقه حينئذ، فلحاظ القطع آلى، و من الواضح أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما فى إنشاء واحد.

و الحاصل: أن تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - و هو القطع - بلحاظين متضادين فى إنشاء واحد، لحاظ استقلالى نظراً إلى موضوعيته، و لحاظ آلى نظراً إلى طريقيته، و هو محال.

فالنتيجه: أن دليل حجيه الأماره قاصر عن إثبات التنزيين معاً، فلا بد أن يكون ناظراً إلى أحدهما، فلا وجه للتشبه بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب فساد التوهم، و قد عرفت توضيحه.

(٢). تعليل لعدم وفاء الدليل الا بأحد التنزيين.

(٣). أى: من التنزيين.

(٤). يعنى: و لحاظ المنزل و المنزل عليه فى أحد التنزيين - و هو تنزيل

فى أحدهما (١) آلى و فى الآخر (٢) استقلالى، بدهه (٣) أن النظر فى حجته و تنزيله (٤) منزله القطع فى طريقته (٥) فى الحقيقه إلى الواقع (٦) و مؤدى الطريق (٧)، و فى كونه (٨) ----- الأماره منزله القطع الطريقى - آلى، لأن لحاظهما حينئذ يكون بلحاظ الغير و هو المؤدى فى الأماره و الواقع فى القطع، و فى الآخر - و هو تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى - استقلالى كما هو مقتضى الموضوعيه، فتنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى الطريقى يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما تقدم توضيحه و هو محال.

\*\*\*\*\*

(١). و هو تنزيل الأماره منزله القطع الطريقى، إذ لحاظهما حينئذ يكون تبعاً للحاظ المؤدى و الواقع.

(٢). و هو تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى، و كون لحاظهما استقلالياً حينئذ واضح.

(٣). تعليل لكون النظر فى أحدهما استقلالياً، و فى الآخر آلياً، و قد عرفته.

(٤). الضميران راجعان إلى الشئ المراد به الأماره.

(٥). أى: فى طريقه القطع، و هو متعلق ب «تنزيله».

(٦). خبر لقوله: «ان النظر» و قوله: «فى الحقيقه» متعلق ب «النظر».

(٧). معطوف على «الواقع» يعنى: أن المنزل عليه فى الحقيقه حينئذ هو الواقع و المنزل هو مؤدى الأماره، فلحاظ القطع و الأماره يكون آلياً، حيث ان لحاظهما آله للحاظ الواقع و المؤدى.

(٨). معطوف على «حجته» و الضمير راجع إلى «الشئ» يعنى: و بدهه أن النظر فى كون الشئ بمنزله القطع الموضوعى إلى نفس الأماره و القطع، فيكون النظر حينئذ استقلالياً.

ص: ٩٣

بمنزلة في دخله (١) في الموضوع إلى أنفسهما (٢) ولا يكاد يمكن الجمع بينهما (٣). نعم (٤) لو كان في البين ما بمفهومه (٥) جامع بينهما يمكن (٦) أن يكون دليلاً على التنزيلين، و المفروض أنه (٧) ليس، -----

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى القطع.

(٢). أى: الشىء - و هو الأما ره - و القطع، يعنى: أن النظر بناء على هذا التنزيل يكون إلى ذاتهما لا إلى متعلقهما.

(٣). أى: بين النظرين: الآلى و الاستقلالى.

(٤). هذا استدراك على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين، و توضيحه:

أن ما ذكرنا من لزوم محذور اجتماع اللحاظين انما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهوى. و أما إذا كان بينهما جامع مفهوى، فلا يلزم هذا المحذور، و يكون الدليل الواحد دليلاً على التنزيلين، لصحة إطلاقه الشامل لكلا النظرين هذا.

و لكن وجود الجامع مجرد فرض، لأن لسان دليل الاعتبار - سواء كان تصديق الخبر أم حجيته أم إلقاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلاً، و من المعلوم أن الخبر اما ملحوظ طريقاً و كاشفاً أو ملحوظ موضوعاً، و لا يعقل اجتماع لحاظى الموضوعيه و الطريقيه فى شىء واحد، فلا بد من أن يكون مسوقاً بأحد اللحاظين.

(٥). الموصول اسم «كان» و خبره «فى البين» و صدر صله الموصول محذوف يعنى: لو كان فى البين ما هو بمفهومه جامع بينهما، فكلمه «جامع» خبر للضمير المحذوف، و الجملة صله للموصول.

(٦). جواب «لو كان».

(٧). أى: أن الجامع، و «ليس» هنا تامه، و معناها مجرد النفى، يعنى:

ص: ٩٤

فلا يكون (١) دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلى، فيكون (٢) حجه موجهة لتنجز متعلقه، و صحه العقوبه على مخالفته فى صورتى (٣) اصابته و خطائه بناء (٤) على استحقاق المتجرى، أو بذلك (٥) (بذاك) اللحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون (٦) مثله فى دخله فى الموضوع و ترتيب ماله عليه من (٧) الحكم الشرعى. ----- و المفروض أن الجامع المفهومى معدوم.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا يكون دليل اعتبار الأماره دليلاً على التنزيل الا... إلخ.

(٢). يعنى: فيكون الشىء - المراد به الأماره - حجه منجزه لمتعلقه و مصححه للعقوبه على مخالفته سواء أصاب أم أخطأ بناء على ما اختاره من استحقاق المتجرى للعقاب.

(٣). قيد ل «صحه العقوبه» يعنى: أن استحقاق المؤاخذه يكون فى صورتى الإصابه و الخطأ، و ضمير «متعلقه» راجع إلى الشىء، و ضمير «مخالفته» إلى متعلقه.

(٤). قيد ل «خطائه» يعنى: أن الاستحقاق فى كلتا صورتين مبنى على كون المتجرى مستحقاً للعقاب، و الا- كان استحقاق العقوبه مختصاً بصوره الإصابه، و ضميراً «اصابته، خطائه» راجعان إلى الشىء المراد به الأماره.

(٥). معطوف على قوله: «بذاك اللحاظ الآلى».

(٦). يعنى: فيكون الشىء - و هو الأماره - مثل القطع فى كونه دخيلاً فى الموضوع.

(٧). بيان ل «ما» الموصول، أى: و فى ترتيب الحكم الشرعى الثابت للقطع الموضوعى على الشىء و هو الأماره، و قوله: «و ترتيب» معطوف على قوله:

ص: ٩٥

لا يقال (١): على هذا (٢) لا يكون (٣) دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه في البين.

فانه يقال (٤): لا إشكال في كونه (٥) دليلاً على حججه، فان (٦) ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه، ولا شبهه تعتريه، وإنما

دخله. -----

\*\*\*\*\*

(١). غرض هذا المستشكل: إثبات إجمال دليل اعتبار الأماره، و عدم صحه التمسك به أصلاً، و توضيحه: أنه بناءً على كون الدليل ناظراً إلى أحد التنزيلين لا- يصح التشبث به، لإجماله الناشئ عن عدم قرينه على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأماره مقام القطع الطريقي أيضاً. نعم إذا قامت قرينه على خصوص أحد التنزيلين صح التمسك به على ذلك.

(٢). أى: على ما ذكرنا من امتناع اجتماع اللحاظين و عدم وجود جامع مفهومي بينهما ليصح اجتماعهما، و أنه لا مناص عن كون التنزيل ناظراً إلى أحدهما.

(٣). أى: لا يكون دليل الاعتبار دليلاً على أحد التنزيلين.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضروره أن الأثر الظاهر للقطع هو الكشف و المرآتيه، فدليل تنزيل الأماره منزله القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزله في الطريقيه لا الموضوعيه، فيترتب بنفس دليل اعتبار الأماره آثار طريقيه العلم عليها دون موضوعيته، فلا إجمال في دليل حجيه الأماره أصلاً، و لا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينه على خلافه.

(٥). أى: في كون دليل الاعتبار دليلاً على حجيه الشئ و هو الأماره.

(٦). تعليل لقوله: «لا إشكال» يعنى: فان ظهور دليل اعتبار الأماره و تنزيلها

يحتاج تنزيهه (١) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من (٢) نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فانه دقيق و مزال الإقدام للاعلام.

ولا يخفى أنه لو لا ذلك (٣) لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فيما (٤) ----- منزله القطع في أن التنزيل انما هو بحسب اللحاظ الآلى دون الاستقلالي مما لا شك فيه، و قد عرفت وجه الظهور و هو: أن أظهر آثار القطع الكشف و الطريقيه، و هو يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقيه لا الموضوعيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تنزيل ذلك الشئ ء أى الأماره.

(٢). متعلق بقوله: «يحتاج» و الصواب تبديل كلمه «من» ب «إلى» بأن يقال:

«إلى نصب دلالة عليه». و ضمير «عليه» راجع إلى تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر.

(٣). المشار إليه هو: محذور امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى، و حاصله: أن المانع من قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي هو هذا المحذور، و لولاه لأمكن القول بقيام الأماره مقام القطع بأقسامه الخمسه بنفس دليل اعتبارها، إذ بعد فرض إمكان الإطلاق فى دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع، و ضمير «خلافه» راجع إلى الطريق.

(٤). الظاهر أنه تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من التفصيل بين القطع الموضوعى الطريقي فى قيام الأماره مقامه، و بين القطع الموضوعى الصفتى فى عدم قيامها مقامه، حيث قال: «و ان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفه القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره... إلخ» و وجه التعريض هو: أن المانع من قيام الأماره مقام القطع الموضوعى مطلقاً هو ما تقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى، و هذا المحذور

ص: ٩٧



أخذ في الموضوع على نحو الصفته كان تمامه أو قيده (١)، و به قوامه (٢).

فتلخص مما ( بما ) ذكرنا (٣): أن الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها فقط الا مقام ما ليس مأخوذاً ( بمأخوذ ) في الموضوع أصلاً.

## و أما الأصول (٤)

----- موجود في كل من القطع الموضوعى الصفتى و الطريقي، فلا- وجه للتفصيل المزبور بين القطع الموضوعى الطريقي و الموضوعى الصفتى بتجويز قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقام الأول دون الثانى «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء كان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع.

(٢). و هذا عطف تفسير ل «قيده» أى: و بالقطع قوام الموضوع.

(٣). يعنى: من امتناع اجتماع اللحاظين، فلا يصلح دليل الاعتبار الا لإثبات قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض كما عرفت تفصيله.

(٤). هذا هو المقام الرابع، و هو بيان قيام الأصول مقام القطع، و حاصل مرامه: أن ما عدا الاستصحاب من الأصول العمليه لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض، لأن مفاد هذه الأصول ليس الا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع =====

(-). الظاهر أن هذا التعريض فى غير محله، إذ المانع من قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الصفتى عند المصنف هو محذور اجتماع اللحاظين، و ليس هذا مانعاً فى نظر الشيخ (قده)، بل المانع عنده هو قصور دليل الاعتبار عن دلالة على قيامه مقام القطع الموضوعى الصفتى، لظهوره فى حجيه الأماره بلحاظ الطريقيه و الكشف، فالمانع عند الشيخ (قده) إثباتى و هو قصور الدليل، و عند المصنف ثبوتى، للزوم اجتماع اللحاظين المتضادين، فتدبر.

ص: ٩٨

فلا- معنى لقيامها مقامه بأدلتها (١) أيضا (٢) غير الاستصحاب، لوضوح (٣) أن المراد من قيام المقام (٤) ترتيب ماله من الآثار و الأحكام من (٥) تنجز التكليف وغيره كما مرت إليه الإشارة (٦)، و هي (٧) ليست إلا وظائف مقرره للجاهل (٨) فى مقام العمل شرعاً أو (٩) عقلاً (١٠). ----- هذه الأصول هو الجهل بالاحكام، و مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعيه أصلا، و مع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقيه إلى الواقع - الثابته للعلم - من التنجيز و التعذير على الأصول؟

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأدله الأصول.

(٢). يعنى: كعدم قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى بأقسامه، لمحدور اجتماع اللحاظين كما عرفت.

(٣). تعليل لقوله: «فلا معنى لقيامها» و قد عرفت توضيحه.

(٤). بضم الميم، و المراد به الأصول، أى قيام الأصول مقام القطع، و ضمير «له» راجع إلى القطع.

(٥). بيان للآثار و الأحكام كالعذر، و ضمير «و غيره» راجع إلى التنجز.

(٦). فى قوله تفريراً على اللحاظ الآلى: «فيكون حجه موجهه لتنجز متعلقه و صحه العقوبه على مخالفته».

(٧). الواو للحال، و الضمير راجع إلى الأصول.

(٨). من دون نظرها إلى الواقع، و لذا لا يترتب عليه آثار الواقع.

(٩). كالبراءه الشرعيه المستفاده من حديث رفع التسعه و غيره.

(١٠). كالبراءه العقليه المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٩٩

لا يقال (١): ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه (٢) في تنجز التكليف لو كان (٣).

فانه يقال (٤): أما الاحتياط العقلي فليس الانفس حكم العقل

\*\*\*\*\*

(١). هذا الإشكال ناظر إلى ما منعه المصنف (قده) من قيام غير الاستصحاب من الأصول - الشامل ذلك الغير للاحتياط - مقام القطع، و أن الاحتياط يقوم مقامه كالأستصحاب، و توضيح الإشكال: أنه يمكن قيام الاحتياط مقام القطع الطريقي في تنجز التكليف في الموارد المشتبهه لو كان تكليف واقعاً، إذ كما يتنجز الواقع بالعلم به و يستحق العقوبه على مخالفته و المثوبه على موافقته كذلك يتنجز بإيجاب الاحتياط، و عليه، فلا بأس بقيامه مقام القطع، لفرض اشتراكه معه في أثره المهم و هو التنجيز. و يمكن جعل قوله: «بقيامه مقامه في تنجز التكليف» قرينه على كون المراد بالقطع المبحوث عنه في قيام الأصول مقامه و عدمه هو خصوص القطع الطريقي، فتأمل.

(٢). أى: لا بأس بالقول بقيام الاحتياط مقام القطع.

(٣). يعنى: لو كان تكليف، ف «كان» هنا تامه.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن الاحتياط اما عقلي بمناط دفع الضرر المحتمل كما في أطراف العلم الإجمالي، و اما نقلي كإيجاب الاحتياط الشرعى في الشبهات الحكيمه التحريميه بعد الفحص عند القائل به. فان كان عقلياً، فلا معنى لقيامه مقام القطع الطريقي، إذ ليس الاحتياط العقلي الا حكم العقل بحسن المؤاخذة على المخالفه، و ليس هو شيئاً آخر ثبت له هذا الحكم العقلي، كما أن التنجيز الثابت للقطع ليس شيئاً غير هذا الحكم العقلي. و بيان آخر: لا بد في صحه التنزيل - مضافاً إلى المغايره بين المنزل و المنزل عليه - من المغايره بين المنزل و بين حكم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيل، كتنزيل

ص: ١٠٠

بتنجز التكليف و صحه العقوبه على مخالفته لا شىء (١) يقوم مقامه فى هذا الحكم (٢). -----  
----- «الطواف بالبيت» منزله «الصلاه»، فان الطواف مغاير لأحكام الصلاه الثابته له ببركه التنزيل كمغايرته لنفس الصلاه. و كذا الحال فى قيام خبر الثقه مقام القطع فى التنجيز مثلاً، فان الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزله القطع، و هكذا فى سائر التنزيلات، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل، و هذه المغايره مفقوده فى الاحتياط العقلى، لما عرفت من أن حقيقه الاحتياط العقلى هى حسن المؤاخذة عقلاً على المخالفه، و ليس الاحتياط الا نفس التنجيز الثابت للقطع، فلا مغايره بين الاحتياط العقلى و بين التنجيز.

و أما الاحتياط الشرعى، فملخص الكلام فيه: أن إزام الشارع بالاحتياط و ان كان موجباً لتنجز التكليف به و صحه العقوبه على مخالفته، و كان هذا الإزام الشرعى مغايراً للتنجيز أيضاً، و لذا صح تنزيله منزله القطع على خلاف الاحتياط العقلى، حيث انه عين التنجيز كما عرفت، الا- أن هذا الإزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا- وجود له فى الخارج، إذ لا- نقول بوجوب الاحتياط شرعاً فى الشبهات البدويه و ان قال به أصحابنا المحدثون فى الشبهات التحريميه الناشئه من فقد النص. و أما فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، فالاحتياط فيها و ان كان ثابتاً، لكنه عقلى و ليس بشرعى، و قد عرفت أنه لا معنى لقيام الاحتياط العقلى مقام القطع فى التنجيز، لأن الاحتياط عين التنجيز.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ليس الاحتياط العقلى شيئاً آخر - غير حكم العقل بتنجز التكليف - يقوم مقام القطع فى التنجيز، و من هنا ظهر أن حق العبارة أن تكون هكذا: «لا شيئاً آخر يقوم... إلخ».

(٢). أى: التنجيز و صحه العقوبه على المخالفه.

ص: ١٠١

و أما النقلى (١) فالزام الشارع به و ان كان مما يوجب التنجز و صحه العقوبه على المخالفه كالقطع، الا أنه (٢) لا نقول ( لا يقول ) به فى الشبهه البدويه (٣)، و لا يكون بنقلى (٤) فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم (٥).

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب (٦) -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى عدم قيام الاحتياط النقلى مقام القطع، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما الاحتياط الشرعى، فملخص الكلام فيه... إلخ».

(٢). الضمير للشأن، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى النقلى.

(٣). يعنى: بعد الفحص. و أما قبله فلا يكون وجوب الاحتياط فيها شرعياً بل عقلى، كما قرر فى محله.

(٤). أى: و لا يكون الاحتياط بنقلى فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

(٥). لعله إشاره إلى: أن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعى لا يمنع عن قيامه مقام القطع عند من يقول به فى الشبهات البدويه.

أو إلى: أن الاحتياط الشرعى ثابت فى بعض الموارد، كما فى تردد القبله فى الجهات الأربع، فان الاحتياط الموجب للقطع بالامثال يوجب تكرار الصلاه إلى أكثر من أربع جهات بأن يأتى بها إلى نفس النقاط أيضاً، لكن روايه خراش « تدل على الاكتفاء بالأربع، فهذا احتياط حكم به الشرع، فتأمل جيداً.

(٦). هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام القطع و أنه كالأماره يقوم مقام القطع الطريقى المحض فقط، و حاصله:

أن دليل الاستصحاب لا يفى بقيامه مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة

ص: ١٠٢

أيضاً (١) لا- يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً (٢)، و أن (٣) مثل «لا تنقض اليقين» لا بد من أن يكون مسوقاً  
اما بلحاظ المتيقن (٤) أو بلحاظ نفس اليقين (٥). و ما ذكرنا فى الحاشيه (٦) فى وجه -----  
-- كعدم وفاء دليل اعتبار الأماره بذلك كما تقدم، فـدليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام: «و لا تنقض اليقين أبداً بالشك»  
لا- بد أن يكون ناظراً إلى تنزيل الشك فى البقاء منزله القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزله المتيقن، و لا يعقل أن يكون  
ناظراً إلى كلا التنزيلىن، لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كدليل اعتبار الأماره.

(٢). أى: سواء كان تمام الموضوع أم جزءه، و سواء أخذ على نحو الصفته أم على نحو الكشف و الطريقيه.

(٣). معطوف على قوله: «ان» و مفسر له.

(٤). فيكون لحاظ القطع آلياً.

(٥). فيكون لحاظ القطع استقلالياً.

(٦). غرضه تصحيح قيام الأماره و الاستصحاب مقام القطع الموضوعى و الطريقي بنفس دليل اعتبارهما، و هذا الوجه أفاده فى  
حاشيه الرسائل بقوله:

«و يمكن أن يقال: ان الدليل و ان لم يساعد الا على تنزيل المحكى منزله الواقع الا أنه يكتفى فى ترتيب آثار الواقع مطلقاً على  
المحكى و لو كان القطع مأخوذاً فى موضوعها، بتقريب: أن الموضوع المقيّد بالقطع فى مورد الأماره يكون محرزاً بنفسه بها،  
حيث ان المفروض كون الدليل دالا- على أن المحكى بها واقع جعل و بقيده بالوجدان، إذ المفروض القطع بتحقق الواقع  
الجعلى هناك

ص: ١٠٣

..... فيكون كما إذا قطع بتحقق الواقع الحقيقي، فيترتب عليه ما له من الآثار، و يتضح ذلك بمقايسته على سائر الموضوعات المقيدة أو المركبة، حيث انه لا شبهه في إمكان إحرازها بقيدتها أو بجزئها بالقطع بضميمه الأماره المتعلقه بالجزء أو القيد كإحرازها بتمامها بكل منهما، كما إذا قامت اليينه مثلاً على كريبه ماء مقطوع به أو مائه كز كذلك.

ان قلت: هذا قياس مع الفارق، لأن الموضوع المركب من غير القطع و مثله من الأمور الوجدانيه أو المقيدة كذلك إذا تعلقت به الأماره بتمامه أو بجزئه و قيده و أصابت لكان هو نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال، بخلاف ما إذا كان التركيب أو التقييد بالقطع، فانه لا يتعلق بالواقع الحقيقي أصلاً و لو مع إصابه الأماره في جزئه و قيده بل بالواقع الجعلى... إلى أن قال: قلت:

نعم لكنه ليس بفارق فيما فيه المقايسه من إمكان إحراز الجزء أو القيد مطلقاً بالأماره و تسريه دليل الجعل و التنزيل إلى موضوع أخذ فيه القطع سمي ما يترتب عليه من الحكم ظاهرياً أم لا، إذ لا مشاحه في الاصطلاح ان قلت: كيف ليس بفارق، و ما أخذ فيه القطع لا يكاد أن يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسريه دليل الجعل... إلى أن قال... قلت: نعم، و لكن لا يبعد دلالة دليل الأماره على هذا التنزيل بدعوى الملازمه العرفيه بينه و بين تنزيل المؤدى و لو فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دل عليه الدليل بعمومه، حيث ان العرف لا يرى التفكيك بين تنزيل ما قامت اليينه على خمريته منزله الخمر مثلاً، و تنزيل القطع به كذلك منزله القطع بها واقعاً و ان لم يكن بينهما ملازمه عقلاً».

و حاصله: أن لدليل اعتبار الأماره دالتين: إحداهما مطابقيه، و الأخرى

أما الأولى، فهي دلالتها بالمطابقه على تنزيل المؤدى فى الأماره و المستصحب فى الاستصحاب منزله الواقع. أما كون هذا التنزيل مطابقاً، فلما عرفت من أن أظهر آثار القطع هو الكشف و الطريقيه، و هذا يوجب ظهور دليل التنزيل فى كون التنزيل بحسب الطريقيه و الكاشفيه، فيكون المنزل عليه هو الواقع و المنزل هو المؤدى و المستصحب.

و أما الثانيه، فهي دلالتها بالالتزام على تنزيل الأماره منزله القطع المذى له دخل فى الموضوع، بدعوى الالتزام العرفى بين تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشكك منزله القطع، حيث ان التنزيل لما كان شرعياً - و بدون الأثر الشرعى يصير لغواً - فلا بد من الالتزام بدلاله دليل تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع على تنزيل الأماره و الشكك فى البقاء منزله القطع بالواقع الحقيقى دلالة التزاميه من باب دلالة الاقتضاء، لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغويه على هذه الدلاله الالتزاميه، فان الموضوع - كالعلم بوجوب الصلاه - لوجوب التصديق لما كان مركباً من العلم و وجوب الصلاه، فلا محاله يكون تنزيل وجوب الصلاه - المذى أخبر به العادل - منزله الوجوب الواقعى مستلزماً لتنزيل قول العادل به منزله القطع بالوجوب الواقعى، إذ لو لم نلتزم بهذا التنزيل الثانى يلزم لغويه التنزيل الأول، إذ المفروض تركب الموضوع من العلم و الوجوب به، فلا يكفى فى ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع من العلم و الوجوب به، فلا يكفى فى ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع من العلم و الوجوب به، بل لا بد فيه من تنزيل الجزء الاخر أيضاً، كما هو شأن جميع الموضوعات بالنسبه إلى أحكامها، إذ لا يترتب الحكم الا بعد وجود تمام موضوعه بالوجدان أو التبعيد أو كليهما، كتركب موضوع



تصحیح لحاظ واحد «-» فی التنزیل (۱) منزله الواقع و القطع (۲) و أن (۳) دلیل الاعتبار انما یوجب (۴) تنزیل المستصحب و المؤدی (۵) منزله الواقع، و انما كان (۶) تنزیل القطع (۷) ----- جواز التقليد من الحياه و الاجتهاد، فإذا علم بحیاه زید و شك فی بقاء اجتهاده، فانه یتصحب اجتهاده لجواز تقليده، فان موضوع جواز تقليده حینئذ محرز بجزأیه، لكن أحدهما و هو الحياه بالوجدان و الآخر و هو الاجتهاد بالتعبد.

و بالجمله: فعلى مبنى تعدد الدلاله لا یلزم اجتماع اللحاظین، لأن لزوم اجتماعهما مبنى على وحده الدلاله كما لا یخفى.

\*\*\*\*\*

(۱). یعنی: فی تنزیل المؤدی و المستصحب منزله الواقع.

(۲). یعنی: و تنزیل الأماره و الشك منزله القطع، و قوله: «و القطع» معطوف على الواقع.

(۳). معطوف على قوله: «وجه» و مفسر له.

(۴). هذا إشاره إلى دلاله دلیل علیه مطابقه، و قد عرفت توضیحه.

(۵). الأول فی الاستصحاب و الثانی فی الطرق و الأمارات.

(۶). هذا إشاره إلى ما یدل علیه دلیل اعتبار الأماره و الاستصحاب من تنزیل الأماره و الشك منزله القطع التزاماً، و قد عرفت توضیحه.

(۷). یعنی: تنزیل القطع بالواقع التنزیلی، حیث ان مؤدی قول العادل إذا =====

(-). فی هذه العبارة مسامحه، إذ لا یمکن تصحیح لحاظ واحد فی التنزیلین أصلاً، لتضاد الطریقیه و الموضوعیه، فكیف یعقل اجتماعهما فی لحاظ واحد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و ما ذكرناه فی الحاشیه فی وجه تصحیح التنزیلین بنفس دلیل الاعتبار أو بدلیل واحد... إلخ».

ص: ۱۰۶

فيما له دخل في الموضوع (١) بالملازمه (٢) بين تنزيلهما (٣) و تنزيل القطع (٤) بالواقع تنزيلا و تعبدأ (٥) منزله القطع بالواقع حقيقه (٦) لا يخلو (٧) من تكلف ----- نزل منزله الواقع فلا- محاله يكون القطع به - و هو الأماره - منزلا- أيضا منزله القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، لكن لا بد حينئذ من الاستخدام في ضمير «له» بإرادته القطع الوجداني الذي هو المنزل عليه منه كما هو واضح، و الا فلا بد من الحذف حينئذ بأن يقال: «و انما كان تنزيل الأماره أو الشك منزله القطع فيما له دخل... إلخ» و مقتضى الأصل عدمه، فيتعين الاستخدام.

و الحاصل: أن الكلام في تنزيل الأماره أو الشك منزله القطع، لا تنزيل القطع منزله غيره كما هو مقتضى العبارة.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: في القطع الموضوعى.

(٢). خبر «كان» و هو متعلق ب «تنزيل».

(٣). يعنى: بين تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشك منزله القطع بالواقع.

(٤). معطوف على «تنزيلهما» أى: و تنزيل القطع التعبدى - و هو الأماره - منزله القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، هذا. و لا يخفى أن قوله: «و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا» يؤيد إرادته القطع بهذا المعنى فى قوله: «و انما كان تنزيل القطع» كما بيناه آنفاً.

(٥). بمعنى واحد، و هما قيدان للواقع أى الواقع التنزيلي و التعبدى.

(٦). قيد للواقع، أى القطع بالواقع الحقيقي.

(٧). خبر لقوله: «ما ذكرناه فى الحاشيه» و لعل وجه التكلف عدم اللزوم العرفى بين تنزيل المؤدى منزله الواقع و بين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزله

ص: ١٠٧

بل تعسف (١) ----- القطع بالواقع الحقيقي، لإمكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم إلى أذهان العرف أصلاً، فليس في البين لزوم عرفي حتى تصح دعوى الملازمه العرفيه، فلا يدل دليل الاعتبار الا على ترتيب آثار القطع - بما هو طريق و كاشف - على الأماره أو الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). و ذلك لاستلزام دلالة دليل الاعتبار على تنزيلين للدور، و توضيحه يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن التنزيل الشرعي لا يصح الا في ظرف ترتب الأثر الشرعي على المنزل، مثلاً تنزيل الطواف منزله الصلاه شرعاً لا يصح الا بإنشاء مثل ما للصلاه من الأحكام للطواف.

الثاني: أن الموضوع إذا وجد في الخارج ترتب عليه الحكم لا محاله، و الا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، و هو غير جائز، إذ الحكم بمنزله المعلول لموضوعه كما قرر في محله، فإذا وجد بعض ماله دخل في الموضوع لم يترتب عليه الحكم، لكون الموضوع مؤلفاً منه و من غيره.

الثالث: أن موضوع الحكم الشرعي اما بسيط و اما مركب و اما مقيد، فان كان بسيطاً - كحياه زيد التي هي موضوع لوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم أمواله بين ورثته و غير ذلك - فلا بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه اما بالوجدان و اما بالتعبد كقيام اليينه أو الاستصحاب على ذلك.

و ان كان مركباً فلا بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه أيضاً، فاما أن يحرز جميعه بالوجدان أو جميعه بالتعبد، و اما أن يحرز بعضه بالوجدان و بعضه الآخر بالتعبد، و ذلك كموضوع الضمان المركب من الاستيلاء و عدم اذن المالك، إذ لا بد في الحكم بالضمان من إحراز جزأى الموضوع اما وجداناً كما إذا شاهدنا استيلاء شخص على مال غيره عدواناً، و اما تعبداً كما إذا شهدت اليينه بهذا

ص: ١٠٨

..... الاستيلاء العدواني، و اما بالاختلاف كما إذا شاهدنا الاستيلاء المزبور و ثبت عدم اذن المالك بالاستصحاب.

و ان كان مقيداً كتقيد موضوع جواز التقليد - و هو المجتهد - بالعدالة، فلا بد أيضاً في ترتيب الأثر الشرعى عليه من إحراز كلا الجزئين - أعنى الذات و العدالة - وجداناً أو تعبداً أو باختلاف، و لا يكفى إحراز أحدهما في ترتيب الأثر الشرعى عليه.

و الحاصل: أنه لا بد في ترتيب الأثر الشرعى من إحراز تمام ماله دخل في الموضوع، و لا يكفى في ترتيبه إحراز بعضه.

الرابع: أن إحراز تمام ماله دخل في الموضوع المركب أو المقيد بالتعبد و ان كان ممكناً بلا إشكال، كبداهه إمكان إحراز تمامه بالوجدان، الا أن ترتب الأثر الشرعى على الموضوع بمجرد وجوده مشروط بكون التعبد المحرز لكل واحد مما له الدخل في الموضوع جزءاً أو قيداً في عرض التعبد المحرز للآخر، كما إذا شك في بقاء كل من استيلاء الغير و عدم رضاء المالك، فان كلا- منهما يحرز في عرض الآخر بالاستصحاب و يترتب عليه الأثر - و هو الضمان - فإذا لم يكن الإحراز التعبدى لكل ماله دخل في الموضوع عرضياً، بل كان أحدهما في طول الآخر و من لوازمه لم يترتب الأثر الشرعى بمجرد إحراز جزء الموضوع حتى يحرز - و لو بالتعبد - جزؤه الآخر، و ذلك لأن التعبد بوجود جزء الموضوع لا يصح الا بالتعبد بوجود جزئه الآخر في رتبته، إذ لا يترتب الأثر الشرعى على التعبد بجزء الموضوع بانفراده، بل يترتب عليه بعد انضمامه إلى الجزء الآخر.

و الحاصل: أن دليل التعبد لا يجرى في الموضوع - لترتيب الأثر الشرعى

..... عليه - ما لم يحرز في عرضه جزؤه الآخر وجداناً أو تعبدًا.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف مرام المصنف (قده) مما أجمله في العبارة بقوله:

«فانه لا يكاد يصح» و حاصله: أن الموضوع إذا كان مركباً من القطع و متعلقه كالقطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، فإذا دل الدليل على اعتبار الأماره و أن مؤداها بمنزله الواقع و قامت أماره كخبر العادل على ثبوت أحد جزأى الموضوع - و هو وجوب الصلاة - لم يمكن إحراز جزئه الآخر - و هو القطع - بنفس دليل تنزيل مؤداها - و هو وجوب الصلاة - منزله وجوبها واقعاً، بأن يقال: ان دليل الاعتبار كما يدل على أن مؤدى الأماره بمنزله الواقع كذلك يدل على أن نفس الأماره بمنزله القطع، فإذا أخبر العدل بوجوب الصلاة فقد حصل القطع بوجوبها. وجه عدم الإمكان ما عرفت من أن صحه التنزيل موقوفه على وجود الأثر الشرعى للمنزل - و هو هنا الأماره كخبر العدل - و من المعلوم عدم ترتب الأثر - و هو وجوب التصديق - على مجرد تنزيل مؤداها - و هو وجوب الصلاة - منزله الوجوب الواقعى، إذ المفروض أن القطع بوجوب الصلاة أيضا جزء لموضوع وجوب التصديق، و ليس هو فى عرض وجوب الصلاة حتى يثبت بمجرد ثبوت وجوب الصلاة و بنفس دليله، بل هو فى طوله و من لوازمه المترتبه عليه، و لكن لا- يمكن إثباته بمجرد إثبات وجوب الصلاة، بل يحتاج إثباته إلى دليل آخر، فإذا أريد إثبات هذا الجزء الآخر - أعنى القطع - بنفس دليل ثبوت ذلك الجزء - أعنى وجوب الصلاة - ليرتب الأثر الشرعى - و هو وجوب التصديق - لزم الدور، لأن تنزيل نفس الأماره منزله القطع موقوف على ترتب الأثر الشرعى - أعنى وجوب التصديق - عليه، و الا كان التنزيل لغواً، و ترتب هذا الأثر الشرعى عليه موقوف على إحراز

ص: ١١٠

فانه (١) لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع (٢) أو قيده (٣) بما هو كذلك (٤) بلحاظ أثره (٥) الا فيما كان جزؤه الآخر (٦) --  
----- موضوعه بكلا- جزئيه اللذين أحدهما القطع بوجوب الصلاه، و إحراز هذا القطع و  
تحققه موقوف على كون الأماره بمنزله القطع أى تنزيلها منزلته، فتنزيل نفس الأماره منزله القطع موقوف على نفسه.

و بالجمله: فتنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع شىء، و تنزيل نفس الأماره منزله القطع شىء آخر، فإذا قام الدليل على التنزيل الأول لم يثبت به التنزيل الثانى، بل احتاج إلى دليل مستقل آخر عليه، فإذا أخذ القطع فى موضوع حكم كلا أو جزءاً كالمثال المذكور و لم يكن هناك الا- دليل واحد على التنزيل الأول لم يصح أخذ الأماره فى موضوع ذلك الحكم عوضاً عن القطع استناداً إلى نفس هذا الدليل الواحد، لاستلزامه الدور كما عرفت توضيحه. فدعوى كفايه دليل اعتبار الأماره - أى كون مؤداها بمنزله الواقع - لكلا التنزيلين فى غير محلها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم خلو ما ذكره فى الحاشيه من التكلف بل التعسف، و الضمير للشأن.

(٢). يعنى: فى موضوع المركب من جزءين أو أكثر.

(٣). يعنى: فى موضوع المركب من ذات و صفه، مثل تقييد الذات بالعداله بالنسبه إلى جواز الاقتداء و الشهاده و غيرهما من الآثار.

(٤). أى: بما هو جزؤه و قيده.

(٥). الظرف مستقر و حال من التنزيل، يعنى: حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع.

(٦). فى الموضوع المركب، و ضمير «جزؤه» راجع إلى الموصول

ص: ١١١

أو ذاته (١) محرراً بالوجدان، أو بتنزيله (٢) (تنزيله) في عرضه. و أما إذا لم يكن كذلك (٣) -----  
----- المراد به الموضوع المركب، ففي المثال المذكور لا يحكم بوجوب التصديق بمجرد إحراز وجوب الصلاة الا بعد  
حصول القطع بوجوبها، لأن الأثر الشرعى - وهو وجوب التصديق - مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به.

\*\*\*\*\*

(١). في الموضوع المقيد، فلا يجرى استصحاب العدالة في المثال المزبور الا بعد إحراز ذات الموضوع - وهو المجتهد الحى  
مثلا - إذ لو لم يحرز ذاته فلا فائده في استصحاب عدالته، لكون الأثر - أعنى جواز التقليد مثلا - مترتباً على الحى العادل.

(٢). معطوف على «الوجدان» يعنى: أو يكون الجزء الآخر أو الذات محرراً بالتعبد بسبب تنزيهه في عرض الجزء الأول أو القيد،  
فيكون كلا الجزءين محرراً بالتعبد في رتبه واحده.

(٣). استدراك على قوله: «فيما كان جزؤه الآخر» و اسم «يكن» ضمير راجع إلى جزئه الآخر، و المشار إليه بقوله: «كذلك» هو  
كونه محرراً بالوجدان أو التنزيل. و المقصود: أنه لا بد في صحه تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه  
- من أحد أمرين اما إحراز جزئه الآخر أو ذاته أى المقيد - بالوجدان، أو إحرازه بالتعبد أى بتنزيهه في عرض تنزيل جزئه الأول  
أو قيده. و أما إذا لم يكن جزؤه الآخر أو ذاته - أعنى المقيد - محرراً بالوجدان أو محرراً بالتنزيل عرضاً بأن كان محرراً في  
طول الجزء الأول و من لوازمه، كما في مثال القطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، فلا يكون دليل الأماره  
أو الاستصحاب الذى هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أو قيده دليلاً على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا لم يكن هذا الجزء  
الآخر أو الذات

ص: ١١٢

فلا يكاد (١) يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما (٢) لم يكن ----- محرراً بالوجدان أو محرراً بالتعبد أو بدليل آخر مستقلاً. و على هذا فتح العبارة أن تكون هكذا: «فلا- يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيله فيما لم يكن محرراً... إلخ».

و قد تحصل من جميع ما ذكر: أنه لا بد في صحه تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه من إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أعنى المقيد - اما بالوجدان و اما بدليل يدل على تنزيلهما معاً بالمطابقه فيما إذا كان جزؤه الآخر أو ذاته فى عرض جزئه الأول أو قيده، أو بدليل آخر غير دليل تنزيل جزئه الأول أو قيده يدل على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا كان هذا الجزء الآخر أو الذات فى طول الجزء الأول أو القيد، و الا - فان لم يحرز الجزء الآخر أو الذات بالوجدان و لا بدليل يدل على تنزيلهما معاً و لا بدليل آخر مستقل - لم يمكن إحرازه بدليل الأماره التى مؤداها كوجوب الصلاه فى المثال المتقدم الذى هو الجزء الأول من الموضوع، لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه و سيأتى من المصنف (قده) بيانه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما إذا لم يكن كذلك» و قد تقدم توضيحه بقولنا:

«و المقصود أنه لا بد فى صحه التنزيل... إلخ».

(٢). متعلق بقوله: «فلا- يكاد يكون» و المراد بالموصول هو الموضوع، و اسم «يكن» ضمير راجع إلى الجزء الآخر، يعنى: إذا لم يكن الجزء الآخر من الموضوع أو ذاته محرراً لا- حقيقه و لا تعبداً و لم يكن دليل مستقل على إحرازه لم يكن دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على إحرازه، لما عرفت من استلزامه الدور لو أريد إحرازه بنفس دليل الأماره أو الاستصحاب.

ص: ١١٣



محرزاً حقيقه، و فيما (١) لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما (٢) فيما نحن فيه - على ما عرفت (٣) - لم يكن (٤) دليل الأماره دليلاً عليه (٥) أصلاً (٦)، فان دلالتة (٧) على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع (٨) -----

و من هنا ظهر: أن قوله (قده): «فيما لم يكن محرزاً إلى قوله: دليلاً على أصلاً» مستدرک و تکرار.

\*\*\*\*\*

(١). الواو للاستئناف، توضيحه: أنه ان كان هناك دليل يدل مطابقه على تنزيل كلا الجزئين فلا إشكال، و الا فدليل الأماره لا يدل على تنزيل الجزء الآخر التزاماً، لما عرفت من إشكال الدور.

(٢). قيد للنفي و هو عدم الدليل على تنزيل الجزئين بالمطابقه، و ليس قيداً للنفي.

(٣). من إشكال اجتماع اللحاظين المانع عن إطلاق دليل اعتبار الأماره.

(٤). جواب قوله: «و فيما لم يكن دليل».

(٥). أى: على تنزيل الجزء الآخر.

(٦). لعل المراد به نفي الدلاله بنفي اللزوم مطلقاً عقلاً- و شرعاً و عرفاً، و الا فكان الأولى تبديل كلمه «أصلاً» ب «التزاماً» فى مقابل المطابقه، إذ بعد نفي الدلاله المطابقيه و وضوح عدم التضمنيه أيضاً لا يبقى الا الدلاله الائتزاميه التى هى محل البحث.

(٧). تعليل لقوله: «لم يكن» و ضمير «دلالتة» راجع إلى الدليل، يعنى: فان دلالتة دليل الأماره على تنزيل مؤداها منزله الواقع تتوقف على دلالتة... إلخ، و قد تعرض لهذا التوقف بقوله: «فانه لا يكاد يصح... إلخ» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و حاصله أن الموضوع إذا كان مركباً... إلخ».

(٨). يعنى: تنزيل الأماره منزله القطع الوجدانى، و المقصود تنزيل القطع

بالملازمه (١)، و لا دلالة له (٢) كذلك الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى (٣)، فان (٤) الملازمه انما تدعى بين القطع بالموضوع  
----- بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «دلالاته على تنزيل القطع» يعنى: أن دلالة دليل الأماره على تنزيل المؤدى منزله الواقع تتوقف على دلالاته بالملازمه  
على تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى.

وجه الملازمه: أن الأثر الشرعى مترتب على القطع بالواقع الحقيقى لا- على المؤدى بما هو، و حينئذ فدلاله الدليل على أن  
المؤدى كالواقع تستلزم دلالاته على أن الأماره كالقطع بالواقع الحقيقى ليرتب الأثر الشرعى عليه، و تنزيل القطع كذلك يتوقف  
على تنزيل نفس الأماره منزله القطع، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الأماره قطعاً تعبيرياً بالواقع التنزيلى، فمعنى تعلق الأماره  
بالمؤدى تعلق القطع بالواقع.

و بالجملة: فدلاله الدليل على تنزيل المؤدى موقوفه على دلالاته التزاماً على تنزيل الأماره منزله القطع. هذا إثبات التوقف من أحد  
الطرفين، و أما إثباته من الطرف الاخر فسيأتى قريباً.

(٢). أى: لدليل الأماره، و هذا إثبات التوقف من الطرف الاخر، يعنى:

و لا- دلالة لدليل الأماره على تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى، و وجه هذا  
التوقف - أى: توقف دلالاته على تنزيل القطع على دلالاته على تنزيل المؤدى - ظاهر، لأن الأولى التزاميه و الثانيه مطابقيه، و  
ضمير «دلالاته» راجع إلى دليل التنزيل.

(٣). أى: تنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع.

(٤). هذا تقريب لتوقف دلالة دليل الأماره على تنزيلها منزله القطع على

ص: ١١٥

التنزيلى (١) و القطع بالموضوع الحقيقى، و بدون تحقق الموضوع التنزيلى (٢) التعبدى أولاً بدليل الأماره لا قطع بالموضوع التنزيلى كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى (٣) منزله الواقع ( فان الملازمه انما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع ) كما لا يخفى، فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقه. ----- دلالتة على تنزيل المؤدى منزله الواقع، و حاصله: أن الملازمه انما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلى منزله القطع بالموضوع الحقيقى، و بين تنزيل المؤدى منزله الواقع، و من المعلوم توقف تنزيل القطع بالموضوع التنزيلى منزله القطع بالموضوع الحقيقى على تنزيل المؤدى منزله الواقع.

وجه التوقف: أن المؤدى ما لم ينزل منزله الواقع لم يصر موضوعاً تنزلياً حتى يكون القطع به قطعاً بالموضوع التنزيلى المنزل منزله القطع بالموضوع الحقيقى.

فالمتحصل: أن اللازم - و هو فى المقام تنزيل الأماره منزله القطع - متأخر عن الملزوم - و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع - و تابع له.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى به المؤدى المنزل منزله الواقع.

(٢). الذى هو مدلول دليل الأماره مطابقه كما عرفت.

(٣). أى: و بين تنزيل المؤدى منزله الواقع، و ضمير «به» راجع إلى المؤدى.

و فى بعض النسخ بعد قوله: «الا- بعد دلالتة على تنزيل المؤدى» هكذا «فان الملازمه انما تكون بين تنزيل القطع به... إلخ» و المعنى واحد

ص: ١١٦

ثم لا يذهب عليك أن هذا (١) لو تم لعم، و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

## الأمر الرابع (٢)

: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو التوجيه المذكور في حاشية الرسائل، أى: لو تم التوجيه المذكور لعم جميع أقسام القطع، وقوله: «لو» إشاره إلى امتناع تماميه التوجيه المذكور نظراً إلى الإشكال المزبور من استلزامه الدور على ما عرفته، و مع الغض عن هذا الإشكال و تسليم تماميه ذلك التوجيه فمقتضاه قيام الأماره و الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض و الموضوعى بأقسامه الأربعة، لأنه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتنزيلين - أحدهما؛ تتو بالمطابقه، و الاخر بالالتزام - لا مانع من التعميم المزبور أصلاً، هذا.

ثم ان قوله: «و لا اختصاص له... إلخ»، قرينه على أن المراد بالقطع الذى جعله مورداً لبحث قيام الأصول مقامه و عدمه هو القطع الطريقي.

و قد تحصل مما ذكره المصنف: صحه قيام الأمارات بنفس أدله اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، و عدم صحته بها مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة.

أخذ القطع بحكم فى موضوع نفسه

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان امتناع أخذ العلم بحكم فى موضوع نفس ذلك الحكم و لا مثله و لا ضده، لما سيأتى وجهه.

(٣). كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» بأن يكون حرمة الخمر منوطه بالعلم بها، و لا فرق فى امتناع موضوعيه العلم بالحرمة لنفسها بين

للزوم الدور (١)، و لا مثله (٢) للزوم (٣) اجتماع المثليين «-» . ----- كونه تمام الموضوع و جزؤه، و لا بين كونه بنحو الصفتيه و الطريقيه، فان جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنع، لما أفاده المصنف و سيأتي توضيحه.

\*\*\*\*\*

(١). تقريبه: أن الحرمة موقوفه على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، و توقف كل حكم على موضوعه بديهي، و العلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها، إذ لا- بد من وجود حكم حتى يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، و هو موقوف على العلم، و هذا دور. و بيان أوضح: الحرمة تكون موقوفه على نفسها.

(٢). معطوف على قوله: «نفس» يعنى: و لا- يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع مثل هذا الحكم، كما إذا قال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومه لانفسها» بمعنى: أن الحرمة المجعوله ثانياً ليست نفس الحرمة المجعوله لذات الخمر أولاً، بل مثلها.

(٣). تعليل لعدم إمكان أخذ العلم بحكم فى موضوع مثل هذا الحكم، و توضيحه:

أن العلم بحرمة الخمر إذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها بأن قيل: «إذا علمت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمة مثلها» لزم اجتماع حكيمين متماثلين فى موضوع واحد و هو الخمر المعلوم الحرمة، و اجتماع المثليين كالضدين ممتنع كما قرر فى محله.

-----  
(-). و لا فرق فى لزوم هذا الاجتماع الممتنع بين كون العلم تمام الموضوع و جزؤه، و لا بين كونه ملحوظاً على وجه الصفتيه أو الطريقيه.

كما لا فرق فى تحقق المماثله بين الحكمين بين نشوئهما عن مصلحتين أو

\*\*\*\*\*

(١). معطوف أيضا على «نفس هذا الحكم» يعنى: و لا- يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع ضد هذا الحكم، بأن يكون العلم بحرمة شىء موضوعاً لضد حرمة و هو حليته مثلا، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال» أو «إذا علمت بإباحه شرب التتن فهو لك مكروه».

(٢). هذا وجه امتناع أخذ العلم بحكم فى موضوع ضده، و حاصله: أن الخمر المعلوم حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحليه لزم تعلق حكيمين =====

صلحه واحده، لأن المصالح و المفاسد فى المتعلقات - بناء على تبعيه الأحكام لها كما هو مذهب مشهور العدليه - جهات تعليليه للتشريع خارجه عما هو مناط المماثله من جعل حكيمين مثلين كالجوبين أو الحرمتين لموضوع واحد، بل محذور اجتماع المثلين لا يختص بمذهب العدليه و يعم مذهب من لا يقول بالتبعيه أصلا. فما فى حاشيه بعض الأعظم (قده) «من الفرق بين ما يؤخذ فى نفسه و ما يؤخذ فى مثله بأن الحكم الذى أخذ فى موضوعه القطع ان كان ناشئاً عن تلك المصلحه الواقعيه فهو مأخوذ فى نفسه، و ان كان مصلحه أخرى فهو مأخوذ فى مثله» لا يخلو من الغموض.

ثم ان الامتناع المزبور مبنى على عدم إجراء تعدد الرتبه فى رفع غائله اجتماع المثلين، و الا فلا مانع من اجتماعهما معه.

نعم يلزم حينئذ لغويه جعل الحكم الثانى، لكفايه الحكم الأول فى تحريك العبد و بعثه.

و الحاصل: أنه بناء على كون تعدد الجبهه مجدياً فى دفع استحاله اجتماع المثلين يلزم القبح لا الاستحاله.

نعم (١) ----- متضادين - و هما الحرمة و الحليه - بموضوع واحد و هو الخمر المعلوم الحرمة، و من المعلوم امتناع اجتماع المتضادين فى موضوع واحد.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما ذكره من امتناع أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر، و حاصله: أن ما ذكرناه من عدم الإمكان انما هو فى الحكم الفعلى، بأن يكون العلم بالحرمة الفعلية مثلاً- موضوعاً لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها. و أما إذا كان الحكم المعلوم إنشائياً، فلا مانع من أخذه بهذه المرتبة الإنشائية موضوعاً لنفس ذلك الحكم فى المرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلاً- هذه الأمور» فيكون العلم بالحكم بمرتبه الإنشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبه الفعلية.

و كذا الحال فى المثل و الضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر، فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثله» أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاءً بياح لك فعلاً شربه» و كما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن، فهو حلال لك فعلاً» و لا يلزم شىء من المحاذير المتقدمه من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلاً، لتعدد الرتبة.

ثم ان المناط فى مثليه الحكم اللى تعلق به القطع هو كون الحكم المماثل ناشئاً عن ملاك غير ملاك الحكم اللى تعلق به القطع.

وقد تحصل من كلمات المصنف (قده) أمران: الأول: عدم صحه أخذ القطع موضوعاً لحكم يكون نفس متعلقه و لا مثله و لا ضده.

الثانى: صحه أخذ القطع بمرتبه حكم موضوعاً لمرتبه أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جمله مما يتعلق بأخذ القطع بحكم فى موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

ص: ١٢٠

يصح أخذ القطع بمرتبته «-» من الحكم في مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده ( أو من مثله أو من ضده ).

و أما الظن (١) بالحكم، فهو و ان كان كالقطع في عدم جواز أخذه -----

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من هذا الكلام بيان حال الظن بالحكم، و أنه كالقطع به في استحاله أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، و لكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، و توضيحه: أن الظن بالحكم و ان كان كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة» للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع، الا أن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن، و ذلك للفرق الواضح بين الظن و القطع، و هو: أن القطع لما كان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضدّاً كما لا يخفى. و هذا بخلاف الظن بالحكم، فانه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشافاً تاماً، فلا محاله تكون مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون، أو مضاد له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثله للحرمة المظنونه، أو مباح. -----

(-). لا يخفى أن إجراء تعدد الرتبة في عدم لزوم هذه المحاذير ما لم يوجب تعدد الموضوع لا يخلو من كلام.

نعم لا بأس بأخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لحكم العقل، كأن يقال:

إذا علمت بفعليه حرمة الخمر تنجزت و حسن العقاب على مخالفتها.

ص: ١٢١



فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، الا أنه لما كان معه (١) مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه كان جعل حكم آخر فى مورده (٢) مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان (٣) من الإمكان.

ان قلت: (٤) ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً (٥) بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلى لا يمكن أخذه فى موضوع حكم

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع الظن بالحكم، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). أى: جعل حكم آخر غير الحكم المظنون فى مورد الظن بالحكم.

(٣). خبر «كان» فى قوله: «كان جعل».

(٤). هذا الإشكال ناظر إلى ما ذكره من الفرق بين القطع و الظن فى إمكان أخذ الظن بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده دون القطع، و حاصله:

أن جعل مثل الحكم المظنون أو ضده انما يصح فيما إذا لم يكن الحكم المظنون فعلياً، و الا يلزم اجتماع الحكامين الفعليين المتضادين أو المتماثلين، مثلاً- إذا كانت الحرمة المظنونه للخمر حكماً فعلياً له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعليه موضوعاً لحرمة مماثله أو للإباحه المضاده لها، لاجتماع المثليين أو الضدين، إذ الخمر مثلاً- يصير ذا حكيمين متماثلين أو متضادين. نعم لا- بأس بأخذ الظن بحكم فعلى لموضوع فى موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخل لك حلال أو حرام» كماكان أخذ القطع بحكم لموضوع فى موضوع حكم آخر كقوله: «إذا علمت بوجوب الصلاه فالتصدق واجب».

(٥). يعنى: كفعليه الحكم الذى أخذ الظن بحكم موضوعاً له، و حاصله: كون الحكامين فعليين.

ص: ١٢٢

فعلى آخر مثله أو ضده (١)، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، و إنما يصح أخذه (٢) فى موضوع حكم آخر كما فى القطع طابق النعل بالنعل.

قلت (٣): يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به -----

\*\*\*\*\*

(١). هذان الضميران راجعان إلى الحكم الفعلى المظنون.

(٢). هذا الضمير و ضمير «استلزامه» راجعان إلى الظن بالحكم الفعلى، و قوله:

«لا يمكن» جواب الشرط، و قوله: «لاستلزامه» تعليل له، و قد عرفت توضيحه.

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن الفعليه تتصور على وجهين:

أحدهما: كون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد، و صارت مخالفته موجباً لاستحقاق المؤاخذة عقلاً، مع عدم تعلق إرادته المولى أو كراهته به، فلا بأس حينئذ بالإذن فى فعله أو تركه، و لا- يجب عليه رفع جهل العبد و جعله عالماً تكويناً، و لا إيجاب الاحتياط تشريعاً عليه مطلقاً أو فى خصوص صورته عدم التمكن من إزاله جهله، فالفعلية بهذا المعنى برزخ بين الإنشائية التى لا تنتجز معها الحكم بقيام الحجه عليه، و بين الفعلية التامه التى يكون معها الإراده أو الكراهه.

ثانيهما: كون الحكم مقروناً بالإرادته أو الكراهه، فىكون تاماً فى البعث و الزجر و مقتضياً لرفع جهل العبد مع الإمكان، و لإيجاب الاحتياط بدونه، و هذا المعنى من الفعلية هو مراد المصنف بما عبر عنه فى غير مقام بالفعلى من جميع الجهات.

إذا عرفت هذين المعنيين فاعلم: أن الحكم المظنون ان كان فعلياً بالمعنى الثانى - و هو المقرون بالإرادته أو الكراهه - فالثنافى المزبور ثابت، لمنافاه

ص: ١٢٣

القطع على ما هو (١) عليه (٢) من الحال لتنجز، و استحق (٣) على مخالفته العقوبه، و مع ذلك (٤) لا يجب على الحاكم رفع ( دفع ) عذر المكلف برفع جهله (٥) ----- إرادته الفعل و كراهته مع الاذن فى الترك فى الأول، و الفعل فى الثانى. و أما إذا كان المراد بالفعل تنجز الحكم إذا تعلق القطع به من دون إرادته أو كراهته، فلا- ضمير فى اجتماع الحكمين الفعليين - كما هو المفروض فى المقام - مثلاً إذا كانت الحرمة المظنونه للخمر فعلية - بمعنى تنجزها بالقطع من دون كراهه الشارع - فلا بأس باجتماعها مع الإباحه أو الكراهه الفعلية.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الحكم، و ضمير «انه» للشأن.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما هو» و المراد به الحال، يعنى: أن الحكم المظنون فعلى بفعله غير منجزه، و تنجزه يكون بالعلم به، بخلاف الحكم الثانى الذى موضوعه الحرمة المظنونه، فانه حكم فعلى بفعله منجزه، و لا تنافى بين الحكم المنجز و غيره حتى يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين.

و على هذا فعبارته المتن لا تفى بالمقصود، فالأولى سوقها هكذا: «قلت: انما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلى موضوعاً لحكم فعلى مثله أو ضده إذا كانت الفعلية فى كليهما بمعنى واحد و هو كون الحكم بحيث إذا تعلق به القطع لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه... و أما إذا اختلف معناها فيهما بأن أريد بها فى الحكم المظنون الفعلية غير المنجزه، و فى الثانى الفعلية المنجزه فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، لتعدد الرتبة فيهما».

(٣). معطوف على «لتنجز» و تفسير له.

(٤). يعنى: و مع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول لا يجب... إلخ.

(٥). أى: بجعله عالمًا تكويناً.

لو أمكن، أو بجعل (١) لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز (٢) جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره و إلى ضده أخرى، و لا يكاد (٣) يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده (٤) كما لا يخفى، -----

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «برفع جهله»، يعنى: لا- يجب رفع عذر المكلف برفع جهله مع الإمكان أو بجعل وجوب الاحتياط عليه فيما أمكن كما فى غير موارد دوران الأمر بين المحذورين.

(٢). هذا من آثار الفعلية بالمعنى الأول و هو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز، إذ بعد فرض عدم تعلق إرادته المولى أو كراهته به، و عدم وجوب رفع جهله تكويناً على المولى، و لا- جعل وجوب الاحتياط على المكلف لا مانع من جعل أصل مرخص فى الارتكاب، أو أماره كذلك مخطئه كانت أم مصيبه إلى الحكم الواقعى الفعلى بهذا المعنى، فلا منافاه بين هذا الفعلى و بين جعل حكم آخر مثله أو ضده. و بهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعى و الظاهرى كما سيجى ء إن شاء الله تعالى.

(٣). معطوف على قوله: «يجوز» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و قوله:

«جعل حكم» فاعل «و لا- يكاد يمكن» على التنازع، و الوجه فى عدم إمكان جعل حكم آخر مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع القطع، لانكشاف الواقع به، فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين. بخلاف الظن، فان رتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه، فجعله حينئذ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين، لتعدد رتبهما باختلاف الفعلية فيهما كما تقدم.

(٤). الضميران راجعان إلى الحكم المقطوع به.

فافهم (١).

ان قلت (٢): كيف يمكن ذلك (٣)، و هل هو (٤) الا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين (٥) أو الضدين.

قلت (٦): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى (٧) - أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلى  
في مورده (٨) -----

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى عدم صحه فعليه الحكم بالمعنى الأول، أو إلى عدم إجرائها - بعد تسليمها - فى دفع التنافى المذكور.

(٢). هذا إشكال على ما ذكره من إمكان جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده، بجعل الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول، و حاصله: امتناع أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده، لاستلزامه لاجتماع الحكمين المثليين أو الضدين، هذا. و لا يخفى عدم الحاجة إلى هذا الإشكال و دفعه أصلاً، لإغناء الإشكال الأول و دفعه عنهما.

(٣). أى: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أماره مؤديه إلى الحكم المظنون تاره و إلى ضده أخرى؟

(٤). يعنى: و ليس هذا الجعل للحكم الثانى الا أنه يكون مستلزماً... إلخ.

(٥). فى صورته إصابه الأماره، و اجتماع الضدين فى صورته الخطأ.

(٦). هذا دفع الإشكال، و حاصله: ما تقدم فى جواب الإشكال الأول من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثليين أو الضدين كما مر توضيحه.

(٧). و هو أول الوجهين اللذين عرفتهما فى معنى الفعلية.

(٨). أى: مورد الحكم الواقعي الفعلي، و «مع حكم» متعلق ب «اجتماع الحكم».

ص: ١٢٦

بمقتضى الأصل أو الأماره (١) أو دليل (٢) أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص (٣) به على ما سيأتى (٤) من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى. -----

\*\*\*\*\*

(١). كما هو قضيه عمومات أدله الأمارات و الأصول، فان مؤدى الأماره و الأصل حكم فعلى، و يمكن أن يكون الحكم الواقعى فعلياً أيضاً بمعنى تنجزه و حتميته لو علم به، و لا- منافاه بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعليه أحدهما بهذا المعنى، فقوله: «بمقتضى الأصل» متعلق بقوله: «فعلى» و «الأماره» معطوف على الأصل.

(٢). معطوف على «الأصل» يعنى: و فعليه الحكم غير الواقعى اما بمقتضى الأصل و اما بمقتضى الأماره، و اما بمقتضى دليل خاص دل على موضوعيه الظن بالحكم الواقعى لحكم آخر مثله أو ضده كما هو مفروض البحث، و الأولى سوق العبارة هكذا: «أو دليل دل بالخصوص على أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده» كما لا يخفى.

(٣). قيد للظن، و لا يخفى أنه لا حاجه إلى كلمه «به» كما أن بعض النسخ خاليه عنه.

(٤). قيد لقوله: «لا- بأس»، و قوله: «من التحقيق» بيان للموصول فى «ما سيأتى» و اختار المصنف هذا المسلك فى أوائل بحث الأمارات فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، هذا.

و قد اتضح من قول المصنف (قده): «و أما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع... إلخ» أن الظن إذا كان طريقاً محضاً، و لم يؤخذ موضوعاً لحكم لم يصلح لأن يكون واسطه لإثبات متعلقه ان كان حكماً، كما إذا ظن بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، و لا لإثبات أحكام متعلقه ان كان موضوعاً ذا أثر شرعى،

ص: ١٢٧

: هل تنجز التكليف بالقطع «-». ----- كما إذا تعلق الظن بإطلاق ماء، فإن الإطلاق موضوع لآثار شرعية، كجواز الغسل و التوضؤ و التطهير الخبثي به، فحال الظن الطريقي المحض حال القطع الطريقي الصرف، فلا أثر له الا حكم العقل بلزوم متابعتة فى حال الانسداد بناء على الحكومه، هذا فى الظن الذى لم يقم دليل شرعى على اعتباره. و أما إذا قام عليه كالظنون الخاصه، فلا إشكال فى كونه واسطه لإثبات متعلقه تعبدأ سواء كان موضوعاً أم حكماً، فيصح تأليف قياس منه تكون صغراه وجدانيه، كقولنا:

«هذا مظنون الخمرية أو مظنون الوجوب واجب» و كبراه شرعيه، و هى «كل مظنون الخمرية واجب الاجتناب» أو «كل مظنون الوجوب واجب» كما لا يخفى. =====

(-). أو غيره من الطرق و الحجج، و تخصيص القطع بالذكر اما لكون الكلام فى مباحث القطع، و اما لأنه أجلى الطرق، فحق العبارة أن تكون هكذا:

«بالقطع أو غيره مما يوجب تنجز الأحكام».

و كيف كان لا يرتبط هذا البحث بوجوب تصديق النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيما أتى به من ربه جل و علا من التكليف، لأن معناه كون أحكامه صلى الله عليه و آله من قبله عز و جل كما هو مقتضى قوله تبارك و تعالى: «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى» و بعد الالتزام بهذا المعنى يقع البحث فى أن وجوب الصلاه مثلا الذى أتى به النبى الأعظم عليه أفضل الصلوات و قطعنا بأنه من قبل الله عز و جل هل يقتضى عقلا وجوب إطاعته قلباً كما يقتضى لزوم امتثاله عملاً أم لا؟ فالبحث عن اقتضاء التكليف المعلوم لزوم الالتزام به عقلا و عدمه مغاير لوجوب التصديق الذى هو من لوازم الإيمان، فالبحث عن وجوب الالتزام مترتب عليه و متأخر عنه.

(١). أى: عقلا، و الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لوجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه بعد بداهه حكم العقل بوجوب الموافقه العمليه، و حاصل ما

مضافاً إلى عدم اختصاص وجوب التصديق بتكليف ثابت فى حق هذا المكلف، لعمومه لكل حكم جاء به النبى صلى الله عليه و آله و ان كان فى حق الغير كأحكام الدماء الثلاثه بالنسبه إلى الرجال.

ثم ان الموافقه الالتزاميه - و هى التدين بحكم الشارع و عقد القلب عليه - لا- تختص بالاحكام الإلزاميه، بل تجرى بناء على وجوبها فى غيرها كالإباحه أيضا. بخلاف وجوب الموافقه العمليه، فانه يختص بالاحكام الاقتضائيه.

ثم انهما تنفكان فى التوصليات، لإمكان الالتزام بوجوب دفن الميت مثلا بدون الامتثال عملا و بالعكس، بخلاف التعبديات، فان الموافقه العمليه فيها تلتزم الموافقه الالتزاميه و لا- تنفك عنها، إذ المفروض أن وجوب الصلاه مثلا يقتضى امتثاله مطلقاً على وجه العباده سواء كان امتثالا قلبياً أم عملياً.

نعم تنفك الموافقه الالتزاميه عن العمليه، لإمكان الالتزام بوجوب الصلاه مع عدم امتثاله عملا، هذا ما قيل.

لكن يمكن أن يقال: ان العباديه لا تقتضى أزيد من اعتبار قصد القربه فى مقام الامتثال مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين الإطاعه العمليه و الالتزاميه. و أما ارتباطيه الإطاعتين فهى مما لا تقتضيه العباديه، بل تحتاج إلى دليل آخر، فيمكن حينئذ إطاعه الأمر العبادى عملا بدون الالتزام و عقد القلب عليه، و لا بد من مزيد التأمل.



موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً (١) و التسليم له اعتقاداً و انقياداً كما هو (٢) -----  
أفاده: أن تنجز التكليف بالقطع أو غيره من الحجج القائمة على الأحكام هل يوجب إطاعتين: إحداهما بحسب العمل، و الأخرى بحسب الاعتقاد، بأن يعقد قلبه على ذلك الحكم أم لا؟ بل يقتضى إطاعه واحده عمليه من دون وجوب الالتزام و عقد القلب عليه.

ثم انه يحتمل إرادته و وجوب الموافقه الالتزاميه شرعاً، و يحتمل إرادته عقلاً- و على الثانى يحتمل وجوب الإطاعتين العمليه و الالتزاميه بنحو الارتباط بأن لا تتحقق الموافقه العمليه بدون الالتزاميه، فإذا وافق التكليف عملاً و خالفه التزاماً كان كمن لم يوافق أصلاً و يستحق العقوبه و يحتمل وجوبهما بنحو الاستقلال، بأن يكون كل منهما واجباً مستقلاً، فإذا وافق التكليف عملاً صح عمله و استحق المثوبه و ان خالفه التزاماً، و إذا خالفه عملاً أيضاً استحق عقوبتين عليهما، كما أنه إذا وافقه عملاً و التزاماً استحق مثوبتين. و الظاهر من عبارته المصنف (قده) هو وجوب الموافقه الالتزاميه عقلاً بنحو الاستقلال، حيث انه صحح الموافقه العمليه و لو كانت بدون الالتزاميه، و جعل منشأ وجوب الموافقه الالتزاميه اقتضاء التنجز الذى هو حكم عقلى.

و عليه، فحاصل ما أفاده المصنف (قده) هو: أن تنجز التكليف هل يقتضى عقلاً- وجوب إطاعتين إحداهما عمليه و الأخرى التزاميه، و حرمة مخالفتين كذلك أم لا يقتضى الا وجوب إطاعه واحده و هى العمليه و حرمة مخالفه كذلك؟ ثم اختار الثانى و هو عدم اقتضاء تكليف واحد الا إطاعه واحده لما سيأتى منه (قده).

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت معنى الموافقه الالتزاميه.

(٢). أى: الالتزام، و قوله: «و التسليم» معطوف على «موافقته».

ص: ١٣٠

اللازم فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقاديه بحيث كان له امثالان (١) و طاعتان ( و إطاعتان ) إحداهما بحسب القلب و الجنان (٢) و الأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق (٣) العقوبه على عدم الموافقه التزاماً (٤) و لو مع الموافقه عملاً، أو لا يقتضى (٥)، فلا يستحق (٦) العقوبه عليه (٧) بل انما يستحقها على المخالفه العمليه (٨)؟ الحق هو الثانى (٩)، لشهاده بشهاده ( الوجدان ١٠) -----

\*\*\*\*\*

(١). هذه قرينه أخرى على إرادته وجوب الموافقه الالتزاميه عقلاً - كقرينه قوله: «تنجز» - بداهه أن الحاكم بلزوم الإطاعه هو العقل لا الشرع. و الضمائر فى «موافقه، له» فى الموضوعين راجعه إلى التكليف.

(٢). بفتح الجيم عطف تفسير للقلب.

(٣). هذا متفرع على اقتضاء تنجز التكليف إطاعتين.

(٤). قيد ل «الموافق» يعنى: الموافقه الالتزاميه.

(٥). معطوف على قوله: «يقتضى» يعنى: أو لا- يقتضى تنجز التكليف موافقه التزاماً؟ فالأولى أن تكون العبارة هكذا: «أو لا يقتضيه».

(٦). هذا متفرع على عدم وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٧). يعنى: على عدم الموافقه التزاماً.

(٨). يعنى: فقط، و ضمير «يستحقها» راجع إلى العقوبه.

(٩). و هو: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقه الالتزاميه، لما سيأتى.

(١٠). هذا استدلال على ما اختاره بقوله: «الحق هو الثانى» و توضيحه: أن مناط استحقاق العقوبه - و هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه كما تقدم فى مبحث التجري - مفقود هنا، إذ المفروض أن للغرض من التكليف - و هو احداث

الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان بذلك (١)، و استقلال (٢) العقل بعدم استحقاق العبد الممثل (٣) لأمر سيده الا المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن مسلماً ( متسلماً ) و ملتزماً به (٤) و معتقداً و منقاداً له و ان كان ذلك (٥) يوجب ( لوجب ) تنقيصه و انحطاط درجته (٦) ----- الداعى فى نفس العبد إلى إيجاد ما فيه المصلحه الداعيه إلى التشريع - متحقق، لفرض الموافقه العمليه و ان لم تتحقق الموافقه الالتزاميه.

و بالجمله: فالعقل لا يرى العبد الممثل عملاً تحت الخطر و ان لم يكن ملتزماً و مسلماً لحكم المولى اعتقاداً. نعم عدم التزامه اعتقاداً بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبوديه، لا انحطاطه عن أصلها، لكن النقصان عن مزايا العبوديه و عدم الفوز بها لا يوجب استحقاق العقوبه، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو الهتك و عدم المبالاه بأحكام المولى، و هو مفقود فيمن يمتثل أحكام المولى عملاً، و لا يوافقها التزاماً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعدم الاقتضاء.

(٢). عطف تفسيرى ل «شهاده الوجدان»، يعنى: و لاستقلال العقل... إلخ.

(٣). يعنى: امتثالاً عملياً.

(٤). هذا الضمير و الضمير المجرور فى «و المنقاد له» راجعان إلى «أمر سيده».

(٥). أى: و ان كان عدم التسليم و الالتزام و الانقياد يوجب تنقيصه، فكلمه «ان» وصليه و «يوجب» خبر «كان»، و بناء على كون النسخه «لوجب» فقوله «ذلك» إشاره إلى الاقتضاء، يعنى: و ان ثبت الاقتضاء لوجب تنقيص العبد و انحطاط درجته، فكلمه «ان» حينئذ شرطيه، و «لوجب» جواب الشرط.

(٦). يعنى: انحطاط درجه العبد عن مزايا العبوديه كما عرفت آنفاً.

ص: ١٣٢

لدى سيده، لعدم اتصافه (١) بما يليق أن يتصف العبد به (٢) من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا (٣) غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره (٤) أو نهيه التزاماً (٥) مع موافقته (٦) عملاً كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك (٧) أنه على تقدير لزوم موافقه الالتزاميه -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لانحطاط العبد عن درجه الكمال.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» الموصول، و قوله: «من الاعتقاد» بيان له.

(٣). يعنى: و انحطاط العبد عن مرتبه كمال العبوديه غير استحقاق العقوبه الذى مناطه هتك المولى و الطغيان عليه، لوضوح أنه ليس فى المخالفه الالتزاميه مع موافقه العمليه هتك و طغيان.

(٤). يعنى: مخالفه العبد لأمر سيده أو نهيه.

(٥). قيد ل «مخالفته» يعنى: مخالفه التزاميه.

(٦). أى: موافقه العبد للتكليف عملاً.

(٧). غرضه التفكيك بين وجوب موافقه الالتزاميه - على فرض تسليمه - و بين وجوب موافقه العمليه و عدم الملازمه بينهما، و انفكاكهما فى بعض الموارد كما فى دوران الأمر بين المحذورين، ضروره أن موافقه القطعيه العمليه غير مقدوره للعبد مع تمكنه من موافقه الالتزاميه فيه، لإمكان الالتزام بما هو حكم الله تبارك و تعالى فى الواقعه، إذ لا يشترط فى موافقه الالتزاميه معرفه الحكم الملتزم به بعينه، بل يكفى فى تحققها معرفه الحكم و لو إجمالاً فيعقد القلب عليه، فلا- ملازمه بين الإطاعتين، فتجب موافقه الالتزاميه، و لا تجب موافقه العمليه القطعيه، و لا تحرم المخالفه كذلك، لعدم القدره عليهما.

ص: ١٣٣

لو كان ( و كان ) المكلف متمكناً منها (١) «-» تجب (٢) و لو فيما لا يجب (٣) عليه الموافقه القطعيه عملاً، و لا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك (٤) أيضا (٥)، -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الموافقه الالتزاميه.

(٢). خبر «انه» و الضمير المستتر فيه راجع إلى الموافقه الالتزاميه، و وجه اعتبار التمكن منها على تقدير لزومها: أن القدره شرط عقلى فى كل تكليف، فبدونها لا- تجب الموافقه الالتزاميه، و تعليق وجوبها على التمكن - مع إمكان الموافقه الالتزاميه إجمالاً فى دوران الأمر بين المحذورين - لعله لأجل عدم كون الموافقه الالتزاميه الإجماليه موافقه، فنحصر الموافقه الالتزاميه فى الالتزام التفصيلي، هذا لكن فيه ما ذكرناه فى التعليقه فراجع.

(٣). لاستقلال كل منهما و عدم الوجه فى سقوط الميسور منهما بالمعسور، فوجوب الموافقه الالتزاميه لا يسقط بتعذر الموافقه العمليه سواء كان وجوب الموافقه الالتزاميه عقلياً كما هو الظاهر، أم نقلياً كما يدعى دلالة قوله تبارك و تعالى «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الكتاب الذى نزل على رسوله...» عليه، فتأمل.

(٤). أى: عملاً، و ضمير «عليه» فى الموضعين راجع إلى المكلف.

(٥). يعنى: كعدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه. =====

(-). الظاهر زياده هذه الجملة، لأنه مع عدم اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الملتزم به فى وجوب الموافقه الالتزاميه و كفايه العلم الإجمالي به خصوصاً مع ملاحظه قوله فيما بعد: «و ان أبيت... إلخ» لا يتصور عدم التمكن من الموافقه الالتزاميه، كما هو ظاهر قوله: «لو كان» أو «و كان» مع وضوح إمكان الموافقه الالتزاميه مع العلم الإجمالي أيضا.

ص: ١٣٤

لامتناعهما (١) كما إذا علم إجمالاً- (٢) بوجود شىء أو حرمة للتمكن (٣) من الالتزام بما هو الثابت واقعاً و الانقياد له و الاعتقاد به (٤) بما هو الواقع و الثابت و ان لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة. و ان آيت (٥) الا عن -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعى العملى، و عدم حرمة المخالفه كذلك، يعنى: أن عدم قدره أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقه العمليه القطعيه و الحرمة عن المخالفه كذلك.

(٢). هذا مثال لعدم التمكن من الموافقه و المخالفه القطعيتين.

(٣). تعليل لقوله: «تجب» يعنى: تجب الموافقه الالتزاميه - و لو مع عدم التمكن من الموافقه العمليه - للقدره على الموافقه الالتزاميه، بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعاً و ان لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة، فيكفى الالتزام بما هو عليه واقعاً.

(٤). مرجع هذا و ضمير «له» الموصول فى «بما هو الثابت» المراد به الحكم.

(٥). غرضه إمكان فرض لا- يتمكن فيه العبد من شىء من الموافقه العمليه و الالتزاميه معاً، توضيحه: أن تنجز التكليف كما يقتضى إطاعه خصوصه عملاً دون غيره أو ما هو أعم منه، كذلك يقتضى الالتزام بنفسه دون ضده أو الجامع بينه و بين ضده، كعنوان «الإلزام» الجامع بين الوجوب و الحرمة، لأن اقتضاء التكليف لوجوب الالتزام به ليس الا- كاقترانه لوجوب الموافقه العمليه. و على هذا يسقط وجوب الموافقه الالتزاميه، لعدم التمكن منها، إذ المفروض عدم كفايه الالتزام الإجمالى و اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الموجب لانتفاء قدره على كل من الموافقه الالتزاميه و العمليه، فتسقط الموافقه الالتزاميه كالعليه.

ثم ان المصنف (قده) شرع فى بيان جمله من اللوازم المترتبه على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعى، و سيأتى بيانها إن شاء الله.

ص: ١٣٥

لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت (١) موافقته (٢) (الموافقها لقطعها الالتزامية حينئذ (٣) ممكنه، و لما (٤) و جب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً (٥) ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهه (٦). مع (٧) ضروره أن التكليف لو قيل باقتضائه -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو اللازم الأول، و حاصله: أن وجوب الالتزام حينئذ ساقط، لعدم قدره على الالتزام بنفس الحكم الواقعي و عنوانه تفصيلاً مع فرض الجهل به.

(٢). مرجع هذا الضمير و ضميرى «به، عنوانه» هو الحكم.

(٣). يعنى: حين وجوب الالتزام بخصوص عنوان الحكم الواقعي.

(٤). معطوف على قوله: «لما كانت» و هذا هو اللازم الثانى، و حاصله: أنه لا يجب على المكلف الالتزام بشىء من الحكمين لا خصوص الوجوب و لا- خصوص الحرمة، لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، و من المعلوم أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - و هو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأساً، بل لا محذور فى عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم قدره عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسناً فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحاً، لأنه تشريع محرم.

(٥). قيد ل «محذور الالتزام» و المراد من المحذور هو التشريع.

(٦). قيد «ليس» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و المراد بمحذور عدم الالتزام به هو المعصية.

(٧). هذا هو اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، و حاصله: أنه يرد على وجوب الأخذ بأحدهما المعين من

ص: ١٣٦

للالتزام لم يكفد يقتضى الا- الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخييراً «-» .  
خصوص الوجوب أو الحرمة إشكالان:

أحدهما: محذور التشريع، لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، وهو المذى أشار إليه بقوله: «فان محذور الالتزام... إلخ» وقد تقدم توضيحه.

ثانيهما: أن التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام فلا يقتضى الا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

و الحاصل: أنه - بناء على عدم كفايه الموافقه الالتزاميه الإجماليه - لا بد من الالتزام بارتفاع وجوبها كارتفاع وجوب الموافقه العمليه.

و توهم أنه لا- بد اما من وجوب الالتزام بكلا- الحكمين فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، لتوقف الموافقه القطعيه الالتزاميه عليه، أو الالتزام بأحدهما =====

(-). لا- يقال: ان وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً نظير التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاه إلى إحدى الجهات فيما إذا لم يتمكن من الجمع بين المحتملات.

فانه يقال: ان التكليف هناك منجز، و يجب عقلا امتثاله القطعى ان أمكن و الا فيما تسر، بخلاف المقام، لعدم تنجز التكليف مطلقاً، أما بالنسبه إلى الموافقه العمليه، فلوضوح عدم إمكانها، و عدم خلو المكلف من الفعل و الترك ليس موافقه احتماليه عقليه بل قهريه تكوينيه، و لذا نقول بأن التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس عقلياً و لا شرعياً. و أما بالنسبه إلى الموافقه الالتزاميه فلما عرفت من عدم تعقل الالتزام الجدى بكل منهما بعد العلم بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى شأنه.



و من هنا (١) قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكميه (٢) -----  
----- بالخصوص تخبيراً، لإناطه الموافقه الاحتماليه به فاسد. أما الأول، فلعدم معقوليته، إذ مع العلم بعدم كون أحدهما  
مراداً له سبحانه و تعالى لا ينقدح في نفس العاقل التزام جدى بكل واحد منهما بعينه، هذا. مضافاً إلى استلزامه - بعد تسليمه -  
للمخالفه القطعيه، لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى.

و أما الثانى، فلدورانه بين المحذورين، لأنه إذا اختار الوجوب و التزم به بعينه، فان كان الحكم الواقعى هو الوجوب أيضاً، فلا  
بأس بهذا الالتزام، و لم يتوجه إليه محذور، و ان كان هو الحرمة فقد شرع و وقع في محذور التشريع. و كذا القول إذا اختار  
الحرمة و التزم بها، فالالتزام بأحد الحكمين عيناً اما واجب و اما حرام.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه و بعنوانه - بناء على أصل الاقتضاء - دون التخيير بينه و بين ضده  
قد ظهر: أن وجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالى إذا كانت بنفسها - مع قطع النظر عن  
وجوب الموافقه الالتزاميه - جاريه فيها بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالى، و لم يمنع عن جريانها مانع آخر، و  
الوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله.

و بالجمله: فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يكون وجوب الالتزام - فيما لا يعلم التكليف  
تفصيلاً - ثابتاً حتى يمنع عن جريان الأصول.

(٢). كأصالة الإباحه فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة، كالدعاء عند رؤيه الهلال إذا فرض دوران حكمه الكلى بين الوجوب  
و الحرمة.

ص: ١٣٨

أو الموضوعيه (١) فى أطراف العلم لو كانت (٢) جاريه مع قطع النظر عنه (٣).

كما لا يدفع بها (٤) (هنا) محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام -----

\*\*\*\*\*

(١). كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا- فعلا- ولا تركاً بوطى المرأه المعينه فى زمان معين فيما إذا ترددت بين من وجب وطبها بالحلف و بين من وجب ترك وطبها به.

(٢). فلو لم تجر فيها الأصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام - كالمخالفه العمليه - كان عدم جريانها مستنداً أيضاً إلى ذلك المانع لا إلى وجوب الالتزام.

(٣). يعنى: عن وجوب الالتزام.

(٤). أى: بالأصول الحكميه و الموضوعيه، و هذا إشاره إلى ما فى كلمات شيخنا الأعظم فى بحث الموافقه الالتزاميه من مباحث العلم الإجمالى، قال فى الرسائل: «و أما المخالفه الغير العمليه فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معاً سواء كان الاشتباه و التردد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين أم بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفله بمائع مردد بين الماء و البول... إلخ» و حاصله: أن الأصول الموضوعيه رافعه لموضوع وجوب الالتزام و هو الحكم العدى يجب الالتزام به، فلا- يلزم من جريانها طرح الحكم و رفعه عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه، بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، حيث ان الأصول الموضوعيه حاكمه على أدله الأحكام، لأنها ناظره إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، و من المعلوم قصور أدله الأحكام عن هذا النظر، حيث انها فى مقام بيان الحكم للموضوع على فرض وجوده، فان قوله: «أكرم العلماء» مثلا لا نظر له إلى كون زيد عالماً أو جاهلاً، بخلاف الاستصحاب الموضوعى فانه ناظر إلى أنه عالم فعلا إذا كان عالماً سابقاً، و إلى كونه جاهلاً كذلك إذا

بخلافه (١) لو قيل بالمحذور فيه (٢) حينئذ (٣) أيضا (٤) الا- على وجه دائر (٥) -----  
كان سابقاً جاهلاً، فإذا ثبت بالاستصحاب جهل زيد لا- يكون ذلك طرحاً لدليل وجوب أكرم العلماء. و عليه، فإذا جرى  
استصحاب عدم تعلق الحلف بوطى هذه المرأه أو تركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين، بل تخرج المرأه حينئذ  
عن المرأه التى تعلق بها الحلف، فالأ-صول الموضوعيه أو الحكميه النافيه للحكم رافعه لموضوع وجوب الالتزام، هذا توضيح  
كلام الشيخ، و سيأتى بيان إيراد المصنف عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى التكليف، و المراد من المحذور هو المعصيه.

(٢). أى: فى عدم الالتزام، و قوله: «بل الالتزام» معطوف على «عدم الالتزام».

(٣). يعنى: حين العلم الإجمالى بوجوب شىء أو حرمة.

(٤). يعنى: كالعلم التفصيلي فى ثبوت المحذور فى عدم الالتزام بالتكليف أو الالتزام بصدده. و غرضه من هذه العبارات: أن العقل  
إذا حكم بلزوم الالتزام بالتكليف مطلقاً سواء كان معلوماً تفصيلاً أم إجمالاً، و بوجود المحذور فى عدم الالتزام به أو فى الالتزام  
بخلافه، فلا يمكن رفع هذا؛ بخ و الزوم العقلى بجريان الأصول، لما سيذكره من لزوم الدور.

(٥). هذا هو الوجه فى عدم اندفاع محذور عدم الالتزام بالتكليف بسبب إجراء الأصول الحكميه أو الموضوعيه بالتقريب  
المتقدم.

و حاصل هذا الوجه: أن دفع محذور عدم الالتزام بالتكليف بإجراء الأصول كما يستفاد من كلام الشيخ (قده) مستلزم للدور، و  
ذلك لأن جريان الأصول موقوف على عدم ترتب محذور فى عدم الالتزام بالحكم الواقعى بسبب جريانها، إذ

ص: ١٤٠

لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم (١) من جريانها، و هو (٢) موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللهم الا- أن: يقال (٣) ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف، ----- لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأُصول، للعلم حيثند بمخالفه بعضها للواقع، و عدم المحذور موقوف أيضا على جريانها، إذ المقصود نفى المحذور بجريانها الرافع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأُصول موقوف على عدم المحذور، و عدم المحذور متوقف على جريانها.

\*\*\*\*\*

(١). صفة ل «عدم الالتزام»، و كون عدم الالتزام لازماً لجريان الأُصول واضح، إذ الأُصول تنفى الحكم الذى هو موضوع وجوب الالتزام به، فيلزم من انتفائه عدم وجوب الالتزام.

(٢). أى: و عدم المحذور موقوف على جريان الأُصول، لأنه المفروض كما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم (قده)، و ضمير «جريانها» راجع إلى الأُصول.

(٣). هذا استدراك على قوله: «كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به... إلخ» و دفع للدور المزبور، و تصحيح لكلام الشيخ الناظر إلى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل. و حاصل ما أفاده فى هذا الاستدراك هو:

أن حكم العقل بلزوم الموافقه الالتزاميه ان كان منجزاً غير معلق على شىء بأن يكون العلم الإجمالى بالتكليف عله تامه لفعليته الحتميه الموجه لحكم العقل بلزوم الالتزام به كان للدور المذكور حيثند مجال. و أما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقه الالتزاميه معلقاً على عدم مانع كالترخيص فى ارتكاب الأطراف و جعل الحكم الظاهرى على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال ارتفع محذور عدم

ص: ١٤١

و معه (١) لا محذور فيه (٢)، بل (٣) و لا فى الالتزام بحكم آخر. الا أن الشأن (٤) حينئذ (٥) -----  
----- الالتزام ببركه الأصول بدون غائله الدور، لأن الأصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام أعنى الحكم الملتزم به،  
إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصول، و أما جريان الأصول، فلا يتوقف على شىء أصلاً فلا دور.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مع الترخيص الكاشف عن عدم فعلية الواقع.

(٢). هذا و الضمير المجرور فى «بالمحذور فيه» راجعان إلى عدم الالتزام.

(٣). يعنى: بل و لا- محذور فى الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعى و هو الحكم الفعلى الظاهرى المذى يقتضيه الأصل،  
كالاتزام بحليه شرب التتن التى هى حكم فعلى ظاهرى يقتضيه الأصل مع فرض حرمة واقعاً.

(٤). حاصله: أنه لا- إشكال فى جريان الأصول من ناحيه حكم العقل بلزوم الالتزام، لكون حكم العقل تعليقاً كما عرفت. لكن  
الإشكال فى جريانها انما هو لعدم المقتضى له فى أطراف العلم الإجمالى، و ذلك لما ثبت فى محله من هو لعدم المقتضى له  
فى أطراف العلم الإجمالى، و ذلك لما ثبت فى محله من اعتبار الأثر العملى فى جريان الأصول، لأنها أحكام عمليه كسائر  
الأحكام الفرعية، فبدون الأثر العملى لا- مقتضى لجريانها، و من المعلوم عدم ترتب أثر عملى على جريانها فى المقام، لأن  
المكلف فى موارد دوران الأمر بين المحذورين اما فاعل و اما تارك، و على كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقه و  
المخالفه، فلا- يوجب جريان الأصل أمراً زائداً على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للأصول فيما دار  
حكمه بين الوجوب و الحرمة.

(٥). يعنى: حين عدم استقلال العقل بلزوم الالتزام مع الترخيص فى ارتكاب الأطراف، لكون حكمه تعليقاً كما عرفت.

ص: ١٤٢

فى جواز جريان الأصول (Z) فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم ترتب (1) أثر عملى «-» عليها، مع أنها (2) أحكام عمليه كسائر الأحكام الفرعية.

مضافاً إلى (3) -----

\*\*\*\*\*

(1). - هذا إشاره إلى وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، و قد عرفت توضيحه بقولنا: لكن الإشكال فى جريانها انما هو لعدم... إلخ.

(2). هذا الضمير و ضمير «عليها» راجعان إلى الأصول.

(3). هذا وجه آخر لمنع جريان الأصول، و مرجعه إلى قصور أدله الأصول =====

(-). لا يخفى أن الوجوب و الحرمة و الحليه من الأحكام الفرعية نفيًا و إثباتًا، فأصالة عدم الوجوب و الحرمة تثبت فعليه عدمها، إذ المفروض عدم منجزيه العلم الإجمالى، فلا مانع من جريانها الموجب لاستناد فعليه عدمهما إليها، لا إلى حكم العقل بعدم الحرج فى الفعل و الترك، فما لم يكن فعليه عدم الوجوب و الحرمة مما تناله يد التشريع لم يجر الأصل فى عدمهما، و لعل هذا مراد المصنف (قده) بما فى تعليقه من قوله: «عدا قابليه المورد للحكم إثباتًا و نفيًا» و مع إمكان جريان الأصل الشرعى لا وجه للاستناد إلى الحكم العقلى.

و كذا الحال ان أريد بالأصل قاعده الحل، فان الثابت بها هو الحليه الشرعيه، و وصول النوبه إلى حكم العقل بنفى الحرج فى الفعل و الترك منوط بعدم جريان الأصل الشرعى فى المورد.

(Z) و التحقيق جريانها، لعدم اعتبار شىء فى ذلك عدا قابليه المورد للحكم إثباتًا و نفيًا، فالأصل الحكمى يثبت به (له) الحكم تاره كأصالة الصحه و بنفيه أخرى كاستصحاب الحرمة و الوجوب فيما دار بينهما، فتأمل جيداً.

ص: ١٤٣

عدم شمول أدلتها لأطرافه (١)، للزوم التناقض «-» في مدلولها على ----- عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وهو ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رساله الاستصحاب، و حاصله: لزوم التناقض بين صدر أدله الاستصحاب و ذيلها إذا بنى على شمولها لأطراف العلم الإجمالي، لأن مقتضى الصدر - وهو قولهم عليهم الصلاه و السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهاره مثلا بالشك في نجاسه كل واحد من أطراف العلم الإجمالي بنجاسه أحدها، و مقتضى الذيل - وهو قولهم عليهم السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» - هو وجوب نقض هذا اليقين بالطهاره بالعلم الإجمالي المذكور، لكونه فرداً ليقين آخر، و من المعلوم أن الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي و هو عدم نقض شىء من أفراد اليقين بالشك، مثلا- إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين، فاستصحاب طهاره كل منهما بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسه أحدهما يناقض وجوب البناء على نجاسه واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، و مع تهافت الصدر و الذيل و عدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي خالياً عن الدليل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم شمول أدله الأصول لأطراف العلم الإجمالي. =====

(-). لا- يخفى أن إشكال المناقضه جار في كل علم إجمالي، الا أن شيخنا الأعظم (قده) ذكره في خصوص العلم الإجمالي المنجز للحكم المعلوم إجمالاً، و قد حكى أنه (قده) تعرض لوجه التخصيص به في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أن اليقين في ذيل دليل الاستصحاب ظاهر في اليقين المنجز دون غيره، فاليقين غير المنجز غير مشمول لليقين المذكور في الذيل، و عليه فهذا الإشكال

ص: ١٤٤

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «مدلولها» راجعان إلى أدله الأصول.

(٢). أى: ادعى الشيخ عدم شمول أدله الأصول لأطراف العلم الإجمالى، للتناقض المزبور. =====

ير متجه فى دوران الأمر بين المحذورين، لعدم كون العلم الإجمالى فيه منجزاً لمتعلقه. فإشكال جريان الأصول فى المقام أعنى الدوران بين المحذورين منحصر فى الوجه الأول، و هو عدم ترتب الأثر العملى عليها.

أقول: الاستظهار المزبور و ان كان فى محله خصوصاً بملاحظه تعليق جواز النقص بقوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» فانه كالنص فى إرادته اليقين المنجز للحكم، الا- أن مقتضى كون الاستصحاب أصلاً تنزيليّاً - و أن مفاده البناء على كون المشكوك بقاءً هو الواقع المعلوم سابقاً - مناقضته للعلم و لو إجمالاً بعدم بقاءه و انكشاف خلافه.

و بالجمله: حكم الشارع ببقاء الواقع مع العلم بارتفاعه متناقضان، و هذه المناقضة لا تختص بالعلم المنجز للحكم، إذ مناطها هو انكشاف عدم بقاء المعلوم السابق، و من الواضح عدم اختصاص هذا الانكشاف بالعلم المنجز.

و عليه، فالمانع عن جريان الأصل التنزيلي فى أطراف العلم الإجمالى - و هو التناقض - ثبوتى لا- إثباتى حتى يختص المانع بالنص المشتمل على الذيل المذكور.

نعم هذا المحذور مفقود فى الأصول غير التنزيلية، لعدم حكم الشارع فيها بالبناء على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع، فالمانع عن جريانها فى أطراف العلم الإجمالى هو المخالفه العمليه.



و ان كان (١) محل تأمل و نظر، فتدبر جيداً.

## الأمر السادس (٢)

:

لا- تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً (٣) بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سبب (٤) ينبغي حصوله منه (٥) أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان هذا الإشكال الأخير - أعني مناقضه الصدر و الذيل - محل تأمل و نظر، و وجه التأمل ما سيذكره من كون رتبه الحكم الظاهري محفوظه في أطراف العلم الإجمالي، لكونه مقتضياً لتنجز التكليف به، لا عله تامه له، فانتظر.

### قطع القطع

(٢). غرضه من بيان هذا الأمر: التنبيه على عدم الفرق في حجية القطع الطريقي المحض بين أسبابه و موارده و الأشخاص القاطعين، و توضيحه: أن القطع الطريقي المحض يكون حجه في نظر العقل من دون فرق في ذلك بين مناشئه و أسبابه المتعارفه و غيرها، لأن المدار في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف، فموضوع حكم العقل بالحجيه هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه للمتعارف.

(٣). قيد ل «الآثار» و المراد بالآثار العقلية المترتبة على القطع هي تنجز التكليف و إيجابه المثوبه على الطاعة عند الإصابه و كونه عذراً عند الخطأ، و سببته لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند الإصابه، و التجري عند الخطأ.

(٤). معطوف على «متعارف» و مفسر له.

(٥). أى: حصول القطع من هذا السبب المتعارف.

ص: ١٤٦

هو الحال (١) غالباً (٢) فى القطع «-» ضروره (٣) أن العقل يرى تنجز التكليف (٤) بالقطع الحاصل مما لا ينبغى حصوله (٥)، و صحه (٦) مؤاخذه قاطعه على مخالفته (٧)، و عدم (٨) صحه الاعتذار عنها بأنه حصل -----

\*\*\*\*\*

(١). مثال لحصول القطع مما لا ينبغى حصوله من الأسباب غير المتعارفه، فضمير «هو» راجع إلى حصول القطع من الأسباب غير المتعارفه.

(٢). وجه التقييد بقوله: «غالباً» هو إمكان حصول القطع للقطع من الأسباب المتعارفه التى ينبغى حصول القطع منها، فيكون القطع كغيره من القاطعين فى أنه لا إشكال فى حجيه قطعه، كعدم الإشكال فى حجيه قطع غيره، هذا.

(٣). تعليل ل «لا تفاوت» و حاصله: أن العقل الحاكم بحجيه القطع لا يفرق فى اعتباره بين أفراده و أسبابه، فيرى تنجز التكليف بالقطع من أى سبب حصل، إذ المناط فى الحجيه عند العقل هو انكشاف الواقع، و هو حاصل للقطع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

(٤). لكون حجيه القطع كما تقدم سابقاً ذاتيه، فلا يعقل تخصيصها بالقطع.

(٥). أى: من السبب الذى لا ينبغى حصول القطع منه، فلا بد من كلمه «منه» بعد «حصوله» ليكون ضميره عائداً إلى الموصول.

(٦). معطوف على «تنجز التكليف»، و هذا أيضاً من آثار حجيه القطع.

(٧). أى: يصح للمولى مؤاخذه قاطع التكليف على مخالفه قطعه.

(٨). معطوف على «تنجز التكليف» يعنى: أن العقل يرى عدم صحه اعتذار =====

(-). بل الظاهر أن القطع كالشكاك لا يطلق الا على كثير القطع الحاصل قطعه من الأمور غير المتعارفه، فكثره القطع انما هى باعتبار كثره أسبابه غير العاديه التى لا توجه لغير القطع ممن اطع عليها.

ص: ١٤٧

كذلك (١)، و عدم (٢) صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه (٣)، و عدم (٤) حسن الاحتجاج عليه بذلك (٥) و لو مع التفاته (٦) إلى كيفية حصوله. ----- العبد عن مخالفه القطع بكونه حاصلًا من سبب غير متعارف، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوص ما يحصل من الأسباب المتعارفه لكان هذا الاعتذار صحيحاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حصل القطع من أمر لا ينبغى حصوله منه، فضمير «عنها» راجع إلى مخالفه القطع، و ضمير «بأنه» إلى القطع، و معناه: أنه لا يصح اعتذار العبد المخالف لقطعه بحصوله من سبب غير متعارف.

(٢). هذا أيضا معطوف على «تنجز التكليف» و هو أثر آخر من آثار حجية القطع الطريقي أعنى كونه عذراً للعبد فى مخالفه الواقع، و حاصله: أن القطع إذا أخطأ كان عذراً فى فوات الواقع، و هذا الأثر مترتب أيضا على قطع القطاع.

(٣). أى: بخلاف التكليف الواقعى.

(٤). هذا أيضا معطوف على «تنجز التكليف» يعنى: أن العقل يرى عدم صحه احتجاج المولى على القاطع العامل بقطعه الحاصل من سبب غير متعارف بأنك لم عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف؟

(٥). متعلق ب «الاحتجاج» أى: عدم حسن الاحتجاج على القاطع بسبب حصول قطعه من سبب غير متعارف.

(٦). يعنى: و لو مع التفات القاطع إلى كيفية حصول قطعه، لأن المدار فى حجيته عقلا هو كشفه عن الواقع، و هذا المناط موجود فى قطع القطاع سواء التفت إلى كيفية حصوله أم غفل عنها. هذا كله فى قطع القطاع إذا أخذ طريقاً إلى الحكم. و أما إذا أخذ فى موضوع الحكم فسيأتى الكلام فيه إنشاء

ص: ١٤٨

نعم (١) ربما يتفاوت الحال (٢) في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله (٣) في كل مورد «-». ----- الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفه و غيرها، و إشاره إلى قطع القطع المأخوذ في موضوع الحكم، و حاصل الاستدراك - الذي نبه عليه الشيخ الأعظم (قده) أيضاً في أول رساله القطع بقوله: «و حكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت... إلخ» - أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعاً، فلا يكون حجه مطلقاً أى: من أى سبب حصل و ان كان سبباً غير متعارف، بل انما يكون حجه إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص، و المدار في عموم و خصوص سبب القطع الموجب لحجيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلاً في موضوع الحكم و لو كانت تلك الدلالة بمعونه القرائن التي منها مناسبة الحكم و الموضوع.

(٢). أى: حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً.

(٣). أى: دليل الحكم، و ضميراً «عمومه، خصوصه» راجعان إلى السبب. =====

(-). إجراء تقييد القطع الموضوعي بحصوله من سبب ينبغي حصوله منه في الردع عن ترتيب أثر القطع الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه مشكل، ضروره أن القاطع يرى أن السبب الموجب لقطعه مما ينبغي حصوله منه، و يخطئ من لا يراه كذلك بعدم إحاطته بمزاياه الموجبه للقطع، بل يتوقف رده حينئذ بتقييد القطع الموضوعي بما يحصل من الأسباب المتعارفه العقلية، فلو ادعى حصول قطعه من تلك الأسباب المتعارفه، فالمرجع حينئذ هو العقلاء، و إنكارهم

ص: ١٤٩

فربما يدل على اختصاصه (١) بقسم في مورد (٢)، و عدم (٣) اختصاصه به في آخر على اختلاف (٤) الأدله و اختلاف المقامات بحسب مناسبات -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فربما يدل دليل الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كما في العلم بالاحكام الشرعيه - الناشى من أدله الفقه المعهوده - المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فان مطلق العلم بالاحكام الشرعيه - و لو من الرمل و الجفر - ليس موضوعاً لجواز التقليد، بل الموضوع له هو القسم الخاص منه.

(٢). كجواز التقليد كما عرفت.

(٣). معطوف على «اختصاصه» يعنى: و ربما يدل دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، بل يدل على ترتب الحكم على الموضوع الذى حصل القطع به من أى سبب كان كالعلم بالاحكام الشرعيه، فانه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فان دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالاحكام من أى سبب حصل، إذ بعد فرض حصوله من أى سبب كان ليس العالم بها جاهلاً- حتى يجوز له التقليد، و المفروض أن القطع الطريقي المحض - من أى سبب حصل - حجه على نفس القاطع.

(٤). قيد لقوله: «فربما يدل... إلخ». =====

ببيه منشئه له عندهم يجدى في الردع عن ترتيب آثار القطع على قطعه، بل إنكارهم يرفع الموضوع - أعنى القطع - و يوجب اعترافه بخطائه.

و أما تقييد القطع الموضوعى من حيث المورد و الشخص، فلا إشكال في كونه مجدياً في الردع كما هو ظاهر.

ص: ١٥٠

الأحكام و الموضوعات و غيرها (١) من الأمارات.

و بالجمله (٢): القطع (٣) فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع (٤)، و لا- من حيث المورد و لا- من حيث السبب (٥) لا عقلاً (٦) و هو واضح، -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و غير مناسبات الأحكام و الموضوعات من الأمارات و القرائن التى يعتمد عليها فى مقام الاستظهار و استنباط الأحكام الشرعيه من مداركها.

(٢). هذا ملخص ما ذكره، و حاصله: أن القطع كما تقدم غير مره على قسمين موضوعى و طريقي، أما الأول، فقد تقدم أن عمومه من حيث السبب و المورد و الشخص تابع لدليله. و أما الثانى، فقد عرفت أنه لا- فرق فى موضوعيته للآثار العقليه من التنجيز و التعذير بين أسبابه و موارد و القاطعين، فالقطع الطريقي من أى سبب حصل و بأى مورد تعلق من الموضوع و الحكم التكليفى و الوضعى و لأى شخص تحقق يكون حجه عقلاً، لما تقدم فى محله من استلزام عدم حجيته للتناقض و غيره، فراجع، هذا من حيث حكم العقل، و كذا الحال من حيث الحكم الشرعى لما سيأتى فى كلامه (قده).

(٣). يعنى: فى القطع الطريقي الذى هو الموضوع للأحكام العقليه كالتنجيز و التعذير، دون القطع الموضوعى، لما عرفت من تبعيته فى العموم و الخصوص من حيث الشخص و المورد و السبب لدلاله الدليل الشرعى.

(٤). خلافاً لما حكاه الشيخ الأعظم عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدهما) بقوله: «و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو ظنه، فيلغو اعتبارهما فى حقه» حيث ان ظاهره عدم حجيه قطع القطاع و ان كان كلامه قابلاً للتوجيه.

(٥). خلافاً للأخباريين كما سيأتى.

(٦). لاستلزام التفاوت المزبور للتناقض و غيره كما مر فى الأمر المتقدم.

ص: ١٥١

و لا شرعاً (١)، لما عرفت (٢) «-» من أنه لا- تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتاً و ان نسب (٣) إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، الا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، و أنها (٤) ( انما تكون ) -----

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «لا عقلا» و هما قيدان لقوله: «لا يكاد يتفاوت».

(٢). أى: فى الأمر الأول من الأمور المتعلقة بالقطع، و ضميرا «أنه، لا تناله» راجعان إلى القطع.

حجيه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية

(٣). فانه و ان نسب إلى غير واحد منهم (قدس سرهم) - و ان كانت النسبه غير ثابتة - التفصيل فى حجيه القطع الطريقي بين أسبابه و مناشئه بأنه ان كان حاصلًا من من مقدمات عقلية لم يكن حجه فى الأحكام الشرعية، بل المدرك فى الشرعيات منحصر بالسمع من أهل بيت الوحى و الطهاره صلوات الله عليهم أجمعين، كما هو صريح كلمات الأمين الأسترآبادى (قده) على ما نقله المصنف عنه. و ان كان حاصلًا من أسباب أخرى غير المقدمات العقلية كانت حجه فى الشرعيات.

(٤). يعنى: و أن كلماتهم - التى لا تساعد على النسبه المزبوره - اما ناظره إلى منع الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و اما فى مقام عدم جواز الاستناد فى الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية، لعدم افادتها العلم. أما التوجيه الأول، فقد ادعى المصنف صراحه كلام السيد الصدر المحكى عن شرح الوافيه فى =====

(-). التعليل واضح، لكنه مشترك بين الشرع و العقل، فتخصيصه بالشرع بلا موجب، فتأمل جيداً.

ص: ١٥٢

اما فى مقام منع الملازمه «-» بين حكم العقل بوجوب شىء و حكم الشرع بوجوبه، كما ینادى به (١) بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمه، فراجع. ----- ذلك، بدعى أن مراده من كلامه هو: أن العقل لا يدرك ما هو العله التامه للحكم، بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضيه له، و من المعلوم عدم كفايه ذلك فى العلم بالحكم، بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على العلم بعدم مانع من جعله كما هو واضح.

و أما التوجيه الثانى فلما سيأتى من تصريح المحدث الأسترآبادى (قده) به فى مواضع من كلامه، و حاصله: أن العقل و ان أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضيه للحكم الشرعى، الا- أنها لا- تفيد الا- الظن به دون القطع، و الظن مما لا يجوز الاعتماد عليه سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها، و سيأتى توضيح ذلك ذيل نقل المواضع إن شاء الله تعالى. و هذان الكلامان - كما ترى - لا- ينافيان ما هو مورد البحث أعنى حجيه العلم لو فرض حصوله بمقدمات عقلية حتى يتم ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول المراد به كون كلماتهم فى مقام منع الملازمه. =====

(-). ان أريد بعباره السيد الصدر التى حملها المصنف على منع قاعده الملازمه العباره التى نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل بقوله: «ان المعلوم هو أنه يجب فعل شىء أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب مع حصولهما من أى طريق كان» فهى كالصريحه فى عدم حجيه القطع الحاصل من غير السنه. و ان أريد بها ما ذكره فى باب الملازمه فهو أجنبى عن المقام.

ص: ١٥٣



و اما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد الا الظن، كما هو صريح (١) الشيخ المحدث الأمين الأسترآبى رحمه الله، حيث قال فى جملة ما استدل به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام: «الرابع أن كل مسلك غير ذلك المسلك يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة و السلام انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن (٢) المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها». و قال فى جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه ما هذا لفظه: «و إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه، فنقول: ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و ان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمه من ( عن ) الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً و عقلاً- ألا- ترى أن الإماميه استندوا ( استدلو ) على وجوب العصمه ( عصمه الإمام ) بأنه لو لا العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع ( بإيقاع ) الخطأ، و ذلك الأمر -----

\*\*\*\*\*

(١). يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثه من كلامه، كما أشرنا إليه، و سيأتى بيانها عند تعرض المصنف لها.

(٢). هذا هو الموضوع الأول من كلام المحدث الأسترآبى، و ما ذكره صريح فى عدم اعتبار الظن فى أحكامه تبارك و تعالى إثباتاً و نفيًا.

ص: ١٥٤

محال، لأنه قبيح، و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى»  
(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه. و ما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فى رساله. و قال (٢) فى فهرست فصولها أيضا:

«الأول (٣): فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه، و وجوب (٤) التوقف عند فقد القطع  
(٥) بحكم الله تعالى شأنه أو بحكم (٦) ورد عنهم عليهم السلام» انتهى. و أنت ترى أن محل  
=====

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الموضع الثانى، و صراحته فى عدم جواز الاعتماد على الأدله الظنيه فى الأحكام الشرعيه فى غايه الوضوح.

(٢). أى: و قال الأسترآبادى فى فهرست فصول فوائده.

(٣). هذا هو الموضع الثالث، و هذه العبارة كسابقتها صريحه فى عدم جواز التمسك بالأدله الظنيه فى أحكامه تبارك و تعالى.

(٤). معطوف على قوله: «إبطال جواز...».

(٥). مقتضى إطلاق القطع هو اعتبار كل قطع تعلق بحكم الله تعالى سواء كان ناشئاً من المقدمات العقلية أم غيرها، فيستفاد من مجموع كلمات المحدث الأسترآبادى أنه فى مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن فى الأحكام الشرعيه، و أن عدم جواز الخوض فى المقدمات العقلية لأجل عدم افادتها الا الظن الذى لا يجوز الركون إليه فى الأحكام الإلهيه، و ليس فى مقام المنع عن حجيه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية كما نسب إليه.

(٦). الظاهر أن المراد بالأول هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب العزيز، و بالثانى حكمه تعالى الثابت بالسنة، و إلا فكلاهما حكم الله سبحانه و تعالى.

ص: ١٥٥

كلامه، و مورد نقضه و إبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع، و إنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع (١).

و كيف كان (٢) فلزوم اتباع (٣) القطع مطلقاً (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). كما هو صريح قوله: «و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى» فهو في مقام منع حججه ما عدا القطع من غير النقل، و ليس بصدد التفصيل في حججه القطع بالحكم الشرعي بين ما يحصل من مقدمات عقلية و بين غيره بحججه الثاني دون الأول، و يشعر بذلك أيضا دليله الخامس، حيث قال فيه:

«أنه قد تواترت الاخبار عن الأئمة عليهم السلام بأن مراده تعالى من قوله: فاستلوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون، و من نظائرها من الآيات الشريفة: أنه يجب سؤالهم في كل ما لا نعلم» فان جملته الأخيره تشعر بعدم وجوب السؤال عنهم عليهم السلام فيما علمناه و لو كان منشؤه مقدمات عقلية (-) .

(٢). يعنى: سواء كانت النسبه إلى بعض المحدثين صحيحه أم لا، فالحق حججه القطع الطريقي مطلقاً.

(٣). أى: لزومه عقلا.

(٤). يعنى: من حيث السبب و المورد و الشخص، فلا- فرق في حججه القطع عقلا- بين قطع القطاع الحاصل من سبب لا- ينبغى حصوله منه و بين غيره، و كذا بين القطع الناشى من المقدمات العقلية و بين غيره. =====

(-). لكن الظاهر أن كلام جدنا السيد المحدث الجزائري المحكى عن شرح التهذيب و كذا كلام المحدث البحراني غير آبين عن النسبه التى ادعاها شيخنا الأعظم من عدم حججه القطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير الكتاب و السنه، فراجع.

ص: ١٥٦

و صحه (١) المؤاخذه على مخالفته عند اصابته، و كذا ترتب (٢) ترتيب آثاره عليه (٣) عقلا (٤) مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلا بد فيما يوهم (٥) خلاف ذلك فى الشريعة -----

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم» و هذا من آثار القطع عقلا، لصحه المؤاخذه على مخالفته القطع المصيب.

(٢). مثل كون القطع المخطفى معذراً مع الموافقه و موجباً لاستحقاق العقوبه مع المخالفه على ما تقدم فى بحث التجرى.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «مخالفته، اصابته، آثاره» راجع إلى القطع.

(٤). قيد ل «آثاره» و بالجملة: فالقطع الطرىقى حجه عقلا سواء حصل من الأسباب المتعارفه و غيرها، أو من المقدمات العقلية و غيرها، و لأى شخص حصل و بأى مورد تعلق، فلا بد فيما يوهم عدم حجه القطع الطرىقى من الموارد التى تعرض لبعضها شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من حملة على عدم حصول القطع التفصيلى بالحكم الفعلى حتى يكون حجه، و الافحجيه القطع كما عرفت من الأحكام العقلية المستقله التى لا تقبل التخصيص كما قرر فى محله.

(٥). من الاخبار و كلمات أصحابنا الأخيار فى الفقه و أصوله.

أما الأول، فلقول أبى جعفر عليه السلام: «أما لو أن رجلا صام نهاره و قام ليله، و تصدق بجميع ماله و حج دهره و لم يعرف ولايه و لى الله فيواليه و تكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب و لا كان من أهل الإيمان» و قوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه التيه يوم القيامة» و قول أبى عبد الله عليه السلام: «أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشىء

ص: ١٥٧

..... ما لم تسمعوه منه» و غير ذلك من الاخبار الظاهره فى انحصار مدارك الأحكام فى السماع عن الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و عدم اعتبار غيره و ان أفاد العلم.

و أما الثانى، فأما فى الأصول فلما تقدم من مخالفه بعض المحدثين، و التزامهم - على ما نسب إليهم - بعدم حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

و أما فى الفقه، فلحكمهم فى جملة من الفروع بما يكون مخالفاً للقطع:

منها: حكمهم برد الجاربه إلى صاحبها فيما لو قال لغيره: «بعتك الجاربه بمائه، و قال الآخر: وهبتنى إياها بعد أن تحالفا» فان رد الجاربه إلى صاحبها مخالف للعلم بانتقالها عن ملكه إلى الغير... إلى غير ذلك من الموارد التى ذكر بعضها فى الرسائل، و لذا تصدى الشيخ الأعظم و غيره لتوجيه الروايات و كلمات الأعلام بما لا ينافى حكم العقل بحجيه القطع الطريقي.

أما ما عدا روايه التصديق المذكوره من الروايات - بعد تسليم دلالتها على عدم حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية - فيحتمل أن يكون مسوقاً لبيان عدم جواز الاستقلال فى استنباط الأحكام بالوجه الاستحسانيه العقلية كما هو دأب العامه من دون مراجعه الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فانها و ان كانت ربما تؤدى إلى العلم بالأحكام، الا- أنه لا يجوز الاعتماد عليها، لكثرة خطائها. و يحتمل أن تكون الأحكام الواقعيه مقيده بالسماع عن الصادقين عليهم السلام بأن لا يكون حكم واقعى أصلاً قبل بيانهم صلوات الله عليهم. و يحتمل أن يكون تنجزها مقيداً ببيانهم عليهم السلام، فهى موجوده واقعاً، لكن وجوب إطاعتها موقوف على بيان الحججه عليه الصلاه و السلام لها. و يحتمل وجوه

من المنع (١) عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي (العقلي) لأجل منع بعض مقدماته الموجهه له (٢) و لو إجمالاً (٣)، فتدبر جيداً. ----- أخرى مذكوره فى المطولات.

و أما روايه التصديق، فيحتمل أن يكون عدم الثواب فيها لأجل عنوان قبيح، و هو التصديق على المخالفين من حيث كونهم مخالفين و معاندين لأهل البيت عليهم السلام، أو عدم معرفتهم لولى الأمر و امام العصر صلوات الله عليه، هذا.

و أما كلمات بعض المحدثين، فقد عرفت بعض احتمالاتها، و فيها احتمالات أخرى لا يسعنا التعرض لها.

و أما الفروع التى ذكر بعضها الشيخ الأ-عظم، فيمكن منع حصول العلم فيها حتى يكون حكم الفقهاء فيها منافياً له، اما بدعوى فقدان شرط حصوله فيها بأن يقال فى مسأله الجاربه المزبوره: ان العلم بكون الجاربه ملكاً لغير مالكةا الأولى مشروط بعدم سببه التحالف لانفساخ العقد و انحلاله، و لا بأس بالالتزام بذلك، فلا يلزم من حكم الفقهاء برد الجاربه إلى صاحبها مخالفه للعلم بكونها ملكاً للغير. و اما بدعوى وجود مانع عن حصول العلم بالحكم الفعلي.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «فلا-بد» يعنى: لا بد من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي فى الموارد الموهمه له، و المشار إليه ل «ذلك» هو اعتبار القطع مطلقاً.

(٢). أى: منع بعض المقدمات الموجهه للعلم، و قوله: «لأجل متعلق ب «المنع».

(٣). يعنى: و لو منعاً إجمالياً، و حاصله: منع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ماله دخل فى حصوله، بأن يقال: ان شرط فعليته - و هو اما كذا و اما كذا - مفقود، أو أن المانع عن فعليته - و هو اما كذا و اما كذا - موجود، لا أن العلم حاصل،

ص: ١٥٩

: أنه (١) قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي (٢) عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك (٣)؟ فيه إشكال (٤)، ----- لكنه ليس حجه، فالمقدمه الممنوعه مردده بين أمرين أو أمور، وليست معينه، وهذه التكاليف انما هي لأجل عدم تعقل انفكاك الحجيه العقلية عن القطع الطريقي.

حجيه العلم الإجمالي

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، والغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على أن العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي أم لا؟ وقد تعرض له في مقامين: الأول: في أنه كالعلم التفصيلي بالتكليف منجز و مثبت له أم لا. الثاني: في أن الامتثال العلمي الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط هل هو مسقط للتكليف أم لا.

(٢). التقييد به في قبال الاقتضائي و الإنشائي، إذ لا أثر في العلم التفصيلي بهما فضلا عن الإجمالي.

(٣). يعنى: عله تامه لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي.

(٤). هذا شروع في المقام الأول، و الأقوال في المسأله سبعه - حسبما ظفرنا عليه - لكن المصنف اقتصر على اثنين منها.

الأول: ما اختاره بقوله: «لا- يبعد أن يقال» من أن العلم الإجمالي مقتضٍ بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فلا- ينافي الاذن في مخالفتها ظاهراً، و حاصل ما أفاده في وجهه: أن مرتبه الحكم الظاهري - و هي الجهل بالواقع - محفوظه مع العلم الإجمالي، لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، و يمكن حينئذ الاذن في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال،

ص: ١٦٠

..... و لا مانع من الترخيص الا محذور منافاه الحكم الظاهرى للواقعى، و هذا التنافى لا يختص بالمقام بل يعم الشبهه غير المحصوره و الشبهه البدويه، إذ الاذن فى الارتكاب مناف للحكم الواقعى. و سيأتى توضيح ذلك عن قريب.

الثانى: ما أفاده بقوله: «و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء... إلخ» و سيأتى توضيحه «-» .  
=====

(-). الثالث: أنه كالشك البدوى، و هو ظاهر أربعين العلامه المجلسى على ما حكاه المحقق القمى عنه فى قانون البراءه، حيث قال فيه: «و قيل يحل له الجميع، لما ورد فى الاخبار الصحيحه: إذا اشتبه عليك الحلال و الحرام فأنت على حل حتى تعرف الحرام بعينه، و هذا أقوى عقلا و نقلا» و الظاهر اختيار العلامه المجلسى له.

الرابع: أنه عله تامه للحجيه و التنجيز بلا تفصيل بين المخالفه و الموافقه.

الخامس: أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعه كما نسب إلى السيد ابن طاوس مستدلا بعموم «القرعه لكل أمر مشكل» و خصوص بعض الاخبار مثل ما ورد فى تعيين الشاه الموطوءه بالقرعه.

السادس: أنه عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه و هذا هو المستفاد من مجموع كلمات المحقق القمى، حيث قال فى الشبهه الموضوعيه التحريميه فى رد أدله القائل بوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف فى الشبهه المحصوره ما لفظه: «الأقوى فيه أيضا أصالة البراءه، بمعنى أنه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام و نحن لا نحكم بحليه المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحليه الحرام الواقعى اليقيني، و لا- نحكم بحليه أحدهما بعينه أو حرمة ليلزم التحكم، بل نقول بحليه الاستعمال ما لم



تحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزءاً، لا بمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال أي منهما أراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح.

و نحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساو للحرام الواقعي أو أزيد منه» و قال أيضاً: «و أما أن الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم إلى آخره فيعلم جوابه مما مر، لأن كون حرمه أحدهما يقينيه بمعنى اتصافه في نفس الأمر بالحكمه الموجهه للحرمه أو النجاسه لا- يوجب اليقين باتصافه بالحرمة و النجاسه مضافاً إلى المكلف، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمه».

و هذه العبارة و ان كانت ظاهره في جواز ارتكاب جميع الأطراف الا أنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها بما تقدم من عدم جواز ارتكاب الجميع، فان تلك العبارة صريحه في حرمه المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه.

و قال في الشبهه الوجوبيه في الرد على المحقق الخوانساري ما لفظه: «إذ غايه ما يسلم في القصر و الإتمام و الظهر و الجمعه و أمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب. و نظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعيه سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئه، فان التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه، لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعه، و لذلك لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادي في أول الأمر أيضاً.

عم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شىء معين عند الله مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه لَتَمَّ ذلك».

و هذه العبائر تشهد بعدم صحه ما نسب إليه من أن العلم الإجمالى كالشك البدوى، إذ لازمه جواز ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه المحصوره التحريميه مع تصريحه (قده) بذلك - بعد اختيار البراءه - بقوله: «و نحن لا نحكم بحليه المجموع أبداً» كما أنه التزم فى الشبهه الوجوبيه بوجود الإتيان ببعض الأطراف. و نسب هذا القول - و هو حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه - إلى جمع من الأساطين كصاحبى المدارك و الذخيره و الرياض و المناهج و الوحيد البهبهانى (قدس سرهم) فلاحظ.

السابع: أنه عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه فقط، و ليس عله و لا مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه.

و الحق هو القول الرابع - أعنى عليه العلم الإجمالى لكل من الإطاعه و المعصيه القطعيتين، و ذلك لأمر مسلمه:

الأول: أن المراد بالحكم الذى يعلم تفصيلاً تاره و إجمالاً أخرى و يقع البحث فى كون العلم الإجمالى به كالتفصيلى منجزاً و عدمه هو الحكم المنشأ بداعى البعث و الزجر الواصل إلى العبد، لأنه الذى يدور عليه رضى الإطاعه و العصيان، و يصلح للبعث و التحريك، دون الحكم الذى أنشى بداع آخر من الامتحان و نحوه، فان العلم به لا يصلح للتحريك، و دون الحكم المنشأ بداعى البعث و لكن لم يصل إلى العبد بحجه من علم أو علمى، ضروره أن الأحكام

وجوداتها الواقعيه ما لم تقم عليها حجه معتبره لا تصلح لإحداث الداعى إلى الإطاعه.

الثانى: أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي فى كشف كل منهما عن الحكم و إيصاله إلى مرتبه صلاحيته للبعث و التحريك، بدهاه تعلق كل واحد منهما بنفس الحكم المنشأ بداعى البعث أو الزجر، فان العلم بوجود الاجتناب عن النجس موجب لبلوغه مرتبه التنجز فى نظر العقل من غير فرق فى ذلك بين معرفه النجس بعينه و بين ترده بين اثنين أو أكثر، إذ المدار فى التحريك على بلوغ التكليف إلى العبد بحيث يصلح للبعث، و هذا موجود فى العلم به و ان تردد متعلقه و لم يعرف شخصه، فان تردد المتعلق بين شيئين كترده بين عنوانين - كما إذا تردد شخص معين و جب إكرامه بين العالم و الجاهل أو بين الهاشمى و غيره مثلا - لا يقدر فى العلم بالحكم الذى يدور عليه التحريك، و لا يوجب صحه الاعتذار عن المخالفه بإجمال المتعلق، فإذا قتل العبد شخصين يعلم إجمالاً بأن أحدهما ابن المولى، فهل يصح اعتذاره بإجمال العلم و عدم كونه تفصيلاً حتى يكون منجزاً.

فتوهم اعتبار تميز المتعلق عن غيره خارجاً و معرفه خصوصياته فى تنجز العلم للتكليف و تقييح العقل مخالفته الموجه لاستحقاق العقوبه، حيث ان حكمه بالتنجز و قبح مخالفه المولى ليس الا فيما إذا علم بالمخالفه حين الارتكاب لا بعده كالعلم بحصول المخالفه فى الشبهات البدويه، و من المعلوم أن العلم بالمخالفه حين الارتكاب منوط بتميز متعلق التكليف عن غيره، فحال العلم الإجمالي كحال الشك البدوى فى عدم تنجز التكليف به فاسد، للفرق الواضح

بين العلم الإجمالى و الشك البدوى، لوصول التكليف إلى المكلف فى الأول، و لذا يصدق التمرد على المولى بارتكاب بعض الأطراف فيه، دون الثانى، و من المعلوم حكم العقل بقبح التمرد و حسن المؤاخذه عليه، و ليس هذا الا لتنجز الحكم و وصوله إلى المكلف بنفس العلم به و لو مع عدم تميز متعلقه، فلا وجه لقياس العلم الإجمالى بالشبهات البدويه، لصدق وصول التكليف فى الأول، و لذا لا- تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا- بيان، دون الثانى، لجريانها فيه، و لذا لا يصدق التمرد على المولى على ارتكاب شىء من أطراف الشبهات البدويه بعد الفحص.

الثالث: أن ملاك استحقاق العقوبه هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه بالخروج عن رسوم العبوديه، حيث ان ذلك كله ظلم عليه، و هذا الملاك مفقود مع الجهل بالحكم، فارتكاب مبعوض المولى فى هذا الحال ليس خروجاً عن زى العبوديه و رسم الرقيه، لاستناده إلى مؤمن و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و هذا بخلاف العلم بالحكم، فان عدم المبالاه به هتك لحرمة السيد و ظلم عليه سواء أ كان العلم به تفصيلاً أم إجمالياً كما عرفت آنفاً. و لا- فرق فى حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبراءه عما اشتغلت به الذمّه قطعاً بين كون الاشتغال ثابتاً بالعلم التفصيلىّ و الإجمالى.

الرابع: أن الظلم العدى يكون هتك حرمة المولى من مصاديقه قبيح ذاتاً، لأنه بنفسه و بعنوانه محكوم بالقبح، و ليس مثل الكذب الذى هو مقتضى للقبح لا عله تامه له، و لذا يتخلف عنه إذا طرأ عليه عنوان حسن كإصلاح أو إنجاء نفس محترمه.

و الحاصل: أن القبح لا يتخلف عن الظلم.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف: أن العلم الإجمالي يوجب تنجز الحكم، لانكشافه به كانكشافه بالعلم التفصيلي و يكون بياناً رافعاً لموضوع البراءة، و معه لا مجال لجعل الجهل بمتعلقه عذراً شرعاً أو عقلاً، لأن مخالفته تعد بنظر العقل ظلماً على المولى و قبيحاً ذاتاً. نعم لا بأس بجعله عذراً مع التصرف في المعلوم بأن يكون العلم التفصيلي به دخيلاً في بلوغه إلى مرتبه الفعلية، لكنه خلف، لأن الكلام في طريقه العلم له و عدم موضوعيته.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي عله تامه للتنجيز كالعلم التفصيلي، و الانبعاث عن التكليف الإلزامي المعلوم الإجمالي لا يحصل إلا بفعل طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه فيما إذا كان الحكم الوجوب، و الترك كذلك إذا كان هو الحرمة، و الا فالإقتصار على أحد الطرفين فعلاً- أو تركاً يكون انبعاثاً عن الواقع المحتمل، لا عن الحكم اللزومي المعلوم المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين بما هو معلوم، بل يعد في نظر العقل ممن لا يبالي بما علمه من الحكم اللزومي، و عدم المبالاه به خروج عن رسوم العبودية و ظلم على المولى، و من المعلوم صدق عدم المبالاه على المخالفه القطعية العمليه كصدقه على ترك الموافقه القطعية، فالإكتفاء بالموافقه الاحتماليه يصدق عليه عدم الاعتناء بالحكم اللزومي المعلوم، إذ الاعتناء به انما هو بفعل ما يوجب القطع بفراغ ذمته عن ذلك الحكم الذي اشتغلت به يقيناً.

فلا يصغى إلى ما قيل أو يمكن أن يقال من: «أن مقتضى عدم العلم بخصوصيه

تعلق العلم الإجمالي و تردده بين طرفين مثلاً- هو تنجز الحكم بمقدار تعلق به العلم، و هو عدم خروج متعلقه عنهما، و ذلك لا يقتضى الا- حرمة فعلهما فقط فيما إذا كان المعلوم الإجمالي الحرمة، أو تركهما كذلك إذا كان المعلوم الوجوب، و هذا هو المسمى بالمخالفة القطعية. و أما وجوب الموافقة القطعية و كذا حرمة المخالفة الاحتمالية، فلا يقتضيهما تنجز الحكم المزبور بالعلم الإجمالي أصلاً.

فدعوى كون العلم الإجمالي عله تامه للتنجز بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك خاليه عن الشاهد».

وجه عدم الإصغاء: ما عرفته من أن الظلم الذى هو قبيح ذاتاً يصدق على الاكتفاء بأحد طرفى العلم الإجمالي فعلاً أو تركاً، لأنه من عدم المبالاه بأمر المولى و نهيته الذى هو خروج عن وظيفه العبوديه، حيث ان الانبعاث عن الأمر و النهى بما هما معلومان منوط بالاعتناء بطرفى العلم لا بأحدهما.

فان قلت: لازم ما ذكرت استحقاق العقوبه مطلقاً و لو كان ما اقتصر عليه من أحد الطرفين مصادفاً للواقع كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين الظهر و الجمعة مثلاً- و أتى بالجمعه و كانت هى الفريضة واقعاً، مع أن استحقاقها على ترك الظهر حينئذ بلا موجب.

قلت: لا- بأس بالالتزام بذلك بعد ما عرفت فى مبحث التجري من أن مناط استحقاق العقوبه هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه، لوجود هذا المناط هنا، حيث ان الاقتصار على أحد الطرفين ينطبق عليه عدم المبالاه بأحكام المولى كما مر آنفاً فلاحظ.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن العلم الإجمالي كالتفصيلى عله تامه للحجيه

لا يبعد أن يقال ( ربما يقال ): ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظه «-»

===== .....

تنجيز متعلقه من الأحكام مطلقاً سواء كانت من نوع واحد أم نوعين. و سيأتى إن شاء الله تعالى سائر ما يتعلق بالعلم الإجمالى من المباحث فى التعاليق الآتية.

(-). قد ظهر من التعليقه السابقه: أن العلم الإجمالى كالتفصيلى بيان للتكليف و موجب لوصوله إلى العبد و فعلية باعثيته و زاجريته، و أن عدم تميز متعلقه عن غيره لا- يقدر فى شىء من ذلك، لأجنيبته عن مناط التنجيز و هو وصول التكليف به كوصوله بالعلم التفصيلى، و بعد الوصول و البيان يرتفع موضوع البراءه العقليه و الشرعيه - الذى هو الجهل بالحكم و عدم البيان - و مع ارتفاعه لا- مجال لدعوى محفوظيه مرتبه الحكم الظاهري مع العلم الإجمالى، فان مرتبته هى الجهل بالحكم و عدم وصوله، و قد عرفت عدم قصور فى بيانه العلم الإجمالى له و رافعيته للجهل به.

و عليه، فالترخيص فى موردہ يناقض التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، و مرجع دعوى المصنف (قده) لمحفوظيه مرتبه الحكم الظاهري فى أطراف العلم الإجمالى إلى دخل العلم التفصيلى فى فعلية الحكم بأن يميز متعلقه عن غيره، و أما مع عدم التميز فلا فعلية له، فلا مانع حينئذ من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى كالأصول فى الشبهات البدويه و الشبهه غير المحصوره.

و أنت خير بما فيه أما دعوى محفوظيه مرتبه الحكم الظاهري فى العلم

.....  
لإجمالى، ففيها: ما مر فى التعليقه السابقه من كون العلم الإجمالى كالتفصيلى بياناً بنظر العقل بحيث يرتفع معه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و من أن ارتكاب بعض الأطراف داخل فى التجرى الذى هو قبيح ذاتاً كقبح المعصيه، فالإذن فى ارتكابه اذن فى ارتكاب القبيح الذاتى، و هو لا يصدر من الشارع الحكيم، فحال العلم الإجمالى حال العلم التفصيلى فى العليه التامه لتنجيز الحكم من غير فرق بينهما أصلاً.

و فعليه الحكم لا- تتوقف على العلم أصلاً لا- إجمالياً و لا- تفصيلياً، بل تتوقف على تحقق موضوعه خارجاً، فالحكم ينشأ بنحو القضيه الحقيقيه كقولنا:

«المستطيع يحج» و متى وجد المستطيع فى الخارج صار وجوب الحج فعلياً سواء علم به المكلف أم لا، و بعد العلم به يصير الوجوب منجزاً.

و أما قياس العلم الإجمالى بالشبهات البدويه و الشبهه غير المحصوره، فهو مع الفارق. أما الشبهات البدويه فلان استحقاق العقوبه فيها بنظر العقل منوط بالبيان و وصول التكليف إلى العبد، لأن مجرد وجود التكليف واقعاً لا يكفى فى حكم العقل باستحقاق العقوبه، فقاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى فيها بلا مانع.

و كذا كل أصل شرعى ناف للتكليف فى ظرف الجهل به كحديث الرفع، لكنه إرشاد حقيقه إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلسان نفى الملزوم و هو التكليف، فلا ينافى الحكم الواقعى، لأن الترخيص حينئذ حكم عقلى مترتب على الجهل بالواقع، و ليس حكماً شرعياً حتى يناقض أو يضاد الواقع، و يتكلف فى الجمع بينهما بالوجوه التى جمع بها بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ان شئت فقل: ان موضوع حكم العقل بحسن الإطاعه و قبح المعصيه



و الحكم الواصل إلى العبد، لا- الحكم بوجوده الواقعي، فانه قبل وصوله إليه لا يحركه و لا يبعثه و يقبح على المولى مؤاخذته عليه.

و كذا الحال في الأصول الشرعيه المثبتة الترخيص مثل «كل شىء حلال» أو «مطلق» و نحوهما، فان مفادها ليس الا الترخيص المترتب على نفي الواقع المنجز المتحد حقيقه مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل هو هو كما لا يخفى.

و أما ما فى تقريرات بعض أعاضم العصر دامت أيام إفاداته الشريفه «من الالتزام بجعل الحكم الظاهرى و دفع منافاته للحكم الواقعى بدعى: أن الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها فى أنفسها إذ ليس الحكم الا الاعتبار أى اعتبار شىء فى ذمه المكلف من الفعل أو الترك و من الواضح عدم التنافى بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا تنافى بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى افعل كذا و لا تفعل كذا كما هو ظاهر، و انما التنافى بينها فى موردين: الأول فى المبدأ الثانى فى المنتهى و المراد بالمبدأ ملاك الحكم و بالمنتهى مقام الامتثال.

و التنافى فى هذين موردين مفقود بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه فى الشبهات البدويه، حيث ان وجه التنافى بينهما فى المبدأ هو اجتماع المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه فى شىء واحد، و وجه التنافى بينهما فى مقام الامتثال هو عدم القدره على امتثال كلا الحكمين و من المعلوم انتفاء المنافاه بكلا قسميها فى الشبهات البدويه، أما من ناحيه المبدأ فلتعدد متعلق المصلحه و المفسده، حيث انه فى إحداهما متعلق الحكم الواقعى كسرب التتن، و فى الأخرى نفس الحكم الظاهرى كحليته، و مع تعدد المتعلق لا تنافى بينهما.

و أما من ناحيه المنتهى فلعدم لزوم امتثال الحكم الواقعى المجهول حتى ينافى لزوم امتثال الحكم الظاهرى.

فالمتحصل: أن مورد التنافى بين الحكمين و هو المبدأ و المنتهى مفقود فى الشبهات البدويه، و أما نفس الحكمين فلا تنافى بينهما لأنهما من الأمور الاعتباريه.

فلا يخلو من الغموض، لأن الأحكام و ان كانت من الأمور الاعتباريه بلا إشكال، الا أن اعتباريتها ليست بمعنى إنشائها بلا ميزان و ضابط، إذ ليس الإنشاء مجرد التلفظ و لقلقه اللسان كتلفظ الهازل، بل معنى اعتباريتها إنشاؤها فى وعاء الاعتبار فى قبال وعاءى الذهن و العين، و من المعلوم أن الاعتبار الصحيح الذى يترتب عليه الآثار الشرعيه لا يجتمع مع اعتبار آخر صحيح، فإذا أنشى ملكيه عين شخصيه لزيد مثلاً فى زمان لا يصح إنشاء ملكيتها لعمرو أيضاً بحيث يصير كل منهما مالكاً لتمامها فى آن واحد.

و عليه، فالتنافى بين الحكمين الواقعى و الظاهرى موجود فى نفس اعتبارهما، و هذا التنافى كاف فى المنع عن تشريع الحكم الظاهرى.

نعم إذا أغمض عن التنافى بين نفس الحكمين كان منعه بينهما فى المبدأ و المنتهى فى محله، لكن لا تصل النوبه إليه مع المنافاه بين نفسهما، فالأولى إنكار الحكم الظاهرى رأساً. هذا كله فى الشبهات البدويه.

و أما الشبهه غير المحصوره فلارتفاع الحكم الواقعى أو فعليته فيها - كما أفاده مد ظله - اما لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء و اما للزوم الحرج أو

لضرر، أو اختلال النظام من الامتثال، و مع انتفاء الحكم الواقعي ينتفى موضوع اجتماع الحكمين هذا على تقدير عدم إنكار الحكم الظاهري، إذ ليس حينئذ الا حكم واحد، و مع إنكاره لا حكم أصلاً، فلا يلزم اجتماع الحكمين فى شىء من الصورتين.

و أما ما أفيد من قيام أحد الملاكين بالمتعلق و الآخر بنفس الحكم.

ففيه: أنه و ان كان مجدداً فى نفي التنافى بين نفس الملاكين لقيامهما بشيئين، لكنه غير مجد فى دفع المنافاه بين نفس الحكمين، لاتحاد موضوعهما كشرب التتن، و الملاكات كالجهاز التعليليه للأحكام لا الجهات التقيديه، فقيام أحد الملاكين بنفس شرب التتن و الآخر بالحكم الظاهري كحليته لا يوجب تعدد موضوع الحكمين حتى يرتفع المنافاه بينهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن العلم الإجمالى عله تامه للتنجيز كالعلم التفصيلي.

الثانى: إنكار الحكم الظاهري و كون الأصول المرخصه إرشاداً إلى الحكم العقلى و هو قبح العقاب بلا بيان، من دون حكم مولوى بالإباحه و الحل.

الثالث: أن الالتزام بالحكم الظاهري يوجب الاستحاله و هى اجتماع الضدين أو النقيضين لتنافى نفس الحكمين أو نحوهما و تعدد متعلق الملاك لا يدفع هذه الغائله لما مر.

الرابع: أنه بناء على القول بالحكم الظاهري لا يجرى شىء من الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى، لانتهاء موضوعها و هو الجهل بالحكم، بداهه

نه يزول بسبب العلم الإجمالي، لما تقدم من أنه بيان للتكليف و حجه عليه، و مع العلم به و انكشافه لا- تكون مرتبه الحكم الظاهري محفوظه حتى تجرى الأصول في أطرافه، فمناطق عدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي هو مناطق عدم جريانها في المعلوم بالعلم التفصيلي، فالمانع عن جريانها ثبوتى لا إثباتى كما في رسائل شيخنا الأعظم (قده).

و ان شئت فقل: ان تشريع الأصول في الأطراف ممتنع، فالمحذور يكون في نفس جعلها، لا لأجل منافاتها للإطاعة و استلزام جريانها للمخالفة القطعيه، و لذا لا نقول بجريانها و لو في صوره عدم لزوم المخالفه كاستصحاب نجاسه الإناءين اللذين كانا متنجسين و علم إجمالاً بطهاره أحدهما.

و دعوى: أن عدم جريانها فيهما انما هو لعدم ترتب الأثر عليه، لكفايه العلم الإجمالي في لزوم الاجتناب عنهما، لا لمانعيه العلم عن جريانه، غير مسموعه، لأن أثر جريانه لزوم الاجتناب عن ملاقى أحد الإناءين، لأنه ملاقى لمستصحب النجاسه الذى هو كالمعلوم النجاسه في لزوم الاجتناب عن ملاقيه، بخلاف عدم جريان الاستصحاب، فانه لا يجب الاجتناب عن الملاقى كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

الخامس: أن حجه العلم الإجمالي بنحو العليه التامه لا- تمنع عن تصرف الشارع في مرحله الفراغ بالاكْتفاء بأحد المحتملات بجعله واقعاً تنزلياً، كما لا تمنع عن تصرفه في الفراغ عن الحكم المعلوم تفصيلاً كموارد قاعدتى التجاوز و الفراغ و استصحاب الطهاره، فان حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ انما هو للتأمين من العقوبه، و مع تأمين الشارع منها لا يبقى موضوع لحكم العقل

\*\*\*\*\*

(١). جواب «حيث» و ضميراً «به، معه» راجعان إلى القطع الإجمالي، و قوله: «و كانت» معطوف على «لم ينكشف» و المراد بمرتبته الحكم الظاهري هو الشك، حيث ان خصوص كل من طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه مشكوك الحكم.

(٢). قيد ل «مخالفته» و ضمير «مخالفته» راجع إلى التكليف المعلوم، يعني:

أن محفوظيه رتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي بالتكليف تسوغ اذن الشارع بمخالفته الاحتماليه، كما إذا أذن في ارتكاب بعض الأطراف دون بعض، فان مرجع هذا الاذن إلى جواز المخالفه الاحتماليه.

(٣). هذا أيضا قيد للمخالفه، يعني: بل يجوز الاذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب لجواز المخالفه القطعيه، و هذه العبارة كالصريحه في نفي العليه التامه، و أن العلم الإجمالي مقتضٍ بالنسبه إلى كلتا المرحلتين أعنى وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فتدبر.

(٤). هذا إشاره إلى ما تقدم مما يتراءى من محذور منافاه الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً حرمة أحد شيئين، فان الاذن في ارتكابهما ينافي المعلوم بالإجمال. -----  
--- بذلك. و ان شئت فقل: ان حكم العقل في باب الإطاعه معلق على عدم تصرف الشارع في كفيتهها، و هذا غير حكمه بتنجز العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي، و قد عرفت عدم المنافاه بين حجه العلم الإجمالي بنحو العليه التامه و بين الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي تعبداً.

مع المقطوع إجمالاً انما (١) هو محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره، بل الشبهه البدويه (٢).

(لا- يقال: ان التكليف فيهما لا- يكون بفعل. فانه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصوره أو في الشبهات البدويه، مع القطع به أو احتمالها أو بدون ذلك ) (٣) ضروره (٤) عدم -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع محذور التنافي المذكور، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و لا مانع من الترخيص» و حاصله: أن المناقضه هنا بين اذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف و بين العلم الإجمالي بالتكليف وجوباً أو حرمة بعينها موجوده بين الحكم الظاهري و الواقعي في الشبهات غير المحصوره و الشبهات البدويه من غير تفاوت بين المقامين، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا، و سيأتي مزيد توضيح لذلك عند تعرض المصنف (قده) لها بقوله: «ضروره عدم تفاوت... إلخ».

(٢). أي: غير المقرونه بالعلم الإجمالي التي لا علم فيها بالتكليف، فان الاذن فيها انما هو على تقدير وجود الحكم فيها واقعاً، و مع هذا الاحتمال لا- يمكن الاذن، لأن احتمال المناقضه كالقطع بها في الامتناع، و أشار بقوله: «بل» إلى أن إشكال التناقض موجود فيما يجرى فيه الأصل قطعاً مع عدم العلم بالتكليف، فما يدفع به إشكال التناقض هناك يدفع به هنا.

(٣). هذا الإشكال و جوابه لم يوجد في بعض النسخ، و على فرض ثبوتهما فهما مستدركان، لاستفاده مضمونهما من مطاوى ما تقدم.

(٤). تعليل لاطراد محذور المناقضه و عدم اختصاصه بالعلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، و أن هذا المحذور العقلي موجود بين الحكم الواقعي و بين

تفاوت في المناقضة بين التكليف (١) الواقعي و الاذن في الاقتحام بالاقتحام) في مخالفته بين الشبهات (٢) أصلا ( في المناقضه بينهما بذلك أصلا ) فما به التفصي (٣) عن المحذور فيهما كان (٤) به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضا (٥) كما لا يخفى. وقد أشرنا (٦) ----- الاذن في مخالفته كما هو مقتضى الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره أو الأصل العملي في جميع الشبهات سواء كانت مقرونه بالعلم الإجمالي من المحصوره و غيرها، أم مجردة عنه كالشبهه البدويه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «المناقضه» و قوله: «الاذن في الاقتحام» بالجر عدل للتكليف الواقعي، و قوله: «في مخالفته» متعلق بالإذن.

(٢). متعلق ب «عدم التفاوت» و قوله: «أصلا» قيد ل «عدم تفاوت».

(٣). بعد تسجيل الإشكال و عدم اختصاصه بالشبهه المحصوره قال: فبكل ما يتفصي به عن الإشكال في هاتين الشبهتين - يعنى غير المحصوره و الشبهه البدويه - يتفصي به في المقام و هو الشبهه المحصوره.

(٤). خبر «فما به التفصي» و المراد بالموصول هو الوجه الذى يجمع به بين الحكم الظاهري و الواقعي، و ضمير «عنه» يرجع إلى المحذور، و ضمير «به» إلى التكليف.

(٥). قيد لقوله: «كان به التفصي».

(٦). يعنى: في أواخر الأمر الرابع بقوله: «قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى... إلخ» فراجع.

إليه (١) سابقاً، و يأتي إن شاء الله مفصلاً (٢).

نعم (٣) كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة (Z).

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى ما به التفصي و هو وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

(٢). في أوائل البحث عن حجيه الأمارات، و ملخص ما أفاده في الموردین هو: حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، و الظاهري على الفعلي الحتمي، و عدم كون الحكمين حينئذ متناقضين بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان، و انتظر لتوضيح البحث في ذلك هناك.

(٣). هذا استدراك على ما ذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظه مع العلم الإجمالي، كمحفوظيتها في الشبهه البدويه و غير المحصوره، حيث انه يتراءى منه كون العلم الإجمالي حينئذ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: «نعم» و حاصله: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز، بل هو مقتضٍ لتنجز التكليف بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه كذلك، و هذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، و لكن عدل عنه في بحث الاشتغال و في حاشيته التي ستلي عليك.

(Z). لكنه لا يخفى أن التفصي عن المناقضه على ما يأتي لما كان بعدم المنافاه و المناقضه بين الحكم الواقعي ما لم يصر فعلياً، و الحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الأصول و الأمارات المؤديه إلى خلافه لا محاله غير فعلي، و حينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته، بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره و لو إجمالاً بلزوم موافقته و إطاعته. نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً، كما إذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حينئذ، لكنه لأجل عروض الخلل بالمعلوم، لا لقصور العلم عن ذلك

ص: ١٧٧



فيوجب تنجز التكليف أيضا (١) لو لم يمنع عنه (٢) مانع عقلا كما كان في أطراف كثيرة (٣) غير محصوره، أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها (٤) كما هو (٥) ظاهر «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالعلم التفصيلي.

(٢). يعنى: عن تنجز التكليف، فان شأن المقتضى تأثيره في وجود مقتضاه بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه، ففي المقام يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف ان لم يكن هناك مانع عنه عقلا كعدم القدره على الاحتياط كما في أطراف الشبهه غير المحصوره، حيث ان عدم القدره على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف.

(٣). هذا مثال لوجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

(٤). أى: في الأطراف، وهذا مثال لإذن الشارع في ارتكاب الأطراف، و حاصله: أن الشارع إذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهه المحصوره كان ذلك مانعاً شرعياً عن تنجز العلم الإجمالي، فمنافاه الاذن في ارتكاب بعض الأطراف مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام كمنافاه الاذن في الشبهه البدويه، فالوجه الذى يدفع المنافاه هناك يدفعها في المقام أيضا.

(٥). أى: الاذن في الاقتحام إذ ظاهره بقرينه قوله عليه السلام: «بعينه» هو جواز ارتكاب الأطراف، لعدم معرفه الحرام بعينه منها.

كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام، فانه أيضا موجب للخلل في المعلوم، لا للمنع عن تأثير العلم شرعاً، و قد انقذ بذلك أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضا، فتأمل جيداً.

ص: ١٧٨

و بالجمله (١): قضيه صحه المؤاخذه على مخالفته (٢) مع القطع به بين أطراف ( أفراد ) محصوره و عدم (٣) صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن (٤) فى الاقتحام فيها هو (٥) كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجز لا عله تامه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: إثبات اقتضاء العلم الإجمالى للتنجز - دون العليه التامه - بما يترتب عليه من اللوازم، تقريبه: أن مقتضى حكم العقل بصحه المؤاخذه على مخالفه العلم الإجمالى إذا كانت أطرافه محصوره، و بعدم صحتها إذا لم تكن محصوره، أو كانت محصوره و لكن أذن الشارع فى الاقتحام فيها هو كون العلم الإجمالى مقتضياً للتنجز، لا عله تامه له، فتنجزه معلق على عدم المانع عقلاً أو شرعاً.

(٢). أى: مخالفه التكليف مع القطع به بين أطراف محصوره.

(٣). بالجر معطوف على «صحه المؤاخذه» و ضمير «صحتها» راجع إلى المؤاخذه.

(٤). معطوف على «مع عدم» و ضمير «حصرها» راجع إلى الأطراف.

(٥). خبر لقوله: «قضيه» و ضمير «منها» راجع إلى أطراف محصوره. =====

(-). قد عرفت فى التعليقه السابقه: أن عدم صحه المؤاخذه فى الشبهه غير المحصوره انما هو لأجل ارتفاع التكليف المعلوم إجمالاً- بعدم قدره على الامتثال، أو بالضرر، أو بالخرج، و ليس نفس عدم الحصر مانعاً عن تأثير العلم الإجمالى فى التنجز حتى يقال: ان تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العليه التامه.

كما أن الاذن فى الاقتحام فى بعض أطراف الشبهه المحصوره لا يدل على كون العلم الإجمالى مقتضياً للحجيه لا عله تامه لها، و ذلك لما مر فى التعليقه السابقه من أن تصرف الشارع فى مرحله الفراغ عن التكليف الثابت بالعلم الإجمالى

ص: ١٧٩

و أما احتمال أنه (١) بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقه القطعيه و بنحو العليه بالنسبه إلى الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه

\*\*\*\*\*

(١). أى: العلم الإجمالى، و هذا إشاره إلى القول الثانى الذى تعرض له المصنف، و هو التفصيل فى حجيه العلم الإجمالى، و أنها بنحو الاقتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه و بنحو العليه التامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه، و يستفاد هذا من كلمات شيخنا الأعظم فى مبحثى العلم الإجمالى و الاشتغال، حيث انه (قده) فى الشبهه المحصوره بعد أن حكم بحرمة المخالفه القطعيه لوجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها - قال بعد جمله كلام له فيما يدل على كونه مقتضياً للزوم الموافقه القطعيه ما لفظه:

«نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع فى الاجتراء بالاجتناب عنه جاز، فاذن الشارع فى أحدهما لا يحسن الا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعى، فيكون المحرم الظاهرى هو أحدهما على التخير، و كذا المحلل الظاهرى و يثبت المطلوب و هو حرمة المخالفه القطعيه بفعل المشتبهين» و يستفاد منه اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، إذ لو كان عله له لم يصح اذن الشارع فى ارتكاب بعض الأطراف، كما يستفاد منه عليته لحرمة المخالفه القطعيه، إذ لو لم يكن عله لها جاز الاذن فى ارتكاب جميع الأطراف لا بعضها.

و قال فى مبحث العلم الإجمالى فيما يدل على كونه تامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه ما لفظه: «و أما المخالفه العمليه فان كانت لخطاب تفصيلى =====»

تصرفه فى الفراغ عن التكليف المحرز بالعلم التفصيلي لا ينافى تنجيز العلم بنحو العليه التامه، فلاحظ.

ص: ١٨٠

القطعيه، فضيف (١) جداً، ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين (٢) (المناقضه ) كالقطع بثبوتها (٣) (بثوتها ) -----  
----- فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهه الموضوعيه كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف  
لقول الشارع: اجتنب عن النجس أو كترك القصر و الإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب، لأن  
المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين و وجوب صلاه الظهر و العصر، و كذا لو قال: أكرم زيداً و اشتبه  
بين شخصين، فان ترك إكرامهما معصيه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب «و أما احتمال» و حاصله: أنه لا- وجه للتفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و بين حرمه المخالفه كذلك،  
بدعوى الاقتضاء في الأولى و العليه في الثانيه، و ذلك لأن محذور الاذن في ارتكاب جميع الأطراف - و هو التناقض بين  
الترخيص و بين التكليف المعلوم إجمالاً الذي دعا الشيخ الأعظم و غيره إلى الالتزام بالعليه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه -  
موجود بعينه في الترخيص في بعض الأطراف أيضاً، لأن المعلوم بالإجمال إذا انطبق على مورد الاذن لزم التناقض أيضاً، غايه  
الأمر أن التناقض في صورته الترخيص في جميع الأطراف قطعي و في صورته الترخيص في بعضها احتمالي، و احتمال صدور  
التناقض من العاقل - فضلاً عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فإذا جاز الاذن في ارتكاب بعض الأطراف جاز في  
الكل. و عليه فيكون العلم الإجمالي مقتضياً مطلقاً و بلا تفاوت بين الموافقه القطعيه و بين حرمه المخالفه القطعيه.

(٢). يعنى: ثبوت المتناقضين في الترخيص في بعض الأطراف، و المراد بالمتناقضين الحكم المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهري  
الذي هو مقتضى الأصل.

(٣). أى: كالقطع بثبوت المتناقضين، و ذلك في الاذن في ارتكاب جميع

فى الاستحالة، فلا يكون (١) عدم (هدم) القطع بذلك (٢) معهما (معهما موجباً لجواز الاذن فى الاقتحام (٣)، بل لو صح معهما (٤) (معها) الاذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضاً (٥)، فافهم (٦). -----  
الأطراف الموجب للإذن فى المعصيه القطعيه، فكما أن مناقضه الحكم الإلزامى المعلوم إجمالاً للترخيص فى جميع الأطراف ضروريه، فكذلك مناقضته للترخيص فى بعض الأطراف.

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على التساوى بين المناقضه القطعيه و بين المناقضه الاحتماليه، يعنى: أن مجرد عدم القطع بالمناقضه فى الاذن بارتكاب بعض الأطراف لا يسوغ الاذن فيه، بل يكون احتمال التناقض كالعلم به فى الاستحاله، فلا يجوز الاذن فى ارتكاب شىء من الأطراف.

(٢). أى: بثبوت المتناقضين، و يمكن جعل المشار إليه «التناقض» المستفاد من قوله: «المتناقضين» و ضمير «معهما» راجع إلى الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه.

(٣). يعنى: فى بعض الأطراف.

(٤). أى: مع الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه. و فى بعض النسخ «معها» و مرجع الضمير حينئذ «المناقضه الاحتماليه» المستفاده من العبارة.

(٥). يعنى: صح الاذن فى المخالفه القطعيه كالإذن فى المخالفه الاحتماليه، لوحده المناط - و هو عدم التضاد - إذ الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف كاشف عن عدم التناقض أو التضاد، و هذا موجود أيضاً فى الترخيص فى الكل، و حيث لم يقل أحد بجواز ارتكاب جميع الأطراف فى المخالفه القطعيه، فلا بد من القول بجواز الارتكاب فى المخالفه الاحتماليه أيضاً.

(٦). لعله إشاره إلى: أن الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف يمكن أن يكون

ص: ١٨٢

و لا يخفى أن المناسب (١) ----- بنحو جعل البدل عن الواقع بأن يجعل الشارع الباقي - وهو البعض الآخر العذى لم يرتكبه المكلف - بدلاً عن الحرام الواقعى، كما هو مذهب من من جوز ارتكاب ما عدا ما يساوى مقدار الحرام الواقعى أو أزيد كالمحقق القمى (قده) فى القوانين، فلا- محذور فيه حينئذ، وهذا بخلاف الاذن فى جميع الأطراف.

\*\*\*\*\*

(١). اعلم: أن كل ما يعد من شئون القطع و أحكامه ينبغى البحث عنه فى مبحث القطع، و كل ما يعد من أحكام الشك و شئونه ينبغى البحث عنه فى المقصد المتكفل لمباحث البراءة و الاشتغال. و على هذا فالمناسب هنا البحث عن تأثير العلم الإجمالى فى التنجيز بنحو الاقتضاء أو العليه التامه أو عدم تأثيره أصلاً، فعلى القول بتأثيره فيه بنحو العليه التامه مطلقاً - يعنى بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه كذلك - لا- يبقى مجال للبحث عنه فى البراءة و الاشتغال، لكونه حينئذ كالقطع التفصيلي فى عدم إمكان التعبد بشىء من الأصول معه. و على القول بتأثيره بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث عنه فى الاشتغال من حيث وجود المانع و عدمه، و لا- مجال للبحث عنه فى البراءة، إذ المفروض العلم بالتكليف النافى للشك العذى هو موضوع الأصول. و على القول بتأثيره بنحو العليه التامه بالنسبه إلى حرمة المخالفه القطعيه و الاقتضاء بالنسبه إلى وجوب الموافقه القطعيه لا يبقى مجال للبحث عن الجبهه الأولى - و هى التنجيز و إثبات التكليف - إذ التكليف بالنسبه إليها حينئذ ثابت و منجز، و يبقى المجال للبحث عن الجبهه الثانيه و هى ثبوت التكليف و عدم ثبوته، و أنه ان وجد المانع من تنجزه فهو غير ثابت، و ان فقد فهو ثابت. و على القول بعدم تأثير العلم الإجمالى أصلاً و كونه كالشك البدوى يبحث عنه فى البراءة فقط، لكونه كسائر الشكوك

ص: ١٨٣

..... في موضوعيته لأصل البراءة.

فالمتحصل: أنه بناء على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث في الاشتغال عن وجود المانع و عدمه، و بناء على عدم تأثيره مطلقاً يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

و كيف كان فغرض المصنف (قده) التعريض بشيخنا الأعظم (قده) بوجهين:

الأول: أنه تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفه القطعيه و أو كل البحث عن وجوب الموافقه القطعيه أو كفايه الاحتماليه إلى مباحث الاشتغال، قال الشيخ في المقام الأول من العلم الإجمالي: «أما المقام الأول و هو كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقه القطعيه و عدم كفايه الموافقه الاحتماليه راجع إلى مسأله البراءة و الاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبه حرمة المخالفه القطعيه» و حاصل تعريض المصنف به: أن المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفه و وجوب الموافقه في مباحث القطع، لرجوعهما إلى تنجيزه، فلا- وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقه القطعيه و عدمه إلى البراءة و الاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الثاني: أن الشيخ الأعظم تعرض لعليه العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفه و وجوب الموافقه القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهه المحصوره مقامين، فقال: «أما المقام الأول، فالحق فيه عدم الجواز و حرمة المخالفه القطعيه، و حكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها». و قال في المقام الثاني: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور...» و حاصل التعريض به: أنهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب

للمقام (١) هو البحث عن ذلك (٢)، كما أن (٣) المناسب في باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا (٤) عن أن تأثيره في التنجز بنحو (٥) الاقتضاء لا العليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، و عدم ثبوته.

كما لا مجال بعد البناء على أنه (٦) بنحو العليه للبحث عنه هناك (٧) أصلاً، كما لا يخفى. هذا (٨) -----  
----- هو البحث عنهما هنا، و ما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلاً- أو شرعاً في بعض الأطراف أو جميعها بعد البناء على أن العلم الإجمالي مقتض لثبوت المرتبتين، كما أنه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على علية التامه للتنجيز مطلقاً كما لا يخفى.

و بالجمله: كل ما يعد من شئون العلم كاستحقاق العقوبه على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، و كل ما يعد من شئون الجهل ينبغي البحث عنه في المقصد المعقود لأحكام الشك من البراءة و الاشتغال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: البحث عن أحكام القطع.

(٢). يعنى: عن تنجيز العلم الإجمالى بنحو العليه أو الاقتضاء.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على الشيخ، و قد تقدم بقولنا: «الثانى أن الشيخ الأعظم تعرض... إلخ».

(٤). أى: فى أحكام القطع، و ضمير «تأثيره» راجع إلى العلم الإجمالى.

(٥). خبر «أن تأثيره» و قوله: «هو البحث» خبر «أن المناسب».

(٦). أى: أن العلم الإجمالى، و ضمير «ثبوته» راجع إلى المانع.

(٧). يعنى: فى البراءة و الاشتغال، و ضمير «عنه» راجع إلى ثبوت المانع، و قوله: «للبحث» متعلق بقوله: «لا مجال».

(٨). أى: ما تقدم إلى هنا من كون العلم الإجمالى عله تامه أو مقتضياً إنما هو



بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به (١).

و أما سقوطه به (٢) بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه (٣) فى التوصليات، و أما فى العبادات (٤) ( العباده ) فكذلك (٥) فيما لا يحتاج إلى التكرار، ----- بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تنجز التكليف بالعلم الإجمالى.

(٢). أى: سقوط التكليف بالعلم الإجمالى و ضمير «يوافقه» راجع إلى التكليف.

و هذا هو المقام الثانى من مقامى الأمر السابع، و حاصله: أنه يبحث تاره عن الامتثال العلمى الإجمالى فى التوصليات، و هى التى يكون المطلوب فيها نفس وجودها فى الخارج بأى داع كان و لو بدون قصد القربه. و أخرى يبحث عنه فى التعبديات، فيقع الكلام فى جهتين، الأولى فى التوصليات و الثانى فى التعبديات.

(٣). أى: فى السقوط بمعنى موافقه التكليف إجمالاً، و هذا بيان الجبهه الأولى و حاصلها: أن المقصود بالتوصليات وجودها فى الخارج بأى نحو اتفق من غير فرق بين توقف الاحتياط فى التوصليات على التكرار و عدمه.

(٤). هذا بيان الجبهه الثانى، و فيه موضعان للكلام، الأول: فى الاحتياط غير المستلزم للتكرار، الثانى: فى الاحتياط المستلزم له و شرع فى بيان الموضوع الأول بقوله: «و أما فى العبادات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار...» و حاصله:

أن الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار فلا إشكال فى سقوط التكليف به، كما إذا ترددت العباده - كالصلاه - بين عشره أجزاء و تسعه، فان الاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشره، و لا يتوقف على تكرار الصلاه، و يسقط التكليف به سواء كان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً.

(٥). يعنى: لا إشكال فى السقوط.

ص: ١٨٦

كما إذا ترددت عبادته ( تردد أمر عبادته ) بين الأقل والأكثر، لعدم (١) الإخلال بشىء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره (٢) فى حصول الغرض منها مما (٣) لا يمكن أن يؤخذ فيها، فانه (٤) (لكونه) نشأ من قبل الأمر بها كقصد (٥) الإطاعة، و الوجه و التميز (٦) (التمييز) -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لمشروعيه الاحتياط غير المستلزم للتكرار فى العبادات و عدم الإشكال فى سقوط التكليف به، و حاصله: أنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدر ذلك فى الامتثال و سقوط الأمر، لعدم كونه موجبا للإخلال بما يعتبر قطعاً فى حصول الغرض من العبادته من القيود التى لا يعقل أن تؤخذ فى نفس العبادته، كقصد القربه و الوجه و التميز، لتأخرها عن الأمر و لنشوها عنه، فكيف يمكن أخذها فى موضوع الأمر.

نعم يكون الاحتياط مخلا- بقصد الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المشكوك فيه، الا- أن دخل قصدها فى حصول الغرض من العبادته فى غايه الضعف و السقوط.

و على هذا فلا إشكال فى مشروعيه الاحتياط فى العبادات فيما لا يلزم منه التكرار.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الشىء.

(٣). بيان لقوله: «ما يعتبر أو يحتمل» و ضميراً «منها، فيها» راجعان إلى العبادته.

(٤). تعليل لقوله: «لا يمكن أن يؤخذ» و قد عرفت إجمالاً و جه عدم إمكان الأخذ فى نفس العبادته بحيث تكون على حدو سائر ماله دخل فى متعلق الأمر، و ضمير «بها» راجع إلى العبادته.

(٥). مثال لما يعتبر قطعاً فى حصول الغرض من العبادته، و لا يمكن أخذه فى نفس العبادته.

(٦). مثالان لما يحتمل اعتباره فى حصول الغرض، مع عدم إمكان أخذهما

فيما (١) إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ (٢) إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئيته (٣) على تقديرها بقصدها (٤)، و احتمال دخل قصدها (٥) في حصول الغرض ضعيف في الغايه و سخيّف إلى النهايه. ----- في نفس العباده، و سيأتي المراد منهما.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «لعدم الإخلال» و محصل غرضه: أن الاحتياط في العباده - إذا لم يلزم منه تكرار - لا مانع عنه أصلاً، لأنه ليس مخلاً بشيء مما يعتبر في نفس العباده من الاجزاء و الشرائط، إذ المفروض الإتيان بتمامها، أو يعتبر في الغرض من العباده مما يقطع باعتباره في تحقق الغرض كقصد القربه، أو يحتمل اعتباره كقصد الوجه و التميز، ضروره إمكان قصد القربه بما علم دخله في العباده جزءاً و شرطاً، و إمكان قصد الوجه و التميز أيضاً بما علم دخله في نفس العباده من الاجزاء و الشرائط. نعم يلزم الإخلال بقصد جزئيه المشكوك فيه على تقدير كونه جزءاً واقعاً، و قد أشار إلى هذا بقوله: «و لا يكون إخلال».

(٢). يعنى: حين الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتمال وجوبه.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الشيء.

(٤). متعلق ب «إتيان» و الضميران راجعان إلى الجزئيه.

(٥). أى: الجزئيه، و غرضه دفع توهم، و هو: أن دخل قصد جزئيه المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعاً مانع عن الامتثال الاحتياطي بإتيان الأكثر، لكونه مخلاً بالقصد المزبور و مفوتاً له.

و حاصل الدفع: أن احتمال دخل قصد الجزئيه في حصول الغرض في غايه الوهن، فالإخلال بقصد الجزئيه لا يضر بالاحتياط أصلاً كما لا يخفى.

و الوجه في وهن احتمال دخل قصد الجزئيه في حصول الغرض هو عدم

ص: ١٨٨

و أما (١) فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تاره (٢) -----  
الدليل على دخله في معلوم الجزئيه فضلا عن محتملها، بل الدليل قائم على عدم اعتباره، لاقتضاء الإطلاقات المقاميه لعدم  
الاعتبار كما لا يخفى، فقصد مشكوك الجزئيه أو الشرطيه حينئذ يكون تشريعاً محرماً (-) .

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الموضع الثانى، و هو الاحتياط فى العباده المستلزم للتكرار، و فيه جهتان:

الأولى: فى الامتثال الاحتياطى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى.

الثانيه: فى الامتثال الاحتياطى مع عدم التمكن من الإطاعه العلميه التفصيليه.

أما الجبهه الأولى - و هى التى أشار إليها المصنف بقوله: «و أما فيما احتاج إلى التكرار» - فحاصلها: أن الاحتياط المستلزم  
للتكرار - كالصلاه إلى جهتين أو أزيد فى اشتباه القبله، أو فى الثوبين المشتبهين مع التمكن من تشخيص القبله أو تمييز الثوب  
الظاهر عن المتنجس و نحو ذلك من الأمثله - قد استشكل فيه بوجه ثلاثه يأتى بيانها فى طى شرح كلمات المصنف.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: أن الاحتياط المتوقف على التكرار مخل بقصد الوجه و هو الوجوب، حيث انه حين الإتيان  
بكل واحده من الصلاتين لا يعلم بوجوبها حتى يقصد الوجوب، بل كل منهما محتمل الوجوب، فلا يمكن قصد الوجوب بالنسبه  
إلى واحده منهما بعينها، مع أن قصد الوجوب دخيل فى تحقق الامتثال حسب الفرض. و لا فرق فيما ذكرناه بين كون الاحتياط  
المستلزم =====

(-). و مع الغض عن الإطلاق المقامى، و تسليم اعتبار قصد الجزئيه يمكن منع اعتباره فى المقام أيضاً، لاخصاصه بصوره العلم  
بها. و أما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه، إذ لا إطلاق فى دليله، و المتيقن منه هو صوره العلم بها.

ص: ١٨٩

و بالتميز ( و بالتمييز ) أخرى (١)، و كونه (٢) لعباً و عبثاً ثالثه.

و أنت خير (٣) ----- لل تكرار فى الشبهات الموضوعيه كالمثالين المزبورين و نظائرهما، و بين كونه فى الشبهات الحكميه، كدوران فريضه يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة، و دوران الوظيفه فى بعض الموارد بين القصر و الإتمام، مع التمكن فى الجميع من إزاله الشبهه و الامتثال العلمى التفصيلي كما هو المفروض.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أن تكرار العباده يوجب الإخلال بالتمييز، و هو إحراز عنوان المأمور به الواقعى، لوضوح عدم العلم بكون هذا المأتى به هو المأمور به بحيث ينطبق عليه عنوان المأمور به، و يكون هذا المأتى به مصداقه. و بالجملة: فالتمييز و قصد الوجه يفوتان فى الامتثال الاحتياطى.

(٢). أى: التكرار، و هذا هو الوجه الثالث، و حاصله: أن التكرار لعب و عبث بأمر المولى، و لا يكون إطاعه له بنظر العقلاء، إذ الواجب صلاه واحده، فلا وجه لتكريرها.

(٣). هذا شروع فى رد الوجوه الثلاثه المتقدمه و أشار إلى رد الوجه الأول بقوله: «بعدم الإخلال بالوجه بوجه» و حاصله: أنه لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه، حيث ان الداعى إلى فعل كل واحد واحد من المحتملين أو المحتملات هو الأمر المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محاله يكون قاصداً للواجب، فقصد الوجه - أعنى الوجوب - موجود قطعاً، و حينئذ فيقصد الوجوب بنحو الغايه تاره بأن ينوى «أصلى صلاه الظهر لوجوبها» و بنحو الوصف أخرى بأن يقصد «أصلى الصلاه الواجبه» فليس التكرار مخلاً

بعدم الإخلال بالوجه بوجه (١) في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه (٢)، غايه (٣) الأمر أنه لا تعيين له و لا تميز (٤)، فالإخلال انما يكون به، و احتمال (٥) ----- بقصد الوجه. نعم يكون التكرار مخلاً- بالتمييز، لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لأن احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود.

لكن عدم التميز ليس مخلاً بالإطاعة و مانعاً عن صدق الامتثال، إذ لا دليل على اعتباره كما سيأتى

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا يخل بوجه المأمور به الواقعى بوجه من وجهيه، و هما قصده بنحو الغايه أو بنحو الوصف، يعنى: أن التكرار غير مانع عن قصد الوجه أصلاً لا غايه و لا وصفاً.

(٢). أى: لوجوب الواجب، و هو متعلق ب «الإتيان» و هذا تقريب أخذ قصد الوجه غايه كما تقدم مثاله بقولنا: «أصلى صلاه الظهر لوجوبها».

(٣). يعنى: أن الإشكال ليس من ناحيه فقد قصد الوجه، بل الإشكال يكون من جهه عدم التمييز، لعدم تمييز المأمور به عن غيره كما هو واضح.

(٤). عطف تفسير ل «لا- تعيين» و المراد عدم تعيين المأمور به الواقعى و عدم تمييزه عند المكلف و ان كان له تعيين و تميز فى الواقع. و على هذا فالصواب التعبير ب «لا- تعيين له» من باب التفعّل كما عبر ب «التمييز» من باب، لأن التعيين كالتمييز و صف قائم بنفس المأمور به. كما أن الصواب جعلهما من باب التفعّل ان كان المقصود بهما فعل المكلف.

و بالجملة: فاما أن يجعل كلاهما من باب التفعّل أو كلاهما من باب التفعّل و ان كان الأولى أولى.

(٥). هذا إشاره إلى رد الوجه الثانى من وجوه الإشكال الثلاثة المتقدمه،

ص: ١٩١

اعتباره أيضا (١) في غايه (٢) الضعف، لعدم (٣) عين منه و لا أثر في الاخبار، مع أنه (٤) مما يغفل عنه غالباً، -----  
----- و حاصله: أن إخلال الاحتياط بالتمييز و ان كان مسلماً، لكنه غير قادح، لأن احتمال اعتباره ضعيف  
جداً لوجهين سيأتى بيانهما.

و بالجملة: فالإخلال اما غير لازم كما في قصد الوجه، و اما غير قادح كما في التمييز، لما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كضعف الإشكال عليه بلزوم الإخلال بقصد الوجه، فالأولى جعل كلمه «أيضا» بعد قوله: «في غايه الضعف» و ضميراً  
«به، اعتباره» راجعان إلى التمييز.

(٢). خبر قوله: «و احتمال» و دفع له.

(٣). تعليل لقوله: «في غايه الضعف» و هذا هو الوجه الأول من وجهى ضعف اعتبار التمييز، و حاصله: أن تمييز المأمور به غير  
لازم على المكلف حين الامتثال، و ذلك لعدم الدليل على اعتباره في الاخبار.

(٤). أى: التمييز، و ضمير «منه» راجع إلى «ما» الموصول، و هذا هو الوجه الثانى من وجهى ضعف اعتبار التمييز.

و توضيحه: أن الشىء الذى يكون له دخل فى الغرض تاره يكون مما هو مركز فى أذهان عامه الناس، و أخرى لا يكون  
كذلك، بل مما يغفل عنه العامه.

فان كان من قبيل الأول لم يلزم على المتكلم بيانه، لكفايه تنبه العامه له و ارتكازه لديهم فى عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد  
على هذا الارتكاز و عدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامه فى البيع، فانه يرتكز عند المتعاقدين، و لذا لا يصرح به فى  
العقد و يكتفى فى اعتبارها على هذا الارتكاز.

و ان كان من قبيل الثانى لزم على المتكلم بيانه، و إلا لأخل بغرضه، إذ

و فى مثله لا بد من التنبيه على اعتباره و دخله (١) فى الغرض، و الا (٢) لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً.

و أما كون التكرار لعباً و عبثاً، فمع «-» . ----- ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه عند عدم بيانه. و التمييز من القسم الثانى، لغفله عامه الناس عن دخله فى الغرض، فلو كان دخيلاً فيه لزم التنبيه عليه، و الا لأخل بالغرض اللازم استيفاؤه. و قد عرفت الإشاره إلى خلوّ الاخبار عن اعتبار التميز، فيقطع حينئذ بعدم دخله فى الغرض.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميراً «مثله، اعتباره» راجع إلى الموصول المراد به مما يغفل عنه غالباً.

(٢). يعنى: و ان لم ينبه عليه لأخل بالغرض كما نبهنا سابقاً على لزوم التنبيه على ما يغفل عنه عامه الناس مع دخله فى الغرض، و قوله: «سابقاً» يعنى: فى مبحث التبعدى و التوصلى. =====

(-). العبارة لا- تخلو عن قصور، فالأولى أن تكون هكذا: «ففيه - مع أنه ممنوع، إذ يمكن أن يكون التكرار لداع عقلائى فلا يكون عبثاً - أنه لو سلم كونه لعباً و عبثاً فهو انما يضر... إلخ».

و كيف كان يندفع إشكال العبثيه بنشوء التكرار عن داع عقلائى، بداهه عدم كونه حينئذ لعباً عندهم، فما فى تقرير بعض الأعاظم (١) من «أن هذا الجواب غير واف بدفع الإشكال، لأن اللعب ان سرى إلى نفس الامثال لا يجدى كونه بغرض عقلائى، إذ الكلام فى العباده المتوقفه على قصد القربه، و لا يجدى فى صحتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائى، بل لا بد من صدورها عن قصد التقرب،

ص: ١٩٣



أنه (١) ربما يكون لداع عقلائي (عقلاني) انما (٢) يضر إذا كان لعباً بأمر -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: التكرار، وهذا إشاره إلى رد الوجه الثالث من وجوه الإشكال الثلاثه المتقدمه على الاحتياط، وقد دفع المصنف هذا الوجه بوجهين يأتي توضيحهما. وكيف كان فأما الوجه الأول وهو الذى أشار إليه بقوله: «فمع أنه...» فحاصله: أن التكرار يمكن أن يكون لداع عقلائي يخرجه عن اللغويه و العبث، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجبا لمشقه أو مستلزما لمنه، بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاه لذلك، أو نحوه من الأغراض العقلانيه المخرجه لتكرير العباده عن اللغويه و العبث، فلا يكون التكرار عبثاً و لعباً بأمر المولى بعد انبعاث العبد عن أمره بالنسبه إلى جميع الافراد.

(٢). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: - بعد تسليم عبثيه التكرار - أنه انما =====

اللعب لا يوجب القرب، فلا يصح التقرب به».

لا- يخلو من الغموض، ضروره أنه بالغرض العقلائي تنتفى لعبيه التكرار، لامتناع اجتماع الغرض العقلائي و اللعبيه، حيث انهما ضدان، فلم يظهر معنى لقوله: «لأن اللعب ان سرى إلى نفس الامتثال... إلخ» لأن السرايه فرع وجود السارى، و هو منتفٍ بالفرض.

مع أنه بعد فرض وجود اللعب مع الغرض العقلائي كيف يسرى إلى نفس الامتثال المتحقق بإتيان الأمور به الواقعي، مثلاً إذا كرر الصلاه فى الثوبين المشتبهين مع كون التكرار لغرض عقلائي، فان الامتثال يتحقق بفعل الصلاه فى الثوب الطاهر، فهل تسرى إليها لعبيه الصلاه الأخرى الواقعه فى الثوب المتنجس؟ و هل يتصور بينهما رابط يوجب هذه السرايه؟ و أما قصد القربه فالمفروض حصولها، لكون الإتيان بقصد إطاعه الأمر.

ص: ١٩٤

المولى (١)، لا فى كفيه إطاعته (٢) بعد حصول الداعى إليها (٣)، كما لا يخفى. هذا (٤) -----  
----- يقدر إذا كان لعباً بأمر المولى، حيث ان التكرار حينئذ لا يكون إطاعه مع فرض الاستهزاء بالأمر، فليس منبغثاً عن أمره،  
ولا إشكال حينئذ فى عدم صدق الإطاعه، لكن هذا لا يختص بصورة التكرار، بل مع العلم التفصيلي بالمأمور به، أو عدم استلزام  
الاحتياط للتكرار كدوران المأمور به بين الأقل والأكثر إذا أتى به مستهزئاً ولاعباً بالأمر لا يصح المأنى به، ولا يكون مجزياً  
أيضاً، لعدم تحقق الإطاعه، كما لا يخفى.

أما إذا كان أصل العمل منبغثاً عن أمر المولى، ولم يكن له داع سواه، فليس العبث فى نفس الإطاعه التى هى عباره عن الانبغاث  
المرتب على عبث المولى حتى يكون قادحاً فى تحققها، بل العبث انما هو فى طريق الإطاعه، و كفيته، و من المعلوم أنه ليس  
قادحاً فى تحقق الإطاعه كما هو المطلوب.

فالمحصل: أن التكرار ليس عبثاً أولاً، لإمكان اقترانه بغرض عقلائي.

و على تقديره ليس عبثاً فى نفس الإطاعه ثانياً، بل انما هو فى كفيته، و هو غير قادح.

\*\*\*\*\*

(١). اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به كما مر آنفاً، فالداعى إلى الفعل حينئذ شيطاني لا رحمانى.

(٢). أى: إطاعه الأمر، و الضمير المستتر فى «إذا كان» راجع إلى التكرار.

(٣). أى: إلى الطاعه، و المراد بالداعى إلى الإطاعه هو الأمر.

(٤). أى: ما ذكرناه من حكم الامتثال العلمى الإجمالى انما كان فى ظرف القدره على تحصيل الامتثال العلمى التفصيلي، و به تم  
الكلام فى الوجه الأولى.

ص: ١٩٥

كله فى قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال «-». ----- .....

=====

(-). فعلى ما ذكره المصنف (قده) يكون الامتثال الاحتياطى فى عرض الامتثال العلمى التفصيلى، و هو الذى ينبغى المصير إليه، خلافاً للمحقق النائينى (قده) لذهابه إلى أنه فى طول الامتثال العلمى التفصيلى «نظراً إلى اعتبار العلم التفصيلى بانطباق الأمور به على المأتى به حين العمل فى الإطاعه عقلاً، و هو مفقود فى الامتثال الاحتياطى المتوقف على التكرار، لعدم انبعاث العبد إلى إتيان كل فرد إلا عن احتمال الأمر دون العلم به، مع أنه يعتبر عقلاً فى الإطاعه الحقيقيه الانبعاث عن الأمر المعلوم تفصيلاً، فمع التمكن منه لا تصل النوبه إلى الإطاعه الاحتياطيه.

و لو فرض شك فى جوازها مع إمكان الإطاعه العلميه التفصيليه فأصالة الاشتغال تقضى بعدم الاجزاء، حيث ان الشك فى كيفيه الإطاعه عقلاً- لا- فى دخل شىء فى الأمور به شرعاً حتى تجرى فيه البراءه. و من المعلوم أن الشك فى مرحله الفراغ مجرى قاعده الاشتغال لا البراءه.

نعم لا- بأس بالامتثال الاحتياطى فيما إذا دار المعلوم بالإجمال بين الأقل و الأكثر، كدوران الأمر بين جزئيه السوره للصلاه و عدمها، و ذلك لتحقق الامتثال التفصيلى بالنسبه إلى جمله العمل، للعلم بتحقيق الأمر بجملته و ان كان تعلقه بالجزء مشكوكاً فيه» انتهى كلامه ملخصاً.

و فيه: أن المقام ليس من إطاعه الأمر الاحتمالى - بعد تسليم اعتبار العلم بالأمر عقلاً فى الإطاعه - و ذلك لأن كل فرد لا يؤتى به الإبداعى الأمر القطعى، إذ المفروض حصول العلم به كالصلاه فى الثوبين المشتبهين، أو المردده بين

لقصر و الإتمام، بالإتيان بكل فرد يكون بداعى الأمر القطعى لا- الأمر الاحتمالى، و عدم تميز متعلقه لا يرفع قطعيه الأمر و لا يوجب انقلاب الانبعاث عن الأمر القطعى إلى الانبعاث عن الأمر الاحتمالى.

و أما ما أفاده فى مرجعيه الاشتغال إذا شك فى جواز الامتثال الاحتياطى مع التمكن من العلم التفصيلى، ففيه: أن قصد القربه و ما يتعلق به ان كان معتبراً فاعتباره شرعى لا عقلى كما تقدم تفصيله فى الجزء الأول من هذا الشرح، فلو شك فى اعتبار تميز متعلق الأمر خارجاً فى الإطاعه عقلاً فالمرجع الإطلاق المقامى، و الا فأصل البراءه لا قاعده الاشتغال.

ثم ان هنا أمراً ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنه كما يجرى الاحتياط فى التعدييات كالصلاه - على ما تقدم آنفاً - كذلك يجرى فى التوصليات، فإذا علم إجمالاً باشتغال ذمته بدينار لزيد أو لعمر، فلا إشكال فى جريان الاحتياط حينئذ بأن يعطى ديناراً لزيد و ديناراً لعمر، و حصول اليقين بالفراغ و براءه ذمته به.

و فى الوضعيات كالطهاره، فإذا اغتسل أو توضأ بمائعين أحدهما ماء مطلق و الآخر مضاف، أو غسل بهما متنجساً ارتفع الحدث و الخبث.

و كذلك يجرى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات، فلو أنشأ البيع أو الطلاق بصيغ متعدده يعلم إجمالاً بصحة إحداها و ترتب الأثر عليها حكم بتحقق البيع أو الطلاق.

و الإشكال فيه - كما عن شيخنا الأ-عظم (قده) - «بأن الاحتياط ينافى الجزم المعتبر فى الإنشاء، و لذا لا- يصح التعليق فى الإنشائيات إجمالاً» مندفع بأن

لتعليق تاره ينشأ من تردد المنشى فى إنشائه لأجل أمور خارجيه كقدوم الحجاج و نحوه بأن يقول: «بعتك المتاع الفلانى ان قدم الحجاج فى هذا اليوم أو ان كنت عالماً أو هاشمياً أو ابن زيد مثلاً» فان تعليق الإنشاء فى مثل هذه الموارد مانع عن صحته، لعدم جزم المنشى بما أنشأه من الأمر الاعتبارى النفسانى، إذ المفروض جهله بحصول المعلق عليه.

و أخرى ينشأ من عدم علمه بإمضاء الشارع له مع جزمه بما أنشأه من الاعتبار النفسانى، فعدم جزمه ليس الا- من جهه جهله بالسبب المؤثر شرعاً فى ترتب الأثر. و القادح فى صحه الإنشاء هو الأول دون الثانى، و لذا لو عامل الوالد مع ولده معامله ربويه، أو طلق شخص زوجته - التى لم يدخل بها - حال الحيض أو تزوج بأخت زوجته المطلقة بائناً فى عدتها، أو بالربيبه بعد تطبيق أمها قبل الدخول بها و غير ذلك جاهلاً بإمضاء الشارع لها ثم انكشف صحتها، فلا إشكال فى ترتب آثار الصحه عليها، بل لا ينبغى التأمل فى صحتها مع العلم بعدم إمضاء الشارع لها و انكشاف خطائه، حيث ان موضوع إمضائه - و هو الاعتبار النفسانى المنشأ جزماً من ناحيه المنشى - قد تحقق بالفرض، و ليس علم المنشى بترتب الأثر الشرعى على إنشائه دخيلاً فى الموضوع، لخروجه عما هو فعله و تحت اختياره.

فالتتيجه: أن الإنشاء جزمى لا تعليق فيه، و هو الموضوع لإمضاء الشارع، و المردد هو السبب المؤثر و الممضى شرعاً، لتردده بين هذا و ذاك، و بالجمع بينهما يحصل العلم بتحقق ما هو الموضوع لإمضاء الشارع، فيجرى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات كجريانه فى العبادات و التوصليات و الوضعيات.

(١). أى: من الظن بالامتنال تفصيلاً، وهذا شروع فى الجبهه الثانيه و هى جواز الاحتياط المزبور عند تعذر الامتنال العلمى التفصيلى، و حاصل ما أفاده:

أنه إذا لم يقدر على الامتنال العلمى التفصيلى و لكن تمكن من الامتنال الظنى التفصيلى فله صور، لأن ذلك الظن اما ظن خاص و هو ما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد الآتى بيانه إن شاء الله تعالى، أو ظن مطلق و هو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد، و الظن الخاص قد يكون معتبراً بشرط عدم التمكن من الامتنال العلمى الإجمالى أى الاحتياط، و قد يكون معتبراً مطلقاً يعنى حتى مع التمكن من الاحتياط. و الظن المطلق - أى الثابت اعتباره بدليل الانسداد - قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره - أى الانسداد - عدم وجوب الاحتياط، و قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره عدم جواز الاحتياط، فالصور حينئذ أربع:

الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، و لا إشكال حينئذ فى عدم جواز الامتنال الظنى إذا تمكن من الامتنال العلمى الإجمالى، و وجوب تقديمه على الامتنال الظنى، لعدم اعتباره حسب الفرض.

الثانيه: الظن الخاص المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامتنال العلمى الإجمالى، بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجتيه فى عرض الاحتياط و رتبته، و لا إشكال فى جواز الاجتزاء بكل من الامتنال الظنى و الاحتياطى حينئذ.

الثالثه: الظن المطلق أى الثابت اعتباره بدليل الانسداد مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و لا إشكال أيضاً فى جواز الاجتزاء بالامتنال الظنى فى عرض الامتنال العلمى الإجمالى كما فى الصوره الثانيه لأن الظن المطلق حينئذ كالظن الخاص المعتبر مطلقاً فى جواز كل من الامتنال الظنى و الاحتياطى.

فلا إشكال في تقديمه (١) على الامتثال الظنى لو لم يقم (٢) دليل على اعتباره الا فيما إذا لم يتمكن منه (٣).

و أما (٤) لو قام على اعتباره مطلقاً (٥) فلا إشكال في الاجتزاء بالظنى.

كما (٦) لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالى في قبال الظنى بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء (٧) على أن يكون من مقدماته -----

الرابعة: الظن المطلق المذكور مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، لما سيذكره المصنف (قده) من استلزامه - أى الاحتياط - العسر، أو أنه ليس طاعه، بل هو لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار. و لا إشكال هنا في تعيين الامتثال الظنى التفصيلي، لبطلان الاحتياط حسب الفرض، و على هذه الصورة الرابعة يبتنى بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و ان احتاط فيها، لما عرفت من عدم كونه امتثالاً فلا- يوجب الاحتياط سقوط الأمر كما ذهب إليه بعض، بل حكى عليه الإجماع، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: في تقديم الامتثال الاحتياطي على الظنى التفصيلي.

(٢). إشاره إلى الصورة الأولى من الصور الأربع، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الظن.

(٣). أى: من الامتثال العلمى الإجمالى.

(٤). معطوف على: «لو لم يقم» و هو إشاره إلى الصورة الثانية.

(٥). أى: على اعتبار الظن مطلقاً سواء تمكن من الاحتياط أم لا.

(٦). هذا إشاره إلى أن الظن المطلق كالظن الخاصّ في جواز الاجتزاء به كالعلمى الإجمالى كما أشرنا إليه في بيان الصورة الثالثة.

(٧). قيد ل «الاجتزاء بالامتثال» و ضمير «مقدماته» راجع إلى الانسداد، و هو

ص: ٢٠٠

عدم وجوب الاحتياط. و أما (١) لو كان من مقدماته بطلانه «-» لاستلزامه (٢) العسر المخل بالنظام، أو لأنه (٣) ليس من وجوه الطاعة والعبادة، ----- إشارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع المتقدمه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بناء على أن يكون» و هو إشارة إلى الصورة الرابعة.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بطلانه» راجعان إلى الاحتياط، و هذا أحد الوجوه التي يستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، و هو يعم ما لو كان الاحتياط مستلزماً للتكرار و ما لم يكن كذلك كما سيأتى التعرض له مفصلاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

(٣). أى: لأن الاحتياط، و هو معطوف على «لاستلزامه» و هذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، و حاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة اما لحكم العقل بذلك، لفوات التمييز أو قصد الوجه أو كليهما، و اما لحكم الشرع بعدم كون =====

(-). بطلان الاحتياط هو مبنى الكشف، كما أن عدم وجوبه مبنى الحكومه، فتعين الامتثال الظنى المترتب على بطلان الاحتياط انما هو على الكشف دون الحكومه، إذ المفروض جواز الاحتياط عليها لا بطلانه.

و من هنا يظهر: أن تعجب الشيخ الأعظم (قده) من ذهاب من يعمل بالطرق و الأمارات من باب الظن المطلق إلى تقديم الامتثال الظنى على الاحتياطى فى محله، لأن حجيه الظن كشافاً متوقفه على بطلان الاحتياط لا- جوازه، بخلاف حجيته على الحكومه، لجواز الاحتياط عليها، فتقديم الامتثال الظنى عليه - بناء على الحكومه - لا يخلو من التعجب، إذ لا منشأ لتقديمه عليه بعد فرض جواز الاحتياط أيضاً. نعم لو كان تعجبه (قده) ناشئاً من مجرد العمل بالظن المطلق - و لو على الحكومه - لم يكن فى محله.

ص: ٢٠١



بل هو نحو لعب (١) و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم، فالمتعين (٢) هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك (٣).

و عليه (٤) فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادته تارك طريقى التقليد و الاجتهاد و ان احتاط فيها (٥)، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى القطع مما (٦) يناسب المقام، و يأتى بعضه الآخر (٧) فى مبحث البراءة و الاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم ----- الاحتياط من وجوه الطاعة، لما ادعى من الإجماع على عدم مشروعيه الامتثال الاحتمالى و الرجائى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

(٢). جواب «و أما لو كان» و قوله: «فيما» قيد ل «لعب».

(٣). أى: تفصيلاً، إذ المفروض بطلان الامتثال الاحتياطى، فالمتعين هو الامتثال الظنى.

(٤). أى: و بناء على هذا التنزل عن القطع التفصيلى إلى الظن التفصيلى - لبطلان الاحتياط - فلا مناص عن الذهاب... إلخ.

(٥). أى: فى العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

(٦). من المباحث المتعلقة بتنجز العلم الإجمالى، لما عرفت من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجزه بنحو العلية أو الاقتضاء أو عدم تنجزه مطلقاً على التفصيل الذى عرفته.

(٧). المراد بهذا البعض المباحث المتعلقة بجريان الأصل و عدمه فى أطراف العلم الإجمالى، فان المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لأحكام الشك، فعلى القول بالاقتضاء يبحث فى أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان

ص: ٢٠٢

من ( عن ) عقد هذا المقصد و هو (١) ( في ) بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال، و قبل الخوض في ذلك (٢)

ينبغي تقديم

أشاره

أمور:

أحدها (٣)

----- البراءة في أطراف العلم الإجمالي و عدمه، و على القول بالعليه يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما هو المهم، و ضمير «باعتباره» راجع إلى الموصول في «ما قيل» المراد به الأمارات غير العلميه.

(٢). أى: في بيان الأمارات.

عدم اقتضاء الأماره غير العلميه للحجيه ذاتاً

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات أن الحجيه للأمارات غير العلميه ممكنه الثبوت لها و ليست ضروريه الثبوت لها لا بنحو العليه و لا- بنحو الاقتضاء، و حاصل الكلام فيه: أن إقامة البرهان على إثبات محمول لموضوع منوطه بعدم كون ذلك المحمول من مقتضيات ذات الموضوع و لوازمه، و بعدم كون المحمول ممتنع الثبوت للموضوع، ضروره عدم صحه إقامه الدليل على ثبوت المحمول للموضوع في هاتين الصورتين، إذ في الصوره الأولى لا- حاجه إلى البرهان، لفرض كون المحمول من لوازم الموضوع و مقتضياته التي لا تنفك عنه، فإقامه البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، و هو محال.

و في الثانيه لا يمكن الحمل، لفقدان مصحح الحمل - و هو الاتحاد الوجودي بينهما - بعد فرض امتناع ثبوته له.

ص: ٢٠٣

أنه لا ريب في أن الأماره الغير العلميه (١) ليست كالقطع في كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها (٢) «=» بنحو العليه (٣) ----

إذا عرفت هذا فاعلم: أن محصل ما أفاده المصنف في هذا الأمر: أن الأماره غير العلميه ليست عله تامه للحجيه - كما في القطع - ولا مقتضيه لها، إذ لا كشف تاماً لها عن الواقع، بل الحجيه ممكنه الثبوت لها ذاتاً، و حينئذ فلا بد في ثبوت اعتبارها من جعل الحجيه لها شرعاً، كجعل الحجيه لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدمات توجب الحجيه لها كالظن المطلق إما عقلاً بناءً على تماميه مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه، و اما شرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). كخبر الواحد و الإجماع المنقول و غيرهما.

(٢). الضميران راجعان إلى «الأماره غير العلميه» و «بنحو» متعلق ب «لوازمها» و «مقتضياتها» اسم المفعول تفسير ل «لوازمها».

(٣). كما في القطع، فانه عله تامه للحجيه. =====

(-). حتى يذهب القائل بحجيه قاعده المقتضى و المانع إلى أن الظن مقتضى للحجيه، فإذا شك في وجود مانع عنها و ارتفع بالأصل ثبت اعتباره، فينقلب أصل عدم حجيه الظن بمقتضى قاعده المقتضى و المانع إلى أصله اعتباره.

و المصنف (قده) أنكر اقتضاه للحجيه لثلا يبقى مجال لهذا التوهم.

لكن الأولى إسقاط كلمه «لاقتضائها» لثلا- يتوهم رجوع ضميره إلى الأمارات و أنها مقتضيه للحجيه و ان كان الظاهر رجوع الضمير إلى المقدمات و الحالات فهى المقتضيه للحجيه لا نفس الأمارات، فحق العبارة حينئذ أن تكون هكذا:

«و طرو حالات موجه لحجيتها».

ص: ٢٠٤

بل مطلقاً (١) و أن ثبوتها (٢) لها محتاج إلى جعل (٣) أو ثبوت (٤) مقدمات و طروء ( و طرو ) حالات موجبه لاقتضائها (٥)  
الحجيه بنحو الحكومه (٦)، و ذلك (٧) لوضوح (٨) عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك (٩) -----

\*\*\*\*\*

- (١). اضراب عن قوله: «بنحو العليه» يعنى: أن الأماره لا تكون مقتضيه للحجيه لا بنحو العليه التامه و لا بنحو الاقتضاء.
- (٢). معطوف على قوله: «أن الأماره» يعنى: و لا- ريب أيضا فى أن ثبوت الحجيه للأماره غير العلميه محتاج إلى... إلخ، و هذا إشاره إلى أن الحجيه ممكنه الثبوت للأماره، و ليست ضروريه لها.
- (٣). أى: جعل الشارع كالظنون الخاصه، و كالظن المطلق الانسدادي بناء على الكشف.
- (٤). معطوف على «جعل» يعنى: أن حكم العقل بالحجيه انما يكون لأجل تلك المقدمات.
- (٥). أى: لاقتضاء المقدمات أو الحالات للحجيه.
- (٦). إذ على الكشف تكون الحجيه بجعل الشارع، و «بنحو» متعلق ب «اقتضائها».
- (٧). أى: ما ذكرنا من عدم اقتضاء الأمارات غير العلميه للحجيه مطلقاً انما هو لوضوح... إلخ.
- (٨). تعليل لما ذكره من عدم كون الأمارات عله تامه للحجيه و لا مقتضيه لها، و حاصله: أن الوجدان و بناء العقلاء شاهدان على عدم حجيه الظن و منجزيته، و عدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه كما هو واضح.
- (٩). أى: بدون الجعل أو ثبوت مقدمات.

ص: ٢٠٥

ثبوتاً (١) بلا خلاف «-» و لا سقوطاً (٢) و ان كان ربما يظهر فيه (٣) من بعض (٤) المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله (٥) لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل (٦). -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى مقام إثبات التكليف.

(٢). أى: فى مقام امتثال التكليف و سقوطه، فلا يكفى الظن بفراغ الذمه.

(٣). أى: فى سقوط التكليف بالظن.

(٤). كالمحققين الخوانسارى و البهبهانى على ما قيل.

(٥). أى: و لعل الاكتفاء، و هذا توجيه للاكتفاء بالظن فى مرحله الفراغ، و حاصله: أن المقام من صغريات قاعده دفع الضرر المحتمل، بيان: أن عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف و عدم سقوطه، و بقاءه مستلزم للضرر على مخالفته، و دفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم، و لكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف حتى لا- يكتفى بالظن بالفراغ، بل يكتفى به. و بعبارة أخرى: لو كان دفع الضرر المحتمل واجباً لم يجز الاكتفاء بالظن بالفراغ عن التكليف، لاحتمال بقاءه المستلزم للضرر على مخالفته، لكن دفع الضرر المحتمل غير لازم، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت، فيجوز الاكتفاء به، و هو المطلوب.

(٦). يمكن أن يشير به إلى: أن هذه القاعده لا تثبت ما أرادته ذلك البعض =====

(-). ان كان غرضه التمسك بنفى الخلاف عند المتشرعه، ففيه: أنه لا وجه له بعد كون عدم الحجية بمقتضى الوجدان و بناء العقلاء كما عرفت. و ان كان غرضه نفي الخلاف عند العقلاء فلا بأس به، الا أن ذكر الوجدان لعله أولى و أمتن.

ص: ٢٠٦

----- من اقتضاء الظن للحجيه و جواز الاكتفاء به في مرحله الفراغ، إذ التعليل بقاعده عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، و المدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجيه المستلزمه لجواز الاكتفاء به في مرحله الفراغ، لا- اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلا يصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لأن يكون عله لاقتضاء الأمارات ذاتاً - كما عبر به بعض - للحجيه.

أو يشير به إلى عدم صغروييه الفراغ لتلك القاعده، إذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه الذي يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال، فدعوى اقتضاء الأماره ذاتاً للحجيه في مرحله الفراغ في غير محلها، بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعده الاشتغال.

إمكان التعبد بالأماره غير العلميه وقوعاً

\*\*\*\*\*

(1). بعد أن أثبت في الأمر الأول الإمكان الذاتي فقط لحجيه الأمارات دون العليه و الاقتضاء عقد الأمر الثاني لبيان الإمكان الوقوعى لها كما نسب إلى المشهور، إذ لا- ملازمه بين الإمكانين، حيث ان الإمكان الذاتى هو سلب الضروره عن الطرف المخالف بالنظر إلى نفس الذات كما كان زيد، فان معناه عدم ضروريه عدمه بالنظر إلى ذاته، و هذا المعنى لا ينافى امتناعه بلحاظ ما هو خارج عن الذات، فالممكن الذاتى يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير، فلا- يكون حينئذ ممكناً بالإمكان الوقوعى، فالإمكان الذاتى أعم من الإمكان الوقوعى، و يقابل الإمكان الوقوعى الامتناع الوقوعى، و هو ما يلزم من وجوده محذور، و المراد بالإمكان هنا هو الوقوعى فى مقابل من يدعى الامتناع الوقوعى كابن قبه<sup>(1)</sup>

فى بيان إمكان التعبد بالأماره الغير العلميه شرعاً (١) و عدم لزوم محال المحال ) منه عقلا (٢) فى قبال دعوى استحاله للزومه (٣).

و ليس (٤) الإمكان بهذا المعنى (٥) بل مطلقاً (٦) أصلاً متبعاً عند العقلاء ----- الذى هو من قدماء الأصحاب، فانه قد ادعى عدم الإمكان الوقوعى، فابن قبه و المشهور يتفقان فى دعوى الإمكان الذاتى لحجيه الأمارات غير العلميه و يختلفان فى أن المشهور يدعون الإمكان الوقوعى لها أيضاً، و ابن قبه يدعى الامتناع الوقوعى لها، لما تخيله من ترتب محال أو باطل على التعبد بالأمارات كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «التعبد»، و قوله: «فى قبال» متعلق ب «إمكان».

(٢). قيد ل «محال» و ضمير «منه» راجع إلى التعبد.

(٣). أى: استحاله التعبد للزوم المحال.

(٤). غرضه التعريض بشيخه الأعظم الأنصارى (قده) حيث اعترض على المشهور - المستدلين على إمكان التعبد بالأمارات بأنا نقطع بعدم لزوم محال من التعبد بها - بما لفظه: «و فى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه، و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرر هكذا: انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان» و ظاهر كلامه: أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك فى إمكان شىء و امتناعه. و المصنف (قده) أورد عليه بوجه ثلاثه سيأتى بيانها.

(٥). أى: الوقوعى.

(٦). يعنى: سواء كان ذاتياً أم وقوعياً أم قياسياً كما سيأتى بيانه.

ص: ٢٠٨

فى مقام احتمال ما يقابله (١) من الامتناع، لمنع (٢) كون سيرتهم على (٣) ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. و منع (٤) حجيتها لو سلم ثبوتها، لعدم (٥) قيام دليل قطعى على اعتبارها (٦)، و الظن به (٧) لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد به (بها) و امتناعه (٨) فما ظنك به (٩)؟ لكن دليل (١٠) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإمكان، و «من الامتناع» بيان للموصول فى «ما يقابله».

(٢). هذا هو الإيراد الأول على كلام الشيخ الأعظم (قده) و حاصله: المنع من ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فى إمكان شىء و امتناعه.

(٣). خبر «كون» و الضمير فى «الشك فيه» راجع إلى الإمكان.

(٤). بالجر معطوف على «منع» و هذا هو الإيراد الثانى على كلام الشيخ (قده) و حاصله: أن السيره - على تقدير ثبوتها - لا اعتبار لها، لعدم دليل قطعى على حجيتها، و الظن باعتبارها لا- يكفى فى الحجية، لأن الشأن فى اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجيه الظن بالظن بالحجيه، لاستزامه الدور.

(٥). تعليل ل «منع حجيتها».

(٦). هذا الضمير و ضميرا «حجيتها، ثبوتها» راجع إلى السيره.

(٧). أى: و الظن بالاعتبار لو كان و ثبت، ف «كان» هنا تامه.

(٨). هذا الضمير و ضمير «التعبد به» راجعان إلى الظن.

(٩). أى: بالظن، و الاستفهام للإنكار، يعنى: أنه - بعد أن كان الظن بالسيره ساقطاً عن الاعتبار، إذ هو من أفراد الظن الذى لم ينهض إلى الآن دليل على اعتباره - كيف يكون الظن بالسيره دليلاً- على اعتبار مطلق الظن؟ و هل الشىء يكون دليلاً و مثبتاً لنفسه؟

(١٠). اسم «لكن» و «من طرق» خبره، و غرضه من ذلك إثبات الإمكان الوقوعى



وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه (١) «-» حيث يستكشف به عدم ترتب محال من (٢) تال باطل، فيمتنع (٣) مطلقاً (٤) أو على الحكيم (٥) تعالى، فلا حاجة «-». ----- بطريق آخر غير ما ذكره الشيخ و المشهور، لعدم ارتضائه له، لما عرفت من عدم السيره أولاً، و عدم اعتبارها ثانياً، و حاصل ذلك الطريق هو: أن الدليل على وقوع التعبد بالأماره دليل على إمكانه، لتفرغ الفعلية على الإمكان، فالوقوع أقوى دليل على الإمكان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إمكان التعبد.

(٢). بيان ل «محال» و ضمير «به» راجع إلى وقوع التعبد.

(٣). بالفتح، لأنه نتيجة لترتب المحال، أى: لا يترتب محال حتى يمتنع.

(٤). كما إذا كان اللازم المترتب على التعبد بالأماره محالاً ذاتياً كاجتماع النقيضين أو الضدين.

(٥). كما إذا كان اللازم محالاً عرضياً كقبحه عقلاً، نظير تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده، فان صدور القبيح من الحكيم تعالى محال، لمنافاته و الإلقاء فى المفسده، فان صدور القبيح من الحكيم تعالى محال، لمنافاته لحكمته، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه. =====

(-). لكن فيه: أن دليل الوقوع ليس دليلاً على الإمكان بالنسبه إلى من يدعى الامتناع الوقوعى و الاستحاله، إذ المنكر لا يرى ما يدعيه المثبت من الوقوع واقعاً حتى يكون صغرى للكبرى المسلمه، و هى كون الوقوع أدل دليل على الإمكان. و عليه فإذا قام دليل ظاهراً على وقوع محال فلا بد من طرحه أو تأويله.

(--). عدم الحاجه إلى إثبات الإمكان فى دعوى الوقوع انما هو مع تسليم الخصم لدليل الوقوع، و أما مع إنكاره و عدم تسليمه له و بنائه على الامتناع و طرح

ص: ٢١٠

معها (١) (في دعوى الوقوع) إلى إثبات الإمكان (٢)، وبدونه لا فائده في إثباته (٣) كما هو واضح «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فلا حاجة مع دليل الوقوع، وهذا هو الإيراد الثالث على الشيخ (قده)، وحاصله: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائده في إثبات إمكان التعبد بدون دليل الوقوع، لوضوح أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد، لا على مجرد إمكانه كما لا يخفى.

(٢). أى: إثبات إمكان التعبد، كما تقدم في عبارته شيخنا الأعظم.

(٣). أى: وبدون الوقوع لا فائده في إثبات الإمكان، إذ مجرد لا يدل على الوقوع. =====

أظاهرة الوقوع أو تأويله فلا محيص حينئذ عن إثبات الإمكان أولاً ثم إقامة الدليل على الوقوع.

(-). ان كان مراد شيخنا الأعظم (قده) من الإمكان المقابل للامتناع والوجوب - كما هو ظاهر إطلاق عبارته - فورود ما في المتن من الإشكالات الثلاثة عليه واضح. ولا يندفع بما في تقرير بحث بعض الأعاضم، قال المقرر: «أما الوجه الأول فلثبوت بنائهم على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يثبت من العقل استحالته.

و أما الوجه الثانى، فلثبوت حجيه بنائهم هذا، لأنه يرجع إلى بنائهم على حجيه الظواهر ما لم يثبت خلافه، ومن الظاهر أن الشارع قد أمضى بناءهم على حجيه الظواهر. و أما الوجه الثالث، فلان مورد بنائهم هذا فى المقام انما هو وقوع الدليل على التعبد، فلا يكون بلا أثر» إذ هي مبتنيه على مقام الإثبات والاستفاده من ظواهر الألفاظ، و المقام - لكونه ثبوتياً - أجنبي عن ظواهر الألفاظ، إذ لا سبيل إلى إحراز إمكان ماهيه أو امتناعها عند دوران أمرها بينهما الا بالبرهان.

ص: ٢١١

و بناء العقلاء - بعد تسليم ثبوته - لا- يجدى هنا، لعدم الدليل على حجيته، و انما يكون معتبراً - فى موارد اعتباره كظواهر الألفاظ - يامضاء الشارع و لو بعدم الردع، و ليس مورد البحث منها، فلاحظ.

نعم لا يرد على شيخنا الأعظم ما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قدهما) حيث قال: «و المراد من الإمكان المبحوث عنه فى المقام هو الإمكان التشريعى، يعنى: أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور فى عالم التشريع من تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده، و استلزامه الحكم بلا ملاك، و اجتماع الحكمين المتنافيين و غير ذلك من التوالى الفاسده المتوهمه فى المقام، أو أنه لا- يلزم شىء من ذلك، و ليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور فى عالم التكوين، فان الإمكان التكويني لا- يتوهم البحث عنه فى المقام و ذلك واضح» إذ فيه: أن الإمكان أمر وحدانى اعتبارى ذهنى كالوجوب و الامتناع، و لا ينقسم إلى قسمين تكوينى و تشريعى حتى يقال: ان مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني لا التشريعى الذى هو مورد البحث، و الاختلاف انما يكون فى متعلقه، فقد يكون تكوينياً و قد يكون تشريعياً.

نعم ينقسم الإمكان باعتبار علته وجوداً و عدماً إلى الواجب بالغير و الامتناع كذلك، لكنه أجنبي عما نحن فيه.

و ان كان مراد شيخنا الأعظم (قده) بناء العقلاء على الأخذ بظاهر دليل يدل على وقوع شىء يشك فى إمكانه و امتناعه - كما استظهره بعض الأعظم

وقد انقذ بذلك (١) ما فى دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً و الإمكان (٢) فى كلام الشيخ الرئيس: «كل ما قرع سمعك من الغرائب، فذره فى بقعه الإمكان ما لم يزدك (٣) عنه واضح البرهان» بمعنى (٤) الاحتمال المقابل للقطع

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما تقدم من الإشكال على السيره التى ادعاها الشيخ الأعظم كما تقدم فى عبارته.

(٢). هذا دفع لما يمكن توهمه من: أن أصله الإمكان فى عبارته شيخنا الأعظم مما يدعيه الشيخ الرئيس أيضاً، حيث ان ظاهر عبارته هو الحكم بالإمكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان.

(٣). أى: ما لم يمنعك، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول فى «كل ما».

(٤). خير قوله: «و الإمكان» و دفع للتوهم، و حاصله: أن الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الإمكان الذاتى و لا الوقوعى حتى يكون هذا الكلام دليلاً على أن الأصل المتبع عند العقلاء - لو سلم هو الإمكان بأحد هذين المعنيين، أما أنه ليس بمعنى الإمكان الذاتى فلان الإمكان الذاتى مما لا نزاع فيه فيما نحن فيه، مع أنه بمجرد لا يفيد الوقوع الذى هو محل البحث. و أما أنه ليس بمعنى الإمكان الوقوعى حتى يكون أصلاً متبعاً يستند إليه فى المقام،

لمذكور - فلا- ينبغى الإشكال فى ثبوت هذا البناء منهم و حجيته، لكونه من ظواهر الألفاظ التى هى معتبره ما لم يقم برهان قطعى على استحالته، إذ لا بد حينئذ من رفع اليد عن هذا الظاهر بهذا البرهان القطعى، فلو قام دليل على حجية خبر الواحد و فرض شك فى إمكانها، فلا ريب فى أن بناءهم على الأخذ بظاهر دليل الاعتبار.

ص: ٢١٣

و الإيقان، و من الواضح أن لا موطن له (١) الا الوجدان، فهو المرجع فيه (٢) بلا بينه و برهان. -----  
----- فلأنه لو كان بمعنى الإمكان الوقوعى لما احتاج المشهور القائلون بإمكان التعبد إلى التمسك فى وقوعه بما سيأتى  
من الأدله.

بل الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع الشامل لجميع أقسام الممكن، بل الواجب، لصدق كلام  
الشيخ الرئيس حيثذ على الواجب أيضا، كما إذا سمع أن هنا موجوداً بسيطاً داخلاً فى الأشياء لا- بالممازجه خارجاً عنها لا  
بالمباينه... إلى غير ذلك مما يدل على الوجوب الذاتى، فانه أيضا يُجعل فى بقعه الإمكان أى: احتمال وجوده مع كونه واجباً فى  
نفسه، فلا يمكن حمل قوله: «فذره فى بقعه الإمكان» على الإمكان بأحد المعنيين المذكورين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للإمكان بمعنى الاحتمال، و حاصله: أن الإمكان الاحتمالى من الأمور الوجدانية غير المحتاجه إلى إقامه برهان، و لعل  
غرضه من هذه العبارة دفع ما ربما يتوهم من أن حمل الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافى كونه أصلاً فى  
المقام، لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبه و المشهور فى التعبد بالأمارات و عدمه هو الاحتمال، بأن يكون ابن قبه مدعياً  
لعدم احتمال التعبد بغير العلم، و المشهور مدعين لاحتماله.

فدفعه المصنف بأن الإمكان بهذا المعنى أمر وجدانى غير قابل للإنكار حتى يحتاج فى إثباته إلى إقامه بينه و برهان، مع أن  
المشهور أقاموا البرهان على ذلك، فيعلم أن مرادهم بالإمكان ليس هو الاحتمال، هذا.

(٢). أى: أن الوجدان هو المرجع فى الإمكان بمعنى الاحتمال.

ص: ٢١٤

**فما قيل أو يمكن (٢) أن يقال في بيان ما يلزم التعبد**

**إشاره**

بغير العلم من المحال أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور:

**أحدها (٣)**

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء كان الإمكان بمعنى الاحتمال أو بمعنى الإمكان الوقوعى.

(٢). هذا شروع فى بيان ما استدلل به على امتناع وقوع التعبد بالأمارات غير العلميه، و أنه يترتب عليه محاذير، و هو ثلاثه أوجه، لأن ما يترتب عليه اما محذور خطابى و ملاكى معاً، أو خطابى فقط أو ملاكى فقط، و المراد بالمحذور خطابى هو اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين فى محل واحد كاجتماع وجوبين أو وجوب و حرمة فى موضوع واحد. و بالمحذور الملاكى أن يكون التنافى بين نفس الملاكين أعنى ما يكون مبدأً للحكم و متقدماً عليه تقدم العله على المعلول كالمصلحه و المفسده.

(٣). حاصل ما أفاده فى هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمى هو ترتب المحذور الخطابى و الملاكى معاً عليه، أما الأول - و هو المحذور الخطابى - فلاستلزامه اجتماع المثلين فيما إذا أدت الأماره إلى الحكم المماثل للحكم الواقعى نظير أدائها إلى الوجوب أو الحرمة أو الإباحه مثلاً- مع كون الحكم الواقعى مثل مؤدى الأماره، فيلزم اجتماع المثلين من الوجوبين أو الحرمتين أو الإباحتين، كطهاره العصير العنبى بعد الغليان واقعاً مع قيام الأماره عليها أيضاً. و يلزم اجتماع الضدين من الوجوب و الحرمة أو الوجوب و الإباحه فيما إذا أدت الأماره إلى الحكم المخالف للحكم الواقعى كما إذا فرض وجوب الاستعاذه قبل القراءه واقعاً مع قيام الأماره على استحبابها.

و أما الثانى - و هو المحذور الملاكى - فللزم اجتماع الضدين من الإراده و الكراهه فيما إذا أخطأت الأماره، لنشوء الأمر عن الإراده، و الحرمة عن

اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما (١) أصاب، أو ضدّين من إيجاب و تحريم (٢) و من إرادته و كراهه و مصلحه و مفسده ملزمتين (٣) بلا كسر و انكسار في البين فيما (٤) أخطأ، أو التصويب (٥) -----  
الكراهه، و من المصلحه و المفسده المؤثرتين في الإراده و الكراهه فيما إذا لم يكن بينهما كسر و انكسار، إذ معهما لا يكون كل من الإراده و الكراهه متصفه بالملزميه حتى يتحقق التضاد بينهما، لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الإراده أو الكراهه حتى تحدث إرادته بالاستقلال أو كراهه كذلك، بل تتحقق إحداهما، فلا يحصل التضاد بينهما، لصيروره الحكم على طبق ما هو الغالب منهما، و هو - أى تحقق إحداهما - خلاف المفروض، إذ الفرض وجود الإراده و الكراهه المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحه و المفسده الملزمتين اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

و بالجملة: ففي صورته الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كل من الخطاب و الملاك.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «اجتماع المثلين».

(٢). إشاره إلى المحذور الخطابي.

(٣). إشاره إلى المحذور الملاكي.

(٤). متعلق ب «أو ضدّين».

(٥). معطوف على قوله: «اجتماع المثلين» يعنى: أن ما ذكرنا من اجتماع المثلين أو الضدين مبنى على كون الحكم الواقعي الموافق المؤدى الأماره أو المخالف له محفوظاً و باقياً على حاله. و أما بناء على عدم كونه محفوظاً بل منقلباً إلى ما تؤدى إليه الأماره فيلزم التصويب، و انحصار الحكم في مؤديات

ص: ٢١٦

و أن لا يكون (١) هناك غير مؤديات ( غير مورد ) الأمارات أحكام.

## ثانيها (٢): طلب الضدين

فيما أخطأ ( إذا أخطأ ) و أدى إلى وجوب ضد الواجب (٣).

## ثالثها (٤)

----- الأمارات، و من المعلوم أن التصويب اما محال و اما باطل كما قرر في محله.

\*\*\*\*\*

(١). تفسير للتصويب.

(٢). أى: ثانى الأمور المترتبة على التعبد بغير العلم طلب الضدين، و هو نظير قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب الواقعى هو الظهر بعد فرض التضاد - و لو شرعاً - بين الظهر و الجمعه، و طلب الضدين اما محال ان قلنا بسرايه التضاد من المطلوب إلى نفس الطلب، فلا يمكن انقداح الإرادتين المتعلقتين بالمتضادين فى نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الإراده و الكراهه. و ان قلنا بعدم السرايه - كما قيل - كان قبيحاً بالعرض، لعدم قدره العبد على الانبعاث عنهما. و ان شئت فقل: ان طلب الضدين يكون من باب التراحم لا التعارض على ما تقرر فى محله من ضابط التعارض و التراحم.

و قد ظهر من هذا البيان: الفرق بين هذا الوجه و سابقه، حيث ان متعلق التكليف فى هذا الوجه متعدد كصلاتى الظهر و الجمعه. بخلاف الوجه الأول، فان المتعلق فيه واحد كاجتماع الوجوب و الحرمة على فعل واحد، كما إذا فرض حرمة شرب التتن واقعاً و قام الأماره على حليته.

(٣). نظير صلاه الجمعه التى هى ضد للواجب الواقعى و هى الظهر.

(٤). أى: ثالث الأمور اللازمه من التعبد بغير العلم: فوات المصلحه كما إذا أدت الأماره إلى عدم وجوب صلاه الجمعه مع فرض وجوبها واقعاً، فان

ص: ٢١٧



تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما (١)أدى إلى عدم وجوب (٢) ما هو واجب أو عدم حرمة (٣) ما هو حرام، و كونه (٤) محكوماً بسائر الأحكام.

و الجواب (٥): أن ما ادعى لزومه اما غير لازم أو غير باطل، -----التعبد بالأماره حينئذ موجب لفوات مصلحه الوجوب عن المكلف أو الوقوع فى المفسده، كما إذا أدت الأماره إلى إباحه العصير العنبى و حليته قبل ذهاب ثلثيه مع فرض حرمة واقعاءً، فان التعبد بالأماره موجب لوقوع المكلف فى مفسده الحرمة الواقعيه. و لا يخفى أن هذا المحذور الملاكى ليس بمحال كاجتماع الضدين و النقيضين، لكنه قبيح على الحكيم، لمنافاته لحكمته.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول «الأماره» يعنى: فيما إذا أدت الأماره إلى عدم وجوب... إلخ» فتذكير «أدى» باعتبار الموصول. و يحتمل أن يراد بالموصول «التعبد بالأماره» فالمقصود حينئذ: فيما إذا أدى التعبد بالأماره إلى عدم وجوب... إلخ.

(٢). هذا مثال لتفويت المصلحه.

(٣). هذا مثال للإلقاء فى المفسده.

(٤). أى: و كون مؤدى الأماره، و هو معطوف على قوله: «عدم وجوب» يعنى: أن الأماره لم تؤد إلى وجوب ما هو واجب واقعاءً، أو إلى حرمة ما هو حرام كذلك، بل أدت إلى كون مؤداها محكوماً بسائر الأحكام كالمثالين المتقدمين، فالأولى سوق العبارة هكذا: «و كونه محكوماً بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الأحكام».

(٥). حاصل ما أفاده فى الجواب عن المحاذير الثلاثه المتقدمه اما راجع

و ذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته (١)، و الحجية (٢) ----- إلى منع الصغرى، و هي لزوم ما ادعى لزومه و هما المحذوران الأولان، و اما راجع إلى منع الكبرى و هي بطلان اللازم و هو المحذور الثالث. أما منع الصغرى و هي ما أشار إليه بقوله: «و ذلك لأن التعبد... إلخ» فتوضيحه: أن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية و الزوجية و الرقيه و الحرية و نحوها، و معنى جعلها ترتيب آثار الحجة الذاتية - و هي العلم - من التنجيز و التعذير على الأماره غير العلميه التي صارت حجه بالتعبد، و ليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأماره، مثلاً إذا قام خير الواحد على وجوب صلاه الجمعه، فان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابه و تعذير المكلف عند المخالفه، لا أن معنى حجيته وجوب صلاه الجمعه حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبه واقعاً، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبه واقعاً. و عليه فليس فى مورد الأماره المعتبره حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين فى صورته توافقهما أو الضدين فى صورته تخالفهما.

و مما ذكرنا ظهر عدم لزوم التصويب أيضاً، إذ لزومه مترتب على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون مؤدى الأماره حكماً مجعولاً.

ثانيهما: خلو الواقع عن الحكم. و المفروض بطلانهما، أما الأول فلما قلنا من عدم استتباع حجه الأماره للحكم الشرعى. و أما الثانى، فلوضوح أن لكل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل. و أما منع الكبرى فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حجيه الطريق غير العلمى.

(٢). هذا إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ليس معنى الحجية جعل الحكم... إلخ».

ص: ٢١٩

المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفه بحسب ما أدى إليه (١) الطريق، بل انما تكون موجب لتنجز التكليف به إذا أصاب و صحه الاعتذار به إذا أخطأ ( لو أخطأ ) (٢) و لو كان مخالفته و موافقته تجريباً و انقياداً مع عدم اصابتة (٣) كما هو شأن الحجه غير المجعوله (٤)، فلا يلزم (٥) اجتماع حكمن مثلين أو ضدتين و لا طلب الضدين و لا اجتماع -----

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الحكم التكليفي، و «بحسب» متعلق ب «إنشاء».

(٢). اسم «تكون» ضمير راجع إلى الحجية المجعوله، و الضمير في «أصاب» و «به» في الموضوعين راجع إلى الطريق، يعنى: بل تكون الحجية المجعوله موجب لتنجز التكليف بالطريق المجعول حجيته إذا أصاب ذلك الطريق، و لصحه الاعتذار به إذا أخطأ. و بعبارة أوضح: أن الآثار الأربعة الثابتة للحجه الذاتيه - و هى القطع - من التنجيز و التعذير فى صورته موافقه القطع، و التجري فى صورته مخالفته مع عدم الإصابه، و الانقياد فى صورته الموافقه مع عدم الإصابه مترتبه على الحججه غير الذاتيه أيضاً.

(٣). هذا الضمير و ضميراً «مخالفته، موافقته» راجع إلى الطريق غير العلمى، و «لو» فى «و لو كان» وصلية، و قوله: «تجريباً» متمم لقوله:

«مخالفته» و قوله: «و انقياداً» متمم لقوله: «و موافقته» على طريق اللف و النشر المرتب.

(٤). أى: القطع.

(٥). لما عرفت من عدم كون الحجية مستتبعه لأحكام تكليفه مع وضوح أن منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي فى التعبد بالأمارات، و المفروض عدمه.

ص: ٢٢٠

المفسده و المصلحه، و لا الكراهه و الإراده كما لا يخفى. و أما تفويت (١) مصلحه الواقع، أو الإلقاء فى مفسدته (٢) فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت فى التعبد به (٣) مصلحه غالبه «-» على مفسده التفويت أو الإلقاء. نعم (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان لمنع الكبرى - و هى ما أشار إليه بقوله: «أو غير باطل» - و توضيحه: أن تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و ان كان يلزم فى التعبد بالأماره عند مخالفتها للواقع، الا أنه لا محذور فيه، و لا يكون باطلاً، لأنه مع وجود المصلحه فى التعبد بالأماره يتدارك المصلحه الواقعيه الفائتة، أو المفسده الملقى فيها. نعم إذا لم يكن فى التعبد بالأمارات مصلحه يتدارك بها المصلحه الفائتة أو المفسده الملقى فيها كان المحذور المتقدم لازماً.

(٢). أى: مفسده الواقع، كما إذا أدت الأماره إلى حليه شرب التنن مع فرض حرمة واقعاً، و ضمير «فيه» راجع إلى ما ذكر من التفويت أو الإلقاء.

(٣). أى: بالطريق غير العلمى.

(٤). استدراك على ما ذكره فى الجواب عن الإشكال الأول و الثانى من عدم لزوم المحذور الخطابى و الملاكى، و المقصود من هذا الاستدراك الإشكال ثانياً على وقوع التعبد بالأمارات غير العلميه بلزوم محذور اجتماع حكيمين =====

(-). ظاهر العبارة اعتبار غلبه مصلحه اعتبار الأماره على الواقع فى صحه التعبد بها، لكن التحقيق عدم اعتبارها و كفايه التساوى، لارتفاع المحذور به أيضاً.

الا- أن يقال: ان ذلك المحذور و ان كان يرتفع بالتعبد بالأماره، لكن مجردة لا يكفى فى التعبد بها و يلغو تشريع الحجية لها حينئذ، بل لا بد من ملاك آخر مضافاً إلى جبر ما يفوت من المصلحه أو يقع فيه من المفسده.

ص: ٢٢١

..... مثلين أو ضدّين أيضاً، و هذا الإشكال مبني على أحد قولين، و توضيحه:

أن في باب حجيه الأمارات غير العلميه قولين آخرين:

أولهما: أن الحجيه التي هي من الأحكام الوضعيه و ان كانت قابله للجعل بنفسها، لكنها مستتبعه لأحكام تكليفيه كوجوب العمل بمؤدى الأماره.

ثانيهما: أن الحجيه غير مجعوله بنفسها و لكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها أعنى الأحكام التكليفيه، و هو وجوب العمل كما عليه شيخنا الأعظم، فالحجيه نظير الملكيه في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله و عدم جواز تصرف غيره فيه بدون اذنه، و كانتزاع الزوجيه من جواز الاستمتاع و وجوب الإنفاق و غيرهما من أحكامها، فحجيه الأمارات منتزعه من جعل الشارع المؤدى هو الواقع، كما يظهر من قول الشيخ في الانسداد في رد الوجه الثاني من أدله صاحب الحاشيه على حجيه الظن بالطريق: «فيه: أن تفرغ الذّمّه عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيه، و اما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد، و هو مضمون الطرق المجعوله».

و بناء على كل من هذين القولين يلزم اجتماع الحكمين المثليين أو الضدّين، و ذلك لأن الأماره غير العلميه إذا قامت على وجوب صلاه الجمع مثلاً و فرض وجوبها واقعاً اجتمع فيها وجوبان أحدهما وجوبها واقعاً، و ثانيهما وجوب مؤدى الطريق، و من المعلوم أن اجتماع المثليين ممتنع كاجتماع الضدّين فيما إذا فرض عدم وجوبها واقعاً، فلا يمكن التعبد بالطريق غير العلمى حذراً عن المحاذير المتقدمه.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال بما محصله: أن الحكم على قسمين:

ص: ٢٢٢

الأول: حقيقى ناشٍ عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه بناءً على مذهب مشهور العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد فى المتعلقات.

الثانى: طريقى ناشٍ عن مصلحه فى نفسه لا فى متعلقه كالأوامر الامتحانية فى عدم وجود مصلحه فى متعلقاتها. و حينئذ فحيث ان الأمر الطريقى غير كاشف عن مصلحه فى متعلقه و لا- عن إرادته له، بل المصلحه فى جعل نفس الطريقيه للأماره، و الحكم الحقيقى كاشف عن المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه فى نفس متعلقه لم يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضددين فى مورد واحد، إذ المفروض أنه ليس فى مورد الأمارات حكم حقيقى كاشف عن مصلحه أو مفسده و إرادته أو كراهه حتى يلزم اجتماع فى الخطابين و الملاكين، بل المصلحه أو المفسده و كذا الإراده أو الكراهه منحصره فى الحكم الواقعى.

و بالجملة: فلا- يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدين فى شىء من الخطاب و الملا-ك على كلال- القولين فى باب حجيه الأمارات غير العلميه - أى القول بأن المجمعول فى بابها هو خصوص الحكم الوضعى أعنى الحجيه دون الحكم التكليفى، و القول بأن المجمعول فيه هو الحكم التكليفى الطريقى، غايه الأمر أنه حينئذ يلزم اجتماع حكيمين حقيقى و طريقى، و لا محذور فيه، لكونهما نوعين مختلفين، و الممتنع انما هو اجتماع فردين من نوع واحد كاجتماع الوجوبين الحقيقيين أو الطريقيين أو الفعلين أو الإنشائيين، هذا ملخص ما أفاده المصنف.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى أحد القولين فى باب حجيه الأمارات اللذين بنى عليهما إشكال اجتماع الحكيمين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أولهما أن الحجيه... إلخ».

(٢). هذا إشاره إلى ثانى القولين اللذين بنى عليهما إشكال الاجتماع، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الثانى أن الحجيه... إلخ». و يبتنى هذا القول على إنكار

الا- جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكمين و ان كان يلزم، الا (١) أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي (٢) عن  
مصلحه في نفسه (٣) موجب لإنشائه الموجب (٤) للتنجز أو لصحه (٥) الاعتذار بمجرد «-» من دون -----  
----- الجعل في الوضعات و الالتزام بانتزاعها من الأحكام التكليفية.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الجواب عن إشكال الاجتماع، و قد تقدم توضيحه بقولنا:

«و قد دفع المصنف هذا الإشكال بما محصله... إلخ».

(٢). و تسميته هنا بالطريقي لكونه متعلقاً بما هو محرز للواقع و طريق إليه، فالمراد بالحكم الطريقي هو الإنشاء بداعي تنجز  
الواقع لا بداعي البعث الجدى.

و ان شئت فقل: ان الغرض من إنشائه جعل المنجز، و هو غير الغرض القائم بنفس الحكم الواقعي من المصلحه و المفسده.

(٣). أى: فى نفس هذا الحكم الطريقي فى قبال مصلحه المؤدى، و قوله:

«عن مصلحه» متعلق بمحذوف أى: ناش عن مصلحه فى نفس هذا الطريق موجب لإنشائه الموجب هذا الإنشاء لمجرد التنجز عند  
الإصابه و لمجرد صحه الاعتذار عند الخطاء من دون إرادته... إلخ، و «موجه» صفه لمصلحه، و ضمير «لإنشائه» راجع إلى الحكم  
الطريقي.

(٤). صفه ل «إنشائه» يعنى: أنه لا يترتب على هذا الإنشاء الا تنجز الواقع أو صحه الاعتذار.

(٥). معطوف على «للتنجز» و ضمير «بمجرد» راجع إلى كل من التنجز و الاعتذار كما تقدم توضيحه، و «من دون» تفسير ل  
«مجرده». =====

(-). لا- يخفى عدم استقامه العبارة، لأن الإنشاء بنفسه ليس موجباً للتنجز، بل الموجب له هو العلم بهذا الإنشاء، فالطريق غير  
الواصل إلى المكلف ليس

ص: ٢٢٤

إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك (١) متعلقه (٢)بمتعلقه فيما (٣) يمكن هناك انقداحهما، حيث (٤) انه مع المصلحه أو المفسده الملزمين في فعل -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: نفسانيه. و بالجمله: الإراده و الكراهه و المصلحه و المفسده مختصه بالحكم الحقيقى دون الطريقي الذى منه حجيه الأمارات.

(٢). صفه ل «إرادته أو كراهه» يعنى: أن جعل الحجيه للأماره لا يوجب إرادته و لا كراهه بالنسبه إلى متعلق الطريق و هو المؤدى، فجعل الحجيه لخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه لا يوجب تعلق كراهه أو إرادته بنفس الوجوب.

(٣). متعلق ب «من دون» أى: أن عدم حدوث الإراده و الكراهه انما هو فيما يمكن حصولهما.

(٤). تعليل لما ذكره بقوله: «فيما يمكن» و ضمير «انه» للشأن، و غرضه:

أن الإراده و الكراهه مفقودتان فى الحكم الطريقي، و انما تتحققان فى الحكم الحقيقى، فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، فهذا الوجوب يدل على تعلق إرادته بها ناشئه عن مصلحه فى نفس الصلاه، و لكن هذه الإراده لا تتحقق فى ذات البارى تعالى شأنه، لتوقفها على مقدمات من خطور الشىء بالبال و تصور نفعه و ميل النفس إليه و غيرها من مبادئ الإراده الممتنع فى حقه تعالى شأنه. نعم تحصل الإراده و الكراهه فى الحكم الحقيقى فى المبادئ العالیه، و هى النفس المقدسه النبويه و الولويه صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما الطاهرين، فانه تتحقق الإراده و الكراهه فيهما، و ترتبان على المصلحه و المفسده الثابتين فى المتعلقات. =====

نجزاً للواقع كالطريق الواصل الذى لم يعلم التعبد به شرعاً أو عقلاً كما سيأتى، فحق العبارة أن تكون هكذا: «موجبه لإنشائه الذى يوجب العلم به تنجز الواقع عند الإصابه، و العذر عند الخطأ».

ص: ٢٢٥



و ان لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ الأعلى (١)، الا- أنه تعالى إذا أوحى بالحكم الشأني (الإنشائي) من قبل تلك المصلحه أو المفسده إلى النبي أو ألهم به (٢) الولي فلا- محاله ينقذح في نفسه الشريفه بسببهما (٣) الإراده أو الكراهه (٤) الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف (٥). -----

\*\*\*\*\*

(١). لعدم كونه تعالى محلاً للحوادث.

(٢). أي: ألهم بالحكم الشأني، و المراد بالشأني المعبر عنه بالإنشائي أيضاً هو المرتبه الثانيه من مراتب الحكم عند المصنف.

(٣). أي: بسبب المصلحه أو المفسده.

(٤). حيث ان الإراده ان كانت هي الشوق المؤكد كما قيل عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكداً إرادته سما فهي ممتنع في حقه تبارك و تعالى. و ان كانت عبارته عن العلم بالنفع، كما هو المنسوب إلى كثير من المعتزله، و ظاهر عبارته المحقق الطوسي (قده) في التجريد في الكيفيات النفسائيه حيث قال فيها: «و هما - أي الإراده و الكراهه - نوعان من العلم» فليست ممتنع في الباري تعالى شأنه، و ظاهر عبارته المصنف (ره) هنا: أن الإراده هو العلم بالنفع و الصلاح، و الكراهه هو العلم بالضرر و الفساد دون الشوق المؤكد، و لذا نفى حدوثهما عن المبدأ الأعلى تعالى بقوله قبل أسطر: «و ان لم يحدث بسببهما إرادته أو كراهه في المبدأ الأعلى» و أثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: «و ان لم يكن في المبدأ الأعلى الا العلم بالمصلحه أو المفسده».

(٥). متعلق بقوله قبل أسطر: «حيث انه مع المصلحه و المفسده» فكأنه قيل:

«ان الإراده و الكراهه تحدثان في نفس النبي و الولي عند وجود المصلحه

ما ليس هناك (١) مصلحه أو ( و ) مفسده فى المتعلق، بل انما كانت فى نفس إنشاء الأمر به (٢) طريقياً. و الآخر (٣) واقعى حقيقى عن (٤) مصلحه أو مفسده فى متعلقه موجب (٥) لإرادته أو كراهته الموجبه لإنشائه (٦) بعثاً أو زجراً فى بعض (٧) المبادئ العاليه و ان لم يكن فى المبدأ الأعلى الا العلم بالمصلحه أو المفسده كما أشرنا (٨)، فلا يلزم (٩) -----  
----- و المفسده فى المتعلق، و لا تحدثان إذا لم توجد المصلحه و المفسده فى المتعلق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الواقع و نفس الأمر، كما فى الحكم الطريقى المجعول فى الأمارات.

(٢). أى: بالطريق طريقياً، فمرجع الضمير حكمى، و الأولى تبديل الأمر بالوجوب أو الحكم، لأن الأمر آله للإنشاء، و ليس هو المنشأ، و الأمر سهل.

(٣). معطوف على قوله قبل أسطر: «لأن أحدهما طريقى».

(٤). أى: ناش عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه، و هذا هو الحكم حقيقه فى مقابل الطريقى الثابت للأماره.

(٥). صفه ل «مصلحه أو مفسده» و «الموجب» صفه ل «إرادته أو كراهته».

(٦). هذا الضمير و ضمير «متعلقه» راجعان إلى الحكم، و ضميرا «إرادته، كراهته» راجعان إلى المتعلق.

(٧). متعلق ب «إرادته أو كراهته» يعنى: أن المصلحه و المفسده الواقعتين موجبتان لتحقيق الإراده أو الكراهه فى نفس النبى أو الولى صلى الله عليهما و آلهما الطاهرين، و هما توجبان إنشاء الحكم الوجوبى أو التحريمى.

(٨). قبل أسطر حيث قال: «و ان لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ الأعلى».

(٩). هذا تفريع على ما ذكره بقوله: «لأن أحدهما طريقى... إلى أن قال:

ص: ٢٢٧

أيضا (١) اجتماع إرادته و كراهه، و انما لزم (٢) إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو ( و ) زجراً، و إنشاء حكم آخر طريقي، و لا مضاده بين الإنشاءين (٣) فيما إذا اختلفا (٤) و لا- يكون من اجتماع المثليين المستحيل فيما اتفقا (٥) و لا إرادته (٦) و لا كراهه أصلا الا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي (٧)، ----- و الا-خر واقعي حقيقي» فلا- يلزم الاجتماع المذكور أي المحذور الملاكي و الخطابى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كما لا يلزم اجتماع الإرادة و الكراهه فى شىء واحد بناء على الجواب الأول المذكور بقوله: «لأن التعبد بطريق غير علمى انما هو بجعل حجيته... إلخ».

(٢). الأولى أن يقال: «و انما يلزم»، لكونه معطوفاً على «فلا يلزم».

(٣). و هما إنشاء الحكم الواقعي و إنشاء الحكم الاخر الطريقي.

(٤). أى: الحكمان، بأن كان الحكم الواقعي الحرمة، و الطريقي الوجوب، فانه لا بأس باجتماعهما، لاختلافهما سنخاً.

(٥). بأن كان كل من الحكم الواقعي و الطريقي الوجوب، فانه ليس من اجتماع المثليين المستحيل، لاختلاف الحكمين سنخاً.

(٦). عطف على «و لا مضاده» أى: و لا إرادته و لا كراهه بالنسبه إلى الحكم الطريقي، و انما هما ثابتتان بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي فقط.

(٧). لأنه الحكم النفسى التابع المصلحه و المفسده المستتبعين للإرادته و الكراهه. بخلاف الحكم الصورى الذى منه الطريقي، فانه فى نفسه فاقد للمصلحه و المفسده المستتبعين للإرادته و الكراهه المتوقفين على مبادئ خاصه كما عرفت.

ص: ٢٢٨

نعم (٢) يشكل الأمر فى بعض الأصول العمليه كأصالة الإباحه

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن ظاهر ما تقدم فى دفع غائله الاجتماع المذكور بقاء الحكم الواقعى على الفعلية الحتميه المستلزمه لانقداح الإراده و الكراهه فى صورتى إصابه الأماره و خطائها، و حينئذ يقع الإشكال فى أنه كيف يسوغ الاذن فى خلافه، فان الحكم الطريقي ان كان هو الإباحه مثلا كان منافياً قطعاً للحرمة أو الوجوب الحقيقي، فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي و ان كان يدفع غائله اجتماع المثلين أو الضدين، لكنه لا يدفع منافاه الإراده أو الكراهه للإذن، لأنه مساوق لعدمهما و ان كان صورياً. و لكن سيأتى من المصنف (قده) دفع هذه المنافاه فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فانتظر.

(٢). هذا استدراك على ما ذكره فى دفع غائله اجتماع الحكمين فى الأمارات بجعل أحد الحكمين حقيقياً و الاخر طريقياً، و حاصل الاستدراك: أن ظاهر أدله بعض الأصول العمليه كقوله عليه السلام فى روايه مسعده بن صدقه(١): «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» جعل الإباحه الشرعيه، و هى تنافى الحرمة الواقعيه، و يلزم اجتماع المثلين إذا كان الحكم الواقعى هو الإباحه أيضاً. و عليه فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين فى مثل أصالة الإباحه بما دفع به فى حجيه الطرق.

و لتوضيحه نقول: ان الإباحه على قسمين:

أحدهما: الإباحه الاقتضائية، و هى الإباحه الناشئه عن مصلحه فى متعلق الإباحه أو نفسها.

ثانيهما: الإباحه اللاقتضائية، و هى الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده

..... في المتعلق، إذ لو كان فيه إحداهما كان الحكم الوجوب أو الحرمة ان كانت ملزمه، أو الاستحباب أو الكراهه ان لم تكن ملزمه، و غالب الإباحات الظاهرية بل تمامها من قبيل الأول، و الإباحات الواقعية من قبيل الثاني، و لذا تتغير بالعناوين الثانويه كالنذر و أخويه.

إذا عرفت هذين القسمين من الإباحه تعرف لزوم الإشكالات المتقدمه من اجتماع المثليين و الضدين في الحكم بالإباحه ظاهراً و ان كانت لمصلحه في نفس الإباحه، غايه الأمر أن محذور الإباحه الناشئه عن عدم المقتضى في المتعلق أكثر من الإباحه الناشئه عن المصلحه في نفس الإباحه، إذ الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم، لتضاد الحرمة أو الوجوب للإباحه، و كذا في مبادئ الحكم من الإراده و الكراهه و المصلحه و المفسده، لكشف الإباحه عن عدم الإراده و الكراهه و عن عدم المصلحه و المفسده. و هذا بخلاف الإباحه الاقتضائية الناشئه عن مصلحه في نفس الإباحه، فان محذورها أقل من الإباحه اللا-اقتضائية، إذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم و الإراده و الكراهه دون المصلحه و المفسده، لكشف الإباحه الاقتضائية عن عدمهما، فأشكال الإباحه الاقتضائية أقل من محذور الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المأذون فيه. لكن أقلية المحذور لا توجب ارتفاع غائله اجتماع الضدين.

و الحاصل: أن الالتزام بكون الإباحه المجعوله في أصله الإباحه من الإباحه الناشئه عن مصلحه في نفس الإباحه لا عن عدم المصلحه و المفسده في المأذون فيه لا يدفع الإشكال و ان كان أقل محذوراً من الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المتعلق.

الشرعيه، فان الاذن فى الإقدام و الاقتحام ينافى (١) المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و ان كان (٢) الاذن فيه لأجل مصلحه فيه  
(٣) لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه (٤)، فلا محيص (٥) فى مثله (٦) -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فان الاذن فى الإقدام بجعل الإباحه الظاهريه ينافى الحرمة الواقعيه الفعلية، و هذه المنافاه لا تختص بالإباحه الظاهريه، بل هى ثابتة مطلقاً سواء كان الاذن لمصلحه فى نفس الإباحه، أم كان لعدم مصلحه أو مفسده فى المتعلق. نعم محذور المنافاه فى الإباحه الاقتضائيه أكثر من الإباحه اللاقتضائيه، و ذلك لأن التضاد بين الحكم الواقعي - و هو الحرمة - و بين الإباحه الظاهريه لا يختص بالخطاب، بل يسرى إلى الملاك أيضاً، لوقوع التضاد بين مفسده الحرمة الواقعيه و مصلحه الإباحه الظاهريه.

(٢). إشاره إلى الفرد الخفى من المحذور الموجود فى كل من الإباحه الظاهريه و الواقعيه، و قد تقدم بقولنا: «نعم محذور المنافاه فى... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيه» المتقدم راجعان إلى الاذن، أى الإباحه الظاهريه.

(٤). كما فى الإباحه الواقعيه.

(٥). هذا هو الجواب الثالث عن محذور اجتماع الحكمين أو طلب الضدين، و هو جواب عن محذور الاجتماع فى جميع الأحكام الظاهريه سواء ثبتت بالأماره أم بالأصل.

(٦). أى: مثل بعض الأصول، و أشار بقوله: «فى مثله» إلى جريان الوجه - الذى سيذكره فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري - فى غير أصاله الإباحه، بل كل حكم ظاهري نفسى سواء كان فى الأمارات على القول به، أم فى غيرها كالأستصحاب على ما يظهر منه (قده) فى الاستصحاب من التزامه بجعل الحكم

ص: ٢٣١

الا- عن «-» . ----- المماثل و ان كان كلامه فى الا-جزء «بل و استصحابهما فى وجه قوى» يحتمل الخلاف. و كيف كان، فمحصل مرامه فى هذا الجمع هو: إنكار انقذاح الإراده و الكراهه فى بعض المبادئ العالیه، و توقفه على عدم الاذن لمصلحه فيه، لما عرفت من أنه على تقدير انقذاحهما يلزم اجتماع النقيضين فضلا عن اجتماع الضدين فى نفس الحكمين، لتضاد الإباحه مع الحرمة أو الكراهه، و مناقضه الإراده أو الكراهه لعدمهما المنكشف بالإباحه الظاهرية.

و بالجمله: فلا بعث و لا زجر فى الحكم الواقعى و لا تنجز له أيضا، و فعليته - أى تنجزه - معلقه على قيام الأماره عليه.

و أما الحكم الظاهرى فهو فعلى حتمى، فيجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بأن كالا- الحكمين فعلى، غايه الأمر أن الواقعى فعلى تعليقى، و الظاهرى فعلى حتمى، و لا مضاده بينهما، لاختلاف رتبتهما. =====

(-). الصواب إسقاط «الا» أو «عن» إذ المقصود إثبات الالتزام بعدم انقذاح الإراده و الكراهه فى بعض المبادئ العالیه أيضا، و أنه مما لا- بد منه فى دفع الإشكال فى بعض الأصول العمليه، و حيثئذ فاما أن يقال: «فلا محيص الا للالتزام» يعنى: أنه لا مفر من الإشكال المذكور الا للالتزام، فالالتزام هو الذى يدفع الإشكال، و هذا كناية عن ثبوت الالتزام المذكور. أو يقال: «لا محيص عن الالتزام» أى: لا يوجد شىء غير الالتزام يفر من الإشكال المذكور إليه، بل الالتزام هو الذى يفر إليه فى دفع الإشكال، و هذا أيضا كناية عن ثبوت هذا الالتزام. و هذا بخلاف ما إذا قلنا: «لا محيص الا عن الالتزام» فان المعنى - بمقتضى كلمه المجاوزه - أن الالتزام هو الذى يفر منه إلى غيره، و يرفع اليد عنه، دون الإشكال، و أن الإشكال المذكور لا يفر منه و لا يرفع اليد عنه،

الالتزام «-» بعدم انقداح الإرادة أو الكراهه فى بعض المبادئ العالیه .....  
=====

معنى ذلك ثبوت الإشكال و تسليمه، و هو خلاف المقصود كما لا يخفى.

(-). لا- يخفى أن الالتزام بعدم انقداح الإرادة و الكراهه اللتين هما من مبادئ الحكم يستلزم كون الحكم اقتضائياً أو إنشائياً محضاً، إذ لا- معنى للفعليه بمعنى التنجز فى ظرف العلم به مع فرض عدم الإرادة و الكراهه، إذ معنى التنجز هو استحقاق المؤاخذة على مخالفه الحكم، و من المعلوم توقف هذا الاستحقاق على بعث المولى أو زجره التابعين للإرادة و الكراهه، فمع عدمهما لا بعث و لا زجر و لا مخالفه.

و بالجملة: فإنكار انقداح الإرادة و الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعى يساوق الالتزام بالإنشائيه التى ذكرها الشيخ الأعظم (قده)، و لانه عدم وجوب موافقه مؤديات الأمارات، إذ وجوبها منوط بالبعث أو الزجر المنوطين بالإرادة و الكراهه، و الأماره لا تنجز الحكم الا- بعد البعث و الزجر، إذ يعتبر أن يكون انبعث العبد عن بعث المولى لتكون إرادته التكوينية تابعه لإرادة المولى التشريعيه، و مع عدم الإرادة لا بعث فلا انبعث، هذا.

اللهم الا أن يقال: ان قيام الأماره يوجب كلا من البعث و الزجر، حيث ان المانع عن انقداح الإرادة و الكراهه هو مصلحه الجهل، و بالأماره - كالعالم - يرتفع المانع، فينقداح الإرادة أو الكراهه، و يتنجز أيضاً. و عليه فالعلم بالحكم الإنشائى موضوع لمرتبتين: إحداهما الفعليه - و هى البعث أو الزجر - و الثانيه التنجز، إذ لو كان العلم بالبعث أو الزجر موضوعاً لمتعلقه لزم الدور كغيره مما يؤخذ العلم موضوعاً لمتعلقه، و لزم وحده رتبتي الفعليه و التنجز، و ذلك خلاف ما عليه المصنف (قده) من ترييع مراتب الحكم، و تأخر التنجز رتبه عن الفعليه

ص: ٢٣٣



\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «بعض المبادئ» و قوله: «كما فى المبدأ الأعلى» تفسير له، يعنى: كعدم انقداحهما فى المبدأ الأعلى جَلّ و علا. و الحاصل: أنه لا تنقذح الإراده أو الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعى لا فى ذاته تعالى، و لا فى النفس النبويه و الولويّه.

(٢). أى: لكن الالتزام، و هذا دفع لما ربما يتوهم من: أن الالتزام بعدم وجود الإراده و الكراهه فى المبادئ العالیه يوجب الالتزام بعدم فعلیه الحكم الواقعى، لفرض أنه لم يتعلق الإراده أو الكراهه به، و إذا لم يصتّر الحكم الواقعى فعلياً أنهدم أساس الجمع المذكور، لانحصار الحكم فى الظاهرى فقط.

و الحاصل: أن ما أفاده المصنف بقوله: «بعدم انقذح الإراده أو الكراهه» صار منشأ لتوهم عدم فعلیه الحكم الواقعى، فأورد عليه بعدم وجود حكّمين فعليين حيثئذ حتى يجمع بينهما بما ذكره الماتن، بل ليس هنا الا الحكم الظاهرى الذى هو مقتضى الأمره أو الأصل.

و المصنف دفع هذا التوهم بما حاصله: أن الفعلیه على قسمين:

الأول: الفعلیه المنجزه، و هى بالنسبه إلى الحكم الذى قامت الحججه من علم أو علمى عليه. =====

ذا. لكن إشكال وحده رتبى الفعلیه و التنجز باقى على حاله، إذ المفروض كونهما معاً معلولين للعلم بالإنشاء.

و بالجمله: فقول المصنف: «لو علم به المكلف لتنجز عليه» مع الاعتراف «بعدم انقذح الإراده أو الكراهه فى بعض المبادئ العالیه أيضاً» مشكل جداً، فتأمل جيداً.

لا- يوجب «-» الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلى بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه (١) كسائر التكاليف الفعلية التى تنتج بسبب القطع بها، و كونه (٢) فعلياً انما يوجب «--» البعث أو الزجر فى النفس النبويه أو الولويّه فيما إذا لم ينقدح فيها الاذن لأجل مصلحه فيه. -----

الثانى: الفعلية المعلقه، و هى بالنسبه إلى الحكم الّذى كان بنحو لو علم به لتنجز. و المراد بالفعلية فى المقام هو المعنى الثانى، فالحكم الواقعي يكون فعلياً معلقاً، و لا منافاه بينه و بين الحكم الظاهري الّذى هو فعلى منجز بأماره أو أصل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على المكلف، و ضميراً «كونه، به» راجعان إلى التكليف الواقعي.

(٢). أى: و كون الحكم الواقعي، و هذا تنميه لدفع التوهم، و توضيحه:

أن وصول الحكم الواقعي إلى مرتبه الفعلية بالمعنى الثانى لا يستلزم البعث أو الزجر مطلقاً، بل انما يستلزمهما فيما إذا لم ينقدح فى النفس النبويه أو الولويّه الاذن فى الإقدام لأجل مصلحه فى نفس الاذن فيه، فإذا انقدح الاذن فى نفسها

=====

(-). بل يوجب الالتزام بعدم فعليته كما عرفت إلا بناء على ما ذكرناه أخيراً بقولنا: «اللهم الا أن يقال... إلخ».

(--). سوق العبارة يقتضى أبدال البعث أو الزجر بالإرادة أو الكراهه كما فى كلام المتوهم، لأنهما و ان كانا كالإرادة و الكراهه قائمين بالنفس المقدسه النبويه أو الولويّه، لكن العلم بهما لا يوجب التنجز و استحقاق المؤاخذه على المخالفه، بل الموجب لهما هو العلم بالبعث و الزجر المتأخرين عن الإراده و الكراهه و المبرزين لهما.

ص: ٢٣٥

فانقدح (١) بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعلياً كى يشكل (٢) تاره بعدم لزوم الإتيان ----- المقدسه، فلا- تتحقق فعليه الحكم بمعنى إيجابها للبعث و الزجر، إذ الاذن مانع عنهما.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ظهر بما ذكرناه - فى دفع الإشكالات الوارده على التعبد بالأمارات غير العلميه و الأصول العمليه، و فى مقام الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري من حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي الذى لو علم به لتنجز و الظاهري على الفعلي التنجيزى - أنه لا- يلزم فى بيان إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فى مورد الأصول و الأمارات فعلياً، و الالتزام بأنه شأنى كما أفاده شيخنا الأعظم فى الرسائل فى الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بقوله: «الثانى: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأماره... إلى أن قال... فالحكم الواقعي فعلى فى حق غير الطان بخلافه، و شأنى فى حقه...» و الحاصل أن مراد المصنف من نفى فعليه الحكم الواقعي ليس نفى الفعليه بكلا- معنيها المتقدمين، و الالتزام بالشأنيه كما ذكره الشيخ (قده)، بل مراد المصنف من نفى الفعليه نفى الفعليه التنجيزيه و إثبات التعليقيه، و هى أنه لو علم به لتنجز.

(٢). توضيحه: أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشائيه - كما أفاده الشيخ - يستلزم ورود إشكالين عليه، أشار إلى أولهما بقوله: «تاره بعدم...» و حاصله:

أن لازم الإنشائيه عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات، إذ المفروض كون مؤدياتها أحكاماً إنشائيه، و من المعلوم: أن الحكم الإنشائى لا يجب عقلاً امتثاله إذا علم به فضلاً عما إذا قامت عليه الأماره غير العلميه. و من البديهي خلافه، للزوم امتثال مؤديات الأمارات. و أما الإشكال الثانى فسيأتى توضيحه.

ص: ٢٣٦

حينئذ (١) بما قامت الأماره على وجوبه (٢)، ضروره (٣) عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية «-» ما لم تصر فعليه (٤) و لم تبلغ (٥) مرتبه البعث و الزجر، و لزوم (٦) الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان. -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين كون الحكم الواقعي إنشائياً.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به متعلق الحكم الإنشائي.

(٣). تعليل لقوله: «بعدم لزوم» و قد عرفت توضيحه.

(٤). أى: بعثيه و زجريه، إذ لا بد فى تنجز الحكم بالأماره من وصوله إلى هذه المرتبه.

(٥). عطف تفسيري لقوله: «ما لم تصر فعليه». و يمكن إرادته التنجز من الفعلية، فيكون المعنى عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تنتجز و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر، لكنه لا يخلو عن حرازه، لتقدم رتبه البعث و الزجر على التنجز.

(٦). الواو للحال، أى: و الحال أن لزوم الإتيان بما قامت الأماره على وجوبه مما... و الحاصل: أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشائية يستلزم عدم وجوب امتثالها و لو أدت الأماره إليها، مع أن لزوم امتثالها حينئذ من البديهيّات، و فساد هذا اللازم كاشف عن بطلان جعل الأحكام الواقعيه إنشائية. =====

(-). لا- يخفى أن مغايره الحكم الشأني للإنشائي مبنيه على مذهب المصنف (قده) من كون الحكم ذا مراتب أربع، حيث ان الشأني هو مرتبه الاقتضاء التى هى مرتبه الملاكات، و الإنشائي هو ما يبلغ مرتبه الإنشاء. لكن الشيخ (قده) لما لم يلتزم بتعدد مراتب الحكم، فلا بد أن يكون مراده بالشأني هو الإنشائي، و لذا حملة المصنف (قده) عليه.

ص: ٢٣٧

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال (١) لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائه، لأنها (٢) بذلك (٣) تصير فعلية تبلغ (٤) تلك المرتبه.

فانه يقال (٥): لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: إشكال عدم لزوم الإتيان بما قامت الأماره على وجوبه، ببيان: أن هذا الإشكال - بناء على إنشائه الأحكام الواقعيه - مبنى على بقائها على الإنشائه حتى بعد قيام الأمارات عليها. و أما بناء على أن قيام الأمارات سبب لوصولها إلى مرتبه الفعلية، فلا وجه للإشكال المزبور، لصيرورتها بواسطة الأماره فعلية، فلا يتوجه إشكال عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات على مبنى إنشائه الأحكام الواقعيه كما يستفاد من كلام الشيخ (قده).

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال لهذا الإشكال» و قد مر توضيحه، و الضمائر فى «لأنها، بأنها، إليها» راجعه إلى الأحكام الواقعيه.

(٣). أى: بقيام الأمارات على الأحكام تصير فعلية.

(٤). صفه ل «فعلية» و المراد ب «تلك المرتبه» مرتبه البعث و الزجر.

(٥). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأماره - مؤلف من الإنشائه و الوصف المزبور، و من المعلوم توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه، كاستيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر. و فى المقام كذلك، فانه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذى أدت إليه الأماره، و ذلك لانتفاء إحراز الموضوع وجداناً و تعبداً، أما وجداناً فلان إصابه الأماره غير معلومه، فلا يعلم أن مؤداها هو الحكم الإنشائي.

و أما تعبداً، فلان دليل حجيه الأماره لا يقتضى الا التعبد بوجود مؤداه، و أن مؤداها هو الواقع، فلا يتكفل الا تنزيل المحكى بالأماره منزله الواقع، و لا- يمكن أن يتكفل الجزء الثانى من الموضوع و هو كون هذا الحكم الإنشائي المحكى مؤدى الأماره و ذلك لأن اتصاف المحكى بهذا الوصف متأخر عن قيام الأماره عليه فلو فرض تقدمه على قيام الأماره عليه - لفرض أنه جزء الموضوع، و الموضوع بجميع أجزائه مقدم على الحكم -، لزم الدور كما هو واضح.

و منه يظهر عدم إحراز جزئى الموضوع بالاختلاف، بأن يحرز أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، و ذلك لأن المحرز وجداناً ان كان نفس الحكم كالوجوب، فلا- مجال حينئذ لحجيه الأماره، إذ لا شك فى الواقع حتى يحرز بالتعبد. و ان كان قيد الحكم الواقعى - أعنى كونه مؤدى الأماره - فلا يتصور كونه مؤدى الأماره بالوجدان، إذ هذا الإحراز منوط بإحراز الواقع، إذ لا يعقل إحراز القيد وجداناً مع عدم إحراز نفس المقيد أعنى الواقع كذلك، و حيث ان نفس المقيد لم يحرز، إذ لو كان محرزاً لم يبق مجال لحجيه الأماره كما تقدم فلا يعقل إحراز قيده فقط كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا- يمكن تكفل دليل التعبد لإحراز قيد الحكم الإنشائي و هو اتصافه بكونه مؤدى الأماره. نعم لو فرض دليل آخر غير دليل حجيه الأمارات يدل على اعتبار قيام الأماره فى فعلية الأحكام الإنشائية، فيصير الحكم المذى قامت عليه الأماره فعلياً، لوجود القيد - أعنى قيام الأماره بالوجدان - لكن ذلك الدليل مفقود.

\*\*\*\*\*

(١). نائب فاعل «يحرز»، و قوله: «لا حقيقه و لا تعبداً» قيد ل «يحرز».

إنشائي، لا حكم إنشائي أدت (1) إليه الأماره، أما حقيقه فواضح (2)، و أما تعبدًا، فلان قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره كون مؤداه ( مؤداهها ) هو الواقع تعبدًا، لا الواقع (3) الذى أدت إليه الأماره، فافهم (4).

اللهم الا أن يقال (5): ان الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع

\*\*\*\*\*

(1). صفه ل «إنشائي».

(2). لما مر من أن إصابه الأماره غير معلومه حتى يكون مؤداهها حكماً إنشائياً قطعاً.

(3). يعنى: أن الأماره تؤدى إلى الواقع بما هو واقع، لا الواقع المتصف بكونه مما أدت إليه الأماره، لأن الأماره لا تزيد على العلم الوجدانى، فان العلم يتعلق بنفس الواقع لا الواقع بعنوان كونه معلوماً.

(4). لعله إشاره إلى: أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأماره على كون مؤداهها هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأماره لم يكف ذلك أيضاً فى الحكم بالفعل، لأن الحكم بها منوط بدلاله دليل على هذا الوصف، و لم يثبت، فالقول بصيروره الأحكام الإنشائية فعلية بمجرد قيام الأماره عليها خال عن الدليل.

(5). غرضه تصحيح ما أنكره - من عدم تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الأماره هو الحكم الإنشائي الموصوف بكونه مؤدى الأماره بدلاله الاقتضاء - يعنى:

أن نفس دليل حجيه الأماره يوجب اتصاف مؤداهها بالوصف المذكور - و هو كونه مؤدى الأماره - بدلاله الاقتضاء، و ذلك لأن دليل اعتبار الأماره لو لم يثبت الوصف المذكور - و هو كونه مؤدى الأماره - لزم لغويته، لعدم ترتب الأثر الا- على الحكم الإنشائي المتصف بالوصف المزبور، فصول كلام الحكيم

ص: ٢٤٠

المذى صار مؤدى لها هو (١) دليل الحجية بدلاله الاقتضاء «--» لكنه (٢) ----- عن اللغويه يقتضى اتصاف الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدى الأماره «-» .

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «ان الدليل» و ضمير «لها» راجع إلى الأماره.

(٢). يعنى: لكن ما ذكرناه من إثبات فعلية الحكم بدلاله الاقتضاء، و غرضه المناقشه فى ما أفاده من وجه التصحيح، توضيحه: أن دلالة الاقتضاء انما تثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثر أصلا. و أما إذا كان لها أثر - و لو بملاحظه العنوان الثانوى كالنذر و نحوه - فلا- يبقى مجال لدلاله الاقتضاء، لعدم لزوم اللغويه حينئذ، لكفايه مثل هذا الأثر فى الحجية.

=====

(-). أقول: ليس المقصود دعوى دلالة الاقتضاء على ارتفاع محذور الاستحاله - و هو تقدم الشىء على نفسه - كما عرفت الإشاره إليه، بل المقصود أن دلالة الاقتضاء توجب تعدد الدال و المدلول، فللدليل الحجية دالتان: إحداهما كون المؤدى هو الواقع، و الأخرى فعلية هذا الواقع الذى قام عليه الأماره.

(--). الحق أن يقال: ان نفس دليل حجيه الأماره - بعد وضوح انسداد باب العلم بالاحكام مع تنجزها على المكلف بالعلم الإجمالى و لزوم امتثالها و عدم جواز إهمالها و فرض عدم العلم التفصيلى بها، و عدم إمكان الاحتياط أو عدم لزومه - يقتضى فعلية مؤديات الأمارات و تنجزها، و عليه فلا حازه إلى التشبث بدلاله الاقتضاء لإثبات فعليتها حتى يستشكل عليها بما فى المتن من ترتيب الأثر على إنشائية مؤديات الأمارات قبل بلوغها مرتبه الفعلية أيضا، فلا يلزم اللغويه فى إنشائها حتى يتمسك بدلاله الاقتضاء فى دفعها، فان تنزيل دليل الحجية على مثل النذر من الآثار النادره من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر.

فالتتيجه: كفايه نفس دليل حجيه الأمارات فى إثبات فعلية مؤدياتها.

ص: ٢٤١



لا يكاد يتم الا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، و الا (١) لم يكن لتلك الدلاله مجال، كما لا يخفى.

و أخرى (٢) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر كالنذر و نحوه، بأن يقول:

«ان قامت الأماره على إنشائه حكم، فله على أن تصدق بدرهم» فلا يبقى مجال لدلاله الاقتضاء أصلاً.

(٢). معطوف على قوله: «تاره بعدم لزوم الإتيان حينئذ» و هو إشاره إلى ثاني الإشكاليين الواردين على جعل الأحكام الواقعيه إنشائية كما تقدم فى كلام الشيخ، و حاصل الإشكال: احتمال اجتماع المتنافيين، حيث ان المحتمل فعليه الحكم الواقعي الّذى يكون فى مورد الأصل أو الأماره، و المفروض فعليه الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين، و احتمال المتنافيين كالقطع بثبوتهما محال. و لازم هذا الإشكال عدم جواز الرجوع إلى الأمارات و الأصول الا مع القطع بعدم فعليه الحكم الثابت فى موردهما، و دعوى هذا القطع مما لا-وجه لها، لاحتمال تماميه مقتضى الحكم و عدم مانع له، إذ لا-إحاطه لنا بمقتضيات الأحكام و موانعها، فاحتمال وجود المقتضى و عدم المانع بالنسبه إلى الحكم الواقعي المساوق لفعليته لا دافع له، و معه لا يمكن الرجوع إلى الأمارات و الأصول «-». .  
=====

(-). أقول: هذا الإشكال بعينه وارد على المصنف أيضاً، لاحتمال وجود مقتضى البعث و الزجر و عدم مانع منه، و الفعليه بمعنى البعث و الزجر الكاشفين عن الإراده و الكراهه لا-تجتمع مع فعليه مؤديات الأمارات و الأصول، لتنافى الحكمين الفعليين و ان جعل المصنف انقداح الإراده و الكراهه منوطاً بعدم الاذن و الترخيص، فالفعليه المعلقه على عدم الاذن تساوق الإنشائية التى تستفاد من

ص: ٢٤٢

بأنه كيف يكون التوفيق (١) بذلك (٢) مع احتمال أحكام فعلية بعثيه أو زجره في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفله  
لأحكام فعلية (٣)، ضروره (٤) أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالها، -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

(٢). أى: بعدم كون الحكم الواقعي فى مورد الأمارات و الأصول فعلياً.

(٣). يعنى: فيلزم حينئذ - و لو احتمالاً - اجتماع حكيمين فعليين متنافيين، و احتمال اجتماع المتنافيين محال كالقطع به.

(٤). تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يكون» و ضمير «احتماله» راجع إلى ثبوت المتنافيين. =====

لام الشيخ (قده) و الا فيكون من الحكم الشأني و هو الاقتضائي باصطلاح المصنف، إذ الفعلية اما بمعنى البعث و الزجر، و اما  
بمعنى التنجز، و فقدانها بالمعنى الثانى مع الجهل و عدم قيام الحجه عليه واضح، و فقدانها بالمعنى الأول ليس الا الإنشاء.

و بالجمله: فلم يظهر فرق بين الفعلية التى ادعاها المصنف هنا و هى توقف انقداح الإراده و الكراهه على عدم الاذن فى  
الارتكاب و بين الإنشائية المستفاده من كلام الشيخ حتى يرد الإشكال المزبور عليه و لا يرد على المصنف قدس سرهما هذا.

ثم انه لا- سبيل إلى الالتزام بهذا الجمع - أعنى حمل الحكم الواقعي على الإنشائي - من جهه أخرى و هى عدم كون الإنشائي  
حكماً حقيقه، إذ الحكم الحقيقى هو الحاكي عن الإراده و الكراهه، و بدونهما لا حكم حقيقه، كما لا يخفى.

ص: ٢٤٣

فلا يصح (١) التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق و الأصول العمليه إنشائياً غير (٢) فعلى.

كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده (٣) -----

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة ما ذكره من عدم لزوم الالتزام بما أفاده الشيخ (قده) في إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه، لورود الإشكاليين السابقين عليه، يعنى: فبعد توجه هذين الإشكاليين عليه لا يصح ما ذكره (قده) في الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري بالتزام كون الحكم الواقعي... إلخ.

(٢). خبر «كون» و «إنشائياً» خبر «يكون» و «بالتزام» متعلق ب «التوفيق».

(٣). هذا جمع آخر بين الحكم الواقعي و الظاهري قد ينسب إلى السيد المحقق المسدد السيد محمد الأصفهاني (قده) و يظهر أيضاً من كلمات الشيخ (قده) في أول مبحث البراءة و أول مبحث التعادل و الترجيح، فراجع.

و هذا الجمع في قبال الجمع بين المبرورين، و حاصله: أن محذور اجتماع المتنافيين مختص بما إذا كانا في رتبه واحده دون ما إذا كانا في رتبتين كالمقام.

توضيحه: أن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الذات مع الغض عن تعلق العلم أو الجهل به، و موضوع الحكم الظاهري هو الشئ ء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي، و حينئذ فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع و الشك في الحكم الواقعي متأخر أيضاً عن نفس الحكم الواقعي تأخر العارض عن المعروف و الوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين: إحداهما تأخره عن موضوعه، و ثانيتهما تأخر موضوعه - و هو الشك - عن الحكم الواقعي الذي هو متعلق الشك، و لا محذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتيهما.

و بالجملة: فمناط هذا الجمع هو تعدد الرتبه مع فعليتهما معاً، لا حمل

بل فى مرتبتين، ضروره (١) تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين، و ذلك (٢) لا يكاد يجدى، فان الحكم الظاهرى و ان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، الا- أنه يكون فى مرتبه (٣) أيضا، و على تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه (٤) «-» فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فانه دقيق و بالتأمل حقيق. ----- الحكم الواقعى على الإنشائى كما هو مناط الجمع السابق، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان لإثبات تعدد رتبه الحكمين، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: و الجمع المزبور باختلاف الرتبه لا- يكاد يجدى، و حاصل ما أفاده فى رده: أن الحكم الظاهرى - لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعى - و ان لم يكن مع الواقعى فى جميع المراتب، لكن الواقعى يكون معه فى رتبه الشك، إذ المفروض إطلاق الحكم الواقعى و وجوده فى كلتا صورتى العلم و الجهل به، و الا- لزم التصويب لو اختص الواقعى بالعالم به، ففى هذه المرتبه يجتمع الحكمان المتنافيان، فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتنافيين.

(٣). أى: أن الحكم الواقعى يكون فى مرتبه الحكم الظاهرى، كما أنه موجود قبل رتبه الحكم الظاهرى.

(٤). أى: مرتبه الحكم الظاهرى. =====

(-). و فى حاشيه المحقق القوجانى تلميذ المصنف (قدهما) تقريب الجمع المزبور بنحو لا يرد عليه إشكال المتن، قال: «لأن موضوع الحكم الظاهرى الشىء بما هو مشكوك الحكم، و لا- ريب أن الشك فى الحكم كالعلم به متأخر عن نفس الحكم المتأخر عن موضوعه، فكيف يكون مجتمعاً معه، مع وضوح

ص: ٢٤٥

نه لا يكاد يكون كذلك الا مع فرض كون الشئ ء الواحد موضوعاً لحكمين.

و بالجمله: فالحكم الواقعي ثابت للشئ ء بعنوانه الواقعي، و هو ليس متعلقاً للحكم الظاهري، ضروره أنه ثابت له عند فرض كونه مشكوك الحكم، و الحكم الظاهري ثابت له بما هو مشكوك الحكم، و هو ليس مورداً للحكم الواقعي، بداهه أن الحكم الواقعي، لم يثبت للشئ ء الا بما له من العنوان، و ليس بمطلق بالنسبه إلى حالتى العلم بحكمه و عدمه، لوضوح أن الإطلاق انما يتأتى مع فرض صحه التقييد، و لا شك فى امتناع الحكم على الشئ ء بقيد كونه مشكوك الحكم بنفس هذا الحكم، لاستلزامه الخلف احتمالاً- كاستلزام أخذ القطع به فى موضوعه ذلك قطعاً واقعاً أو اعتقاداً، فاذن لا- اجتماع بين الحكمين، لتغاير موضوعهما».

لكن فيه: أن المراد بالإطلاق ليس هو الدليلى اللحاظى الإثباتى، بل الإطلاق النتيجة الثبوتى الناشئ عن امتناع الإهمال الثبوتى، بمعنى استلزام عدم لحاظ شئ ء مع الذات المأخوذه موضوعاً للحكم الشرعى لإطلاق الحكم لجميع الحالات الطارئه على الموضوع من العلم بموضوعيته للحكم الفلانى و الشك فيها، فموضوعيه الذات للحكم الواقعي محفوظه فى جميع تلك الحالات التى لا دخل لها فى موضوعيه الذات له و ان كانت دخيله فى موضوع الحكم الظاهري، فكل حكم ثبت للذات مقيده بالشك فى حكمها الواقعي يستلزم اجتماع الحكمين:

أحدهما الواقعي الثابت لنفس الذات، و الآخر الظاهري الثابت للذات بقيد الشك فى حكمها الأولى. و يكفى فى إثبات هذا الإطلاق الثبوتى مضافاً إلى إطلاق أدله تشريع الأحكام - الاخبار المدعى تواترها الداله بإطلاقها على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين.

و الحاصل: أن موضوعيه نفس الذات توجب اجتماع الحكمين حال الشك و ان لم يجتمعا فى رتبه الذات، لتأخر موضوع الحكم الظاهرى عن تلك الرتبه، هذا.

مضافاً إلى: أن إنكار الحكم الواقعى حال الشك مساوق للتصويب، و هو خلاف الفرض.

و بالجملة: فأشكال المصنف وارد على هذا الجمع، كوروده على الجمعين السابقين.

و هناك وجوه أخرى للجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى:

منها: ما عن الشيخ الأعظم (قده) فانه - بعد الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باختلاف الرتبه فى الأصول العمليه - قد جمع بينهما فى الأمارات بوجه آخر، و هو: أن المجمعول فى الأمارات هى الهوهويه بين المؤدى و الواقع، ففى صورته إصابه الأماره يكون مؤداها هو الواقع حقيقه، و فى صورته الخطاء لا حكم للأماره أصلاً، فلا يلزم اجتماع الضدين و لا المثليين.

و فيه: أن ذلك متجه بناء على حجيه الأمارات غير العلميه ببناء العقلاء الذين لا يعملون بغير العلم العادى من الظن و الشك، فحينئذ تكون الأماره مع الإصابه منجزه للواقع و مع الخطاء معذره. و أما بناء على التعبد فى حجيه الأمارات كما هو صريح كلامه (قده) فى دليل الانسداد «أو ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد» فلا بد من ترتيب الأثر الشرعى على حجيه الأمارات، لأنه كسائر التنزيلات الشرعيه كتنزيل الطواف منزله الصلاه، فحجيه الأماره شرعاً عباره عن ترتيب الأثر الشرعى عليها، و هذا مستلزم لاجتماع الحكمين الواقعى

الظاهرى الذى هو مقتضى حجه الأماره.

و منها: ما فى تقرير بحث شيخ مشايخنا المحقق النائينى (قده) و حاصله:

«أن الموارد التى توهم وقوع التضاد فيها بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه على أنحاء ثلاثه: أحدها: موارد الطرق و الأمارات. ثانيها: موارد الأصول المحرزه. ثالثها: موارد الأصول غير المحرزه.

أما الطرق فالمجوعول فيها هو الحجيه و الوسطيه فى الإثبات من دون أن تكون منتزعه عن حكم تكليفي حتى يقع إشكال التضاد بينه و بين الحكم الواقعي، فحال الأماره المخالفه للواقع حكم القطع المخالف له فى التنجيز و التعذير فى صورتى الإصابه و الخطاء.

و بالجملة: ففى موارد الطرق و الأمارات ليس حكم تكليفي حتى يشكل الجمع بينه و بين الحكم الواقعي.

و أما الأصول المحرزه المعبر عنها بالتنزيله أيضا فالمجوعول فيها ليس مغايراً للواقع، بل هو وجوب الجرى العملى على المؤدى على أنه هو الواقع كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعده التجاوز: «بلى قد ركع» و حينئذ فان كان المؤدى هو الواقع فهو، و الا كان الجرى واقعاً فى غير محله من دون أن يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف الواقع.

و أما الأصول غير المحرزه كأصالتى الاحتياط و البراءه فالمجوعول فيها يكون فى طول الواقع، بمعنى أنه اما متمم لقصور محركيته و موجب لمنجزيته ان كانت مصلحه الواقع مهمه جداً بحيث لا يرضى الشارع بفوتها حتى فى ظرف الجهل كما فى إيجاب الاحتياط فانه فى صورته المصادفه عين الحكم الواقعي،

في صورته عدمها ليس له جعل أصلاً.

و اما مؤمن من تبعه التكليف الواقعي على فرض وجوده ان لم تكن مصلحته بتلك المشابه من الأهميه كما في أصالتي الحل و البراءه، فانهما ترفعان تنجز التكليف في ظرف الشك فيه.

و بالجملة: فليس في الأصول مطلقاً حكم حتى يضاد الحكم الواقعي و يشكل الجمع بينهما». هذا ملخص ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

أقول: ان أريد بالحجيه المجمعوله في الأمارات ما يحتج به المولى على العبد و بالعكس فهو متين، لأنها حينئذ حكم وضعي متأصل غير ناش عن حكم تكليفي و لا مستتبع له. و ان أريد بها تتميم ما للأمارات من الكشف الناقص و جعلها وسطاً لإثبات متعلقاتها - كما هو ظاهر عبارته التقرير بل صريحها - ففيه:

أن تتميم الكشف تكوينياً بالتشريع غير معقول، فلا بد أن يراد به تنزيل غير العلم منزله العلم في الآثار الشرعيه، و مرجعه إلى ترتيب الأثر الشرعي على الأماره كترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه في الاستصحاب.

و عليه فإذا أخبر العادل بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً فمعنى تتميم كشفه و جوب العمل به، فلو كان الدعاء عند رؤيه الهلال واجباً واقعياً لزم اجتماع الحكمين المثليين الواقعي و الظاهري، و لو كان مستحباً لزم اجتماع الضدين، و لزم أيضاً بطلان حكومه الأمارات على الاستصحاب، لاتحاد مفادهما و هو لزوم ترتيب الأثر كما عرفت في التعليقه المتقدمه.

فالحق أن يقال: ان الأمارات حجه ببناء العقلاء لا بالتعبد، و من المعلوم



ن بناءهم ليس على العمل بالشك أو الظن بل على الاطمئنان المسمى بالعلم العادى الذى يدور عليه رعى نظامهم، و الشارع لم يردع عن هذا البناء.

و عليه فلا حكم فى الأمارات بل هى منجزه للحكم الواقعى مع الإصابه و موجه للعذر مع الخطاء، هذا فى الأمارات.

و أما الأصول مطلقاً فليس فيها أيضا حكم مجعول مغاير للحكم الواقعى حتى يكون هناك حكمان واقعى و ظاهرى، بل الحكم منحصر فى الواقعى، و المجعول فى الأصول اما متمم لقصور محركته و داعوته فى ظرف الشك فيه لأهميه ملاكه الداعيه إلى تتميم محركته بجعل إيجاب الاحتياط، فان كان هناك حكم واقعاً كان إيجاب الاحتياط عينه لا غيره، لوحده المناط التى هى ملاك وحده الحكم فيهما و ان تعدد الخطاب، و ان لم يكن انكشف عدم جعل لوجب الاحتياط حينئذ و أنه كان حكماً صورياً.

و اما مؤمن من تبعه الحكم الواقعى، لعدم الاهتمام بحفظ مصلحته فى ظرف الشك كما فى الأصول النافيه سواء أ كانت بلسان الرفع كحديثى الحجب و الرفع أم بلسان الوضع و الإثبات كقاعدتى الحل و الطهاره. بل دعوى كون الأصول المؤمنه مطلقاً إرشاداً إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان قريبه جداً، إذ مرجع التأمين إلى نفى تنجز الواقع و عدم محركته حال الشك، لعدم قيام حجه و بيان عليه.

و اما حكم بقاء تنجز الواقع تعبداً فى ظرف الشك كما فى الاستصحاب، فان المستفاد من مثل «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المعلوم سابقاً حال الشك

.....  
ي بقاءه، فان كان المعلوم سابقاً باقياً حال الشك فهو الحكم الوحيد، و الا فلا حكم للاستصحاب.

و الحاصل: أن مفاد أدله الاستصحاب ليس الا- حفظ الواقع المنجز في ظرف الشك في بقاءه، فلو ارتفع المعلوم السابق حقيقه فالحكم الاستصحابي صوري، و ليس بحكم، و أجزاءه محتاج إلى الدليل، إذ الأصل عدمه لعدمه حقيقه.

و إما حكم بسقوط الواقع كأصول الجاربه في وادي الفراغ، فانها توسع دائره المفرغ، و مرجعه إلى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي و التصرف في حكم العقل بتعين الإطاعه العلميه كما هو مقتضى الاشتغال اليقيني.

و بالجملة: شأن هذا القسم من الأصول كقواعد التجاوز و الفراغ و الحيلولة توسعه دائره المفرغ و المسقط، و ليس فيه حكم في قبال الواقع.

و عليه فالأصول العمليه ناظره إلى الواقع اما بتتميم محركته، و اما بالتأمين من تبعته، و اما بإسقاطه بالامتثال الاحتمالي، و اما بإثباته في مرحله الشك في البقاء بعد العلم بحدوثه، فليس في الأصول العمليه حكم في قبال الواقع حتى يلزم اجتماع الحكمين الواقعي و الظاهري.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الحكم واحد و هو الواقعي، و الأصول العمليه ناظره إليه بأحد الأنظار المتقدمه في ماهيه الأصول المقرره لوظيفه الشاك، فليس فيها حكم في قبال الحكم الواقعي حتى يشكل الجمع بينهما.

و قد ظهر: أنه ان أريد بالبناء العملي الذي أفاده المحقق النائيني (قده) في

لأصول التنزيليه ما بيناه من إبقاء الواقع المعلوم سابقاً حال الشك في بقائه - كما هو الظاهر - فهو متين، و كذا ان أريد ذلك من جعل المماثل و ان كان خلاف الظاهر.

و أما ان أريد به وجوب مستقل مغاير الواقع المتيقن سابقاً، ففيه: أنه يلزم محذور اجتماع الحكيمين و يقع الإشكال في الجمع بينهما.

و أما ما أفاده من جعل إيجاب الاحتياط متمماً لقصور محركه الحكم الواقعي فهو أيضاً صحيح كما بيناه. و لا يرد عليه ما في تقرير بعض الأعاضل مد ظله من قول المقرر:

«أما أولاً- فلان ما ذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بصوره المصادفه يدفعه - مضافاً إلى كونه خلاف أدله الاحتياط من كونها ظاهره في وجوب الاحتياط بما أنه أخذ بالحائطه للدين، فيكون واجباً مطلقاً صادف الواقع أم خالفه، نعم وجوبه كذلك انما هو لأجل التحفظ بملاك الواقع و التحرز عن هلكته على تقدير وجوده واقعاً على ما هو مفاد روايات التثليث، فيكون نظير وجوب الاعتداد على المرأه لأجل التحرز عن اختلاط المياه على تقدير وجود حمل واقعاً - أنه غير صحيح في نفسه، لأن الغرض من الاحتياط انما هو إيجاد الداعي إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، فلا يمكن التوصل به إلى الغرض، فيصبح لغواً في جعله».

و ذلك لما فيه أولاً: من أن إطلاق الوجوب لا بد أن يكون بمقدمات الحكمه التي منها عدم القرينه أو الصالح للقرينه، و من المعلوم أن الاهتمام بحفظ مصلحه الواقع الداعي إلى إيجاب الاحتياط ان لم يكن قرينه على اختصاص وجوبه بوجود الحكم الواقعي فلا أقل من صلاحيته لذلك، فلا دليل على إطلاق الوجوب.

و ثانياً: من أن نفس الاحتياط المتعلق للأمر يقتضى اختصاص الوجوب بصوره وجود الحكم الواقعي، لأن تشريعه انما يكون لحفظه في ظرف الجهل به، لأنه متمم لقصور الخطاب المجهول، والإحاطه به - أى امتثاله - منوطه بالاحتياط في الشبهات، للعلم الإجمالى بمصادفه بعض أوامر الاحتياط فيها للحكم الواقعي، وهذا العلم الإجمالى يوجب العمل بأوامر الاحتياط في الشبهات، و به يخرج الأمر بالاحتياط عن اللغويه، و عن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، ففي قوله:

«فيصبح لغواً في جعله» ما لا يخفى.

و أما قياس المقام بمسأله وجوب الاعتداد على المرأه، ففيه أولاً: أنه لم يظهر انحصار ملاك وجوب الاعتداد في اختلاط المياه.

و ثانياً: أن لازمه خلوّ جملته من الموارد عن الملاك بعد وضوح كون الأحكام انحلاليه، و ذلك يوجب الترجيح بلا مرجح، و قد استقر مذهب العدليه على تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، و الالتزام بخلوّ بعض الأحكام عن الملاك منافٍ للحكمه.

و ثالثاً: أن إطلاق وجوب الاحتياط في صورته عدم المصادفه يستلزم حرمة التصرف في المال المردد بينه و بين غيره مع كونه ملكاً له واقعاً. و كذا حرمة الاستمتاع بالمرأه المردده بين كونها أجنبيه و زوجته مع فرض زوجيتها له واقعاً، لأنه خالف وجوب الاحتياط، فيسقط عن العدالة، و يترتب عليه آثار ارتكاب الحرام من وجوب التعزير و غيره.

و رابعاً: أنه على فرض صحه ما أفيد في مسأله وجوب الاعتداد على المرأه

.....  
=====

ن حمل الملاك على الحكمه لا وجه لقياس ما نحن فيه به بعد بطلانه فى مذهبنا و منع استشمام رائحته و استعماله فى أحكامنا، و عدم حجيه الظن المستفاد منه.

و منها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) و حاصله بطوله: «اندفاع كلا المحذورين الخطابى و الملاكى. أما المحذور الخطابى - و هو اجتماع الحكمين - فيندفع بمقدمتين:

الأولى: أن متعلق الأحكام هى الصور الذهنيه الملحوظه خارجيه المعبر عنها بالفارسيه «بماهيت خارج ديد» غير مقيده بالوجود الذهنى و لا بالوجود الخارجى، لخلو الأول عن الأثر، مضافاً إلى استلزامه الامتثال بمجرد تصور المتعلق و استلزام الثانى تحصيل الحاصل المحال لأن الخارج ظرف سقوط الإراده لا ثبوتها.

الثانيه: طوليه الذات المعروضه للحكم الظاهرى للذات المعروضه للحكم الواقعى، إذ المتصور أولاً هو نفس الذات، و ثانياً الذات المشكوك حكمها، و الأول موضوع الحكم الواقعى. و الثانى موضوع الحكم الظاهرى، و هذان المتصوران طوليان و متباينان، لتباين الصور الذهنيه كالخارجيه كزيد و عمرو، فلا يلزم اجتماع الحكمين مع طوليه موضوعيهما.

و أما المحذور الملاكى - و هو تفويت الملاك بالتعبد بالأمارات غير العلميه - فيندفع أيضاً بمقدمتين:

أولاهما: أن المصالح الواقعيه تاره تكون مهمه بنظر الشارع بمثابه لا يرضى بتركها، فيسد جميع أبواب عدمها مما يكون من قبله كإنشاء الخطاب و إقرار

لمكلف وإعلامه برفع جهله تكويناً أو إيجاب الاحتياط عليه. وأخرى لا تكون كذلك، بل يسد بعض أبواب عدمه كإنشاء الخطاب القاصر عن تحريك العبد حال جهله به، فإن عدم المصلحه ينسد من هذه الحثيه دون سائر الحثيات التي لها دخل فى وجود المصلحه، فلا يرفع جهل العبد بالخطاب.

و بيان أوضح: قد تتعلق الإراده التشريعيه بوجود فعل ذى المصلحه و سد عدمه من جميع الجهات، و قد تتعلق بوجوده من بعض الجهات.

ثانيتها: أن الكاشف عن كفيه المصلحه و الدليل عليها فى مقام الإثبات ليس الا الخطاب، و من المعلوم أنه بنفسه قاصر عن التحريك و البعث فى ظرف الشك فيه، فلا يحفظ المصلحه من قبله إلا حال العلم به، و لو اهتم الشارع بحفظها مطلقاً كان عليه تتميم قصور محركه الخطاب الأولى بجعل آخر.

إذا عرفت هذا ظهر لك: أن الإراده التي ينافيها الترخيص فى ترك ذى المصلحه هى الإراده التشريعيه المولويه المتعلقة بوجود المراد بنحو الإطلاق، إذ المفروض اهتمام الشارع حينئذ بحفظ المصلحه التي لا يرضى بتركها فى شىء من الحالات، فلا بد من نشوء إرادات غيريه منها بإيجاد مقدمات وجودها و سد جميع أبواب عدمها، و الا فلا مانع من الترخيص فى تركها، لأن حثيه إعلام الواقع لم تكن موضوعاً للإرادته، و إلا- لزم تتميم محركه خطابيه بإيجاب الاحتياط، بل الإراده تعلقت بوجود الواقع من ناحيه الجعل فقط و لم يكن إعلامه موضوعاً لها، فالترخيص بلحاظ الحجه عليه من أماره أو أصل لا بأس به، لأنه لم يتعلق إرادته بسد باب عدمه من ناحيه الاعلام.

فالمتحصل: أن الإشكال الخطابى يندفع بطوليه الموضوع الموجه لتعدد،

.....  
=====  
كون متعلق الحكمين الصورتين الذهنيتين المتباينتين، و الإشكال الملا-كى يندفع بعدم منافاه الترخيص للمصلحه التى لم يرد  
الشارع وجودها على كل حال».

و أنت خبير بأن ما أفاده (قده) فى دفع الإشكال الخطأى لا- يخلو من المناقشه، إذ فى طوليه موضوعى الحكمين الموجه  
لتعدددهما:

أولاً: أنها مبنيه على تباين الصور الذهنيه، و هو منوط بتباين حدودها و قيودها كتصور حصه من الحيوان بفصل الناطقيه أو  
الناهقيه، فان الحصه المتحيثه بحيثه الناطقيه مباينه للحصه المتفصله بالناهقيه، فليس تباينها بمجرد تعدد تصور الصوره ضروره أن  
تصور صوره شرب التتن مثلاً مرات لا يوجب تعدد الصور و تباينها حتى لا تندرج أحكامها فى اجتماع الأمثال و الأضداد.

و عليه فلا- يوجب تعدد تصور نفس الذات المعروضه للحكم الواقعى و تصور الذات المشكوك حكمها المعروضه للحكم  
الظاهرى تباين المتصورين حتى لا يندرج حكماهما فى اجتماع المثلين أو الضدين، بل يكونان من صغريات الاجتماع الممتنع،  
بداهه أن تقييد الذات بالشك فى حكمها ليس من القيود الموجه لتباين صورتى الذات المطلقه و المشكوكه، حيث ان الأولى  
تصدق على الثانيه، و حينئذ يجتمع حكماهما، فلا يندفع إشكال اجتماع الحكمين بمجرد طوليه موضوعيهما التى لا توجب تباين  
الصورتين الذهنيتين اللتين تعلق بهما الحكمان.

و ثانياً: أن الإراده و ان تعلق بالصور الذهنيه، لكنها ان كانت هى موضوع الحكم حقيقه أو جب ذلك سقوط الأمر و امثاله  
بمجرد تصور المكلف لتلك الصوره، إذ المفروض تعلق الحكم بها بما هى ذهنيه.

و ان كانت مرآة للصوره الخارجيه و حاكبه عنها بحيث يتعلق الطلب بالخارج لزم تحصيل الحاصل و خلو الطلب عن الملاك و الإراده، لأن الخارج ظرف سقوطهما لا ثبوتهما.

فتلخص: أنه لا يندفع إشكال اجتماع المثليين أو الضدين بتعلق الأحكام بالصور الذهنيه و طوليتها. فالأولى إنكار الحكم الظاهري كما تقدم سابقاً.

و أما الإشكال الملاكي فهو مندفع بعدم قبح تفويت الملاك غير المطالب الذي هو مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و قد تقدم نفى البعد عن كون الأصول النافيه الشرعيه إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي، و لا ملزم بالالتزام بالحكم الظاهري حتى يرد عليه إشكال تفويت ملاك الحكم الواقعي، و التمحل بالجمع بينهما بما لا يخلو من المناقشات، بل لا مسوغ للالتزام بالحكم الظاهري، لما مر سابقاً من منافاته لنفس الحكم الواقعي، فلا وجه لنفي البأس عن جعلهما بدعوى عدم منافاه الظاهري له لا في المبدأ و لا في المنتهى كما سيأتي.

و منها: ما في تقرير بعض الأعظم، و حاصله: «أن الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها في أنفسها، إذ ليس الحكم الا اعتبار شئ في ذمه المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين في ذمه المديون، و لذا عبر في بعض الروايات عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، و من الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ بأن يقول المولى: افعل كذا أو لا تفعل كذا، و انما التنافي بين الأحكام في موردين:

أحدهما: المبدأ، و هو المصلحه أو المفسده الداعيه إلى التشريع كما عليه الإماميه و المعتزله، أو الشوق و الكراهه كما عليه الأشاعره المنكرون لتبعيه



لأحكام للمصالح و المفسد.

ثانيهما: المنتهى و هو مقام الامتثال.

أما لزوم التنافى فى المبدأ، فإنه يلزم من اجتماع الحكيم - كالوجوب و الحرمة - اجتماع المصلحه و المفسده فى المتعلق بلا كسر و انكسار، و هو من اجتماع الضدين المستحيل، و كذا الحال فى اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، للزوم وجود المصلحه الملزمه و عدمها فى شىء واحد، أو وجود المفسده و عدمها كذلك، و هو من اجتماع النقيضين المحال.

و أما لزوم التنافى من حيث المنتهى، فلعدم قدره المكلف على امتثال كلا الحكيمين، بداهه دعوه الوجوب إلى الفعل و الحرمة إلى الترك، و يستحيل منه الفعل و الترك فى آن واحد، و كذا فى الوجوب و الحرمة مع مثل الإباحه من الحكم غير الإلزامى.

إذا عرفت ذلك ظهر لك عدم التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى أصلا لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى.

أما من ناحيه المبدأ، فلقيام المصلحه فى الحكم الظاهرى بنفس جعل الحكم، لا فى متعلقه كما فى الحكم الواقعى، فلا يتحد موردا المصلحتين حتى يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

و أما من ناحيه المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى، و من المعلوم أن العقل لا يحكم بلزوم امتثاله إلا بعد وصوله إلى العبد و تنجزه، بل الحكم الذى يلزم امتثاله عقلا هو خصوص الحكم الظاهرى.

ص: ٢٥٨

و الحاصل: أن الممتنع هو اجتماعهما في المبدأ و المنتهى، و المفروض عدمه.

و أما نفس جعلهما فقد عرفت عدم التنافى بينهما، لكونهما من الأمور الاعتباريه التى لا تنافى بينها ذاتاً، و التنافى العارض لهما انما هو من ناحيه المبدأ و المنتهى، و هو مفقود فى الحكم الظاهرى و الواقعى. نعم هو موجود فى الحكمين المتحدين سنخاً كالواقعيين أو الظاهرين».

و فيه: أن التنافى موجود فى نفس تشريع الحكم الواقعى و الظاهرى و ان كانت الأحكام طراً - سواء أ كانت تكليفيه أم وضعيه - من الأمور الاعتباريه بلا إشكال، لكن مجرد اعتباريه الأحكام لا يسوغ اجتماعها، و لا يرفع تضادها، بدهاه أن الأمور الاعتباريه من الإنشائيات المتقومه بالقصد و الإنشاء، فلا تشتغل الذمّه بها حتى يصح إطلاق الدين عليها الا بقصدها و إنشائها بما جعل آله لإيجادها من قول أو فعل، ضروره أنها لا- توجد بمجرد لقلقه اللسان، و من المعلوم: أنه بعد تحققها لا يمكن إيجاد مثلها أو ضدها، فهل يصح اعتبار ملكيه دار مثلا لزيد و اعتبارها لعمر و أيضا فى نفس ذلك الزمان، أو ملكيتها لزيد و وقفيتها على مسجد مثلا؟ و بالجملة: فحال الأمور الاعتباريه حال الاعراض الخارجيه فى امتناع الاجتماع.

و عليه، فالتنافى موجود فى نفس اعتبار الأمور الاعتباريه، كالتنافى فى مبدئها و منتهاها. و قد مر غير مره أن الحكم الواقعى ثابت مع الحكم الظاهرى، لثبوتة

----- : أن الأصل (١) «-»

تأسيس الأصل

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن أثبت في الأمرين الأولين إمكان حجيه الأماره ذاتاً و وقوعاً صار بصدد بيان مقتضى الأصل في الشك في الحجيه، و قبل الخوض في بيانه لا بأس بالتنبيه على أمرين.

أحدهما: أن الحجيه شرعاً على قسمين: الأول: الحجيه الإنشائية.

الثاني: الحجيه الفعلية و هى العلم بالحجيه الإنشائية.

ثانيهما: أن الآثار الشرعيه أو العقليه تترتب تاره على نفس وجود الشىء واقعاً، عليم به العبد أم لم يعلم به، و أخرى تترتب على وجوده العلمى أى بوصف =====

لذات بلا قيد، فالواقعى موجود فى ظرف الشك الذى هو موضوع الظاهرى، فالوجه المزبور الذى مرجعه إلى منع تضاد الأحكام ذاتاً فى مرحله الجعل لا يجدى فى دفع التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى، لعدم صحته فى نفسه.

و منها: اختلاف الحكم الواقعى و الظاهرى سنخاً، فلا يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين و المثلين، فان ضد الوجوب الواقعى هو الحرمة الواقعيه لا الظاهريه، و لعل هذا الوجه مراد من جمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باختلاف المحمول.

وفيه: أن اختلافهما انما هو من ناحيه الموضوع، حيث ان موضوع الحكم الظاهرى هو الشىء المشكوك حكمه، و موضوع الحكم الواقعى هو ذات الشىء بلا قيد، و أما المحمول فهو فى كليهما واحد، فان الطهاره و الحليه مثلا لم تستعملا الا فى معنى واحد سواء كانتا واقعيتين أم ظاهريتين.

(-). لا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) جعل هذا الأصل بمعنى القاعده

ص: ٢٦٠

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن للحجيه آثاراً أربعه: التنجيز في صورته الإصابه، و التعذير في صورته الخطأ، و التجري في صورته مخالفه الأماره المخطئه و الانقياد في صورته موافقتها، و موضوع هذه الآثار الأربعه هو الحجيه الفعلية دون الإنشائية، و ذلك لأن الحججه ما يصح أن يحتج به العبد على مولاه ليثبت عذره، و يصح للمولى أن يحتج به على العبد ليقطع عذره، و من المعلوم توقف هذين الأثرين على العلم بالحجيه التي هي من الأمور الاعتباريه، فإذا شك في حجيه شئ قطع بعدم ترتب هذين الأثرين عليه. و من هنا يعلم أن المراد بالأصل في المقام هو القاعده العقلية القاضيه بعدم ترتب الحكم قطعاً على الموضوع الذى ينتفى جزؤه أو قيده، فلا حاجه في إثبات عدم ترتب آثار الحججه على الأماره المشكوكه حجيتها إلى إجراء أصاله عدم الحجيه، بل لا يعقل إجراؤها، لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، لما عرفت من انتفاء الحكم وجداناً بانتفاء موضوعه كلاً أو بعضاً كما هو واضح. =====

الاستصحاب، إذ الأثر الشرعى المترتب على جريانه - و هو حرمة التعبد بالأماره المشكوكه حجيتها - يترتب على عدم العلم بحجيتها، لا على عدم ورود التعبد بها واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى استصحاب عدمه، بل لا معنى للاستصحاب في أمثال المقام مما يكون الموضوع فيه محرزاً بالوجدان، لاستلزامه إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، و ذلك لأن موضوع عدم حجيه الأماره هو الشك في حجيتها و هو محرز بالوجدان، فيستحيل إحرازه تعبداً بالاستصحاب، هذا.

لكن اعترض عليه المصنف (قده) في حاشيته على الرسائل بما لفظه:

قلت: الحجية و عدمها و كذا إيجاب التعبد و عدمه بنفسها مما يتطرق إليه الجعل و تناله يد التصرف من الشارع، و ما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً كان هناك أثر شرعى يترتب على المستصحب أولاً، و قد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل فى المسبب مع جريان الأصل فى السبب كما حقق فى محله.

هذا مع أنه لو كانت الحجية و عدمها من الموضوعات الخارجيه التى لا يصح الاستصحاب فيها الا بملاحظه ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه فانما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل الا أثراً للشك فيها، لا لعدمها واقعاً. و أما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد و ان كان فى نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب و القاعده المضروبه لحكم هذا الشك، الا أنه لا يجرى فعلاً الا الاستصحاب، لحكومته عليها».

و ملخص ما أفاده فى هذه الحاشيه إشكالان:

أحدهما: أن نفس الحجية من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعى، فيصح إجراء الاستصحاب فيها، و لو نوقش فى قابليه الحجية للجعل الشرعى و قيل بأن المجعول فى الأمارات هو الحكم التكليفي كما يظهر من الشيخ الأعظم (قده) حيث قال فى أواخر أول تنبيهات دليل الانسداد ما لفظه: «ان تفرغ الذمّه عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعيه، و اما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد، و هو مضمون الطرق المجعوله» كفى فى صحه جريانه فى الحجية كون منشأ انتزاعها وجوب العمل بالأماره تكليفاً، فلا حاجه فى جريانه فى هاتين الصورتين إلى أثر شرعى آخر.

ثانيهما: أن مجرد عدم كون الحجية مما يقبل التشريع لا يمنع عن جريان

لاستصحاب فيها الا إذا كان الأثر الشرعى - و هو حرمة العمل - أثراً لخصوص الشك في الحجية، إذ المفروض وجود الشك وجداناً، و لا معنى للتعبد بوجود شىء موجود بالوجدان، حيث انه من أردا وجوه تحصيل الحاصل المحال.

و أما إذا كان الأثر الشرعى - كحرمة العمل في المقام - أثراً لكل من عدم الحجية واقعاً و من الشك فيها، فلا مانع من استصحاب عدم الحجية واقعاً و ترتيب أثره و هو حرمة العمل، و هذا الاستصحاب يقدم على القاعده المضروبه لحكم هذا الشك، لحكومته عليها كحكومته استصحاب الطهاره على قاعدتها هذا. لكن المصنف (قده) عدل عما في الحاشيه إلى ما في الكفايه، و لم يجر الاستصحاب في عدم الحجية.

و كيف كان ففيما أفاده (قده) في الحاشيه منع، بداهه أن حكم العقل بقبح التشريع و الإسناد إلى المولى في صورتى العلم بمخالفه الواقع و الجهل بها انما هو بملاك واحد و هو نفس عدم العلم بالواقع، لا عدم الواقع حتى نحتاج في إثبات حرمة العمل بمشكوك الاعتبار إلى إحراز موضوعه، و هو عدم جعل الحجية له واقعاً.

و بالجملة: موضوع حكم العقل بقبح التعبد و حكم الشرع بحرمة العمل واحد و هو عدم العلم بورود التعبد بالأماره، و من المعلوم أن عدم العلم موجود وجداناً، و لا يعقل إحرازه بالتعبد.

فالنتيجه: أن استصحاب عدم إنشاء الحجية لا يجرى في الأماره التى شك في اعتبارها، بل تترتب آثار عدم الحجية على مجرد الشك فيها، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و تبعه المصنف في الكفايه و المحقق النائيني قدس الله تعالى أسرارهم

مرادهم بأصالة عدم الحجية في الأمارات غير العلمية هو القاعده المستفاده من العمومات و حكم العقل، لا الاستصحاب، لما عرفت من استلزامه إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، و من عدم أثر للاستصحاب بعد وضوح كون الأثر الذي يراد ترتيبه عليه من عدم المنجزية و المعذريه مترتباً على نفس الشك في الحجية المحرز وجداناً، فلا- يشمله عموم دليل الاستصحاب، بل الموضوع المحرز بالاستصحاب - على فرض جريانه - أجنبي عن موضوع الأثر - و هو حرمة التعبد بمشكوك الاعتبار - حيث ان الحرمة مترتبة على مشكوك الحجية، و هذا الشك موجود وجداناً، و ليست الحرمة مترتبة على عدم إنشاء الحجية حتى يلزم إحرازه بالاستصحاب.

و بالجملة: فالغرض من إجراء الاستصحاب ان كان إثبات الموضوع، ففيه:

أن ما يثبت الاستصحاب أجنبي عن موضوع حرمة التعبد. و ان كان إثبات الحكم، ففيه: أن الحكم ثابت بدون جريانه، إذ موضوعه نفس الشك في الحجية و هو محرز وجداناً، و ليس حرمة التعبد مترتباً على عدم جعل الحجية واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى الاستصحاب، فلا وجه لإجرائه اما لعدم الأثر، و اما للزوم تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد.

و يظهر مما ذكرنا غموض ما في تقريرات بعض أعظم العصر<sup>(١)</sup>، حيث انه أجرى الاستصحاب في عدم الحجية، و دفع إشكال لزوم تحصيل الحاصل «بأنه يلزم فيما إذا كان كل من الحاصل و المحصل أمراً واحداً، و ليس المقام

.....  
=====

ذلك، فان ما هو حاصل بالوجدان هو عدم الحجية فعلا، لعلم المكلف بعدم حجيه مشكوك الحجيه، و عدم صحه اسناد مؤداه إلى الشارع، حيث ان آثار الحجه لا- تترتب على مجرد جعل الحجيه واقعا، بل تترتب على وجودها الواصل. بخلاف ما يحصل بالتعبد الاستصحابي، فانه عدم الحجيه إنشاء، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالاستصحاب، و معه لا يلزم تحصيل الحاصل فضلا عن كونه من أردإ أنحائه».

و ذلك لأن إشكال تحصيل الحاصل و ان كان يندفع بما أفاده، لكن يرد عليه: أنه لا أثر لهذا الاستصحاب، حيث ان آثار الحجيه لا- تترتب على مجرد تشريعها واقعا حتى تنتفي بجريان استصحاب عدم تشريعها، بل تترتب على عدم علم المكلف بحجيه أماره، كما اعترف به في كلامه المتقدم بقوله: «بل تترتب على وجودها الواصل».

و في موضع آخر من الكتاب المزبور«) أيضا بقوله: «فان الموضوع في العموم - أي عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير علم - هو العمل بغير العلم، و من الظاهر أن العمل بما يشك في حجيته عمل بغير علم، فان ثبوت حجيته واقعا مع فرض عدم علم المكلف به لا يخرج العمل به عن كونه عملا بغير العلم».

هذا كله في جريان الاستصحاب في عدم الحجيه، و أما جريانه في حجيه أماره كانت معلومه سابقا كفتوى المجتهد بعد وفاته، فانه لا مانع منه بعد شمول



موم دليله له، ضروره أنه لا- يترتب آثار حجيه الفتوى بعد وفاه المجتهد الا- بعد إثبات حجيتها بعد الوفاة، فعدم إجراء الاستصحاب مستلزم لنقض اليقين بالحجيه بالشك فيها، و النقص بمقتضى «لا- تنقض اليقين بالشك» منهي عنه، فيجرى الاستصحاب حتى لا- يلزم النقص، ففرق بين استصحاب الحجيه و استصحاب عدمها، فانه فى الثانى لا أثر له، لأن آثار عدم الحجيه من عدم المنجزيه و المعذريه تترتب على نفس الشك و عدم العلم بالحجيه، و هو موجود وجداناً، و لا تترتب على العلم بعدمها حتى نحتاج إلى استصحاب عدمها، فلو جرى هذا الاستصحاب لم يترتب عليه أثر شرعى زائداً على الأثر الثابت للشك فى الحجيه، فلا يلزم من عدم جريانه نقض اليقين بالشك، فلا يشمله دليل الاستصحاب.

و هذا بخلاف الأول - و هو استصحاب الحجيه - فانه ذو أثر شرعى، فلو لم يجر لزم النقص المنهى عنه كما أشرنا إليه.

نعم فى استصحاب حجيه فتوى الميت إشكال من جهه أخرى قد تعرضنا له فى مبحث الاجتهاد و التقليد من شرح العروه.

ثم ان هنا أموراً ينبغى التعرض لها إجمالاً:

الأول: أن حكم العقل بقبح التعبد و البناء على حجيه الأماره غير العلميه لا يمنع عن حكم الشارع مولوياً بحرمة كما هو ظاهر العمومات الناهيه عن العمل بغير العلم، و لا منافاه بينهما أصلاً، لعدم وقوع الحكم العقلى هنا فى سلسله معلولات الأحكام، فمع الغض عن تلك العمومات لا ينبغى الإشكال فى

غرويه المقام لقاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع.

الثاني: أن العمل بالأماره التي لم يثبت اعتبارها استناداً إليها مع الالتفات إلى عدم دليل على حجيتها يوجب الفسق و سقوط العامل بها عن درجه العدالة مع كونه كبيره، أو مع الإصرار عليه ان كان صغيره، إذ المفروض في الأمر السابق حرمة العمل شرعاً بمشكوك الحجيه بمعنى اسناد مؤداه إلى الشارع، و أنه حكم الله تعالى شأنه.

الثالث: أنه لا- مانع من العمل بالأماره المشكوكه الحجيه المثبتة لحكم رجاء و احتياطاً سواء كان ذلك الحكم استقلالياً أم ضمناً، نفسياً أم غيرياً، و ذلك لحسن الاحتياط و كونه ضدّاً للتشريع المحرم، فهو خارج عن عمومات حرمة التشريع موضوعاً، فلو قامت أماره لم يثبت اعتبارها على وجوب شىء في الصلاه أو غيرها نفسياً أو غيرياً فلا مانع من الإتيان به احتياطاً.

الرابع: أن المحرم شرعاً هو الإسناد إلى الشارع و البناء القلبي على أن مؤدى الأماره هو حكم الشارع، فان هذا هو التشريع المحرم، و أما حرمة نفس العمل الصادر على وجه التشريع فهي مبنية على كون التشريع من العناوين المغيره لأحكام العناوين الأوليه كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «و الحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به... إلخ» و مال إليه المحقق النائيني (قده) بتقريب: «أنه من الممكن أن يكون القصد و الداعى من الجهات و العناوين المغيره لجهه حسن العمل و قبحه... إلى ان قال المقرر (قده) و ظاهر قوله: - رجل قضى بالحق و هو لا- يعلم - حرمة القضاء و استحقاق العقوبه عليه، فيدل على حرمة نفس العمل».

فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص (١) شرعاً، و لا يحرز (٢) (و لا يجوز التعبد به واقعاً عدم حجتيه جزماً بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدليل خاص، كالخبر الواحد الثابت حجتيه بالدليل الخاصّ فى قبال الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد الآتى بيانه.

(٢). الظاهر أنه عطف تفسيري ل «ما لا- يعلم» و احتمال كونه عِدْلاً له بأن يكون المراد به الظن المطلق ليكون المتحصل: أن الأماره إذا لم تثبت حجيتها بدليل خاص و لا بدليل الانسداد، فالأصل عدم حجيتها (ضعيف) لأن التعبير ب «التعبد» ظاهر فى اعتبار الأماره بدليل خاص لا بدليل الانسداد العدى هو دليل عقلى على حجيه مطلق الظن الا بناء على أن نتيجته الكشف عن حجيه الظن شرعاً.

(٣). خبر «أن الأصل» أى: عدم الحجيه الفعلية التى هى موضوع للآثار =====

و لكن المصنف جعل التشريع من الآثام القلبيه مع بقاء الفعل المشرع به على ما هو عليه من الحكم واقعاً، و لعل هذا أقرب إلى الصواب، حيث ان مجرد إمكان مغيريه القصد و الداعى لجهه الحسن و القبح لا- يكفى فى الالتزام به ما لم ينهض دليل على الوقوع. و أما العمومات الناهيه عن العمل بغير العلم فظاهرها النهى عن العمل بغير العلم على نهج العمل بالعلم حجه و استناداً، فالنهى متوجه إلى ترتيب آثار العلم على غير العلم، و المراد بحرمة القضاء بالحق مع الجهل به هو اسناد الحكم بالملكيه أو غيرها إلى الشارع، و استحقاق العقوبه انما هو على ذلك.

و بالجمله: فالمتيقن حرمة نفس التشريع العدى هو اسناد شىء إلى الشارع مع عدم العلم به، و لو شك فى حرمة نفس العمل الخارجى الصادر بداعى التشريع فأصالة البراءه تنفيها.

و كيف كان فالبحث عن حرمة الفعل مسأله فقهيه و ليس مسأله أصوليه.

ص: ٢٦٨

من الحجج عليه (١) قطعاً، فانها (٢) لا- تكاد تترتب إلا- على ما اتصف بالحجيه فعلا، و لا يكاد يكون الاتصاف بها (٣) الا إذا أحرز التعبد به و جعله (٤) طريقاً متبعاً، ضروره (٥) أنه بدونه (٦) لا يصح المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد اصابته (٧) --- المرغوبه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «حجيته» راجعان إلى الموصول في «ما لا يعلم» فالحجيه الفعلية تتوقف على العلم بها، و أما الإنشائية فلا تتوقف على العلم بها.

(٢). أى: فان الآثار المرغوبه، و هذا تعليل لقوله: «عدم ترتب».

(٣). أى: بالحجيه، يعنى: أن الآثار المرغوبه لا تترتب الا على ما ثبت حجيته فعلا، و لا تثبت الحجيه الفعلية الا بعد إحراز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً.

(٤). عطف تفسيري ل «التعبد» و ضميره و ضمير «به» راجعان إلى الموصول المراد به الأماره غير العلميه، يعنى: أن موضوع آثار الحجيه مؤلف من أمرين:

أحدهما: إنشاء الحجيه و التعبد بالأماره، و الآخر: إحراز هذا الإنشاء، و المراد بالآثار المترتب على الحجيه الفعلية التى لا تنفك عنها هى المنجزيه و المؤمنيه، فان العقل ما لم يحرز حجيه الطريق لا يحكم بصحه المؤاخذه على مخالفتها، و لا كونه عذراً و مؤمناً له.

(٥). تعليل لكون موضوع آثار الحججه هو الحججه المعلومه.

(٦). أى: بدون الإحراز، و ضمير «أنه» للشأن.

(٧). أى: إصابه ما لم يعلم اعتباره، يعنى: أن العقل لا- يحكم بحسن المؤاخذه على مخالفه الواقع بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً له مع عدم إحراز العبد اعتباره، و غرضه: أن الحجيه الإنشائية المحضه لا- يترتب عليها أثر من صحه المؤاخذه ان كان الطريق مصيباً، و كونه مؤمناً و عذراً ان كان مخطئاً.

و لا يكون (١) عذراً لدى مخالفته مع عدمها، و لا يكون (٢) مخالفته تجريباً، و لا يكون (٣) موافقته بما هي موافقه ( موافقته )  
انقياداً و ان كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك (٤) إذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته  
و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لا يصح» و هذا أثر آخر للأماره المعتبره، أى: و ضروره أنه لا يكون الطريق العذرى لم يحرز التعبد به عذراً  
عند مخالفه العبد للتكليف فى صوره عدم إصابه ذلك الطريق، مثلاً إذا قام أماره غير معتبره على عدم وجوب صلاه الجمععه مع  
فرض وجوبها واقعاً و اعتمد عليها العبد فى ترك صلاه الجمععه، فان هذه الأماره غير المعتبره لا توجب عذراً للعبد فى ترك  
الواقع.

(٢). معطوف على «لا يصح» و هذا أيضاً أثر آخر للأماره المعتبره، أى: و لا يكون مخالفه ما لم يعلم اعتباره تجريباً، لإناطه صدق  
التجربى على مخالفه ما هو حجه عنده، و المفروض فى المقام عدم إحراز حجه هذا الطريق، فلا يكون مخالفته تجريباً.

(٣). معطوف على «لا يصح» و هذا أيضاً أثر آخر للأماره المعتبره، و لا يترتب الا على الأماره الثابته حجيتها.

(٤). أى: انقياداً، يعنى: و ان كانت موافقه الطريق غير المعتبر برجاء مطابقته للواقع انقياداً، و قوله: «إذا وقعت» ظرف لقوله: «و آن  
كانت».

(٥). هذا الضمير و ضمائر «اصابته، به، حجيته» راجعه إلى الموصول فى «ما لا يعلم» و قوله: «فمع الشك» نتيجه ما ذكره من كون  
موضوع آثار الحجه هو الحجه الفعلية، و أنه يقطع بانتفائها بالشك فى الحجيه، لما عرفت من بداهه انتفاء الحكم

ص: ٢٧٠

للقطع (١) بانتفاء الموضوع معه، و لعمري هذا (٢) واضح لا يحتاج (٣) إلى مزيد بيان و إقامه برهان.

و أما صحه الالتزام (٤) ----- بارتفاع الموضوع كلا أو بعضاً.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «يقطع بعدم» و ضمير «معه» راجع إلى الشك، يعنى:

حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد و العلم به، فإذا شك فى التعبد فقد انتفى العلم الذى هو جزء موضوع الحجية، و لا فرق فى القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع و جزئه.

(٢). أى: ما ذكرناه من عدم ترتب آثار الحجه على مشكوك الحجية.

(٣). الظاهر أنه تعريض بالشيخ الأعظم (قده) حيث انه تمسك لإثبات عدم جواز ترتيب آثار الحجية على مشكوك الحجية بالأدله الأربعة، حيث قال:

«و بالجمله، فنقول: التعبد بالظن الذى لم يدل على اعتباره دليل محرم بالأدله الأربعة...» فراجع.

(٤). هذا تعريض آخر بالشيخ، حيث قال بعد عبارته المتقدمه: «و يكفى من الكتاب قوله تعالى: آله أذن لكم أم على الله تفترون، دل على أن ما ليس بإذن من الله من اسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء» و حاصله: عدم اعتبار الأماره المشكوكه الحجية لأجل حرمة الالتزام بما أدت إليه الأماره، و حرمة الإسناد إليه سبحانه و تعالى إذا لم يعلم جواز التعبد بالأماره شرعاً، حيث ان حرمة الالتزام و الإسناد أثر شرعى مترتب على مشكوك الحجية، كما أن جوازهما مترتب على معلوم الحجية، و استدل على حرمتهما بالأدله الأربعة.

و محصل إيراد المصنف عليه: أن الاستدلال على عدم الملزوم - و هو هنا

ص: ٢٧١

بما أدى (١) إليه من الأحكام و صحه (٢) نسبه إليه تعالى فليستا (٣) (فليسا) من آثارها «-» .  
-----  
عدم حجيه الأماره المشكوكه الحجيه - بعدم اللازم - و هو عدم صحه الالتزام بمؤداها و عدم صحه نسبه إليه تعالى - انما يصح فى اللازم الأعم أو المساوى دون اللازم الأخص كما فى المقام، فان جواز الالتزام بمؤدى الأماره و نسبه إليه تعالى لانزم أخص لحجيتها، و ليس لازماً أعم و لا- مساوياً للحجيه حتى يكون انتفاؤهما موجباً لانتفائها، لافتراقهما فى الظن الانسدادي على الحكومه، فان الحجيه ثابتة له مع عدم جواز الالتزام و الإسناد، و حينئذ فالاستدلال على عدم اعتبار مشكوك الحجيه بحرمة الالتزام و الإسناد لا وجه له، فكما لا يدل عدم جوازهما على عدم الحجيه كما فى الظن الانسدادي على الحكومه، فكذلك لا يدل جوازهما - إذا فرض قيام دليل عليه شرعاً - على ثبوت الحجيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بما أدى الطريق إليه من الأحكام.

(٢). معطوف على «صحه الالتزام» و ضمير «نسبه» راجع إلى الموصول المراد به الحكم، و ضمير «آثارها» إلى الحجيه.

(٣). لما تقدم من عدم كونهما أعم من الحجيه و لا مساويتين لها. =====

(-). و لا يرد عليه ما فى تقرير بعض أعظم العصر دام ظلّه العالى من قوله:

«و مما ذكرناه يظهر أن ما أفاده العلامة الأنصارى (قده) من عدم جواز الالتزام و التدين بمؤدى الشىء عند الشك فى وقوع التعبد به هو الصحيح فى المقام، و أن ما اعترض عليه فى الكفايه من أن صحه الالتزام بمؤدى شىء و صحه نسبه إلى الله سبحانه ليستا من آثار حجيته لتدورا مدار حجيته وجوداً و عدماً، فان الظن الانسدادي على تقرير الحكومه مع كونه حجه لا يصح الالتزام بمؤداه و نسبه

ص: ٢٧٢

ليه سبحانه، كما أن صحه ترتبها على شىء لقيام دليل عليها لا تدل على حجيتها فى غير محله، لما عرفت من أن صحه الالتزام بمؤدى شىء أو صحه نسبته إلى الشارع لا تنفك عن حجيتها، إذ كيف يمكن أن يتعبد الشارع بشىء و يحكم بلزوم متابعتة، و مع ذلك لا يصح الالتزام به و نسبته إليه؟ أم كيف يمكن أن يصح الالتزام بمؤدى شىء و نسبته إلى الشارع بقيام دليل عليه و مع ذلك لا يكون حجه من قبله؟ بدهاه أن قيام دليل على صحه الالتزام بمؤداه و نسبته إليه يكشف عن حجيتها كما لا يخفى» لأنه ان أريد بالالتزام و صحه النسبه الالتزام بحجيه تلك الأماره و كون مؤداها هو الحكم الفعلى الذى اقتضته حجيتها، فما أفاده من التساوى بينهما فى غايه المتانته.

و ان أريد به الالتزام بكون مؤداه هو الحكم الواقعى الأولى كما هو ظاهر الآيه الشريفه و ظاهر كلام الشيخ الأعظم (قده): «فهو افتراء» فلا يمكن المساعده عليه، لأن قيام الحجه لا يحرز كون مؤداها حكماً واقعياً أولياً، و مع عدم إحراز الواقع بهذه الحجه كيف يصح الالتزام به و نسبته إلى الشارع، إذ ليس ذلك الا تشريعاً محرماً.

نعم يرد على ما أفاده المصنف بقوله: «ضروره أن حجه الظن عقلا على تقرير الحكومه... إلخ» أنه ليس للعقل حكم بالحجيه على وزان حكم الشرع بها، بل العقل يدرك حسن الأشياء و قبحها، فحكم العقل بحجيه الظن فى حال الانسداد يراد به حكمه بالتبعيض فى الاحتياط بتقديم المظنونات على المشكوكات و الموهومات، فلا يكون عدم جواز اسناد مؤدى الظن الانسدادى إلى الشارع



ضروره (١) أن حجيه الظن عقلا- على تقرير الحكومه فى حال الانسداد لا توجب صحتها ( صحتها ) فلو فرض صحتها (٢) (صحتها ) شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى (٣) فى الحجيه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها (٤)(الآثار ) و معه (٥) لما كان يضر عدم صحتها أصلا كما أشرنا إليه آنفاً (٦)، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك فى التعبد -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لبيان عدم كون صحة الالتزام و الإسناد من آثار الحجيه، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: صحة الالتزام و النسبه، و هذا تفرّيع على ما تقدم من أن صحة الالتزام و النسبه ليستا من آثار الحجيه، يعنى: بعد أن ثبت عدم كون جواز الالتزام و الإسناد من لوازم الحجيه، فلا- يكون جوازهما - على فرض ثبوته - دليلاً- على الحجيه فيما إذا شك فيها، فضميراً «به، عليه» راجعان إلى الموصول المراد به الأماره.

(٣). لما تقدم من عدم الملازمه بين صحة الالتزام و الإسناد و بين الحجيه.

(٤). أى: من آثار الحجيه، و المراد بالآثار هى التنجيز و التعذير و التجري و الانقياد، فلوازم الحجيه الكاشفه عن الحجيه وجوداً و عدماً هى هذه الآثار الأربعة، دون صحة الالتزام و الإسناد.

(٥). أى: و مع ترتب تلك الآثار عليه لا يضر عدم صحة الالتزام و الإسناد بالحجيه أصلا.

(٦). فى قوله: «ضروره أن حجيه الظن... إلخ». =====

قضاً حتى يقال: ان عدم صحة نسبه مؤدى الأماره ليس دليلاً على عدم حجيتها، لعدم صحة النسبه فى الظن الانسدادى على الحكومه مع حجيتها.

ص: ٢٧٤

و عدم جواز الإسناد ( الاستناد ) إليه تعالى غير مرتبط بالمقام (١)، فلا يكون الاستدلال عليه (٢) بمهم، كما أتعب به (٣) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أظن من النقض و الإبرام، فراجعه (٤) بما علقناه عليه و تأمل.

و قد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم فى الباب (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). لأنه بعد ما عرفت من عدم كون صحة الالتزام و الإسناد من اللوازم المساويه للحجيه أو الأعم منها، فالاستدلال على عدم حجيه مشكوك الاعتبار بحرمتها - كما صنعه الشيخ الأ-عظم (قده) - أجنبى عن محل البحث و هو عدم حجيه مشكوك الحجيه.

(٢). أى: على عدم صحة الالتزام و عدم جواز الإسناد، و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «فلا يكون الاستدلال به - أى بعدم الصحة و عدم الالتزام - عليه - أى على عدم الحجيه - بمهم».

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «كما» المراد به الاستدلال.

(٤). أى: فراجع استدلال الشيخ. و قوله: «بما أظن» متعلق ب «أتعب».

قال فى حاشيه الرسائل مستشكلا على الشيخ ما لفظه: «و لا يخفى أن التعبد بالمعنى الذى ذكره - و هو التدين يكون المظنون أو ما قام عليه الأصل أو الدليل حكم الله تعالى - ليس بلازم على كل حال لا تخيراً و لا تعييناً، و المذى لا بد منه و لا محيص عنه عقلا- هو الاستناد إلى حجه معتبره عقلا- أو نقلا- و لو كانت أصاله البراءه العقليه و هو قبح العقاب بلا بيان، و من الواضح أن الاستناد إليها فى مقام الاقتحام لا يقتضى الالتزام بحكم شرعى أصلا... إلخ».

(٥). غرضه بالمهم هو البحث عن الحجيه، و قد عرفت أن عدم صحة الالتزام

ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً (١) عن تحت هذا الأصل، أو قيل بخروجه يذكر (نذكر) في ذيل فصول: -----  
----- والإسناد لا يدل على عدم الحجية، فتقرير الأصل على الوجه الذى ذكره المصنف أولى، لما مر  
أولا من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والإسناد على انتفاء الحجية.

و ثانياً: من أن البحث عن جواز الالتزام والإسناد و عدمه، و الاستدلال عليهما بالأدلة الأربعة فقهى لا أصولى، و المناسب للبحث  
الأصولى هو البحث عن نفس الحجية لا عما يترتب عليها من الأحكام الشرعية.

\*\*\*\*\*

(١). لما كان موضوع أصاله عدم الحجية الظن المشكوك الاعتبار، فالخارج عنها يكون خروجه موضوعياً، إذ هو معلوم الاعتبار،  
و من الواضح أنه يغير مشكوك الاعتبار موضوعاً.

ص: ٢٧٦

لا- شبهه فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده (١) فى الجملة (٢)، لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات فى  
تعيين

حجيه ظواهر الألفاظ

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الظنون الخاصه الخارجه عن أصل عدم الحجيه، و غرضه:

نفى الشبهه عن حجيه ظواهر الألفاظ الكاشفه عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئى فى قبال السلب الكلى. قال الشيخ الأعظم  
(قده) متعرضاً لهذه المسأله «و منها - أى و من الأمور الخارجه عن تحت أصاله حرمة العمل بما سوى العلم - الأمارات المعموله  
فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه، و هى على قسمين... إلخ».

(٢). متعلق ب «لا شبهه» يعنى: أن عدم الشبهه فى لزوم اتباع الظواهر انما هو بنحو الإيجاب الجزئى فى قبال التفاصيل الآتية، هذا.  
و قد استدل المصنف (قده) على حجيه الظواهر بما يتألف من أمرين:

أحدهما: ما أفاده بقوله: «لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات».

ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع لهذه السيره، و الدليل على هذا الإمضاء

ص: ٢٧٧

المرادات مع القطع بعدم الردع عنها (١)، لوضوح (٢) عدم اختراع طريقه أخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه، كما هو واضح. ----- هو عدم ردعهم عنها باختراع طريقه أخرى فى مقام إفاده مرامه، و عدم الردع فى مثله يوجب القطع بالإمضاء بعد وضوح عدم مانع عن الردع.

و لا إشكال فى تسلّم المقدمتين و تماميتهما. أما الأولى، فلبداهه بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر و كشفها عن المرادات الجديده للمتكلم، و لذا لا يقبل اعتذار العبد الذى يخالف ظاهر كلام مولاه بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جديداً له. و أما الثانیه، فلوضوح كون الطريق الموصل لجل الأحكام هو الألفاظ، فلو كانت هذه الطريقه مردوعه عنده لكان اللازم احداث طريقه أخرى، و التالى باطل فالمقدم مثله.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ردع الشارع عن طريقه العقلاء. و هذا هو الأمر الثانى المتقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع... إلخ» و احتمال كون الآيات الناهيه عن اتباع الظن رادعه عن العمل بالظواهر مندفع، لما سيأتى.

(٢). تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع» و قد عرفت توضيحه.

ثم ان الأقوال فى مسأله حجيه الظواهر ثلاثه.

الأول: أنها حجه مطلقاً فى قبال تفصيلى المحقق القمى و جماعه من المحدثين كما سيأتى، و فى هذا القول أيضا أقوال و تفاصيل:

منها: أنها حجه مطلقاً يعنى: سواء أفادت الظن الشخصى أو النوعى بإرادته المتكلم لها أم لا، و سواء كان ظن شخصى أو نوعى بخلافها أم لا، من غير فرق فى ذلك كله بين من قصد افهامه بها و من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب

ص: ٢٧٨

..... و غيره فهي منوطه بنفس وضع اللفظ و حجه من غير شرط لكن ما لم يحصل العلم بإرادته خلافها، و هذا القول هو الذى استظهره المصنف (قده) و اختاره بقوله: «و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها... إلخ» و اختاره الشيخ (قده) أيضا حيث قال: «ثم انك قد عرفت أن مناط الحجية و الاعتبار فى دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميه المكتنفه بالكلام، فلا فرق بين افادته الظن بالمراد و عدمها، و لا بين وجود الظن الغير المعترف على خلافه و عدمه... إلخ».

و منها: أنها حجه بشرط افادتها - بنفسها أو من خارج - الظن بإرادته المتكلم لها.

و منها: أنها حجه بشرط عدم قيام الظن غير المعترف على خلافها، و قد ذكر الشيخ هذين القولين أيضا ناسباً لهما إلى بعض معاصريه حيث قال (قده) بعد ما اختار الحجية مطلقاً كما عرفت: «نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعترف على خلافها، لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان» و هناك أقوال و تفاصيل أخرى لم نتعرض لها تبعاً للمصنف، هذا.

و قد استدلل المصنف (قده) على مختاره بإطلاق السيره العقلائيه القائمه على الأخذ بالظواهر و اتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، و الدليل على هذا الإطلاق هو عدم صحه الاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف، و هذا كاشف قطعى عن إطلاق السيره و عدم تقيدها بأحد هذين القيدين و هما الظن بالوفاق و عدم الظن بالخلاف.

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها (١) من غير تقييد بإفادتها (٢) للظن فعلا (٣)، و لا بعدم الظن (٤) كذلك على خلافها قطعاً،  
ضروره (٥) أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها (٦) للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن (٧) -----

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن سيرتهم» و قوله: «من غير تقييد» حال من «سيرتهم» يعنى:

أن سيرتهم مستقره على اتباع الظواهر حال كون تلك السيره غير مقيده بإفادتها للظن.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «اتباعها، خلافها» راجع إلى الظهورات. و هذا إشاره إلى القول الثانى فى حجيه الظواهر مطلقاً كما  
تقدم بقولنا: «و منها أنها حجه بشرط افادتها... إلخ».

(٣). أى: الظن الشخصى، و قوله: «كذلك» أى: فعلا.

(٤). إشاره إلى القول الثالث فى حجيه الظواهر مطلقاً كما تقدم بقولنا:

«و منها أنها حجه بشرط عدم قيام... إلخ».

(٥). تعليل لعدم تقييد حجيه الظواهر بإفادتها للظن الفعلى بالوفاق، و لا بعدم الظن بالخلاف.

(٦). هذا الضمير و ضمير «مخالفتها» راجعان إلى الظهورات.

١ - التفصيل بين من قصد افهامه و غيره

(٧). هذا هو القول الثانى، و هو المنسوب إلى المحقق القمى (قده) و قد تعرض له الشيخ الأعظم بقوله: «و أما التفصيل الاخر  
فهو الذى يظهر من صاحب

ص: ٢٨٠

الظاهر عدم اختصاص ذلك (١) بمن قصد أفهامه، و لذا (٢) لا يسمع اعتذار من لا يقصد أفهامه إذا خالف (٣) ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف -----

القوانين (قده) فى آخر مسأله حجيه الكتاب و فى أول مسأله الاجتهاد و التقليد و هو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاصّ... إلخ» و حاصله: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه دون غيره. و حاصل وجه اندفاعه هو: عموم دليل اعتبار الظاهر - أعنى سيره العقلاء الثابته فى الظواهر مطلقاً حتى بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه - و الشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد افهامه بأنى لم أكن مقصوداً بالإفهام، فلا يكون مخالفه الحكم الذى تضمنه الخطاب الموجه إلى شخص معين - إذا كان شاملاً لغيره أيضاً - معصيه، و من المعلوم أن عدم السماع ليس الا لعدم صحته الكاشف عن عموم السيره قطعاً، فلا مجال لتوهم أن مقتضى القدر المتيقن من السيره التى هى دليل لبي هو الالتزام بحجيه الظواهر فى بعض الموارد لا مطلقاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اتباع الظواهر.

(٢). أى: و لأجل عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه لا يسمع اعتذار... إلخ.

(٣). قيد لقوله: «لا يسمع» و فاعل «خالف» ضمير راجع إلى «من لا يقصد» و «من تكليف» بيان للموصول فى «ما تضمنه» يعنى: إذا خالف من لم يقصد افهامه ظاهر ما تضمنه... إلخ.

ص: ٢٨١



\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى الموصول في «من لم يقصد أفهامه» يعنى: أن غير المقصود بالإفهام قد يشمله الحكم المذكور في الكلام إما بلسان العموم بمعنى كون الحكم عاماً لغير المقصود بالإفهام في ضمن المقصودين به، كما إذا سأل الراوى عن معنى الاستطاعة الشرعية الموجبه لاستقرار الحج على المكلف فقال عليه السلام: «من كان صحيحاً فى بدنه، مخلى سربه، له زاد و راحله، فهو مستطيع للحج»، فان الحكم المذكور فى الجواب يشمل بلسان العموم غير المقصود بالإفهام. و إما بلسان الخصوص، كما إذا سأل الراوى عن حكم الدماء الثلاثه، فأجاب الإمام عنه، فان الحكم الذى تضمنه ظاهر كلامه عليه السلام يشمل غير المقصود بالإفهام و هو المرأه بنحو يختص بها. =====

(-). لا- يخفى أن ظاهر عبارته المتن - بل صريحها - إناطه حجيه ظاهر الكلام بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام باختصاص الحكم المذكور فى الكلام به أو شمول عمومه له. مع أنه ليس كذلك، لوضوح أنه إذا سأل الراوى عن حكم تحيض المرأه مثلاً، فأجابه الإمام عليه السلام، ثم وقع هذا الجواب على يد رجل آخر غير الراوى، فلا إشكال حينئذ فى حجيه ظاهره بالنسبه إلى هذا الرجل الآخر غير المقصود بالإفهام أيضاً مع عدم كونه مشمولاً للحكم المذكور لا عمومياً و لا خصوصاً.

فالنتيجه: أن ظاهر الكلام حجه بالنسبه إلى كل أحد من غير فرق بين كونه مقصوداً بالإفهام و عدمه، و لا بين كونه مشمولاً للحكم و عدمه. و المناقشه فى المثال لا تقدر فى صحه المدعى.

و يصح (١) به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج، كما تشهد به (٢) صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه (٣) و لو قصد عدم افهامه فضلاً عما إذا لم يكن بصدد افهامه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لا يسمع» أى: و لذا يصح، و ضمير «به» راجع إلى «ظاهر» يعنى: و يصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به مع كونه غير مقصود بالإفهام، فصحه الاحتجاج تكشف عن حجيه الظواهر مطلقاً.

(٢). أى: كما تشهد - بعدم سماع الاعتذار و صحه الاحتجاج بظاهر الكلام - صحه الشهاده بالإقرار... إلخ.

(٣). أى: سمع الإقرار، و قوله: «من كل» متعلق بالشهاده، أى: يصح الشهاده بالإقرار من كل أحد سمع ذلك الإقرار، كما إذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو على عشرة دراهم» و لم يكن زيد مقصوداً بالإفهام، فانه يصح لزيد أن يشهد أن هذا الشخص أقر بالدراهم لعمرو عليه، بل تصح الشهاده المذكوره حتى إذا علم زيد بأن المتكلم قصد عدم افهامه بكلامه. =====

(-). الحق أن يقال: ان ظاهر اللفظ سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره حجه بيناء العقلاء مطلقاً من غير فرق بين من قصد افهامه به و غيره، و لا بين ظاهر الكتاب و السنه و غيرهما، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك.

نعم إذا علم من حال المتكلم أنه بصدد بيان مقصوده لخصوص المخاطب أو غيره ممن قصد افهامه بألفاظ خاصه كالرموز بحيث يريد إخفاء مراده عن من لم يقصد افهامه بها، فلا شك فى عدم حجيه هذه الظواهر حينئذ بالنسبه إلى غير من قصد افهامه، بل لا ينعقد ظهور لكلامه حتى ينازع فى حجيته بالنسبه

ص: ٢٨٣

لى من لم يقصد افهامه، لكون هذا البناء منه قرينه مانعه عن انعقاد ظهور لكلامه.

فان كان هذا مقصوده من التفصيل فليس هو تفصيلاً فى حجيه الظهور بين من قصد افهامه و غيره، بل هو تفصيل بين الكلام الذى له ظهور و بين الكلام الذى ليس له ظهور، و هو خارج عن موضوع البحث، لأن ظاهر العنوان هو انعقاد الظهور، و الخلاف انما هو فى حجيته مطلقاً كما هو المشهور، أو حجيته لخصوص من قصد افهامه كما نسب إلى المحقق القمى قدس سره و ان كانت عبارته لا تخلو من اضطراب بالنسبه إلى أن مورد البحث فى ظواهر الكتاب و السنه هل هو حجيتها بالنسبه إلى من قصد افهامه دون غيره أم انعقاد الظهور لهما، فلا ظهور لهما بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام، فالأولى حينئذ نقل عبارته.

قال فى بحث السنه: «و أما السنه المعلومه الصدور عنه عليه السلام، فيحتمل ضعيفاً أن تكون مثل المصنفات و المكاتيب، و لكن الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين و بلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطه تبليغهم، و مع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عليه السلام بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجيه... إلى أن قال: و ثبوت اشتراكنا غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجيه... إلى أن قال: و ثبوت اشتراكنا معهم فى أصل التكليف بالإجماع لا يوجب اشتراكنا معهم فى كيفيه الفهم من هذه الأدله، و توجه الخطاب إلينا، و لا إجماع على مساواتنا فى العمل بالظن الحاصل منها لنا».

و قال فى بحث الاجتهاد و التقليد: «لكننا نقول: المسلم منه حجيه متفاهم المشافهين و المخاطبين و من يحذو حذوهم، لأن مخاطبته كان معهم، و الظن الحاصل للمخاطبين من جهه أصاله الحقيقه أو القرائن المجازيه حجه إجماعاً» إلى أن قال: «و الحاصل:

ن دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع تأليف المصنفين سيما فى الأحكام الفرعية دعوى لا يفى بإثباتها بينه».

أقول: يكفى فى إثباتها بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقاً، و عدم الوجه فى اختصاص حجيه ظواهر الروايات المتضمنه للأحكام بخصوص الزواه بعد كون مضامينها أحكاماً كلياً لجميع المكلفين، و اقتضاء ارتكاز رواه أحاديثنا السؤال من الحكم الكلى، فلا موجب لجعل تلك الأحكام مختصه بالرواه و إثباتها لغيرهم بقاعده الاشتراك مثلاً كما ادعاه المحقق القمى.

و مما ذكرنا يظهر ما فى قوله: «و لا إجماع على مساواتنا فى العمل بالظن الحاصل منها لنا» حيث ان ظاهره تسليم ظهور الكتاب العزيز بالنسبه إلى غير المخاطبين، لكنه لا- دليل على اعتباره شرعاً، لما مر آنفاً أيضاً من حجيه ظواهر الألفاظ ما لم يحرز قرينه على إرادته الخلاف، و مجرد احتمال نصب القرينه و إرادته خلاف الظاهر لا يقدر فى حجيه بناء العقلاء على اتباع الظواهر بعد وضوح بنائهم على نفى القرينه بالأصل العقلائي.

و الحاصل: أن ما أفاده المحقق القمى (قده) من الفرق بين المقصود بالإفهام و غيره يرجع إلى جريان أصاله عدم الغفله و الخطأ فى الأول دون الثانى، حيث ان عدم إرادته الظاهر بالنسبه إلى المقصود بالإفهام ناش عن غفله المتكلم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر، أو عن غفله المخاطب عن القرينه المنصوبه من المتكلم، و احتمال الغفله فى كليهما مدفوع بأصاله عدم الغفله التى هى من الأصول العقلائيه.

و هذا بخلاف من لم يقصد افهامه، لعدم انحصار عدم إرادته الظاهر

النسبه إليه في هذين الاحتمالين حتى يندفعا بأصالة عدم الخطاء و الغفله، لإمكان أن يكون منشؤه اختفاء القرائن لأجل أمور خارجيه، فلم يثبت منهم بناء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال.

و السر في ذلك: أنه لا- يجب على المتكلم أن يعالج اختفاء القرائن الحاليه أو المقاليه عمن لم يقصد افهامه، بل الواجب عليه عند أبناء المحاوره إلقاء كلامه على وجه يفى بتمام مراده بالنسبه إلى من قصد افهامه.

ثم انه فرع على هذا المسلك عدم حجيه ظواهر الكتاب و السنه، لاختصاص حجيتها بالمشافهين المقصودين بالإفهام، و منه نشأ انسداد باب العلمى إلى معظم الأحكام، لأن إنكار حجيه ظواهرهما يوجب الانسداد المزبور.

فدعوى المحقق المذكور تنحل إلى كبرى و صغرى:

أما الأولى، فهى عدم حجيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه، لما ذكر من الوجه.

و أما الثانيه، فهى كون ظواهر الكتاب و السنه من الظواهر التى لم يقصد إفهامها لغير المخاطبين. أما الكتاب، فلعدم توجه خطاباته إلينا و عدم كونه من قبيل الكتب المقصود افهام كل من يرجع إليها. و أما الروايات، فلأن أكثرها أجوبه عن الأسئلة، فهى موجهه إلى الرّواه دون غيرهم.

و قد عرفت الإشكال فى كل من الكبرى و الصغرى، إذ فى الأولى: أن منشأ احتمال عدم إرادته خلاف الظاهر بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه و ان لم يكن منحصراً بغفله المتكلم عن نصب القرينه أو غفله المخاطب عن الالتفات إليها، الا أن أصالة الظهور أصل برأسه، و عليه استقرت طريقه العقلاء فى الأخذ بالظواهر

٢ - التفصيل فى حجيه الظواهر بين الكتاب و غيره

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى حجيه الظواهر، و هذا هو القول الثالث المنسوب إلى جماعه من المحدثين، و هو التفصيل فى حجيه الظواهر بين ظواهر الكتاب فليست بحجه و بين ظواهر غير الكتاب فهى حجه، و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا التفصيل بقوله: «أما الكلام فى الخلاف الأول فتفصيله: أنه ذهب جماعه من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان... إلخ».

=====

عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها، و منشأ هذا الأصل استقرار سيره العقلاء فى محاوراتهم على إرادته ظواهر الأقوال بملاحظه القرائن العامه أو الخاصه الحالیه أو المقالیه، و منشأ أصاله عدم الغفله هو ما يقتضيه طبع الإنسان من عدم صدور السهو و الغفله عنه.

و فى الثانيه: أن الكتاب العزيز و الروايات من قبيل كتب المصنفين كما مر آنفاً.

و أما ما عن المحقق القمى (قده) من منع حجيه الاخبار بالنسبه إلينا لوقوع التقطيع الهادم لظهورها، ففيه: أن ذلك التقطيع يهدم الظهور ممن لا- يعرف أسلوب الكلام و القواعد العربيه، أو لا- يبالي بتغير الأحكام الشرعيه، و أما العارف بأساليب الكلام و المبالي بالأحكام و الورع فى الدين كالكلينى و الشيخ و غيرهما من أرباب الجوامع، فلا يقدر التقطيع فى الظهور، و كذا الحال فى اعتماد الأئمه الأطهار عليهم الصلاه و السلام على القرائن المنفصله، فانه لا يهدم الظهور، بل يوجب الفحص عن القرينه، و عدم جواز العمل بالظواهر قبل الفحص.

و الأئمة الطاهرين (١) و ان ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيه ظاهر الكتاب، اما بدعوى (٢) اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب -----

أحدهما: الاخبار المتواتره المدعى ظهورها فى ذلك...» و الوجه الأول من الوجهين المذكورين فى الرسائل هو الاخبار و هى على طوائف.

الأولى: ما تدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به و قد جعلها المصنف أول الوجوه كما سيأتى. الثانية: ما يدل على النهى عن تفسير القرآن بالرأى، و قد جعلها المصنف خامس الوجوه. الثالثة: ما تدل على أن للقرآن مضامين عالية لا تصل إليها أفكار الرجال، و جعلها المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل ثانى الوجهين، و الوجه الثانى المذكور فى الرسائل قد جعله المصنف رابع الوجوه، و سيأتى الحديث عنه.

\*\*\*\*\*

(١). أو غيرهم عليهم السلام.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: منع الصغرى و هى الظهور، و اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، كما يرشد إليه جملة من النصوص المتضمنه لذلك.

منها: ما عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أنه «قال أبو عبد الله عليه السلام لأبى حنيفه: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال:

فبِمَ تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنه نبيه، قال: يا أبا حنيفه: تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفه: لقد ادعت علماءً و يلك ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا هو الا عند الخاص من ذريه نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم و ما ورثك الله من كتابه حرفاً - و ذكر الاحتجاج عليه - إلى أن قال: يا أبا حنيفه إذا ورد

ص: ٢٨٨

..... عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟  
فقال:

أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأى، فقال: يا أبا حنيفه: ان أول من قاس إبليس الملعون قاس على ربنا تبارك و تعالى، فقال: أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقتة من طين، قال: فسكت أبو حنيفه، فقال: يا أبا حنيفه أيما أرجس البول أو الجنابه؟ فقال: البول، فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابه، و لا يغتسلون من البول؟ فسكت، فقال: يا أبا حنيفه: أيما أفضل: الصلاه أم الصوم؟ قال: الصلاه، قال: فما بال الحائض تقضى صومها، و لا تقضى صلاتها؟ فسكت».

و منها: ما رواه زيد الشحام، قال: «دخل قتاده بن دعامه على أبى جعفر عليه السلام فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: أبو جعفر عليه السلام: بلغنى أنك تفسر القرآن، فقال له قتاده: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا بعلم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فان كنت تفسره بعلم فأنت أنت و أنا أسألك، قال قتاده: سل، قال: أخبرنى عن قول الله عز و جل فى سبيا: و قدرنا فيها السير سيرا فيها ليالى و أياما آمنين، فقال قتاده: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتاده هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب مع ذلك ضربه فيها اجتياحه؟ قال قتاده: اللهم نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده ان كنت انما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت و ان كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت و أهلكت، ويحك يا قتاده ذلك من



به، كما يشهد به (١) ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتاده عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه (٢) على مضامين شامخة و مطالب ----- خرج من بيته بزاد و راحله و كراء حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه، كما قال الله عز و جل: و اجعل أفئده من الناس تهوى إليهم، و لم يعن البيت، فيقول: إليه، فنحن و الله دعوه إبراهيم عليه السلام التي من هوانا قلبه قبلت حجته، و الا فلا، يا قتاده: فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة، قال قتاده: لا جرم و الله لا فسّرتها الا هكذا، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده انما يعرف القرآن من خوطب به».

و هاتان الروايتان تدلان على اختصاص فهم القرآن بالأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غيرهم عليهم السلام حتى يجوز العمل به حتى لو سلم حجيه الظواهر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بهذا الاختصاص، و ضمير «به» الآتى راجع إلى ظاهر الكتاب.

(٢). هذا الضمير و ضمير «أنه» راجعان إلى الكتاب، و هذا هو الوجه الثانى و حاصله: منع الصغرى أيضا - و هى الظهور - بعد عدم معرفه أبناء المحاوره بتلك المعانى الغامضه، فجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، و يشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ما رواه العياشى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شىء أبعد من عقول الرجال عن القرآن» و وردت هذه العبارة فى روايه جابر(«) و لأجل علو مضامين الكتاب العزيز لا يبلغ

ص: ٢٩٠

غامضه عاليه لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين (١) بتأويله، كيف (٢) و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل (٣) الا الأوحدي من الأفاضل؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان (٤) و ما يكون و حكم كل شىء . -----

أحد كنه معانيه الا النبي و أوصياؤه صلوات الله عليهم أجمعين.

\*\*\*\*\*

(١). و هم كما فى عده من الأحاديث: أمير المؤمنين و الأئمه من ولده عليهم السلام.

منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«الراسخون فى العلم أمير المؤمنين عليه السلام و الأئمه من ولده عليهم السلام».

(٢). أى: كيف تصل أيدي أفكار أولى الأنظار إلى مضامين الكتاب العزيز العاليه و الحال أنه لا يكاد يصل... إلخ.

(٣). و هم المتقدمون فى العلم، لأنهم الأوائل فى الرتبة، فان غيرهم متأخر عنهم فيها.

(٤). كما ورد فى عده من الروايات:

منها: ما رواه مرزم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال الله تبارك و تعالى أنزل فى القرآن تبيان كل شىء حتى و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل فى القرآن الا و قد أنزله الله فيه».

و منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «سمعتة يقول:

ان الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة الا أنزله فى كتابه و بينه لرسوله صلى الله عليه و آله الحديث».

ص: ٢٩١

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثالث، حكاة شيخنا الأعظم عن السيد الصدر، قال الشيخ مَلْخَصاً كلام السيد: «ان المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد: انا أستعمل العمومات و كثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينه، وربما أخاطب أحداً و أريد غيره، و نحو ذلك، فحينئذ لا- يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به، و القرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص... إلى أن قال: ذم على اتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات ما هي و كم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولاً- إلى خلفائه، و النبي صلى الله عليه و آله نهى الناس عن التفسير بالآراء و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل... و أيضا ذم الله تعالى من اتباع الظن، و كذا الرسول صلى الله عليه و آله و لم يستثنوا ظواهر القرآن...» (-) .

و حاصل ما أفاده المصنف في تقريبه هو: منع الكبرى - و هي حجيه كل ظهور - بدعوى إجمال المتشابه، و احتمال شموله للظاهر، و يكفي في عدم حجيه الظاهر احتمال شمول المتشابه له، إذ احتمال اندراجه في المتشابه يوجب =====

(-). و يظهر من هذه العبارة أن السيد الصدر يسلم الصغرى و هي أصل الظهور، و لكنه يمنع حجيته بزعم اندراجه في المتشابه، خلافاً لما استظهره المصنف منها في حاشية الرسائل من جعل النزاع صغرياً، حيث قال فيها:

«ثالثها كون المنع لأجل أن ما يتراءى فيه ظاهراً ليس بظاهر، اما لما عن السيد الصدر من أنه على اصطلاح خاص من وضع جديد أو مجازات لا يعرفها العرب» و ان كان في نسبة الوضع الجديد إليه منع، لتصريحه بنفسه.

و كيف كان فالإنصاف أن عبارات السيد مضطربه، فيستفاد من بعضها صغريه النزاع و من بعضها كبريوتته، فلاحظ.

من احتمال شموله له (١)، لتشابه (٢) المتشابه و إجماله.

أو بدعوى أنه (٣) و ان لم يكن منه ذاتاً، الا أنه (٤) صار منه عرضاً، للعلم (٥) الإجمالى بطروّ التخصيص و التقييد و التجوز فى غير واحد من ظواهره (٦) ----- الشك فى حجيته، و قد عرفت أن مقتضى الأصل فى مشكوك الحجيه عدم جواز العمل به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: شمول المتشابه للظاهر.

(٢). تعليل لقوله: «لا أقل...» و «إجماله» عطف تفسير للمتشابه، يعنى: بعد كون المتشابه مجملاً فيحتمل شموله للظاهر أيضاً.

(٣). أى: أن ظاهر الكتاب، و هذا هو الوجه الرابع، و قد جعله شيخنا الأعظم ثانى الوجهين، حيث قال: «انا نعلم بطرو التخصيص و التقييد و التجوز فى أكثر ظواهر الكتاب، و ذلك مما يسقطها عن الظهور» و حاصله: منع الصغرى - و هى الظهور - بتقريب: أن ظاهر الكتاب و ان لم يكن ذاتاً مندرجاً فى المتشابه، لكنه مندرج فيه عرضاً، فيسقط عن الظهور، لأجل العلم الإجمالى بطرو التخصيص و التقييد و التجوز فى الكتاب، و هذا العلم الإجمالى يمنع عن الرجوع إلى الأصول المراديه، كأصالة عدم التخصيص و غيرها، و المفروض أن حجيه الظاهر منوطه بجريان الأصول المراديه، و مع عدم جريانها - كعدم جريان الأصول العمليه فى أطراف الشبهه المحصوره - يسقط الظاهر عن الحجيه، فيكون الظاهر حينئذ بحكم المتشابه فى عدم الحجيه.

(٤). أى: أن ظاهر الكتاب، و ضمير «منه» فى الموضعين راجع إلى المتشابه.

(٥). تعليل لصيروره الظاهر من المتشابه عرضاً و ان لم يكن ذاتاً متشابهاً.

(٦). أى: ظواهر الكتاب.

ص: ٢٩٣

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الخامس، و حاصله منع الكبرى و هى حجيه كل ظهور بدعوى شمول الاخبار - الناهيه عن التفسير بالرأى -  
لحمل الكلام على ظاهره، فيحرم حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه، لأنه مصداق للتفسير بالرأى المنهى عنه، و الروايات الناهيه  
عن التفسير بالرأى عديده.

منها: ما رواه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «قال الله عز و جل. ما آمن بي من فسر برأيه  
كلامى» الحديث (١).

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن سمره قال: «قال رسول الله: لعن الله المجادلين فى دين الله على لسان سبعين نبياً، و من جادل فى  
آيات الله كفر، قال الله: و ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، و من  
أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات و الأرض، و كل بدعه ضلاله، و كل ضلاله سييلها إلى النار» الحديث (١).

و منها: ما رواه أبو البخترى عن الصادق عن آبائه عليهم السلام: «ان أهل البصره كتبوا إلى الحسين بن على عليهما السلام... إلى  
أن قال عليه السلام: فانى سمعت =====

(-). هكذا وقع فيما بأيدينا من النسخ، و الصواب «كما هو ظاهر» بإسقاط اللام، لأن غرضه بيان وضوح طرؤ الإجمال عرضاً على  
ظواهر الكتاب بسبب التخصيص و التقييد و غيرهما، و هذا لا يلائم التعبير عنه ب «الظاهر» لأنه يوهم الترييد فيه، و هو ينافى  
جزمه الناشى من العلم الإجمالى بكثره التخصيص و التقييد.

لحمل (١) الكلام الظاهر فى معنى على إرادته هذا المعنى (٢).

ولا يخفى (٣) أن النزاع يختلف صغرياً و كبروياً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغرياً، و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبرى (٤)، و يكون المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابهة -----  
جدى رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: من قال فى القرآن بغير علم فليتوبأ مقعده من النار» الحديث (٥).

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يؤجر و ان أخطأ خَرَّ أبعد من السماء».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «شمول» و قوله: «على إرادته» متعلق ب «حمل».

(٢). أى: الظاهر، فحمل الكلام على ظاهره منهي عنه، لأنه مصداق للتفسير بالرأى.

(٣). حاصله: أن الوجوه الخمسة المذكورة تختلف مقتضاها، فالنزاع بحسب الوجه الأخير و الثالث كبرى، إذ مقتضاها - كما تقدم - عدم حجيه الظاهر لا منع أصل الظهور، و بحسب الوجه الأول و الثانى و الرابع صغرى، لأن مقتضاها عدم انعقاد الظهور لكلامه تعالى.

(٤). يعنى: و ان سلمت الصغرى - و هى: القرآن له ظاهر - لكن مقتضى الوجه الثالث و الأخير منع كليه الكبرى - و هى: كل ظاهر حجه - حتى المذى ردع الشارع عن اتباعه كظاهر القرآن، فيكون سبب منع الكبرى اما لأن ظاهر القرآن من المتشابهة، و اما لكونه من التفسير بالرأى. و ضمير «اما لأنه» راجع إلى القرآن.

ص: ٢٩٥

قطعاً أو احتمالاً (١)، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى (٢).

و كل هذه الدعاوى فاسده.

أما الأولى، فبأن ( فانما ) المراد (٣) مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته (٤)، بداهه (٥) أن فيه ما لا يختص به (٦) كما لا يخفى. و ردع أبي حنيفة (٧) و قتاده -----

\*\*\*\*\*

(١). كما هو مقتضى الوجه الثالث.

(٢). كما هو مقتضى الوجه الخامس. و بالجمله: فوجه المنع كبروياً بحسب الوجه الثالث و الخامس بعد تسليم الصغرى - و هى أن للقرآن ظهوراً - هو كونه من المتشابه أو من التفسير بالرأى.

(٣). حاصل ما ذكره فى الجواب عن الدعوى الأولى يرجع إلى وجوه ثلاثة: الأول: أن المراد من الاخبار الداله على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم مجموعه من حيث المجموع من متشابهه و محكمه و ناسخه و منسوخه و عامه و خاصه و غير ذلك، لا فهم كل آيه آيه، لوضوح أن فى الكتاب المجيد ما لا يختص فهمه بهم عليهم السلام و هو ما يكون صريحاً فى معناه كقوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة و الدم...» فانها نصّ فى التحريم.

(٤). الضمائر الأربعة راجعه إلى القرآن.

(٥). تعليل لإثبات إرادته فهم تمام القرآن، و قد عرفت توضيحه.

(٦). أى: أن فى القرآن آيات لا يختص فهمها بأهله.

(٧). هذا هو الجواب الثانى عن الدعوى الأولى، و حاصله: أنه - بعد تسليم أن يكون المراد اختصاص فهم كل واحده من الآيات و ان كانت ظاهره بهم عليهم السلام - يراد من الردع عن العمل بالظواهر العمل بها استقلالاً لا مطلقاً حتى بعد

ص: ٢٩٦

عن الفتوى به انما (١) هو لأجل الاستقلال به فى الفتوى بالرجوع إليه (٢) من دون مراجعته أهله، لا عن (٣) -----  
----- الفحص عما ورد منهم عليهم السلام من المخصص و المقيّد و غيرهما. و يشهد له سؤال الإمام عليه  
السلام عن أبى حنيفة: «أ تعرف الناسخ و المنسوخ» إذ يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن و الاستدلال بها هو  
عدم معرفه الناسخ و المنسوخ و غيرهما، فإذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع، و جاز التشبث بها.

و بالجمله: فرّدع أبى حنيفة لا يمنع عن العمل بالظواهر مطلقاً كما هو مقصود المستدل - على ما ينسب إليه - بل يمنع عن العمل  
بها استقلالاً، و بدون الرجوع إلى ما ورد عنهم عليهم السلام من المخصص و القرينه و غيرهما.

و قد ذكر الشيخ الأعظم هذا الجواب بقوله: «إذ لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأى  
هو الاعتبار العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان... إلى أن قال: ان المنهى فى تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله  
عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به، و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نصّ الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن  
كما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العكس، و يرشدك إلى هذا ما تقدم فى رد الإمام على أبى حنيفة، حيث انه يعمل بكتاب  
الله، و من المعلوم أنه انما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يؤوله بالرأى، إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و ردع» و ضمير «به» راجع إلى ظاهر القرآن.

(٢). أى: إلى ظاهر الكتاب، و قوله: «بالرجوع» متعلق ب «الفتوى».

(٣). معطوف على «لأجل الاستقلال» و المقصود من العبارة: أن ردع المعصوم عليه السلام لأبى حنيفة و قتاده ليس ردعاً عن  
الفتوى مطلقاً و لو كان

ص: ٢٩٧



الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو (١) بالرجوع إلى رواياتهم و الفحص (٢) عما ينافيه و الفتوى (٣) به مع اليأس عن الظفر به، كيف (٤)؟ ----- بالرجوع إليهم عليهم السلام، بل ردعهم عليهم السلام انما هو عن الإفتاء المستند إلى ظاهر الكتاب من دون مراجعته أبي حنيفة و أضرابه إلى الأئمة عليهم السلام.

و حق العبارة أن تكون هكذا «لا لأجل أصل الاستدلال».

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، و ضمير «بظاهره» راجع إلى القرآن.

(٢). معطوف على «الرجوع».

(٣). معطوف على «الاستدلال» و ضميراً «ينافيه، به» راجعان إلى ظاهر القرآن، و الضمير في «الظفر به» راجع إلى الموصول في «ما ينافيه» المراد به المخصص أو المقيد و نحوهما.

(٤). أى: كيف يكون الردع عن الاستدلال بظاهر الكتاب مع الرجوع إلى رواياتهم، مع أنه قد وقع... إلخ، و هذا هو الجواب الثالث عن الدعوى الأولى، و حاصله: أنه لا بد من إخراج الظواهر عما دل على اختصاص فهم كل آية من الآيات بهم عليهم السلام، إذ هو مقتضى التوفيق بينه و بين الاخبار الكثيرة الأمره بالرجوع إلى الكتاب العزيز في موارد متفرقة، كالأخبار الدالة على عرض الروايات المتعارضة على الكتاب، و ما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب، و ما دل على وجوب الرجوع إلى الكتاب، و غير ذلك، فانه لا يمكن طرح تلك الاخبار الكثيرة لأجل ما دل على اختصاص فهم القرآن بأهله عليهم السلام. و النسبة بين تلك الاخبار و بين ما يدل على هذا الاختصاص و ان كانت عموماً من وجه، لاجتماعهما في الظواهر، و افتراقهما في النصوص و المتشابهات الا أن الجمع العرفي بينهما يقتضى حمل الاخبار الكثيرة على الظواهر، و حمل

و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال (١) بغير واحد من آياته ( من الآيات ).

و أما الثانيه، فلأن احتواءه (٢) على المضامين العاليه الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام و حجيتها (٣) -----  
----- غيرها على غير الظواهر، و على الظواهر قبل الفحص.

فالمتحصل: أن ظواهر الكتاب حجه كحجيه الاخبار، غايه الأمر: أن ظاهر الكتاب كظاهر السنه لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص و غيره. قال الشيخ الأعظم: «هذا كله مع معارضه الاخبار المذكوره بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه...».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الإرجاع» كما فى خبر عبد الأعلى مولى آل سام الوارد فى المسح على المراه المتضمن لقوله عليه السلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج».

(٢). أى: احتواء القرآن، و هذا رد للدعوى الثانيه - و هى اشتمال الكتاب على المطالب الشامخه المانع عن انعقاد الظهور له - و حاصل الرد: أن اشتمال الكتاب على تلك المطالب لا يمنع عن حجيه الظاهر فى الآيات المتضمنه للأحكام الشرعيه فضلا عن أصل ظهورها فيها، لأن تلك المطالب تكون فى بطون الآيات و من قبيل المعانى الكنائيه، و لا ربط لها بالمعانى التى تكون الألفاظ ظاهره فيها عند أبناء المحاوره.

و ان شئت فقل: ان محل الكلام هو حجيه ظواهر آيات الأحكام، و من المعلوم عدم المجال لإنكار الظهور بالنسبه إليها.

(٣). أى: حجيه الظواهر، و ضمير «هو» راجع إلى فهم ظواهر آيات

كما هو (١) محل الكلام.

و أما الثالثة (٢) فللمنع عن كون الظاهر ( الظواهر ) من المتشابه، فان (٣) الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس (٤) بمتشابه و مجمل.

الأحكام.-----

\*\*\*\*\*

(١). لعدم الملازمه و الارتباط بين تعذر فهم الغوامض و إمكان فهم ظواهر آيات الأحكام، فلا منافاه بين فهم بعض الآيات - ك آيات الأحكام مثلاً- - لوضوح معانيها، و بين تعذر فهم آيات أخرى لإجمالها، كما هو الشأن أيضا في بعض الروايات المشتمله على جمل يكون بعضها مجملا و بعضها ظاهراً، فان إجمال مجملها لا يسرى إلى الجمل التي هي ظاهره في معانيها.

(٢). و هي كون الظاهر من المتشابه و لو احتمالا، و حاصل ردها: منع كون الظاهر من المتشابه، إذ المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس المتشابه ظاهراً فيما هو أعم من الظاهر، و لا- مجملا- ليردد المتشابه بين الأقل - و هو خصوص المجمل - و الأ-كثر - و هو الشامل للمجمل و الظاهر - حتى يقال بعدم حجيه الظاهر، لاحتمال كونه من المتشابه. و يظهر هذا الجواب من شيخنا الأ-عظم (قده) حيث قال في جملة ما أورده على السيد الصدر: «ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات، و احتمال كونها من المتشابهات ممنوع أولاً بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغه و لا عرفاً... إلى أن قال: و ثانياً بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل...».

(٣). تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر.

(٤). أى: و ليس لفظ «المتشابه» من الألفاظ المجمله، بل هو من الألفاظ المبينه، لأن معناه هو المجمل، فقوله: «و مجمل» عطف تفسير للمتشابه.

ص: ٣٠٠

و أما الرابعه (١)، فلأن العلم إجمالاً - بطرؤ إرادته خلاف الظاهر انما (٢) يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد (٣) إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع (٤) أن دعوى -----

\*\*\*\*\*

(١). وهى كون الظاهر متشابهاً بالعرض، و حاصل ما ذكره المصنف فى ردها وجهان أشار إلى الأول بقوله: «فلان العلم...» و توضيحه: أن سبب العلم الإجمالى - بإرادته خلاف الظاهر فى جملة من الآيات - للإجمال مشروطه بعدم انحلاله بالظفر فى الروايات بالمخصصات و غيرها من موارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، و مع الانحلال لا إجمال، كما إذا علم إجمالاً - بأن موارد إرادته خلاف الظاهر عشره مثلاً - و ظفرنا فى الروايات بمقدارها، فحينئذ ينحل العلم الإجمالى بالنسبه إلى الموارد الباقية و يجوز الرجوع إلى الأصول اللفظية المراديه.

(٢). خبر «فلان».

(٣). متعلق ب «الظفر» و «بمقدار» متعلق ب «موارد» أى: الظفر بالموارد الكائنه بمقدار المعلوم بالإجمال.

(٤). هذا هو الجواب الثانى، و قد ذكره الشيخ الأ-عظم بقوله: «بأن من المعلوم هو وجود مخالفات كثيره فى الواقع فيما بأيدينا بحيث يظهر تفصيلاً بعد الفحص.

و أما وجود مخالفات فى الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم... إلخ».

و حاصل ما أفاده المصنف: أن دائره المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص و نحوه حتى بعد الظفر بمخصصات و نحوها فيما بأيدينا من الروايات و غيرها، بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به، و هذا العلم الإجمالى يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر لكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينه

ص: ٣٠١

اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة (١)، فتأمل جيداً.

و أما الخامسة (٢) -----

مجاز يكون ذلك الظاهر مما علم خروجه تفصيلاً عن أطراف الشبهه، فلا مانع حينئذ من إجراء أصاله الظهور فيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي بإرادته خلاف جملة من الظواهر مانع عن أصاله الظهور قبل الفحص لا بعده.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن دعوى» و ضمير «أطرافه» راجع إلى العلم الإجمالي، و ضمير «به» و المستتر في «يخالفه» راجعان إلى الموصول في «عما» المراد به المخصص أو المقيد، و الضمير البارز في «يخالفه» راجع إلى ظاهر القرآن.

(٢). و هي شمول الاخبار الناهيه عن التفسير بالرأى لحمل الكلام على ظاهره، و حاصل ما ذكره المصنف في الجواب عنها يرجع إلى وجوه ثلاثه.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فيمنع كون حمل الظاهر» و حاصله: أن حمل الظاهر على ظاهره ليس تفسيراً لأن التفسير - كما في مجمع البيان - هو «كشف المراد عن اللفظ المشكل» أي: أنه عبارته عن كشف القناع و رفع الحجاب، و لا-قناع للظاهر، إذ المفروض أن المعنى الموضوع له ينسب إلى الأذهان بمجرد العلم بالوضع كما هو واضح. قال الشيخ الأعظم «و الجواب عن الاستدلال بها - أي بالروايات الناهيه - أنها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و إرادته خلاف ظاهرها في الاخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً، فإن أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع».

ص: ٣٠٢

فيمنع (١) كون حمل الظاهر على ظاهر من التفسير، فانه (٢) كشف القناع و لا- قناع للظاهر. و لو سلم فليس (٣) من التفسير  
بالرأى، -----

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «فيمنع» ليلائم ما سبق.

(٢). أى: فان التفسير هو كشف القناع و رفع الحجاب.

(٣). أى: فليس حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، و هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن المنهى عنه - بعد تسليم  
شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره - هو التفسير بالرأى، و المراد به الاعتماد فى استفادة المعانى من ظواهر الألفاظ على  
الأمر الاعتبارية التى لا- اعتبار بها، لعدم افادتها الا الظن كالقياس و الاستحسانات العقلية، فإذا حمل اللفظ على معنى اعتماداً  
على ذلك الوجه الاعتبارى فهو من التفسير بالرأى، و من المعلوم أن التفسير بهذا المعنى أجنبى عما نحن فيه من حمل الكلام  
على ظاهره، لأن هذا الحمل ليس مستنداً إلى الأمر الظنى الاستحسانى، بل إلى العلم بالوضع و نحوه مما يعتمد عليه أبناء  
المحاوره فى باب استفادة المعانى من الألفاظ.

و بالجمله: فلو سلم إطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره، فليس من التفسير بالرأى الممنوع فى الاخبار «-» .

=====

(-). و عليه يحمل إطلاق الاخبار الناهية عن التفسير مثل ما رواه جابر بن يزيد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شىء من  
التفسير فأجبنى ثم سأله عنه ثانية فأجبنى بجواب آخر، فقلت: كنت أجبنتى فى هذه المسألة بجواب غير هذا، فقال: يا جابر ان  
للقرآن بطناً و له ظهر، و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، ان الآيه تكون أولها فى شىء  
و آخرها فى شىء و هو كلام متصل متصرف على وجوه»

ص: ٣٠٣

إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، و إنما كان منه (١) حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه (٢) بنظره، أو حمل (٣) المجمل على محتمله بمجرد مساعده ( مساعده ) ذاك الاعتبار عليه (٤) من دون (٥) السؤال عن الأوصياء، و فى بعض الاخبار (٦) (انما هلك الناس فى المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، فيعرفونهم» -----

\*\*\*\*\*

(١). خبر مقدم ل «كان» و «حمل اللفظ» اسمه، و ضمير «منه» راجع إلى التفسير بالرأى، و «على خلاف» متعلق ب «حمل» أى: و إنما كان حمل اللفظ على خلاف ظاهره من صغريات التفسير بالرأى لرجحانه... إلخ.

(٢). تعليل لقوله: «كان» أى: لرجحان خلاف الظاهر - بنظر من يفسر القرآن برأيه - على الظاهر بنظر غيره.

(٣). معطوف على «حمل اللفظ» و ضمير «محتمله» راجع إلى المجمل.

(٤). أى: بمجرد مساعده ذلك الأمر الاستحسانى الظنى - الذى لا عبره به - على حمل المجمل على محتمله.

(٥). متعلق بقوله: «و إنما كان منه حمل».

(٦). الظاهر أن غرضه من نقله هو الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأى، إذ ما ورد فى المتشابه من التعليل «بأنهم لم يقفوا على معناه» لا- يتأتى فى حمل الكلام على ظاهره، لأن المعنى الظاهر مما يقف عليه أبناء المحاوره، فتأمل جيداً.

ص: ٣٠٤

هذا. مع أنه (١) لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به -----

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، وهذا هو الوجه الثالث في الرد على الدعوى الخامسة، و تعرض له شيخنا الأعظم بقوله: «هذا كله مع معارضه الاخبار المذكوره بأكثر منها... إلخ» وقد نقلناها في الجواب عن الدعوى الأولى، و حاصل ما أفاده المصنف: أنه لا بد من إخراج الظواهر عن عموم الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى و ان قلنا بشمولها للظواهر، و ذلك لأن إخراجها عنها هو مقتضى التوفيق بين تلك الاخبار الشامله للظواهر و المجملات، و لحمل الظواهر على خلافها، و بين ما يدل على حجيه الكتاب مثل أخبار الثقلين، و ما دل على عرض الاخبار المتعارضه عليه، و غير ذلك، فان ما يستفاد منه حجيه الكتاب أخص، لاختصاصها بالظواهر، إذ لا معنى للإرجاع إلى المتشابه و المجمل، و الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى أعم، لشمولها للظاهر و غيره كما عرفت، فمقتضى الصنائه تخصيص عموم حرمه التفسير بالرأى بأخبار حجيه الكتاب، و إخراج الظواهر عن موضوع النهى.

و توهم كون النسبه بينهما عموماً من وجه، لشمول أخبار الحجيه للمحكّمات و هى النصوص، فتكون الظواهر مورد الاجتماع فاسد، لما فيه - بعد تسليم وجود النص في آيات الأحكام - من أن إخراج الظواهر عن دائره أخبار الحجيه يوجب حملها على المورد النادر، لندره النص جداً، فلا بدّ من معامله العموم المطلق بين أخبار النهى عن التفسير بالرأى، و بين أخبار الحجيه، و قد عرفت أن مقتضاها الالتزام بحجيه الظواهر. هذا مضافاً إلى أن قصارى ما يلزم بعد تسليم عدم ندره النص هو التعارض في الظواهر، و المرجع حينئذ هو بناء العقلاء على اتباعها.

ص: ٣٠٥



على ذلك (١) و لو (٢) سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره (٣) أنه قضيه التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين (٤)، و ما دل (٥) على التمسك به و العمل بما فيه، و عرض الاخبار -----

و بالجملة: فالظواهر خارجه عن التفسير بالرأى على كل تقدير إما موضوعاً و إما حكماً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا محيص عن حمل الاخبار الناهيه عن التفسير بالرأى على غير الظاهر.

(٢). وصلية، أى: و لو سلم شمول الروايات الناهيه لحمل اللفظ على ظاهره.

(٣). تعليل لقوله: «لا محيص» و ضمير «أنه» راجع إلى الحمل على غير الظاهر، يعنى: أن حمل الاخبار الناهيه على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها و بين الاخبار التى يستفاد منها حجيه الكتاب.

(٤). قال فى الوسائل: «و قد تواتر بين العامه و الخاصه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله و عترتى أهل بيتى، و أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

(٥). كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتفعوا ببيان الله و اتعظوا بمواعظ الله و اقبلوا نصيحه الله، فان الله قد أعذر إليكم بالجليه و اتخذ عليكم الحججه، و بين لكم محابه من الأعمال و مكارهه منها... إلى أن قال عليه السلام: و اعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذى لا يغش و الهادى الذى لا يضل، و المحدث الذى لا يكذب، و ما جالس هذا القرآن أحد الا قام عنه بزياده أو نقصان زياده فى هدى أو نقصان من عمى.. إلخ».

و كذا ما رواه حفص المؤذن و إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام فى رساله طويله كتبها إلى جماعه من الشيعة، و فيها: «قد أنزل الله القرآن

ص: ٣٠٦

المتعارضه عليه (١)، و ردّ الشروط المخالفه له (٢) و غير ذلك (٣) مما لا محيص

و جعل فيه تبيان كل شىء و جعل للقرآن و لتعلم القرآن أهلاً...».

\*\*\*\*\*

(١). أى: على القرآن، مثل ما رواه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فان لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

بل ظاهر بعض الاخبار أنه يعتبر فى حججه الخبر - و ان لم يكن معارضاً - أن لا يكون مخالفاً لكتاب الله، مثل ما رواه أيوب بن راشد عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

و كذا ما رواه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبى صلى الله عليه و آله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».

(٢). كصحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذى اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزّ و جل» و نحوه غيره.

(٣). أى: و غير الاخبار المتقدمه، و قد ذكر الشيخ الأعظم بعضها فقال فى

ص: ٣٠٧

عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا- خصوص نصوصه (١)، ضروره (٢) أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست الاظهره في معانيها، و ليس فيها (٣) ما كان نصاً كما لا يخفى. ----- مقام عدّ الاخبار المعارضه للأخبار الناهيه عن التفسير بالرأى ما لفظه: «و الاخبار الداله قولاً و فعلاً و تقريراً على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام: - لما قال زراره من أين علمت أن المسح ببعض الرأس - لمكان الباء، فعرفه عليه السلام مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب، و قول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام: انه فاسق، و قال الله تعالى: ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية، و قوله عليه السلام لابنه إسماعيل: ان الله عز و جل يقول:

يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم... إلخ».

و الحاصل: أن هذه الروايات تدل بوضوح على أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا الزواه إلى القرآن الكريم، و لا- بد أن يكون إرجاعهم إلى ظواهر الكتاب لا- خصوص نصوصه و محكماته، إذ الآيات المتكفله للأحكام ليست الاظهره في معانيها كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «ظواهره» راجعان إلى القرآن.

(٢). تعليل لقوله: «قضيه التوفيق» و قد عرفت توضيحه.

(٣). حيث ان أظهر آيات الأحكام هي آيات الإرث، و ليس شىء منها نصاً، فان قوله تعالى: «فلأمة السدس» و ان كان نصاً، الا أن إرثها من جميع التركة يكون بالإطلاق كما هو واضح. و ضمائر «فيها» في الموضعين و «بها، معانيها» راجعه إلى الآيات.

ص: ٣٠٨

\*\*\*\*\*

(١). قال فى مجمع البحرين: «تحريف الكلام تغييره عن مواضعه» و المصنف (قده) أطلقه على مطلق التغيير، فيشمل الإسقاط و التصحيف. و كيف كان فهذا وجه آخر لإسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية و ان لم نظفر إلى الآن بمن استدل به من المحدثين عليه.

نعم قال فى أوثق الوسائل ما حاصله: «ان أخبار التحريف قد جعلها شريف العلماء من جملة الأدله على عدم حجيه الكتاب، لكن الشيخ الأعظم عدل عن ذلك و تعرض لمسأله التحريف فى تنبيهات المسأله، و السر فيه عدم تمسك أحد من الأخباريين بها لتذكر فى جملة أدلتهم، و لعل السر فى ترك الاستدلال بها هو أن النزاع فى حجيه الكتاب قبل وقوع التحريف فيه كما فى زمن النبى صلى الله عليه و آله أو مع قطع النظر عن ذلك».

و كيف كان، فحاصل ما أفاده المصنف (قده) فى تقرير هذا الوجه: أن العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى الكتاب إما بإسقاط بعض الآيات و إما بتغيير موضع بعضها يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار أو يمنع عن انعقاد الظهور.

قال شيخنا الأعظم فى التنبيه الثالث: «ان وقوع التحريف فى القرآن على القول به لا- يمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك... إلخ».

(٢). أما الزيادة فقد قام الإجماع على عدمها. و التصحيف كما فى مجمع البحرين: «تغيير اللفظ حتى يغير المعنى» أقول: الظاهر أن التصحيف تغيير الكلام ماده أو هيئه بحيث يخرج عن الكلام المنزل، و مع احتمال له لم يحرز كونه من الكلام المنزل حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى. و أما الإسقاط فلا يخل بظهور الكلام و ان كان متصلا به، لبقاء ظهوره الذاتى مع اتصال القرينه به، و بقاء ظهوره

أو تصحيف و ان كانت غير بعيدة (١) كما شهد به بعض الاخبار (٢) و يساعده (٣) الاعتبار (٤) -----  
----- الفعلى مع انفصالها عنه.

\*\*\*\*\*

- (١). بل بعيدة و التفصيل فى محله.  
(٢). التى رواها بعض أصحابنا و قوم من حشويه العامه.  
(٣). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى وقوع التحريف.  
(٤). لما يترأى من عدم المناسبه بين بعض الآيات مع بعضها كقوله تعالى: «و ان خفتن أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء» فانه لا تنسب إلى الذهن مناسبه بين المقدم و التالى.

فقد روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال للزندق - لما أنكر المناسبه بين قوله تعالى: و ان خفتن أن لا تقسطوا فى اليتامى و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء -: «و أما ظهورك على تناكر قوله: فان خفتن... إلى أن قال عليه السلام: فهو مما قدمت ذكره من إسقاط المنافيين من القرآن بين القول فى اليتامى و بين نكاح النساء من الخطاب و القصص أكثر من ثلث القرآن» الحديث (١)، و لكن المراجعة إلى التفاسير ترفع هذا الاستبعاد و توضح وجه المناسبه، فان علامه الجليل الشيخ الطبرسى (قده) نقل فى مجمع البيان أقوالا سته لنظم الآية و نسقها ثم فسرها اعتماداً على المعنى الأول بقوله: «ان خفتن أن لا تعدلوا فى نكاح اليتامى ان نكحتموهن فانكحوا البوالغ من النساء، و ذلك أنه ان وقع حيف فى حق البوالغ أمكن طلب المخلص منهن بتطيب نفوسهن و التماس تحليلهن، لأنهن من أهل التحليل و إسقاط الحقوق، بخلاف اليتامى، فانه ان وقع حيف فى حقهن لم يمكن المخلص منه، لأنهن

الا أنه (١) لا يمنع عن حجيه ظواهره، لعدم (٢) العلم بوقوع الخلل فيها بذلك (٣) أصلاً. و لو سلم فلا علم (٤) بوقوعه في آيات الأحكام، و العلم ----- لسن من أهل التحليل و لا من أهل إسقاط الحقوق».

و تصدى العلامة المحقق البلاغى لبيان نسق الآيه و نظمها بوجه آخر، فراجع تفسير آلاء الرحمن.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن وقوع التحريف، و هذا جواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالى المزبور، و حاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:  
الأول: ما أشار إليه بقوله:

«لعدم العلم» و توضيحه: أن التحريف لا يوجب العلم بخلل فى الظواهر، لاحتمال عدم ارتباطه بالآيات الباقية، نظير إسقاط بعض جمل روايه مشتمله على أحكام عديده غير مرتبط بعضها بالآخر، فمثل هذا الإسقاط لا يضر بظهور الجمل الباقية.

و بالجمله: فمجرد العلم الإجمالى بالتحريف لا يسقط الظهور عن الاعتبار.

(٢). تعليل لقوله: «لا يمنع» و ضمير «فيها» راجع إلى الظواهر.

(٣). أى: بسبب وقوع التحريف.

(٤). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بوقوع الخلل فى الظواهر المانع عن حجيتها - لا علم بوقوع الخلل فى آيات الأحكام التى هى مورد البحث و الابتلاء، لاحتمال وقوع الخلل فى ظواهر غير آيات الأحكام مما يرتبط بالولاية و غيرها، و من المعلوم أنه لا- أثر للعلم الإجمالى الذى يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بخلل فى إحدى الصلوات الأربع التى صلاحها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل فى غير الصلاه الواقعه إلى القبلة لم يكن له أثر.

و قد أفاد هذا الجواب أيضا الشيخ الأعظم بقوله: «لاحتمال كون الظاهر

بوقوعه (١) فيها أو في غيرها من الآيات (٢) غير ضائر بحججه آياتها.

و العلم الإجمالى (٣) بوقوع الخلل فى الظواهر انما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه، و الا (٤) -----  
----- المصروف عن ظاهره من الظواهر المتعلقة بالأحكام الشرعيه العمليه التى أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر  
الكتاب».

\*\*\*\*\*

(١). أى: و العلم بوقوع التحريف فى آيات الأحكام أو فى غيرها غير ضائر، و ذلك لما عرفت من خروج ظواهر سائر الآيات عن  
مورد الابتلاء، فليس العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى ظواهر آيات الأحكام أو غيرها منجزاً.

(٢). بيان ل «غيرها» كآيات المتضمنه لقصص الأنبياء و الحكم و المواعظ، و ضمير «آياتها» راجع إلى الأحكام.

(٣). غرضه بيان مانعيه العلم الإجمالى بوقوع التحريف عن التمسك بظواهر القرآن إذا فرض حجه جميع ظواهر الكتاب من غير  
فرق فى ذلك بين آيات الأحكام و غيرها، لأن العلم الإجمالى بوقوع الخلل فى الظواهر فى الجملة مانع عن أصاله الظهور، فلا  
يمكن الأخذ بشىء من ظواهر الكتاب سواء كانت من آيات الأحكام أم غيرها، لكون الجميع حينئذ مورداً للابتلاء.

(٤). أى: و ان لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجه - بأن كان ظواهر خصوص آيات الأحكام حجه - و مع ذلك كان العلم  
الإجمالى مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجيه، إذ ما من ظاهر الا و يحتمل وقوع الخلل فيه، و من المعلوم أن  
الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجيه ينافى ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام.

ص: ٣١٢

لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك (١)، فافهم (٢).

نعم (٣) لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن وقوع الخلل فيه، لكونه طرفاً للعلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن، و ضميراً «حجيتها، كلها» راجعان إلى الظواهر.

(٢). لعله إشاره إلى منع خروج غير آيات الأحكام - من سائر الآيات - عن مورد الابتلاء، إذ يكفى فى الابتلاء بها جواز الاعتماد عليها فى الاخبار عن مضامينها، فلا- تختص أصله الظهور ب آيات الأحكام. و عليه، فالعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى بعض الظواهر فى الجملة يمنع عن حجيه أصله الظهور فى جميع الآيات، فالصواب حينئذ منع التحريف الموجب للخلل فى الظواهر.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لا يمنع عن حجيه ظواهره» و حاصل الاستدراك:

التفصيل فى الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة و المنفصلة بالإخلال فى الأولى دون الثانية، و توضيحه: أن الكلام المتقدم كان فى الخلل غير المخل بالظهور كما فى القرائن المنفصلة، فان الحكم فيه كما عرفت هو عدم كونه مضرراً بحجيه أصله الظهور بالنسبة إلى ظواهر آيات الأحكام.

و أما إذا كان الخلل المحتمل بالتحريف موجباً لاختلال أصل الظهور و عدم انعقاده كما فى القرائن المتصلة، فإذا احتتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعاً عن انعقاد الظهور لم تجر فيه أصله الظهور، إذ مجراها هو الظهور المعلوم و أما مشكوك الظهور، فلا مجال لجريانها فيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى بالتحريف انما لا يمنع عن حجيه أصله الظهور إذا انعقد أصل الظهور، لكون الخلل المحتمل بسبب التحريف فى القرائن المنفصلة عن آيات الأحكام غير المانعه عن انعقاد الظهور لها، دون ما إذا لم ينعقد أصل الظهور، لمنع الخلل المحتمل بالتحريف عن انعقاده كما فى القرائن المتصلة

ص: ٣١٣



بحجتيه (١)، لعدم (٢) انعقاد ظهور له حينئذ (٣) «-» و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله (٤).

ثم ان التحقيق (٥). ----- ب آيات الأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمائر «فيه، به، غيره، به» راجعه إلى ظاهر الكتاب.

(٢). تعليل ل «لأخل بحجتيه» و ضمير «له» في الموضوعين راجع إلى الكتاب و قوله: «بما اتصل» متعلق ب «الخلل».

(٣). أى: حين وقوع الخلل فى الظاهر بسبب القرينه المتصله.

(٤). هذا الضمير و المستتر فى «اتصل» راجعان إلى الموصول فى قوله:

«بما اتصل» المراد به القرينه المتصله كالحال و الاستثناء.

(٥). بعد أن أثبت حجيه ظواهر آيات الأحكام تبه على ثبوت الإخلال بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات الموجب لعدم إحراز ما هو القرآن، و باختلافها لا- يمكن الاستدلال بظاهر الكتاب، إذ المفروض اختلاف الظهور تبعاً للقراءه.

=====

(-). أقول: لا- مانع من إجراء أصاله عدم القرينه و إثبات الظهور بها ثم إجراء أصاله الظهور فيه فيما إذا كان الخلل المحتمل الحاصل بالتحريف مانعاً عن انعقاد الظهور نظير القرائن المتصله.

فالمتحصل: أنه لا- فرق فى حجيه ظواهر آيات الأحكام بين كون الخلل المحتمل بالتحريف مانعاً عن حجيه الظهور كما فى القرائن المنفصله، و بين كونه مانعاً عن انعقاد أصل الظهور كما فى القرائن المتصله، فلا- أثر للعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى ظواهر الآيات فى الجملة فى كلتا صورتين.

ص: ٣١٤

و حاصل ما أفاده المصنف: أن اختلاف القراءات إذا كان موجباً لاختلاف الظهور منع عن التمسك بالكتاب، لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهره لإثبات الحكم الشرعى. نعم بناءً على كل واحد من القولين - أعنى ثبوت تواتر القراءات و ثبوت جواز الاستدلال بكل واحده من القراءات و ان لم يثبت تواترها - لا مانع من التمسك بظواهره، و لكن لم يثبت شىء منهما، لما سيأتى من توضيحه عند تعرض المصنف له. و عليه فالاختلاف الموجب لتغيير المعنى مانع عن جواز التمسك بظواهر الكتاب.

و قد عقد الشيخ الأعمش التنبيه الثانى لبيان ذلك، فقال: «الثانى: أنه إذا اختلف القراءه فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى، كما فى قوله تعالى حتى يطهرن، فلا يخلو اما أن نقول بتواتر القراءات كلها... إلى أن قال:

و اما أن لا- نقول كما هو مذهب جماعه. فعلى الأول فهما بمنزله آيتين تعارضتا... إلى أن قال: و على الثانى فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه كما ثبت بالإجماع جواز القراءه بكل قراءه كان الحكم كما تقدم، و الا- فلا- بدّ من التوقف فى محل التعارض... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الاختلاف» أى: بنحو يوجب الاختلاف فى الظهور، و هذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور مثل «الصراط و السراط» و «بسطه و بصطه» إلى غير ذلك حيث انه لا إشكال فى جواز الاستدلال به لحجته سنداً - لتواتر قرآنيته - و ظهوراً لجريان أصاله الظهور فيه كما هو واضح.

(٢). الظاهر فى وجوب الاغتسال.

و التخفيف (١) يوجب الإخلال بجواز التمسك و الاستدلال، لعدم (٢) إحراز ما هو القرآن، و لم يثبت (٣) تواتر القراءات «-» و لا جواز الاستدلال بها «-». -----

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر فى انقطاع الدم، و قوله «يوجب» خير «أن الاختلاف».

(٢). تعليل لعدم جواز الاستدلال فيما إذا كان الاختلاف فى القراءه موجبا للاختلاف فى الظهور، و وجهه واضح، إذ لا وجه للاستدلال به ما لم يثبت قرآنيته.

(٣). إشارة إلى توهم و دفعه، أما التوهم فهو: أن اختلاف القراءات لا يوجب الإخلال بظهور الكتاب، لأن القراءات كلها متواتره، و بتواترها يحرز القرآن، فيجوز التمسك به، و لو سلم عدم تواترها بأجمعها فمع ذلك يجوز التمسك بكل واحده من القراءات استناداً إلى ما دل على جواز الاستدلال بكل قراءه، هذا. =====

(-). ظاهره أنه على تقدير ثبوت تواتر كل قراءه - كما نسب إلى المشهور خلافاً للشيخ و جماعه لإنكارهم تواترها - يجوز التمسك بها، و هو فى غاية الضعف، لأنه على مبنى الطريقيه فى الأمارات - كما هو المفروض و المعتمد - يكون الحكم التساقط، و عدم جواز الاستدلال بشىء من القراءات المختلفه مضامينها.

(--). لا يخفى ما فيه، لأن مجرد جواز الاستدلال بها انما يصحح التمسك بها فى غير صوره اختلاف الظهور باختلاف القراءه. و أما فى صوره اختلافه باختلافها فلا يصحح الاستدلال بها، بل مقتضى القاعده بناء على الطريقيه هو التساقط و عدم حجيه شىء من القراءتين المتعارضتين.

ص: ٣١٦

و ان نسب إلى المشهور تواترها، لكنه (١) مما لا- أصل له، و انما الثابت جواز القراءة بها (٢)، و لا- ملازمه بينهما (٣) كما لا يخفى.

و أما دفعه فهو الذي أشار إليه بقوله: «و لم يثبت» و حاصله: عدم ثبوت تواتر القراءات و ان نسب إلى المشهور ذلك. و كذا لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، إذ الدليل ورد في جواز القراءة بكل قراءة لا- في جواز الاستدلال به، و من المعلوم أنه لا ملازمه بينهما. فضميرا «بها، تواترها» راجعان إلى القراءات.

\*\*\*\*\*

(١). أي: لكن ما نسب إلى المشهور مما لا أصل له، لعدم ثبوته بدليل.

(٢). أي: بالقراءات، نظير ما رواه سالم بن سلمه (١) عن الصادق عليه السلام قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام و أنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عزّ و جل على حده، و أخرج المصحف الذي كتبه على عليه السلام، و قال:

أخرجه على عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه و كتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ و جل كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه و آله و قد جمعته من اللوحين فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما و الله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً انما كان على أن أخبركم حين جمعته لتقرءوه».

فان قوله عليه السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» أجنبي عن جواز الاستدلال بكل قراءة، لظهوره في جواز القراءة فقط.

(٣). أي: لا ملازمه بين جواز القراءة و بين جواز الاستدلال بها، لقصور ما دل على جواز القراءة عن إثبات جواز الاستدلال بها، فان جواز القراءة

ص: ٣١٧

و لو فرض (١) جواز الاستدلال بها، فلا حاجة ( فلا وجه ) لملاحظه الترجيح بينها «--» بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها ----- غير جواز الاستدلال كما هو واضح، هذا. و يحتمل - كما فى بعض الحواشى - أن يكون المقصود: أنه لا ملازمه بين جواز القراءه و بين التواتر، و لا بين جواز القراءه و بين جواز الاستدلال «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعد تسليم الملازمه بين جواز القراءه و بين جواز الاستدلال فلا- وجه لترجيح بعض القراءات على بعض كما احتمله شيخنا الأعظم بقوله:

«فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه كان الحكم كما تقدم، و الا فلا بدّ من التوقف فى محل التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناء على ثبوت الترجيح هنا» و المصنف أورد عليه بقوله: «فلا حاجه... إلخ» و حاصله: أن مقتضى الأصل فى تعارض الطرق هو التساقط، و ملاحظه الترجيح و التخيير فى المتعارضين من الاخبار انما هى لأجل الاخبار العلاجيه.

و بالجملة: فمقتضى القاعده بناء على الطريقيه هو التساقط، و بناء على السببيه هو التخيير كما يأتى فى باب التعارض إن شاء الله تعالى.

فالمحصل: أنه - بناء على جواز الاستدلال بكل قراءه - يكون مقتضى القاعده فى تعارض القراءتين على الطريقيه التساقط، و على الموضوعيه التخيير، =====

(-). لكن لا يبعد استفاده جواز الاستدلال من النصوص الأمره بالرجوع إلى القرآن، فليتأمل.

(--). الا- أن يفصل كما قيل بين حكايه نفس الآيه و حكايه قراءه المعصوم عليه السلام لها، فانها على الثانى حكايه فعل المعصوم عليه السلام فتدخل فى السنه المحكيه، فليتأمل.

ص: ٣١٨

عن الحجية في خصوص المؤدى (١) بناء (٢) على اعتبارها من باب الطريقيه و التخيير (٣) بينها بناء على السببيه مع (٤) عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد (٥) ----- و لا- وجه لملاحظه الترجيح و التخيير بينهما أصلا، لاختصاصها بالروايات المتعارضه.

لكن يمكن إجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين بدعوى كون القارئ راوياً للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملتهما، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يتساقطان في المدلول المطابقى، لا المدلول الالتزامى و هو نفى الثالث.

(٢). قيد لقوله: «سقوطها» و ضميرا «سقوطها، اعتبارها» راجعان إلى الأمارات.

(٣). معطوف على «سقوطها».

(٤). قيد ل «سقوطها» و ما بعده، يعنى: أن كون مقتضى الأصل في تعارض القراءتين هو التساقت بناء على الطريقيه و التخيير على الموضوعيه مبنى على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين و عدم شموله لسائر الأمارات المتعارضه. و أما بناء على عدم اختصاصه بهما فلا بدّ من الرجوع إلى الاخبار العلاجيه و ترجيح ما تقتضى تلك الاخبار ترجيحه، و لا وجه للتساقت أو التخيير كما لا يخفى.

(٥). غرضه: أنه بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور - بناء على الطريقيه - يرجع إلى العموم أو الأصل العملى على اختلاف المقامات، ففي المرأه الحائض التى انقطع عنها الدم و شك في جواز وطئها قبل الاغتسال بعد تساقط قراءتى «يطهرن» بالتشديد و التخفيف هل يبنى على عدمه لاستصحاب الحرمه، أو على جوازه، لقوله تعالى: «فأتوا حرثكم أنى شئتم» لدلالته

من الرجوع حينئذ (١) إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات. ----- على جواز  
الوطء في كل زمان، خرج منه زمان وجود الدم قطعاً، و خروج غيره مشكوك فيه، فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى  
العام؟ أو لا يتمسك بشيء منهما، بل يتشبه بأصل البراءة المقتضى للجواز، فلا بد من التأمل في الموارد حتى يعلم أن المورد  
من موارد الرجوع إلى العموم أو الأصل، والله تعالى هو الهادي.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين كون مقتضى الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط.

ص: ٣٢٠

قد عرفت (١) حجيه ظهور «-» الكلام فى تعيين المرام، فان أحرز (٢) -----

احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود

\*\*\*\*\*

(١). لَمَّا عقد الفصل السابق لبيان جهه كبرويه و هى حجيه ظواهر الألفاظ تعرض فى هذا الفصل للبحث عن الصغرى و هى إحراز الظهور و أن اللفظ الفلانى ظاهر فى المعنى، و محصل ما أفاده: أن الظهور ان أحرز بالقطع فلا شك فى حجيته و لزوم اتباعه، و ان لم يحرز به، فاما أن يكون الشك و عدم إحراز الظهور لأجل احتمال وجود القرينه، و اما للشك فى قرينه ما هو موجود، و اما للشك فى الوضع، و أن الموضوع له هل هو هذا المعنى أم غيره، فالصور ثلاث سيأتى بيانها.

(٢). بالبناء للمجهول، و النائب عن الفاعل ضمير مستتر يرجع إلى ظهور =====

(-). لا فرق فى كون منشأ هذا الظهور الوضع و غيره، لاستقرار بناء العقلاء على حجيه الظواهر و كشفها النوعى عن المرادات مع الغض عن منشأ الظهور من الوضع و غيره.

ص: ٣٢١



بالقطع، و أن المفهوم منه جزءاً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام، و الا (١) فان كان (٢) -----  
----- الكلام، و قوله: «و أن المفهوم» عطف تفسير للنائب عن الفاعل المستتر، و ضمير «منه» راجع إلى الكلام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يحرز ظهور الكلام بالقطع فان كان... إلخ.

(٢). أى: عدم الإحراز، و هذا إشاره إلى الصورة الأولى و هى كون الشك فى الظهور ناشئاً من احتمال وجود القرينه، و حاصل ما أفاده فيها: أنه لا- خلاف فى أن الأصل عدم القرينه و البناء على كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له، انما الكلام فى أن البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينه لأصالة عدمها بأن يثبت أولاً ببركه هذا الأصل ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى ثم حجيته بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم يكون أصالة الظهور حجه عند احتمال وجود القرينه بلا حاجه إلى أصل عدمى كما عليه المصنف، أم ليس فى البين الا أصالة عدم القرينه، و أن مرجع أصالة العموم و الإطلاق و الحقيقه إلى أصالة عدم القرينه كما عليه الشيخ الأعظم، حيث قال فى مقام بيان ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن ما لفظه:

«منها: الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه، و هى على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز و أصالة العموم و الإطلاق و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه... إلخ».

و عليه يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف من التزامه بأصالة الظهور التى هى

ص: ٣٢٢

لأجل احتمال وجود قرينه (١) فلا- خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه (٢) يبني على المعنى العذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ----- أصل وجودى، و ما ذكره الشيخ من إرجاع أصاله العموم و نحوها إلى أصل عدمى أعنى به أصاله عدم القرينه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: رافعه للظهور، كالقرينه الصارفه ك «يرمى» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» أو دافعه أى: مانعه عن انعقاد الظهور كالإجمال الناشى عن اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر.

(٢). أى: مع احتمال وجود القرينه، و ضمير «أنه» للشأن، و هذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم فى عبارته المتقدمه، و حاصل ما أفاده الشيخ: أن الأخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين:  
الأول: القطع بعدم وجود قرينه على خلافه.

الثانى: البناء على عدم القرينه - فيما إذا شك فى وجودها - بأصاله عدم القرينه.

و أورد عليه المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل بأن بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يقطع بوجود قرينه على الخلاف، و ليس بناؤهم على إجراء أصاله عدمها فى ظرف الشك فى وجودها كما يدعيه شيخنا الأعظم (قده) قال فى حاشيه الرسائل: «و كذا أصاله عدم القرينه فى مثل المقام، فان المعلوم من حالهم انما هو عدم الاعتناء باحتمالها فى صرف الظهور المستقر عليه الكلام لا فى أصل انعقاده و استقراره له لو لم يكن المعلوم منهم خلافه».

و الفرق بين مختار الشيخ و المصنف هو: أنه بناء على ما أفاده الماتن يحمل الكلام على ظاهره عند احتمال وجود القرينه بلا حاجه إلى التمسك بأصاله

ص: ٣٢٣

..... عدم القرينه. و بناءً على مذهب الشيخ يكون الأخذ بالظهور منوطاً بإجراء  
أصالة عدم القرينه المشروط بالفحص عنها و اليأس عن الظفر بها «-» .

فحاصل الفرق بينهما: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينه عند احتمالها بناءً على مذهب الشيخ  
(قده) و لا يتوقف عليه بناء على مذهب المصنف (قده).  
=====

(-). و لكن الحق الاحتياج إلى كليهما معاً، أما أصل عدم القرينه فلنفيها ليثبت به بقاء الظهور الثابت بالوضع و نحوه و عدم  
عدول المتكلم عنه بقرينه، و أما أصالة الظهور فلا إثبات حجيه هذا الظهور الذي ثبت بقاؤه بأصالة عدم القرينه، و كونه مراداً  
جدياً للمتكلم، فالأصل العدمي ينقح الصغرى، و الوجودي يثبت الكبرى.

و بالجملة: ففي المقام مراحل ثلاث: الأولى: أصل الظهور الثابت بالوضع و نحوه. الثانية: بقاء هذا الظهور و عدم عدول المتكلم  
عنه، و المثبت له أصالة عدم القرينه. الثالثة: كون هذا الظاهر مراداً و يثبت بأصالة الظهور.

و لا يخفى أن صريح كلام الشيخ (قده) رجوع الأصول المراديه من أصالتي العموم و الإطلاق إلى أصل عدمي و هو أصالة عدم  
القرينه. لكن الظاهر خلافه، إذ شأن أصالة عدم القرينه إحراز بقاء الظهور و عدم العدول عنه كما تقدم آنفاً، و شأن الأصول  
المراديه الوجوديه كأصالتي العموم و الإطلاق إثبات كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم و كاشفاً عن مرامه، فعلى هذا تكون أصالة  
عدم القرينه محققه لموضوع الأصول المراديه و متقدمه عليها رتبته، فلا يغني إجراء أصالة عدم القرينه عن هذه الأصول المراديه،  
كما أن ما استظهره المصنف من اكتفائه بأصالة الظهور غير خال عن الإشكال، لما عرفت من عدم إغناء أصالة الظهور عن أصالة  
عدم القرينه، لأنها محققه لموضوع أصالة الظهور.

ابتداء (١)، لا أنه يبنى عليه (٢) بعد البناء على عدمها (٣) كما لا يخفى، فافهم (٤).

و ان كان (٥) لاحتمال قرينه الموجود، فهو و ان لم يكن مجالا ( بمحل للإشكال بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد،  
الا

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنه يبنى على المعنى الموضوع له من دون إجراء أصاله عدم القرينه و البناء على عدمها ليتوقف على الفحص و عدم الظفر بالقرينه.

(٢). أى: على المعنى الظاهر، و ضمير «أنه» للشأن، و ضميرا «لولاها، عدمها» راجعان إلى القرينه.

(٣). يعنى: لا أنه تجرى أصاله عدم القرينه أولاً ثم يبنى على ظهور اللفظ فى معناه.

(٤). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى التعليقه من أنه لا- بد أولاً- من إجراء أصاله عدم القرينه ليثبت موضوع أصاله الظهور حتى تجرى هى فيه.

(٥). معطوف على قوله: «فان كان» و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه - و هى الشك فى قرينه الموجود - يعنى: و ان كان عدم إحراز الظهور للشك فى قرينه الموجود كاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدده كقوله: «أكرم الفقهاء و النحاه و الأصوليين الا شعراءهم» فان الاستثناء صالح للرجوع إلى الأخيره و إلى الجميع أيضا، فملخص ما ذكره فيه: أنه - بناء على حجيه أصاله الحقيقه تعبداً من العقلاء لا من باب الظهور - لا إشكال فى البناء على المعنى الحقيقى و عدم رفع اليد عنه الا بحجه على خلافه، لعدم اشتراط الظهور فى حجيه أصاله الحقيقه على هذا البناء، فهى حجه سواء كانت كاشفه عن المراد أم لا.

هذا بناء على ما هو الصحيح من كون العبارة «و ان لم يكن مجالا» أو «و ان لم يكن بمحل». و أما بناء على كون النسخه «و ان لم يكن بخال عن

ص: ٣٢٥

أن الظاهر (١) أن يعامل معه (٢) (معها) معاملة المجمل.

و ان كان (٣) لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغيره أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حجيه الظن فيه (٤) -----  
----- الإشكال» فلا- يستقيم المعنى، وذلك لأن الاستفادة من العبارة حينئذ هو: أنه بناء على حجيه  
أصالة الحقيقة من باب التعبد يشكل التمسك بها فى الشك فى قرينيه الموجود، حيث ان حجيتها عند العقلاء اما مطلقه أو مقيده  
بوجود الظهور و ان لم يكن من باب الاتفاق كاشفاً عن المراد، فعلى الأول تجرى أصالة الحقيقة دون الثانى، لعدم انعقاد الظهور  
للكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه. و لكن بطلان هذا التوجيه واضح، إذ بناء على إناطه الحجيه بالظهور لا تعبد فى البين لكون  
الظهور كاشفاً عادياً عن المراد، فالصواب كما عرفت أن تكون العبارة هكذا «و ان لم يكن مجالاً أو بمحل» فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). لأن أصالة الحقيقة حجه من باب الظهور لا التعبد، فحينئذ يعامل معه معاملة المجمل، لإجمال الكلام بسبب ما احتف به مما  
يصلح للقرينيه، فلا- ظهور حتى تجرى فيه أصالة الظهور، و من المعلوم أن حكم المجمل حينئذ الرجوع إلى الأصل العملى فى  
المسأله.

(٢). أى: مع الكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه.

(٣). معطوف على «فان كان لأجل و هذا إشاره إلى الصورة الثالثه - و هى الشك فى الموضوع له - أى: و ان كان عدم إحراز  
الظهور لأجل الجهل بالمعنى الموضوع له لغيره أو المفهوم منه عرفاً، فحكمه عدم حجيه الظن فيه، لأنه ظن بالظهور، و لا دليل إلاّ  
على حجيه الظهور المعلوم، فيبقى الظن بالظهور داخلاً تحت أصالة عدم حجيه الظن.

(٤). أى: فى هذا الظهور الذى لم يحرز للشك فى منشئه و هو الموضوع

فانه (١) ظن في أنه ظاهر، و لا دليل على حجيه الظن بالظواهر ( و لا دليل الا على حجيه الظواهر ).

نعم (٢) نسب إلى المشهور حجيه قول اللغوى بالخصوص (٣) في تعيين الأوضاع، و استدل لهم ( و استدلالهم ) باتفاق العلماء (٤)، بل ----- له أو مفهومه العرفى، و ضمير «منه» راجع إلى الكلام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الظن بظهور اللفظ فى الموضوع له - الذى لم يعلم وضع اللفظ له - ظن فى أن اللفظ ظاهر فى هذا المعنى، و من المعلوم عدم حجيه هذا الظن، لأنه - مع فرض كونه مضموناً - لم يحرز الظاهر الذى هو موضوع الحجيه ببناء العقلاء حتى يكون الظن بالظهور حجه فيه.

حجيه قول اللغوى

(٢). هذا استدراك على قوله: «و لا دليل على حجيه الظن بالظواهر» و حاصله:

أنه إذا كان منشأ الشك فى الظهور الجهل بالموضوع له، فقد نسب إلى المشهور حجيه الظن الحاصل من قول اللغوى به، و استدل لهم بوجوه خمس سيأتى بيانها.

ثم ان هذه المسأله عنوانها شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه عدا وجوه ذكرها فى إثبات جزئى من هذه المسأله، و هى حجيه قول اللغويين فى الأوضاع، فان المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه... إلخ» فراجع.

(٣). أى: بأدله خاصه سيأتى بيانها، لا بدليل الانسداد.

(٤). هذا هو الوجه الأول من الوجوه التى استدل بها على حجيه قول

ص: ٣٢٧

العقلاء (١) على ذلك (٢)، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله (٣) في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمه و اللجاج، و عن بعض (٤) دعوى الإجماع على ذلك (٥).----- اللغوى، و حاصله: أنه استقرت سيره العلماء على التمسك بقول اللغوى في مقام الاستدلال، إذ لو سئلوا عن الوجه الداعى لهم إلى جعل لفظ قالباً لمعنى لأجابوا بأن الداعى إلى ذلك هو الظفر بذلك المعنى فى كلام اللغويين، و لو كان هناك لجاج و مخاصمه لسكت الخصم بذلك، و لا يعترض عليهم بأنه لا ينبغى التمسك بقول اللغوى فى تشخيص الأوضاع، و السكوت و عدم الإنكار دليل على اتباع قول اللغوى عندهم و عملهم به.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى و حاصله: استقرار سيره العقلاء بما هم عقلاء على الرجوع إلى قول اللغوى و الاستناد إلى كلامه فى تشخيص الموضوع له عن غيره، و الظاهر أن هذه السيره ممضاه لعدم الردع عنها. و قد تعرض شيخنا الأعظم لبيان هذين الوجهين بقوله: «و كيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد».

(٢). أى: على التمسك بقول اللغوى الكاشف عن حجيته.

(٣). أى: اللغوى، و قوله: «بلا إنكار» متعلق ب «يستشهدون».

(٤). كالسيد المرتضى على ما نسب إليه.

(٥). أى: على حجيه قول اللغوى، و هذا هو الوجه الثالث و الفرق بينه و بين الوجه الأول أعنى اتفاق العلماء هو: أن الأول و كذا الثانى إجماع عملى على الرجوع إلى قول اللغوى بما أن قوله حجه، و هذا الوجه إجماع قولى. و قد

ص: ٣٢٨

وفيه (١): أن الاتفاق ممنوع (٢)، و لو سلم ( و ان الاتفاق لو سلم اتفاهه (٣) ----- ذكره شيخنا الأعمظم بقوله: «وقد حكى عن السيد (ره) فى بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين».

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب عن الوجه الأول و الثانى أعنى اتفاق العلماء و العقلاء معاً، و حاصل ما يمكن استفادته من العبارة أجوبه ثلاثه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملى على الرجوع إلى قول اللغوى لا من العقلاء و لا من العلماء.

الثانى: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لا يفيد ذلك الاتفاق شيئاً، إذ مناط حجيته هو الكشف عن دليل معتبر، و هو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيره فى زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردعها مع إمكانه دليلاً على إمضائه.

الثالث: أن السيره لما كانت دليلاً لياً، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو صورته اجتماع شرائط الشهاده من التعدد و العدالة فى اللغوى، و مع الشك فى اجتماع الشرائط - كما هو محل البحث - لا تكون السيره حجه، و الا فلا كلام فيما إذا حصل العلم أو الوثوق بقوله.

و المذكور فى الرسائل من الأجوبه عن الاتفاق هو هذا الثالث، قال (قده):

«و فيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على اعتبار التعدد... إلخ».

(٢). إشاره إلى الجواب الأول المتقدم بقولنا: «عدم ثبوت الاتفاق...».

(٣). الضمير راجع إلى الاتفاق، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى المتقدم



غير مفيد «-» مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه (١) مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.

و الإجماع المحصل (٢) غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، ----- بقولنا: «انه على تقدير...» و مقصوده (قده): أنه لو سلم وقوع الإجماع العملي من العلماء و العقلاء من باب الاتفاق على حجية قول اللغوى فهذا الاتفاق العملي غير مفيد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع أن المتيقن من الاتفاق العملي هو الرجوع إلى قول اللغوى مع اجتماع شرائط الشهادة، و هذا إشاره إلى الجواب الثالث.

(٢). هذا رد للدليل الثالث و هو دعوى الإجماع عليه، و حاصل ما أفاده فى الرد:

أن الإجماع اما محصل و اما منقول. أما المحصل، فهو غير حاصل، إذ بعد احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقق الإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

و أما المنقول، ففيه إشكالان:

أحدهما: أن الإجماع المنقول ليس حجة فى شىء من المقامات كما =====

(-). ان كان غرضه من عدم الإفاده تسليم ثبوت الاتفاق فى زماننا و عدم ثبوته فى زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردع الشارع إمضاء للسيرة، ففيه: أنه يمكن إثبات اتصال السيره المحققه فى زماننا قطعاً بزمان المعصوم عليه السلام بالاستصحاب.

و ان كان غرضه عدم ثبوت حجية السيره مع فرض اتصالها بزمانه عليه السلام، ففيه: أن عدم الردع عن مثلها مع عدم مانع عنه كتنقيه أو غيرها دليل على إمضائها، و هو كاف فى حجيتها.

ص: ٣٣٠

خصوصاً في مثل المسأله مما احتمال قريباً (١) «-» أن يكون وجه ذهاب

سيجيء إن شاء الله تعالى. وقد أشار إلى هذا بقوله: «غير مقبول».

ثانيهما: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه لا يبقى وثوق بكون الإجماع تعديلاً، فلو سلم حجيه الإجماع المنقول في سائر الموارد لا يمكن الاعتماد عليه هنا، لاحتمال مدركيته. وقد أشار المصنف إلى هذا الإشكال بقوله: «خصوصاً في مثل المسأله».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الرابع من الوجوه التي استدلت بها على حجيه قول اللغوى، و هو أوسع من الوجوه الثلاثه المتقدمه، و حاصله: أن قول اللغوى معتبر، لأنه من أهل الخبره فيما يختص به، و قد بنى العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره فيما يختصون به، فيكون الرجوع إلى اللغوى من باب الرجوع إلى أهل الخبره.

و هذا الوجه حكاه الشيخ عن الفاضل السبزواري (قدهما) بقوله: «قال الفاضل السبزواري - فيما حكى عنه في هذا المقام - ما هذا لفظه: صحه المراجعه إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص

(-). و يستفاد من عباره المصنف حيث جعل الإجماع مدركياً أن هناك وجهاً آخر لحجيه قول اللغوى و هو استقرار سيره العقلاء على مراجعه أهل الخبره من كل فن كما حكاه شيخنا الأعظم عن الفاضل السبزواري. لكن لو أريد إثبات المعنى الحقيقي بالرجوع إلى اللغوى من حيث انه من أهل الخبره، ففيه: أنه ليس من أهل خبره الأوضاع حتى يصح الرجوع إليه، بل ليس هو من أهل خبره موارد الاستعمال أيضاً، لوضوح اعتبار النظر و الرأى في خبرويه، فاعتبار العدد و العداله حينئذ متجه.

ص: ٣٣١

الجل لو لا الكل هو اعتقاد أنه (١) مما اتفق عليه (٢) العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما (٣) (مما) اختص بها، و المتيقن من ذلك (٤) انما هو فيما إذا كان الرجوع موجباً للوثوق و الاطمئنان، و لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل (٥) «-» لا- يكون ----- بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان» و قد أورد المصنف (قده) على هذا الدليل بوجهين كما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الرجوع إلى قول اللغوى.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الرجوع إلى أهل الخبره، و قوله: «من الرجوع» بيان للموصول.

(٣). متعلق ب «الرجوع».

(٤). أى: من الرجوع إلى أهل الخبره، و هذا أحد الإيرادين على الدعوى المتقدمه، و حاصله: أن المتيقن من هذه السيره العقلائيه هو ما إذا حصل الوثوق و الاطمئنان بقول أهل الخبره، و لا يحصل ذلك من قول اللغوى، و مع عدم حصوله لا دليل على اعتبار قوله و ان كان من أهل الخبره.

(٥). هذا هو الإيراد الثانى، و حاصله: - بعد تسليم حجه قول أهل الخبره - أن الرجوع إلى قول اللغوى أجنبى عن الرجوع إلى أهل الخبره، ضروره أن اللغوى ليس من أهل الخبره بالأوضاع، بل شأنه ضبط موارد الاستعمال، لا تعيين حقائقها و مجازاتها، فاللغوى خبير بموارد الاستعمال من دون أن يميز الحقائق عن المجازات. =====

(-). الأولى تقديم هذا الإيراد الثانى على الأول، بأن يقال: «ليس

ص: ٣٣٢

اللغوى من أهل خبره ذلك (١)، بل انما هو من أهل خبره موارد الاستعمال «-» بداهه (٢) أن همّه ضبط موارد، لا تعيين أن أياً منها (٣) كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً «--» وإلا لوضعوا لذلك (٤) علامه، -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: من أهل الخبره بالأوضاع، و الأولى أن يقال: «من أهل الخبره بها».

(٢). تعليل لعدم كون اللغوى من أهل الخبره بالأوضاع.

(٣). أى: من موارد الاستعمال، و ضمير «همه» راجع إلى اللغوى، و ضمير «موارده» إلى الاستعمال، و ضمير «فيه» إلى «أيا».

(٤). غرضه إثبات عدم كون اللغوى خبيراً بالأوضاع، و حاصله: أنه لو كان خبيراً بكل من المعانى الحقيقه و المجازيه لكان اللازم وضع علامه لتشخيص =====

للغوى من أهل الخبره أولاً، و لم ينهض دليل على اعتبار قوله - بعد تسليم كونه من أهل الخبره - ثانياً لأن مناط اعتبار قولهم - و هو إفاده الوثوق - مفقود فى قول اللغوى، فلا وجه لاعتباره.

لكن فيه: أن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره ليس على الوثوق الشخصى، بل النوعى، و هو حاصل من قول اللغوى بناءً على كونه من أهل الخبره.

(-). بل ليس اللغوى من أهل خبره موارد الاستعمال أيضا بناء على اعتبار النظر و الحدس فى خبرويه كما هو كذلك، و قد مرت الإشارة إليه فى بعض التعاليق.

(--). لكن الإنصاف أن اللغوى و ان لم يكن خبيراً بالأوضاع و عارفاً بالحقائق و المجازات، الا أن قوله موجب لظهور اللفظ فى المعنى الذى استعمله فيه، و هذا المقدار كاف فى إثبات الظهور الذى هو موضوع الحجه العقلانيه.

ص: ٣٣٣

و ليس ذكره أولًا (١) علامه كون اللفظ حقيقه فيه، للانتقاض (٢) «-» بالمشترك.

و كون (٣) موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن تحصى، ----- الحقائق عن المجازات، و عدم وضعها له دليل على عدم اطلاعه بالأوضاع.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى وهم و دفعه، أما الوهم فهو: أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقى و مجازى، فما يذكره اللغوى أولًا- هو المعنى الحقيقى، فتقديم أحد المعنيين أو المعانى بالذكر علامه كونه هو المعنى الحقيقى.

و أما الدفع، فهو: أن ذكر أحد المعانى أولًا ليس علامه كون اللفظ حقيقه فيه و مجازاً فى سائر المعانى، لانتقاضه بالمشترك، إذ من المسلّم أن جميع المعانى المذكوره له قد وضع بإزائها اللفظ، فلو كان المذكور أولًا هو المعنى الحقيقى لزم أن يكون ما عداه من المعانى الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات، و هذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ بإزاء جميع المعانى.

و عليه فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولًا هو المعنى الحقيقى حتى يكون اللغوى لأجله عالماً بالأوضاع مضافاً إلى علمه بموارد الاستعمال.

(٢). تعليل لقوله: «ليس» و قد عرفت توضيحه. و ضميراً «ذكره، فيه» راجعان إلى المعنى.

(٣). هذا هو الدليل الخامس على حجيه قول اللغوى، و حاصله: التمسك بدليل الانسداد، بتقريب: أن باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات منسد، =====

(-). هذا النقض غير وارد، إذ للقائل بعلايمته أن يقول باختصاص أماريته بحال الجهل، و أما مع العلم بتعدد الوضع و الاشتراك اللفظى فليس ذكره أولًا علامه الوضع، فالأولى منع العلاميه لعدم الدليل عليها.

ص: ٣٣٤

لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً بحيث (١) يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه و ان (٢) كان المعنى معلوماً فى الجملة لا يوجب (٣) ----- و الرجوع إلى البراءة غير جائز لاستلزامه الخروج عن الدين، أو المخالفه القطعيه فى كثير من الموارد، و الاحتياط غير واجب للعسر، و الأ-صول الشخصيه باطله، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فيتعين العمل بقول اللغوى، لكونه مفيداً للظن.

و بالجملة: فانسداد باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات يوجب اعتبار الظن الحاصل فيها بقول اللغوى، للاحتياج إلى معرفه معانيها.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «العلم بتفاصيل» و بيان له.

(٢). وصلية، و هو قيد ل «انسداد باب العلم» و مثال معلوميه المعنى إجمالاً لفظ «الغناء» فانه و ان تردد بين كونه مطلق الصوت المطرب و بين كونه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع، لكن القدر المتيقن منه هو المشتمل على الترجيع، و أما غيره فلم يظهر شمول لفظ الغناء له.

و مثله لفظ الصعيد، فانه لا- يعلم أنه مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص. و غيرهما من الألفاظ المأخوذه فى حيز الخطابات الشرعيه التى لا يعلم مفهومها سعه و ضيقاً مع العلم بالمعنى فى الجملة.

(٣). خبر قوله: «و كون» و جواب عنه، و ملخصه: أن فرض الانسداد فى تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمى فى الأحكام الشرعيه لا يجدى فى حجه قول اللغوى، إذ لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة فى موارد انسداد باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات المحذور اللازم من انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى معظم الأحكام من العسر و الحرج الناشئين من الاحتياط

ص: ٣٣٥

اعتبار قوله ما دام (١) انفتاح باب العلم بالاحكام كما لا يخفى، و مع الانسداد (٢) كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن من باب حجيه مطلق الظن ----- و الخروج عن الدين، أو المخالفه القطعيه الكثيره الناشى من جريان البراءه، و عليه، فلا- يثبت اعتبار قول اللغوى فيها، مع أن جريان مقدمات الانسداد منوط بترتب أحد هذين المحذورين، و من المعلوم أنه لا- يلزم من إجراء أصل البراءه فى موارد الجهل بتفاصيل اللغات محذور الخروج عن الدين، كما لا يلزم من إجراء أصل الاحتياط فى تلك الموارد العسر أو الحرج المنفيان فى الشريعه المقدسه، و مع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لا يتم دليل الانسداد لإثبات حجيه الظن الحاصل من قول اللغوى، نعم إذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين ثبت انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، فيصير مطلق الظن - الذى منه الظن الحاصل من قول اللغوى - حجه.

فالتتيجه: أنه لا تتم مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجيه قول اللغوى.

ثم ان ما تقدم من تقرير الانسداد و جوابه قد أفاده الشيخ الأعظم (قده) بقوله:

«و لا يتوهم أن طرح قول اللغوى غير المفيد للعلم فى ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الأحكام، لاندفاع ذلك بأن أكثر موارد اللغات إلا ما شدّ و ندر كلفظ الصعيد و نحوه معلوم من العرف و اللغه كما لا يخفى... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). ظرف لقوله: «لا يوجب» و «دام» هنا تامه بمعنى ثبت، أى: لا يوجب اعتبار قوله فى ظرف ثبوت انفتاح باب العلم.

و الأولى أن يقال: «ما انفتح باب العلم بالاحكام» أو «ما دام باب العلم بالاحكام مفتوحاً».

(٢). أى: و مع انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى معظم الأحكام كان

و ان فرض انفتاح باب العلم باللغات (١) بتفاصيلها فيما عدا المورد (٢).

نعم (٣) لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد قول اللغوى حجه فى خصوص هذا المعظم بشرط افادته الظن، فحجتيه حينئذ تكون من باب حجه مطلق الظن و ان فرض انفتاح باب العلم و العلمى بالنسبه إلى ما عدا هذا المعظم من اللغات، و قد تقدم تقريبه بقولنا: «نعم لا ريب... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). فلا يكون انسداد باب العلم و العلمى فى اللغات منشأ لحجيه قول اللغوى.

(٢). أى: فيما عدا المورد الذى لا يعلم تفصيل المعنى اللغوى فيه.

(٣). غرضه الاستدراك على ما ذكره من أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات لا يوجب اعتبار قول اللغوى، و أن المدار على الانسداد فى الأحكام، و حاصل الاستدراك: أن الانسداد فى اللغات و ان لم يترتب عليه اعتبار قول اللغوى، لعدم كونه دليلا على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمه لتشريع حجه قول اللغوى إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره، فيكون حينئذ من الظنون الخاصه كما تبّه عليه شيخنا الأعظم (قده) بقوله فى صدر المسأله:

«فان المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه و ان كانت الحكمه فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردّها».

و بالجملة: فالانسداد حكمه لتشريع الحجيه لقول اللغوى و لو فى حال انفتاح باب العلم، لا عله لتشريعها له حتى لا يعتبر قوله مع التمكن من تحصيل العلم فى المورد، و الداعى إلى جعل الانسداد حكمه لا- عله هو منافاه إطلاق دليل حجتيه الشامل لحالتي إمكان العلم و عدمه لعليه الانسداد المقتضيه لاختصاص حجتيه بحال الانسداد كما لا يخفى.

ص: ٣٣٧



باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له (١) على نحو الحكمة لا العله.

لا يقال (٢): على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فانه يقال (٣): مع هذا (٤) لا يكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فانه (٥) ربما يوجب القطع بالمعنى (٦) و ربما يوجب القطع  
بأن اللفظ -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: لاعتبار قول اللغوى، و ضمير «اعتباره» راجع إلى قول اللغوى.

(٢). هذا إشكال على ما تقدم فى الجواب عن الاستدلال على حجيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره بالأوضاع، و حاصل الإشكال: أنه على ما ذكرت - من عدم حجيه قول اللغوى لعدم كونه من أهل الخبره بالأوضاع - لا يبقى فائده فى الرجوع إلى اللغه، لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

(٣). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن ما أنكرناه هو اعتبار قول اللغوى من حيث كونه ظناً، و أما إذا أفاد الوثوق و الاطمئنان - خصوصاً مع اتفاق كلهم أو جلهم على معنى - فلا إشكال فى اعتباره من هذه الحثيه، إذ قول اللغوى حينئذ يكون من مناشى الحجه و هى - أى الحجه - العلم العادى أو الوجدانى، لا أنه بنفسه حجه، و لا منافاه بين هذا - أى حصول الوثوق بقول اللغوى أحياناً - و بين ما تقدم سابقاً بقوله: «و لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع» إذ ما ذكره هناك راجع إلى عدم الوثوق بقوله فى الأوضاع فى كل مورد، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله فى بعض الموارد كما ظاهر.

(٤). أى: مع عدم كون اللغوى من أهل الخبره بالأوضاع لا يكاد... إلخ.

(٥). أى: فان الرجوع إلى قول اللغوى ربما... إلخ.

(٦). المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى بقرينه مقابلته لقوله (قده): «ظاهر فى معنى... إلخ» يعنى: أن الرجوع إلى قول اللغوى ربما يوجب القطع

فى المورد ظاهر فى معنى (١) بعد الظفر به و بغيره (٢) فى اللغة و ان لم يقطع ( نقطع ) بأنه حقيقه فيه (٣) أو مجاز «-» كما اتفق كثيراً، ----- بالمعنى الحقيقى، كما أنه ربما يوجب القطع فى مورد بظهور اللفظ فى معنى أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، و هذا المقدار - أعنى القطع بظهور اللفظ فى معنى ما - كاف فى مقام الإفتاء، لعدم توقفه على معرفه أن المعنى حقيقى أو مجازى.

\*\*\*\*\*

(١). فما نفاه هناك هو الوثوق بالأوضاع فى جميع الموارد، فلا ينافيه حصوله فى بعض الموارد، فتدبر.

(٢). أى: بعد الظفر بذلك المعنى و بغير ذلك المعنى فى اللغة، و غرضه:

أنه بعد الظفر بذلك المعنى و بغيره فى اللغة ربما يحصل الوثوق بقرائن حاله أو مقالیه أو مقامیه بكون اللفظ ظاهراً فى ذلك المعنى، فيحمل عليه فى مقام الاستنباط.

(٣). الضمير راجع «إلى «معنى» فى قوله: «ظاهر فى معنى» أى: و ان لم نقطع بأن اللفظ - الذى كان ظاهراً فى معنى - حقيقه فى ذلك المعنى أو مجاز فيه، لكفايه الظهور فى مقام الفتوى. =====

(-). بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوى أيضاً بعد البناء على وثاقته فى نقل موارد الاستعمال، بأن يقال: انه بعد وقوفه على استعمال أهل اللسان لفظاً فى معنى بلا- قرينه، فلا- محاله يكون ذلك المعنى حقيقياً، إذ لو كان مجازياً لنصبوا عليه قرينه، و احتمال نصبهم لها و إهمال اللغوى لذكرها خلاف ما فرض من كونه ثقه فى النقل، كما أن احتمال وجود قرينه خفيه على اللغوى مندفع بالأصل.

و بالجملة: فنقل اللغوى لموارد الاستعمال - مع ملاحظه ما عرفت - يدل

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن القطع بظهور اللفظ فى معنى - و ان لم يعلم بأنه معنى حقيقى له - كافٍ فى مقام استنباط الحكم، إذ المدار على الظهور، و هو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقياً أو مجازياً، كما تقدم.

فتلخص: أن قول اللغوى حجه من باب الظن المطلق بناءً على تماميه مقدمات الانسداد فى الأحكام، و غير حجه بناءً على عدم تماميتها و ان فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات، إذ لا يكفى مجرد ذلك فى إثبات حجه قوله كما مر، إلا إذا أفاد الوثوق و العلم العادى بكون اللفظ ظاهراً فى المعنى، و الله العالم. =====

لى وضع اللفظ فيما استعمل فيه، و هذا غير كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، إذ المدار هنا على الظهور المجرد عن القرينه بمعونه الأصل العقلانى، و هناك على الاستعمال فى المعنى المعلوم قصده، مع الجهل بكونه حقيقه أو مجازاً، و من المعلوم أن مجرد الاستعمال ليس أماره على الحقيقه.

(-). لا يخفى أن لسيدنا الأستاذ (قده) و جهاً لحجيه قول اللغوى قد أفاده فى مجلس الدرس و فى حقائق الأصول بقوله: «ثم ان أقوى ما يستدل به على حجه قول اللغوى هو ما دل على حجه خبر الثقة فى الأحكام. و دعوى أن خبر اللغوى ليس متعرضاً للحكم، لأنه من الخبر عن الموضوع فاسده، لأن المراد من الخبر فى الأحكام كل خبر ينتهى إلى خبر عن الحكم و لو بالالتزام... إلخ».

و ملخصه بطوله: أن ما دل على حجه خبر الثقة فى الأحكام يشمل قول اللغوى، حيث ان الاخبار عن الحكم أعم من الدلاله المطابقه كما إذا قال الراوى: «سمعت الإمام عليه السلام يقول: يجوز التيمم بالتراب الخالص» فانه اخبار عن

لحكم الشرعى مطابقه، و من الدلاله الالتزاميه، كما إذا قال اللغوى: «الصعيد هو التراب الخالص» فانه أيضا اخبار عن الحكم الشرعى - و هو جواز التيمم - بالدلاله الالتزاميه.

و بالجمله: فقول اللغوى حجه بمناط اخباره عن الحكم الشرعى التزاماً، و لا فرق فى حجه الاخبار عنه بين الدلاله المطابقه و الالتزاميه، هذا.

أقول: قد يختلج بالبال أنه لا يخلو من الغموض، إذ يتوجه عليه:

أولاً: أن الدلاله الالتزاميه و ان لم تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه، لكنها تتبعها فى الوجود، فدلاله قول اللغوى على الحكم الشرعى التزاماً منوطه بدلاله اللفظ على معناه المطابقى أولاً، و المفروض عدم كون اللغوى من أهل خبره الأوضاع حتى يدل قوله على المعنى المطابقى، و يكون الاخبار عنه اخباراً عن لازمه و هو الحكم الشرعى، و انما هو من أهل خبره موارد الاستعمال على ما قيل.

و عليه، فدلاله قول اللغوى على الحكم الشرعى التزاماً ممنوعه، فلو قال اللغوى: «الصعيد هو التراب الخالص» و دل النص على جواز التيمم بالتراب الخالص لم يدل قوله هذا من ناحيه دلالاته على جواز التيمم بالتراب الخالص على كونه معنى حقيقياً للصعيد أو مصداقاً له.

و ثانياً: أنه يعتبر فى الدلاله الالتزاميه اللزوم عقلاً أو عرفاً على ما هو مذكور فى علم الميزان، و ذلك مفقود بين المعنى اللغوى و الحكم الشرعى، ضروره أن الأحكام الشرعيه مجعولات ثابتة لموضوعاتها تعبداً، و ليست من لوازمها

لعقلية أو العرفية، فجعل الأحكام الشرعية من لوازم المعانى اللغوية حتى يكون قول اللغوى اخباراً عنها التزاماً مما لم يظهر له وجه.

و بعبارة أخرى: لو قال الشارع: «الغناء حرام» و كان معنى الغناء مجملاً، لم يكن قول اللغوى: «الغناء مطلق الصوت المطرب» اخباراً عن حرمة الغناء التزاماً، الا إذا ثبت أنه معنى الغناء مطابقه، و أن الحرمة من لوازمه، و قد عرفت آنفاً عدم ثبوتها.

أما الأول، فلعدم كون اللغوى من أهل خبره الأوضاع.

و أما الثانى، فلعدم كون الأحكام الشرعية من اللوازم العقلية أو العرفية لموضوعاتها.

و ثالثاً: أنه يستلزم الدور، حيث ان الدلالة الالتزامية - كما مر - تتوقف على الدلالة المطابقية، و هى تتوقف أيضاً على الدلالة الالتزامية، إذ المفروض أن الاخبار عن اللازم - و هو الحكم الشرعى - يوجب الاخبار عن ملزومه و هو المعنى المطابقى اللغوى الذى صار حجة لأجل الاخبار عن اللازم.

و رابعاً: أن قياس قول اللغوى على موضوع الحكم الشرعى - الواقع فى الاخبار الثابت قطعاً تبعاً لحكمه - مع الفارق، إذ الموجب لحجيه خبر الواحد بالنسبة إلى الموضوع هو دلالة الاقتضاء، بداهه أنه لو لم يثبت الموضوع المذكور فى الخبر لم يمكن الاستدلال به على الحكم أصلاً، و لزم لغويه حجيه خبر الواحد غالباً، مثلاً إذا قال الراوى: «سألت الإمام عليه السلام عن الفأره التى وقعت فى البئر، فأجاب عليه السلام: أنه ينزح منها سبع دلاء» فإنه لو لم

ثبت بهذا الخبر وقوع الفأره فى البئر لم يكن وجه للاستدلال به على الحكم الشرعى و هو الانفعال الزائل بنزح سبع دلاء.

و ما ذكره (قده) من الأمثله من هذا القبيل سواء أخبر الراوى بالموضوع فقط كما إذا قال: «دخلنا على المعصوم عليه السلام يوم الجمعة، و قال: هذا يوم عيد، أو هذا المكان وادى العقيق»، أم أخبر بالموضوع و الحكم معاً، كما إذا قال عليه السلام: «هذا مسجد الشجره يجب الإحرام فيه، أو المشعر الحرام يجب الوقوف فيه» فانه لو لم يثبت بخبر ابن مسلم مثلاً كون هذا المكان أحد المكانين المذكورين لم يثبت وجوب الإحرام أو الوقوف فيه، لعدم صحه التمسك بروايه ابن مسلم مثلاً على ذلك بدون ثبوت الموضوع.

و الحاصل: أن دلاله الاقتضاء تقتضى حجه الخبر فى كل من الحكم و الموضوع، بخلاف قول اللغوى، لعدم جريان دلاله الاقتضاء فيه، فلا دليل على حجيته الا ما ذكرناه فى التعليقه السابقه لو تم، فلاحظ.

ثم انه على تقدير عدم حجيته، فان كان للفظ ظاهر عرفاً أخذ به و ان لم يعلم كونه معنى مطابقاً له، و ان لم يكن له ظاهر فان تردد بين المتباينين و كان التكليف المتعلق به إلزامياً كما إذا فرض تردد الواجب يوم الجمعة بين أربع ركعات و ركعتين و خطبتين احتياط بالجمع بينهما، و ان تردد بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بالاحتياط فى الأقل و الأكثر الارتباطيين أتى بالأكثر، و على القول بالبراءه فيهما أتى بالأقل.

ثم انه لا بأس ببيان الوجوه التى يمكن الاستدلال بها على حجيه قول اللغوى

جمالاً، و هي أمور:

الأول: أن اللغوى من أهل الخبره، و قد استقر بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره من دون اعتبار العداله و العدد، بل و لا الإسلام.

و فيه: ما عرفت من أن اللغوى ليس من أهل الخبره.

الثانى: إجماع العلماء على اعتبار قول اللغوى فى تعيين الأوضاع اللغويه و الرجوع إليه فى تعيينها.

و فيه: أن تحقق الإجماع التعبدى فى المقام - مع أنه ليس من موارد - غير معلوم، لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه التى استدلت بها على اعتبار قول اللغوى من حصول الوثوق لهم بقوله، أو الانسداد الصغير، أو غيرهما.

الثالث: جريان مقدمات الانسداد الصغير فى باب اللغات.

و فيه: أن المدار فى حجه الظن الانسدادي هو انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الفقه - لا فى اللغة - كما قرر فى محله.

الرابع: ما أفاده سيدنا الأستاذ (قدس سره) فى حقائق الأصول، و قد عرفته.

الخامس: ما بيناه فى التعليقه السابقه بقولنا: «بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوى أيضا بعد البناء على وثاقته... إلخ».

السادس: أن قول اللغوى يفيد الاطمئنان.

و فيه: أنه أخص من المدعى، لاختصاصه بموارد اتفاق اللغويين، و أما موارد اختلافهم فلا يحصل الوثوق بقولهم فيها.

الإجماع المنقول بخبر واحد (٢) (بالخبر الواحد) حجه عند كثير

الإجماع المنقول

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن صغرويه الإجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد، بمعنى: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق الخبر الواحد - حتى إذا ثبتت حججه الخبر بما سيأتي من الأدله كان الإجماع المنقول به حجه أيضا - أم لا؟ و سيأتي بيانه.

وقد تعرض لهذه المسأله شيخنا الأعظم بقوله: «و من جمله الظنون الخارجه عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى أنه من أفراد، فيشملة أدلته، و المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال فى الاخبار هو التعرض للملازمه «-» بين حججه الخبر و حجيته».

(٢). و أما المنقول بالخبر المتواتر فهو كالمحصل فى الاعتبار، و لذا خصصوا النزاع بالمنقول بخبر الواحد. =====

(-). لا يخلو هذا التعبير من المسامحه، إذ المقام من باب استلزام الحكم



ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص (١) من جهه (٢) أنه من أفراده «-» من دون أن يكون عليه (٣) دليل بالخصوص، فلا بدّ في  
اعتباره من شمول أدله اعتباره (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدليل خاص لا بدليل عام كدليل الانسداد.

(٢). متعلق ب «حجه» و تقريب لدليل المشهور القائلين بحجيه الإجماع المنقول من جهه كونه من أفراد الخبر الواحد.

(٣). أى: على اعتبار الإجماع المنقول، يعنى: أن كون الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد كاف في حجيته بعد ثبوت حجيه  
نفس الخبر الواحد، و لا تتوقف حجيته على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص مع الغض عن أدله حجيه الخبر.

(٤). أى: اعتبار الخبر الواحد، و ضميراً «في اعتباره، له» راجعان إلى الإجماع المنقول. =====

لثابت للكلى لبعض أفرادها، لا- من باب الملازمه بين المتلازمين، و لأجل فرديه الإجماع المنقول للخبر كان الأنسب تأخيره عن  
بحث الخبر الواحد و جعله متمماً له، لأن العلم بشمول أدله حجيه الخبر له منوط بتقديم بحثه على بحث الإجماع المنقول حتى  
يظهر أن المراد بالخبر معنى يشمل الإجماع المنقول.

فلعل الأولى أن يقال: «هو التعرض لفرديه الإجماع المنقول لخبر الواحد حتى يشمل دليل اعتباره لكونه من أفرادها».

(-). لا يخفى أنه بناء على اختصاص أدله حجيه الخبر بالحسى لا يكون الإجماع المنقول من أفرادها حتى يشمل إطلاق أدلته أو  
عمومها إلا على بعض المباني في الإجماع كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٦

له بعمومها أو إطلاقها (١).

## و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور

### الأول (٢): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه

السلام، و مستند القطع به (٣) لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه (٤) بدخوله عليه السلام فى المجمعين شخصاً و لم يعرف عيناً (٥)، -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «عمومها» راجعان إلى أدله اعتباره.

ملاك حجيه الإجماع

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر بيان مناط حجيه الإجماع المحصل، و أنه القطع برأى الإمام عليه السلام، ثم التعرض لمنشأ هذا القطع و أنه أحد أمور أربعة تعرض لها فى المتن و سيأتى توضيحها.

(٣). أى: مستند القطع برأى الإمام عليه السلام لحاكي الإجماع.

(٤). أى: علم الحاكي برأيه عليه السلام، و هذا هو الطريق الأول لاستكشاف قول المعصوم من الإجماع و يسمى بالإجماع الدخولى، قال شيخنا الأعظم (قده):

«و على أى تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السلام فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالة عليه بالتضمن، فيكون الاخبار عن الإجماع اخباراً عن قول الإمام... إلخ».

(٥). إذ مع معرفته عليه السلام عيناً يخرج المحكى عن الإجماع المنقول قطعاً و يدخل فى نفس الخبر الواحد جزمياً، فيكون كسائر الروايات المرويه عنهم عليهم السلام.

ثم ان هذا الإجماع الدخولى الموجب لعلم الناقل بدخول الإمام عليه السلام

أو قطعه (١) ----- فى المجمعين قد يكون بسماع هذا الناقل الحكم من جماعه يعلم إجمالاً بأن أحدهم الإمام عليه السلام، وقد يكون بغير السماع كما إذا ظفر بفتاوى متعدده يعلم بأن إحداها فتوى الإمام عليه السلام، فان فى هاتين الصورتين يعلم الناقل بدخول رأى الإمام عليه السلام فى آراء المجمعين «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «علمه» و ضمير «قطعه» راجع إلى حاكى الإجماع، يعنى: أو قطع الحاكى - باستلزام ما يحكيه من الإجماع - لرضا الإمام عليه السلام بمورد الإجماع من باب اللطف. و هذا هو الطريق الثانى من الطرق الأربعة التى يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام المسمى بالإجماع اللطفى، و هو طريقه الشيخ الطوسى (قده) و أتباعه، و تقرّبه: أن وجود الحكم الواقعى فى أقوال أهل عصر واحد لطف، و هو واجب على الإمام عليه السلام عقلاً، فإذا اتفق أهل عصر واحد على حكم واحد يعلم بقاعده اللطف رضاه عليه السلام به، قال الشيخ الأعظم (قده): «الثانى: قاعده اللطف على ما ذكره الشيخ =====»

(-). فالمستفاد من كلماتهم اختصاص الإجماع الدخولى بدخول قوله عليه السلام فى أقوال المجمعين سواء كان شخصه الأجل داخلهم أم لا، و على هذا فيكون فعله و تقريره عليه السلام خارجين عن الإجماع الدخولى المصطلح و ان كانا حجّتين أيضاً، كما إذا صدر فعل عن جماعه نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، أو صدر فعل من شخص بمحضر جماعه نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، فسكتوا بأجمعهم مع إمكان الردع منهم على تقدير كونه خلاف الواقع، فان هذا الفعل أو التقرير ليس من الإجماع الدخولى المصطلح و ان كان بنفسه حجه.

ص: ٣٤٨

باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا (١) من باب اللطف، أو عاده (٢) ----- في العده، و حكى القول به عن غيره من المتقدمين... إلخ» ثم ذكر بعض عبائر الشيخ من العده، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). قيد للاستلزام، و «من باب اللطف» متعلق به، يعنى: استلزام ما يحكيه الحاكي لرضا الإمام عليه السلام من باب اللطف.

(٢). معطوف على «عقلا» و هذا هو الطريق الثالث، و يسمى بالإجماع الحدسى، و هو على وجهين: الأول: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على نظر واحد، مع الملازمه عاده بين اتفاقهم و بين رأيه عليه، و ذلك لأن اتفاق جمع على مطلب مع اختلاف الأنظار و الأفكار يكشف عن كون ذلك المطلب الذى اتفقوا عليه من رئيسهم، و هذا الكشف عادى، لا عقلى، إذ لا ملازمه عقلا بينهما.

الثانى: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه مع عدم الملازمه بين اتفاقهم و رأيه عليه السلام، فالكشف عن رأيه عليه السلام يكون من باب الصدفة و الاتفاق، فاتفق العلماء على حكم كاشف - فى نظر الناقل - عن رأى الإمام من باب الاتفاق بلا استلزام عقلى أو عادى له، و يكون هذا الكشف من جهه الحدس الذى هو عبارته عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهره الشامل للاستلزام العقلى و العادى «-». .  
=====

(-). لكن جرى اصطلاحهم فى هذا المقام على إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى و التشرفى و الملازمه العقليه الثابته بقاعده اللطف، و الملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير، و هو إمضاؤه عليه السلام لقول أو فعل صدر بمحضه الشريف مع عدم مانع من ردعه، فان سكوته عليه السلام

ص: ٣٤٩

أو اتفاقاً (١) من جهة الحدس ( حدس رأيه عليه السلام ) و ان «-» لم تكن (٢) -----

ثم ان هذا الطريق تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «الثالث من طرق انكشاف قول الإمام لمدعى الإجماع الحدس، و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه إلى أن قال: الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و اجتهادات كثيره الخطأ... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «عقلاً» فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

(٢). قيد لقوله: «اتفاقاً» و بيان له، يعنى: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورته عدم الملازمه بين ما يحكيه مدعى الإجماع و بين رأيه عليه السلام، إذ مع الملازمه بينهما لا يكون حصوله اتفاقياً بل هو عقلي أو عادى كما تقدم.

و بالجملة: فمستند القطع برأى الإمام عليه السلام كما يكون علم الحاكي بدخوله عليه السلام في المجمعين، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام  
=====

قرير لذلك القول أو الفعل. و عليه، فالحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقاً.

(-). في هذا التعبير مسامحه، إذ ليس للاتفاق الا-فرد واحد، و هو ما لم يكن فيه ملازمه لا عقلاً و لا عادة، مع أن ظاهر العبارة وجود فردين له أشار إلى الخفى منهما بقوله: «و ان لم تكن» فالأولى إبداله بقوله: «بأن لم تكن» ليكون مفسراً للاتفاق.

ص: ٣٥٠

ملازمه بينهما (١) عقلا- و لا عاده، كما هو (٢) طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث (٣) انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقلية و لا الملازمه العاديه غالباً (٤)، و عدم العلم بدخول جنبه عليه السلام في المجمعين عاده يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه (٥) يظهر ممن اعتذر عن وجود ----- عقلا أو عاده، للملازمه العقلية أو العاديه، كذلك قد يحصل علمه به من جهه حدسه برأيه عليه السلام من باب الاتفاق و الصدفة، لا من جهه الملازمه بينهما عقلا أو عاده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين ما يحكيه مدعى الإجماع و بين رأى الإمام عليه السلام.

(٢). أى: الاستلزام الاتفاقي، و غرضه (قده) استظهار المباني المعهودة في الإجماع من الكلمات - بعد بيان وجوه مستند القطع برأى الإمام عليه السلام ثبوتاً - و أنه أحد الطرق الثلاثه المتقدمه، و سيأتى الرابع منها، فان الظاهر من كلمات المتأخرين - بقرينه عدم اعتقادهم بالملازمه العقلية و العاديه، و عدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين - هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه عليه السلام اتفاقاً و تصادفاً. و قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «... فلم يبق مما يصلح أن يكون مستنداً في الإجماعات المتداوله على ألسنه ناقلها الا الحدس... إلخ» فراجع.

(٣). هذا وجه استظهار المصنف لكون مستند المجمعين هو القطع الحاصل برأيه عليه السلام من باب الاتفاق، و قد تقدم توضيحه.

(٤). قيد ل «عدم الملازمه» يعنى: حيث انهم - مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمه العقلية و العاديه في غالب الموارد - يحكون الإجماع، فقوله: «يحكون» خبر «انهم».

(٥). الضمير للشأن، و هذا إثبات للإجماع الدخولى استظهاراً من كلمات

المخالف بأنه (١) معلوم النسب أنه (٢) استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام، و ممن (٣) اعتذر ( عنه ) بانقراض عصره (٤) أنه استند إلى قاعده اللطف. هذا (٥) ----- القائلين باعتبار الإجماع، لدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و حاصله:

أن الظاهر ممن يعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أن مستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و ذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله عليه السلام في المجمعين، و الا فخروجه قادح في ثبوت الملازمه مطلقاً كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأن المخالف، و هو متعلق ب «اعتذر».

(٢). فاعل «يظهر» و الضمير راجع إلى الموصول المراد به المعتذر.

(٣). معطوف على «من اعتذر» و الغرض منه استظهار الإجماع اللطفي من كلمات الأصحاب، و توضيحه: أنه يكفي - في استلزام ما يحكيه مدعى الإجماع لرأى الإمام عليه السلام بقاعده اللطف - اتفاق أهل عصر واحد، فلا يقدح خروج من انقراض عصره - و ان كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعده اللطف، بخلاف الإجماع الدخولى، فان خروج المجهول نسبه قادح في العلم الإجمالي بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و كذا يقدح في ثبوت الملازمه العاديه، بل الاتفاقية أيضا، فتدبر.

(٤). أى: عصر المخالف، و ضمير «عنه» راجع إلى وجود المخالف، و ضمير «أنه» إلى المعتذر.

(٥). يعنى: ما استظهرناه - من المسلكين المزبورين - من عباراتهم قد صرحوا به أيضا. و انما جعلنا المشار إليه موردى الاستظهار - أعنى قوله: «كما

ص: ٣٥٢

مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك (١) على ما يشهد به (٢) مراجعهم كلماتهم، وربما يتفق (٣) لبعض الأوحدي وجه آخر من (٤) تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه ( و أخذ ) الفتوى من جنبه، و انما لم ينقل عنه (٥)، بل يحكى -----  
----- أنه يظهر ممن اعتذر... إلخ» و قوله: «و ممن اعتذر... إلخ» أى: الإجماع الدخولى و اللطفى فقط، و لم نجعله شاملاً للقسم الأول - أعنى الإجماع الحدسى الاتفاقى - لأن المصنف (قده) جعله فى كلمات المتأخرين من المسلمات، و لذا عبر عنه بقوله: «كما هو طريقه المتأخرين».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بموردى الاستظهار و هما: الإجماع الدخولى و اللطفى.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به تصريحات الأصحاب بما ذكرناه من اللطفى و الدخولى.

(٣). هذا هو الطريق الرابع من طرق استكشاف رأى الإمام عليه السلام و القطع به، و مستند هذا القطع تشرف مدعى الإجماع بحضوره عليه السلام، و يسمى بالإجماع التشرفى، فيقول من يرزقه الله تعالى هذه النعمة العظمى: «إجماعاً» أو ينقل روايه مرسله مثل قوله: «و روى كذا» و من هنا يقال: ان مراسيل الكافى ليست كسائر المراسيل هذا، و لا يخفى أن عد هذا من أقسام الإجماع لا يخلو من المسامحه، بل هو أجنبى عنه.

(٤). بيان ل «وجه آخر» و ضميراً «تشرفه، أخذه» راجعان إلى حاكى الإجماع

(٥). أى: و انما لم ينقل حاكى الإجماع الحكم عن الإمام عليه السلام بعنوان الروايه و الحديث بأن يقول: «سمعت» أو «قال» و نحوه، بل ينقله بنحو الإجماع لبعض دواعى الإخفاء.

ص: ٣٥٣



## الأمر الثانى (٢)

----- : أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتاره ينقل

\*\*\*\*\*

(١). كالتقيه كما فى بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدعى رؤيته - عليه و على آبائه الطاهرين أفضل الصلاة و السلام و عجل الله تعالى فرجه الشريف - فى زمن الغيبه. مثل ما رواه البحار<sup>(١)</sup> عن إكمال الدين و الاحتجاج:

«خرج التوقيع إلى أبى الحسن السمرى: يا على بن محمد السمرى، اسمع أعظم الله أجر إخوانك فيك، فانك ميت ما بينك و بين سته أيام، فاجمع أمرك، و لا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبه التامه، فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالى ذكره، و ذلك بعد طول الأمد و قسوه القلوب و امتلاء الأرض جوراً، و سيأتى من شيعتى من يدعى المشاهده، ألا فمن ادعى المشاهده قبل خروج السفينانى و الصحيحه فهو كذاب مفتر، و لا- حول و لا- قوه الا- بالله العلى العظيم» ثم قال علامه المجلسى (قده): «لعله محمول على من يدعى المشاهده مع النيايه و إيصال الاخبار من جانبه عليه السلام إلى الشيعة على مثال السفراء، لئلا ينافى الاخبار التى مضت و ستأتى فيمن رآه عليه السلام و الله يعلم».

اختلاف الألفاظ الحاكيه للإجماع

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهتين: إحداهما ثبوتيه، و الأخرى إثباتيه. أما الوجهه الأولى - و هى التى أشار إليها بقوله: «أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع» - فهى: أن نقل الإجماع يتصور ثبوتاً على نحوين: الأول:

نقل السبب و المسبب معاً الثانى نقل السبب فقط، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، و المسبب هو نفس قوله عليه السلام.

رأيه عليه السلام فى ضمن نقله حدساً (١)، كما هو (٢) الغالب، أو حساً و هو نادر جداً، و أخرى لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلاً (٣) أو -----

أما النحو الأول، فتاره يكون كلاهما حسين كالإجماع الدخولى، فان ناقل الإجماع الدخولى ينقل كلا من السبب و المسبب عن حس، كما إذا قال:

«اتفق المسلمون» أو «أجمعوا» أو «اتفقت الأمة» أو «أهل القبلة» الظاهر فى دخول الإمام عليه السلام فى ضمنهم. و أخرى يكون السبب حسياً و المسبب حدسياً كما فى غير الإجماع الدخولى من اللطفى و التقريرى، و المراد بالحدس هنا - كما تقدم - مطلق ما لم يستند إلى إحدى الحواس الظاهره، فيشمل جميع أقسام الإجماع الا الدخولى، و التشرفى، أما الدخولى فلما تقدم من أن السبب و المسبب كليهما فيه حسيان، و أما التشرفى فلخروجه عن الإجماع موضوعاً و ان سمي به، لما تقدم من وجهه.

و أما النحو الثانى أعنى نقل السبب فقط - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و أخرى لا ينقل» - فحاصله: أن غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب أعنى اتفاق العلماء بمثل «أجمع أصحابنا» الظاهر فى عدم شموله للإمام عليه السلام، و لا بد فى صحه نقله من كون الاتفاق فى نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام. و أما الجهه الثانيه الإثباتيه فسيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا أراد بالإجماع اتفاق جميع العلماء حتى الإمام عليه السلام، فحينئذ يكون نقل رأى المعصوم عليه السلام حدسياً، و نقل رأى غيره حسياً.

(٢). يعنى: أن نقل رأى الإمام عليه السلام حدسى غالباً، لما عرفت من ندره الإجماع الدخولى و التشرفى، فيكون نقل رأيه عليه السلام فى غيرهما من سائر أنحاء الإجماع عن حدس، كما هو واضح.

(٣). كما فى الإجماع اللطفى.

ص: ٣٥٥

عاده (١) أو اتفاقاً (٢). و اختلاف (٣) ألفاظ النقل أيضا (٤) صراحة و ظهوراً و إجمالاً (٥) في ذلك أى في أنه (٦) نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

## الأمر الثالث (٧)

----- : أنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدله

\*\*\*\*\*

(١). كما في الإجماع الملازم عاده لرأى المعصوم عليه السلام.

(٢). كما في الإجماع الحدسى الموجب لقطع حاكيه برأيه عليه السلام صدفه و اتفاقاً.

(٣). معطوف على «اختلاف نقل الإجماع» و هو إشاره إلى الجبهه الثانيه الإثباتيه، و هى استظهار أنحاء الإجماع من اختلافهم في التعبير، و حاصله: أن ألفاظ نقل الإجماع تختلف - صراحة و ظهوراً و إجمالاً - في نقل السبب و المسبب معاً أو السبب فقط، فإذا قال مثلاً: «اتفق جميع العلماء حتى الإمام» كان صريحاً في نقل كل من السبب و المسبب، و إذا قال: «اتفقت الأمة» كان ظاهراً في نقل السبب و المسبب معاً، و إذا قال: «أجمع الأصحاب» كان ظاهراً في نقل السبب فقط، و إذا قال: «أجمع علماؤنا» مثلاً فربما كان مجملاً.

(٤). أى: كاختلاف نقل الإجماع.

(٥). كل من هذه الكلمات الثلاث قيود لقوله: «و اختلاف ألفاظ النقل» و قد تقدمت أمثلتها آنفاً.

(٦). أى: أن النقل نقل للسبب و المسبب معاً أو نقل للسبب فقط.

حجيه الإجماع المنقول الكاشف عن رأى الإمام

(٧). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم ما ذكره من أقسام الإجماع المنقول في الأمر المتقدم، و أن أيّاً منها مشمول لأدله حجيه الخبر، و توضيحه: أن نقل الإجماع ان كان متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس - كما في الإجماع

حجيه الخبر إذا كان نقله (١) متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حس ----- الدخولى - فلا- إشكال فى شمول أدله حجيه خبر الواحد له، لكون نقل الإجماع حينئذ من أخبار الآحاد الحسيه. و ان كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حس، فهو يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك السبب سبباً فى نظر كل من الناقل و المنقول إليه، فيكون المسبب اللازم له حسيّاً أيضاً، و هذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم فى الحجيه و شمول أدله اعتبار خبر الواحد له، لأنه لما كان السبب الحسى سبباً فى نظر المنقول إليه أيضاً كان المسبب اللازم له حسيّاً أيضاً، لكن بدلاله التزاميه، و لا فرق فى حجيه الخبر بين مدلوله المطابقى كالقسم السابق - أعنى الإجماع الدخولى - و بين مدلوله الامتزامى كهذا القسم، فان الحكم المدلول عليه بالخبر سواء كان محكياً بالدلاله المطابقيه أم الالتزاميه يكون الخبر الدال عليه حججه، و المفروض فى المقام كون رأى الإمام عليه السلام لازماً عقلياً للسبب الذى يحكيه ناقل الإجماع كما فى قاعده اللطف، أو شرعياً كما فى التقرير، أو عادياً كما فى غيرهما، و هذا هو الذى أشار إليه بقوله: «الا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً».

الثانى: أن يكون سبباً فى نظر الناقل فقط، و حاصل ما أفاده فيه: أن الأظهر عدم شمول أدله حجيه الخبر له، لأنه لما لم يكن السبب فى نظر المنقول إليه سبباً حسيّاً لم يكن المسبب فى نظره حسيّاً، فلا تشمله أدله حجيه الخبر، إذ المتيقن من دليلها اللبى، و كذا المنصرف من دليلها اللفظى من الآيات و الروايات بعد تسليم دلالتهما هو الخبر الحسى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: نقل الإجماع، و قوله: «بأدله» متعلق ب «حجيه الإجماع».

و هذا إشاره إلى القسم الأول المتقدم بقولنا: «ان كان متضمناً لنقل السبب

لو لم نقل بأن نقله كذلك (١) في زمان الغيبه موهون جداً (٢). و كذا (٣) إذا لم يكن متضمناً له (٤)، بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس الاله (٥) كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً (٦) عقلاً (٧) أو عاده (٨) أو اتفاقاً (٩)، ----- و المسبب معاً».

\*\*\*\*\*

(١). أى: متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حس.

(٢). لندرته هذا النحو من الإجماع أى الدخولى، و كذا التشرفى كما تقدم، فما تشمله أدله حجيه الخبر - و هو نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس - نادر جداً، و ما ليس بنادر - و هو نقله متضمناً لنقل المسبب فقط و هو رأى المعصوم عليه السلام - لا تشمله أدله حجيه الخبر، لاختصاصها بالأخبار الحسيه كما سيأتى.

(٣). معطوف على «إذا كان» أى: و كذا لا إشكال فى حجيه الإجماع إذا لم يكن نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس، بل كان نقلاً للسبب فقط عن حس، و هذا إشاره إلى أول الوجهين الأخيرين المتقدم بقولنا:

«أن يكون ذلك السبب سبباً فى نظر...».

(٤). أى: لنقل السبب و المسبب عن حس،

(٥). أى: أن نقل السبب فقط عن حس كان سبباً... إلخ.

(٦). يعنى: أنه سبب عند المنقول إليه كسببته عند الناقل.

(٧). فى الإجماع اللطفى.

(٨). فى الإجماع الحدسى من باب الملازمه العاديه.

(٩). فى الإجماع الحدسى المجرد عن الملازمه العقليه و العاديه.

فيعامل حينئذ (١) مع المنقول إليه معامله المحصل (٢) في الالتزام بمسببه بأحكامه (٣) و آثاره.

و أما إذا كان نقله (٤) للمسبب لا عن حس، بل بملازمه ثابتة عند -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: فيعامل - حين كون نقل السبب فقط عن حس مع استلزامه لرأيه عليه السلام فى نظر المنقول إليه - مع هذا الإجماع المنقول معامله الإجماع المحصل، لأنه بعد أن ثبت حجيه السبب بأدله اعتبار الخبر كان كتحصيل الإجماع للمنقول إليه، فيترتب على هذا الإجماع المنقول ما يترتب على الإجماع المحصل من الالتزام بمسببه، و هو رأى المعصوم عليه السلام.

(٢). لأن نقله للمسبب - الذى هو سبب بنظر المنقول إليه أيضا - نقل للمسبب عن حس، لكن بدلاله التزاميه لا مطابقيه كما تقدم.

(٣). بدل عن «بمسببه» و ضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعه إلى المحصل.

(٤). أى: نقل الناقل للمسبب لا- عن حس، بأن نقل حاكى الإجماع السبب عن حس، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضا، للملازمه بين اتفاق العلماء و بين المسبب عاده، أو بملازمه ثابتة عند الناقل اتفاقاً لا عاده، لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه فيكون مسببه مسبباً عن حدس، و قد تقدم توضيح هذه الصوره بقولنا: «الثانى: أن يكون سبباً فى نظر الناقل فقط... إلخ» فراجع.

و بما أوضحناه فى معنى العبارة ظهر: أن الصواب سوق العبارة هكذا: «و أما إذا كان سبباً بنظر الناقل فقط فالمسبب و ان كان عن حس لملازمه ثابتة عنده بوجه، لكن لما لم يكن سبباً بنظر المنقول إليه كان نقله للمسبب بنظره نقلاً له لا عن حس، و فيه حينئذ إشكال أظهره عدم نهوض... إلخ».

ص: ٣٥٩

الناقل بوجه (١) دون (٢) المنقول إليه، ففيه (٣) إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة (٤) على حجيته، إذ (٥) المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (٦).

كما أن المنصرف من الآيات و الروايات - على تقدير دلالتها - ذلك (٧)، خصوصاً (٨) فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد -----

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «ثابته» أى: تثبت الملازمه بأحد الوجوه السابقه من قاعده اللطف و غيرها.

(٢). أى: لم تكن الملازمه ثابتة عند المنقول إليه.

(٣). جواب «و أما إذا كان».

(٤). أى: أدله حجيه الخبر على حجيه الإجماع المنقول المتضمن لنقل المسبب عن حدس.

(٥). تعليل ل «عدم نهوض» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لأن المتيقن من ... إلخ».

(٦). أى: غير النقل عن حدس، و هو النقل عن حس.

(٧). المشار إليه: «غير ذلك» فالمراد أن المنصرف من الآيات و الروايات هو غير الخبر الحدسى، بل هو الخبر الحسى.

(٨). وجه الخصوصيه هو: عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم عليه السلام و عدم دلالتة عليه بوجه، فلا يكون اخباراً عن رأيه عليه السلام حتى تشمله أدله حجيه الخبر، بل على تقدير شمول أدلتها لكل خبر من الحسى و الحدسى لا يكون المورد مشمولاً لها أيضاً، إذ المفروض عدم كشف هذا النقل الحدسى عن رأى الإمام عليه السلام للمنقول إليه حتى يكون من الاخبار الحدسيه لتشمله أدله اعتبار الخبر مطلقاً.

ص: ٣٦٠

الملازمه، هذا (١) فيما انكشف الحال. و أما فيما اشتبه (٢) فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فان (٣) عمده أدله حجيه الاخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث انه (٤) ليس بناؤهم - إذا أخبروا بشيء - على التوقف و التفتيش عن أنه (٥) عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من أحكام الأقسام الثلاثة المتقدمه للإجماع المنقول.

(٢). أى: و أما إذا اشتبه أن نقل المسبب عن حس أو حدس و لم يحرز كون نقل الإجماع بالنسبه إلى المسبب حسياً أو حدسياً، فلا يبعد القول باعتباره، لأن بناء العقلاء قد استقر على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حس، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حس، و لذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بالخبر باحتمال كونه عن حدس لم يقبل ذلك منه، و ليس الا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حس كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حس.

و من هنا يظهر: أن مستند حجيه الخبر ان كان هو الآيات و الروايات و ادعى انصرفهما إلى خصوص الخبر الحسى لم يقدح ذلك فى الاعتماد على بناء العقلاء المقتضى لإلحاق المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كذلك، لوضوح أن الآيات و الروايات لا- تتكفل حكم الشك، بخلاف بناء العقلاء، فانه يتكفل ذلك، فلا تنافى بين عدم دلالتهما الا على اعتبار الخبر الحسى، و بين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم، هذا.

(٣). تعليل لقوله: «فلا يبعد» و قد عرفت توضيحه.

(٤). الضمير للشأن، و ضمائر «أنه، به، كونه» راجعه إلى الخبر.

(٥). أى: أن الاخبار عن ذلك الشىء عن حدس أو حس... إلخ.

ص: ٣٦١



و الجرى (١) على وفقه (٢) بدون ذلك (٣). نعم (٤) لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك (٥) فيما (٦) لا يكون هناك أماره على الحدس أو اعتقاد (٧) الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه، هذا. لكن (٨) الإجماعات المنقوله فى ألسنه -----

\*\*\*\*\*

(١). بالجر عطف تفسيرى ل «العمل» و هما معطوفان على «على التوقف» أى:

بل بناؤهم على العمل و الجرى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «طبقه» راجعان إلى الاخبار.

(٣). أى: بدون التفتيش.

(٤). استدراك على ما ذكره من بناء العقلاء على العمل على طبق ما أخبروا به بلا توقف و تفتيش، و توضيحه: أن بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه كذلك لا- يبعد أن يكون فى غير صورته وجود الأماره على الحدس أو اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب مع عدم ثبوتها عند المنقول إليهم، فإذا كان هناك أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه فيما لم يعتقدها فيه المنقول إليهم لم يحرز بناء العقلاء فى هاتين الصورتين على معامله الخبر الحسى مع المشكوك كونه عن حس.

(٥). أى: على العمل بدون التوقف و التفتيش فيما... إلخ، إلحاقاً منهم للخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه عن حس.

(٦). خبر قوله: «أن يكون».

(٧). بالجر معطوف على «الحدس» يعنى: لا- يبعد أن يكون بناؤهم على العمل بلا تفتيش فيما لا يكون أماره على الحدس، أو على اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب فيما لا يعتقد المنقول إليهم تلك الملازمه بينهما، و أما فيما كان أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه المذكوره فلا يعملون به.

(٨). هذا استدراك على قوله: «فلا يبعد أن يقال» و حاصله: أن البناء المزبور

ص: ٣٤٢

الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار (١) لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد (٢) ----- ليس ثابتاً في الإجماعات المنقولة، لوجود أماره الحدس فيها، والمراد بالأماره هو الغلبه الموجهه لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح ابتناء غالب الإجماعات هو الغلبه الموجهه لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح ابتناء غالب الإجماعات المنقوله على حدس الناقل، أو اعتقاده الملازمه بين اتفاق الفتاوى و بين رأى المعصوم عليه السلام عقلاً كما فى قاعده اللطف.

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على ما ذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كونه عن حس فيما إذا كان هناك أماره على حدسيته أو على اعتقاد الملازمه فيما لا يعتقدها فيه المنقول إليهم، كالإجماعات المنقوله. و عليه، فمقتضى ما تقدم هو البناء على عدم شمول أدله اعتبار خبر الواحد للإجماعات المنقوله ما لم يحرز نقل السبب فيها عن حس حتى يكون نقل المسبب عن حس أيضاً بوجه من وجوه الملازمه بينهما.

(٢). غرضه: أنه بعد أن ثبت عدم بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم حسيته فيما إذا كان فيه أماره الحدسيه كما فى الإجماعات المنقوله، فمجرد نقل الإجماع لا يكون حجه، لعدم كشفه عن رأيه عليه السلام حساً، بل لا بد حينئذ من ملاحظه مقدار دلالة ألفاظ الإجماع صراحه و ظهوراً و لو بقرينه حال الناقل لسعه باعه و وفور اطلاعه و تثبته فى النقل، و أنه يتتبع و لا يعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الإجماع، و لا على بعض المسالك التى سلكها الناقل فى إحراز اتفاق الأصحاب المبتنيه على الحدس. و قيل: ان الجامع لهذه الصفات لا يبعد أن يكون جماعه من المتأخرين كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و أضرابهم كالفاضل الهندى و غيره رضوان الله عليهم أجمعين.

ص: ٣٦٣

فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه (١) من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظه حال الناقل (٢) و خصوص موضع النقل (٣)، فيؤخذ بذلك المقدار (٤) -----

و كيف كان، فان دل لفظ الإجماع - و لو بقريته ما عرفت - على اتفاق يكون تمام السبب فى الكشف عن قول المعصوم عليه السلام أخذ به كقول الناقل: «أجمع أصحابنا» أو «أجمع فقهاء أهل البيت» أو «اتفقت الإماميه» أو «هذا مما انفرد به الإماميه». و ان لم يكن نقل الإجماع تمام السبب فى استكشاف رأى الإمام عليه السلام، فيضم إليه مما حصله من سائر الأقوال أو الأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

و بالجمله: فلا اعتبار بنقل الإجماع فى هذه الأعصار بحيث يكون دليلاً فى المسأله على حذو سائر الأدله، بل لا بد من ملاحظه أن هذا النقل بالنسبه إلى السبب هل هو حسى أم لا، فإن كان حسياً فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه عليه السلام أم لا، فإن كان تاماً فلا إشكال فيه، و الا فلا بد فى الاعتماد عليه من ضم أمارات إليه إلى أن يتم سببته، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). كقول الحاكي للإجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا» فانه كالصريح فى اتفاق الكل، بخلاف قوله: «لا خلاف فيه» أو «لا نعرف فيه خلافاً» أو «لم يظهر فيه خلاف» فانه ظاهر فى اتفاق الكل.

(٢). أى: حين نقله من جهه ضبطه و تورعه فى النقل و مقدار بضاعته فى العلم و وقوفه على الكتب و تتبعه للأقوال و غير ذلك من الأوصاف الدخيله فى الضبط و الإتقان.

(٣). ككونه من المسائل المحرره فى كتب الأصحاب أو المهمله فى جملة منها.

(٤). أى: المقدار الذى يدل عليه لفظ الإجماع مع ملاحظه القرائن الاخر

و يعامل معه كأنه (١) المحصل، فان كان (٢) بمقدار تمام السبب، و الا (٣) فلا يجدى ما لم يضم (٤) (ينضم) إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات (٥) ما (٦) به تم، ----- من رعايه حال الناقل و موضع النقل، و يعامل مع ذلك المقدار مع ملاحظه تلك القرائن معامله المحصل، فكأن المنقول إليه بنفسه قد حصل تلك الأقوال التى هى مورد الإجماع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يكون ذلك المقدار مثل تحصيل تلك الأقوال بنفسه، و ضميراً «معها، كأنه» راجعان إلى المقدار.

(٢). أى: فان كان ذلك المقدار تمام السبب للكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فهو المطلوب.

(٣). أى: و ان لم يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب لم يجد ذلك المقدار فى الاستناد إليه فى مقام الفتوى.

(٤). كلمه «ما» ظرف لقوله: «فلا يجدى»، و مفعول «يضم» هو الموصول فى قوله: «ما به تم» و قد بين هذا الموصول بقوله: «مما حصله» فذكر المبين - بالكسر - قبل المبين - بالفتح -، و لو قال: «ما لم يضم إليه ما به يتم السبب مما حصله أو نقل له» كان أحسن.

(٥). من شهره أو روايه مرسله أو غيرهما.

(٦). مفعول لقوله: «يضم» و المعنى: أنه لا يجدى هذا المقدار المنقول الناقص فى كشف رأيه عليه السلام ما لم يضم إليه من الأقوال أو الأمارات مقداراً يتم به سببه ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيروره المجموع من المنقول و ما يتم به سببه ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيروره المجموع من المنقول و ما انضم إليه سبباً لكشف قول المعصوم عليه السلام. و على هذا يكون الإجماع

ص: ٣٦٥

فتلخص بما ذكرنا (٢): أن الإجماع المنقول بخبر الواحد ( بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن (٣) -  
----- المنقول جزء السبب الكاشف، و ان لم يصر المنقول و المنضم إليه سبباً، فلا يكون  
جزء السبب أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن اعتباره حينئذ لا يكون من حيث كونه إجماعاً، بل من حيث كونه كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام  
و لو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع.

فالمتحصل: أن الإجماع المنقول لا- يكون بنفسه حجه ما لم يكن موجباً للقطع بقول المعصوم عليه السلام، فالمدار على هذا  
القطع سواء حصل من نقل فتاوى جماعه فقط أو مع ضمانم آخر، هذا.

(٢). من حجيه الإجماع المنقول فى قسمين، و هما: نقل السبب و المسبب عن حس، و استلزام نقل السبب حساً للمسبب حدساً  
بنظر المنقول إليه. و حاصل ما أفاده: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأى المعصوم عليه السلام تضمناً، كما فى  
الدخولى، أو التزاماً كما فى الإجماع اللطفى حجه كخبر الواحد بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه  
السلام و بين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فان أدله اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول فى هاتين الصورتين.

أما صورته التضمن، فلكون نقل المسبب فيها كالسبب حسياً.

و أما صورته الالتزام، فلأن المفروض أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - فى نظر المنقول إليه - لرأيه عليه السلام و سبب  
للقطع به عقلاً أو عادة، و هاتان الصورتان مشمولتان لأدله الاعتبار.

(٣). كما فى الإجماع الدخولى، و ضمير «حكايته» راجع إلى الإجماع.

أو الالتزام (١) كالخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه السلام و ما نقله (٢) من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال، و تعمه (٣) (فعليه يعمه ) أدله اعتباره و ينقسم بأقسامه (٤)، و يشاركه في أحكامه (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). كما في الإجماع اللطفي و الحدسي، و قوله: «كالخبر الواحد» خير «أن الإجماع».

(٢). معطوف على «رأيه» و قوله: «من الأقوال» بيان للموصول، و المراد بالأقوال السبب الكاشف عن رأيه عليه السلام العذى هو عبارته أخرى عن الإجماع، يعنى: و بين الإجماع العذى حكاية مدعى الإجماع، و الأولى أن يقال: «و بين ما نقل إليه» و قوله: «بنحو الجملة» متعلق ب «نقله» فان الإجماع نقل للأقوال إجمالاً- فى مقابل حكايتها تفصيلاً، حيث ان قول ناقل الإجماع: «أجمع أصحابنا» مثلاً متضمن لنقل أقوال الأصحاب جملة لا تفصيلاً. فالمراد بالإجمال هو الجملة، لا الجهل و السترة، فالمقصود: نقل الأقوال بعبارته واحده جامعاً لها.

(٣). هذا هو الموجود فى أكثر النسخ، و فى بعضها «فعليه يعمه»، و الأولى «فتعمه» بإسقاط «فعليه» ليكون نتيجة لتشبيه الإجماع بالخبر الواحد، و المعنى:

فتعم أدله اعتبار الخبر الواحد الإجماع المنقول.

(٤). أى: و ينقسم الإجماع بأقسام الخبر، لأنه بعد أنه صار هذا النحو من الإجماع من مصاديق خبر الواحد، فلا جرم ينقسم إلى أقسامه من الصحيح و الحسن و الموثق و المسند و المرسل، كما إذا قال: «حكى عليه الإجماع» فهذا الإجماع كالرواية المرسله، و عليه فإن كان ناقل الإجماع عدلاً إمامياً اتصف بالإجماع بالصحة، و ان كان إمامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة اتصف بالحسن، و هكذا.

(٥). أى: و يشارك الإجماع الخبر الواحد فى أحكامه، من كونه منجزاً عند

و الا (١) لم يكن مثله فى الاعتبار من جهه الحكايه (٢).

و أما من جهه نقل السبب، فهو (٣) فى الاعتبار بالنسبه إلى مقدار ----- الإصابه و معذراً عند الخطأ، و كذا إجراء أحكام تعارض الخبرين على الإجماعين المتعارضين، و يستفاد اتحاد حكم الإجماع و الخبر الواحد مما نبه عليه شيخنا الأعظم فى صدر المسأله بقوله: «ان ظاهر أكثر القائلين باعتبار الإجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على...».

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن نقل الإجماع غير الدخولى فى نظر المنقول إليه مستلزماً لرأيه عليه السلام، لم يكن مثل الخبر الواحد فى الحجيه و الحكايه لرأيه عليه السلام، إذ المفروض عدم كشفه عن رأيه عليه السلام الذى هو مناط حجتيه، هذا كله من حيث الحكايه عن المسبب. و أما من جهه نقل السبب فكما أشار إليه بقوله: «و أما من جهه نقل السبب... إلخ».

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكايه عن المسبب، و أما من جهه نقل السبب فما نقل له من الأقوال إجمالاً بلفظ الإجماع و نحوه يكون كالمنقول له تفصيلاً، فان كان هو مع ما ينضم إليه من الأقوال و الأمارات سبباً تاماً للقطع برأيه عليه السلام كان المجموع كالإجماع المحصل فى الاعتبار، و الا فلا.

فالأولى بسوق عبارته أن يقال: «هذا كله من حيث الحكايه عن المسبب، و أما من جهه... إلخ».

(٣). يعنى: أن الإجماع المنقول - الذى هو نقل للأقوال على الإجمال - يكون مثل نقل الأقوال على التفصيل فى الاعتبار و الحجيه، فإذا انضم إليه من سائر الأقوال و الأمارات ما يجعله كسبب تام فى الكشف عن المسبب - أعنى رأى المعصوم عليه السلام - كان المجموع كالإجماع محصل، فيترتب عليه أحكامه.

ص: ٣٦٨

من الأقوال التي نقلت إليه (١) على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل (٢) ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضمَّ (٣) إليه مما حصله أو نقل (٤) له (إليه من (٥) أقوال السائرين أو سائر الأمارات مقدار كان (٦) المجموع منه و ما (٧) نقل بلفظ الإجماع بمقدار (٨) السبب التام كان (٩) المجموع كالمحصل، و يكون حاله (١٠) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى المنقول إليه، و «على الإجمال» متعلق ب «نقلت».

(٢). بالرفع خبر «فهو» أى: أن نقل الأقوال جملة بلفظ الإجماع كنقلها تفصيلاً.

(٣). مبنياً للمجهول، و قوله: «مقدار» نائب فاعل له، و ضمير «إليه» يرجع إلى الإجماع.

(٤). عطف على «حصله» و كل منهما بيان المقدار، و ضمير «حصله» راجع إلى الموصول المراد به المقدار، و ضمير «له» راجع إلى المنقول إليه.

(٥). نائب فاعل ل «نقل».

(٦). صفه ل «مقدار» و ضمير «منه» راجع إلى المقدار.

(٧). فى محل جر معطوف على الضمير المجرور فى «منه» أى: كان الإجماع المنقول - و سائر الأقوال التى حصلها أو نقلت إليه - سبباً تاماً فى الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

(٨). خبر «كان المجموع».

(٩). جواب قوله: «فلو ضم» يعنى: كان المجموع كالمحصل فى إحراز جميع الفتاوى و اتفاق الكل الذى هو السبب، و لكنه كالمنقول فى الحجية، للملازمة بينه و بين رأى الإمام عليه السلام.

(١٠). أى: يكون حال المجموع من الإجماع و ما ضمَّ إليه أو نقل إليه حال



كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت (١) في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه أو ماله دخل فيه، و به قوامه (٢)، كما يشهد به (٣) ----- الإجماع الذى يكون كله منقولاً. و بعبارة أخرى: الإجماع الذى يكون جزء السبب الكاشف كالإجماع المنقول الذى يكون تمام السبب فى الحجية.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم فحاصله: أن دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذى يكون تمام السبب لرأى المعصوم عليه السلام و لا- يشمل الإجماع المنقول الذى يكون جزء السبب، لعدم ترتب رأيه عليه السلام - الذى هو الأثر الشرعى - على هذا الإجماع، و انما يترتب على المجموع منه و مما ضم إليه، و المفروض أن الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعى، كما لا يخفى.

و أما الدفع، فحاصله: أن ترتب الأثر الضمنى كاف فى صحه التعبد و الحجية كما فى البيئه، فان الأثر الشرعى يترتب على مجموع قولى الشاهدين، لا- على كل منهما بالاستقلال. و كما فى الاخبار عن بعض الخصوصيات الدخيله فى الحكم على ما سيأتى توضيحه فى شرح عبارته المتعلقة بذلك.

(٢). هذا الضمير و ضمير «تمامه، فيه» راجع إلى السبب، و ضمير «له، به» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به جزء السبب.

(٣). أى: بعدم التفاوت، و ضمير «حجيته» راجع إلى الجزء، يعنى: أنه يشهد بما ذكرناه من عدم التفاوت المذكور فى الاعتبار و الحجية حجيه الخبر فى تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوى مردداً بين عدل أو ثقه أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقه بأن الراوى يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال فى اعتبار خبره مع أنه ليس تمام الموضوع للأثر الشرعى كما لا يخفى.

ص: ٣٧٠

حجته بلا ريب في تعيين (١) حال السائل، و خصوصيه (٢) القضيّه الواقعه المسئول عنها، و غير ذلك (٣) مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

## و ينبغي التنبيه على أمور

### اشاره

\*\*\*\*\*

(١). هذا و قوله: «بلا ريب» متعلقان بقوله: «حجته».

(٢). معطوف على قوله: «تعيين» و حاصله: أن قول الراوى حجه في الواقعه التي سأل حكمها عن الإمام عليه السلام، كما إذا سأل عن حكم الفأره التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام عليه السلام بنزح ثلاث دلاء منها، فانه لو لم يكن قول الراوى حجه في إثبات الواقعه المسئول عنها لم يمكن استفاده الحكم الشرعى من كلامه صلوات الله عليه أصلاً، فالأسئله الواقعه في الروايات دخيله في إثبات الحكم الشرعى.

(٣). كما إذا أخبر الراوى المضمّر للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودى هو الصادق عليه السلام مثلاً، فان هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعى كما هو واضح، و لكنه دخيل في تعيين مرام السائل، هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعاً إلى السائل.

و أما إذا أريد به الإمام خصوصاً بقريته تعقيبه برمز عليه السلام كما في بعض النسخ، فهو كما إذا قال عليه السلام: «المستطيع يحج» فسأل الراوى:

«ما الاستطاعه؟» ففسرها الإمام عليه السلام بالزاد و الراحله و تخليه السرب و غيرها فان في هذه الروايه خصوصيه معينه لمرام الإمام من موضوع الحكم أعنى المستطيع.

ص: ٣٧١

: أنه قد مر (٢) أن مبنى دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعده (٣) اللطف، و هي باطله (٤)

تنبيهات مبحث الإجماع المنقول

بطلان الطرق المتقدمه لاستكشاف رأى الإمام

\*\*\*\*\*

(١). المقصود من عقد هذا الأمر الإشاره إلى بطلان الطرق المتقدمه لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام من الإجماع، و لا يخفى أن غالب ما ذكره فى هذا التنبيه تكرار للمباحث المتقدمه، و المختص بذكره هنا بيان بطلان قاعده اللطف التى هى مستند الشيخ و أتباعه كما سيأتى توضيحه عن قريب.

(٢). يعنى: فى قوله: «لكن الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالباً مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً».

(٣). تعليل لقوله: «اعتقاد الملازمه عقلاً».

(٤). و وجه بطلانها - كما عن السيد المرتضى (قده) و يظهر من غيره أيضا -:

إما كوننا نحن السبب فى غيبته عليه السلام و الحرمان عن فيوضاته و تصرفاته، فلا يجب عليه اللطف حينئذ، بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه إذ لا دليل على وجوب بيان الأحكام عليه بغير الطرق المتعارفه، و من المسلم تحقق ذلك، فالاختفاء عرض بسوء أعمالنا، و لذا قيل: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا». و أما وجوب اللطف عليه صلوات الله عليه فانما هو فيما إذا كانت المسأله المجمع عليها من الأحكام الفعلية المنجزه، و أما إذا لم تكن كذلك، كما إذا كان هناك مانع عن فعليتها و تنجزها، أو كان الحكم الواقعى من غير الأحكام الإلزاميه، فلا دليل على وجوب اللطف عليه عليه السلام حينئذ، و بعد بطلان قاعده اللطف لا تكون دعوى الإجماع من جهه المسبب

أو اتفاقاً (١) بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه، و هي (٢) غالباً غير مسلمه. و أما كون (٣) المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه فى الجماعه، أو العلم (٤) برأيه، للاطلاع (٥) بما يلزمه عاده من الفتاوى فقليل جداً فى الإجماعات المتداوله فى ألسنه الأصحاب كما لا يخفى، بل (٦) ----- حجه، إذ ليست دعواه حينئذ اخباراً عن رأيه عليه السلام، و حينئذ فاما أن يكون حجه بمعنى كونه جزء السبب أو لا يكون حجه أصلاً، و الا فلا ملازمه بينهما عقلاً و لا عاده.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «عقلاً» و الباء فى قوله: «بحدس» للسببيه، يعنى:

أو يكون مبنى دعوى الإجماع اعتقاد الملازمه الاتفاقيه بسبب حدس رأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على حكم.

(٢). يعنى: أن الملازمه الاتفاقيه غير مسلمه، لعدم كشف اتفاق جماعه عقلاً و لا عاده عن رأيه عليه السلام.

(٣). هذا إشاره إلى بطلان الإجماع الدخولى، و حاصله: أن هذا القسم من الإجماع نادر جداً فى زمان الغيبه، بل معدوم، إذ يبعد صحه دعوى العلم بدخوله عليه السلام فى ضمن المجمعين فى ذلك الزمان.

(٤). هذا إشاره إلى بطلان الإجماع الحدسى، لندرته حصول القطع برأى الإمام عليه السلام من اتفاق جماعه على حكم شرعى.

(٥). تعليل لقوله: «العلم برأيه» و الضمير المستتر فى «يلزمه» راجع إلى الموصول المراد به فتاوى العلماء، و الضمير البارز راجع إلى رأى الإمام عليه السلام.

(٦). اضراب عن قوله: «فقليل جداً» يعنى: أن الإجماع الدخولى لا يكاد يتفق فى زمن الغيبه فضلاً عن كونه قليلاً.

ص: ٣٧٣

لا- يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعه فى زمان الغيبه و ان احتمل تشرف (١) «-» بعض (٢) الأوحى بخدمته و معرفته أحياناً، فلا يكاد (٣) يجدى نقل الإجماع الا من باب نقل -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الإجماع الدخولى غير معلوم التحقق فى عصر الغيبه، و تشرف بعض الأكابر بخدمته صلوات الله عليه و ارواحنا فداه و ان كان محتملاً، لكن مجرد هذا الاحتمال لا يجدى فى حججه، لعدم كشفه عن مناط الحجيه و هو رأيه عليه السلام. نعم لو ثبت أن أصحاب الأئمه عليهم السلام عملوا عملاً بمحضرهم عليهم الصلاه و السلام، و لم ينبهوهم على خطائهم كان ذلك تقريراً قطعياً منهم عليهم السلام لذلك و إمضاء له و رضى به، لكنه قليل أيضاً.

(٢). هكذا فى أكثر النسخ، و فى بعضها «تشرف الأوحى» بدون «بعض» و هو الصواب، الا- أن تكون كلمه «بعض» مقرونه بالألف و اللام ليكون الأوحى صفة لها، أو يقال: «بعض الأوحدين» بصيغه الجمع، لكنه خلاف الظاهر، لعدم وجوده بصيغه الجمع فى أكثر النسخ.

(٣). هذا تفریع على جميع ما ذكره من بطلان الملازمه العقليه المبنيه على قاعده اللطف، و الملازمه الاتفاقية، و ندره الإجماع الدخولى و التشرفى، و الإجماع المستلزم عاده للعلم برأيه عليه السلام، لوضوح عدم حجيه نقل الإجماع من حيث المسبب فى جميع الأقسام، لفقدان جهه الكشف عن رأيه عليه السلام فى جميعها «-» . =====

(-). ظاهره كونه فرداً للإجماع الدخولى، لكنك عرفت أن الإجماع التشرفى ليس إجماعاً حقيقه، و انما هو مجرد اصطلاح و أجنبى عنه.

(--). فما فى حاشيه المحقق المشكىنى (قده) من جعل قوله: «فلا يكاد»

ص: ٣٧٤

السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه بما (١) اكتنف به من حال أو مقال، و يعامل معه (٢) معاملة المحصل (٣).

## الثانى (٤)

----- : أنه لا يخفى أن الإجماعات المنقوله إذا تعارض اثنان

\*\*\*\*\*

(١). الباء بمعنى «مع» و المراد بالموصول - كما سيبينه بقوله: «من حال أو مقال» - القرينه الحاليه أو المقاليه المكتنفه بالسبب أعنى الإجماع، و غرضه:

أنه بعد ما تقدم - من أن نقل الإجماع لا يجدى من حيث المسبب بل يجدى من حيث السبب فقط - نقول: ان كان ظاهر النقل - و لو بمعونه القرائن المكتنفه به حاله أو مقاليه - اتفاق جماعه يوجب العلم برأيه عليه السلام كان حجه و كاشفاً عن قوله عليه السلام. و ان كان ظاهره ما لا يوجب العلم برأيه عليه السلام، فان حصل له ضمائم يوجب ضمها إلى النقل المزبور القطع برأيه عليه السلام فلا إشكال فى حجيته - أى كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام - و الا فلا فائده فى هذا النقل أصلاً.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «لفظه، به» راجع إلى السبب المراد به الإجماع.

(٣). كما تقدم توضيحه بقولنا: «ان كان ظاهر النقل و لو بمعونه... إلخ».

تعارض الإجماعات المنقوله

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم تعارض الإجماعات المنقوله، =====

فريعاً على خصوص الأقسام الثلاثه الأخيره غير سديد، إذ لا وجه لهذا التخصيص بعد وضوح عدم حجيه نقل الإجماع من جهه الكشف عن المسبب فى الجميع حيث لا فرق فى عدم حجيته فى المسبب بين القطع بعدم الكشف عن رأيه عليه السلام - كما هو كذلك بناء على بطلان قاعده اللطف - و بين الشك فى ثبوت رأيه عليه السلام بنقل الإجماع كما فى الحدس، و على هذا فلا مانع من جعل قوله:

«فلا يكاد» تفریعاً على جميع ما ذكره من أول التنبيه إلى هنا، فتدبر.

منها أو أكثر، فلا- يكون التعارض الا- بحسب المسبب (1) «-» و أما ----- و ملخص الكلام فيه: أن التعارض يكون في المسبب - أعنى رأيه عليه السلام - دون السبب - و هو نفس أقوال المجمعين - و ذلك لأن التعارض هو تنافى مدلولي الدليلين ثبوتاً بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر، كوجوب صلاه الجمعة و حرمتها مع وحده الموضوع، إذ مرجع التعارض إلى التناقض أو التضاد، و مع عدم إمكان اجتماعهما يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، و من المعلوم تحقق التعارض و التهافت بالنسبه إلى المسبب، إذ لا يمكن تعدد رأيه عليه السلام في واقعه واحده، فالإجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا إشكال.

ثم ان في الحصر المستفاد من قوله: «فلا- يكون التعارض الا بحسب المسبب... إلخ» غموضاً، لما سيظهر من إمكان التعارض بحسب السبب أيضاً، و كان حق العبارة أن يقال: «إذا تعارض اثنان منها فقد يكون في كل من السبب و المسبب كما في قاعده اللطف، و قد يكون في المسبب فقط - كما في غير قاعده اللطف - دون السبب لاحتمال صدق... إلخ».

\*\*\*\*\*

(1). لأن الإجماعين يدلان التزاماً على صدور حكيمين متباينين من الإمام عليه السلام، كما إذا نقل الإجماع من المتقدمين على انفعال ماء البئر بملاقاه النجاسه، و عن المتأخرين على طهارتها ما لم تتغير. =====

(-). لا- يخفى أن التعارض بحسب المسبب لا- يختص بما إذا كان وجه حجيه الإجماع الاستلزام العقلي أو العادي لرأى الإمام عليه السلام، بل يعم ما إذا كان وجه حجيته حجه معتبره، حيث ان مرجع التعارض في الجميع إلى تنافى الحكمين، لعدم إمكان صدورهما عن الإمام عليه السلام من دون فرق في تنافيهما بين كون الدال عليهما نفس الإجماع و بين كونه حجه معتبره.

ص: ٣٧٤

\*\*\*\*\*

(١). حاصله: أن نقل الإجماع ان كان ظاهراً في حكاية آراء جماعه حصل منها للناقل القطع برأى المعصوم عليه السلام، لحسن ظنه بهم أمكن صدق كل من ناقلى الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين، إذ بعد فرض ظهور نقل الإجماع فى حكاية آراء جمع من العلماء لا- تهافت بين الإجماعين المختلفين، إذ لا- تعارض بين الحكايتين، لإمكان صدق كلا النقلين، و المناط فى التعارض العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و حيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين و ان تحقق بين محكى هذين الإجماعين كما لا يخفى.

و أما ان كان النقل ظاهراً فى اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبنى الناقل قاعده اللطف - فلا محاله يقع التعارض بين النقلين أيضاً، لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين.

و بالجملة: فلا وجه لخصر التعارض فى المسبب كما هو ظاهر قوله: «فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب» كما لا وجه لنفى التعارض بحسب السبب على الإطلاق. و لعل كلامه مبنى على ما هو الغالب فى نقل الإجماع من عدم كون مبنى الناقل قاعده اللطف حتى يتصور التعارض فى كل من السبب و المسبب، بل مبناه الحدس، فينحصر التعارض حينئذ فى المسبب، و الله العالم.

(٢). لأن كلا من الناقلين رأى الملازمه بين ما نقله من الفتاوى و بين رأى المعصوم عليه السلام.

(٣). غرضه: أن مجرد نفي التعارض فى السبب - أعنى نقل الفتاوى، لاحتمال صدق الكل - لا يوجب صلاحيته لأن يكون سبباً للكشف عن رأيه عليه السلام، لتحقق الخلاف فى الفتاوى المانع عن حصول العلم برأيه عليه السلام، الا إذا كان فى أحد النقلين خصوصيه موجهه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام، فحينئذ



نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سبباً (١) و لا جزء سبب «-» لثبوت (٢) الخلاف فيها، الا (٣) إذا كان فى أحد المتعارضين (٤) خصوصيه موجهه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها و لو مع (٥) اطلاعه على الخلاف، و هو (٦) و ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد (٧)، الا -----  
----- يكون ذلك النقل حجه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى صورته عدم خصوصيه فى أحد النقلين، و ذلك واضح، لأنه مع اختلاف النقلين و عدم الخصوصيه لا يكون شىء منهما سبباً للقطع برأيه عليه السلام، و قوله: «حينئذ» أى: حين التعارض.

(٢). تعليل لقوله: «لا يصلح» يعنى: أن ثبوت الخلاف فى الفتاوى مانع عن كون الإجماع سبباً أو جزء سبب للكشف عن رأيه عليه السلام، ضروره امتناع سببتهما، لحصول القطع بالمتنافيين.

(٣). استثناء من قوله: «لا يصلح» يعنى: أنه قد يكون فى أحد النقلين خصوصيه باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأيه عليه السلام للمنقول إليه.

(٤). أى: النقلين، إذ المفروض وقوع التعارض فى السبب دون المسبب.

(٥). يعنى: أن الخصوصيه تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول إليه برأى المعصوم عليه السلام مطلقاً حتى مع اطلاعه على الخلاف فى الفتاوى.

(٦). يعنى: و إيجاب الخصوصيه للقطع برأيه عليه السلام.

(٧). خبر «و ان لم يكن» و قوله: «مفصلاً» قيد لقوله: «مع الاطلاع» =====

(-). هذا ممنوع، إذ يمكن ضم ما يحصله المنقول إليه من الأمارات إليه، و بعده يحصل من المجموع القطع برأيه عليه السلام، و هذا واضح، فلا بد من التأمل فى كلامه حتى يظهر مراده.

أنه (١) مع عدم الاطلاع عليها كذلك (٢) الا مجملا (٣) بعيد، فافهم (٤) «-» . ----- و  
حاصل ما أفاده: أن المنقول إليه تاره لا يطلع على الخلاف، و أخرى يطلع عليه.

و على الثانى قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، و قد يكون بالإجمال. فان لم يطلع على الخلاف أصلا فلا- ريب فى إيجاب  
الخصوصيه لحصول القطع برأى الإمام عليه السلام من أحد الإجماعين المنقولين. و ان اطلع على الخلاف تفصيلا، فلا يبعد أن  
تكون تلك الخصوصيه موجهه لحصول القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام، كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقوله من الطبقة  
العليا من الفقهاء و أعلام الدين. و ان اطلع عليه إجمالا، فيبعد أن توجب تلك الخصوصيه حصول القطع له برأيه عليه السلام،  
لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التى لم يطلع عليها تفصيلا بمثابة مانعه لتلك الخصوصيه عن أن توجب القطع للمنقول إليه  
برأيه عليهم السلام. فقوله: «و ان لم يكن... بعيد» إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ان اطلع على الخلاف تفصيلا... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: الا أن إيجاب الخصوصيه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام.

و هذا إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ان اطلع عليه إجمالا... إلخ».

(٢). أى: مفصلا، و ضمير «عليها» راجع إلى الفتاوى.

(٣). استثناء من عدم الاطلاع مفصلا، أى: أنه مع اطلاعه الإجمالى يبعد أن تكون تلك الخصوصيه موجهه للقطع برأى الإمام  
عليه السلام. و من هنا ظهر زياده قوله: «كذلك» أو قوله: «الا مجملا» إذ لا معنى لأن يقال: «الا أنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلا  
الا مجملا بعيد» الا أن تكون نسخه الأصل «بل» بدل «الا».

(٤). لعله إشاره إلى: أن الحق عدم صحه الاستبعاد المزبور أصلا، فانه إذا كان =====

(-). لا يخفى أن دعوى الإجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفه، بدهاه أن الإحاطه بفتاوى علماء عصر واحد مع كثرتهم و انتشارهم  
فى البلاد و البوادي من المحالات

ص: ٣٧٩

لعاديه خصوصاً فى الأعصار السابقه التى كانت فاقده لوسائل نقل الأشخاص و الارتباطات و طبع الكتب و نشر الفتاوى، فلا محيص حينئذ عن حمل نقل الإجماع و تحصيله على نقل الشهره و تحصيلها، فالبحث عن نقله و تحصيله من الأبحاث الفرضيه التى لا وجود لها خارجاً.

ثم انه على فرض وجوده فى الخارج لا- فرق فى اعتباره و عدمه بين الإجماع المنقول فى كلمات القدماء و كلمات المتأخرين، لوحده مناط الحجيه و عدمها فى كليهما، و دعوى الفرق بينهما بحجيه الأول دون الثانى - كما عن بعض الأعظم - استناداً إلى احتمال أن يكون مستندهم فى اعتباره هو السماع من المعصوم عليه السلام و لو بالواسطه لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضموا أقوال العلماء إلى قوله عليه السلام و نقلوه بلفظ الإجماع، غير مسموعه.

أما أولاً: فلان صرف الاحتمال لا يجدى فى حجيه الإجماع و ان قلنا بكفايه احتمال استناد الخبر إلى الحس فى حجيته، و ذلك لو هن الاحتمال المزبور بأن الشيخ (قده) استند فى دعوى الإجماع إلى قاعده اللطف، لا إلى السماع من المعصوم عليه السلام و لو بالواسطه، و السيد (قده) استند فى دعوى الإجماع إلى أصل أو قاعده أجمع عليهما و اعتقد انطباقهما على مورد، مثل دعواه الإجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً إلى أصاله البراءه مع عدم قائل به ظاهراً.

و أما ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لكان عليه النقل عن المعصوم عليه السلام و الإسناد إليه عليه السلام كسائر الروايات، فان النقل بلفظ الإجماع لا يخلو من تدليس بعيد عن ساحتهم المقدسه.

: أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل ----- ناقل الإجماع مثل المحقق و  
العلامة و أضرابهما من أساطين الفقه، فلا بعد في حصول القطع منه لبعض برأى المعصوم عليه السلام، فلا فرق في إمكان  
حصول القطع من أحد النقلين برأيه عليه السلام بين الاطلاع التفصيلي على الفتاوى و بين الاطلاع الإجمالي عليها.

نقل التواتر بالخبر الواحد

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حال نقل الخبر المتواتر بخبر الواحد، و أنه كنقل الإجماع به فيما ذكر له من الأحكام، و قد  
تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، و أن نقل التواتر في خبر لا يثبت  
حجيته و لو قلنا بحجيه خبر الواحد... إلخ» و حاصل ما أفاده المصنف:

أن ما ذكرناه في نقل الإجماع بخبر الواحد يجرى في نقل التواتر به، فحجيه نقل التواتر من حيث المسبب - و هو رأى الإمام عليه  
السلام - منوطه بالملازمه بين السبب و المسبب عند المنقول إليه ليدل نقل السبب - و هو التواتر - بالالتزام على نقل المسبب و  
هو رأى الإمام عليه السلام، فنقل التواتر انما يثبت المسبب إذا تحققت الملازمه في نظر المنقول إليه، و الا فلا يكون حجه في  
إثبات المسبب، هذا كله في حجيته من حيث المسبب.

و أما حجيته من حيث السبب - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و من حيث السبب» - فحاصله: أنه ان كان التواتر المنقول الذى هو  
نقل أخبار جمع إجمالاً مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الاخبار تفصيلاً. =====

فالمتحصل: أن مسأله الإجماع من المسائل الفرضيه، و أنه على فرض وجوده لا فرق في الاعتبار و عدمه بين إجماع القدماء و  
إجماع المتأخرين.

التواتر، وأنه (١) من حيث المسبب و آثاره لا بد في اعتباره (٢) من كون الاخبار به اخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر (٣) به لو علم به ( بها ) ----- و بعبارة أخرى: ان كانت هذه الاخبار المنقولة إجمالاً المتواتره بزعم الناقل بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه كان هذا التواتر حجه، لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه، و ان لم يكن بهذا المقدار لم يكن حجه، لأنه حينئذ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بد في إثبات مسببه من تميمه بضم مقدار آخر من الاخبار إليه بحيث يبلغ المجموع الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه، فلو فرض أن الناقل قصد بقوله مثلاً:

«قد تواتر الاخبار بقدم الحاج» اخبار عشره أشخاص به، و كان الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه اخبار عشره أشخاص أيضاً، كان ما نقله الناقل سبباً تاماً فهو حجه، و لو فرض في المثال أن الحد المعتبر عند المنقول إليه في تحقق التواتر اخبار خمسه عشر شخصاً كان ما نقله الناقل سبباً ناقصاً، فلا يكون حجه، بل لا بد من ضم اخبار خمسه أشخاص آخرين إليه ليتحقق السبب التام عند المنقول إليه و يحصل له العلم بالمسبب.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «حال» و الضمير للشأن، و ضمير «آثاره» راجع إلى المسبب.

(٢). هذا الضمير راجع إلى التواتر، و ضمير «به» إلى المسبب.

(٣). بصيغه المجهول، و نائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه، و المراد بالموصول المسبب، و ضمير «به» في «لو علم به» راجع إلى المقدار، يعنى:

لو علم المنقول إليه بذلك المقدار الذى نقل إليه و كان كافياً في حصول القطع برأى الإمام عليه السلام، فهذا التواتر حجه، و ان لم يكن ذلك المقدار الذى أخبر به الناقل كافياً في حصول القطع بالمسبب لو علم به المنقول إليه لم يكن هذا

ص: ٣٨٢

و من حيث السبب يثبت به (١) كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر (٢) به على التفصيل، فربما لا يكون الا دون حد التواتر، فلا بدّ في معاملته معه (٣) معاملته (٤) ----- التواتر حجه، بل لا بد من ضم ما يتممه إليه كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتواتر المنقول، و ضمير «اخباره» راجع إلى الناقل، يعنى:

و من حيث السبب يثبت بهذا التواتر المنقول إجمالاً كل مقدار كان اخبار الناقل بالتواتر تفصيلاً دالا عليه، فقوله: «كما إذا أخبر به... إلخ» مشبه به للتواتر المنقول على الإجمال، يعنى: أن التواتر المنقول على الإجمال لا- بد أن يكون كالتواتر المنقول على التفصيل فى افادته القطع بالمسبب للمنقول إليه، فلو قال: «يثبت به كل مقدار كان اخباره به تفصيلاً دالا عليه» كان أكثر وضوحاً و اختصاراً.

(٢). بصيغه المجهول، و نائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه، و ضمير «اخباره» راجع إلى الناقل، و ضميراً «عليه، به» و المستتر فى «يكون» راجعه إلى المقدار.

(٣). أى: فى معامله التواتر مع المقدار الذى هو دون حد التواتر.

(٤). هذا الضمير راجع إلى المنقول إليه، و هو من إضافه المصدر إلى فاعله، و ضمير «معه» راجع إلى المقدار الذى هو دون حد التواتر، و قوله: «معاملته» بالنصب مفعول مطلق نوعى ل «فى معاملته» و ضميره راجع إلى التواتر التام، و قوله: «من لحوق» متعلق ب «فلا بدّ» يعنى: فلا بدّ فى معامله المنقول إليه مع المقدار الذى هو دون حد التواتر عنده معامله التواتر التام من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع حد التواتر الموجب للعلم.

ص: ٣٨٣

من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد (١). نعم (٢) لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة و لو عند  
المخير لوجب ترتيبه عليه (٣) و لو لم يدل على ما بحد التواتر من (٤) المقدار «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحد الموجب للعلم بالمخبر به.

(٢). استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، و عدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الاخبار إجمالاً دون حد التواتر، و  
حاصله: أنه إذا فرض أن أثراً شرعياً مترتب على هذا المقدار المنقول الذى هو متواتر في الجملة - أى عند الناقل دون المنقول  
إليه - و جب ترتيب هذا الأثر الشرعى على هذا المتواتر في الجملة، إذ المفروض كونه متواتراً تاماً عند الناقل و ان لم يكن  
بمقدار التواتر المعبر عند المنقول إليه.

(٣). أى: ترتيب الأثر على الخبر المتواتر في الجملة.

(٤). بيان للموصول في «ما بحد» يعنى: و لو لم يدل هذا المقدار المنقول على المقدار المعبر في التواتر عند المنقول إليه، كما  
إذا فرض أن حد التواتر عند الناقل اخبار عشره أشخاص و عند المنقول إليه اخبار عشرين شخصاً. =====

(-). ينبغى تكميل مباحث الإجماع المنقول بخبر الواحد ببيان أمور:

الأول: أن الفرق بين الإجماع و بين سائر الأدله هو: أن الإجماع - أعنى اتفاق أهل الفتوى على حكم - ليس بنفسه دليلاً معتبراً  
على حذو اعتبار الكتاب و السنه، بل اعتباره انما هو لأجل كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، فمع القطع بكشفه عنه يكون  
حجه على الحكم، و بدونه - و لو مع الظن بكشفه - لا حجه فيه.

نعم بناء على حجه الإجماع بنفسه و ان لم يفسد القطع بقول المعصوم عليه السلام كما ربما يستدل عليه بقوله عليه السلام في  
مقبوله ابن حنظله: «فان

ص: ٣٨٤

لمجمع عليه لا ريب فيه» بناءً على كونه من العله المنصوصه و إناطه حسن التعليل بعموم العله، حيث ان المستفاد منه حينئذ اعتبار كل ما أجمع عليه و ان لم يكن روايه - يندرج الإجماع المنقول في خبر الواحد، و يصير حجه من دون توقف على كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، و يكون وزانه في الحجيه وزان أخبار الآحاد. لكن ثبت في محله بطلان الاستدلال المزبور، و اختصاص العله المذكوره في المقبوله بالروايات، و أن وجه حجيه الإجماع هو كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، و أن اتفاق الفتاوى بنفسه لا حجيه فيه ما لم يكشف قطعياً عنه.

الثانى: أن نقل السبب - أعنى اتفاق الكل - حسيماً لما كان ممتنعاً عادة خصوصاً في الأعصار السابقه الفاقد له للوسائل الارتباطيه بين البلاد مع انتشار أرباب الفتاوى في الأقطار و عدم كتاب فتوائى لكل واحد منهم حتى يطلع المتتبع على فتاواهم و ينقلها عن حس، فلا- بدّ من توجيه نقلهم للإجماعات اما بالظفر على فتوى جماعه و الاعتقاد بانحصار أرباب النّظر بهم و لو باستصحاب عدم اجتهاد غيرهم، و اما بابتناء الحكم على قاعده يعتقد ناقل الإجماع تسلمها عند الكل، فدعوى الإجماع مبنيه على أمرين:

أحدهما: ابتناء الحكم على تلك القاعده.

ثانيهما: تسالم الفقهاء عليها.

و اما بحصول الوثوق للناقل من اتفاق جماعه من الأكابر باتفاق الكل.

و على كل حال لا- يكون نقل السبب - فضلاً عن نقل المسبب المذمى هو مناط حجيه الإجماع - حسيماً، فلا يندرج الإجماع المنقول بخبر الواحد في الخبر



لواحد الحسى أو الحدسى القريب به حتى يشملله أدله حجيه الخبر.

الثالث: أنه يعتبر فى صحه الاستدلال بالإجماع أن لا- يكون هناك ما يمكن التمسك به لحكم المسأله، إذ مع وجوده يحتمل استناد المجمعين إليه، لا إلى الإجماع، فلا يحصل القطع بإجماع تعبدى فى المسأله.

و عليه فتسقط الإجماعات عن الاعتبار فى كثير من الموارد التى يذكر فيها الإجماع و غيره من الأدله، و الإجماعات المجرده عن سائر الوجوه فى غايه القله، و هى معدوده فى أبواب الفقه. فالحق أن الإجماعات بمنزله الشهره، بل هى عينها كما مر فى بعض التعاليق، فلا- يمكن الاستناد إليها فى الحكم الشرعى، الا- الإجماعات المتلقاه بالقبول فى كل طبقه مع عدم وجه آخر يصح الاستناد إليه فى الفتوى و لو روايه مرسله، و قد أنهاها بعض الفقهاء رضوان الله عليهم فى جميع أبواب الفقه إلى خمسه و عشرين، و آخر إلى أكثر، و ثالث إلى أقل من ذلك.

الرابع: أن المحقق النائينى على ما حكاه سيدنا الأستاذ (قدهما) عنه فى مجلس المدرس «نفى البأس عن حجيه الإجماع فى موردين:

أحدهما: نقل الاتفاق عن جميع أرباب الفتاوى و أصحاب الأئمه عليهم السلام حساً، لكشفه قطعاً عن رأى المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: نقل اتفاق خصوص أرباب الفتاوى من الصدر الأول إلى زمان ناقل الإجماع من دون اتصاله بزمان أصحاب الأئمه عليهم الصلاه و السلام، و هذا الإجماع - مع القطع بورع الفقهاء و عدم إفتائهم بغير علم - يكشف عن ظفرهم بروايه معتبره عندهم بحيث لو ظفرنا بها كانت حجه عندنا أيضاً بشرط عدم عموم أو إطلاق أو أصل يحتمل استناد المجمعين إليه، إذ مع وجوده يخرج عن

.....  
=====

لإجماع التعبدى».

و أنت خير بأن القسم الأول و ان كان مفيداً قطعاً، لكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام بلا إشكال، لكنه مجرد فرض، لامتناع تحقق النقل الحسى بهذه المثابه. و مثله القسم الثانى، إذ من الممتنع عادة كتمان أصحاب الحديث و الكتب الاستدلاليه لتلك الروايه المبتلى بها و عدم ضبطها فى الجوامع و غيرها، و شدة الاهتمام بإخفائها و الإيضاء بعدم كتبها و عدم نقلها الا إلى الصدور، فان ذلك مما يقطع بعدمه.

نعم مقتضى ورعهم و شدة تقواهم عدم إفتائهم الا بما اعتقدوا حجيته و صحه استنادهم إليه، و هذا لا يستلزم اعتبار مستندهم عندنا أيضاً.

الخامس: أن اعتبار خبر العادل الحسى يقتضى اعتبار نقل الإجماع بمعنى البناء على تصديق الناقل فى نقل اتفاق الفتاوى عن حس، و أنه لم ينقله عن حدس، لكن مجرد ذلك لا يسوغ الاعتماد على هذا الإجماع و الاستناد إليه فى الحكم الشرعى ما لم يكن كاشفاً قطعياً عن رأى المعصوم عليه السلام فى نظر المنقول إليه.

ص: ٣٨٧

مما قيل باعتباره بالخصوص (١) الشهره فى الفتوى «-» .

الشهره الفتوائيه

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعنوانه الخاصّ، لا بعنوان كونه مفيداً للظن، و قد تعرض شيخنا الأعظم (قده) لذلك بقوله: «و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين... إلخ» و قد استدل على اعتبار الشهره بوجه تعرض المصنف لجمله منها، و سيأتى بيانها. =====

(-). لا يخفى أن للشهره أقساماً ثلاثه:

الأول: الشهره الفتوائيه التى هى محل الكلام فعلاً، و المراد بها اشتهاار الفتوى بحكم بدون العلم بمسئدها.

الثانى: الشهره من حيث الروايه بمعنى اشتهاار الروايه بين الزواه بكثره نقلها و ضبطها فى كتب الحديث، و هذه الشهره هى التى عدها المشهور - على ما قيل - من المرجحات السنديه فى باب تعارض الخبرين، و يأتى الكلام فيه فى باب التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

الثالث: الشهره العمليه، و هى استناد المشهور إلى روايه فى مقام الاستنباط،

ص: ٣٨٨

هذه الشهرة كما نسب إلى المشهور هي الجابره لضعف سند الروايه، كما أن إعراضهم عن روايه صحيحه أو موثقه موهن و مسقط لها عن الحجيه بحيث يرجع إلى دليل آخر ان كان، و الا فإلى الأصل العملي، خلافاً لبعض الأعظم، وقد وجه ذلك في تقريراته (١) بما لفظه: «لكن الإنصاف أن جعل عمل المشهور على روايه جابراً لضعفها و إعراضهم عنها موجباً لو هنها مما لا يسعنا الالتزام به، فان الروايه بعد فقد شرائط الحجيه عنها لا يمكن العمل بها، لكونه عملاً بالظن، فان عمل المشهور بها لا يزيد على الظن شيئاً، و قد نهينا عن العمل به و الاعتماد عليه، كما أنه بعد اجتماع شرائط الحجيه فيها لا يمكن طرحها و العمل بغيرها، لأنه طرح لما أوجب الشارع العمل بها». و قد تعرض أيضاً لذلك مفصلاً في أواخر دليل الانسداد من أراد الوقوف عليه فليراجع.

و ملخص ما أفاده في ذلك: منع الانجبار بعمل المشهور كبرى و صغرى، أما الكبرى، فلان عملهم بخبر ضعيف لا يوجب الا الظن الذي نهى عن العمل به و لا يكون توثيقاً للراوى، و ضم غير الحجبه إلى مثله لا يوجب الحجيه، فوجود عمل المشهور بخبر ضعيف كعدمه. و أما الصغرى، فلأنه لا سبيل إلى إحراز استنادهم إلى الخبر الضعيف في مقام الاستنباط، حيث ان المدار في الجبر عند القائلين به انما هو على عمل قدماء مشهور الأصحاب باعتبار أن عملهم بخبر ضعيف مع قريبهم بزمان المعصوم عليه السلام يكشف عن وجود قرينه داله على صحه الخبر، و المفروض أن كتب القدماء خاليه عن الاستدلال على فتاواهم،

إحراز الصغرى أصعب من إثبات الكبرى.

أقول: لا يخفى أن ما أفاده - بناءً على حججه الاخبار تعبدًا و على عدم إفاده عمل المشهور بروايه ضعيفه الا الظن - متين جداً، حيث ان أدله الاعتبار لا تشمل الخبر الضعيف الذى عمل به المشهور، إذ المفروض عدم اجتماع شرائط الحجيه فيه، و الظن الحاصل له بعملهم ليس حجه أيضاً، بل نهى عنه. و كذا الخبر الصحيح الواجد لشرائط الحجيه، فان إعراض مشهور الأصحاب عنه لا يوجب الا الظن بعدم اعتباره، و هو لا يخرج عن عموم أدله حجيه الخبر، لعدم اشتراط اعتباره بعدم الظن بخلافه.

و أما بناءً على حججه الاخبار ببناء العقلاء، بمعنى: أن المعتبر هو الخبر المفيد للاطمئنان و العلم العادى، فلا محيص عن الذهاب إلى الجبر و الوهن المزبورين، و ذلك لأن الخبر الموثوق الصدور - و ان لم يكن راويه ثقه - حجه سواء حصل هذا الوثوق من الراوى أو من الخارج كعمل المشهور به أو غيرهما، و من المعلوم أن العمل بالخبر الضعيف من المشهور الذين هم فى الدرجه العليا من العلم وسعه الباع و دقه النظر و كمال الثبوت و غايه الورع و التقوى - بل كثير منهم ضعفوا راوى ذلك الخبر فى كتبهم الرجاليه و لم يعملوا بروايته فى سائر الموارد، و مع ذلك عملوا بخبره هذا - يوجب تكويناً الوثوق و الاطمئنان بصدور خبره، فان عمل كل واحد من المشهور يوجب الظن بصدوره و تراكم الظنون من الأسباب الموجهه للعلم الوجدانى أو العادى، و هذا غير قابل للإنكار. و احتمال الغفله فى كل واحد منهم مدفوع بالأصل العقلانى.

و استدلالهم به مع ضعفه اخبار بحجيته، لما ظفروا به من قرينه داله على اعتباره.

لا يقال: ان الثابت اعتباره من الخبر هو خصوص الحسى منه.

فانه يقال: نعم، لكن المشكوك كونه عن حس أو حدس ملحق بالخبر الحسى، فلا يرد: أن اخبارهم عن احتفاف الخبر الضعيف بقربنه داله على حجيته حدسى، فلا يشمله دليل اعتبار الخبر، هذا كله فى الجبر بعمل المشهور.

و منه يظهر: حال الوهن بإعراضهم عن الخبر الصحيح أو الموثق، فانه يرفع عنه الوثوق بصدوره تكويناً، و قد مر أنه مدار حجيه الخبر، فلا يكون عدم العمل به طرْحاً للحجه، و لما أوجب الشارع العمل به.

فالتتيجه: أنه لا ينبغى الإشكال فى صحه الكبرى.

و أما الصغرى، فيمكن إحرازها بالفحص عن الروايات فى الجوامع المتقدمه و المتأخره، كإحراز عدم المخصص و المقيد للعمومات و الإطلاقات به بالمقدار الموجب للقطع العادى بعدمهما، و صحه التمسك بعده بالعموم أو الإطلاق، ففى المقام يعلم عادة - بعد الفحص و عدم الظفر بروايه أخرى - أن مستندهم هو هذا الخبر الضعيف خصوصاً بعد استدلال مثل الشيخ (قده) ممن قرب عصره بعصر القدماء بذلك.

و بالجملة: فكما يحرز بالفحص عدم المخصص و المقيد للعمومات و المطلقات، فكذلك يحرز عدم روايه أخرى فى المسأله غير الخبر الضعيف، و المفروض عدم عموم أو إطلاق أو أصل فى المسأله يمكن استناد المشهور إليه، فيحصل القطع العادى بعدم مستند لهم سوى هذا الخبر الضعيف.

نعم يتوقف حصول هذا القطع على إتعاب النفس بالفحص التام فى الجوامع العظام، و احتمال استنادهم إلى روايه معتبره لم تصل إلينا بعد الاطلاع على

ذل كمال الجهد و الوسع من المحدثين فى ضبط الروايات فى غاية الوهن و السقوط.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن عمل المشهور بروايه ضعيفه يوجب الوثوق الشخصى بالصدور الذى هو مناط حجيه الخبر، كما أن إعراضهم عن روايه معتبره سناً يرفع الوثوق عنه، فما أفاده المشهور من الجبر و الوهن هو المعتمد.

نعم لو لم يوجب عمل المشهور الوثوق الشخصى فى مورد لم يعبأ به و كان وجوده كعدمه، و كذا الاعراض، فانه إذا لم يرفع الوثوق بالصدور عن الروايه الصحيحه فى مورد لم يكن مانعاً عن حجيتها، فليس للعمل و الاعراض موضوعيه لإثبات الحجيه و نفيها، بل هما طريقان لإحراز مناط الحجيه و عدمها.

فان كان مراد بعض الأعظم صوره عدم حصول الوثوق بعمل المشهور، بل الحاصل به هو الظن الذى نهينا عنه، فهو متين. و ان كان نفى الجبر و الوهن مطلقاً و لو مع حصول الوثوق الشخصى بالصدور من عمل المشهور و ارتفاعه بإعراضهم، فلا يمكن المساعده عليه، فلاحظ و تأمل و الله تعالى هو العالم.

هذا كله من حيث السند.

و أما من حيث الدلاله فلا يكون حمل المشهور لروايه على خلاف ظاهرها جابراً لضعف دلالتها، ضروره أن بناء العقلاء على حجيه الظواهر، و إرادته خلاف الظاهر و لو بعمل الأصحاب أجيبه عن ظواهر الألفاظ التى هى حجه عقلائيه، فلا أثر لإعراض المشهور و عملهم بالنسبه إلى الدلاله.

و لا يساعده (١) دليل ( و لا دليل يساعده عليه مطلقاً ) و توهم دلالة أدله حجيه الخبر الواحد عليه بالفحوى (٢) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لا- يساعد القول باعتبار الشهره بالخصوص دليل، و أما بناءً على النسخه الثانيه، فضمير «يساعده» يرجع إلى القائل المستفاد من الكلام، و ضمير «عليه» إلى القول بالاعتبار، يعنى: و لا دليل يساعد هذا القائل بالاعتبار على قوله.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و قد أفاده فى الرسائل بقوله: «ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض من أن أدله حجيه خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقه، لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل...» و توضيحه: أن أدله حجيه خبر الواحد تدل بالأولويه على اعتبار الشهره، وجه الأولويه: أن مناط حجيه الخبر - و هو الظن - أقوى فى الشهره، إذ الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فتكون هى أولى بالاعتبار منه، هذا. و لا يخفى أن هذا الدليل موقوف على أمور:

الأول: القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن.

الثانى: أن هذا المنطوق عله للجعل لا- حكمه له، إذ لو كان حكمه له لم يتعد منه إلى غيره، لما قيل من عدم اطراد الحكمه و انعكاسها، بخلاف العله، فان الحكم يدور مدارها وجوداً و عدماً، فإذا تحققت العله فى موارد أخرى ترتب عليها الحكم.

الثالث: أن الظن الناشى من الشهره أقوى من الظن الحاصل من الخبر، و الا فلا تتحقق الأولويه المسماه بالفحوى، إذ دلالة اللفظ على معنى فى مورد - كالمفهوم - بالأولويه من دلالاته على ذلك المعنى فى مورد آخر - كالمنطوق -

ص: ٣٩٣



لكون (١) الظن الذى تفيده (٢) (يفيده) أقوى مما يفيد الخبر، فيه (٣) ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته (٤) الظن، ----- منوطه بوجود مناط الدلالة فى المفهوم بنحو أقوى من وجوده فى المنطوق كما فى آيه التأفيف، فان دلالتها على الحرمة فى المفهوم - أعنى الضرب و الشتم - بطريق أولى من دلالتها على الحرمة فى المنطوق - أعنى قول:

«أف» - انما هى لأن مناط الحرمة - و هو الإيذاء - فى المفهوم أقوى منه فى المنطوق.

و بالجمله: فالتشبه بالفحوى - و هى دلالة اللفظ على المفهوم الموافق بالأولويه - منوط بهذه الأمور، و منعه يتحقق بمنع بعضها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «بالفحوى» و تقريب له، و ضمير «عليه» راجع إلى اعتبار الشهره بالخصوص.

(٢). أى: الظن الذى تفيده الشهره أقوى من الظن الذى يفيد الخبر.

(٣). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، و حاصل ما أفاده فى دفعه وجهان، أشار إلى أولهما بقوله: «ضروره» و هو رد للأمر الأول من الأمور الثلاثه المتقدمه، و حاصله: أنه لم يحصل القطع بأن المناط فى اعتبار الخبر هو الظن، فان أدله اعتبار خبر الواحد لا دلالة فيها على أن المناط فى حجيته ذلك، فلا بدّ من استنباط هذه العله من الخارج، و من المعلوم عدم سبيل إلى حصول القطع بأن الظن عله لحجيه الخبر، بل غايته أنها عله مستنبطه ظنيه، فتكون الأولويه حينئذ ظنيه لا- قطعيه، و لا- دليل على اعتبار الظن بأن المناط هو الظن، فالأصل عدم حجيته.

(٤). الضميران راجعان إلى الخبر، و ضمير «دلالتها» إلى أدله حجيه الخبر.

غايته تنقيح ذلك (١) بالظن، و هو (٢) لا- يوجب الا- الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا عبره به. مع (٣) أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير (٤)مجازفه (-) .

\*\*\*\*\*

(١). أى: المناط، و غرضه: أن تنقيح المناط ظنى، و لم يثبت اعتباره، فوجوده كعدمه.

(٢). أى: الظن، يعنى: أن الظن بكون مناط حجيه الخبر هو الظن لا- يوجب الا- الظن بأولويه الشهره من الخبر فى الاعتبار، و من المعلوم أنه لا عبره بالظن بالأولويه، بل لا بد من القطع بها، فضمير «به» راجع إلى الظن بالأولويه.

(٣). هذا هو الإيراد الثانى على الدليل الأول أعنى الأولويه، و قد أفاده شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «مع أن الأولويه ممنوعه رأساً، للظن بل العلم بأن المناط و العله فى حجيه الأصل ليس مجرد إفاده الظن» و حاصله: منع تنقيح المناط الظنى المزبور، و القطع بعدمه، يعنى: أننا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن، و ذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً كفتوى الفقيه الموجه لظن فقيه آخر بالحكم الشرعى، مع أنها ليست حجه عليه حتى تكون سنداً له على الحكم الشرعى، و كعدم حصول الظن من الخبر أحياناً مع كونه حجه، و الانفكاك بين الظن و الحجيه كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن.

(٤). خبر «دعوى» و ضمير «بأنه» راجع إلى الظن، و وجه عدم المجازفه ما عرفته من تخلف الحجيه عن الظن بقولنا: «لحصول الظن من... إلخ». =====

(-). قد عرفت أن القطع بكون المناط هو الظن لا- يفيد فى الأولويه إذا لم يحرز كونه بنحو العله لا الحكمه، فالتفكيك الذى تعرض له المصنف (ره) و ان كان يمنع الأولويه، لكنه لا- يمنع عن أن يكون المناط بنحو الحكمه هو الظن، و مقصوده من المناط هو العله، لإناطه الأولويه بها.

و بالجمله: فما أفاده في الجوابين يرجع إلى منع كون مناط حججه الخبر هو الظن كما هو واضح.

ثم ان للشيخ الأعظم (قده) وجهاً آخر في الجواب، و هو قوله: «و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: و لا تقل لهما أف» و أورد عليه المصنف في حاشيته على الرسائل بما لفظه: «لا يخفى أنه يمكن تقريب دلالة بعض أدله حججه الخبر الواحد بمفهوم الموافقه على حججه الشهره مثل آيه النبأ، بأن يقال: انه لما كانت هذه الآيه مفصله بين الفاسق و العادل منطوقاً و مفهوماً مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم إصابه القوم بالجهاله و حصول الندم بذلك كانت داله من حيث دلالتها المفهوميه عرفاً على حججه كل أماره كانت أقوى ظناً و أبعد من الإصابه بالخطأ من خبر العدل بطريق أولى.. إلى أن قال: فعلى هذا يكون استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل، فيكون تسميتها بمفهوم الموافقه في محله... إلخ».

و أنت خير بعدم إمكان المساعده عليه، لا بتناؤه على أمرين:

أحدهما: اختصاص التعليل بالمنطوق، و هو خلاف ما عن أبناء المحاوره من إناطه حسن التعليل بعموم العله نظير قول الطبيب للمحموم مثلاً: «لا تأكل الرمان، لأنه حامض» إذ من البديهي عموم النهي لكل حامض، و عم اختصاصه بالرمان.

و عليه فالتعليل في آيه النبأ لا يختص بالمنطوق، فكل خبر غير علمي يجب التبين فيه و ان لم يكن الجائي به فاسقاً، و هذا التعليل مانع عن تحقق المفهوم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من توهم الأولويه، و سيأتى وجه الأضعفيه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى من وجوه حجيه الشهره الفتوائيه، و حاصله: دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلك، و المرفوعه هى المرويّه فى غوالى اللئالى عن العلامه مرفوعه إلى زراره، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال يا زراره: خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، قلت: يا سيدى انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما...» و تقريب =====

ثانيهما: دلالة الآيه على المفهوم و على إناطه حجيه خبر العادل بإفادته الظن حتى يدل على حجيه الظن الأقوى منه كالحاصل من الشهره بالفحوى.

و كلاهما ممنوع، أما الأول، فلما عرفت من كون عموم التعليل مانعاً عنه.

و أما الثانى، فلان المفهوم بعد تسليمه لا يقتضى الا حجيه خبر العادل و عدم وجوب تحصيل العلم به، فلو لم يفد خبره الظن بل ظن خلافه كان حجه أيضاً، فلا يدل المفهوم على حجيه الظن أصلاً فى خبر العادل حتى يستدل به على حجيه الظن الأقوى منه الحاصل من الشهره أو غيرها بالأولويه، هذا.

مع أنه يمكن أن يقال: - بعد تسليم المفهوم و دلالة على اعتبار الظن الحاصل من نبأ العادل - انه خارج عما اصطالحوا عليه من مفهوم الموافقه، لاعتبار كون ما يدل على حكم الأصل هو المنطوق كقوله تعالى: «و لا تقل لهما أف» الدال بالأولويه على حرمه الشتم و الضرب و نحوهما، و عدم كفايه المفهوم فى الدلالة على حكم الأصل كما ادعاه المصنف فى آيه النبأ. فما أفاده شيخنا الأيظم (قده) بقوله: «و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه... إلخ» فى غايه المتانه و لا يرد عليه ما ذكره المصنف، فتأمل جيداً.

و المقبوله (١) ----- الاستدلال بها: أن الموصول فى قوله: «خذ بما اشتهر» مطلق، فيكون المعنى:

خذ بكل شىء اشتهر بين أصحابك، و الشهرة الفتاويه من مصاديق الشىء المشهور، فيجب الأخذ بها، و قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور روايه كان أو فتوى» (-) .

\*\*\*\*\*

(١). و هى ما رواه المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث» الحديث، و قد نقل قسماً منها شيخنا الأعظم، ثم قال: «بناءً على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور على ما يقابل الشاذ فى قوله:

و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور، فيكون فى التعليل بقوله: فان المجمع عليه... إلخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به و ان كان مورد التعليل الشهرة فى الروايه... إلخ» و محل الاستشهاد بها على ما أفاده المصنف (قده) أيضاً هو قوله عليه السلام - بعد فرض تساوى الراويين فى العدالة -: «ينظر إلى =====

(-). و للشيخ الأعظم تقريب آخر للاستدلال بالمشهوره مبنى على إطلاق الصله - أعنى قوله عليه السلام: «اشتهر» - و هو ما أفاده بقوله: «أو أن إناطه الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة بنفسه و ان لم يكن فى الروايه» الظاهر فى عليه الشهرة بما هى شهره لترجيح الخبر المشهور على غيره، فيدل على اعتبار الشهرة مطلقاً سواء كانت فى الفتوى أم فى الخبر أم غيرهما، هذا.

لكن يمكن أن يقال: ان إطلاق الصله لما كان بمقدمات الحكمه التى منها عدم ما يصلح للتقييد، و من المعلوم أن الموصول - المراد به الخبر - صالح لذلك، فلا- ينعقد إطلاق للصله. نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليه، لكن لا عبره بالإشعار، لعدم اندراجه فى الظهورات التى هى حجه.

ص: ٣٩٨

عليه (١)، لوضوح (٢) أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام في ----- ما كان من روايتهم عنّا في ذلك المذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه... الحديث» و تقريب الاستدلال به ما تقدم في المرفوعه، بل هو هنا أظهر مما سبق، لاشتماله على التعليل بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا- ريب فيه» بعد ظهوره في المشهور، إذ يدل على أن كل مشهور لا ريب فيه، فيشمل الشهره الفتوائيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على اعتبار الشهره.

(٢). تعليل لقوله: «و أضعف منه» و جواب عن الوجه الثانى من وجوه حجيه الشهره فى الفتوى، و هو الاستدلال بالروايتين، و حاصله: منع الإطلاق فيهما، لأن المراد بالموصول - أعنى: «ما اشتهر فى المرفوعه» و «ما كان» فى المقبوله - هو خصوص الروايه، فلا إطلاق فى الموصول حتى يشمل كل مشهور و ان كان فتوى المشهور. و وجه إرادته خصوص الروايه من الموصول واضح، أما فى المقبوله فللتصريح بذلك بقوله عليه السلام: «من روايتهم عنّا... إلخ».

و أما فى المشهوره فلقول الراوى بعد ذلك: «قلت جعلت فداك انهما معاً مشهوران» فانه قرينه على أن المراد ب «ما اشتهر» هو خصوص الروايه.

و إنكار قرينته - كما فى بعض الحواشى - لا وجه له، و خارج عن طريقه المحاورات العرفيه الملحوظه فى باب الاستظهارات من الألفاظ كما لا يخفى. و قد أجاب الشيخ الأعظم عن الروايه الأولى بقوله: «يرد عليها مضافاً إلى ضعفها... إلى أن قال:

أن المراد بالموصول خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور... إلخ» فراجع.

الأولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» و في الثانية: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به» هو الروايه (-) .

ثم ان وجه أضعفيه التمسك بالروائتين من الوجه الأول - أعنى الفحوى - بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الموصول كما في المتن واضح، إذ مناط الاستدلال حينئذ هو جعل الموصول كل مشهور، و هو خارج عن طريقه أبناء المحاوره في الاستظهار، ضروره وجود قرينه - بل قرائن - على أن المراد بالموصول هو خصوص الخبر. و هذا بخلاف الفحوى، إذ حجيه المفهوم الموافق مما لا كلام فيه، غايه الأمر منع إناطه حجيه الخبر بالظن، هذا.

و أما بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الصلّه أعنى قوله عليه السلام في المرفوعه: «اشتهر بين أصحابك» و في المقبوله «المجمع عليه بين أصحابك» المعلل بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فلا وجه للأضعفيه كما لا يخفى على المتأمل. =====

(-). لكن الحق أن مورد الاستدلال بالمقبوله ليس هو قوله عليه السلام:

«ما كان من روايتهم... إلخ» إذ لا مجال له بعد كون «من روايتهم» بياناً للموصول، فالمتعين الاستدلال بقوله: «فان المجمع عليه» بعد إرادته المشهور منه، إذ المدار حينئذ على الشهره مطلقاً و ان كانت في الفتوى على ما هو قضيه العله المنصوصه، هذا.

ثم ان الظاهر من هذا الجواب - أعنى استظهار إرادته خصوص الروايه من الموصول - هو كون نظر المصنف (ره) في الاستدلال إلى إطلاق الموصول

(١). لتفسير الموصول في المقبوله بقوله عليه السلام: «من روايتهم» الصريح في إرادته الروايه من الموصول، فلا إطلاق فيه حتى يشمل غير الروايه، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان على المراد، و المفروض أن قوله: «من روايتهم» بيان، و هو =====

كل مشهور روايه كان أو فتوى، و الا فلا يلائم الجواب، إذ لو لم يكن الاستدلال ناظراً إلى إطلاق الموصول، بل كان ناظراً إلى إطلاق الصله و هي «اشتهر» و العله - و هي قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» - كان جواب المتن أجنبياً عنه، و لما لم يتعرض المصنف لهذا الاستدلال، فلا نتعرض له الا إجمالاً، فنقول: ان الاستدلال بإطلاق الصله و هو «اشتهر بين أصحابك» كما هو أحد الوجهين المتقدمين عن الشيخ الأعظم في المشهوره، و بعموم العله و هي قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» في المقبوله على اعتبار الشهره الفتوائيه خال عن الصواب، ضروره أن تعليق الحكم على الوصف غير ظاهر في العليه حتى يدور الحكم وجوداً و عدماً مداره، بل غايته الإشعار بالعليه، و لا عبره به إذا لم يبلغ حد الظهور، هذا في المشهوره.

و أما المقبوله، فلان الأخذ بظاهاها من اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غير المشهور يوجب لزوم الأخذ بكل راجح كالظن، حيث انه راجح بالنسبه إلى مقابله و هو الوهم، و أقوى الشهرتين و غير ذلك، و هو باطل بالضروره، فيتعين إرادته الخبر بالخصوص من الموصول في قوله: «المجمع عليه».

و ان شئت فقل: ان جعل «المجمع عليه» من العله المنصوصه يوجب تخصيص الأكثر.

فالمتحصل: أنه لا وجه للاستدلال بالمشهوره و المقبوله على اعتبار الشهره الفتوائيه مطلقاً سواء كان الاستدلال بنفس الموصول أم بصلته أم بعموم العله.



نعم (١) بناءً على حجيه الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته (٢) «-» بل (٣) على حجيه كل أماره مفيده للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك (٤) خرط القتاد. ----- مانع عن إرادته الإطلاق من الموصول.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على ما تقدم من توهم الاستدلال بفحوى أدله حجيه الخبر على اعتبار الشهره الفتوائيه، و هو وجه ثالث لإثبات اعتبار الشهره، و توضيحه:

أنه - بناء على أن يستند في حجيه خبر الواحد إلى بناء العقلاء - لا تبعد دعوى حجيه الشهره و غيرها، و عدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث ان منشأ حجيه الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، و من المعلوم أن ملاك التحفظ على الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر، بل هو موجود في كل ما يكون طريقاً إليه من الظن بجميع مراتبه أو خصوص الاطمئنان منه، فكل ما يوجب إحراز الواقع - و لو ظناً - يكون حجه، فمرجع هذا الوجه الثالث إلى دعوى الملازمه بين حجيه الخبر ببناء العقلاء و بين حجيه الشهره و غيرها مما يوجب الوصول إلى الواقع مطلقاً خيراً كان أو شهره أو غيرهما.

(٢). أى: حجيه الخبر الواحد.

(٣). أى: بل لا يبعد دعوى بنائهم على حجيه كل أماره مفيده للظن و الاطمئنان.

(٤). الظاهر أن المشار إليه هو: دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء على الحجيه بالخبر، و عموم بنائهم لكل أماره ظنيه، و عليه فحاصل كلامه (قده):

أن دون إثبات هذا العموم خرط القتاد، إذ لم يثبت عموم بناء العقلاء على حجيه =====

(-). الظاهر سقوط كلمه «به» بعد «حجيته» ليكون متعلقاً ب «اختصاص» و ضميره راجعاً إلى الخبر كما لا يخفى وجهه.

ص: ٤٠٢

..... كل أماره ظنيه حتى يشمل بناؤهم الشهره الفتوائيه، هذا.

و يحتمل ضعيفاً أن يكون المشار إليه أحد أمرين:

الأول: أن يراد به بناء العقلاء على حجيه خصوص الخبر، و حينئذ فلا وجه لدعوى حجيه الشهره ببناء العقلاء، إذ المفروض عدم ثبوت بنائهم على حجيه الأصل - و هو الخبر - حتى يتعدى منه إلى الشهره. و وجه ضعف هذا الاحتمال:

منافاته لما سيأتي من المصنف (قده) من جعل بناء العقلاء عمده الأدله على حجيه الخبر.

الثاني: أن يراد بالمشار إليه: منع الصغرى - أى: منع كون الشهره من الأمارات المفيده للظن - فهو خارج موضوعاً عما يدل على اعتبار الظن، و لا يخفى ضعف هذا الاحتمال أيضاً، إذ إفاده الشهره الفتوائيه للظن من الأمور الوجدانيه غير القابله للتشكيك.

ص: ٤٠٣

المشهور بين الأصحاب حجيه خبر ( الخبر ) الواحد في الجملة ( ١ ) بالخصوص ( ٢ ) -----

حجيه الخبر الواحد

\*\*\*\*\*

(١). أى: بنحو الإيجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى. ثم ان المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم سواء كان متواتراً أم واحداً محفوظاً بالقرائن القطعيه، و ذلك لأن الخبر بقسميه المفيد للعلم خارج عن مورد البحث - و هو الأمارات غير العلميه، ضروره عدم الوجه فى البحث عن حجتيه بعد حجيه نفس العلم ذاتاً - كما هو واضح، هذا. و قد عنون شيخنا الأعظم (قده) هذه المسأله بقوله: «و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً» إلى أن قال: «و المقصود هنا بيان إثبات حجتيه بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى».

(٢). أى: بدليل خاص فى مقابل حجتيه بدليل الانسداد كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٠٤

ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب (١) أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط (٢) و لو لم يكن البحث فيها (٣) عن الأدلة الأربعة (٤) و ان اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول -----

\*\*\*\*\*

(١). في بيان موضوع العلم بقوله: «و قد انقده بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدله بل و لا بما هي هي».

(٢). لكن بنحو تكون تلك النتيجة كبرى لقياس ينتج الحكم الكلى الفرعى.

و ان شئت فقل: ان المسألة الأصولية هي الجزء الأخير لعله الاستنباط، إذ لو لم تكن الجزء الأخير من علته - بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم - لكان كل ما له دخل ما فى الاستنباط كالعلوم العربيه و علمى الرجال و الحديث و غيرها داخلا فى علم الأصول، و ليس كذلك.

ثم ان المراد بالاستنباط هو استخراج الأحكام الكليه الفرعيه من أدلتها المعهوده، دون الأحكام الجزئيه التى يستنبطها العامى من المسائل الفرعيه التى استنبطها الفقيه، فان ما يقع فى طريق استنباط الجزئيات هو ما استنبطها المجتهد من الأحكام الكليه، كحرمه شرب الخمر مثلا، فان العامى يستنبط حكم الخمر الشخصى من قول المجتهد: «كل خمر حرام» بعد إحراز خمريته.

(٣). أى: فى المسائل الأصوليه.

(٤). أى: بخصوصها، و غرضه (قده) من قوله: «و لو لم يكن البحث فيها... إلخ» التعريض بمن جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة سواء كانت بما هي أدله كما عليه المشهور و اختاره المحقق القمى (قده)، أم ذواتها

هي الأدلة، و عليه (١) لا- يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصوليه - تجشم دعوى (٢) أن البحث عن دليبه الدليل بحث عن أحوال ----- أي بما هي هي كما عليه صاحب الفصول قدس سره. و حاصل التعريض: أنه بناءً على جعل موضوعه خصوص الأدلة الأربعة - كما سيأتي بيانه - يلزم خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن مسائل علم الأصول مع أنها من أهم مسائله، فلا بدّ دفعاً لهذا اللزوم من رفع اليد عما اشتهر من جعل الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، و البناء على كون الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل و متحداً معها اتحاد الكلى مع أفرادها، فكل قضيه لها دخل على في الاستنباط - لا- إعدادى - يكون موضوعها متحداً مع موضوع علم الأصول و ان لم يعرف باسم، و بعد توسعه الموضوع يندفع المحذور المذكور عن مسأله حجيه خبر الواحد و هو لزوم خروجها عن المسائل الأصوليه، لعدم كون محمولها و هو قولنا: «حجه أو ليس بحجه» عرضاً ذاتياً للسنة - أعنى محكى الخبر - و هي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره و هي التي تكون أحد الأدلة الأربعة، بل يكون محمولها من عوارض الخبر - أي الحاكي للسنة - و هو لا- يكون أحد الأدلة الأربعة، فما يكون المحمول عرضاً ذاتياً له - أعنى الخبر - ليس من الأدلة، و ما هو من الأدلة - أعنى السنة - لا يكون المحمول عرضاً ذاتياً له، هذا و قد دفع الإشكال المذكور بوجه أخرى غير ما أفاده المصنف (قده) من توسعه الموضوع تعرض لبعضها مع تضعيفها كما سيأتي.

\*\*\*\*\*

(١). أي: و على ما اشتهر.

(٢). هذا أحد الوجوه التي دفع بها إشكال خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن علم الأصول بناءً على كون موضوعه خصوص الأدلة الأربعة، و هو لصاحب الفصول (قده) فانه - بعد جعله موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة -

ص: ٤٠٦

..... أورد على نفسه إشكال خروج أكثر مباحث الفن عنه كمباحث الأمر و النهى و العام و الخاص و حجية الكتاب و خبر الواحد و غيرها. ثم أجاب عن الإشكال مفصلاً إلى أن قال: «و أما بحثهم عن حجية الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلة، لأن المراد بها ذوات الأدلة لا- هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلة من أحوالها اللاحقة لها، فينبغي أن يبحث عنها أيضاً».

و حاصله: أن هذا الإشكال انما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة - يعنى الخبر الواحد مثلاً بوصف كونه دليلاً- - بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع، وجه اللزوم: أن البحث عن حجية خبر الواحد معناه البحث عن أنه دليل بمفاد «كان» التامه أم لا، يعنى هل الدليلية ثابتة له أم لا؟ و حيث ان وصف الدليلية جزء الموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجوده بحث عن وجود نفس الموضوع، لأن المركب متقوم بوجود جميع أجزائه، و من المعلوم أن البحث عن وجود الموضوع داخل فى المبادئ لا- المسائل. و أما إذا جعل الموضوع ذوات الأدلة - أى نفس خبر الواحد مثلاً - كما هو كذلك كان البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن العوارض بمفاد «كان» الناقصه، بمعنى أن خبر الواحد المذى هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجه أم لا؟ فتندرج مسأله حجية خبر الواحد فى المسائل الأصوليه، هذا.

ولا- يخفى أن هذا التجشم - أى التكلف - من صاحب الفصول انما هو لإدراج مسأله حجية خبر الواحد فى المسائل الأصوليه بجعل موضوع علم الأصول ذوات الأدله التى منها خبر الواحد - كما عرفت توضيحه - و حينئذ فمحمولات المسائل الأصوليه تكون من عوارض الأدله بعد فرض دليليتها، و أما نفس دليليتها فليست من محمولات المسائل الأصوليه، إذ البحث عن دليليه

الدليل، ضروره (١) أن البحث في المسأله (٢) ليس عن دليله الأدله، بل عن حجيه الخبر الحاكى عنها. -----  
-----  
الدليل بحث عن حجيته، و البحث عن حجيته ليس بحثاً عن حالته حتى يكون مسأله أصوليه، و انما هو  
بحث كلامى، فان علم الكلام هو المتكفل لحجيه الكتاب و السنه و غيرهما كما لا يخفى. نعم البحث عن دليله الدليل بمعنى  
الخبر الحاكى للسنه بحث عن عوارضه، لكنه خارج عن البحث عن عوارض نفس الدليل و هو المحكى أعنى السنه، و سيأتى  
لهذا مزيد توضيح عند قول المصنف:

«ضروره أن البحث... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يكاد يفيد» و إيراد على ما أفاده صاحب الفصول، و قد أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و لا حاجه إلى تجشم  
دعوى أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل» و حاصله: أن ما تكلفه صاحب الفصول لإدراج مسأله حجيه خبر  
الواحد فى المسائل الأصوليه بالتقريب المتقدم غير مفيد، لتوقفه - بعد تسليم صحته فى نفسه و أن الموضوع ذوات الأدله - على  
كون الخبر من أحد الأدله حتى يكون البحث عن حجيته بحثاً عن عوارض الأدله، و من المعلوم أنه ليس منها. أما عدم كونه من  
الثلاثه غير السنه فواضح. و أما عدم كونه من السنه، فلأنها هى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، و الخبر - على تقدير  
حجيته - يكون حاكياً عن السنه، لا- نفس السنه، و الحاكى غير المحكى، و البحث عن حجيه الحاكى أجنبى عن عوارض  
المحكى - أعنى السنه التى هى من الأدله - فلا يكون البحث عن حجيه الخبر مسأله أصوليه، هذا.

(٢). يعنى: أن البحث فى مسأله حجيه خبر الواحد ليس بحثاً عن دليله الخبر بمعنى السنه، بل بحث عن دليله الخبر الحاكى عن  
السنه، و من المعلوم مغايره

ص: ٤٠٨

كما لا يكاد يفيد عليه (١) تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنه - و هي قول الحجه أو فعله أو تقريره - هل تثبت ( يثبت ) بالخبر الواحد أو لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه؟ فان (٢) التعبد بثبتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس ----- الحاكي للمحكي كما مر آنفاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على ما اشتهر، و هذا هو الوجه الثانى من وجوه دفع الإشكال المزبور، و قد اختاره شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «فمرجع هذه المسألة إلى أن السنه أعنى قول الحجه أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد، أم لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه، و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله» و هذا الوجه مبنى على ما اختاره (قده) كما أشرنا إليه سابقاً من جعل موضوع علم الأدله الأربعة بما هي أدله، و حاصله: أنه - بناء على هذا المذهب - لا يلزم خروج بحث حجيه الخبر الواحد عن المسائل الأصوليه و دخوله فى المبادئ، لأن البحث عن حجيه خبر الواحد حينئذ بحث عن عوارض السنه، إذ معنى «أن خبر الواحد حجه أم لا» أنه هل تثبت السنه - و هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره - بخبر الواحد أم لا؟ و من المعلوم أن ثبوت السنه به و عدم ثبوتها من حالات السنه و عوارضها، فيكون البحث عن حجيه خبر الواحد بحثاً أصولياً، فلا يلزم - من جعل موضوع علم الأدله الأربعة - خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن مسائل العلم.

(٢). تعليل لقوله: «كما لا يكاد يفيد» و جواب عن مختار الشيخ الأعظم، و قد أجاب عنه بوجهين أشار إلى الأول منهما بقوله: «فان التعبد بثبتها... إلخ» و توضيحه: أن ضابط المسأله الأصوليه كغيرها - و هو ما يكون نفس محمول

ص: ٤٠٩



من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها (١) كما لا يخفى. مع أنه (٢) ----- المسألة من عوارض موضوع العلم، و الا فلا يكون من مسائله - لا ينطبق على مسأله حجيه الخبر، و ذلك لأن البحث عن ثبوت السنه بالخبر بحث عن عوارض السنه المشكوكه لا- نفس السنه الواقعيه، فقولنا: «هل خبر الواحد حجه أم لا» معناه: أنه هل ثبت السنه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟ و من المعلوم أن موضوع علم الأصول هو السنه الواقعيه لا المشكوكه، و حينئذ فما يكون من الأدله - و هو السنه الواقعيه - لا يكون حجيه الخبر من عوارضه، و ما يكون حجيه الخبر من عوارضه - و هو السنه المشكوكه - لا يكون من الأدله، فلا يكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول حتى يكون من مسائله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و الضمائر الأربعة المتقدمه راجعه إلى السنه.

(٢). أى: مع أن التعبد بثبوت السنه، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن الشيخ الأعظم (قده) و توضيحه: أنه - بعد تسليم رجوع البحث عن حجيه الخبر إلى البحث عن عوارض السنه - لا- يمكن المساعدة على ما أفاده (قده) أيضاً، و ذلك لأن ضابط كون قضيه من مسائل علم هو أن يكون نفس المبحوث عنه - أعنى المحمول فى تلك القضيه - من عوارض موضوع العلم، فلا تعد تلك القضيه من مسائل العلم إذا كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، فإذا كان هناك قضيه و كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم لم تعد تلك القضيه من مسائل ذلك العلم. و المقام كذلك، فان المبحوث عنه هو حجيه الخبر، و من لوازمها ثبوت السنه، فليس ثبوت السنه بالخبر فى مسأله حجيه الخبر نفس المبحوث عنه، و انما هو من لوازمه.

ص: ٤١٠

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول في «لما يبحث» و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول، يعنى: أن التعبد بثبوت السنه لانزم لحجيه الخبر الذى يبحث عنه في هذه المسأله. =====

(-). ولا يندفع الإشكال أيضا على ما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قده) في حجيه خبر الواحد من أن المجمعول فيه وجوب العمل لا نفس الحجيه كما هو مذهب غيره، إذ وجوب العمل - مضافاً إلى أنه ليس حكماً أصولياً - يكون من عوارض الخبر لا السنه، و ثبوت السنه من لوازم وجوب العمل بالخبر.

و بالجملة: لا فرق في عدم ارتفاع الإشكال بين كون المجمعول في خبر الواحد نفس الحجيه و بين كونه وجوب العمل.

ولا بأس بالتكلم حول ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في دفع الإشكال من «أن مرجع البحث عن حجيه الخبر إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد و عدمه، و هذا بحث عن عوارض السنه، فتندرج مسأله حجيه الخبر في المسائل الأصوليه» فنقول: ان أريد بثبوتها بالخبر عليه الخبر للعلم الوجداني بثبوتها، ففساده غنى عن البيان، إذ موضوع البحث هو خبر الواحد غير العلمى، فالخبر الموجب للعلم بالسنه كالخبر المتواتر أو الواحد المحفوظ بالقرينه القطعيه خارج عن محل الكلام.

و ان أريد بثبوتها به عليه الخبر لوجودها تكوينياً فهو أوضح فساداً من سابقه، لأن الخبر حاك عن السنه، و الحاكي متأخر رتبه عن المحكى، فلو كان الخبر عله لوجود السنه تكوينياً لزم تأخر العله عن المعلول، و لزم أيضا أن يكون البحث حينئذ عن وجود الموضوع بمفاد كان التامه، لا عن عوارضه التى هى بمفاد كان الناقصه. و لا ريب فى أنه (قده) لم يرد شيئاً من هذين الوجهين.

و ان أريد بثبوتها به ثبوتها تعبداً - و هو مراده ظاهراً - بأن يرجع البحث عن

جيه خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنه به تعبدًا، فيرد عليه ما في المتن من أن الثبوت التعبدى و ان كان من العوارض، لكنه من عوارض الخبر لا من أحوال السنه و عوارضها.

و ان أريد بثبوتها ما وجهه به بعض المحققين (قده) في حاشيته على المتن بقوله: «ان إيجاب تصديق العادل حيث انه بعنوان المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا محاله يكون المؤدى وجوداً عنوانياً للواقع، و الواقع موجود عنواناً به، فإذا كان موضوع المسأله هى السنه صح البحث عن عارضها و هو ثبوتها العوانى بالخبر، كما أن الموضوع للمسأله إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه و هو كونه ثبوتاً عنوانياً للسنه، فان الثبوت العوانى له نسبه إلى الطرفين. الا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسأله باحثه عما ينطبق على عوارض السنه، و الا- فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر، فانه الموضوع للمسأله، فتدبر، فانه حقيق به».

و ملخص ما أفاده: أن تنزيل الخبر منزله السنه يوجب عروض عنوان - و هو السنه - للخبر، كعروض عنوان الأسد لزيد بسبب تشبيهه بالأسد، و بعد تعنون الخبر بعنوان السنه يبحث عن ثبوت السنه بالخبر، فمرجع البحث عن حجيه الخبر حينئذ إلى البحث عن ثبوت السنه التى هى عنوان ثانوى تنزىلى للخبر.

ففيه أولاً: أن هذا التوجيه مبنى على أن يكون مفاد أدله حجيه الخبر تنزيل الخبر منزله السنه، و ليس الأمر كذلك، إذ المبنى الصحيح حجيه الاخبار ببناء العقلاء، فليس فى البين الا الطريقيه، فمع الإصابه يتجز بها الواقع، و مع

لخطأ يكون المكلف معذوراً، و ليس فى البين تنزيل أصلاً. و لو قلنا بالجعل فى حجيه الاخبار فليس المجعول الا نفس الحجيه أو تميم الكشف أو الوجوب الطريقي، و لا مساس لشيء منها بالتنزيل.

و ثانياً: أنه - بعد تسليم التنزيل المزبور - لا وجه لجعل الموضوع فى مسأله حجيه الخبر عنوانه الثانوى التنزيلى أعنى السنه.

إذ فيه - مضافاً إلى أنه توجيه بعيد عن الأذهان و لم يتعرض له الباحثون عن حجيه الخبر - أنه ليس الكلام فى حجيه السنه، لأنها مفروغ عنها، مع أن للبحث عنها مقاماً آخر.

و ان أريد بثبوتها تنجز السنه بالخبر بأن يكون مرجع البحث عن حجيه الخبر إلى تنجز السنه به.

ففيه: أن المنجزيه من عوارض الخبر لا السنه، و تضاييف منجزيته و منجزيتها لا يصحح ذلك، لتغاير حيثيتهما، فان المبحوث عنه فى حجيه الخبر هو حيثيه التنجيز، لا- تنجز السنه و ان كان ذلك من لوازم التنجيز، لكنه لا يعبأ به بعد عدم كون السنه موضوع الحجيه.

فالصواب إنكار انحصار موضوع علم الأصول بالأدله الأربعة و الالتزام بأنه كلى ينطبق على جميع موضوعات مسأله، أو إنكار الموضوع لعلم الأصول رأساً، و دعوى: أن هذا العلم عبارته عن جمله من قضايا متشتمته يترتب عليها القدره على الاستنباط، و موضوعات تلك القضايا نفس موضوع العلم عيناً و مفهوماً كما تقدم فى الجزء الأول من هذا الشرح، و عليه فيسهل اندراج مسأله حجيه الخبر فى علم الأصول.

فى المسائل انما هو الملاك فى أنها (١) من المباحث أو من غيرها (٢) (غيره) لا ما هو لازمه (٣)، كما هو واضح.

و كيف كان (٤) فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرى و ابن إدريس عدم حجيه الخبر، و استدل (٥) لهم بالآيات الناهيه (٦) عن -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن المسائل من المباحث.

(٢). معطوف على «المباحث» و الضمير راجع إلى المباحث، فالصواب تأنيته كما فى بعض النسخ، و الواو فى «و المبحوث عنه» للحال، يعنى: أن الملاك فى عد قضيه من مسائل فن هو كون محمولها - و هو المبحوث عنه فيها - أولاً و بالذات من عوارض موضوع ذلك الفن، فلا يكفى فى عدها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه، كالتعبد بثبوت السنه - الذى هو لازم السنه - بحجيه الخبر التى هى محمول مسأله حجيه الخبر، هذا. و كان الأنسب سوق العبارة هكذا: «مع أنه لازم لحجيه الخبر المبحوث عنها، و الملاك فى أن القضيه من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه لا ما هو لازمه».

(٣). أى: لازم المبحوث عنه، و المراد باللازم هنا ثبوت السنه.

(٤). أى: سواء كان موضوع علم الأصول هو الكلى أم خصوص الأدله الأربعة فالمحكى... إلخ.

(٥). قال الشيخ الأعمش (قده): «أما حجه المانعين فالأدله الثلاثه، أما الكتاب فالآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم، و التعليل المذكور فى آيه النبأ على ما ذكره أمين الإسلام بما وراء العلم، و التعليل المذكور فى آيه النبأ على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد».

(٦). كقوله تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم» و قوله تعالى: «ان يتبعون

ص: ٤١٤

اتباع غير العلم، و الروايات الداله على رد ما لم يعلم أنه قولهم (١) عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان (٢)، أو ----- الا الظن و ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً و غير ذلك من الآيات الداله على ذم من يعتمد على الظن.

\*\*\*\*\*

(١). قال الشيخ الأعظم: «و أما السنه فهى أخبار كثيره تدل على المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور الا إذا احتف بقريته معتبره من كتاب أو سنه معلومه» مثل ما رواه فى بصائر الدرجات «عن محمد بن عيسى قال: «أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام و جوابه بخطه عليه السلام، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه إذا أفرد إليك فقد اختلف فيه، فكتب عليه السلام و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه، و ما لم تعلموا فردوه إلينا» و فى البحار نقلاً عن البصائر «إذا نردّ إليك»، و فى البصائر بتخفيف «نرد» و لم يظهر معنى محصل لهذه الجملة على النسخ الثلاث إذ مورد السؤال انما هو فرض اختلاف الحديثين، فتأمل.

(٢). قال الشيخ الأعظم: «و الاخبار الداله على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا إذا وجد له شاهد من كتاب الله و من السنه المعلومه، فتدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينه مثل ما ورد فى غير واحد من الاخبار أن النبى صلى الله عليه و آله قال: ما جاءكم عنى ما لا يوافق القرآن فلم أقله»، و قول أبى جعفر

ص: ٤١٥

لم يكن موافقاً للقرآن إليهم (١)، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله (٢) أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف (٣)، أو على النهي (٤) عن قبول ----- و أبي عبد الله عليهما السلام: لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله و سنه نبيه(ﷺ). و قوله: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، و الا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). كقول الصادق عليه السلام لمحمد بن مسلم: «يا محمد ما جاءك في روايه من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به و ما جاءك في روايه من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»، و قوله: «إليهم» متعلق ب «رد ما لم يعلم».

(٢). قال الشيخ الأعظم: «و قوله - أى الصادق عليه السلام - ما جاءكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل».

(٣). قال الشيخ (قده): «و قول الصادق عليه السلام: كل شىء مردود إلى كتاب الله و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

(٤). قال الشيخ (قده): «و صحيحه هشام بن حكم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب و السنه، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمه، فان المغيره بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث

ص: ٤١٦

..... لم يحدث بها، فاتقوا الله و لا- تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنه نبينا  
«-» و الاخبار الوارده فى طرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه و لو مع عدم المعارض متواتره». =====

(-). صدر الحديث كما فى رجال الكشى ص ١٩٥ فى ترجمه المغيره بن سعيد و فى البحار نقلا عنه - مع تلخيص فى السند -  
هكذا: «حدثنى محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمى، قالا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثنى محمد بن  
عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: ان بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك فى الحديث و  
أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟، فما أئذى يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثنى هشام بن الحكم: أنه سمع أبا عبد الله  
عليه السلام يقول: لا تقبلوا...» الحديث.

و التعبير عنها بالصحيحه كما فى الرسائل - مع الجهل بحال الحسين بن الحسن بن بندار، إذ لم يرد فى شأنه غير أنه من أصحاب  
سعد، و عدم التصريح بوثاقه محمد بن قولويه - اما لاستظهار وثاقه محمد من كلام النجاشى، حيث قال فى ترجمه ابنه جعفر: «و  
كان أبوه من خيار أصحاب سعد».

و اما لما حكى عن السيد بن طاوس (قده) من: «أنه روى فى ترجمه الحسن بن على بن فضال روايه عن محمد بن قولويه عن  
سعد بن عبد الله القمى عن على بن الريان عن محمد بن عبد الله بن زراره بن أعين، ثم قال: انى لم أستثبت حال محمد بن عبد  
الله بن زراره، و باقى الرّجال موثقون» بناء على إرادته الثقه من الموثق كما قيل («).

و اما لاستفاده التوثيق العام من عباره كامل الزيارات، كما ادعى صاحب



\*\*\*\*\*

(١). كالأخبار الآمره بطرح ما خالف كتاب الله و سنه نبيه مثل روايه محمد بن مسلم المتقدمه عن الصادق عليه السلام و غيرها. و الحاصل: أن هذه الروايات بألسنتها المتشتمته تنفى اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المزبوره فيها من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فان الرد كناية عن عدم الحجيه. قال الشيخ الأعظم فى تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمه:

«و المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الاخبار الناهيه عن الأخذ بمخالفه =====»

لوسائل صراحتها فيه، حيث قال فى الفائده السادسه من الخاتمه» بعد استظهار ذلك من عبارته تفسير على بن إبراهيم ما لفظه: «و كذلك جعفر بن محمد بن قولويه، فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك فى أول مزاره» و تثبت وثاقه محمد بن قولويه حينئذ، لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات، هذا.

لكن فى الأول: أن دلالة لفظ «من خيار أصحابنا» على التوثيق لا يخلو من تأمل كما يظهر من مراجعته بدايه الدرايه لشيخنا الشهيد قدس سره.

لكن فى الأول: أن دلالة لفظ «من خيار أصحابنا» على التوثيق لا يخلو من تأمل كما يظهر من مراجعته بدايه الدرايه لشيخنا الشهيد قدس سره.

و فى الثانى: أن دلالة «موثقون» على ما هو محل الكلام من كون الراوى عدلاً إمامياً - حتى تتصف روايته بالصحة - لا يخلو من التأمل أيضاً، إذ التوثيق أعم من ذلك. مضافاً إلى احتمال كونه اجتهاداً من السيد بن طاوس قدس سره.

و عليه، فينحصر وجه توصيف الروايه بالصحة باستظهار التوثيق العام من عبارته كامل الزيارات.

المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه (١)، بل (٢) حكى عنه أنه (٣) جعله بمنزله القياس فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة «-». ----- الكتاب و السنه ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلى بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم السلام ما يباين الكتاب و السنه كليه، إذ لا يصدقهم أحد فى ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الأئمه عليهم السلام فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). قال الشيخ الأعظم: «و أما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى (قده) فى مواضع من كلامه و جعله فى بعضها بمنزله القياس... إلخ».

(٢). اضراب عن حكاية الإجماع، و الغرض جعل بطلان العمل بالخبر الواحد فوق كونه إجماعياً، بل من المسلمات.

(٣). أى: حكى عن السيد أنه جعل الخبر الواحد بمنزله القياس فى كونه باطلاً و أن تركه كان معروفاً من مذهب الشيعة كمعروفه ترك العمل بالقياس عندهم. =====

(-). و قد يستدل على حرمه العمل به بأصالة عدم الحجية، و يتوجه عليه:

أنه ان أريد بها الأصل العملى و هو الاستصحاب مثلاً، ففيه: أنه مع الدليل الاجتهادى من الآيات و الروايات لا تصل النوبه إليه. و ان أريد بها القاعده المستنبطه من الأدله الأربعة - كما عليه شيخنا الأعظم فى تأسيس الأصل على حرمه العمل - فلا حاجه إلى ذكره مع وجود تلك الأدله و بيانها بصوره مفصله، الا أن يكون ذكرها سنداً لتلك القاعده، فتدبر.

ص: ٤١٩

و الجواب أما عن الآيات (١)، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها إطلاقها (٢) هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية. و لو سلم عمومها لها (٣)، فهى مخصصة بالأدلة الآتية الداله ( على اعتبار الاخبار. -----

\*\*\*\*\*

(١). قد أجاب عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بوجه ثلاثة:

الأول: ما أفاده بقوله: «فبأن الظاهر» و حاصله: أن ظاهر الآيات الناهية بقريته المورد هو اختصاص النهى عن اتباع غير العلم بأصول الدين، فان قوله تعالى - فى مقام ذم الكفار: «ان يتبعون الا الظن» - ورد عقيب قوله تعالى: «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسميه الأنثى، و ما لهم به من علم».

(٢). أى: إطلاق الآيات، و هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن المورد ان لم يكن قريته موجه لظهور الآيات فى الاختصاص بأصول الدين، فلا- أقل من كونه موجبا لإجمالها من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقريته، فلا بد حينئذ من الأخذ بالقدر المتيقن من إطلاقها و هو خصوص أصول الدين.

(٣). أى: و لو سلم عموم الآيات الناهية للفروع الشرعية فهى... إلخ و هذا هو الجواب الثالث، و توضيحه: أنه - بعد تسليم عمومها للفروع، و بعدم كون موردها أعنى أصول الدين قريته موجه لظهورها فى الاختصاص بالأصول و لا موجه لإجمالها - نقول: لا مانع من عموم الآيات الناهية للفروع بعد كون ما دل على حجيه خبر الواحد أخص من تلك الآيات، فيخصص به عموم الآيات، هذا، بل قيل بحكومه أدله حجيه الخبر على الآيات الناهية. بل قيل بورودها عليها،

ص: ٤٢٠

و أما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فانها أخبار آحاد (١).

لا يقال (٢): انها و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا- معنى، ----- لكنهما محل إشكال، بل منع، و التفصيل فى محله.

قال شيخنا الأعظم: «و الجواب أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصه بما سيجى ء من الأدله». أقول: قوله: «بعد تسليم دلالتها» إشاره إلى المناقشه فى إطلاق الآيات أو عمومها للظن فى الفروع، إذ يمكن الخدشه فى إطلاقها بقرينه موردها كما عرفته، فما أفاده المصنف من الوجه الثالث مستفاد من كلام الشيخ (قد هما) أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن الاستدلال بالأخبار على عدم حجيه خبر الواحد غير مستقيم، لاستلزامه الدور المحال، ضروره أن عدم حجيه خبر الواحد - المذى هو مفروض البحث - موقوف على حجيه الروايات المشار إليها بطوائفها، إذ لو لم تكن حجه لم يمكن التشبث بها لإثبات عدم اعتبار خبر الواحد، و حجيه هذه الروايات موقوفه على حجيه مطلق خبر الواحد، إذ لو لم يكن حجه لما صح الاستدلال بهذه الاخبار على عدم حجيه الخبر، فعدم حجيه خبر الواحد مطلقاً موقوف على حجيه الروايات المتقدمه، و حجيه تلك الاخبار موقوفه على حجيه مطلق خبر الواحد و هكذا، و هذا هو الدور.

و ان شئت فقل: ان الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجيه خبر الواحد يستلزم عدم حجيه نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال. و يستفاد هذا الجواب مما أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و أما عن الاخبار فعن الروايه الأولى، فبأنها خبر واحد، و لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد».

(٢). الغرض من هذا الإشكال المناقشه فيما أجاب به المصنف (قده) عن

..... الاخبار المتقدمه بأنها أخبار آحاد، و أن الاستدلال بها على عدم حجيه الخبر الواحد دورى، و حاصل الإشكال: أن الاخبار المتقدمه و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى، لكنها مع ذلك ليست أخبار آحاد، و لتوضيحه نقول: ان للتواتر أقساماً ثلاثه:

الأول: التواتر اللفظى، و هو عبارته عن اخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام: «انما الأعمال بالنيات» كما ادعى تواتره، أو بعضه كلفظ «من كنت مولاه فعلى مولاه» و حديث الثقلين، و روايات «من حفظ أربعين حديثاً» كما ادعى تواترها كما يظهر من شيخنا الأعظم حيث قال: «النبوى المستفيض بل المتواتر».

الثانى: التواتر المعنوى، و هو اخبار جماعه بألفاظ مختلفه مع اشتمال كل منها على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلاله المطابقه كالأخبار بأن «الهرة طاهره» أو «أنها نظيفه» أو أن «السنور نظيف» و هكذا، حيث ان المتواتر فى كل قضيه هو معناها المطابقى أعنى طهاره الهرة. و لا يبعد دعوى تواتر ما ورد منطوقاً فى انفعال الماء القليل بملاقاه النجس، مع القطع بتواتر مجموع ما دل على ذلك منطوقاً و مفهوماً. أم بالدلاله التضمنيه، مثل ما ورد فى حرمان الزوجه عن بعض التركه، فان نفس الحرمان فى الجملة متواتر، و انما الخلاف فيما تحرم عنه. أم بالدلاله الالتزاميه كالأخبار الوارده فى غزوات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و حروبه، فان كل واحده من تلك الحكايات خبر واحد، لكن اللازم المترتب على مجموعها و هى شجاعته عليه السلام

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اصطلاح جديد من المصنف و لم نعثر عليه في كتب الدرايه، و قد فسرته في حاشيه الرسائل في مقام الجواب عن الاخبار المتقدمه بقوله: «و أما عن الاخبار، فبأن غايه تقريب الاستدلال بها أن يقال:

إنها و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى لاختلافها بحسبهما كما لا يخفى، الا أنه يقطع بصدور بعضها إجمالاً بحيث يستحيل عادة أن يكون كلها كاذبه، و هو كاف في المنع، و لا يخفى أن قضيه ذلك أن يؤخذ بأخص الطائفه التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكل» و حاصله: أن التواتر الإجمالي هو صدور جمله من الاخبار مع اختلافها عموماً و خصوصاً، و العلم إجمالاً بصدور بعضها.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثه، تعرف أن الاخبار المتقدمه و ان لم ينطبق عليها حد التواتر اللفظي، لاختلاف ألسنتها، و لا المعنوي، لورود بعضها في حكم الخبرين المتعارضين بحيث يختص الحكم بعدم حجيه المخالف للكتاب بباب التعارض، و لا ربط له بعدم حجيه خبر الواحد مطلقاً و ان لم يكن له معارض، كما أن بعضها الآخر الدال على عدم حجيه خبر الواحد لم يثبت تواتره حتى يتمسك به لإثبات المطلوب.

و لكن تندرج في التواتر الإجمالي، للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكل و ما هو أخص مضموناً كعنوان «المخالف للكتاب» الذي تضمنه جميع الطوائف المتقدمه، فليست تلك الاخبار بالنسبه إلى هذا القدر الجامع أخبار آحاد حتى يتجه إشكال إثبات عدم حجيه خبر الواحد بخبر الواحد، و انما هي أخبار متواتره موجه لحصول العلم، للعلم بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب. و عليه فالمقام ليس من قبيل إنكار حجيه خبر الواحد بالخبر

الا أنها متواتره إجمالاً «-» للعلم (١) الإجمالي بصدور بعضها لا محاله.

فانه يقال: انها و ان كانت كذلك (٢)، الا- أنها لا تفيد الا فيما توافقت عليه (٣)،

الواحد، بل من باب إنكار حجيه ما يفيد الظن بما يفيد العلم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «متواتره إجمالاً» و بيان للتواتر الإجمالي، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: متواتره إجمالاً، توضيح ما أفاده فى الجواب عن استدلال المنكرين هو: أن إشكال كونها أخبار آحاد و ان كان مندفعاً بأن التمسك ليس بكل واحد منها حتى يلزم الخلف بدعوى كون كل منها خبر واحد، و انما هو بالمجموع المفروض تواتره إجمالاً، و لكن - مع ذلك - لا يثبت دعوى النافين، إذ هى أخص من مدعاهم - الذى هو سلب الحجيه عن خبر الواحد رأساً -، ضروره أن مقتضى العلم الإجمالي بصدور بعضها هو الأخذ بالقدر المتيقن منها، و هو أخصها مضموناً، و من المعلوم أن أخصها مضموناً هو المخالف للكتاب و السنه معاً، فيختص عدم الحجيه بذلك بنحو القضييه السالبه الجزئيه، و هذا لا يضر بمدعى المثبتين الذى هو اعتبار خبر الواحد فى الجملة، أى بنحو الإيجاب الجزئى، فلهم القول بحجيه ما عدا المخالف للكتاب و السنه.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف =====

(-). الحق أن تواترها معنوى، لدلاله مجموعها تضمناً و التزاماً على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه، فان الكل متفق على عدم حجيه الاخبار المخالفه لهما، إذ مع عدم الدلاله - و لو التزاماً - على ذلك لا يتفق الكل على مضمون واحد، و لا يجدى مجرد التواتر الإجمالي بدونه كما أفاده المصنف بقوله: «الا- فيما توافقت عليه» فالتواتر الإجمالي يراد به هنا خصوص المعنوى منه.

ص: ٢٢٤

و هو (١) غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو (٢) محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و انما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه، و الالتزام به (٣) ليس بضائر (٤)، بل لا محيص عنه (٥) في باب المعارضه. -----  
----- للكتاب و السنه معاً، إذ هو الذى توافقت الاخبار المتقدمه على عدم حجيته بنحو السلب الجزئى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ما توافقت الاخبار عليه غير مفيد في إثبات المدعى و هو عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقاً، وجه عدم الإفاده ما عرفته من أن أخص مضامينها - الذى يتعين الأخذ به - هو الخبر المخالف للكتاب و السنه، لا كل خبر واحد، و المدعى هو الثانى، فيكون الدليل أخص من المدعى.

(٢). أى: كما أن السلب كلياً محل الكلام و مورد البحث.

(٣). أى: و الالتزام بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه ليس بضائر.

(٤). إذ لا منافاه بين ما دل على عدم الحجيه بنحو السلب الجزئى، و بين ما دل من الروايات على الحجيه بنحو الإيجاب الجزئى - على ما سيأتى بيانها - إذ من الواضح أنه لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين.

و بالجملة: فالالتزام بالتواتر الإجمالى فى الاخبار المشار إليها الداله على عدم حجيه الخبر الواحد غير قادح فى حجيته فى الجملة.

(٥). أى: لا محيص عن عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه عند المعارضه، يعنى: أنه لا بد للقائل بحجيه الخبر الواحد من الالتزام أيضاً بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه فى صورته التعارض، لما سيأتى فى باب

ص: ٤٢٥



و أما عن الإجماع (١) فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه للاستدلال به (٢) غير قابل، خصوصاً في المسألة (٣) ----- عليه، فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه سواء قلنا بحجيه خبر الواحد في الجملة أم لم نقل. و قد اتضح وجه الإضراب عن قوله:

«و الالتزام به ليس بضائر» و أن وجهه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فانه مما لا محيص عنه هناك.

\*\*\*\*\*

(١). أجب عن دعوى الإجماع على عدم حجيه خبر الواحد بوجه أربعة:

الأول ما أشار إليه بقوله: «فبأن المحصل منه...» و حاصله: أن الإجماع المدعى اما محصل و اما منقول. أما المحصل فغير حاصل، لوجهين: أحدهما أنه يمتنع تحصيل الإجماع مع مخالفه جمع من الأساطين كما سيظهر. و قد تعرض له الشيخ بقوله: «و أما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد و الطبرسي فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع». ثانيهما: أنه - بعد تسليم تحقق الإجماع - لا يمكن الاستناد إليه، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمه المستدل بها على عدم حجيه خبر الواحد، فيصير الإجماع مدركياً و لو احتمالاً كما لا يخفى. و أما الإجماع المنقول، فلا يصلح للاستدلال به في شىء من المقامات، لعدم حجيته رأساً كما عرفت سابقاً.

(٢). متعلق ب «غير قابل».

(٣). هذا هو الوجه الثانى من وجوه الجواب عن دعوى الإجماع، و هو إشكال على خصوص الإجماع المنقول، و حاصله: أنه - لو أغمضنا عن عدم حجيه الإجماع المنقول في جميع المقامات و بنينا على حجيته في بعضها - لا- يمكن الالتزام بحجيته في خصوص المقام، للزوم المحال على كلا تقديري

ص: ٤٢٦

كما يظهر وجهه (١) للمتأمل. مع أنه (٢) ----- حججه خبر الواحد و عدم حجيته. أما على تقدير عدم حجيته خبر الواحد فواضح، لأن هذا الإجماع المنقول به أيضا من أفراده، فلا يكون حجه، إذ البناء على عدم حججه الخبر الواحد معناه الالتزام بعدم حججه الإجماع المنقول به أيضا، فكيف يثبت هو عدم حججه الخبر الواحد. و بعبارة أخرى: إثبات عدم حججه الخبر الواحد بالإجماع المنقول به - على هذا التقدير - تحصيل للحاصل، و هو محال. و أما على تقدير حججه الخبر الواحد فلأنه يلزم حينئذ حججه الإجماع المنقول، لكونه من أفراد الخبر الواحد، فيثبت بحجيته حججه كل خبر واحد، و منه نفس هذا الإجماع، فالتمسك به - على هذا التقدير - مبطل لنفسه، و هو محال أيضا.

و بالجمله: فالتمسك بالإجماع المنقول بالخبر الواحد لإثبات عدم حججه الخبر الواحد - على كل تقدير - باطل، لأنه مبطل لنفسه. و دعوى أن هذا الإجماع لا يشمل نفسه حتى يلزم المحال المذكور غير مسموعه، إذ غايته عدم شموله لنفسه لفظاً، أما حقيقه - أى بنحو القضية الطبيعية - فيشمل نفسه، لاتحادهما فى الواقع و نفس الأمر كما لا يخفى، فتدبر. و يستفاد هذا الجواب من كلام شيخنا الأعظم: «و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد».

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجه عدم قابليه الإجماع للاستدلال به فى خصوص المسأله، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أما على تقدير... إلخ».

(٢). أى: مع أن الإجماع الذى ادعاه السيد و غيره معارض بمثله، و هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإجماع، و تقريبه: و هن هذا الإجماع بسبب معارضته بالإجماع الذى نقله الشيخ و جماعه على حججه خبر الواحد، فلو كان الإجماع المنقول حجه فى نفسه لم يكن حجه فى المقام لأجل المعارضه كما

ص: ٤٢٧

معارض بمثله، و موهون (١) بذهاب المشهور إلى خلافه.

## و قد استدل للمشهور بالأدله الأربعة

### إشارة

----- لا يخفى، و هذا الوجه مذكور فى الرسائل أيضا بقوله: «مع معارضته بما سيجىء من دعوى الشيخ المعتضده بدعوى جماعه أخرى الإجماع على حجيته خبر الواحد فى الجملة».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «معارض» و هذا هو الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الإجماع، و حاصله: أن الإجماع لا يتحقق مع ذهاب المشهور إلى خلافه، و هذا الوجه يستفاد أيضا من كلمات شيخنا الأعظم، حيث قال: «و تحقق الشهره على خلافها بين القدماء و المتأخرين...» و لا يخفى أن الأنسب تقديم هذا على الوجه الثالث بأن يقال: «مع أنه موهون... و معارض بمثله».

ص: ٤٢٨

فى الآيات التى استدل بها،

### فمنها آيه النبأ

، قال الله تبارك و تعالى: «ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا» و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه (١) -----

الآيات التى استدل بها على حجيه الخبر

١ - آيه النبأ

\*\*\*\*\*

(١). سبعه ذكرها فى حاشيه الرسائل، و نحن نذكر بعضها: الأول: من جهه مفهوم الوصف - بناء على ثبوت المفهوم له - بأن يقال: ان تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجائى الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفاء وصف الجائى أعنى فسقه، فكأنه قيل: «خبر الجائى الفاسق يجب التبين عنه» فان مفهومه «ان خبر الجائى غير الفاسق و هو العادل لا يجب التبين عنه».

الثانى: من جهه مفهوم خصوص الوصف الخاصّ فى المقام - كما اختاره فى القوانين - و ان لم نقل بحجيه مفهوم الوصف فى سائر الموارد، بأن يقال: ان وجوب التبين انما هو لأجل عدم الأمن من تعمد الكذب فى الفاسق، فهذه الخصوصيه فى وصف الفسق أوجبت له المفهوم، و هو أنه إذا انتفى انتفى وجوب

ص: ٤٢٩

الثالث: أن التبين المأمور به بقوله تعالى: «فتبينوا» هو التبين العرفي المفيد للاطمئنان و ان لم يفد القطع الوجداني بالواقع، و خبر العادل بما أنه مفيد للاطمئنان، فلا يبقى معه موضوع لوجوب التبين و التفحص عرفاً بالنسبة إليه، فيكون كما إذا أفاد خبره القطع الوجداني بالواقع، فانه لا- معنى لوجوب التبين فيه، فكأنه قيل: «ان أخبركم من لا- يفيد قوله الاطمئنان - و هو الفاسق - بخبر فتبينوا» فان مفهومه أنه «ان أخبركم من يفيد قوله الاطمئنان - و هو العادل - لم يجب التبين فيه». فالآية الشريفه فى مقام بيان وجوب التبين فى خبر الفاسق لأجل تحصيل الاطمئنان بصدق خبره، و عدم وجوبه فى خبر العادل، لأن الاطمئنان بصدق خبره حاصل، فلا موضوع لوجوب التبين فى خبر العادل، لأن نتيجته التبين - و هو انكشاف صدق الخبر - حاصل فى خبره.

الرابع: من جهة التعليل فى الآيه المباركه بخوف الوقوع فى الندم، فانه يقتضى اعتبار خبر العادل، إذ لا يترتب الندم الا على ما لا يحسن ارتكابه عند العقلاء، و منه الاعتماد على خبر الفاسق بدون تبين، و هذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدوننه، فانه ليس مما لا يحسن ارتكابه حتى إذا انكشف خطأؤه، و ترتب عليه الندم، إذ لا يزيد خبر العادل على العلم المذمى يعتمد عليه العالم ثم ينكشف خطأؤه، فكأنه قيل: ان أخبركم من لا- يوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع فى الندم - و هو العادل - فلا- يجب التبين عنه.

الخامس: التقريب المذكور فى المتن و سيأتى توضيحه. =====

(-). و لعل تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه بما فى الرسائل يرجع إلى مفهوم الوصف، و حاصله: أن هنا وصفين: أحدهما: ذاتى و هو كونه خبر واحد،

.....  
=====

الآخر عرضى و هو كون المخبر فاسقاً، و تعليق وجوب التبين على الوصف العرضى دون الذاتى ظاهر فى أن سبب الوجوب هو الوصف العرضى، إذ لو كان السبب هو الوصف الذاتى لم يكن وجه للعدول عنه إلى العرضى، لتقدم الذاتى رتبه عليه. و على هذا فلا بد من عدم وجوب التبين إذا كان المخبر عادلاً، و حينئذ يدور الأمر بين وجوب القبول و هو المطلوب، و الرد و هو باطل، لاستلزامه أسوئيه حال العادل من الفاسق.

و بالجمله: فهذا الوجه لا يخرج عن مفهوم الوصف، لترتب عدم وجوب التبين فى خبر غير الفاسق على انتفاء الوصف و هو فسق المخبر.

و الإشكال عليه هو: عدم دلالة الوصف على المفهوم، إذ التعليق على الوصف لا يدل على كونه عله منحصره، و المفروض توقف المفهوم على الانحصار المزبور.

و أما الإيراد عليه «تاره بأن كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضيه، فكل من عنوانى - خبر الواحد - و - خبر الفاسق - عرضى، و يحتمل دخل كليهما فى الحكم، و ذكر خصوص الفسق لعله من جهة الإشاره إلى فسق الوليد.

و أخرى: بأن تقييد موضوع وجوب التبين بأعم من العادل و الفاسق أو بخصوص الفاسق ضرورى، إذ لا يعقل الإهمال الثبوتى، و حيث ان كلا من التقييدين محتمل، فلا يدل ذكر الفاسق على تقييد الموضوع به حتى ينتفى وجوب التبين بانتفائه، لاحتمال أن يكون ذكره لنكته مرت الإشاره إليه. و ثالثه بالقطع بعدم دخل الفسق فى وجوب التبين، إذ لازمه حجيه خبر غير الفاسق و ان لم يكن عادلاً كمن لم يرتكب المعصيه فى أول بلوغه مع عدم حصول ملكه العدالة له بعد، و كذا

لصغير و المجنون».

ففيه ما لا يخفى، إذ فى الأول: أن المراد بالذاتى فى المقام ليس هو الذاتى الإيساغوجى، بل الذاتى البرهانى بمعنى كفايه تصور الموضوع و عدم الحاجة إلى أمر خارجى فى صحه الحمل عليه كما كان الإنسان، و من المعلوم أن الخبر كذلك، لأنه - فى نفسه بدون لحاظ أمر خارجى معه - يحتمل الصدق و الكذب، و المراد بالخبر الواحد هو هذا، و من المعلوم صحه حمل «واحد» على الخبر بدون لحاظ شىء خارجى معه. و على هذا فالاتصاف بالواحد ذاتى للخبر، بخلاف كونه خبر فاسق، ضروره عدم كفايه مجرد تصور خبريته فى صحه حمل «خبر الفاسق» عليه.

الا أن يقال: ان اتصاف الخبر بالواحد كاتصافه بالمتواتر انما هو بملاحظه المخبر و عدم بلوغه حد التواتر، فوصف الواحد كخبر الفاسق أيضا عرضى للخبر لا ذاتى له، لأن ذاتيه هو احتمال صدق النسبه الخبريه و كذبها مع الغض عن المخبر. و أما اتصافه بالواحد فانما هو بملاحظه المخبر كاتصافه بالمتواتر.

و عليه فاتصافه بكل من هذين الوصفين عرضى، فتدبر.

و فى الثانى: أن عدم معقوليه الإهمال الثبوتى لا يقتضى ضروريه التقييد بأحد القيدين، لإمكان الإطلاق بمعنى لحاظ الطبيعه بدون القيود و الخصوصيات بحيث لو فرض إمكان وجود الطبيعى مجرداً عنها لكان هو الموضوع للحكم و عليه فتقييده بالفاسق مع إمكان إطلاق الخبر يدل على انتفاء الحكم عن غير مورده، و إلا لزم لغويه ذكره.

و فى الثالث - مضافاً إلى إمكان دعوى عدم دخول خبر الصبى و المجنون فى منطوق الآيه حتى يدخل فى مفهومها، لعدم بناء العقلاء على العمل بخبرهما

ص: ٤٣٢

ان لم يردع عنه الشارع - أن إطلاق المفهوم لهما يقيد بما دل على اعتبار العقل و البلوغ في الشاهد، فلا منافاه بين المفهوم و بين خروج خبرهما عنه، لأنهما كسائر المطلقات و المقيدات. و أما من لا يرتكب المعصيه فان كانت العدالة نفس اجتناب المعاصي بداع إلهي فهو عادل و مندرج في المفهوم، و ان كانت هي الملكة النفسائيه فهو خارج عن إطلاق المفهوم كخروج خبر الصبي و المجنون عنه بالدليل، و من المعلوم أنه غير ضائر بأصل المفهوم.

و بالجمله: لا يرد شىء من هذه الإيرادات على الشيخ (قده) فالإيراد عليه هو ما مر من عدم دلالة الوصف على المفهوم.

(-). جعله في حاشيه الرسائل غير خال عن الوجه، حيث قال فيها ما لفظه:

«الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق، و عليه يكون مفهومه عدم اشتراط قبوله بالتبين عند انتفاء شرطه و هو إتيان الفاسق به كما هو واضح، و يمكن أن يكون نظر من استدل بالآيه من هذا الوجه إلى ذلك، و الإنصاف أنه لا يخلو من وجه».

أقول: كما يحتمل أن يكون الموضوع طبيعه النبأ كما أفاده (قده) و لها حالتان: إحداهما كون الجائي بها فاسقاً، و الأخرى عدم كون الجائي بها فاسقاً، و وجوب التبين حيث علق على إتيان الفاسق بها ينتفى بانتفائه، فتكون القضية الشرطيه ذات مفهوم، لكون تعليق الحكم على الشرط شرعياً لا عقلياً كقوله:

«ان رزقت ولداً فاخنته» كما هو واضح. كذلك يحتمل أن يكون الموضوع الجائي بالنبأ، فكأنه قيل: «الجائي بالنبأ ان كان فاسقاً و جب التبين عن خبره، و ان لم يكن فاسقاً فلا- يجب التبين عنه». و كذلك يحتمل أن يكون الموضوع خصوص الفاسق، فكأنه قيل: «الفاسق ان جاءكم بنياً فتبينوا». و على هذا



.....  
لا احتمال لا مفهوم للآيه، لأن تعليق وجوب التبين على مجىء الفاسق بالنبا عقلى لا شرعى، ضروره أن انتفاء وجوب التبين حينئذ  
انما هو لعدم موضوعه و هو مجىء الفاسق بالنبا.

و مع هذه الاحتمالات الثلاثه فى الآيه الشريفه و عدم المفهوم لها على الاحتمال الأخير لا بد من ملاحظه ظهورها فى أحد هذه  
الاحتمالات، فان كان لها ظهور فى أحدها أخذ به، و الا يعامل معها معامله المجرى.

و الظاهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير، لوجهين:

أحدهما: وقوع مجىء الفاسق موقع الفرض و التقدير، فهو المعلق عليه، لوقوعه تلو أداه الشرط.

ثانيهما: أن مجىء الخبر عبارته أخرى عن الاخبار، لا- أنه شىء آخر غير النبا حتى يكون النبا موضوعاً و المجىء معلقاً عليه،  
فمعنى الآيه الشريفه حينئذ «ان أخبركم فاسق فتبينوا عن خبره» و هذا مثل قولهم: «ان جاءك زيد بخبر فصدقه أو تبين عنه»، أو  
«ان أعطاك زيد درهماً فتصدق به»، و غير ذلك من النظائر التى يكون انتفاء الجزاء فيها بانتفاء الشرط عقلياً. نعم ان كان معنى  
الآيه: «ان كان الجائى بالخبر فاسقاً» أفاد المطلوب، إذ مفهومه حينئذ «ان لم يكن الجائى به فاسقاً فلا يجب التبين» حيث ان  
المعلق عليه هو فسق الجائى مع محفوظيه مجىء النبا، لكنه خلاف الظاهر، لأن الواقع تلو أداه الشرط كما عرفت هو مجىء  
الفاسق المراد به اخباره.

و لو نوقش فى ظهور الآيه الشريفه فى هذا المعنى الأخير، فلا أقل من مساواته للاحتمالين الأولين، و عليه تكون الآيه مجمله، و  
لا يصح الاستدلال بها

لى حجيه خبر الواحد و ان حكى عن الفقيه الكبير كاشف الغطاء (قده) فى أوثق الوسائل: «أنه لو أورد على الآيه بألف إيراد فهو لا يقدر فى ظهورها فى اعتبار خبر العادل».

و كيف كان فما ذكر من الإشكالات على المفهوم يرجع إلى ناحيه المقتضى.

و قد أورد عليه من ناحيه المانع أيضا بوجه:

الأول: أن فى الآيه قرينه مانعه عن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، و تلك القرينه عموم التعليل فى قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهاله» حيث ان العله تقتضى عدم حجيه كل خبر غير علمى و ان كان خبر عادل، و هذه القرينه الحافه بالكلام تمنع عن انعقاد ظهوره فى المفهوم و هو حجيه خبر العادل، و لا أقل من صلاحيته للقرينه.

و بالجملة: فالعمل بالخبر غير العلمى معرض للوقوع فى الندم، فيجب التبين عنه، و من المعلوم أن عدم تعمد العادل للكذب لا يمنع عن غفلته و خطائه، فعدالته لا تدفع احتمال الخطاء الموجب لخوف الوقوع فى الندم، فيجب التبين عن خبره كخبر الفاسق.

و قد أجب عنه تاره بابتناء الإيراد على إرادته عدم العلم من الجهاله، لكن الظاهر أن المراد منها السفاهه، إذ العمل بخبر الفاسق سفهى عند العقلاء، بخلاف خبر العادل، فان العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن خبر العادل.

و الإشكال على ذلك بأن العمل بخبر الوليد لو كان سفاهه لما أقدم عليه

لصحابه، مندفع بعدم علمهم بفسق الوليد أو غفلتهم عنه، و لذا نبههم الله تعالى عليه.

و أخرى بعدم مانعيه التعليل - و لو بإرادته عدم العلم من الجهاله - عن المفهوم، إذ المفهوم - بناء على دلالة الآيه الشريفه عليه - حاكم على عموم التعليل، حيث ان مقتضى حجيه خبر العادل كونه علماً تعبيرياً، فهو خارج عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون حكومه المفهوم على عموم التعليل نظير حكومه الأمارات على الأصول العمليه.

و بالجملة: فلا يمنع عموم التعليل عن المفهوم، هذا.

و أنت خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول: أن حمل الجهاله على السفاهه التى هى غير معناها الحقيقى بلا موجب بعد وضوح عدم بناء العقلاء على العمل بخبر غير علمى، و خروجه عن طريقتهم و كونه سفهياً عندهم، و لا يختص هذا البناء منهم بخبر الفاسق، بل يعم كل خبر لا يفيد العلم أو الاطمئنان و ان كان خبر عادل. بل لا يندفع الإيراد بإرادته السفاهه من الجهاله أيضاً، لما عرفت من عدم بناء العقلاء على العمل بالخبر غير العلمى و ان كان المخبر به عادلاً، و أنهم يعدون العمل بغير العلم و الاطمئنان سفهياً.

و فى الثانى أولاً: أن مقتضى أدله حجيه الخبر ليس جعل خبر العادل علماً تعبيرياً حتى يكون خروجه عن عدم العلم موضوعياً، بل أدله حجيته إرشاد إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على العمل بخبر يفيد الوثوق و الاطمئنان كما تقدم فى محله و سيأتى أيضاً إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أن الحكومه فرع وجود الحاكم - أعنى المفهوم - و هو أول الكلام، إذ المفروض اكتناف المنطوق بعموم التعليل المانع عن تحقق المفهوم، أو الصالح للمنع عنه، و مع احتفاف الكلام بذلك لا ينبغي معاملته القطع بوجوده و جعله حاكماً على غيره.

فالمتحصل: أن إشكال مانعيه عموم التعليل عن المفهوم لا يندفع بما ذكر.

الوجه الثانى من الإشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه على المفهوم: أنه لو أريد بالتبين العلم الوجدانى كان هو الحجه عقلا دون خبر الفاسق، و الأمر بالتبين يكون إرشاداً إليه، فلا مفهوم له، لعدم دلالة الأمر الإرشادى عليه.

و ان أريد به الوثوق وقع التهافت بين المنطوق و المفهوم بحيث لا يمكن العمل الا بأحدهما و هو المنطوق، و لا بد من رفع اليد عن المفهوم لترتبه على المنطوق، تقريبه: أن مقتضى المنطوق بناء على إرادته الوثوق من التبين اعتبار خبر الفاسق الموثوق به، و مقتضى المفهوم حجه خبر العادل و ان لم يحصل الوثوق به كالخبر الصحيح المعرض عنه عند الأصحاب، مع أنهم بين من اعتبر العدالة فى حجته و لم يعمل بخبر الفاسق و ان حصل الوثوق به، و بين من اعتبر الوثوق فى حجته و لم يعمل بخبر العادل الذى لا- يوجب الوثوق كالروايه الصحيحه المعرض عنها، فالجمع بين جواز العمل بالخبر الموثوق به و ان كان راويه فاسقاً - كما هو مقتضى المنطوق - و جواز العمل بالخبر بمجرد كون راويه عادلا و ان لم يحصل الوثوق به - كما هو مقتضى المفهوم - خرق لإجماعهم و إحداث لقول ثالث، فلا بدّ من طرح المفهوم، لتفرعه على المنطوق، إذ لا معنى لبقاء المفهوم و سقوط المنطوق.

فالمتحصل: أن عدم إمكان العمل بالمنطوق و المفهوم معاً - لاستلزامه خرق الإجماع - يوجب طرح المفهوم، هذا.

و لكن قد ظهر مما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل المزبور: أنه لا تصل النوبة إلى المفهوم حتى نلتزم بطرحه للتعارض.

مضافاً إلى: أنه لا إجماع في المسألة، إذ مستند القولين أدله حجيه الخبر، لا الإجماع التعبدى. و إلى: أن الإجماع الذى لا يجوز خرقه هو الإجماع على نفي القول الثالث، و ذلك غير ثابت، فلا مانع حينئذ من احداث القول الثالث، كما لم يكن مانع من احداث القول الثانى، إذ لم يحدث القولان فى آن واحد، بل حدثا فى زمانين.

فالمتحصل: أن إشكال التعارض بين المنطوق و المفهوم لا يمنع عن المفهوم، لإمكان العمل بهما معاً، فيحكم بحجيه خبر يوثق به و ان كان مخبره فاسقاً، و بحجيه خبر يكون راويه عادلاً و ان لم يحصل الوثوق به لإعراض المشهور عنه، هذا بناء على مذهب غير المشهور.

و أما بناءً على مذهبهم من كون إعراضهم عن روايه موجباً لو هنها، فلا إمكان تخصيص المفهوم بغير مورد إعراضهم، فلا منافاه بين المنطوق و المفهوم فى الأخذ بهما، فالعمده فى الإشكال على المفهوم هو ما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل. هذا كله لو أريد بالتبين الوثوق.

و لو أريد به العلم، فلا يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ المراد به تحصيل العلم لا العمل به حتى يقال: ان العمل به واجب عقلاً لا شرعاً، فلا مفهوم له، بل المقصود وجوب تحصيل العلم، فيتفتى عند انتفاء مجىء الفاسق بالنبى، فلا يجب

.....  
===== .....  
حصيل العلم عن نبأ العادل.

و بالجمله: فالتبين المأمور به سواء كان هو العلم أم الوثوق لا- يمنع عن المفهوم، بل المانع هو ما عرفت من احتفاف المنطوق بالتعليل.

الوجه الثالث من الإشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه على المفهوم: أنه - على تقدير دلالتها عليه - يلزم خروج المورد عنه، بيان ذلك: أن موردها و هو الاخبار عن ارتداد جماعه و هم بنو المصطلق لا يثبت بخبر العدل الواحد، و خروج المورد أمر مستهجن عند أبناء المحاوره، فيكشف عن عدم المفهوم للآيه المباركه.

و فيه: أنه ينافى إطلاق المفهوم لا أصله، حيث انه يدل على حجيه خبر العادل مطلقاً، و قد قيد هذا الإطلاق في مورد الارتداد بل في سائر الموضوعات أيضاً بضم عدل آخر و عدم الاكتفاء بعدل واحد، و هذا لا ينافى حجيه أصل المفهوم، فلو دلت الآيه الشريفه في نفسها عليه لم يكن تقييد إطلاقه بالنسبه إلى مورده مانعاً عن تحققه.

فالمحصل من جميع ما ذكرنا: أن شيئاً من الإشكالات المذكوره لا يمنع عن المفهوم، بل الإشكال فيه أولاً من ناحيه المقتضى، و ثانياً من جهه المانع و هو عموم التعليل، و قد مر الكلام فيهما مفصلاً.

بقي هنا شيء ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنه - بناء على تسليم المفهوم و الإغماض عما فيه من الإشكالات - ليس المفهوم الا عدم وجوب التبين نفسياً أو شرطياً في العمل بخبر العادل سواء أفاد الظن أم لا، بل و ان قام الظن على

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الاستدلال من جهة مفهوم الشرط، وهذا هو التقريب الخامس، وأظهريته من سائر الوجوه إنما هي لسلامته من الإشكالات الواردة على سائر الوجوه الستة المذكورة في حاشية الرسائل. وتوضيحه: أن الموضوع في الآيه الشريفه هو طبيعه النبأ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون الجائى به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط - وهو مجىء الفاسق بطبيعه النبأ - لم يجب التبين عنه، فكأنه قيل: «النبأ يجب التبين عنه ان جاء به الفاسق، والنبأ لا يجب التبين عنه ان لم يجىء به الفاسق» وعلى هذا التقرير لا إشكال فى استفاده حجيّه خبر العادل من الآيه المباركه، لصدق المفهوم على خبره، يعنى: يصدق على خبره «أنه نبأ لم يجىء به الفاسق». ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم قدس سره من «أن القضية الشرطيه فى الآيه الشريفه سيقى لبيان تحقق الموضوع، فالمفهوم فى الآيه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع». وجه عدم الورود: أن الشيخ قدس سره جعل الموضوع فى قضيه المنطوق مجىء الفاسق بالنبأ، فيرد عليه الإشكال الذى ذكره. وأما نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ، وهو باق فى قضيه المفهوم أيضاً، وسيأتى مزيد توضيح له.

و الفرق بين هذه الوجوه الخمسه فى تقرير الاستدلال: أن موضوع التبين فى الأول هو وصف الفسق، وفى الثانى هو وصف الفسق فى خصوص المقام، وفى الثالث هو عدم الاطمئنان العرفى فى خبر الفاسق، وفى الرابع هو خوف الوقوع فى الندم، وفى الخامس هو النبأ بما هو نبأ، لكن بشرط كون الجائى به فاسقاً. =====

لا يفه، فخير العادل حجه مطلقاً، وهذا مناف لما ذهب إليه من يقول بجعل المحرزيه والوسطيه فى الإثبات فى الأمارات غير العلميه، فان الاستدلال بالمفهوم على هذا القول لا يخلو من الغموض، لما عرفت من ظهور المفهوم فى خلافه.

و أن (١) تعليق الحكم بإيجاب التبين (٢) عن النبأ الذى جىء به على (٣) كون الجائى به الفاسق (فاسقاً) يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد (٤) أن الشرط فى القضية ----- ومقتضى الوجهين الأولين أن وجود وصف الفسق فى المخبر موجب للتبين فى خبره مطلقاً يعنى سواء حصل الاطمئنان العرفى بقوله أم لا، و سواء خيف الوقوع فى الندم إذا لم يتبين أم لا، و عدم وجوده فيه - كما فى خبر العادل - لا يوجب التبين مطلقاً كما ذكر. و مقتضى الثالث أن عدم الاطمئنان العرفى بخبر المخبر موجب للتبين، و وجوده لا يوجهه سواء أ كان المخبر فاسقاً أم لا. و مقتضى الرابع أن خوف الوقوع فى الندم - كما فى خبر الفاسق - موجب للتبين، و عدم خوفه - كما فى خبر العادل - لا يوجهه. و مقتضى الخامس أن النبأ يجب فيه التبين ان كان الجائى به فاسقاً سواء خيف الوقوع فى الندم أم لا، و سواء حصل الاطمئنان العرفى بقوله أم لا، و لا يجب فيه التبين ان لم يكن الجائى به فاسقاً مطلقاً كما ذكر.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسير للاستدلال بمفهوم الشرط.

(٢). المستفاد من قوله تعالى: «فتبينوا».

(٣). متعلق ب «تعلق» و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى النبأ، و «الفاسق» أو «فاسقاً» خبر «كون»، و «يقتضى» خبر «أن» يعنى: أن التعليق المذكور يقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائى به فاسقاً.

(٤). وجه عدم ورود: أن الموضوع - بناء على هذا التقرير كما عرفته - هو النبأ بما هو نبأ، و هو باق بعد انتفاء الشرط و هو مجىء الفاسق، لا أنه النبأ الذى جاء به الفاسق حتى يكون الشرط - أعنى مجىء الفاسق - جزء

ص: ٤٤١



ليبان تحقق الموضوع (١)، فلا (٢) مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء ----- الموضوع و  
محققاً له لينتفى الموضوع بانتفائه، و لا يثبت له مفهوم أو يكون مفهومه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الإشكاليين اللذين تعرض لهما شيخنا الأعم (قده) و ادعى أنه لا- يمكن الجواب عنهما، قال بعد تقريبين  
للاستدلال بالآيه الشريفه - أى بمفهوم الشرط و الوصف :- «ان الاستدلال ان كان راجعاً إلى اعتبار الوصف - أعنى الفسق -  
ففيه: أن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف... إلى أن قال:

و ان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجىء الفاسق بالنبأ، و  
عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: ان رزقت ولداً  
فاختنه... إلخ» فراجع، و مقصوده (قده) بقوله: «و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين» أن عدم وجوب التبين لأجل عدم وجود ما  
يتبين - كما هو المستفاد من المفهوم - و هو قولنا: «ان لم يجىء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين فيه» لا يثبت عدم وجوب التبين فيما  
إذا كان الجائى به عادلاً كما لا يخفى.

(٢). يعنى: بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، فلا يبقى للآيه دلالة على المفهوم، لأن المفهوم عبارته عن نفى المحمول -  
و هو الحكم - عن الموضوع المذكور فى القضية إذا لم يتحقق الشرط مثلاً كنفى وجوب الإكرام عن زيد عند عدم تحقق  
الشرط - و هو المجىء - فى قولنا: «ان جاء زيد وجب إكرامه» الراجع إلى قولنا: «زيد واجب الإكرام ان جاء» فان مفهومه «زيد  
غير واجب الإكرام ان لم يجىء». و على هذا فالآيه الشريفه لا تدل على المفهوم، لأن الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و هو  
منتف، لا طبيعه النبأ حتى يكون باقياً لتدل قضيه المنطوق على المفهوم، و حينئذ فلا يستفاد منها أن

ص: ٤٤٢

..... خبير العادل لا- يجب فيه التبين، إذ من المعلوم أن عدم وجوب التبين عن  
خبير العادل ليس مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق، إذ المفروض انتفاء نبأ الفاسق - المأذى هو الموضوع في المنطوق - في  
خبير العادل.

و الحاصل: أنه إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع - كما اشتهر - فبناءً على عدم دلالة الشرط على التعليق - يعنى تعليق  
وجوب التبين عن النبأ على مجيء الفاسق به - لا- يبقى مفهوم للجمله الشرطيه، و تكون كالجمله اللقيه في عدم الدلاله على  
المفهوم، فكأنه قال: «الفاسق يجب التبين عن نبئه» فانه لا يدل على أن العادل لا يجب التبين عن نبئه، فهو كقولنا: «زيد يجب  
إكرامه» فانه لا- يدل على «أن عمراً لا- يجب إكرامه». و أما بناءً على دلالة التعليق يبقى له مفهوم، لكنه قضيه سالبه بانتفاء  
الموضوع و هي قولنا: «ان لم يجى الفاسق بالنبأ لم يجب التبين» فلا يثبت المطلوب و هو عدم وجوب التبين في خبر العادل، لا  
سالبه بانتفاء المحمول كقولنا: «ان جاء العادل بنبأ لم يجب التبين» حتى يثبت المطلوب.

و الوجه في عدم كون المفهوم حينئذ قضيه سالبه بانتفاء المحمول ما تقرر في محله من اعتبار جميع القيود المعتمده في المنطوق  
- حتى الزمان و المكان فضلاً عن الموضوع - في المفهوم، و عدم جواز اختلافهما الا في السلب و الإيجاب، و حينئذ فلو جعل  
المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل لزم اختلاف الموضوع في المنطوق و المفهوم، إذ الموضوع في الأول هو نبأ الفاسق،  
و إثبات الحكم المفهومى لخبر العادل إثبات له في غير موضوع المنطوق، فلا بدّ - تخلصاً من هذا المحذور - من كون المفهوم  
حينئذ قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، هكذا قيل.

الموضوع، فافهم (١).

نعم (٢) لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجىء الفاسق به -----

و الحاصل: أنه بناء على أن الشرط فى الآيه الشريفه مسوق لبيان الموضوع فاما أن لا يكون لها مفهوم أو يكون مفهومها قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، و على كلا التقديرين لا دلالة لها على عدم وجوب التبين فى خبر العادل، هذا.

و لا يخفى أن المذكور فى تقريب الإشكال - كما نقلناه عن الرسائل - هو أن مفهوم الآيه الشريفه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع. و أما تربيته بعدم تحقق مفهوم لها أصلاً كما نبه عليه فى المتن بقوله: «فلا مفهوم له» فلم يذكره الشيخ الأعظم، و إنما اختص المصنف بيانه هنا و فى حاشيه الرسائل مستشكلاً على الشيخ، حيث قال فيها: «و الحاصل: أن القضيه الشرطيه المسوقه لتحقيق الموضوع لا مفهوم لها أصلاً كى يلاحظ أنها سالبه منتفيه الموضوع أو المحمول... فانقدح بذلك أن التزامه (قده) بالمفهوم كما يظهر من الجواب عن جعل المفهوم فيها السالبه المنتفيه بانتفاء المحمول - بأن المفهوم فى الآيه و أمثالها ليس قابلاً لغير السالبه بانتفاء الموضوع - فى غير محله، و أنه من باب اشتباه ما يستقل به العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مطلقاً بما هو مدلول اللفظ».

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أنه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع تعين أن لا يكون له مفهوم، لا الترديد بينه و بين أن يكون له مفهوم و هو قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، و ذلك لعدم انطباق ضابط المفهوم عليه حينئذ كما تقدم.

(٢). استدراك على قوله: «لا يرد» و حاصله: أنه بناء على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبأ و مجىء الفاسق به - كما عليه شيخنا الأعظم - يرد إشكال كون القضيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، و أن مفهومه سالبه بانتفاء الموضوع،

ص: ٤٤٤

كانت (١) القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه (٢) يمكن أن يقال: ان القضية و ان كانت ( و لو كانت ) مسوقه لذلك (٣)، الا- أنها ظاهره (٤) في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضى (٥) انتفاء وجوب التبين عند انتفائه -----  
--- فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجيه خبر العادل، لأنه نظير: «ان رزقت ولدأ فاختته» حيث ان عدم وجوب الختان لأجل عدم موضوعه - و هو الولد - فبناء على تقرير الشيخ قدس سره من تركيب موضوع وجوب التبين من النبأ و مجىء الفاسق به يكون الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق، لا- مطلق النبأ حتى لا- يجب التبين فيما إذا جاء به العادل، فإذا انتفى أحد جزأى الموضوع - و هو مجىء الفاسق به - انتفى الموضوع رأساً، فلا- ينعقد للقضية مفهوم، لأنها حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لانتفاء المركب بانتفاء أحد جزأيه، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب: «لو كان» و «مجىء» بالجر معطوف على «تحقق».

(٢). غرضه إثبات المطلوب - أعنى حجيه خبر العادل - حتى بناء على كون الشرط محققاً للموضوع، بمعنى أن الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بأن يقال: ان الشرط حتى في القضية المسوقه لتحقيق الموضوع يستفاد منه التعليق و الانحصار، و ان الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نبأ الفاسق، فينتفى عند انتفائه و وجود موضوع آخر و هو نبأ العادل.

(٣). أى: لبيان تحقق الموضوع.

(٤). بمقتضى إطلاق الشرط الظاهر في انحصار سبب وجوب التبين في فسق المخبر، و قوله: «في النبأ» متعلق ب «انحصار».

(٥). أى: فيقتضى انحصار السبب - و هو الفسق - انتفاء وجوب... إلخ،

ص: ٤٤٥

و وجود (١) موضوع آخر، فتدبر (٢).

و لكنه يشكل (٣) بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ----- و ضمير «انتفائه» راجع إلى النبا الذي جاء به الفاسق.

\*\*\*\*\*

(١). بالجر عطف على «انتفائه».

(٢). لعله إشاره إلى: أن الظاهر من القضية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع هو كون الغرض بيان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية حينئذ بمنزلة الجملة اللقبيه في عدم دلالتها على الانحصار أصلاً.

و يمكن أن يكون إشاره إلى ما ذكرنا من عدم انطباق ضابط المفهوم عليه، إذ المفهوم هو نقيض المنطوق، فلا بد أن يكون الجزاء و نقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان نقيض الجزاء ثابتاً لغير الموضوع المذكور في المنطوق، لم يكن ذلك من المفهوم.

(٣). أى: و لكن الاستدلال يشكل، و هذا ثانى الإشكالين اللذين جعلهما الشيخ الأعظم (قده) مما لا يمكن دفعه، قال: «ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به و ان كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل... إلخ». و حاصل الإشكال: المنع من تحقق المفهوم في المقام و ان قلنا بكون الشرطية في سائر المقامات ذات مفهوم، بيانه: أن المفهوم انما يستفاد من إطلاق المنطوق الراجع لموضوع آخر - أعنى العدل - و هو المسمى بالإطلاق الآوى تاره و بالإطلاق العدللى أخرى، مثلاً إذا قال المولى: «إذا خفى الأذان فقصر» فهو مطلق يشمل صورتى خفاء الجدران أيضاً و عدم خفائها، و هذا الإطلاق يرفع الموضوع الاخر لوجوب التقصير - أعنى خفاء الجدران - يعنى يجعل موضوع وجوب التقصير منحصراً فى خفاء الأذان، و من انحصاره فيه يستفاد المفهوم و هو أنه «إذا لم يخف الأذان فلا تقصر»

ص: ٤٤٦

..... لكن من المعلوم - كما حقق في محله - أن هذا الإطلاق متقوم بعدم القرينه أو ما يصلح للقرينه على صرف المطلق عن إطلاقه، فإذا كان هناك قرينه أو ما يصلح لأن يكون قرينه على صرف المطلق عن إطلاقه انتفى الإطلاق، فلا يرتفع العدل حتى يثبت الانحصار كى يثبت المفهوم. و السرفيه واضح، فانه مع عدم الإطلاق و وجود العدل للموضوع المذكور فى القضية لا يستفاد من الشرط المعين فيها انحصار موضوع الحكم فى الموضوع المذكور فيها، فلا يتحقق لها مفهوم و هو انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع المذكور فى المنطوق، بخلاف صورته وجود الإطلاق الرافع للعدل، فانه يستفاد الانحصار المذكور من الشرط، فيتحقق المفهوم.

ففى مثال وجوب التقصير لو فرض تعليل الوجوب بما يشترك فيه خفاء الأذان و الجدران كقوله: «لأنك فارقت بلدك» كان هذا التعليل قرينه مانعه عن إطلاق المنطوق الرافع للعدل، إذ ظاهره حينئذ أن المنطوق فى وجوب التقصير مفارقة البلد سواء تحققت بخفاء الأذان أو الجدران، فيثبت العدل لخفاء الأذان فكأنه قال: «إذا خفى الأذان أو الجدران فقصر». و حينئذ فلا يستفاد من الشرط انحصار وجوب التقصير فى خفاء الأذان، بل يتعدى منه إلى خفاء الجدران أيضا، فلا يثبت له المفهوم، و هو: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر.

و فى المقام كذلك، يعنى توجد القرينه المانعه عن الإطلاق، و ذلك لأن التعليل ب «إصابه القوم بجهاله» مشترك بين المنطوق و المفهوم و هو نبأ العادل، إذ المفروض عدم إفاده خبر العادل للعلم، إذ لو أفاد العلم لخرج عن المبحث و هو التعبد بغير العلم، فالاعتماد على نبأ العادل - كالاتماد على نبأ الفاسق - اعتماد على ما لا يفيد العلم، فيصير من إصابه القوم بجهاله، و احتفاف الكلام

ظاهرة في المفهوم، لأن (١) التعليل بإصابه القوم بالجهالة المشترك (٢) بين المفهوم و المنطوق يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم.

و لا يخفى (٣) أن الإشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى ----- بهذه القرينه يمنع الإطلاق الراجع للعدل، فيثبت العدل و لا يثبت الانحصار الذي يبنى عليه المفهوم، فلا مفهوم لهذه الشرطيه حتى يكون مقتضاه عدم وجوب التبين عن نبأ العادل.

و الحاصل: أن ترتب حكم على موضوع في قضيه بنحو الانحصار انما يفيد انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الموضوع المعبر عنه بالمفهوم إذا لم تكن هناك قرينه على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع، فإذا كان هناك قرينه على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع لم يفد الترتب المذكور الانتفاء عند الانتفاء، فلا يثبت لها مفهوم، و في المقام كذلك، كما عرفت، هذا.

ثم ان التعليل قد يوسع موضوع الحكم المعلل كقوله: «أكرم زيداً لأنه هاشمي» و قد يضيقه كقوله: «أكرم الفقهاء لأنهم عدول» و ما نحن فيه من قبيل الأول، حيث ان التعليل في الآيه الشريفه بإصابه القوم بجهاله يوسع موضوع وجوب التبين فيوجهه في نبأ كل من الفاسق و العادل.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «يشكل» و تقريب للإشكال و قد عرفت توضيحه.

(٢). صفة للتعليل، و غرضه إثبات سعه دائره العله و اشتراكها بين نبأ العادل و الفاسق.

(٣). غرضه دفع الإشكال المزبور و إثبات المفهوم للآيه، و حاصل الجواب هو: أن مبنى الإشكال كون الجهاله بمعنى عدم العلم كما هو مقتضى ماده الاشتقاق

ص: ٤٤٨

عدم العلم، مع أن دعوى أنها (١) بمعنى السفاهه و فعل ما لا ينبغي صدوره من ( عن )العاقل غير بعيدة «-» .  
-----  
لغه كالجهل، إذ يكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العادل و الفاسق. لكن لا يبعد دعوى أن الجهاله حقيقه عرفاً في السفاهه، و من المعلوم تقدم المعنى العرفى على اللغوى عند الدوران بينهما، فإذا كان الجهل بمعنى السفاهه التى هى عباره عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، فيختص التعليل حينئذ بخبر الفاسق، لأنه الذى يكون الاعتماد عليه بدون تبين سفهياً، لاحتمال تعمد الكذب، و بهذا الاحتمال يوجب العقل التبين فى خبره.

و هذا بخلاف نبأ العادل، فان الاعتماد عليه لا يكون سفهياً و لو فرض مخالفه خبره للواقع، لعدم احتمال تعمد الكذب، بل نعلم بعدم تعمد له، فالركون إليه بلا تبين لا يكون سفهياً، و هذا الجواب قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «ثم ان المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهاله السفاهه و فعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم... إلخ» فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الجهاله بمعنى السفاهه، و «غير بعيدة» خبر «دعوى». =====

(-). إذ من المعلوم كون العمل بخبر الفاسق مع العلم بفسقه سفهياً، و لا يرد عليه ما ذكره الشيخ بعد عبارته المتقدمه بقوله: «و فيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهه قطعاً، إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآيه تدل على المنع عن العمل بغير العلم.. إلخ» و ذلك لأنهم لم يعلموا فسق الوليد، فنبههم الله تعالى على فسقه حتى يلتفتوا إلى أن إقدامهم يكون من السفاهه. هذا كله على تقدير تسليم إقدامهم كما ورد من غير طرقنا، و إلا فالإقدام

ص: ٤٤٩



ثم انه لو سلم تماميه دلالة الآيه (١) على حجيه خبر العدل ربما أشكل (٢) شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام

\*\*\*\*\*

(١). بناء على أن موضوع وجوب التبين طبيعه النبأ حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط كما عرفت توضيحه.

(٢). هذا إشكال آخر على الاستدلال بجميع أدله حجيه خبر الواحد من دون اختصاص له ب آيه النبأ، بخلاف الإشكالات المتقدمة، فانها مختصه بها، وقد أشار إلى عدم اختصاص هذا الإشكال ب آيه النبأ بقوله: «مثلها». والغرض من هذا الإشكال:

أن المقصود من حجيه خبر الواحد - وهو إثبات السنه بالأخبار التي وصلت إلينا مع الواسطه عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لا- يترتب على حجيته، لقصورها عن ذلك، توضيحه: أن حجيه الخبر - المعبر عنها بوجوب تصديق العادل - انما هي بلحاظ الأثر الشرعي الثابت للمخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجيه لغواً، فإذا أخبر بأن زيداً مجتهد مثلاً، فوجوب تصديقه لا بد أن يكون بلحاظ أثره الشرعي كجواز التقليد المترتب على اجتهاد زيد، وإلا كان وجوب تصديقه لغواً، وحينئذ فوجوب تصديقه المستفاد من دليل حجيه الخبر حكم، و خبره و المخبر به و هو اجتهاد زيد و أثره الشرعي و هو جواز تقليده موضوع، و من المعلوم لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه، و عدم إمكان اتحادهما، فإذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجيه الخبر لم يمكن ترتيب هذا الأثر على وجوب =====

ير معلوم أصلاً.

و بالجمله: فيندفع اشتراك التعليل بجعل الجهاله بمعنى السفاهه، و يختص بنيا الفاسق. لكن الإشكال كله في دلالة الآيه على المفهوم، لما عرفت من ابتناؤه على كون الموضوع طبيعه النبأ، و هو غير ثابت فتدبر جيداً.

ص: ٤٥٠

..... تصديق المخبر، لأنه يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، و قد عرفت لزوم  
تغايرهما، و المقام من هذا القبيل، يعنى: لو أردنا استفادته حجية الخبر من آية النبأ لزم فى الخبر الواسطه اتحاد الحكم و  
الموضوع.

مثلا- إذا أخبرنا الشيخ بقوله: «أخبرنى المفيد عن الصدوق عن فلان رضى الله عنهم» لم يترتب على المخبر به - أعنى اخبار  
المفيد - سوى وجوب التصديق، لأن نفس السنه كقول الإمام عليه السلام أثر لخبر المخبر عنه عليه السلام بلا واسطه كزراره، و  
حينئذ فوجوب تصديق خبر الشيخ (قده) - بمقتضى آية النبأ - حكم، و نفس خبر الشيخ (قده) و المخبر به - أعنى خبر المفيد -  
و أثره الشرعى - و هو وجوب تصديقه - موضوع، إذ المفروض وجوب تصديق خبر المفيد أيضا بمقتضى الآيه، و أنه لا أثر  
لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد قدس سرهما، فيلزم اتحاد الحكم و الموضوع، لأن وجوب التصديق - مضافاً إلى  
الشيخ - حكم لخبر الشيخ، و هو - أى وجوب التصديق - بنفسه مضافاً إلى المفيد موضوع لنفسه مضافاً إلى الشيخ، و اتحاد  
الحكم و الموضوع محال.

و لا يخفى أن هذا الإشكال على الاخبار الوسائط قد قرر بوجوه:

الأول: اتحاد الحكم و الموضوع، كما تقدم تقريره.

الثانى: عدم ترتب حكم شرعى على وجوب تصديق العادل، إذ الأثر الشرعى أعنى نفس السنه ليس قول المفيد مثلا، و لا قول  
من قبله من الوسائط حتى يثبت بتصديقهم، و انما هو قول زراره مثلا الراوى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، كما أشرنا إليه فى  
تقريب الوجه الأول.

الثالث: إثبات الموضوع بالحكم المستلزم لتقدمه على الموضوع، مع أنه لا بد من تأخر الحكم عن موضوعه. و بعبارة أخرى: لو  
كان الأثر المترتب

بواسطه (١) ----- على وجوب التصديق نفس وجوب التصديق الآتى من قبل دليل اعتبار  
خير العادل لزم أن يكون الحكم مولدًا لموضوع نفسه، ضروره أن قول الشيخ مثلاً: «حدثني المفيد» لا أثر له إلا وجوب تصديقه  
الناشئ من دليل اعتبار الخبر، وكذا لا أثر لقول المفيد: «حدثني الصدوق» الا وجوب تصديقه كذلك. بل يلزم أن يكون الحكم  
بالنسبه إلى خبر من لم نشاهده من الوسائط مولدًا لنفس الخبر أيضاً، لأن الحكم - أعني وجوب التصديق - هو الذي يصير الخبر  
خبراً يعنى يحقق خبريته، فيكون مولدًا له كخبر من قبل الشيخ، فانه - بعد تصديق خبر الشيخ - يتولد «حدثني الصدوق» الذي  
هو خبر المفيد قدس الله أسرارهم.

وتظهر هذه الوجوه الثلاثه من المتن كما سيأتى الإشارة إليه، لكنه فى حاشيه الرسائل اقتصر فى تقرير الإشكال على الوجهين  
الأولين، فراجع. وقد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لهذا الإشكال، فقال: «و يشكل بأن الآيه انما تدل على وجوب تصديق كل  
مخبر، و معنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه... إلى أن قال: و بعبارة أخرى: الآيه لا تدل  
على وجوب قبول الخبر الذى لم يثبت موضوع الخبريه له الا- بدلاله الآيه على وجوب قبول الخبر، لأن الحكم لا- يشمل الفرد  
الذى يصير موضوعاً له بواسطه ثبوته لفرد آخر... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه من سهو الناسخ أو من قلمه الشريف، و الصواب أن يقال:

«بواسطتين أو وسائط» و ذلك لأن مناط الإشكال فى أخبار الوسائط - و هو عدم الأثر الذى هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود  
فى خبر الواسطه كزراره الراوى عن الإمام عليه السلام، لأنه إذا نقل زواره كلامه عليه السلام لحرير مثلاً،

ص: ٤٥٢

أو وسائط (١)، فانه (٢) كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق العذى (٣) ليس إلا- بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ (٤) ----- فيكون لخبر زواره أثر شرعى و هو قول الإمام عليه السلام، فيشملة دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف، كسائر الموضوعات ذوات الآثار.

الأ- أن يقال: ان المراد هو الواسطه بين الراوى عن الإمام عليه السلام و بيننا، لا بينه عليه السلام و بيننا، كما إذا فرض أن المفيد قال: «حدثنى الصدوق حدثنى الصفار قال كتبت إلى الإمام عليه السلام... إلخ» فان المفيد ينقل عن الصفار بواسطه واحده، و لا يكون لخبر المفيد عن الصدوق أثر شرعى سوى وجوب التصديق. لكنه خلاف ظاهر العبارة بل صريحها، حيث قال: «لروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطه» فان الواسطه الواحده انما هى بين من يكون كلامه متضمناً لقول الإمام عليه السلام و بين غيره، فتأمل فى العبارة.

\*\*\*\*\*

(١). كما فى اسناد الشيخ إلى على بن الحسن بن فضال عن محمد بن أبى عمير عن حماد بن عثمان عن معمر بن يحيى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يسأل الله عبداً عن صلاه بعد الخمس».

(٢). الضمير للشأن، و هذا تقريب للإشكال و قد تقدم توضيحه.

(٣). صفه ل «وجوب التصديق» و «من الأثر» بيان للموصول.

(٤). حال لوجوب التصديق و متعلق به، يعنى: أنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق حال كونه نفس وجوب التصديق المستفاد من الدليل.

و الحاصل: أنه كيف يمكن أن يتولد الموضوع من الحكم مع تقدمه عليه تقدم العله على المعلول، و هذا هو التقرير الثالث من وجوه تقرير الإشكال على

ص: ٤٥٣

نفس هذا الوجوب فيما (١) كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر (٢)، لأنه (٣) و ان كان أثراً شرعياً لهما، الا أنه (٤) بنفس الحكم ----- أخبار الوسائط.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الحكم» فى قوله: «كيف يمكن الحكم» أى: كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب فى مورد يكون المخبر به خبر العدل أو عداله الراوى. و بعبارة أخرى: إذا كان المخبر به خبر عدل كالمفيد أو عداله مخبر، فلا يمكن ترتيب هذا الأثر عليه بمعنى الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر - الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر - و ذلك كخبر الصدوق الثابت بقول المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثنى المفيد» فان المخبر به هو قول المفيد: «حدثنى الصدوق» و هذا خبر عدل لا أثر له الا وجوب التصديق الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر و هو الشيخ (قده).

(٢). كما إذا أخبر معلوم العداله بعداله بعض المؤرخين كالمسعودى أو صاحب ناسخ التواريخ أو أبى مخنف أو نحوهم، فان عداله أمثال هؤلاء لا أثر لها الا وجوب التصديق و البناء على صدقهم فى نقلهم.

(٣). أى: لأن وجوب تصديق خبر العدل و ان كان أثراً شرعياً لخبر العدل و عداله المخبر، الا أنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

(٤). أى: الا أن وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل المستفاد من الآيه، فقوله: «بوجوب» متعلق ب «الحكم» و يستفاد من هذه العبارة الوجوه الثلاثة المتقدمه فى تقريب الإشكال. أما تقريب اتحاد الحكم و الموضوع، فلان المفروض أنه لا أثر للخبرين الا وجوب التصديق الذى هو ناش من وجوب التصديق المستفاد من الآيه الشريفه، فيلزم أن يكون

ص: ٤٥٤

فى مثل الآيه بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض (-). ----- ووجوب التصديق موضوعاً و حكماً، وهذا هو معنى اتحاد الحكم و الموضوع.

و أما تقريب تقدم الحكم على الموضوع، فلان فرض تولد الموضوع - و هو الأثر أعنى ووجوب تصديق الخبر - من وجوب التصديق - الذى هو الحكم - يستلزم تقدم الحكم عليه، لأنه عله لوجود موضوعه، و ذلك لأن وجوب تصديق الشيخ فى قوله: «أخبرنى المفيد» الثابت بالآيه هو الذى يجعل خبر المفيد خبر عدل حتى يصير موضوعاً لوجوب التصديق، فإذا حكم بوجوب تصديقه - أى خبر المفيد - بنفس الآيه صار الحكم بوجوب التصديق الثابت بالآيه مؤمداً لموضوع نفسه، فيلزم تقدمه على موضوعه مع وضوح تأخره عنه تأخر المعلول عن علته.

و أما تقريب عدم ترتب الأثر الشرعى على المخبر به فلأنه لا أثر لوجوب التصديق المستفاد من آيه النبأ حتى يجب ترتيبه - بمقتضى ووجوب تصديق العادل =====

(-). و يمكن تقريب الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما: ما ذكره شيخنا الأعظم فى صدر عبارته المتضمنه لبيان الإشكال، قال (قده): «و منها: أن الآيه لا تشمل الاخبار مع الواسطه، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه... إلخ» و حاصله: دعوى انصراف الأدله عن حجيه الاخبار مع الواسطه، و قد أجاب هو عنه.

الثانى: ما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائينى (قده) ذكره فى ذيل الوجه الرابع أعنى اتحاد الحكم و الموضوع، قال المقرر: «و هو.. أنه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطه يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه و يتحد الحاكم و المحكوم» و أنت خير باندفاعه بالانحلال الآتى بيانه.

نعم (١) لو أنشى هذا الحكم (٢) ثانياً، ----- المدلول عليه بمفهوم الآيه - مع قطع النظر عن وجوب تصديق المخبر به، وقد تقدم أن الحكم بوجوب تصديق خبر العدل انما هو باعتبار الأثر الثابت للمخبر به فى نفس الأمر كجواز الائتمام المترتب على عداله زيد مثلاً- التى أخبر بها العادل، و تقدم أيضاً: أن هذا الأثر موضوع للحكم بوجوب تصديق الخبر، فإذا لم يكن لعدالته أثر واقعاً لغا وجوب تصديق العادل أى من أخبر بعداله زيد، لانتفاء موضوع وجوب التصديق حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على لزوم إشكال اتحاد الحكم و الموضوع المستفاد من قوله:

«الأنه بنفس الحكم» و حاصل الاستدراك: أن محذور و حده الموضوع و الحكم يندفع فيما إذا تعدد الإنشاء، حيث ان وجوب التصديق الذى أنشى أولاً- يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً كما هو مقتضى القضية الحقيقيه، فلا يلزم تولد الموضوع من الحكم و اتحادهما. نعم يلزم اتحادهما نوعاً، و هو غير قاذح كما سيأتى، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن الإمام العسكرى عليه السلام، و بنينا على وجوب تصديق الشيخ - بدلاله مثل الآيه على وجوب تصديق العادل - فانه لا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، إذ ينحل وجوب التصديق إلى وجوبات متعدده بعدد الوسائط، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ «حدثنى المفيد» و يصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر و هو وجوب تصديق المفيد المغاير لوجوب تصديق الشيخ، و بوجوب تصديق المفيد يثبت «حدثنى الصدوق» و يصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر مغاير لوجوب تصديق المفيد، و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول المعصوم عليه السلام حيث يترتب الحكم الشرعى على وجوب تصديق الصفار مثلاً.

(٢). أى: وجوب التصديق ثانياً و ثالثاً و رابعاً بعدد أخبار الوسائط.

فلا بأس في (١) أن يكون بلحاظه (٢) أيضا (٣)، حيث انه (٤) صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك الا جعل واحد (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تبديل «في» بالباء.

(٢). أى: بلحاظ وجوب التصديق، يعنى: فلا- بأس بأن يكون إنشاء الحكم - أى وجوب تصديق العادل - بلحاظ نفس وجوب التصديق المفروض تعددهما إنشاء و ان اتحدا نوعاً، فوجوب تصديق الشيخ يكون بلحاظ وجوب تصديق المفيد المغاير له إنشاء و ان اتحد معه نوعاً.

(٣). يعنى: أنه يصح لحاظ هذا الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق المغاير له كالحاظ غيره من الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به.

(٤). أى: أن وجوب تصديق المفيد صار أثراً لوجوب تصديق الشيخ بجعل آخر كما هو مقتضى الانحلال.

(٥). يعنى: أنه يلزم مع وحده الجعل محذور اتحاد الحكم و الموضوع.

ثم ان الفرق بين دفع إشكال اتحاد الحكم و الموضوع بما ذكره بقوله: «نعم... إلخ» و بين ما سيأتى فى الوجه الأول بقوله: «و يمكن الذب عن الإشكال...» هو: أن ما تقدم بيانه ناظر إلى تعدد الإنشاء حقيقه، لكون قضيه «صدق العادل» أو «رتب الأثر» من القضايا الحقيقه أو الخارجيه، فان إنشاء «صدق العادل» أو «رتب الأثر» ينحل حقيقه و يتعدد بتعدد أخبار الوسائط. و أما ما أفاده بقوله:

«و يمكن الذب...» فهو ناظر إلى تعدد الإنشاء أيضا، لكنه لا بنحو القضيه الحقيقه أو الخارجيه، بل بنحو القضيه الطبيعيه التى يحكم فيها على الطبيعه ثم على الافراد من جهه انطباق الطبيعه عليها، مثل: «الإنسان حيوان» فان الحيوانيه ثابتة حقيقه لطبيعه الإنسان أولا و بالذات و لافراده ثانياً و بالعرض. ففى المقام

ص: ٤٥٧



فتدبر (١).

ويمكن الذب (٢) عن الإشكال بأنه انما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعیه ----- يثبت الحكم لطبيعته الأثر أولاً وبالذات ولأفرادها ثانياً وبالعرض.

و الحاصل: أن الإشكال يندفع بكلا الجوابين لتحقق الانحلال، الا أن الانحلال في الأول حقيقي و في الثاني حكمي، لترتبه على انطباق الطبيعه على أفرادها.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن الإشكال انما هو في الإنشاء الأول، إذ لا مصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر إلا نفس وجوب التصديق الجائئ من قبل مثل الآيه، و الا فلو فرض صحته فلا مانع من شمول الوجوب الثاني له، و به يندفع إشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبه إلى خبر الواسطه و الخبر الحاكي عنه، ضروره أن وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذ غير وجوب تصديق الخبر المحكى به، فلا يلزم الاتحاد، فتدبر.

(٢). الصواب أن يقال: و يمكن دفع الإشكال، لأن الذب عن الشئ هو حفظه و الدفع عنه و حاصل ما أجاب به عنه وجوه ثلاثه:

الأول: ما ذكره بقوله: «بأنه انما يلزم» و توضيحه: أن الأثر الشرعي الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق و مصححاً له ان كان مصاديق الأثر و أفارده، توجه الإشكال المذكور، إذ لا- يمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه، لأن هذا الوجوب الشخصى الملحوظ موضوعاً لا- يتأتى الا- من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعاً و حكماً لنفسه كما لا يخفى.

و ان كان هو طبيعه الأثر لا- أفراده، فيكون الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق هو طبيعه الأثر المتقدمه رتبه على الوجوب المدلول عليه بالآيه الشريفه، لأن هذا الوجوب فرد طبيعه الأثر، فإذا صارت الطبيعه موضوع الأثر سرى حكمها - و هو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - إلى أفرادها التي منها

ص: ٤٥٨

و الحكم (١) فيها بلحاظ طبيعه الأثر، بل (٢) بلحاظ أفراده، و الا (٣) فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه (٤) -----  
----- نفس وجوب التصديق، فليس الملحوظ موضوعاً فرد طبيعه - أعنى نفس وجوب التصديق -  
حتى يتحد الموضوع و الحكم، فالمتقدم هو الطبيعه و المتأخر هو الفرد، فقضيه «صدق العادل» نظير «كل خبرى صادق» فان هذه  
القضيه طبيعه شامله لنفس هذه الجملة أيضاً، إذ المراد ب «كل خبرى» طبيعه الخبر، و من المعلوم شمولها لنفس هذه القضيه  
كشمولها لسائر إخباراته.

و الحاصل: أن إشكال اتحاد الحكم و الموضوع انما يلزم إذا جعل «صدق العادل» قضيه خارجيه ترتب الحكم فيها على  
خصوص أفراد الموضوع الموجوده فى الخارج فعلا و أما إذا جعل قضيه حقيقه ترتب الحكم فيها على طبيعه الموضوع - و  
منها يسرى إلى أفرادها الخارجيه المحققه أو المقدره - فلا يلزم الإشكال المذكور.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسير ل «القضيه طبيعه».

(٢). عطف على «لم تكن» يعنى: بل كان الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر حتى يلزم الإشكال.

(٣). أى: و ان لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر - بل كان بلحاظ الطبيعه - لم يلزم إشكال اتحاد الحكم و  
الموضوع.

(٤). مفعول مطلق نوعى ل «يسرى» و ضمير «إليه» راجع إلى الأثر المراد به الحكم بوجوب التصديق، و حاصله: أنه يسرى حكم  
طبيعه وجوب التصديق إلى أفراد وجوب التصديق سرايه حكم الطبيعه إلى أفرادها، يعنى: أن كل فرد من أفراد وجوب التصديق  
يصير موضوعاً لوجوب تصديق العادل، لسرايه حكم الطبيعه - و هو الموضوعيه - إلى أفرادها و هى الآثار التى يكون وجوب  
التصديق منها كما عرفت.

ص: ٤٥٩

حكم الطبيعه ( الطبيعه ) إلى أفراده (١) بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، هذا.

مضافاً إلى القطع (٢) بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أى وجوب التصديق - بعد تحققه (٣) -----

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى «الطبيعه».

(٢). هذا هو الوجه الثانى من وجوه الجواب عن الإشكال المذكور، و توضيحه: أن المناط فى شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعى من دون تفاوت بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غايه الأمر أن دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأول - أعنى وجوب التصديق - لفظاً، للزوم محذور الاتحاد، و لكن يشمله مناطاً، و من المناط يستكشف تعدد الإنشاء كاستكشافه من كون القضية طبيعه كما هو مقتضى الوجه الأول، و من المعلوم أن المناط فى شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعى، كما إذا أخبر زيد العادل بعداله عمرو، فان دليل الاعتبار لا يشمل الاخبار بعداله عمرو الا إذا كان لعدالته أثر شرعى كجواز الائتمام به، دون ما إذا لم يترتب على عدالته أثر شرعى، و لذا لو أخبر العادل بأن ارتفاع الجبل الفلانى مائه ذراع مثلاً لم يجب تصديقه استناداً إلى وجوب تصديق العادل المستفاد من آيه الشريفه. و يستفاد هذا الجواب الثانى من كلام الشيخ الأعظم، فانه بعد تقريبه للإشكال بما حكيناه عنه أجاب عنه بوجه ثلاثه، قال فى ثالثها: «فلان عدم قابليه اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذى لا يتحقق و لا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المناط الملحوظ فى الحكم العام، و أن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر... إلخ».

(٣). أى: بعد تحقق الأثر - و هو وجوب التصديق - ب آيه النبأ الداله على

ص: ٤٦٠

بهذا الخطاب و ان كان (١) لا يمكن أن يكون ملحوظاً ( ملحوظه ) لأجل المحذور. و إلى (٢) عدم القول بالفصل بينه (٣) و بين سائر الآثار فى وجوب (٤) الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق و هو (٥) خبر العدل و لو (٦) بنفس الحكم فى الآيه، ----- اعتبار خبر العادل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان لا- يمكن أن يكون الأثر - و هو وجوب التصديق - ملحوظاً و شاملاً لوجوب التصديق لفظاً لأجل محذور اتحاد الحكم و الموضوع، و لكن يشمله مناطاً كما عرفت.

(٢). عطف على «إلى القطع» و هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإشكال، و حاصله: أنه لم يوجد قول بالفصل بين وجوب التصديق و بين غيره من الآثار فى وجوب ترتيبه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعى على خبره و ان كان هو وجوب تصديقه.

(٣). أى: بين الأثر المذكور - و هو وجوب التصديق - و بين سائر الآثار كجواز الائتمام و تحمل الشهاده و قبولها عند أدائها و غيرها من آثار العدالة.

(٤). متعلق ب «عدم القول» و قوله: «لدى» ظرف متعلق ب «وجوب» و قوله:

«صار» صفة ل «موضوع».

(٥). أى: الموضوع الذى صار أثره الشرعى وجوب التصديق هو خبر العدل.

(٦). قيد ل «صار أثره» أى: و لو كانت صيروره أثره الشرعى وجوب التصديق بسبب نفس وجوب التصديق المستفاد من الآيه الشريفه، فوجوب التصديق الذى صار موضوعاً يكون نظير جواز الائتمام بالعدل فى موضوعيته لوجوب تصديق العادل الذى أخبر به عداله زيد، و لا فرق فى وجوب ترتيب هذه الآثار

ص: ٤٦١

فافهم (١).

و لا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك (٢) للإشكال فى خصوص الوسائط (٣) من الاخبار، كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً بأنه (٤) لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب ----- بين أثر و أثر آخر.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن المجدى هو القول بعدم الفصل لا عدم القول به، و الأول غير ثابت. أو إلى: أن عدم القول بالفصل و ان سلم كونه مجدياً فى سائر المقامات، لكنه لا يجدى فى المقام، لاحتمال استناده إلى أحد الوجهين المتقدمين.

(٢). أى: بما ذكر من الوجوه الثلاثه المتقدمه فى دفع الإشكال، و قوله:

«للإشكال» متعلق ب «لا مجال».

(٣). يعنى: - بعد دفع الإشكال المذكور عن الاخبار الواسطه بجميع مراتبها - لا مجال لإيراده على خصوص الوسائط دون مبدأ سلسله السند و منتهاها، بأن يقال: ان الإشكال لا يرد على مبدأ السلسله كالشيخ الطوسى (قده) لأنه يخبرنا عن حس، و لا على منتهاها كالصفار لترتب الأثر الشرعى - و هو حكم الإمام عليه السلام - عليه، بل يرد على ما بين المبدأ و المنتهى، فهو - كما سيأتى تقريبه - مختص بالوسائط، و هم ما بين من روى عن الإمام عليه السلام كالصفار و زراره و بين الشيخ الطوسى و الكلينى (قدس الله أسرارهم) فان ثبوت خبر المفيد و غيره انما هو بالتعبد - أى بوجوب تصديق خبر الشيخ - فيتحد الحكم و الموضوع، كما أنه لا أثر له غير وجوب التصديق الآتى من قبل الآيه الشريفه.

(٤). متعلق ب «للإشكال» و بيان له، و ضميره راجع إلى خبر الصفار، و قد

ص: ٤٦٢

تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون (١) هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً (٢) له أيضاً (٣) -----  
----- نبه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم (قده) - بعد جوابه عن دعوى الانصراف - بقوله: «و لكن  
قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب  
التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبره الا به» و حاصله: أن الآيه و نحوها لا تشمل الخبر مع الواسطه، إذ بوجوب تصديق الشيخ  
المستفاد من «صدق العادل» المدلول عليه ب آيه النبأ يثبت «حدثنى المفيد» تعبداً، فهذه الجملة - أعنى «حدثنى المفيد» - قد  
تولدت من «صدق العادل» فهي متأخره عنه، فلا- يمكن أن يشملها «صدق العادل» لأن مقتضى شموله لها ترتبه عليها، و هو  
يقتضى تقدمها عليه، لأنها تكون بمنزله الموضوع للحكم المستفاد من «صدق العادل»، و الموضوع مقدم رتبه على الحكم، فلو  
شمل «صدق العادل» المستفاد من الآيه الاخبار الوسائط لزم تقدم الحكم على الموضوع، و من المعلوم استحالته، لتأخر الحكم  
عن الموضوع رتبه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو منشأ الإشكال و هو استحاله تولد الموضوع - أعنى نفس خبر العدل كخبر المفيد - من الحكم أعنى وجوب  
التصديق، فالإشكال حينئذ يكون من جهه عليه الحكم لوجود الموضوع و لو تعبداً، و ما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً  
له؟ و بعبارة أخرى: كيف يكون «صدق العادل» حكماً لما يتولد هو منه و هو «حدثنى المفيد».

(٢). خبر «يكون» و ضمير «له» راجع إلى خبر الصفار، و «تعبداً» قيد ل «المحقق» و المراد بهذا الحكم هو وجوب التصديق.

(٣). يعنى: ككونه محققاً لموضوعيته. و بتعبير آخر وجوب التصديق

ص: ٤٦٣

و ذلك (١) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند اخبار العدل به (٢) كسائر (٣) ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت (٤) من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر -----  
-- المذى يحقق خبريه خبر الصفار مثلاً- و يجعله موضوعاً - لا يمكن أن يكون بنفسه حكماً له أيضاً، و حق عباره أن تكون هكذا: «المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له تعديداً أيضاً».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا مجال» و دفع للإشكال المزبور على خصوص الوسائط، و حاصله: أن ما تقدم من الوجوه الثلاثه فى الجواب عن الإشكال المزبور جار بعينه هنا، لأن منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعاً لوجوب التصديق دون ما إذا كان الملحوظ طبيعه الأثر، فإذا لوحظ طبيعه الأثر موضوعاً لم يرد الإشكال، لأن طبيعه الأثر لا تكون ناشئه عن نفس الحكم بوجوب التصديق حتى يلزم محذور اتحاد الحكم و الموضوع. كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبه على ما أخبر به العادل و بين هذا الأثر أعنى وجوب التصديق. هذا مضافاً إلى عدم القول بالفصل فى ترتيب الآثار بين أثر و أثر آخر.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «أثره، عليه» راجع إلى خبر العدل.

(٣). كنفس العدالة التى هى موضوع لترتيب آثارها - من جواز الائتمام به و قبول شهادته - عليها، فقوله: «من الموضوعات» بيان لمحذوف، و هو «أشياء» أى: كسائر الأشياء ذوات الآثار.

(٤). تعليل لقوله: «وجب ترتيب أثره».

ص: ٤٤٤

بنحو (١) القضية الطبيعية (٢)، أو لشمول الحكم فيها له (٣) مناطاً و ان لم يشمل لفظاً، أو لعدم القول بالفصل (٤)، فتأمل جيداً.

### و منها: آية النفر

«»، قال الله تبارك و تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة» الآية ،

### و ربما يستدل بها من وجوه

### أحدها

: أن كلمه لعل (٥) و ان ( و لو ) كانت مستعمله على التحقيق -----

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الحاكي» و المراد بالخبر هنا «صدق العادل» المستفاد من آية النبأ.

(٢). كما هو مقتضى الوجه الأول.

(٣). أى: شمول الحكم فى الآيه للخبر الحاكي مناطاً و ان لم يشمل الخبر الحاكي لفظاً كما هو مقتضى الوجه الثانى.

(٤). كما هو مقتضى الوجه الثالث.

### ٢ - آية النفر

(٥). توضيحه: أنه قد تقدم فى مبحث الأوامر أن الصيغ الإنشائية التى ينشأ بها التمنى و الترجى و الاستفهام يكون إنشاؤها تارة بداعى ثبوت هذه الصفات حقيقه، و أخرى يكون إنشاؤها بداع آخر كصيغه الأمر، حيث انه قد يكون الداعى إلى إنشاء الطلب بها هو الطلب حقيقه، و قد يكون غيره من الإنذار و الإهانه و التعجيز و غيرها، و على كلا التقديرين تكون كلمه «لعل» مستعمله فى إنشاء الترجى، فان قلنا بأنها حقيقه فى إنشاء الترجى فيما إذا كان الإنشاء بداعى الترجى الحقيقى، و مجاز فيما إذا كان بداع آخر غير الترجى الحقيقى، فلا محيص عن

ص: ٤٦٥



فى معناها الحقيقى، و هو الترجى الإيقاعى الإنشائى (١)، الا- أن الداعى ----- الالتزام  
بكونها مجازاً إذا وقعت فى كلامه تبارك و تعالى، لاستلزامه الجهل بوقوع الأمر المرجو، و أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى  
- فيما نحن فيه - هو المحبويه و ان لم يكن الترجى بمعنى المحبويه فى كلام غيره تعالى، لأن الترجى هو الترقب من غير فرق  
بين تعلقه بمحوب أو مكروه.

و ان قلنا بأنها حقيقه فى إنشاء الترجى و ان كان بداع آخر غير الترجى الحقيقى فاستحاله كونها بمعنى الترجى الحقيقى فى حقه  
تعالى أوضح، إذ المفروض عدم كونها مستعمله فى كلامه تعالى فى معنى مجازى غير الترجى، و الترجى سواء كان بداعى  
الترجى الحقيقى أو غير الحقيقى مستحيل فى حقه تعالى، لما تقدم من استلزامه الجهل بالأمر المرجو، فلا بد أن تكون بمعنى  
المحبويه. و على كل حال فمدخول كلمه «لعل» فى خصوص المقام يكون محبواً، لأنه غايه للإنذار بالمأمور به، و إذا ثبتت  
محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم القول بالفصل بين محبويه مدخولها و بين وجوبه، يعنى كل من قال بمحبويه مدخولها قال  
بوجوبه، و لم يقل أحد بمحبويه مدخولها و عدم وجوبه، و سيأتى لهذا مزيد توضيح.

و قد تعرض للاستدلال بهذه الآيه شيخنا الأعظم، قال بعد نقل الآيه: «دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون  
اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخير الواحد، أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى ظاهره فى كون مدخولها محبواً للمتكلم، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت  
وجوبه، اما لما ذكره فى المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضى يجب، و مع عدمه لا يحسن.

و اما لأن رجحان العمل بخير الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب، لأن كل من أجازة فقد أوجبه».

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان معنى كلمه «لعل» إنشاء الترجى و لو كان بدواع مختلفه، و ليس

إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان (١) هو محبوبه التحذر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبته ثبت وجوبه شرعاً (٢) لعدم (٣) الفصل، و عقلاً (٤) ----- معناها الصفه القائمه بالنفس حتى يستحيل في حقه تعالى، و ضمير «إليه» راجع إلى الترجي.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «حيث» أى: كان الداعى إلى الترجي محبوبه التحذر، و ضميراً «وجوبه، محبوبته» راجعان إلى التحذر.

(٢). قيد ل «وجوبه» و ان أمكن جعله قيداً ل «ثبت» الثانى.

(٣). تعليل ل «ثبت وجوبه» يعنى: أن دليل وجوب الحذر شرعاً بمعنى حجيته الخبر الواحد هو الإجماع المركب، حيث ان الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى و أتباعه، و بين من يجوزه و يلتزم بحجتيه بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركب، كما تقدم فى عبارته الشيخ الأعظم (قده).

(٤). عطف على «شرعاً» و هو إشاره إلى الملازمه العقليه الموجوده بين حسن الحذر و وجوبه كما تقدم فى كلام الشيخ الأعظم عن صاحب المعالم (قدهما) و حاصله: أن الحذر هو الاحتراز عما فيه الخوف كالعقوبه، و من المعلوم أنه لا يوجد الخوف الا مع وجود المقتضى له من قيام حجه على التكليف، فالعقوبه حين وجود مقتضى الخوف معلومه أو محتمله باحتمال منجز، فيجب عقلاً- الحذر عن العقوبه المعلومه أو المحتمل، لارتفاع عدم البيان الذى هو الموضوع لحكم العقل بعدم العقاب، و مع عدم المقتضى للخوف - يعنى عدم الحجه على التكليف - لا حسن للحذر، إذ لا خوف من العقوبه مع عدم البيان الذى هو المؤمن العقلى

ص: ٤٦٧

لوجوبه (١) مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه (٢)، بل عدم إمكانه (٣) بدونه.

## ثانيها (٤)

----- على عدم العقاب حتى يحسن الحذر منه، فيستكشف إننا من وجوب الحذر المترتب على الإنذار حجيه قول المنذر، و كون قوله بياناً رافعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و الحاصل: أنه ان استند لإثبات حجيه الخبر إلى الإجماع المركب كان مدلوله حكماً شرعياً، فالخبر الواحد حجه شرعاً. و ان استند إلى حكم العقل كان مدلوله حكماً عقلياً، إذ الملاك في حجيه الخبر حينئذ هو دفع محذور المخالفه، فيكون وجوب العمل بالخبر حكماً عقلياً.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للوجوب العقلي و بيان له، و قد عرفت توضيحه، و ضميره و كذا ضمائر «يقتضيه، حسنه، إمكانه» راجع إلى التحذر.

(٢). لما عرفت من أنه مع عدم المقتضى له لا خوف حتى يحسن الحذر، لوجود المؤمن حينئذ.

(٣). لأن عدم العقاب بدون الحجه على التكليف قطعي، فلا- يمكن الخوف منه. و ضمير «بدونه» راجع إلى الموصول في «ما يقتضيه» المراد به الموجب للحذر.

(٤). توضيحه: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر. أما وجوب النفر، فلدلاله «لو لا» التحضيضيه عليه، لأن حروف التحضيض - و هي «لو لا» لو ما، الا، ألا، هلا» - إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل و الحث و الترغيب عليه، و إذا دخلت على الماضي - كما في الآيه الشريفه - أفادت الذم و التوبيخ على تركه، قال في شرح الجامي: «فمعناها - أي فمعنى حروف التحضيض - إذا دخلت على

أنه لَمَّا وجب الإنذار لكونه (١) غايه للنفر الواجب، كما هو (٢) قضيه كلمه «لولا» التحضيضيه وجب (٣) التحذر، و الا لغا (٤) وجوبه.

### ثالثها (٥)

----- الماضى التوبيخ و اللوم على ترك الفعل، و معناها فى المضارع الحض على الفعل و الطلب له» هذا، و من المعلوم أنه لا يحسن الذم و التوبيخ على ترك شىء الا إذا كان واجباً، فلا بد و أن يكون النفر واجباً، لتوجه الذم على تركه.

و أما وجوب الإنذار، فلما ذكره فى المتن من كونه غايه للنفر الواجب، و ما هو غايه للواجب واجب. و أما وجوب الحذر فلأنه لو لم يجب الحذر بقبول قول المنذر و العمل به لغا وجوب الإنذار، إذ لا معنى لوجوب الإنذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر، نظير ما يأتى فى آيتى الكتمان و السؤال من أن وجوب الإظهار و السؤال ملازم للقبول، فمناطق هذا الوجه هو لغويه وجوب الإنذار إذا لم يكن القبول واجباً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لكون الإنذار غايه للنفر، لدخول «لام» الغايه عليه مثل «ليتفقها».

(٢). أى: وجوب النفر مقتضى كلمه «لولا» كما عرفت توضيحه.

(٣). جواب «لَمَّا».

(٤). أى: و ان لم يجب التحذر مع وجوب الإنذار لزم لغويه وجوب الإنذار، فضمير «وجوبه» راجع إلى الإنذار.

(٥). أى: ثالث وجوه الاستدلال بآيه النفر: أن التحذر جعل فى الآيه غايه للإنذار الواجب، لوقوع «لعل» هنا موقع الغايه، نظير قوله: «أسلم لعلك تفلح» و قوله تعالى: «لعلكم تتقون» و «لعلكم تفلحون» و غير ذلك مما ورد فى الكتاب المجيد، و حينئذ فالغايه المترتبة على الإنذار الواجب - لكونه غايه للنفر الواجب - هى الحذر، و غايه الواجب واجبه، فيكون الحذر واجباً.

ص: ٤٦٩

و الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة: أن الوجه الأول ناظر إلى دعوى الملازمه بين محبوبيه الحذر عند الإنذار و بين وجوبه شرعا و عقلا، و الثانى ناظر إلى لزوم لغويه وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر، و الثالث إلى دعوى الملازمه بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر، لكونه غايه للإنذار كوجوب نفس الإنذار، لكونه غايه للنفر الواجب، و قد أفاد هذين الوجهين الثانى و الثالث شيخنا الأعظم بقوله: «الثانى - يعنى من طرق إثبات وجوب الحذر - أن ظاهر الآيه وجوب الإنذار لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه لولا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر، لوجهين: «-» أحدهما: وقوعه غايه للواجب، فان الغايه المترتبه على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه،... إلى أن قال: الثانى:

أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، و إلا لغا الإنذار... إلخ» فراجع.

و لا يخفى أن الشيخ (قده) جعل منشأ وجوب الحذر وجهين: أحدهما:

ظهور «لعل» فى المحبوبيه، ثانيهما وجوب الإنذار، و جعل هذا الوجه الثانى أيضا وجهين، كما عرفت من عبارته المتقدمه. لكن المصنف (قده) جعل فى المتن كلا من الوجه الأول و وجهى الوجه الثانى وجهاً مستقلاً للاستدلال ب آيه =====

(-). الظاهر أن الملا-ك فى كلا الوجهين لزوم اللغويه، إذ لو لم يجب الحذر لزم لغويه وجوب الإنذار، حيث انه مع الغض عن اللغويه لا- دليل على وجوب ما هو غايه للواجب و ان قلنا بوجوب العكس - و هو وجوب المقدمه بوجوب ذبيها -، لكنه أجنبى عن المقام، لكون الإنذار الواجب مقدمه للحذر، و مقتضاه إثبات وجوب الإنذار بوجوب الحذر، مع أن المطلوب إثباته عكس ذلك، إذ المقصود الاستدلال على وجوب الحذر بوجوب الإنذار.

أنه جعل غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه «-» . ----- النفّر، حيث جعل الاستدلال بها من وجوه ثلاثه - كما تقدم - و جعل أول وجهي الوجه الثاني من كلام الشيخ (قده) وجهاً ثالثاً لكلام نفسه، و الوجه الثاني منهما وجهاً ثانياً لكلامه، فلاحظ. =====

(-). و زاد في حاشيه الرسائل تقريباً رابعاً للاستدلال بالآيه، فقال: «انه - أى إيجاب الإنذار - مستلزم له - أى لوجوب الحذر - عرفاً و ان لم يكن بينهما لزوم لا عقلا و لا شرعاً» ثم ناقش فيه بقوله: «ان الاستلزام عرفاً انما هو بين إيجاب إظهار الواقع و الإنذار به و بين لزوم قبوله على تقدير إحرازه لا تعبداً، و هذا واضح لا ستره عليه».

أقول: لو تم الاستدلال بالآيه الشريفه اقتضى ذلك حجيّه قول المنذر - بالكسر - و البناء على أنه هو الواقع في ظرف الشك.

و بعبارة أخرى: تدل الآيه الشريفه على أن ما ينذر به النافر هو الواقع تعبداً، فيجب القبول، فلا يلزم أن يكون التمسك بها مع عدم إحراز كون ما ينذر به هو الواقع تشبهاً بالعام في الشبهه المصدقيه.

هذا، لكن الكلام كله في صحه الاستدلال بالآيه الشريفه، لقوه احتمال أن يراد بالإنذار الاعلام بما تفقهوا فيه و تعلموه من الأحكام، فيكون الإنذار اخباراً بالأحكام المعلومه لهم، فالمستفاد من هذه الآيه المباركه و جوب تعليم النافرين و إرشادهم للجاهلين إلى معالم الدين، و التعليم يوجب علم المتعلم، فكأنه قيل:

«ليعلموا قومهم إذا رجعوا إليهم» فالحذر حينئذ عبارته عن العمل الناشى عن العلم، لا مجرد العمل و لو تعبداً، نظير الأمر بسؤال أهل العلم، و سؤال الأعرابي عن الطريق مثلاً و «أن لكل داء دواء و دواء الجهل السؤال» فان السؤال انما هو لتحصيل العلم، و كذلك الدواء، فانه رافع للمرض، فالسؤال دواء رافع

مرض الجهل، و كذلك تعليم النافرين المتفقيين فى الدين و العالمين بأحكامه، فانه يوجب علم الجاهلين المنذرين - بالفتح - فتكون الآيه المباركه إرشاداً إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على اعتبار خبر الثقة الموجب للعلم العادى، و لا تدل على اعتبار خبر الواحد غير العلمى تعبداً كما هو المطلوب.

و قد يستدل على وجوب الغايه و هى التحذر «بأن المطلوب بالذات هى الغايه و ذو الغايه مطلوب بالعرض، فلا يمكن أن يكون ذو الغايه مطلوباً بالطلب اللزومى، و لا تكون الغايه كذلك، مع أنها فعل اختيارى لا مانع من تعلق الطلب بها».

لكن فيه: أن المطلوب بالذات و ان كان هو العمل، لمقدميه التعليم و التعلم له، لكن كونه كذلك مطلقاً حتى بدون علم المنذر - بالفتح - غير ثابت، لأنه على هذا التقدير لا حاجه إلى إقامه الدليل عليه لكونه بديهاً.

مضافاً إلى: أنه لو كان كذلك انعكس الأمر، و كان وجوب الإنذار مترشحاً من وجوب التحذر، مع أن ظاهر عطف «لينذروا» على قوله تعالى: «ليتفقها» وجوب الإنذار كالتفقه شرعياً لا غيرياً مقدمياً، كيف؟ و هو كالتفقه من الواجبات الكفائيه.

فالأولى إثبات وجوب التحذر بلزوم لغويه وجوب الإنذار بدونه كما قيل، و هذه اللغويه توجب الملازمه بين الغايه و ذبيها فى الحكم فيما إذا كانت الغايه فعلاً اختيارياً، و لا وجه لإنكار هذه الملازمه بدعوى انتقاضها فى موارد:

منها: وجوب إظهار النبى نبوته و دعوه الناس إليها مع عدم وجوب غايته و هى القبول و التصديق تعبداً.

و منها: وجوب أداء الشهادة على الشاهد مع عدم وجوب غايته و هى حكم الحاكم الا بعد شهادة شاهد آخر.

و منها: وجوب بذل المال للظالم لحفظ النفس مع عدم وجوب غايته و هى أخذ الظالم للمال، بل حرمه أخذه له، إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل.

توضيح عدم الوجه لهذا الإنكار فى الأول: أن الغايه فيه ليست هى القبول تعبدًا حتى يقال بعدم وجوبها على الناس، و لزوم انفكاك الغايه عن المغيا فى الحكم، بل الغايه وجوب النظر عليهم و الفحص عن صدق دعواه.

و فى الثانى: أن الغايه فيه ليست حكم الحاكم حتى يرد عليه انفكاك المغيا فى الحكم عن الغايه، بل الغايه دخل الشهاده فى تحقق موضوع حكم الحاكم، إذ لا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادة شاهد واحد.

و الحاصل: أن الغايه لشهادة كل من الشاهدين هى الدخل فى حصول ما هو ميزان الحكم، فيجب على الشاهد إيجاد موضوع الحكم، و لا شك فى ترتب هذه الغايه على شهادة كل منهما.

و فى الثالث: أن غايه وجوب بذل المال هى وجوب حفظ النفس، و هو لا ينفك عن وجوب بذله، و ليست الغايه أخذ الظالم حتى يقال بحرمة الموجه لانفكاك الغايه عن المغيا فى الحكم.

فتلخص: أن شيئاً من هذه الموارد و نظائرها لا يوجب انثلام الملازمه بين الغايه و المغيا فى الحكم.

لا يقال: ان وجوب الإنذار المستلزم لوجوب غايته - و هى الحذر - غير



\*\*\*\*\*

(١). غرضه رد الوجه الأول و هو التلازم بين محبوبيه الحذر و وجوبه عقلا و شرعاً، و حاصل رده بالنسبه إلى الملازمه العقليه: أنه إذا كان الحذر عن العقوبه لوجود المقتضى له - و هو تنجز التكليف بالحجه من علم أو علمي - فلا إشكال حينئذ في ثبوت الملازمه العقليه بين حسن الحذر و وجوبه عقلا، و أما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف أعنى المفسده أو فوات المصلحه مع فرض عدم قيام حجه على نفس التكليف، فالملازمه بين حسن الحذر و بين وجوبه عقلا ممنوعه أشد المنع، لكون العقوبه حينئذ بلا بيان، و لا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبه المولى لها و ان كان حسناً، بل مقتضى البراءه العقليه في الشبهات البدويه عدمه، كما إذا فرض أن العبد علم بمصلحه صلاه العيدين، فان مجرد علمه بالملاك لا يوجب الإتيان بها ما لم يطالبها المولى مع فرض عدم مانع من طلبه.

و بالجملة: فمجرد حسن الحذر لا- يلزم عقلا- وجوبه، لكونه لازماً أعم، ضروره حسن الحذر في الشبهات البدويه مع عدم وجوب التحذر قطعاً، بل انما يلزمه إذا كان عن العقوبه الثابته بقيام الحجه على التكليف، هذا.

و حاصل رده بالنسبه إلى الملازمه الشرعيه هو: أن عدم الفصل بين حسن الحذر - فيما لم يتم حجه على التكليف - و بين وجوبه شرعاً غير ثابت، فدعوى =====

ابت، لعدم كون اللام في «لينذروا» للأمر، فلا وجه حينئذ لوجوب الحذر.

فانه يقال: ان التفقه و الإنذار انما وجبا لكونهما غائتين للنفر الواجب، فوجوبهما انما هو لأجل غائتهما له، و اللام الداخلة عليهما يدل على أنهما غائتان له، و هذا الوجوب يستلزم وجوب غايته و هي الحذر.

بأن التحذر لرجاء (١) إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده حسن (٢)، و ليس (٣) بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، و لم يثبت هاهنا (٤) عدم الفصل، غايته (٥) عدم القول بالفصل. ----  
----- الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر و بين وجوبه شرعاً كدعوى الملازمه العقليه بينهما ممنوعه جداً.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «التحذر» و ضمير «مخالفته» راجع إلى الواقع.

(٢). خبر «بأن التحذر» و «من فوت» بيان ل «محذور».

(٣). أى: و ليس التحذر بواجب إذا لم يكن هناك حجه على التكليف كموارد البراءه، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا مانع.

(٤). أى: فى صوره عدم قيام الحجه على التكليف، و هذا إشاره إلى نفي الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر و وجوبه، و اختصاص الملازمه بموارد قيام الحجه على التكليف.

(٥). أى: غايه الأمر، أو غايه ما ثبت هو عدم القول بالفصل، و غرضه: أن المجدى فى ثبوت الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر فى صوره عدم الحجه على التكليف و بين وجوبه هو الإجماع على عدم الفصل، و ليس ذلك ثابتاً فى المقام، بل الثابت فيه هو عدم القول بالفصل، و هو غير مفيد، إذ ليس ذلك إجماعاً بل المجدى هو ثبوت عدم الفصل كما لا يخفى «-» .  
=====

(-). أقول: ان دعوى عدم القول بالفصل فى صوره عدم قيام الحجه على التكليف فى غايه الغرابه، إذ لا شبهه عند الكل حتى المحدثين فى مرجعيه البراءه فى بعض الشبهات الحكميه مع حسن الاحتياط فيها.

ص: ٤٧٥

و الوجه (١) الثاني و الثالث بعدم انحصار فائده الإنذار بإيجاب التحذر بالتحذر ( تعبدًا، لعدم (٢) إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق (٣) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الوجه الأول» أى: و يشكل الوجه الثاني و الثالث...، و حاصل ما أورده من الإشكال عليهما: أنهما - بعد تسليم اقتضائهما لوجوب الحذر - لا يدلان على وجوبه مطلقاً و لو مع عدم إفاده الإنذار للعلم بصدق المنذر - بالكسر - كما هو المدعى، إذ لا ينحصر فائده الإنذار فى الحذر حتى يقال بوجوبه على المنذر - بالفتح - بمعنى العمل بقول المنذر و ان لم يفد العلم - ما دل على النهى عن العمل بغير العلم، بل يكفى فى عدم لغويته وجوب الإنذار كونه مفيداً للعلم فى بعض الأحيان، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم، كما يكفى ذلك - يعنى كونه مفيداً للعلم فى بعض الأحيان - غايه للإنذار الواجب، هذا. و قد ذكر شيخنا الأعظم هذا الإشكال بقوله: «الأول: أنه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبه الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم... إلخ» فراجع، غير أن بين ما أفاده الشيخ (قده) و ما أفاده المصنف (قده) فرقاً يسيراً، و هو أن الشيخ جازم بعدم الإطلاق، و لكن المصنف منع الإطلاق أولاً بقوله: «لعدم إطلاق» ثم تردد فيه بقوله: «و لعل وجوبه كان مشروطاً به».

(٢). تعليل لعدم الانحصار، و ضمير «وجوبه» راجع إلى التحذر.

(٣). يعنى: سواء أفاد العلم أم لا حتى يدل على حجيه خبر الواحد غير العلمى. =====

(-). لكن لو سلم الإطلاق لا- يرد عليه: أن مقتضاه حجيه قول المنذر مطلقاً و ان كان فاسقاً لتدل الآيه على حجيه خبر الواحد مطلقاً، و ذلك لأن هذا الإطلاق يقيد بمنطوق آيه النبأ و هو عدم حجيه خبر الفاسق، فتختص آيه النفر بخبر العادل.

ص: ٤٧٦

ضروره (١) أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفي لا لبيان غايته ( غائيه ) التحذر (٢)، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو (٣) لم نقل -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لنفي الإطلاق، وإشاره إلى دفع توهم، أما التوهم فهو: أن إطلاق الآيه يقتضى عم اختصاص وجوب الحذر بصوره إفاده الإنذار للعلم، فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً - يعنى سواء حصل العلم بقوله للمنذر - أم لا.

و أما الدفع، فهو: أنه لا- إطلاق للآيه من هذه الجبهه حتى يدل على حجيه قول المنذر مطلقاً، إذ الآيه غير مسوقه لبيان غايته التحذر حتى يكون لها إطلاق من هذه الجبهه، بل مسوقه لبيان وجوب النفر، و من المعلوم أنه مع عدم إحراز الإطلاق من جهه لا يمكن التمسك به من تلك الجبهه كما قرر فى محله، فلعل وجوب الحذر كان مشروطاً بما إذا أفاد الإنذار العلم كما هو واضح.

(٢). كى يجب التحذر مطلقاً حتى فى صوره عدم حصول العلم بصدق المنذر.

(٣). هذا إشكال ثان على الاستدلال بالآيه تعرض له الشيخ الأعظم أيضا بقوله:

«الثانى أن التفقه الواجب ليس الا معرفه الأمور الواقعيه من الدين... فالحذر لا يجب الا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار هل وقع بالأمر الدينيه الواقعيه أو غيرها خطأ أو تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر... إلخ» و محصل هذا الإشكال: إحراز عدم الإطلاق فى الآيه و ظهورها فى اشتراط وجوب الحذر بإفاده الإنذار للعلم، توضيحه: أن ظاهر الآيه هو الإنذار بما تفقهوا فيه من معالم الدين، فلا بد أن يكون وجوب الحذر مترتباً على هذا النحو من الإنذار، فما لم يحرز أن الإنذار إنذار بما تفقهوا فيه لم يجب الحذر، و لا يجوز الحكم بوجوبه - عند الشك فى أنه إنذار بما تفقهوا فيه أم لا - تمسكاً بهذه الآيه، لأنه حينئذ تمسك بها مع الشك فى الموضوع، و هو غير جائز على ما حرر فى محله.

بكونه مشروطاً به (١)، فان (٢) النفر انما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفه ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله كى يندروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين (٣) فى تفسير الآيه كى ( لكى ) يحذروا (٤) إذا أنذروا بها، و قضيته (٥) انما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار -----

و بالجملة: فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما إذا علم المنذر - بالفتح - أن المنذر - بالكسر - أنذر بما علمه من الأحكام الشرعيه، و مع الشك فيه لا يجب التحذر، لعدم إحراز موضوعه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لو لم نقل بكون التحذر مشروطاً بما إذا أفاد العلم.

(٢). بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بإفاده الإنذار العلم.

(٣). متعلق بمحذوف - أى كائناً هذا الترديد بين المتخلفين أو النافرين على الوجهين فى تفسير الآيه - و الوجهان أحدهما: أن المتفقهين هم النافرون، و الآخر أن المتفقهين هم المتخلفون، فعلى الأول يرجع ضمير «يتفقهوا، يندروا، رجعوا» إلى النافرين، و ضمير «إليهم، لعلمهم» إلى المتخلفين. و على الثانى ينعكس الأمر الا فى «رجعوا».

(٤). أى: يحذر المتخلفون بناءً على الوجه الأول، و يحذر النافرون بناءً على الوجه الثانى، و كذا الحال فى المستتر فى «أنذروا»، و ضمير «بها» راجع إلى معالم الدين.

(٥). أى: و مقتضى كون وجوب النفر لأجل التفقه فى الدين أنه لا بد من إحراز أن الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذر، و ليس هذا الا اشتراط وجوب التحذر بحصول العلم بأن الإنذار إنذار بمعالم الدين.

بها (١) كما لا يخفى.

ثم انه أشكل (٢) أيضا بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن الإنذار» و ضميره راجع إلى معالم الدين.

(٢). أى: أشكل الاستدلال، و ضمير «أنه» للشأن. و هذا إيراد على أصل الاستدلال بالآيه بتقاربيها الثلاثه، و هو ثالث الإشكالات التى ذكرها الشيخ (قده) بقوله: «الثالث: لو سلمنا دلالة الآيه على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين و لو لم يفد العلم، لكن لا- تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلا- على الوعّاظ فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها.. إلى أن قال: توضيح ذلك «-» أن المنذر اما أن ينذر و يخوف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، و اما أن يذر و يخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجه... إلخ» و حاصل الإشكال: أن الآيه لا تصلح لإثبات حجه الخبر من حيث كونه خبراً و ان سلمنا وجوب التحذر مطلقاً و ان لم يفد الإنذار علم المنذر - بالفتح - بصدق المنذر، و ذلك لأن شأن الراوى تحمل الروايه و نقلها إلى غيره من دون إنذار و تخويف، و الآيه انما تثبت حجه الخبر فيما إذا كان مع التخويف و الإنذار، و التوعيد شأن الواعظ المدى وظيفته الإرشاد، و شأن المجتهد بالنسبه إلى العوام، فالآيه لا- تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر، بل تدل على اعتباره بما هو إنذار، و هو أمر اجتهادى، فالأولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى. =====

(-). لا يخفى أن ما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و توضيح ذلك... إلخ» تفصيل لما أجمله بقوله: «الثالث لو سلمنا...» و قد عرفت أن حاصله أخصيه

ص: ٤٧٩

.....  
للدليل من المدعى أعنى حجيه الخبر الواحد مطلقاً و ان لم يكن مشتملا على الإنذار، و لا بأس بالتعرض لكلام الشيخ أزيد مما تقدم لثلا يتوهم التنافى بين كلماته، قال (قده) بعد عبارته المتقدمه: «فالأول، كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير، فان شربه يوجب المؤاخذه، و الثانى: كأن يقول فى مقام التخويف: قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير، فكأنما شرب الخمر. أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبه الا على المقلدين لهذا المفتى. و أما الثانى، فله جهتان: إحداهما: جهه تخويف و إيعاد، و الثانيه:

جهه الحكايه لقول من الإمام عليه السلام، و من المعلوم أن الجهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكايه، فهى ليست حججه الا-على من هو مقلد له، إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه. و أما الجهه الثانيه، فهى التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكايه... إلخ».

و هذه العبارات ظاهره فى بيان موارد الإنذار و التخويف، كما أن ما تعرض له قبل قوله: «و توضيح ذلك» بيان لأخصيه الدليل من المدعى، و اختصاص حجيه الخبر بما إذا كان مشتملا على الإنذار، و أما أن هذا الإنذار كيف يتحقق و متى يكون معتبراً فلم يتعرض له و أو كله إلى ما أفاده بقوله: «و توضيح ذلك».

نعم ما ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «و أما الثانى فله جهتان... إلى قوله:

فهى ليست حججه الا على من هو مقلد له» مما لا يمكن المساعده عليه، حيث ان ظاهره عدم حجيه نقل قول الإمام عليه السلام فى الجهه الأولى - أعنى جهه التخويف و الإيعاد - على غير مقلديه و لو كان مجتهداً، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ لو كان قول الإمام المنقول بلفظه للغير صريحاً أو ظاهراً عرفاً كان حججه فى

مطلقاً، فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر (١)، حيث (٢) انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله، لا التخويف و الإنذار (٣)، و انما هو (٤) شأن المرشد أو المجتهد بالنسبه إلى المرشد أو المقلد.

قلت (٥): لا يذهب عليك أنه ليس حال الزواه فى الصدر الأول -----

\*\*\*\*\*

(١). بل بما هو خبر متضمن للتخويف.

(٢). تقريب للإشكال و قد عرفته، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). الذى هو عبارته لغه و عرفاً عن الإبلاغ مع التخويف، قال فى الصحاح:

«الإنذار هو الإبلاغ و لا يكون الا فى التخويف» و فى القاموس: «أنذره بالأمر إنذاراً أعلمه و حذره و خوفه فى إبلاغه».

(٤). أى: التخويف و الإنذار.

(٥). هذا جواب الإشكال المتقدم، و حاصله: أن نقله الروايات كنقله الفتاوى إلى العوام فى أنه كما يصح التخويف من نقله

الفتاوى كذلك يصح من نقله =====

لنا الجهتين - و هما جهه التخويف و جهه الحكايه - على الكل و لو كان مجتهداً، كما أفاده هو (قده) بقوله: «و الثانى كأن يقول فى مقام التخويف... إلخ» حيث انه ظاهر فى ترتب جميع ما للخمر - من الحكم و المؤاخذه - على شرب العصير.

نعم إذا لم يكن المنقول عن الإمام عليه السلام بتلك المثابه من الصراحه أو الظهور فى التخويف بأن كان ذا وجهين أو وجوه كما إذا أمكن حمله على الاخبار و على الاستفهام، و الاستفهام على الحقيقى و الإنكارى و التوييخى مثلاً تم ما ذكره (قده) لأن حمله على التخويف اجتهاد منه، فلا يكون حجه الا على مقلديه.

ص: ٤٨١



فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال (١) نقله الفتاوى إلى العوام، و لا- شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه (٢)، فالآية لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجه بدونه (٣) أيضا، لعدم الفصل بينهما (٤) جزماً، فافهم (٥).----- الروايات، فإذا كان نقل الروايه مع التخويف حجه كان نقلها بدونه حجه أيضا، لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الروايه يصير حجه مطلقاً سواء أ كان مع التخويف أم بدونه، و هو المطلوب.

\*\*\*\*\*

(١). خبير «ليس» و «من الأحكام» بيان للموصول فى «ما تحملوا» يعنى: أن نقله الروايات لا- يخرجون عن كونهم نقله، كعدم خروج نقله الفتاوى عن عنوان النقلة بسبب الإنذار.

(٢). أى: من غير الصدر الأول، و ضمير «منهم» راجع إلى نقله الفتاوى.

(٣). أى: بدون التخويف، و «أيضا» يعنى: ككونه حجه مع التخويف.

(٤). أى: بين نقل الراوى مع التخويف و نقله بدون التخويف.

(٥). لعله إشاره إلى: أن مقوم الحجيه إذا كان هو الإنذار بمدلول الخبر مع النظر و إعمال الفكر، فلا مجال لتسريه الحكم إلى الخبر من حيث كونه خبراً، لاختلاف الموضوع، نعم ان كان التخويف ظرفاً للحجيه لا مقوماً لها فلا بأس بدعوى عدم الفصل بينهما. أو إشاره إلى: أن التخويف أعم من أن يكون بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه، مثلاً إذا نقل الراوى أن الإمام عليه السلام قال: «تجب صلاه الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فان هذا النقل واجد للإنذار بالدلاله

ص: ٤٨٢

: «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا الآيه» . ----- الالتزاميه، لأن الاخبار عن الملزوم - و هو الوجوب أو الحرمة - اخبار التزاماً عن اللازم و هو استحقاق العقوبه على المخالفه لكنه أخص من المدعى، و هو حجيه الخبر مطلقاً سواء كان مفاده حكماً إلزامياً أم غيره، و من المعلوم أن الروايه التي لا تتضمن حكماً إلزامياً ليس فيها اخبار عن العقاب حتى يكون إنذاراً. أو إشاره إلى: أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب، لا على مجرد صحه الإنذار، و من المعلوم عدم وجوب الإنذار على الرّواه من حيث انهم رواه كعدم وجوبه على نقله الفتاوى، و المفروض وجوب الحذر فى خصوص ما إذا وجب الإنذار، دون ما إذا صح و ان لم يكن واجباً. =====

(-). الحق أجنيبه هذه الآيه الشريفه عما نحن فيه، لوجهين:

أحدهما: أن مورد الآيه هو نبوه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم و من المعلوم عدم حجيه خبر الواحد فيها لكونها من أصول الدين، فلا ربط لها بالفروع، فالتعدى عن مورده إلى الفروع بلا وجه، و لو بنى على التعدى فلا يتعدى الا إلى مثلها مما هو من أصول الدين.

ثانيهما: أن حرمة الكتمان عباره أخرى عن حرمة الإخفاء، فيجب إظهار ما ليس بظاهر و أما إذا كان واضحاً و ظاهراً كالمقام لقوله تعالى: «من بعد ما بيناه للناس» فالمراد بالكتمان حينئذ هو إبقاء الواضح على حاله، و عدم بيانه اتكالا على وضوحه، لا أن المراد بالكتمان ترك إظهار الشىء الخفى كما فى آيه كتمان النساء لما خلقه الله فى أرحامهن.

و بالجملة: فعلماء اليهود كتموا ما كان ظاهراً و مبيناً فى التوراه من علائم نبوه نبينا و صفاته صلى الله عليه و آله و سلم بحيث لو لم يكتموا لظهر الحق

و تقريب الاستدلال بها: أن حرمه الكتمان تستلزم القبول (١) عقلا، للزوم لغويتها ( لغويته ) بدونه (٢).

و لا يخفى أنه - لو سلمت هذه الملازمه - لا مجال (٣) للإيراد -----

٣ - آيه الكتمان

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «تستلزم وجوب القبول» كما في عبارته شيخنا الأعظم (قده) أيضا.

(٢). أى: لغويه حرمه الكتمان بدون وجوب القبول، و توضيح ما أفاده:

أن حرمه كتمان الفروع - بناءً على أعميه الآيات و البينات من الأصول و الفروع، و إطلاق الحرمة يعنى: حتى إذا لم يكن الإظهار موجبا للعلم - تستلزم عقلا وجوب القبول، للزوم لغويه حرمه الكتمان بدون وجوب القبول، هذا.

و قد تعرض الشيخ الأعظم للاستدلال بهذه الآية بقوله: «و من جمله الآيات التي استدلت بها جماعته تبعاً للشيخ في العده... إلى أن قال: و التقريب فيه نظير ما بيناه في آيه النفر من أن حرمه الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار».

(٣). الصواب أن يقال: «فلا مجال» لعدم صلاحيته لجعله شرطاً، فلا بد من =====

نفسه لعامه الناس، لكن كانوا مكلفين ببيان ما كان ظاهراً، لأن المطلوب إشاعه الحق و كثره إظهاره، لا قبول الخبر تعبداً كما هو المقصود في مسأله حجه خبر الواحد، فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الشريفه بدعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تعبداً.

نعم لا بأس بدعوى هذه الملازمه في آيتي حرمه كتمان النساء لما في أرحامهن و حرمه كتمان الشهاده على الشاهد، فتأمل جيداً.

ص: ٤٨٤

على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فانها (١) تنافيهما ( ينافيهما ) كما لا يخفى. و لكنها (٢) ممنوعه، فان اللغويه غير لازمه، لعدم (٣) لعدم انحصار الفائده ----- اقترانه بالفاء جواباً ل «لو» و غرضه من هذه العبارة دفع ما أورده الشيخ الأعظم على الاستدلال بهذه الآية بقوله: «و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الإظهار أو اختصاص و جوب القبول المستفاد منها بالأمر الذى يحرم كتمانها و يجب إظهاره... إلخ» و حاصل هذين الإيرادين كما تقدم هو التشكيك فى الإطلاق المثبت لحجيه الخبر و ان لم يفد العلم كما هو المطلوب فى حجيته و دعوى استظهار اشتراط الحجيه بما إذا أفاد العلم.

و محصل دفعهما: أنه - بعد تسليم الملازمه العقليه بين وجوب الإظهار و وجوب القبول - لا مجال لدعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص، إذ لا إهمال فى موضوع حكم العقل، لأنه إذا أحرز موضوع حكمه حكم به بنحو الإطلاق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الملازمه تنافى الإهمال و الاختصاص، كما عرفته.

(٢). أى: و لكن الملازمه ممنوعه، و هذا إشكال على الاستدلال بالآيه، و حاصله: منع الملازمه، لعدم انحصار الفائده فى القبول تعبداً كما هو المطلوب لتثبت الملازمه و يتم الاستدلال بها على حجيه الخبر غير العلمى، لإمكان أن تكون الفائده فى وجوب الإظهار إفشاء الحق و إتمام الحججه، لا لأجل حجيته تعبداً.

(٣). تعليل لعدم لزوم اللغويه، و قوله: «فان» تقريب لمنع الملازمه.

ص: ٤٨٥

بالقبول تعبداً (١)، و إمكان (٢) أن تكون حرمه الكتمان (٣) لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه و بينه (٤)، لئلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه.

### و منها: آيه السؤال

عن أهل الذّكر «فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون» و تقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان (٥). -----

\*\*\*\*\*

(١). كما هو المطلوب فى حجه الخبر الواحد.

(٢). عطف على «عدم» أى: و لإمكان أن تكون... قال الشيخ الأعظم: «و يشهد لما ذكرنا أن مورد الآيه كتمان اليهود لعلامات النبى بعد ما بين الله لهم ذلك فى التوراه، و معلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها بالظن...».

(٣). الأولى سوق العبارة هكذا: «حرمه الكتمان و وجوب الإظهار ليتضح الحق... إلخ».

(٤). هذا الضمير و الضمير الظاهر فى «أفشاه» راجع إلى الحق.

### ٤ - آيه السؤال

(٥). من دعوى الملازمه بين وجوب السؤال و وجوب القبول، إذ يلزم لغويه وجوب السؤال بدون وجوب القبول، فيدل وجوب السؤال على وجوبه.

و لا يخفى أن صحه هذا الاستدلال منوطه بأمور: الأول: أن لا يكون المراد بأهل الذّكر علماء أهل الكتاب كما هو ظاهر الآيه بحسب المورد، و لا الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين كما ورد به النص المستفيض، مثل ما رواه عبد الله بن عجلان عن أبى جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل: «فاسألوا أهل الذّكر

ص: ٤٨٦

وفيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم (١)، لا- للتعبد بالجواب. ----- ان  
كنتم لا تعلمون، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الذّكر أنا والأئمة أهل الذّكر، وقوله عز وجل: وانه لذكر لك و  
لقومك و سوف تسألون، قال أبو جعفر عليه السلام: نحن قومه و نحن المسؤلون».

الثاني: أن يكون مورد السؤال أعم من الأصول و الفروع.

الثالث: أن لا يكون للسؤال فائده الا القبول تعبدًا، إذ لو كانت له فائده سواه لا يتم التلازم بين وجوب السؤال و وجوب القبول  
تعبدًا، هذا. لكن الجميع محل المناقشه خصوصاً الأخير، لوضوح أن ترتب القبول أحياناً - يعنى فيما إذا أفاد الجواب العلم -  
كاف فى دفع لغويه و جوب السؤال، فلا تدل الآيه الشريفه على حجيه قول أهل الذّكر مطلقاً و لو مع عدم افادته العلم كما هو  
المطلوب، هذا.

و قد تعرض شيخنا الأعظم للاستدلال بهذه الآيه أيضا بقوله: «و من جمله الآيات التى استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى:  
فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و الالغا وجوب السؤال... إلخ» و  
الظاهر أن المقصود ببعض المعاصرين صاحب الفصول (قده) حيث جعل الآيه الشريفه رابع الأدله على حجيه الخبر الواحد،  
فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). إذ الظاهر من وجوب السؤال فى صورته الجهل - كما يقتضيه قوله تعالى:

ص: ٤٨٧

و قد أورد عليها (١) بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذّكر، فلا دلالة لها (٢) على التعبد بما يروى الراوى، فانه (٣) بما هو راو لا يكون من أهل الذّكر و العلم، فالمناسب (٤) انما هو الاستدلال بها على حجيه الفتوى لا الروايه. -----  
----- ان كنتم لا تعلمون - هو كون السؤال لتحصيل العلم، و يؤيده ما قيل من: «أن لكل داء دواء و دواء الجهل السؤال» فان الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهل و صيروره الجاهل عالماً، فلا تدل الآيه على وجوب الأخذ بقول أهل الذّكر تعبداً، بل فى خصوص صورته إفاده العلم. و هذا الجواب قد ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «و ثانياً: ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً،... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الاستدلال بالآيه، فالأولى تذكير الضمير، و ضمير «بأنه» للشأن» و هذا ثالث مناقشات الشيخ الأعظم، قال: «... قلنا: ان المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام عليه السلام، و الا لدل على حجيه قول كل عالم بشىء و لو من طريق السمع و البصر... إلى أن قال:

و لذا تمسك به جماعه على وجوب التقليد» و حاصله: أن الآيه - بعد تسليم دلالتها على وجوب القبول تعبداً - تدل على حجيه قول أهل العلم، لا- حجيه ما يروى الراوى الذى لا يكون - من حيث كونه راوياً - من أهل العلم، فالآيه تدل على حجيه فتوى الفقيه، فالمناسب جعل الآيه من أدله حجيه الفتوى، لا الروايه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «دلالتها، بها» الآتى راجع إلى الآيه.

(٣). أى: فان الراوى بما هو راو لا يكون من أهل الذّكر.

(٤). تفريع على قوله: «فلا دلالة لها».

و فيه (١): أن كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره و محمد بن مسلم --

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب عن الإيراد الثالث المتقدم فى كلام الشيخ، و توضيحه:

أن أهل العلم و ان كان لا- يطلق اصطلاحاً على من علم من طريق الحواس الظاهره كما فى المقام، حيث ان الراوى يعلم كلام المعصوم عليه السلام بالسمع، فلا يطلق عليه أهل العلم، و انما يطلق على خصوص من علم بالقوه الناطقه، الا أن عدده من الرواه كانوا واجدين لمرتبتين: الفتوى و الروايه، فالآيه تدل على حجيه قوله من حيث انه من أهل الذكر، و يثبت اعتبار قوله من حيث كونه راوياً بعدم الفصل فى اعتبار الروايه بينه و بين من لا- يكون الا راوياً كجمله من الرواه الذين لم يكونوا من أهل الذكر، يعنى: كل من قال باعتبار روايه واجداً لمرتبتين قال باعتبار روايه الواجد لمرتبه الروايه فقط. كما يثبت اعتبار قول الراوى مطلقاً بعدم الفصل أيضاً بين ما يكون مسبوقاً بسؤال و بين غيره، فان مقتضى هذه الآيه و ان كان حجيه قول أهل الذكر - دون الرواه - فى خصوص ما يكون مسبوقاً بالسؤال، فيكون أخص من المدعى، و لكن بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب و يندفع إشكال الأخصيه، هذا «-» .

(-). لكن فيه ما لا- يخفى، لأن ظاهر كل عنوان أخذ فى حيز خطاب هو الموضوعيه، فلو كان فى مورده عنوان آخر لا يكون لذلك دخل فى الحكم أصلاً، فالتعدى عن العنوان المأخوذ موضوعاً إلى عنوان آخر غير ظاهر. و ان شئت فقل:

ان مقوم الحجيه هو كون المسئول من أهل الذكر، فبانتفائه ينتفى الحكم و ان اجتمع معه عنوان آخر ككونه راوياً للحديث، هذا.

لكن الإنصاف صحه الاستدلال بالآيه الشريفه، و ذلك لمناسبه الحكم



و مثلهما (١)، و يصدق على السؤال عنهم (٢) أنه (٣) السؤال عن أهل الذّكر و العلم و لو كان السائل من أضرابهم (٤)، فإذا  
وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه و جب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقاً (٥)، لعدم (٦)  
الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدأ و المسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زواره و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذّكر، و  
انما يروى ما سمعه أو رواه، فافهم (٧). -----

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «و أمثالهما».

(٢). ضمائر الجمع من هنا إلى «و غيرهم ممن لا يكون» راجعه إلى كثير من الرّواه.

(٣). فاعل «يصدق» أى: يصدق أن السؤال عنهم سؤال عن أهل الذّكر.

(٤). كهشام بن الحكم و يونس بن عبد الرحمن و أبان بن تغلب.

(٥). يعنى: سواء كان فى مقام الجواب بما هو راو أم بما هو مفت، و سواء كان مسبقاً بالسؤال أم لم يكن، فالصور أربع.

(٦). تعليل لقوله: «وجب قبول روايتهم» و قد عرفته.

(٧). لعله إشاره إلى ما ذكرناه - فى التعليقه - من عدم الوجه فى التعدى عن العنوان الموضوعى و هو القدر المتيقن من مورد

الآيه - أعنى كون المجيب =====

لموضوع، حيث انها تقتضى إرادته السؤال من كل من هو عالم بموضوع السؤال سواء كان المسئول مجتهداً أم راوياً أم غيرهما  
من أرباب الحرف و الصناعات.

ص: ٤٩٠

«و منهم الذين يؤذون النبي، و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» فانه (١) تبارك و تعالى مدح نبيه  
----- من أهل الذكر و مسبوقاً بالسؤال - إلى غيره من الصور الثلاث الاخر، و انما يتجه  
التعدى فيما إذا كان العنوان ظرفاً للحكم أعنى وجوب السؤال لا موضوعاً و مقوماً له، كما هو ظاهر الكلام، فلا استدلال بهذه  
الآيه كآيات السابقيه غير ظاهر.

٥ - آيه الأذن

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه على حجيه خبر الواحد، توضيحه ان الله سبحانه و تعالى مدح نبيه صلى الله عليه و آله  
و سلم بأنه يصدق المؤمنين، و تسريه الحكم من النبي صلى الله عليه و آله إلى غيره اما من جهه دلالة الآيه على حسن التصديق  
مطلقاً من غير فرق بين النبي صلى الله عليه و آله و غيره، و اما من جهه ما دل على حسن المتابعه و التأسى للنبي صلى الله عليه  
و آله، و حسن التصديق يلزم حجيه الخبر، و المصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدللت الآيه على  
حجيه كل خبر مؤمن و ان لم يفد العلم. و لا يمكن حمله على ما إذا أفاد العلم، لأن التصديق في صورته إفاده العلم ليس من جهه  
تصديق المؤمن من حيث انه مؤمن حتى يكون مدحاً، و انما هو من جهه العلم بالواقع فلا يكون مدحاً، و ظاهر الآيه أنها في مقام  
المدح، فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوباً خصوصاً مع اقتترانه بتصديقه له تبارك و تعالى، و من المعلوم أن  
تصديقه تعالى لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدللت الآيه المباركه على حجيه قول المؤمن. قال شيخنا الأعظم (قده)  
بعد ذكر

ص: ٤٩١

بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه (١) بتصديقه تعالى.

و فيه (٢) أولاً: أنه (٣) انما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع «-» لا الأخذ بقول الغير تعبداً (٤).  
----- الآيه ما لفظه: «مدح الله عز و جل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: و قرن الله تصديق النبي للمؤمنين بتصديق النبي صلى الله عليه و آله له تبارك و تعالى، فكما لا يتصف تصديق النبي لله سبحانه الا بالحسن فكذا تصديق النبي للمؤمنين ليس الا حسناً، و لازم ذلك أن قول المؤمن لا بد أن يكون معتبراً في نفسه حتى يتصف قبوله بالحسن.

(٢). أورد المصنف على الاستدلال بالآيه بوجهين مذكورين في الرسائل، أولهما ما تعرض له الشيخ بقوله: «إن المراد بالأذن السريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم» و حاصله: أن الآيه تدل على أنه صلى الله عليه و آله سريع القطع، فيكون تصديقه صلى الله عليه و آله للمؤمنين لأجل حصول القطع بقولهم، لا مطلقاً و لو تعبداً، فيكون أجنبياً عن المقام الذي هو اعتبار قول المؤمن تعبداً.

(٣). الضمير للشأن، و ضميراً «مدحه، بأنه» راجعان إلى النبي صلى الله عليه و آله.

(٤). كما هو المطلوب في حجه الخبر الواحد. =====

(-). و لا يخفى أن هذا الإيراد بظاهره لا يلائم مقام النبوه، و التفصيل في محله.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و الأولى بسوق العبارة أن يقال: «و ثانياً ان المراد... إلخ» و كيف كان فهذا ثانياً إيرادى الشيخ الأعظم قال: «و ثانياً: أن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعاً و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس... إلخ» و توضيحه: أن المطلوب فى حجيه خبر الواحد هو ترتيب جميع الآثار الشرعيه - المترتبه على المخبر به واقعاً - على اخبار الثقه أو العادل سواء كانت ضرراً على المخبر أم نفعاً له، و حينئذ فإذا أريد من التصديق غير هذا المعنى لم يكن مرتباً بحجيه الخبر. و فى المقام حيث ان الآيه الشريفه تدل على أنه صلى الله عليه و آله أذن خير لجميع المؤمنين، لدلاله الجمع المحلى باللام على العموم، فلا يمكن إرادته جميع الآثار من التصديق، إذ لو أريد منه ذلك لما كان هو صلى الله عليه و آله أذن خير لجميع الناس بل أذن خير لخصوص المخبر، مثلاً- إذا أخبره شخص بأن بكرة شرب الخمر، فان التصديق المطلوب فى حجيه الخبر هو ترتيب آثار الصدق على اخباره، بأن يجرى على بكر حد شرب الخمر، و من المعلوم أنه ليس خيراً لبكرة، بل هو خير للمخبر فقط، لتصديقه. و يؤيد إرادته هذا المعنى بل يدل عليه ما عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام من تعليل تصديق المؤمنين بقوله:

«لأنه صلى الله عليه و آله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين»، حيث ان الرأفه بجميع المؤمنين تنافى قبول قول أحدهم على الآخر بمعنى ترتيب الآثار على قوله و ان أنكر المخبر عنه وقوع ما نسب إليه، فمع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما، فلا يكون أذن خير للجميع.

و بالجملة: فالمراد من التصديق بالنسبه إلى المؤمنين هو التصديق الصورى

انما أراد بتصديقه (١) للمؤمنين ( المؤمنين ) هو ترتيب خصوص الآثار ----- لا التصديق  
بمعنى ترتيب جميع آثار الصديق عليه كما هو كذلك بالنسبة إلى الله تعالى، و يؤيده أيضا - كما أفاده الشيخ - بل يشهد له ما  
فى تفسير القمى (قده) من «أنه كان سبب نزولها: أن عبد الله بن نفيل كان منافقاً و كان يقعد لرسول الله صلى الله عليه و آله  
فيسمع كلامه و ينقله إلى المنافقين و يتم عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال يا محمد: ان رجلا من  
المنافقين ينم عليك و ينقل حديثك إلى المنافقين، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: من هو؟ فقال: الرجل الأسود الكثير  
شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران و ينطق بلسان شيطان، فدعاه رسول الله صلى الله عليه و آله، فأخبره، فحلف أنه لم يفعل،  
فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: قد قبلت منك فلا تقعد، فرجع إلى أصحابه فقال: ان محمداً أذن، أخبره الله أنني أنم عليه و  
أنقل أخباره فقبل، و أخبرته انى لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه: و منهم الذين يؤذون النبى... الآية» و من المعلوم أن  
تصديقه صلى الله عليه و آله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصديق عليه مطلقاً.

و ربما يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضوعين: تعديته فى الأول بالباء، و فى الثانى باللام.

و بالجمله: فبعد ملاحظه هذه القرائن و غيرها لا يبقى مجال لتوهم إرادته التصديق المطلوب فى باب حجيه الخبر - و هو ترتيب  
جميع آثار الصديق - على المخبر به تعبداً من قوله تعالى: «و يؤمن للمؤمنين» فلا تدل هذه الآية أيضا على حجيه خبر الواحد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتصديق النبى صلى الله عليه و آله للمؤمنين، و ضمير «أنه» للشأن.

التي تنفعهم و لا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو (١) المطلوب في باب حجيه الخبر. و يظهر ذلك (٢) من تصديقه صلى الله عليه و آله للنمام بأنه ما نمه (٣)، و تصديقه لله تعالى بأنه نمه (٤)، كما هو (٥) المراد من التصديق في قوله عليه السلام: «فصدقه و كذبهم» حيث قال - على ما في الخبر - : «يا أبا (٦) محمد: كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامه (٧) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: كما أن التصديق بترتيب جميع الآثار هو... إلخ.

(٢). أى: يظهر أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم...، و غرضه إثبات أن التصديق في الآيه غير التصديق المطلوب في باب حجيه الخبر، و أن المراد به في الآيه ترتيب خصوص ما ينفعهم و لا يضر غيرهم، و في باب حجيه خبر الواحد ترتيب جميع الآثار على المخبر به، و هذا أحد الأمور الموجهه لكون التصديق غير التصديق المطلوب في اعتبار خبر الواحد.

(٣). أى: بأن النمام ما نم النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

(٤). أى: بأن النمام نم النبي، و ضمير «تصديقه» راجع إلى النبي.

(٥). أى: ترتيب خصوص الآثار النافعه دون الضاره.

(٦). هكذا في الرسائل أيضا، لكن الموجود في عقاب الأعمال و روضه الكافي و الوسائل «نفلا عنهما «يا محمد» و الظاهر أنه الصحيح، لأنه خطاب لمحمد بن الفضيل القائل للإمام عليه السلام، و كنيه «محمد» هذا «أبو جعفر» فراجع.

(٧). قال في المصباح المنير: «القسامه - بالفتح - الأيمان، تقسم على أولياء

ص: ٤٩٥

أنه قال قولاً (١)، و قال: لم أقله، فصدقه و كذبهم» فيكون مراده تصديقه (٢) بما ينفعه و لا يضرهم، و تكذيبهم (٣) فيما يضره و لا- ينفعهم، و الا (٤) ----- القتل إذا ادعوا الدم، يقال: قتل فلان بالقسامه، إذا اجتمعت جماعه من أولياء القتل، فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم و معهم دليل دون البينه، فحلفوا خمسين يميناً أن المدعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامه».

\*\*\*\*\*

(١). لعل هذا نقل له بالمعنى كما فسره بما يقرب منه الملا صالح المازندراني (قده) في شرحه (١)، حيث قال: «و المقصود أنه ان شهد عندك خمسون رجلاً- مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا و قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن انى لم أفعله أو لم أقله فصدقه و كذبهم»، و الا فالموجود فى عقاب الأعمال و روضه الكافى و الوسائل نقلاً عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه و قال لك قولاً فصدقه و كذبهم» الحديث و هذا بظاهره غير مستقيم المعنى، الا أن يكون أصل الحديث - و الله العالم - هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه على الأخ و قال لك قولاً يخالفهم، فصدقه و كذبهم».

(٢). أى: تصديق أخيك - المنكر - بما ينفعه و لا- يضر القسامه الذين شهدوا عليه بأنه قال قولاً، و ضمير «مراده» راجع إلى الإمام عليه السلام.

(٣). أى: و تكذيب القسامه المخبرين فيما يضره - يعنى ذلك الأخ - و لا ينفع القسامه.

(٤). أى: و ان لم يكن المراد بالتصديق فى الآيه الشريفه ترتيب خصوص

فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين، و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصه إسماعيل (١)، فتأمل جيداً. -----  
الآثار النافعه دون الضاره، بل كان المراد ترتيب جميع الآثار الضاره و النافعه - كما هو  
المطلوب من التصديق في باب حجيه خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟

\*\*\*\*\*

(١). نقلها شيخنا الأعمم بعد تقريب الاستدلال ب آيه الأذن بقوله: «و يزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي» في الحسن بابن هاشم» و ساق الروايه، و هي كما في الكافي بإسناده عن حريز قال: «كانت لإسماعيل ابن أبي عبد الله عليه السلام دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت ان فلاناً يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً فترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بضاعه من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام:

يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال:

يا بني لا تفعل، فعصى إسماعيل أباه و دفع إليه دنانيره فاستهلكها و لم يأت بشيء منها، فخرج إسماعيل، و قضى أن أبا عبد الله عليه السلام حج و حج إسماعيل تلك السنه، فجعل يطوف بالبيت و يقول: اللهم أجرني و اخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه، فقال له: مه يا بني، فلا و الله ما لك على الله حجه، و لا لك أن يأجرك و لا يخلف عليك، و قد بلغك أنه يشرب الخمر فاثمتته، فقال إسماعيل: يا أبت اني لم أره يشرب الخمر، انما سمعت الناس يقولون، فقال يا بني: ان الله عز و جل يقول في كتابه: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، يقول: يصدق الله و يصدق المؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، و لا

ص: ٤٩٧



..... تأتمن شارب الخمر» الحديث.

ثم ذكر (قده) في توجيهها: «أن المسلم إذا أخبر بشيء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، فإن الاخبار من حيث انه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً، و فاسده ما كان نقيضه كالكذب و الغيبه و نحوهما، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه.

و الثاني: هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه. و المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل، و أما المعنى الأول فهو الذي يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن، و هو ظاهر الاخبار الواردة في أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا- يتهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك.. إلى أن قال: فان تكذيب القسامه مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهادة المؤمن على المؤمن و ان أنكر المشهود عليه، و أنت إذا تأملت هذه الروايه - يعنى بها روايه محمد بن الفضيل - و لاحظتها مع الروايه المتقدمه فى حكايه إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا» أى حمل «فصدقهم» فى حكايه إسماعيل على المعنى الأول من المعنيين، فلاحظ.

ص: ٤٩٨

فى الاخبار (١) التى دلت على اعتبار الأخبار الآحاد

و هى و ان كانت طوائف كثيره كما يظهر من مراجعه الوسائل و غيرها. -----

الاستدلال بالأخبار على حجيه الخبر الواحد

\*\*\*\*\*

(١). و هى على طوائف، و كلها بين ما تدل على اعتبار خبر الثقة و خبر العادل و خبر الشيعة و خبر الثقة العادل و هو أخصها مضموناً، و نحن نتعرض لنقل بعض هذه الاخبار مع الاقتصار على المعبر منها فى كل طائفه ان كان:

الطائفه الأولى: الاخبار العلاجيه الداله على أن حجيه الاخبار الآحاد كانت مسلمه بين الأصحاب، و انما سألوا عن أحكامها من جهه المعارضه، و من المعلوم أنه لم يكن مورد الاخبار العلاجيه السؤال عن خصوص الخبرين المتعارضين المقطوع صدورهما، لعدم مناسبه المرجحات المذكوره فيها العلم بالسائل بالصدور، فلا جرم كان السؤال عن حكم تعارض مطلق الاخبار الآحاد، و هاكها:

١ - صحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، ان على كل حق حقيقه و على كل صواب

ص: ٤٩٩

..... نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه».

٢ - حسنه سماعه - بل صحيحته على الأقوى - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقي من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه».

و بهذا المضمون و غيره روايات كثيره مذكوره في الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من قضاء الوسائل لم نتعرض لها لما فى أسنادها من المناقشه.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين من الزواه أو توثيق بعضهم، و هى:

١ - صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقى، فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى، و ما قال لك عنى يقول، فاسمع له و أطع فانه الثقة المأمون، قال: و سألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقان، فما أديا إليك فعنى يؤديان، و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فانهما الثقان المأمونان».

٢ - صحيحه يونس بن عمار: «ان أبا عبد الله عليه السلام قال له فى حديث: أما ما رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن ترده».

ص: ٥٠٠

.....  
٣ - موثقه إبراهيم بن عبد الحميد: «قال أبو عبد الله عليه السلام: رحم الله زراره بن أعين، لو لا- زراره و نظراؤه لاندروست أحاديث أبي عليه السلام».

٤ - حسنه عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: انه ليس كل ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا، فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من أبي و كان عنده و جيهاً».

٥ - صحيحه شعيب العقرقوفى، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء فممن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير».

٦ - حسنه إسماعيل بن الفضل الهاشمى - بل صحيحته - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: التى عبد الملك بن جريح فسله عنها، فان عنده منها علماً، فلقيته، فأملى على شياً كثيراً فى استحلالها، و كان فيما روى فيها ابن جريح أنه ليس لها وقت و لا عدد، إلى أن قال: فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام، فقال: صدق و أقرب به».

٧ - صحيحه جميل بن دراج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

..... بَشْرُ الْمُخْبِتِينَ بِالْجَنَّةِ: بُرِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيُّ وَأَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ  
الْمُرَادِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَزُرَّارَةُ، أَرْبَعَةٌ نَجَبَاءُ أَمْنَاءَ اللَّهِ عَلَى حَلَالِهِ وَحَرَامِهِ، لَوْ لَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ النَّبُوَّةِ وَانْدَرَسَتْ. هَذِهِ  
جَمَلَةٌ مِنَ الْإِخْبَارِ الْمَعْتَبَرَةِ الْإِرْجَاعِيَّةِ أَوْ الْمَتَضَمِّنَةِ لِتَوْثِيقِ بَعْضِ الْأَصْحَابِ وَهَنَّاكَ رَوَايَاتٍ أُخْرَى فِي تَوْثِيقِ جَمْعٍ آخَرَ مِنَ  
الْأَصْحَابِ كِيُونَسِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَبَانَ بْنِ تَغْلِبَ وَزَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَغَيْرِهِمْ، مَذْكُورِهِ فِي رِجَالِ الْكُشِيِّ، فَلَا حَظَّ.

الطائفة الثالثة: ما ورد في الأمر بضبط الروايات والعمل بما في كتبها، وهي عدة روايات نذكر بعضها:

١ - صحيحه أبي هاشم الجعفرى، قال: «عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم و ليله ليونس، فقال لى:  
تصنيف من هذا؟ قلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة».

٢ - معتبره ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فى مسجد الخيف،  
فقال: نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمع، فرب حامل فقه غير فقيه، و رب حامل فقه إلى من هو  
أفقه منه» الحديث.

٣ - حسنه أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «قول الله جل ثناؤه

..... الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، قال: هو الرجل يسمع الحديث، فيحدث به كما سمعه، لا يزيد فيه ولا ينقص منه».

٤ - موثقه عبيد بن زراره، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها».

٥ - رواه أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا».

الطائفة الرابعة: ما ورد في الرجوع إلى ثقات الزواه و عدم جواز التشكيك في حديثهم أو الرجوع إلى الزواه الشيعة و أخذ الحديث منهم. و ذلك مثل ما رواه أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: «ورد على القاسم بن العلاء - و ذكر توقيفاً شريفاً يقول فيه - : فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا و نحملهم إياه إليهم».

و ما رواه علي بن سويد السابى، قال: «كتب إلى أبو الحسن عليه السلام و هو في السجن: و أما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه فعليهم لعنة الله و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى

ص: ٥٠٣

..... إلى يوم القيامة - في كتاب طويل» و هذه الروايه تدل على حجيه  
خصوص خبر الراوى الشيعى.

و ما رواه أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن أخذ معالم ديني، و كتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسن في حنبا، و كل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إن شاء الله تعالى».

الطائفه الخامسه: الروايات الكثيره المدعى تواترها الداله على أن من حفظ أربعين حديثاً ينتفع بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً، و إطلاقها يدل على مطلوبيه حفظ الأحاديث و الحث عليه سواء كان متواتراً أم واحداً «-» و قد أورد جمعاً من هذه الروايات صاحب الوسائل، و فى ألفاظها اختلاف يسير لا يقدح فى المقصود، نتبرك بذكر واحده منها، و هى ما رواه عن خصال الصدوق (قده) عن أبى الحسن عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من حفظ من أمتى أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً». هذه جمله من الاخبار التى استدل بها على وجوب العمل

=====

(-). استظهار هذا الإطلاق مشكل، لأن تلك الروايات فى مقام الحث و الترغيب فى حفظ العدد المذكور من الأحاديث، و أما كون تلك الأحاديث متواتره أو غيرها فليست الروايات فى مقام بيانها حتى يكون لها إطلاق بالنسبه إلى هذه الجهه، فالتمسك بإطلاق هذه الطائفه لحجيه خبر الواحد مشكل جداً.

ص: ٥٠٤

الا أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه الاخبار الآحاد بأنها (١) أخبار آحاد، فانها غير متفقه على لفظ و لا على معنى فتكون (٢) متواتره لفظاً أو معنى. و لكنه (٣) ----- بخبر الواحد.

قال شيخنا الأعظم بعد بيان جمله من الاخبار: «إلى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر و ان لم يفد القطع، و ادعى فى الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة.. إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يشكل» و بيان له، و ضميره و كذا ضميرا «بها، فانها» راجع إلى الاخبار، و حاصل الإشكال: أن الاستدلال بالأخبار المتقدمه على حجيه أخبار الآحاد دورى، إذ هذه الاخبار فى أنفسها أخبار آحاد، و ليست متواتره لفظاً و لا معنى، و من المعلوم أنه لم يثبت اعتبار أخبار الآحاد بعد، فحجيه هذه الاخبار تتوقف على حجيه مطلق الاخبار الآحاد، و حجيه مطلقها موقوفه على اعتبار هذه الاخبار، و لازمه توقف حجيه هذه الاخبار على أنفسها، و هو دور واضح. و قد تقدم فى تقريب الاستدلال بالأخبار على عدم حجيه الخبر الواحد تقريب الدور بتقرير أوضح، فلاحظ.

(٢). بالنصب، أى: ليست الاخبار المتقدمه متفقه على لفظ و لا على معنى حتى تكون متواتره لفظاً أو معنى.

(٣). أى: و لكن الإشكال على الاستدلال مندفع، و ذلك لأن هذه الاخبار و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى لاختلاف ألفاظها و مضامينها، و لكنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، لأنها متواتره إجمالاً بمعنى أنه يعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات - على اختلاف مضامينها - عن المعصوم عليه السلام،

ص: ٥٠٥



مندفع بأنها و ان كانت كذلك (١) الا أنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضيته (٢) و ان كان حجيه خبر دل على حجيه أخصها مضموناً، الا أنه يتعدى عنه (٣) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه (٤) و قد دل على حجيه ما كان أعم (٥) «-» . ----- و حينئذ، فالمتعين الأخذ بما هو أخصها مضموناً، و هو خبر العدل الإمامي الضابط المزكى بعدلين مثلاً، و هو المسمى بالصحيح الأعلاني، فان ظفرنا في مجموع تلك الاخبار بخبر واجد لهذه الصفات دال على حجيه خبر كل ثقه و ان لم يكن عادلاً- بل و ان لم يكن إمامياً، أمكن التعدى من حجيه خصوص خبر الإمامي العدل الضابط إلى القول باعتبار خبر مطلق الثقه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير متواتره لفظاً أو معنى.

(٢). أى: و مقتضى العلم الإجمالى بصدور بعض هذه الاخبار و ان كان...

(٣). أى: عن أخصها مضموناً، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). و هى كون المخبر ثقه عدلاً.

(٥). و الظاهر أن صحيحه أحمد بن إسحاق المتقدمه وافية بإثبات المطلوب، إذ هى من حيث السند صحيحه، لأن رجال سندها من الشيعة الثقات العدول كما يظهر بمراجعته كتب الرجال، و من حيث الدلاله فى غايه الظهور فى حجيه قول الثقه مطلقاً سواء كان إمامياً أم غيره، فان تعليل الإمام عليه السلام لوجوب قبول روايه العمري و ابنه بقوله: «فانهما الثقتان المؤمنان» تعليل بمطلق الوثاقه و المؤمنيه، لا الوثاقه المختصه بأمثال العمري و ابنه، و من المعلوم أن العبره =====

(-). لكن الحجيه حينئذ ليست تعبدية، ضروره أن خبر الثقه مما بنى العقلاء

ص: ٥٠٦

فافهم (١).-----بعموم التعليل لا بخصوصيه المورد، و مقتضاه الالتزام بحجيه خبر الثقة  
مهما كان مذهبه.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى عدم جواز التعدي عما هو أخصها مضموناً إلى غيره، لأن تلك القيود دخيله في موضوع حجيه خبر الواحد،  
و لا أقل من احتمال دخلها فيه كما لا يخفى. =====

لى اعتباره فى أمورهم، و حيث ان بناءهم ليس على العمل بالظن و الشك، بل يعملون بما يعلمون و لو علماً عادياً، فلا يكون  
الأمر بالعمل بخبر الثقة الا إرشاداً إلى ما عليه العقلاء من دون أن يكون هناك تعبد. كما أنه يستفاد من بناء العقلاء على العمل  
بخبر الثقة لأجل افادته الوثوق و الاطمئنان أن المدار فى حجيته ليس على أنه خبر الثقة، بل على أنه خبر يوثق بصدوره و ان لم  
يكن مخبره ثقه، لكن كان محفوفاً بما يوجب الوثوق بصدوره، كما استقر على هذا طريقه أكثر المجتهدين فى استنباط  
الأحكام، فانهم يستندون فيه إلى الخبر الموثوق الصدور و ان كان بحسب السند ضعيفاً. هذا حال الاخبار.

و أما الآيات الشريفه، فقد تقدم عدم دلالتها أيضاً على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً كما هو المطلوب، بل هى بين ما لا تدل  
على ذلك أصلاً ك آيه النبأ، لعدم المفهوم لها، و بين ما تدل على وجوب إشاعه الحق و إذا عنه المستلزمه للعلم به، و من  
المعلوم أن حجيه العلم ليست جعليه تعبدية بل ذاتيه، فهذا القسم من الآيات إرشاد إلى حكم العقل بلزوم متابعه القطع.

فالمتحصل: أنه لا دليل على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً، فتأمل جيداً.

ص: ٥٠٧

فى الإجماع على حجيه الخبر، و تقريره من وجوه (١):

### أحدها (٢): دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب (٣)

على الحجيه من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف (٤) رضاه بذلك (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). سته ذكرها شيخنا الأعظم، و اقتصر المصنف على ثلاثه منها.

(٢). أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «أحدها: الإجماع على حجيه خبر الواحد فى مقابل السيد و أتباعه، و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضى الإمام عليه السلام بالحكم... إلى أن قال:

و الثانى تتبع الإجماعات المنقوله فى ذلك... إلخ».

(٣). فيكون الإجماع محصلا.

(٤). بالبناء للمجهول، و الا فالصواب: «فينكشف رضاه» أو «فيكشف عن رضاه» و الضمير المستتر فى «تكشف» يرجع إلى تتبع.

(٥). أى: باعتبار الخبر المستفاد من قوله: «حجيه الخبر».

و يقطع (١) به أو من تتبع (٢) الإجماعات المنقولة على الحجية.

و لا يخفى مجازفه هذه الدعوى (٣)، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره (٤) من الخصوصيات، و معه (٥) لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها. و هكذا (٦) حال تتبع الإجماعات المنقولة. -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: حدساً، لعدم وجود الإجماع الدخولى، و بطلان اللطفى عند المصنف، و ضمير «به» راجع إلى اعتبار الخبر.

(٢). عطف على «من تتبع» و هذا تقريب للإجماع المنقول بالتواتر على اعتبار الخبر الواحد، و عليه فلا يلزم الدور، لأنه انما يلزم لو كان الإجماع محكياً بخبر الواحد كما لا يخفى.

(٣). غرضه المناقشه فى دعوى الإجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد، و حاصلها: اختلاف الفتاوى فى الخصوصيات الدخيله فى حجيه خبر الواحد، إذ العنوان فى بعضها خبر الثقة كما نسب إلى مشهور القدماء، و فى بعضها الآخر خبر العدل الإمامى على الاختلاف فى اعتبار تعدد المزكى كما ذهب إليه صاحب المعالم، و كفايه تزكيه واحد كما ذهب إليه العلامة فى التهذيب، و فى بعضها الآخر شىء آخر ككونه مقبولاً عند الأصحاب كما عن المعتمر، و مع هذا الاختلاف و عدم وصول شىء من هذه العناوين إلى حد الإجماع كيف يمكن دعوى الإجماع و القطع برضا المعصوم عليه السلام باعتبار خبر الواحد.

(٤). أى: فى اعتبار الخبر الواحد، و «من الخصوصيات» بيان للموصول فى «فيما أخذ» و قد عرفت المراد من الخصوصيات.

(٥). أى: و مع اختلاف الفتاوى فى الحجية لا مجال... إلخ، و ضمير «تتبعها» يرجع إلى الفتاوى.

(٦). هذا مناقشه بالنسبه إلى الإجماعات المنقولة على حجيه خبر الواحد

اللهم الا أن يدعى تواطؤها (١) على الحجية فى الجملة، و انما الاختلاف فى الخصوصيات المعتمده فيها، و لكن دون إثباته (٢) خرط القتاد. ----- كالمناقشه فى دعوى الإجماع المحصل، لأن بعضهم نقل الإجماع على حجيه خبر العدل الإمامى مثلا، و آخر على حجيه خبر الثقة، و ثالث على حجيه خبر العدل الضابط... إلخ، و هذا الاختلاف فى الفتاوى و فى الإجماعات المنقوله مانع عن تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تواطؤ الفتاوى، و غرضه تصحيح التمسك بالإجماع على حجيه الخبر الواحد، بأن يقال: ان الاختلاف فى الخصوصيات المأخوذه فى مورد الإجماع لا يقدح فى تحققه بعد اتفاقهم على أصله، حيث ان الاختلاف يرجع إلى تشخيص ما هو الحججه عندهم قطعاً، فأصل اعتبار الخبر مفروغ عنه لديهم، غاية الأمر أن بعضهم يقول: ان الحججه هو الخبر الواحد لشرط كذا، و الآخر يقول: انها هى الخبر الواحد لشرط كذا، فلو انكشف بطلان قول أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه، و لا بأس بدعوى الإجماع حينئذ.

(٢). أى: و لكن دون إثبات ادعاء التواطؤ خرط القتاد، و ذلك لأن الاختلاف فى الفتاوى فى مسأله حجيه الخبر ان كان راجعاً إلى الاختلاف فى الخصوصيات دون أصل الحجيه - كما صححنا به دعوى الإجماع - فلا بدّ حينئذ من الأخذ بما هو أخص مضموناً، كأن يؤخذ بخبر العدل الإمامى الممدوح بما يفيد العدالة فى كل طبقه كما هو الحال فى التواتر الإجمالى، للعلم بأن الاختلاف حينئذ راجع إلى تعيين ما هو الحججه عندهم بعد تسلّم أصلها. و لكن الإشكال فى إثبات هذه الدعوى، إذ ظاهر ترتب الحجيه على كل عنوان هو عدم حجيه غيره على

ص: ٥١٠

## ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً (١)، بل كافة المسلمين على العمل

بخبر بالخبر ( الواحد فى أمورهم الشرعيه،

كما يظهر (٢) من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

و فيه (٣): ----- تقدير بطلانه، و عليه فدعوى رجوع الاختلاف إلى الاختلاف فى تعيين

الحجه غير ظاهره ان لم يكن خلافها ظاهراً.

\*\*\*\*\*

(١). و هذا هو الإجماع العملى المعبر عنه بالسيره المتشرعيه، كما أن الوجه الأول هو الإجماع القولى، و مناط اعتبار كل من الإجماع القولى و العملى انما هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أن الوجه فى حجه الإجماع العملى هو كشفه عن الإجماع القولى كما قيل، فلاحظ و تأمل.

و قد جعل شيخنا الأعظم (قده) هذا الوجه ثالث تقارير الإجماع، حيث قال:

«استقرار سيره المسلمين طراً على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الإمام عليه السلام أو المجتهد... إلى أن قال: و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الإنصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف».

(٢). أى: كما يظهر العمل بخبر الواحد من أخذ فتاوى... إلخ.

(٣). أجب المصنف عن هذا التقرير للإجماع بوجوه ثلاثه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت» و حاصله: أن سيره المتشرعه و ان كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، الا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره و العمل به، حيث ان بعضهم يعمل به لأنه خبر عدل إمامى، و آخر لأنه خبر ثقه، و ثالث لأنه مقبول عند الأصحاب، و هكذا،

- مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول - أنه (١) لو سلم اتفاقهم على ذلك (٢) لم يحرز (٣) «-» أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا ( و لو لم يلزموا ) بدين، -----  
---- لم يكن مجرد عملهم به كاشفاً عن السنه، أعنى قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره. و قد تقدم هذا الإشكال على أول تقارير الإجماع أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني، و حاصله: منع الإجماع العملى على العمل بخبر الواحد مطلقاً و ان لم يوجب العلم - كما هو المطلوب - و انما المسلم هو عملهم بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتميره كالكتب الأربعة المتقدمه و نحوها، الا أن مسالكهم فى العمل بها متشتمته، فبعضهم يعمل بها لكونها متواتره عنده، و الآخر يعمل بها لكونها فى نظره محفوفه بالقرائن الموجبه للعلم بالصدور، و الثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات، و الرابع لأجل شهاده مؤلفيها بصحه ما أوردوه من الروايات فيها.

(٢). أى: على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعيه.

(٣). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً - لم يظهر أن إجماعهم انما هو لأجل كونهم مسلمين أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، و هو دعوى استقرار سيره العقلاء عليه كما سيأتى بيانه. =====

(-). بل ظاهر تعبير مدعى الإجماع بقوله: «كافه المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الإحراز خلاف ظاهر التعبير بالمسلمين و نحوه.

ص: ٥١٢

كما هم لا يزالون يعملون بها (١) في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه، فيرجع إلى ثالث الوجوه، و هو دعوى استقرار سيره العقلاء (٢) من ذوى الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقه و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى، ضروره (٣) أنه لو كان (٤) لاشتهر و بان، و من الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأخبار الآحاد.

(٢). و حاصله: دعوى استقرار سيره العقلاء بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقه و استمرارها إلى زماننا، و عدم ردع نبى و لا وصى نبى عنه، إذ لو كان هناك ردع عنه لبان، فعدم الردع عنه يكشف قطعاً عن رضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر الثقه فى الشرعيات أيضاً كعملهم به فى أمورهم العاديه. و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق كان دعوى سيره خصوص المسلمين على العمل بالخبر الواحد فى الشرعيات، و هذا الوجه دعوى سيره العقلاء و بنائهم على العمل بخبر الثقه فى جميع أمورهم، لا خصوص المسلمين، هذا. و قد جعله شيخنا الأعظم رابع تقارير الإجماع، فقال: «الرابع استقرار طريقه العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقه فى أمورهم العاديه، و منها الأوامر الجاربه من الموالى إلى العبيد، فنقول: ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم فى الأحكام الشرعيه فهو، و إلا وجب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الأحكام الشرعيه كما ردع فى مواضع خاصه... إلخ».

(٣). تعليل لقوله: «و لم يردع» و ضمير «عنه» راجع إلى العمل بخبر الثقه، و ضمير «انه» إلى الردع المستفاد من العبارة، فمرجع الضمير معنوى.

(٤). أى: لو ثبت الردع لاشتهر و بان، ف «كان» هنا تامه.

(٥). أى: بالعمل بخبر الثقه، و ضمير «أنه» راجع إلى عدم الردع.

ص: ٥١٣



فى الشرعيات أيضا (١).

ان قلت (٢): يكفى فى الردع الآيات الناهيه و الروايات المانعه عن اتباع غير العلم، و ناهيك (٣) قوله تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم»، و قوله تعالى: «ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً».

قلت: لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك (٤)، فانه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن فى أصول الدين، --

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «خصوص الشرعيات» يعنى: كرضاه بعملهم به فى غير الشرعيات.

(٢). هذا إشكال على التمسك ببناء العقلاء، و قد ذكره الشيخ الأعظم بعد التقرير الرابع للإجماع، و قال: «فان قلت: يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثرة و الاخبار المتظافره بل المتواتره على حرمة العمل بما عدا العلم» و توضيحه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فى كافه أمورهم و ان كان مسلماً، و لكن من المعلوم أن التشبث به منوط بإمضاء الشارع له، إذ ليس بنفسه حجه، و لم يثبت إمضاء الشارع له، بل ثبت ردعه عنه، لأن عموم أو إطلاق الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، و كذا عموم الروايات المتقدمه فى أدله المانعين يشمل هذا البناء العقلائى أيضاً، فيصير مورداً للردع، و معه لا عبره به حتى يتمسك به لحجيه خبر الواحد.

(٣). اسم فاعل من «نهى ينهى»، معناه: أن ما نذكره من الآيات و الروايات ينهاك عن تطلب غيره.

(٤). أى: فى الردع، و ضمير «فانه» للشأن، و قد أجاب المصنف عن الإشكال المتقدم بوجه ثلاثه: الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى...» و حاصله:

أن مورد هذه الآيات الناهيه هو خصوص أصول الدين، و لا- ربط لها بما نحن فيه أعنى إثبات حجيه خبر الواحد فى الفروع، فيكون النهى عن اتباع الظن

ص: ٥١٤

و لو سلم (١)، فانما المتيقن لو لا (٢) أنه المنصرف إليه إطلاقها ----- في أصول الدين  
إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفايه الظن فيها، و هو كما ترى أجنبي عن المقام.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو سلم إطلاق النهى الوارد فى الآيات و الروايات ليشمل العمل بالخبر الواحد فى فروع الدين أيضاً، فانما... إلخ، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أن النهى - بعد تسليم إطلاقه فى الآيات و الروايات - منصرف إلى خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه، أو هو مجمل، و المتيقن منه هو ذلك - أى الذى لم يقم على اعتباره دليل -، و على التقديرين لا يشمل بناء العقلاء الذى هو حجه عندهم، فالمراد بالحجيه فى قوله: «لم يقم على اعتباره حجه» أعم من الحججه الشرعيه و العقلانيه، إذ لو كان المقصود خصوص الحججه الشرعيه لكان بناء العقلاء مندرجاً فيما لم تقم على اعتباره حجه شرعيه، و لثم الإشكال المذكور على العمل بخبر الواحد ببناء العقلاء.

و بالجملة: فقوله: «لو سلم بحسب التحليل إشاره إلى جوابين:

أحدهما: دعوى انصراف إطلاق الآيات إلى خصوص الأماره غير المعتمره.

ثانيهما: دعوى تيقنها، أى: تيقن الأماره غير المعتمره من إطلاقها لو فرض إجمالها، و عدم وجود ما ينصرف إليه إطلاقها كما لا يخفى.

(٢). هذه جمله معترضه، و هى إشاره إلى انصراف الإطلاق بعد تسليمه كما عرفت توضيحه، و ضمير «أنه» راجع إلى اللام الموصوله فى «المنصرف» المراد بها - المتيقن - يعنى: لو لا أن المتيقن هو الذى ينصرف إليه إطلاق الآيات و الروايات، و «هو خصوص» خبر «المتيقن» و الأولى سوق العبارة هكذا:

«فانما المتيقن هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه لو لا أنه المنصرف إطلاقها إليه» لوجهين:

ص: ٥١٥

هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه (١) - لا يكاد (٢) يكون الردع بها الا- على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم

أحدهما: أن يرجع ضمير «أنه» إلى «خصوص الظن»، إذ لا بد من فرض المرجع ما يلائم صورتى الإجمال و عدمه، و هو الذى لم يقم على اعتباره دليل، و لو تركت العبارة بحالها، فان رجح ضمير «أنه» إلى المتيقن - كما هو المنسبى إليه الذهن - لم يستقم المعنى، إذ لا معنى لكون المتيقن هو المنصرف إليه، لأن القدر المتيقن يكون فى فرض الإجمال، و الانصراف فى فرض عدم الإجمال، و هما متناقضان. و ان رجح ضميره إلى قوله: «خصوص الظن» سلم من هذا الإشكال، لكنه يلزم عود الضمير إلى المتأخر لفظاً و رتبه، و هو غير جائز، اللهم الا أن يحذف ضمير «أنه» فيكون قوله: «هو خصوص الظن» مورداً لتنازع «المتيقن» و «أن» لأن كلا منهما حينئذ يطلبه خبراً له، و تستقيم العبارة لفظاً و معنى كما لا يخفى.

الثانى: أن لا ينسبى إلى الذهن قراءه «المنصرف» بصيغه المفعول و جعل «إليه» متمماً له.

\*\*\*\*\*

(١). كالشهره الفتوائيه التى لم ينهض دليل على اعتبارها.

(٢). خبر «فانه» فى قوله: «فانه مضافاً» و هذا هو الوجه الثالث و الجواب الأصلى عن الإشكال، و توضيحه: أنه لا يمكن أن تكون الآيات الناهيه رادعه للسيره العقلائيه، لأن ردها مستلزم للدور، و ذلك لأن رادعيه عموم الآيات للسيره موقوفه على حجيه هذا العموم، إذ لو لم يكن حجه لم يكن رادعاً، و حجيه هذا العموم موقوفه على عدم كون السيره - التى هى أخص من العموم - مخصّصه له، إذ لو كانت مخصّصه له لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها حجه رادعه عن السيره، و عدم مخصّصيه السيره لعموم الآيات موقوف على عموميتها، و عموميتها موقوفه على عدم مخصّصيه السيره لها.

ص: ٥١٦

تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها (١) بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو (٢) يتوقف على الردع عنها بها (بها عنها) و الا (٣) لكانت مخصصه أو مقيده لها (بها) كما لا يخفى. -----

و بالجملة: فرادعيه هذه الآيات موقوفه على عموميتها، و عموميتها موقوفه على عدم تخصيصه السيره لها، و عدم تخصيصه السيره لها موقوف على عموميتها، و عموميتها موقوفه على رادعتها للسيره، فرادعتها موقوفه على رادعتها، و هو دور واضح.

و بعبارة مختصره نقول: ردع الآيات عن السيره متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها، إذ لو كانت مخصصه لها لم تردع عنها، و عدم كون السيره مخصصه لها متوقف على كون الآيات رادعه عنها، إذ لو لم تردع عنها كانت السيره مخصصه لها، فردع الآيات عن السيره متوقف على ردعها عن السيره، و هو دور.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمائر «بها» فى الموضوعين و «عمومها، إطلاقها» راجعه إلى الآيات و الروايات الناهيه، و «على اعتبار» متعلق ب «بالسيره» و قوله: «و ذلك» بيان للدور.

(٢). أى: و عدم تخصيص الآيات أو عدم تقييدها بالسيره يتوقف على الردع عن السيره بالآيات. و الحاصل: أن ردع السيره بالعمومات غير ممكن.

(٣). أى: و ان لم تكن الآيات رادعه عن السيره لكانت السيره مخصصه أو مقيده للآيات الناهيه.

هذا بناءً على أن النسخه «لها» باللام، و أما بناءً على أنها «بها» بالباء - كما فى بعض النسخ - فالمعنى: و ان لم تكن الآيات رادعه عن السيره كانت

ص: ٥١٧

لا يقال: على هذا (١) لا- يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضا (٢) إلا- على وجه دائر، فان (٣) اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها (٤)، و هو (٥) «-» يتوقف على تخصيصها بها، و هو (٦) يتوقف على عدم -----  
----- مخصّصه - بالفتح - بالسيره يعنى أن السيره تخصصها حينئذ، و الأمر سهل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناءً على استلزام رادعيه الآيات للسيره للدور لا يكون... إلخ، و غرضه من هذا الإشكال: عدم إمكان التشبث بالسيره لإثبات حجيه خبر الثقة، لاستلزامه الدور المذكور أيضا، توضيحه: أن حجيه خبر الثقة موقوفه على حجيه السيره، لأنها - حسب الفرض - دليل اعتبار خبر الثقة، و المفروض أن حجيه السيره موقوفه على عدم رادعيه الآيات لها، و عدم رادعيه الآيات لها موقوف على مخصصيه السيره لها، و مخصصيه السيره لها موقوفه على حجيه السيره، و حجيه السيره موقوفه على عدم رادعيه الآيات لها، و عدم رادعيه الآيات لها موقوف على حجيتها، فحجيه السيره موقوفه على حجيه السيره، و هو دور، و لزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجيه السيره، و مع عدم ثبوت حجيتها كيف يصح جعلها دليلا على اعتبار خبر الثقة؟

(٢). يعنى: كما لم يكن ردع الآيات عن السيره الا على وجه دائر.

(٣). أى: فان اعتبار خبر الثقة بالسيره، و هذا تقريب للدور، و قد عرفته.

(٤). أى: عدم الردع بالآيات عن السيره.

(٥). أى: و عدم الردع يتوقف على تخصيص الآيات بالسيره.

(٦). أى: و تخصيص الآيات بالسيره يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيره، فضمير «بها» راجع إلى الآيات، و «عنها» إلى السيره. =====

(-). لا يخفى أنه بناء على اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء لا تصلح الآيات

فانه يقال (١): انما يكفى فى حجته بها عدم ثبوت الردع عنها،-----

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب الإشكال، و محصله: منع الدور بمنع التوقف الثانى - و هو توقف وجوب اتباع السيره على ثبوت عدم الردع بتلك الآيات عنها، و أن القدر المسلم توقفه على عدم ثبوت الردع عنها، لا توقفه على ثبوت عدم الردع عنها - و توضيحه: أن اعتبار خبر الثقة بالسيره لا يتوقف على عدم الردع الواقعى عن السيره، بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها، فعدم العلم بالردع كاف فى اعتبار السيره، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، كما أن عدم ثبوت الردع كاف أيضا فى تخصيص العموم بالسيره، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك فى اعتبار السيره، و يثبت به اعتبار خبر الثقة حينئذ، و عدم ثبوت الردع كاف فى تخصيص العموم بالسيره. و الوجه فى جواز الركون إلى السيره مع عدم ثبوت الردع عنها: أن المناط فى الإطاعه و المعصيه - اللتين يحكم العقل بحسن الأولى و قبح الثانية - هو ما يكون عند العقلاء طاعه و عصياناً، و حينئذ =====

لناهيه للردع عنه، لخروجه عن موضوع الآيات تخصصاً، لما مر فى بعض التعاليق من عدم بناء العقلاء على العمل بالظن، فلا يعملون بخبر الثقة الا- إذا أفاد الاطمئنان الذى هو علم عادى، فخبر الثقة على هذا خارج موضوعاً عن الآيات الناهيه، و لا يرى العقلاء من يعمل بخبر الثقة عاملاً بالظن و مخاطباً بمثل قوله تعالى: و لا تقف ما ليس لك به علم.

ثم ان الرادعيه و المخصصيه من الأمور المتضاده، و قد ثبت فى محله: أنه لا مقدميه بين عدم أحد الضدين و وجود الآخر، فتعبير المصنف (قده) «بتوقف التخصيص على عدم الردع و توقف الردع على عدم التخصيص» لا يخلو عن المسامحه.

نعم وجود كل منهما يلازم عدم الآخر، و هذا غير التوقف و المقدميه.

لعدم (١) نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها (٢) ذلك (٣) كما لا يخفى، ضروره (٤) أن ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه و المعصيه و في استحقاق العقوبه بالمخالفه و عدم استحقاقها «-» مع الموافقه و لو في صوره المخالفه عن الواقع يكون (٥) عقلا في الشرع ----- فإذا كان خبر الثقة حجه عندهم - إذ المفروض عدم ثبوت ردع الشارع عنها - كان موافقته و مخالفته طاعه و عصياناً بنظرهم، فإذا كانت موافقته طاعه و جبت عقلا، لصدق الإطاعه عليها بنظر العقلاء، و كذا تحرم مخالفته عقلا، لكونها معصيه عندهم أيضا.

فالمتحصل: أن ما يكون عند العقلاء طاعه يجب عقلا، و ما يكون عندهم معصيه يحرم كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم ثبوت الردع، و وجه عدم النهوض ما عرفت من عدم صلاحية الآيات و الروايات الناهيه عن اتباع غير العلم للردع عن السيره، لاستلزامه الدور.

(٢). أى: في تخصيص السيره للآيات، و ضمائر «لردعها، عنها، بها» راجعه إلى السيره، و ضمير «حجيتها» راجع إلى خبر الثقة.

(٣). فاعل «يكفى» و المشار إليه: عدم ثبوت الردع عن السيره.

(٤). تعليل ل «يكفى» و قد عرفته بقولنا: «و الوجه في جواز... إلخ».

(٥). خبر «أن ما جرت» و قوله: «و لو في صورته» قيد لقوله: «و في استحقاق العقوبه و عدم استحقاقها» و هو إشاره إلى الفرد الخفى من الإطاعه و المعصيه،  
=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «و في استحقاق العقوبه بالمخالفه، و المثوبه بالموافقه و لو في صورته المخالفه للواقع يكون عقلا... إلخ».

ص: ٥٢٠

متبعاً ما لم ينهض (١) دليل على المنع عن اتباعه (٢) فى الشرعيات، فافهم و تأمل (Z). -----  
--- و هو صورته مخالفته مورد الإطاعة و المعصية للواقع، و الفرد الجلى منهما هو صورته اصابته للواقع، يعنى: أن ما هو إطاعه و  
معصيه عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك سواء أ كانتا حقيقتين كما فى صورته إصابته موردهما للواقع، أم صورتين كما فى  
صورته مخالفته للواقع.

\*\*\*\*\*

(١). فإذا نهض دليل على المنع عن اتباعه كالقياس لم تكن السيريه على العمل به معتبره حينئذ، فالمعيار فى عدم حجيه السيريه  
العقلانيه قيام الدليل على المنع عن اتباع ما جرت عليه و وصوله إلى المكلف.

(٢). أى: اتباع ما جرت عليه السيريه. \_\_\_\_\_

(Z). قولنا: «فافهم و تأمل» إشاره إلى كون خبر الثقة متبعاً و لو قيل بسقوط كل من السيريه و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران  
الأمر بين ردعها به و تقييده بها، و ذلك لأجل استصحاب حجيتها الثابته قبل نزول الآيتين. فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها،  
فان دليل اعتبارها مغيا بعدم الردع عنها، و معه لا- تكون صالحه لتقييد الإطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت:  
الدليل ليس إلا- إمضاء الشارع لها و رضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها فى زمان مع إمكانه، و هو غير مغيا، نعم يمكن أن  
يكون له واقعاً و فى علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائى، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع فى الحكم الإمضائى  
ليس الا كالنسخ فى الابتدائى، و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيا كما لا يخفى.

و بالجملة: ليس حال السيريه مع الآيات الناهيه إلا كحال الخاصّ المقدم و العام المؤخر فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاص  
أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضا بين التخصيص بالسيريه أو الردع بالآيات، فافهم.

ص: ٥٢١



فى الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه «-» خبر ( الخبر ) الواحد (١).

**أحدها (٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا**

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيان هذه الوجوه العقليه إثبات حجيه خصوص خبر الواحد بها، دون مطلق الظن، كما أن الغرض من الوجوه العقليه التى يتعرض المصنف لها بعد هذه الوجوه هو إثبات حجيه مطلق الظن كما ستعرف.

(٢). ذكر هذا الوجه العقلى الشيخ الأعظم، وأورد عليه بوجوه أربعة، لكن المصنف تخلصاً عن الإيراد الأول عدل عن تقريب الشيخ (قده) إلى بيان آخر، ونحن بعد توضيح ما أفاده المصنف نقل بعض عبارات الشيخ ثم نبين الفرق =====

(-). التعبير بالحجيه مسامحه، إذ مقتضى الوجوه العقليه ليس الا لزوم العمل بالأخبار احتياطاً بحكم العقل لأجل العلم الإجمالى بصدور جملة منها، فذكر الوجوه العقليه لإثبات حجيه خبر الواحد على حذو إثباتها بالآيات و غيرها غير سديد، إذ من المعلوم مغايره الحجيه لحكم العقل بلزوم العمل بالروايات للعلم الإجمالى كما يظهر من كلام المصنف (قده) فيما سيأتى.

..... بينهما، فنقول: أما توضيح ما أفاده المصنف (قده) فهو: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها كالشهادات و الإجماعات المنقولة و الأولويات الظنية وغيرها، و هذا ما يسمى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعية فى روايات صادرة عن الأئمة عليهم السلام منقولة إلينا فى ضمن مجموع ما بأيدينا من الاخبار المرويه عنهم عليهم السلام، و هذا ما يسمى بالعلم الإجمالى الصغير. و حينئذ فنقول: أنا نعلم إجمالاً - بمقتضى الإجمالى الصغير - بصدور كثير من الاخبار التى بأيدينا عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكيمه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدين أو المخالفه القطعيه فى جمله من الأحكام، لكن حيث لا- نعلم تفصيلاً بذلك المقدار الوافى و انما نعلم به إجمالاً- و جب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع الّذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن فى تعيينه و العمل به بسبب العمل بالأخبار المظنونه الصدور، و لا يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير. و السر فى ذلك هو انحلال العلم الإجمالى الكبير، ذلك لأنه إذا تضيقت أطراف علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف الشرعيه المنتشره بين جميع الأمارات على كثرتها و انحصرت أطرافه فى خصوص ما بأيدينا من الروايات التى علمنا إجمالاً بصدور كثير منها لانحصرت التكاليف و الأحكام الشرعيه فى هذه الأطراف، و لخرجت بقيه الأمارات عن أطراف العلم الإجمالى، و كان الشك فى ثبوت التكاليف بالنسبه إليها بدوياً. مثلاً إذا فرضنا أن المعلوم لنا بالعلم الإجمالى الكبير مائه حكم إلزامي، و علمنا إجمالاً - بالعلم الإجمالى الصغير - بصدور مائه روايه مما بأيدينا من الروايات متضمنه لتلك

..... المائه من الحكم الإلزامى انحل العلم الإجمالى الكبير، كما أنه لو فرضنا  
أنا علمنا تفصيلاً بتلك المائه من الروايات انحل كلا العلمين الإجماليين الكبير والصغير معاً، و مقتضى الفرض الأول - أعنى  
انحلال العلم الإجمالى الكبير فقط - لزوم الأخذ بالروايات طراً، لكونها من أطراف العلم الإجمالى الصغير، و جواز إجراء الأصل  
النافى للتكليف فى موارد سائر الأمارات مما هى من أطراف العلم الإجمالى الكبير، لكون الشك فى التكليف بالنسبة إليها بدوياً  
كما عرفت. و نظير المقام ما إذا علمنا إجمالاً بأن فى قطع غنم مشتمل على سود و بيض مثلاً عشرين غنماً مغصوباً، ثم قامت بينه  
على مغصوبيه عشرين غنماً فى خصوص السود، فانه ينحل - بهذه البينه - العلم الإجمالى الكبير الذى كانت أطرافه مجموع  
السود و البيض، فلا يجب الاجتناب الا عن خصوص السود، لجريان قاعده الحل فى البيض، لصيروره الشك فيها بدوياً كما هو  
واضح.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالى الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير، و العمل بجميع الاخبار المثبتة و جواز العمل بالنافيه  
ما لم يكن هناك أصل مثبت للتكليف، فمقتضى هذا الوجه الأول العقلى اعتبار الاخبار فقط دون سائر الأمارات كما لا يخفى،  
من غير فرق فى وجوب العمل بين مظنون الصدور و مشكوكه و موهومه، هذا.

و أما شيخنا الأعظم فقد قرر هذا الوجه العقلى بقوله: «أو لها ما اعتمده سابقاً، و هو أنه لا شك للمتبع فى أحوال الزواه  
المذكوره فى تراجعهم فى أن أكثر الاخبار بل جلها الا ما شذ و ندر صادره عن الأئمه عليهم السلام، و هذا يظهر بعد التأمل فى  
كيفيه ورودها إلينا و كيفيه اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدمهم فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم» إلى أن قال  
بعد الاستشهاد

..... بكيفية تدوين الأحاديث وجمعها: «والمقصود مما ذكرنا رفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي. ثم ان هذا العلم الإجمالي انما هو متعلق بالأخبار المخالفه للأصل المجرده عن القرينه، و الا- فالعلم بوجود مطلق الصادر لا- ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الاخبار الصادره فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع المذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيين المصير إلى الظن في تعيينه توصلا إلى العمل بالأخبار الصادره».

و أما الفرق بين التقريرين فهو: أن الشيخ أفاد في تقريب الدليل: أن العلم الإجمالي بصدور جملة من الاخبار الموجوده فيما بأيدينا يوجب العمل بكل واحد من هذه الاخبار، لأنه من أطراف العلم الإجمالي، و أورد عليه أولا بقوله:

«ان وجوب العمل بالأخبار الصادره انما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعيه المدلول عليها بتلك الاخبار... إلى أن قال: و حينئذ نقول: ان العلم الإجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار» و حاصله: أن العلم الإجمالي لا تنحصر أطرافه بخصوص الاخبار، إذ نعلم إجمالاً- بوجود الأحكام الواقعيه في موارد الشهرة و الإجماعات المنقوله أيضا، و يلزم حينئذ وجوب العمل بجميع الأمارات من باب الاحتياط دون خصوص الاخبار. و المصنف قرّر الدليل بنحو يخلو عن هذا الإشكال - يعنى إشكال عدم الانحصار -، إذ قد عرفت في توضيح كلامه:

أنه جعل دائره العلم الإجمالي منحصرأ في خصوص الاخبار، بدعوى أن الروايات المعلوم صدورها إجمالاً- تكون بمقدار الأحكام الواقعيه و وافيه بها، و هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير - أعنى العلم الإجمالي بوجود الأحكام في موارد جميع الأمارات - بما في الاخبار المدونه في الكتب التي بأيدينا، فلا موجب

من الاخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار (١) واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذاك (٢) المقدار لانحل «-» علمنا الإجمالى بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم (٣) التفصيلى بالتكليف فى مضامين الاخبار الصادره المعلومه تفصيلاً «--» و الشك (٤) ----- للاحتياط فى جميع الأمارات كما هو مقتضى الإيراد المتقدم، و عليه، فهذا الوجه العقلى يختص بالأخبار و لا- يكون أعم منها و من سائر الأمارات، فكلام الشيخ (قده) فى تقرير هذا الوجه من الدليل العقلى أعم مورداً من كلام المصنف (قده) فى تقريره.

\*\*\*\*\*

(١). عباره الرسائل - كما عرفت - خاليه عن هذا القيد، و به تخلص المصنف عن الإيراد الأول، و قد عرفت توضيح الإيراد و جواب المصنف عنه، و أنه لا أثر للعلم الإجمالى الكبير مع انحلاله بالعلم الإجمالى بوجود الأحكام فى خصوص الاخبار و وفائها بمعظم الأحكام.

(٢). أى: ذاك المقدار من الاخبار الوافى بمعظم الفقه.

(٣). متعلق ب «لانحل».

(٤). عطف على «العلم التفصيلى» أى: لانحل العلم الإجمالى الكبير إلى العلم التفصيلى و إلى الشك البدوى.

=====

(-). سيأتى فى الجزء الخامس إن شاء الله الكلام حول هذا الانحلال و أنه حقيقى أو حكمى، فانتظر.

(--). الصواب ذكر كلمه «أو إجمالاً» بعد قوله: «تفصيلاً» فى الموضوعين، ضروره عدم توقف انحلال العلم الإجمالى الكبير على العلم التفصيلى بصدور الروايات، لكفايه العلم الإجمالى بصدور أخبار فى انحلال العلم الإجمالى

ص: ٥٢٦

البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات الغير المعتمبره (١)، و لازم ذلك (٢) لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، و جواز العمل -----

\*\*\*\*\*

(١). المفيد للظن كالشهرات و الإجماعات المنقوله.

(٢). يعنى: و لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى ما فى الاخبار، و هذا جواب عن ثالث إيرادات شيخنا الأعظم على الدليل العقلى المتقدم، حيث قال:

«و ثالثاً: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، لأنه الذى يجب العمل به، و أما الاخبار الصادره النافيه للتكليف فلا- يجب العمل بها... إلخ» و توضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلى هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط، لأنه الذى يجب العمل به. و أما الاخبار النافيه للتكليف فلا- يجب العمل بها، لأننا مكلفون بامتنال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً و المفروض العلم بصدور مقدار من الاخبار و أف بتلك الأحكام، فيجب العمل بها امتثالاً لتلك الأحكام، و عليه فلا موجب للعمل بالروايات النافيه، فهذا الدليل أخص من المدعى، إذ المقصود إثبات حجيّه الاخبار مطلقاً سواء كانت مثبتة للتكليف أم نافيه له، هذا.

و قد أجاب المصنف (قده) عن هذا الإشكال بقوله: «و لازم ذلك.. إلخ» و توضيحه: أن غرض المستدل إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة و جواز =====

لكبير، هذا. مع أن العلم التفصيلي بصدور روايات لا- يقتضى إلا- لزوم العمل بها، و لا يقتضى لزوم العمل بكل روايه يحتمل صدورها، كما هو واضح.

و سيأتى التصريح منه بكفايه العلم الإجمالى بصدور روايات فى الانحلال المزبور بقوله فى ص ٥٣٣: (لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينها بما علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالإجمال).

ص: ٥٢٧

على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له (يثبت له) (١) من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب بناء (٢) على جريانه فى أطراف ما علم إجمالاً ( علم إجمالاً ) بانتقاض الحاله السابقه فى ----- العمل بالروايات النافيه، لا- وجوب العمل بها، فلا- يرد عليه ما ذكره الشيخ. نعم يرد عليه: أن جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً كالعامل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى للتكليف أصل مثبت له، مع أن كلامه بالنسبه إلى العمل بالأخبار النافيه مطلق، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للتكليف، و غرضه: أن جواز العمل بالخبر النافى مشروط بعدم أصل مثبت للتكليف فى مورد من قاعده الاشتغال، كما إذا قام خبر على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فان مقتضى قاعده الاشتغال - على تقدير مرجعيتها فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين - لزوم الإتيان بالسوره، أو الاستصحاب المثبت للتكليف، كاستصحاب نجاسه الماء القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر، إذا فرض شمول قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» له يعنى القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر أيضاً كما قيل بطهارته، فان هذا الخبر ناف للتكليف أعنى وجوب الاجتناب عن هذا الماء، و استصحاب نجاسته مثبت له، فمع وجود المثبت للتكليف لا يجوز العمل بالخبر النافى.

(٢). قيد للاستصحاب، و غرضه أن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى المقام و تقديمه على الخبر النافى للحكم مبنى على جريانه فى أطراف العلم الإجمالى - إذا علم وجداناً بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف أو علم الانتقاض فى بعضها تعبداً، كما إذا قامت أماره عليه - فإذا بنينا على جريانه هناك جرى فى المقام و ثبت به التكليف السابق، و قدم على الخبر النافى للتكليف، و الا لم يجر و بقى الخبر النافى للتكليف بلا معارض، فيعمل به، و حينئذ فإذا علمنا

ص: ٥٢٨

..... إجمالاً- بصدور بعض الاخبار النافيه للتكليف فقد علمنا إجمالاً بانتقاض  
الحاله السابقه فى بعض أطراف العلم الإجمالى المثبت له، فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى تلك الأطراف  
مع العلم بانتقاض حاله السابقه فى بعضها، أو قيام أماره على الانتقاض يجرى الاستصحاب هنا، و لا يجوز العمل بالخبر النافى.  
و على القول بعدم الجريان يختص جواز العمل بالنافى بما إذا لم يكن فى مقابله قاعده الاشتغال، مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجوب  
صلاه الظهر أو الجمعه يومها و دلت روايه - من الروايات المعلوم صدور جمله منها - على نفى وجوب الجمعه لم يجز العمل  
بهذا الخبر النافى، لوجود الأصل المثبت للتكليف و هو قاعده الاشتغال المقتضيه لوجوب الجمعه، فيجب الإتيان بكلتا صلاتى  
الظهر و الجمعه - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاه واحده يوم الجمعه بعد الزوال و قبل صلاه العصر -  
. و هكذا الكلام بالنسبه إلى الاستصحاب ان قلنا بجريانه، فانه لما علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه يومها، فلو دلت  
روايه من الروايات النافيه التى علمنا بصدور جمله منها على نفى وجوب الجمعه فقد علمنا بها بانتقاض حاله السابقه فى بعض  
أطراف العلم الإجمالى بوجوب إحدى صلاتى الظهر و الجمعه، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بانتقاض بعض الأطراف  
- حسب الفرض - وجوب الإتيان بكليهما بمقتضى العلم الإجمالى - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الصلاتين معاً  
كما تقدم - و عدم جواز العمل بهذا الخبر النافى، هذا.

و أما تحقيق البحث عن جريان الاستصحاب - فيما إذا علم وجداناً أو تعبداً بانتقاض حاله السابقه - و عدم جريانه فموكول إلى  
محله، و نقول هنا



بعضها (١)، أو قيام (٢) أماره معتبره على انتقاضها (٣) فيه، ----- مختصراً: انه إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى هو تضاد العلم الإجمالى مع الأصول العمليه لم يجر الاستصحاب سواء لزم من جريانه مخالفه عمليه - كما إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين المعلومى الطهاره سابقاً، فان استصحاب طهاره كليهما مستلزم للمخالفه العمليه للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، لأن استعمال كليهما بمقتضى الاستصحاب مخالفه عمليه لوجوب الاجتناب عن المعلوم النجاسه إجمالاً - أم لم تلزم، كما إذا انعكس المثال بأن علمنا إجمالاً بطهاره أحد الإناءين المعلومى النجاسه سابقاً، فان استصحاب نجاسه كليهما لا يستلزم مخالفه عمليه للعلم الإجمالى بطهاره أحدهما، لأن الاجتناب عن كليهما بمقتضى الاستصحاب لا ينافى عملاً طهاره أحدهما المعلومه إجمالاً كما لا يخفى.

و أما إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم المخالفه العمليه جرى الاستصحاب إذا لم يلزم منه مخالفه عمليه، دون ما إذا لزم. و من هنا قد يفصل فى المثال المتقدم بين صورته الأولى، فلا يجرى، للزوم المخالفه العمليه من جريانه - كما تقدم - و بين صورته الثانيه، فيجرى، لعدم لزومها، و سيأتى مزيد تحقيق للمقام فى محله إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى بعض الأطراف.

(٢). عطف على قوله: «بانتقاض» فكأنه قيل: «أو علم بقيام أماره معتبره على انتقاضها» و الأولى سوق العبارة هكذا «أو قام أماره... إلخ» ليكون معطوفاً على «علم» و كيف كان، فالأول انتقاض وجدانى و الثانى تعبدى.

(٣). أى: على انتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف.

ص: ٥٣٠

و الا (١) لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى بما (٢) إذا كان على خلاف قاعده الاشتغال.

و فيه: أنه (٣) -----

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان لم يجر الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى - فيما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافى للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعده الاشتغال، إذ المفروض حينئذ أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جار حتى ينافى الخبر النافى للتكليف.

(٢). متعلق ب «لاختص» أى: لاختص عدم جواز العمل بما إذا كان... إلخ.

(٣). يعنى: أن هذا الوجه الأول من الدليل العقلى على حجيه خبر الواحد لا يكاد...، و هذا الإيراد هو رابع إيرادات الشيخ الأعظم على الدليل المتقدم، قال (قده) بعد بيان الإيراد الثالث ما لفظه: «و كذلك» لا يثبت به حجيه الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه. و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلاً- متبعاً فى مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقاً، و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها، فانتظر» و قد ارتضاه المصنف و جعله رداً للدليل، و حاصل ما أفاده: أن مقتضى الدليل المزبور هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجه، لأنه مقتضى العلم الإجمالى، و من المعلوم أن الأخذ من باب الاحتياط ينافى الأخذ بها من باب الحجيه، فان الحجه تخصص و تقييد و تقدم على معارضها مع الرجحان =====

(-). الأولى التعبير عنه ب «رابعاً» رعايه للسياق، و لعدم توهم كونه تتمه للإيراد الثالث.

ص: ٥٣١

لا- يكاد ينهض على حجيه الخبر بحيث (١) يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من (٢) عموم أو إطلاق أو مثل (٣) مفهوم و ان كان (٤) «-» . ----- و المزيه، بخلاف الأخذ بها احتياطاً، فانه لا يترتب عليه هذه الآثار.

و بالجمله: فهذا الوجه العقلي لا يقتضى حجيه الاخبار التى هى المقصوده منه، بل يقتضى الأخذ بها من باب الاحتياط كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «حجيه الخبر» إذ من شأن حجيته تخصيص العموم به و تقييد الإطلاق و ترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزيه فيه، و قوله: «يقدم» بصيغه المجهول، و نائب فاعله ضمير راجع إلى الخبر، و قوله: «تخصيصاً أو... إلخ» مفعول لأجله و تعليل لتقديمه، و «على غيره» متعلق ب «يقدم» و يمكن تعلقه أيضاً بقوله: «ترجيحاً» على وجه التنازع.

(٢). بيان ل «غيره» بنحو اللف و النشر المرتب.

(٣). التعبير بالمثل إشاره إلى مطلق الدلاله الالتزاميه، فان المفهوم أحد أقسامها، فان الخبر إذا كان الأخذ به من باب الاحتياط كان موروداً بالدليل الاجتهادى كعموم الكتاب أو إطلاقه أو مفهوم الآيه، و معه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابى مثلاً أو تقييد إطلاقه بالخبر الذى يؤخذ به من باب الاحتياط.

(٤). أى: و ان كان هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم للمصنف سليماً عن أول الإيرادات الأربعة، و قد كان حاصل الإشكال لزوم مراعاة الاحتياط فى جميع الأمارات و عدم الاقتصار على العمل بالروايات. =====

(-). هذه الجملة قد استفيدت تلويحاً مما أفاده المصنف فى تقرير الدليل بقوله: «بمقدار واف بمعظم الفقه» فلاحظ.

ثم ان للشيخ الأعظم إشكالا آخر، و هو ما أفاده بقوله: «و ثانياً: أن اللازم

ص: ٥٣٢

يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا- في خصوص الروايات، لما (١) عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها ( بينهما ) بما (٢) علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالإجمال (٣)، فتأمل. -----

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «يسلم و قد عرفت اندفاع الإشكال بقوله: «بمقدار واف» حيث جعل العلم الإجمالي الكبير منحلًا بالأخبار، و ضمير «بينها» راجع إلى الأمارات التي منها الروايات، و بناء على كون النسخة «بينهما» فمرجع الضمير سائر الأمارات و الروايات.

(٢). متعلق ب «انحلال» أي: ينحل العلم الإجمالي الكبير بما علم ثبوته من الاخبار، فيختص الاحتياط بما لم ينحل العلم الإجمالي بالنسبة إليه من الاخبار، و لا موجب له بالنسبة إلى سائر الأمارات.

(٣). قيد ل «علم» أي: و لو كانت الاخبار التي انحل بها العلم الإجمالي الكبير =====

ن ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمون تلك الاخبار، لما عرفت العمل به، و حينئذ فكل ما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهة الشهره يؤخذ به، و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مضمون الصدور، فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور».

و لكن المصنف لم يرتض هذا الإشكال في حاشيه الرسائل و لم يتعرض له هنا، و الحق معه، لعدم وروده على الدليل المتقدم، لما عرفت من أن هذا الوجه المبني على العلم الإجمالي الموجب للاحتياط في جميع الأطراف لا- يفرق فيه بين كون بعضها مضموننا أو مشكوكا أو موهوما، فلا يتعين الأخذ بالظن بالمطابقه لأن حجيه العلم الإجمالي بالنسبه إلى جميع الأطراف على حد سواء.

ص: ٥٣٣

مستدلا على حجيه الاخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به (١) من غير ردّ ظاهر، و هو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه ----- غير معلومه بالتفصيل، بل كانت معلومه بنحو الإجمال، لكن معلوميتها كذلك كافيه أيضا في الانحلال، لما مر في تقريب الدليل من عدم إناطه انحلال العلم الإجمالى الكبير بالعلم التفصيلى بالأخبار الصادره. نعم انحلال العلم الإجمالى الصغير يتوقف على ذلك كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الاخبار، أو يقال: «حجيه الخبر الموجود» بلفظ الافراد كما في عباره الرسائل، كما أن الأولى إضافه «به» بعد كلمه «مستدلا» ليرجع ضميره إلى الموصول في «ما ذكره» و كيف كان فقد نقل هذا الدليل شيخنا الأعظم بقوله: «الثانى ما ذكره في الوافيه مستدلاً على حجيه الخبر الموجود في الكتب المعتمده للشيعة بوجوه، قال: الأول: انا نقطع...» إلى آخر ما نقله المصنف (قده). و توضيح ما أفاده: أن هذا الدليل مركب من أمرين: أحدهما: القطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و عدم سقوطها بانسداد باب العلم بها. ثانيهما: أن جل أجزاء و شرائط و موانع الأصول الضرورية من الصلاه و الحج و الصوم و الأنكحه و غيرها من العبادات و المعاملات تثبت بالأخبار غير القطعيه، بحيث لو اقتصر في معرفه أجزائها و شرائطها و موانعها على الكتاب العزيز و الاخبار المتواتره و الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه و موانعها على الكتاب العزيز و الاخبار المتواتره و الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه لخرجت هذه الأمور عن هذه العناوين بحيث يصح سلبها عنها، لقله الاخبار القطعيه الصدور، و عدم كون الآيات غالبا الا فى مقام التشريع فقط، فلا محيص عن العمل بالأخبار غير القطعيه الصدور.

و نحوها، مع أن جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها (١) انما يثبت بالخبر غير القطعى بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد، و من أنكر (٢) فانما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان» انتهى.

و أورد عليه أولاً (٣) بأن العلم الإجمالى حاصل بوجود الاجزاء -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «أجزائها، شرائطها» راجع إلى الأصول الضرورية.

(٢). يعنى: و من أنكر ما ذكرناه من خروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور - لو لم يعمل بأخبار الآحاد غير القطعية - فانما ينكره بلسانه و قلبه مطمئن بالاعتقاد بصحة ما ذكرناه.

(٣). المورد هو الشيخ الأعظم (قده) فقد أورد على هذا الدليل بوجهين، قال (قده): «و يرد عليه أولاً: أن العلم الإجمالى حاصل بوجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار لا- خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، و مجرد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالى... إلخ» و حاصل الإيراد: أن العلم الإجمالى بوجود الاجزاء و الشرائط لا تنحصر أطرافه فى الاخبار الواجده لما ذكره من الشرطين أعنى كونها موجوده فى الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، و كونها معمولاً بها عندهم لا معرضاً عنها، لوجود هذا العلم الإجمالى أيضاً فى سائر الاخبار الفاقده لهذين الشرطين، فلا بدّ مع الإمكان من الاحتياط التام بالأخذ بكل خبر يدل على الجزئية أو الشرطية و ان لم يكن واجداً للشرطين المزبورين، و مع عدم الإمكان من الاحتياط التام لكونه مخلاً بالنظام أو موجباً للعسر لا بد من الأخذ بما يظن صدوره من الروايات على ما سيأتى فى دليل الانسداد.

ص: ٥٣٥

و الشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره، فاللازم حينئذ (١) اما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شىء أو شرطيه، و اما العمل (٢) بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه ( اما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئيه شىء أو شرطيه ).

قلت: يمكن أن يقال: ان (٣) العلم الإجمالى و ان كان حاصلًا بين جميع الاخبار، الا- أن العلم بوجود الاخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار تلك الطائفه -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين العلم الإجمالى بوجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار.

(٢). غرضه بيان إيراد الشيخ الأعظم، و قد عرفت المراد من كلامه، ثم ان عبارته الرسائل - و الموجوده فى حاشيه العلامه الرشتى على المتن - هى هذه، و لكن الموجود فى أكثر نسخ الكفايه عبارته موجزه مخله بالمقصود، و قد جعلناها بين قوسين.

(٣). غرضه (قده) دفع إيراد الشيخ، بدعوى انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار - من دون خصوصيه للطائفه التى ذكرها المستدل و هى المشروطه بوجودها فى الكتب المعتمده و عمل الأصحاب بها - بالعلم الإجمالى الصغير الذى تكون أطرافه خصوص الاخبار الموجوده فى الكتب المعتمده المعمول بها، و خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالى. تقريب الانحلال: أن العلم الإجمالى بوجود روايات صادره أو معتبره بقدر الكفايه بين تلك الطائفه المشروطه بما ذكر يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار.

ص: ٥٣٦

كذلك (١) بينها يوجب (٢) انحلال ذاك العلم الإجمالي (٣) و صيروره (٤) غيره خارجاً ( غيرها خارجة ) عن طرف العلم كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول (٥). اللهم الا أن يمنع عن ذلك (٦) و ادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفه، أو ادعى (٧) العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها (٨)، فتأمل (٩). -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقدر الكفايه، و المراد بتلك الطائفه هي المشروطه بالشرطين المذكورين.

(٢). خبر «أن العلم» و ضمير «بينها» راجع إلى تلك الطائفه.

(٣). أى: العلم الإجمالي الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار.

(٤). معطوف على «انحلال» و ضمير «غيره» راجع إلى تلك الطائفه، فالأولى تأنيث الضمير، يعنى: أن غير تلك الطائفه خارج عن أطراف العلم الإجمالي.

(٥). حيث قال: «أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير... بمقدار واف بمعظم الفقه».

(٦). أى: يمنع عن انحلال العلم الإجمالي بوجود هذا المقدار، و غرضه:

منع الانحلال اما بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجيه أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي الكبير، و اما بدعوى علم إجمالى آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الاخبار المذكوره فى الكتب المعتمده، فاللازم حينئذ العمل بجميع الاخبار و عدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفه.

(٧). الأولى «يدعى» فى الموردين.

(٨). أى: غير الاخبار الموجوده فى الكتب الأربعة.

(٩). لعله إشاره إلى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقل من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله: «قلت يمكن



و ثانيا: بأن قضيته (١) انما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطيه، دون الاخبار النافيه لهما.

و الأولى (٢): ----- أن يقال... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأن مقتضى هذا الدليل العقلي الثانى انما هو...، و هذا ثانى إيرادى شيخنا الأعظم (قده) قال: «و ثانيا: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الداله على الشرائط و الاجزاء، دون الاخبار الداله على عدمهما خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه». و حاصله: أن هذا الدليل أخص من المدعى، إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه دون الاخبار النافيه لهما، لأن الموجب للحجيه كان هو العلم الإجمالى بالأخبار المتضمنه لبيان الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، فأطراف العلم الإجمالى هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافيه، مع وضوح أن البحث عن حجيه الخبر لا- يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف.

(٢). لما كان الإشكال الثانى على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبه إلى الاخبار النافيه عدل المصنف (قده) فى الرد عليه عنه إلى ما فى المتن، و حاصله:

أن الدليل العقلي غير تام فى نفسه، أما عدم تماميته بالنسبه إلى الاخبار المثبتة، فلان العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الإجمالى - انما يتجه إذا لم يكن فى مقابلها ما ينفى التكليف من عموم أو إطلاق، إذ الاحتياط أصل، و الدليل مقدم عليه، مثلا- إذا قامت البيئه على طهاره إناء من الأوانى التى علم إجمالا بنجاسه جمله منها، فالاحتياط بالاجتناب عن الجميع انما هو فيما لم تقم حجه على طهاره بعضها، فلو قامت حجه على طهاره بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع.

ص: ٥٣٨

أن يورد عليه بأن قضيته (١) انما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما (٢) لم تقم حجه معتبره على نفيهما من (٣) عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية (٤) بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها (٥) -----

و بالجمله: فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجه على نفي التكليف في مورده و لو بلسان العموم أو الإطلاق، فلو قامت حجه على نفي التكليف أخذ بها، و لم يكن الخبر المثبت له مخصصاً لعمومها أو مقيداً لإطلاقها حتى يؤخذ به، إذ الأخذ بالخبر المثبت انما هو من باب الاحتياط - كما تقدم - و ما يدل عموماً أو إطلاقاً على نفي التكليف مقدم عليه، و ليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب الحجية حتى يعارض ما يدل على نفيه كي يخصص به عمومه أو يقيد إطلاقه، هذا.

و أما عدم تماميته بالنسبة إلى الاخبار النافية، فلان جواز العمل بالنافي أيضا مشروط بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف و لو كان أصلا كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأن مقتضى هذا الوجه العقلي الثانى.

(٢). هذا وجه العدول عن الإشكال الثانى للشيخ الأعظم، و حاصله: أن العمل بالأخبار المثبتة مشروط بعدم قيام حجه معتبره على نفي الجزئية أو الشرطية، و ضمير «نفيهما» راجع إلى الجزئية أو الشرطية، و ضمير «عليه» إلى الوجه العقلي.

(٣). بيان للحجيه المعتره.

(٤). معطوف على الاحتياط، يعنى: أن مقتضى هذا الدليل العقلي هو الاحتياط لا- الحجية كما عرفت توضيحه آنفا، و قوله: «بحيث» بيان للحجيه.

(٥). أى: من الاخبار التي ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلي.

ص: ٥٣٩

\*\*\*\*\*

(1). معطوف على قوله: «يخصص» يعنى: أن مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصص بالمشبت، أو يعمل بالنافي في قبال حجه على ثبوت التكليف، بل مقتضاه الاحتياط، فوجوب العمل بالمشبت من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجه على نفى التكليف، كما أن جواز العمل بالنافي موقوف على عدم قيام حجه على ثبوت التكليف في مورده و لو كان أصلاً، كما لا يخفى.

=====

(-). أو يقوم مقام القطع الطريقي و الموضوعى، إذ لو كان حجه كان مصداقاً للعلم تعبداً، بخلاف الأخذ به احتياطاً، حيث ان الاحتياط ليس علماً وجدانياً ولا تعبدياً، أو يصح اسناد مضمونه إلى الشارع، إذ لو كان حجه كان كالعلم في صحه اسناد مفاده إلى الشارع. أو يقدم على الأصول العمليه وروداً أو حكومه.

و لا بأس بتفصيل الكلام في هذا المقام، فنقول و به نستعين: ان الأصل اما تنزيلي كالأستصحاب و قاعدتى التجاوز و الفراغ - بناء على عدم أماريتهما - و اما غير تنزيلي كأصالتى البراءة و الاشتغال، و على التقديرين اما يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءة، و اما يكون مثبتاً له كذلك كقاعده الاشتغال، و اما يثبت تاره و ينفيه أخرى.

فان كان الأصل نافياً للتكليف سواء كان محرزاً أم غيره، فلا مجال لجريانه مع قيام خبر على ثبوته، من غير فرق في ذلك بين حجيه الخبر و بين وجوب العمل به لأجل العلم الإجمالى، أما على القول بحجيته فواضح، و أما بناء على وجوب العمل به للعلم الإجمالى، فللزوم المخالفه القطعيه العمليه من جريانه في جميع الأطراف، و للزوم الترجيح بلا مرجح من جريانه في بعضها.

و ان كان الأصل كالخبر مثبتاً للتكليف الإلزامى كالوجوب و الحرمة، فلا مانع

ن جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأن المانع من جريانه اما ارتفاع موضوع الأصل وجدانا أو تعبدا، و اما لزوم المخالفه القطعيه العمليه، و كلاهما مفقود فى المقام كما هو واضح.

نعم لا- يترتب على جريانه و عدمه ثمره عمليه بعد فرض كون الخبر كالأصل مثبتا للتكليف إلا- فى صحه اسناد الحكم المستصحب إلى المولى بناء على جريان الاستصحاب فيه، و عدم صحه اسناده إليه بناء على عدم جريانه فيه، لكون الإسناد حينئذ تشريعا محرما بعد فرض عدم حجيه الخبر.

نعم بناء على حجيته يصح الإسناد و لا يجرى الاستصحاب، لارتفاع موضوعه تعبدا بالخبر.

و ان كان الأصل كالخبر نافيا للتكليف كأصالة البراءة و استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمره بين حجيه الخبر و بين وجوب الأخذ به من باب الاحتياط الا فى صحه الإسناد إلى الشارع، و ترتيب اللوازم بناء على حجيته، و عدمهما بناء على عدم حجيته.

و ان كان الأصل مثبتاً للتكليف و الخبر نافياً له، كما إذا قام خبر على جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم قبل الغسل مع اقتضاء الاستصحاب حرمة، فعلى القول بحجيه الخبر لا- يجرى الأصل مطلقاً و ان كان محرزا كالأستصحاب فى المثال، لارتفاع موضوعه - و هو الشك - بالخبر المفروض اعتباره.

و على القول بعدم حجيته، و أن لزوم العمل به انما هو للعلم الإجمالى، يفصل بين الأصل المحرز و غيره، فأما الأصل غير المحرز كقاعده الاشتغال، فبعدم جريانه، لوجود المقتضى و هو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ

ن التكليف المعلوم إجمالاً، و عدم المانع و هو لزوم المخالفه العمليه، فلو علم بوجود إحدى الصلاتين القصر أو التمام، و قام الخبر على عدم وجوب التمام جرت قاعده الاشتغال بلا مانع، فيجب الجمع بينهما، إذ المفروض عدم حجيه الخبر حتى يمنع عن جريان القاعده.

و العلم الإجمالى بصدور جمله من الاخبار النافيه للتكليف لا يمنع عن جريان قاعده الاشتغال بعد تحقق موضوعها - و هو العلم بثبوت التكليف إجمالاً - إذ لازمه عدم جريان أصاله الاشتغال فى شىء من موارد العلم الإجمالى، بداهه وجود الترخيص فى جميع الموارد كالعلم الإجمالى بوجود إحدى الصلاتين الظهر و الجمعه يومها، فانه يعلم بالترخيص فى ترك ما لا يجب منهما واقعاً.

و الحاصل: أن العلم الإجمالى بصدور جمله من الروايات المرخصه عن المعصومين عليهم الصلاه و السلام لا يمنع عن جريان قاعده الاشتغال بناء على كون العمل بالأخبار للعلم الإجمالى لا لأجل الحجيه.

نعم بناء على حجيتها لا- وجه لجريان القاعده، لانحلال العلم الإجمالى بالتكليف بالخبر المفروض اعتباره. هذا فى الأصل غير المحرز.

و أما الأصل المحرز كاستصحاب حرمه و طى الحائض بعد النقاء قبل الاغتسال مع قيام الخبر على جوازه، فان لم يحصل العلم الإجمالى بصدور بعض الاخبار النافيه فى موارد الاستصحابات المثبتة جرى الأصل المحرز بلا مانع، و ان حصل العلم الإجمالى بصدور الاخبار النافيه، فجريانه حينئذ مبنى على جريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى أطراف العلم الإجمالى، فالشيخ الأعظم و المحقق النائيني (قدهما) منعا عن جريانه، و المصنف (قده) ذهب إلى

فى قبال حجه على الثبوت و لو «-» كان أصلا، كما لا يخفى.

### ثالثها: ما أفاده بعض المحققين (١)

بما ملخصه: أنا نعلم بكوننا -----

\*\*\*\*\*

(١). و هو المحقق الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين، و قد ذكر هذا الوجه

جريانه.

فتلخص: أنه يجرى الأصل إذا كان هو مع الخبر مثبتين للتكليف الا إذا ثبتت حجيه الخبر، فان الأصل حينئذ لا يجرى سواء كان تنزيلاً أم غيره.

و إذا كانا نافرين للتكليف، فلا تظهر الثمره الا فى صحه الإسناد و ترتب اللوازم بناء على حجيه الخبر.

و إذا كان الأصل نافيا للتكليف و الخبر مثبتا له، فلا يجرى فيه الأصل سواء كان الخبر حجه أم لازم العمل للعلم الإجمالى.

و إذا انعكس الأمر بأن كان الأصل مثبتا للتكليف و الخبر نافيا له، فان كان الخبر حجه لم يجر فيه الأصل مطلقا سواء كان محرزاً أم غيره، و ان لم يكن الخبر حجه فالأصل غير المحرز يجرى.

و أما الأصل المحرز فهو يجرى ان لم يعلم بصدور الاخبار النافيه فى موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف، و ان علم إجمالاً بذلك، ففي جريان الأصل خلاف بين الاعلام كما عرفت، و الحق عدم جريانه، لما سيأتى إن شاء الله تعالى.

=====

(-). الصواب إسقاط الواو، لأن المقصود إثبات العمل بالنافى من هذه الاخبار لو كان الحجه على الثبوت أصلا كالأستصحاب، لوضوح تقدم الخبر على الأصل العملى، إذ لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافى عليه، بل يتعارضان، و يجرى عليهما أحكام التعارض، فيختص تقديم الخبر النافى على المثبت بما إذا كان المثبت أصلا فقط.

ص: ٥٤٣

مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنه إلى يوم القيامه، فان تمكنا من ----- العقلى فى  
عداد الوجوه الثمانيه التى أقامها على وجوب الرجوع حال انسداد باب العلم بالاحكام الشرعيه إلى الظنون الخاصه دون مطلق  
الظن، قال (قده) فيما يرتبط بما لخصه الماتن هنا - تبعاً للشيخ الأعظم - ما لفظه: «السادس:

أنه قد دلت الاخبار القطعيه و الإجماع المعلوم من الشيعه على وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه، بل ذلك مما اتفقت عليه  
الأمه و ان وقع الخلاف بين الخاصه و العامه فى موضوع السنه، و ذلك مما لا ربط له بالمقام... إلى أن قال:

و الحاصل: أن هناك درجتين:

إحداهما: الرجوع إليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أول الأمر اما لكون الرجوع إليهما مفيداً للعلم بالواقع، أو لقيام  
دليل أولاً على الرجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظن به أو لم يقد شيئاً منهما.

ثانيتها: الرجوع إليهما على وجه يظن معه بذلك، و ذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأول مع العلم ببقاء التكليف المذكور،  
فينزل فى حكم العقل إلى الظن به، فان سلم انسداد سبيل الوجه الأول على وجه مكتمل به فى استعمال الأحكام كما يدعيه القائل  
بحجيه مطلق الظن، فالمتبع فى حكم العقل هو الوجه الثانى سواء حصل هناك ظن بالطريق أو الواقع و ان ترتب الوجهان على ما  
مر من التفصيل، و حينئذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه فى استنباط الأحكام من غير تعديه إلى سائر الظنون»  
انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه، و لكلامه تتمه تتعرض لها عن قريب، فانتظر.

و لا يخفى أن المصنف - تبعاً للشيخ الأعظم - لم يتعرض فى تلخيصه للظن المظنون الاعتبار، و لم يبين تمام المراتب المذكوره  
فى كلام صاحب الحاشيه

الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم (١) أو ما (٢) بحكمه، ----- و لكن بينها في أوثق الوسائل بقوله: «و حاصل ما ذكره: أن المتعين أولاً هو الرجوع إلى كتاب معلوم أو سنه معلومه، و مع تعذره إلى ما عينه منهما طريق معلوم الاعتبار، و مع تعذره إلى ما عينه منهما طريق مظنون الاعتبار، و مع تعذره إلى مطلق ما ظن كونه كتاباً أو سنه...» و أورد على الشيخ بعدم استيفائه شقوق كلام صاحب الحاشيه. و لعل إهمال شيخنا الأعظم للظن المظنون الاعتبار لأجل أن المقصود من التعرض لكلام المحقق التقى هنا هو بيان حجية الظن الحاصل من الخبر، فتنزل من العلم و العلمى إلى الظن بالحكم الشرعى و لم يتعرض للطريق المظنون اعتباره، و الأمر سهل.

و كيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنف في تقرير كلام صاحب الحاشيه هو: أنه قد ثبت بالإجماع و الاخبار القطعيه - مثل حديث الثقلين - وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه، و من المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما أو ما هو بمنزله العلم كالظن الخاص الذى ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمى، فان ثبت بالعلم أو العلمى أن ما رجعنا إليه كتاب أو سنه فهو المطلوب، و ان لم يثبت بهما ذلك مع عدم التمكن من إحرازه بشىء منهما لانسدادهما، فلا محيص عن الرجوع فى تمييز الكتاب و السنه إلى الظن، إذ المفروض بقاء التكليف بالرجوع إليهما، و ينحصر طريق امتثاله فى الظن، فيجب العمل بالروايات التى يظن بصدورها، للظن بوجود السنه فيها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالحكم الواقعى، لأنه مع العلم بالكتاب و السنه يحصل العلم بالحكم الواقعى.

(٢). معطوف على العلم، و ضمير - بحكمه - راجع إلى العلم، يعنى: أو

ص: ٥٤٥



فلا بدّ (١) من الرجوع إليهما كذلك، و الا (٢) فلا- محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف (٣)، فلو لم يتمكن (٤) من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بدّ من التنزل إلى الظن بأحدهما (٥).-----  
----- يحصل ما هو بحكم العلم بالحكم الواقعي، و المراد بما هو بحكم العلم الظن الخاصّ المعلوم اعتباره،  
يعنى: أو يحصل الظن الخاصّ بالحكم الواقعي، فانه بمنزله العلم به، و غرضه أن الحكم الواقعي يحرز تاره بالعلم، و أخرى بالظن الخاصّ الذي هو بمنزله العلم، و ذلك كخبر الواحد مثلا.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «فان تمكنا» و ضمير «إليهما» راجع إلى الكتاب و السنه، و قوله: «كذلك» أى: على نحو يحصل العلم أو ما هو بحكم العلم، يعنى:

فان تمكنا من الرجوع إلى الكتاب و السنه على نحو يحصل العلم أو الظن الخاصّ بالحكم الواقعي و جب الرجوع إليهما على هذا النحو، و ان لم يتمكن فلا محيص عن التنزل إلى حصول الظن المطلق بالحكم.

(٢). أى: و ان لم يحصل العلم و لا الظن الخاصّ بالحكم الواقعي فلا محيص... إلخ.

(٣). أى: و جوب الرجوع إلى الكتاب و السنه الثابت بالضروره، و ضمير «به» راجع إلى الحكم.

(٤). هذه نتيجته ما أفاده من عدم التمكّن من تحصيل العلم بالحكم و لا الظن الخاصّ به، و قد مر توضيحه.

(٥). أى: الظن بالصدور أو بالاعتبار. و الحاصل: أن صورته التمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق العلم بالحكم الواقعي أو ما هو

ص: ٥٤٦

و فيه: أن (١) قضيه بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكيه للسنة كما صرح (٢) بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في  
----- بحكم العلم به، و صوره عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أورد المصنف على دليل المحقق التقى بوجهين: هذا أولهما، و حاصله:

أنه لا-شك في عدم وصول النوبه إلى الامتثال الظنى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى أو الإجمالى، و عليه فان كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار و كان وافيًا بمعظم الفقه - بحيث لا- يلزم من إجراء الأ-صول في باقى الموارد محذور إهمال الأحكام - وجب الأخذ به و لا- يجب العمل بغيره، و مع عدم وفائه به يضم إليه ما هو متيقن اعتباره بالإضافه إلى غيره لو كان هناك متيقن الاعتبار، و الا- فلا- بدّ من الاحتياط بالعمل بالأخبار المثبتة للتكاليف مما ليست متيقنه الاعتبار فيما لم يكن حجه معتبره على نفى التكليف في موارد تلك الاخبار المثبتة، و جواز العمل بالنافى ان لم يكن في قبالة ما يثبت التكليف و لو كان أصلا و على كل حال فلا مجال للرجوع إلى مظنون الاعتبار كما أفاده صاحب الحاشيه.

(٢). غرضه دفع ما أورده الشيخ الأعظم (قده) على كلام صاحب الحاشيه، و حاصل ما أفاده المصنف: أن مراد المحقق التقى (قده) بالسنة ليس هو المحكى - أعنى نفس قول المعصوم و فعله و تقريره - بل مراده بها خصوص الحاكى أعنى الروايات الحاكيه لقول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره. و إليك نصّ عبارته، قال بعد فصل طويل من عبارته المتقدمه: «فان قلت: ان قضيه ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه هو الرجوع إلى ما علم كونه كتابا و سنه... إلى أن قال: و ان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن، فلا بدّ أيضا من الرجوع إلى مطلق الظن. قلت: لا ريب أن السنه المقطوع بها أقل قليل، و ما يدل على وجوب الرجوع إلى السنه في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك،

ص: ٥٤٧

علو مقامه انما هو (١) (هى) الاقتصار فى الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فان و فى (٢)، و الا (٣) أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافه (٤) لو كان (٥)، و الا (٦) فالاحتياط بنحو عرفت، لا (٧) -----  
--- للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمده فى الجملة بإجماع الفرقه و اتفاق القائل بحجيه مطلق الظن و الظنون الخاصه، فلا- وجه للقول بالاعتصار على السنه المقطوعه، و بذلك يتم التقريب المذكور» فان المراد بقوله: «للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة» هو الرجوع إلى السنه الحاكيه، إذ التعبير بالكتب الأربعة كالصريح فى إرادته الحاكي دون المحكى، فلا- يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم بقوله: «قلت: مع أن السنه فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجه أو فعله أو تقريره لا حكايه أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن قضيه».

(٢). أى: فان وفى المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

(٣). أى: و ان لم يف المتيقن اعتباره بمعظم الفقه أضيف إليه... إلخ.

(٤). كخبر العدل الإمامى بالإضافه إلى الحسن و هو بالإضافه إلى الموثق، و هكذا، و ضمير «إليه» راجع إلى المتيقن الاعتبار.

(٥). أى: لو كان المتيقن الاعتبار بالإضافه موجوداً.

(٦). أى: و ان لم يكن المتيقن اعتباره بالإضافه موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت فى الإيراد على الوجه الثانى العقلى بقوله: «و الأولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الاحتياط... إلخ».

(٧). عطف على «فالاحتياط» أى: فلا تصل النوبه إلى الرجوع إلى ما ظن

ص: ٥٤٨

الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك (١) للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً (٢) أو إجمالاً (٣) «-» فلا- وجه معه (٤) من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره، هذا. مع أن مجال المنع (٥) عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنه -----  
----- اعتباره.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و الا فلاحتيال... لا الرجوع...».

(٢). بالرجوع إلى المتيقن الاعتبار ان كان وافياً بمعظم الفقه.

(٣). فى صورته الأخذ بالأخبار احتياطاً.

(٤). أى: مع التمكن من الرجوع إلى ما يوجب العلم.

(٥). هذا هو الإيراد الثانى، و حاصله: أن ما ذكره صاحب الحاشيه من وجوب الرجوع إلى السنه - بل نسب إليه دعوى كونه ضروريا - ممنوع جدا إذا أريد بالسنه الاخبار الحاكيه عنها كما نسبه إليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد» و قد نقلنا عبارته، إذ لا دليل على وجوب الرجوع إلى الاخبار الحاكيه التى لا يعلم صدورها و لا اعتبارها بالخصوص، و أساس هذا البرهان العقلى هو وجوب الرجوع إلى السنه بمعنى الحاكي، و حيث لا دليل عليه، فينهدم، نعم لا بأس بدعوى وجوب الرجوع إلى السنه بمعنى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره إجماعاً و نصاً ضروره، لكنه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه، و أن مقصوده بالسنه نفس الاخبار، و من المعلوم أنه لا- يمكن الاستدلال - على وجوب العمل بقول زواره مثلاً الحاكي للسنه - بما دل من الإجماع و الضروره على وجوب العمل بقول الإمام عليه السلام، و ذلك لعدم التلازم بينهما مع =====

(-). الأولى أن يقال: «للممكن من الرجوع إلى المعلوم الاعتبار تفصيلاً أو إجمالاً».

ص: ٥٤٩

بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع (١).

و أما (٢) الإيراد عليه برجوعه اما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه ----- احتمال مخالفته للواقع. و هذا الإشكال قد أورده الشيخ الأعظم على المحقق التقى - على تقدير أن يراد بالسنة الاخبار الحاكية لها - بقوله: «ان الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة و هو الإجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب. و أما الرجوع إلى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين التي ادعاها المستدل... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن مجال» و قد عرفت وجه المنع آنفأً.

(٢). هذا الإيراد من الشيخ الأعظم، فانه بعد ما أورد على كلام المحقق التقى بما تقدم من قوله: «فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين» استدرك عليه، و قال: «نعم لو ادعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات غير العلميه لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكليه، يرد عليه: أنه ان أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقه كثير منها للتكاليف الواقعيه التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجيه الظن... و ان أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الاخبار... فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول...» و حاصل ما أفاده: أنه - بعد عدم دلالة الإجماع و الضروره على وجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية للسنة - ان ادعى المحقق التقى (قده) وجوب العمل بالروايات الظنيه لأجل أن طرحها و عدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول: ان هذا الوجه ليس دليلا مستقلا على حجيه الظن الحاصل من الخبر الواحد، و ذلك لأنه ان استند في وجوب العمل بها إلى العلم بمطابقه كثير منها

ص: ٥٥٠

دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعيه، و اما إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم (١) بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الاخبار، ففيه (٢): ----- للتكاليف الواقعيه التى يعلم بوجود رعايتها، فمرجع ذلك إلى دليل الانسداد الآتى بيانه، و مقتضاه حجيه كل أماره كاشفه عن الواقع، لا خصوص الخبر. و ان استند فى لزوم العمل بها إلى العلم الإجمالى بصدور أكثر هذه الاخبار من الأئمه المعصومين عليهم السلام - حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالحاصل من خصوص الخبر - فمرجع ذلك إلى الوجه الأول المتقدم بيانه.

و الحاصل: أن مقتضى لزوم رعايه الأحكام الواقعيه - و عدم كون المكلف معذورا من قبلها، لتنجزها عليه - و ان كان وجوب العمل بهذه الاخبار، لأنها طرق إليها و حاكيه عنها، و لكن مرجعه اما إلى الوجه الأول و اما إلى دليل الانسداد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العلم الإجمالى.

(٢). جواب «و أما الإيراد» و قد أجاب المصنف عن هذا الإيراد هنا و فى حاشيه الرسائل بأن ملاك دليل المحقق التقى ليس هو العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه ليرجع إلى دليل الانسداد، و لا العلم الإجمالى بصدور جملة من الروايات المدونه فى الكتب المعتمده ليرجع إلى الدليل الأول العقلى، بل ملاكه العلم بوجود الرجوع إلى هذه الروايات فعلا حتى إذا لم يحصل علم إجمالى بصدور جملة منها أو علم إجمالى بتكاليف واقعيه يجب التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه. و عليه فمؤديات هذه الروايات أحكام فعليها لا بد من امتثالها، و لا فعليها للأحكام الواقعيه مع الغض عن قيام

ص: ٥٥١

أن ملا-كه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع (١) إلى الروايات فى الجملة إلى يوم القيامة «-» فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه. ----- الأمارات عليها، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: التكليف بالرجوع إلى الاخبار نفسيا، كما عرفت. =====

(-). لكن لا بد من استناد وجوب العمل بها - مع عدم حصول العلم بالواقع منها و احتمال مخالفتها له - اما إلى الجعل الشرعى و هو أول الكلام، و اما إلى العلم الإجمالى بصدور بعضها من المعصوم فيرجع إلى الوجه الأول، و اما إلى حكم العقل بتعين الامتثال الظنى فيرجع إلى دليل الانسداد، و عليه فيراد شيخنا الأعظم من عدم كون هذا الوجه دليلا مستقلا على حجيه الخبر الواحد فى محله، فتأمل فى المقام.

ص: ٥٥٢

فى الوجوه التى أقاموها على حجيه الظن، و هى أربعه:

### الأول (١): أن ( فى ) مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى

أو التحريمى مظنه الضرر ( للضرر ) و دفع الضرر المظنون لازم.

أدله حجيه مطلق الظن

\*\*\*\*\*

(١). تعرض لهذه الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه مطلق الظن شيخنا الأعظم (قده) قال بعد الفراغ من الوجه الثالث المتقدم ما لفظه: «فلنشرع فى الأدله التى أقاموها على حجيه الظن يعنى من غير خصوصيه للخبر... إلى أن قال: و هى أربعه: الأول: أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر» إلى آخر ما فى المتن. توضيح ما أفاده المصنف:

أن هذا الدليل مؤلف من صغرى و كبرى، أما الأولى - و هى التى أشار إليها بقوله: «أما الصغرى» فتقريبها: أن الظن بالحكم الإلزامى ملازم للظن بأمرين:

أحدهما: ترتب العقوبه على مخالفته، و الآخر: ترتب المفسده عليها ان كان الحكم هو الحرمه، و فوات المصلحه ان كان هو الوجوب بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.



و الوجه فى الاستلزام المزبور كون الحكم مترتباً على الملاك و عله لاستحقاق المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته، و من المعلوم أن الظن بالعله - و هى الحكم - يلازم الظن بالمعلول و هو استحقاق المثوبه أو العقوبه، كما أن العلم بها أو الشك فيها يوجب العلم بالمعلول أو الشك فيه. و عليه فالظن بالحكم الإلزامى مستلزم للظن بالضرر الدينوى أو الأخرى على مخالفته، أما الدينوى فلترتب الوقوع فى المفسده أو فوات المصلحه على مخالفته. و أما الأخرى فلترتب الظن بالعقوبه على مخالفته، فالصغرى - و هى ترتب الضرر الدينوى أو الأخرى على مخالفه الحكم المظنون - ثابتة.

و أما الكبرى - و هى التى أشار إليها بقوله: «و أما الكبرى...» - فحاصلها: أنه - بعد إثبات الملازمه بين الظن بالحكم و الظن بالضرر فى الصغرى - نقول: ان دفع الضرر المظنون لازم، لاستقلال العقل به و ان عزلنا العقل عن التحسين و التقييح كما هو مذهب الأشعرى، لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين و التقييح، لأن لزومه من الأمور الفطريه المجبوله عليها النفوس و لا- ربط له بالعقل، ضروره أن ملاك و جوب دفع الضرر هو كونه منافراً للطبع، كما أن ملاك جلب المنفعه هو كونها ملائمته للطبع، و هما مما اتفق عليه العقلاء حتى الأشعرى المنكر للحسن و القبح، حيث ان ما أنكره هو إدراك العقل بعض الأفعال على وجه يمدح أو يذم فاعله عليه، لا منافره بعض الأشياء للطبع أو ملائمته له، فانهما مما لا ينكره ذو فطره، و منه دفع الضرر و جلب المنفعه.

و بالجمله: فملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصرافى التحسين و التقييح العقلين حتى ينتفى لزوم دفعه بانتفاء ملاكه، فالتزامه

على مخالفته، أو الظن (١) بالمفسده فيها (٢) بناء (٣) على تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و أما الكبرى (٤) فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل (٥) «-» بالتحسين و التقيح، -----  
----- بلزوم دفع الضرر المظنون فى عرض التزامه بفعل ما استقل بحسنه و ترك ما استقل بقبحه بناء على قاعده  
التحسين و التقيح.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الظن بالعقوبه» يعنى: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلائم الظن بالعقوبه و المفسده، فكلمه «أو» هنا بمعنى  
الواو.

(٢). أى: فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم.

(٣). قيد لقوله: «أو الظن بالمفسده» إذ بناء على عدم التبعيه لا يكون الظن بالحكم ملازما للظن بالمفسده كما هو واضح.

(٤). و هى وجوب دفع الضرر المظنون، و قد عرفت توضيحه.

(٥). هذا رد لما أجاب به الحاجبى عن هذا الدليل العقلى من منع الكبرى و قد حكاه عنه شيخنا الأعظم، حيث قال: «و أجيب عنه  
بوجوه أحدها: ما عن الحاجبى و تبعه غيره من منع الكبرى، و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقيح العقليين احتياط  
مستحب لا واجب» ثم أجاب عنه، فراجع.

و حاصل ما أفاده المصنف - كما تقدم توضيحه -: أن وجوب دفع الضرر =====

(-). هذا التعميم غير ظاهر، لأنه بناء على عدم إدراك العقل للحسن و القبح لا معنى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل  
بحكم العقل، إذ مع عزله عن الإدراك لم يظن العقل بالضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، فالفطره كافيته فى الحكم بلزوم دفعه.

ص: ٥٥٥

لوضوح (١) عدم انحصار ملاك حكمه بهما (٢)، بل يكون التزامه (٣) (ملاكه التزامه) بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك (٤) و لو لم يستقل بالتحسين و التقيح مثل (٥) الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق (٦) عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و التقيح، فتدبر جيدا. ----- المظنون ليس منوطا بالقول بالتحسين و التقيح العقلين، لأن وجوب دفع الضرر من الأمور الفطرية و ان فرض عدم إدراك العقل حسن الأشياء و قبحها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للتعميم المتقدم بقوله: «و لو لم نقل».

(٢). أى: عدم انحصار حكم العقل بدفع الضرر المظنون في التحسين و التقيح، فالباء في «بهما» بمعنى «في».

(٣). أى: التزام العقل، فهو بالنصب خبر «يكون» و اسمه ضمير مستتر راجع إلى «ملاك حكه» و قد صرح به في بعض النسخ، و على كل حال فيكون قوله: «مثل الالتزام» حالا من «التزامه» و بناء على عدم التصريح باسم «يكون» فالأولى جعل «التزامه» اسمه، و «مثل الالتزام» خبره.

(٤). أى: بما هو ضرر مظنون أو محتمل.

(٥). يعنى: أن حكم العقل بدفع الضرر المظنون و المحتمل نظير حكمه بفعل ما استقل بحسنه بناء على قاعده التحسين و التقيح العقلين.

(٦). بصيغه المجهول، أى: و لأجل عدم انحصار حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في التحسين العقلى أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في قاعده التحسين، و كان الأولى ذكر فاعله حتى يلائم قوله: «مع خلافهم».

ص: ٥٥٦

\*\*\*\*\*

(١). لا يخفى أنه قد أجب عن هذا الدليل العقلى المؤلف من صغرى و كبرى تاره بمنع الكبرى و أخرى بمنع الصغرى، أما منع الكبرى فلما كانت هى مسلمه عند المصنف لم يتعرض للمناقشه فيها بل رد ما عن الحاجبى فى منعها بقوله قبل أسطر: «و لو لم نقل بالتحسين و التقييح... إلخ» و قد تقدم توضيحه آنفا.

و أما منع الصغرى، فهو الذى أشار إليه بقوله: «و الصواب فى الجواب... إلخ» و توضيحه: أنه اما أن يكون المراد بالضرر المذكور فى صغرى الدليل العقوبه أو يكون المراد به المفسده، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد الدليل العقوبه أو يكون المراد به المفسده، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبه، الثانى: أن يراد به المفسده، فان كان الاحتمال الأول معنا الملازمه بين الظن بالحكم و الظن بالعقوبه على مخالفته، وجه المنع: أن الملازمه بينهما منوطه بثبوت هذه الملازمه بين وجودهما فى الواقع حتى يكون الظن بأحد المتلازمين ظنا بالملازم الآخر، كالظن باستقبال الكعبه لمن ظن باستدبار الجدى ممن يكون فى أواسط العراق، فان الملازمه حيث تكون بين نفس الاستدبار و الاستقبال، فالتلازم يتحقق فى جميع المراحل من العلم و الظن و الشك. و المقام ليس كذلك، ضروره أن مطلق مخالفه الحكم الواقعى لا يستلزم استحقاق العقوبه، بل المستلزم له هو خصوص مخالفه الحكم المنجز.

و ان شئت فقل: ان استحقاق العقوبه ليس من لوازم جميع مراتب الحكم، بل خصوص مرتبته الأخيره - و هى التنجز -، فاستحقاق العقوبه من لوازم المعصيه التى هى خصوص مخالفه الحكم المنجز، و من المعلوم أن الظن بالحكم - مع الشك فى اعتباره - لا يستلزم الظن باستحقاق العقوبه، و لا الشك فيه، بل يقطع بعدم الاستحقاق، إذ مع عدم تنجز الحكم الواقعى لا تعد مخالفته معصيه حتى يترتب عليها استحقاق العقوبه.

أما العقوبة (١) فلضروره عدم الملازمه بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبه على مخالفته، لعدم الملازمه بينه (٢) و العقوبه على مخالفته، و انما الملازمه بين خصوص معصيته (٣) و استحقاق العقوبه عليها، لا بين (٤) مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها «-». --

هذا كله فى منع الصغرى بناء على الاحتمال الأول أعنى كون المراد بالضرر العقوبه، و أما منعها بناء على الاحتمال الثانى و هو كون المراد به المفسده، فسيأتى إن شاء الله تعالى.

ثم ان ما أفاده فى الجواب بمنع الصغرى - على تقدير أن يراد بالضرر العقوبه - قد سبقه فيه شيخنا الأعظم، قال (قده): «فالأولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنه ان أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعه، فان استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب أو التحريم الواقعيين... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: أما إذا كان المراد بالضرر العقوبه فهى ممنوعه، لضروره عدم الملازمه... إلخ، و قد مر توضيحه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «مخالفته» فى الموضوعين راجع إلى التكليف، و كان الأولى تكرار كلمه «بين» بأن يقال: «بينه و بين العقوبه» و غرضه: أنه لا- ملازمه بين التكليف و بين العقوبه على مخالفته حتى تثبت الملازمه بين ظنيهما، ضروره تحقق الانفكاك بينهما فى صوره الجهل بالتكليف.

(٣). و هى مخالفه التكليف المنجز، فضميره راجع إلى التكليف.

(٤). عطف على «الملازمه» يعنى: أن الظن بالعقوبه متفرع على ثبوت التلازم =====

(-). هذه الكلمه مستدركه، لأن المقصود نفي الملازمه بين مطلق المخالفه

ص: ٥٥٨

و مجرد الظن به (١) بدون دليل على اعتباره لا يتنجز (٢) به كى يكون مخالفته عصيانه.

الا أن يقال (٣): ان العقل و ان لم يستقل بتنجزه ----- بين مطلق المخالفه و ان لم تكن معصيه و بين نفس العقوبه، و ليس الأمر كذلك، بل الملازمه كما عرفت تكون بين المعصيه و بين استحقاق العقوبه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتكليف، يعنى: أن مجرد الظن بالحكم - إذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن - لا يوجب الظن باستحقاق العقوبه، لأن الظن غير المعتمد بحكم الشك فى عدم كون مخالفته سببا للاستحقاق، فيقطع بعدم الاستحقاق فى الظن غير المعتمد.

(٢). أى: لا- يتنجز التكليف بالظن الهدى لا- دليل على اعتباره حتى يكون مخالفته عصيانا للتكليف الواقعى، و ضميرا «اعتباره، مخالفته» راجعان إلى مجرد الظن.

(٣). غرضه الإشكال على الجواب و تصحيح الدليل العقلى، و توضيحه: أن العقل و ان لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبه، الا أنه لاحتمال بيانه الظن للحكم الواقعى لا يحكم أيضا بعدم استحقاق العقوبه، فتكون العقوبه محتمله، و حينئذ فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا. =====

العقوبه، و هو استفاد من العبارة بلا حاحه إليها، و يمكن توجيه العبارة بجعل كلمه «بنفسها» صفه للعقوبه، و إرجاع ضميرها إلى المخالفه، بأن يكون المراد نفي الملازمه بين مطلق المخالفه و العقوبه الناشئه عن مطلق المخالفه، فيكون نفي العقوبه من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

ص: ٥٥٩

لا يقال: ان مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة لا الشك فيها و احتمالها.

فانه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمه بين الحكم بوجوده الواقعي و بين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه موجبا للعلم بالعقوبة و الظن بها و الشك فيها، إذ لا يتصور التفكيك بين المتلازمين فى شىء من المراحل، بل غرضه عدم استقلال العقل بقبح العقوبة مع احتمال بيانها الظن، و مع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف و بين الظن بالعقوبة.

و بالجمله: يكون العقاب فى المقام محتملا، و العقل يستقل بوجود دفعه كالعقاب المظنون، هذا. و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا الإشكال و أجاب عنه، و لكن المصنف ارتضاه و لم يجب عنه و لم يكن له وجه كما ذكرناه فى التعليقه، قال فى الرسائل ما لفظه: «اللهم الا أن يقال: ان الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، و أما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا- يستقل العقل بقبح المؤاخذة، و لا إجماع أيضا على أصالة البراهة فى موضع النزاع، و يردده أنه... إلخ» فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتنجز التكليف بمجرد الظن به، و «بحيث» تفسير للتنجز.

(٢). يعنى: أن العقل كما لا يستقل بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة، بل يحتمل العقوبة معه، لما عرفت من احتمال كون هذا الظن بيانا للحكم الواقعي، و معه لا يستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة.

بعدم استحقاقها معه (١)، فيحتمل العقوبه حينئذ (٢) على المخالفه. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه  
(٣) جدا «-» لا سيما (٤) «--» إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى. -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعدم استحقاق العقوبه مع الظن بالتكليف.

(٢). أى: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبه مع الظن.

(٣). لاحتتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بياناً و منجزاً له، كاحتمال التكليف المنجز فى الشبهات البدويه قبل الفحص،  
حيث يستقل العقل بإيجابه الاحتياط.

(٤). وجه الخصوصيه هو أهميه العقوبه الأخرويه من الدينويه بمراتب. =====

(-). بل بعيده جدا، لما تقدم فى أول بحث الأمارات غير العلميه من أن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره و ان  
كان حجه واقعا، لأن البيان الرافع لموضوع البراءه العقليه و المصحح للعقوبه هو الحجه الواصله إلى المكلف، فلا- يكفى فى  
تصحيح العقوبه مجرد جعل الحجه لشيء مع عدم وصوله إلى العبد كما هو واضح. و عليه فالظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره  
لا- يستلزم العقوبه على مخالفته، فليست العقوبه محتمله حتى يحكم العقل بلزوم دفعها كحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون. نعم  
تصح هذه الدعوى فى أطراف العلم الإجمالى.

(--). هذه الجملة مستدركه، إذ الكلام فى منع الصغرى على تقدير إرادته خصوص العقوبه من الضرر، كما تقدم بقوله: «أما  
العقوبه» فالكلام حول الضرر بمعنى العقوبه لا مطلق الضرر حتى يتجه قوله: «لا سيما».

ص: ٥٦١



\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «أما العقوبه» أى: و أما إذا كان المراد بالضرر المذكور فى صغرى الدليل هو المفسده فلأنها... إلخ، و هذا هو الاحتمال الثانى فى المراد من الضرر المذكور فى صغرى الدليل، و قد أجاب عنه بوجهين، ثانيهما ما سيذكره بقوله: «مع منع كون الأحكام تابعه... إلخ»، و أولهما ما ذكره هنا بقوله: «فلأنها و ان كان الظن... إلخ» و سنبه فى توضيح الوجه الثانى على أنه كان الأولى تقديمه على هذا الوجه الأول، و كيف كان فتوضيح هذا الوجه الأول: أن المفسده و ان كانت مظنونه بظن التكليف، حيث ان الملاكات من قبيل الأمور التكوينية و الخواص المترتبة على الأشياء التى لا- تنفك عنها، فالظن بالتكليف كالعلم به و الشك فيه مستلزم للظن بالملا-ك أو العلم به أو الشك فيه، فان الملازمه بين الحكم و بين ملاكه ثابتة فى جميع المراحل، بخلاف العقوبه كما عرفت، فلا- يمكن التفكيك بين الظن بالحكم و بين الظن بملاكه، الا أن هذا التكليف اما أن يكون هو الحرمة، و اما أن يكون هو الوجوب، فان كان هو الوجوب كانت المفسده المظنونه - لو خولف الوجوب المظنون - هو فوات المصلحه، و سيأتى التعرض له عند قول المصنف: «و أما تفويت المصلحه... إلخ». و ان كان هو الحرمة، فالمفسده و ان كانت مظنونه حينئذ، الا أن المفسده على قسمين، فانها قد تكون نوعيه و قد تكون شخصيه، فان كانت نوعيه لم توجب ضررا على الفاعل كإيذاء أحد معاندى الدين فى مركز أهل الديانه، فانه لا يوجب ضررا على الفاعل و ان كان ضررا على المؤمنين القاطنين فى أقطار أعداء الدين، فالمفسده النوعيه توجب قبح الفعل، لكنها ليست ضررا على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به، فنفس عنوان المفسده ليس ضررا و لا ملازما له.

فلأنها و ان كان الظن بالتكليف يوجب (١) الظن بالوقوع فيها لو خالفه، الا أنها ليست بضرر على كل حال (٢)، ضروره (٣) أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حرازه و منقصه في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر -----

و ان كانت المفسده شخصيه، فالعقل و ان حكم بوجوب دفعها، لأنه ضرر على شخص الفاعل، لكن لزوم دفعها منوط بإحرازها علماً أو ظناً، و ما لم يحرز ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه و التلخص منه، فان المورد شبهه موضوعيه تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا ما أفاده المصنف في منع الصغرى، و لكن شيخنا الأعظم منعها بوجه آخر، و ناقش المصنف فيه في حاشيه الرسائل، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). للملازمه الواقعيه بين التكليف بوجوده الواقعي و بين ملاكته، و من المعلوم أن هذه الملازمه تتحقق في صورته العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه، و ضمائر «فلأنها، فيها، أنها» راجعه إلى المفسده، و ضمير «خالفه» إلى التكليف.

(٢). يعنى: أن المفسده ليست ضرراً مطلقاً و ان كانت نوعيه، بل هي ضرر ان كانت شخصيه فقط.

(٣). تعليل لعدم كون المفسده ضرراً مطلقاً، تقريبه: أن «القيح» أعم من الضرر، فالمفسده - و لو كانت نوعيه - توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضرراً، فلا ملازمه بين القبح و بين الضرر الشخصى الذى هو مورد قاعده دفع الضرر المظنون كما لا يخفى.

ص: ٥٦٣

عليه (١) أصلاً كما لا يخفى.

و أما تفويت المصلحه (٢)، فلا- شبهه في أنه ليس فيه (٣) مضره، بل ربما يكون في استيفائها (٤) المضره كما في الإحسان بالمال، هذا.

مع منع (٥) كون الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد في الأمور بها -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الفاعل، و ضمير «عليه» المتقدم راجع إلى الفعل.

(٢). غرضه منع الصغرى - أعنى كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر - مطلقاً سواء كان المظنون الحرمة أم الوجوب. أما الحرمة، فقد تقدم الكلام فيها، و أما الوجوب - و هو المقصود بالذكر فعلاً - فمحصل ما أفاده في وجهه: أن مخالفه الوجوب المظنون لا- توجب الا- الظن بفوات المصلحه، و من المعلوم أن فوات المصلحه ليس ضرراً - أى نقصاً - بل عدم نفع، و من الواضح أن تحصيل النّفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون.

و قد تحصل من جميع ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلى: أن الملازمه المدعاه بين الظن بالحكم و الظن بالضرر ممنوعه سواء كان الحكم المظنون وجوباً أم حرمة، و سواء أريد بالضرر الضرر الدنيوى - أعنى المفسده - أم الأخرى أعنى العقوبه، و عليه فلا يكون الظن بالحكم حجه.

(٣). أى: في تفويت المصلحه، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: استيفاء المصلحه، و غرضه: أن فوات المصلحه لا يكون مطلقاً ضرراً، لعدم كونه نقصاً، بل قد يكون الضرر في استيفائها كما في استيفاء مصلحه الإحسان بالمال و الجهاد، فان الأول موقوف على الضرر المالى و الثانى على الضرر النفسى.

(٥). هذا ثانى الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى بناء على الاحتمال

ص: ٥٦٤

و المنهى عنها، بل انما هي تابعه لمصالح فيها (١) كما حققناه فى بعض فوائدنا «-» .  
- الثانى - أعنى ما إذا أريد بالضرر المذكور فيها المفسده - وهذا الوجه ناظر إلى إنكار أصل تبعيه الأحكام للمصالح و  
المفاسد، و كان الأولى تقديمه على الوجه الأول المتقدم بقوله: «فلأنها و ان كان الظن... إلخ» لتقدمه عليه طبعاً، فكان المناسب  
أن يقول هكذا: «أما المفسده ففيها أولاً عدم تسليم كونها فى الفعل و ثانياً منع كونها ضرراً على كل حال».

و كيف كان فتوضيح هذا الوجه الثانى: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسده أو فوات المصلحه، إذ هذه الملازمه مبنيه  
على حصر المصالح و المفاسد فى متعلقات التكاليف حتى تكون مخالفه العبد سبباً للوقوع فى المفسده أو فوات المصلحه. و أما  
إذا كانتا فى نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، و لا ربط لهما بمخالفه العبد و موافقته للحكم المظنون.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى نفس الأحكام. =====

(-). لم نظفر بذلك فيما بأيدينا من فوائده المطبوعه مع حاشيته على الفرائد، بل فيها ما يكون ظاهراً أو صريحاً فى تبعيه الأحكام  
للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، حيث قال فى الفائده التى عقدها لتحقيق ما اشتهر من الملازمه بين حكم العقل و الشرع ما  
لفظه: «فهاهنا دعويان: الأولى: عدم لزوم الإلزام شرعاً بما ألزم به عقلاً. الثانية: لزوم أن لا يلزم شرعاً إلا بما يلزم به عقلاً، و ذلك  
لأن الطلب الحقيقى و البعث الجدى الإلزامى لا- يكاد أن يكون إلا- بملاك يكون فى المطلوب و المبعوث إليه، و لا يكاد أن  
يكون فيه بالنسبه إليه تعالى ملاك إلا المصلحه الذاتيه أو العارضه بسبب بعض الوجوه الطارئه، حيث لا يعقل فى حقه تبارك و  
تعالى غرض و داع آخر.

ص: ٥٦٥

ان قلت: نعم، ولكنه يكفى حسن التكليف و ثبوت المصلحه فى (من) نفس الطلب و الإلزام من دون أن يكون مصلحه و مفسده فى الواجب و الحرام، كما هو كذلك فى غير مورد من الموارد منها الأوامر الامتحانيه، و منها الأمر فى الواجبات و المستحبات العباديه، إذ الطلب فيهما لم يتعلق بالراجح و ما فيه المصلحه، فانها بدون قصد القربه غير راجحه و لا مما فيها المصلحه، مع أنها كذلك متعلقه للطلب.

إلى أن قال: و منها أوامر التقيه، بدهه أنه لا حسن الا فى نفسها لا فى المأمور بها.

قلت: الطلب الحقيقى و الإلزام الجدى و البعث الواقعى لا- يكاد أن يتعلق بشىء ما لم يكن فيه بذاته أو بالوجه و الاعتبار الطارئه عليه خصوصيه موافقه للغرض داعيه إلى تعلق الطلب به حقيقه، و الا كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح، و هذا واضح، و لا يكون تلك الخصوصيه بالنسبه إليه تعالى الا المصلحه المرجحه لصدورها عقلاً كما لا يخفى.

و أما الأوامر الامتحانيه فليست بأوامر حقيقه بل صوريه، إذ لا إرادته، فلا طلب و لا بعث عن جد، و الكلام انما هو فى التكليف الحقيقى لا الصورى. نعم بناء على عدم اتحاد الطلب و الإراده يمكن أن يكون فيها الطلب الحقيقى مع عدم الإراده، و قد عرفت فى بعض الفوائد اتحادهما بما لا مزيد عليه» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه. و لا يخفى أن قوله: «كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا- مرجح» كالصريح فى تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد كما هو مذهب المشهور.

و أفاد نظير ما ذكره هنا فى حاشيته على الرسائل فيما يتعلق بهذا الدليل العقلى، قال (قده): «ثانيها: أن الأحكام الواقعيه و ان كانت على المشهور بين

و بالجمله (١): ليست المفسده و لا- المنفعه الفائته اللتان فى الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضره (٢)، و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من (٣)الأفعال على القول باستقلاله -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا حاصل ما ذكره فى الوجه الأول و مزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون...» و توضيحه: أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شىء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد إلى الفاعل أو ضرر وارد عليه، بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك، فعلى القول باستقلال العقل بالحسن و القبح لا يتوقف حكمه بهما على النفع و الضرر الشخصيين، بل يكفى فى اتصاف الفعل بالحسن و القبح المصلحه و المضره النوعيتان كما لا يخفى.

(٢). خبر «ليست المفسده».

(٣). بيان للموصول فى الموضوعين. =====

لعدليه تابعه للمصالح و المفاسد التى تكون فى نفس المأمور بها و المنهى عنها، لا- المصالح فى نفس الأمر و النهى، الا أن مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى لا يوجب ظنا بالضرر».

نعم فى ذيل عبارته احتمال عدم تبعيه الأحكام لهما، قال: «مع احتمال عدم كون الأحكام تابعه لهما، بل تابعه لما فى أنفسها من المصلحه، فلا يكون حينئذ ظن بهما أيضا... إلخ».

ثم ان قيام المصلحه بنفس الأمر دون المتعلق يتصور تاره بقيامه بامثال المأمور به و أنه منقاد لأمر مولاه أم لا، و أخرى بقيامه بفعل الأمر، كالمصلحه فى تشريع الأحكام و إتمام الحججه على العبد بقطع عذره الجهلى. و الظاهر أن مراده القسم الثانى لا الأول.

ص: ٥٦٧

بذلك (١) هو (٢) كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا (٣) واضح، فلا مجال (٤) لقاعده دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا.

و لا استقلال (٥) للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه، و ضمير «باستقلاله» راجع إلى العقل.

(٢). خبر «و ليس مناط» و ضمير «كونه» راجع إلى الموصول فى الموضوعين المراد به الأفعال.

(٣). أى: ما ذكرناه بقولنا: «و ليس مناط حكم العقل... إلخ» واضح.

(٤). لما عرفت من عدم كون الظن بالحكم من صغرياتهما من غير فرق فى ذلك بين الضرر الأخرى و الدينوى، و من دون تفاوت أيضا فيه بين كون الحكم المظنون وجوبيا و تحريما.

(٥). غرضه دفع ما قد يتوهم من أن المفسده و ان لم تكن ملازمه للضرر حتى يكون الظن بها صغرى لكبرى و جوب دفع الضرر المظنون - بأن يقال: الظن بالمفسده ظن بالضرر، و كل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسده المظنونه يجب دفعها - الا أن هنا قاعده أخرى يكون الظن بالمفسده من صغرياتهما، و هى حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده و ترك ما فيه احتمال المصلحه، فالظن بالحكم ملازم للظن بالمفسده، و يصير من صغريات هذه القاعده، بأن يقال:

الظن بحرمه شىء مثلا- مستلزم لاحتمال المفسده فى فعله، و كل ما احتمل المفسده فى فعله ففعله قبيح، فالظن بحرمه شىء مستلزم لقبح فعله، هذا.

و قد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بما حاصله: عدم تسليم هذه القاعده، فانه لم يظهر استقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسده. نعم هذا الحكم مسلم

ص: ٥٦٨

احتمال المصلحه، فافهم (١).

## الثاني (٢): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على

الراجح و هو قبيح.

وفيه: أنه (٣) ----- فيما إذا تنجز الحكم كما في أطراف العلم الإجمالي، وليس المقام منه.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف: عدم حجيه الظن بالحكم من حيث صغرويته لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون، ولا لكبرى حكم العقل بقبح ما فيه احتمال المفسده، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعده دفع الضرر المظنون... إلخ» لما تقدم منه من أن المفسده قد تكون من الإضرار أحيانا، ولازمه أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، وقد تقدم منه أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون.

(٢). هذا الوجه العقلي المذكور في الرسائل بمثل ما في المتن، و توضيحه:

أنه يدور الأمر بين العمل بالظن بالحكم و بين العمل بالشك و الوهم فيه، و من المعلوم تقدم الظن عليهما، و إلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و فساده بمكان من الوضوح.

(٣). أجاب شيخنا الأعظم عن الدليل المذكور بوجهين: أحدهما جواب نقضى، و قد نقلناه فى التعليقه، و ثانيهما جواب حلى «-» حيث قال: «و ثانيا =====»

(-). قال الشيخ: «فالأولى الجواب أولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمه بالعمل بالإجماع أو الضروره». و لعل إعراض المصنف عن نقله لعدم صحته، حيث ان النهى عن الظنون الممنوعه موجب لجواز العمل بموهوماتها، و لازمته ترجيح المرجوح على الراجح، لكن ليس كذلك، إذ لا دلالة للمنع عن العمل



لا يكاد يلزم منه ذلك (١) الا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه (٢) لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً (٣) -----  
----- بالحل، و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقاً بالواقع و لم يمكن  
الاحتياط... إلى أن قال: و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح... إلى أن قال:  
فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتى... إلخ» و قد اختار المصنف (قده) هذا الجواب الحلى، و توضيحه: أن هذا  
الدوران انما يتحقق فيما إذا لزم الأخذ بالمظنون و أخويه و لم يمكن الجمع بينهما عقلاً، لاختلال النظام، أو شرعاً، للعسر و  
الهرج، فحينئذ إذا ترك العمل بالظن دفعاً للمحذور العقلي أو الشرعي لزم ترجيح المرجوح - و هو الشك و الوهم - على  
الراجح و هو الظن، و من المعلوم أنه لا يجب العمل بالمظنون و أخويه إلا بعد تماميه مقدمات الانسداد، و معها لا يكون هذا  
الوجه دليلاً مستقلاً، بل هو خامسه مقدمات الانسداد، و سيأتى فى دليله وجه لزوم الجمع بين المظنون و أخويه الا إذا منع عنه  
مانع عقلاً أو شرعاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح.

(٢). أى: بطرف الظن و هو الوهم.

(٣). لاختلال النظام. =====

ها على جواز العمل بموهوماتها، إذ لا ملازمه بينهما أصلاً. هذا مضافاً إلى أن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح  
معلق على عدم منع الشارع عن العمل ببعض الظنون، إذ مع منع الشارع عن العمل ببعضها لم يبق راجح حتى يكون غيره - أعنى  
الموهوم - مرجوحاً ليقبح ترجيحه عليه كما لا يخفى.

ص: ٥٧٠

أو عدم وجوبه شرعا (١) ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد (٢)، و  
الا (٣) كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو -----

\*\*\*\*\*

(١). لاستلزام الاحتياط التام للعسر المنفى، و ضمير «وجوبه» راجع إلى الجمع بينهما، و ضميرا «طرفه، ترجيحه» راجعان إلى الظن،  
و «بينهما» إلى الظن و طرفه.

(٢). توقف دوران الأمر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد واضح، لأنه - بعد أن وجب عقلا امتثال الأحكام و لم  
يجب أو لم يجز الاحتياط التام - يدور الأمر بين العمل بالمشكوكات و الموهومات و إهمال المظنونات و بين العمل بهذه و  
طرح المشكوكات و الموهومات، فمقتضى المقدمه الأخيره من مقدمات دليل الانسداد الآتى - و هى قبح ترجيح المرجوح على  
الراجح - هو تعيين الأخذ بالظن، و طرح المشكوك و الموهوم، ففى الحقيقه يكون هذا الدليل المقدمه الأخيره من مقدمات  
الانسداد، و ليس دليلا آخر، فتأمل جيدا.

(٣). أى: و مع قطع النظر عن مقدمات دليل الانسداد كان اللازم... و غرضه:

أن دوران الأمر بين الأخذ بالظن و بين الأخذ بطرفه منوط بمقدمات الانسداد، إذ مع اختلالها و عدم تماميتها يجب الرجوع إلى  
العلم أو العلمى ان كانت إحدى مقدماتها - و هى انسداد باب العلم و العلمى - منتفيه بأن كان باب العلم أو العلمى مفتوحا، أو  
الرجوع إلى الاحتياط ان كانت مقدمه أخرى من مقدماته - و هى بطلان الاحتياط أو البراءة - منتفيه بأن أمكن الاحتياط، أو لم  
تبطل البراءة على ما سيأتى توضيحه فى دليل الانسداد.

ص: ٥٧١

غيرهما (١) (غيرها) على حسب اختلاف الأشخاص (٢) أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقه الحال.

### الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (٣) قدس سره

من «أنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى ذلك (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). كالاتصحاب و فتوى المجتهد، هذا بناء على ما في أكثر النسخ، و الأولى - كما في بعضها «غيرها» لرجوع الضمير إلى جميع ما ذكر، لأنها ذكرت على نسق واحد.

(٢). لاختلافهم في استظهار الحجية من الأدله المتقدمه، فإذا استظهر اعتبار الاخبار، كان باب العلمى مفتوحاً، و معه لا مجال للرجوع إلى غيره من الأصول و غيرها، و كذا الحال بالنسبه إلى سائر المقدمات، فان اختلافهم فيها في غايه الوضوح. و على كل حال، فجواز الرجوع إلى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذا الوجه العقلى لا يثبت حجيه الظن إلا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد إليه، فلا وجه لعدّه دليلاً مستقلاً.

(٣). و هو السيد المجاهد (قده) و قد حكاه شيخنا الأعظم عنه أيضا بمثل ما في المتن، و توضيحه: أنا نعلم بوجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى هذا العلم الإجمالى الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً، و ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن لما كان هذا الاحتياط موجبا للعسر و الحرج، فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و الحرج هو العمل بالاحتياط فى المظنونات و طرحه فى المشكوكات و الموهومات، لأذن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

(٤). أى: العلم الإجمالى، و قوله «كذلك» أى: و لو موهوماً.

ص: ٥٧٢

وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعده نفى الحرج عدم وجوب ذلك (١) كله، لأنه (٢) عسر أكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء ( و نفى ) الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد، فانه (٣) بعض مقدمات دليل -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: عدم وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة.

(٢). أى: لأن وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة عسر أكيد.

(٣). أى: فان هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، و حاصل ما أفاده فى رده:

أن هذا الوجه هو أولى مقدمات الانسداد و هى العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرمات فى الشريعة، و كذا يتضمن المقدمه الرابعه و هى عدم وجوب الاحتياط التام، لكونه مستلزما للعسر و الحرج الشديدين، و للمقدمه الخامسه أيضا و هى العمل بالمظنونات، و رفع العسر بطرح المشكوكات و الموهومات، فليس هذا وجهها آخر فى قبال دليل الانسداد. و هذا الجواب أفاده الشيخ بقوله: «و فيه أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتى، إذ ما من مقدمه من مقدمات ذلك الدليل الا و يحتاج إليها فى إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتى يظهر لك حقيقه

ص: ٥٧٣

الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه (١) لا يكون دليلا (٢) ----- «الحال»  
(-) .

ثم ان الفرق بين هذا الوجه و بين الوجه الثانى هو: أن هذا الوجه مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، و الوجه الثانى ليس فيه الا مقدمه واحده من مقدماته و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلاحظ و تأمل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع سائر المقدمات لا يكون هذا الدليل دليلا آخر غير دليل الانسداد.

(٢). هذا هو الصواب كما فى بعض النسخ، فما فى أكثرها من «دليل» بالرفع من سهو النساخ. =====

(-). و يرد على هذا الدليل ما أورده عليه شيخنا الأعظم ثانيا بقوله: «مع أن العمل بالاحتياط فى المشكوكات أيضا كالمظنونات لا- يلزم منه حرج قطعاً، لقله موارد الشك المتساوى الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط، و دعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه أيضا فى المشكوكات فى غاية الضعف و السقوط».

بل يرد عليه ثالثا: أن مقتضاه ليس حجية الظن، بل وجوب العمل به احتياطاً، لأن الظن حيثئذ من أطراف العلم الإجمالى، فلا خصوصيه فيه توجب حجتيه، و عليه فيجب العمل بالمشكوكات و الموهومات أيضا، غاية الأمر:

أن الاحتياط - لما كان مستلزما لاختلال النظام أو العسر و الحرج - تتضيق دائرته بما لا يلزم منه هذان المحذوران و ان أوجب العمل ببعض الموهومات فضلا عن المشكوكات.

ص: ٥٧٤

آخر، بل ذاك الدليل (١).

### الرابع: دليل الانسداد (٢)، و هو مؤلف من مقدمات (٣)

#### اشاره

يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشافا (٤) على ما تعرف، و لا- يكاد يستقل بها بدونها (٥)، و هي  
خمسه ( خمس ) «-» -----

\*\*\*\*\*

(١). بنصب «الدليل» على أنه خبر ل «يكون» محذوف، يعنى: بل يكون هذا الدليل هو ذاك الدليل - أى دليل الانسداد - بعينه،  
أو برفعه على أنه خبر لمبتدأ محذوف، يعنى: بل هذا الدليل هو ذاك الدليل.

دليل الانسداد

(٢). لا يخفى أنه قد جرى اصطلاح الأصوليين على تسميه الظن الذى يكون مستند حجيته دليل الانسداد بالظن المطلق، و الظن  
الذى يكون مدرك اعتباره غير دليل الانسداد بالظن الخاصّ.

(٣). المراد بها مطلق ما يتوقف عليه الشىء، لا خصوص المقدمه باصطلاح الميزانيين.

(٤). سيظهر تفسيرهما إن شاء الله تعالى.

(٥). يعنى: و لا يكاد يستقل العقل بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشافا بدون هذه المقدمات. =====

(-). لا يخفى أن الشيخ (قده) جعل المقدمات أربعا، و لم يذكر المقدمه الأولى التى ذكرها فى المتن، و الحق إسقاطها، لعدم  
توقف الاستنتاج عليها، لكفايه الاحتمال فى تنجز التكاليف الإلزاميه الواقعيه فى أخذ النتيجة من دليل الانسداد. نعم يكون العلم  
الإجمالى من براهين المقدمه الثانيه كما سيأتى.

ص: ٥٧٥

أولها: أنه يعلم (١) إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة.

ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمى (٢) إلى كثير منها (٣).

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها (٤) أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميه كثيرة فى مجموع المشتبهات التى هى أطراف العلم الإجمالى الكبير. و قد تقدم فى التعليقه أن عبارته شيخنا الأعمم خاليه عن هذه المقدمه، حيث قال: «الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد و هو مركب من مقدمات: الأولى: انسداد باب العلم و الظن الخاصّ فى معظم المسائل الفقهيّه» و قال المصنّف فى حاشيته على الرسائل:

«لا يخفى أن الأولى: جعل المقدمه الأولى هو العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه علينا فى الشريعة و ان كان ذلك بين اللزوم لما جعله أولى المقدمات، بداهه أن وضوح المقدمه لا يوجب الاستغناء عنها، فيكون الدليل مركباً من مقدمات خمس... إلخ».

(٢). المراد به الأمارات المعتره غير العلميه كخبر الواحد.

(٣). أى: من التكاليف، و هذه هى المقدمه الأولى التى ذكرها الشيخ (قده) و هى العمده فى الاستنتاج من هذا الدليل، بل قيل: ان بعض المتقدمين اقتصر على هذه المقدمه فى أخذ النتيجة، و المتأخرون هم الذين أضافوا إليها سائر المقدمات.

(٤). هذا الضمير و ضمير «إهمالها» راجعان إلى التكاليف.

(٥). أى: الاحتياط التام فى جميع الأطراف من المظنونات و المشكوكات و الموهومات، و سيأتى وجه عدم وجوبه أو عدم جوازه فى الجملة إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٧٤

فى أطراف علمنا (١)، بل لا يجوز فى الجملة، كما لا يجوز الرجوع (٢) إلى الأصل فى المسأله من استصحاب و تخيير و براءه و احتياط (٣).

خامسها: أنه كان «-» ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل (٤) العقل حينئذ بلزوم الإطاعه الظنيه لتلك التكاليف المعلومه، و الا (٥) لزم بعد انسداد باب العلم و العلمى بها اما إهمالها و اما لزوم

\*\*\*\*\*

(١). أى: علمنا الإجمالى بوجود تكاليف كثيره فى الشريعه المقدسه.

(٢). يعنى: الرجوع إلى الطرق المقرره للجاهل من الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه، أو الرجوع إلى الأصل فى المسأله من البراءه و الاستصحاب و التخيير و الاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذى يرى انفتاح باب العلم و العلمى، فليس له الرجوع و لا الإرجاع إلى المجتهد الانفتاحى، لأنه بنظر الانسدادى جاهل بالاحكام.

(٣). المراد به أصاله الاحتياط فى المسأله، لا الاحتياط التام الجارى فيها و فى غيرها.

(٤). هذا نتيجته المقدمات الخمس بنحو الإجمال، يعنى: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الإهمال، و عدم جواز الرجوع إلى الطرق المزبوره، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح - أى ترجيح الشك و الوهم على الظن - فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الظن فى امتثال التكاليف.

(٥). أى: و ان لم يستقل العقل بلزوم الإطاعه الظنيه لزم أحد هذه التوالى =====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «خامسها أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح» حتى يلائم قوله: «فيستقل العقل» لترتب حكم العقل على جميع ما تقدم.

ص: ٥٧٧



الاحتياط فى أطرافها، و اما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعه الشكيه أو الوهميه مع التمکن من الظنيه، و الفرض بطلان كل واحد منها.

## أما المقدمه الأولى

فهى و ان كانت بديهيه، الا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الاخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام التى (١) تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتره، و معه (٢) لا موجب للاحتياط الا فى خصوص ما فى الروايات «-». --- الباطله التى سيأتى وجه بطلانها فى شرح المقدمات، فهنا قضيه منفصله حقيقه مانعه الخلو ذات أطراف كثيره هكذا: اما أن يلزم - بحكم العقل - الإطاعه الظنيه، أو إهمال الأحكام، أو الاحتياط فى أطرافها، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعه الشكيه و الوهميه مع فرض التمکن من الظنيه، و التوالى كلها باطله، لما سيأتى، فيتعين المقدم و هو الاكتفاء بالإطاعه الظنيه، و هو المطلوب، فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد اما فرد، و اما زوج، لكنه ليس بزواج لعدم انقسامه إلى متساويين، فهو فرد.

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل «الاخبار الصادره» و ضمير «أنه» للشأن، و «بما فى الاخبار» متعلق ب «انحلال» يعنى: ينحل العلم الإجمالى بالتكاليف بالأخبار الصادره عن الأئمه عليهم السلام الموجوده فى ضمن الروايات المدونه فى الكتب الأربعة.

(٢). أى: و مع الانحلال لا موجب للاحتياط، إذ الموجب للاحتياط التام =====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «الا فى خصوص ما بأيدينا من الروايات المشتمله على تلك الاخبار الصادره».

ص: ٥٧٨

و هو (١) غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، و لا إجماع على عدم وجوبه و لو (٢) سلم -----  
----- هو وجود العلم الإجمالى الكبير، و المفروض انحلاله بالعلم الإجمالى الصغير أى العلم الإجمالى بصدور  
روايات فى الكتب المعتمده لبيان أحكام الله الواقعيه، و هذه الروايات تكون بمقدار المعلوم فى العلم الإجمالى الكبير، فينحل بها  
ذلك، فلا يجب الاحتياط الا فى نفس الروايات، لكونها هى أطراف العلم الإجمالى الصغير.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا، و هذا دفع توهم، أما التوهم فحاصله: أن العلم الإجمالى الصغير الموجود فى الروايات  
لا- يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الا- إذا كان مؤثرا فى جميع أطرافه، و هى الروايات، و لا يكون مؤثرا كذلك، للزوم  
الاختلال أو العسر، أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى جميع الروايات.

و أما الدفع فملخصه: أن الاحتياط فى جميع الروايات لا- يوجب عسرا فضلا عن لزوم الاختلال، و كذا لا إجماع على عدم  
وجوب الاحتياط فى جميع الاخبار، و على هذا لا مانع من كون العلم الإجمالى الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالى الكبير، و  
مع الانحلال لا موجب للاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه، بل الموجب له انما هو خصوص الروايات.

(٢). كلمه «لو» وصلية، يعنى: أنه لا نسلم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الروايات و ان سلمناه فى صوره عدم انحلال  
العلم الإجمالى الكبير بما فى الروايات.

و الحاصل: أنه لا- ملازمه بين عدم وجوب الاحتياط فى صوره عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير و بين وجوبه فى صوره  
الانحلال، إذ فى صوره الانحلال

ص: ٥٧٩

الإجماع على عدم وجوبه (١) لو لم يكن هناك انحلال.

## و أما المقدمة الثانية (٢)

فأما (أما) بالنسبة إلى العلم فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد. و  
أما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها (٣) غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة (٤) على حجيه خبر يوثق بصدقه «-». -----  
----- لا مانع من وجوب الاحتياط في الروايات.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على عدم وجوب الاحتياط.

(٢). وهى كما عرفت أهم المقدمات و باعتبارها سمي هذا الوجه بدليل الانسداد، و قد نبه عليها شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «أما  
المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم فى الأغلب غير محتاجه إلى إثبات... إلخ» فراجع.

(٣). أى: أن المقدمة الثانية.

(٤). يعنى: بعض ما ذكره من الأدله، لا- جميعها، و عمدته ما ركن إليه فى إثبات حجيه خبر الواحد هى بناء العقلاء، و الا فقد  
ناقش هو (قده) فى أكثر الأدله المتقدمه، فراجع و تأمل. =====

(-). لا- يخفى أن ما اختاره فى بحث حجيه الخبر هو اعتبار خبر الثقة، لا- خبر يوثق بصدقه - أى بمطابقتها للواقع - فلاحظ ما  
ذكره هناك فى سيره العقلاء، و من المعلوم أن النسبه بينهما عموم من وجه، إذ يمكن فرض المخبر ثقته مع عدم الوثوق بصدق  
خبره، كما يمكن فرض الوثوق بصدق الخبر مع عدم كون المخبر ثقته، غير أن الغالب اجتماعهما، يعنى: أن الغالب حصول  
الوثوق بصدق خبر المخبر الثقته، و قد صدر من قلمه الشريف فى حاشيه الرسائل

ص: ٥٨٠

و هو (١) بحمد الله و أف بمعظم الفقه (٢) لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها (٣) كما لا يخفى.

## و أما الثالثه (٤)

، فهى قطعيه و لو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا مطلقا (٥) -----

\*\*\*\*\*

- (١). أى: الخبر الذى يوثق بصدقه.
- (٢). هذه الدعوى فى غايه الوضوح لمن تصدى للاستنباط.
- (٣). أى: من الأحكام، و غرضه: أنه بعد ضم الأحكام المعلومه تفصيلا إلى الاخبار التى يوثق بصدورها لا يبقى مجال لانسداد باب العلمى بالنسبه إلى معظم الفقه، فلا تثبت المقدمه الثانيه.
- (٤). و هى عدم جواز إهمال الأحكام.
- (٥). يعنى: فى جميع الموارد، و غرضه: أن وجوب التعرض لامثال الأحكام، و عدم جواز إهمالها ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بوجود تلك الأحكام فى =====

ثل ما ذكره هنا، قال: «الا- أن الإنصاف بحسب مساعده الأدله السابقه هو حجيه خبر يوثق بصدوره و لو لاحتفافه بما يوجب ذلك، و مثله بحمد الله فى الاخبار المودعه فى الكتب المعتمره الأربعة كثير جدا بحيث يفى بمعظم الفقه».

و لما كان المعتمد فى مسأله حجيه الخبر اعتبار الخبر الموثوق الصدور سواء نشأ الوثوق بصدوره من كون الراوى ثقه أم من احتفاف الخبر بقرائن تفيده، أم من عمل المشهور أم غير ذلك. و كان ذلك الخبر الموثوق الصدور بمقدار واف بمعظم الفقه، فلا حاجه لنا إلى التشبث بدليل الانسداد بل و غيره من الأدله العقلية المتقدمه على حجيه مطلق الظن.

ص: ٥٨١

أو فيما (١) ----- الشريعة المقدسه حتى يمنع وجوب امثالها اما بدعوى عدم تنجيز العلم الإجمالى أصلا، كما هو مذهب بعض كالمحققين القمى و الخوانسارى فيما نسب إليهما (قدهما) حيث جعلاه كالشك البدوى فى عدم الحجيه، أو بدعوى عدم تنجيزه فى خصوص ما إذا لم يجب الاحتياط فى جميع أطرافه أو لم يجز الاحتياط كما إذا كان مخاللا بالنظام، بل هو - يعنى وجوب التعرض لامثال الأحكام و عدم جواز إهمالها - مستند إلى وجهين آخرين: أحدهما: الإجماع على عدم جواز الإهمال، ثانيهما: استلزامه للخروج عن الدين، لأن إهمال معظم الأحكام مستلزم له، و من المعلوم أن الشارع راغب عنه.

و بالجملة: فيمكن إثبات عدم جواز إهمال الأحكام بوجه ثلاثة: العلم الإجمالى، و الإجماع، و استلزام الخروج عن الدين. فلو نوقش فى العلم الإجمالى بعدم تنجيزه مطلقا أو فى خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض الأطراف كالاضرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارنا للعلم الإجمالى أو متقدما عليه، حيث لا- يجب الاجتناب عن سائر الأطراف مما لا اضطرار إليه، ففى الوجهين الآخرين غنى و كفايه، و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا بقوله: «و أما المقدمه الثانيه... فيدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعى على أن المرجع... ليس هى البراءه و إجراء أصاله العدم فى كل حكم، إلى أن قال: الثانى:

أن الرجوع فى جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره... إلى أن قال: الثالث... أنه لا- دليل على الرجوع إلى البراءه من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «مطلقا» يعنى: أو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا فى خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام... إلخ.

ص: ٥٨٢

جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام (١) حسب ما يأتي، وذلك (٢) لأن إهمال معظم الأحكام، وعدم (٣) الاجتناب كثيرا عن الحرام مما يقطع بأنه (٤) مرغوب عنه شرعا، و مما (٥) يلزم تركه إجماعا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). حيث ان الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهه محل بالنظام، أو سبب للمشقه المجوزه للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام كالاضرار إلى بعض الأطراف بل عينه.

(٢). تعليل لقوله: «فهي قطعيه» و أنه لا يجوز الإهمال، لما تقدم من الوجهين كما عرفت توضيحه بقولنا: «و بالجمله: فيمكن...».

(٣). معطوف على «إهمال» من باب عطف الخاص على العام.

(٤). الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به الأمور المرغوب عنها شرعا، و قوله: «مما يقطع» خبر «لأن الإهمال» و هذا إشاره إلى أول الوجهين المذكورين أعنى الخروج عن الدين.

(٥). عطف على «مما يقطع» و هذا إشاره إلى الوجه الثاني من الوجوه المستدل بها على حرمه إهمال معظم الأحكام.

(-). و فيه أولا: أن المسأله لم تكن معنونه عند القدماء حتى يتضح حال الإجماع لديهم.

و ثانيا: أنه على فرض العلم باتفاقهم على حرمه إهمال الأحكام و على تقدير تماميه مقدمات الانسداد عندهم، لم يكن ذلك إجماعا تعبديا، إذ يحتمل قويا استنادهم في ذلك إلى حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه الكثيره أو غيره.

ص: ٥٨٣

ان قلت (١): إذا لم يكن العلم بها منجزا لها، للزوم (٢) الاقتحام في بعض الأطراف كما أشير إليه (٣)، فهل (٤) كان العقاب على المخالفه في سائر الأطراف حينئذ (٥) على تقدير المصادفه الا عقابا بلا بيان، و المؤاخذة (٦) عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟ قلت: هذا (٧) انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد علم به -----

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أنه بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الأطراف يكون قاعده قبح العقاب بلا- بيان في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف محكمه، فلو خالف الأحكام الإلزاميه الواقعه في سائر الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه، لكونه عقابا بلا بيان، مع أن المسلم عقابه و صحه مؤاخذته.

(٢). تعليل لعدم التنجيز، و ضميرا «بها، لها» راجعان إلى الأحكام.

(٣). بقوله قبل أسطر: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

(٤). الاستفهام إنكارى، أى: لا يكون العقاب على المخالفه على تقدير المصادفه الا عقابا بلا بيان.

(٥). أى: حين لزوم الاقتحام في بعض الأطراف أو جوازه.

(٦). معطوف على «العقاب» أى: و هل كان المؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟

(٧). أى: العقاب بلا بيان انما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فإذا علم وجوبه لم يلزم ذلك، بل كان عقابا مع البيان، و غرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان بإثبات البيان و هو إيجاب الاحتياط الرافع لموضوع هذه القاعده في الأطراف التي لا اضطرار إليها، و المثبت لكون العقاب

ص: ٥٨٤

بنحو اللّم (١)، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه بحيث ينافيه (٢) عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة و لو كان (٣) بالالتزام ببعض الاحتمالات. مع صحه (٤) دعوى الإجماع على عدم ----- فيها مع البيان، و حاصل ما أفاده فى منع جريانها وجهان يستكشف من كل منهما وجوب الاحتياط: أحدهما: أن الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى فى حال الشك و انسداد باب العلم و العلمى إليها، لما تقدم من أن إهمال معظم الأحكام مستلزم للخروج عن الدين، و هو مرغوب عنه عنده، كان اهتمامه هذا بحفظ أحكامه عله لإيجاب الاحتياط و لو فى بعض الاحتمالات - أى غير الأطراف التى وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل لنا العلم بإيجابه الاحتياط لحفظ الأحكام، و مع العلم بإيجابه لا- مجال لقاعده قبح العقاب بلا- بيان فى غير ما وجب الاقتحام فيه، لورود قاعده الاحتياط الشرعى عليها، و كونها بيانا على التكاليف الفعلية الواقعيه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الاستدلال على المعلول بوجود العله، لما عرفت من أن اهتمام الشارع عله لإيجاب الاحتياط. و الواو فى «و قد علم» للحال، و ضمير «به» راجع إلى إيجاب الاحتياط، و قوله: «حيث علم» تقريب للدليل اللّمى.

(٢). هذا الضمير راجع إلى اهتمام الشارع، يعنى: ينافى عدم إيجاب الشارع الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه، و قوله: «الموجب» صفه للاحتياط.

(٣). يعنى: و لو كان الاحتياط بالالتزام ببعض الاحتمالات، لا تمامها الموجب لحصول العلم بالواقع.

(٤). هذا هو الوجه الثانى لاستكشاف وجوب الاحتياط، و حاصله: أن الإجماع على عدم جواز الإهمال فى حال الانسداد - كما تقدم تقريبه - يكشف

ص: ٥٨٥



جواز الإهمال في هذا الحال (١)، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا ( و أما مع استكشافه ) (٢) فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ (٣) بلا بيان و بلا برهان كما حققناه في البحث و غيره.

### و أما المقدمة الرابعة (٤)

، ----- عن وجوب الاحتياط شرعا، و مع هذا الوجوب لا يكون العقاب بلا بيان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حال الانسداد، و قوله: «و أنه» معطوف على «عدم» و ضميره راجع إلى الإهمال.

(٢). الظاهر أنه سهو من الناسخ، و يؤيده خلوّ بعض النسخ عنه، و ذلك للاستغناء عنه بقوله: «و قد علم به بنحو اللم» فالحق إسقاطه، فيكون قوله:

«فلا يكون» متصلا ب «قطعا» و نتیجه لإيجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللّمي و بالإجماع المذكورين «-» .

(٣). أى: حين وجوب الاحتياط شرعا.

(٤). تعرض المصنف وفاقا للشيخ (قدهما) لتفصيل ما أجمله في المقدمة الرابعة، و قد عرفت اشتمالها على مطالب ثلاثة: الأول: عدم وجوب الاحتياط التام، بل عدم جوازه في الجملة. الثاني: إبطال الرجوع إلى الأصل العملي =====

(-). لا- يخفى أن مستند وجوب الاحتياط ان كان هو الإجماع فهو حكم شرعى و ليس عقليا من باب منجزية العلم الإجمالى حتى يقال: انه لو جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه لسقط اعتباره في سائر الأطراف أيضا، و عليه فلا مانع من جعل إيجابه في بعض الأطراف فحسب لا جميعها بناء على إمكان إيجاب الاحتياط الشرعى.

ص: ٥٨٦

فهى (١) بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام ----- فى كل مسأله. الثالث: إبطال الرجوع إلى فتوى المجتهد الانفتاحى، و سيأتى بيان كل واحد منها عند تعرض المصنف له. قال شيخنا الأعظم: «المقدمه الثالثه فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك المسأله، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها «-» فنقول: ان كلا من هذه الأمور الثلاثه و ان كان طريقا شرعيا فى الجملة لامتثال الحكم المجهول، الا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى».

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى المطلب الأول، و حاصل ما أفاده فيه: أن الاحتياط التام ان كان عسره مخلا بالنظام، فلا كلام فى عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلا- و ان لم يكن عسره مخلا به، فعدم وجوب الاحتياط محل نظر بل منع، يعنى: أن الاحتياط إذا لم يوجب اختلال النظام، فقاعده نفى العسر و الحرج غير حاكمه عليه حتى يرتفع بها وجوبه، فوجوبه باق و ان كان عسرا، و ذلك لما أفاده بقوله:

«و ذلك لما حققناه... إلخ» و توضيحه: أن دليل نفى العسر و الضرر و نحوهما يحتمل فيه معان كثيره، و قد وقع اثنان منها مورد البحث و النقاش بين الشيخ و المصنف (قدهما) فاختر الشيخ الأعظم أن المنفى نفس الحكم الذى ينشأ منه الضرر و الحرج، بدعوى: أن الضرر و الحرج من صفات نفس الحكم بحيث يصح حمل كل منهما عليه و يقال: «هذا الحكم ضرر أو حرج» و عليه فيكون =====

(-). و كان الأنسب تقديم البحث عن حكم الرجوع إلى فتوى الانفتاحى على التكلم عن حكم الرجوع إلى الأصل فى كل مسأله، إذ الأصل دليل حيث لا دليل، فلا بد أولا من إبطال الرجوع إلى فتوى الانفتاحى، ثم التكلم عن حال جريان الأصل.

ص: ٥٨٧

..... نفى الضرر و الحرج بسيطا، و معنى بساطه نفيهما نفى أنفسهما، فان معنى بساطه النفي نفى الشئ ء و سلبه في قبال تركيب النفي، فان معناه نفى شئ ء عن شئ ء و سلبه عنه كما هو الحال في الجعل البسيط و المركب.

و بالجملة: فنفي الضرر و الحرج هنا بسيط، لوروده على نفس الحكم الضرري و الحرجي، و معنى قوله عليه السلام: «لا ضرر أو لا حرج» أن الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفي، يعنى: أنه لا جعل له، فالمنفي هو ما يتلو «لا» النافية حقيقه و بلا عنايه.

و اختار المصنف (قده) - كما سيأتى في قاعده لا- ضرر - أن المنفي هو متعلق الحكم و موضوعه و هو الفعل الضرري و الحرجي، فمعنى «لا ضرر» أنه لا بيع ضرري مثلا، لكن بما أنه لا معنى لورود النفي التشريعي حينئذ على ما هو موجود تكويننا و بالوجدان كالضرر و الحرج فيما نحن فيه، حيث انهما موجودان في الخارج دائما، فلا محاله يتوجه النفي إلى الموضوع ظاهرا و إلى الحكم واقعا، و يقال: ان الفعل الضرري أو الحرجي لا- حكم له، فمعنى قول الشارع: «لا- ضرر» أن البيع الضرري منفي حكمه، كقوله: «لا- شك لكثير الشك» فان معناه: أن الشك الكثير منفي حكمه يعنى لا حكم له، فيكون نفي الضرر حينئذ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

و قد ظهر بما ذكرنا: أن ارتفاع الحكم الأولى - تكليفيا أو وضعيا - بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضرريا أو حرجيا، فإذا لم يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الأولى و ان كان الحكم الأولى عله للوقوع في الضرر و الحرج.

هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ و المصنف (قدهما) و عليهما

فيما (١) يوجب عسره اختلال النظام، و أما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع، لعدم (٢) حكمه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط، ----- يترتب جريان قاعده العسر في المقام و عدم جريانها، فبناء على المعنى الأول الذي اختاره الشيخ (قده) تجرى القاعده، لأن الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعيه، فالملقى في الحرج حقيقه هو تلك الأحكام، فهي منفيه بدليل نفى الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعده الحرج الرافعه للأحكام الواقعيه التي نشأ منها الاحتياط الحرجي. و بناء على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف (قده) لا تجرى القاعده، ضروره أنه لا- عسر في نفس متعلقات التكاليف الواقعيه، إذ لو كانت معلومه لما كان فيها حرج أصلا، و انما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط، هذا.

ثم ان شيخنا الأعظم استدل على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال:

«أما الاحتياط فهو و ان كان مقتضى الأصل و القاعده العقليه و النقليه عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات، الا أنه في المقام غير واجب لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام... إلى أن قال:

الثاني: لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد في التزامه، لكثره ما يحتمل موهوما بوجوبه... إلخ» و لم يتعرض المصنف (قده) للإجماع هنا و ناقش فيه في حاشيه الرسائل فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «بلا كلام» و ضمير «عسره» راجع إلى الاحتياط التام، يعنى:

أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لا إشكال فيه في كل مورد كان عسره موجبا لاختلال النظام، و أما الموارد التي لا يوجب عسره فيها اختلال النظام، فعدم وجوبه محل نظر بل منع.

(٢). تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط - فيما إذا لم يوجب اختلال النظام -

و ذلك (١) لما حققناه (٢) فى معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما (٣) و دليل التكليف (٤) أو الوضع (٥) المتعلقين بما يعمهما (٦) ----- محل نظر بل منع، و قد تقدم توضيحه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله «لعدم حكمه» و قد مر بيانه.

(٢). سيأتى تفصيله فى آخر بحث الاشتغال، و أفاد فى وجهه فى حاشيه الرسائل بقوله: «فانه لا يبعد أن يكون مفادها بملاحظه نظائرها نفى ما للأمر العسر من الإلزام و غيره من الأحكام التى تقتضى المنه رفعها عنه، لا نفى الحكم العدى ينشأ منه العسر. و عليه لا- يكون قاعده العسر ناهضه على الجواز، لأن الإلزام فى المقام ليس الا بأمر يسيره، و انما العسر انما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طرؤ الجهل و الإجمال عليها... إلخ».

(٣). أى: دليل نفي الضرر و العسر، و قوله: «من أن التوفيق» بيان للموصول فى قوله: «لما حققناه».

(٤). كدليل وجوب الوضوء الذى له إطلاق بالنسبه إلى الضرر و الحرج و غيرهما، فإذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيره يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع لإحراز كونه بماء مطلق، فلا حكمه لمثل «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» على ما دل على وجوب تحصيل الطهاره المائيه للدخول فى الصلاه و نحوها مما يشترط بها.

(٥). كدليل لزوم العقد مثل «أوفوا بالعقود».

(٦). أى: بما يعم الضرر و الحرج، يعنى: أن الدليل الأولى يعم الضرر و الحرج، فان وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضررى و غيره، و كذا دليل

ص: ٥٩٠

هو (١) نفيهما عنهما بلسان نفيهما (٢)، فلا يكون له (٣) حكمه على الاحتياط العسر إذا كان (٤) بحكم العقل «-» لعدم العسر في متعلق التكليف، ----- الحكم الوضعي، ووجه الشمول إطلاق دليل الحكم الأولى من حيث الحالات.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن التوفيق» و مرجعه إلى التوفيق، كما أن مرجع ضمير «نفيهما» هو التكليف و الوضع.

(٢). هذا الضمير و ضمير «عنهما» راجعان إلى الضرر و الحرج، يعني: أن التكليف و الوضع ينفيان عن الموضوع الضرري و الحرجي بلسان نفي نفس الضرر و الحرج، و لذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، و يعبر عنه بأن الموضوع الضرري أو الحرجي لا حكم له.

(٣). أى: لما دلّ على نفي الضرر و الحرج، و وجه عدم الحكومه ما تقدم من أن قاعده العسر لا تجرى الا فيما إذا كان متعلق الحكم عسريا كالوضوء حال شدة البرد لبعض الأشخاص، و أما إذا لم يكن في متعلقه عسر، فلا تجرى، و المقام من هذا القبيل، إذ متعلقات التكليف الواقعيه ان كانت معلومه لنا لم يكن في امثالها عسر أصلا، و انما نشأ العسر من الجمع بين المحتملات و الوقائع المشتبهه، فلا موضوع لقاعده نفي العسر هنا.

(٤). أى: الاحتياط، و التقييد بحكم العقل لإخراج الاحتياط الشرعي، =====

(-). لا- يخفى أن مقتضى مفهومه تسليم حكمه قاعده نفي العسر على الاحتياط إذا كان بحكم الشرع، لكنه مشكل، لعدم صلاحية القاعده للحكومه على حكم ثبت لموضوعه بهذا العنوان كإيجاب الاحتياط الشرعي في المقام، إذ لا يكون مقتضى الشئ رافعا له كما قرر في محله. الا أن يمنع تشريعه بهذا العنوان العسري، فان لحكومه قاعده نفي العسر حينئذ على إيجاب الاحتياط مجالا بناء على إمكان إيجابه شرعا، فتدبر.

ص: ٥٩١

و انما هو (١) فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم (٢) لو كان معناه (٣) نفى الحكم الناشى من قبله العسر كما قيل (٤) لكانت قاعده نفيه محكمه «-» على قاعده الاحتياط، لأن العسر حينئذ (٥) يكون من قبل التكاليف المجهوله، فتكون (٦) (فيكون) منفيه -----  
- فان حكمه قاعده العسر عليه حينئذ فى محله، إذ متعلق وجوب الاحتياط الشرعى - و هو الجمع بين المحتملات - عسرى، و قوله: «لعدم» تعليل ل «فلا يكون».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير راجع إلى العسر، و ضمير «محتملاته» إلى التكليف.

(٢). استدراك على قوله: «فلا يكون له حكمه» و غرضه: أنه - بناء على ما اختاره الشيخ الأعظم فى معنى نفى الضرر و الحرج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم، فيكون «لا ضرر» من النفى البسيط - يتجه حكمه قاعده نفى العسر على الاحتياط العسر، لأن العسر نشأ من الأحكام الواقعيه، فتنفيها القاعده، إذ الموجب للعسر و الملقى للعبد فيه هو تلك الأحكام.

(٣). أى: معنى ما دل على نفى الضرر و العسر.

(٤). و القائل هو الشيخ الأعظم (قده) و قد تقدم توضيح كلامه.

(٥). أى: حين كون معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر.

(٦). أى: فتكون التكاليف المجهوله منفيه بنفى العسر. =====

(-). يمكن منع حكمه قاعده نفى العسر على قاعده الاحتياط حتى على مختار الشيخ أيضاً، حيث ان الجمع بين المحتملات و ان كان موجبا للحرج، لكن منشأه انما هو حكم العقل من باب وجوب الإطاعه، لا حكم الشارع حتى تكون القاعده حاكمه عليه. و عليه فلا فرق فى عدم حكمه القاعده على الاحتياط بين مذهب الشيخ و المصنف (قدهما).

ص: ٥٩٢

و لا يخفى أنه على هذا (١) لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه (٢) شرعا كما أشرنا إليه (٣) فى بيان المقدمه -----

\*\*\*\*\*

(١). المشار إليه هو قوله: «نعم لو كان معناه... إلخ» و هذا تعريض بالشيخ (قده) حيث انه ذهب إلى وجوب الاحتياط فى بقيه الأطراف بعد ارتفاع وجوبه فى جميعها بقاعده نفى العسر حيث قال: «فتحصل مما ذكرنا: أن العمده فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الإجماع و لزوم العسر دون غيرهما... إلى أن قال:

و يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار، لما تقرر فى مسأله الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام الدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر تعين مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات... إلخ».

و حاصل التعريض: أنه لا- موجب لرعايه الاحتياط فى بقيه الأطراف، حيث ان التكليف المعلوم إجمالا- ان كان فى مورد الاضطرار فلا علم بالتكليف فى غير ما اضطر إليه، و مع عدم العلم به لا موجب للاحتياط فيه، و سيأتى فى الجزء الآتى تفصيل الكلام حول سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و عدمه مع الاضطرار إلى بعض الأطراف، فانتظر. و عليه فيتعين استكشاف وجوب الاحتياط من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه حتى فى ظرف الجهل و الانسداد، و إلا فلا وجه للاحتياط العقلى.

(٢). أى: وجوب الاحتياط، و ضمير «تمامها» راجع إلى الأطراف.

(٣). حيث قال: «قلت: هذا انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد



الثالثة، فافهم و تأمل جيدا.

و أما الرجوع إلى الأصول (١)، فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع ----- علم به... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى المطلب الثانى أعنى إبطال الرجوع إلى الأصل العملى فى كل مسأله بخصوصها، و قد أفاد ذلك الشيخ الأ-عظم بقوله: «و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الواقعه... فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب كالماء المتغير بعد زوال التغير، و الا فان كان الشك فى أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءه، و ان كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر و الإتمام، فان أمكن الاحتياط و جب، و الا تخير... ثم أخذ فى رده، إلى أن قال: و بالجمله: فالعمل بالأ-صول النافيه للتكليف فى موارد مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره، و بالأ-صول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للخرج... إلخ» و لكن المصنف استدل على ذلك ببيان أبسط، و محصل ما أفاده: أن الأصول اما نافية للتكليف و اما مثبتة له، أما المثبتة فلا بأس بجريانها، لوجود المقتضى و عدم المانع، أما الأول، فلحكم العقل ان كان الأصل عقليا كالاحتياط، و عموم النقل ان كان شرعيا كالأستصحاب و أما الثانى، فلان المنجز للواقعيات - سواء كان هو العلم الإجمالى، أم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين، أم الإجماع، أم وجوب الاحتياط الشرعى المستكشف من العلم باهتمام الشارع بأحكامه - لا- يكون مانعا عن جريان الأ-صول المثبتة، لوضوح عدم المنافاه بين ما هو المنجز للواقعيات و بين الأصول المثبتة لها كما هو واضح. و أما

ص: ٥٩٤

حكم العقل (١) و عموم النقل، هذا و لو قيل (٢) بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، لاستنزام (٣) شمول دليله لها التناقض فى ----- الأصول النافيه فسأتى الكلام عنها.

ثم انه قد استدل على بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف بوجهين:

أحدهما مشترك بين جميعها و هو: لزوم الحرج من العمل بها كما عرفته من عبارته شيخنا الأ-عظم «-» و الآخر مختص بالاستصحاب و سأتى توضيحه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع وجود المقتضى من حكم العقل أو عموم النقل و عدم المانع لا- وجه لعدم جريان الأصول المثبتة كما عرفت توضيحه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى المختص بالاستصحاب، و حاصله: أنه لا- يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف فى أطراف العلم الإجمالى، مثلا- إذا علمنا إجمالا بوجود بعض الأفعال فى زمن حضور الإمام عليه السلام كوجوب صلاه الجمعة و العيدين و وجوب التسيحات الأربع مثلا فى الصلوات الثلاثيه و الرباعيه و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و غيرها، و علمنا إجمالا أيضا بانتقاض بعض هذه الأحكام فى زمن الغيبه، لدخل حضوره عليه السلام فى بعضها، و لكن لم نعلم ذلك بعينه، فانه لا مجال حينئذ لاستصحاب كل واحد من تلك الأحكام لعدم شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى، للمناقضه بين صدر الدليل و ذيله، و قد تقدم فى موضعين من هذا الجزء توضيح التناقض «».

(٣). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى. =====

(-). لكن فيه: أنه لا يلزم الحرج من ذلك أصلا، لقله موارد الأصول المثبتة فيما هو محل الكلام من الشبهات الحكيمه.

ص: ٥٩٥

مدلوله (١)، بداهه (٢) تناقض حرمه النقض في كل منها لوجوبه (٣) في البعض، كما هو (٤)قضيته «و لكن تنقضه بيقين آخر» و ذلك لأنه (٥) انما يلزم فيما -----

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «دليله» راجعان إلى الاستصحاب، و ضميرا «لها، منها» راجعان إلى الأطراف.

(٢). تعليل للتناقض بين صدر الدليل و ذيله.

(٣). أى: لوجوب النقض، و هو متعلق بقوله: «تناقض» و تقريب له، يعنى:

أن من الواضح مناقضه حرمه النقض في كل واحد من الأطراف - المستفاد من قوله: «لا تناقض» - لوجوب النقض في بعضها و هو المعلوم بالإجمال.

(٤). أى: وجوب النقض، غرضه: أن وجوب النقض هو مقتضى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر».

(٥). أى: لأن التناقض انما يلزم... إلخ، و هذا تعليل لقوله: «فلا- مانع من إجرائها» و غرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف حتى على القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالى من جهة التناقض المزبور، توضيحه: أن التناقض بين صدر دليله و ذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف كما هو مقتضى صدره، لأنه المناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها و هو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله، و جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف منوط بتحقق موضوعه - و هو اليقين و الشك الفعليان - و هو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كل واحد من الأطراف، و لا- يحصل هذا الالتفات للمجتهد إلا- تدريجاً كما هو واضح، و المدار في الاستصحاب على الشك الفعلى لا التقديرى، و لايزم عدم الالتفات فعلا إلى جميع الفروع هو عدم العلم الإجمالى بالانتقاض، فقوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر»

ص: ٥٩٦

إذا كان الشك في أطرافه فعليا، و أما إذا لم يكن كذلك (١) بل (٢) لم يكن الشك فعلا- إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا كما هو (٣) حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى (٤) -----  
----- أجنبي عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه موردا لصادر الدليل - أعنى «لا- تنقض» - فقط، و لا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور، للغفلة عن سائر الأطراف المانعه عن تحقق الشك الفعلي، فإشكال التناقض غير وارد هنا.

و بيان أوجز: أن التناقض يكون بين حرمة النقض و وجوبه، و هذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، و لا موضوع للحكم الثانى - أعنى وجوب النقض - لأن موضوعه الشك الفعلي، و هو مفقود، لعدم الالتفات دفعه إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالى بانتقاض حاله السابقه فيها، و مع الالتفات التدريجى لا يحصل علم إجمالى حتى يتحقق موضوع وجوب النقض، فلا تناقض.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لم يكن الشك فى جميع أطراف العلم الإجمالى فعليا، بل كان فعليا فى بعض أطرافه، و ضمير «أطرافه» فى المواضع الثلاثه راجع إلى العلم الإجمالى.

(٢). عطف تفسيرى ل «كذلك».

(٣). مثال للنفى و هو عدم الالتفات فعلا إلى بعض الأطراف.

(٤). لوضوح أن المتصدى للاستنباط غافل عن غير الحكم الذى يريد استنباطه و استخراجه من الأدله الشرعيه.

ص: ٥٩٧

فلا يكاد (١) يلزم ذلك، فان (٢) قضيه «لا تنقض» ليست (ليس) حينئذ (٣) إلا حرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك،  
و ليس فيه (٤) علم بالانتقاض كى يلزم التناقض في مدلول دليله (٥) من شموله له، فافهم (٦).

و منه (٧) قد انقح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبه إلى -----

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما إذا لم يكن» أى: فلا يكاد يلزم التناقض المزبور.

(٢). تعليل لعدم لزوم التناقض، و قد عرفت توضيحه.

(٣). أى: حين كون بعض الأطراف غير ملتفت إليه.

(٤). أى: في الطرف المشكوك حين عدم الالتفات إلى غيره.

(٥). أى: دليل الاستصحاب، و «من شموله» متعلق ب «يلزم» و ضمير «له» راجع إلى الطرف غير الملتفت إليه، يعنى: حتى يلزم التناقض من شمول دليل الاستصحاب للطرف غير الملتفت إليه.

(٦). لعله إشاره إلى: أن فرض الغفله عن بعض الأطراف الموجب لجريان الاستصحاب في المقام ينافى ما جعله المصنف مقدمه أولى لدليل الانسداد من دعوى العلم الإجمالى بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسه. هذا تمام الكلام حول الأصول المثبتة.

(٧). أى: و من عدم العلم الإجمالى بالانتقاض لأجل الغفله و الذهول عن بعض الأطراف ظهر... و حاصل مرامه: أنه لا مانع من جريان الأصول النافية للتكليف أيضا، لعدم لزوم محذور التناقض لأجل الغفله عن بعض الأطراف كما تقدم، فحكم العقل بجريان الأصل العقلى، و عموم النقل بالنسبه إلى الأصل الشرعى باق على حاله. و توضيحه: أن المانع من جريان الأصول النافية أحد أمور:

اما العلم الإجمالى بثبوت التكليف، و اما الإجماع على وجوب الاحتياط في

الأصول النافية أيضا (١)، و أنه (٢) لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا (٣) أو شرعا من إجرائها (٤)، و لا- مانع ----- الجملة، و اما العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه الاحتياط.

و شىء من هذه الأمور لا يصلح للمانع.

أما الأول، فلانحلاله بالعلم أو العلمى أو الأصول المثبتة التى قد عرفت عدم المانع من جريانها، و مع الانحلال لا مانع من جريان الأصول النافية فى أطرافه.

و أما الأخيران، فلتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير، إذ المتيقن من الإجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشافه من العلم باهتمام الشارع بالاحكام الشرعيه هو صوره عدم ثبوت مقدار معتد به من التكاليف، و أما مع ثبوته و ان لم يكن مساويا للمعلوم بالإجمال، فلا يثبت إجماع على وجوب الاحتياط فى غيره، و لا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم. و عليه فلا مانع حينئذ من جريان الأصول النافية لا شرعا كالإجماع و لا عقلا كالعلم الإجمالى، فظهر عدم بطلان الرجوع إلى الأصول النافية، و قد كانت تماميه المقدمه الرابعه متوقفه على بطلانه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كما فى الأصول المثبتة.

(٢). الضمير للشأن، و هذا بيان لوجه الانقذاح.

(٣). كالعلم الإجمالى. و المانع الشرعى كالإجماع.

(٤). أى: إجراء الأصول النافية، و ضمير «لها» راجع إلى الأطراف.

ص: ٥٩٩

كذلك (١) لو كانت (٢) موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي (٣) بمقدار (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: عقلا أو شرعا.

(٢). غرضه: أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من إجراء الأصول النافيه موقوف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الاخبار المتواتره و الضروره و الإجماع القطعي بضميمه الأصول المثبتة، أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالأمارات المعتمره مع الأصول المثبتة، إذ مع انحلال العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم إجمالي حتى يلزم من جريان الأصول النافيه فى باقى أطرافه محذور عقلي و هو المخالفه القطعيه الكثيره، أو شرعي و هو مخالفه الإجماع على وجوب الاحتياط، إذ مع الانحلال المزبور لا يثبت إجماع حتى تحرم مخالفته. كما لا سبيل حينئذ إلى العلم باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعا.

(٣). المراد به هنا: العلمى الوافى ببعض الأحكام بحيث لا- يؤثر فى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام إلا- بعد ضم ما يثبت بالأصول المثبتة إليه، و عليه فلا يتوهم منافاه قوله: «أو نهض عليه علمي» لما ذكره فى المقدمه الثانيه من مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم و العلمى، وجه عدم المنافاه: أن المقصود بانسداد باب العلمى فى تلك المقدمه هو العلمى الوافى بمعظم الأحكام بحيث لا يلزم من إجراء البراءه فى الموارد الباقيه محذور المخالفه القطعيه، بخلاف العلمى هنا، فان المقصود به - كما عرفت - وفاؤه بمعظم الأحكام بضميمه الأصول المثبتة، لا بمجردة.

(٤). خبر قوله: «كانت».

ص: ٦٠٠

المعلوم إجمالاً «-» بل بمقدار (١) لم يكن معه (٢) مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط و ان لم يكن (٣) -----

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «بمقدار» و اضراب عن اعتبار كون موارد الأصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الإجمالى فى انتفاء المانع العقلى أو الشرعى عن إجراء الأصول النافيه، و يريد بهذا الإضراب: أنه لا مانع عقلا أو شرعا عن إجراء الأصول النافيه حتى لو لم تكن موارد الأصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الإجمالى أيضا بأن كانت أقل منها بحيث لم يكن مع هذا المقدار الأقل مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، فالمناطق فى انتفاء المانع عن إجراء الأصول النافيه هو عدم استكشاف إيجاب الاحتياط، لا عدم كون المعلوم بمقدار جميع الأطراف.

و بعبارة أخرى: أن إجراء الأصول النافيه و عدم وجوب الاحتياط قد يكون لأجل انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمقدار جميع أطراف المعلوم بالإجمال علما أو علميا مع الأصول المثبتة، و قد يكون لأجل قيام الأمارات و الأصول على أكثر أطراف المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن أطرافه عشره و استفيد حكم ثمانية منها بالأمارات المعبره و الأصول المثبتة و لم يعلم حكم الطرفين الباقين، فانه لا مانع من إجراء الأصول النافيه للتكليف بالنسبه إليهما، و لا يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط فيهما من الإجماع أو العلم باهتمام الشارع.

(٢). أى: مع هذا المقدار غير الوافى بجميع الأطراف.

(٣). أى: و ان لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف، بل =====

(-). لكن دعوى الانحلال تنافى أيضا ما أفاده فى دفع محذور المناقضه من الغفله عن العلم الإجمالى حين استنباط الأحكام، إذ الانحلال فرع الالتفات إلى العلم كما لا يخفى.

ص: ٦٠١



بذاك ( بذلك ) المقدار «-» و من الواضح أنه يختلف (١) باختلاف الأشخاص و الأحوال.

و قد ظهر بذلك (٢): أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل بركه ----- كان وافيا  
بمعظم الأطراف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن ذلك المقدار يختلف باختلاف الأشخاص، فان بعضا يختار اعتبار الخبر الصحيح الأعلائي، و آخر يختار ما هو  
أوسع من ذلك، فعلى الأول يكون المقدار الثابت من الأحكام أقل من المقدار الثابت بغير الخبر الصحيح الأعلائي كخبر  
الموثوق الصدور مثلا، و كذا يختلف باختلاف الأحوال، فانه يمكن أن يبنى المجتهد فى أول استنباطه على حجيه الخبر الصحيح  
فقط و فى حال شيخوخته و تضلعه على اعتبار خبر الثقة مثلا، لكثرة البحث و الممارسه فى الأدله، أو بالعكس، فان المجتهد قد  
يتبدل نظره فى كل دوره يراجع المسائل، و قد يؤيد نظره السابق بوجه جديد أدق من الوجه الذى استند إليه سابقا، و هكذا...

(٢). أى: بما ذكره بقوله: «لو كانت موارد الأصول المثبتة... إلى قوله بمقدار المعلوم بالإجمال» و غرضه: أنه إذا كان المقدار  
الثابت من الأحكام =====

(-). لكن هذا مبنى على مختاره من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بأدله نفى الحرج، خلافا للشيخ القائل بعدم سقوطه عن  
التأثير بها، فانه بعد سقوطه عن التأثير بأدله الحرج يكون المانع عن جريان الأصول النافيه منحصرافى الإجماع و العلم بالاهتمام،  
و المفروض ارتفاعهما بثبوت مقدار من التكاليف بحيث يمنع عن استكشاف إيجاب الشارع الاحتياط بهما و ان لم يكن بمقدار  
المعلوم بالإجمال.

ص: ٦٠٢

جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمة (١)، فلا موجب حينئذ (٢) للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى. كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك (٣) كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا و لو من مظنونات عدم -----  
----- بالأصول المثبتة و غيرها - بمقدار المعلوم بالإجمال انحل العلم الإجمالي.

\*\*\*\*\*

(١). و هي ما نهض عليه علم أو علمي.

(٢). أى: حين انحلال العلم الإجمالي لا موجب للاحتياط لا عقلا و لا شرعا، أما الاحتياط عقلا، فلان موجب هو العلم الإجمالي، و المفروض انحلاله، و أما الاحتياط شرعا، فلأنه مع ثبوت هذا المقدار من الأحكام لا إجماع على الاحتياط، و لا علم باهتمام الشارع يحرز به وجوبه شرعا.

(٣). يعنى: كما ظهر مما تقدم فى أول المقدمة الرابعة فى قوله: «و أما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع... إلخ» أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي بالأصول المثبتة و تلك الضميمة، كان خصوص موارد الأصول النافية... إلخ.

و بالجمله: ففى صورته عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجية العلم الإجمالي فى موارد الأصول النافية. أما الأصول المثبتة فهى موافقة لقاعده الاحتياط.

و لا- يخفى أن هذا تعريض بالمشهور القائلين بأن نتيجة مقدمات الانسداد وجوب العمل بالظن و ترك الاحتياط فى المشكوكات و الموهومات، و حاصل التعريض: أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي يجب الاحتياط عقلا و لا يرفع اليد عنه إلا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فان الضرورات تتقدر بقدرها، فان ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط فى بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط فى البعض الآخر من الموهومات فضلا عن تمام

ص: ٦٠٣

التكليف (١) (مظنونات التكليف) محلا (٢) للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها (٣) كلا أو بعضا بمقدار (٤) رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت (٥) ----- المشكوكات.

و بالجملة: فالمقدار رفع العسر، و عليه فلا بد في موارد الأصول النافية من الاحتياط و ان كان احتمال التكليف فيها موهوما جدا فضلا عن كون التكليف فيها مشكوكا أو مظنونا، و لا يرتفع الاحتياط في شىء منها الا بمقدار الاختلال أو العسر.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به موهومات التكليف، كما إذ ظن بعدم وجوب السوره في الصلاه مثلا من أماره، فانه ملازم لوجوبها الموهوم أى المرجوح. و ما أفاده إشاره إلى: أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالى و جب الاحتياط في جميع الموارد التى يحتمل فيها التكليف و لو بالاحتمال الموهوم بحيث كان عدم التكليف الإلزامى فيها مظنونا، فضلا عما إذا كان مشكوك التكليف أو مظنونه.

هذا بناء على كون النسخه «عدم التكليف» كما هو الأصح، و فى بعض النسخ «مظنونات التكليف» و لكن الظاهر سقوط كلمه «عدم» ليناسب الإتيان بكلمه «و لو» للإشاره إلى الفرد الخفى من وجوب الاحتياط مطلقا، فان الظن أقوى الاحتمالات، فلا حاجه إلى بيان وجوب الاحتياط فى المظنونات بكلمه «لو».

(٢). خبر «كان» و قوله: «فعلا» أى: حين عدم الانحلال.

(٣). أى: فى موارد الأصول النافية، و ضمير «عنه» راجع إلى الاحتياط.

(٤). متعلق ب «و يرفع اليد» و بيان ل «كلا أو بعضا».

(٥). فى أول تفصيل المقدمه الرابعه بقوله: «فهى بالنسبه... إلخ».

ص: ٦٠٤

و أما الرجوع (٢) إلى فتوى العالم، فلا يكاد يجوز، -----

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «خصوص موارد الأصول النافية» يعنى: أن محل الاحتياط - حين عدم انحلال العلم الإجمالى - هو خصوص موارد الأصول النافية لا- جميع محتملات التكليف مطلقا يعنى حتى فى موارد الأصول المثبتة له، كما أن رفع اليد عن الاحتياط فى هذه الموارد - أعنى المثبتة - إنما هو بمقدار رفع العسر و الاختلال، و لو فرض تحققه بترك الاحتياط رأسا تركناه، و عليه فلا نلتزم برفع اليد عن الاحتياط فى خصوص موهومات التكليف أو مشكوكاته، و العمل به فى مظنونات كما نسب إلى المشهور.

و بالجملة: ففى فرض عدم الانحلال يكون خصوص موارد الأصول النافية محلا للاحتياط، و المناطق فى رفع اليد عنه حيثئذ هو لزوم العسر أو اختلال النظام، فلو لم يرفع العسر أو الاختلال الا- بترك الاحتياط رأسا تركنا العمل به مطلقا يعنى حتى فى مظنونات التكليف، كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه فى بعض الموارد تركنا العمل به كذلك و عملنا به فى الباقي و ان كان مشكوك التكليف أو موهومه.

(٢). هذا هو المطلب الثالث و الأخير الذى تعرض له فى شرح المقدمه الرابعه و لا بد من إبطالها أيضا، و قد نبه عليه شيخنا الأعظم بقوله: «و أما رجوع هذا الجاهل الذى انسد عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها فهو باطل لوجهين... إلخ».

و حاصل ما أفاده المصنف: أن رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحى باطل، إذ رجوعه إلى الانفتاحى تقليد له، و هو من باب رجوع الجاهل إلى

ضروره أنه (١) لا- يجوز الا- للجاهل لا- للفاضل الذى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره (٢) الا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

## و أما المقدمه الخامسه

، فلاستقلال العقل بها، و أنه (٣) لا- يجوز ----- العالم، و ليس المقام منه حتى يشمله دليل جواز التقليد، ضروره أن الانسدادى يعتقد بخطأ الانفتاحى، و أن مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحى جاهل بنظر الانسدادى، و ليس رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى يشمله دليله، بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، فيبطل رجوع الانسدادى إليه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الرجوع إلى العالم لا يجوز الا للجاهل.

(٢). أى: فهل يكون رجوع الانسدادى إلى من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى إلا من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ فالاستفهام للإنكار، يعنى: لا يكون رجوعه إليه الا من باب رجوع الفاضل إلى الجاهل.

(٣). عطف تفسيري لقوله: «فلاستقلال» و غرضه: أن المقدمه الخامسه - و هى لزوم الإطاعه الظنيه عند عدم التمكن من الإطاعه العلميه - مسلمه، لأنه مما يستقل به العقل، إذ لو لم تلزم الإطاعه الظنيه حينئذ بأن جاز التنزل إلى الإطاعه الاحتماليه مع التمكن من الظنيه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا. توضيح ذلك: أن مراتب الإطاعه أربع:

الأولى: العلميه التفصيليه، و فقدانها فى المقام معلوم، إذ المفروض انسداد باب العلم بالاحكام.

الثانيه: العلميه الإجماليه المعبر عنها بالاحتياط، و فقدانها أيضا واضح، لعدم إمكانه أو عدم وجوبه كما مر مرارا.

ص: ٦٠٦

التنزل - بعد عدم التمكن من الإطاعة العلميه أو عدم وجوبها - إلا- إلى الإطاعة الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه (١) مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح (٢) ترجيح المرجوح على الراجح. لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعة الاحتماليه مع (٣) دوران الأمر بين الظنيه -----

الثالثه: الظنيه، و هي أن يأتي المكلف بما يظن أنه المكلف به.

الرابعه: الإطاعة الاحتماليه من الشكيه و الوهميه، و هي التي لا توجب شيئاً من العلم أو الظن بامثال التكليف و من المعلوم أنه بعد فقدان المرتبتين الأوليين تصل التوبه إلى المرتبه الثالثه و هي الإطاعة الظنيه دون الاحتماليه، لمرجوحيتها بالنسبه إلى الامتثال الظنى، فتقديمها عليه قبيح، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح «-» هذا. و قد تعرض شيخنا الأعظم قدس سره لبيان هذه المراتب الأربع بعد ذكر هذه المقدمه بقوله: «توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامثال الحكم الشرعى، فله مراتب أربع... إلى أن قال:

و هذه المراتب مرتبه لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقه إلى لاحقته إلا مع تعذرهما... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يجوز التنزل» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «مرجوحيتها» راجع إلى الإطاعة الشكيه و الوهميه، و ضمير «إليها» إلى الإطاعة الظنيه.

(٢). بالجر عطف على «بداهه» أى: و لقبح ترجيح المرجوح.

(٣). يعنى: و عدم دوران الأمر، فالأولى تبديل «مع» ب «و عدم» ليكون =====

(-). لا يخفى أن هذا الامتثال الظنى يكون من التبعض فى الاحتياط، فليس العمل بالظن لأنه حجه، بل هو من باب الاحتياط.

ص: ٦٠٧

و الشكويه و الوهميه من جهه (١) ما أوردناه على المقدمه الأولى من ----- معطوفا على «عدم وصول». و كيف كان فتوضيح ما استدركه بقوله: «لكنك عرفت» على أفاده - من المراتب الأربع للإطاعه، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، و تعين الامتثال الظنى بعد تعذر الإطاعه العلميه أو عدم وجوبها - هو: أنه لا تصل النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه من الشكويه و الوهميه - و هى المرتبه الرابعه من المراتب الأربع المتقدمه - حتى يدور الأمر بينها و بين المرتبه الثالثه و هى الإطاعه الظنيه، لتقدم الظنيه على غيرها، و ذلك لأن وصول الأمر إليها منوط بعدم انحلال العلم الإجمالى الكبير أعنى العلم الإجمالى بوجود التكليف الإلزاميه بين الوقائع المظنونه و المشكوكه و الموهومه حتى يكون - بسبب عدم انحلاله - مقتضيا للاحتياط التام، لكن لَمَّا لم يكن الاحتياط التام ممكنا أو لم يكن واجبا يرفع اليد عنه بالاقتصار على الاحتياط فى بعض الأطراف، فيدور الأمر - فى الامتثال - بين الأطراف المظنونه و بين المشكوكه و الموهومه ليقال: لا تصل النوبه إلى الأطراف المشكوكه و الموهومه ما دامت المظنونه موجوده، لأنه إذا وصلت النوبه إليها و قدّمت على المظنونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما بناء على انحلال العلم الإجمالى الكبير بسبب العلم إجمالا بصدور روايات كاشفه عن أحكام إلزاميه موجوده فى الكتب المعبره، فلا مجال للأطراف الاحتماليه، إذ لا تصل النوبه إليها، بل يجب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الثانى أى الصغير، و لا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط، لعدم لزوم عسر منه فضلا عن اختلال النظام.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «عدم وصول النوبه... إلخ».

ص: ٦٠٨

انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتره، و قضيته ( و قضيتها احتياط بالالتزام ) بالإلزام ( عملا (١) بما فيها من التكاليف، و لا بأس به (٢) حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام.

و ما أوردناه (٣) على مقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول -----

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «الالتزام» يعنى: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل بما فيها من التكاليف. و قد تحصل مما ذكرنا: أن الأمر لا ينتهى إلى الدوران بين الإطاعه الظنيه و الشكيه و الوهميه بعد ما عرفت من بطلان المقدمه الأولى بسبب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، و أن مقتضى انحلاله به هو الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالي الصغير، و أطرافه هى الاخبار و لو كان احتمال التكليف فيها موهوما، و لا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصول النافيه فى غير مورد الاخبار و لو كان التكليف فيها مطنونا. و قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبيه عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح و الأخذ بالراجح بحيث لا- يمكن الجمع بينهما، فيقع التزاحم بينهما، و من المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم إجمالا بصدور روايات متضمنه لأحكامه تعالى لا دوران أصلا، إذ المتعين هو الاحتياط فى خصوص الاخبار دون سائر الأمارات و لو أفادت الظن بالتكليف.

(٢). أى: بالاحتياط التام فى أطراف العلم الإجمالي الصغير و هى الاخبار كما تقدم فى بيان المقدمه الأولى، و ضمير «منه» راجع إلى الاحتياط التام.

(٣). معطوف على «و ما أوردناه على المقدمه الأولى» و توضيحه: أن الدوران بين الإطاعه الظنيه و ما دونها موقوف على تماميه المقدمات، و المفروض عدم تماميتها، لما عرفت من بطلان الأولى بالانحلال، و بطلان المقدمه الرابعه،

ص: ٦٠٩



مطلقا و لو كانت نافية، لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار (١) معلوم (المعلوم) بالإجمال، و إلا (٢) فإلى الأصول المثبتة وحدها، و حينئذ (٣) كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكمه ----- لما تقدم من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا من المثبتة و النافية، لوجود المقتضى له من حكم العقل ان كانت عقليه، و عموم النقل ان كانت شرعيه، و عدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الإجمالى بالأصول المثبتة، و العلم التفصيلى أو العلمى، كما إذا كان ذلك المقدار الثابت من الأحكام بها بمقدار المعلوم بالإجمال. و على تقدير عدم انحلاله بذلك تجرى الأصول المثبتة فقط، و يجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالى فى موارد الأصول النافية، فان كان الاحتياط فى جميعها موجبا للعسر، فيؤخذ به فى المظنونات، و يرفع اليد عنه فى غيرها لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح كما تقدم ذلك.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «كان» و قوله: «ما علم» معطوف على «التكليف»، و قوله: «منه» بيان للموصول فى «ما علم» المراد به التكليف، و ضميرا «منه، عليه» راجعان إلى التكليف، و قوله: «نهض» معطوف على «علم» أى: ما علم أو ما نهض.

(٢). أى: و ان لم يكن المقدار الثابت من الأحكام بالأصول المثبتة و غيرها بمقدار المعلوم بالإجمال، جاز الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط، و يرجع فى موارد الأصول النافية إلى الاحتياط، فيجب الاحتياط فى جميعها ان لم يكن مستلزما للحرص، و إلا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرج، و وجب فى الباقي، و من المعلوم تعين الاحتياط حينئذ فى المظنونات، و عدم وصول النوبه إلى المشكوكات و الموهومات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣). أى: و حين الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط كان... إلخ.

العقل، و ترجيح (١) مظنونات التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف (٢) وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً (٣) على ما عرفت تفصيله، هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر. -

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «حكومه العقل» و ضمير «فيها» راجع إلى «موارد الأصول النافية» و ضمير «غيرها» إلى «مظنونات التكليف» و قوله: «و لو بعد» قيد لقوله:

«ترجيح» و «بعد عدم» قيد لقوله: «فى الجملة».

(٢). غرضه: أنه بناء على سقوط العلم الإجمالى عن التأثير - لأجل الاختلال أو العسر - يكفى فى ثبوت الاحتياط استكشافه شرعاً من الإجماع أو العلم بالاهتمام، و على كل حال يتعين جعل مورد الاحتياط خصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣). أما الأول فلأدله نفي الحرج، و أما الثانى فللزوم الاختلال.

ثم ان المتحصل مما أفاده المصنف (قده) فى دليل الانسداد: عدم تماميه المقدمه الأولى و هو العلم الإجمالى، لانحلاله، و وجوب الاحتياط فى خصوص الاخبار، و على تقدير تماميتها و عدم انحلاله فان كان المقدار الثابت بالأصول المثبتة و العلم التفصيلي و العلمى بمقدار المعلوم بالإجمال جرت الأصول مطلقاً سواء كانت مثبتة أم نافية، لوجود المقتضى و عدم المانع كما تقدم. و ان لم يكن بذلك المقدار جرت الأصول المثبتة فقط، و كانت الأصول النافية مورداً للاحتياط العقلى ان لم يسقط العلم الإجمالى عن التأثير لأجل دليل الحرج، و الا فللاحتياط الشرعى المستكشف بالإجماع أو العلم بالاهتمام.

ص: ٦١١

و بالجمله: فعلى تقدير عدم انحلال العلم الإجمالى تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام فى خصوص موارد الأصول النافيه ان لم يلزم منه حرج، و ان لزم منه حرج تعين التبعض فى الاحتياط و جعل مورده خصوص المظنونات، و الله تعالى هو الهادى للصواب.

ص: ٦١٢

هل قضيه المقدمات (١) - على تقدير سلامتها - هي حجيه الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما؟ أقوال -----

الظن بالطريق و الظن بالواقع

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجيه الظن بالواقع، أم حجيه الظن بطريقه شىء إلى الواقع، أم حجيه الظن بكليهما، و توضيحه: أنه وقع الخلاف فى أن نتيجة المقدمات - بعد فرض تماميتها - هل هي حجيه الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فلا يجب العمل بخبر العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمه شىء أو وجوبه ان لم يحصل الظن بنفس الحرمه أو الوجوب، أم حجيه الظن بالطريق فيجب العمل بالخبر المزبور و ان لم يحصل الظن بالحرمه أو الوجوب، و بالقرعه إذا لم يقد الظن و لكن ظن باعتبارها، أم حجيه كليهما، فيجب العمل بالخبر إذا حصل الظن بأحد الأمرين على سبيل منع الخلو اما باعتباره أو بمضمونه، فيه أقوال ثلاثه:

ص: ٦١٣

و التحقيق أن يقال: انه لا شبهه (١) في أن همّ العقل على ( في ) كل -----

الأول: ما ذهب إليه جمع من المحققين و منهم الشيخ و المصنف (قدهما) و هو حجيه الظن بكل من الواقع و الطريق، و سيأتي وجهه.

الثاني: حجيه الظن بالواقع فقط.

الثالث: حجيه الظن بالطريق دون الواقع. هذا و قد عقد شيخنا الأعظم أول تبيينات الانسداد للبحث عنه، فقال: «أنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره و جوب الامتثال الظنى للأحكام المجهوله، فاعلم: أنه لا فرق في الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى كأن يحصل من شهره القدمات الظن بنجاسه العصير العنبى، و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن كالقرعه مثلا... إلى أن قال:

و قد خالف في هذا التعميم فريقان... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الاستدلال على ما اختاره من أن مقتضى المقدمات حجيه الظن بكليهما، و توضيحه: أن هناك مقدمتين تنتجان حجيه الظن بكل من الواقع و الطريق.

الأولى: أنه لا ريب في أن همّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعه و العصيان سواء في حال انفتاح باب العلم أم انسداده هو تحصيل ما يؤمنه من تبعات التكليف و عقوباتها المترتبة على مخالفتها.

الثانية: مركبه من صغرى و كبرى، أما الكبرى فقد أشار إليها مجملا بقوله:

«كما لا- شبهه في استقلاله» ثم فصلها بقوله: «و في أن كل ما كان القطع به مؤمنا... إلخ» و حاصله: أن تعيين ذلك المؤمن و تمييزه أيضا يكون بنظر العقل ان لم يعينه الشارع و أوكله إليه. و أما الصغرى فقد أشار إليها بقوله: «و أن

ص: ٦١٤

حال انما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه من (١) العقوبه على مخالفتها، كما لا شبهه (٢) فى استقلاله فى تعيين ما هو المؤمن منها، و فى (٣) أن كلما كان القطع به مؤمناً فى حال الانفتاح كان الظن به -----  
-- المؤمن فى حال الانفتاح... إلخ» و توضيحها: أن كل ما يكون مؤمناً فى حال الانفتاح يقوم الظن مقامه حال الانسداد، و من المعلوم أن المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع بإتيان الواقع الحقيقى أو الجعلى - أى ما أدى إليه الطريق المعبر شرعاً كخبر الثقة - فى حال الانسداد يقوم الظن بالمكلف به الواقعى و الجعلى مقام القطع بهما.

و مقتضى هاتين المقدمتين هو اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أم بالطريق «-» .

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «تبعه» و متعلق ب «الأمن» و ضمير «مخالفتها» راجع إلى التكاليف.

(٢). إشاره إلى إجمال الكبرى من المقدمه الثانيه، و قد عرفت توضيحه، و ضمير «استقلاله» راجع إلى العقل.

(٣). عطف على «فى استقلاله» و بيان له. =====

(-). لكن ينبغى تقييد اعتبار الظن بالطريق بما إذا لم يكن منافياً للظن بالواقع، كما إذا ظن بطريقه شىء قام على عدم وجوب فعل مع الظن بوجوبه، أو على عدم حرمة مع الظن بحرمة، أو على حرمة مع الظن بوجوبه، إذ لا يحكم العقل حينئذ بحجيه الظن بالطريق، فمؤمّنيه الظن بالطريق منوطه بعدم مخالفه الظن بالواقع له، و يختص ذلك بما إذا لم يكن الظن بالواقع مخالفاً لما أدى إليه مضمون الطريقه.

ص: ٦١٥

مؤمننا حال الانسداد جزماً، و أن المؤمن (١) في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك (٢) (هو) لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق (٣) العلم، و هو (٤) طريق شرعا و عقلا، أو بإتيانه (٥) الجعلي، و ذلك لأن (٦) العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو

\*\*\*\*\*

(١). إشارة إلى صغرى المقدمه الثانيه، و قد تقدم توضيحه.

(٢). أى: بما هو مكلف به واقعي.

(٣). بفتح اللام و هو معطوف على قوله: «معلوم و مؤدى» و غرضه الإشارة إلى فساد توهم أن المعتبر هو الظن بالواقع لا- من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدى الطريق كما ينسب إلى صاحب الحاشيه و سيأتى بيانه.

(٤). الواو للحال، و الضمير راجع إلى العلم، و غرضه: إثبات عدم تقييد الواقع بالعلم بما حاصله: أن العلم ليس إلا طريقا محضاً إلى الواقع و مرآتا له فلا- يمكن تقييد المتعلق به بحيث يكون العلم موضوعاً له، لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلاً في الصلاه هو السوره، لا السوره المعلوم وجوبها. و حق العبارة أن تكون هكذا: «لأنه طريق» و قد اتضح المقصود منه.

(٥). معطوف على «إتيان» و الضمير راجع إلى المكلف به، فالجعلي صفة للضمير، و هو ضعيف من حيث الصنائه و ان قيل بوروده في قوله: «اللهم صلّ عليه الرؤوف الرحيم» بجر الوصف.

(٦). بيان لما ذكره بقوله: «و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع... إلخ» و لا يخفى أنه لم يذكر في هذا البيان أكثر مما ذكره بقوله: «و أن المؤمن

ص: ٦١٦

هو لا- بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً، كيف (١)؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا- يكاد تناله يد الجعل إحداثاً و إمضاء إثباتاً و نفيًا (٢). و لا يخفى أن قضيه ذلك (٣) هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق.

و لا منشأ لتوهم الاختصاص (٤) بالظن بالواقع الا توهم أنه قضيه ----- فى حال الانفتاح»  
الا أنه أبدال «المؤمن» ب «المبرئ للذمه» و أسقط القطع بإتيان الواقع الجعلى، و لا بأس به بعد كون ما أفاده فى قوله «و ذلك»  
تكرارا لما ذكره قبيل هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كيف يكون الإتيان بالمكلف به الحقيقى بما هو مؤدى الطريق - أى بوصف أنه متعلق العلم - مبرئاً للذمه لا بما هو هو  
و محض أنه الواقع؟ مع أن القطع طريق محض... إلخ.

(٢). كما تقدم فى أول الكتاب، فلاحظ.

(٣). أى: أن مقتضى مؤمنيه القطع بالواقع الحقيقى و الجعلى هو التنزل إلى الظن بعد وضوح أنه فى حال الانسداد قائم مقام  
القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

(٤). هذا شروع فى بيان وجه القول باختصاص الحجيه الثابته بدليل الانسداد بالظن بالواقع، و عدم شموله للظن بالطريق، و  
حاصله: أن مصب المقدمات لَمَّا كان خصوص الفروع، فمقتضى ذلك اختصاص نتيجهها - و هى اعتبار الظن - بنفس الحكم  
الشرعى الفرعى كالوجوب و الاستحباب مثلاً، دون الظن بطريقه مثل خبر العدل إلى الواقع، إذ مفاد المقدمات أجنبي عنه، و  
معه لا موجب للتنزل

ص: ٦١٧



(أن قضيته) اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم (١) انسداد باب العلم في الأصول «-» و عدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها (٢)، و الغفلة (٣) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق في مقام تحصيل ( يحصل الأمن من عقوبه التكليف و ان كان باب العلم في ----- من تحصيل العلم باعتبار الطريق إلى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالأحكام الفرعية مع انفتاحه في المسائل الأصوليه.

قال شيخنا الأعمش في عدّ الأقوال: «الثاني مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعية... إلى أن قال: لجريانها - أي المقدمات - في المسائل الفرعية دون الأصوليه» ثم نقل الاستدلال عليه في التنبيه الثالث، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا وجه اختصاص مصبّ المقدمات بالفروع، و قد عرفته آنفا.

(٢). أي: في الأصول.

(٣). معطوف على «توهم» و هو جواب عن توهم القول باختصاص حجيه الظن بالواقع، و توضيحه: أن الغرض من جريان المقدمات في الفروع هو حجيه الظن في مقام تفرغ الذمّه و تحصيل الا- من من العقوبه المترتبه على مخالفه التكليف، و من المعلوم أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع و بين الظن بالطريق. =====

(-). لا يخفى أنه - بناء على عدم انسداد باب العلم في الأصول - لا وجه للاكتفاء بالظن، إذ هو ظن بالفراغ مع أنه لا موجب له، فيكون المقصود من المقدمه الثانيه هو انسداد باب العلم فقط دون العلمى، فالظن بالتكليف حال الانسداد قائم مقام العلم بها، و لا يفيد دليل الانسداد اعتبار الظن بالطريق أصلا.

ص: ٦١٨

غالب (١) الأصول مفتوحا «-» و ذلك (٢) لعدم التفاوت في نظر العقل في ذلك (٣) بين الظنين.

## كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

### إشاره

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول (٤) و تبعه في الفصول، قال -----

\*\*\*\*\*

(١). المراد بغالب الأصول ما عدا الطرق الشرعيه كخبر الواحد و الشهرة الفتوائيه، حيث ان باب العلم فيها منسد، إذ لو كان باب العلم فيها أيضا مفتوحا لكان باب العلمى في الفروع مفتوحا، و لما تمت مقدمات الانسداد، إذ منها - كما تقدم - انسداد باب العلم و العلمى بالاحكام الشرعيه.

(٢). تعليل لقوله: «موجب لكفايه الظن بالطريق» يعنى: أن الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجبا لكفايه الظن بالطريق هو وحده المناط في الموردین أعنى الفروع و الأصول و هو تحصيل الا من من العقوبه، لتساوى الظنين فيهما فيما هو همّ العقل من تحصيل المؤمن و الخروج عن عهده التكليف.

(٣). أى: في مقام يحصل الأمن من العقوبه.

(٤). و هو - كما في شرح المحقق الآشتياني و غيره - المحقق المدقق الشيخ أسد الله الشوشترى، و تبعه في ذلك تلميذاه المحققان صاحب الحاشيه و الفصول، قال في أوثق الوسائل: «وقد اختار الثانى - أى إفاده مقدمات الانسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق - صاحب الهدايه و الفصول، و سبقهما الشيخ اعتبار خصوص الظن بالطريق - صاحب الهدايه و الفصول، و سبقهما الشيخ أسد الله التستري، و هو لا يقدح فيما ذكره في الفصول من أنه لم يسبقه إلى ما =====»

(-). لكن قد عرفت أنه مع انفتاح باب العلم فى الأصول لا وجه للاكتفاء بالظن فيها، لكونه إطاعه ظنيه مع التمكن من الإطاعه العلميه.

..... اختاره أحد، لأنه مع أخيه الفاضل البارع صاحب الهدايه من تلامذه الشيخ المذكور، و لا غرو في نسبة التلميذ مطالب شيخه إلى نفسه كما جرى ديدنهم عليه في أمثال هذا الزمان».

أقول: أئدى ظفرنا عليه من عباره المحقق الشوشترى في آخر كتابه كشف القناع و ان كان ظاهرا فيما نسب إليه من حجيه الظن بالطريق لكنه لم يبرهن عليه، و لعله أقام الدليل عليه في موضع آخر، قال (قده): «و أما الاستناد إلى قضيه انسداد باب العلم، فباطل هنا من وجوه... إلى أن قال: رابعها: أنه و ان اشتهر في هذه الأعصار القول بحجيه كل ظن مطلقا الا ما خرج بالدليل كالقياس - كما عليه جماعه منهم - و القول بالاعتصار على الظنون المخصوصه الثابته الحجيه بأدله خاصه كما عليه آخرون، الا أن الحق الحقيقي بالاتباع و التحقيق هو فساد القولين معا، و أن انسداد باب العلم لا- يقتضى الا- جواز العمل بالظن في طريق الوصول إلى الأدله السمعيه المقرره و استنباط الأحكام منها، فالمتواتر منها و ما في حكمه يعمل بالظن مطلقا في طريق الوصول إلى معناه... إلخ» هذا.

و قد حكى المحقق الآشتياني في بحث الإجماع المنقول عباره مبسوطه عن كشف القناع فيها دلالة على ما نقلناه عن المحقق الشوشترى، فراجع (١)، هذا.

و أما المحقق التقي فقد عدّ هذا الوجه ثانى الوجوه الثمانيه التي أقامها على حجيه الظنون الخاصه، فراجع هدايه المسترشدين.

و أما عباره الفصول فقد نقل المصنف قسما منها مع تغيير بعض الكلمات

فيها: «انا كما نقطع بأنا مكلفون (١) في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل ----- وإسقاط بعضها الآخر و سيأتي التنبه عليها، قال: «الثامن - أى من أدله حجيه الخبر - الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم (-)» و يمكن تقريره بوجهين:

الأول: و هو المعتمد و ان لم يسبقنى إليه أحد، و هو: أنا... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن هنا علمين:

أحدهما: يتعلق بالأحكام الفرعيه، و تقريبه: أننا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكام فعليه، و لا- سبيل لنا إليها لا بقطع وجدانى و لا بطريق ثبت شرعا حجيته و قيامه تعبدا مقام العلم بالأحكام مطلقا أو عند تعذر العلم كالخبر الواحد، و لا بطريق ثبت حجيه دليل اعتباره، و أنه يقوم تعبدا مقام العلم بالأحكام مطلقا أو عند تعذر العلم كالإجماع المنقول بخبر الواحد، حيث ثبت شرعا حجيه دليله أعنى خبر الواحد، و أنه - يعنى الإجماع المنقول - يقوم تعبدا مقام العلم مطلقا أو عند تعذر العلم.

ثانيهما: يتعلق بالطرق، يعنى: كما أننا نعلم بأحكام فرعيه فعليه كذلك نعلم بنصب الشارع طرقا إليها بحيث صار تكليفنا الفعلى العمل بمؤديات تلك الطرق، و حيث كان باب العلم بتلك الطرق الشرعيه، و كذا باب الطريق التعبدى إلى تلك الطرق الشرعيه، و باب طريق الطريق التعبدى إلى تلك الطرق الشرعيه منسدا، فلا ريب في حكومه العقل حينئذ بتعيين تلك الطرق بالظن، لأنه أقرب إلى العلم من الشك و الوهم. فنتيجه هذين العلمين حجيه الظن بالطريق، لأن التكليف - بمقتضى انحلال العلم بالتكليف بالعلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الطرق - هو العمل بالظن فى الطريق. =====

(-). فيه أولا: أن الاستدلال بدليل الانسداد على حجيه خبر الواحد فى

ص: ٦٢١

رض الوجوه السبعة التي استدلت بها على حجيتها غير وجيه، لأنه في طولها، حيث ان من مقدماته انسداد باب العلم والعلمى، و إثبات حجيه الخبر بتلك الوجوه يوجب انفتاح باب العلمى، و يهدم دليل الانسداد، و لا يبقى مجال لقوله فى آخر كلامه: «و لا ريب أن خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعيه فهو من الطرق الظنيه، للوجوه التى مر ذكرها، فيجب العمل به، و هو المطلوب» حيث ان الخبر بعد نهوض تلك الأدله على حجيتها يندرج فى العلمى المفتوح بابه، و معه لا يبقى مجال للاستدلال عليه بدليل الانسداد.

و ثانيا: أن لازم انفتاح باب العلمى - و هو الظن الخاص المراد به هنا الخبر الواحد - سقوط دعوى العلم الإجمالى بنصب الطرق الموجب للعمل بكل ظن بطريقه شىء، لوفاء خبر الواحد بمعظم الفقه بحيث لا يلزم محذور من جريان الأصول، فمرجع ما أفاده - من رجوع القطعين إلى قطع واحد - إلى وجوب العمل بالخبر الواحد حقيقه.

و ثالثا: أن نصب الطرق انما هو لتنفيذ الأحكام و إيجاد الداعى إلى موافقتها و الاجتناب عن مخالفتها، لا لتقييدها، فلو فرض حصول ظن بنفس الحكم من دون ظن بطريق، و صح الاستدلال بدليل الانسداد على حجيه الظن كان ذلك حجه، و لا يصلح ما أفاده (قده) لإثبات حجيه خصوص الظن بالطريق و نفي حجيه غيره، كما يرشد إليه قوله فى دفع بعض ما أورد على دليل الانسداد:

«و بالجمله: فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق، فلا يعتبر غيره فيه، و هذا واضح».

ص: ٦٢٢

كثير منها بالقطع (١) و لا بطريق (٢) معين يقطع من السمع بحكم (٣) الشارع بقيامه أو قيام (٤) طريقه مقام القطع و لو «-» عند تعذره (٥)، كذلك (٦) نقطع -----

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «تحصيل» و ضمير «منها» راجع إلى الأحكام الفرعية.

(٢). معطوف على «بالقطع» و «يقطع من السمع» صفة ل «بطريق معين».

(٣). متعلق ب «يقطع» و «بقيامه» متعلق ب «بحكم الشارع» و ضميره راجع إلى «طريق معين» و ذلك كخبر الثقة القائم مقام القطع.

(٤). أى: قيام طريق الطريق المعين، و ذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على حجيه الإجماع المنقول و القرعه، فخير الثقة - الذى هو طريق الطريق - قام حينئذ مقام القطع.

(٥). أى: تعذر القطع بالواقع بأن كان جواز العمل بالطريق المنصوب مترتبا على تعذر القطع بالواقع، لا أنه فى عرضه و رتبته، و هو ظرف لكل من «قيامه» و «قيام طريقه» فيكون ظرفا لقيام الطريق و قيام طريق الطريق، يعنى: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تاره يكون فى ظرف التمكن من العلم، و أخرى مقيدا بحال التعذر من تحصيله و انسداد بابه.

(٦). عدل لقوله: «كما نقطع بأنا مكلفون» و هذا بيان للعلم الإجمالى الثانى المتعلق بالطرق، و قد مر توضيحه بقولنا: «ثانيهما: يتعلق بالطرق... إلخ». =====

(-). لا- يخفى ما فى هذا التعبير من المسامحة، لأن كلمة «لو» الوصلية يشار بها إلى الفرد الخفى، و من المعلوم أن الفرد الخفى هنا هو نصب الطريق حال انفتاح باب العلم، فالأولى أن يقال: «و لو عند عدم تعذره». الا أن يقال:

بكفايه قيام الظن مقام القطع بالواقع و لو حال الانسداد لا مطلقا، إذ يكفى فى قيامه مقام القطع اعتباره فى خصوص هذا الحال.

ص: ٦٢٣

بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا (١) مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، و حيث انه لا سبيل غالبا إلى تعيينها (٢) بالقطع و لا بطريق (٣) ( طريق ) يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو (٤)قيام طريقه كذلك مقام القطع

\*\*\*\*\*

(١). عباره الفصول - المنقوله فى الرسائل أيضا - هكذا «إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه، و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها، و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه» - و المقصود من القطعين هو القطع الإجمالى بالتكاليف و القطع الإجمالى بالطرق المنصوبه، و مرجع هذين القطعين إلى القطع بلزوم امثال الأحكام الواقعيه من هذه الطرق، أى قناعه الشارع فى امثال أحكامه بالعمل بمؤديات هذه الطرق فحسب.

(٢). أى: تعيين تلك الطرق المخصوصه المعلومه إجمالا.

(٣). عطف على «بالقطع» أى: و لا- سبيل لنا إلى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعا كخبر الثقه، و «بقيامه» متعلق ب «يقطع».

(٤). معطوف على «بقيامه» و ضمير «طريقه» راجع إلى الطريق، يعنى: أو =====

(-). الأولى أن يقال: «الطرق المخصوصه» لأن المراد بها فى الموضوعين - و هى الطرق التى تعلق العلم الإجمالى بنصبها - واحد، و مقتضى القاعده حينئذ تعريفها هنا أيضا ليدل على اتحادهما، مع أن ظاهر العبارة تغايرهما، حيث أتى بهما نكرتين، و قد قرر فى محله أن تكرار النكره ظاهر فى التغاير نحو «رأيت رجلا و أكرمت رجلا» و ليس المقام كذلك قطعا.

ص: ٦٢٤

و لو بعد تعذره، فلا ريب (١) أن الوظيفة في مثل ذلك (٢) بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن  
الفعلي (٣) الذي لا دليل على عدم حجيته (٤) (على حجيته ) لأنه (٥) ----- قيام طريق  
الطريق، و المراد بطريق الطريق دليل اعتباره كخبر الثقة الدال على حجيه القرعه مثلا- حتى تكون قاعده القرعه طريقا إلى  
الأحكام، و قوله: «كذلك» يعنى بالخصوص، و ضمير «تعذره» راجع إلى القطع.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و حيث» و نتيجته لحصول العلم بنفس الأحكام إجمالا- و العلم بإقامه الشارع طرقا لتلك الأحكام مع فرض انسداد  
باب العلم بهما.

(٢). أى: فيما إذا انسد باب العلم بنفس الأحكام و بطرقها.

(٣). أى: الظن الشخصى، لأن مقتضى مقدمات الانسداد - لو تمت - هو حجيه الظن الشخصى، و قوله: «إلى الظن» متعلق ب «هو  
الرجوع».

(٤). هذا هو الصواب كما فى الفصول و فى الرسائل نقلا عنه أيضا، خصوصا مع ملاحظه كلام الفصول بعده، حيث قال: «و انما  
اعتبرنا فى الظن بأن لا- يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع إليه حينئذ، لأن الحكم بالجواز هنا ظاهرى فيمتنع ثبوته مع  
انكشاف خلافه» نعم يمكن توجيه النسخه الثانيه و هى «لا دليل على حجيته» بأن يقال: ان الدليل يشمل الظنون الممنوعه كالظن  
القياسى أولا، إذ يصدق عليها أنه لا دليل على حجيتها و ان صدق عليها أيضا مما قام الدليل على عدم حجيتها، فلا بد من  
إخراجها حينئذ بدليل آخر عن عموم نتيجه دليل الانسداد.

(٥). أى: لأن الظن الفعلى، و هذا تعليل لنفى الريب عن الرجوع إلى الظن الفعلى بحكم العقل.

ص: ٦٢٥



أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع (١) مما عداه (٢).

و فيه أولا (٣): - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق غير العلميه، و عدم وجود المتيقن بينها أصلا -

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين، ضروره أن الظن بالطريق إلى الواقع لا يكون أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، بل الأمر بالعكس.

(٢). أى: مما عدا الظن الفعلى الذى لم يقم دليل على عدم حجتيه، و ما عدا هذا الظن الفعلى هو الظن النوعى المستفاد من القياس مثلا. ثم ان لكلام الفصول تتمه لم ينقلها الشيخ و لا المصنف، و ينبغى ذكر جمله واحده منها، و هى قوله:

«و مستند قطعنا فى المقامين الإجماع» إذ دعوى القطع بالاحكام و بنصب الطرق مع عدم ذكر مستنده بعيد عن مثل صاحب الفصول.

(٣). أجاب المصنف عن هذا الدليل العقلى بوجهين، هذا أولهما، و هو متضمن لأربعة من الردود الخمسه التى أوردها شيخنا الأعظم عليه.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق» و هو ناظر إلى ما أفاده الفصول بقوله: «كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا مخصوصا» فهو فى الحقيقة راجع إلى منع الإجماع الذى استند إليه الفصول فى دعوى القطع بالتكاليف و بنصب الطرق، و كيف كان، فتوضيح ما أفاده: أن العلم بالتكاليف الفعلية و ان كان ثابتا، لكن لا نسلم العلم الثانى و هو العلم بنصب الطرق الخاصه، بل الشارع أو كل المكلفين إلى الطرق العقلائيه الوافيه بالاحكام، سواء كانت إمضائيه كخبر الثقه، أم تأسيسيه كالإجماع المنقول و شهره و خبر العدل و نحوها، و ليس وراء العلم بهذه الطرق قطع إجمالى آخر

ص: ٦٢٦

..... بنصب طرق أخرى على التكاليف حتى نلتزم بتعيينها بالظن كما أفاده  
الفصول.

قال الشيخ: «و فيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصه للأحكام الواقعيه... إلخ» و بينه المصنف في حاشيه الرسائل بقوله:  
«دعوى منع نصب طرق خاصه كذلك من رأس و ان كانت مكابره، الا- أن المنع عن غير ما علم تفصيلاً من الطرق الخاصه  
الابتدائيه أو الإمضائيه في محله، و دعوى العلم به لا بينه و لا مبيته».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «باقيه فيما بأيدينا» و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق - يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق  
إلى هذا الزمان، و مع عدم بقائها لا- معنى للزوم مراعاتها حتى تصل النوبه إلى تعيينها بالظن كما يدعيه صاحب الفصول،  
توضيحه - كما هو ظاهر كلام الشيخ - أنه يحتمل أن يكون الطريق المنصوب من قبل الشارع على الأحكام الشرعيه هو  
خصوص خبر العدل المفيد للاطمئنان و هو المحفوف بالقربينه المفيده للوثوق بالصدور، و لا شك في أن تلك القرائن - مثل  
تكرره في الأصول المعتمده أو عمل قدماء الأصحاب به و نحوهما - قد اختفيت علينا بمرور الزمان، و من المعلوم أن الظفر بهذا  
القسم الخاص من الخبر فعلاً مشكل جداً، و عليه فتسليم العلم بنصب الشارع طرقاً خاصه غير مجد في تعيينها بالظن بعد احتمال  
أن يكون المنصوب طريقاً خاصاً و هو في غايه الندره في أمثال هذا الزمان. قال الشيخ: «و ثانياً سلمنا نصب الطرق، لكن بقاء  
ذلك الطريق لنا غير معلوم... إلخ».

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و عدم وجود المتيقن منها» و توضيحه: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق و تسليم بقائها إلى زماننا  
هذا و لزوم رعايتها - لا نسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها، لإمكان وجود ما هو متيقن

..... الاعتبار فيها، فيجب مراعاته فقط كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، و مع وجود المتيقن الاعتبار لا تصل النوبه إلى حجه المظنون الاعتبار من تلك الطرق الا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزل إلى المظنون الاعتبار بالإضافه كالخبر الحسن بالنسبه إلى الصحيح و هكذا.

قال الشيخ: «و ثالثا سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جمله ما بأيدينا من الطرق الظنيه، الا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان و فى بغالب الأحكام اقتصر عليه، و الا فالمتيقن من الباقي، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن و وجوب الرجوع فى المشكوك إلى أصاله حرمة العمل... إلخ».

الرابع: ما أفاده بقوله: «ان قضيه ذلك» و توضيحه: أن مقتضى العلم الإجمالى المزبور بنصب الطرق - بعد تسليمه، و تسليم بقاء تلك الطرق، و عدم وجود القدر المتيقن منها - هو الاحتياط فى أطراف هذا العلم الإجمالى من الطرق المعلومه إجمالاً، فكل شىء يحتمل أن يكون طريقاً من مظنون الطريقه و مشكوكها و موهومها يؤخذ به، كسائر العلوم الإجماليه المنجزه المقتضيه للزوم الاحتياط عقلاً- بين جميع الأطراف، بلا- فرق بين ما يظن انطباق المعلوم بالإجمال عليه و غيره، و عليه فلا تصل النوبه إلى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع، لما عرفت فى بيان المراتب الأربع للامثال من تقدم الامثال العلمى الإجمالى على الظنى.

قال الشيخ الأ-عظم: «و رابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامثال العلمى على الظن... إلخ».

أن (١) قضيه ذلك (٢) هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال، لا تعيينها بالظن.

لا يقال (٣): الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه، لأن (٤) الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف -

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ مؤخر لقوله: «و فيه» و هذا هو الجواب الأصلى، و قد عرفت توضيحه آنفا.

(٢). أى: أن مقتضى تعذر تحصيل العلم بكل من الواقع و الطريق ليس هو التنزل إلى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول، بل مقتضاه الاحتياط فى كل ما يحتمل كونه طريقا إلى الواقع.

(٣). هذا إشكال على الوجه الرابع و هو وجوب الاحتياط فى الطرق المعلومه إجمالا، و توضيحه: أن الاحتياط فى تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل له أو العسر الرافع لوجوبه، و عليه فلا يجوز أو لا يجب الاحتياط فى الطرق المعلومه إجمالا، بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق كما أفاده صاحب الفصول. و هذا الإيراد ذكره شيخنا الأعظم من غير تعرض لجوابه، الا أنه أمر بالتأمل فيه، قال (قده): «اللهم الا أن يقال: انه يلزم الحرج من الاحتياط فى موارد جريان الاحتياط فى نفس المسأله كالشك فى الجزئيه، و فى موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافيه له... إلخ».

(٤). هذا جواب الإشكال المزبور، و توضيحه: أن الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام أعنى الاحتياط فى جميع أطراف العلم الإجمالى الكبير، لانتشار أطرافه فى الوقائع المظنونه و المشكوكه و الموهومه، و الاحتياط فيها مخل بالنظام أو ملق فى العسر، بخلاف الاحتياط فى أطراف

ص: ٦٢٩

الأحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط (١) فى خصوص ما بأيدينا من الطرق، فان (٢) قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردها، و الرجوع (٣) إلى الأصل فيها و لو كان نافيا للتكليف.

و كذا فيما إذا نهض الكل (٤) على نفيه. ----- العلم الإجمالى الصغير و هو العلم بنصب الطرق، فانه لا يوجب اختلالا و لا حرجا على المحتاط فيها، لقله أطراف العلم بالطرق، هذا. و قد استشهد المصنف - لبيان عدم لزوم الاختلال أو العسر و الحرج من الاحتياط فى أطراف هذا العلم الإجمالى الصغير - بموارد عديده يجوز فيها رفع اليد عن هذا الاحتياط، و سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الاحتياط التام».

(٢). تعليل لنفى عدم وجوب الاحتياط أى: لثبوته فى خصوص الطرق، يعنى: فان مقتضى الاحتياط فى الطرق هو جواز رفع اليد عن الاحتياط فى غير موارد الطرق و هو نفس الأحكام.

(٣). عطف على «جواز» أى: الرجوع إلى الأصل فى نفس الأحكام و لو كان الأصل نافيا، و هذا شروع فى بيان تلك الموارد، فالأول منها: أنه إذا احتمل التكليف فى مورد و لم يكن من موارد الطرق، فبما أنه يكون حينئذ من أطراف العلم الإجمالى الكبير لا يجب فيه الاحتياط، و ليس من أطراف العلم الإجمالى بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالى بنصب الطرق، بل مقتضى القاعده حينئذ الرجوع إلى الأصل و ان كان نافيا.

(٤). أى: نهض كل ما هو من أطراف العلم الإجمالى بالطرق على نفى

ص: ٦٣٠

و كذا (١) فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفياً و إثباتاً (٢) ----- التكليف، وهذا هو المورد الثاني، و توضيحه: أنه إذا دلّ جميع ما احتملت طريقتيه على نفى التكليف فى مورد، كما إذا فرض قيام خبر الثقة و الإجماع المنقول و الشهرة و غيرها مما يحتمل كونه طريقاً على عدم حرمه شرب التتن مثلاً، فانه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضاً من ناحيه هذا العلم الإجمالى الصغير، لكنه يجب بمقتضى العلم الإجمالى الكبير، لكون الحكم مشكوكاً أو موهوماً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو المورد الثالث، توضيحه: أنه إذا تعارض فردان من بعض الطرق، فان كانا خبرين و كان أحدهما مثبتاً و الآخر نافياً كما إذا دل أحدهما على وجوب سجده السهو لكل زياده و نقيصه، و الآخر على عدمه، قدّم النافى منهما ان كان أرجح من المثبت أو مساوياً له، و لا- مجال حينئذ للاحتياط فى الطريق، لتنافيهما، فلا- بد من رفع اليد عن الاحتياط فى العلم الإجمالى الصغير فى هذا المورد أيضاً، فيكون خارجاً عن الاحتياط الصغير، و داخل فى الاحتياط الكبير.

و ان كان الطريقتان المتعارضتان من غير الخبر سواء كانا من سنخ واحد كما إذا كانا شهرتين أو إجماعين، أم من سنخين كأن يكون أحدهما خبراً و الآخر إجماعاً مثلاً، فانه لا يجب الاحتياط فيهما مطلقاً سواء قلنا بالتخيير أم التساقط، إذ على الأول يؤخذ بالنافى، و على الثانى يسقط كلاهما عن الحجيه، فيكون كما إذا لم يقم مضمون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلاً.

(٢). كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب تثليث التسيحات الأربع و الآخر على عدم وجوبه. و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول فى «فيما» المراد به التكليف.

ص: ٦٣١

مع ثبوت المرجح للنافية (١)، بل (٢) مع عدم رجحان المثبت في خصوص (٣) الخبر منها، و مطلقا في غيره (٤) بناء (٥) -----

\*\*\*\*\*

(١). كرجحان خبر العدل الإمامي النافي للتكليف على خبر الإمامي - الممدوح بما لا يفيد العدالة المعبر عنه بالحسن - المثبت للتكليف.

(٢). اضراب عن قوله: «مع ثبوت» يعنى: بل يرجح النافى حتى فى صورته انتفاء المرجح للخبر المثبت، و عليه فالنافى للتكليف يقدم فى صورتين: الأولى:

ثبوت المرجح له على المثبت كما تقدم فى مثال الخبر الصحيح و الحسن.

الثانية: عدم ثبوت المرجح للمثبت، أى: تكافؤ الخبرين فى المرجحات.

و يبقى لتقديم المثبت صورته واحده فقط و هى ثبوت المرجح له على الخبر النافى.

(٣). قيد لقوله: «مع ثبوت» و غرضه: أن تقديم النافى - لرجحانه - يكون فى خصوص الخبر الذى ثبت فيه الترجيح بالأخبار العلاجية دون سائر الطرق المتعارضة، لعدم ثبوت الترجيح فيها، بل الحكم فيها هو التساقط بناء على الطريقيه. و ضمير «منها» راجع إلى الأطراف المراد بها الطرق.

(٤). أى: غير الخبر، يعنى: أنه لا- يكون مورد تعارض غير الخبر من سائر الطرق من موارد الاحتياط الصغير مطلقا سواء كان لأحدهما - من المثبت أو النافى - مرجح أم لا- بناء على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين كما هو مقتضى الاخبار العلاجية. و بالجملة: فالطريقان المتعارضان خارجان عن موارد الاحتياط الصغير و داخلان فى الاحتياط الكبير.

(٥). لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالأخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، و عدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة.

ص: ٦٣٢

على عدم ثبوت الترجيح على تقدير (١) الاعتبار في غير (٢) الاخبار.

و كذا (٣) لو تعارض اثنان منها (٤) في الوجوب و التحريم، فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها و لو كان نافيا، لعدم (٥) نهوض طريق معتبر، و لا ما هو من أطراف العلم به (٦) على خلافه، فافهم (٧). -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: على تقدير اعتبار الاخبار العلاجيه فى مواردھا و هو الاخبار المتعارضه و عدم حملھا على الاستصحاب كما قيل.

(٢). متعلق ب «عدم ثبوت» أى: عدم ثبوت الترجيح بالأخبار العلاجيه فى غير الاخبار المتعارضه.

(٣). أى: و كذا لا يلزم الاحتياط فى الطرق و يرجع إلى الأصل، و هذا هو المورد الرابع، و حاصله: أنه إذا تعارض طريقان - من أطراف العلم الإجمالى بنصب الطريق - فى الوجوب و الحرمة لم يجب فيه الاحتياط، لعدم إمكانه حيث يدور الأمر بين المحذورين.

(٤). أى: من أطراف العلم الإجمالى بنصب الطرق.

(٥). تعليل لمرجعيه الأصل فى موارد تعارض الخبرين و عدم وجوب الاحتياط فيها.

(٦). أى: بطريق معتبر، يعنى: لعدم وجود طريق معتبر من غير أطراف العلم الإجمالى على خلاف هذا الأصل النافى.

(٧). لعله إشاره إلى: أن الاحتياط فى دوران الأمر بين المحذورين متعذر مطلقا، فلا يختص عدم إمكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد

ص: ٦٣٣



و كذا (١) كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعلم (٢) بانتقاض الحاله السابقه فيه «-» إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام أماره معتبره عليه (٣) ----- رفع اليد عن الاحتياط فى العلم الإجمالى بنصب الطرق. أو إشاره إلى: أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لا يكفى فى الاحتياط فى باقى الأطراف إذا لم يلزم حرج منه.

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «و كذا» المتقدم و هو إشاره إلى الموارد الخامس، و توضيحه:

أن المورد الذى لا يجرى فيه الاستصحاب المثبت للتكليف - لأجل العلم الإجمالى بانتقاض الحاله السابقه فى بعض أطرافه، أو لأجل قيام حجه قطعيه الاعتبار على الانتقاض المزبور للزوم التناقض بين صدر الدليل و ذيله كما تقدم فى شرح المقدمه الرابعه بقوله: «و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله... إلخ» - خارج أيضاً عن الاحتياط فى الطرق و داخل فى الاحتياط الكلى، لكونه أصلاً عقلياً لا ينافيه العلم بالخلاف.

(٢). متعلق ب «لم يجر» و ضمير «فيه» راجع إلى كل مورد.

(٣). أى: على الانتقاض، كقيام اليينه على انتقاض الحاله السابقه فى بعض أطراف العلم الإجمالى، و قوله: «بسبب» متعلق ب «بانتقاض» و ضمير «به» راجع إلى الانتقاض، و ضمير «أطرافه» راجع إلى «كل مورد». =====

(-). هذه الجملة مستدركه، للاستغناء عنها بقوله: «بسبب العلم به أو بقيام» فكان الأولى برعايه الاختصار أن يقول: «لانتقاض الحاله السابقه إجمالاً بعلم وجدانى أو بأماره معتبره... إلخ».

ص: ٦٣٤

فى بعض أطرافه «-» بناء (١) على عدم جريانه بذلك.

و ثانيا (٢):-----

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «لم يجر» يعنى: أن عدم جريان الاستصحاب - بعد العلم بالانتقاض إجمالاً - مبنى على عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، و الا- فلا تصل النوبه إلى الأصل النافى، بل يؤخذ بالاستصحاب المثبت للتكليف، فقوله: «بذلك» أى بالعلم بالانتقاض.

(٢). هذا هو الجواب الثانى عما أفاده صاحب الفصول، و توضيحه: أنه - بعد تسليم اقتضاء الوجه الذى أفاده صاحب الفصول للتزل فى باب الطرق إلى الظن - نقول: ان هنا ظنونا ثلاثه:

الأول: الظن بالطريق فقط كالظن بحجيه الخبر الواحد.

الثانى: الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة شىء من دون الظن بقيام طريق - معتبر واصل إلى المكلف - عليه، و ان كان الظن بالواقع كالظن بحرمة العصير العنبى لا بد من حصوله من طريق معين، و لكن لم يصل هذا الطريق إلى =====

(-). اقتصر المصنف على بيان هذه الموارد الخمسه، و هناك موردان آخران لا بأس بذكرهما:

الأول: محتمل التكليف الذى يعلم بعدم قيام طريق على ثبوته، فانه خارج أيضا عن الاحتياط الصغير، إذ مورده محتمل الطريقيه، و المفروض عدم احتمال طريق حتى يحتاط فيه.

الثانى: ما إذا قام واحد من الطرق أو أزيد على نفى الحكم، و لم يعلم وجود حجه و لا- أصل مثبت فى البين، فانه لا- مجال للاحتياط الصغير فيه، لعدم محتمل الطريقيه فيه، لكنه مورد للاحتياط الكلى.

ص: ٦٣٥

لو سلم أن قضيته (١) لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ (٢) هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، و ذلك (٣) لعدم كونه أقرب إلى العلم و إصابه الواقع من الظن بكونه (٤) مؤدى طريق (٥) معتبر من دون الظن بحجيه طريق (٦) ----- المكلف.

الثالث: الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معتبر من دون قيام ما هو مظنون الطريقه عليه، كالظن بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مع الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً. و هذه الظنون الثلاثه فى رتبه واحده ليس أولها أولى بالاعتبار من الآخر بالنظر إلى دليل الانسداد، فليس الظن بالطريق أقرب إلى العلم من الظنين الآخرين حتى يتعين فى الحجيه. و قد أفاد هذا الجواب شيخنا الأعمش بقوله: «و خامسا: «و خامسا: أن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن فى مسأله تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له كما يجوز فى المسأله الفرعيه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن مقتضى ما أفاده صاحب الفصول من حجيه الظن بالطريق و عدم وجوب الاحتياط فى الطرق هو لزوم التنزل إلى الظن.

(٢). أى: حين لزوم التنزل - حال الانسداد - إلى الظن.

(٣). بيان لفساد التوهم، و ضمير «كونه» راجع إلى الظن بالطريق.

(٤). أى: بكون الواقع، و «من دون» متعلق ب «الظن بكونه».

(٥). هذا ثالث الظنون الثلاثه المزبوره.

(٦). أى: طريق خاص، كما إذا علمنا إجمالاً بأن الواقع مؤدى طريق معتبر، و لكن لم نعلم و لم نظن خصوصيه ذلك الطريق من كونه خيراً أو شهره و نحوهما.

ص: ٦٣٦

أصلا و من الظن بالواقع (١) كما لا يخفى (٢).

لا- يقال: انما لا يكون (٣) أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه (٤) إلى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد (٥) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «من الظن بكونه» و هذا ثانى الظنون المذكوره.

(٢). فغايه ما يقتضيه البرهان المذكور لحجيه الظن بالطريق هو كونه فى مرتبه الظن بالواقع، فكيف يقدم عليه؟

(٣). أى: الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بالواقع، و غرض صاحب الفصول من هذا الإشكال - على ما استظهره شيخنا الأعظم من عبارته كما سيأتى - إثبات أقربيه الظن بالطريق من غيره و تعيينه فى مقام الحجيه دون سائر الظنون، و حاصله: أن عدم أقربيه الظن بالطريق من الظنين المذكورين انما هو فيما إذا لم نقل بصرف الواقع إلى المؤدى، و أما مع صرفه إليه فالمتبع هو مؤديات الطرق، إذ ليس غيرها أحكاما فعليه، فالظن بالواقع فقط غير مجد، الا إذا كان الواقع مؤدى الطريق، لعدم تعلقه بالحكم الفعلى، إذ المفروض عدم كون الواقع فعليا.

قال شيخنا الأعظم: «و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبى عنه قوله: و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق... إلخ».

(٤). أى: عن الواقع.

(٥). يعنى: و لو كان الصرف بنحو التقييد، فان صرف التكليف الفعلى عن

(-). لا يخفى أن مقتضى صرف الواقعيات إلى مؤديات الطرق هو حجيه

ص: ٦٣٧

..... الوافع على وجاهين:

أحدهما: صرفه عنه لا بنحو التقييد، و المراد به صرف التكليف الفعلى عن الوافع إلى مؤدى الطريق مطلقا - يعنى بلا تقييد كون هذا المؤدى هو الوافع - فيكون المنجز فى حق المكلف هو مؤدى الطريق سواء صادف الوافع أم لا.

ثانيهما: صرفه عنه بنحو التقييد، و المراد به صرف التكليف الفعلى عن الوافع - بما هو واقع - إلى الوافع المقييد بكونه مؤدى الطريق، فيكون المنجز فى حق المكلف هو الوافع الذى أدى إليه الطريق، لا الوافع بما هو واقع.

و الفرق بين الوجهين: أنه على الأول لا- يوجد فى الوافع - بالنسبه إلى من لم يصل إليه الطريق - حكم أصلا يعنى لا- بمرتبته الاقتضائيه و لا- الإنشائيه و لا الفعليه و لا التنجز، و على الثانى يوجد الحكم بمرتبته الإنشائيه فى حق من وصل إليه الطريق و من لم يصل إليه، و يصير فى حق من وصل إليه الطريق فعليا و منجزا أيضا. و على كلا الوجهين لا يكون الظن بالحكم الواقعى بما هو حكم واقعى حجه، إذ ليس فى الوافع حكم فعلى حتى يكون الظن به ظنا بالحكم الفعلى ليكون حجه، و انما الحجه هو الظن بمؤدى الطريق مطلقا أو مقيدا به الوافع.

و بالجملة: فمع صرف التكليف الفعلى عن الوافع إلى مؤدى الطريق مطلقا أو إلى الوافع المقييد بكونه مؤدى الطريق يكون الظن بالطريق أقرب إلى الوافع من الظن بنفس الوافع، فلا بد من الالتزام به. =====

لظن بالطريق، و الظن بالوافع الذى ظن بأنه مؤدى طريق معتبر.

ثم انه لا بأس ببيان الوجوه المتصوره فى جعل الأحكام و نصب الطرق عليها و هى أقسام:

أحدها: أن يدور الحكم الواقعي مدار العلم أو الظن به بمعنى أن لا يكون قبلهما حكم، وإنما يحدث بالعلم أو الظن به، و المشهور أنه محال، لاستلزامه الدور، لتوقف الحكم عليهما لتوقف الحكم على موضوعه، و توقفهما عليه لتوقف العارض على معروضه. و قد نوقش فيه بعدم لزوم الدور، حيث ان متعلق العلم هو ماهية الحكم لا وجوده، لامتناع تقوم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، و الحكم المترتب على العلم هو وجوده خارجا. و بعبارة أخرى: متعلق العلم هي الصور الذهنية، لا الأمور الخارجيه بشهاده إمكان تعلقه بالمعدومات بل الممتنعات. و عليه فترتب الحكم خارجا على العلم لا يوجب الدور، إذ المفروض عدم توقف العلم على الحكم الخارجى.

لكنه يندفع بأن المراد بالحكم هو الأمر الاعتبارى الذى تكوينه إنشاؤه ممن بيده الاعتبار، و الحكم بهذا المعنى متقدم على العلم معروضا و متأخر عنه طبعاً تأخر كل حكم عن موضوعه، و ليس هذا الا الدور، لتوقف العلم عليه، إذ بدون تشريعه لا يكون المعلوم حكماً، و المفروض أن هذا الحكم أيضا مترتب على العلم المأخوذ موضوعاً له.

و من هذا البيان يظهر لزوم الخلف أيضا، لأن الحكم المعروض للعلم لا بد أن يكون ثابتاً لموضوعه المستقل فى الموضوعيه قبل تعلق العلم به، فدخل العلم فيه خلف. فالمتحصل: أنه لا دافع للدور.

ثانيها: أن يكون فى الواقع أحكام قبل قيام الأمارات عليها مطابقه لمؤدياتها سنخا و عددا، حيث انه سبحانه و تعالى يعلم بتحقيق آراء فيما بعد، فيجعل أحكاما

لى طبقها قبل تحققها، و هذا هو التصويب الذى يقال انه قام الإجماع و الاخبار المتواتره على خلافه.

و الفرق بين هذين القسمين - بعد اشتراكهما فى ترتب الأحكام الواقعيه على تلك الآراء بالطبع و العليه، إذ المفروض تبعيه جعل الأحكام لتلك الآراء فى القسم الثانى أيضا و ان كان جعلها قبل الآراء زمانا، لكنها متأخره عنها طبعاً - هو: أن جعل الأحكام مترتبه على الآراء يكون فى هذا القسم على نحو القضييه الحقيقيه، و فى القسم الأول على نحو القضييه الخارجيه، حيث ان الحكم فيه ينشأ بعد أداء رأى المجتهد إليه، فتوقف الحكم على العلم أو الظن به هناك من قبيل توقف المشروط على شرطه، و توقفه عليهما هنا من قبيل توقف العارض على معروضه.

ثالثها: أن يكون للأحكام ثبوت واقعى من دون توقفها على علم أو ظن أصلا، لكن فعليتها منوطه بقيام الطرق عليها، و هو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تصرف تلك الأحكام إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافها لسقطت عن الفعلية، فالفرق بينه و بين القسم الثانى أن الحكم هناك لم يجعل على خلاف مؤدى الطريق، بخلافه هنا، إذ الحكم فيه جعل على خلافه لكنه بقيام الطريق على خلافه سقط من أصله، لكون مؤدى الطريق ذا مصلحه غالبه على مصلحه الحكم الواقعى، و سقوط المصلحه المغلوبه يقتضى سقوط مقتضاها و هو الحكم الواقعى. فالقسم الثانى تصويب حدوثا، و هذا الوجه تصويب بقاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالصرف و لو بنحو التقييد، و هذا جواب «لا يقال» و هو مشتمل على وجوه:

الأول: أن الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو اما التصويب المحال و اما التصويب المجمع على بطلانه، توضيح ذلك: أنه بناء على الصرف المطلق - أى لا بنحو التقييد - بمعنى كون التكليف مصروفا عن الواقع إلى مؤدى الطريق من غير تقييده بالواقع بأن يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق و ان خالف الواقع، يلزم التصويب المحال.

أما لزوم التصويب، فلفرض دوران الحكم وجودا و عدما مدار الطريق. و أما أنه محال، فلأن كون شىء طريقا إلى شىء يقتضى تقدم وجود ذى الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤديا إليه، و فرض ذى الطريق فيما نحن فيه مؤدى الطريق يقتضى تأخر وجوده عن الطريق، لأن مؤدى الطريق لا يتحقق إلا بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - و هو هنا مؤداه - مقدما و مؤخرا  
=====

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بمعنى كون الأثر من حيث الإطاعة و العصيان مترتبا على الحكم الواقعى بما هو مؤدى الطريق لا بما هو واقع، فلو لم يقم عليه طريق لم يترتب عليه الأثر المزبور و ان كان فى وعائه الواقعى ثابتا، فلا تصويب هنا.

و الحاصل: أن الحكم الواقعى يقيد موضوعيته للإطاعة و العصيان بقيام الطريق عليه، و ليس هذا تصويبا. هذه هى الوجوه المتصوره فى جعل الأحكام الواقعيه. و الحق أنها غير مقيده بقيام الطرق عليها لا إنشاء و لا فعلية، بل الطرق لا توجب إلا تنجزها مع الإصابه، و العذر بدونها بناء على ما هو الحق فى حجيه الأمارات غير العلميه من التنجيز و التعذير كما تقدم فى محله.



إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا (١) «-» فلا أقل (٢) من كونه مجمعا على بطلانه، ضروره (٣) «-» أن القطع بالواقع يجدى فى الاجزاء ----- فى رتبه واحده، و هو محال. و بناء على الصرف بنحو التقييد - بمعنى كون التكليف الفعلى أو المنجز مصروفا عن الواقع إلى مؤدى الطريق بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيّد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع - يلزم التصويب، و هو هنا و ان لم يكن محالا، لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، و انما يكون فى بعض مراتبه و هو فعليته أو تنجزه دائرا مداره، و أما فى مرتبته الاقتضائيه و الإنشائيه فهو مشترك بين جميع المكلفين، لا- أنه مختص بمن قام عنده الطريق إليه، لكنه مجمع على بطلانه، فالقول بالصرف المذى هو مبنى اختصاص حجه الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى المحذور الأول.

(٢). إشاره إلى المحذور الثانى، و ضميرا «كونه، بطلانه» راجعان إلى الصرف.

(٣). هذا تعليل لبطلان الصرف و لو كان بنحو التقييد، و توضيحه: أن الإجماع =====

(-). ظاهره إرادته كون الصرف المطلق تصويبا محالا، و مع الغض عنه يكفى الإجماع فى بطلانه، مع أنه ليس كذلك. أما كون ظاهر عبارته إرادته الصرف المطلق، فيدل عليه قوله: «و من هنا انقدح أن التقييد أيضا» و أما عدم كونه محالا، فلان صرف الحكم الواقعى عن الفعلية بقيام الطريق على خلافه لا يوجب خلو الواقع عن الحكم رأسا حتى يلزم المحال و يصح الغض عنه، فالأولى أن يقال: «إذ الصرف و لو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه».

(--). الأولى ذكر هذا التعليل عقب قوله: «و من هنا انقدح أن التقييد

بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق (١) القطع كما عرفت (٢).

و من هنا (٣) انقدهح أن التقييد أيضا غير سديد. مع أن الالتزام ----- قائم على تنجز الواقع بالعلم و الاجتزاء به معه، مع أنه ليس طريقا مجعولا حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لأجل كونه مؤدى طريق مجعول، بل لأجل كونه هو الواقع، فلو كان نصب الطريق صارفا عن الواقع - أى: مقيدا له بكونه مؤدى الطريق - لم يجب العمل بمتعلق القطع، و لم يكن الإتيان به مجزيا، مع أن الإتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدى الطريق مجز قطعا، فالاجزاء دليل على عدم الصرف و بقاء الواقع على حاله من الفعلية.

\*\*\*\*\*

(١). هذا من إضافه الصفه إلى الموصوف مثل «جرد قطيفه» و كان الأولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

(٢). يعنى: فى أول هذا الفصل حيث قال: «و أن المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعى بما هو كذلك لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق».

(٣). يعنى: و مما ذكرنا فى وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدى فى الاجزاء هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف - أى الصرف بنحو التقييد أيضا يعنى كالصرف لا بنحو التقييد - غير سديد فى إثبات أقربيه الظن بالطريق إلى إصابه الواقع من الظن بنفس الواقع، لما عرفت من أن المجزى هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق، و لا الواقع بما هو مؤدى الطريق، و ذلك لأن الطريق ليس دخيلا فى =====

يضا» و ذلك لاشترائه بين التصويب و التقييد، و عدم اختصاصه بالتصويب، فان اجزاء الواقع بما هو واقع بديهى، و ذلك ينفى كلاً من التصويب و التقييد.

ص: ٦٤٣

بذلك (١) غير مفيد (٢)، فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه (٣) مؤدى طريق معتبر. و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابه الواقع غير مجد (٤) بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن -----  
فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدى الطريق، إذ على تقدير الصرف - بحيث يقيد الواقع بنحو من الأنحاء بالطريق - لا يتصور اجزاء الواقع من حيث كونه واقعا بعد فرض تقيده بالطريق المنصوب، بل لا بد من القول بأنه من حيث كونه معلوما و مؤدى الطريق مجز، و قد عرفت أنه مجمع على بطلانه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بمطلق الصرف و لو بنحو التقييد، و هذا هو الوجه الثانى من وجوه الإشكال على الصرف، و توضيحه: أن الالتزام بالصرف مطلقا - و لو كان بنحو التقييد - لا يجدى فى إثبات حجيه الظن بالطريق، لأن الظن بالواقع - فيما يبتلى به المكلف من التكاليف - لا ينفك غالبا عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر، و هذه الملازمه الغالبية كافيه فى إثبات حجيه الظن بالطرق المؤديه إلى الأحكام، و لا حاجه معها إلى الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد.

(٢). يعنى: فى إثبات أقربيه الظن بالطريق إلى إصابه الواقع من الظن بنفس الواقع.

(٣). أى: بأن الواقع مؤدى طريق معتبر.

(٤). خبر «و الظن بالطريق» و هذا هو الوجه الثالث، و هو مختص بثنائى وجهى الصرف و هو الصرف بنحو التقييد، و لا يجرى فى الصرف لا- بنحو التقييد، إذ المفروض فى هذا الوجه الثانى أن الحكم الفعلى مؤلف من أمرين: أحدهما وجود الحكم واقعا، ثانيهما: كونه مؤدى طريق معتبر، و من المعلوم أن هذين

ص: ٦٤٤

بالواقع المقيد (١) به بدون (٢) هذا.

مع (٣) عدم مساعده نصب الطريق (نصبه) على الصرف و لا- على ----- الأ-مرين مفقودان فى أول وجهى الصرف - و هو الصرف لا بنحو التقييد - لتقومه بخلو الواقع عن الحكم. و كيف كان فتوضيح ما أفاده المصنف: أنه - بناء على التقييد و أن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق - لا- يجدى فى فعلية الحكم الظن بالطريق فقط، لأنه ظن بجزء موضوع الحجية لا- تمامه، فلا بدّ فى حجيه الظن بالطريق من الظن بإصابه الواقع حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الطريق ليتحقق الظن بكلا جزأى موضوع الفعلية ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر، إذ من المعلوم أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع دائما.

\*\*\*\*\*

(١). صفة للواقع، و ضمير «به» راجع إلى الطريق و ضمير «استلزامه» إلى الظن بالطريق.

(٢). أى: بدون الظن بالإصابه. و محصله: أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع إلا مع الظن بالإصابه، و معه يكون الظن بكل من الواقع و الطريق موجودا.

و بعبارة أخرى: الظن بالواقع يستلزم غالبا الظن بالواقع و الطريق المعتبر معا، بخلاف الظن بالطريق فقط - أى من دون ظن بالإصابه - فانه لا يستلزم الظن بالواقع، فلا يكفى الظن بالطريق فقط فى تحقيق الظن بالواقع.

(٣). هذا هو الوجه الرابع، و حاصله: أن نصب الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضى الصرف إلى مؤديات الطرق، و تقييد الواقعيات بها، بل غايه ما يقتضيه نصب الطريق بمثل قوله: «صدق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعى المنجز بما أدى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذى لم يؤدّ إليه الطريق منجزا، لكن هذا

ص: ٦٤٥

التقييد، غايته (١) أن العلم الإجمالي بنصب طرق وافيته يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه (٢) إلى (٣) العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه ----- الاختصاص منوط بمنجزيه العلم الإجمالي بنصب الطريق، و المفروض عدمها، لكون الاحتياط التام فى أطرافه - و هى مظنونات الطريقيه و مشكوكاتها و موهوماتها - موجبا للاختلال، فيبطل، أو العسر فلا- يجب. و بناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل الترخيص فى بعض أطرافه لا أثر للعلم الإجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعيه فى كفايه الظن بها حال عدم هذا العلم الإجمالي، و المفروض أن العلم الإجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضا، لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر، فلا بد حينئذ فى إثبات لزوم رعايه الأحكام الواقعيه من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعا على ما تقدم فى مقدمه الرابعه، و لا شك حينئذ فى اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لكونه أقرب إلى ما اهتم به الشارع من حفظ الواقعيات بإيجاب الاحتياط، هذا. و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا الوجه و أجاب به عن الإشكال، قال (قده): «ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و اعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع لا قييدا له... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: غايه نصب الطريق هو أن العلم... إلخ.

(٢). و هو العلم الإجمالي الكبير بالأحكام الواقعيه.

(٣). متعلق ب «انحلال» أى: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير المتعلق بمضامين الطرق، و «من التكاليف» بيان للموصول فى «بما».

ص: ٦٤٦

من التكاليف الفعلية، و الانحلال (١) و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف الواقعيه، الا أنه (٢) إذا كان رعايه العلم بالنصب لازما (٣)، و الفرض (٤) عدم اللزوم، بل عدم الجواز، و عليه (٥) يكون التكاليف الواقعيه كما إذا لم يكن (٦) هناك علم بالنصب (٧) في كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى، و لا بد حينئذ (٨) -----

\*\*\*\*\*

(١). أى: و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه بسبب العلم الإجمالى الصغير و هو العلم الإجمالى بنصب الطرق و ان كان مقتضاه عدم تنجز الواقع الذى لم يؤدّ إليه الطريق، لكن هذا الانحلال مبنى على منجزيه العلم الإجمالى الصغير و إيجابه للاحتياط فى أطرافه.

(٢). أى: عدم التنجز، و «من التكاليف» بيان للموصول فى «ما لم».

(٣). أى: أن الانحلال انما يكون فيما إذا كان العلم الإجمالى بنصب الطرق حجه. و «إذا كان» خبر لقوله: «انه» و «إذا» ظرفيه و منسلخه عن الشرطيه، يعنى:

أن عدم تنجز الواقع انما هو فى ظرف لزوم رعايه العلم الإجمالى بنصب الطرق، و المفروض عدم لزومها.

(٤). الواو للحال، أى: و الحال أن رعايه الاحتياط غير لازم لأجل العسر، بل غير جائز لاختلال النظام.

(٥). أى: و على ما ذكر من عدم لزوم الاحتياط أو عدم جوازه.

(٦). لفرض سقوط العلم الإجمالى بالنصب عن التأثير، فوجوده كعدمه، و قوله: «كما» خبر «يكون».

(٧). أى: بنصب الطريق، و ضمير «بها» راجع إلى التكاليف الواقعيه.

(٨). أى: حين سقوط العلم الإجمالى بنصب الطريق كسقوط العلم بالتكاليف

من عنايه أخرى (1)(Z) فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعه و عدم (2) إهمالها رأسا كما أشرنا (3) إليها. ولا شبهه فى أن الظن بالواقع ----- الواقعيه عن المنجزيه، لعدم إمكان الاحتياط فى أطرافه، للاختلال، أو الحرج كما كان ذلك مانعا عن العلم بالطرق على ما يدعيه القائل بحجيه الظن بالطريق.

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: غير العلم الإجمالى فى الأحكام و الطرق، لسقوطه فى كليهما بالاختلال أو الحرج، و مراده ب «عنايه أخرى» كما أفاده فى المقدمه الثالثه و فى حاشيته على هذه العبارة هو إيجاب الاحتياط الشرعى المستكشف ببرهان اللّم أعنى اهتمام الشارع بالأحكام.

(2). عطف تفسيرى ل «الإطاعه» و قوله: «بنحو» متعلق ب «رعايه».

(3). أى: أشرنا إلى هذه العنايه فى المقدمه الثالثه من مقدمات الانسداد، حيث

---

(Z). و هى إيجاب الاحتياط فى الجمله المستكشف بنحو اللّم من عدم الإهمال فى حال الانسداد قطعا إجماعا بل ضروره، و هو يقتضى التنزل إلى الظن بالواقع حقيقه أو تعبدا إذا كان استكشافه فى التكاليف المعلومه إجمالا، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به حال الانفتاح إلى الظن به فى هذا الحال، و إلى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعتمره أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه فى خصوصها أو فى مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبه إلى الظن بالطريق بما هو كذلك و ان كان يكفى، لكونه مستلزما للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر، كما يكفى الظن بكونه كذلك و لو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلا كما لا يخفى.

و أنت خير بأنه لا وجه لاحتمال ذلك، و انما المتيقن هو لزوم رعايه الواقعيات فى كل حال بعد عدم لزوم رعايه الطرق المعلومه بالإجمال بين أطراف كثيره، فافهم.

ص: ٦٤٨

لو لم يكن أولى حينئذ (١) - لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك ( أو ترك ) الحرام - من (٢) الظن بالطريق، فلا أقل من كونه (٣) مساويا فيما يهم العقل من (٤) تحصيل الأمن من العقوبه فى ----- قال: «وقد علم به يعنى بإيجاب الاحتياط بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين عدم لزوم رعايه العلم الإجمالى بنصب الطريق، و كونه كالعدم، و من المعلوم أنه لا شبهه فى أولويه الظن بالواقع من الظن بالطريق، لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلا مجال لرعايه الظن به، هذا.

(٢). متعلق ب «أولى» و ضميرا «لكونه، به» راجعان إلى الظن بالواقع، و ضمير «به» فى قوله: «ما به» راجع إلى الموصول المراد به فعل الواجب و ترك الحرام.

(٣). أى: فلا- أقل من كون الظن بالواقع مساويا للظن بالطريق. و لا يخفى أن المصنف من باب التنزل جعل الظن بالطريق مساويا للظن بالواقع، و إلا فعلى تقدير عدم لزوم رعايه العلم بنصب الطريق لا مجال لاعتبار الظن بالطريق ما لم يستلزم الظن بالواقع.

(٤). بيان للموصول فى «فيما يهم». و الحاصل: أن الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق، لأن احتمال الخطأ فيه أقل من احتمالته فى الظن بالطريق، لتطرق احتمال عدم الإصابه فى الظن بالواقع من جهه واحده و هى عدم إصابه الظن للواقع، بخلاف الظن بالطريق فان احتمال الخطأ فيه أزيد، لأنه كما يكون من جهه عدم إصابه الظن بالطريق، كذلك يكون من جهه عدم إصابه المؤدى للواقع.

ص: ٦٤٩



كل حال (١)، هذا. مع ما عرفت (٢) من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق ( الطريق ) و هو بلا شبهه يكفى لو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فانه دقيق. ----- و عليه فالظن بالواقع أقرب إلى ما اهتم الشارع به من الظن بالطريق القائم عليه.

\*\*\*\*\*

(١). سواء فى حال الانفتاح أم الانسداد.

(٢). قبل أسطر حيث قال: «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى الظن بالواقع، و ضمير «بأنه» إلى الواقع و قوله: «و هو بلا شبهه يكفى» يعنى: و كون الظن بالواقع ملازما عادة للظن بأن هذا الواقع المظنون مؤدى طريق يكفى بلا- شبهه فى الوصول إلى ما اهتم به الشارع من فعل الواجب و ترك الحرام، و حاصله: أنه لا- يترتب ثمره على اعتبار خصوص الظن بالطريق، إذ الظن بالواقع الذى يتلى به المكلف لا- ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، هذا «-» .

=====

(-). لا يخفى أنه تكرر لما ذكره قبيل هذا. مضافا إلى أن القائل بنصب الطريق و لزوم مراعاته انما يدعى حجيه الظن بالطريق و ان لم يكن مستلزما للظن بالواقع، فالظن بالواقع و ان كان غير منفك غالبا عن الظن بأنه مما قام عليه الطريق، لكنه غير الظن بالطريق الذى هو مدعى القائل بحجيه الظن بالطريق.

الا أن يقال: انه (قده) ذكر هذا الكلام هناك ليعلل به عدم إفاده الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد، و ذكره هنا لبيان كفايته فى الوصول إلى ما اهتم به الشارع، و لذا قال: «مع ما عرفت» فلاحظ.

ص: ٦٥٠

قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعيه، و لم يسقط عنا التكليف بالاحكام الشرعيه (٢) و أن (٣) الواجب علينا أولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمه في حكم المكلف (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). و هو المحقق الشيخ محمد تقى الأصبهانى (قده) صاحب حاشيه المعالم، و هذا الوجه هو أول الوجوه الثمانيه التى أقامها على حجيه الظنون الخاصه، و قد اختص به و لم يتبعه صاحب الفصول، و نقله شيخنا الأعظم عنه، و كيف كان فمحصل ما ذكره مؤلف من أمور:

الأول: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعيه و أنها لم تسقط عنا في حال الانسداد.

الثانى: أن همّ العقل في كل من حالى الانفتاح و الانسداد هو إحراز فراغ ذمه العبد عن التكليف الذى اشتغلت به.

الثالث: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمه المكلف - إذا عمل على طبقه - فإذا حصل له العلم بالطريق المنسوب - كما في حال الانفتاح - حصل له العلم بالفراغ إذا عمل على طبقه، و إذا حصل له الظن به - كما في حال الانسداد - حصل له الظن بالفراغ إذا عمل على طبقه، ففى حال الانسداد ينحصر المفرغ في الظن بالطريق بعد فرض نصبه.

(٢). يستفاد من هذه العبارة ما ذكرناه بقولنا: «الأول: العلم...».

(٣). عطف على «كوننا» أى: و لا ريب في أن الواجب علينا، و هذا هو الأمر الثانى.

(٤). بصيغه الفاعل و هو الشارع، و كلمه «فى» بمعنى الباء، أو أنها متعلقه

بأن يقطع معه (١) بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، و سقوط (٢) تكليفنا عنها سواء حصل العلم معه بأداء (٣) الواقع أولا (٤) حسبما مرّ تفصيل القول فيه، فحيثُ نقول: ان صح لنا (٥) ----- ب «تحصيل العلم» و المقصود أن اللازم عقلا هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمّه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الإتيان بالمكلف به المستفاد من سياق الكلام، و ضمير «بحكمه» راجع إلى المكلف - بالكسر - المراد به الشارع.

(٢). معطوف على «بتفريغ» و الأولى تبديل «السقوط» ب «الإسقاط» أو «التفريغ» ب «الفراغ» لتصح المقابله بينهما.

(٣). متعلق ب «العلم» يعنى: سواء حصل مع حكم الشارع بتفريغ الذمّه العلم بأداء الواقع أم لم يحصل.

(٤). لأن مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ سواء حصل - مع هذا الحكم بالفراغ - العلم بوجود الواقع و تحققه أم لا، فانه كالصريح فى أن العمل بما نضبه طريقا إلى الأحكام الواقعيه يوجب العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّه عنها و لو لم يحصل العلم بإتيان الواقع، و هذا كالصريح فى بقاء الواقع على ما هو عليه و عدم صرفه إلى مؤدى الطريق، و بهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الأول الذى ذكره صاحب الفصول تبعا لبعض الفحول.

(٥). هذا شروع فى كيفية تحصيل فراغ الذمّه، و هو الأمر الثالث، و توضيحه:

أنه مع العلم بالطريق المنسوب يجب تحصيل العلم به، لتوقف العلم بالفراغ عليه، و مع عدمه - لانسداد باب العلم بالطريق - يجب تحصيل الظن به، لأنه الأقرب إلى العلم بالطريق. فالنتيجه حيثُ بعد العلم ببقاء التكليف و لزوم امتثاله

ص: ٦٥٢

تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في (١) حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه (٢) و حصول البراءة به، و ان انسداد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ (٣) هو الأقرب إلى العلم به (٤)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم (٥) العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع (٦) ببقاء التكليف دون (٧) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حجيه الظن» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه. ----- بالطرق المنصوبه عليه هو اعتبار الظن بالطريق.

\*\*\*\*\*

(١). كلمه «فى» بمعنى الباء أو متعلقه ب «تحصيل العلم» و قد تقدم نظيرها آنفا و سيأتى أيضا فى قوله: «بالبراءة فى حكمه».

(٢). أى: وجوب تحصيل العلم بالتفريغ، و ضمير «به» راجع إلى العلم بالتفريغ.

(٣). تعليل لوجوب تحصيل الظن، و ضمير «هو» راجع إلى الظن.

(٤). أى: إلى العلم بالتفريغ، و ضمير «حكمه» راجع إلى الشارع.

(٥). متعلق بقوله: «فيتعين» و الضمير فى «الأخذ به» راجع إلى الظن، يعنى:

أنه يتعين بحكم العقل الأخذ بالظن لأجل المقدمه الخامسة و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٦). معطوف على قوله: «انسداد».

(٧). قيد لقوله: «تحصيل الظن بالبراءة» يعنى: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة، لا تحصيل الظن بأداء الواقع

ص: ٦٥٣

و فيه أولا (١): أن الحاكم على الاستقلال فى باب تفرىغ الذمه بالإطاعه و الامتثال انما هو العقل، و لىس للشارع فى هذا الباب (٢) حكم مولوى يتبعه حكم العقل، و لو حكم فى هذا الباب كان يتبع ( يتبع ) حكمه إرشادا إليه (٣)، و قد عرفت (٤) استقلاله بكون الواقع ( بما هو )

\*\*\*\*\*

(١). أجب المصنف عن دليل صاحب الحاشيه (قده) بوجه ثلاثه، هذا أولها، و توضيحه: أنا نمنع وجود الحكم المولوى فى مقام الفراغ حتى يجب عقلا- إحراره على ما سياتى توضيحه فى الفصل الآتى من أن الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعه و العصيان هو العقل، و لا- يصلح موردهما للحكم المولوى، و لو حكم الشارع فيه كان إرشادا إلى ما استقل به العقل، فالحاكم بالفراغ عند القطع بموافقه الواقع أو الطريق هو العقل لا- الشرع، فالحاكم فى باب الإطاعه و المعصيه بوجوب القطع بتحصيل المؤمن من عقوبات التكليف و تبعاتها هو العقل أيضا لا الشرع، و لا ريب فى أن القطع به يحصل عنده بموافقه كل من الطريق أو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم، فالإتيان بالواقع حقيقه أو تعبدا - بما هو واقع كذلك - مفرغ للذمه لا بما هو معلوم، هذا فى حال الانفتاح.

و كذا فى حال الانسداد، فان الظن فيه يقوم مقام القطع فيما ذكر، فالمفرغ للذمه فى حال الانسداد هو الواقع المظنون بما هو واقع لا بما هو مظنون، أو الطريق المظنون بما هو طريق لا بما هو مظنون.

و الحاصل: أن المفرغ فى كل من حالتى الانفتاح و الانسداد هو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم و لا بما هو مظنون و لا بما هو مؤدى طريق ظنى.

(٢). أى: باب تفرىغ الذمه، و قوله: «بالإطاعه» متعلق ب «الحاكم».

(٣). أى: إرشادا إلى حكم العقل، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٤). يعنى: فى أوائل هذا الفصل، حيث قال: «و أن المؤمن فى حال الانفتاح

مفرغ (١) (مفرغا) و أن (٢) القطع به حقيقه أو تعبدا (٣) مؤمن جزما، و أن (٤) المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن أيضا (٥) مؤمنا حال الانسداد.

و ثانيا: سلمنا ذلك (٦)، ----- هو القطع... إلخ» و ضمير «استقلاله» راجع إلى العقل.

\*\*\*\*\*

(١). الصواب - كما في بعض النسخ - نصبه، لأنه خبر لقوله: «بكون الواقع» يعنى: و قد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفرغا للذمه.

(٢). مجرور محلا عطفا على «بكون الواقع» أى: و قد عرفت أيضا استقلاله بأن القطع بالواقع حقيقه... إلخ.

(٣). الأول في القطع بإتيان الواقع، و الثانى في القطع بموافقته الطريق المنصوب شرعا، فهما قيدان ل «القطع».

(٤). عطف على «و أن القطع» أى: و قد عرفت أيضا استقلال العقل بأن المؤمن في حال الانسداد... إلخ.

(٥). يعنى: مثل مؤمنيه الظن بالطريق، إذ المفروض قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، و من المعلوم أن العلم بكل من الواقع و الطريق في حال الانفتاح كان مؤمنا، فالظن بكل منهما في حال الانسداد مؤمن أيضا كما لا يخفى.

(٦). أى: سلمنا أن للشارع في باب الإطاعه حكما مولويا، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بعد تسليم الوجه الأول - نقول: ان جعل الطريق كما يكون مستلزما لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعى لجعل الفراغ بالأولويه، لكون الواقع أصلا و مؤدى الطريق بدلا عنه و منزلا منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعى أولى من ترتبه على جعل الطريق.

ص: ٦٥٥

لكن حكمه بتفريغ الذمّه - فيما (١) إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب - ليس (٢) إلا بدعوى أن النصب يستلزمه (٣)، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى (٤) -----

و يستفاد هذا الجواب من مطاوى ما أجاب به الشيخ الأعظم عن كلام صاحب الحاشية، فقال فى جملة ما ذكره: «فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرّر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقا من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع... إلى أن قال: فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمّه بخلاف الظن بأداء الواقع، فانه لا يوجب الظن بالفراغ إلا إذا ثبت حججه ذلك الظن، و الا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكّم صرف».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «حكمه بتفريغ» و ضمير «حكمه» راجع إلى الشارع.

(٢). خبر «لكن حكمه».

(٣). الضمير المستتر فيه راجع إلى «النصب» و البارز راجع إلى حكم الشارع، يعنى: يستلزم النصب حكم الشارع بفراغ الذمّه، و توضيحه: أن جعل الحكم بالفراغ - لو سلم فانما هو لكونه من لوازم النصب، و إلا فليس الحكم بالفراغ مجعولا نفسيا مستقلا.

(٤). خبر «أن دعوى» يعنى: أن دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدى الطريق، إذ لَمّا كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق، فكونه من لوازم جعل الواقع أولى، كما تقدم تقرّبه. فقوله: «مع أن دعوى» ليس وجهها مستقلا، بل هو تتمه للوجه الثانى، فكأنه قال: «و الحال

ص: ٦٥٦

كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا (١).

ان قلت (٢): كيف يستلزم (٣) (يستلزمه) الظن بالواقع مع أنه ربما ----- أن دعوى... أولى».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الظن بالواقع ظن بالحكم بالتفريغ كالظن بالحكم بالفراغ إذا تعلق بالطريق، فضمير «به» راجع إلى الواقع.

(٢). غرض هذا المستشكل منع الملازمه التي ادعاها المصنف بقوله: «ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ» و تقريب المنع: أن الظن بالواقع قد لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ، كما إذا حصل الظن به من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقا شرعا، و هذا بخلاف الظن بالطريق المنسوب، فانه مستلزم للظن بحكم الشارع بالفراغ و ان كان الظن بطريقه شىء ناشئا من القياس «-»

(٣). أى: كيف يستلزم الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بالفراغ؟ و بناء على كون النسخه «يستلزمه» فلا حاجه إلى التقدير، لرجوع الضمير البارز إلى الظن بحكم الشارع بالفراغ، و المآل واحد. =====

(-). لعل عدم منع الملازمه بين الظن بالطريق مطلقا و ان كان من القياس و بين الظن بالفراغ، لأجل اختصاص عدم حجيه القياس فى نفس الأحكام الفرعيه بلا واسطه، و عدم شمول النهى عنه لما إذا قام على طريقه شىء، فان كان هذا هو الوجه فى عدم منع الملازمه، ففيه ما لا يخفى، لما يستفاد من النواهي من عدم جواز استعمال القياس فى كل ما يتعلق بالشرعيات و لو فى أدلتها كأصول الفقه.

ص: ٦٥٧



يقطع بعدم حكمه به معه (١)، كما إذا كان (٢) (إذا ظن بالحكم) من القياس، وهذا (٣) بخلاف الظن بالطريق، فإنه يستلزمه (٤) ولو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضا (٥) يستلزم الظن (Z) بحكمه بالتفريغ

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع.

(٢). أى: كما إذا كان الظن الحاصل من القياس، وفي بعض النسخ «كما إذا ظن بالحكم» أى: كما إذا حصل الظن بالحكم الواقعي من القياس، والأمر سهل.

(٣). أى: والظن بالواقع بخلاف الظن بالطريق، فإن الأول غير مستلزم للظن بالفراغ بخلاف الثاني.

(٤). أى: فإن الظن بالطريق يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ ولو حصل الظن بالطريق من القياس، كالظن بطريقه الإجماع المنقول الحاصل من قياسه على الخبر الواحد مثلا.

(٥). أى: كالظن بالطريق في استلزامه الظن بالفراغ، وتوضيح ما أفاده في دفع الإشكال: أن الظن بالواقع يستلزم الظن بالفراغ مطلقا وان نشأ الظن بالواقع من القياس، وذلك لأن النهي عن القياس طريقي ناش عن مخالفته أحيانا للواقع، فمع المصادفه تحصل براءة الدّمّه عن الواقع، نعم إذا كان النهي موضوعيا

(Z). وذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلف به واقعا وحكمه بالفراغ، ويشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن أن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ، ولزوم حكمه بأنه مفرغ، وإلا لزم عدم اجزاء الأمر الواقعي، وهو واضح البطلان.

ص: ٦٥٨

على الأقوى (١)، و لا- ينافى (٢) القطع بعدم حجيته (٣) لدى الشارع، و عدم كون المكلف معذورا - إذا عمل به (٤) فيهما - فيما (٥) أخطأ، بل كان (٦) مستحقا للعقاب و لو فيما أصاب لو بنى (٧) ----- لحدوث مفسده فى سلوك القياس غالبه على مصلحه الواقع فلا يكون حينئذ ظنا بالفراغ، لصيروره الواقع بسبب سلوك القياس مبعوضا. لكن ظاهر النهى عنه هو الأول، فالظن بالواقع الناشئ من القياس يستلزم الظن بالفراغ حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). فى بعض النسخ هكذا: «الظن بهما أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ» و الظاهر رجوع ضمير «بهما» إلى الظن بالواقع و الظن بالطريق اللذين قطع بعدم حجيتهما.

(٢). لما عرفت من كون النهى طريقيا، و الضمير المستتر فى «لا ينافى» راجع إلى الاستلزام.

(٣). أى: بعدم حجيه الظن بالواقع الحاصل من مثل القياس.

(٤). أى: بذلك الظن غير المعبر، و ضمير «فيهما» راجع إلى الظن بالواقع و الظن بالطريق الحاصلين من الظن الذى يقطع بعدم حجيته شرعا كالقياس.

(٥). متعلق ب «معذورا».

(٦). أى: بل كان المكلف مستحقا للعقاب، لتفويته الواقع باختياره فيما أخطأ.

(٧). أى: لو بنى المكلف على حجيه ذلك الظن غير المعبر كالقياس، لكن العقاب حين الإصابه يكون على التشريع، إذ المفروض أنه بنى على حجيته، و فى صورته الخطأ يكون على تفويت الواقع و التشريع معا.

ص: ٦٥٩

على حجيته و الاقتصار عليه، لتجريبه (١)، فافهم (٢).

و ثالثا (٣): سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته (٤) -----

\*\*\*\*\*

(١). عله لاستحقاق العقوبه فى صوره الإصابه، و المراد بالتجرى هو التشريع.

(٢). لعله إشاره إلى ما ذكرنا من أن العقاب على سلوك القياس لا ينافى الحكم بالفراغ عن الواقع فى صوره الإصابه.

لا- يقال: ان النهى الطريقى ينافى العقوبه مع الإصابه، إذ الغرض من النهى الطريقى - كالأمر الطريقى - هو حفظ الواقع من دون وجود مفسده فى المنهى عنه توجب استحقاق العقوبه ارتكابه حتى فى صوره الإصابه كما هو شأن الموضوعيه و عليه، فاستحقاق العقوبه فى صوره الإصابه كاشف عن عدم كون النهى طريقيا، بل موضوعى.

فانه يقال: العقاب انما هو لأجل التشريع، إذ المفروض أنه بنى على حجيه القياس و أسنده إلى الشارع، و من المعلوم حرمه التشريع، فيستحق العقوبه حتى فى صوره الإصابه.

(٣). هذا هو الإشكال الثالث على دليل صاحب الحاشيه، و توضيحه: أن الدليل المتقدم - بعد تسليم عدم استلزام الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بفراغ الذمه - لا- ينتج حجيه خصوص الظن بالطريق، لأنه بعد بنائه على عدم التصويب و التقييد، بل بقاء الواقع على حاله و فعليته، فاللازم هو اعتبار الظن بواقع يظن بكونه مؤدى طريق معتبر. و على هذا، فلا- ينفك الظن بالواقع عن الظن بكونه كذلك، فالظن بالواقع حجه أيضا، لا خصوص الظن بالطريق كما تخيله المستدل.

فتلخص: أنه لا دليل على اختصاص نتيجة مقدمات دليل الانسداد بحجيه الظن بالطريق.

(٤). أى: لكن مقتضى عدم الاستلزام ليس...، و ضمير «به» راجع إلى

ص: ٦٦٠

ليس الا- التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا (١) خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا (٢). ----- حكم الشارع بتفريغ الذمّه.

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «لا التنزل» و ضمير «بأنه» راجع إلى الواقع.

(٢). يعنى فى الأحكام المبتلى بها، و أما غيرها فلا يكون الظن فيه بالواقع ظنا بكونه مؤدى طريق معتبر، لاحتمال كونه مما سكت الله تعالى عنه.

ص: ٦٦١

..... إلى هنا انتهى الجزء الرابع من كتاب «منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه» و  
أسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم و أن ينفع به إخواننا المحصلين المتقين، و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد  
مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج عفا الله عن سيئاتهما، فى جوار الروضه الشريفه  
العلويه على من حلّ بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاه و السلام و التحيه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و  
آله المعصومين، و اللعنه على أعدائهم إلى يوم الدين.

ص: ٦٦٢

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی]/ تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب- محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳آک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



لا يخفى (١) عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلاله على

الكشف و الحكومه

\*\*\*\*\*

(١). ينبغي قبل توضيح المتن بيان معنى الكشف و الحكومه، فنقول و به نستعين: قد عرفت أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد - بعد فرض تماميتها - هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقا، و قد اختلفوا فى أن حكمه هذا هل هو من باب الكشف، يعنى: أن العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجه حال الانسداد لا أنه ينشئ الحجه له؟ أم من باب الحكومه، يعنى: أن العقل - بملاحظه تلك المقدمات - يحكم بحجه الظن و ينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجه العلم حال الانفتاح و إنشائها له. و بتعبير آخر: أن العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجه و ان احتمل مخالفته للواقع، فالشرع منشئ لحجتيه و العقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنه يحكم بوجوب متابعه الظن فى مقام الامتثال من غير أن يرى للشرع دخلا فى ذلك، فالعقل يحكم بحجتيه دون الشرع كحكمه بحجه العلم حال الانفتاح من غير دخل للشارع فيها.

إذا عرفت معنى الكشف و الحكومه، فنقول: غرض المصنف من عقد هذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجيه الظن من باب الكشف أم حجيته من باب الحكومه؟ و بيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة أو تعيينها، و سيتضح معناهما. و لما كان الأمر الثانى مترتبا على بيان ما يقتضيه مقدمات الانسداد من الكشف أو الحكومه تعرض له أولا، ثم تعرض لما يترتب على الكشف من الإهمال أو التعيين، فقال: «لا يخفى عدم مساعده... إلخ» و حاصله:

أن مقدمات الانسداد لا تنتج حجيه الظن كسفا يعنى شرعا، بل مقتضاها حجيه الظن حكومه يعنى بحكم العقل، لأنه بعد إبطال المنجز العقلى - و هو الاحتياط الذى يقتضيه العلم الإجمالى بالتكاليف - بأدله نفى الحرج قد وصلت النوبه إلى المقدمه الخامسه - و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح - المقتضيه لتعين الإطاعه الظنيه عقلا، و مع هذا الحكم العقلى المستقل فى مقام الإطاعه لا حاجه إلى حكم الشارع بحجيه الظن، فتكون النتيجة حجيه الظن فى مقام الإطاعه بمعنى حكم العقل بعدم جواز مطالبه المولى بأزيد من الإطاعه الظنيه، و عدم جواز اقتصار المكلف على ما دونها من الإطاعه الشكيه و الوهميه، هذا.

و قد تعرض لهذا البحث شيخنا الأعظم (قده) مفصلا، فقال: «الأمر الثانى و هو أهم الأمور فى هذا الباب أن نتیجه دليل الانسداد هل هى قضيه مهمله من حيث أسباب الظن فلا يعم الحكم لجميع الأمارات الموجبه للظن إلا بعد ثبوت معمم... أو قضيه كليه لا يحتاج فى التعميم إلى شىء... إلى أن قال: فهنا مقامات: الأول: فى كون نتیجه دليل الانسداد مهمله أو معينه... إلخ».

كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضروره أنه معها (١) لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصب طريقاً، لجواز اجترائه بما استقل به (٢) العقل في هذا الحال (٣) «-» .

و قد ظهر منه (قده) أنه جعل عنوان البحث مسأله إهمال النتيجة و تعيينها، و لما كان ذلك مترتباً على الكشف و الحكومه بدأ بهما ثم لما يترتب عليهما.

و هذا بخلاف المصنف (قده) فانه بدأ الفصل ببيان أن نتيجة المقدمات حجيه الظن حكومه لا كشافاً، ثم تكلم بناء على الكشف في إهمال النتيجة أو تعيينها، و لا تفاوت في اختلاف المسلكين بعد وضوح المطلب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع هذه المقدمات، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول في «بما» المراد به حجيه الظن عقلاً.

(٣). أى: حال الانسداد، و ضمير «اجترائه» راجع إلى الشارع.

(-). إيقاظ: ينبغى هنا بيان أمور:

الأول: أن الحكومه في المقام يراد بها تاره حجيه الظن عقلاً كحجيته شرعاً بمعنى كون الظن معياراً لإحراز الحكم نفياً و إثباتاً، و امثاله بعنوانه بحيث يصح قصد الوجه و التميز به، و يسمى الإتيان بالحكم الواقعي المظنون بهذا الظن المعبر عقلاً كالمعتبر شرعاً بالإطاعه الظنيه التي هي المرتبه الثالثه من مراتب الإطاعه في قبال الامتثال العلمى التفصيلي و الإجمالى الاحتياطي. و أخرى التبويض في الاحتياط، و هو فيما إذا لم يمكن أو لم يجب الاحتياط التام في جميع أطراف العلم الإجمالى المنجز للأحكام من المظنونات و المشكوكات و الموهومات، حيث ان العقل يحكم حينئذ - لأجل قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بلزوم الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، و تسميته

ص: ٧

=====

بالحكومه حينئذ مع كونه احتياطا ناقصا انما هي لأجل حكم العقل بجعل الاحتياط فى دائره المظنونات.

و الفرق بينه و بين الإطاعه الظنيه هو: أن الإتيان بالمظنونات على الأول يكون بالاحتمال و رجاء المطلوبيه، و على الثانى يكون بعناوينها الخاصه، و يسمى الأول بالتبعيض فى الاحتياط و الثانى بالإطاعه الظنيه، فالأول لا يخرج عن الإطاعه الاحتياطيه التى هي ثانيه مراتب الإطاعه، و الثانى إطاعه تفصيليه ظنيه و هي ثالثه مراتب الإطاعه.

الثانى: أن المراد بحجيه الظن كسفا هو استكشاف العقل بمقدمات الانسداد جعل الشارع الظن حجه على التكاليف الواقعيه إثباتا و نفيًا، و الإتيان بالمظنون بهذا الظن يسمى بالإطاعه الظنيه كالإتيان بالمظنون بالظن المعبر شرعا بدليل خاص فى حال انفتاح باب العلم و العلمى، و لا فرق فى الاعتبار بين هذين الظنين أصلا. نعم يسمى المعبر بدليل الانسداد بالظن المطلق و غيره بالظن الخاص.

الثالث: أنه لا- سبيل إلى إرادته حجه الظن عقلا- من الحكومه بحيث يكون معيارا لإثبات التكاليف الواقعيه و نفيها، و ذلك لأن الحكومه بهذا المعنى مبنيه على أمور لم يثبت شىء منها.

أحدها: صلاحيه العقل للحكم بالحجيه، و هي غير ثابتة، حيث ان شأنه إدراك الحسن و القبح دون الحكم، فانه وظيفه الشارع.

ثانيها: بطلان الاحتياط و سقوطه عن درجه الإطاعه رأسا، بدعوى قيام الإجماع التعبدى على لزوم امتثال الأحكام بعناوينها، و عدم جواز إطاعتها بالاحتياط

و الرجاء كما حكى عن السيد الرضى و تقرير أخيه له قدس سرهما. لكنه غير ثابت أيضا، بل خلافه ثابت، لذهاب جماعه إلى كون الاحتياط نوعا من الإطاعة بل فى عرض الإطاعة العلميه التفصيليه، فلاحظ.

ثالثها: عدم نصب الشارع الأقدس طريقا إلى ثبوت كل تكليف بعنوانه و هو الظن، لعدم كون غيره من الشك و الوهم و الأصول الجاربه فى كل واقعه بخصوصها و فتوى الغير و القرعه محرزا، فان حكم العقل بحجيه الظن بعد تسليمه فى نفسه منوط بعدم النصب الشرعى المزبور. لكنه أيضا مخدوش، إذ لا- وجه لعدم النصب المذكور بعد وضوح بقاء التكاليف، و لزوم امتثالها بعنوانها، و عدم رضا الشارع بإطاعتها رجاء و احتمالا، و عدم قدره المكلف على إحرازها حتى يتمكن من امتثال كل تكليف بعنوانه، لأن المفروض انسداد باب العلم و العلمى عليه، فان هذه المقدمات تنتج قطعاً حجيه الظن شرعا، إذ العقل بملاحظتها يستكشف عن جعل الشارع حجيه الظن و طريقتيه إلى الأحكام الواقعيه، و كونه مناطا لإثباتها و نفيها، و مدارا لإطاعتها على النهج الذى أراده و هو امتثالها بعنوانها الخاصه.

و عليه، فما أفاده المصنف (قده) من: «أنه لا مجال لاستكشاف العقل نصب الشارع الظن طريقا إلى الامتثال التكاليف الواقعيه ظنا، ضروره أنه مع استقلال العقل بذلك لا- يجب على الشارع أن ينصب طريقا إليه ليكشف العقل عن ذلك» لا يخلو من الغموض، إذ فيه: أن العقل لا صلاحيه له للحكم بالحجيه كما تقدم

فالمراد باستقلاله بلزوم امتثال التكاليف ظنا هو التبويض فى الاحتياط، و الإتيان بالمظنونات من باب الاحتياط، و هذا غير حجيه الظن فى امتثال التكاليف بعناوينها كما هو المطلوب بناء على ثبوت الإجماع على عدم بناء الشريعة المطهره على الاحتياط و امتثال الأحكام بالاحتمال.

و الحاصل: أن الحكومه التى تدور نتيجة مقدمات دليل الانسداد بينها و بين حجيه الظن كسفا لا يمكن أن يراد بها الا التبويض فى الاحتياط، و لا يراد بها حجيه الظن عقلا بحيث يكون مدار الأحكام نفيًا و إثباتًا كحجيته شرعا.

الرابع: أن منشأ الاختلاف فى كون نتيجة مقدمات الانسداد حجيه الظن حكومه أو كسفا هو الاختلاف فى مدرك عدم وجوب الاحتياط. فان كان المستند فيه استلزامه للعسر و الحرج، أو اختلال النظام، فنتيجة مقدمات الانسداد حينئذ حجيه الظن حكومه أعنى التبويض فى الاحتياط، و ذلك لأنه مقتضى بقاء التكاليف الواقعيه و لزوم امتثالها و لو بدون إحراز عناوينها، و عدم وجوب الإتيان بجميع الأطراف من المظنونات و المشكوكات و الموهومات للعسر أو الاختلال.

و ان كان المستند فى عدم وجوب الاحتياط الإجماع التبعدى على ذلك و بناء الشرع على امتثال كل تكليف بعنوانه، فنتيجة مقدمات الانسداد حجيه الظن كسفا إذ لا بد للشارع أن ينصب طريقًا إلى الأحكام الواقعيه ليتمكن المكلف من إحرازها به حتى يمتثلها بعناوينها. و حيث ان الإجماع مفقود و مجرد فرض، و لم يثبت دخل إحراز عناوين الأحكام فى امتثالها، فلا محيص عن الالتزام بكون نتيجة مقدمات الانسداد هى التبويض فى الاحتياط المسمى بالحكومه. نعم لو ثبت



\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم فمحصله: إثبات حجيه الظن شرعا بقاعده الملازمه بين حكمى العقل و الشرع، و أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، إذ المفروض أن العقل قد حكم باعتبار الظن حال الانسداد، فيستكشف من حكمه هذا - بهذه القاعده - أن الشرع قد حكم باعتباره فى هذا الحال أيضا، فيكون حجه شرعا.

و بالجملة: فالإطاعه الظنيه حال الانسداد كما أنها عقليه كذلك شرعيه بقاعده الملازمه.

الإجماع على عدم بناء الشريعة على امتثال الأحكام بالاحتياط و الاحتمال كانت النتيجة حجيه الظن شرعا، إذ مع إرادته امتثالها بعناوينها مع انسداد باب العلم و العلمى إليها لا بد من نصب الشارع طريقا محرزا لها حتى يتمكن العبد من إطاعتها بعناوينها، و إلا يلزم اما ارتفاع التكليف، و اما عدم لزوم امتثالها مع بقائها، و اما امتثالها تفصيلا بالتشريع، و بطلان الكل بديهي، فيتعين جعل الشارع طريقا محرزا للأحكام، و ليس ذلك الا الظن.

فالمتحصل: أن الإجماع هنا - مضافا إلى كون المسألة من المسائل المستحدثة غير المعنونه فى كلام القدماء حتى يعلم رأيهم، و إلى عدم تحققه فى نفسه، لذهاب كثير إلى جواز العمل بالاحتياط حتى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلي - لا يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام، لقوه احتمال ذهاب القائلين باعتبار إحراز عناوين الأحكام فى امتثالها إلى دخل قصد الوجه و التميز فى الإطاعه، و على هذا فمقدمات دليل الانسداد - على تقدير تماميتها - لا تنتج الا حجيه الظن حكومه أعنى التبويض فى الاحتياط.

-----فهو: أن قاعده الملازمه أجنيه عن المقام أعنى الإطاعه الظنيه التي هي من مراتب الإطاعه، فلا- تجرى هذه القاعده فيها حتى تكون الإطاعه موردا للحكم المولوى، و ذلك لأن القاعده تجرى فى مورد قابل للحكم المولوى كالمقام أعنى الإطاعه الظنيه، فانها غير قابل للحكم المولوى، فلا- تجرى القاعده فيها. وجه عدم قابليتها له: أن الحكم المولوى متقوم بشرطين مفقودين فى المقام.

أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد لا فعل المولى، إذ الأحكام الشرعيه لا تتعلق بفعل الشارع، و انما تتعلق بأفعال العباد، و فعل الشارع لا يتعلق به الا حكم العقل.

الثانى: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائده غير الفائده التي تترتب على نفس الفعل عقلا أو تكويننا، حيث ان الحكم الشرعى من الأفعال الاختياريه التي لا تصدر من العاقل فضلا عن الحكيم الا بداع عقلائي. و حيث ان هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه - أعنى الإطاعه الظنيه - فلا يكون قابلا للحكم المولوى حتى تجرى فيه قاعده الملازمه لتثبت بها شرعيه الإطاعه الظنيه.

وجه عدم تحققهما فيه: أن الإطاعه الظنيه تنحل إلى أمرين: أحدهما عدم وجوب الإطاعه العلميه، لعدم التمكن منها، و لازم عدم وجوبها قبح مؤاخذة الشارع على تركها.

ثانيهما: عدم جواز الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنية أعنى الإطاعة الشكويه والوهميه، و لازم عدم جوازه حسن الإطاعة الظنيه.

و شىء من هذين الأمرين لا يصلح لأن يتعلق به الحكم المولوى. أما الأول فلان المؤاخذه فعل الشارع، و قد عرفت أن فعل الشارع لا يكون موردا لحكم نفس الشارع، فلا يتعلق به حكمه، و انما يتعلق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذه هو العقل دون الشرع. و أما الثانى، فلأنه و ان كان فى نفسه قابلا لحكم الشرع من جهه أن الموضوع فيه - أعنى الإطاعة الظنيه أو الإطاعة الشكويه - و الوهميه فعل العبد، لكن حيث لا- يترتب على تعلق حكم الشرع بهذا الموضوع فائده لم يكن أيضا قابلا- للحكم المولوى. توضيح ذلك: أن الاكتفاء بما دون الإطاعة الظنيه يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب، كما أن الإطاعة الظنيه تكون بنفسها منشأ لاستحقاق الثواب، فلا حاجه إلى أمر المولى بها، و لا إلى نهيها عن الاكتفاء بما دونها، لعدم ترتب فائده على هذا الأمر أو النهى، إذ لو كان الغرض منهما إيجاد الداعى فى نفس العبد إلى العمل بالظن و ترك الاكتفاء بما دونه فهو من قبيل طلب الحاصل المحال، لفرض حصول هذا الغرض بحكم العقل بحسن الأول و قبح الثانى، و ان كانا بدون غرض فهو قبيح على العاقل فضلا عن الحكيم.

و بالجمله: فالمورد - أعنى باب الإطاعة و المعصيه المذمى منها الإطاعة الظنيه فيما نحن فيه - غير قابل للحكم المولوى حتى تجرى فيه قاعده الملازمه لتثبت بها حجيه الظن حال الانسداد شرعا أيضا، إما لانتفاء الشرط الأول المعبر فيه و هو كون موضوعه فعل العبد، لما عرفت من أن الموضوع هنا هو المؤاخذه

من (١) حكم العقل لقاعده ( بقاعده ) الملازمه، ضروره (٢) أنها انما تكون فى مورد قابل للحكم الشرعى، و المورد هاهنا (٣) غير قابل له، فان (٤) الإطاعه الظنيه التى يستقل العقل بكفائيتها فى حال الانسداد انما هى بمعنى عدم جواز مؤاخذه الشارع بأزيد منها (٥) و عدم (٦)

و هى فعل الشارع، فلا يتعلق بها حكم نفس الشارع، و اما لانتفاء الشرط الثانى و هو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيحه.

ثم ان هذا التوهم و دفعه ذكرهما شيخنا الأعظم فى تقرير الحكومه، فقال: «و توهم أنه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع مدفوع بما قررنا فى محله من أن التلازم بين الحكمين انما هو مع قابليه المورد لهما أما لو كان قابلا لحكم العقل دون الشرع فلا كما فى الإطاعه و المعصيه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «استكشاف» يعنى: أنه لا مجال لأن يستكشف من حكم العقل نصب الشارع، و قوله: «لقاعده» متعلق ب «استكشاف» و تعليل له.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» فهو تقريب لدفع التوهم، و قد عرفت توضيحه، و ضمير «أنها» راجع إلى قاعده الملازمه.

(٣). أى: فى باب الإطاعه و المعصيه، فلا يبقى مجال للملازمه حتى يستكشف منها حكم شرعى مولوى بوجوب الإطاعه الظنيه كما عرفته.

(٤). تعليل لعدم قابليه المورد للحكم المولوى، و قد عرفت توضيحه.

(٥). أى: من الإطاعه الظنيه، و المراد بالأزيد هو الإطاعه العلميه، و هذا إشاره إلى الأمر الأول مما تنحل إليه الإطاعه الظنيه.

(٦). هذا إشاره إلى الأمر الثانى مما تنحل إليه الإطاعه الظنيه، و المراد من

جواز اقتصار المكلف بدونها، و مؤاخذه الشارع غير قابله لحكمه (١) و هو واضح، و اقتصار (٢) المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجبا للعقاب مطلقا (٣) أو (الا) فيما أصاب الظن (٤) كما (٥) أنها ب-----الإطاعه الشكيه و الوهميه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الشرط الأول المعترف في الحكم المولوى، و قد تقدم بقولنا:

«أحدهما: أن يكون متعلقه فعل العبد... إلخ».

(٢). مبتدأ خبره «لما كان... إلخ» و ضمير «دونها» راجع إلى الإطاعه الظنيه، و هذا إشاره إلى بيان انتفاء الشرط الثانى مما يعتبر فى الحكم المولوى هنا أى فى الإطاعه الظنيه، فقوله: «بنفسه» إشاره إلى وجه عدم الفائدة فى النهى المولوى عن الاكتفاء بما دون الإطاعه الظنيه، إذ الفائدة - و هى احداث الداعى المعبد إلى الترك - موجوده فى ذاته من دون حاجه إلى نهى الشارع، حيث ان العقل كاف فى احداث الداعى إلى ترك ما دون الإطاعه الظنيه، فالنهى حينئذ يكون من تحصيل الحاصل.

(٣). يعنى: سواء أصاب الظن و أخطأ ما دونه - أعنى الشك و الوهم - فالعقاب يكون على تفويت الواقع، أم أخطأ الظن و أصاب ما دونه، فالعقاب حينئذ يكون على التجرى، و قوله: «أو فيما أصاب الظن» يعنى: أو يكون الاقتصار على ما دون الظن موجبا للعقاب فى خصوص ما إذا أصاب الظن و أخطأ ما دونه ليكون العقاب على تفويت الواقع، هذا بناء على كون النسخه «أو» و أما بناء على أنها «الا» فلم يظهر لها معنى صحيح، فتأمل جيدا.

(٤). لتفويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيبا.

(٥). عدل لقوله: «موجبا» و ضميرا «أنها، بنفسها» راجعان إلى الإطاعه الظنيه.

ص: ١٥

للتواب أخطأ (١) أو أصاب (٢) من دون (٣) حاجه (٤) إلى أمر بها أو نهى عن مخالفتها، كان (٥) حكم الشارع فيه مولويا بلا ملاك (٦) يوجبه كما لا يخفى، و لا بأس به إرشاديا (٧) كما هو (٨) شأنه فى حكمه بوجوب

\*\*\*\*\*

(١). و التواب يترتب حينئذ على الانقياد.

(٢). و التواب حينئذ على الإطاعة الحقيقية.

(٣). متعلق بكل من «موجبا للعقاب» و «موجبه للتواب» و ضميرا «بها، مخالفتها» راجعان إلى الإطاعة الظنيه.

(٤). يعنى: أن الحكم المولوى يكون لغوا، لعدم ترتب فائده عليه كما عرفت.

(٥). هذا جزاء الشرط فى قوله: «لما كان» و جمله الشرط و الجزاء خبر «و اقتصار»، و ضمير «فيه» راجع إلى عدم جواز اقتصار المكلف.

(٦). خبر «كان حكم» و «مولويا» حال من «حكم الشارع» و «يوجبه» صفة للملاك، و الضمير المستتر راجع إلى الملاك و البارز إلى حكم الشارع.

(٧). حال من الضمير فى «به» الراجع إلى حكم الشارع، يعنى: لا بأس بحكم الشارع - فى عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن - إرشادا إلى حكم العقل به إذ الممتنع جعل الحكم المولوى لوجوب الإطاعة الظنيه، لا الحكم الإرشادى.

(٨). الضمير راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشاديا» و ضميرا «شأنه حكمه» راجعان إلى الشارع، يعنى: كما أن الإرشاد شأن الشارع فى حكمه بوجوب الإطاعة، قال شيخنا الأ-عظم بعد عبارته المتقدمه بقليل: «حتى أنه - أى الشارع - لو صرح بوجوب الإطاعة و تحريم المعصيه كان الأمر و النهى للإرشاد لا- للتكليف، إذ لا- يترتب على مخالفه هذا الأمر و النهى الا ما يترتب على ذات المأمور به و المنهى عنه أعنى نفس الإطاعة و المعصيه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع لما يمكن أن يتوهم فى المقام، توضيح التوهم: أن عدم قابليه الإطاعة الظنيه للحكم المولى انما هو فيما إذا لو حظ الظن طريقا لإحراز الواقع بالظن، ضروره أنه لا فائده حينئذ فى هذا الحكم المولى بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعى بالظن، دفعا للعقوبه المحتمله فى صوره ترك العمل به. و أما إذا لو حظ الظن موضوعيا بحيث يترتب المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية، فلا- وجه لمنع تعلق الحكم المولى بالعمل بالظن و استكشاف حكمه من حكم العقل بقاعده الملازمه.

فالمتحصل: أنه يمكن استكشاف حجه الظن شرعا بقاعده الملازمه.

و أما الدفع فتوضيحه: أن نصب الطريق لا- بملاك إحراز الواقع و ان كان جائزا، لكن لا يمكن استكشافه بقاعده الملازمه، و ذلك لاعتبار وحده الموضوع فى الحكم الشرعى و العقلى فى هذه القاعده كالظلم، حيث انه موضوع لحكم العقل - أعنى القبح - و هو بنفسه موضوع أيضا لحكم الشرع أعنى الحرمة. و هذا بخلاف المقام، فان الظن الملحوظ طريقا صرفا لإحراز الواقع - و هو الموضوع للحجيه العقليه - غير الظن الملحوظ طريقا شرعا، إذ على التقدير الأول يكون الفعلى هو الحكم الواقعى، و على الثانى يكون الفعلى هو الحكم الظاهرى، لامتناع فعلية حكمين واقعى و ظاهرى معا لموضوع واحد، كما تقدم الكلام فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فراجع.

و بالجمله: فلا مانع من تعلق الحكم المولى بالظن، لكن لا بنحو حكم العقل به، بل بملاك آخر كالتسهيل على المكلف، فان نصب طريق خاص لامثال

و جعله فى كل حال بملاك (١) يوجب نصبه، و حكمه داعيه إليه لا- تنافى (٢) استقلال العقل بلزوم الإطاعه بنحو (٣) حال الانسداد كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولويا، لما عرفت (٤).

فانقدح بذلك (٥) عدم صحه تقرير المقدمات إلا على نحو

الأحكام ربما يوجب ضيقا عليه، فيرفعه الشارع بجعل الحجيه لمطلق الظن بالحكم الشرعى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا- بملاك حكم العقل به بل بملاك التسهيل مثلا، و ضمير «جعله» راجع إلى الشارع، و قوله: «و حكمه» عطف تفسيري للملاك.

(٢). خبر قوله: «و صحه» و دفع للتوهم المزبور، و قد عرفت توضيحه.

(٣). كالامثال الظنى، و المراد ب «بنحو آخر» هو الامثال العلمى.

(٤). يعنى: من عدم قابليه باب الإطاعه للحكم المولوى بقوله: «و المورد هاهنا غير قابل له...» فهو تعلييل لقوله: «من دون استكشاف» و «من دون» متعلق ب «يحكم».

(٥). أى: باستقلال العقل بالإطاعه الظنيه حال الانسداد، و عدم استكشاف الحكم المولوى بها بقاعده الملازمه ظهر: أن نتيجة المقدمات هى الحكومه دون الكشف، و قد عرفت سابقا مبنى الكشف و الحكومه. قال الشيخ الأعظم بعد تقرير الكشف و الحكومه ما لفظه: «الحق فى تقرير دليل الانسداد هو التقرير الثانى، و أن التقرير على وجه الكشف فاسد، أما أولا فلان المقدمات المذكوره لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقا أو بشرط حصوله من أسباب خاصه حجه، لجواز

ص: ١٨



أن لا يجعل الشارع طريقا للامثال بعد تعذر العلم أصلا... إلخ».

عدم الإهمال فى النتيجة على الحكومه

\*\*\*\*\*

(١). أى: و على الحكومه، و بناء على كون النسخه «و عليه» فالضمير راجع إلى تقرير المقدمات على الحكومه. و كيف كان فهذا شروع فيما يترتب على الحكومه و الكشف من إهمال النتيجة و عدمها، و توضيح ما أفاده فى ذلك:

أنه - بناء على الحكومه - لا إهمال فى النتيجة أصلا لا سببا و لا موردا و لا مرتبه، بل هى معينه، لكنها من حيث الأسباب كليه، و من حيث الموارد و المرتبه جزئيه، إذ الإهمال فى النتيجة يكون فى صورته الشك و التردد فى الحكم، و لا- يتصور الشك و التردد من الحاكم - و هو هنا العقل - فى حكمه الفعلى، لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشىء حكم به، و إلا لم يحكم أصلا، لا أنه يحكم مع الشك و التردد.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب - بمعنى كليه النتيجة و عدم اختصاص حجيه الظن الانسدادي بحصوله من سبب دون سبب - فلأن المناط فى حكم العقل بلزوم العمل بالظن هو أقربيته إلى الواقع من الشك و الوهم، و هذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظن، فالنتيجه كليه - و هى معينه - لا مهمله.

و أما عدم الإهمال بحسب الموارد - أى المسائل الفقهييه - و كون النتيجة بحسبها جزئيه معينه، فلأن المتيقن من حكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيه هو ما إذا لم يكن للشارع مزيد اهتمام به، إذ لو كان كذلك - كما فى النفوس و الاعراض و الأموال - لم يستقل العقل بكفايه الظن فيه، بل حكم بوجوب الاحتياط فيه، و حيث كان لحكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيه حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجته

مقدمات الانسداد جزئيه معينه أيضا و ليست مهمله.

و أما عدم الإهمال بحسب المرتبه، فلان النتيجة هي حجيه خصوص الظن الاطمئنانى ان كان وافيا، و إلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفايه بحيث لا- يلزم من الاحتياط فى سائر الموارد - التى لم يقم ظن اطمئنانى على الحكم الشرعى فيها - عسر أو حرج، فان استلزم الاحتياط فيها عسرا أو حرجا لم يقتصر على الظن الاطمئنانى، بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

و كيف كان فالنتيجه بحسب المرتبه أيضا معينه جزئيه، لا أنها مهمله، هذا.

و قد أفاد شيخنا الأعظم نظير ما أفاده المصنف (قدهما) مع اختلاف فى كيفية الاستنتاج بحسب الموارد، فعال «و على الثانى: - أى تقرير الحكومه - يقال: ان العقل مستقل بعدم الفرق فى باب الإطاعه و المعصيه بين واجبات الفروع من أول الفقه إلى آخره، و لا- بين محرمتها كذلك، فيبقى التعميم من جهتى الأسباب و مرتبه الظن.... إذ العقل لا- يفرق فى باب الإطاعه الظنيه بين أسباب الظن، بل هو من هذه الجبهه نظير العلم لا يقصد منه الا الانكشاف. و أما من حيث مرتبه الانكشاف قوه و ضعفا فلا تعميم فى النتيجة، إذ لا- يلزم من بطلان كليه العمل بالأصول التى هي طرق شرعيه الخروج عنها بالكلية، بل يمكن الفرق فى مواردنا بين الظن القوى البالغ حد سكون النفس فى مقابلها، فيؤخذ به، و بين ما دونه فلا يؤخذ بها».

و قد ظهر من صدر عبارته جعل النتيجة كليه بحسب الموارد مطلبقا، بخلاف المصنف حيث خصها بغير الموارد التى اهتم الشارع بها كالدماغ و الاعراض، و احتاط فى تلك الموارد و لم يعول فيها على الظن.

أصلا سببا و موردا و مرتبه (١)، لعدم تطرق الإهمال و ( أو ) الإجمال في حكم العقل، كما لا يخفى.

أما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها (٢).

و أما بحسب الموارد (٣)، فيمكن أن يقال بعدم استقلاله بكفايه الإطاعه الظنيه الا- فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب و ترك الحرام، و استقلاله (٤) بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج و الدماء، بل (٥) و سائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

\*\*\*\*\*

(١). قوله: «سببا، موردا، مرتبه» بيان لقوله: «أصلا» و «لعدم» تعليل لعدم الإهمال، و قد مر توضيحه بقولنا: إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورته الشك... إلخ.

(٢). أى: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئنانى الحاصل من خبر العدل، و القوى الحاصل من خبر الثقة، و الضعيف الناشى من الشهره الفتوائيه حجه بحكم العقل - فى حال الانسداد - بوزان واحد، و ضمير «فيها» راجع إلى الأسباب.

(٣). تقدم توضيحه بقولنا: و أما عدم الإهمال بحسب الموارد... إلخ.

(٤). عطف على «عدم» فى قوله: «بعدم» يعنى: فيمكن أن يقال باستقلال العقل بوجوب الاحتياط، و ضمير «فيه» فى الموضعين راجع إلى الموصول فى «فيما» فى الموضعين أيضا المراد به المورد.

(٥). اضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى الفردين إلى استقلاله بوجوبه فى الفرد الخفى أيضا مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيها ما لم

و أما بحسب المرتبه فكذلك (١) لا- يستقل إلا- بلزوم التنزل إلى (الا- بكفايه ) مرتبه الاطمئنان من الظن إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر (٢).

يوجب عسرا أو حرجا، و أما في الموارد الثلاثه فيجب فيها الاحتياط مطلقا من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فكالمراد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطمئنانى و غيره على ما تقدم توضيحه.

(٢). هذا مبنى على كون النتيجة التبعيض فى الاحتياط، بأن يقال: ان مقتضى العلم الإجمالى بالاحكام هو الاحتياط التام، لكنه - لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر و الحرج - يرفع اليد عنه، و يقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فان ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط فى موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، و وجب الاحتياط فى غيرها من المظنونات و المشكوكات، بل إذا ارتفع العسر بتركه فى بعض موهومات التكليف - و ان كان مما ظنّ اطمئنانا عدم التكليف فيه - اقتصر عليه، و وجب الاحتياط فى البعض الآخر من موهومات التكليف و ان كان من المظنون اطمئنانا عدم التكليف فيه.

و بالجملة: لا بد فى رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، و هذا هو المراد بقوله: «فى دفع محذور العسر» «-» .

(-). لكن الذى ينبغى أن يقال بناء على مبنى المصنف - و هو الحكومه -:

ان المنجز لما كان هو العلم بالاهتمام أو الإجماع، لسقوط العلم الإجمالى - بسبب استلزام الاحتياط العقلى للاختلال أو العسر - عن التأثير، فالتعميم و التخصيص من حيث المرتبه و السبب و المورد تابعان للعلم بالاهتمام و الإجماع

التفصيل فى إهمال النتيجة و تعيينها على الكشف

\*\*\*\*\*

(١). لما كان معنى حجيه الظن على الكشف هو نصب الشارع الظن - حال الانسداد - طريقا، فالوجه المتصوره فى نصب الطريق الظنى ثلاثه:

الأول: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنسوب هو الطريق الواصل بنفسه، بمعنى كون المقدمات الجاربه فى الأحكام موجبه للعلم بجعل الشارع طريقا معيناً و أصلاً بنفسه، فلا- حاجه فى تعيين ذلك الطريق إلى غير المقدمات الجاربه فى نفس الأحكام، و عليه فالطريق الظنى الذى يكشف عنه دليل الانسداد هو كل ما يورث الظن بالحكم مما وصل بنفسه إلى المكلف إذا لم يكن بعض أفراده متيقن الاعتبار بالنسبه إلى بعضها الآخر، فيكون مثل هذا الظن حجه مطلقاً يعنى سواء حصل من الخبر الصحيح أم الموثق أم الحسن أم الضعيف المنجبر بعمل المشهور أم الإجماع المنقول أم غيرها، فلو كان بينها تفاوت فالواصل إلى المكلف هو الظن الحاصل من ذلك السبب الخاصّ كخبر العدل الإمامى دون غيره، لتعلق غرض الشارع

ففى كل مورد ثبت وجوب الاحتياط فيه شرعاً لذلك أى للإجماع أو للعلم بالاهتمام وجب فيه الاحتياط عقلاً، لعدم وصول النوبه إلى الظن مع التمكن منه، و كل مورد لم يثبت فيه الاحتياط الشرعى - لعدم الإجماع و لا العلم بالاهتمام - لم يجب فيه الاحتياط عقلاً، فلا مجال للترجيح بالمرتبه و لا بمزيد الاهتمام على مبنى الحكومه، الا إذا كان المقدار الذى قام الإجماع على وجوب الاحتياط فيه بمقدار لم يمكن فيه الاحتياط التام لا خلاله بالنظام، أو كان حرجياً، فيرجع حينئذ إلى الترجيح بالمرتبه و مزيد الاهتمام، فتدبر جيداً.

بوصول الطريق إليه و تعيينه لديه، فلو لم تكن هذه المزيه موجهه لتعيينه لزم نقض الغرض. و سيأتى لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثانى: أن يستكشف بمقدمات الانسداد أن المنسوب هو الطريق الواصل و لو بطريقه، بمعنى كون المقدمات موجهه للعلم بنصب الشارع طريقا معيناً إلى الأحكام و لو فرض تعيينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقته و تعيينه كإجراء مقدمات الانسداد مره ثانيه فى نفس الطريق للكشف عنه، بأن يقال:

ان مطلق الظن صار حجه بدليل الانسداد، و لم يعلم رضى الشارع بخصوص طريق دون آخر، و الاحتياط فى الطرق باطل، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و يستكشف منها حينئذ نصب طريق خاص. و الفرق بين الانسداد الكبير الجارى فى نفس الأحكام و بين الجارى فى الطرق هو: أن الأول يثبت رضى الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعى، و أن الحجه عنده طبيعه الظن بلا نظر إلى الخصوصيات، و أما الثانى فيتكفل تعيين تلك الطرق الظنيه التى اقتضتها مقدمات الانسداد الجاريه فى الأحكام.

و بالجملة: فالمنسوب على هذا الوجه هو ما عينته المقدمات و لو بإجرائها مره ثانيه، و سيأتى لازم هذا الوجه أيضا من إهمال النتيجة أو تعيينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعا بمعنى كون المقدمات موجهه للعلم بنصب الشارع طريقا إلى الأحكام و لو لم يصل إلينا و لم يتعين لنا لا- بنفسه و لا- بطريق يؤدي إليه كانسداد آخر جار فى نفس الطريق. و عليه فالثابت بمقدمات الانسداد هو حجه ظن بنحو الفرد المنتشر بين الظنون مع فرض عدم سبيل إلى إحراز اعتبار واحد منها بالخصوص - كالمستفاد من خبر الثقة مثلا - مع فرض اختلافها قوه و ضعفا. و سيأتى لازم هذا الوجه أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى النتيجة، و هذا شروع فى بيان لازم الوجه الأول، و حاصله:

أنه - بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه - لا- إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذ معينة، و هى اما كليه يعنى أن الظن حجه من أى سبب حصل، و اما جزئيه، و ذلك لأنه ان كان بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار كخبر العادل المزكى بعدلين مثلا- و كان وافيا بمعظم الفقه فهو حجه معيناً دون سائر الظنون. أما أن المتيقن الاعتبار حجه معيناً فلفرض أقوائه سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن الموجه لتيقن اعتباره، و أما أن غيره - مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون - لا- يكون بحجه، فلعدم المجال لاستكشاف حجه غير المتيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجه هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، و أنه المتيقن اعتباره دون غيره.

و ان لم يكن بين الأسباب ما هو متيقن الاعتبار، أو كان و لكن لم يف بمعظم الفقه كانت الحجه هو الظن الحاصل من أى سبب، عدا ما نهى الشارع عن اتباعه كالقياس. هذا كله بحسب الأسباب.

و كذا بحسب الموارد - و هى الأحكام الفرعية من الطهاره و الصلاه و غيرها من أحكام النفوس و الاعراض و الأموال - فان النتيجة كليه أيضاً، إذ لو لم تكن كليه و لو لأجل التردد فى بعض الموارد لزم خلاف الفرض و هو وصول الحجه بلا- واسطه، يعنى: يلزم عدم وصول الحجه بنفسها إلينا و لو كان عدم وصولها كذلك لأجل التردد فى مواردنا.

و أما بحسب المرتبه فالنتيجه مهمله، لاحتمال كون الطريق المنسوب خصوص الظن الاطمئنانى عند وفائه بالمعظم، فيقتصر عليه، إذ مع فرض الكفايه لا حاجه إلى غير الاطمئنانى حتى يتعدى إليه.

أيضا (١) بحسب الأسباب، بل يستكشف حينئذ (٢) أن الكل حجه لو لم يكن بينها ما هو المتيقن، و الا- (٣) فلا- مجال لاستكشاف حجه غيره (٤)، و لا (٥) بحسب الموارد، بل يحكم بحجته في جميعها «-» و إلا لزم (٦) عدم وصول الحجه و لو لأجل التردد في مواردها كما لا

\*\*\*\*\*

(١). أي: كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب بناء على الحكومه كما عرفته.

(٢). أي: حين تقرير المقدمات على نحو يستتج منها نصب الطريق الواصل بنفسه يستكشف منها أن كل ظن من أي سبب حصل حجه، و ضمير «بينها» راجع إلى الظنون.

(٣). أي: و ان كان بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار.

(٤). أي: غير متيقن الاعتبار.

(٥). عطف على «بحسب الأسباب» و ضمير «بحجته» راجع إلى الظن، و ضمير «في جميعها» إلى الموارد، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد... إلخ».

(٦). أي: و ان لم يحكم بحجيه الظن في جميع الموارد و المسائل الشرعيه لزم الخلف أي خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هي الحجه الواصله يعنى: حجه الطريق الواصل بنفسه، فيلزم من عدم الالتزام بحجيه ما وصل إلينا من الطرق في جميع الموارد عدم كون النتيجة حجه جميع ما وصل إلينا، و معنى ذلك عدم وصول الحجه إلينا و لو لأجل تردد ذلك الظن بين ظنون متعدده، للشك في اعتبار أي واحد منها.

(-). ينبغي تقييد إطلاق العبارة هنا كما قبلها بعدم المتيقن الوافى بالموارد



يخفى. و دعوى الإجماع على التعميم بحسبها (١) فى مثل هذه المسأله المستحدثه مجازفه جدا «-» .

و أما بحسب المرتبه، ففيها إهمال، لأجل احتمال حجيه خصوص الاطمئنانى منه (٢) إذا كان وافيا، فلا بد من الاقتصار عليه «--»

\*\*\*\*\*

(١). أى: بحسب الموارد، و هذه الدعوى من الشيخ الأعظم (قده) قال بعد تقرير الكشف و الحكومه: «ثم ان هذين التقريرين مشتركان فى الدلاله على التعميم من حيث الموارد يعنى المسائل، إذ على الأول - و هو الكشف - يدعى الإجماع القطعى على أن العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه». و أورد المصنف على هذه الدعوى بأنها مجازفه، إذ لم تكن هذه المسأله معنونه فى كتب القدماء حتى يثبت الإجماع فيها، فالنتيجه بحسب الموارد كليه، لكن لا لما يدعيه الشيخ الأعظم من الإجماع، بل لمنافاه الإهمال فيها لفرض وصول الطريق بنفسه بناء على الكشف، إذ التردد فى الطريق مناف لوصوله و تعينه كما هو ظاهر.

(٢). أى: من الظن إذا كان وافيا بجميع الأحكام أو معظمها، و ضمير «ففيها» راجع إلى النتيجة، و ضمير «عليه» إلى الظن الاطمئنانى.

=====

كما إذا فرض وفاء خبر العادل بجميع الموارد، إذ لا حاجه حينئذ إلى حجيه غيره فيها. الا أن يقال: ان التقييد فى العبارة الأولى يغنى عن تقييدها هنا، لأن فرض تيقن الاعتبار بمقدار يكون وافيا بالموارد يغنى عن غير متيقن الاعتبار فى الموارد كما هو الحال فى الأسباب، فتأمل جيدا.

(-). لكن مجرد عدم تعونها فى كتب القدماء لا يمنع عن دعوى الإجماع إذا كان الحكم معلوما من مذاقهم كغيره من نظائره، نعم لا- تخلو دعوى الإجماع على التعميم بحسب الموارد عن غموض من جهه أخرى و هى: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعا بنفسه، و قيام الإجماع عليه ينافى الوصول بنفسه.

(--). لا يخفى أن إهمال النتيجة بحسب المرتبه فى غايه الخفاء، فانه

و لو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل و لو بطريقه، فلا إهمال فيها (١) بحسب الأسباب

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى النتيجة، و هذا شروع فى بيان لازم الوجه الثانى من الوجوه المحتمل فى نتيجة المقدمات بناء على الكشف، و هو كون النتيجة حجيه الطريق الواصل و لو بطريقه. و توضيح ما أفاده فيه بالنسبه إلى السبب هو: أن الظن بالحكم حجه ان كان سببه واحدا، و كذا ان كان متعددًا، لكن مع التساوى فى اليقين بالاعتبار أو الظن به. أما الأول، فلان الوحده فى السبب توجب التعين الذاتى، فلا إهمال فى النتيجة. و أما الثانى فلان تعين بعض الافراد مع فرض التساوى بينها و عدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فلا بد من الالتزام بحجيه الجميع.

و ان كان سبب الظن بالحكم متعددًا، كما إذا نشأ من خبر الواحد و الإجماع و الشهره و كانت الظنون متفاوتة من حيث الاعتبار، فان كان التفاوت بينها باليقين بالاعتبار و الظن به، فالمتيقن اعتباره حجه دون غيره، إذ الواصل إلى المكلف هو المعلوم الاعتبار، نعم مع عدم الكفايه يتعدى عنه إلى غيره و ان كان التفاوت بينها لأجل التفاوت فى نفس الظن بالاعتبار بأن يكون بعض الظنون المتعلقة بالواقع مظنون الاعتبار كخبر الإمامى الممدوح بما لا يفيد العدالة، و بعضها

على تقدير كفايه الظن الاطمئنانى تكون النتيجة معينه، لتعين حجيته بلا حاجه إلى ضمّ غير الاطمئنانى إليه بناء على الترجيح بقوه الظن، و بناء على عدمه فالنتيجة معينه أيضا، لحجيه الكل حينئذ من الاطمئنانى و غيره. فعلى كل تقدير لا إهمال فى النتيجة، غايه الأمر أنها كليه بناء على عدم الترجيح بالقوه، و جزئيه بناء على الترجيح بها. الا أن يقال: حيث ان المفروض حجيه الظن كشفا يمكن

مشكوك الاعتبار كالشهره و بعضها معلوم الاعتبار كالظن الحاصل من الخبر الصحيح الأعلاني احتيج في تعيين الحجه الشرعيه إلى إجراء مقدمات الانسداد في الطريق المستكشف نصبه في الجملة من مقدمات الانسداد الجاريه في الأحكام الواقعيه، بأن يقال: ان باب العلم و العلمى بالنسبه إلى الطرق المنصوبه شرعا منسد، و إهمالها غير جائز، و الاحتياط فيها غير ممكن أو غير واجب، فيدور الأمر بين العمل بمظنون النصب أو مشكوكه أو موهومه، و العقل يحكم - بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح - بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه و موهومه، هذا كله بحسب السبب.

و أما بحسب المورد، فالنتيجه - بناء على الكشف و كون الطريق واصلا و لو بطريقه - عامه بالنسبه إلى الموارد كالواصل بنفسه، و الا لزم عدم وصوله و لو للتردد في موارد كما تقدم في الواصل بنفسه.

و أما بحسب المرتبه فهي مهمله، لما تقدم أيضا من احتمال حجيه خصوص الظن الاطمئنانى إذا كان وافيًا، و التعدى إلى غيره مع عدم الوفاء.

=====

للشارع جعل الحجيه لمطلق الظن حتى المرتبه الضعيفه منه لمصلحه التسهيل مثلا على المكلف و ان أمكن تحصيل الاطمئنانى منه بسهولة أيضا، كما يمكن جعل الحجيه لخصوص الظن الاطمئنانى، و بهذين الاحتمالين تكون النتيجه مهمله، فيتم ما أفاده المصنف قدس سره.

لو لم يكن فيها تفاوت (١) أصلا لو لم يكن بينها إلا واحد (٢)، و الا (٣) فلا- بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار (٤) منها أو مظنونه (٥) بإجراء (٦) مقدمات دليل الانسداد حينئذ (٧) مره أو مرات فى تعيين الطريق المنسوب حتى ينتهى إلى ظن واحد (٨)

\*\*\*\*\*

(١). أى: لو لم يكن فى الأسباب تفاوت فى تيقن الاعتبار و عدمه كما عرفت توضيحه، و عليه فلا إهمال فى صورتين:

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجه للظن تفاوت فى تيقن الاعتبار بل كانت متساويه من حيث الاعتبار كخبر العدل و الإجماع و الشهره مثلا.

الثانيه: إذا لم يكن سبب للظن إلا واحد نوعى، فالنتيجه جزئيه و هى حجه خصوص خبر الواحد مثلا بأقسامه المتعدده و عدم حجه غيره.

(٢). أى: واحد نوعى كالخبر الواحد فى مقابل الإجماع المنقول و الشهره و غيرهما.

(٣). أى: و ان كان بينها تفاوت فى اعتبار بعضها دون الآخر فلا بد... إلخ.

(٤). إذا كان التفاوت بين الظنون فى اليقين بالاعتبار.

(٥). إذا كان التفاوت بينها فى الظن بالاعتبار، و هو معطوف على «متيقن».

(٦). متعلق ب «الاقتصار» يعنى: لا بد من إجراء مقدمات الانسداد فى الطريق و قد عرفت كيفيه جريانها آنفا.

(٧). أى: حين وجود التفاوت بينها باعتبار بعضها دون بعض.

(٨). كما عرفته فى صورته كون النتيجه نصب الطريق الواصل بنفسه، فالحجه هو الظن الناشى من سبب واحد دون غيره، و قوله: «فى تعيين» متعلق ب «إجراء».

ص: ٣٠

أو إلى ظنون متعددة (١) لا تفاوت بينها، فيحكم بحجيه كلها، أو متفاوتة يكون بعضها الوافى متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه.

و أما بحسب الموارد و المرتبه، فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه (٢) فتدبر جيدا.

و لو قيل بأن النتيجة (٣)

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفته أيضا في الطريق الواصل بنفسه، غايه الأمر أن تعيين هذين القسمين - أعنى الظن الواحد و الظنون المتعدده التي لا تفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدمات الانسداد في نفس الأحكام، و في المقام - و هو الطريق الواصل و لو بطريقه - بإجرائها ثانيا في الطريق إلى الأحكام و ثالثا و هكذا.

(٢). قد عرفت توضيحه بقولنا: «و كذا بحسب الموارد فالنتيجه... إلخ».

(٣). هذا تعرض للازم الوجه الثالث من الوجوه المحتمله في نتيجه المقدمات بناء على الكشف، و هي كون النتيجة حجيه الطريق إجمالا- يعنى و لو لم يصل أصلا لا- بنفسه و لا- بطريقه، و توضيح ما أفاده في ذلك: أن النتيجة مهمله من الجهات الثلاث، و تتعين الوظيفه حينئذ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالى بالطريق بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقا ان لم يلزم منه محذور عقلا- كاختلال النظام أو شرعا كالعسر، و ان لزم منه ذلك فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكمومه العقل بما يظن طريقته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار، و إلا فالمتعين الأخذ به كشفا.

و الوجه في تعيين الحكمومه في صوره تساوى الظنون: أنه لا- سبيل لاستكشاف الطريق المنصوب، و المفروض عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين

ص: ٣١

المصير إلى الحكومه.

و بالجمله: فمع إمكان الاحتياط لا كشف و لا حكومه، و مع عدمه يتعين الحكومه، لفرض عدم وصول الطريق المنسوب و لو بالواسطه.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف (قده) - من ابتناء إهمال النتيجة و تعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناء على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا - تعريض بشيخنا الأعظم و غيره، إذ الظاهر من كلامه (قده) أن لازم القول بالكشف هو الإهمال فيحتاج تعميم النتيجة حينئذ إلى الوجوه التي ذكروها للتعميم، قال الشيخ: «أما على تقدير كون العقل كاشفا عن حكم الشارع بحجيه الظن في الجملة، فقد عرفت أن الإهمال بحسب الأسباب و بحسب المرتبه، و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه» و ظاهره أن الإهمال لازم للكشف و هو ملزوم له، و لم يكن للتفصيل بين الاحتمالات الثلاثه عين و لا أثر في كلماتهم، فأورد المصنف على ذلك بأن تعميم النتيجة بما ذكروه لا يتم على الكشف مطلقا، إذ محتملات الكشف كما عرفت ثلاثه، فبناء على الاحتمال الأول يتوجه التعيين بالوجهين الأولين، كما أنه يتم التعميم بالوجه الثالث بناء على الاحتمال الثالث فقط، و لا يخفى أن المصنف قد أوضح ذلك بعباره وافية في حاشيته الأنيقه على الرسائل فلاحظها للوقوف على إفاداته.

=====

(-). فيكون جعل الطريقه كسائر الأحكام الواقعيه ذا مراتب من الإنشائيه و الفعليه و التنجز. لكن فيه: أن الغرض من جعل الطرق لَمَا كان رفع جهل المكلف ليقتدر على امتثال الواقعيات كان جعلها بدون وصولها أصلا و لو بطريقها لغوا، لعدم ترتب الغرض الداعى إلى تشريعها - و هو تنجيز الواقعيات مع الإصابه و التعذير عنها عند الخطاء - عليه، فلا بد أن يكون الطريق و أصلا و لو بطريقه، لوفاء الطريق الواصل و لو بطريقه بالغرض المزبور أيضا، بخلاف ما لم يصل أصلا، فانه لا يرفع حيره المكلف و لا ينجز الواقعيات، فيلغو جعل الطريقه له و لا يترتب عليه أثر الا تضيق دائره الاحتياط فيما احتمل جعله طريقا، إذ لو لا الجعل المزبور كانت دائره الاحتياط أوسع.

و لكن لا يصح أن يكون هذا الأثر غرضا من نصب الطريق دائما، بل يصح أحيانا، فجعل الطريق و ان كان فى نفسه كالأحكام النفسيه قابلا لعدم الوصول إلى مرتبه التنجز، الا أن ضيق الغرض الداعى إلى جعله أوجب بلوغه حد التنجز، فلا بد من فرض كون الطريق المستكشف نصبه شرعا من دليل الانسداد و أصلا بنفسه أو بطريقه، و لا يصح أن يكون المستكشف طريقا غير واصل مطلقا. فالعمده فى اعتبار كون الطريق المستكشف و أصلا بنفسه أو بطريقه هى ضيق الغرض المذكور لا ما قيل من: «أن المقدمات تكشف لَمَا عن نصب الظن شرعا، و لا إهمال فى العله، فلا إهمال فى المعلول، فيستقل العقل بحجيه الظن عموما أو خصوصا، و حيث ان المقدمات عله، فالمتعين للنصب هو الظن فى قبال الشك و الوهم» و ذلك لأن العقل ليس هو حاكما حتى يقال: انه ليس شاكا فى حكمه، بل يقطع بموضوعه، فيحكم، بل العقل بوسيله مقدمات الانسداد يحرز و لو من باب

الجهات (١)، و لا محيص حينئذ (٢) الا «-» من الاحتياط فى الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها (٣) متيقن الاعتبار (٤) لو لم يلزم (٥) منه محذور، و إلا (٦) لزم التنزل إلى حكمه العقل بالاستقلال، فتأمل، فان المقام من مزال الإقدام.

\*\*\*\*\*

(١). الثلاث و هى الأسباب و الموارد و المرتبه.

(٢). أى: حين كون الإهمال من جميع الجهات.

(٣). أى: بين أطراف الاحتمال، و المراد بالأطراف الطرق.

(٤). إذ لو كان، كان هو الحجه دون غيره.

(٥). قيد ل «فلا- محيص» و ضمير «منه» راجع إلى الاحتياط، يعنى: أنه لا محيص عن الاحتياط فى الطريق ما لم يستلزم محذور الاختلال أو العسر.

(٦). أى: و ان لزم المحذور من الاحتياط فلا بد من التنزل من الكشف إلى حكمه العقل مطلقا.

القدر المتيقن حجه طريق خاص شرعا كالظن الحاصل من خبر صحيح أعلائي، و من المعلوم أن الحكم من باب القدر المتيقن غير حكم العقل بنصب طريق خاص فقط دون غيره، فتأمل جيدا.

=====

(-). الصواب إسقاط «الا» أو كلمه «من» لأن المقصود حين الإهمال من جميع الجهات هو إثبات الاحتياط و العمل به، و هذه الجملة لو أبقيت على حالها تفيد عكس المطلوب، لأنها تفيد نفي الاحتياط و الفرار عن العمل به كما لا يخفى. و قد تقدم نظيره مع وجهه سابقا.

ص: ٣٤



، لعلك تقول (١): ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد، ضروره (٢) أنه من مقدماته انسداد باب العلمى أيضا (٣).

لكنك غفلت (٤) عن أن

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشكال على التفصيل فى تعيين النتيجة بحسب الأسباب بناء على الكشف بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين فى الحجيه، فالنتيجه جزئيه، و بين عدمه، فالنتيجه كلييه. و حاصل الإشكال: أنه بناء على وجود المتيقن الوافي ينهدم أساس الانسداد، إذ عمدته مقدماته انسداد باب العلمى، و على تقدير وجود الطريق المتيقن الاعتبار - كخبر العدل أو الثقه - يفتح باب العلمى، فينهدم إحدى مقدمات دليل الانسداد و هى انسداد باب العلمى، فلا بد من رفع اليد اما عن هذا التفصيل ليقى الكلام على الانسداد سليما عن الإشكال، و اما من الخروج عن فرض الانسداد إلى الانفتاح، و هو خلف.

(٢). تعليل لقوله: «لما كان مجال» و الضمير للشأن.

(٣). أى: كانسداد باب العلم، و ضمير «مقدماته» راجع إلى دليل الانسداد.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن وجود القدر المتيقن ينافى الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، و أما إذا كان القدر المتيقن الاعتبار مستندا إليه و معلولا- له فلا- ينافيه، لامتناع أن يكون المعلول منافيا لعلته. توضيح الاستناد المزبور: أن نتيجه الانسداد هى اليقين بنصب الطريق، و هناك يقين آخر و هو القطع بالملازمه بين نصب الطريق و كون الطريق المنسوب هو القدر المتيقن، و هذا اليقين و ان لم يكن مستندا إلى دليل الانسداد، لكن اليقين الأول مستند

إليه، و هو كاف في دخالته في حصول القدر المتيقن، لأن اليقين بأحد المتلازمين - و هو نصب طريق شرعا الذي هو نتيجة دليل الانسداد - دليل على الملازم الآخر و هو حجيه خبر العادل مثلا، و أما دليل الملازمه فلا يدل إلا على التلازم بين المتلازمين.

نعم يكون اليقين بالملازمه المزبوره واسطه ثبوتيه لدلاله دليل الانسداد، إذ لو لا- اليقين بهذه الملازمه لم يدل دليل أحد المتلازمين على الملازم الآخر، مثلا إذا ثبت بالدليل الملازمه بين وجوب قصر الصلاه للمسافر و وجوب الإفطار عليه، ثم دل دليل على أن المسافر ثمانية فراسخ ملفقه مثلا- يقصر، فيقال: ان الدليل على وجوب القصر دليل على وجوب الإفطار، و من المعلوم أن دلالة هذا الدليل على وجوب الإفطار تكون بمعونه الدليل الدال على ثبوت الملازمه بين وجوب القصر و وجوب الإفطار، فالدليل على الملازمه متمم لدلاله دليل أحد المتلازمين - و هو الصلاه في هذا المثال - على الملازم الآخر و هو الصوم، هذا و قد أشار شيخنا الأعظم إلى التوهم و دفعه عند الشروع في بيان المرجح الأول فقال: «و لا يتوهم أن هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصه، للقطع التفصيلي بحجيته، لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد، فتأمل».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقوله فيما تقدم: «لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار...»

(٢). الضمير راجع إلى دليل الانسداد، يعنى: أن اليقين بالاعتبار ينشأ من ناحيه دليل الانسداد لا غيره حتى ينافيه، و من المعلوم أن اليقين بالاعتبار الذي هو معلول الانسداد لا ينافى عليته أصلا.

لأجل اليقين (١) بأنه (٢) لو كان شىء حجه شرعا كان هذا الشىء حجه قطعاً، بدهاه أن (٣)الدليل على أحد المتلازمين انما هو الدليل على

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لحصول اليقين بالاعتبار من دليل الانسداد، يعنى: أن الوجه فى حصول اليقين باعتبار طريق مخصوص كخبر العادل من دليل الانسداد هو أن دلاله دليل الانسداد - الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين - على الملازم الآخر و هو اعتبار المتيقن كخبر العادل أو الثقة انما هى بواسطة اليقين بالملازمه المزبوره العدى هو واسطه ثبوتيه للدلاله المذكوره كما مر آنفاً، فقله: «لأجل اليقين» معناه: لأجل اليقين بالملازمه.

(٢). الضمير للشأن، يعنى: لو كان طريق حجه شرعا كان خبر الثقة حجه قطعاً، وهذه القضية هى تقريب الملازمه المذكوره، و منشأ القطع باعتباره غلبه مطابقتة للواقع أو غيرها.

فالمراد من «شىء» الفرد المنتشر من الطريق، و من «الشىء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلاً، و التقييد بقوله: «شرعا» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجيه الظن على نحو الكشف لا الحكومه.

(٣). تعليل لكون المراد ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبل دليل الانسداد، فهو فى الحقيقه إشاره إلى دفع ما يمكن أن يتوهم فى المقام من أن الإشكال المزبور - و هو كون القدر المتيقن الوافى منافيا لدليل الانسداد، لفرض انفتاح باب العلمى حينئذ - لم يندفع بما تقدم من أن اليقين بالاعتبار مستند إلى دليل الانسداد، و هو كاف فى انسداد باب العلمى أى الظن الخاص.

وجه عدم الاندفاع: أن القطع بحجيه ظن و ان كان مستندا إلى دليل الانسداد، لكن اليقين بالملازمه بينه و بين حجيه خبر العادل مثلاً مستند إلى الخارج، لا إلى دليل الانسداد، فيكون القطع بحجيه خبر العادل ناشئا من غير دليل الانسداد فيعود المحذور، و هو عدم انسداد باب العلمى و الظن الخاص.

ص: ٣٧

توضيح دفع التوهم: أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلا على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور أعنى انفتاح باب العلمى، و ذلك لأن دليل التلازم لا يثبت إلا الملازمه بين شيئين، و أما وجود نفس الشيين المتلازمين أو وجود أحدهما فيحتاج إلى دليل آخر. و فى المقام نقول: ان الدليل على التلازم بين حجيه طريق و حجيه خصوص خبر العادل مثلا - كقوله: لو نصب الشارع طريقا لكان خبر العادل حجه - لا يستفاد منه إلا وجود العلقه بينهما واقعا، و أنه إذا ثبت أحدهما - و هو حجيه الطريق - ثبت الآخر أعنى حجيه خبر العادل أيضا، و أما أن الطريق حجه فعلا - حتى يكون خبر العادل حجه فعلا لكونها لازمه لحجيه الطريق - فلا يتكفله الدليل على التلازم المذكور، بل انما يتكفله دليل الانسداد، و قد تقرر فى محله أن الدليل على وجود أحد المتلازمين دليل على وجود الآخر، و أما الدليل على أصل الملازمه بينهما فلا يكون دليلا على وجود هما أو وجود أحدهما.

و السّر فيه واضح، فان صدق القضييه الشرطيه لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أن قوله عليه السلام فى حديث «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» أو فى حديث «آخر» و ليس يفترق التقصير و الصيام، فمن قصّر فليفطر» انما يدل على أصل الملازمه بين التقصير و الإفطار، و لا يكون دليلا على ثبوت الإفطار فعلا، بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر و هو الدليل على وجوب القصر، فان دلّ على وجوبه دليل ثبت فعلا و ثبت وجوب الإفطار كذلك

الآخر (١)، لا (٢) الدليل عل-----الملازمه بينهما، و إلا لم يثبت، لعدم ثبوت القصر، و لا تنافى بين عدم ثبوته فعلا- لعدم ثبوت القصر كذلك - و بين ثبوت الملازمه بينهما واقعا، لما عرفت من عدم توقف صدق الشرطيه على ثبوت طرفيها.

و بهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف (قده) بقوله: «انما هو الدليل... إلخ» هو: أن الدليل على ثبوت الملازمه بين شيئين لا يكون دليلا على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، و كان هذا - أعنى تخيل أن ثبوت الملازمه دليل على ثبوت أحد المتلازمين - هو منشأ التوهم المزبور، فزعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافى بمجرد ثبوت الملازمه مع قطع النظر عن دليل الانسداد. و ليس كما توهم، بل المقصود حجيه المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجيه طريق ما، فلا بد أولا من ملاحظه دليل الانسداد ليثبت شرعا حجيه طريق ما حتى تثبت - بمقتضى الملازمه - حجيه المتيقن الاعتبار. و عليه فالدليل على الملازمه ليس دليلا- على حجيه خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار، بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد لأنه دليل على ملازمه و هو اعتبار طريق ما.

و بالجمله: فتيقن الاعتبار إنما نشأ من دليل الانسداد بضميمه دليل الملازمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الدليل على وجوب القصر هو الدليل على وجوب الإفطار، لا الدليل على ثبوت الملازمه بينهما، إذ هو دليل على أصل الملازمه لا على وجوب الإفطار.

(٢). عطف على قوله: «هو» يعنى: أن الدليل على وجود الملازم - و هو حجيه خبر العادل مثلا - ليس هو دليل الملازمه، بل هو الانسداد الذى يكون دليلا على أحد المتلازمين أعنى: حجيه طريق ما، و قد عرفت توضيحه.

ص: ٣٩

ثم لا يخفى (١) ان الظن باعتبار ظن (الظن) بالخصوص يوجب

طرق تعميم النتيجة على الكشف

\*\*\*\*\*

(١). ما أفاده المصنف هنا إلى آخر الفصل تعرض لما نقله الشيخ الأعظم (قده) عن المحقق القمي و الفاضل التراقي و شيخه شريف العلماء و غيرهم قدس الله تعالى أسرارهم في طرق تعميم النتيجة بناء على أن تكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن كشافاً، و نقول توضيحاً لكلامه (قده): قد عرفت تفصيل الماتن في عموم النتيجة و إهمالها سبباً و مورداً و مرتبه بناء على الاحتمالات الثلاثة المتقدمه من كون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلاً، و أنه يختلف الحال باختيار كل واحد من هذه الوجوه، فتحتاج النتيجة إلى تعميم بأحد المعممات الثلاثة على بعض التقادير. و غرض المصنف فعلاً التعرض لما أفاده شيخنا الأعظم و من تقدم عليه (قدس سرهم) من جعل النتيجة بناء على الكشف مهملة بحسب الأسباب و الموارد و المرتبه و تعميمها بحسب الموارد بالإجماع بلا تفصيل بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام و غيره، و أما بحسب الأسباب و المرتبه فقد نقل عنهم طرقاً ثلاثة للتعميم، و ما أفاده في المتن بقوله:

«ثم لا يخفى ان الظن باعتبار ظن... إلخ» شروع في مناقشه المعمم الأول، و لا بأس بذكر بعض عبارات شيخنا الأعظم ثم توضيح ما أفاده المصنف، قال الشيخ في المقام الثاني من الأمر الثاني: «و يذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم، لبطان الترجيح بلا مرجح و الإجماع على بطلان التخيير، و التعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً و إبطاله.....، فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة: الأول كون بعض الظنون متيقناً بالنسبه إلى الباقي بمعنى كونه

ص: ٤٠

واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به و يطرح الباقي للشك في حجيته. الثاني: كون بعض الظنون أقوى من بعض فتعين العمل عليه. الثالث: كون بعض الظنون مظنون الحجية، فانه في مقام دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره اما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره.... و اما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحه الواقع» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه، ثم أخذ (قده) في مناقشه المرجحات الثلاثه بقوله: «لكن المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع و الذي ينفع غير مسلم كونه مرجحا» فراجع كلامه. و أما المصنف فلم يتعرض للمرجح الأول هنا، بل ذكر فيما تقدم ما يدل على ارتضائه له، حيث قال عند بيان النتيجة بناء على الاحتمال الأول: «فلا إهمال فيها بحسب الأسباب... لو لم يكن بينها ما هو المتيقن» و قال بناء على الاحتمال الثاني: «و الا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها أو مظنونه» و قال بناء على الاحتمال الثالث: «لو لم يكن منها متيقن الاعتبار».

و أما المرجح الثاني فسيأتى الحديث عنه.

و أما المرجح الثالث و هو الذي تعرض له المصنف هنا بقوله: «ان الظن باعتبار ظن...» فقد ارتضاه بناء على أن تكون النتيجة نصب الطريق الواصل بنفسه.

و حاصل ما أفاده فيه: حجه الظن الذي قام على اعتباره ظن آخر، و ذلك لعدم احتمال نصب الشارع طريقا غيره بلا قرينه، فلو لم يكن الظن المظنون الاعتبار حجه لزم أن لا تكون النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه، و هو خلاف الفرض، فيحصل القطع باعتباره بالخصوص حينئذ بملا حظه دليل الانسداد و ان احتمال عدم حجيته في نفسه مع الغض عنه، و عليه فالظن بالاعتبار يوجب القطع بحجيه ذلك الظن سواء كان غيره حجه أم لا. مثلا إذا تعددت الأسباب الموجه للظن،

اليقين باعتباره (١) من باب دليل الانسداد على تقرير الكشف بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه، فانه (٢) حينئذ (٣) يقطع بكونه حجه كان غيره (٤) حجه أولاً، و احتمال (٥) عدم حجيته بالخصوص (٦)

و حصل الظن باعتبار الظن الحاصل من خبر العدل المزكى بعدل واحد، و قلنا بأن نتيجة دليل الانسداد حجيه الطريق الواصل إلى المكلف، فلا محاله يتعين هذا الظن الواصل دون غيره من الإجماع المنقول و الشهره مثلاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اعتبار ظن بالخصوص، و «من باب» متعلق ب «باعتباره»

(٢). الضمير للشأن، و قوله: «بناء» قيد ل «اليقين».

(٣). أى: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «بكونه» راجعان إلى ظن بالخصوص كخبر العدل.

(٥). إشاره إلى توهم، و هو: أن الظن باعتبار بعض الظنون - كالظن الحاصل من خبر العدل - لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصله من أسباب آخر، إذ المفروض أن الظن الخبرى مثلاً لم يكن بنفسه حجه لو لا دليل الانسداد، لعدم تماميه أدله حجيه الخبر، و إلاً لكان باب العلمى مفتوحاً، فدليل حجيه الخبر ليس الا دليل الانسداد، و من المعلوم أن شأنه اعتبار الظن مطلقاً من أى سبب حصل عدا ما نهى عنه كالقياس، لا اعتبار خصوص الظن الخبرى، و عليه فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، و لا يوجب اختصاص الحجيه بالمظنون اعتباره.

(٦). يعنى: من باب الظن الخاص لا بدليل الانسداد.

ص: ٤٢



لا ينافى (١) القطع بحجتيه بملاحظه (٢)الانسداد، ضروره (٣) أنه على الفرض (٤)لا- يحتمل أن يكون غيره حجه (٥) بلا نصب قرينه، و لكنه (٦) من المحتمل أن يكون هو الحجه دون غيره، لما فيه (٧) من خصوصيه الظن بالاعتبار «-» .

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و احتمال» و دفع للتوهم، توضيحه: أنه لا منافاه بين احتمال عدم حجتيه بالخصوص و بين القطع بحجتيه بملاحظه دليل الانسداد، إذ المفروض أن هذا الفرد الخاصّ واجد لمزيه لم تكن فى سائر الافراد، و هذه المزيه - و هى الظن بالاعتبار - توجب اليقين باعتباره.

(٢). متعلق ب «القطع» و ضمير «بحجتيه» راجع إلى «ظن بالخصوص».

(٣). تعليل لقوله: «لا- ينافى» و حاصله: أنه مع فرض كون نتيجه دليل الانسداد نصب الطريق الواصل بنفسه لا يحتمل أن يكون غير الظن المظنون الاعتبار حجه بدون القرينه، لكن يحتمل أن يكون مظنون الاعتبار حجه بدونها لخصوصيه الظن باعتباره، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). و هو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه.

(٥). أى: لا- يحتمل حجه غير هذا الظن الخبرى مثلا- بلا- نصب قرينه أى دليل يخصّص الحجيه به، لتساوى جميع الظنون فى الحجيه بدليل الانسداد، و قبح الترجيح بلا مرجح.

(٦). الضمير للشأن، و ضميرا «هو، غيره» راجعان إلى ظن بالخصوص.

(٧). تعليل لقوله: «و لكنه...» و ضمير «فيه» راجع إلى «ظن بالخصوص» و «من خصوصيه» بيان للموصول.

=====

(-). لا- بد أن تكون تلك الخصوصيه مما يصح الاعتماد عليه فى تعيين الطريق المنسوب، و الا كان كغيره من سائر الظنون، و حيث ان المفروض كون النتيجه

و بالجمله: الأمر يدور (١) بين حجيه الكل و حجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

و من هنا (٢) ظهر حال القوه، و لعل نظر من رجح بهما (٣) (بها) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يدور الأمر - بملاحظه دليل الانسداد - بين حجيه جميع الظنون فيكون الظن المظنون الاعتبار حججه، لكونه من جملتها، و بين حجيه خصوص الظن المظنون الاعتبار - دون سائر الظنون - لكونه ذا مزيه و هى قيام الظن على اعتباره، فبدليل الانسداد يكون الظن المظنون الاعتبار على كلا التقديرين مقطوع الاعتبار، فالضمير المستتر فى «فيكون» راجع إلى الظن المظنون اعتباره.

(٢). أى: و من صيروره ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن على اعتباره ظهر حال الترجيح بالقوه، و صحه الاتكال عليها فى تعيين الطريق، و هذا هو المرجح الثانى فى كلام الشيخ كما تقدم، و حاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبه إلى الشهره الفتوائيه مثلا- أمكن الترجيح به كالترجيح بالظن بالاعتبار، لصحه الاعتماد عليه فى تعيين الطريق، فيكون الظن القوى لاشتماله على خصوصيه القوه متيقن الاعتبار، و غيره مشكوك الاعتبار.

(٣). أى: بالقوه، و بناء على تشبيه الضمير - كما فى بعض النسخ - فالضمير راجع إلى القوه و الظن بالاعتبار، و سيأتى أن الصحيح هو تشبيه الضمير.

=====

هى الطريق الواصل بنفسه فلا محيص عن وفاء الخصوصيه بتعيين الحججه، و الا لزم أن لا يكون واصلا بنفسه.

(-). الظاهر أن الصحيح تشبيه الضمير حتى يكون الترجيح بكلا المرجحين

ص: ٤٤

إلى هذا الفرض (١)، و كان منع شيخنا العلامة أعلى الله مقامه عن

\*\*\*\*\*

(١). أى: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، و هذا إشاره إلى ما وقع من الخلاف - فى جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار و بالقوه - بين المحقق القمى و الفاضل النراقى و غيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم و بين شيخنا الأعظم المانع عن الترجيح بهما، فانه (قده) بعد بيان المرجحات المتقدمه ناقش فيه، فقال معترضا على الترجيح بالقوه: «أن ضبط مرتبه خاصه له متعسر أو متعذر... إلى أن قال: مع أن كون القوه معيّنه للقضيه المجمله محل منع، إذ لا يستحيل أن يعتبر الشارع فى حال الانسداد ظنا يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد فى الظنون الخاصه، فانها ليست على الإطلاق أقوى من غيرها بالبديهه... إلى أن قال:

فلا يلزم من كون بعضها أقوى كونه هو المجعول...» و قال معترضا على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «ان الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوه و الضعف فى أن مداره على الأقرب إلى الواقع، و حينئذ فإذا فرضنا كون الظن الذى لم يظن بحجتيه أقوى ظنا بمراتب من الظن الذى ظن حجتيه فليس بناء العقلاء على ترجيح الثانى...» و المصنف (قده) يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا، بأن يقال: ان مراد الشيخ المانع من الترجيح هو عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل و لو بطريقه، أو حجيه الطريق و لو لم يصل أصلا، و مقصود المجوزين هو الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه، إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار و القوه معيّنين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون الاعتبار و الظن القوى على غيره من الظنون لم يكن الطريق و أصلا بنفسه، و هو خلاف الفرض.

=====

و يتوجه منع شيخنا الأعظم عليهما لا على الظن بالاعتبار فقط كما جعله فى بعض الحواشى. و يؤيد ما ذكرنا أن المصنف أفاد هذا الجمع و التوجيه فى حاشيته على الرسائل بالنسبه إلى كل من الظن بالاعتبار و القوه، فراجع الحاشيه.

ص: ٤٥

الترجيح بهما (١) (بها) بناء على كون النتيجة هو الطريق الواصل و لو بطريقه أو الطريق و لو لم يصل أصلا، و بذلك (٢) ربما يوفق بين كلمات الاعلام «-» فى المقام، و عليك بالتأمل التام.

ثم لا يذهب عليك أن الترجيح بها (٣) انما هو على تقدير كفايه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالظن بالاعتبار و بالقوه، أو بالقوه بناء على النسخه الثانيه.

(٢). أى: و بالتوجيه الذى ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق... إلخ. و قد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «و المصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح و المنع عنه بجعل النزاع لفظيا... إلخ» و قد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظن بالاعتبار و بالقوه ان ثم فلازمه كون النتيجة معينه و هى جزئيه، إذ المفروض عدم حجيه الظن الفاقد للمزيه، و ان نوقش فى الترجيح بهما - كما أفاده شيخنا الأعظم حيث ناقش فى جميع المرجحات الثلاثه - كانت النتيجة كليه بمعنى حجيه كل ظن، و هذا هو المراد بالتعميم.

(٣). أى: بالقوه، و كان الأولى تشبيه الضمير حتى يرجع إلى كل من الظن بالاعتبار و القوه.

(٤). بحيث يجوز الرجوع فى غير مورد الراجح إلى الأصول النافيه للتكليف من دون محذور، و أما على تقدير عدم كفايه الظن الراجح فلا بد من التعدى عنه إلى غيره، فيكون عدم كفايه الظن الراجح معمما للنتيجه و موجبا لحجيه كل ظن، و هذا معنى قوله: «و الا فلا بد من التعدى... إلخ» و هذا أعنى عدم كفايه

=====

(-). لا يخفى و جاهه هذا التوجيه فى نفسه، لكن لا يساعده ظاهر كلماتهم، فان نظر الشيخ المانع عن الترجيح إلى إثبات عموم النتيجة بإبطال الترجيح بالظن

الراجح (-) و الا فلا بد من التعدى إلى غيره بمقدار (١) الكفايه، فيختلف الحال باختلاف

ظن الراجح هو المعمم الثانى الذى ذكره شيخنا الأعظم بقوله: «الثانى من طرق التعميم ما سلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفايه، حيث اعترفوا بعد تقسيم الظنون إلى مظنون الاعتبار و مشكوكه و موهومه بأن مقتضى القاعده بعد إهمال النتيجة الاقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم التعدى إلى الموهوم، لكن الظنون المظنونه الاعتبار غير كافي... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «التعدى» و ضمير «غيره» راجع إلى الراجح.

و هو مبنى على كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، إذ لا- يلائم بطلان الترجيح بالظن مع استنتاج اعتبار الظن من دليل الانسداد إلا مع البناء على كون النتيجة هى الطريق الواصل بنفسه، فحمل كلامه على أن نتيجة الانسداد عنده هى الطريق الواصل بطريقه أو غير الواصل أجنبى عن مرامه.

و كذا كلام التراقي فانه - على ما قيل - ظاهر فى أن مراده من الترجيح بالظن إجراء مقدمات الانسداد فى تعيين الطريق، و من المعلوم أنه مبنى على عدم كون النتيجة الكشف عن الطريق الواصل بنفسه، فكيف يصح حمل كلامه على كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه؟ و أما التوجيه المزبور بالنسبه إلى كلمات المحقق النقى فقيل انها تساعده و لا يحضرني عبارته حتى أراجعها.

(-). تخصيص الترجيح بكفايه الراجح غير سديد، لما عرفت من أن الترجيح بذى المزيه ثابت على كل حال سواء و فى بجميع الأحكام أم لا، غايته

ص: ٤٧

و أما تعميم النتيجة بأن قضيه العلم (٢) الإجمالى بالطريق هو الاحتياط فى أطرافه، فهو (٣) لا يكاد يتم الا على تقدير كون النتيجة

\*\*\*\*\*

(١). إذ ربما يكون الظن بالاعتبار الموجب للترجيح حاصلًا بنظر شخص دون غيره، أو الظن الراجح كافيًا بنظر شخص دون نظر آخر، بل يختلف ذلك باختلاف الأحوال أيضًا، بأن يكون شخص واحد يكفى عنده الظن الراجح بمعظم المسائل أو جميعها فى حال ولا يكفى عنده فى حال آخر، أو يكون الظن راجحًا فى حال و غير راجح فى حال آخر.

(٢). هذا هو الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة، وقد ذكره شيخنا الأعمم بقوله: «الثالث من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعده الاشتغال بناء على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة فإذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه وجب العمل بكل ظن...» و حاصله:

أنه بناء على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالى بنصب الطريق هو الاحتياط فى جميع الأطراف، فالمعمّم هو العلم الإجمالى.

(٣). أى تعميم النتيجة. و هذا جواب «و أما» ورد للمعمّم الثالث بوجهين: أحدهما ما أفاده هنا و فى حاشيه الرسائل من اختصاص هذا المعمّم بما إذا كانت النتيجة بناء على الكشف الطريق و لو لم يصل أصلاً، إذ لو كانت هى الطريق الواصل بنفسه كان الجميع حجه، و لو كانت هى الطريق الواصل و لو بطريقه أمكن تعيينه بما تقدم من الترجيح بالظن بالاعتبار أو بالقوه، فلا وجه للأخذ ٠ بالجميع من باب الاحتياط.

أنه مع عدم الوفاء لا بد من التعدى إلى غير ذى المزيه بمقدار الكفايه، فالأولى سوق العبارة هكذا: ان الترجيح بها متعين، فان وفى فهو، و الا فلا بد...».

هو نصب الطريق و لو لم يصل أصلا. مع أن التعميم بذلك (١) لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات (٢) إلا فيما كان هناك ناف من جميع الأصناف (٣)، ضروره (٤) أن الاحتياط فيها

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالعلم الإجمالي، و هذا ثانى وجهى رد المعمم الثالث، توضيحه:

أن هذا التعميم لا يوجب العمل الا بالطرق المثبتة للتكليف، لموافقتها للاحتياط، و لا يقتضى العمل بالنافيات، لأنها مع الشك فى حجيتها لا تصلح للمؤمنيه، فلا يمكن الاعتماد عليها فى رفع اليد عن الواقعات، الا إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل و الإجماع المنقول و غيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا، حيث ان الحجه قامت على نفي التكليف فتصلح للمؤمنيه. و بهذا أجاب شيخنا الأعظم عن المعمم الثالث، حيث قال:

«و لكن فيه أن قاعده الاشتغال فى مسأله العمل بالظن معارضه فى بعض الموارد بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه، كما إذا اقتضى الاحتياط فى الفرع وجوب السوره و كان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فانه يجب مراعاة قاعده الاحتياط فى الفروع و قراءه السوره لاحتمال وجوبها...».

(٢). إذ هي لا تقتضى الترك و لا تؤمن من العقوبه مع الشك فى اعتبارها.

(٣). للعلم حينئذ بقيام الحجه على نفي التكليف، فيحصل الأمن من تبعه التكليف.

(٤). هذا تعليل للمستثنى - أعنى جواز العمل بالنافى إذا كان من جميع الأصناف - و توضيحه: أنه انما جاز العمل بالنافى إذا كان من جميع الأصناف لأنه حينئذ حجه صالحه للمؤمنيه كما تقدم، و لا ينافى مع ذلك حسن الاحتياط بالفعل حتى يتوهم أن الحجه المثبتة للتكليف مقدمه فى هذا الفرض أعنى قيام الحجه على نفيه أيضا نظرا إلى موافقتها للاحتياط.

ص: ٤٩

لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه إذا (١) لزم، حيث (٢) لا ينافيه،

وجه عدم المنافاه: أن النافى ليس مقتضيا للعمل به حتى يكون مزاحما للاحتياط فى المسأله الفرعيه من باب تراحم المقتضيين حتى يقدم الاحتياط فى المسأله الفقهيه يقتضى الفعل، و الاحتياط فى المسأله الأصوليه يقتضى الترك، فيتراحم المقتضيان و يقدم الأول أعنى الاحتياط فى المسأله الفقهيه. وجه عدم المزاحمه ما عرفت من أن الحججه النافيه لا ترفع حسن الاحتياط بالفعل، كما إذا قامت أماره معتبره على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فانها لا تراحم حسن الاحتياط بفعلها، إذ موضوع الاحتياط هو احتمال المطلوبيه، و هو باق فى صورته قيام معلوم الحججه على نفى التكليف فضلا عن مشكوكها، و حيث كانت مطلوبيه الاحتياط بالفعل باقيه حتى بعد قيام الحججه النافيه التكليف جاز العمل بالنافيه مع بقاء حسن العمل بالمشبهه أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). ظرف للاحتياط فى المسأله الفرعيه، و الضمير المستتر فى «لزم» راجع إلى الاحتياط، و ضمير «فيها» إلى النافيات، يعنى: أنه إذا كان التكليف الإلزامى محتملا- فى المسأله الفرعيه لزم الاحتياط فيها و ان قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط فى الأقل و الأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع. و وجه عدم اقتضاء النافيات رفع اليد عن الاحتياط فى المسأله الفرعيه ما عرفته من أن النافيات لا تقتضى الترك و لا الأمن من العقوبه.

(٢). تعليل لقوله: «لا- يقتضى» و الأولى دفعا لاحتمال كونه ظرفا إبداله ب «لأنه لا- ينافيه» يعنى: أن النافى للتكليف لا ينافى الاحتياط فى المسأله الفرعيه كما عرفت توضيحه.

ص: ٥٠



كيف (١)؟ و يجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجج النافيه كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه (٢) إلا من باب الاحتياط، فافهم (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: كيف ينافى مشكوك الاعتبار الاحتياط فى المسأله الفرعيه؟ و الحال أن النافى المعلوم الاعتبار لا ينافى الاحتياط فى المسأله الفرعيه، فغرضه من قوله: «كيف» هو أن مشكوك الحجيه ليس بأقوى من معلوم الحجيه، فكما أن معلوم الاعتبار لا ينافى حسن الاحتياط بالفعل، فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق أولى. و ضمير «فيها» راجع إلى المسأله الفرعيه.

(٢). بفتح الجيم أى: مقتضاه، و ضميره راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به النافى، و حاصله: أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام الحجج على نفي التكليف فكيف لا يجوز مع ما لا يجب الأخذ بمقتضاه إلا من باب الاحتياط لكونه مشكوك الاعتبار؟

(٣). لعله إشاره إلى ضعف الجواب الثانى، لأن دليل الانسداد يقتضى حجيه الطرق المثبتة للأحكام على ما هو مقتضى العلم الإجمالى بثبوت الأحكام فى الشريعه المقدسه، و ليس حجيه الطرق النافيه للتكليف نتيجة له حتى يتم ما ذكر فى الجواب الثانى، فالعمده فى الجواب عن المعّم الثالث هو الوجه الأول.

ص: ٥١

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان وجه خروج الظن الحاصل من القياس عن عموم حججه الظن بدليل الانسداد بناء على الحكومه، إذ لا إشكال في خروجه بناء على الكشف، إذ المفروض أن حججه الظن حينئذ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحججه لبعض الظنون و نفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحه في نظره، و عليه فالعقل لا يستكشف حينئذ عن حججه ظن نهى الشارع عنه كالقياس في كثير من الروايات الصادره عن أئمه أهل البيت عليهم السلام، فلا يكون الظن القياسى طريقا منصوبا من قبل الشارع لا- ثبات الأحكام أو نفيها، بل الحججه هو ما عداه من الظنون، و هذا بلا- فرق بين كون النتيجة كليه من أول الأمر ثم تخصص بأدله النهى عن القياس، و بين إهمالها ثم تعيينها في الظنون ذات المزيه أو تعميمها بأحد أنحاء التعميم.

و أصل هذا الإشكال من المحدث الأمين الأسترآبادى - على ما حكى - أورده على الأصوليين القائلين باعتبار الظن. و قد عقد شيخنا الأعظم (قده) ثالث المقامات من التنبيه الثانى للبحث عنه، فقال (قده): «المقام الثالث فى أنه إذا بنى على تعميم الظن، فإن كان التعميم على تقرير الكشف... فلا إشكال من جهه العلم بخروج القياس عن هذا العموم، لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل على

بالقطع (١) بخروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بتقرير الحكومه، و تقريره (٢) على ما فى الرسائل: «أنه كيف يجمع

حرمه العمل به... و أما على تقرير الحكومه، فيشكل توجيه خروج القياس و كيف يجمع...» إلى آخر ما نقله عنه فى المتن.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بالإشكال، و الباء للسببيه، يعنى: أن الإشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(٢). المستفاد من هذا التقرير أمور: الأول: استقلال العقل بكون الظن فى حال الانسداد كالقطع - فى حال الانفتاح - مناطا للإطاعه و المعصيه.

الثانى: عدم قابليه الحكم العقلى للتخصيص.

الثالث: إفاده القياس للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن القياسى.

الخامس: أن إحراز عدم صدور الممكن بالذات عن الحكيم منحصر فى صيرورته ممتنعا بالغير، و الا فلا دافع لاحتمال صدوره عنه، و ذلك فى التشريعات كتشريع التكاليف الحرجيه و الضرريه مثلا، فانه ممكن بالذات، و لا دافع لاحتمال صدوره منه تعالى إلا قبحه بسبب منافاته لحكمته تبارك و تعالى، و فى التكوينية كماؤاخذه من لا ذنب له من العباد، فانها ممكنه بالذات فى حقه تعالى، و لا دافع لاحتمال صدورها منه عزّ و جل إلا قبحها الموجب لامتناع صدوره منه تعالى.

السادس: أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسى لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذ بالعمل بالظن، لاحتمال النهى عن غيره من الظنون أيضا.

إذا عرفت هذه الأمور عرفت تقريب الإشكال فى خروج القياس عن عموم نتیجه دليل الانسداد بناء على الحكومه، و توضيحه: أنه مع استقلال العقل بكون الظن كالعلم مناطا للامثال و العصيان كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد

حكم العقل (١) بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و المعصيه و يقبح (٢) على الأمر و المأمور الت-----القياس  
- مع أن الحكم العقلي لا يقبل التخصيص، و لو صحّ هذا المنع من الشارع لتطرق احتمال المنع في سائر الظنون، و مع قيام هذا  
الاحتمال لا يستقل العقل بحجيه الظن أصلا، و هو خلاف ما فرضناه من استقلال العقل باعتبار الظن حال الانسداد.

و الحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتیجه المقدمات ينافى استقلال العقل بحجيه الظن مطلقا حال الانسداد، و قد فرضنا  
استقلاله بها كذلك. قال المنصف في حاشيه الرسائل في توضيح الإشكال ما لفظه: «فالمنع عن اتباع مثل القياس في هذا الحال  
مع حصول الظن منه أو الاطمئنان لا يخلو اما يكون مع عدم تحقق ما هو ملاك حكم العقل فيه، و اما يكون مع تحققه، و الأول  
مستلزم لعدم كون الانكشاف الظني أو الاطمئنانى مناطا، و هو خلف، و الا فلا وجه لاستقلال العقل بذلك في سائر أفرادهما، و  
الثاني مستلزم لانفكاك المعلول عن علته التامه، و فسادهما يتين».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول من الأمور الستة المزبوره.

(٢). الظاهر أنه معطوف على «كون» في قوله: «بكون الظن... إلخ» يعنى:

كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم و يقبح التعدى عنه على الأمر و المأمور؟ و العبارة لا تخلو عن حرازه، فالأولى أن  
يقال: «كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطا للإطاعه و يقبح التعدى عنه على الأمر و المأمور مع حصول الظن أو  
خصوص الاطمئنان من القياس و عدم تجويز الشارع العمل به» و يحتمل ضعيفا كون الواو في «و يقبح» للحال.

(٣). أى: عن الظن، فلا يجوز للأمر - و هو الشارع - مطالبه العبد بأكثر

ص: ٥٤

و مع ذلك (١) يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، و لا يجوز (٢) الشارع العمل به؟ فان (٣) المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكنا جرى (٤) في غير القياس، فلا يكون (٥)العقل مستقلا، إذ (٦) لعله نهى عن أماره مثل ما نهى عن القياس و اختفى علينا، و لا دافع لهذا الاحتمال

من الإطاعة الظنيه، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشكويه و الوهميه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع كون الظن مناطا للإطاعة و المعصيه، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث.

(٢). إشاره إلى الأمر الرابع، و هذه الجملة فى موضع المفعول لقوله: «كيف يجامع» فالأولى أن يقال: «كيف يجتمع حكم العقل... مع نهى الشارع عن العمل به...».

(٣). إشاره إلى الأمر السادس، و تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يجامع حكم العقل» و بيان للمحذور المترتب على نهى الشارع، يعنى: لا- يجتمع حكم العقل بكون الظن مناطا للإطاعة و المعصيه مع نهى الشارع عنه، لأن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل.... إلخ.

(٤). جواب «لو فرض» و جملة الشرط و جوابها خبر «فان المنع» أى: فان المنع عن العمل بالقياس لو فرض ممكنا لجرى فى غير القياس أيضا، و مقتضى جريانه عدم استقلال العقل بحجيه الظن، و هو خلاف الفرض.

(٥). هذا نتيجة جواز المنع عن العمل بظن خاص كالقياس.

(٦). تعليل لعدم استقلال العقل بحجيه الظن مطلقا فيما إذا جاز النهى عن العمل ببعض أفراده كالقياس، و ضمير «لعله» راجع إلى الشارع، و الضمير فى «اختفى» راجع إلى النهى عن أماره.

ص: ٥٥

إلا قبح ذلك (١) على الشارع، إذ (٢) احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا (٣) من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال (٤) بعد وضوح كون حكم

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الخامس، أى: ولا- دافع لاحتمال نهى الشارع عن أماره مثل ما نهى عن القياس إلا قبح النهى عليه الموجب لامتناعه.

(٢). تعليل لانهصار دافع احتمال النهى فى قبحه على الشارع، لأنه الموجب لامتناعه.

(٣). إشاره إلى الأمر الثانى، يعنى: و حكم العقل بحجيه الظن فى حال الانسداد على الحكومه من أفراد القاعده الكليه و هى: أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

(٤). أى: إشكال خروج القياس عن حجيه مطلق الظن بتقرير الحكومه، و توضيح ما أفاده فى دفع الإشكال: أن خروج الظن القياسى شرعا لا ينافى استقلال العقل بالحكم بحجيه الظن، و ذلك لأن للعقل حكيمين: أحدهما تنجيزى، و الآخر تعليقى، و هو ما يكون منوطا بعدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجيه مطلق الظن فينتفى حكمه حينئذ من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا أن موضوع حكمه باق مع ارتفاع حكمه حتى يكون تخصيصا فى حكم العقل، و من المعلوم أن المنافاه تكون فى الحكم التنجيزى دون التعليقى، لأن حكم العقل فى كيفية الإطاعه لئى كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصبا و ردعا، فإذا أمر بالعمل بطريق لا يفيد الظن

ص: ٥٦

العقل بذلك (١) معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً وأصلاً، وعدم (٢) حكمه به فيما كان (٣) هناك منصوباً ولو كان أصلاً «-» بداهة (٤) أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع (٥) أحدهما. والنهي (٦) عن ظن حاصل من سبب

فلا إشكال في عدم حكم العقل بقبح الأخذ به مع حكمه بالقبح في صورته عدم أمر الشارع به، فكما يكون حكم العقل معلقاً على عدم نصب الشارع فكذلك يكون معلقاً على عدم رده عن ظن، فلا منافاه بين خروج بعض الظنون - لنهي الشارع عنه - وبين استقلال العقل باعتبار الظن في حال الانسداد.

هذا توضيح ما أفاده المصنف هنا، وبه أجاب عن الإشكال في حاشية الرسائل فقال: «و خلاصه المقال في حل الإشكال أن يقال: ان حكم العقل بلزوم اتباع الظن في هذا الحال ليس إلاً على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلا مجال له مع المنع، لعدم مناطه وملاكه...».

\*\*\*\*\*

(١). أى: باعتبار الظن بدليل الانسداد.

(٢). معطوف على «كون حكم العقل» و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل و ضمير «به» إلى اعتبار الظن المراد من اسم الإشارة و هو «بذلك».

(٣). أى: وجد، ف «كان» هنا تامه، يعنى: و بعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورته نصب الشارع طريقاً ولو كان ذلك الطريق أصلاً.

(٤). تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقياً، و قد عرفت توضيحه.

(٥). أى: فلا موضع لحكم العقل بحجبه الظن مع وجود العلم أو العلمى.

(٦). يعنى: أن حكم العقل معلق على عدم الردع كتعليقه على عدم النصب.

(-). لا يخلو من مسامحه، لعدم كون الأصل طريقاً، و لذا تكفلت المقدمه

ليس (١) إلا كنصب شىء، بل هو يستلزمه (٢) «-----إلى وهم و دفعه، توضيح الوهم: أن تعليق حكم العقل بحجيه الظن على عدم نصب الشارع طريقا فى محله، حيث ان النصب يهدم انسداد باب العلمى العدى هو من مقدمات دليل الانسداد و يوجب انفتاحه، و أما تعليقه على عدم نهى الشارع عن العمل بظن كالتقياس، فلا مجال له، لأنه ليس كنصب الطريق موجبا لانفتاح باب العلمى حتى يصح تعليق حكم العقل عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا خبر «و النهى» و دفع للوهم، و توضيحه: أن النهى عن ظن ناش عن سبب خاص كالتقياس ليس إلا كنصب طريق، حيث انه بعد النهى عنه لا يصلح لأن يقع به الامتثال، فلا يكون مؤمنا، بل يمكن أن يقال: ان النهى عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعى حتى لا تفوت مصلحته، فعليه يكون النهى عن ظن كنصب طريق فى إناطه حكم العقل بحجيه الظن بعدمه.

(٢). أى: بل النهى عن ظن يستلزم نصب طريق، فضمير «هو» راجع إلى النهى، و الضمير المتصل إلى «نصب».

=====

الرابعه لنفيه، و المقدمه الثانيه لنفى الطريق، فلو قال «كان هناك حجه» سلم من الإشكال.

(-). لم يظهر وجه لهذا الاستلزام بعد كون إطلاق دليل ذلك الأصل شاملا لمورد النهى، فان النهى عن القياس مثلا لا يدل بشىء من أنحاء الدلاله الالتزاميه على نصب طريق أو جعل أصل فى مورده. و لعل مراده باستلزام النهى بقاء الأصل المجعول فى مورد النهى على حاله، لا- أن النهى يستلزم تشريع أصل فى مورده. لكن فيه: أن جريانه منوط بعدم مانع من معارض أو خروج عن الدين مثلا، و مجرد النهى فى مورده لا يكفى فى جريانه.

ص: ٥٨



فى موردده (١) أصل شرعى، فلا يكون (٢) نهيه عنه رفعا لحكمه عن موضوعه، بل به (٣) يرتفع موضوعه. و ليس حال النهى عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر (٤) بما لا يفيد، و كما لا حكومه معه للعقل لا حكومه ( لا حكم ) له (٥) معه،

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «فيما» المراد به الواقعه التى ليست من دوران الأمر بين المحذورين، و أما فيه فلا- أصل شرعى، لأنه فاعل تكوينا أو تارك كذلك.

(٢). هذا نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجيه الظن تعليقى، يعنى: بعد ما كان حكمه معلقا على ما ذكر فلو نهى الشارع عن بعض الظنون لم يكن ذلك رافعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يستشكل فيه بعدم تعقل التخصيص فى الأحكام العقلية، بل يكون رافعا لموضوع حكمه، فضمير «نهيه» راجع إلى الشارع، و ضمير «عنه» إلى الظن الحاصل من القياس مثلا، و ضمير «لحكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «موضوعه» إلى «حكمه».

(٣). أى: بل بالنهى الشرعى يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصصا لا تخصيصا حتى يكون محالا.

(٤). خبر «و ليس» و الضمير البارز فى «لا- يفيد» راجع إلى الظن، و المستتر راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به السبب و الطريق، يعنى: أنه لا فرق فى عدم استقلال العقل فى الحكم - لعدم بقاء موضوع حكمه - بين الأمر بشىء لا يفيد الظن كالأمر باتباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلا عن الاطمئنان، و بين النهى عما يفيد الظن كالقياس، لما عرفت من كون حكم العقل فى باب الإطاعة معلقا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص إلى الإطاعة و الا سقط ذلك الطريق عن الحجيه العقلية.

(٥). أى: للعقل مع نهى الشارع، و ضمير «معه» المتقدم راجع إلى الأمر

و كما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه (١) لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نعم (٢) لا بأس بالإشكال فيه

يعنى: كما أنه ليس للعقل الحكم بعدم حجيه ما لا يفيد الظن إذا أمر الشارع باتباعه، كذلك ليس له الحكم بحجيه ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن اتباعه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الأمر بما لا يفيد الظن، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل و ضمير «بلحاظه» إلى حكم العقل بحجيه الظن، و ضمير «فيه» الثانى إلى النهى عن سبب مفيد للظن، و المعنى واضح.

(٢). استدراك على قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال» و غرضه أن الإشكال فى النهى عن القياس يكون من جهتين: الأولى: من جهة حكم العقل بالإطاعة الظنيه، و قد تقدم دفعه.

الثانيه: من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس، إذ لو فرض اصابته للواقع لم يصح النهى عنه، لأنه موجب لفوات الواقع، توضيح ذلك:

أنه إذا قام ظن قياسي على وجوب شىء أو حرمة و كان مصيبا للواقع، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكى من فوات المصلحه أو الوقوع فى المفسده و المحذور الخطابى، لكونه واجبا بحسب الواقع، و حراما بسبب النهى عنه، فكما أن الأمر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب المحاذير المذكوره عليه، فكذلك النهى عن الطريق المصيب - و هو هنا القياس - مستلزم لترتب تلك المحاذير، نعم لا- يترتب شىء منها على القياس المخطى، كما إذا أفاد القياس الظن بوجوب صلاه الجمع مثلا و كان مخطئا، فان مقتضى النهى عن القياس هو حرمة البناء على وجوب صلاه الجمع، و المفروض عدم وجوبها أيضا.

هذا كله فيما عدا اجتماع المثليين من المحاذير الخطابيه، و أما هو فى الأمر

فى نفسه (١) كما أشكل فىه برأسه (٢) بملاحظه توههم استلزام النصب لمحاذير (٣) تقدم الكلام فى تقريرها و ما هو التحقيق فى جوابها فى جعل الطرق، غايه الأمر تلك المحاذير - التى تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب - كانت (٤) فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابه (٥)، و لكن من الواضح أنه لا دخل لذلك (٦)

بالطرق مترتب على الطريق المصيب، و هنا مترتب على القياس المخطى، كما إذا أدى القياس إلى جواز تناول العصير العنبى مع حرمة واقعا، فانه يجتمع فيه الحرمة الواقعيه مع حرمة العمل بالقياس.

و بالجملة: فدفع إشكال النهى عن القياس من الجبهه الأولى كما تقدم و سيأتى عن الشيخ الأعظم (قده) أيضا لا يغنى عن دفعه من الجبهه الثانيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى النهى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأمر، و غرضه: أن إشكال المحاذير المتقدمه فى كلام ابن قبه وارد فى النهى عن القياس كوروده فى الأمر بالطريق، و قد تقدم توضيحه آنفا.

(٣). أى: خطايه و ملاكيه، و قد تقدمت آنفا، و «بملاحظه» متعلق ب «أشكل» و بيان له، و «فى جعل» متعلق ب «تقدم».

(٤). خبر «تلك المحاذير» و الجملة خبر «غايه» و «فى مورد الإصابه» خبر «كانت» و الأولى سوق العبارة هكذا «غايه الأمر أن تلك المحاذير التى كانت فى صوره خطأ الطريق المنصوب تكون فى الطريق المنهى عنه فى مورد الإصابه.

(٥). مثلا- إذا أدى القياس إلى وجوب شىء و هو واجب واقعا، فانه يجتمع مصلحه الواقع مع المفسده المفروضه فى العمل بالقياس.

(٦). أى: لا دخل للإشكال المتقدم فى الطرق - و هو المحذور الخطابى

فى الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس (١)، ضروره (٢) أنه بعد الفراغ عن صحه النهى عنه فى الجملة (٣) قد أشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظه حكم العقل (٤)، وقد عرفت (٥) أنه بمكان من الفساد. و استلزام (٦) إمكا-----  
---فى إشكال خروج القياس عن عموم نتيجه دليل الانسداد بناء على الحكومه، و ذلك لأن إشكال خروج القياس إشكال فى صحه النهى عنه من ناحيه حكم العقل المنافى لهذا النهى، لا من ناحيه صحه النهى فى نفسه، و قد عرفت اختلاف الجهتين، و عدم ارتباط إحداهما بالأخرى، لأن تصحيح النهى من الجهه الأولى - و هى حكم العقل بحجيه الظن مطلقا بأحد الوجوه التى ذكرها شيخنا الأعظم و غيره و أشار إلى بعضها المصنف فيما سيأتى - لا يغنى عن تصحيحه بلحاظ الجهه الثانيه و هى نهى الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بالإشكال.

(٢). الضمير للشأن، و هذا تعليل لعدم دخل إشكال النهى فى نفسه فى الإشكال على دليل الانسداد بخروج القياس، لأن هذا الإشكال انما يكون بعد الفراغ عن صحه النهى فى نفسه.

(٣). يعنى: مع قطع النظر عن حكم العقل بحجيه الظن، و ضمير «عنه» راجع إلى القياس.

(٤). بما تقدم تقريره عن الرسائل، و «بملاحظه» متعلق ب «أشكل».

(٥). فى قوله: «و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال...» و ضمير «أنه» راجع إلى الإشكال المستفاد من قوله: «أشكل».

(٦). غرضه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم فى تقرير الإشكال بقوله: «فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» و توضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أماره

ص: ٦٢

لاحتمال (١) المنع عن أماره أخرى، و قد اختفى علينا و ان كان (٢) موجبا لعدم استقلال العقل، الا أنه انما يكون (٣) بالإضافة إلى تلك الأماره (٤) لو كان غيرها (٥) مما لا يحتمل فيه المنع

أخرى لا- دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافيًا، و مع كفايتها لا- يحكم العقل باعتبار تلك الأماره المحتمل منعها كأولويه الظنيه، لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، و عدم حاجه إلى اعتبارها، لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه، بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الأماره من سائر الأمارات الوافيه بالفقه. و أما إذا لم تكن تلك الأمارات وافيه، فباب احتمال النهي عنها منسد، لما تقدم من اهتمام الشارع بالاحكام و قبح تفويتها بلا تدارك، و عدم الترخيص في مخالفه الظن حينئذ.

و بالجمله: ففي الصوره الأولى و ان كان احتمال النهي عن بعض الأمارات موجودا، لكنه لا يضر بحكم العقل بحججه غيرها، و في الصوره الثانيه باب الاحتمال منسد، لما عرفت من اهتمام الشارع بالاحكام.

و المتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحججه الظن، اما للوفاء بالفقه، و اما لاهتمام الشارع بها.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «و استلزام» و ضمير «عنه» راجع إلى القياس.

(٢). خبر «و استلزام» يعنى: و ان كان الاستلزام موجبا، و ضمير «اختفى» راجع إلى المنع.

(٣). الضمير المستتر فيه و ضمير «أنه» راجعان إلى عدم استقلال العقل بحججه الظن.

(٤). أى: التي احتمال المنع عنها كأولويه الظنيه.

(٥). أى: غير تلك الأماره التي يحتمل المنع عنها، فكلمه «غيرها» اسم

بمقدار الكفايه، و الا (١) فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض (٢) استقلال العقل، ضروره (٣) عدم استقلاله يحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع.

و قياس حكم العقل (٤) بكون الظن مناطا للإطاعه فى هذا الحال

«كان» و «بمقدار الكفايه» خبره، و «مما» بيان ل «غيرها» يعنى: لو كان غير الأماره التى يحتمل المنع عنها وافيا بالاحكام كالخبر الواحد و الإجماع المنقول و الشهره الفتوائيه، فانه لا يستقل العقل حينئذ باعتبار مثل الأولويه الظنيه مما يحتمل المنع عنه، و لا مانع من عدم استقلال العقل بحجتيه حينئذ مع وفاء غيرها مما لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان لم يكن غير تلك الأماره المحتمل فيها المنع كافيا فلا- مجال...، لاحتمال المنع فى تلك الأماره التى يحتمل النهى عنها، و ذلك للاهتمام.

(٢). متعلق ب «لا مجال» و وجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالاحكام و عدم كفايه سائر الظنون مما لا يحتمل المنع عنه يوجب استقلال العقل بحجيه الظن المحتمل المنع.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- مجال» يعنى: أن احتمال المنع مناف لاستقلال العقل، لوضوح أنه مع احتمال المنع لا يحرز جميع ماله دخل فى موضوع حكمه، و من المعلوم أن عدم المانع مما له دخل فى ذلك، فلا يحكم العقل الا بعد إحرازه، كما هو واضح.

(٤). الغرض منه دفع ما ذكره شيخنا الأعظم فى تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل» و حاصل ما ذكره: قياس حجيه الظن فى حال الانسداد على حجيه العلم فى حال الانفتاح، فكما أن حكم العقل باعتبار العلم حال الانفتاح لا يقبل التخصيص ببعض أفراده دون بعض، فكذا حجيه الظن حال

ص: ٦٤

على (١) حكمه بكون العلم مناطا لها في حال الانفتاح لا يكاد (٢) يخفى على أحد فساده، لوضوح (٣) أنه مع الفارق، ضروره (٤) أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضى تعجبي لم خصصوا الإشكال (٥) «-» بالنهي

الانسداد غير قابل للتخصيص، لمنافاته لما استقل به العقل.

وقد دفعه المصنف بما حاصله: أن هذا القياس مع الفارق، لأن حكم العقل في العلم تنجيزي و في الظن تعليقي بالتقريب المتقدم.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «و قياس» و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل، و المراد ب «هذا الحال» حال انسداد باب العلم و العلمى، و ضمير «لها» راجع إلى الإطاعه.

(٢). خبر «و قياس» و دفع له، و ضمير «فساده» راجع إلى القياس.

(٣). تعليل لفساد قياس الظن على العلم، و ضمير «أنه» راجع إلى القياس، يعنى: أن قياس الظن حال الانسداد على العلم حال الانفتاح قياس مع الفارق.

(٤). تعليل لكون هذا القياس مع الفارق، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «فيه» إلى الظن.

(٥). غرضه: أنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد - بناء على الحكومه - بالنهي عن القياس المفروض افادته للظن مع وحده الملا-ك فيه و في الأمر بما لا يفيد الظن كاليد و السوق، إذ كما يكون النهي منافيا لحكم العقل و موجبا لارتفاعه، كذلك الأمر، فان العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، لكنه فيما إذا لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد الظن، فلو أمر بالعمل بما لا يفيد لم يحكم العقل بقبحه، فلا- فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب و الردع، لأن حكمه معلق على عدم النصب و الردع.

(-). لعل وجه التخصيص كما قيل هو: أن مورد استقلال العقل بالإطاعه الظنيه

عن القياس مع جريانه فى الأمر بطريق غير (١) مفيد للظن، بدهاه (٢) انتفاء حكمه فى مورد الطريق قطعا، مع أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك (٣)، و ليس (٤) إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب،

و الحاصل: أن نصب الطريق و النهى عنه من واد واحد فى أن حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبه إلى خصوص النهى عن القياس كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). كاليد و السوق، فانهما أمارتان اعتبرهما الشارع و ان لم يفدا الظن، فيتوجه الإشكال بخروج القياس هنا أيضا، و يقال: كيف يأمر الشارع بالعمل بهما حال الانسداد مع حكم العقل باعتبار الظن فقط و قبح العمل بما لا يفيد؟ و حكم العقل غير قابل للتخصيص.

(٢). بيان لوجه اشتراك الإشكال بين الأمر بطريق غير مفيد للظن و بين النهى عن مثل القياس، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٣). أى: أن يستشكل بالأمر بطريق لا يفيد الظن، بأن يقول: كيف يأمر الشارع بطريق لا يفيد الظن مع استقلال العقل بعدم كفايه الإطاعه بما دون الظن؟

(٤). أى: و ليس عدم الظن بأحد أن يستشكل بالأمر بالطريق إلا لأجل أن حكم

دون الشكيه و الوهميه بعد التنزل عن الاحتياط التام صورته دوران أمر إطاعه الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالا بين دائره المظنونات و دائرتى المشكوكات و الموهومات و ترجيح الإطاعه الظنيه عليهما لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و أما الإطاعه الشكيه أو الوهميه زياده على العمل بمظنونات التكاليف بسبب نصب ما لا يفيد الظن فهى أجنبيه عن مورد حكم العقل، و لا يستقل العقل بقبحه حتى ينافيه النصب المزبور و بالجمله: فالنهي عن العمل بظن مناف لحكم العقل بالإطاعه الظنيه، بخلاف نصب ما لا يفيد الظن، فانه لا ينافى حكم العقل، فتأمل جيدا.



و معه لا حكم له كما هو كذلك (١) مع النهى عن بعض أفراد الظن، فتدبر جيدا.

و قد انقدح بذلك (٢) أنه لا وقع للجواب عن الإشكالات-----معلق على عدم نصب الشارع طريقا خاصا و لو لم يفد الظن، و عليه فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقا أيضا على عدم نهى الشارع عن طريق مخصوص كالقياس فيما نحن فيه، و ضمير «معه» راجع إلى النصب و «له» إلى العقل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كما أن حكم العقل معلق مع النهى عن بعض الظنون.

الوجوه المذكوره لدفع الإشكال و المناقشه فيها

(٢). أى بما ذكرناه من أن إشكال القياس انما هو بعد الفراغ عن صحه النهى فى نفسه، فتصحیح النهى بأحد الوجوه الآتیه لا يرفع إشكال خروجه عن نتیجه دليل الانسداد بملاحظه حكم العقل، فان هذين الجوابين اللذين ذكرهما شيخنا الأعظم (قده) يدفعان الإشكال من الجهه الأولى دون الثانيه و هى بملاحظه حكم العقل، و على هذا فلا ربط لهما بالإشكال من الجهه التى نحن فيها.

(٣). هذا هو الوجه السابع الذى اختاره شيخنا الأعظم (قده) فى دفع الإشكال، قال: «الوجه السابع هو: أن خصوصيه القياس من بين سائر الأمارات هى غلبه مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله: ان السنه إذا قيست محق الدين، و قوله:

كان ما يفسده أكثر مما يصلحه، و قوله: ليس شىء أبعد من عقول الرجال من دين الله، و غير ذلك. و هذا المعنى لما خفى على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنيه عند فقد العلم، فهو انما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعيات المجهوله فإذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما إجماليا بعدم جواز الركون إليه... إلخ».

ص: ٦٧

المنع عن القياس لأجل كونه غالب المخالفه. و أخرى (١) بأن العمل به يكون ذا مفسده غالبه على مصلحه الواقع الثابته عند الإصابه، و ذلك لبداهه (٢) أنه انما يشكل بخروجه بعد الفراغ عن صحه المنع عنه فى نفسه بملاحظه (٣) حكم العقل بحجيه الظن، و لا يكاد يجدى

\*\*\*\*\*

(١). و هو الوجه السادس الذى أفاده الشيخ، و لكن أورد عليه بعد ذلك، قال:

«ان النهى يكشف عن وجود مفسده غالبه على المصلحه الواقعيه المدركه على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانسداد نظير الأمر بالظنون الخاصه فى مقابل حكم العقل بحرمه العمل بالظن مع الانفتاح... إلخ» و حاصل هذين الوجهين: أن العقل انما يحكم بلزوم اتباع الظن لكونه أقرب إلى الواقع، و عدم مزاحمته بالمفسده الغالبه و كونه غالب الإيصال إليه، لأجل استيفاء مصلحته، فإذا كشف نهى الشارع عن أن الظن الحاصل من القياس غير مصيب للواقع غالباً، أو أن المفسده المترتبه على الأخذ به أكثر من مصلحته، فلا محاله يحكم العقل بعدم جواز الركون إليه تخصيصاً لحكمه بلزوم مراعاة الظن.

(٢). تعليل لقوله: «لا وقع» و توضيحه: أن إشكال النهى عن العمل بالقياس يقع فى جهتين: الأولى: فى صحه النهى عنه فى نفسه مع الغض عن دليل الانسداد.

الثانيه: فى صحه النهى عنه بملاحظه الانسداد بناء على الحكومه، و أنه كيف يصح تخصيص الشارع حكم العقل بلزوم مراعاة الظن مع فرض استقلاله فى حكمه، و من المعلوم أن الوجهين المتقدمين عن شيخنا الأعظم (قده) يصححان النهى عنه باعتبار الجهه الأولى، و لا يصححانه باعتبار الجهه الثانيه يعنى حتى مع استقلال العقل بحجيه الظن حال الانسداد.

(٣). متعلق ب «يشكل» أى: يشكل خروج القياس بملاحظه حكم العقل... إلخ

صحته (١) كذلك فى الذب ( التفصلى ) عن الإشكال فى صحته بهذا اللحاظ، فافهم فانه لا يخلو عن دقه «-» .

و ضمير «أنه» للشأن، و ضميرا «بخروجه، عنه» راجعان إلى القياس.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا- يجدى صحه المنع عن القياس كذلك يعنى فى نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفه للواقع، أو لأن فى العمل به مفسده غالبه على مصلحه الواقع عند الإصابه - فى دفع الإشكال عن صحه المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجيه مطلق الظن. و الظرف متعلق ب «يجدى» و قد مر غير مره أن الصواب: فى ذب الإشكال.

(-). لا- يقال: ان المفاسد المترتبه على العمل بالقياس الموجه للنهى عنه كافيه فى خروجه عن عموم نتيجه مقدمات الانسداد، لعدم استقلال العقل بحجيته مع كثره مخالفته للواقع أو ترتب مفسده عليه، فلا تفكيك فى صحه النهى عن القياس بين الانفتاح و الانسداد.

فانه يقال: بالفرق بين الانفتاح و الانسداد، إذ لا طريق - حال الانسداد - لامثال الأحكام الواقعيه غير الظن، و من المعلوم أن العقل مستقل بحجيته، و هذا بخلاف حال الانفتاح، لفرض التمكن من إحراز الواقع بعلم أو علمى، و معه لا- تصل النوبه إلى العمل بشىء من الطرق الموجهه للظن خصوصا إذا كان غالب المخالفه للواقع. و حينئذ فلا محيص فى خروج القياس عن هذا الحكم العقلى فى ظرف الانسداد عن الالتزام بما أفاده المصنف من كون حكم العقل فى باب الإطاعه معلقا على عدم تصرف الشارع فى كفيته، و ليس منجزا، فإذا تصرف الشارع و اكتفى فى بعض الموارد بالإطاعه الشكيه كما فى مورد قاعدتى التجاوز و الفراغ لم يحكم العقل بعدم الاجتراء بها و لزوم الامثال العلمى التفصيلى.

ص: ٦٩

و أما ما قيل فى جوابه (١) من (٢) (منع عموم المنع عنه بحال الانسداد، أو منع (٣) «-» حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، و أن ما يفسده

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى جواب إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة. و مراده ب «ما قيل» الأمران الأولان من الأمور السبعة التى ذكرها شيخنا الأعظم فى توجيه خروج القياس.

(٢). هذا هو الأمر الأول، قال شيخنا الأعظم: «الأول ما مال إليه أو قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس فى أمثال زماننا، و توجيهه بتوضيح منّا: أن الدليل على الحرمة ان كان هى الاخبار المتواتره معنى فى الحرمة فلا ريب أن بعض تلك الاخبار فى مقابله معاصرى الأئمة صلوات الله عليهم من العامه التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الأصغر الذى عنده علم الثقل الأكبر، و رجعوا إلى اجتهاداتهم و آرائهم ففاسوا و استحسنا و ضلوا و أضلوا... إلخ» و حاصله:

أنه لا- مجال لإشكال المنافاه بين نهى الشارع عن العمل بالقياس و بين حكم العقل بحجيه مطلق الظن، و ذلك لاختصاص الاخبار الناهيه عن العمل بالقياس بحال الانفتاح و عدم شمولها لحال الانسداد. و عليه فحكم العقل باعتبار مطلق الظن باق على عمومه و ان حصل من القياس.

(٣). هذا هو الأمر الثانى، قال شيخنا الأعظم: «الثانى منع إفاده القياس للظن خصوصا بعد ملاحظه أن الشارع جمع فى الحكم بين ما يترأى مخالفه، و فرق بين ما يتخيل مت آلفه، و كفاك فى هذا عموم ما ورد أن دين الله لا يصاب بالعقول، و أن السنه إذا قيست محق الدين، و أنه لا شىء أبعد عن عقول الرجال من دين الله

=====

(-). الأولى بحسب الترتب الطبعى تقديم الجواب الثانى على الأول، بأن يقال: أنه لا يحصل الظن من القياس أولا، و لا يشمل النهى حال الانسداد على تقدير حصوله منه ثانيا، لاختصاص الاخبار الناهيه عن العمل به بحال الانفتاح.

أكثر مما يصلحه» ففي (١) غاية الفساد، فانه - مضافا إلى ----- دل على غلبه مخالفه الواقع فى العمل بالقياس... إلخ» و حاصله:

أن خروج القياس عن عموم النتيجة تخصصى لا تخصيص فى حكم العقل حتى يتوجه الإشكال، إذ بعد ملاحظه الاخبار الناهيه عن العمل به لا يحصل الظن منه حتى يشمله حكم العقل بعموم حجيه الظن ليشكل خروجه بنهى الشارع عنه. و من المعلوم عدم وقوع التهافت حيثئذ بين نهى الشارع و بين حكم العقل، إذ موضوع حكمه هو الطريق المورث للظن بحكم الله لا نفس القياس و ان لم يفد الظن، و من المسلم عدم حصول الظن منه مع ملاحظه المنع الشرعى، هذا. و قد نسب فى أوثق الوسائل هذين الأمرين الأولين من الأمور السبعه مع الثالث و الرابع منها إلى المحقق القمى (قده) و لم يتعرض المصنف للثالث و الرابع.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و أما ما قيل» و ضمير «فانه» راجع إلى الموصول فى «ما قيل» و هذا شروع فى الرد على الأمرين - أى المنع - و هذا الرد على وجهين: أحدهما ما يتضمن لكل من الأمرين جوابا على حده، و ثانيهما ما يشتركان فيه.

أما الوجه الأول فمحصل الجواب عن الأمر الأول: عدم صحه منع عموم الاخبار الناهيه عن العمل بالقياس لحال الانسداد، و محصل الجواب عن الأمر الثانى عدم صحه منع حصول الظن من القياس.

أما عدم صحه منع العموم فلجهات ثلاث الأولى: دعوى الإجماع على عموم المنع عن العمل بالقياس لحال الانسداد.

الثانيه: إطلاق دليل المنع الشامل لحال الانسداد على ما هو شأن كل إطلاق أحوالى، قال الشيخ فى رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الاخبار و جميع معاهد الإجماعات يوجب الظن المتأخم بالعلم بل العلم بأنه ليس

من المنع غير سديد، لدعوى (١) الإجماع على عموم المنع (٢)، مع إطلاق أدلته (٣)، و عموم علتة (٤)، و شهادة (٥) الوجدان بحصول الظن

مما يركن إليه في الدين مع وجود الأمارات السمعيه».

الثالثة: عموم عله المنع لحال الانسداد أيضا مثل قولهم عليهم السلام في مقام تعليل النهى عن القياس ب «أن السنه إذا قيست محق الدين» و «أن ما يفسده أكثر مما يصلحه» حيث ان ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين و محوه و من المعلوم أن ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلف عنه في حال دون حال كما هو واضح.

و أما عدم صحه منع حصول الظن من القياس فلما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). شروع فى الجواب عن الأمر الأول المختص به، و هذا إشاره إلى أول وجوهه الثلاثه.

(٢). يعنى: لحال الانسداد.

(٣). أى: أدله المنع عن القياس، و هذا إشاره إلى ثانى وجوهه.

(٤). أى: عله المنع مثل «أن السنه إذا قيست محق الدين» و هذا إشاره إلى ثالث وجوهه.

(٥). عطف على «دعوى». و هذا شروع فى الجواب عن الأمر الثانى المختص به الذى أشرنا إليه بقولنا: «و أما عدم صحه منع حصول الظن من القياس فلما سيأتى» و توضيحه: أنا نمنع عدم حصول الظن من القياس، بل ربما يحصل منه القطع فى بعض الأحيان، فكيف يقال بعدم حصول الظن منه بعد ملاحظه نهى الشارع. و عليه، فيعود الإشكال بعدم قابليه حكم العقل للتخصيص. و هذا الجواب أورده الشيخ الأعظم أيضا على الأمر الثانى، فقال: «و فيه: أن منع حصول الظن من القياس فى بعض الأحيان مكابره مع الوجدان... إلى أن قال: و أما منعه

ص: ٧٢

عن ذلك دائماً فلا، كيف وقد يحصل من القياس القطع».

وقد تحصل من كلمات المصنف فى الجواب الأول عن الأمرين: أننا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص المنع بحال الانفتاح، للإجماع وإطلاق الأدلة وعموم العله، كما نمنع الأمر الثانى بأنه قد يحصل الظن فى بعض الموارد من القياس فيعود الإشكال. هذا كله فى الجواب الأول المختص بكل واحد من الأمرين، وأما الجواب الثانى المشترك بينهما فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فانه» و اسم «يكون» ضمير راجع إلى الموصول فى «ما قيل» المراد به كلا المنعنين، و «بمفيد» خبره، أى: لا يكون المنع عن عموم الأدلة الناهيه، وكذا المنع عن حصول الظن بمفيد. وهذا هو الجواب الثانى المشترك للورد على كلا الأمرين - أعنى المنعنين - و حاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس، و التهافت بين حكمى العقل و الشرع، ضروره أن الإشكال بخروجه انما هو على فرض حصول الظن منه، فمنع هذا الإشكال تاره بأن القياس لا يفيد بعد منع الشارع عن العمل به، و أخرى بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، و هدم لموضوع الإشكال، فهو فى الحقيقة تسليم للإشكال، لا دفع له مع بقاء موضوعه، و الجواب بهذا النحو عن الإشكال نظير الجواب عن الإشكال على عدم إكرام زيد المفروض أنه من العلماء بأنه ليس بعالم، فان هذا الجواب لا- مساس له بالإشكال - بعد فرض أنه من العلماء - فهو فرار عن الإشكال ان لم يكن تسليمًا له، لا أنه جواب عنه كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا بد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلى بحجيه مطلق الظن، و لا يرتفع هذا المحذور بدعوى أن نهى الشارع عن العمل بالقياس

بالقطع (١) بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غايه الأمر (٢) أنه لا- إشكال (٣) مع فرض أحد المنعنين، لكنه (٤) غير فرض الإشكال، فتدبر جيدا.

مانع عن حصول الظن به، أو أن نهيه عنه كاشف عن كونه غالب المفسده، إذ من المعلوم أن جميع النواهي الشرعيه كاشفه عن وجود المفسد الكامن في متعلقاتها - بناء على مذهب العدليه - وهذا لا مساس له بإشكال عدم قابليه حكم العقل للتخصيص في شىء من الحالات.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الإشكال» و ضمير «منه» راجع إلى القياس.

(٢). لعل الأولى تبديله بما يفيد التعليل كقوله: «لأنه لا إشكال».

(٣). لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعنين، و هما عدم إفاده القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهى له أصلا كما هو واضح.

(٤). أى: لكن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض الإشكال مع فرض عدمهما، لأن فرض ثبوت المنعنين دفع للإشكال برفع موضوعه، و هو خلاف فرض دفع الإشكال مع فرض بقاء موضوعه كما هو المطلوب. و بعبارة أخرى: لو سلمنا المنعنين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام و هو فرض إشكال خروج القياس مع افادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا، فقله: «لكنه غير فرض... إلخ» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعنين غير فرض إشكال خروج القياس مع افادته الظن و حرمة العمل به حال الانسداد أيضا.

فالمتحصل: أنه لو سلمنا المنعنين فإشكال خروج القياس و التهافت بين حكمى العقل و الشرع - فيما إذا فرض افادته الظن و عدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد - بعدُ باق.

ص: ٧٤



إذا قام ظن على عدم حجيه ظن بالخصوص، فالتحقيق ----- و الممنوع

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما إذا منع ظن عن العمل بظن مخصوص كما إذا قامت الشهرة على عدم حجيه الظن الحاصل من الأولويه، فانه بناء على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومه لا ريب في تساويهما - أى المانع و الممنوع - في نظر العقل من حيث الحجيه و الاعتبار، إذ المفروض إفاده كليهما للظن، و من المعلوم حينئذ استحاله العمل بكليهما معا، فهل يقدم الظن المانع، أو الظن الممنوع، أو يقدم ماله مرجح منهما، أو يتساقتان؟ وجوه، ذهب إلى الأول جمع من المحققين و منهم المصنف (قده) و توضيح ما أفاده في وجهه بقوله: «لا استقلال للعقل»:

أن حكم العقل بحجيه الظن معلق على إحراز عدم الردع عنه، فاحتماله مانع عن حكمه بها، و مع احتمال المنع عن الأولويه الظنيه مثلا - فضلا عن قيام الظن على عدم اعتبارها - لا يستقل العقل بحجيه الظن الحاصل منها، لما تقدم في الفصل السابق من عدم استقلال العقل بحجيه الظن مع احتمال المنع عنه شرعا، فلا بد من الاقتصار على ظن لا يحتمل المنع عنه أصلا و هو الظن المانع كالشهره في المثال المتقدم، فان وفى بالاحكام، و إلا ضم إليه ظن احتمل المنع عنه - لا ما ظن بعدم اعتباره - و يكون الظن الذى يحتمل المنع عنه حجه شرعا، و لا يعتنى باحتمال

بعد تصور المنع (١) عن بعض الظنون في حال الانسداد أنه لا استقلال للعقل بحجيه ظن احتمال المنع عنه (٢) «-» فضلا عما إذا ظن (٣) كما أشرنا إليه في الفصل السابق (٤)، فلا بد (٥) من الاقتصار على ظن قطع بعدم

المنع عنه، و ذلك للعلم باهتمام الشارع بالاحكام، و المفروض قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به، قال الشيخ الأعظم: «المقام الثانى فيما إذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمه العمل ببعضها بالخصوص، لا على عدم الدليل على اعتباره، فيخرج مثل الشهره القائمه على عدم حجيه الشهره، و فى وجوب العمل بالظن الممنوع أو المانع أو الأقوى منهما أو التسايط وجوه بل أقوال».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بعد إمكانه كالقياس، إذ بناء على استحاله المنع حتى عن مثل القياس - كما مال إليها بعض فى الفصل السابق فى دفع إشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومه - يمتنع فرض قيام ظن كالشهره على المنع عن ظن آخر كالأولويه. لكن قد عرفت هناك عدم استحاله المنع، بل إمكانه و وقوعه كالمنع عن القياس نظرا إلى أن حكم العقل بحجيه الظن تعليقى لا تنجيزى.

(٢). أى: عن ظن محتمل المنع، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). أى: ظن المنع عن ذلك الظن كالأولويه فى المثال المتقدم.

(٤). حيث قال: «ضروره عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع و الممنوع».

(٥). هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجيه ظن أو احتمال المنع عنه، و على هذا فاستقلال العقل بحجيه الظن لا يكون فى مورد الظن بالمنع أو احتمال،

=====

(-). الا- أن يقال: ان المانع ليس هو الردع بوجوده الواقعى، بل بوجوده العلمى فاحتمال وجوده واقعا - مع عدم إحرازه - غير قادح فى استقلال العقل بحجيته، فوزان الرادعيه وزان الحجيه فى عدم ترتب الأثر عليها الا بعد العلم بها.

ص: ٧٦

المنع عنه (١) بالخصوص (٢)، فان كفى (٣)، و إلا (٤) فبضميمه ما لم يظن المنع عنه و ان احتمل (٥) مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد و ان انسداد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، و ذلك ضروره أنه (٦) لا احتمال مع الاستقلال حسب-----  
-----مورد واحد و هو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

\*\*\*\*\*

(١). كالخبر الواحد الذى يعلم بعدم الردع عنه بالخصوص.

(٢). يعنى: لا بنحو العموم المقتضى لعدم حجيه شىء من الظنون، مثل قوله تعالى: (ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) الدال على عدم حجيه شىء من الظنون ضروره أنه لا عبره بهذا النهى العام، للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضى لحجيه الظن.

(٣). يعنى: فهو المطلوب، و لم يجز التعدى عنه إلى موهوم المنع أو مشكوكه فضلا عن محتمله أو مظنونه.

(٤). أى: و ان لم يكف ما قطع بعدم الردع عنه بالخصوص فى استفاده الأحكام، فلا بد من ضم ما يحتمل المنع عنه إليه دون ما ظن المنع عنه.

(٥). أى: و ان احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فان ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد، لعدم العبره - حال الانسداد - باحتمال المنع، و ضمير «معها» راجع إلى المقدمات.

(٦). الضمير للشأن، و هذا تعليل لانسداد باب احتمال المنع عن بعض الظنون مع مقدمات الانسداد، و حاصله: أنه - مع مقدمات الانسداد - ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجيه الظن و المفروض استقلاله.

(٧). أى: فرض الانسداد. و المتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها

ص: ٧٧

و منه (١) انقذح أنه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي

ان كانت وافيه بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط و لا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات فضلا عن مظنون المنع، و ان لم تكن وافيه فيضم إليها ما لا يظن المنع عنه و ان احتمل مع الغض عن مقدمات الانسداد و انسداد هذا الاحتمال بسببها، لمنافاته لاستقلال العقل كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا رد لما استظهره الشيخ الأعظم (قده) من كلمات جمع من المحققين في مسأله تقديم الظن المانع أو الممنوع من ابتناء الأقوال فيها على ما يستفاد من دليل الانسداد، و أن تقديم الظن الممنوع مبنى على القول بأن النتيجة حجية الظن في الفروع، و تقديم الظن المانع مبنى على القول بأن النتيجة حجيتها في الأصول، قال الشيخ: «ذهب بعض مشايخنا إلى الأول بناء منه على ما عرفت سابقا من بناء غير واحد منهم على أن دليل الانسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصوليه التي منها مسأله حجية الظن الممنوع، و لازم بعض المعاصرين الثاني - أى تقديم المانع - بناء على ما عرفت منه من أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبره بالظن بالواقع ما لم يتم على اعتباره الظن، و قد عرفت ضعف كلا البناءين... إلخ».

و قول المصنف «و منه انقذح... إلخ» يعنى: و مما حققناه بقولنا: «ضروره أنه لا احتمال مع الاستقلال» ظهر: أنه لا تتفاوت الحال فى وجوب الأخذ بالمانع و طرح الممنوع بين ما اختاره صاحب الفصول و غيره من اقتضاء مقدمات الانسداد حجية الظن فى الأصول أى بالطرق المتكفله للأحكام فقط، و بين ما ذهب إليه آخرون كصاحب الرياض و شريف العلماء على ما حكى عنهما (قدهما) من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، و بين ما اختاره المصنف تبعا للشيخ من اقتضاؤها حجيتها إذا تعلق بكل من الواقع و الطريق، و أن الأقوال فى هذه المسأله ليست مبنيه على ما يستفاد من دليل الانسداد.

ص: ٧٨

وجه عدم تفاوت الحال ما عرفت من أنه مع احتمال المنع فضلا عن ظنه لا- استقلال للعقل بحجيه الظن، سواء كانت نتيجة الانسداد حجيه الظن بالفروع أم بالأصول أم بهما، أما الأول أعنى عدم استقلال العقل بحجيه غير الظن المانع فيما إذا كانت نتيجة الانسداد حجيه الظن بالفروع، فلان احتمال عدم حجيه ظن بالفروع كاف فى منع استقلال العقل بحجيه ذلك الظن بعد ما تقدم من أن المانع هو الردع الواقعى اللازم منه كفايه احتمالاه فى منع استقلال العقل، فدلل الانسداد و ان لم يثبت حجيه خصوص الظن بالطريق أى الظن المانع، لكنه لا يثبت عدم حجيته أيضا، فهو باق تحت عموم نتيجة دليل الانسداد. و هذا بخلاف الظن الممنوع المتعلق بالفروع، فان احتمال حجيه الظن المانع الموجب لاحتمال عدم حجيته - أى الظن الممنوع - لمّا كان باقيا على حاله، لشمول دليل الانسداد له كما تقدم، فهو يمنع استقلال العقل بحجيه الظن الممنوع.

و أما الثانى - أعنى عدم استقلاله بحجيه غير الظن المانع فيما إذا كانت النتيجة حجيه الظن بالطريق - فلان المفروض اقتضاء دليل الانسداد لحجيته، فالعقل مستقل بها، فيكون الظن المانع هو الحجه فقط، فلا يجوز العمل بالممنوع.

و أما الثالث - أعنى عدم استقلاله بحجيه غير المانع فيما إذا كانت النتيجة حجيه الظن بالفروع و الطريق معا - فلان دليل الانسداد و ان كان مقتضيا لحجيه كل من الظن بالفروع و الأصول - أى الممنوع و المانع - الا أن اقتضاءه لحجيه المانع تنجيزى لعدم إناطته بشىء، و اقتضاءه لحجيه الممنوع تعليقى، يعنى أنه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجيته، و حيث ان شمول نتيجة الانسداد للظن المانع موجب لسلب استقلال العقل بحجيه الظن الممنوع فيسقط عن الحجيه، فيكون المانع هو الحجه دون الممنوع.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ضعف الاستظهار المذكور فى نفسه، و أن ما بنى عليه المحققون فى نتیجه دليل الانسداد من حجيه الظن فى الفروع أو الأصول لا- يقتضى ما استظهره شيخنا الأعظم (قده) منه من حجيه الظن الممنوع أو المانع، قال المصنف (قده) فى حاشيته على الرسائل معلقا على قول الشيخ «بناء منه» ما لفظه: «لا يخفى أن هذا البناء لا يقتضى وجوب العمل بالممنوع، ضروره أن عدم حجيه الظن الا- فى الفروع لا- يلزم حجيه فيها مطلقا و لو ظن عدم اعتباره... إلى أن قال: كما أنه ليس لازم من ذهب إلى حجيه الظن فى الأصول حجيه المانع مطلقا، لإمكان أن يكون كل من المانع و الممنوع فيها، كما لو قام ظن على عدم حجيه ظن قام على حجيه أماره أو أصل، و انما يصح ذلك فيما كان الممنوع فى فرع».

=====

(-). هذا كله على الحكومه التى بنى عليها المصنف، و لم يذكر هنا ما يترتب على الكشف، فنقول: بناء عليه ان كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه تعين العمل بالمانع بناء على اعتبار الظن فى مقام الترجيح، حيث ان الظن بالمنع يوجب الظن بكون الطريق المنصوب غيره. و ان كانت النتيجة الطريق فى الجملة و لو لم يصل، فعلى تقدير إمكان الاحتياط و وجوبه يجب العمل بالممنوع، لأنه من أطراف الشبهه و ان كان مطنون المنع. و على تقدير عدم إمكانه أو عدم وجوبه لا سبيل إلى الأخذ به مع الظن بعدم اعتباره بل لا بد من الأخذ بالمانع، فتأمل.

لا فرق (١) فى نتیجه دلیل الانسداد بین الظن بالحکم من أماره علیه و بین الظن به من أماره متعلقه بألفاظ الآیه أو ال-----  
-----الآیه أو الروایه

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى عموم نتیجه، و الغرض من عقد هذا الفصل التنبیه على أن مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد حجیه الظن بمناط الأقربیه إلى الواقع و قبح ترجیح المرجوح على الراجح هو حجیه الظن مطلقا سواء تعلق بالحکم الشرعى بلا واسطه أم معها. توضیحه: أنك حيث عرفت بكون الظن بالحکم الحاصل من أماره كالخبر الواحد أو الإجماع مثلا حجه بدلیل الانسداد حاله، لكونه أقرب إلى الواقع بعد تعذر إحرازه بالعلم، فنقول: لا فرق فى حجیه هذا الظن بین تعلقه بالحکم الشرعى بلا واسطه كنقل الراوى عن الإمام علیه السلام وجوب صلاه الجمعه، و بین تعلقه بالحکم مع الواسطه أى بأماره أخرى غیر الأماره الداله على نفس الحکم، كما إذا ورد الأمر بالتیمم بالصعيد فى قوله تعالى: (فتیمموا صعيدا طيبا) و شككنا فى جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلا، و فرضنا انسداد باب العلم و العلمی بجوازه، فإذا قال اللغوى: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض» و فرضنا إفاده كلامه للظن، فانه حينئذ يحصل لنا الظن بالحکم الشرعى و هو جواز التیمم بمطلق وجه الأرض، لكن بواسطة قول اللغوى، و  
يمكننا

اللغوى فيما (١) يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، و هو واضح.

و لا يخفى أن اعتبار ما يورثه (٢)

أن نقول حينئذ هكذا: يجوز التيمم بالصعيد، و الصعيد مطلق وجه الأرض، فيجوز التيمم بمطلق وجه الأرض، و إذ ثبت جواز التيمم بمطلق وجه الأرض ثبت جوازه بالحجر أيضا، لأنه من أفراد مطلق وجه الأرض.

و بالجملة: فيكون الظن الحاصل من قول اللغوى حجه بدليل الانسداد، و كذا الكلام بالنسبه إلى الظن الحاصل من كلام الرجالى فى تمييز المشتركات مثلا، كما إذا قال: ان عمر بن يزيد الواقع فى سند الروايه الكذائيه هو الثقه بقريته كون الراوى عنه ثقه، فان توثيقه موجب للظن بالحكم الشرعى الذى تضمنته الروايه.

و السر فى عدم الفرق فى ذلك كله وحده المناط فى حجه الظن - و هو الأقربيه إلى الواقع - فى الجميع كما تقدم، و هذا المناط يوجب التلازم بينه و بين مؤدى الأماره، فيكون الجميع حجه. و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الثالث أنه لا فرق فى نتیجه مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولا من الأماره بالحكم الفرعى الكلى كالشهره أو نقل الإجماع على حكم، و بين الحاصل من أماره متعلقه بألفاظ الدليل.... إلى أن قال: ان كل ظن تولد منه الظن بالحكم الفرعى الكلى فهو حجه من هذه الجبهه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «قول» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و «من أماره» فى الموضوعين متعلق ب «الحاصل» المحذوف من الكلام، فالظرف مستقر.

(٢). الضمير المستتر راجع إلى الموصول المراد به الأماره، و الضمير البارز راجع إلى الظن بالحكم، و اسم «كان» ضمير مستتر راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به الحكم، و غرضه من هذا الكلام أن اعتبار الأماره الموجه للظن بالحكم مع الواسطه كقول اللغوى مختص بأحكام انسداد فيها باب العلم

ص: ٨٢



يختص (١) (لا- يختص ظاهرا) بما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم، فقول أهل اللغة حجه (٢) فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد و لو انفتح باب العلم باللغه فى غير المورد.

نعم (٣) لا يكاد يترتب عليه

و العلمى، فمع انفتاح باب العلم و العلمى بها لا يكون ذلك الظن الحاصل من تلك الأماره حجه فيها - أى فى الأحكام - و ان انسداد باب العلم و العلمى فى اللغه، فالمدار فى حجه قول اللغوى على انسداد باب العلم و العلمى فى الأحكام دون انسداد بابهما فى اللغه مع فرض الانفتاح فى أكثر الأحكام، و قد تقدم ذلك فى التكلم عن حجه قول اللغوى، فراجع.

و الحاصل: أن المعيار فى حجه الظن الحاصل من قول اللغوى هو انسداد باب العلم بالأحكام دون اللغات، و قد أفاد هذا شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمه كما أفاد نظيرها فى حجه قول اللغوى من مباحث الظن، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه هو الصحيح كما عرفت توضيحه، إذ هو فى مقام بيان مورد حجه الظن الحاصل من اللغوى، فما فى بعض النسخ من «لا يختص» لعله سهو من النساخ.

(٢). يعنى: إذا انسداد باب العلم باللغه فى مورد - كلفظ الصعيد فى المثال المتقدم - كان قول اللغوى حجه فيه إذا أورث الظن بالحكم الشرعى مع انسداد باب العلم بالأحكام و لو فرض انفتاح باب العلم باللغه فى غير ذلك المورد، إذ المناط فى حجه الظن بالحكم الشرعى الثابتة بدليل الانسداد فى مورد كلفظ الصعيد تحقق الانسداد و لو فى خصوص ذلك المورد.

(٣). استدراك على حجه الظن بالحكم الشرعى الحاصل ذلك الظن من كلام اللغوى بدليل الانسداد، و حاصله: منع الملازمه فى حجته إذا تعلق بالحكم الشرعى مع حجته فى الموضوعات الخارجيه، و توضيحه: أن حجه

ص: ٨٣

أثر آخر (١) من تعيين المراد فى وصيه أو إقرار أو غيرهما (٢) من الموضوعات الخارجيه الا (٣)

قول اللغوى فى الأحكام إذا أوجب الظن بها لا- تستلزم حجيتها فى الموضوعات الخارجيه كالوصيه و الإقرار و غيرهما من الموضوعات ذوات الآثار، لاختصاص دليل الانسداد بالاحكام الكليه، فلا يثبت حجية الظن فى غيرها كلفظ «كثير» و «بعض» إذا وردا فى وصيه أو إقرار، كما إذا أوصى زيد بأن يعطى كثير من أمواله لعمرو، أو أقرَّ بأنَّ بعض عقاره لبكر، فان الظن المتعلق بهما بواسطه قول اللغوى لا يكون حجه، بل يتوقف حجيته فى الموضوعات ذوات الآثار على قيام دليل غير دليل الانسداد على حجية الظن مطلقا فى تلك الموضوعات سواء حصل من قول اللغوى أم غيره، أو قيام دليل على حجية قول اللغوى فى كل مورد حكما كان أو موضوعا، فالظن الحاصل من قول اللغوى بمراد الموصى لا يصير حجه إلا بأحد هذين النحويين. و هذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضا بقوله: «و هل يعمل بذلك الظن فى ساير الثمرات المترتبه على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعى الكلى كالوصايا و الأقرار و النذور فيه إشكال، و الأقوى العدم... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: غير تعيين مراد الشارع، و «من تعيين» بيان له، و ضمير «عليه» راجع إلى اعتبار قول اللغوى فى الأحكام.

(٢). كالوقف و النذر اللذين هما من الموضوعات الخارجيه التى يترتب عليها أحكام شرعيه جزئيه.

(٣). استثناء من قوله: «لا يكاد يترتب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: بل يتوقف حجيته فى الموضوعات... إلخ.

ص: ٨٤

فيما يثبت فيه حجيه مطلق الظن بالخصوص (١) أو ذاك (٢) المخصوص.

و مثله (٣) الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يثبت» و هو إشاره إلى النحو الأول المذكور بقولنا: «على قيام دليل غير دليل الانسداد... إلخ» يعنى: إلا- فى الموضوع الذى يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، و ذلك كالضرر و النسب و غيرهما، فإذا حصل الظن - من أى سبب - بترتب الضرر على الفعل الكذائى كان حجه و ترتب عليه الحكم الشرعى.

(٢). عطف على «الخصوص» و هو إشاره إلى النحو الثانى المذكور بقولنا: «أو قيام دليل على حجيه قول اللغوى... إلخ» يعنى: لا يكون الظن فى الموضوعات الخارجيه حجه الا إذا حصل من سبب خاص كقول اللغوى و لم يكن اعتباره مختصا بالأحكام. و الأولى سوق العبارة هكذا: «الا- فيما يثبت فيه حجيه مطلق الظن بدليل خاص، أو يثبت ذلك الظن المخصوص كقول اللغوى مطلقا حتى فى الموضوعات». و قد ذكر هذا الاستثناء شيخنا الأعظم بقوله:

«نعم من جعل الظنون المتعلقة بالألفاظ من الظنون الخاصه مطلقا لزمه الاعتبار فى الأحكام و الموضوعات».

(٣). أى: و مثل الظن الحاصل بالحكم من أماره متعلقه بألفاظ الآيه أو الروايه الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى، كالظن الحاصل من قول الرجالى فى توثيق بعض الزواه، و كذا فى تعيين المشتركين فى اسم واحد كتعيين أن زراره الواقع فى سند كذا هو ابن أعين - على وزن أحمد - الثقة بقرينه من يروى عنه، لا ابن لطيفه. و وجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من أن مقتضى دليل الانسداد هو حجيه الظن بالحكم الشرعى الكلى سواء تعلق بالظن بالواقع بلا واسطه أم معها. قال شيخنا الأعظم: «و كذا لا فرق بين

ص: ٨٥

خارجى كالظن بأن راوى الخبر هو زرارہ بن أعين مثلاً لا آخر (١).

فانقدح أن الظنون الرجاليه مجديه فى حال الانسداد و لو لم يقيم دليل على اعتبار قول الرجالى لا من باب الشهاده (٢) «-» و لا من باب ا----- بالحكم الفرعى الكلى من نفس الأماره أو عن أماره متعلقه بالألفاظ، و بين الحاصل بالحكم الفرعى الكلى من الأماره المتعلقه بالموضوع الخارجى ككون الراوى عادلاً أو مؤمناً حال الروايه، و كون زرارہ هو ابن أعين لا ابن لطيفه... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). و هو زرارہ بن لطيفه أو غيره من الستہ الذين هم مجاهيل.

(٢). الشهاده هى الاخبار بشىء عن حس بشرط تعدد المخبر بأن يكون اثنين أو أربعه على اختلاف الموارد المعهوده فى الشرع، و اندراج قول الرجالى فى باب الشهاده انما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجى كالعداله و الوثاقه و الاستقامه فى المذهب و غير ذلك.

(٣). الروايه هى اخبار واحد أو أزيد، ففى الشهاده يعتبر التعدد، و فى الروايه لا. يعتبر ذلك، و اعتبار قول الرجالى فى حال الانسداد يكون لأجل الانسداد، إذ لا فرق فى حجيه الظن بنظر العقل بين الظنون المتعلقه بالأحكام الكليه و ان حصلت من الظن بموضوع خارجى كالعداله التى نشأ الظن بها من قول الرجالى.

و حاصل كلام المصنف: أن الظن الحاصل من قول الرجالى حجه بدليل الانسداد من دون حاجه إلى تكلف إثبات حجيته من باب الشهاده أو من باب الروايه.

=====

(-). وجه عدم حجيه قول الرجالى من باب الشهاده هو ما قيل من انتهاء التعديلات طرّاً إلى ابن عقده الذى هو زبدي جارودى و مات على ذلك، و النجاشى، فلو لم يكن الظن حجه لزم إهمال الأحكام المدلول عليها بالروايات.

هذا فى حال الانسداد. و أما فى حال انفتاح باب العلمى كما هو المبني

ص: ٨٦

لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقه إلى

نعم على الانفتاح لا- بد لإثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهاده أو الروايه، أو لأجل الوثوق و الاطمئنان بقوله. قال الشيخ الأعظم:

«و من هذا تبين أن الظنون الرجاليه معتبره بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن فى الأحكام، و لا- يحتاج إلى تعيين أن اعتبار أقوال أهل الرّجال من جهه دخولها فى الشهاده أو الروايه... إلخ».

تقليل الاحتمالات المتطرقه فى الروايه

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من هذا التنبيه: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعى من أماره قامت عليه، و كان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيره مرتبطه بسند تلك الأماره أو متنها أو دلالتها أو غير ذلك، و تمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها ليرتفع احتمال الخلاف، و ذلك بالفحص عن وجود حجه رافعه لها من علم أو علمى، و جب تحصيل تلك الحجه و رفع الاحتمال مهما أمكن و ان لم يحصل له بذلك العلم بالحكم، و ذلك لأن رفع احتمال الخلاف أو تقليله ربما أوجب قوه فى الظن المذكور.

و بيان أوضح: أنه لا بد فى التمسك بالخبر و فهم مراد الشارع منه من إحراز

=====

الصحيح فى هذه الأعصار، لتماميه الدليل القائم على حجيه خبر الثقة، فيمكن اعتبار الحجيه لقول الرجالي و اللغوى من باب الروايه، لدلاله قولهما بالالتزام على الحكم الشرعى بعد تعميم ما دل على حجيه خبر الثقة فى الأحكام للدلاله الالتزاميه، و عدم اختصاصه بالمطابقيه، فتأمل فيما أوردناه سابقاً على إثبات حجيه قول اللغوى بالدلاله الالتزاميه. فينحصر وجه اعتبار قولهما بالوثوق و الاطمئنان.

-----أحدها أصل صدوره، ثانيها دلالتة على المراد و عدم إجماله، ثالثها جهه صدوره، أعنى: إحراز أنه صدر لبيان الحكم الواقعي لا لتقيه مثلا، و من المعلوم أن إحراز هذه الأمور - في ظرف الانفتاح - لا بد أن يكون بعلم أو علمي فقط، و لا يكفي إحرازها بالظن المطلق، فإذا ورد في سند روايه «عن ابن سنان» مثلا فلا بد من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة، لا- محمد بن سنان الضعيف. و هكذا الكلام بالنسبه إلى دلالة الخبر وجهه صدوره، و هل في حال الانسداد - كما هو المفروض - يتنزل من العلم إلى مطلق الظن و لو بمرتبه الضعيفه أم اللازم تحصيل المرتبه القويه منه و هي الموجه للاطمئنان مثلا، و جعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفا جدا؟ اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال و الأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن، و ذلك لأنه بناء على كون نتيجته مقدمات دليل الانسداد حقيه الظن حكومه لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجوب تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات المتطرقة في السند أو غيره، مثلا إذا ظن بأن زواره الراوى هو ابن أعين، و كان احتمال أنه ابن لطيفه مثلا ناشئا من أمور يمكن سد بعضها بالحجه من علم أو علمي حتى يصير الظن بأنه ابن أعين فى أعلى مراتبه، فمقتضى القاعده وجوب السد، لأن العقل الحاكم بكفايه الإطاعه الظنيه انما يحكم بكفايه خصوص الظن الاطمئنانى منها، لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكّن منه لا- تصل النوبه إلى غيره من الظنون الضعيفه. فعلى هذا يجب تقليل الاحتمالات سواء كانت فى السند أم الجهه أم الدلاله. و هذا خلافا لما حكى عن بعضهم من التفصيل فى وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور و غيره، و أنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمى بالصدور فى مسأله كان باب العلم بحكم تلك المسأله مفتوحا

مثل السند أو الدلالة أو وجهه الصدور مهما أمكن في الرواية (١) و عدم الاقتصار على الظن الحاصل منها بلا سدّ بابه (٢) فيه (٣)

و ان كان بابه بالنسبه إلى الدلالة وجهه الصدور مسدودا، و عليه فلا يجوز التنزل في تلك المسأله إلى الظن الانسدادي، لعدم تحقق الانسداد، بل يجب تحصيل العلم أو العلمى بالصدور، و تحصيل الجهتين الأخيرين إمّا بالعلم أو العلمى ان أمكن أيضا، و الا فالظن المطلق، و ان لم يمكن تحصيل العلم أو العلمى بالصدور بأن كان باب العلم به منسدا و جب التنزل فيه حينئذ إلى ما استقل به العقل أعنى الظن المطلق و ان أمكن تحصيل العلم أو العلمى بالنسبه إلى الجهتين الأخيرين.

و بالجملة: فالمدار في جواز التنزل إلى ما استقل به العقل عند هذا المفضّل هو انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى الصدور فقط، و عند المصنف (قده) هو انسداده بالنسبه إلى أيه واحده من تلك الجهات، لكن المعبر هو التنزل إلى الظن القوى منه المعبر عنه بالاطمينان إذا أمكن.

و السّير في عدم الفرق واضح، فان مجرد كون سند الروايه معلوم الصدور أو مظنونا بالظن الخاصّ لا- يوجب العلم بالحكم الشرعى ما لم تكن ظاهره في المقصود، و لم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعى. و عليه فلا فرق بين السند و غيره أعنى الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل - حال الانسداد - إلى الظن الضعيف مع التمكن من الظن القوى عقلا.

\*\*\*\*\*

(١). التي هي سبب للظن بالحكم، و ضمير «منها» راجع إلى السند و أخويه.

(٢). أى: باب الاحتمال، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الاحتمالات و المراد بها الاحتمالات المقابله للظنون أى الموهومات.

(٣). أى: في السند أو الدلالة أو الجهه، و الأولى تأنيثه أيضا.

بالحجه (١) من علم أو علمى، و ذلك (٢) لعدم جواز التنزل فى صورته الانسداد إلى الضعيف مع التمكن من القوى (٣) أو ما بحكمه (٤) عقلا (٥)، فتأمل جيدا.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «سد» أى: سدّ باب الاحتمال يكون بالحجه من علم أو علمى.

(٢). عله لوجوب تقليل الاحتمالات، وقد عرفت توضيحه.

(٣). كما إذا كانت الحجه الموجه لقله الاحتمالات علما.

(٤). أى: ما بحكم القوى، كما إذا كان الموجب لقلتها علميا و هو الظن الخاصّ، فانه بحكم الظن القوى، لأنه موجب لقله الاحتمالات حكما مع بقائها حقيقه.

(٥). قيد لقوله: «لعدم جواز التنزل» يعنى: أن عدم جواز التنزل انما هو بحكم العقل.

ص: ٩٠



انما الثابت (١) بمقدمات دليل الانسداد فى الأحكام هو حجيه

الظن بالاشتغال و الامتثال

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان عدم اعتبار الظن الانسدادي فى مقام الامتثال، توضيح ذلك: أن للعمل بالحجج - و منها الظن الانسدادي - مرحلتين:

الأولى: إثبات التكليف و إشغال الذمه بها من علم أو علمى، كقيام الدليل على وجوب صلاه الجمعه.

الثانيه: امتثال التكليف و تفرغ الذمه عنه، و من المعلوم أنه لا ملازمه بين المرحلتين فى حجيه شىء، يعنى إذا صار شىء حججه فى مرحله إثبات التكليف و إشغال الذمه به، فلا يستلزم ذلك أن يكون فى مرحله امتثاله و الفراغ عنه حججه أيضا بتوهم أن أصل الحكم لَمَّا كان ثبوته ظنيا - حسب الفرض - كان امتثاله ظنيا أيضا و ان حصل العلم بالإتيان بمتعلقه و انطباقه على المأتى به. و الوجه فى ذلك واضح، فان العقل انما يستقل بحجيه الظن و تقرير الجاهل فى خصوص ما انسد عليه باب العلم فيه و هو نفس الحكم، أما فيما يمكنه فيه تحصيل العلم كالموضوعات الخارجيه و منها امتثال الحكم و تفرغ الذمه عنه فلا يستقل بحجيه الظن فيه و لا يعذر الجاهل.

ص: ٩١

ففى المقام إذا ظن بالانسداد أن صلاه الظهر مثلا واجبه كان هذا الظن فى مرحله ثبوت التكليف بها حجه قطعا، و وجبت عليه صلاه الظهر، فإذا ظن بالظن الانسدادي أيضا أنه أتى بصلاه الظهر، أو علم أنه أتى بصلاه قطعا، و ظن بالانسدادى أن ما أتى به مطابق للمأمور به مع احتمال عدم الإتيان بها، أو عدم مطابقتها له لاختلال بعض الاجزاء أو الشرائط، لم يكن هذا الظن حجه، بل لا- بد له فى مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع إلى غير الظن من علم أو علمى أو أصل كقاعدتى الفراغ و التجاوز. و هذا أعنى عدم حجيه الظن الانسدادي فى مقام الامتثال ما اختاره المصنف تبعا لشيخنا الأعظم قدس سرهما.

و توضيح ما أفاده فى وجهه - مضافا إلى ما تقدم - أن نتیجه مقدمات الانسداد الجاريه فى الأحكام الكليه هى حجيه الظن عقلا فى مقام إثبات نفس الأحكام، و أنه بعد فرض انسداد باب العلم و العلمى فيها ينحصر المنجز لها فى الظن، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلا ربط للظن - فى مقام التفريغ عن الواقع المنجز - بالظن بالانسداد الجارى فى نفس الأحكام، فحجيه الظن فى مرحله الامتثال منوطه بعنايه أخرى غير الانسداد الذى يكون مصب مقدماته نفس الأحكام.

و عليه فالظن بإتيان الواقع المنجز لا- يكفى فى فراغ الذمّه و الأمن من العقوبه، بل يحسن المؤاخذة فى صورته الخطأ و عدم الإصابه.

و مثل الظن بأصل الإتيان - فى عدم الحجيه - الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتى به، كما إذا علم بأنه أتى فى أول الزوال بصلاه، و بعد مضى زمان صلاه الجمعه حصل له الظن بأنه أتى بها بعنوان صلاه الجمعه لا صلاه الظهر، فلا يكتفى بها، بل عليه تحصيل اليقين بإتيان الواقع المنجز، و كذا إذا حصل له الظن بأن قبله أهل العراق ما بين المشرق و المغرب، لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاه إليها بل ظن به، فانه ظن فى التطبيق. و لا يندرج فى الظن المعتبر

الظن فيها (١)، لا حجيتها فى تطبيق (٢) المأتى به فى الخارج معها، فيتبع (٣) مثلاً فى وجوب صلاة الجمعة يومها لا فى إتيانها «-» بل لا بد من علم أو علمى بإتيانها كما لا يخفى.

بديل الانسداد.

و بالجمله: فالامثال و ان كان ظنيا على كل حال، لأنه حتى بعد العلم بإتيان صلاة الجمعة فى المثال الأول لا يحصل له الا الظن بالفراغ كما هو واضح، الا أن اعتبار الظن بديل الانسداد انما هو فى نفس الأحكام لا فى امثالها.

قال شيخنا الأعظم: «الأمر الرابع: أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظن فى الخروج عن عهده الأحكام المنسد فيها باب العلم بمعنى أن المظنون إذا خالف حكم الله الواقعى لم يعاقب عليه، بل يشاب عليه، فالظن بالامثال انما يكفى فى مقام تعيين الحكم الشرعى الممثل، و أما فى مقام تطبيق العمل الخارجى على ذلك المعين فلا دليل على الاكتفاء فيه بالظن... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «معها» راجعان إلى الأحكام، و «معها» متعلق بالتطبيق، و الأولى تبديله ب «عليها».

(٢). الأولى سوق العبارة هكذا «لا حجيتها فى انطباق الواقع على المأتى به فى الخارج» و ذلك لأن الكلى هو الذى ينطبق على الفرد المتشخص الموجود فى الخارج دون العكس.

(٣). يعنى: الظن، و «فى وجوب» متعلق ب «يتبع» و ضمير «يومها» راجع إلى الجمعة، و ضمير «فى إتيانها، بإتيانها» راجعان إلى صلاة الجمعة.

(-). الأولى تبديله ب «انطباقها» لأن ظاهره التفرير على عدم حجيه الظن بالانطباق الذى هو من أوصاف المأتى به، بخلاف الظن بالإتيان الذى هو

ص: ٩٣

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على عدم حجيه الظن فى غير إثبات الأحكام الكليه من الموضوعات الخارجيه كالإتيان و الانطباق، و «فى الأحكام» متعلق ب «الانسداد» و «فى بعض» متعلق ب «يجرى» و غرضه: إثبات حجيه الظن فى بعض الموضوعات بدليل يحتوى على مقدمات تشبه مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام بعد وضوح عدم وفاء دليل الانسداد المعروف بحجيه الظن فى الموضوعات، و ذلك يتحقق فى موضوع ثبت له أحكام شرعيه كالضرر الذى أنيط به بعض الأحكام كجواز التيمم و الإفطار، فيقال: ان باب العلم و العلمى إلى الضرر منسد غالبا، و لا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، و الاحتياط فيه غير واجب شرعا أو غير ممكن عقلا، و عليه فإذا دار حكم الموضوع مثلا بين الوجوب ان لم يكن ضروريا و الحرمة ان كان ضروريا و لم يثبت بعلم و لا علمى كونه ضروريا، فلا محيص حينئذ عن اعتبار الظن فى تشخيص الضرر،

=====

ظن بأصل وجود متعلق الحكم فى الخارج، فانه لم يسبق له ذكرنا فى العبارة حتى يفرع عليه عدم حجيه الظن بالإتيان. على أن الأولى كما ذكرنا فى التوضيح التعبير بالانطباق، لأنه من أوصاف المأتى به دون التطبيق، فانه فعل المكلف.

مضافا إلى: أن ظاهر العبارة حصر عدم حجيه الظن الانسدادي بالظن بالانطباق، مع أنه ليس كذلك، إذ المفروض عدم حجيه الظن بأصل الوجود و صحه الوجود معا كما يظهر من عبارته شيخنا الأعظم.

الا- أن يقال: ان مراد المصنف عدم حجيته فى كل من الظن بالإتيان و الظن بالانطباق معا، لكنه لتلخيص العبارة غير ما بعد التفريع عما قبله، الا أنه خلاف ظاهر التفريع، للزوم المناسبه بين المفرع و المفرع عليه كما لا يخفى.

بعض الموضوعات الخارجيه من (١) انسداد باب العلم به غالبا و اهتمام (٢) الشارع به بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفه ( بمخالفته ) الواقع بإجراء (٣) الأ-صول فيه مهما ( فيما ) أمكن، و عدم -----أقرب إليه من الظن. قال شيخنا الأعظم: «نعم قد يوجد فى الأمور الخارجيه ما لا يبعد إجراء نظير دليل الانسداد فيه كما فى موضوع الضرر الذى أنيط به أحكام كثيره من جواز التيمم و الإفطار و غيرهما... إلى أن قال فتعين إناطه الحكم فيه بالظن.»

\*\*\*\*\*

(١). بيان لقوله: «نظير» فما ذكره بقوله: «من انسداد باب العلم إلى قوله:

أو عدم إمكانه عقلا» مقدمات تجرى فى بعض الموضوعات الخارجيه، و هى نظير مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام الكليه. و ضمير «به» فى الموضعين راجع إلى بعض الموضوعات.

(٢). معطوف على «انسداد» ثم ان هذه المقدمه مما لا بد منها لإجراء مقدمات الانسداد فى مثل الضرر، و لم يذكرها شيخنا الأ-عظم فى عبارته المتقدمه، مع الاحتياج إليها، إذ مجرد انسداد باب العلم بالضرر و استلزام إجراء الأصل للوقوع فى مخالفه الواقع كثيرا لا- يوجب حجه الظن فيه ما لم ينضم إليهما علمنا باهتمام الشارع و عدم رضاه بمخالفه الواقع، فان مجرد الوقوع فى الخلاف ليس محذورا حتى يستكشف منه حجه الظن، و لذا لا- محذور فى اتباع أصاله الطهاره فى باب النجاسات مع العلم بالمخالفه فى بعض الموارد واقعا فضلا عن الظن.

(٣). متعلق ب «مخالفته» و ضمير «مخالفته» راجع إلى المكلف، و المراد من الأصول الأصول النافيه للتكليف، و ضمير «فيه» راجع إلى بعض الموضوعات.

و «مهما أمكن» قيد ل «عدم الرضاء».

(٤). بالجر معطوف على «انسداد» و بناء على وجود جملة «اهتمام الشارع

الشارع به بحيث علم ) وجوب الاحتياط شرعا أو عدم إمكانه عقلا كما (١) في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب و الحرمة مثلا، فلا محيص (٢) عن اتباع الظن حينئذ (٣) أيضا، فافهم (٤).

به بحيث علم» كما في بعض النسخ يكون قوله: «بحيث علم» قيّد ل «اهتمام» و لا يخفى ما فيه من التكلف، فالأولى إسقاط هذه الجملة.

\*\*\*\*\*

(١). مثال لعدم إمكان الاحتياط عقلا، لدورانه بين المحذورين، كما أن المراد من «شرعا» قيام الدليل النقلى على عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه.

(٢). هذه نتيجة جريان مقدمات الانسداد فى بعض الموضوعات.

(٣). يعنى: حين جريان مقدمات الانسداد فى بعض الموضوعات الخارجيه، و قوله: «أيضا» يعنى: كما لا محيص عن اتباع الظن فى الأحكام حال الانسداد.

(٤). لعله إشاره إلى عدم الحاجه إلى اعتبار الظن فى مثل الضرر و نحوه بإجراء نظير مقدمات الانسداد، كما نبه عليه شيخنا الأعظم بقوله: «و أما إذا أنيط - أى الضرر - بموضوع الخوف فلا حاجه إلى ذلك، بل يشمل حينئذ الشك أيضا» و ذلك لأن إجراءها فيه منوط بعدم أخذ الخوف موضوعا فى الأدله الشرعيه كما فى الإفطار و التيمم و غيرهما، فان الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، و من المعلوم أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائى و لا- يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

الأول (١): الظن فى الأمور الاعتقادية

هل الظن كما يتبع عند الانسداد

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان أن الظن الانسدادى كما يكون حجه فى الفروع هل يكون حجه فى الأصول الاعتقادية حال انسداد باب العلم بها أم لا؟ و أن الحق عدم حجيته فيها، توضيح ذلك: أن الأمور الاعتقادية على قسمين:

أحدهما: ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب و الالتزام بما هو فى الواقع و نفس الأمر من دون أن يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة به ثم عقد القلب عليه.

ثانيهما: ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم.

أما القسم الأول، فملخص الكلام فيه: أنه لا- مجال لاعتبار الظن فيه، ضروره أنه لا- يعتبر فيها العلم حتى يقوم الظن مقامه مع انسداده، فان المطلوب فيه

- و هو الاعتقاد و التسليم - يحصل بدون العلم و الظن، ضروره حصول الانقياد بمجرد عقد القلب على الأمر الاعتقادى على ما هو عليه فى الواقع، فيحصل المطلوب فى الأمور الاعتقاديه بمجرد الاعتقاد بما اعتقد به مولانا الإمام الصادق عليه أفضل الصلاه و السلام من دون حاجه إلى تحصيل العلم بها.

و هذا بخلاف الفروع، فان المطلوب فيها تطبيق متعلقات الأحكام على أعمال الجوارح، و هو موقوف على العلم بالاحكام أو الاحتياط، و المفروض انسداد باب الأول و عدم وجوب الثانى أو بطلانه، فلا بد من اعتبار الظن فى الفروع، إذ ليس شىء أقرب منه إليها. هذا فى القسم الأول، و سيأتى الكلام فى القسم الثانى من الأمور الاعتقاديه. و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا البحث بقوله: «الأمر الخامس فى اعتبار الظن فى أصول الدين، و الأقوال المستفاده من تتبع كلمات العلماء فى هذه المسأله من حيث وجوب مطلق المعرفه أو الحاصله عن خصوص النظر و كفايه الظن مطلقا أو فى الجمله سته... إلى أن قال: ان مسائل أصول الدين و هى التى لا يطلب فيها أولا و بالذات إلا الاعتقاد باطنا و التدين ظاهرا و ان ترتب على وجوب ذلك بعض الآثار العمليه على قسمين: أحدهما ما وجب على المكلف الاعتقاد و التدين غير مشروط بحصول العلم كالمعارف، فيكون تحصيل العلم من مقدمات الواجب المطلق، فيجب. الثانى: ما يجب الاعتقاد و التدين به إذا اتفق حصول العلم به كبعض تفاصيل المعارف».

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى ما اختاره من حجيه الظن حال الانسداد على الحكومه دون الكشف.

=====

(-). ظاهره اختصاص بحث حجيه الظن فى الأصول الاعتقاديه بالظن الانسدادى، لكن يظهر من القول الثالث و غيره المنقول فى الرسائل عموم النزاع



العملية المطلوب فيها أولاً (١) العمل بالجوارح يتبع (٢) فى الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من الاعتقاد به و عقد القلب عليه (٣)

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى ما قيل فى تعريف الحكم الفرعى من كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطه، فالمطلوب أولاً هو العمل بالجوارح، و الالتزام النفسائى لو كان مطلوباً فى الفروع كان مطلوباً ثانياً.

(٢). خبر «هل الظن» و «من الاعتقاد» بيان لعمل الجوانح.

(٣). هذا و ما بعده بيان للاعتقاد، و الضمائر الأربعة المجروره راجعه إلى الأصل الاعتقادى المستفاد من «الأصول الاعتقادية» و تأنيثها أولى.

ثم ان العلم و الاعتقاد ليسا متلازمين، بل النسبه بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما فى بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد و يعقد قلبه عليها، و يفترقان فى عقد القلب على الواقع على ما هو عليه من دون علم به كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ و الحشر مع عدم علمهم بها، و فى علم بعض ببعض أصول العقائد مع

للظن غير الانسدادى، قال الشيخ الأعظم: «الثالث: كفايه الظن مطلقاً و هو المحكى عن جماعه... إلخ» فراجع. ثم ان المقصود ان كان إثبات حجيه الظن الانسدادى فى الأمور الاعتقادية بنفس المقدمات الجاربه فى الأحكام الفرعيه فهو واضح البطلان، لاختصاص الدليل بمورده و هو الفروع، إذ من جمله مقدماته العلم الإجمالى بالأحكام الفرعيه و عدم وجوب الاحتياط فيها، و من المعلوم أنهما أجنبيان عن الأصول الاعتقادية. و ان كان المقصود إجراء مقدمات نظير مقدمات الانسداد الجاربه فى الفروع فى الأصول الاعتقادية، ففيه أن المطلوب فى القسم الأول منها ليس تحصيل العلم بها حتى يقوم الظن مقامه إذا تعذر، إذ المفروض كفايه عقد القلب عليها و هو يتحقق بدون العلم بما يجب الاعتقاد به، فلا تتم المقدمه الأولى منها.

و تحمله و الانقياد له أو لا؟ الظاهر لا، فان (١) الأمر الاعتقادي و ان انسد باب القطع به، الا أن باب الاعتقاد إجمالاً بما هو واقعه و الانقياد له و تحمله غير (٢) منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فانه لا يكاد يعلم

عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث انهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية و لا- يعتقدون بها كما يشهد به قوله سبحانه و تعالى: (جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم).

قال المحقق القمي في القوانين في بيان حقيقه الإيمان بالنسبه إلى القلب و الجوارح ما هذا لفظه: «قيل انه فعل القلب فقط، و قيل انه فعل الجوارح، و قيل انه فعلهما معا، و ذهب إلى الأول المحقق الطوسي في بعض أقواله، و جماعه من أصحابنا و الأشاعره، و التحقيق أنه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم، بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه و جعله ديناً له، و عازماً على الإقرار به في غير حال الضروره و الخوف بشرط أن لا- يظهر منه ما يدل على الكفر. و الحاصل: أن محض العلم لا- يكفي، و إلا- لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به أنفسهم كما نطقت به الآيات».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم حجيه الظن في الأصول الاعتقادية، و حاصله: أن اعتبار الظن في الأصول الاعتقادية منوط بتماميه مقدمات الانسداد التي منها عدم إمكان الاحتياط المحرز عملاً لمطابقه المأتى به للواقع ليدور الأمر بين الأخذ بالمظنون و طرفه، و يقدم الأخذ بالمظنون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح. و هذا بخلاف الأصول الاعتقادية، فان باب الاعتقاد فيها و لو إجمالاً مفتوح، و معه لا دوران حتى تصل النوبه إلى اعتبار الظن فيها.

(٢). خبر «أن باب» و قوله: «إجمالاً» قيد للاعتقاد أي الاعتقاد الإجمالي، و «بما» متعلق ب «الاعتقاد» و ضمير «واقعه» راجع إلى الأمر الاعتقادي، و قوله:

«و الانقياد له و تحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، و ضميراً «له، تحمله» راجعان

ص: ١٠٠

مطابقته (١) مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، و المفروض (٢) عدم وجوبه شرعا أو عدم جوازه عقلا، و لا أقرب من العمل على وفق الظن (٣).

و بالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم فى الاعتقادات لترتيب الأعمال الجوانحية (٤) على الظن فيها مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل (٥) إلا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مضمونه، و هذا بخلاف العمليات (٦) فانه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدا----- فى «بما هو».

\*\*\*\*\*

- (١). أى: مطابقه العمل حال الانسداد كما هو مفروض البحث، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «واقعه» راجع إلى العمل بالجوارح.
- (٢). الواو للحال، أى: و الحال أن الاحتياط غير واجب شرعا أو غير جائز عقلا كما تقدم فى مقدمات الانسداد.
- (٣). يعنى: و ليس شىء أقرب إلى الواقع من العمل بالظن، فلو لم يعمل به بل عمل بما دونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و قد عرفت قبحه فى مقدمات الانسداد.
- (٤). من الانقياد و الاعتقاد المقابل للجحود و الإنكار، و ضمير «فيها» فى الموضوعين راجع إلى الاعتقادات، و الأولى التعبير ب«الجوانحية».
- (٥). هذا نتيجة لقوله: «لا موجب مع انسداد... مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع».
- (٦). و هى الفروع التى يكون المطلوب فيها العمل الجارحى. هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الأصول الاعتقادية.

ص: ١٠١

نعم (١) يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات لو أمكن من

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان القسم الثانى من الأمور الاعتقادية و هو ما يكون متعلق الوجوب فى معرفته و العلم به ليكون الاعتقاد به عن علم، و توضيح ما أفاده:

أن تحصيل المعرفة بالله سبحانه و تعالى واجب نفسى عقلى عند العدليه، و شرعى عند الأشاعره، لإنكارهم التحسين و التقييح العقلين، و الوجه فى وجوبه عقلا- هو وجوب شكر المنعم، و المعرفة تكون أداء له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم، و هذا المناط يوجد فى معرفة الأنبياء و الأئمه عليهم السلام. فيجب معرفتهم من باب شكر المنعم، لأنهم وسائط نعمه و فيضه جلّ و علا. و لا دليل على وجوب المعرفة بأمر آخر غير ما ذكر الا أن ينهض من الشرع ما يدل عليه.

و زاد شيخنا الأ-عظم عليها وجوب تحصيل المعرفة بالمعاد الجسمانى، قال (قده): «و بالجمله فالقول بأنه يكفى فى الإيمان الاعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمال المتزه عن النقائص و بنوه محمد صلى الله عليه و آله و إمامه الأئمه و البراءه من أعدائهم و الاعتقاد بالمعاد الجسمانى الّمدى لا- ينفك غالبا عن الاعتقادات السابقه غير بعيد بالنظر إلى الاخبار و السيره المستمره... إلخ» و مراده بالاعتقادات السابقه تفاصيل المعاد من الحساب و الصراط و الميزان و غيرها. لكنه لم يستند فى وجوب المعرفة إلى شكر المنعم، و نقل وجوب ذلك أيضا بالإجماع عن العلامة فى الباب الحادى عشر، و أنه لا بد من تحصيل المعرفة و لا تكفى المعرفة التقليديه، حيث قال: «أجمع العلماء على وجوب معرفه الله و صفاته الثبوتيه و ما يصح عليه و ما يمتنع عنه و النبوه و الإمامه و المعاد بالدليل لا بالتقليد».

هذا فيما يجب تحصيل المعرفة به. و أما جواز قيام الظن مقامها فسيأتى الكلام عنه عند تعرض المصنف له.

ص: ١٠٢

باب وجوب المعرفة لنفسها (١) كمعرفة الواجب تعالى و صفاته أداء (٢) لشكر بعض نعمائه، و معرفه (٣) أنبيائه، فانهم وسائط نعمه و آلائه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). صريح العبارة أن وجوب المعرفة نفسى لا غيرى، و الوجه فيه كونه تبارك و تعالى مستجمعا لجميع صفات الكمال فيستحق أن يعرف.

(٢). ظاهره أن وجوب المعرفة غيرى مقدمه لشكر المنعم الواجب، و هو ينافى وجوبها نفسيا كما أفاده. الا أن يقال: ان المراد من وجوب المعرفة نفسيا ان وجوبها ليس كالوجوبات المقدميه الناشئه من وجوب الغير، فلا- ينافى كونه لأجل الغير و هو أداء الشكر. أو يقال: مقصوده (قده) أن نفس المعرفة بما هي شكر، بل هي أعلى مراتب الشكر من العلم و الحال و العمل، و المراد بالأولى معرفه المنعم، و بالثانيه التخضع و التخشع له قلبا، و بالثالثه صرف البصر و السمع و اللسان و غيرها من الجوارح فيما خلقت لأجله بأداء ما هو وظيفته. و عليه فمعرفة المنعم بنفسها من أفضل مراتب الشكر، فيجب نفسيا.

(٣). معطوف على «معرفة الواجب».

=====

(-). ان كان غرضه (قده) توقف شكر المنعم على معرفتهم عليهم السلام، ففيه عدم التوقف عقلا، لإمكان تحققه بدونها و عدم نهوض برهان عليه أيضا.

و ان كان غرضه لزوم معرفتهم عليهم السلام، لأنهم وسائط فيضه جل و علا، و وسائل وصول النعم إلى الخلق بحيث يكون لهم دخل في فعله جل و علا، فهو ينافى التوحيد الفعلى، و يكون الشكر لهم على حدّ شكر المنعم الحقيقى شركا بالمنعم بما هو منعم.

و الحاصل: أن دخلهم عليهم السلام فى النعم ليس كدخله تبارك و تعالى فطريا حتى يوجب شكرهم المقتضى لوجوب معرفتهم، فلا ينبغى جعل وجوب معرفتهم فى عرض وجوب معرفته جل و علا، و من باب وجوب شكره عظم شأنه، بل

ص: ١٠٣

بل و كذا معرفه الإمام عليه السلام على وجه صحيح (١) (Z) فالعقل يستقل بوجود معرفه النبي و وصيه لذلك (٢)، و لاحتمال الضرر (٣) فى تركه (٤).

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الإمامه كالنبوه من المناصب الإلهيه، فالإمام كالنبي منصوب من قبله سبحانه و تعالى و من وسائط نعمه و آلائه، فتجب معرفته عليه السلام كمعرفته صلى الله عليه و آله و سلم.

(٢). أى: لأداء شكر المنعم.

(٣). هذا وجه ثان لوجوب تحصيل المعرفه به تعالى و بنبيه و وصيه، يعنى:

أن وجوب معرفه البارى عز و جل و النبي و الوصى يكون لأداء الشكر و لاحتمال الضرر فى ترك المعرفه. هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافى نفسيه وجوب المعرفه و يجعله غيريا. الا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسيه الوجوب عدم كونه ناشئا عن وجوب الغير، فلا ينافى كونه لأجل الغير و هو الضرر.

(٤). الأولى أن يقال: «فى تركها» لرجوع الضمير إلى المعرفه.

لا بد من استناد وجوب معرفتهم إلى وجه آخر، و هو: أن الشكر المناسب لمقام المنعم الحقيقى و المعين من ناحيته لا يعلم إلا من قبل أو ليائه عليهم الصلاه و السلام لأنهم وسائط التشريع، لقصور النفوس البشريه عن تلقى الوحي الإلهى بلا وساطه تلك الذوات المقدسه.

و بالجملة: فالشكر على الوجه المطلوب له سبحانه و تعالى أوجب معرفتهم، فلا يكون وجوب معرفتهم فى عرض وجوب معرفته عز اسمه. و هذا وجه وجيه لا يعتره ريب.

(Z). و هو كون الإمامه كالنبوه منصبا إليها يحتاج إلى تعيينه تعالى و نصبه، لا أنها من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين و هو الوجه الآخر.

و لا يجب (١) عقلا «-» معرفه غير ما ذكر إلا ما وجب شرعا معرفته كمعرفه الإمام عليه السلام على وجه آخر (٢) غير صحيح، أو أمر (٣) آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الأمور الاعتقاديّه التي يجب عقلا تحصيل المعرفه بها ثم عقد القلب عليها - الّذى هو المطلوب فى جميع الأمور الاعتقاديّه على ما تقدم فى صدر البحث - منحصره فى الأمور الثلاثه المذكوره أعنى ذات البارى تعالى و النبى و الإمام صلى الله عليهما، و لا دليل عقلا على وجوب المعرفه فى غيرهم من الاعتقاديّات.

(٢). و هو عدم كون الإمامه من المناصب الإلهيه كما يقوله غيرنا، و وجوب معرفته حينئذ لا يكون عقليا، لأنه على هذا المبني الباطل ليس من وسائل نعمه جل و علا، فلو وجب معرفته لكان شرعيا كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل «من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه» على ذلك.

(٣). عطف على «الإمام» و ذلك كالمعاد الجسماني، فانه مما استقل العقل بوجوب وجوده، لكن لم يحكم بوجوب معرفته، لعدم وجود مناط الحكم العقلي - و هو شكر المنعم - فيه حتى يجب تحصيل العلم به، بل و لا يتم الحكم بوجوب العلم به بمناط دفع الضرر المحتمل أيضا. نعم مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعا.

=====

(-). هذا عدول عما أفاده فى تعليقه على الرسائل من انقسام ما يجب معرفته إلى أقسام ثلاثه بقوله: «أحدها ما يجب معرفته عقلا بما هو هو. ثانيها ما يجب معرفته كذلك، لكونه مما جاء به النبى صلى الله عليه و آله و أخبر به، و الا لم يعرف له خصوصيه موجبه للزوم معرفته من بين الأشياء. ثالثها ما يجب معرفته شرعا» و جعل من القسم الأول معرفه الله و معرفه أنبيائه و أوصيائهم عليهم

ص: ١٠٥

-----  
=====

السلام على وجه صحيح، و هو كون الولاية كالنبوه منصبا إلهيا. و جعل من القسم الثانى ما علم ثبوته من الدين و مما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله.

أقول: لعل وجه العدول ما تبه عليه بعض محققى المحشين (قده) من أنه إذا كان اللازم فى الأمور الاعتقادية مجرد الالتزام النفساني و عقد القلب، و اختص وجوب تحصيل العلم و المعرفة ببعضها كما هو صريح كلامه، فلا وجه لعدّ القسم الثانى مما يجب معرفته، لعدم دليل على وجوبه لا عقلا و لا نقلا، و مع نهوضه على وجوب تحصيل العلم بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله يعم كلاً من الأمور الاعتقادية و الأحكام الفرعية، إذ الموجب لتحصيل العلم و هو عنوان مجيئه صلى الله عليه و آله به مشترك بين الكل، فلا وجه لتخصيص الوجوب بالبعض، و من المعلوم أن نفي هذا الوجوب لا ينافى وجوب الالتزام بجميع ما جاء صلى الله عليه و آله به، لعدم التلازم بينهما، ضروره إمكان الالتزام بشىء على ما هو عليه مع عدم العلم به تفصيلا، بل و لا إجمالاً كخصوصيات البرزخ و البعث و غيرهما. و أما وجوب الالتزام بذلك مع عدم العلم به، فلان مرجع عدمه إلى عدم الإقرار برسالته صلى الله عليه و آله و سلم فيما أرسل به، و هو ينافى الإيمان.

و كيف كان، فتحقيق المقام يتوقف على التعرض إجمالاً لأمر:

الأول: ما مرت الإشارة إليه من أنه لا تلازم بين وجوب الاعتقاد بشىء و وجوب معرفته، بداهه إمكان الالتزام النفساني بذلك على ما هو عليه فى الواقع من دون توقفه على العلم به مطلقاً حتى إجمالاً، كما أنه يمكن العلم بشىء مع عدم الاعتقاد به، بل مع جحده و الاعتقاد بخلافه، بشهادة قوله تعالى: (و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم) كما أنه يمكن اجتماعهما، فالنسبه بينهما عموم من وجه.



الثانى: أنه إذا شك فى وجوب المعرفة أو الاعتقاد أو أحدهما أو فى وجوب المعرفة التفصيليه بعد نهوض الدليل على وجوبها فى الجملة، فأصل البراءه ينفى وجوب الجميع، لما فيه من الكلفه و المشقه.

الثالث: أنه نفى الريب و الإشكال فى كلمات جملة من الاعلام عن وجوب معرفه الله عز و جل و صفاته و معرفه و سائط نعمه و آلائه من الأنبياء و أوصيائهم عليهم السلام، بل ادعى الإجماع عليه، لكنه غير ظاهر بعد استدلال غير واحد على وجوب المعرفة بأنه عقلى بمناط شكر المنعم، أو فطرى بمناط دفع الضرر المحتمل.

و كيف كان، فلا ينبغى الارتياب فى وجوب هذه المعارف بحيث لا مسرح لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيه، لأن موردها عدم اهتمام الشارع بالتكليف فى ظرف الجهل به، و أما معه بحيث يحكم العقل بمنجزيه الاحتمال كحكمه بها فى الشبهات البدويه قبل الفحص، فلا تجرى فيه قاعده القبح، و المقام مثله، لوجود هذا الحكم العقلى أو الفطرى فيه. كما لا ينبغى الإشكال فى عدم صحه الاستدلال على وجوب هذه المعارف بالأدله السمعيه كتابا و سنه، لتوقف صحته على حجيتها عند الجاهل بهذه المعارف، و هى غير ثابتة، فينحصر دليل هذا الوجوب بالعقل أو الفطره، فعلى القول بالتحسين و التقييح العقليين كما عليه العدليه قد يقال بكون الوجوب عقليا، لأن شكر المنعم و دفع الضرر المحتمل عن النفس واجبان عقلا، و هما منوطان بالمعرفه، و مقدمه الواجب واجبه، فوجوب المعرفة حينئذ غيرى عقلى.

و على القول بعدم التحسين و التقييح العقليين يكون وجوب المعرفة غيريا فطريا. هذا كله بناء على عدم كون المعرفة بنفسها شكرا.

-----  
=====

و أما بناء على ذلك كما هو ظاهر قول المصنف (قده) تعليلا لوجوب المعرفة «أداء لشكر بعض نعمائه» فيكون وجوبها نفسيا عقليا، لا غيريا بناء على قاعده التحسين و التقيح.

و بالجملة: فوجوب المعرفة نفسيا عقليا موقوف على كونها بنفسها شكرا، و على كون الشكر واجبا، و على قاعده التحسين. و الكل مخدوش، لعدم كون مجرد المعرفة بنفسها شكرا للمنعم، لأن الشكر لغه هو الاعتراف بالنعمه و فعل الطاعه و ترك المعصيه، قال في مجمع البحرين: «و شكرت الله اعترفت بنعمته و فعلت ما يجب من فعل الطاعه و ترك المعصيه» و إليه يرجع ما فى الشوارق من «أن الشكر اللغوى هو الثناء على الإحسان» و عرفا كما فى الشوارق أيضا «هو الفعل المنبى عن تعظيم المنعم» فالمعرفه بنفسها ليست شكرا لا لغه و لا عرفا. و بعد تسليم كونها شكرا لا يستلزم حسنها وجوبها. و قاعده التحسين و التقيح و ان كانت مسلمه عند العدليه، لكن المقام ليس من صغرياتها، لأن وجوب دفع الضرر ليس من الأحكام العقليه، بل هو من الفطريات المجبوله عليها النفوس من دون توقفه على حكم العقل بحسنه، بدهاه أن كل ذى شعور و التفات و ان لم يكن من ذوى العقول يفر من الشىء المضر، كما هو المشاهد فى الحيوانات، كما أنه يسعى إلى الشىء النافع و يميل إليه و يرجح فعله على تركه، فان الفرار من الضرر و السعى إلى النفع لا يتوقفان على حكم العقل بحسنه أو قبحه، و الا لاختصا بذوى العقول، بل هما من الأمور الفطريه لكل ذى شعور و ان كان حيوانا، و لا ربط لهما بالتحسين و التقيح العقلين.

فالحق أن يقال: ان وجوب المعرفة فطرى غيرى لا شرعى و لا نفسى عقلى.

-----  
=====

أما فطريته، فلما عرفت من كون دفع الضرر و جلب النفع جبليا لكل ذى شعور، و أما غيريته، فلمقدميه المعرفة لدفع الضرر. و منه يظهر عدم وجوبها النفسى بعد وضوح مقدميته لدفع الضرر، و انتفاء ملاك النفسى فيه، و احتمال وجوبها كذلك لكونها بنفسها شكرا ضعيف، لما مر أولا من عدم انطباق حد الشكر عليها، و ثانيا بعد تسليمه من عدم دلالة حسن الشكر على وجوبه، إذ ليس لازما مساويا للوجوب.

و اما عدم شرعيته، فلأنه لا يصح الاستدلال عليه بالأدلة النقلية كما مر آنفا.

الرابع: أنه يجب الاعتقاد و الالتزام النفسانى بما حصل له من المعرفة بالله تعالى و أنبيائه و أوصيائهم عليهم الصلاة و السلام، لدخل عقد القلب على ذلك قطعا أو احتمالا- فى أداء الشكر الواجب، بحيث لا- يحصل القطع بأدائه الا- بالاعتقاد المزبور، فالإخلال به مظنه للضرر المذى يلزم عقلا- أو فطره دفعه، و هذا الوجوب ثابت و لو مع عدم التمكن من المعرفة، لما تقدم من إمكان الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه و عدم توقفه على المعرفة.

الخامس: إذا لم يتمكن من تحصيل المعرفة فى الأصول الاعتقادية، فهل يقوم الظن مقامها أم لا؟ فيه تفصيل، و هو: أنه ان كان المطلوب فيها عقد القلب و الانقياد لها كخصوصيات عالم البرزخ و البعث و الجنة و النار لا المعرفة بذلك، فالظن الخاص حجه فيها، و لا مانع من عقد القلب على مضمونه، و أما الظن المطلق فليس حجه فيها، لعدم جريان دليل الانسداد هنا، إذ من مقدماته عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه للعسر أو اختلال النظام، و من المعلوم إمكان

الاحتياط في هذا القسم من الأمور الاعتقاديه بالالتزام بما هو الواقع على إجماله، و عدم لزوم شىء من العسر و الاختلال منه.  
و ان كان المطلوب فيها المعرفة عقلا أو شرعا كمعرفة الله عزّ و جلّ و أنبيائه و أوصيائهم عليهم السلام و المعاد الجسماني، فلا يقوم الظن مطلقا - و ان كان خاصا - مقام المعرفة، لعدم كون الظن معرفة مع بقاء ظلمه الجهل معه، و لأن العلم مأخوذ في هذه الأمور الاعتقاديه على وجه الصفتيه، و قد ثبت في محله عدم قيام الأمارات غير العلميه مقامه. و عليه فيسقط وجوب المعرفة، لكونه تكليفا بغير مقدور.

و أما ما عدا وجوب المعرفة مما يتعلق بالجاهل القاصر فيذكر في ضمن جهات:

الأولى: في وجوده في الخارج، الحق أنه بالنسبه إلى معرفه الله سبحانه و تعالى و لو من ناحيه الآثار التي تتدين بها العجائز معدوم أو نادر جدا، إذ من له أدنى شعور و التفات إلى وجود نفسه و حدوثه بعد عدمه يحصل له العلم بوجود الصانع، بل هو كذلك بالنسبه إلى النبوه و الإمامه العامتين أيضا. نعم الجاهل القاصر بالإضافة إلى النبوه و الإمامه الخاصتين لغموض المطلب أو قله الاستعداد أو الغفله في غايه الكثره.

الثانيه: أنه لا يستحق العقاب على جهله، إذ المفروض قصوره، و العقل مستقل بقبح المؤاخذة على أمر غير مقدور لكونها ظلما.  
و بالجملة: فالجاهل القاصر معذور، و لذا لا يعاقب بشرط عدم معانده الحق و إنكاره، و هذا واضح لا غبار عليه، و لكن مع ذلك التزم المصنف (قده)

في تعليقه على المتن و في مبحثي القطع و الطلب و الإيراده باستحقاقه للعقاب بناء منه على أنه من تبعات البعد عن المولى الناشى عن الخباثه المنتهيه إلى أمر ذاتي، و الذاتى لا يعلل. و قد عرفت فى مباحث القطع ضعفه. نعم لا إشكال فى عدم قبح مؤاخذه الجاهل المقصر، لعدم كونها عقابا على أمر غير مقدور مع تمكنه من تحصيل المعرفة بالحق، هذا كله فى الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفة بها.

و أما ما لا يجب فيها إلا عقد القلب و الالتزام، فالبحث عن وجوب المعرفة فيها ساقط، إذ الواجب هو الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه، لا الاعتقاد عن معرفه حتى يجب تحصيلها و يبحث عن حكم الجاهل بها.

الثالثه: الظاهر أن أحكام الكفر من النجاسه و عدم التوارث و عدم جواز المناكحه و غيرها تترتب على الجاهل بالأصول الاعتقاديه التى تجب المعرفة بها عقلا- أو شرعا كمعرفة البارى جلّ و علا- و النبى و الوصى عليه الصلاه و السلام و المعاد، ضروره أن أحكام الإسلام أنيطت بمعرفة هذه الأمور، فانتفاؤها يوجب الكفر، و مقتضى إطلاق أدله تلك الأحكام عدم ترتبها على غير العارف المعترف بتلك الأمور الاعتقاديه سواء أ كان عارفا جاحدا أم جاهلا مقصرا أم قاصرا بسيطا و مركبا، لصدق عدم العارف المعترف على الجميع. قال المحقق الطوسى و العلامه (قد هما) فى التجريد و شرحه: «و الكفر عدم الإيمان، اما مع الضد بأن يعتقد فساد ما هو شرط فى الإيمان، أو بدون الضد كالشاك الخالى من الاعتقاد الصحيح».

و الحاصل: أن الجاهل القاصر و ان لم يكن جاحدا محكوم بالكفر.

و فى المقام أبحاث كثيره نافعه لكن التعرض لها ينافى وضع التعاليق.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه من هذا الكلام تمهيد قاعده فى موارد الشك فى وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلا و لا شرعا، و أن أصاله البراءه محكمه فيها، فينفى وجوبها، لأنها المرجع فيها، و فيه تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم تأييدا لما أفاده العلامة فى الباب الحادى عشر، و لا بأس بنقل كلام الشيخ الأعظم ثم مناقشه المصنف فيه، قال (قده) بعد تقسيم الأمور الاعتقاديه إلى قسمين - كما تقدمت عبارته -: «ثم ان الفرق بين القسمين المذكورين و تميز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب فى غايه الإشكال، و قد ذكر العلامة (قده) فى الباب الحادى عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد و النبوه و الإمامه أمورا لا دليل على وجوبها كذلك... إلى أن قال:

نعم يمكن أن يقال: ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله تعالى: و ما خلقت الجن و الأنس الا ليعبدون أى ليعرفون، و قوله صلوات الله عليه و آله: ما أعلم شيئا بعد المعرفة أفضل من هذه الصلاه الخمس، بناء على أن الأفضليه من الواجب خصوصا مثل الصلاه تستلزم الوجوب، و كذا عمومات وجوب التفقه فى الدين الشامل للمعارف بقريته استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق عليه السلام و عمومات طلب العلم هو وجوب معرفه الله جل ذكره و معرفه النبي صلى الله عليه و آله و معرفه الإمام و معرفه ما جاء به النبي على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس... إلخ» و مع هذه الأدله الاجتهاديه لا يبقى مجال للتمسك بأصاله البراءه فى موارد الشك فى وجوب تحصيل المعرفة بأصول الدين و تفاصيلها. و سيأتى مناقشه المصنف فيها.

كان (١) أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمه، و لا دلاله لمثل قوله تعالى (٢): (و ما خلقت الجن و الأنس ) الآيه، و لا (٣) لقوله صلى الله عليه و آله: «و ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» «-» و لا (٤) لما دل على وجوب

\*\*\*\*\*

(١). خبر الموصول في «و ما لا دلاله» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دلاله على وجوب معرفته بالخصوص، و ضمير «معرفته» راجع إلى هذا الموصول أيضاً.

(٢). تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه بعد البناء على تفسير «يعبدون» ب «يعرفون» - كما حكى اتفاق المفسرين عليه -: أن الغايه المطلوبه من الخلقه هي المعرفة و هي مطلقه، و مقتضى إطلاقها عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته تبارك و تعالى و بصفاته و بالنبي و الإمام عليهما السلام كما تقدم، ففي كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

(٣). عطف على «لمثل» و تقريب الاستدلال به: أن الصلوات الخمس الواجبه جعلت متأخره عن المعرفة، فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة، و لما كان وجوبها مطلقاً فمقتضى إطلاقه جواز التمسك به في موارد الشك في وجوب المعرفة.

(٤). معطوف على «لقوله» و تقريب الاستدلال ب آيه النفر: أن الآيه الشريفه - لمكان قوله تعالى: ليتفقها - تدل على وجوب التفقه و التعلم، و مقتضى إطلاقه عدم اختصاصه بمورد دون آخر. و كذا ما ورد من الروايات في الحث على

=====

(-). الذي عثرنا عليه بهذا المضمون روايتان مرويتان عن أبي عبد الله عليه السلام إحداهما في الكافي ج ٣ ص ٢٦٤، و الأخرى في التهذيب ج ٢ ص ٢٣٦، و روى إحداهما في الوسائل ج ٣ ص ٢٥.

ص: ١١٣

التفقه و طلب العلم من الآيات و الروايات على وجوب (١) معرفته بالعموم، ضروره (٢) أن المراد من (ليعبدون) هو خصوص عباده الله و معرفته. و النبوى انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات، لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً. و مثل آيه النفر انما هو بصدد بيان

طلب العلم، فان إطلاق الأمر بتحصيله يشمل الأصول الاعتقاديه و تفاصيلها.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لا دلالة» و ضمير «معرفة» راجع إلى الموصول فى قوله:

«و ما لا دلالة على... إلخ» المراد به الأصل الاعتقادى الذى لا دليل على وجوب معرفته بالخصوص، و قوله: «بالعموم» متعلق ب «دل» فكان الأولى جعله عقيبه، يعنى: أن الأدله العامه الآمره بوجود التفقه قاصره عن إثبات وجوب معرفه ذلك الأصل الاعتقادى مثل خصوصيات البرزخ، لما سيأتى.

(٢). تعليل لقوله: «و لا دلالة» و شروع فى مناقشه كلام الشيخ الأعظم، و توضيحه: أن الأدله المتقدمه لا تنهض لإثبات وجوب تحصيل المعرفة مطلقا حتى يندرج المقام فيه، و ذلك أما الآيه الشريفه الأولى فلان المعرفة تختص به سبحانه و تعالى و لا تعم غيره، لأن النون فى (ليعبدون) للوقايه، و قد حذف ياء المتكلم، و معه فلا- إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقاديه.

و أما النبوى، فلأنه ليس بصدد بيان حكم المعرفة حتى يكون له إطلاق يؤخذ به فى مورد الشك فى وجوب المعرفة، بل انما هو بصدد بيان فضيله الصلوات الخمس، و أنها أفضل من سائر الواجبات بعد المعرفة، و ربما يكون قوله صلى الله عليه و آله: «أفضل» قرينه على ذلك، فتدبر.

و أما آيه النفر فلأنها ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون إطلاقه قاضيا بعدم الاختصاص ببعض الموارد، بل انما هى بصدد بيان ما يجعل وسيله



المتوسل به إلى التفقه الواجب، لا- بيان ما يجب فقهاء و معرفته (١) كما لا يخفى. و كذا ما دل على وجوب طلب العلم انما هو بصدد الحث على طلبه لا بصدد بيان ما يجب العلم به (٢).

ثم انه (٣) لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا أو شرعا

إلى التفقه الواجب، و طريقا يسهل معه التعلم الواجب، و أنه يحصل بأن ينفر من كل فرقه طائفه للتفقه، و لا يجب نفر الجميع، و عليه فلا إطلاق فيه من حيث المورد.

و أما الروايات، فلأنها في مقام وجوب طلب العلم من دون نظر إلى ما يجب العلم به، فلا إطلاق فيها.

و بالجمله: فلا- دليل على وجوب المعرفة مطلقا حتى يصح التمسك به في موارد الشك في وجوبها. فما أفاده شيخنا الأعظم تأييدا لكلام العلامة لا يخلو عن الغموض و ان ناقش هو (قده) فيه بوجه آخر، و محصله تعذر العلم بتفاصيل الاعتقادات لغير المجتهد، فراجع الرسائل.

\*\*\*\*\*

(١). حتى يكون له إطلاق يشمل الأمور الاعتقادية كما هو مورد البحث.

(٢). و الإطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

(٣). الضمير للشأن، غرضه بيان قيام الظن مقام العلم بعد الفراغ مما يجب تحصيل المعرفة به عقلا أو شرعا و عدم قيامه مقامه، و مرجعيه البراءة في موارد الشك.

و توضيح ما أفاده: أنه قد استدل على كفايه الظن في أصول الدين بوجوه:

الأول: أن الظن معرفه مطلقا سواء في حال الانفتاح أم الانسداد بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها. و فيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث انه ليس» و حاصله:

أن الظن ليس مصداقا للمعرفة الواجبه في بعض الأصول الاعتقادية، إذ المعرفة

حيث انه ليس بمعرفه قطعاً، فلا بد من تحصيل العلم لو أمكن، و مع العجز عنه كان معذورا ان كان (١) عن قصور لغفله أو لغموضه المطلب مع قله الاستعداد كما هو (٢) المشاهد في كثير من النساء بل

عرفا هي العلم و لا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله و لا يجوز الاكتفاء بالظن. و مع عدم التمكن منه يكون معذورا ان كان العجز عن تحصيل العلم مستندا إلى القصور الناشى عن عدم المقتضى كقله الاستعداد و غموض المطلب، أو وجود المانع كغفلته و عدم التفاته. و ان كان العجز عنه مستندا إلى التقصير فى الاجتهاد و لو لأجل حبّ طريقه الآباء، فان هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقه حقا فيورث الخطاء فى الاجتهاد، فهو غير معذور، بل مقصّر لأجل الحب المزبور الملقى له فى الخطاء، قال شيخنا الأعمم فى بيان الحكم التكليفى للقادر على تحصيل العلم بما يجب تحصيله فيه ما لفظه: «أما حكمه التكليفى فلا ينبغى التأمل فى عدم جواز اقتصاره على العمل بالظن، فمن ظنّ بنبوه نبينا محمد صلّى الله عليه و آله، أو بإمامه أحد من الأئمه صلوات الله عليهم، فلا يجوز له الاقتصار، فيجب عليه مع التفتن لهذه المسأله زياده النظر... إلخ» و لكنه استند فى عدم الاكتفاء بالظن إلى ما أفاده بقوله: «و الدليل على ما ذكرنا جميع الآيات و الاخبار الداله على وجوب الإيمان و العلم و التفقه و المعرفه و التصديق و الإقرار و التدين و عدم الرخصه فى الجهل و الشك و متابعه الظن و هى أكثر من أن تحصى» و هذا بخلاف ما تقدم من المصنف من أن المعرفه الواجبه بحكم العقل لا تصدق على الظن.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ان كان عجزه عن تحصيل العلم عن قصور... إلخ.

(٢). إشاره إلى دفع ما قيل: من عدم وجود القاصر استنادا إلى حصر المكلف فى المؤمن و الكافر، و خلود الكافر فى النار، و إلى قوله تعالى: (لئلا يكون

ص: ١١٦

الرّجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد و لو لأجل (١) حُبّ طريقه الآباء و الأجداد و اتباع سيره السلف، فانه كالجبلى للخلف، و قلّمَا عنه (٢) تخلف ( يتخلف ). و المراد من المجاهده (٣)

للناس على الله حجه بعد الرسل ) و إلى قوله سبحانه و تعالى: ( و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) قال شيخنا الأعظم: «المقام الثانى فى غير المتمكن من العلم، و الكلام فيه تاره فى تحقق موضوعه فى الخارج، و أخرى فى أنه يجب مع اليأس من العلم تحصيل الظن أم لا.... أما الأول فقد يقال بعدم وجود العاجز نظرا إلى العمومات الداله على حصر الناس فى المؤمن و الكافر مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم فى النار بضميمه حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فينتج ذلك عن تقصير كل غير مؤمن، و أن من نراه قاصرا عاجزا عن العلم قد يمكن عليه تحصيل العلم بالحق و لو فى زمان ما، و ان صار عاجزا قبل ذلك أو بعده، و العقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص... إلخ».

و حاصل جواب المصنف عن ذلك - وفاقا للشيخ - هو: وجود القاصر فى أصول الدين كما هو المشاهد و المحسوس. قال الشيخ: «و لكن الذى يقتضيه الإنصاف شهاده الوجدان بقصور بعض المكلفين، و قد تقدم عن الكلينى ما يشير إلى ذلك.... مع ورود الاخبار المستفيضة بثبوت الواسطه بين المؤمن و الكافر...».

\*\*\*\*\*

(١). قيد للتقصير.

(٢). أى: عن الحب، و ضمير «أنه» راجع إلى الاتباع، و المستتر فى «تخلف» إلى الخلف.

(٣). هذا جواب عن الاستدلال بالآيه المزبوره على عدم وجود القاصر، تقريب الاستدلال - كما قيل -: ان الآيه الشريفه تدل على أن من جاهد فى سبيله تعالى

ص: ١١٧

فى قوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) هو المجاهده مع النفس بتخليتها عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و هى التى كانت أكبر من الجهاد، لا (١) النظر و الاجتهاد، و الا- (٢) لأذى إلى الهدايه، مع أنه يؤدى إلى الجهاله و الضلاله الا إذا كانت هناك منه تعالى

بتحصيل المعرفه به و بأنيائه و أوليائه عليهم السلام فقد هداه الله تعالى و جعل له مخرجا، فالمكلف ائيا عالم مؤمن و هو المجاهد فى سبيل ربه لتحصيل المعرفه، و اما جاهل مقصر كافر و هو التارك للمجاهده بتحصيل المعرفه، فلا وجود للقاصر.

و حاصل جواب المصنف عنه: أن المراد بالمجاهده هو جهاد النفس الموصوف فى الاخبار بالجهاد الأكبر بتخليه النفس عن الرذائل و تحليتها بالفضائل، و من المعلوم أنه تعالى وعده بهدايته لسبيله، لأنه قد سلك إليه، و لا خلف لوعده تعالى. و ليس المراد من المجاهده فى الآيه الشريفه الاجتهاد و النظر فى المطلب العلميه التى منها أصول الدين حتى تكون المجاهده مؤديه إلى الواقع و لا- يقع فيها الخطأ أصلا، إذ لو كان المقصود من المجاهده النظر فى المطالب العلميه لزم - بمقتضى قوله تعالى: (لنهدينهم سبلنا) - إصابه الاجتهاد بالواقع دائما، مع وضوح التخلف فى كثير من الاجتهادات، و هذا التخلف شاهد على أن المقصود من الآيه المباركه هو الحث على مجاهده النفس بترك العمل بمشيتها، لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المجاهده» أى: ليس المراد من المجاهده النظر و الاجتهاد.

(٢). أى: و لو كان المراد بالمجاهده الاجتهاد و النظر لزم اصابته دائما، مع أنه يخطئ كثيرا بشهاده الوجدان، فضمير «أنه» راجع إلى النظر و الاجتهاد.

ص: ١١٨

عنايه، فانه (١) «-» غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده و مؤاخذاً (٢) إذا أخطأ على قطعه و اعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل (٣) «--» ( لا يخفى عدم استقلال العقل ) بوجوب

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «يؤدى» و الضمير راجع إلى المجتهد و الناظر، يعنى:

أن أداء الاجتهاد إلى الضلاله انما هو لأجل كونه بصدد تطبيق الحق على طريقه الآباء لا بصدد تحقيق الحق.

(٢). أى: فيكون الناظر و المجتهد مؤاخذاً على عدم إصابه الواقع، لتقصيره بعدم طلبه للحق، و قوله: «على قطعه» متعلق ب «مؤاخذاً».

(٣). هذا أحد الوجوه التى استدل بها على وجوب تحصيل الظن فى أصول

=====

(-). لا يخفى أن هذا التعليل أجنبى عن ظاهر الآيه بل صريحها، فان قوله تعالى: (و الذين جاهدوا فينا) بقريته الظرف صريح فى كون المجاهده للوصول إلى الحق و الفوز بمعرفته، لأنها مجاهده فى الله، و عليه فينحصر إثبات إرادته خصوص جهاد النفس من الآيه الشريفه فى قوله تعالى: (لنهديهم) لكونه قرينه ظاهره فى عدم تخلف المجاهده عن الواقع فى شىء من الموارد، و أن المجاهده موصله إلى المطلوب دائماً ان لم يكن المراد بالهدايه إراءه الطريق.

(--). هذا مبنى على عدم كون الظن من مراتب العلم، و الا- كما لا يبعد ذلك و لو حين عدم التمكن من تحصيل العلم - فيستقل العقل بلزوم تحصيل الظن حينئذ بمناط وجوب شكر المنعم أو غيره، و وجوب الاعتقاد به من دون لزوم التشريع كما قيل، إذ المفروض كون الظن حال انسداد باب العلم من مراتب العلم بحكم العقل الذى هو حجه، فتدبر.

تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما (١) يجب تحصيله عقلا لو أمكن (٢) لو لم نقل (٣) باستقلاله بعدم وجوبه، بل (٤) بعدم جوازه،

الدين عند تعذر العلم، و حاصله: دعوى استقلال العقل بلزوم تحصيل الظن عند انسداد باب العلم فى أصول العقائد، لأن الظن من مراتب العلم، فىكون كالعلم شكرا للمنع. و ملخص ما أجاب به المصنف عنه هو: منع الاستقلال المزبور، لعدم الحاجة إلى الظن بعد عدم توقف امثال التكليف - أعنى وجوب الاعتقاد - على الظن. قال شيخنا الأعظم - بعد إثبات وجود القاصر خارجا - ما لفظه: «و المقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذى لا يغنى من الحق شيئا، فىندرج فى عموم قولهم عليهم السلام: إذا جاءكم ما لا تعلمون فها».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «تحصيل الظن» و المراد بالموصول فى «فيما» الموارد التى يجب تحصيل العلم فيها، و ضمير «تحصيله» راجع إلى العلم، يعنى: لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن بهذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم بها و هى المعرفه بالصانع عز و جل و بالنبى و الأئمة عليهم السلام.

(٢). قيد ل «يجب» و الضمير المستتر فيه راجع إلى تحصيل العلم.

(٣). قيد ل «لا استقلال» و هو اضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، و حاصله: أن العقل لا يحكم بلزوم تحصيل الظن عند تعذر العلم، بل يحكم بعدم لزومه، لما عرفت من عدم الحاجة إلى الظن فى عقد القلب الذى هو المطلوب فى الأصول الاعتقادية.

(٤). متعلق ب «لو لم نقل» و اضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن، لأن عقد القلب على المظنون تشريع محرّم.

ص: ١٢٠

لما (١) أشرنا إليه من أن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد لها «-» فلا (٢) إلجاء فيها أصلا إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العمليه

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم الوجوب لا عدم الجواز، و حاصله: ما تقدم من أنه مع انسداد باب العلم فى الأمور الاعتقادية لا موجب للتنزل إلى الظن فيها، لإمكان عقد القلب على ما هو واقعها، و عليه فلا استقلال للعقل بحجيه الظن فى الاعتقادات. و هذا بخلاف الأمور العمليه، فان امتثال الأحكام الفرعيه موقوف على العلم بمطابقه العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، و الثانى غير واجب أو غير جائز. و قد أشار إلى ذلك بقوله: «فلا يتحمل الا لما هو الواقع و لا ينقاد إلا له، لا لما هو مضمونه، و هذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد».

(٢). هذا قرينه على أن قوله: «لما أشرنا» عله لعدم وجوب تحصيل الظن لا لعدم جوازه، لأن الإلجاء يوجب حجيه الظن، و هو مفقود هنا، إذ ليس فى مرحله العمل حتى يتعذر التوقف فيه و يتعين العمل بالعلم ان أمكن تحصيله أو بالظن مع تعذره، لكونه أقرب إلى الواقع من غيره مع فرض عدم جواز إجراء الأصول النافيه، لاستلزامه الخروج عن الدين، و لا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه، و هذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا، و بانتفائه بالنسبه إلى الأصول الاعتقادية ينتفى المسبب و هو حجيه الظن فيها.

(-). الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى الموصول فى «بما» المراد به الشىء الذى هو واقع تلك الأمور الاعتقادية، فالأولى سوق العبارة هكذا:

يمكن الاعتقاد بما هو واقعها و الانقياد له.

ص: ١٢١

كما لا يخفى. وكذلك (١) لا- دلالة من النقل على وجوبه فيما يجب معرفته مع الإمكان شرعا (٢)، بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن دليل على عدم جوازه «-» أيضا (٣).

و قد انقدح من مطاوى ما ذكرنا (٤) أن القاصر

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «لا- استقلال للعقل» يعنى: كما أنه لا استقلال للعقل بلزوم تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم بالاعتقادات، كذلك لا دلالة للنقل على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم فيما يجب معرفته عن علم مع الإمكان، بل فى النقل ما يدل على عدم الجواز، و هو ما دلّ على النهي عن متابعه الظن، فانه اما مختص بأصول الدين و اما عام، و على التقديرين يثبت المقصود و هو النهي عن اتباع الظن فى الأصول، غايه الأمر أن الأثر الشرعى تاره يترتب على العمل الجوانحى و هو الاعتقاد كما هو المطلوب فى أصول العقائد، و أخرى على العمل الجوارحى كما هو المطلوب فى الفروع، و هذا الاختلاف غير قادح فى شمول الدليل و عمومه.

(٢). قيد ل «وجوبه» و ضمير «وجوبه» راجع إلى تحصيل الظن، و «مع الإمكان» قيد ل «يجب» يعنى: لا يدل النقل على وجوب تحصيل الظن شرعا كما لا يدل العقل على وجوبه.

(٣). يعنى: كما كان العقل دالا على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم فى قوله:

«لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه بل بعدم جوازه».

(٤). و هو قوله: «و مع العجز عنه كان معذورا ان كان عن قصور لغفلته... إلخ».

=====

(-). الا أن يقال: ان الأدلة الناهية عن اتباع الظن ناظره إلى عدم جواز متابعته بالاعتقاد بمؤداه لا إلى تحصيله، فلا يكون تحصيله كما هو مفروض البحث منها عنه.

ص: ١٢٢



يكون (١) فى الاعتقادات للغفله، أو عدم الاستعداد للاجتهد (٢) فيها، لعدم (٣) وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إل-----وجود القاصر فى الخارج، و لعل إعادته مع بنائه على مراعاة الإيجاز لأجل الإشارة إلى بعض صور القاصر من حيث المعذوريه و عدمها، إذ القاصر على قسمين: أحدهما أن يكون غافلا محضاً.

الثانى: أن يكون ملتفتاً مع قصوره عن الوصول إلى الواقع لعدم استعداده، و هذا على وجوه: أحدها: أن يكون منقاداً لما يحتمله واقعا.

ثانيها: أن لا يكون منقاداً و لا معانداً له.

ثالثها: أن يكون معانداً لما يحتمله حقا فى الواقع.

لا إشكال فى المعذوريه فى القسم الأول و هو كونه غافلاً محضاً، و كذا فى الوجه الأول من القسم الثانى، و هو كونه منقاداً لما يحتمله واقعا، و أما الوجهان الأخيران منه فالظاهر عدم كونه معذوراً، خصوصاً الأخير و هو المعاند لما يحتمله، هذا. و قد تقدم كلام الشيخ (قده) فى التصديق بوجود القاصر و الاستدلال عليه بالوجدان، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). بمعنى يوجد، ف «يكون» تامه، و فاعله ضمير مستتر راجع إلى القاصر، يعنى: أن القاصر يوجد فى الاعتقادات. و قوله: «لغفله» عله لوجود القاصر.

(٢). متعلق ب «الاستعداد» يعنى: أو لعدم استعداده للبحث و الفحص فى الاعتقادات عن الحق لينقاد له.

(٣). عله لوجود القاصر فى الاعتقادات لعدم الاستعداد، و حاصله: أن الاعتقادات ليست فى كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط و لا يتصور فيها الجهل القصورى، بل قد يكون الجهل - بسبب عدم وضوح الأمر - عن قصور و قد يكون عن تقصير، فقوله: «لا يكون» صفه ل «مثابه».

ص: ١٢٣

كما لا يخفى، فيكون (١) معذورا عقلا (Z).

ولا يصغى إلى (٢) ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها، لكنه (٣) انما يكون معذورا غير معاقب على عدم معرفه الحق إذا لم يكن يعانده بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله (٤).

\*\*\*\*\*

(١). نتیجه لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقاديه - لعدم استعداده - إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذورا عقلا.

(٢). إشاره إلى ما نسب إلى بعض بل إلى المشهور من عدم وجود القاصر، وقد عرفت الإشاره إليه سابقا، و ضمير «فيها» راجع إلى الاعتقادات.

(٣). استدراك على قوله: «فيكون معذورا عقلا» و ضميره راجع إلى الجاهل القاصر، يعنى: أن معذوريه الجاهل القاصر انما هي في بعض صوره و هو القسم الأول و الوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(٤). الضمائر الأربعة راجعه إلى الحق.

(Z). و لا ينافى ذلك عدم استحقاقه درجه، بل استحقاقه دركه لنقصانه بسبب فقدانه للإيمان به تعالى أو برسوله، أو لعدم معرفه أوليائه، ضروره أن نقصان الإنسان لذلك يوجب بُعد عن ساحه جلاله تعالى، و هو يستتبع لا محاله دركه من الدركات، فلا إشكال فيما هو ظاهر بعض الآيات و الروايات من خلود الكافر مطلقا و لو كان قاصرا، فقصوره انما ينفعه في رفع المؤاخذه عنه بما يتبعها من الدركات، لا فيما يستتبعه نقصان ذاته و دنوّ نفسه و حساسته، فإذا انتهى إلى اقتضاء الذات لذلك فلا مجال للسؤال عنه بلم ذلك، فافهم.

ص: ١٢٤

هذا بعض الكلام مما يناسب (١) المقام. و أما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر و الإسلام فهو مع عدم مناسبه (٢) خارج (٣) عن وضع الرساله.

## الثانى

: الظن (٤) الذى لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف

\*\*\*\*\*

(١). من حيث البحث عن حجيه الظن فى الأصول و عدمها، لأنه المناسب للأصول.

(٢). وجه عدم المناسبه: أن البحث عن كفر الجاهل و إسلامه من المباحث الفقهيه من جهه، و الكلاميه من جهه أخرى، و على كل حال ليس بحثا أصوليا فلا يناسب ذكره فى المقام، لكن شيخنا الأعظم عقد الموضوع الثالث - من البحث عن غير القادر على تحصيل العلم بالاعتقادات - للبحث عن إسلام العاجز و كفره، فلاحظ.

(٣). لبنائه على نهايه الإيجاز.

جبر السند و الدلاله بالظن غير المعتمد

(٤). هذا هو الأمر الثانى من الأمرين اللذين ذكرهما فى الخاتمه استطرادا و قد عقده لبيان حكم الظن غير المعتمد من حيث كونه جابرا لضعف سند روايه أو كاسرا لصحته أو قوته، أو مرجحا لدلاله روايه على دلالة روايه أخرى حال التعارض، و قد جعل البحث فيه فى مقامين:

الأول: فى الظن غير المعتمد الذى يكون عدم اعتباره بمقتضى الأصل الأوّلى المقتضى لحرمة العمل بالظن، من دون قيام دليل على حجيته لا بالخصوص و لا بدليل الانسداد كالشهره فى الفتوى و الأولويه الظنيه و الاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

ص: ١٢٥

الثانى: فى الظن غير المعترف الذى يكون عدم اعتباره للدليل على عدم حجيتة بالخصوص كالقياس.

أما المقام الأول فقد اختلفوا فيه، و أن هذا الظن غير المعترف هل يكون جابرا لضعف الروايه أو دلالتها بحيث يوجب حجيه الروايه سندا أو دلالة، أو يكون موهنا لهما كما إذا كان الخبر صحيحا مثلا، و لكن قام الظن غير المعترف على خلافه، فهل هذا الظن موهن لصحته و كاسر لسوره «-» حجيتة، أو يكون مرجحا لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما أم لا يكون كذلك؟ و مجمل ما أفاده المصنف فى المقام: أن المعيار فى الجبر بهذا الظن غير المعترف هو كونه موجبا لاندراج ما يوافقه من الخبر مثلا تحت دليل الحجيه، فان أوجب اندراجه فى دليل الحجيه كان جابرا له، و الا- فلا فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون الصدور مطلقا يعنى سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقه الرّواه، أم من غير السند كالظن غير المعترف المبحوث عنه فى المقام الموافق للخبر المذكور كانت موافقه هذا الظن لهذا الخبر جابره لضعف سنده، لأنها موجبه لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار، و إذا كان هناك خبر ضعيف - لعدم كون جميع رواته عدولا - و فرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أى الذى يكون جميع رواته عدولا لم تكن موافقه الظن غير المعترف للخبر المذكور جابره لضعف سنده، و موجبه لاندراجه فى موضوع دليل الاعتبار و هو خبر العادل، لعدم كون جميع رواته عدولا حسب الفرض.

=====

(-). تفسير للموهن، و هذا التعبير لبعض الأصوليين تشبيها للحجيه ببلده لها سوره أى حائط ضخّم مرتفع يمنع عن نفوذ الأغيار فى البلده.

-----مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، فإن المعيار أيضا في ترجيح أحدهما - لأجل موافقته لهذا الظن غير المعتمد - على الآخر هو هو اندراج ما يوافقته تحت دليل الحجية، فإن أوجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت مرجحه له، و إلا فلا، هذا، و ترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات، الا- أن أحدهما موافق لظن غير معتبر كالشهره الفتوائيه إذا فرضناها ظنا غير معتبر.

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، و الآخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشهره الفتوائيه المذكوره، كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا- تبل تحت شجره مثمره» فانه ظاهر في الحرمة، و ورد في الآخر «لا- ينبغى أن تبول تحت شجره مثمره» فانه ظاهر في الكراهه، و لا ريب في أن الجمع العرفي يقضى بتقديم ظهور «لا تبل» على ظهور «لا ينبغى» لأقوائيه ظهور «لا تبل» في الدلاله على الحرمة من ظهور «لا ينبغى» في الكراهه، فإذا وجدت الشهره الفتوائيه على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأول، أو وجدت على الكراهه في مثال الوجه الثاني، فهذه الشهره الفتوائيه انما توجب رجحان ما يوافقها من الخبرين المتعارضين، أو رجحان الخبر المرجوح منهما في المثال المذكور إذا أوجبت اندراجهما تحت دليل الحجية، و الا لم توجب رجحان شيء منهما.

كما أن المعيار في الوهن بهذا الظن غير المعتمد هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتمد مثلا- عن دليل الاعتبار و الحجية، فإن أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتمد خروجه عن موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهنا له، و إلا فلا.

هذا مجمل القول في المقام الأول، و سيأتي تفصيل ذلك كله و بيان ما هو الحق المختار للمصنف فيه بقوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر... إلخ».

و قد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لهذا المبحث مفصلا في الأمر السادس، حيث قال: «إذا بنينا على عدم حجه ظن أو على عدم حجه الظن المطلق فهل يترتب عليه آثار آخر غير الحجية بالاستقلال مثل كونه جابرا لضعف سند أو قصور دلاله أو كونه موهنا لحجه أخرى، أو كونه مرجحا لأحد المتعارضين على الآخر، و مجمل القول في ذلك أنه كما يكون الأصل في الظن عدم الحجية كذلك الأصل فيه عدم ترتب الآثار المذكوره من الجبر و الوهن و الترجيح».

ثم شرع في تفصيل ذلك و عقد مقامات ثلاثه للبحث عنه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «صار» و «ما» الموصول اسمه، و الضمير راجع إلى الظن الذي لم يقيم على حجيته دليل، يعني: أن الظن الذي لم يثبت حجيته لا بدليل خاص و لا بدليل الانسداد - كالشهره في الفتوى مثلا - هل يوجب اعتبار ما ليس بحجه كالخبر الضعيف الذي لو لا موافقه هذا الظن غير المعبر لم يكن في نفسه حجه أم لا يوجب اعتباره؟

(٢). عطف على «يجبر» أي: أو هل يوهن الظن القوي - كالحاصل من خبر الثقه - بالظن الذي لم يقيم على حجيته دليل، فيسقط عن الحجية بسبب مخالفه هذا الظن غير المعبر له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن غير المعبر، و «ما» الموصول نائب عن فاعل «يوهن» و المراد بالموصول الظن القوي، و ضمير «خلافه» راجع إلى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعني: لو لا هذا الظن غير المعبر على خلاف ذلك الظن القوي لكان الظن القوي حجه، و «على خلافه» ظرف مستقر حال من الضمير الراجع إلى الظن الذي لم يقيم على حجيته

به ما لولاه على خلافه لكان حجه، أو يرحح (١) به أحد المتعارضين بحيث لولاه على وفقه لما كان ترجيح لأحدهما، أو كان (٢) للآخر منهما أم لا؟ و مجمل القول في ذلك (٣): أن العبره في حصول الجبران أو الرجحان بموافقه هو الدخول بذلك (٤) تحت دليل الحجيه أو

دليل.

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «يجبر» و «أحد» نائب فاعل له، و ضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره، و ضمير «وفقه» راجع إلى أحد المتعارضين، و «بحيث» متعلق ب «يرجح» يعنى: أو هل يرجح أحد المتعارضين - بسبب موافقه الظن غير المعتر له - على معارضه الآخر أم لا؟

(٢). عطف على «لما كان» و الضمير المستتر فيه راجع إلى الترجيح، يعنى: أو هل يرجح بالظن غير المعتر أحد المتعارضين بحيث لو لا موافقه هذا الظن غير المعتر له كان الترجيح للمعارض الآخر الذي لم يوافقه هذا الظن.

و بعبارة أخرى: لو كان أحد المتعارضين راجحا على الآخر و كان الظن غير المعتر موافقا للآخر المرجوح، فهل توجب موافقه لهذا الآخر المرجوح رجحان هذا المرجوح على ذلك المعارض الراجح أم لا توجب رجحانه؟ و قد تقدم توضيح هذا بقولنا: «ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضا سوى أن أحدهما أرجح من الآخر... إلخ».

(٣). أى: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر و الوهن و الترجيح، و قد عرفت حاصل مرامه بقولنا: و مجمل ما أفاده المصنف (قده) في المقام... إلخ.

(٤). أى: بسبب الجبران أو الرجحان، و ضمير «بموافقه» راجع إلى الظن غير المعتر.

ص: ١٢٩

المرجحيه الراجعه (١) إلى دليل الحجيه. كما أن (٢) العبره فى الوهن انما هو الخروج بالمخالفه (٣) عن تحت دليل الحجيه، فلا  
يعد (٤)

\*\*\*\*\*

(١). صفه «المرجحيه» يعنى: أن المناط فى حصول رجحان شىء بسبب الظن غير المعترف هو اندراج ذلك الشىء لأجل رجحانه  
بهذا الظن - لو بنينا على رجحانه به - تحت دليل المرجحيه، و معنى قوله: «الراجعه إلى دليل الحجيه» أن مرجع دليل المرجحيه  
إلى دليل الحجيه، بمعنى: أن دليل الحجيه هو منشأ اعتباره و حجيته، ذلك لأن دليل الترجيح هو الذى يجعل ما اشتمل على  
المرجح حجه بحيث لو لا- هذا الدليل لما كان حجه، فحجيته هى التى تجعله مرجحاً، و حينئذ فالموافق الظن غير المعترف انما  
يرجح به إذا اندرج - برجحانه به - تحت دليل المرجحيه المستنده إلى دليل الحجيه.

(٢). يعنى: كما أن المناط فى كون الظن غير المعترف موهناً لشىء يكون حجه - لو لا هذا الظن المعترف على خلافه - هو خروج  
ذلك الشىء بسبب مخالفه هذا الظن غير المعترف له عن موضوع دليل الحجيه، كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجيه هو الخبر  
المظنون الصدور، و كان هناك خبر مظنون الصدور و كان مخالفاً لظن غير معترف بحيث أو جبت مخالفته لهذا الظن غير المعترف  
الشك فى صدوره، فلا ريب فى خروجه حينئذ عن موضوع دليل الحجيه، و هذا معنى كون الظن غير المعترف موهناً له.

(٣). الباء للسببيه، و هو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، و المراد بالمخالفه مخالفه الموهون - و هو الخبر الصحيح مثلاً -  
للموهن و هو الظن المشكوك الاعتبار، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحه السند.

(٤). هذا نتيجة ما ذكره من المعيار فى الجبر و غيره و متفرع عليه، و حاصله:

ص: ١٣٠



جبر ضعف السند في الخبر (١) بالظن بصدوره (٢) أو بصحة مضمونه (٣) و دخوله بذلك تحت ما دلّ على حجيه ما يوثق، فراجع أدله اع-----المعتبر إذا كان موجبا للظن بالصدور أو صحه المضمون بمعنى مطابقه مضمونه للواقع كان ذلك موجبا لاندرج الخبر الموافق له تحت أدله اعتبار الخبر الموثوق به.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «السند» يعنى: جبر ضعف سند الخبر، و قوله: «بالظن» متعلق ب «جبر» و قوله: «بصدوره» متعلق ب «الظن» و ضمائر «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعه إلى الخبر، و قوله: «بذلك» إشاره إلى جبر ضعف السند، و ضمير «به» راجع إلى الموصول فى «ما يوثق» المراد به الخبر، و ضمير «اعتبارها» راجع إلى الخبر، فالصواب تكبيره و ان احتمال رجوعه إلى الأمارات المستفاده من سوق العبارة.

(٢). كالظن الحاصل من عمل الأصحاب بروايه ضعيفه سندا.

(٣). كما تقدم فى الظن الحاصل من الشهره الموافق لأحد الخبرين المتعارضين.

(٤). الوجوه المحتمله فى أدله الحجيه ثلاثه: الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند، لكون رواته ثقات مثلا.

الثانى: أن يكون موضوعها الخبر المظنون الصدور و ان كان الظن بصدوره مستندا إلى غير السند كعمل الأصحاب به و استنادهم إليه الموجب للظن بصدوره.

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك و من مظنون المطابقه، يعنى: أن الحججه هى الخبر المظنون الصدور - بأى واحد من النحويين المزبورين - أو مظنون الصحه أى مظنون المطابقه للواقع مع فرض كون نفس الخبر ضعيفا سندا و لو حصل الظن بالصحّه من الخارج كالشهره الفتوائيه مع عدم العلم باستنادهم إلى هذا الخبر الضعيف.

ص: ١٣١

و لأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني، فمن يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المزبور الخبر الّذى لا يكون مظنون الصدور بنفس السند كما إذا كان بعض رواته ضعيفا أو مهملا أو مجهولا، لأنه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدله الاعتبار. و من يعتمد على الأخيرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذ في بعض الروايات الضعيفه السند إذا كانت موافقه لفتوى المشهور، كبعض أخبار دعائم الإسلام و الفقه الرضوى، و لكن على الاحتمال الأول لا يجدى مطابقه فتوى المشهور لها. قال شيخنا الأعظم: «الا أن يدعى أن الظاهر اشتراط حجيه ذلك الخبر بإفادته للظن بالصدور لا مجرد كونه مظنون الصدور و لو حصل الظن بصدوره من غير سنده. و بالجملة: فالمتبع هو ما يفهم من دليل حجيه المجبور».

ثم ان الظاهر اعتماد المصنف على الاحتمال الأخير بقرينه قوله المتقدم:

«فلا يبعد جبر... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «جبر ضعف السند» يعنى: و لا يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجى لا من ظاهر اللفظ.

(٢). هذا وجه عدم الجبر، توضيحه: أن دليل الحجيه مختص بحجيه ظهور اللفظ فى تعيين المراد، بمعنى: أن الظن بالمراد ان استند إلى ظهور اللفظ فذلك حجه بمقتضى أدله اعتبار الظهورات، و ان استند إلى غيره من الظن الحاصل من أماره خارجيه كما هو المبحوث عنه فى المقام، فلا دليل على اعتباره، فليس الظن بالمراد جابرا لضعف الدلالة، إذ لا يندرج بذلك فى حيز دليل الحجيه، و قد عرفت أن المعيار فى الجبر هو شمول دليل الحجيه له، مثلا دلالة قوله عليه السلام: «فى الغنم السائمه زكاه» على عدم وجوب الزكاه فى المعلوفه ضعيفه، لقوه احتمال عدم حجيه مفهوم الوصف، فإذا قامت الشهره

الحجيه بحجيه الظهور فى تعيين المراد، و الظن من أماره خارجيه به لا- يوجب (١) ظهور اللفظ فيه كما هو ظاهر، الا فيما (٢) أوجب القطع و لو إجمالاً باحتفاه بما كان موجبا لظهوره فيه لو لا (٣) عروض انتفائه.

و عدم (٤) وهن السند بالظن بعدم صدوره،

الفتوائيه على عدم وجوبها فى المعلوفه يظن بذلك إرادته عدم وجوبها من قوله عليه السلام: «فى الغنم السائمه زكاه» لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه، بل من الخارج و هو الشهره، فلا- ينجبر ضعف دلالة القول المزبور بالظن المذكور، فلا- يكون مجرد الظن بالمراد و لو من غير ظهور اللفظ موضوعا للحجيه حتى يكون الظن الخارجى بالمراد موجبا لشمول دليل الاعتبار له. قال شيخنا الأعظم بعد عبارته المتقدمه: «و من هنا لا ينبغى التأمل فى عدم انجبار قصور الدلاله بالظن المطلق، لأن المعبر فى باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعا فى دلالتها، لا مجرد الظن بمطابقه مدلولها للواقع و لو من الخارج... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و الظن» و ضميرا «به، فيه» راجعان إلى المراد.

(٢). استثناء من «لا- يوجب» و لكنه لا- يناسب المقام، إذ القطع باحتفاه الكلام بما يوجب الظهور يخرج عن صيروره المراد مظنونا بالظن غير المعبر الذى هو محل البحث، و كيف كان فقوله: «أوجب القطع» يعنى القطع بالمراد، و ضمير «باحتفاه» راجع إلى اللفظ، و هو متعلق ب «أوجب» و قوله: «بما» متعلق ب «احتفاه» و ضمير «لظهوره» راجع إلى اللفظ، و ضمير «فيه» إلى المراد.

(٣). قيد لقوله: «موجبا» و ضمير «انتفائه» راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ فى المراد.

(٤). معطوف على «جبر ضعف السند» يعنى: و كذا لا يبعد عدم وهن السند

ص: ١٣٣

و كذا (١) عدم وهن دلالتة مع ظهوره الا (٢) فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهوره فيما (٣) فيه ظاهر ( ظاهرا )

بالظن غير المعتبر بعدم صدوره، و كذا عدم وهن دلالتة بهذا الظن.

و حاصل مرامه: أن الظن غير المعتبر لا يوهن السند و لا الظهور، لعدم تقييد إطلاق أدله اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا- يكون الظن غير المعتبر موهنا لهما الا إذا كشف الظن عن ثبوت خلل فى السند، أو وجود قرينه مانعه عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كذا لا يبعد عدم وهن دلالتة بالظن غير المعتبر، و ضمائر «صدوره، دلالتة، ظهوره» راجعه إلى الخبر.

(٢). أى: الا- فيما كشف الموهن - بالكسر - و هو الظن غير المعتبر بسبب أماره معتبره من علم أو علمى عن ثبوت... إلخ، و لا إشكال فى الوهن حيثئذ لكنه خارج عن موضوع البحث و هو وهن السند و الظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع.

(٣). المراد بالموصول المعنى الذى يكون اللفظ ظاهرا فيه فعلا، و ضمير «ظهوره» راجع إلى اللفظ، و الصناعه تقتضى رفع الظاهر - كما فى بعض النسخ - لا نصبه كما فى بعضها الآخر، و ذلك لأن كلمه «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف أعنى الضمير الذى هو صدر صله الموصول، فتكون العبارة هكذا «فيما هو

(-). لكن لا يخفى أن ما ذكره فى عدم وهن السند بالظن الموجب للظن بعدم الصدور ينافى قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر» لأن المدار فى الحجية ان كان هو الظن بالصدور أو المطابقه للواقع، فالظن الرافع لهما يوجب الوهن لا محاله، لارتفاع مناط الحجية به، فلاحظ.

ص: ١٣٤

لو لا (١) تلك القرينه، لعدم (٢) اختصاص دليل اعتبار خبر الثقه، و لا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم إرادته ظهوره (٣).

و أما (٤) الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط

ظاهر» و ضمير «هو» راجع إلى اللفظ. و يمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبراً لمحذوف تقديره «فيما يكون اللفظ فيه ظاهراً» لكن الأول أولى.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعنى: أن الظهور ينعقد لو لا تلك القرينه.

(٢). عله لعدم وهن السند و الدلاله بالظن غير المعبر، توضيحه: أن إطلاق دليلي اعتبار خبر الثقه و الظهور يقتضى عدم وهن السند و الظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادته ظهوره.

(٣). هذا الضمير و ضمير «صدوره» راجعان إلى «خبر» و «بما» متعلق ب «اختصاص».

(٤). معطوف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر... إلخ» و الأولى سوق العبارة هكذا «و الترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به... إلخ» إذ لم يذكر لفظ «أما» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أما» هنا، و كيف كان فهو شروع فى بيان الترجيح بالظن غير المعبر و عدمه. و توضيح ما أفاده فيه هو عدم كون الظن غير المعبر مرجحاً لأحد المتعارضين، لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحيه - كالحجيه - منوطه بقيام دليل عليها، فالأمارتان المتعارضتان بعد تساقطهما و عدم حجيه واحده منهما - بناء على الطريقيه - لا تكون إحداهما بالخصوص حججه الا بالدليل، فجعل إحداهما بالخصوص حججه بسبب موافقه ظن غير معتبر لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعبر، و لم يثبت ذلك و ان استدل له بوجوه أشار فى المتن إلى جمله منها و سيأتى بيانها.

ص: ١٣٥

الأمارتين بالتعارض من البين (١)، و عدم (٢) حجيه واحد منهما بخصوصه و عنوانه و ان بقى أحدهما بلا عنوان على حجيته (٣) و لم يتم (٤) دليل بالخصوص على الترجيح به و إن ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته (٥) من الاخبار الداله على الترجيح بالمرجحات الخاصه

\*\*\*\*\*

(١). كما هو مقتضى الأصل الأولى فى تعارض الأمارات بناء على الطريقيه و كلمه «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به» و ضمير «به» راجع إلى الظن غير المعبر.

(٢). عطف تفسيرى لسقوط المتعارضين، و غرضه: أن الروائتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجيه، و لا تبقى إحداهما بالخصوص على الحجيه و ان بقيت إحداهما لا بعينها على الحجيه لئفى الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و آخر على استحبابه، فانهما يتساقطان بالتعارض فى مدلولهما المطابقى، و لكنهما يشتركان فى نفى الثالث أعنى ما عدا الوجوب و الاستحباب من الأحكام.

(٣). أى: حجيه أحدهما بلا عنوان، و الصواب تأنيث الضمائر فى «بخصوصه، عنوانه، حجيته» و كذا تأنيث «واحد» و «أحدهما» لأن المراد بها الأماره.

(٤). الواو للحال، فكأنه قال: و أما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به و الحال أنه لم يتم دليل بالخصوص على الترجيح به يعنى بالظن غير المعبر.

(٥). أى: استفاده الترجيح بالظن غير المعبر من الاخبار. و هذا هو الوجه الأول مما استدل به على الترجيح بالظن غير المعبر، و قد تعرض لتفصيله الشيخ الأعظم (قده) فى باب التعادل و الترجيح، و قال هنا: «و كيف كان فالذى يمكن أن يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجى وجوه... إلى أن قال:

ص: ١٣٦

على ما يأتى تفصيله (١) فى التعادل و الترجيح ( و التراجيح ). و مقدمات الانسداد (٢) فى الأحكام انما (٣) توجب حجيه الظن بالحكم أو بالحجه لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما (٤) «-» .

الثالث: ما يظهر من الاخبار من أن المناط فى الترجيح كون أحد الخبرين أقرب مطابقه للواقع سواء كان لمرجح داخلى كالأعدليه مثلا أو لمرجح خارجى كمطابقته لأماره توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دل على الترجيح بالأصديه فى الحديث... إلخ» و حاصله: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل ما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الواقع من الآخر، أو أقوائته منه، و يأتى فى التعادل و الترجيح تفصيله إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: تفصيل ما ذكر من استفاده الترجيح بالمرجحات غير المنصوصه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى استدلت بها على الترجيح بالظن غير المعتبر، و حاصله: أن مقدمات الانسداد الجاربه فى الأحكام الكليه توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فان نتيجتها حجيه الظن مطلقا سواء تعلق بالحكم أم بالحجه أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضا حجه.

(٣). خبر «و مقدمات» و جواب عنه، و حاصله: أن الظن الانسدادى انما يكون حجه إذا تعلق بالحكم كالوجوب و الحرمة، أو بالطريق كالظن بحجيه الإجماع المنقول أو بهما معا، على الخلاف السابق، و الظن بالترجيح خارج عن كليهما.

و بالجملة: فمقدمات الانسداد لا توجب حجيه الترجيح بالظن ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(٤). أى: بالحكم أو بالحجه، لكن الترجيح به حينئذ ليس ترجيحا بالظن

=====

(-). الا أن يوجب الظن غير المعتبر ظنا بالحكم أو بالحجه، فان موافقه

من حيث هو ظن، بل ترجيح بالحكم أو الطريق المظنونين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مقدمات الانسداد، و هذا هو الوجه الثالث، و توضيحه: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد فى خصوص المرجحات لتنتج حجية الظن فى مقام الترجيح، بأن يقال: انا نعلم إجمالاً بمرجحات للروايات فى الشريعة المقدسه، و باب العلم و العلمى بها منسد، و لا- يجوز إهمالها للعلم الإجمالى المزبور، و لا- يمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم إمكانه، حيث انه يدور الأمر بين المحذورين لحجيه الراجع و عدم حجيه المرجوح، و لا يمكن الاحتياط فيهما، و لا يجوز الرجوع إلى الأصل، إذ مقتضاه عدم الحجيه، و هو ينافى العلم الإجمالى المزبور بوجودها، و مقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجع هو العمل بالظن، و نتيجة ذلك حجيه الظن فى مقام الترجيح. و يستفاد هذا الوجه من عبارته شيخنا الأعظم حيث قال: «و حاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح و انتفاء المرجح اليقيني، و انتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً، فينحصر العمل فى الظن بالمرجح، فكلما ظن بأنه مرجح فى نظر الشارع و جب الترجيح به..».

(٢). أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولاً بما أشار إليه بقوله: «لو جرت» من عدم تسليم جريان مقدمات الانسداد فى خصوص الترجيح، و لعله لأجل عدم العلم الإجمالى بعد كون المرجحات المنصوصه بمقدار المعلوم بالإجمال.

أحد الخبرين المتعارضين مثلاً لهذا الظن توجب الظن بحجيته، فيندرج فى الظن بالطريق الذى هو نتيجة دليل الانسداد، و بذلك يتحقق ترجيح أحدهما على الآخر قهراً، فالظن بالترجيح لا يقصر عن الظن بالحكم الناشى من قول اللغوى فى إيجابه للحجيه.



انما توجب (١) حجيه الظن في تعيين المرَّحَّح (٢)، لا أنه مرجح، الا (٣)

و ثانيا: بأن مصب المقدمات المذكوره هو المرجحات المعلومه إجمالاً - بعد الفراغ عن مرجحيتها - فالمعتبر بالانسداد هو الظن بمتعين المرَّحَّح، لا- الظن بأن هذا الشئ ء مرجح، فمقدمات الانسداد انما تنتج حجيه الظن بتعين تلك المرجحات المعلومه إجمالاً- فإذا ظن بأن الشهره الفتوائيه مثلا مرجحه الخبر كان هذا الظن حجه بدليل الانسداد، و يثبت به مرجحه الشهره للخبر المبتلى بالمعارض، و لا تنتج حجيه الظن بأن هذا الشئ ء مرجح كما هو المطلوب قال في حاشيه الرسائل مستشكلا على كلام الشيخ المتقدم بيانه، و لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصه و الرجوع إلى إطلاقات التخيير مع فقدها ما لفظه:

«و معارضه أخبار الترجيح بعضها مع بعض... لا يوجب التعدى عنها إلى غيرها و التنزل إلى الظن بمرجحه الشئ ء، بل يوجب التنزل إلى الظن في تعيين الراجح و المرجوح و المقدم و المؤخر منهما كما لا يخفى».

نعم إذا ظن بمقدمات الانسداد أن الظن بنفسه مرجح - كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالاً- كونه مرجحاً - كان هذا الظن حجه، و أنى لنا إثبات ذلك.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و مقدماته» و هذا إشاره إلى الجواب الثانى الذى أو ضحناه بقولنا:

«بأن مصب المقدمات المذكوره... إلخ».

(٢). أى: الذى هو من المرجحات المعلومه إجمالاً.

(٣). استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «نعم إذا ظن... إلخ» و ضمير «أنه» فى الموضوعين راجع إلى الظن، و قوله: «أيضا» يعنى: كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالاً كونه مرجحاً.

ص: ١٣٩

إذا ظن أنه (١) أيضا (٢) مرجح، فتأمل جيدا (٣).

هذا (٤) فيما لم يتم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا علم إجمالا بمرجحيه أمور، و حصل الظن - بمقدمات الانسداد - بأن منها الشهره فى الروايه، فهذا الظن الانسدادى معين للمرجح أعنى الشهره فإذا حصل الظن بأن هذه الشهره المستنده إلى الظن الانسدادى بنفسها مرجحه لأحد الخبرين المتعارضين جاز الترجيح بها.

و الحاصل: أن مقدمات الانسداد لو جرت فى المرجحات - كجريانها فى الأحكام - أنتجت أمرين: أحدهما حجيه الظن فى تعيين المرجح، و الآخر حجيه الظن بمرجحيه الأقربيه مثلا.

(٢). أى: كحجيه الظن بالمرجح.

(٣). لعله إشاره إلى: أن دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجيه الظن فى الأحكام الشرعيه فضلا عن حجيته فى تعيين المرجحات عند التعارض، إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجبا للأخذ بالظن، لإمكان حمل الأمر بالترجيح - كما سيأتى فى باب التعادل و الترجيح - على الاستحباب كما اختاره المصنف و جماعه، فلا يبقى مجال للتمسك بمقدمات الانسداد. و لو سلم جريانها فى نفس الأحكام، فلا موجب لجريانها فى المرجحات، لإمكان الاحتياط أو الرجوع إلى الأصل العملى فى مورد الشك. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لحكم الظن الذى لم يتم على عدم اعتباره دليل خاص، بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجيته الموجب لاندراجه تحت الأصل الدال على عدم حجيه الظن و حرمة العمل به.

(٤). أى: ما ذكرناه من الوهن و الجبر و الترجيح كان متعلقا بالظن الذى لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

ص: ١٤٠

و أما ما قام (١) الدليل على المنع عنه كذلك (٢) كالقياس، فلا يكاد يكون به جبر أو وهن أو ترجيح فيما لا يكون لغيره أيضا، وكذا فيما

الجبر و الوهن و الترجيح بمثل القياس

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو المقام الثانى أعنى به: الظن غير المعبر الحدى ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس، و نخبه الكلام فيه: أنه لا يوجب انجبار ضعف و لا وهنا و لا ترجيحا، لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلا، فلا يصلح لشيء مما ذكر، لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس فى الشرعيات، و المفروض المنع عنه. قال شيخنا الأعظم (قده) فيما يرجع إلى الجبر بالظن غير المعبر بدليل خاص ما لفظه: «أما الأول فلا ينبغي التأمل فى عدم كونه مفيدا للجبر، لعموم ما دل على عدم جواز الاعتناء به و استعماله فى الدين» و قال فيما يرجع إلى الوهن: «مع استمرار السير على عدم ملاحظه القياس فى مورد من الموارد الفقهيه و عدم الاعتناء به فى الكتب الأصوليه، فلو كان له أثر شرعى و لو فى الوهن لوجب التعرض لأحكامه فى الأصول و البحث و التفتيش عن وجوده فى كل مورد من موارد الفروع، لأن الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب، و قد تركه أصحابنا فى الأصول و الفروع... إلخ» و قال فى المقام الثالث: «فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به... إلى أن قال: لأن دفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه، فانه لو لا القياس كان العمل به جائزا، و المقصود تحريم العمل به لأجل القياس، و أى عمل أعظم من هذا... إلخ»

(٢). يعنى: بخصوصه، و «يكون» فى المواضع الثلاثه تامه بمعنى «يحصل» و فاعل «يكون» الأولى هو قوله: «جبر» و فاعل الثانيه ضمير مستتر فيها

ص: ١٤١

راجع إلى «جبر» و فاعل الثالثه هو قوله: «أحدها» و ضميرا «به جبر، لغيره» راجعان إلى الموصول فى قوله: «ما قام» المراد به الظن الذى قام الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس. و غرضه أنه لا يحصل الجبر و أخواه بالظن الذى قام الدليل الخاص على المنع عنه، و أن وجوده كعدمه فى عدم ترتب شىء من الجبر و أخويه عليه، و أن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثه أو بعضها على بعض الظنون غير المعتبره بنحو العموم كالشهره الفتوائيه بناء على بقائها تحت أصاله عدم حجيه الأمارات غير العلميه و عدم شمول دليل الانسداد لها، حيث انها حينئذ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها فى مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شىء منها للقياس.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «جبر أو وهن أو ترجيح» و معنى عبارته: أنه لا- يكاد يحصل بالظن - الذى قام دليل خاص على عدم اعتباره - جبر أو وهن أو ترجيح فى مورد لا- يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضا من الظنون غير المعتبره لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها و بقائها تحت أصاله عدم الحجيه، و كذا فى مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل.

و بيان أوضح: لا- يحصل شىء من الجبر و أخويه للقياس مطلقا سواء حصل الجبر و أخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتبره لأصاله عدم الحجيه، أم لم يحصل شىء منها له.

و بالجملة: لاحظ لمثل القياس من الظنون الممنوعه بدليل خاص من الجبر و أخويه، ففرق بينه و بين الظن غير المعتبر بالعموم. و هذا خلافا لجماعه كالمحقق و صاحب الضوابط تبعا لشيخه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الأعظم بقوله: «نعم يظهر من المعارج وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال

لوضوح (١) أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه (٢) لكان حجه بعد المنع عنه لا يوجب (٣) خروجه عن تحت دليل الحجية،

في باب القياس: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا و كان القياس موافقا لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهها يقتضى ترجيح ذلك الخبر. و يمكن أن يحتج لذلك بأن الحق في أحد الخبرين فلا- يمكن العمل بهما و لا طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. و إذا كان التقدير تقدير التعارض فلا بد للعمل بأحدهما من مرجح، و القياس يصلح أن يكون مرجحا لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه... إلى أن قال: و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين بعض الميل، و الحق خلافه...».

\*\*\*\*\*

(١). عله لعدم الجبر و الوهن و الترجيح بالظن غير المعتبر بالخصوص، و حاصله: أن مناط هذه الأمور مفقود هنا، إذ المعيار فيها كون الظن سببا للدخول تحت أدله الحجية أو الخروج عنها، و بعد فرض النهي الخاصّ عن ظن مخصوص لا يصلح ذلك الظن للدخول تحتها.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الظن المعتبر قبل المنع عن الظن القياسي، و اسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول المراد به الحجة المعتبره، فإذا دلّ الخبر المعتبر على حكم مخالف للقياس أخذ به و لا يعتنى بالقياس أصلا لعدم اعتباره، هذا في عدم وهن الحجة بمخالفه القياس، و ضمير، «عنه» راجع إلى الظن القياسي.

(٣). خبر «أن الظن» و ضمير «خروجه» راجع إلى الموصول المراد به الحجة المعتبره، يعنى: لا يوجب الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن الحجية، غرضه: أن مخالفه القياس قبل المنع عنه كما لا- توهن الظن المعتبر و لا- تخرجه عن الحجية، كذلك بعد النهي عنه، فقولته: «بعد المنع» متعلق

ص: ١٤٣

و إذا كان (١) على وفق ما لولاه لما كان حجه لا- يوجب دخوله تحت دليل الحجيه. و هكذا (٢) لا- يوجب ترجيح أحد المتعارضين، و ذلك (٣) لدلاله دليل المنع على إغائه (٤) الشارع

ب «لا يوجب»، فكأنه قال: ان الظن القياسى إذا كان على خلاف الظن الذى لو لا القياس لكان حجه لا يوجب هذا الظن القياسى بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجيه.

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «إذا كان» و الضمير المستتر فيه و البارز فى «لولاه» راجعان إلى الظن القياسى، و المراد بالموصول ما لا يكون بنفسه حجه، و قوله: «لا يوجب» خبر «ان الظن القياسى» و فاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «كون الظن القياسى على وفق ما ليس بنفسه حجه» المستفاد من سياق العبارة، و ضمير «دخوله» راجع إلى الموصول فى «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجه، يعنى: أن موافقه الظن القياسى لما ليس بنفسه حجه لا توجب دخول هذا الشئ الذى وافقه الظن القياسى تحت دليل الاعتبار... إلخ.

(٢). يعنى: أن الظن القياسى كما لا يكون جابرا و موهنا كذلك لا يكون مرجحا.

(٣). تعليل لعدم الترجيح و الوهن و الجبر بالقياس، و حاصله كما تقدم فى كلام الشيخ: أن دليل المنع يدل على إلغاء الشارع للظن القياسى رأسا، و عدم جواز استعماله فى الشرعيات، و من المعلوم أن الجبر أو الوهن أو الترجيح مما يصدق عليه الاستعمال، فلا يجوز.

(٤). الضمير المضاف إليه راجع إلى الظن القياسى، و هو مفعول المصدر المضاف، و «الشارع» فاعله، و هذه الجملة مثل قول الشاعر: «ألا ان ظلم نفسه المرء بين» برفع «المرء» على أنه فاعل الظلم، و الأولى سوق العبارة هكذا

ص: ١٤٤

رأساً، و عدم (١) جواز استعماله فى الشرعيات قطعاً، و دخله (٢) فى واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً (٣).

«على إلغاء الشارع إياه» و ذلك لأن إضافة المصدر إلى مفعوله و تكميل عمله بالمرفوع - كما فى المتن - قليل، بل ربما قيل باختصاصه بالشعر كالمصرع المذكور.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إلغائه» و مفسر له.

(٢). مبتدأ خبره «نحو استعمال» و ضميراً «دخله، له» راجعان إلى الظن القياسى، و ضميراً «منها، فيها» راجعان إلى الجبر و الوهن و الترجيح.

(٣). كى تعلم أن الاعتناء بالظن القياسى ممنوع شرعاً مطلقاً كما تقدم فى عبارة شيخنا الأعظم (قده) من استقرار سيره الإماميه على هجره حتى فى باب الترجيح، فليس القياس غير المعتمد بدليل خاص كالظن غير المعتمد بدليل عام، إذ يمكن الجبر أو أحد أخويه به فى بعض الموارد، بخلاف القياس، فانه لا يمكن فيه شىء من ذلك أصلاً كما تقدم تفصيله.

ص: ١٤٥

و هى التى ينتهى إليها المجتهد بعد

الأصول العمليه

\*\*\*\*\*

(١) الأصل العملى فى مصطلح الأصولى - و هو الجارى فى الشبهات الحكميه مطلقا يعنى: سواء كانت وجوبيه أم تحريميه، و سواء نشأت الشبهه من فقد النص أم إجماله أم تعارض النصين، أو الجارى فى خصوص ما لم يكن الشك ناشئا من تعارض الدليلين - عبارته عن حكم مجعول للشك بحيث لو حظ الشك موضوعا له، و يقابله الدليل، فانه حكم مجعول للواقع فى مورد الشك، فلم يؤخذ عدم العلم - فى موارد الأدله - موضوعا للحكم الواقعى، و انما هو ظرف لجعل الحجيه للأمارات غير العلميه من جهه أنه لا معنى للتعبد بالواقع حال العلم به.

و ان شئت فقل: المجعول فى الأصول العمليه حكم على الشك، و فى الأدله حكم على الواقع حال سترته مع جعل الأماره دليلا عليه.



\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن رتبة الأصول العملى متأخره عن الدليل، فلا- تصل النوبه إليه إلا- بعد اليأس عنه، لتوقف وجود موضوع الأصل العملى - و هو الشك فى الواقع - على عدم الدليل عليه، فمعه لا موضوع للأصل و لو تعبدا.

ثم ان توصيف الأصول العمليه بما أفاده انما هو لإدراجها فى المسائل الأصوليه و إخراج القواعد الفقهيه كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» عنها.

أما الأول، فلان الأصول العمليه لا تقع فى طريق الاستنباط، لعدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليها حتى تكون من المسائل الأصوليه التى هى كبريات القياسات المنتجه - بعد ضمّ صغريات إليها - لأحكام كليه فرعيه، إذ ليست الأصول العمليه إلا وظائف للجاهل بالحكم الشرعى الواقعى بعد اليأس عن الظفر بدليل عليه من دون أن تقع فى طريق الاستنباط ليستنتج منها حكم كلى فرعى، فلا بد من تعميم القواعد الأصوليه لما ينتهى إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم و عدم الظفر به حتى تندرج الأصول العمليه فى المسائل الأصوليه.

(-). فيترتب على هذه الأصول العلم بالحكم الظاهرى عند القائل به، و على القواعد الممهده للاستنباط العلم بالحكم الواقعى أو ما هو بمنزله على اختلاف الأقوال فى حجيه الأمارات، و لا- يلزم إشكال تعدد علم الأصول من ترتب هذين الغرضين على مسائله، و ذلك لوحده الغرض المترتب على جميعها حيث انه ليس الا المنجزيه أو المعذريه عقلا أو شرعا الموجه للأمن من العقوبه الذى يهتم لتحصيله العقل، فلا ينثلم ما قيل من: أن تمايز العلوم تمايز الأغراض باختلاف ما يترتب على القواعد الممهده و على الأصول العمليه.

مما (١) دل ( ما دل ) عليه حكم العقل أو عموم النقل، و المهم منها أربعة (٢)، فان مثل (٣)قاعده الطهاره فيما اشتهبه طهارته بالشبهه

و أما الثانى، فلأنه لا ينتهى الفقيه بعد الفحص عن الدليل على الحكم إلى القواعد الفقيهيه، لعدم ترتبها على مشكوك الحكم كما هو شأن الأصول العمليه بل هى أحكام كليه يرجع إليها المجتهد ابتداء.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لقوله: «التي ينتهى إليها... إلخ» و المراد بالموصول الوظائف المدلول عليها بسوق الكلام، يعنى: من الوظائف التي دلّ عليها حكم العقل كالبراءه العقلية المستنده إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، أو دلّ عليها عموم النقل كالبراءه الشرعيه المستنده إلى مثل حديث الرفع.

و الأولى سوق العبارة هكذا: «و هى التي ينتهى إليها... عن الظفر بدليل من الوظائف التي يدل عليها حكم العقل أو عموم النقل» لثلا يتوهم أنه بيان لقوله:

«بدليل».

و كيف كان فغرضه (قده) من قوله: «حكم العقل أو عموم النقل» الإشارة إلى انقسام الأصول إلى العقلية و الشرعية.

(٢). و هى الاستصحاب و التخيير و البراءه و الاشتغال، و قد عبّر عنه المصنف كغيره بالاحتياط كما سيأتى تسميه للملزم باسم لازمه، و المقصود واحد. و أما غيرها من «أصالة العدم» و «أصالة عدم الدليل دليل العدم» و «أصالة الحليه» و «أصالة الحظر» فقد قيل باندرج الأولى فى الاستصحاب، و الثالثه فى البراءه، و الأخيرين فى الأمارات. لكنه لا يخلو من إشكال، و التفصيل لا يسعه المقام.

(٣). غرضه الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعده الطهاره مع أنها فى الشبهات الحكيمه من الأصول العمليه، و حاصل ما أفاده فى الاعتذار يرجع إلى وجهين:

الأول: أن حجيتها لا تحتاج إلى النقض و الإبرام، بل هى ثابتة عند الكل

ص: ١٤٨

الحكميه (١) و ان كان مما ينتهى (٢) إليها فيما لا حجه على طهارته و لا على نجاسته، الا أن البحث (٣) عنها ليس بمهم، حيث انها «-» ثابته بلا- كلام من د-----فيها و لا- كلام، فلا حجه إلى البحث عنها، بخلاف الأربعة المزبوره، فانها محل البحث و تحتاج إلى النقض و الإبرام.

الثانى: أن قاعده الطهاره مختصه ببعض أبواب الفقه - أعنى باب الطهاره و النجاسه - بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فانها عامه لجميع أبواب الفقه.

\*\*\*\*\*

(١). و أما أصاله الطهاره الجاربه فى الشبهات الموضوعيه، فهى مما لا ينتهى إليها المجتهد، للعلم بالحكم الكلى، فيجوز للمقلد إجراؤها أيضا، كالكشك فى طهاره الماء الموجود فى هذا الإناء مع عدم العلم بحالته السابقه، فانه يحكم المقلد بطهارته أيضا، و يرتب آثارها عليه.

(٢). يعنى: المجتهد، و ضمير «إليها» راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الأصول و القواعد.

(٣). هذا أول الوجهين المتقدم بقولنا: الأول: أنه لا إشكال... إلخ.

=====

(-). أو أنها قاعده فى الشبهات الموضوعيه، حيث ان الطهاره و النجاسه ليستا من الأحكام الشرعيه، و انما هما من الموضوعات الخارجيه التى كشف عنها الشارع، و عليه فلا تجرى فى الشبهات الحكميه حتى يبحث عنها فى علم الأصول. لكن فيه ما أفاده المصنف (قده) فى تعليقه على المتن، فلاحظ.

أو أنها ترجع إلى أصاله البراءه كما عن شيخنا الأعظم (قده). لكن أورد عليه بأنها تجرى لإحراز الشرط. مثل طهاره ماء الوضوء و طهاره لباس المصلى.

و حاصل هذا الإشكال: أن البراءه أصل ناف لا مثبت، و الشرط أمر وجودى فلا يحرز بهذا الأصل النافى، فجريانه لإحراز الشرط كاشف عن مغايرته لقاعده

ص: ١٤٩

=====

الطهاره، و عدم رجوع هذه القاعده إلى البراءة حتى يجوز إهمالها اعتمادا عليها.

أقول: لعل نظر من قال بذلك إلى كون الطهاره جواز تكليفيا أو منتزعه عنه، فطهاره الماء مثلا هي جواز استعماله، و نجاسته عدم جوازه، فان كان الأمر كذلك، فلما حكى عن الشيخ وجه. لكن فيه: - مع أنه خلاف مختاره (قده) في تشريع الطهاره - عدم كفايه مجرد جواز الاستعمال فيما أخذت الطهاره شرطا لصحته كطهاره ماء الوضوء و بدن المصلى و لباسه، إذ لا إشكال في جواز استعمال الماء المتنجس في نفسه تكليفا مع عدم حصول الغرض و هو ارتفاع الحدث و الخبث به، فرجوع قاعده الطهاره إلى أصاله البراءة غير ظاهر.

فلعل وجه إهمالهم لقاعده الطهاره الجاربه في الشبهات الحكميه في علم الأصول هو: أن النجاسات معدوده محصوره، فالشك في نجاسته غيرها ان كان في نجاسته الذاتيه أمكن إثبات طهارته بالإطلاق و لو مقاميا، حيث ان حصر النجاسات الذاتيه في عدد معين و عدم بيان غيره دليل على انحصار النجاسات فيه، و طهاره غيره. و ان كان الشك في نجاسته العرضيه كالشك في انفعال الماء القليل بملاقاته للنجس، أو نجاسته العصير العنبي المغلى، أو نحو ذلك، فالمرجع فيها مع عدم الدليل هو استصحاب الطهاره لا قاعدتها.

و بالجملة: فقاعده الطهاره لا تجرى في الشبهه الحكميه مطلقا سواء كان الشك في النجاسته الذاتيه أم العرضيه، فلا وجه لذكرها في علم الأصول.

نعم بناء على عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه تجرى قاعده الطهاره في الموارد المذكوره و غيرها، فتدبر.

ثم ان المصنف (قده) لم يتعرض فى المتن لضبط مجارى الأصول الأربعة و تنقيحها. و قد ضبطها فى حاشيه الرسائل، و رأينا أن إهماله فى هذا الشرح غير مناسب، فقد تعرضنا هنا لما اختاره فى الحاشيه، و حيث انه (قده) ذكره هناك فى ذيل شرح عبارات الشيخ الأ-عظم (قده) فلا- بد أوّلا من نقل عبارات الرسائل ثم التعرض لكلمات المصنف، و للشيخ فى ضبط مجارى الأصول عبارات ثلاث:

أما العبارة الأولى فهى: «لأن الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، و على الثانى فاما أن يمكن الاحتياط أم لا، و على الأول فاما أن يكون الشك فى التكليف أو فى المكلف به، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثانى مجرى التخيير و الثالث مجرى أصاله البراءه، و الرابع مجرى قاعده الاحتياط».

و المستفاد منه: أن مجرى التخيير هو الشك الذى لا يمكن فيه الاحتياط سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، لأن قوله: «أم لا» بعد قوله: «فاما أن يمكن فيه الاحتياط» يكون ظاهرا فى أن الشك غير الملحوظ معه الحاله السابقه ان لم يمكن فيه الاحتياط مجرى التخيير، سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، بل و ان كان التكليف معلوما، لأن انقسام الشك إلى كونه فى التكليف و المكلف به انما هو بعد بيان مجرى التخيير، فلا يلاحظ فى مجرى التخيير اعتبار كون الشك فى التكليف أو المكلف به، فتجرى قاعده التخيير فيما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقا سواء كان الشك فى نفس التكليف كما إذا دار حكم شىء بين الوجوب الحرمة و الإباحه، أم فى المكلف به مع العلم بالتكليف، كدوران الأمر بين المحذورين، فضابط قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط من دون لحاظ كون الشك فى التكليف أو المكلف به، فلا يعتبر فيه إلا قيد

-----  
=====

واحد و هو عدم إمكان الاحتياط.

و أما مجرى أصاله البراءه فهو الشك فى التكليف مع إمكان الاحتياط فيه، فيعتبر فى مجرى البراءه قيدان أحدهما إمكان الاحتياط، و الآخر كون الشك فى نفس التكليف.

و أما مجرى قاعده الاحتياط فيعتبر فيه أيضا قيدان: أحدهما إمكان الاحتياط و الآخر كون الشك فى المكلف به، كدوران متعلق الوجوب مثلا- بين صلاتى الظهر و الجمعة، أو دوران الحكم الإلزامى بين وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال و بين حرمه غيره كشرب التن، فان الاحتياط فى هاتين الصورتين ممكن فيجب.

و أما العبارة الثانيه المذكوره فى حاشيه الصفحه الأولى من مباحث القطع فهى هذه: «و بعبارة أخرى: الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أولا، فالأول مجرى الاستصحاب، و الثانى اما أن يكون الشك فيه فى التكليف أولا، فالأول مجرى أصاله البراءه، و الثانى اما أن يمكن الاحتياط فيه أو لا، فالأول مجرى قاعده الاحتياط، و الثانى مجرى قاعده التخيير» و المستفاد من هذه العبارة التى نسبها غير واحد إلى بعض أعظم تلامذه الشيخ (قدهما) هو: أنه لا- يعتبر فى مجرى البراءه الا- كون الشك فى نفس التكليف، و أما إمكان الاحتياط فلم يثبت اعتباره فيه، فالمعتبر فى مجرى البراءه على ما يظهر من هذه العبارة قيد واحد و هو الشك فى التكليف، بخلاف العبارة الأولى، لظهورها فى اعتبار قيدين فى مجرى البراءه أحدهما كون الشك فى التكليف، و الآخر إمكان الاحتياط فيه.

-----  
=====

فعلى هذا يكون دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه مجرى البراءه، لكون الشك فيه فى نفس التكليف مع عدم إمكان الاحتياط فيه، و مجرى قاعده التخيير أيضا بناء على ظاهر العبارة الأولى من كون مجراها عدم إمكان الاحتياط فيه سواء كان الشك فى نفس التكليف كهذا المثال أم فى المكلف به كدوران الأمر بين المحذورين.

و أما مجرى قاعده الاحتياط فهو أن لا يكون الشك فى التكليف و أن يمكن فيه الاحتياط، فيعتبر فيه قيدان: أحدهما عدمى و هو عدم كون الشك فى التكليف، و الآخر وجودى و هو إمكان الاحتياط، كالعلم بوجوب أحد شيئين كصلاتي الظهر و الجمعه، لإمكان الاحتياط بفعل كليهما، و عدم كون الشك فى نفس التكليف.

و أما مجرى قاعده التخيير، فهو: أن لا يكون الشك فى التكليف و أن لا يمكن فيه الاحتياط، فالشك فى وجوب شىء أو حرمة أو إباحته مجرى قاعده التخيير بناء على العبارة الأولى، لعدم إمكان الاحتياط فيه، إذ لم يعتبر فى مجراها الا عدم إمكان الاحتياط، و لم يعتبر فيه الشك فى التكليف، و مجرى أصاله البراءه بناء على هذه العبارة، لكون الشك فيه فى التكليف، و لم يعتبر فى مجراها الا هذا.

و أما العبارة الثالثه المذكوره فى أوائل البراءه فهى: «و الثانى - أى الشك غير الملحوظ معه الحاله السابقه - اما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا، و الثانى هو مورد التخيير، و الأول اما أن يدل دليل عقلى أو نقلى على ثبوت العقاب بمخالفه الواقع المجهول، و اما أن لا يدل، و الأول مورد الاحتياط، و الثانى مورد البراءه» و ظاهره: أن مجرى قاعده التخيير هو عدم إمكان الاحتياط سواء كان الشك فى التكليف أم المكلف به، فالمعتبر فيه قيد واحد و هو عدم

إمكان الاحتياط، فدوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، و كذا دورانه بين الوجوب و الحرمة مجرى قاعده التخيير بناء على هذه العبارة و العبارة الأولى المذكوره فى المتن، و يكون المثال الأول من مجارى البراءه بناء على العبارة الثانيه المذكوره فى الهامش، لكونه شكاً فى نفس التكليف، إذ المفروض دورانه بين الوجوب و الحرمة و الإباحه.

هذا توضيح العبارات الثلاث المذكوره فى الرسائل لضبط مجارى الأصول و قد أورد المصنف (قده) على جميعها فى حاشيه الرسائل بوجه بعضها مشترك بين العبارتين الأوليين المذكورتين فى أول الكتاب، و بعضها مشترك بين العبارة الأولى و ما ذكره فى أول البراءه، و بعضها مختص بالعبارة الأخرى المذكوره فى أول القطع.

أما المشترك بين العبارتين الأوليين فهو النقض بما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة آخر كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شرب التتن، حيث ان مقتضى هاتين العبارتين أن يكون مثل هذا المثال مجرى البراءه، لكونه شكاً فى التكليف و هو النوع، إذ لو أريد بالتكليف أعم منه و من الجنس لم يكن من الشك فى التكليف، فورود هذا النقض مبنى على إرادته النوع من التكليف مع إمكان الاحتياط، الا أن مختاره فيه الاحتياط.

و أما المشترك بين العبارة الأولى و بين ما ذكره فى أول البراءه فهو انتقاض مجرى كل من التخيير و البراءه بالآخر فى دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه، إذ لا يمكن فيه الاحتياط، فمقتضى هاتين العبارتين هو التخيير، مع أنه (قده) اختار فيه البراءه.



-----  
=====

و أما المختص بالعبارة الأخرى المذكورة فى أول القطع فهو انتقاض مجرى البراءة و التخيير بالآخر فى صورته دوران حكم شىء بين الوجوب و الحرمة، حيث ان مقتضى إطلاق تلك العبارة جريان البراءة فى هذه الصورة لكونها من موارد الشك فى الحكم، و المفروض عدم تقييد مجرى البراءة فى العبارة الأخرى بإمكان الاحتياط فيه، فلا بد من جريان البراءة فى هذه الصورة مع أنه (قده) اختار فيها التخيير و جعلها مجرى لهذا الأصل.

أقول: تنقيح المقام منوط ببيان أمور: الأول: أن المراد بالتكليف الذى ذكره الشيخ فى مجارى الأصول هل هو خصوص النوع أم أعم منه و من الجنس؟ الإنصاف أن كلماته (قده) فى ذلك مضطربة، ففى مباحث العلم الإجمالى من رساله القطع اختار الأعميه، حيث قال: «و ان كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردد بين خطابين... فى المخالفه القطعيه حينئذ وجوه... الثانى عدم الجواز مطلقا... الرابع الفرق بين كون الحكم المشتبه فى موضوعين واحدا بالنوع كوجوب أحد الشيتين و بين اختلافه كوجوب الشىء و حرمة آخر... و الأقوى من هذه الوجوه هو الوجه الثانى» و فى مبحث البراءة اختار كون التكليف خصوص الوجوب أو الحرمة، حيث قال فى مقام تقسيم الشك إلى ما يلاحظ فيه الحاله السابقه و ما لا تلاحظ فيه: «لأن الشك اما فى نفس التكليف و هو النوع الخاص من الإلزام و ان علم جنسه كالتكليف المردد بين الوجوب و التحريم» و قال فى أول الاشتغال: «الموضع الثانى فى الشك فى المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتبه الحرام أو الواجب» و قال فى المسأله الأولى من مسائل المطلب الثالث الذى عقده لمباحث ما دار أمره

بين الوجوب و الحرمة: «و ليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعى الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد حتى يقال ان التكليف فى المقام معلوم إجمالاً».

لكن هذا الكلام لا ينافى ما أفاده من منجزيه العلم بالجنس كالعلم بوجوب شىء أو حرمة غيره فى مباحث العلم الإجمالى، لأن مقصوده هنا نفى تنجيز العلم بالجنس فى دوران الأمر بين المحذورين، لعدم قدره على الاحتياط و لذا قال: «حتى يقال ان التكليف فى المقام معلوم» أى فيما دار أمره بين المحذورين، بخلاف العلم بالجنس فى مباحث العلم الإجمالى، ضروره إمكان الاحتياط بترك شرب التتن و قراءه الدعاء عند رؤيه الهلال إذا علم بوجوبه أو حرمة شرب التتن. الا أن المنافاه بين سائر عباراته باقيه على حالها، ضروره أنه (قده) صرح فى أول البراءه و الاشتغال بأن المراد بالتكليف هو النوع الخاص من الإلزام و ان علم جنسه، و فى مباحث العلم الإجمالى صرح بعدم الفرق بين كون الحكم المشتبه و فى مباحث العلم الإجمالى صرح بعدم الفراغ بين كون الحكم المشتبه واحداً بالنوع و بين كونه مختلفاً كذلك كوجوب شىء و حرمة آخر، و ليس الجامع بين النوعين إلا الجنس و هو الإلزام، فأطلق الحكم على الجنس.

وجه المنافاه: أن الجنس ان لم يكن تكليفاً فكيف يكون العلم به منجزاً و لو مع إمكان الاحتياط كوجوب شىء و حرمة شىء آخر، ضروره أن مجرد إمكانه لا يوجب صيروره غير الحكم حكماً حتى يتنجز بالعلم و يحكم العقل بعدم قبح المؤاخذه على مخالفته كما لا يخفى.

الأمر الثانى: أن النقوض التى أوردتها المصنف على التحديدات الثلاثه

-----  
=====

لمجارى الأصول فى كلمات الشيخ مبتنيه على اختصاص التكليف بالنوع الخاص من الإلزام و عدم شموله للجنس كما صرح به المصنف (قده) فى آخر كلامه.

نعم لا يبتنى على هذا الاختصاص اشكاله على العبارة الأولى من مباحث القطع و عبارته فى أول البراءة بانتقاض كل من مجرى البراءة و التخيير بالآخر بما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة و إباحته، فان مقتضى هاتين العبارتين جريان التخيير فيه، مع أن مختار الشيخ فيه البراءة.

وجه عدم الابتناء: أنه فى كلتا العبارتين جعل ضابط جريان التخيير عدم إمكان الاحتياط سواء علم بجنس التكليف و نوعه أم لا، فالحكم مطلقاً مجهول فى هذا المثال و لا يمكن فيه الاحتياط، فلا بد أن تجرى فيه قاعده التخيير مع أنه (قده) اختار فيه البراءة.

و بالجمله: فالإشكالات التى أوردها المصنف فى حاشيه الرسائل على مجارى الأصول الثلاثة مبتنيه على كون التكليف النوع الخاص من الإلزام إلا اشكاله على العبارة الأولى من عبارتى الشيخ فى مباحث القطع، فانه لا يبتنى على ذلك فتدبر.

الأمر الثالث: لا- يخفى أن الأحكام التكليفية منحصره فى خمسة: الوجوب و الحرمة و الكراهة و الاستحباب و الإباحة، و قد اختلفوا فى بساطتها و تركيبها، و على التقديرين لا- قائل بكونها أكثر من خمسة، فلم نعر على من يقول بأن نفس الإلزام أيضاً حكم شرعى مجعول فى قبال الأحكام الخمسة.

ان قلت: ان التزامهم بوجوب الاحتياط فى مثل العلم إجمالاً بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شرب التتن يكشف عن كون الإلزام تكليفاً،

و إلا لم يكن العلم به منجزا له و موجبا للاحتياط.

قلت: لزوم الاحتياط فى مثل ذلك لا يكشف الا عن منجزيه العلم الإجمالى بالإلزام الخاص الذى هو التكليف، لا مطلق الإلزام المشترك بين الوجوب و الحرمة. و بعبارة أخرى: الحكم الخاص المعلوم إجمالا- مردد بين حكيمين كالموضوع المشتبه بين شيئين. ففى المثال المزبور يكون تنجيز العلم بالإلزام المتعلق بالدعاء أو شرب التتن لأجل العلم الإجمالى بنوع مردد بين نوعين، لا لأجل العلم بالجنس، بل العلم به ملزوم للعلم الإجمالى بالنوع الذى هو المنجز.

و الحاصل: أن الإلزام بنفسه لا يكون من الأحكام الخمسة أصلا. و عليه فالحق فى ضبط مجارى الأصول أن يقال: «الشك ان لو حظ فيه الحالة السابقة فهو مجرى الاستصحاب، و الا فان كان الشك فى نفس التكليف فهو مجرى البراءة و ان كان الشك فى متعلقه مع العلم و لو إجمالا- بنفس التكليف فهو مجرى البراءة و ان كان الشك فى متعلقه مع العلم و لو إجمالا بنفس التكليف فان أمكن فيه الاحتياط فهو مجرى قاعده الاحتياط، و ان لم يمكن فيه ذلك فهو مجرى قاعده التخيير» و عليه فالملحوظ فى أصالة البراءة أمر واحد و هو الشك فى التكليف، و لا- ينتقض بعض المجارى بالآخر، ففى دوران الأمر بين وجوب شىء و حرمة و إباحته يجرى البراءة، لكون الشك فيه فى نفس الحكم، و فى دورانه بين وجوب شىء و حرمة آخر يجرى الاحتياط، لكون الشك فى المكلف به مع العلم الإجمالى بنوع التكليف و إمكان الاحتياط فيه. و كذا فى العلم الإجمالى بوجوب أحد شيئين كصلاتى الجمعة و الظهر، للعلم بالتكليف، و دوران المكلف به بين شيئين. و فى دورانه بين وجوب شىء و حرمة يجرى التخيير، لعدم إمكان الاحتياط فيه مع العلم الإجمالى بنوع التكليف.

ثم ان المقصود من تحديد المجارى بما ذكرناه انما هو بيان حكم الشك فى نفسه و بعنوانه، فالبراءه حكم للشك فى التكليف مع الغض عن قيام حجه على الاحتياط مثلا كما هو مختار المحدثين فى بعض الشبهات، فلا حاجه إلى تقييد مجرى البراءه بما إذا لم تنهض حجه على المؤاخذه على التكليف المجهول، بل قد تقدم فى الجزء السابق من هذا الشرح قرب دعوى كون أدله البراءه النقليه إرشادا إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا-بيان، و أدله الاحتياط على فرض تماميتها بيان، و معه لا يبقى موضوع لأصل البراءه، فاعتبار عدم نهوض حجه على الاحتياط يكون من قبيل الشرط المحقق للموضوع، إذ مع نهوضها عليه ينتفى الشك الذى هو موضوع البراءه، فتدبر.

و كيف كان فقد ضبط المصنف (قده) مجارى الأصول فى حاشيته على الرسائل بما لفظه: «ان الشك اما أن يلاحظ فيه الحاله السابقه أم لا، و الأول مجرى الاستصحاب، و على الثانى اما أنه مما يمكن فيه الاحتياط و ان لم يكن الشك فى أصل الإلزام، بل كان الإلزام فى الجمله معلوما، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة شىء آخر، أو دار الوجوب أو الحرمة بين شيئين، حيث انه يمكن الاحتياط فيهما، أو كان الشك فيه و ان لم يمكن فيه الاحتياط أم لا، الثانى مجرى التخيير، و على الأول اما أن يكون فى البين حجه ناهضه على التكليف عقلا أو نقلا أم لا، الأول مجرى الاحتياط و الثانى مجرى البراءه» و مقتضاه كون ما لا يمكن فيه الاحتياط مطلقا سواء علم التكليف أم لا مجرى التخيير، مع أن الشك فى التكليف ليس الا مجرى البراءه، و التخيير و البراءه و ان لم يتميزا عملا، الا أنهما متميزان ملاكا، إذ ملاك التخيير كما صرح به المصنف (قده) هو قبح الترجيح بلا مرجح، و ملاك البراءه قبح العقاب بلا بيان.

و الاستصحاب، فانها محل الخلاف (Z) بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مثونه حجه و برهان، هذا. مع جريانها (1) في كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعده ببعضها، فافهم (2).

\*\*\*\*\*

(1). أى: الأصول الأربعه، و هذا هو الوجه الثانى، و قد عرفت توضيحه.

(2). لعله إشاره إلى عدم صلاحية الوجه الثانى للاعتذار، لأن الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوّغ الإهمال، و إلا لزم خروج جملة من المسائل الأصوليه عن علم الأصول، لعدم اطرادها في جميع أبواب الفقه. كالبحث عن دلاله النهى عن العباده على الفساد، حيث انه يختص بالعبادات و لا يجرى في سائر أبواب الفقه، هذا.

بل الوجه الأول أيضا لا يصلح للاعتذار، لأن مجرد اتفقيه مسأله من مسائل علم بل ضرورتها لا يسوّغ إهمالها و عدم ذكرها في مسائل ذلك العلم، بل لا بد من بيان جميع مسائله الخلافيه و الوفاقيه، ألا ترى أن الفلاسفه تعرضوا لكثير من المسائل البديهييه كبطلان الدور و استحاله اجتماع النقيضين و نحوهما، و كذا بعض مسائل جملة من العلوم فلاحظ.

(Z). لا يقال: ان قاعده الطهاره مطلقا تكون قاعده في الشبهه الموضوعيه فان الطهاره و النجاسه من الموضوعات الخارجيه التى يكشف عنها الشرع.

فانه يقال: أولا نمنع ذلك، بل انهما من الأحكام الوضعيه الشرعيه، و لذا اختلفا في الشرع بحسب المصالح الموجهه لشرعهما، كما لا يخفى. و ثانيا: انهما لو كانتا كذلك فالشبهه فيهما فيما كان الاشتباه لعدم الدليل على إحداهما كانت حكميه، فانه لا مرجع لرفعها إلا الشارع، و ما كانت كذلك ليست الا حكميه.

ص: ١٦٠

لو شك (١) «-» في وجوب شىء (Z) أو حرمة

\*\*\*\*\*

(١) المراد بالشك في الوجوب الشك فيه مع العلم بعدم حرمة كالدعاء عند رؤيه الهلال، كما أن المراد بالشك في الحرمة الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه كشرب التتن، و أما مع العلم إجمالاً بالوجوب أو الحرمة فيكون من دوران الأمر بين المحذورين، و سيأتى البحث عنه.

=====

(-). المراد بالشك المأخوذ موضوعاً في الأصول العمليه خلاف الحجج من العلم و العلمى، لا خصوص المتساوى طرفاه، فكان أبدال الشك بالاحتمال أولى، لأنه أشمل منه، و ان كان إطلاق الشك على خلاف العلم الشامل للظن غير المعبر و الاحتمال المتساوى طرفاه شائعاً أيضاً.

(Z). لا يخفى أن جمع الوجوب و الحرمة في فصل و عدم عقد فصل لكل منهما على حده، و كذا جمع فقد النص و إجماله في عنوان عدم الحجج انما هو لأجل عدم الحاجه إلى ذلك بعد الاتحاد فيما هو الملاك و ما هو العمده

و لا- يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) عقد لكل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه مسائل ثلاث: الأولى: لما إذا كان منشأ الشك فيهما فقدان النص. الثانيه:

لما إذا كان منشؤه تعارض النصين. الثالثه: لما إذا كان منشؤه إجمال الدليل، و أضاف لكل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه مسأله لحكم الشك فى الموضوع الخارجى. هذا و لكن المصنف طوى البحث عن الكل فى فصل واحد، و هذا أنسب، لما ذكره فى حاشيته على المتن من وحده مناط البحث فى الجميع فان المناط فى الكل هو الشك فى الحكم، و الاختلاف فى منشئه لا يصحح عقد مطالب متعدده، بل يكفيها عقد بحث واحد كما لا يخفى.

ثم ان المصنف لم يتعرض لجريان أصاله البراءه و عدمه فيما عدا الوجوب و الحرمة من الاستحباب و الإباحه و الكراهه، و لعله لما تبه عليه الشيخ الأعظم (قده) فى الموضوع الأول و هو الشك فى النوع الخاص من التكليف أعنى الإلزام مع العلم بجنسه بقوله: «و هذا مبنى على اختصاص التكليف بالإلزام و اختصاص الخلاف فى البراءه و الاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حالهما من الواجب و الحرام، فلا حجه إلى تعميم العنوان».

\*\*\*\*\*

(١). أى: على شىء من الوجوب أو الحرمة.

من الدليل على المهم. و اختصاص بعض شقوق المسأله بدليل أو بقول لا يوجب تخصيصه بعنوان على حده. و أما ما تعارض فيه النصان فهو خارج عن موارد الأصول العمليه المقرره للشاك على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنه داخل فيما لا حجه فيه بناء على سقوط النصين عن الحجيه، و أما الشبهه الموضوعيه، فلا- مساس لها بالمسائل الأصوليه، بل فقهيه، فلا وجه لبيان حكمها فى الأصول الاستطرادا، فلا تغفل.



الأول (١) و فعل الثانى، و كان (٢) مأمونا من عقوبه مخالفته (٣) كان (٤) عدم نهوض الحجه لأجل فقدان النص (٥) أو إجماله و احتمال الكراهه (٦) أو الاستحباب (٧)، أو تعارضه (٨) فيما لم يثبت بينهما (٩) ترجيح بناء (١٠) على التوقف فى مسأله تعارض النصين

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما شك فى وجوبه، و المراد بفعل الثانى فعل ما شك فى حرمة.

(٢). معطوف على «جاز» و هو بمنزله التفريع على الجواز العقلى و الشرعى.

(٣). أى: مخالفه الشىء المشكوك الوجوب أو الحرمة.

(٤). أى: سواء كان عدم نهوض... إلخ.

(٥). المراد به مطلق الدليل لا خصوص الروايه.

(٦). بيان لإجمال النص، و هذا يكون فى صورته الشك فى الحرمة، كما إذا قال «لا تشرب التتن» مثلا، و احتمال إرادته الكراهه من النهى.

(٧). و هذا يكون فى صورته الشك فى الوجوب، كما إذا قال: «اغتسل للجمعه» و احتمال إرادته الاستحباب من الأمر.

(٨). أى: تعارض النص مع نص آخر.

(٩). يعنى: بين النصين المتعارضين، إذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح، لأدله الترجيح الظاهره فى وجوب الترجيح. ثم ان التوقف و الرجوع إلى الأصل فى صورته التكافؤ هو القول الشاذ، و إلا فعلى المشهور من التخيير لا تصل النوبه إلى الأصل، لوجود الدليل و هو أحد المتعارضين.

(١٠). قيد ل «جاز» يعنى: أن الرجوع إلى الأصل فى تعارض النصين مبنى على التوقف فى مسأله التعارض، دون التخيير، إذ بناء على التخيير لا بد من الأخذ بأحد المتعارضين دون الرجوع إلى الأصل.

فيما لم يكن ترجيح في البين «-» و أما بناء على التخيير - كما هو المشهور - فلا مجال لأصالة البراءة و غيرها (١)، لمكان (٢) وجود الحجج المعتمده و هو أحد النصين فيها (٣) كما لا يخفى.

**و قد استدل على ذلك بالأدله الأربعة:**

**أما الكتاب فب آيات (٤)**

\*\*\*\*\*

(١). من الأصول الاخر كالأستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» و وجهه واضح، إذ الحجج على الواقع موجوده و ان كانت مردده بين شيئين.

(٣). أى: فى مسأله تعارض النصين.

الاستدلال بالكتاب على البراءة

(٤). منها: قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها) بإرادته الحكم الواقعى من الموصول و الاعلام من الإيتاء، قال فى الفصول: «فان الإتيان لا يصدق فى ما لا ينصب أماره عليه» يعنى: لا تكليف قبل البيان.

لكن لا- ظهور للآيه فى ذلك أصلا، إذ يحتمل فيها أيضا إرادته المال من الموصول و إرادته الدفع أو الإنفاق من نسبه التكليف إليه، و المعنى: «أنه سبحانه لا- يكلف نفسا إنفاق مال إلا ما أعطاها من المال» و هذا هو ظاهر الآيه بملاحظه صدرها و ذيلها: «لينفق ذو سعه من سعته و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها سيجعل الله بعد عسر يسرا» فتدل - بمقتضى سياق

=====

(-). الأولى أن يضاف إليه: «و لم نقل بالتخيير بينهما أو كان ترجيح و لم نقل بوجوبه» فمرجعيه أصالة البراءة فى تعارض النصين تختص بما إذا لم نقل بالتخيير فى المتكافئين و بوجوب العمل بالراجح إذا كان أحدهما ذا مزيه و رجحان.

ص: ١٦٤

الآية المتقدمه عليها الوارده فى حكم إنفاق الآباء على أزواجهم أيام الحمل و دفع الأجره على الرضاع - على أنه يجب على الوالد دفع أجره المثل إلى المرضعه، و من المعلوم أن هذا المدلول أجنبى بالمره عن البراءه.

و يحتمل أيضا إرادته فعل المكلف من الموصول و الإقذار من الإيتاء، و مفاد الآيه حيثئذ نفى التكليف بغير المقدور كما استظهره أمين الإسلام فى المجمع بقوله: «و فى هذا دلالة على أنه سبحانه لا يكلف أحدا ما لا يقدر عليه و ما لا يطيقه» و جعل شيخنا الأعظم هذا الاحتمال أظهر و أشمل. و مع تسليم عدم أظهريته و عدم ظهورها فى نفى التكليف بغير المقدور فمن المقطوع به أنها غير ظاهره فى الاحتمال الأول حتى تدل على البراءه.

و منها: قوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) بتقريب: أن إطاعه الحكم المجهول خارجه عن وسع المكلف فى نظر عامه الناس.

و أنت خبير بأن ظاهر الآيه نفى التكليف بغير المقدور، و من المعلوم أن هذا المضمون أجنبى عن البراءه، إذ ليس الاحتياط بترك ما يحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور، إذ لو كان منه لم يقع النزاع بين الاخبارى و الأصولى فى مسأله البراءه، لأن عدم صحه التكليف بغير المقدور من الأمور المسلمه بينهم.

و منها: قوله تعالى: (ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه) قال فى الأوثق: «و المعنى: ليهلك من ضلّ بعد قيام الحجه عليه فتكون حياه الكافر و بقاؤه هلاكا له، و يحيى من اهتدى بعد قيام الحجه عليه، فيكون بقاء

أظهرها (١) قوله تعالى: (و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا).

من بقى على الإيمان حياه له، و قوله: عن بينه أى بعد بيان و إعلام، و قضيه تخصيص الضلال و الاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب و الحرمة قبله» و قريب منه كلام الفصول.

و لكن دلالتها على المقصود مبتيه على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخرى و اليينه فى هذا الآيه بمعنى مطلق الطريق الكاشف عن الواقع، و يظهر بمراجعته بعض التفاسير أن المراد باليينه خصوص المعجزه الداله على صدق نبوه نبينا بما ظهر من انتصاره على المشركين فى غزوه بدر كما يشهد به صدر الآيه الشريفه «إذ أنتم بالعدوه الدنيا و هم بالعدوه القصى، و الركب أسفل منكم و لو تواعدتم لاختلتم فى الميعاد... إلخ» و أن المراد من التهلكه الموت أو القتل و من الحياه الإسلام أو معناها الظاهر.

و منها: قوله تعالى: (قل لا- أجد فيما أوحى إلى محرّما على طاعم يطعمه ) بتقريب: أن اليهود و المشركين حيث حرّموا على أنفسهم طائفه من الأنعام كالبحيره و السائبه و الحام و غيرها، فنزلت الآيه لتلقين النبى صلى الله عليه و آله طريق الرد عليهم، و أنه مع عدم وجود هذه المذكورات فى جملة المحرمات يكون تحريمها تشريعا و افتراء عليه سبحانه و تعالى، فما لم يرد نهى عن شىء فهو مباح و حلال. هذا.

و لكنك خير بأن عدم وجد انه صلى الله عليه و آله دليل على الإباحه الواقعيه، و هذا أجنبى عما نحن فيه من إثبات الإباحه الظاهريه لما جهل حكمه الواقعي.

و هذا الإشكال بعينه وارد على الاستدلال ب آيه (و ما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه و قد فصل لكم ما حرم عليكم ).

\*\*\*\*\*

(١). وجه الأظهرية هو: أن همّ الأصولى تحصيل ما يؤمنه من العقاب على

ص: ١٦٦

مخالفه التكليف المجهول، و من تبعات ارتكاب الشبهات، على ما تقتضيه الروايات الآمره بالوقوف عند الشبهه التي استدلت بها الأخباريون على وجوب الاحتياط فى الشبهات، و لا ريب فى ظهور هذه الآيه الشريفه فى نفي العذاب قبل تبليغ الأحكام، و هذا الظهور مفقود فى سائر الآيات كما عرفت. بل قد ظهر مما تقدم فى تلك الآيات: أن تعبير المصنف (قده) بقوله: «أظهرها» مسامحه إذ لا- ظهور لها فى البراءه حتى تكون هذه الآيه أظهر منها، و من أراد الوقوف عليها تفصيلا فليراجع حواشى الرسائل للآشتياني و الأوثق و المصنف.

و كيف كان فالاستدلال بالآيه الشريفه يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام و إيصالها إلى العباد، لأن الغرض من بعثه ذلك، فصح جعل بعثه كناية عن بيان الأحكام بذكر الملزوم و إرادته لازمه، نظير صحه جعل الأذان كناية عن دخول الوقت فى قول القائل: «إذا أذن المؤذن فصل» إذ لو لم يجعل بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام بأن كان المراد نفس الملزوم أعنى بعث الرسول لم تكن الآيه حجه على البراءه فى الشبهات الحكميه، لأن البعث حينئذ هو العله للتعذيب، و قد تحقق، فلا بد فيها من الاحتياط حذرا عن التعذيب الذى قد تحققت علته.

و بالجمله: فالاستدلال بالآيه الشريفه يتوقف على كون المراد ببعث الرسول تبليغ الأحكام و بيانها للعباد، لا مجرد بعثه بما هو بعث، و عليه فلو بعث رسول و لكن لم يبين حكما من الأحكام فلا تعذيب على مخالفته أصلا كما لو فرض أنه لم يبعث رسول أصلا.

و ما أفاده الشيخ (قده) فى تقريب الاستدلال بالآيه ناظر إلى هذا الأمر، قال (قده): «بناء أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، لأنه يكون به غالبا

كما فى قولك: لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت».

الثانى: أنه تبارك و تعالى لم يقل: «لم نعذب» أو «ما عذبنا أحدا إلا بعد بعث الرسول» و نحوهما مما يدل على الزمان و لا يدل على كون نفي التعذيب عادة و ديدنا له عز و جل حتى يحتمل الحكاية عن ذلك بالنسبة إلى الأمم السالفة و اختصاصه بهم، و لا- يشمل هذه الأمم المرحومه كى لا يصح لهم التمسك بالبراءة، و انما قال: «ما كنا» بصيغه الماضى من «كان» المنسلخ عن الزمان فى هذا المورد و مثله، كقوله تعالى: (و كان الله عليما حكيما) الدال على الثبوت و الاستمرار، فيدل هذا التعبير على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان و أن التعذيب قبله ينافى عدله و حكمته، و لذا جرت عليه سنته تعالى، فلا يختص بالأمم السالفة و لا بالعذاب الدنيوى.

و بالجملة: فليست الآية فى مقام الاخبار عن خصوص عدم نزول العذاب الدنيوى على الأمم السابقة قبل بعث الرسل إليهم حتى يكون مفادها أجنيا عن نفي العذاب الأخرى على التكليف الإلزامى المجهول بعد الفحص عنه و عدم الظفر بحجه عليه كما هو المقصود.

الثالث: ثبوت التلازم بين نفي فعلية التعذيب و بين نفي استحقاقه، إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازما أعم من نفي الاستحقاق و من ثبوته مع انتفاء فعليته منه و تفضلا على العباد لم تدل الآية على البراءة، لعدم دلالتها حينئذ على عدم الاستحقاق الذى هو مبنى البراءة. و عليه فلا- يؤمن فاعل محتمل التحريم و تارك محتمل الوجوب من العذاب الأخرى، إذ المفروض أن نفي فعلية التعذيب لا ينفى استحقاقه.

و فيه (١): أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجج يبعث الرسل لعله كان

و بالجمله: فصحه التمسك بالآيه الشريفه على البراءه مبنيه على دلالتها على عدم حسن العقاب على التكليف المجهوله ما لم تنهض عليها حجه و بيان.

الرابع: دلالة نفي التعذيب الدنيوي بالأولوية القطعية على نفي العذاب الأخرى، لانقطاع الأول و دوام الثاني.

إذا عرفت هذه الأمور، فيقال في تقريب الاستدلال: ما كان يحسن بنا العذاب على التكليف المجهوله قبل إبلاغها و إقامة الحجج عليها، و هذا هو المطلوب.

\*\*\*\*\*

(١). حاصله: المناقشه في دلالة الآيه الشريفه على البراءه بمنع ثالث الأمور المتقدمه و هو التلازم بين نفي الفعلية و نفي الاستحقاق، و قد سبقه في هذه المناقشه صاحب الفصول في أدله البراءه، حيث قال: «و يشكل بعد التسليم بأن نفي التعذيب لا يدل على نفي الوجوب و التحريم، لجواز الاستحقاق و العفو».

توضيح وجه المنع: أن نفي الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيها على نفيه كما كان ذلك مبني الاستدلال على البراءه، بل نفي الفعلية أعم من كونه لعدم الاستحقاق أو لتفضله تبارك و تعالى على عباده مع استحقاقهم للتعذيب، فلا يصح الاستدلال بالآيه الشريفه على البراءه، هذا.

و أما شيخنا الأعظم (قده) فقد ناقش في دلالة الآيه الشريفه على البراءه بمنع ثاني الأمور المتقدمه، و هو دلالتها على استقرار عادته تعالى على عدم التعذيب قبل البيان، حيث قال: «و فيه: أن ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فالمراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقيه» و محصله: أن المراد بالعذاب هو الدنيوي الواقع في الأمم السابقيه لا الأخرى المترتب على مخالفه التكليف المجهول كما هو المقصود في البراءه، فالآيه في مقام

منه منه تعالى عباده مع استحقاقهم لذلك (١) «-» .

الاحبار عن وقوع العذاب فى الأمم الماضيه، و أنه كان بعد إتمام الحجه عليهم ببعث الرسل، فقوله تعالى: (ما كنا) ليس منسلخا عن الزمان، فالآيه أجنبيه عن البراءه، فلا يصح الاستدلال بها عليها، هذا.

و الفرق بين المناقشتين: أن الشيخ (قده) ينكر انسلخ «كُنَّا» عن الزمان و يدعى دلالة الآيه على الاخبار عن فعل الله سبحانه بالأمر الماضيه، و المصنف (قده) ينكر دلالة نفى فعليه التعذيب على نفى الاستحقاق، و المفروض أن الاستدلال بالآيه مبنى على التلازم بين نفى الفعلية و نفى الاستحقاق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للعذاب، فلا يدل نفى الفعلية على نفى الاستحقاق حتى يصح الاستدلال بها على البراءه.

(-). فيه ما لا يخفى، لعدم جريان عادته تبارك و تعالى على عدم التعذيب مع الاستحقاق منه و تفضلا عليهم، ضروره أنه عزّ و جل قد يعفو عن المذنبين و قد يعذبهم، إذ ليس التعذيب مع الاستحقاق مخالفا للعدل و الحكمه، بل هو موافق لهما، فالملائم لاستقرار ديدنه جلّ و علا على نفى التعذيب هو عدم الاستحقاق، لا التفضل و المنه، فالآيه تدل على البراءه، لدلالته على عدم الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف قبل البيان، و لا تدل على نفى التعذيب الفعلى مع الاستحقاق كما فى قوله تعالى: (و ما كان الله ليعذبهم و أنت فيهم) الدال على نفى العذاب الفعلى مع الاستحقاق، حيث انه كالصريح فى نفى التعذيب الفعلى إكراما لنبيه صلى الله عليه و آله و سلم مع الاستحقاق، إذ بدونه يستند عدم التعذيب إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع و هو إكرامه صلى الله عليه و آله، فلا- مورد لنفى العذاب إكراما و إعظاما لمقامه صلى الله عليه و آله إلا- مع وجود المقتضى للتعذيب، ففرق واضح بين هذه الآيه و قوله تعالى: (و ما كنا

ص: ١٧٠



معذبين ) لدلاله الأولى على الاستحقاق بخلاف الثانيه.

لا يقال: ان غرض المصنف (قده) من قوله: «لعله كان منه» إبداء الاحتمال الموجب لبطلان الاستدلال.

فانه يقال: نعم، لكنه لا بد أن يكون الاحتمال فى نفسه صحيحا، و من المعلوم عدم صحته كذلك، لما مر آنفا من عدم استقرار عاداته عظمت كبرياؤه على عدم التعذيب مع الاستحقاق تفضلا و منه.

فالمتحصل: أن نفي التعذيب بقريته «ما كنا» الدال على العاده يدل على التلازم بين نفي الفعلية و عدم الاستحقاق، فالاستدلال بالآيه على البراءه متين، و لا يرد عليه إشكال المصنف.

كما لا يتوجه عليه ما أفاده الشيخ من ظهور الآيه الشريفه فى الاخبار عن وقوع التعذيب فى الأمم السابقه بعد بعث الرسل، و ذلك لما فيه أولا- من انسلاخ «ما كنا» و نحوه من الأفعال الماضيه المنسوبه إليه سبحانه و تعالى عن الزمان و دلالتها على الاستمرار و لو لم نقل بانسلاخها عن الزمان، بدعوى أن المنسلخ عنه هو خصوص صفات الذات كالعلم و القدره، و أما صفات الأفعال فلا- موجب لسلاخ الزمان عن الأفعال المضافه إليها كإرسال الرسل و التعذيب و غيرهما، و ذلك لظهور الآيه بحسب السياق فى بيان الضابط الكلى الذى يقتضيه عدله تعالى شأنه، و هو عدم المؤاخذه قبل البيان و إتمام الحججه، و عليه فلا خصوصيه لأمه دون أمه، و لا عذاب دون عذاب.

و ثانيا: بعد تسليم كون الآيه اخبارا عن وقوع العذاب الدنيوى فى الأمم

السالفه - من دلالتها على نفي العذاب الأخرى الذى هو أشد بمراتب من العذاب الدنيوى قطعاً، فالتعذيب الأخرى على الحكم المجهول قبل إقامه الحججه و البيان عليه الذى هو مورد البحث منفى جزماً.

و بالجمله: فالإنصاف عدم قصور فى دلالة الآيه المباركه على البراءه، و عدم ورود شىء من الإشكالات عليها.

نعم يرد عليه: أنه لا يستفاد من الآيه الشريفه إلا ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هذا لا يجدى فى قبال الخصم القائل بأن إيجاب بيان، فهو وارد على القاعده، لكونه رافعا لموضوعها فلا تصلح الآيه لا ثبات البراءه بحيث تعارض أدله الاحتياط.

الا أن يقال: بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من إرادته نفي الملزوم - و هو إيجاب الاحتياط - من نفي اللازم و هو التعذيب، حيث ان الاخبار عن نفيه فى ظرف عدم البيان كناية عن عدم تشريع وجوب الاحتياط، إذ مع تشريعه لا وجه لنفي التعذيب، فالآيه على هذا التقريب مساوقه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع ما لا يعلمون» من حيث الدلاله على ارتفاع الحكم المجهول ظاهراً فى قبال من يدعى عدم ارتفاعه كذلك بإيجاب الاحتياط.

أقول: ما أفاده (قده) فى نفسه متين، لكنه خلاف ظاهر الآيه الشريفه و هو عدم العقاب قبل البيان الذى يحكم العقل بقبح العقاب قبله، و هذا بخلاف حديث الرفع، حيث ان الرفع أسند إلى الواقع المجهول، و لما كان الرفع تشريعياً، فلا بد من تعلقه بما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و لما كان رفع التكليف المجهول واقعا مستلزماً للتصويب، فلا بد من رجوعه إلى إيجاب

الاحتياط، فالتكليف المرفوع ظاهرا هو هذا، فيعارض حديث الرفع أدله الاحتياط.

الا- أن يدعى أن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام الواقعيه، فلا تعذيب قبل بيانها، فان نهض الدليل على وجوب الاحتياط حينئذ وقع التعارض بين هذه الآيه و أدله القائلين بوجوب الاحتياط فى الشبهات.

لكن فيه: أن بيان الأحكام الظاهريه أيضا وظيفه الرسل، لأنها من شرائع الله تعالى، بداهه أن بيان حكم الموضوع المشكوك حكمه كالحليه و الطهاره أيضا من وظائفهم عليهم السلام.

و الحاصل: أن الآيه الشريفه سقت لبيان ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، فهى إرشاد إلى تلك القاعده، و لا تصلح لمعارضه أدله الاحتياط الوارده عليها.

ثم ان هنا مباحث لا بأس بالإشاره إليها:

الأول: أن المحدثين استدلوا بهذه الآيه على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، بتقريب حصر الآيه سبب التعذيب فى بعث الرسول، فلا- عقاب على ارتكاب القبيح العقلى العدى لم ينهض دليل من الشرع على حرمة، و لو كانت قاعده الملازمه ثابتة لاستحق العقوبه على مخالفه المستقلات العقليه، فهذه الآيه دليل على عدم تماميه قاعده الملازمه.

الثانى: أن الفاضل التونى (ره) جمع بين الاستدلال بهذه الآيه الشريفه على البراءه و بين ردّ من استدل بها من المحدثين على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع. أما تقريب الاستدلال بها على البراءه، و كذا تقريب استدلال

المحدثين بها على عدم الملازمه بين حكم العقل و الشرع فقد عرفتهما آنفا.

و أما ردّ الفاضل التونى (ره) لاستدلال المحدثين على نفي الملازمه، فحاصله:

أن الآيه تنفى فعليه العذاب، و نفي الفعلية أعم من نفي الاستحقاق، و المفروض أن صحه الاستدلال على عدم الملازمه موقوفه على دلالة الآيه على عدم الاستحقاق، و هذه الدلاله مفقوده، فلا تدل الآيه على عدم استحقاق العقوبه على المستقلات العقلية كما هو مقصود المستدلين بها على عدم الملازمه، فيمكن أن يكون فى مخالفتها استحقاق العقوبه مع عدم فعليتها، لتعقبه بالعمو و الغفران، كما ورد فى الروايات: أن اجتناب المعاصى الموعده عليها بالنار يكفر ارتكاب ما لم يوعده عليه من المعاصى بالنار.

فملخص الرد: أن دلالة الآيه على نفي الملازمه منوطه بدلالاتها على نفي استحقاق العقوبه، و المفروض عدم دلالتها على نفي الاستحقاق، بل تدل على نفي الفعلية، فلا مانع من استحقاقها على المستقلات العقلية مع العفو.

الثالث: أن المحقق القمى (قده) أورد على الفاضل التونى (ره) بأن الجمع بين استدلاله بهذه الآيه على البراءه و بين ردّ المستدلين بها على عدم الملازمه جمع بين المتناقضين، حيث ان الاستدلال بها على البراءه مبنى على دلالتها على نفي الاستحقاق، و ردّ منكرى الملازمه مبنى على ثبوت الاستحقاق، لأن مدعى القاعده يدعى التلازم بين حكمى العقل و الشرع المستلزم لثبوت استحقاق العقاب على مخالفه المستقلات العقلية، كثبوت استحقاقه على مخالفه الأحكام الشرعية، فمنكر القاعده ينكر هذا الاستحقاق على مخالفه المستقلات العقلية.

فالآيه الشريفة ان دلت على نفي الاستحقاق، فلا وجه لردّ من أنكر الملازمه،

لأن نفي الاستحقاق من آثار عدم الملازمه و لوازمه، فلا معنى لرد منكرها، إذ لازم رد منكرها الاعتراف بثبوت الاستحقاق، و لكن يتجه الاستدلال بالآيه على البراءه. و ان دلت على ثبوت الاستحقاق المذمى هو من لوازم ثبوت قاعده الملازمه، فلا وجه للاستدلال بها على البراءه.

و بالجملة: ثبوت الاستحقاق الذى هو من لوازم الالتزام بقاعده الملازمه و عدم الاستحقاق الذى هو من لوازم البراءه متناقضان، و يمتنع اجتماعهما.

الرابع: أنه قد دفع بعض إشكال التناقض المذكور بما حاصله: أن إشكال التناقض وارد على الفاضل التونى (ره) ان أراد الاستدلال بالآيه الشريفه على البراءه و الرد على منكرى الملازمه حقيقه، لعدم صلاحية الآيه للدلاله على عدم الاستحقاق حتى تكون دليلاً على البراءه، و على ثبوت الاستحقاق حتى تكون برهاناً على رد منكرى الملازمه. و أما ان أراد البرهان الحقيقى بالنسبه إلى البراءه و الجدلى بالإضافه إلى رد منكرى الملازمه، فلا تناقض كما هو واضح.

و التحقيق ما عرفت من أن الآيه لا تدل إلا على ما يقتضيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، لما مر من أن نفي الفعلية انما هو لعدم المقتضى له، لا لوجود المانع أو عدم الشرط، فيدل على نفي الاستحقاق، و مع ذلك لا يصح الاستدلال بالآيه على نفي قاعده الملازمه، إذ المراد ببعث الرسول كما تقدم بيان الأحكام الشامل للبيان بالرسول الظاهرى و الباطنى و هو العقل، فلا تدل الآيه على عدم استحقاق العقوبه على المستقلات العقلية حتى يصح الاستدلال بها على نفي الملازمه.

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم صحه الاستدلال بالآيه الشريفه على

\*\*\*\*\*

(١). لما أنكر المصنف (قده) الملازمه بين نفى الفعلية و الاستحقاق الذي هو مبنى الاستدلال بالآيه على البراءه أشار إلى دفع ما ذكره شيخنا الأ-عظم (قده) من أن الآيه الشريفه و ان كانت ظاهره فى نفى الفعلية لا- نفى الاستحقاق، لكنه لا- يضر بصحة الاستدلال بها على البراءه المنوطه بدلالتها على نفى الاستحقاق، إذ الخصم و هو المحدث القائل بوجوب الاحتياط فى الشبهات يعترف بالملازمه بين الاستحقاق و الفعلية، فينتفى الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآيه على نفى الفعلية و نفى الاستحقاق.

أما اعترافه بالملازمه فيظهر من دليله، حيث انه يستدل بأخبار التثليث الداله على أن ارتكاب الشبهه موجب للوقوع فى الهلكه، و ظاهرها هو الهلكه الفعلية لا- صرف الاستحقاق، لما ورد فيها «و من اقتحم الشبهات هلك من حيث لا يعلم» و عليه فإذا انتفت الفعلية بالآيه انتفى الاستحقاق بمقتضى الملازمه التى يعترف بها الخصم، هذا ما يرجع إلى توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل، و حيث انه (قده) قد تعرض لمباحث شريفه فى ذيل الاستدلال بالآيه الشريفه و لم تكن خاليه عن الإجمال و المصنف قد أشار إلى بعضها ألباناً ذلك إلى إيضاح تلك المباحث ببيانات واضحه فى التعليقه كما عرفت.

و أما الدفع الذى ذكره المصنف فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البراءه بالآيه الشريفه يكون حينئذ جدلياً لا حقيقياً حتى يجدى فى إثبات المدعى. نعم يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، و هو لا ينفع

=====

البراءه بحيث تعارض أدله الاحتياط، و لا- على نفى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، فلا مجال للمباحث الأربعة المتقدمه، و الله تعالى هو العالم.

لما (١) صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه (٢)، ضروره أن ما شك في وجوبه أو حرمة ليس عنده (٣) بأعظم مما علم بحكمه، و ليس (٤) حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه (٥)، فافهم (٦).

الأصولى الذى ينكر الملازمه بين نفي فعليه العذاب و نفي الاستحقاق كما لا يخفى.

الثانى: أنه لم يظهر وجه لاعتراض المحدثين بالملازمه، حيث ان الشبهه لا تزيد على المعصيه الحقيقيه، و من المعلوم أن أدله وجوب الاحتياط فى المشتبهات ليست بأقوى من أدله المحرمات المعلومه، و الخصم لا يدعى الملازمه بين الاستحقاق و الفعلية فى المعصيه القطعيه، لإمكان تعقبها بالتوبه أو الشفاعه، فكيف يدعيها فى الشبهه؟

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول، و قد عرفت توضيحه. و القياس الجدلى ما يتألف من المشهورات و المسلمات.

(٢). أى: منع اعتراف الخصم بالملازمه، و هو إشاره إلى الإشكال الثانى الذى بيناه بقولنا: «الثانى أنه لم يظهر وجه لاعتراض المحدثين... إلخ».

(٣). أى: عند الخصم و هو المحدث المنكر للبراءه.

(٤). الواو للحال، يعنى: و الحال أن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أو حرمة ليس إلا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمة، و أن ارتكاب الشبهه ليس بأسوأ حالا من المعصيه الحقيقيه فى عدم فعليه العذاب.

(٥). أى: بالعذاب فيما علم حكمه.

(٦). لعله إشاره إلى أن منشأ دعوى الملازمه ان كان أخبار التثليث الظاهره فى الهلكه الفعلية، فلا بد من رفع اليد عن ظهورها، و صرفه إلى الاستحقاق، لما عرفت من أن الشبهه ليست أسوأ حالا من المعصيه الحقيقيه.

منها: حديث الرفع

=====

(-). حيث عد «ما لا يعلمون» من التسعه .....

(-). ينبغي التعرض لسند الحديث و ان اشتهر توصيفه بالصحة في جملة من الكتب كالفصول و الرسائل و تقارير المحققين النائينى و العراقى و غيرها، قال شيخنا الأعظم (قده): «المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بسند صحيح فى الخصال كما عن التوحيد» و لعل تخصيصه لصحة السند بما فى الخصال للتنبية على أنه كما روى مرفوعا فى الكافى « كذلك روى مسندا فى غيره مع أبدال «رفع» ب «وضع عن أمتى... إلخ» كما عن التوحيد.

و رواه الصدوق فى باب التسعه من الخصال هكذا: «محمد بن أحمد بن يحيى العطار عن سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن سهل بن عبد الله عن حريز عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتى تسعه...» و الظاهر وقوع التصحيف فيه، و أن الصحيح - كما عن التوحيد - أحمد بن محمد بن يحيى العطار، فان المعدود من مشايخ الصدوق الملقب بالعطار هو أحمد بن محمد بن يحيى، لا ما فى الخصال، و يؤيد ما ذكرناه أن صاحب الوسائل « نقل الحديث عن الكتابين مبتدأ للسند به، لا بما يظهر من نسخه الخصال المطبوعه باهتمام مكتبه الصدوق.

و كيف كان، فلا كلام فى وثاقه رواه الحديث إلا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، و إطلاق «الصحيح» عليه يتوقف على ثبوت وثاقته، فانه لم يعنون فى كتب الرجال المتقدمه ليظهر حاله، نعم عدّه الشيخ فى رجاله فى باب من لم يرو عنهم عليهم السلام



=====

مقتصرًا على روايه التلعكبرى عنه، و لم يقع فى أسناد كامل الزيارات حتى يشمله التوثيق العام الذى استفاده غير واحد من عبارته. و مع ذلك فقد استدل على وثاقته بوجوه:

الأول: أنه من مشايخ الصدوق، و قد اشتهر أن شيخوخه الإجازة تغنى عن التوثيق، قال فى محكى الوجيزه «انه من مشايخ الإجازة و حكم الأصحاب بصحة حديثه».

و يتوجه عليه: أن شيخوخه الإجازة لا تكشف عن وثاقه الشيخ كما قرر فى محله.

الثانى: توثيق الشهيد الثانى فى الدرايه و الشيخ البهائى فى المشرق - و ان حكى عن الحبل المتين تضعيفه لسند الروايه المشتمل عليه - و السيد الداماد و المقدس الأردبيلى و السماهيجى و غيرهم له، و اعتماد صاحب المعالم على رواياته مع اقتصاره على العمل بالأخبار الصحاح كما استفاد من اعتباره الإيمان و العداله فى الراوى مضافا إلى الإسلام و الضبط<sup>(١)</sup>، فيثبت حينئذ أن أحمد بن محمد عدل إمامى ضابط، و يتم المطلوب.

و يتوجه عليه: أنه لم يظهر وجه اعتمادهم عليه، و لعله لروايه الصدوق عنه و كفايته بنظرهم فى إثبات وثاقه الرّجل مع أن المعبر فى التعديل كونه شهاده عن حس لا حدس.

الثالث: توثيق العلامه له، حيث صحّح طريق الصدوق إلى عبد الرحمن ابن الحجاج و عبد الله بن أبى يعفور مع اشتمال كلا الطريقتين على أحمد بن

محمد بن يحيى العطار، وكذلك صحح طريق الشيخ فى التهذيب والاستبصار إلى محمد بن على بن محبوب مع انحصار الطريق، و طريقه إلى على بن جعفر فى التهذيب و وقوع أحمد فى كلا الطريقين، و تثبت وثاقه الرجل حينئذ.

و يتوجه عليه: أنه اجتهاد منه، و ليس شهاده عن حس كما هو المطلوب فى المقام.

و أما الإيراد عليه «بأن توثيق العلامه مبنى على مسلكه و هو أصاله العداله فيمن لم يرد فيه قدح، و من المعلوم أنه لا ينفع من لا يعتمد على هذا الأصل» فيتوجه عليه: أن اعتماد العلامه فى تعديل الرواه على أصاله العداله غير ثابت، بل الثابت خلافه، إذ كلامه فى كتابه نهايه الوصول «ظاهر بل صريح فى خلاف هذه النسبه، و أن العداله عنده هى الملكه، قال فى بيان شرائط العمل بخبر الواحد: «البحث الثالث فى العداله و هى كيفيه راسخه فى النفس تبعث على ملازمه التقوى و المروه، و هى شرط فى قبول الروايه» و ذهب فى البحث الرابع من مباحث الخبر إلى عدم قبول روايه المجهول و لزوم معرفه سيرته و كشف سريرته أو تزكيه من عرف عدالته. و قال فى المبحث الخامس: «فى طريق معرفه العداله و هى أمران الاختبار و التزكيه» و عليه فليس فى كلماته من أصاله العداله عين و لا أثر حتى تكون هى المبنى لتوثيقاته، بل الظاهر أنه أول من ذهب إلى كون العداله هى الملكه، كما يظهر من صلاه الجواهر «) حيث نقل عن ذخيره الفاضل السبزواري: «لم أعر على هذا التعريف - أى تعريف العداله بالملكه - لغير العلامه».

و بالجمله. فتوثيق العلامه للرجل سليم عن مناقشه بعض أعظم العصر من ابتناؤه على أصاله العداله، مستظها ذلك من كلامه في ترجمه أحمد بن إسماعيل: «و لم ينص علماؤنا عليه بتعديل، و لم يرو فيه جرح، فالأقوى قبول روايته مع سلامتها من المعارض» قال دام ظله: «هذا الكلام صريح في اعتماد العلامه على أصاله العداله في كل إمامي لم يثبت فسقه».

و لكن يتوجه عليه أولا: أنه لا- ظهور لقبول الروايه في كونه مستندا إلى هذا الأصل، لقوه احتمال اعتماده على حسن الظاهر، لأماريته عليها.

و ثانيا: أن ابتناء قبول روايته على أصاله العداله معارض بما ذكره العلامه في زيد الزراد و زيد النرسى من قوله: «و لما لم أجد لأصحابنا تعديلا فيهما و لا طعنا عليهما توقفت عن روايتهما» فانه لو اعتمد في التعديل على أصاله العداله لم يكن لتوقفه هنا وجه أصلا.

فالمتحصل: أن توثيق العلامه لم تكن مبتنيه على هذا الأصل. و لكن يتوجه عليه (قده) إشكال آخر، و هو: أنه فسّر العداله بالملكه، و جعل طريق معرفتها الاختبار و التركيه، فان اعتمد في قبول روايه أحمد بن إسماعيل على حسن الظاهر و كان أماره عليها بنظره، فلا بد من الالتزام بقبول روايه زيد الزراد و زيد النرسى أيضا. و ان توقف ثبوتها على الاختبار أو التركيه كما هو صريح عبارته في نهايه الوصول لم يكن لقبول روايه أحمد بن إسماعيل أيضا وجه.

الرابع: اعتماد السيرافي و جمع من الأصحاب على روايته، كما يظهر مما حكاه النجاشى عنه في ترجمه الحسين بن سعيد الأهوازي، و أن له ثلاثين كتابا قال: «أخبرني بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفه كثيره

فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن نوح السيرافي رحمه الله في جواب كتابي إليه، و الذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي رضي الله عنه.... إلى أن قال: فأما ما عليه أصحابنا و المعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى.... إلى أن قال: و أخبرنا أبو علي أحمد بن محمد بن يحيى العطار القمي، قال: حدثنا أبي و عبد الله بن جعفر الحميري و سعد بن عبد الله جميعا عن أحمد بن محمد بن عيسى...».

و لا ريب في ظهور هذا الكلام في اعتماد الأصحاب و السيرافي علي ما رواه أحمد بن محمد بن يحيى العطار من كتب الحسين و الحسن ابني سعيد الأهوازي خصوصا مع ملاحظه ما ورد في شأن السيرافي من التجليل، قال النجاشي في حقه: «كان ثقة في حديثه متقنا لما يرويه فقيها بصيرا بالحديث و الروايه، و هو أستاذنا و شيخنا و من استفدنا منه، و له كتب كثيره» و أنت ترى أن في توصيفه بالإتقان لما يرويه و بصيرته بالحديث دلالة علي مهارته و تضلعه في نقد الأحاديث و تثبته في نقلها، و هذا أمر زائد علي مجرد الضبط المعتبر في الراوي المدلول عليه بأنه ثقة، و مع هذا، فلو كان في الرجل شائبه الغمز هل كان يصح للسيرافي أن يعتمد في روايه كتب الحسين بن سعيد علي روايه أحمد بن محمد بن يحيى لها، بل كان عليه أن يقنع بقوله: «و الذي عليه أصحابنا» من دون تعقيبه بقوله: «و المعول عليه».

و لكن مع ذلك فقد ناقش بعض الأعظم في دلالة علي وثاقه الرجل بقوله: «و يردّه أولا: ما عرفت من أن اعتماد القدماء علي روايه شخص لا يدل علي

توثيقهم إياه، و ذلك لما عرفت من بناء ذلك على أصاله العداله التي لا نبني عليها. و ثانيا: أن ذلك انما يتم لو كان الطريق منحصرًا بروايه أحمد بن محمد بن يحيى، لكنه ليس كذلك، بل ان تلك الكتب المعول عليها قد ثبتت بطريق آخر صحيح و هو الطريق الأول الذي ينتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى، و لعل ذكر طريق آخر انما هو لأجل التأييد».

و ما أفاده دام ظله لا يخلو من غموض، أما الأول، فلأنه لم يثبت اعتماد القدماء بأجمعهم على أصاله العداله و ان ثبت ذلك من الشيخ و أضرابه، و أما السيرافي و غيره من الأصحاب الذين اعتمدوا على روايات الرّجل فلم يثبت لنا تعويلهم على الأصل المذكور، و ما لم يحرز ذلك لا يتيسر طرح شهادتهم بمجرد احتمالاه مع كون ظاهر شهادتهم عن حس، و لا أقل من الشك، و المرجع بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فيما لم يعلم أنه نشأ من الحدس و إعمال النّظر كما هو مبناه دام ظله على ما ذكره في المدخل ص ٥٥.

و أما الثاني، فلان السيرافي عدّ الطريق الثاني إلى كتب الحسين بن سعيد على وزان الطريق الأول، و هذا ظاهر في أن المعول عليه في روايه تلك الكتب هو كل واحد من الطريقتين بالاستقلال، و ليس في كلامه ما يستشتم منه أن الطريق الثاني ذكر تأييدا لا استنادا.

و الإنصاف أنه لا- قصور في دلالة كلام السيرافي على اعتبار أحمد و اعتماد الأصحاب على رواياته و ركونهم إليها، و هذا المقدار كاف لنا في قبولها و ان لم تتصف بالصّحّه باصطلاح المتأخرين، إذ استظهار عداله الرّجل من عبارته المتقدمه مشكله و ان استظهرها - من مجموع ما تقدم - العلامه المامقاني (قده)

الاستدلال بالسنة على البراءة

١ - حديث الرفع

\*\*\*\*\*

(١). هذا التقريب مبنى على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع كما سيأتى تصريحه به.

=====

بقوله: «و ملخص المقال: أنا لا نتوقف بوجه فى عدّ الرّجل من الثقات، و عدّ حديثه صحيحا».

و الحاصل: أنه ينبغي التعبير عن حديث الرفع بالمعتبر لا بالصحيح كما هو المتداول عليه.

(-). و عليه فالرفع تعلق بنفس الإلزام المجهول الواقعى فى مرحله الظاهر خلافا لما يظهر من كلام الشيخ الأعظم (قده) حيث انه جعل المرفوع إيجاب الاحتياط. و أورد عليه بأنه خلاف ظاهر الحديث، حيث ان ظاهره اسناد الرفع إلى نفس ما لا يعلم و هو الحكم الواقعى لا- وجوب الاحتياط، و مع إمكان التحفظ على الظاهر لا- وجه لارتكاب خلافه و جعل المرفوع غير الحكم الواقعى. نعم رفع الحكم الواقعى يستلزم نفى وجوب الاحتياط.

و يمكن الجمع بين كلامى الشيخ و المصنف (قدهما) بأن معنى رفع الحكم المجهول الواقعى ظاهرا - أى حال الشك - رفع تحريكه و نفى صلاحيته للبعث و الدعوه نحو المتعلق أو الزجر عنه، و هذا عين نفى إيجاب الاحتياط، إذ إيجابه يكشف عن كون الحكم الواقعى محرّكا و باعثا أو زاجرا فعلا، غاية الأمر أن محركيته حال الجهل به تكون بإيجاب الاحتياط، و حال العلم به تكون بنفسه.

و ان شئت فقل: ان رفع الحكم المجهول ظاهرا ليس معناه رفعه حقيقه حتى يلزم التصويب، بل معناه رفع مرتبه محركيته المنوطه بوصوله إلى المكلف، و أصاله البراءه ترفع هذه المرتبه بعد أن كان المقتضى لجعل ما يحركه حال الجهل به موجودا كوجود المقتضى لأصل تشريعه. و على هذا فالمراد من رفع الإلزام المجهول كما عبر به المصنف و رفع إيجاب الاحتياط - كما عبر به الشيخ - واحد، و الاختلاف انما هو فى التعبير فقط.

لكن هذا الجمع بين كلاميهما مبنى على كون إيجاب الاحتياط نفس الحكم الواقعى، و متمم قصور محركيته على تقدير وجوده، و حكما صوريا على تقدير عدمه. و أما بناء على مغايره إيجاب الاحتياط للحكم الواقعى فلا يصح هذا الجمع، و لا يلتزم كلامهما قدس سرهما.

و كيف كان فالاستدلال بهذا الحديث الشريف على البراءه مبنى على إرادته الحكم من الموصول فى «ما لا يعلمون» سواء كان منشأ الشك فى الحكم فقد الحجه أم الأمور الخارجيه حتى يشمل الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا، أو إرادته ما يعم كلتا الشبهتين، بأن يقال: رفع الموضوع الكلى فيما لا يعلمون أعم من رفعه بعنوانه الأولى الذاتى كشرب التتن، و من رفعه بعنوانه الثانوى الناشى عن احتمال انطباقه على الموجود الخارجى كالخمر المحتمل انطباقه على المائع المردد بين الخمر و الخل، فان المرفوع حينئذ هو شرب الخمر المحتمل الانطباق على هذا المائع، لا الخمر بعنوانه الأولى.

و بالجملة: فالموضوع الكلى المجهول مرفوع شرعا سواء أ كان بعنوانه الأولى أم الثانوى، و يسمى الأول بالشبهه الحكميه و الثانى بالشبهه الموضوعيه و مع

إمكان إرادته كلتا الشبهتين من «رفع ما لا يعلمون» بلا تكلف - لا سيما مع كونه امتنانيا يناسبه التعميم، و خصوصا بالتقريب الأول و هو إرادته الحكم من الموصول - لا وجه لاختصاصه بالشبهه الموضوعيه، بدعوى ظهور وصف الموضوع فى كونه بحال نفسه لا بحال متعلقه و هو الحكم، فلو كان الموصول الفعل الخارجى المجهول نفسه لا حكمه كالمائع الخارجى المجهول عنوانه كان الحديث مختصا بالشبهه الموضوعيه و أجنبيا عن الشبهات الحكيمه.

و ربما يستشهد لهذه الدعوى بوجه:

منها: وحده السياق، حيث ان المراد بالموصول فى غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهى و الاضطرارى و نحوهما، إذ لا معنى لتعلق الإكراه و الاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول فى «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل لا- الحكم فيختص بالشبهات الموضوعيه.

وفيه أولا ما قيل من: أن وحده السياق محفوظه، لأن المراد بالموصول فى الجميع هو الشىء المبهم الذى ينطبق فيما عدا ما لا يعلمون على الأفعال، و فيه على الحكم، يعنى: أن المرفوع هو الحكم سواء أ كان الشك فيه ناشئا من فقد الدليل أم من الأمور الخارجيه، فالرفع فى جميع الفقرات أسند إلى الشىء غايه الأمر أنه ينطبق فى غير «ما لا يعلمون» من الاضطرار و الإكراه و غيرهما على الأفعال، و فى «ما لا يعلمون» على الحكم، فوحده السياق محفوظه.

و ثانيا: أن وحده السياق لا- تراحم الحمل على الحقيقه، و لا- تقدم عليه، فإذا أسند فعل إلى أمور مجازا كما إذا قيل: «جرى الميزاب و النهر و المطر» فلا توجب وحده السياق فى اسناد الجريان إلى الميزاب و النهر مجازا مجازيه اسناد



الجريان إلى المطر أيضا، بل مجرد إمكان الحمل على الحقيقه يمنع عن قرنيه الظهور السياقى، و من المعلوم أن اسناد الرفع إلى الأفعال الاضطراريه و الإكراهيه و غيرهما مجازى، لكونه إلى غير ما هو له، و إسناده إلى الحكم فيما لا يعلمون حقيقى، لكونه إلى ما هو له، فلا بد من المصير إليه و عدم الاعتناء بوحده السياق.

و دعوى وحده الإسناد إلى التسعه، و عدم إمكان اتصاف اسناد واحد بالحقيقى و المجازى، فلا بد من إرادته الفعل فيما لا يعلمون كإرادته من سائر الفقرات حتى يتصف هذا الإسناد الواحد فى الكل بوصف واحد و هو المجازيه، مندفعه بأن التسعه عنوان مشير إلى تلك الفقرات، فيتعدد الرفع بتعدددها، فلا يلزم اتصاف اسناد واحد بالحقيقى و المجازى.

فالمتحصل: أن ظهور الرفع فى «ما لا يعلمون» فى رفع الحكم مطلقا - سواء أ كان كليا كما فى الشبهه الحكميه أم جزئيا كما فى الشبهه الموضوعيه - مما لا ينبغى إنكاره، و اسناد الرفع فيه حقيقى، لكونه إلى ما هو له كما لا يخفى.

و منها: أن ورود الحديث مورد الامتنان يقتضى أن يكون المرفوع مما فيه ثقل على المكلف، و من الظاهر أن الثقل هو الفعل أو الترك، إذ الحكم فعل المولى و لا- ثقل فيه على المكلف، فلا بد أن يكون المرفوع فيما لا يعلمون كسائر الفقرات هو الفعل لا الحكم.

و فيه: أن الثقل فى إلزام المكلف بالفعل أو الترك، إذ بدونه لا- ثقل عليه، فالموجب للثقل و الضيق هو حكم الشارع، فيصح اسناد الرفع إليه.

و منها: أن الوضع و الرفع متقابلان و متواردان على مورد واحد، و من

الظاهر أن الوضع يتعلق بالفعل، حيث ان التكليف وضع الفعل أو الترك على عهده المكلف في وعاء التشريع، فالرفع أيضا يتعلق برفع الفعل عن عهده لا الحكم. و عليه فالمرفوع فيما لا يعلمون هو الفعل.

و فيه: أن المرفوع حقيقه ما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و ذلك ليس الا الحكم الّذى هو من أفعاله الاختياريه، فكل من الوضع و الرفع يتعلق بنفس التكليف الّذى هو مجعول الشارع، و لو أسند الرفع أو الوضع فى الكلام إلى الفعل فلا بد من إرجاعه إلى الحكم، و لذا يقال: انه إثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع، أو نفيه بلسان نفي الموضوع، و أنه من النفي المركب، و لو كان اسناد الرفع إلى الفعل إسنادا إلى ما هو له لم يكن للإرجاع المزبور وجه، و كان النفي بسيطا لا مركبا، فتقابل الوضع و الرفع انما هو بالنسبه إلى الحكم، فيتواردان عليه. و كون الفعل أو الترك فى العهده انما ينتزع عن تشريع الحكم. لا- أن الفعل أو الترك بنفسه مجعول على عهده المكلف.

و بالجمله: فهذا الوجه يؤيد بل يدل على أن المرفوع فى «ما لا يعلمون» هو الحكم، و لا يدل بوجه على اراده الفعل من «ما لا يعلمون».

و لا فرق فيما ذكرنا من أن المرفوع نفس الحكم بين كون ظرف الرفع هو الإسلام فى قبال الأديان السابقه، و بين كونه ذمه الأُمّه الإسلاميه فى قبال الأُمم السابقه، و ذلك لأجنيبه الظرف عن المظروف، فلو كان الظرف ذمه المكلف لم يقتض ذلك كون متعلق الوضع و الرفع فعل العبد كما قيل.

و منها: أنه لا إشكال فى شمول الحديث للشبهات الموضوعيه، فأريد الفعل من الموصول فى «ما لا يعلمون» قطعاً، فلو أريد به الحكم أيضا لزم استعماله

فعلًا (١) «-» و ان كان ثابتًا واقعا، فلا مؤاخذة (٢) عليه قطعا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ظاهرا كما يستفاد من كلامه هنا «و ان كان ثابتا واقعا» و مما أفاده فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بقوله: «فانقذح بما ذكرنا أنه لا- يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا....» إذ لا معنى لرفعه واقعا لاستلزامه التصويب، لتقيد الحكم الواقعى بالعلم حينئذ، فالرفع يتعلق ببعض مراتب الحكم و هو مرتبه التنجز، لا بجميعها يعنى:

حتى مرتبه الاقتضاء و الإنشاء، فالرفع هنا ظاهرى، بخلاف الاضطرار، إذ الرفع فيه واقعى، لارتفاع التكليف به واقعا.

(٢). أى: فلا- مؤاخذة على الإلزام المجهول، لترتب استحقاق المؤاخذة على مخالفه الحكم المنجز، و المفروض انتفاء هذه المرتبه.

=====

فى معنيين و هو غير جائز.

و فيه ما عرفت من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم سواء أ كان الشك فيه ناشئا من عدم الدليل أم من الأمور الخارجيه، فيراد من الموصول كلتا الشبهتين الحكميه و الموضوعيه من دون لزوم محذور استعمال اللفظ فى أكثر من معنى.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف يدل على البراءة، و أن الاستدلال به عليها متين.

(-). لسيدنا الأستاذ (قده) كلام فى هذا المقام قد أفاده فى مجلس الدرس، و حاصله: أن المرفوع فى ما لا يعلمون كما يقتضيه وحده السياق هو رفع الحكم الواقعى حقيقه كسائر الفقرات المذكوره فى الحديث الشريف من دون لزوم محذور التصويب. توضيحه: أن كل تكليف سواء كان فى المالىات أم غيرها ينحل إلى حكمين: وضعى و هو جعل متعلقه على عهده المكلف و إشغال

ص: ١٨٩

ذمته به، و تكليفي و هو مطالبه متعلقه و التحريك نحوه، ففي حرمه شرب الخمر و وجوب النفقه مثلا- يجعل نفس الفعل و الترك على العهده، و هذا المعنى هو المقصود من الوضع. و عليه فالمرفوع فى «ما لا يعلمون» هو التكليف دون الوضع المزبور الذى هو الحكم المشترك بين العالم و الجاهل على ما قام عليه الإجماع و الأخبار، و لا يلزم منه محذور التصويب أصلا، إذ المفروض عدم ارتفاع الحكم المشترك. و الذى يدل على ذلك أمور:

الأول: ظواهر أدله البراءه، إذ لا سبيل إلى إنكار ظهورها فى الرفع الحقيقى كالرفع فى سائر الفقرات، كما لا سبيل إلى التصرف فيها و حملها على الرفع ظاهرا كما فى المتن و غيره.

الثانى: استحاله الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، لامتناع جعل حكيمين مثلين أو ضدين لموضوع واحد، و عدم إجداء تعدد الرتبة فى جوازه ما لم يرجع إلى تعدد الموضوع كما فصل فى محله، فلا بد من كون المرفوع التكليف و الثابت المشترك بين الكل هو الوضع.

الثالث: ما دلّ على وجوب قضاء الصلاه و الصوم على من تركهما لنوم أو غفله، لسقوط الخطاب فى حالتى الغفله و النوم، فلا موجب لقضائهما إلاّ شغل الذّمه.

فالمتحصل: أن لكل حكم جهتين تكليفا و وضعاً، و المرفوع بالبراءه حقيقه هو التكليف، لأنه مترتب على العلم بالوضع، فبدون العلم به لا تكليف حقيقه.

أقول: و يتوجه على ما أفاده قدس الله تعالى نفسه الطاهره أولا: أن ملازمه كل تكليف لوضع غير ثابتته، و الأدله الثلاثه المتقدمه لا تفى بإثباتها، إذ فى أولها:

أن محذور التصويب كما يرتفع بجعل المرفوع التكليف الواقعي، كذلك يرتفع بجعله إيجاب الاحتياط، ولا مرجح للأول على الثاني. و توهم أن اسناد الرفع في الأول حقيقي و في الثاني مجازي، فيرجح الأول عليه، فاسد، ضروره أن الإسناد في كليهما حقيقي، حيث ان المرفوع في كل منهما هو الحكم الشرعي خصوصا إذا قلنا ان إيجاب الاحتياط هو نفس الحكم الواقعي، فأدله البراءه ترفعه في مرحله التنجز، و هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا».

و في ثانيها: أن الاستحاله المزبوره ترتفع أيضا بما ذكر من جعل المرفوع إيجاب الاحتياط، فالحكم الواقعي موجود في صقعته، و المرفوع في حاله الجهل به هو تنجزه و باعثيته، بل قد تقدم سابقا أن أدله البراءه إرشاد إلى البراءه العقلية من دون دلالتها على تشريع حكم حتى نلتجى إلى الجمع بينه و بين الحكم الواقعي، فلا موجب لجعل المرفوع نفس الحكم الواقعي بوجوده الإنشائي كما أفاده قدس سره.

و في ثالثها: أن وجوب القضاء كما يحتمل أن يكون لأجل الوضع، كذلك يحتمل أن يكون لتماميه الملاك، و مع الاحتمال المصادم للظهور يبطل الاستدلال.

و ثانيا: - بعد تسليم انحلال كل حكم إلى تكليف و وضع - أن لازم هذا المبنى انسداد باب البراءه في الشبهات الحكمية، إذ المفروض ترتب الحكم على العلم بالوضع ترتب الحكم على موضوعه، فنفس الجهل بالوضع يوجب القطع بعدم التكليف، فلا شك فيه حتى ينفي بالبراءه. و ان جرت البراءه في الوضع دون التكليف لزم التصويب، إذ لازمه توقف الحكم المشترك بين

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن أصاله البراءة التي هي من الأصول العملية لا- تنفى إلا- الآثار الشرعية، و من المعلوم أن المؤاخذه ليست منها، ضروره أن نفسها من الأمور التكوينية، و استحقاقها من الأحكام العقلية، فلا ترتفع المؤاخذه بإجراء البراءة

=====

الكل و هو الوضع على العلم به، و هو محال، لأنه دور.

و ثالثا: أنه يلزم على هذا المبنى انسداد باب وجوب تعلم الأحكام أيضا، إذ المفروض أنها موقوفه على العلم بالوضع توقف الحكم على موضوعه، و قد ثبت في محله عدم وجوب تحصيل الموضوع، و مجرد العلم الإجمالي باشتغال الذمه بأفعال و تروك لا يجدى في إثبات وجوب التعلم، لأنه علم إجمالي بالموضوع، و المجدى هو العلم بالحكم.

الا- أن يقال: ان العلم الإجمالي بالموضوع علم إجمالي بالحكم، و هذا كاف في تنجيز الأحكام التكليفية المترتبة على الوضع، و في وجوب تعلمها.

أو يقال: ان التكليف ليس مترتبا على الوضع ترتب الحكم على موضوعه، بل هما في رتبة واحده، و معلولان لعله ثالثه، و حينئذ يكون الرجوع إلى الأدلة موجبا للعلم بكل من الوضع و التكليف، و به يندفع الإشكال الثانى و هو انسداد البراءة فى الشبهات الحكمية، و الإشكال الثالث و هو انسداد باب وجوب تعلم الأحكام. نعم يبقى الإشكال الأول و هو عدم الدليل على انحلال كل حكم إلى تكليف و وضع، و لا بد من مزيد التأمل و إمعان النظر فيما أفاده رفع الله تعالى فى الخلد مقامه.

(-). لا يخفى أن الإشكال فى المؤاخذه من ناحيتين:

إحداهما: عدم كونها أثرا شرعيا حتى يصح جريان أصل البراءة التى هى من الأصول العملية فيها.

لا بلا واسطه كما يقول به القائل بتعلق الرفع بنفس المؤاخذه، و لا مع الواسطه كما يقول به القائل بتعلقه بها، و رفعها تعبدا بسبب رفع الحكم الواقعي ظاهرا أو رفع إيجاب الاحتياط. و قد تبه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم، قال: «فان قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الروايه، لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له مع أنه متفرع على المخالفه بقيد العمده... و أما نفس المؤاخذه فليست من الآثار المجعوله الشرعيه... إلخ».

=====

ثانيهما: أن المؤاخذه ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا- عقاب عقلا على ما لم يتنجز.

و يندفع الإشكال من الناحيه الأولى بما أفاده في المتن و الهامش من أن رفع المؤاخذه ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفيًا و إثباتًا، بل لنفي موضوعها و هو التكليف الفعلي الواقعي أو الظاهري، فان استحقاقها مترتب على مخالفته بعد وصوله إلى المكلف، فعدم الاستحقاق انما هو لعدم مخالفه التكليف الواصل، سواء كان هناك تكليف واقعا و لم يصل إلى المكلف و لو بإيجاب الاحتياط أم لم يكن أصلا.

و يندفع الإشكال من الناحيه الثانيه بأن المؤاخذه و ان لم تكن من آثار التكليف المجهول بما هو مجهول، لكنها من آثار ما يقتضيه الواقع المجهول من إيجاب الاحتياط المصحح للمؤاخذه، فهي أثر الأثر، فرفع التكليف المجهول تعبدا رفع لأثره أعنى إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق.

و بالجملة: فلا مانع من رفع المؤاخذه بإجراء أصاله البراءه في التكليف المجهول.

لكن قد تقدم في مبحث التجري أن موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبه

كى ترتفع بارتفاع التكليف المجهول ظاهرا، فلا دلاله له (1) على ارتفاعها (Z).

فانه يقال: انها (2) و ان لم تكن بنفسها أثرا شرعيا،

\*\*\*\*\*

(1). أى: فلا دلاله لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذه، وقوله: «ظاهرا» قيد ل «بارتفاع التكليف».

(2). أى: المؤاخذه، و توضيح هذا الجواب: أن الآثار العقلية تثبت تاره لمجرى الأصل واقعا، و أخرى لما هو أعم من الواقع و الظاهر، فان كانت من قبيل الأول فالأصل لا يثبتها، و هذا ما اشتهر بينهم من أن الأصل لا يثبت الآثار غير الشرعية، و ان كانت من قبيل الثانى فالأصل يثبتها، و قبح العقاب من هذا

هو الظلم على المولى و الخروج عن رسوم العبودية، و ذلك يتحقق بمخالفه التكليف المنجز و هو الواصل إلى المكلف دون غير الواصل، فانه ليس موضوعا لحكم العقل باستحقاق العقوبه على مخالفته، فلا- مؤاخذه على التكليف المجهول الأولى أو إيجاب الاحتياط.

و بالجملة: فجعل المرفوع المؤاخذه ثم الإشكال عليه و الجواب عنه مما لا وجه له. فالأولى إجراء البراءه فى إيجاب الاحتياط المذى يقتضيه نفس التكليف المجهول أو ملا-كه، فان البراءه الشرعية تجرى فيما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع و هو إيجاب الاحتياط، و لا حاجه معه إلى تجشم رفع المؤاخذه بالبراءه الشرعية بعد كفايه البراءه العقلية و هى قبح العقاب بلا بيان لنفيها.

(Z). مع أن ارتفاعها و عدم استحقاقها بمخالفه التكليف المجهول هو المهم فى المقام، و التحقيق فى الجواب أن يقال: - مضافا إلى ما قلنا - ان الاستحقاق و ان كان أثرا عقليا، الا أن عدم الاستحقاق عقلا مترتب على عدم التكليف شرعا و لو ظاهرا، تأمل تعرف.

ص: 194



الا أنها (١) مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره و باقتضائه من (٢) إيجاب الاحتياط «-» شرعا، فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه (٣) المستتبع (المتتبع) لعدم استحقاق العقوبة على مخالفته (٤).

القبيل، لترتبه على عدم الحكم مطلقا و ان كان ظاهرا. و مثله حسن المؤاخذة فانه يترتب على ثبوت التكليف و لو ظاهرا.

فالتتيجه: أن أصله البراءة النافية للتكليف ظاهرا تنفى استحقاق المؤاخذة كما ينتفى استحقاقها بعدم الحكم واقعا، و قد أشار إلى عدم استحقاق العقاب بنفى التكليف ظاهرا شيخنا الأ-عظم (قده) بعد عبارته المتقدمه بقوله: «و الحاصل: أن المرتفع فيما لا يعلمون و أشباهه مما لا- يشمله أدله التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا- يقع فى مخالفه الحرام الواقعى، و يلزمه ارتفاع العقاب و استحقاقه، فالمرتفع أولا و بالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: المؤاخذة، و ضمير «عليه» راجع إلى التكليف المجهول.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان إلى التكليف المجهول، يعنى: أن المؤاخذة من آثار إيجاب الاحتياط الذى هو من آثار الحكم المجهول. و ضمير «رفعه» راجع إلى التكليف المجهول.

(٣). أى: إيجاب الاحتياط، يعنى: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط، لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلا بد أن يكون المرفوع أثره و مقتضاه و هو إيجاب الاحتياط.

(٤). أى: مخالفه التكليف، و «المستتبع» صفه ل «عدم إيجابه» يعنى: لَمَّا كان إيجاب الاحتياط عله للمؤاخذة فنفية عله لعدمها، و قد أشار المصنف إلى هذا فى حاشيته على المقام فلاحظها.

(-). ربما يقال: ان جعل إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول

و مقتضياته حتى يكون التعبد برفعه تعبدا برفع إيجاب الاحتياط لا يخلو من الإشكال، ضروره أن المقتضى بجميع معانيه أجنبي عن المقام، إذ لو كان بمعنى السبب فلان السبب الفاعلى لكل حكم هو الحاكم، و لو كان بمعنى الغايه فلان مورده هو الفوائد التى يدعو تصورهما إلى إيجاد ما يقوم بتلك الفوائد كالجلوس المترتب على السرير خارجا، و الداعى تصورهما إلى إيجاد السرير، و من المعلوم أن التكليف المجهول ليس من الفوائد المترتبة على إيجاب الاحتياط حتى يكون تصورهما داعيا إلى إيجابه. و لو كان بمعنى مطلق ما يترتب عليه الأثر الشامل لكل حكم يترتب على موضوعه، فلان إيجاب الاحتياط ليس حكما متعلقا بالحكم الواقعى تعلق الحكم بموضوعه.

و بالجملة: فالسبب بجميع معانيه أجنبي عن التكليف المجهول.

فالأولى أن يقال: ان الملاك كما يدعو إلى تشريع الحكم الواقعى كذلك يدعو إلى ما يوجب وصول الحكم إلى المكلف، إذ لا يستوفى الملاك بمجرد جعل التكليف، بل لا بد فى استيفائه من إيصال الحكم إلى المكلف، فكل من التكليف المجهول و إيجاب الاحتياط مسبب عن الملاك، فليس أحدهما ناشئا عن الآخر حتى يندرج فى باب الاقتضاء.

أقول: لما كان الغرض من التكاليف احداث الداعى العقلى للمكلف، و يتوقف ذلك على وصولها إليه، و من المعلوم أن وصولها إليه من صفات التكليف و كل موصوف يقتضى وصفه، فبهذه العناية يصح أن يقال: ان التكليف المجهول يقتضى اتصافه بالمحركيه المتوقفه على وصوله إلى المكلف، و وصوله إليه فى ظرف الجهل به منوط بنصب الطريق أو بإيجاب الاحتياط الذى هو غيره

مفهوما و عينه خارجا.

و الحاصل: أن المجهول الشرعى يقتضى أن يوجد الداعى فى المكلف إلى موافقته، و لا يمكن أن يكون داعيا حال الجهل إلا بنصب الطريق أو بإيجاب الاحتياط. و عليه فإيجاب أحدهما لأجل التنجيز مما يقتضيه التكليف بلحاظ احداث الداعى للعبد، فالتنجز المنوط بالوصول إلى المكلف و ان لم يكن من مراتب الحكم كما تقدم فى بعض التعاليق، لكنه من أوصافه، و كل موصوف يقتضى وصفه، فالحكم المجهول مقتضى لوصفه و هو التنجز المتوقف على إيجاب الاحتياط، فيصح رفعه برفع التكليف المجهول تعبدا، لكونه من أوصافه.

و عليه فليس إيجاب الاحتياط مقدما و لا إرشاديا و لا نفسيا، حتى يرد على الأول أولا: أن الوجوب المقدمى معلول لوجوب ذى المقدمه، فيتبعه ثبوتا و فعلية و تنجزا، فلا يعقل أن يتنجز وجوب ذى المقدمه من قبله.

و ثانيا: أن الاحتياط ليس مقدمه وجوديه لما تعلق به التكليف، بل هو عنوان له، فلا اثنييه بينهما وجودا حتى ينطبق عليه عنوان المقدمه الوجوديه فيجب بوجوبه.

و على الثانى: أن الإرشاد إلى ترتب استحقاق العقاب على مخالفه الواقع المجهول فرع تنجزه، و المفروض أنه لا- منجز له إلا الأمر الإرشادى بالاحتياط.

و على الثالث أولا: أن مقتضى النفسه تنجز نفس وجوب الاحتياط بوصوله دون الواقع المجهول، و هو خلف.

و ثانيا: أنه يلزم اجتماع وجوبين نفسيين على واحد، إذ الاحتياط فى محتمل الوجوب انما هو بفعل الواجب، و هو غير معقول.

لا يقال (١): لا يكاد يكون إيجابه (٢) مستتبعا لاستحقاقها على مخالفته التكليف المجهول بل (٣) على مخالفته (مخالفته) نفسه كما هو قضيته إيجاب غيره (٤).

\*\*\*\*\*

(١). توضيح الإشكال: أن رفع إيجاب الاحتياط لا يوجب رفع المؤاخذة على التكليف المجهول، بل يوجب رفعها على نفسه، لأن شأن الوجوب المولوى هو استحقاق المؤاخذة على مخالفته، فوجوب الاحتياط لما كان عله لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته نفسه كان رفع وجوبه عله لارتفاع المؤاخذة على نفس وجوب الاحتياط، لا لارتفاع المؤاخذة على التكليف المجهول، وحينئذ فلا يدل رفع إيجاب الاحتياط على رفع المؤاخذة على التكليف المجهول.

(٢). أى: إيجاب الاحتياط مستتبعا لاستحقاق المؤاخذة.

(٣). عطف على «مخالفته التكليف» يعنى: بل يكون إيجاب الاحتياط مستتبعا لاستحقاق المؤاخذة على نفسه.

و الحاصل: أن هنا حكيمين: أحدهما الحكم الواقعى المجهول، ثانيهما إيجاب الاحتياط فى ظرف الجهل بالحكم الواقعى، و من المعلوم أن انتفاء المؤاخذة عن الثانى للجهل به لا يستلزم انتفاءها عن الأول، و عليه فلا يصح مخالفته التكليف الواقعى المجهول.

(٤). أى: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفته غير الاحتياط من الواجبات كالصلاه و الصوم و نحوهما.

و الحاصل: أن إيجاب الاحتياط متمم لقصور محركيه التكليف المجهول و ليس مغايرا له حقيقه بعد وحده ملاكهما التى هى مناط وحده الحكم و ان تعدد الخطاب.

ص: ١٩٨

فانه يقال (١): هذا (٢) إذا لم يكن إيجابه طريقياً «-» و إلا فهو (٣) موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره من

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الوجوب على قسمين: نفسى و طريقى، و استحقاق العقوبة مختص بالأول دون الثانى، إذ الوجوب الطريقى تابع للواقع، فلا- مؤاخذه عليه فى نفسه، و انما فائدته المؤاخذه على مخالفه الواقع عند الإصابه كما هو الحال فى جميع الأوامر الطريقيه عند الإصابه.

فتحصل: أن تشريع وجوب الاحتياط انما كان لأجل التحفظ على الواقع عند الجهل به، فهو نظير الإيجاب الطريقى للأمارات بناء على القول به، فان فائدته ليست الا تنجز الواقع عند الإصابه و العذر عند الخطأ، و لا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقه الواقع و مخالفته، فللمولى مؤاخذه العبد إذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه كصححه مؤاخذته على مخالفه الطريق المصيب.

(٢). أى: استتباع مخالفه وجوب الاحتياط للمؤاخذه على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسياً، إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذه على مخالفته كلزومه على مخالفه سائر التكاليف النفسيه. و أما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقياً، فلا يستحق المؤاخذه على مخالفه نفسه، بل انما يستحقها على مخالفه ذى الطريق و هو التكليف المجهول، و عليه فترتفع المؤاخذه من البين ببركه حديث الرفع الراجع لموضوع المؤاخذه أعنى إيجاب الاحتياط.

(٣). أى: و ان كان إيجاب الاحتياط طريقياً، فهو موجب... إلخ.

=====

(-). كون إيجاب الاحتياط طريقياً لا- يخلو من إشكال، لأنه يعتبر الكشف الناقص فى متعلق الإيجاب الطريقى كالأمارات، و ليس الاحتياط كاشفاً عن الواقع و رافعا لحجابه، فهو كالبراءه حكم على الشك الذى لا يعقل أن يكون طريقاً، فالأولى أن

الإيجاب و التحريم (١) الطريقتين، ضروره (٢) أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، و يقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و يخرج به عن العقاب بلا بيان و المؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

و قد انقدح بذلك (٣) أن رفع التكليف المجهول كان منه على

\*\*\*\*\*

(١). كوجوب الصلاه فى الثوبين المشتهين و حرمة التصرف فى المال المشتهى. و ضمير «غيره» راجع إلى إيجاب الاحتياط.

(٢). تعليل لقوله: «فهو موجب» توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنفيذ الواقع كالإيجاب و التحريم الطريقتين فى صحه الاحتجاج و المؤاخذة و عدم كون العقاب معه عقابا بلا بيان، بل مؤاخذة مع الحججه و البرهان، فوزان إيجاب الاحتياط من حيث كونه حججه على الواقع و زان الإيجاب و التحريم الطريقتين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط و ان لم يخرج وجدانا عن الاستتار، بل هو باق على المجهوليه، لكنه خرج عن التكليف المجهول الذى لم تقم عليه حججه و صار مما قام عليه البرهان. و ضمير «انه» للشأن، و ضمير «بهما» فى الموضوعين راجع إلى الإيجاب و التحريم، و الضمير فى «أن يحتج به، إيجابه، يخرج به» راجع إلى إيجاب الاحتياط.

(٣). أى: و قد ظهر بما ذكره من أن التكليف المجهول مقتضى لإيجاب الاحتياط و هو مستتبع لاستحقاق المؤاخذة و رفعه عنه لعدمه... و غرضه: أن الحديث بعد أن كان واردا فى مقام الامتنان، ففى جعل المرفوع فى «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط منه على العباد، لأن رفعه يوجب السعه عليهم، بخلاف إيجابه، فانه يوجب الضيق و الكلفه عليهم.

يقال: «إذا لم يكن إيجابه لتنفيذ الواقع».

ص: ٢٠٠

الأمة حيث كان له تعالى وضعه (١) بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه (٢)، فافهم (٣).

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة و لا غيرها من الآثار الشرعية (٤) في «ما لا يعلمون» فان ما لا يعلم من التكليف مطلقا

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه و هو إيجاب الاحتياط، و ذلك لأن الحكم الواقعى يقتضى - فى ظرف الجهل به - إيجاب الاحتياط تحفظا عليه، فإيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعى، فضمير «قضيته» راجع إلى التكليف المجهول، و «من إيجاب» بيان للموصول فى «بما».

(٢). أى: فرقع التكليف الواقعى المجهول برفع مقتضاه و هو إيجاب الاحتياط.

(٣). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى بعض التعاليق السابقه من الإشكال فى كون إيجاب الاحتياط من آثار التكليف المجهول و مقتضياته، فراجع.

(٤). غرضه بيان المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» و التعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من لزوم التقدير فى الحديث كما سيأتى فى كلامه، و توضيح ما أفاده المصنف (قده): أن المحتمل فى الموصول فى «ما لا يعلمون» وجوه ثلاثه:

الأول: أن يراد به خصوص الفعل غير المعلوم عنوانه كالفعل الذى لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل، و من المعلوم اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الموضوعيه.

الثانى: أن يراد به الحكم المجهول مطلقا يعنى سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله - كما فى الشبهات الحكيمه - أم اشتباه الأمور

ص: ٢٠١

الخارجيه كما فى الشبهات الموضوعيه، و عليه فى شمل الحديث كلاً من الشبهات الحكيمه و الموضوعيه.

الثالث: أن يراد به ما يعم الاحتمال الأول و الثانى، يعنى: يراد به الفعل و الحكم، و على كل من الاحتمالين الأخيرين يتم الاستدلال بالحديث على جريان البراهه فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه، و لا- حاجه إلى ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من لزوم التقدير فى «ما لا يعلمون» استنادا إلى دلالة الاقتضاء، و أن المقدر فيه اما خصوص المؤاخذة، فالمعنى: رفع المؤاخذة على ما لا يعلمون، أو جميع الآثار، فالمعنى: أن جميع الآثار من المؤاخذة و غيرها مرفوعه عما لا يعلمون، و أن ما لا يعلمون لا يترتب عليه أثر أصلا، أو الأثر الظاهر المناسب لكل واحد من التسعه كالبينونه بالنسبه إلى الطلاق المضطر إليه مثلا، فالمعنى رفع الأثر المناسب لما لا يعلمون، قال قدس سره بعد ذكر حديث الرفع:

«و يمكن أن يورد عليه بأن الظاهر من الموصول فيما لا- يعلمون بقريته أخواتها هو الموضوع أعنى فعل المكلف غير المعلوم... إلى أن قال: و الحاصل أن المقدر فى الروايه باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل أن يكون جميع الآثار فى كل واحد من التسعه و هو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقى، و أن يكون فى كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه، و أن يقدر المؤاخذة فى الكل «-» و هذا أقرب

=====

(-). و هناك احتمالان آخران أفادهما أوثق الوسائل بقوله: «و هنا وجه رابع، و هو إبقاؤه على ظاهره من نفى حقيقه الأمور التسعه كما أسلفناه عن الشهيد (ره) فى ذيل ما علقناه على ما أورده المصنف على الاستدلال بالخبر و أسلفنا تزييفه هناك، فراجع. و خامس، و هو الحكم بالإجمال، لعدم تعيين المراد بعد تعذر إرادته الحقيقه لدورانه حينئذ بين نفى جميع الآثار و خصوص المؤاخذة فيعود الخبر مجملا».



عرفا من الأول و أظهر من الثانى أيضا، لأن الظاهر أن نسبه الرفع إلى مجموع التسعه على نسق واحد، فإذا أريد من الخطاء و النسيان و ما أكرهوا عليه و ما اضطروا المؤاخذه على أنفسها كان الظاهر فيما لا يعلمون ذلك أيضا». و حاصله:

أن الرفع - بقرينه اسناده فى غير «ما لا يعلمون» من سائر الجمل المذكوره فى الحديث الشريف إلى نفس تلك العناوين من النسيان و الاضطرار و غيرهما - يراد به فى «ما لا يعلمون» رفع الفعل أيضا مما لا يعلم عنوانه كما إذا شرب مائعا مرددا بين الخمر و الخل مثلا، فان عنوان هذا الفعل مجهول، إذ لا يعلم أنه شرب الخمر أو الخل، فإذا أسند الرفع بقرينه وحده السياق إلى نفس الفعل كسائر العناوين المذكوره فى الخبر، فلا محيص عن التقدير، لعدم صحه اسناد الرفع التشريعى إلى الفعل التكوينى، بل لا بد من تقدير شىء ليصح اسناد الرفع إليه، هذا.

و توضيح تعريض المصنف به: أنه لا حاجة إلى التقدير فى «ما لا يعلمون» بعد إمكان إرادته نفس الحكم الشرعى من الموصول، لأن الحكم بنفسه قابل للوضع و الرفع تشريعا سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم إجماله، أم الاشتباه فى الأمور الخارجيه، فيشمل الشبهه الحكميه و الموضوعيه، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلا على أصل البراءه فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه معا بلا تكلف. نعم دلالة الاقتضاء فى غير «ما لا يعلمون» توجب اما تقدير جميع الآثار أو الأثر الظاهر أو المؤاخذه، و اما الامتزام بالمجاز فى الإسناد بلا تقدير شىء، يعنى أسند الرفع إلى نفس المضطر إليه، و لكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذه و نحوها، لاستلزام رفع نفس تلك العناوين للكذب، لتحققها خارجا قطعاً، فلا بد اما من التقدير أو المجاز فى الإسناد حفظا لكلام الحكيم

كان (١) فى الشبهه الحكميه أو الموضوعيه بنفسه (٢) قابل للرفع و الوضع شرعا «-» و ان كان فى غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز فى اسناد الرفع إليه (٣)، فانه ليس (٤) ما اضطرروا و ما استكروها... إلى آخر التسعه بمرفوع حقيقه.

عن الكذب.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «مطلقاً» و قوله: «فان» تعليل ل «لا حاجه» و قد عرفت توضيحه بقولنا: و توضيح تعريض المصنف به: أنه لا حاجه إلى التقدير... إلخ.

(٢). أى: لا-ب آثاره كما فى غير ما لا- يعلمون من سائر الفقرات، حيث انها بنفسها غير قابله للرفع، و انما تقبل الرفع باعتبار آثارها، فقوله: «بنفسه» تأكيد للموصول فى «ما لا يعلم» و «قابل» خبر «فان».

(٣). أى: إلى غير ما لا يعلمون، و ضمير «غيره» راجع إلى «ما لا يعلمون» أيضاً، و قد عرفت أن وجه اللابديه هو دلالة الاقتضاء.

(٤). الضمير للشأن، و هو تعليل لقوله: «لا- بد من تقدير» و «بمرفوع» خبر «ليس ما اضطرروا» و وجهه واضح، فان الاضطرار و الإكراه و الخطأ موجوده تكويناً، فلا معنى لرفعها تشريعاً، فلا بد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقه.

(-). هذا أحد وجوه تعميم «ما لا يعلمون» للشبهه الحكميه و الموضوعيه، و قد تعرض له فى حاشيه الرسائل فى مقام تصحيح اسناد الرفع إلى كل من الشبهتين. لكنه ناقش فيه باستلزامه لاختلاف السياق، قال (قده): «اللهم الا أن يراد من الموصول هو الحكم ليس الا، لكنه أعم من أن يكون منشأ الجهل به هو فقدان النص أو إجماله أو اشتباه الأمور الخارجيه، و عدم تميز عنوان الموضوع، و عليه يكون اسناد الرفع فى الشبهه الموضوعيه أيضاً إلى الحرمه

ص: ٢٠٤

-----  
=====  
ابتداء من دون حاجه إلى تقدير. لكنه يوجب اختلاف ما لا يعلمون مع إخوته فى النسق... إلخ» و حديث السياق قد تقدم الكلام فيه.

و منها: إرادته الفعل من الموصول، لكنه بما هو واجب أو حرام، لأن الامتتان يقتضى أن يكون المرفوع ثقيلا، سواء كان منشأ الشك فقد الدليل كشرب التتن مثلا، أم الأمور الخارجيه كشرب هذا المائع المردد بين خمريته و خليته.

وفيه: أن حمل الفعل على أنه واجب أو حرام خلاف ظاهر سائر الفقرات، فان الإكراه و غيره انما هو على نفس الفعل، فالمراد بما لا يعلمون نفس الفعل غير المعلوم عنوانه كشرب مائع لا يعلم أنه خمر أو خل، لا بعنوان أنه واجب أو حرام، فيختص حينئذ بالشبه الموضوعيه.

و منها: إرادته الفعل من الموصول مع تعميم الجهل من حيث الجهل بنفسه أو بوصفه و هو حكمه، فالفعل المجهول بنفسه كشرب المائع المردد بين الخمر و الخل و المجهول بحكمه كشرب التتن المشكوك حكمه مرفوع.

وفيه: أن ظاهر «ما لا يعلمون» هو قيام الجهل بذات الشىء بحيث يحمل المجهول عليه بالحمل الشائع كما فى الشبهات الموضوعيه، بخلاف الشبهات الحكميه، فان الجهل فيها قائم بالمتعلق، ضروره أن شرب التتن معلوم عنوانا و مجهول حكما، فلا يصح حمل المجهول على نفسه بالحمل الشائع، بل يحمل على حكمه، فيكون من قبيل الوصف بحال المتعلق. و على هذا فلا يشمل «ما لا يعلمون» الشبهات الحكميه.

و منها: إرادته كل من الموضوع و الحكم بأن يراد بالموصول الشىء الجامع

نعم (١) لو كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه لكان أحد الأمرين (٢) مما لا بد منه أيضا (٣).

ثم لا وجه (٤) لتقدير خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة» و غرضه:

أنه ان أريد بالموصول ما استظهره شيخنا الأعظم (قده) من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه كالمائع المردد بين الخمر و الخل، فلا بد من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صونا لكلام الحكيم عن الكذب و اللغو، لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعه حقيقه.

(٢). أى: تقدير أحد الأمور الثلاثة، أو ارتكاب المجاز في اسناد الرفع.

(٣). أى: كسائر الفقرات التي لا بد من التقدير فيها.

(٤). هذا تعريض آخر بشيخنا الأعظم (قده) فانه جعل دلاله الاقتضاء قرينه على تقدير أحد الأمور الثلاثة كما عرفت ذلك في عبارته المتقدمه، ثم استظهر أن يكون المقدر هو المؤاخذة استنادا إلى وحده السياق، فأورد المصنف

=====

بينهما فكل ما لا يعلم من الحكم و الموضوع مرفوع.

وقد أورد عليه المصنف (قده) في تعليقه على الرسائل بعدم إمكانه، لأن اسناد الرفع إلى الحكم اسناد إلى ما هو له و إلى الموضوع اسناد إلى غير ما هو له، و لا جامع بينهما.

و يمكن دفعه بأن يقال: ان الرفع لما كان تشريعا كان اسناده إلى كليهما إسنادا إلى ما هو له، لأن معناه حينئذ: أن كل مجهول موضوعا كان أو حكما مرفوعا في صفحه التشريع، فكما أن الإلزام المجهول مرفوع شرعا، فكذلك الموضوع المجهول مرفوع أى لم يجعل في عالم التشريع موضوعا لحكم، فتدبر.

عليه بأن الحاجه إلى التقدير في غير «ما لا يعلمون» من العناوين التي أسند الرفع إليها كالخطأ والنسيان وغيرهما وان كانت شديده، لما عرفت من عدم صحه اسناد الرفع التشريعي إلى الفعل الخارجى التكويني، الا أنه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذة فيها، إذ المقدر في بعضها - وهو الإكراه و عدم الطاقه و الخطأ بقريته روايه المحاسن» التي أشار إليها في المتن - هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجه و انعقاد العبد و صيروره الأموال ملكا للفقراء، فلا وجه حينئذ لاختصاص المقدر بالمؤاخذة، فالمقدر اما جميع الآثار أو الأثر الظاهر لكل من التسعه و ان كان ورود الحديث في مقام الامتنان مقتضيا لرفع جميع الآثار. نعم في خصوص «ما لا يعلمون» يتجه تقدير المؤاخذة، لكونها الأثر الظاهر لرفع الحكم الواقعي المجهول، لكن لا يتعين ذلك سواء أريد من الموصول خصوص فعل المكلف كما استظهره شيخنا الأعظم أم أريد به الحكم المجهول كما التزم به المصنف (قده).

ولا يخفى أن ما أورده المصنف على الشيخ - من ظهور روايه المحاسن في رفع جميع الآثار أو الأثر الظاهر دون خصوص المؤاخذة - قد استدركه الشيخ الأعظم بنفسه بقوله: «نعم يظهر -» من بعض الاخبار الصحيحه عدم اختصاص الموضوع عن الأمه بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن عن أبيه

=====

(-). أورد المصنف في حاشيه الرسائل على هذا الاستظهار بقوله: «ما يظهر من الخبر لا- ينافي تقدير خصوص المؤاخذة مع تعميمها إلى ما كانت مترتب عليها بالواسطه كما في الطلاق و الصدقه و العتاق، فانها مستتبعه إياها بواسطه ما يلزمها من حرمه الوطاء في المطلقه و مطلق التصرف في الصدقه و العتاق.

فى غير واحد (١) غيرها (٢)، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها أو تمام آثارها (٣) التى تقتضى المنه رفعها، كما أن

عن صفوان بن يحيى و البزنطى جميعا عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستحلف على اليمين، فحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك، أ يلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: لا، قال رسول الله: رفع عن أمتى ما أكرهوا عليه و ما لم يطيقوا و ما أخطئوا، الخبر، فان الحلف بالطلاق و العتق و الصدقه و ان كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، الا أن استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع المؤاخذه» لكنه رجع عنه بقوله: «لكن النبوى المحكى فى كلام الإمام عليه السلام مختص بثلاثه من التسعه، فلعل نفى جميع الآثار مختص بها، فتأمل».

\*\*\*\*\*

(١). و هو: ما استكرهوا عليه، و ما لا يطيقون، و الخطأ، و الطيره، و الوسوسه.

(٢). أى: غير المؤاخذه، و وجه كون المقدر غير المؤاخذه هو ظاهر روايه المحاسن.

(٣). أما كون المقدر هو الأثر الظاهر فى كل منها فلتيقن إرادته على كل حال سواء كان للرفع إطلاق أم لا. و أما كونه تمام الآثار، فلوجهين: الأول:

أن الرفع فى الحديث الشريف وقع فى مقام الامتنان المناسب لارتفاع جميع الآثار ما لم يلزم منه محذور و هو منافاته للامتنان بالنسبه إلى بعض الأئمه، كما إذا استلزم رفع جميع الآثار ضررا على مسلم فان المرفوع حينئذ لا يكون تمام الآثار، قال شيخنا الأعظم (قده): «فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان، و كذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل

و بالجمله: لو كان المقدر هو المؤاخذه الناشئه من قبلها بلا واسطه أو معها لا ينافيه ظاهر الخبر، فيوجب تقدير جميع الآثار، فتدبر».

ص: ٢٠٨

ما يكون (١) بلحاظه الإسناد إليها مجازا هو هذا كما لا يخفى، فالخبر (٢) دلّ على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه (٣) على الأمه كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل (٤) هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق و الصدقه و العتاق.

في عموم ما اضطروا إليه، إذ لا امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية المسوغه لدفع الضرر».

الثاني: اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد بأن يكون اسناد الرفع إلى كل واحد من تلك التسعه مجازا نظير اسناد الإنبات إلى الربيع في قولك: «أنت الربيع البقل» كان هذا الإسناد المجازى في الحديث الشريف بلحاظ الأثر الظاهر أو جميع الآثار، و ليس الإسناد المجازى لحاظ رفع خصوص المؤاخذه فالمشار إليه بقوله: «هذا» هو قوله: «غيرها» الشامل لتمام الآثار أو للأثر الظاهر، فكأنه قيل: كما أن ما يكون الإسناد إلى التسعه بلحاظه مجازا هو هذا.

(٢). أى: حديث الرفع، و هذا متفرع على عدم تقدير خصوص المؤاخذه.

(٣). بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه منه عليهم بأن كان رفعه بالنسبه إلى بعضهم مخالفا للامتنان على آخرين كما إذا استلزم جريان البراءه بالنسبه إلى شخص ضررا على الغير، فان الحديث الشريف لا يرفع هذا الأثر الموجب رفعه ضررا على الغير، لمنافاته للامتنان على الغير كما تقدم في عبارته الشيخ (قده).

(٤). و هو الحديث المتقدم المروى عن المحاسن، فان شهادته بعدم اختصاص المرفوع بالمؤاخذه مما لا يقبل إنكاره، و لا يقدح في ذلك اختصاص النبوى المحكى في كلام الإمام عليه السلام بثلاثه من التسعه بعد وحده السياق. و كذا لا يقدح فيه اختلافها في بعض الكلمات، فان المذكور في النبوى المعروف

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع (١) فيما اضطروا إليه و غيره مما

«ما استكروهوا عليه» و فى المحكى فى كلام الإمام عليه السلام «ما أكرهوا» فان مثل هذا الاختلاف لا يضمر بما نحن بصدده كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن المرفوع بحديث الرفع هو الأثر الشرعى المترتب على الفعل بعنوانه الأولى الذى يقتضيه دليله، و توضيحه: أن المرفوع بالخطأ و النسيان و ما اضطروا إليه و ما استكروهوا عليه يحتمل وجوها ثلاثة:

الأول: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو و بعنوانه الأولى، فانها ترتفع عند طرؤ الخطأ و النسيان و الإكراه و غيرها، فهذه العناوين رافعه لذلك الحكم.

الثانى: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الأفعال بقيد الخطأ و النسيان و الاضطراب و الإكراه، و ذلك كوجوب الكفاره المترتبة على القتل الخطائى و وجوب الديه فيه على العاقله، و وجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان بعض أجزاء الصلاه.

الثالث: أن يكون المرفوع الآثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد و الذكر و الاختيار، لا الخطأ و النسيان و الإكراه، مثل الكفاره المترتبة على الإفطار العمدى. و المصنف تبعاً لشيخنا الأعظم (قدهما) اختار الوجه الأول، لبطان الأخيرين.

أما الوجه الثانى، فلأنه لا يعقل ارتفاع الحكم الثابت للفعل المقيد بعروض النسيان مثلاً عليه، و إلاّ لزم كون الحكم رافعا لموضوع نفسه، و ذلك لأن ظاهر حديث الرفع أن الخطأ و النسيان و غيرهما من العناوين الثانويه المذكوره فيه مقتضى لرفع الحكم، فلا بد أن يكون ذلك الحكم ثابتاً للشئ ع بعنوانه الأولى أى المجرد عن النسيان و نحوه حتى يكون عروض العنوان الثانوى موجبا

ص: ٢١٠



أخذ بعنوانه الثانوى انما (١) هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى «-» .

لارتفاعه، فإذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوى و هو تقيده بالنسيان و نحوه مما ذكر فى حديث الرفع لم يعقل ارتفاعه بحديث الرفع، إذ المفروض أن عروض هذا العنوان الثانوى - أعنى النسيان و نحوه - هو العله لثبوت الحكم لموضوعه كوجوب سجدتى السهو المترتب على نسيان الجزء، فكيف يكون نفس هذا النسيان عله لرفع وجوب سجدتى السهو، و الا لزم التناقض و هو كون النسيان عله لوجوب سجدتى السهو و عله لعدم وجوبهما، و هو غير معقول.

و أما بطلان الوجه الثالث، فلان موضوع الحكم إذا كان مقيداً بقيد العمد و انتفى هذا القيد بأن وقع لا عن عمد بل عن خطأ أو نسيان أو نحوه انتفى الموضوع بانتفاء قيده، فينتفى الحكم حينئذ قهراً، لأن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قهري، إذ الحكم كالمعلول بالنسبه إلى موضوعه، فلا يحتاج فى ارتفاع الحكم إلى التمسك بحديث الرفع. فيتعين الوجه الأول و هو كون المرفوع الآثار الثابته لنفس الفعل بعنوانه الأولى مجرداً عن العمد و الخطأ و النسيان. قال شيخنا الأعظم (قده): «فاعلم أنه إذا بنينا على عموم الآثار فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هى، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيه المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين.... إلى أن قال: و ليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشىء بوصف عدم الخطأ... بل المراد أن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن المرفوع» و ضمير «عليه» راجع إلى ما اضطروا إليه و غيره.

(-). بل بعنوانه الثانوى أيضاً ما لم يكن من العناوين الثانويه المذكوره فى الحديث الشريف، فلو فرض ثبوت الحرمة مثلاً للفعل الضررى ثم طراً عليه

ص: ٢١١

ضروره (١) أن الظاهر أن هذه العناوين (٢) صارت موجه للرفع، و الموضوع (٣) للأثر مستدع لوضعه (٤)، فكيف يكون موجبا لرفعه؟

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «ان المرفوع... انما هو الآثار...» و سيأتى توضيحه.

(٢). الثانويه من الخطأ و النسيان و الاضطرار و غيرها.

(٣). مبتدأ خبره «مستدع» توضيحه: أن المرفوع بهذا الحديث هو الأثر المترتب على الفعل بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى، لأن الظاهر أن العنوان الثانوى هو الّذى أوجب رفع الأثر المترتب عليه، فلو فرض ترتب أثر على الفعل بعنوانه الثانوى كترتب وجوب الدية على العاقله على القتل الخطئى، و وجوب سجدتى السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهوا لم يكن هذا العنوان الثانوى موجبا لرفعه، لأن هذا العنوان هو الّذى صار موضوعا للأثر، و الموضوع يستدعى وضع الأثر و ثبوته، فلا يكون رافعا له، و إلاّ لزم كون الشئ رافعا لما يقتضى وضعه، و هو محال.

و بعبارة أخرى: ان حديث الرفع انما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع بعد قبل طرؤ هذه العناوين المذكوره فيه، و أما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرؤ هذه العناوين عليه فلا ترتفع بهذا الحديث، لأن هذه العناوين حينئذ موضوعات لتلك الآثار و مقتضيه لثبوتها فيستحيل أن تكون رافعه لها.

(٤). أى: لثبوته، و ضميره و كذا ضمير «لرفعه» راجع إلى الأثر، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الموضوع، أى: فكيف يكون الموضوع - و هو أحد العناوين الثانويه - موجبا لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع؟

=====

الإكراه و صار الفعل مكرها عليه ارتفعت الحرمة بالإكراه.

و بالجمله: لم يظهر وجه لتخصيص المرفوع بما يترتب على الفعل بعنوانه الأولى. اللهم الا- أن يكون المقصود العنوان الأولى بالنسبه إلى هذه العناوين الثانويه المذكوره فى الحديث و ان كان فى نفسه عنوانا ثانويا.

لا يقال: كيف (١) و إيجاب الاحتياط فيما لا يعلم و إيجاب التحفظ فى الخطأ و النسيان يكون أثرا لهذه العناوين بعينها و باقتضاء نفسها (٢).

فانه يقال (٣): بل انما يكون ( تكون ) باقتضاء الواقع

\*\*\*\*\*

(١). أى: كيف يكون المرفوع فيما أخذ بعنوانه الثانوى خصوص الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى؟ و الحال أن إيجاب الاحتياط...، و غرضه من هذه الإشكالات: أن حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانويه و هى الجهل و الخطأ و النسيان، لا رفع آثار ذوات المعنونات أعنى الموضوعات بما هى هى يعنى بعنوانينها الأولى كما هو المدعى. توضيحه: أن إيجاب الاحتياط من آثار الجهل بالتكليف و لا يعقل تشريعه حال العلم به، و كذا إيجاب التحفظ، فانه من آثار الخطأ و النسيان دون التذكر، و مقتضى ما ذكر ثبوت إيجاب الاحتياط و التحفظ لهذه العناوين، مع أن حديث الرفع ينفى هذا الإيجاب الذى هو من آثار الجهل و الخطأ و النسيان، و هذا خلاف المقصود.

(٢). أى: الثانويه، لا أثرا لها بعنوانينها الأولى، و ضميرا «بعينها، نفسها» راجعان إلى العناوين.

(٣). توضيح الجواب: أن إيجاب الاحتياط ليس أثرا ل «ما لا- يعلمون» بهذا العنوان، بل من آثار التكليف الواقعى الناشئ عن الملاك العدى اهتم به الشارع و لم يرض بتركه حتى فى حال الجهل به كما فى النفوس و الاعراض، إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجوب الاحتياط ليس أثرا للفعل المجهول بما هو مجهول حتى يقال انه أثر للفعل بعنوانه الثانوى، فلا يصح رفعه به، لأن المقتضى للشئ لا يكون رافعا له، بل هو فى الحقيقه من آثار العناوين الأولى التى هى موضوعات الأحكام الواقعيه الناشئه من المصالح الداعيه إلى تشريعها. نعم لما لم يعقل إيجاب الاحتياط فى حال العلم بالواقع، لتقوم مفهوم الاحتياط

ص: ٢١٣

فى موردھا (١) «-» ضروره أن الاهتمام به (٢) يوجب إيجابهما ( إيجابها ) لثلا يفوت على المكلف كما لا يخفى.

بالجهل به اختص تشريعه بصوره الجهل، و أما المقتضى لتشريعه فهو مصلحه الحكم الواقعى المجموعول للعنوان الأولى. و كذا الحال فى وجوب التحفظ، فانه لا- مجال له إلا فى حال الخطاء و مورد، و أما المقتضى له فهو مصلحه الحكم الواقعى الثابت للعناوين الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى ظرفيه الجهل و النسيان و الخطاء لإيجاب الاحتياط و التحفظ، و ضمير «يكون» راجع إلى إيجاب الاحتياط، و ضمير «موردها» إلى العناوين.

(٢). هذا الضمير و المستتر فى «يفوت» راجعان إلى الواقع، و ضمير «إيجابهما» بناء على تثنيته راجع إلى الاحتياط و التحفظ، و بناء على إفراده راجع إلى المذكورات المراد بها أيضا التحفظ و الاحتياط.

(-). و عليه فيكون الشك موردا لإيجاب الاحتياط كمورديته للأمارات، و هذا خلاف ما هو ظاهر قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا- يعلمون» من موضوعيه الجهل بالحكم للرفع لا- موردته له. كما أنه خلاف ما بنوا عليه من الفرق بين الأمارات و الأصول بجعل الشك موردا فى الأول، و موضوعا فى الثانى، فيخرج حينئذ قاعده الاحتياط عن الأمارات و الأصول، لعدم كاشفيتها و لو نوعا حتى تندرج فى الأمارات، و عدم موضوعيه الجهل لها حتى تدخل فى الأصول العمليه التى موضوعها الشك، إذ المفروض كون الجهل موردا للاحتياط لا- موضوعا له، مع أن المسلم عندهم كون قاعده الاحتياط من الأصول العمليه.

نعم بناء على الفرق بين الأصول و الأمارات من ناحيه المحمول بأن يراد بالحجيه فى الأمارات إلغاء الشك و تتميم الكشف تكون قاعده الاحتياط من الأصول العمليه، إذ ليس حجيتها بمعنى طريقتها للواقع و كشفها عنه، لوضوح عدم

كشفت ناقص فيها حتى يكون دليل حجيتها متمما له كما هو كذلك في الأمارات حيث ان فيها كشفا ناقصا، و دليل اعتبارها يتم هذا النقص على ما قيل.

و يمكن أن يريد المصنف (قده) ب «موردها» موضوعيه الجهل و الخطاء و النسيان لا يجاب الاحتياط و التحفظ لا ظاهره و هو الظرفيه، فان كان كذلك فلا إشكال، إذ المفروض حينئذ موضوعيه الشك لقاعده الاحتياط على حذو موضوعيته لسائر الأصول العمليه، فتدبر.

ثم انه لا بأس بالتعرض لجمله من المباحث المتعلقة بحديث الرفع مضافه إلى ما تقدم:

المبحث الأول: أن حديث الرفع من الأدله القابله للتخصيص و التقييد، فلو دلّ الحديث بإطلاقه على عدم قدح الخلل بأركان الصلاه مثلا كنسيان الركوع أو السجود أو غيرهما من الأركان كان هذا الإطلاق مقيدا بمثل حديث «لا تعاد» لو لم نقل بحكومته على حديث الرفع.

المبحث الثانى: أن حديث الرفع يرفع التكليف واقعا فيما عدا «ما لا يعلمون» بسبب الخطأ و النسيان و الاضطراب، فالسوره مثلا يرفع أثرها الشرعى و هو كونها جزءا للصلاه، و كذا جزئيه الإحرام أو شرطيته للحج، و وجوب الترتيب فى مناسك منى ترفع بتركهما نسيانا أو إكراها أو اضطرابا، و كذا لو أتى بشىء من موانع الصلاه مثلا كذلك كالتكلم و الضحك، فان حديث الرفع يرفع حكم ما يعرضه النسيان و نحوه من الفعل أو الترك.

و بالجمله: فالشىء الموضوع لحكم يرفع حكمه بعروض أحد العناوين المذكوره سواء عرضت فعله أم تركه.

لا يقال: ان كان الفعل موضوعا للأثر الشرعى فلا مانع من ارتفاعه بالنسيان و نحوه، و أما تركه نسيانا مثلا فليس موضوعا للحكم حتى يرتفع بأحد تلك العناوين، فلا محيص عن اختصاص حديث الرفع بالافعال التى لها آثار شرعية إذا أتى بها نسيانا مثلا، و لا وجه لشموله للتروك، فلا- يجرى حديث الرفع فى ترك السوره نسيانا مثلا، إذ شأنه تنزيل الموجود منزله المعدوم يعنى تنزيل الفعل المأتى به نسيانا كالتكلم فى الصلاه منزله عدمه، حيث انه ينزل وجود التكلم كعدمه فى عدم إبطاله للصلاه، فالحديث يرفع مانعيته.

فانه يقال: انه يكفى فى صحه الرفع و إضافته إلى التروك ترتب الأثر الشرعى على الأفعال كما قرر فى الاستصحاب من صحه جريانه بلحاظ أثر النقيض كاستصحاب عدم البلوغ، و عدم بلوغ المال حد الاستطاعه، و عدم الدين فان المترتب على هذه الاستصحاب ليس إلا- عدم الحكم، و جريانها فيها انما هو لأجل أحكام وجود تلك المستصحابات، و بهذه العناية يصح رفع جزئيه و شرطيه ما عدا الخمسه من أجزاء الصلاه و شرائطها بحديث «لا تعاد» أيضا عند تركها نسيانا، فان ترك السوره ليس موضوعا لحكم حتى يرتفع بسبب تركها نسيانا. و دعوى تنزيل الموجود منزله المعدوم أجنبيه عن مدلول حديث الرفع كأجنبيته عن مدلول حديث «لا تعاد» فان غايه ما يدل عليه الحديثان رفع الحكم عن الشىء بسبب النسيان و نحوه سواء كان المنسى فعلا أم تركا، و ليس فيهما من التنزيل عين و لا أثر. نعم لا تبعد دعوى التنزيل فى مثل «لا تنقض اليقين بالشك» لاحتمال إرادته تنزيل المشكوك منزله المتيقن أو الشك منزله اليقين.

مضافا إلى: أن التروك بنفسه قد يكون ذا أثر شرعى كما إذا أكره على ترك

-----  
=====  
ما نذره من صلاه الليل مثلا أو اضطر إليه أو نسيه بناء على كون ترك المنذور مطلقا موضوعا لوجوب الكفاره، فيصح أن يقال:  
ان حكم الترك الإكراهي أو الاضطراري أو النسياني مرفوع، فلا يوجب الكفاره.

و بالجملة: مصبّ الرفع هو حكم ما تعلق به النسيان و الاضطرار و الإكراه سواء أ كان أمرا وجوديا أم عدميا، و المراد بالمرفوع جميع الآثار الشرعيه المترتبه على المنسى و المضطر إليه و المكروه عليه، فجزئيه السوره مثلا مرفوعه بتركها نسيانا، و مانعيه ما لا يؤكل مرفوعه عند لبسه نسيانا.

المبحث الثالث: قد ظهر مما ذكرنا إمكان تصحيح العباده الفاقده لجزء أو شرط نسيانا أو إكراها أو اضطرارا بحديث الرفع كما إمكان تصحيحها به فيما إذا اقترنت بمانع كذلك كالتكلم و التكتف فى الصلاه، و غموض ما فى ما تقريرات المحقق النائينى قدس سره «من منع التمسك بحديث الرفع لتصحيح العباده الفاقده لجزء أو شرط تاره بعدم شمول الحديث للأمر العدميه، لعدم محل لورود الرفع على الجزء و الشرط المنسيين، لخلوّ صفحه الوجود عنهما، فيمتنع تعلق الرفع بهما، لأن رفع المعدوم عباره أخرى عن الوضع و الجعل، فرفع الجزء المتروك نسيانا هو وضعه، و أثر وجود السوره هو الإجزاء و الصحه و هذا وضع لا رفع.

و أخرى بأن المرفوع إذا كان أثر وجود الجزء المنسى و هو الإجزاء، ففيه أولا: أنه أثر عقلى لا شرعى حتى يرفع بالحديث.

و ثانيا: أنه ينتج عدم الاجزاء، و هو مع كونه ضد المقصود خلاف الامتنان.

و ثالثه بأنه ان أريد جريان الحديث فى المركب الفاقده للجزء أو الشرط

-----  
=====

المنسى، حيث انه أمر وجودى قابل لتوجه الرفع إليه، ففيه أولا: أنه ليس هو المنسى ليتوجه إليه الرفع. و ثانيا: أنه لا يجدى رفعه، لأن رفع المركب الفاقد لا يثبت كونه هو المركب الواجد الذى قصد إثباته بالحديث، لأنه وضع لا رفع.

و ان أريد جريانه فى أثر الفاقد و هو الفساد، ففيه: أنه أثر عقلى مترتب على عدم انطباق الواجد عليه، فلا تناله يد الرفع التشريعى.

و رابعه بأنه لو كان المستند فى صحه الصلاه الفاقد لجزء أو شرط حديث الرفع كان اللازم صحه الصلاه بنسيان الجزء أو الشرط مطلقا و ان كان ركنا، لإطلاق الحديث و عدم تعرضه للتفصيل بين الأركان و غيرها.

ثم أيد ذلك بأنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه و غيرها من سائر المركبات» انتهى ما فى التقريرات ملخصا.

و قد عرفت مما ذكرناه ضعف هذه الوجوه، لأن حديث الرفع سيق لبيان رفع آثار الشىء حين نسيانه مثلا، فلو كان جزءا و نسى رفع أثره و هو جزئيه، فالسوره ترفع جزئيتها للصلاه حين نسيانها، فتمام الأمور به حينئذ هو ما عدا السوره من سائر الأجزاء على ما هو مقتضى أدلتها بعد ضمّ حديث الرفع إليها، فيصح أن يقال: السوره المنسيه مرفوعه جزئيتها للصلاه، فوزان حديث الرفع وزان حديث «لا تعاد» فى نفى دخل ما عدا الخمسه من الأجزاء و الشرائط فى الصلاه حال النسيان، فكما لا تنزىل فى حديث لا تعاد فكذلك لا- تنزىل فى حديث الرفع، و من المعلوم أن الجزئيه - و لو بمنشأ انتزاعها - قابله للرفع التشريعى حين عروض النسيان لمتعلقها كالسوره، و كذا الشرطيه، فانها تقبل الرفع حين ترك موضوعها اضطرارا أو إكراها كالوقوف فى عرفات فى غير يوم عرفه



تقيه، فشرط صحه الوقوف و هو وقوعه يوم عرفه قد ترك تقيه و رفع لأجلها شرطيته، فالوقوف فى غير يوم عرفه يقع مأمورا به بعد سقوط شرطه المزبور بحديث الرفع و نحوه من الأدله المذكوره فى محلها، فما ذكرناه فى مباحث الحج مع العامه تقيه فى الجزء الثانى من هذا الشرح من الإشكال فى جريان حديث الرفع فى ترك الجزء أو الشرط ليس على ما ينبغى.

و بالجملة: فلا- فرق فى رفع النسيان و أخواته للآثار الشرعيه بين عروضها للأمر الوجودى و العدمى، و المرفوع هو الأحكام الشرعيه المترتبه على الأشياء لعروض أحد هذه العناوين الثانويه عليها فعلا أو تركا، فليس المرفوع فى شىء منها الإجزاء حتى يقال: انه حكم عقلى أولا، و أن رفعه خلاف الامتتان ثانيا.

و كذا ليس مجرى الحديث المركب الفاقد للجزء أو الشرط حتى يرد عليه أولا- بعدم كونه هو المنسى. و ثانيا بعدم إجرائه، لكونه وضعلا رفعا. و ثالثا بأن أثر الفاقد و هو الفساد عقلى و ليس بشرعى حتى يصح رفعه.

و من جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال الرابع أيضا، ضروره أن حديث الرفع من الإطلاقات القابله للتقييد كحديث «لا تعاد» الذى قيد إطلاق عقده المستثنى منه بتكبيره الإحرام و القيام المتصل بالركوع، فإطلاق حديث الرفع الشامل للأركان يقيد أيضا بما دل على التفصيل بين الأركان و غيرها من حديث «لا تعاد» و نحوه.

و أما ما أفاده (قده) من أنه لم يعهد من الفقهاء التمسك بحديث الرفع لصحه الصلاه و غيرها، ففيه: أن جماعه من الفقهاء تمسكوا به فى مواضع

-----  
=====  
كالسيد (قده) في الناصريات، قال في كتاب الصلاة المسأله: ٩٤ في حكم التكلم في الصلاة: «الذي يذهب إليه أصحابنا أن من تكلم متعمدا بطلت صلاته، و من تكلم ناسيا فلا- إعادته عليه و انما يلزمه سجده السهو... دليلنا على أن كلام الناسي لا يبطل الصلاة بعد الإجماع المتقدم ما روى عنه صلى الله عليه و آله رفع عن أمتي النسيان و ما استكروها عليه، و لم يرد رفع الفعل، لأن ذلك لا- يرفع، و انما أراد رفع الحكم، و ذلك عام في جميع الأحكام إلا ما قام عليه دليل» فان قوله: «و ذلك عام» يدل على عدم خصوصيه للتكلم ناسيا، و لا للفعل فلو ترك شىء نسيانا لم يقدح في صحه الصلاة.

و قريب منه كلام السيد أبى المكارم فى الغنيه، حيث قال فى كتاب الصلاة قبل الزكاه بأسطر فيما يوجب فواته الجبران بسجده السهو من نسيان سجده واحده و التشهد ما لفظه: «و لمن تكلم بما لا يجوز مثله فى الصلاة ناسيا، كل ذلك بدليل الإجماع المشار إليه و طريقه الاحتياط، و يعارض من قال من المخالفين بأن كلام الساهى يبطل الصلاة بما روى من طرقهم من قوله صلى الله عليه و آله: رفع عن أمتي الخطاء و النسيان و ما استكروها عليه، لأن المراد رفع الحكم لا رفع الفعل نفسه، و ذلك عام فى جميع الأحكام إلا ما خصه الدليل».

و نسب شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) فى طهارته صلى الله عليه و آله ١٥٩ إلى المحقق فى المعتبر تمسكه بحديث الرفع لصحه صلاه ناسى النجاسه، حيث قال الشيخ:

«و لو فرض التكافؤ رجع إلى عموم قوله: لا- تعاد الصلاة الا- من خمسه... إلى أن قال: بل و قوله صلى الله عليه و آله رفع عن أمتي الخطاء و النسيان، بناء على شموله لنفى الإعادته كما يظهر من المحقق فى المعتبر» فى مسأله ناسى النجاسه»

لكن المذكور هناك هكذا «عُفِيَ لأمتي عن الخطاء والنسيان» نعم تمسك به كما هنا في مسأله التكلم فى الصلاه ناسيا ص  
١٩٥.

و كيف كان فالشيخ أيضا تمسك فى عبارته المتقدمه بحديث الرفع لصحه صلاه ناسى النجاسه، بل نُقل أنه (قده) تمسك به  
لصحه الصلاه فى مواضع آخر، و قد حكى أن العلامه و المحقق الأردبيلى (قدهما) تمسكا به أيضا فى مواضع.

و بالجملة: فلا إشكال فى استدلال غير واحد من الأصحاب بحديث الرفع لصحه الصلاه.

المبحث الرابع: المشهور أن حديث الرفع حاكم على أدله الأحكام الأوليه، لأنه متعرض لكيفيه الدخل و التشريع، بخلافها، لأنها  
لا تتعرض إلا لأصل الدخل.

توضيحه: أن أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع مثلا تدل على أصل الجزئيه و الشرطيه و المانعيه، و لا تدل على كيفيه دخلها، و  
حديث الرفع يتعرض لكيفيه الدخل، و أن جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصه بغير حال النسيان، فضابط الحكومه و هو  
تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفله الآخر ينطبق على حديث الرفع.

و عليه فلا تلاحظ النسبه بينهما و هى العموم من وجه، بتقريب: أن دليل جزئيه السوره مثلا يختص بالسوره و يعم بالإطلاق  
حالات المكلف من الجهل و النسيان و الاضطرار، و حديث رفع النسيان مختص بالنسيان و يعم جزئيه السوره و غيرها حتى يقال  
انهما فى نسيان السوره مثلا متعارضان، هذا.

لكنك خير بعدم انطباق الضابط المذكور للحكومه على المقام، ضروره أن كلاً من حديث الرفع و دليل الجزئيه و نحوها  
متكفل لما يتكفله الآخر، فان إطلاق دليل جزئيه السوره مثلا يدل على جزئيتها المطلقه أى فى جميع الحالات

من النسيان وغيره، و حديث الرفع يدل على عدم جزئيتها حال النسيان، فهما فى هذه الحاله متعارضان، فلا حكومه لحديث الرفع على دليل الجزئيه و نحوها.

نعم ينطبق الضابط المزبور على مثل «لا- شك لكثير الشك» و «من شك بين الاثنتين و الثلاث بنى على الثلاث» حيث ان الأول يهدم موضوع الثانى، فهو يتعرض لشىء لا- يتعرض له الثانى، ضروره أنه على تقدير وجود الشك يحكم عليه بالبناء على الثلاث، و قوله: «لا شك» يهدم هذا التقدير و ينفيه تشريعا.

و الحاصل: أن الضابط المذكور لا ينطبق على حديثى الرفع و «لا تعاد الصلاه» إلا بدعوى عدم إطلاق أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع، لإجمالها، و هى فى حيز المنع. أو بمنع انحصار ضابط الحكومه فيما ذكر، و أن موارد النص و الظاهر، و الأظهر و الظاهر أيضا من أقسام الحكومه، و من المعلوم أن شمول أدله الاجزاء و الشرائط و الموانع لحالات المكلف من النسيان و غيره انما هو بالإطلاق، و مثل حديثى الرفع و «لا تعاد» يشملها بالنصوصيه و ان كان شموله لنفس المعنونات كالسوره المنسيه بالإطلاق، و هذا المقدار كاف فى تقدم أدله أحكام العناوين الثانويه على أدله أحكام العناوين الأوليه.

أو يقال فى وجه التقدم: ان العرف يحمل العناوين الأوليه على الاقتضاء و الثانويه على الفعلية.

و من جميع ما ذكرنا يظهر غموض ما فى تقريرات المحقق النائينى (قده) من أن حكومه حديث الرفع على أدله الأحكام الأوليه انما هى باعتبار عقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» و «لا سهو مع حفظ الإمام»

و «لا ربا بين الوالد و الولد» و نحو ذلك مما يكون أحد الدليلين متكفلا لما أريد من عقد وضع الآخر.

توضيح وجه الضعف: أن هذه الحكومه النافيه للحكم بلسان نفي الموضوع يختص موردها بما إذا ثبت حكم لذلك الموضوع حتى يصح نفيه باعتبار حكمه، مثل «لا شك لكثير الشك» فان نفي الشك مع وجوده تكويننا لا معنى له إلا نفي حكمه المجعول له كوجوب البناء على الأكثر، فان هذا الحكم منفي في الشك الكثير أو مع الإمام، و كذا نفي حرمة الربا بين الوالد و الولد. و أما إذا لم يثبت حكم لموضوع، فلا- معنى لنفي الموضوع، إذ لا- حكم له حتى يرد النفي عليه باعتبار حكمه. و الحكومه بهذا الوجه مفقوده في المقام، إذ مقتضاها نفي الحكم الثابت للنسيان و الاضطرار و نحوهما، فلا بد من ثبوت حكم لهذه العناوين أولا حتى يرتفع بمثل حديث الرفع ثانيا كي تكون حكومته باعتبار عقد الوضع.

و الحاصل: أن حكومه هذا الحديث تنتج ارتفاع الحكم الثابت بالدليل لهذه العناوين الثانويه بنفس طروها، فإذا نهض دليل على وجوب سجود السهو للكلام السهوى، أو وجوب الديه بالقتل خطأ كان حديث الرفع بمقتضى حكومته نافيا لهذين الوجوبين بلسان نفي موضوعيهما أعنى الكلام السهوى و القتل الخطائي، و هذا خلاف المدعى أعنى نفي الحكم عن الفعل الذى جعل موضوعا له بلا- شرط إذا طرا عليه نسيان و نحوه، و المفروض أن مقتضى الحكومه نفي الحكم المجعول للنسيان كنفى حكم الشك عن كثير الشك.

فالحق أن يقال: ان ثبت الحكم للفعل مطلقا و بلا قيد كان مثل حديث الرفع

مقيدا له، لكفايه موضوعيه مثل النسيان للحكم اقتضاء في صحه ورود نفى الحكم عليه بلسان نفى الموضوع، فينفى جزئيه السوره مثلا- للصلاه حال النسيان و تختص بحال الالتفات. و ان ثبت له بعنوان النسيان و نحوه من العناوين الثانويه كان مثل الحديث معارضا له، إذ المفروض ثبوت الحكم له بعنوان النسيان، فمثل حديث الرفع يعارضه، لأنه ينفى بهذا العنوان أيضا، فلا محاله يقع التعارض بينهما.

الا أن يقال: ان تلك الأدله المثبتة لأحكام لعناوين ثانويه كالنسيان و الاضطرار و نحوهما لأخصيتها تقدم على مثل حديث الرفع، فان مثل ما دلّ على وجوب سجود السهو للتكلم ناسيا أخص من حديث الرفع، فيتقدم عليه، و إلا يلزم لغويه الأحكام المجعوله لعنوان النسيان و نحوه.

و أما ما يقال من: أن المقتضى لشيء يمتنع أن يكون رافعا له، فلا يرفع حديث الرفع الأحكام المترتبة على عنوان النسيان و الاضطرار و نحوهما، بل يرفع الأحكام الثابته للأشياء مع الغض عن طرؤ هذه العناوين الثانويه عليها، فهو اعتراف بالتعارض الذي مرجعه إلى كون شيء واحد مقتضيا لحكم تاره و رافعا له أخرى، كما إذا دل دليل على وجوب الإرغام و دليل آخر على عدم وجوبه، فالأرغام مقتض للوجوب تاره و رافع له أخرى، فمجرد امتناع كون مقتضى الشيء رافعا له لا يوجب الغض عن دليل الرفع، و إلا لاقتضى ذلك تقدم الدليل المثبت للتكليف في جميع الأدله المتعارضه على الدليل النافى له، و هو كما ترى.

المبحث الخامس: أن الرفع فيما عدا «ما لا يعلمون» من الأمور التسعة واقعي و فيه ظاهري، إذ لو كان فيه واقعا لزم التصويب، لإناطه الحكم حينئذ بالعلم به، و هو محال كما ثبت في محله، فلو جرت البراءة فيما لا يعلم ثم انكشف الخلاف. كان الاجتزاء به مبنيا على إجزاء الحكم الظاهري الّذي هو أجنبي عن باب تبدل الموضوع كالحضر و السفر حتى يكون الاجزاء فيه مقتضى القاعدة، و حيث انه قد ثبت في محله عدم اجزاء الحكم الظاهري، فمقتضى القاعدة لزوم إعادته الصلاة فيما إذا صلى بلا سوره مثلا- استنادا في نفي جزئيتها إلى أصله البراءة، ثم انكشف الخلاف بنهوض دليل على جزئيتها، الا إذا قام دليل على الاجزاء كحديث «لا تعاد» بناء على جريانه في الجهل بالحكم. و هذا بخلاف ما إذا كان ترك جزء أو شرط لأجل الاضطراب أو النسيان أو الإكراه، فان مقتضى واقعيه الرفع فيها الاجزاء، لكون التقييد فيما عدا «ما لا يعلمون» واقعيًا، فالمأتى به حينئذ هو تمام المأمور به، فالاجزاء فيها على طبق القاعدة، إذ لا- يستند كون الفاعل تمام المأمور به إلى حديث الرفع حتى يقال: ان شأنه الرفع دون الوضع.

و ذلك لأن المستند فيه هو نفس أدله الأجزاء بعد نفي جزئيه المرفوع بحديث الرفع، كما لا ينافي ارتباطيه المركب كون الباقي تمام المأمور به، ضروره أن الارتباطيه قيد للاجزاء، و من المعلوم أن المرفوع خرج عن الجزئيه، فلا موضوع لاعتبار الارتباطيه بالنسبه إليه. و أما اعتبارها في غير المرفوع من سائر الاجزاء فهو باق على حاله.

نعم في اعتبار استيعاب الاضطراب و نحوه للوقت في الاجزاء و عدمه خلاف، قد يقال: بعدم اعتباره، لتشخص الطبيعه بالفرد الناقص كتشخصه بالفرد الكامل،

و بانطباقها على الناقص يسقط الأمر المتعلق بالطبيعه، و لا معنى للامثال عقيب الامثال، و هذا ما يقتضيه إطلاق حديث الرفع.

لكن الحق خلافه، فالصحيح اعتبار استيعاب العذر من الاضطرار و غيره للوقت فى الأجزاء، إذ المأمور به هو صرف الوجود من الطبيعى الواجد لجميع ما اعتبر فيه شطرا و شرطا، فإجزاء الفرد التام انما هو لانطباق الطبيعه بتمام حدوده الواقعه فى حيز الأمر عليه، بخلاف الفرد الناقص، فان مجرد فرديته للطبيعه لا يوجب الاجزاء، بل لا بد فيه من فرديته لها بما هى مأمور بها. نعم لو كان الاضطرار و نحوه من الاعذار من الموضوعات العرضيه كالفقر و الغنى و السفر و الحضر لم يكن لاعتبار استيعاب العذر للوقت فى الأجزاء وجه، إذ المفروض فرديه الناقص حينئذ كالتام للمأمور به. لكنه غير ثابت، لما ثبت فى محله من طوليه الأبدال الاضطراريه التى لا يصدق الاضطرار المسوغ لها إلا مع استيعابه لتمام الوقت المضروب للمبدل، إذ المضطر إليه ليس هو الفرد بل الطبيعه فى تمام الوقت المضروب لها، و الاضطرار إليها موقوف على الاستيعاب.

نعم إذا دل الدليل على كفايه العذر فى فرد من أفراد الطبيعه فى جزء من الوقت فلا بأس بالاجزاء حينئذ كحديث «لا تعاد» حيث ان نفس «لا تعاد» لدلالته على الإيجاد ثانيا يدل على أن مورده الفرد مطلقا سواء تم أم لم يتم بعد، و سواء كان فى سعه الوقت أم فى ضيقه، فيجرى حديث «لا تعاد» فى نفى جزئيه السوره المنسيه مثلا فى أثناء الصلاه و بعدها من دون اعتبار استيعاب هذا العذر للوقت.

و الحاصل: أن إطلاق حديث الرفع كغيره من أدله الأبدال الاضطراريه



محل إشكال، بل منع، فإثبات الاجزاء به فى غير العذر المستوعب مشكل جدا. هذا كله فى التكاليف الضمنيه.

و أما التكاليف الاستقلاليه كالشك فى حرمه شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمه تصوير ذوات الأرواح أو حرمه وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و نحو ذلك، فمقتضى «رفع ما لا يعلمون» جواز ذلك كله ظاهرا، كما أنه مقتضى غيره من الإكراه و الاضطرار أيضا، غايه الأمر أن الرفع فيما لا يعلمون ظاهرى و فى غيره واقعى كما مرت الإشاره إليه، فإذا أكره على شرب الخمر أو الزنا أو السرقة أو الإفطار فى شهر رمضان و نحو ذلك، أو اضطر إلى شىء من ذلك جاز له فعلها، و ليس بحرام واقعا، بخلاف الارتكاب فيما لا يعلمون، فلو تبين بعد الارتكاب حرمة كان معذورا فى فعل الحرام الواقعى.

و بالجملة: فحديث الرفع يقدم على أدله الواجبات و المحرمات حكومه أو تخصيصا على الخلاف المتقدم.

و دعوى عدم مسوغه الإكراه لترك الواجب و فعل الحرام إلا إذا بلغ حد الحرج كما عن بعض (( الأعاظم (قده) «و اختصاص مجرى - رفع ما استكروها عليه - بالمعاملات بالمعنى الأخص، حيث ان الإكراه على الشىء يصدق بمجرد عدم الرضا بإيجاده الناشى من الإيعاد اليسير أو أخذ مال كذلك» لا تخلو من الغموض، لما فيها أولا: من أنه تقييد لإطلاق حديث الرفع بلا دليل. و ثانيا من أنه أخص من المدعى، حيث انه يدل على عدم مسوغه الإكراه ببعض مراتبه لترك الواجب و فعل الحرام، و لا مضايقه فى ذلك بالنسبه إلى بعض الكبائر من

المحرمات، و لا ينفى مسوغيه الإكراه بجميع مراتبه.

و ثالثا: من أنه مناف لما ورد بالخصوص فى رفع الإكراه للتكاليف التحريميه فى موارد:

منها: إظهار كلمه الكفر، كقوله تعالى: (إلا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان) ففى مجمع البيان: «قيل نزل قوله: الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان فى جماعه أكرهوا و هم عمار و ياسر أبوه و أمه سميّه و صهيب و بلال و خباب عدّبوا، و قتل أبو عمار و أمه و أعطاهم عمار بلسانه ما أرادوا منه ثم أخبر سبحانه بذلك رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال قوم: كفر عمار، فقال صلى الله عليه و آله و سلم: كلاً انّ عمارا ملئ اء إيماننا من قرنه إلى قدمه و اختلط الإيمان بلحمه و دمه».

و منها: إكراه المرأه على الزنا، فانه رافع للحد الملازم للحرمة التكليفيه كما رواه أبو عبيده عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ان عليا عليه السلام أتى بامرأه مع رجل فجر بها، فقالت استكرهنى و الله يا أمير المؤمنين، فدرأ عنها الحد» الحديث (١)، و قريب منه غيره.

و منها: إكراه الزوجه على الجماع فى نهار شهر رمضان أو فى حال الإحرام و غير ذلك من موارد الإكراه على المحرمات، فالإكراه يرفع الحكم التكليفى و الوضعى الملازم له أو المترتب عليه.

و بالجملة: فالإكراه يجرى فى الأحكام التكليفيه و الوضعيه معا إلا ما خرج

بالدليل، كالجناحه و إتلاف مال الغير و الصيد فى حال الإحرام، فان الإكراه فى هذه الأمور لا يرفع الأحكام الوضعيه المترتبه عليها، حيث ان حديث الرفع من العمومات القابله للتخصيص، فأدله أمثال هذه الأمور تخصص عموم حديث الرفع.

و أما الإكراه فى المعاملات، فان كان على ترك إيجاد أصلها أو ما يقومها عرفا كالإكراه على البيع بلا ثمن فلا أثر لهذا الترك حتى يرتفع بالإكراه، فلا يجرى فيه حديث الرفع، لعدم تحقق عنوان المعامله حتى يرتفع أثرها بالإكراه، فعدم الأثر حينئذ انما هو لعدم الموضوع. و ان كان الإكراه على إيجاد مانع من موانع صحتها شرعا كالإكراه على بيع أحد المتجانسين بالآخر بالتفاضل، فمقتضى ارتفاع المانع الشرعى بحديث الرفع صحه المعامله، لكنها تنافى الامتنان الذى هو شرط جريانه، فلا يجرى فيه، و لا يحكم بصحه المعامله الا إذا كان مضطرا، فحينئذ تصح لأجل الاضطرار، حيث ان عدم صحتها يوجب شدة اضطراره، و يكون خلاف الامتنان.

و مثله ما إذا كان الإكراه على ترك جزء أو شرط، فان الحديث لا يجرى فى نفى الجزئيه أو الشرطيه حتى يحكم بصحه المعامله، لأن جريانه خلاف الامتنان إلا مع الاضطرار، فعدم جريانه حينئذ انما هو لأجل عدم الامتنان، لا لعدم الأثر لترك الجزء أو الشرط كما قيل، و ذلك لأن الحديث ينفى إطلاق الجزئيه أو الشرطيه لجميع الحالات التى منها تركهما بالإكراه، و مع نفيهما لا بد من الحكم بصحه المعامله، لأن الفاقد حينئذ تمام السبب المؤثر على ما يقتضيه دليل السببيه بعد إسقاط الجزئيه أو الشرطيه بحديث الرفع. الا أن منافاه صحه المعامله للامتنان

مانعه عن جريان الحديث فيها، فلا تسقط الجزئية أو الشرطية بالإكراه حتى يصلح فاقد الجزء أو الشرط للسببية والتأثير، و عليه فلا وجه لصحة معامله حينئذ.

و اما الإكراه فى الأسباب كالأكراه على قتل الغنم بغير الكيفية الموجه لذكاتها كالذبح بغير التسميه أو إلى غير القبلة أو فرى بعض الأوداج، أو إكراه من طلق زوجته ثلاثا على تزويجها قبل أن ينكحها المحلل، و نحو ذلك، فلا بد فيه من ملاحظه كفيه دخل ما اعتبر فى سببيتها، فان اعتبر فيها مطلقا و فى جميع الحالات، فلا يؤثر فيها الإكراه أصلا، و إلا فالإكراه يرفع أثر ما أكره عليه مع موافقه رفعه للامتنان. ففى الإكراه على ترك استقبال الذبيحه أو ترك التسميه يجرى الحديث ظاهرا، و به يرتفع شرطيتهما و يحكم بحليه الذبيحه، و فى غيرهما و كذا سائر الموارد يتبع دلالة أدله الشرائط، و من المعلوم اختلاف الأدله فى ذلك فان المتسالم عليه بين الأصحاب عدم ارتفاع شرطيه الطهاره الحديثه و الخبثيه بالإكراه على أسبابها، فلو أكره على الجنابه أو ما يوجب الوضوء أو نجاسه بدنه لا ترتفع شرطيه الغسل و الوضوء و التطهير للصلاه.

و بعبارة أخرى: لو ثبت بأدله الأسباب سببيتها المطلقه و فى جميع حالات المكلف لم يصلح حديث الرفع لرفع آثارها الشرعيه، فلا يقال: «ان الإكراه على الجنابه يرفع شرطيه الغسل للصلاه و الطواف و نحوهما» كما لا يقال: «ان وجه عدم ارتفاع شرطيته بالإكراه على الجنابه هو منافاه ارتفاعها للامتنان، حيث ان الشرط هو الغسل المستحب فى نفسه» و ذلك لأن المرفوع بناء على جريان الحديث هو حيثيه الشرطيه، فلا مانع من بقاء الاستحباب النفسى للغسل مع ارتفاع شرطيته الموجه للضيق. مضافا إلى أن منافاه ارتفاع شرطيه

-----  
=====

الغسل للامتنان تقتضى عدم ارتفاعها بالإكراه على ترك نفس الغسل، مع أن هذا القائل يلتزم حينئذ بسقوط الغسل و الانتقال إلى التيمم، فتأمل (١).

نعم إذا بلغ الإكراه حدا لا يقدر معه عرفا على الغسل فى تمام الوقت انتقل تكليفه حينئذ إلى التيمم، كما أنه لو بلغ الإكراه على التيمم ذلك الحد كذلك صار كفاقد الطهورين الذى حكم المشهور فيه بسقوط التكليف عنه، أو صار كتارك الصلاة فى الوقت عن عذر فى وجوب القضاء عليه. و كذا الإكراه على ترك الطهاره الخبيثه، فإذا أكره على ترك تطهير البدن أو الساتر إلى أن ضاق الوقت و عجز عن غسلهما سقطت مانعيه النجاسه بعدم التمكن من تطهيرهما و وجبت الصلاة كذلك.

المبحث السادس: الظاهر أن المرفوع بحديث الرفع و نحوه من أدله الأحكام الامتثانيه فى غير الحكم المجهول الذى تجرى فيه البراءه هو مجرد الإلزام مع بقاء الملاك بحاله، إذ الامتتان يرفع ما يوجب المشقه، و من المعلوم أن ذلك ليس إلا الإلزام، فلا موجب لارتفاع غيره من المصلحه الداعيه إلى تشريعه بعد وضوح عدم ضيق و مشقه فيه، بل ارتفاعه خلاف المنه.

فما عن المشهور «من كون المرفوع الحكم مع ملاكه، لوجهين: أحدهما عدم الدليل على بقاء الملاك بعد ارتفاع الحكم، و الآخر: عرضيه البديل الاضطرارى و مبدله فى مثل الوضوء الحرجى، حيث ان الوضوء محكوم حينئذ بالصحة مع كونه بدلا اضطراريا، و مقتضى طوليه الأبدال الاضطراريه ترتب مشروعيتها

-----  
=====

على ارتفاع أحكام مبدلاتها، فالحرج يوجب سقوط وجوب الوضوء الحرجي و ثبوت وجوب بدله و هو التيمم، فصحة الوضوء الحرجي توجب عرضيه وجوبى التيمم و الوضوء، و هذا خلاف مقتضى طوليه بدليه الأبدال الاضطراريه» لا يخلو من الغموض، لما فى كلا الوجهين من الإشكال:

إذ فى أولهما: أن الامتتان قرينه على كون المرفوع ما يوجب الضيق، و قد عرفت أن الموجب له هو نفس الإلزام دون ملاكه، بل ارتفاعه خلاف الامتتان، لأنه يوجب حرمانه عما فيه صلاحه كما أشرنا إليه آنفا.

و فى ثانيهما: أن اللازم و هو عرضيه صحة البدل و المبدل غير باطل، و الباطل و هو عرضيه وجوبيهما غير لازم، و ذلك لكفايه المحبوبيه و المصلحه فى صحة المبدل و عدم احتياجها إلى الأمر حتى يلزم عرضيه وجوبى المبدل و البدل، بل يلزم عرضيه صحتها، و هو مما لا محذور فيه. بل يمكن نسبه بقاء المصلحه و عدم ارتفاعها بارتفاع الإلزام إلى المشهور أيضا الذين نسبت إليهم صحة الوضوء الحرجي، إذ لو كان المرفوع بدليل رفع الحرج التكليف و ملاكه معا لم يكن حينئذ لصحة الوضوء الحرجي و نحوه وجه، إذ المفروض ارتفاع كل من الأمر و ملاكه مع وضوح اعتبار أحدهما فى صحة العباده.

و كيف كان فقد ظهر مما بينا ضعف ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من «أنه لا دليل على بقاء الملاك و المحبوبيه بعد ارتفاع الإلزام الذى هو الكاشف عنهما» وجه الضعف ما عرفته من دليليه نفس الامتتان على بقائهما، و مع الشك فى بقائهما يجرى استصحابهما و يترتب عليه جواز التقرب بهما.

نعم يعتبر فى بقاء الملاك و المحبوبيه فى موارد ارتفاع الأحكام امتنانا أن لا يرد

فيها نهى كموارد الضرر، فان الماء إذا كان مضرا كانت الطهاره المائيه منهيها عنها، و النهى يستدعى المبعوضيه المنافيه للمحبوبيه المتوقفه عليها العباده، فيقتضى الفساد، و ليس فيه ما يقتضى الصحه من أمر أو ملاك.

و بالجملة: فالمعتبر فى بقاء الملاك عدم ورود نهى فى المورد، و لذا يفرق بين الضرر و الحرج بصحه العباده مع الثانى دون الأول.

المبحث السابع: أن المرفوع لَمَّا كان حكما شرعيا مترتبا على فعل المكلف بما هو فعله، حيث ان متعلقات الأحكام الشرعيه هي أفعال المكلفين بما هي أفعالهم، فلا يصح أن يرفع بحديث الرفع الا الحكم المترتب على الفعل بما هو صادر عن المكلف، فلو لم يلاحظ فى الأثر الشرعى ترتبه على فعل المكلف بهذه الحثيه، بل لو حظ ترتبه عليه بمطلق وجوده و ان صدر عن غير مكلف بل غير إنسان لم يصح نفيه بحديث الرفع فى حال أصلا، نظير ملاقيه جسم طاهر لنجس أو متنجس مع الرطوبه، فان الملاقاه مطلقا سواء كان موجدتها مكلفا أم صبيبا، بل حيوانا أو ريحا توجب النجاسه، و كذا خروج المنى من البدن، و التقاء الختانيين، و فوت الفرائض التى لها قضاء، فان الجنابه تترتب على الأولين من دون لحاظ كون الخروج و الالتقاء فعل المكلف، فلو خرج المنى حال النوم، أو حصل التقاء الختانيين إكراها أو بفعل ثالث لم يصح أن يتمسك لعدم سببتهما للحدث الأكبر بحديث الرفع، إذ لم يلاحظ فى سببتهما له فعل المكلف. و كذا لم يلاحظ فى وجوب قضاء الصلاه و الصوم إلا الفوت و ان لم يستند إلى فعل المكلف، فلو فات أداؤهما إكراها أو نسيانا أو حال النوم بدون سبق النيه فى الصوم و جب قضاؤهما، و لا يصح التشبث

بحديث الرفع لنفى وجوبه.

و مما ذكرنا يظهر: أنه لا حاجة إلى التمسك بالإجماع لخروج حكم تنجس الملاقى للنجس أو المتنجس عن حديث الرفع كما نسب إلى المحقق النائيني (قده) لما عرفت من أن خروج ذلك و نظائره عنه موضوعى لا حكمى حتى نحتاج فى خروجها عنه إلى التشبث بالإجماع.

المبحث الثامن: أن البراءة العقلية لما كان ملاكها نفي العقاب اختصت بالتكاليف الإلزامية، لاختصاص العقاب بها، فلا تجرى فى غير الإلزاميات.

و أما البراءة الشرعية، فإن كان الحكم المشكوك غير الإلزامى من التكاليف الاستقلالية كاستحباب صوم يوم خاص أو صلوات مخصوصه فى أوقات معينه كالصلوات الواردة بطرق ضعيفه فى ليالى الشهور الثلاثة المعظمه بكيفيات خاصه فلا تجرى فيه، إذ الغرض من رفع الحكم فى مرحله الظاهر عدم وجوب الاحتياط، و هذا غير حاصل فى التكاليف الاستقلالية، إذ لا شك فى استحباب الاحتياط عند الشك فى استحباب شىء، و هذا كاشف عن عدم ارتفاع التكليف المحتمل فى مرحله الظاهر، فلا يشمل حديث الرفع. و هذا بخلاف التكاليف الضمنية، فالأمر بالاحتياط عند الشك فيها و ان كان ثابتا بلا كلام، الا أن اشتراط العمل المشتمل عليه به مجهول، فتجرى البراءة فى شرطية، إذ لو كان شرطا لما جاز الإتيان بالمركب فاقد له بداعى الأمر.

استطراد: قد اشتمل حديث الرفع على الحسد و الطيره و الوسوسة فى التفكير فى الخلق، و قد احتمل أن يكون المرفوع المؤاخذه على هذه الأمور.

لكنه ضعيف، لأن الرفع تشريعى، و المؤاخذه أمر تكوينى، و استحقاقها حكم



عقلی، و لیس شیء منهما مما تناله يد التشريع وضعا و رفعا، و المناسب للرفع هنا هو الحرمة التي تقتضيها هذه الثلاثة، فهي التي رفعت منه على هذه الأمة.

لا يقال: ان متعلق التكليف وجوبيا كان أم تحريميا لا بد أن يكون اختياريا للمكلف، و الحسد من الصفات الرذيلة النفسانية غير الاختيارية، فلا حرمة لها و لو اقتضاء حتى يرفعها الحديث.

فانه يقال: نعم، لكن مبادئها اختيارية، فيمكن تعلق التحريم بالحسد باعتبار اختيارية مبادئه، فالحسد يقتضى جعل الحرمة، و الشارع منه على الأمة منع عن تأثيره في مقتضاه، لكن المرفوع حرمة نفس الحسد لا آثاره العملية التي دلت النصوص على حرمة ترتيبها.

و كذا المرفوع في الطيرة، فانه حرمة الترام العرف بالتطير و التشؤم و عدم الإقدام في أمورهم، فالحرمة التي جعلها العقلاء مانعه عن تمشيه أمورهم و موجه لصد مقاصدهم مرفوعه - أى غير ممضاه - شرعا، فليس لهم الاعتناء بالتطير في تعطيل أشغالهم و تعويق أعمالهم.

و كذا المرفوع في التفكير، فانه فيه هو الحرمة أيضا، يعنى: أن حرمة الوسوسة في أمر الخلقه على احتمال، أو في أمور الخلق و سوء الظن بهم على احتمال آخر مرفوعه، و احتمال كون المرفوع وجوب التحفظ و صيرف الذهن و إجاله الفكر في أمور غير مرتبطة بأمر الخلقه بعيد، للاحتياج إلى التقدير، مع أن الرفع أسند إلى نفس هذه الأمور الثلاثة لا إلى أمر آخر.

، و قد انقذح تقريب الاستدلال به مما ذكرنا فى حديث الرفع (٣).

٢ - حديث الحجب

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة: حديث الحجب.

(٢). رواه الصدوق فى توحيدہ عن الإمام الصادق عليه السلام كما فى الوسائل (١) هكذا: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» و لكن رواه فى الكافي (٢) بدون كلمه «علمه». و أما سنده فقد عبر عنه فى القوانين و الفصول بالموثق، و لعله لاستظهار أن «أبا الحسن زكريا بن يحيى» الواقع فى سنده هو الواسطى أو التميمى الثقتان، و لكن لم يحصل وثوق بكونه أحدهما مع كثره من سمى بزكريا بن يحيى و وحده طبقه أكثرهم و عدم ثبوت وثاقه جلهم كما فى كتب الرجال و ان استظهر فى جامع الرواه (٣) أنه هنا هو الواسطى من دون بيان منشأ الاستظهار، فيشكل حينئذ عدّ الحديث موثقا أو حسنا، و لعله لما ذكرنا قال العلامة المجلسى فى مرآه العقول: «ان الحديث مجهول».

(٣). يعنى: أن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، و توضيحه يتوقف على بيان مفردات الحديث، و هى الحجب و العلم و الوضع.

أما الحجب فهو لغه بمعنى الستر، و المحجوب هنا هو الحكم الشرعى الواقعى المجهول لا- الملاكات و المقتضيات، حيث ان وظيفه الشارع من حيث

انه شارع بيان الأحكام، و حجب الحكم يتحقق تاره بأمره حججه عليهم السلام بعدم تبليغه إلى العباد، و أخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه، لمعصيه العصاه المانعه عن وصوله إلى المكلفين.

و أما العلم، فالمراد به حيث يطلق في الروايات و غيرها هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، لا كل اعتقاد جازم و ان كان مخطئا.

و أما كلمه «وضع» فان تعدت بحرف الاستعلاء دلت على جعل شىء على شىء و إثباته عليه، و ان تعدت بحرف المجاوزه دلت على معنى الإسقاط و الإحطاط كقوله تعالى: (وضع عنهم إصرهم) أى أسقطها عنهم، و (وضع عنه الدين) أى: أبرأه عن الدين و أسقطه عن ذمته، و من المعلوم أن إسقاط الحق عن الذمّه فرع استقراره فيها.

و قد ظهر مما ذكرنا تقريب الاستدلال بالحديث على البراءه، حيث انه يدل على أن الحكم الواقعى المجهول قد وضعه الشارع عن العباد و رفعه عنهم فعلا، فيكون المراد بحجبه عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له، و من الواضح أن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعى المجهول، لاستلزامه التصويب، فلا بد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط، و بهذا التقريب يتم دلالة الحديث على البراءه بحيث يصلح للمعارضه مع أدله المحدثين على الاحتياط المقتضيه لاشتغال الذمّه بالتكاليف الواقعيه المجهوله. بل هذا أظهر فى الدلاله على البراءه من حديث الرفع، إذ المراد بالوصول هنا لا محاله واحد و هو الحكم، بخلاف الموصول فى «ما لا يعلمون» كما تقدم.

هذا تقريب الاستدلال به على البراءه فى الشبهات الحكيمه. و أما تعميمه للشبهات الموضوعيه فيما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل بقوله: «يمكن شموله

الا أنه (١) ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم

للشبهه الموضوعيه أيضا بأن المراد من الموصول هو خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقا و لو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجيه، و لا يحتاج مع ذلك إلى تقدير، فان الحكم مطلقا بنفسه قابل للرفع و الوضع «=» فافهم».

\*\*\*\*\*

(١). أى: الا أن الاستدلال يشكّل، و المستشكل هو شيخنا الأعظم، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «و فيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه

(-). لا- إشكال في ذلك، انما الإشكال في صحه اسناد الحجب إليه تعالى في الشبهات الموضوعيه مع كون «حَجَب» بصيغته المعلوم، ضروره أنه سبحانه و تعالى ليس حاجبا للحكم فيها، بل الحاجب له هي الأمور الخارجيه. نعم يتجه التعميم بناء على كونه بصيغته المجهول، لكنه ليس كذلك. فدعوى اختصاص الحديث حينئذ بالشبهات الحكميه قريبه جدا، و لعل أمره (قده) بالفهم إشاره إلى هذا.

بل يمكن أن يقال: انه سبحانه و تعالى لم يحجب شيئا من الأحكام الشرعيه عن العباد، و بين جميعها للحجج الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين حتى أرش الخدش كما في النصوص، فالمحجوب علمه عن العباد أجنبي عن الأحكام الفرعيه و مغاير لها كوقت ظهور الإمام الثاني عشر عجل الله تعالى فرجه الشريف فان علمه محجوب عن العباد، و وجوب الفحص عن ذلك موضوع عنهم. و عليه فحديث الحجب أجنبي عن أدله البراءه، فالاستدلال به على البراءه مطلقا حتى في الشبهات الحكميه مشكل جدا، و هذا الإشكال لا يجرى في سائر أدله البراءه، لعدم اسناد الحجب فيها إليه جل شأنه، بل المدار فيها هو عدم العلم بالحكم سواء كان الجهل به لمفسده في إظهار الحجج عليهم السلام له أم لإخفاء العصاه اللثام له.

ص: ٢٣٨

من (١) التكليف، بدعوى ظهوره فى خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه (٢)، لعدم أمر رسله بتبليغه،

للعباد، لا ما بينه و اختفى عليهم من معصيه من عصى الله فى كتمان الحق أو ستره... إلخ» و حاصله: المناقشه فى ما تقدم بيانه فى معنى الحجب و منع عمومه، توضيحه: أن اختفاء الحكم قد يستند إلى وجود مصلحه فى إخفائه أو مفسده فى إظهاره، و قد يستند إلى انطماس أدله الأحكام من جهة تقصير العصاه اللثام، و محل البحث فى البراءه هو الثانى، و حينئذ فنقول: إذا كان الحديث دالا- على كون الحكم المختفى علمه عن العباد - لأجل طرؤ الحوادث الخارجيه - مع بيانه و صدوره عنهم عليهم السلام موضوعا عنهم، فقد تم الاستدلال به.

و أما إذا كان دالا على أن الحكم إذا اختفى علمه عن العباد و كان اختفاؤه عنهم مستندا إلى عدم إظهاره لهم أصلا، فهو أجنبى عن البراءه، فان الحكم حينئذ باق على إنشائته و لم يصل إلى مرتبه الفعلية، و من المعلوم أن ظاهر الحديث الشريف بقرينه نسبه الحجب إلى نفسه تعالى هو هذا الاحتمال الثانى، فمعناه:

أن ما لم يبينه الله للعباد فهو موضوع عنهم، و أما ما بينه و اختفى علينا بسوء أعمالنا فلا يصدق أنه تعالى حجب علمه علينا، إذ الحاجب حينئذ غيره، فلا يكون موضوعا عن العباد، فلا يصح الرجوع فيه إلى هذا الحديث، كما لا يصح الرجوع إليه فى حكم شك فى كونه من قبيل القسم الأول أو الثانى، لعدم صحه الرجوع إلى الدليل مع الشك فى موضوعه.

\*\*\*\*\*

(١). كما هو المطلوب فى البراءه، و «بدعوى» متعلق ب «يشكل» و بيان له و قد عرفته، و ضمير «ظهوره» فى الموضعين راجع إلى حديث الحجب.

(٢). أى: على ما لا يعلم من التكليف، و ضمير «بتبليغه» راجع إلى الموصول

حيث انه (١) بدونه لما صح اسناد الحجب إليه تعالى «-» .

**و منها (٢) قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف**

في (ما تعلق) المراد به الحكم الذي منع اطلاع العباد عليه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير «بدونه» راجع إلى منعه تعالى اطلاع العباد عليه، و حاصله: أن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورته عدم أمره تعالى رسله بالتبليغ، إذ الحكم الذي أمر رسله بتبليغه لا يصدق عليه أنه تعالى حجه عن العباد كما هو واضح، فهذا الحديث الشريف لا يصلح لأن يكون مستندا لأصل البراءة.

٣ - حديث الحل

(٢). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام....، و الظاهر أن المصنف اعتمد في نقل هذا الحديث بالمتن المذكور على ما استدل به شيخنا الأعظم تاره في الشبهه الحكميه التحريميه فى تعقيب كلام السيد الصدر بقوله: «كما فى قوله عليه السلام فى روايه أخرى: كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» و أخرى فى الشبهه الموضوعيه التحريميه بقوله:

=====

(-). و لو سلم دلالة الحديث على البراءة لاختص بالشبهات الحكميه، لاختصاص منشأ الشك بمقتضى اسناد الحجب إليه تعالى بعدم بيان الشارع، و عدم شموله لما إذا كان منشأ الشك الأمور الخارجيه، لعدم كون الحجب حينئذ مستندا إليه جل و علا، و مجرد قدرته سبحانه على رفع جهل العبد تكوينيا فى الشبهات الموضوعيه لا يصحح اسناد الحجب إليه عظمت آلاؤه.

فالمتحصل: أن الحديث الشريف لو سلمت دلالاته على البراءة لاختص بالشبهات الحكميه.

ص: ٢٤٠

«للاخبار الكثيره فى ذلك، مثل قوله عليه السلام: كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» و لكن الروايات الواردة بهذا المضمون فى جوامع الاخبار تغاير ما نقله الشيخ و المصنف قدس سرهما.

فمنها: صحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام: «كل شىء فى حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» و قريب منها سائر روايات الباب.

نعم احتمال شيخنا المحقق العراقى: أن ما ذكره الشيخ هو مضمون روايه عبد الله بن سليمان عن الصادق عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة».

و كيف كان، فتقريب الاستدلال بما فى المتن على البراءة أن يقال: ان قوله عليه السلام: «حتى تعرف» قيد للموضوع - و هو شىء - و معناه: أن كل شىء مشكوك الحل و الحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجيه، و عليه فشرّب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل و الحرمة حلال، و كذا شرّب المائع المردد بين الخل و الخمر.

هذا بيان إجمالى للاستدلال بهذا الحديث على البراءة، و لما كان ظاهره بقرينه قوله: «بعينه» - الذى هو قيد احترازى عن معرفه الحرام لا بعينه - اختصاصه بالشبهات الموضوعيه أى التى كان الجهل بحرمتها ناشئا من الجهل بعناوينها مع العلم بأصل الحرمة، و أن الإمام عليه السلام بصدد بيان حكم الحرام الذى علم حرمة، لكنه لم يعلم هو معينا، لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكه، فلا يشمل

أنه حرام بعينه» (-) حيث دل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا

الحديث الشبهات الحكميه، إذ الشك في حرمه شرب التتن مثلا- ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، و إنما هو شك في أصل الحرمة.

كما أن ظاهر الحديث أيضا بقرينه قوله: «حتى تعرف الحرام» اختصاصه بالشبهات التحريميه، و أن الحكم بحليه الشئ مختص بما إذا تردد حكمه بين الحرمة و غير الوجوب، فلا يشمل الشبهات الوجوبيه يعنى ما إذا تردد حكمه بين الوجوب و غير الحرمة.

و بالجملة: فلما كان ظاهر الحديث اختصاصه بالشبهات الموضوعيه التحريميه تصدى المصنف لتعميمه أولا للشبهات الحكميه التحريميه ثم للشبهات الوجوبيه.

أما التعميم الأول فهو الذى أشار إليه بقوله: «مطلقا و لو كان... إلخ» و توضيحه:

أن الحديث يدل على حليه ما لم يعلم حرمة مطلقا يعنى سواء كان عدم العلم بحرمة ناشئا من عدم العلم بعنوانه و أنه من أفراد المحلل، أو من أفراد المحرم مع العلم بأصل الحرمة كالمائع المررد بين الخل و الخمر مع العلم بأصل حرمة الخمر، أم ناشئا من عدم الدليل على الحرمة أم من تعارض ما دل على حرمة مع ما دل على حليته أم غير ذلك، و يجمع الكل عدم العلم بالحرمة مهما كان منشؤه.

و لعل المصنف (قده) اقتبس هذا التعميم من كلام السيد الصدر (قده) فى شرح الوافيه، حيث قال - فيما حكى عنه الشيخ الأيظم - «فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملا لأن يكون حلالا و لأن يكون حراما فهو حلال» هذا و أما التعميم الثانى فسيأتى.

(-). الاستدلال بهذا الحديث لإثبات الإباحه الشرعيه الظاهريه منوط بأمور:



\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، يعنى: و لو كان عدم العلم بحرمة من جهه عدم الدليل عليها، و هذا هو التعميم الأول، و قد عرفت توضيحه بقولنا: أما التعميم الأول فهو الذى... إلخ.

=====

الأول: ترادف لفظي «الحلال و المباح» و ذلك غير ثابت، لشيوع استعمال الحلال فيما يقابل الحرام من الأحكام الثلاثة، فيراد بالحلال حيثئذ معناه اللغوي و هو الإرسال و عدم المنع من ارتكابه سواء كان مباحا بالمعنى الأخص كما هو المقصود هنا أم مستحبا أم مكروها، فإرادته الإباحه بمعناها الأخص من لفظ الحلال موقوفه على قرينه و هى مفقوده.

الثانى: شمول الحديث للشبهه الحكميه و الموضوعيه معا، و هو أيضا غير ثابت، بل الثابت خلافه، لاختصاص هذا المضمون فى الروايات بالشبهه الموضوعيه و عدم الظفر فى جوامع الأحاديث بروايه مطلقه داله على حليه كل شىء مشكوك الحل و الحرمة بدون التطبيق على الشبهه الموضوعيه كما اعترف به بعض الأعاضم (قده) و ان كان ظاهر كلام الشيخ الأعظم فى أول المسأله الرابعه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه و صريحه فى الاستدلال على البراءه بالأخبار وجود الروايه المزبوره مجردة عن التطبيق المذكور، و المصنف (قده) نقلها أيضا كذلك. لكنها على فرض وجودها من الشواذ التى لا يمكن الاستناد إليها.

الثالث: أن الإباحه الشرعيه الظاهريه من الحكم الظاهري الذى تقدم فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري امتناع الالتزام به.

و عليه فالمراد بالحلال هو ما لا منع من ارتكابه، لعدم تنجز الحكم الواقعي المجهول، فالعقل بمقتضى حكمه بقبح العقاب بلا بيان يرخسه فى الارتكاب.

-----  
=====

و الحاصل: أن دلالة الحديث على الإباحه الشرعيه الظاهريه منوطه بالالتزام بالحكم الظاهري الذى قد مرّ حاله سابقا.

ثم ان ما فى المتن يحتمل أن يكون صدر روايه مسعده بناء على النسخه الخاليه عن ضمير الفصل، و لكنه بقرينه ما فى ذيله من الأمثله المذكوره مختص بالشبهه الموضوعيه كسائر روايات الباب، لأن قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب» كالصريح فى تطبيق الصدر عليها، بل يمكن منع صلاحيته لإثبات قاعده الحل حتى فى الشبهات الموضوعيه أيضا، لأجنيبه الأمثله عن قاعده الحل الموجهه لإجمال الصدر كما هو واضح، و عليه فالإشكال فى هذه الروايه من جهتين:

إحداهما من ناحيه عدم التوفيق بين الصدر و الأمثله، و الأخرى من جهه وجود قرائن و جب اختصاص الصدر بالشبهه الموضوعيه، فينبغى التكلم هنا فى مقامين:

الأول: فى التوفيق بين الصدر و ما فى الذيل من الأمثله، و قد ذكروا له وجوها:

الأول: ما أفاده المصنف (قده) فى حاشيه الرسائل بقوله: «لكن يمكن أن يقال: انه ليس ذكرها للمثال، بل انما ذكرت تنظيرا لتقريب أصاله الإباحه فى الأذهان، و أنها ليست بعامه النظير فى الشريعه المقدسه، فقد حكم بملكه الثوب و العبد مع الشك فيها بمجرد اليد، و بصحه العقد على الامراه التى شك أنها من المحارم بالنسب و الرضاع بمجرد أصاله عدمهما» و هذا التوجيه و ان كان مبينا للصدر و رافعا لإجماله و مصححا للاستدلال بعمومه حينئذ للشبهه الحكميه أيضا، لكن أصل هذا الحمل لا قرينه عليه، لأن قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب» كالصريح فى تطبيق الصدر على الذيل و جعله من مصاديق قاعده

-----  
=====

الحل.

و بالجمله: ظهور الحديث فى صغويه الأمثله المذكوره فى ذيله لقاعده الحل مما لا ينكر.

لكن يشكل أيضا كونها أمثله لها بأنها و ان كانت من الشبهات الموضوعيه لكن الأصل الجارى فيها ليس هو أصله الحل كما هو ظاهر، فلا بد من الالتزام اما بإجمال الحديث و اما بكون المستفاد منه قاعده اليد كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الا أن يقال: ان نفس حكومه الأصول الجاربه فى الأمثله على أصله الحل قرينه على عدم تطبيق قاعده الحل على الأمثله، و عليه فتوجيه المصنف (قده) فى حاشيه الرسائل وجيه، و لا يعارضه ظهور قوله عليه السلام: «و ذلك» فى تطبيق الصدر على الذيل، لأقوائيه ظهور الذيل منه، و عليه يكون الصدر فى مقام ضرب قاعده كليه فى جميع الشبهات من الموضوعيه و الحكميه، فالاستدلال به على البراءة فى كلتا الشبهتين فى محله. الا- أن يستشكل فى عمومه للشبهه الحكميه بكلمه «بعينه» الظاهره فى اختصاص الحديث بالشبهه الموضوعيه، فتدبر.

الثانى: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن التنافى بين الصدر و الأمثله انما هو مع البناء على كون الصدر إنشاء للحليه فى الأمثله المزبوره، و أما بناء على كونه حاكيا عن إنشاءات الحليه فى الموارد المزبوره بعنوانات مختلفه من نحو اليد و السوق و الاستصحاب و نحوها من العناوين التى منها عنوان مشكوك الحل و الحرمة فلا يرد إشكال، إذ المقصود حينئذ بيان عدم الاعتناء بالشك فى الحرمة فى هذه الموارد لمكان جعل الحليه الظاهرية فيها

ص: ٢٤٥

بعضونات مختلفه، غير أنه جمع الكل بيان واحد».

و يرد عليه - مضافا إلى أن شأن الشارع إنشاء الأحكام و تشريعها و ان كان بلسان الاخبار لا الاخبار و الحكايه عنها - أن لازمه خلوّ الحديث عن مورد يثبت له الحل بعنوان كونه مشكوك الحل و الحرمة. توضيحه: أنه بناء على ما أفاده (قده) من كون الصدر حاكيا عن الحلّيه الثابته في الموارد المتعدده بعنوانين مختلفه كاليد و السوق و الاستصحاب و المشكوك بما هو مشكوك يلزم أن لا يذكر الإمام عليه السلام موردا لقاعده الحل، ضروره أن مستند الحل في الأمثله المذكوره إما قاعده اليد و إما الإقرار و إما الاستصحاب، و ليس الحل في شىء منها مستندا إلى قاعده الحل، بأن يكون الحل ثابتا فيه بعنوان مشكوك الحل و الحرمة، و مع عدم ذكر مثال لها في تلك الأمثله كيف يصح حمل الصدر على الحكايه عن الحلّيه المترتبه على العناوين المختلفه التى منها مشكوك الحكم؟ إذ يلزم حينئذ خلوّ الحديث عن مورد لحليه المشكوك بما هو مشكوك الحكم، مع أن الصدر متكفل للحليه بهذا العنوان.

و بالجمله: فحمل صدر الروايه على الاخبار و الحكايه بلا موجب.

نعم يمكن أن يقال: ان الروايه في مقام إنشاء الحل لكل شىء لم يعلم حرمة سواء كان عدم العلم موضوعا للحكم بالحليه، أم موردا له بأن لوحظ عدم العلم حاكيا عما يكون موضوعا و موردا له، و حينئذ ينطبق الصدر على جميع الأمثله التى تجرى قاعده اليد فى بعضها، و الاستصحاب فى الآخر، و غيرهما فى سائرهما، فالمشار إليه فى قوله: «و ذلك» هو الحل المجعول للشىء الذى

لم يعلم حرمة، هذا. لكن يبقى الإشكال في عدم ذكر مثال لقاعده الحل على حاله، مضافا إلى الإشكال في جعل الشك موضوعا و موردا بلحاظ واحد، كما لا يخفى.

الثالث: ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) في حاشيته على الرسائل من أن:

«غرضه عليه السلام: بيان أن الموضوعات التي يتلى بها المكلف جميعها من المشتبهات التي لا يعلم واقعها، و مع ذلك لا ينبغي الاعتناء بالشك في شيء منها ما لم يعلم كونه حراما بطريق علمي أو ما يقوم مقامه من بينه و نحوها، فهذه الأمثلة بملاحظه كونها موردا لقاعده اليد و أصله الصحة تدرج في موضوع هذه القاعده الكليه التي بينها الإمام عليه السلام، و هي عدم الاعتناء بالشك في الحرمة ما لم تثبت، و عند الإغماض عن هذين الأصلين تكون هذه الموارد مما قام على حرمتها ما هو مثل البينه و هو الأصول الموضوعيه الثابت اعتبارها بالأدله الشرعيه، فلاحظ و تدبر» و لكنه كسابقه لا يخلو من مناقشه، إذ الصدر و ان كان إنشاء لا اخبارا، و لكن استفاده تشريع قاعده الحل بهذه الكليه التي أفادها ممنوعه، ضروره أن الحليه قد شرعت في مثال الثوب باليد و في العبد بالإقرار أو يد سيده الأول، و في سائر الأمثلة بأمور أجنبيه عن قاعده الحل كالاستصحاب، و عدم كون اعتبار الاستصحاب و اليد مستندا إلى هذه الكليه، بل إلى ما دل عليها بالخصوص.

مضافا إلى امتناع استفاده القاعده الكليه من الصدر من جهه أخرى أشرنا إليها آنفا، و هي امتناع الإهمال في مقام الثبوت و الجعل، فان الشك يلاحظ

موضوعا فى أصاله الحل و موردا فى قاعدتى اليد و الإقرار، و لا جامع بين اللحاظين. كما أن الشك فى الاستصحاب و ان كان موجودا وجدانا، لكنه معدوم تعبدا، لأن مفاد مثل «لا-تنقض» كما سيجى ء إن شاء الله تعالى فى محله هو البناء العملى على المتيقن السابق و إلغاء الشك تعبدا، و من المعلوم أن الحكم على الشك بمعنى اعتبار بقائه حال الحكم عليه كما فى غير الاستصحاب من الأصول مغاير لاعتبار عدمه حاله كما فى الاستصحاب، إذ لا جامع بين اعتبار البقاء و العدم، فتدبر.

و يحتمل أن يكون الصدر دليلا على اعتبار قاعده اليد، بتقريب: أن قوله عليه السلام: «لك» ظرف مستقر صفه للشىء، و «حلال» خبر «كل شىء» و المعنى: أن كل شىء يكون تحت يدك و استيلائك فهو حلال ما لم ينكشف الخلاف علما أو تعبدا، فالاستيلاء سبب محلل، و لذا يحكم بإباحه تصرف مالك الدار فيما وجده فيها مع عدم علمه بكونه من أمواله. و يشهد لهذا بعض الأمثله المذكوره فى الروايه. و النسخه المشتمله على ضمير الفصل - أى «هو لك» - أظهر فيما ادعينا. و لكن عويصه التطبيق تمنع عن الالتزام به، إذ لا ربط لبعض الأمثله المحكوم عليه بالحل بقاعده اليد، و توجب إجمال الصدر، فما فى رسائل شيخنا الأعظم (قده) من صلاحيه الصدر و الذيل لإثبات قاعده الحل مع اعترافه بعدم ارتباط الأمثله بها لا يخلو من خفاء، إذ مع جعل الأمثله تطبيقا للصدر - لا تنظيرا له كما ذهب إليه المصنف - فلا محاله يسقط عن الظهور، فلاحظ.

و لعل ما تقدم من توجيه المصنف أظهر، حيث جعل الصدر مستقلا لبيان قاعده

الحل، و الأمثله غير موجهه لإجماله، لأنها حينئذ نظائره لا أمثله، إذ المفروض عدم تطبيق الصدر عليها، وقد تقدم ما يؤيد ذلك بل يدل عليه، فلاحظ.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

المقام الثانى: فى وجود قرائن على اختصاص مفاد الصدر بالشبهه الموضوعيه لو سلم ظهوره فى إثبات الحليه الظاهريه للمشكوك:

أولاهـا: قوله عليه السلام: «بعينه» و حمله على كونه تأكيدا للمعرفه و العلم كما لعله ظاهر الرسائل خلاف الظاهر، و العجب من المنصف (قده) أنه مع إنكاره لهذا الحمل فى فوائده<sup>(١)</sup> و جعل كلمه «بعينه» حالا من ضمير «انه» الراجع إلى الشىء ليكون من قيود الموضوع و موجبا لقوه ظهور الحديث فى خصوص الشبهه الموضوعيه استدل به فى المتن على أصاله الحل فى كلتا الشبهتين.

ثانيتها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن القدر المتيقن فى مقام التخاطب هو الشبهه الموضوعيه، و معه لا يبقى عموم لقوله عليه السلام: كل شىء لك حلال للشبهه الحكيمه» و هذا متين. و لا يرد عليه ما يدعى من اختصاص ذلك بما إذا كان العموم إطلاقيا، و المفروض أن دلالة «كل» على العموم وضعيه، فعموم الحديث باق على حاله بلا إشكال. و ذلك لأن القدر المتيقن لو كان كالقرينه الحافه بالكلام بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه فى بيان مرامه كان صالحا لتقييد المطلق و تخصيص العام من دون فرق فى ذلك بين كون الشمول وضعيا و إطلاقيا، فلو قال: «قلد الفقهاء» مثلا و كان المتيقن ممن يجب تقليده هو خصوص عدولهم صح الاعتماد عليه فى تخصيصهم بالعدول.

ثالثها: أن قوله عليه السلام: «أو تقوم به البيئه» قرينه على اختصاص القاعده بالشبه الموضوعيه، إذ لا يعتبر في رفع اليد عن أصاله الحل في الشبهه الحكميه قيام البيئه أو حصول العلم بالحكم، بل يكفي قيام الحجه عليه مهما كانت. و المناقشه فيه بما في تقريرات بعض الأعظم مد ظله من «أن البيئه ليست بمعناها المصطلح بل بمعناها اللغوى و هو ما يتبين به الشىء، فيكون المراد منها مطلق الدليل كما هو المقصود من قوله تعالى: (أو لو كنت على بينه من ربي،) فلا قرينه لقوله عليه السلام: أو تقوم به البيئه على إرادته خصوص الشبهات الموضوعيه، إذ المراد حينئذ: أن الأشياء كلها على الإباحه حتى تستبين أى تفحص و تستكشف أنت حرمتها، أو تظهر حرمتها بقيام دليل من الخارج بلا تفحص و استكشاف، و لا يلزم تخصيص فى الموثقه على هذا المعنى، لأن البيئه المصطلحه و الإقرار و حكم الحاكم و الاستصحاب و غيرها من الأدله كلها داخله فى البيئه بهذا المعنى» مندفعه أُولا: بأن ما أفيد من «حصول العلم تاره بالتفحص و الاستكشاف و أخرى بقيام دليل من الخارج» مبنى على كون «تستبين» بصيغه الخطاب، و لم نظفر عليه بعد المراجعه إلى مصادر الحديث كالكافى و التهذيب و الوافى و الوسائل (» فالظاهر أنه بصيغه الغائب كما هو المعروف، فيكون المراد بالغايه حصول العلم بأى سبب كان أو قيام البيئه.

و ثانيا: بأنه ان أريد بالبيئه معناها اللغوى - و هو ما يبين الشىء - لم



-----  
=====

اتحاد المعطوف و المعطوف عليه، و كون غايه الحل شيئاً واحداً و هو العلم، لأن مقتضى اشتراك «البينه» و «يستبين» ماده هو اعتبار انكشاف الواقع فى فى البينه بالعلم، فكأنه قيل: الأشياء على هذا حتى يعلم غير هذا أو يقوم به العلم، و من المعلوم لغويته و منافاته لما يقتضيه العطف من المغايره، و أجنيه العطف التفسيري عن المقام أيضاً، لوضوح أظهيره «يستبين» من «البينه» فصول كلام الحكيم عن اللغويه، و ظهور العطف فى المغايره خصوصاً مع كون العاطف كلمه (أو) يقتضيان رفع اليد عن معناها اللغوى، و حملها اما على مطلق الدليل كما فى التقرير المزبور، و إما على معناها المصطلح عليه و هو شهاده رجلين عدلين، و لو لم يكن هذا أظهر من الأول فلا أقل من مساواته له، و هى توجب إجمال الذيل، فلا ينعقد للصدر عموم حتى يستدل به على قاعده الحل فى كلتا الشبهتين، بل المتيقن حينئذ هو الشبهات الموضوعيه.

لكن الحق عدم وصول النوبه إلى الإجمال، لأن الظاهر من لفظ «البينه» هو شهاده رجلين عدلين بحيث تتبادر منها عند الإطلاق كما يدل عليه النصوص الوارده فى باب الإشهاد على الطلاق و النكاح و الحدود:

فمنها: صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث قال: «جاء رجل إلى علىّ عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين انى طلقت امرأتى، قال عليه السلام: أ لك بينه؟ قال: لا، قال: اغرب» فان أمره عليه السلام بالبعد عنه الدال على عدم وقوع الطلاق بدون البينه و عدم سؤال الرجل عن معنى البينه يدل على وضوح معناها عند الرجل. و قد حكى محمد بن مسلم فعل

-----  
=====

أمير المؤمنين عليه السلام بدون اسناده إلى المعصوم عليه السلام في حديث آخر، وفيه:

«فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمرك الله، فقال: لا فقال: اذهب فان طلاقك ليس بشىء».

و منها: روايه العياشى فى تفسيره عن أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ان عمر بن رباح زعم أنك قلت: لإطلاق إلا ببينه، فقال: ما أنا قلته بل الله تبارك و تعالى يقوله».

و منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «انما جعلت البينه فى النكاح من أجل المواريث» و نحوها روايات أخرى من نفس الباب.

و دلالة هذه الروايات خصوصا الصحيحة و روايه العياشى على أن المراد بالبينه و المرتكز منها فى الأذهان فى عهد صدور الروايات هو خصوص شهادة العدلين مما لا ريب فيها، و ليست هذه الدلالة مستنده إلى قرينه، و ذلك لوضوح عدمها.

و لا ينافى هذا الانصراف إطلاق البينه على الشهود الأربعة فى حد الزنا، مثل ما ورد فى خبر الحسين بن خالد عن أبى الحسن عليه السلام فى ردّ المرجوم الهارب من الحفيرة، قال عليه السلام: «ان كان هو المقرّ على نفسه ثم هرب من الحفيرة بعد ما يصيبه شىء من الحجارة لم يرد، و ان كان انما قامت عليه البينه و هو يجحد ثم هرب ردّ و هو صاغر حتى يقام عليه الحد» حيث ان

-----  
=====

المراد بالبينه فيها هو شهادة العدلين بشرط انضمام شهادة عدلين آخرين، لا أنها أطلقت على شهادة أربع بما أنها بعض أفرادها حتى ينافى ما ذكرناه من انصرافها فى عهد أمير المؤمنين عليه السلام إلى خصوص شهادة العدلين. هذا لو لم نقل بكون اللام فيها للعهد، وإلا فلا حاجة إلى التوجيه المزبور، إذ المراد بها هو البينه المعهودة على الزنا التى هى شهادة أربع رجال، فلم يبق لها إطلاق من أول الأمر كى يوجه بما تقدم.

و بالجمله: فإرادته غير العدلين من البينه بسبب القرينه لا تنافى إطلاقها على العدلين بلا قرينه.

و أما الاستشهاد بالآيه الشريفه على أنها بمعناها اللغوى، فهو و ان كان صحيحا فى نفسه، إذ البينه فيها بمعنى العلم، لارتباطه بالأصول الاعتقاديّه التى يكون المطلوب فيها حصول العلم، فهى فيها بمعناها اللغوى، و لكن المدعى أنها ليست فى عهد صدور الروايات بهذا المعنى، و قد عرفت ظهورها فى خصوص المعنى المصطلح عليه.

رابعتها: ما أفاده بعض المدققين (قده) من اقتضاء التطبيق على الأمثله لاختصاص الصدر بالشبهه الموضوعيه، و ليس ذلك من تخصيص الوارد بالمورد، بل التطبيق بنفسه قرينه على الاختصاص، لكونه من القرينه المتصله الحافه بالكلام المانع من انعقاد ظهور للكلام فى العموم.

و هو متين بعد الفراغ من حل معضله التطبيق، إذ المفروض عدم انطباق الصدر على شىء من الأمثله كما عرفت فى المقام الأول، فلا انطباق للصدر على الأمثله حتى تكون قرينه على الاختصاص.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «يتم المطلوب» و هذا إشاره إلى التعميم الثانى للشبهات الوجوبيه و تطبيقه عليها أيضا بعد ما كان ظاهرا فى الشبهات التحريميه، كما عرفت، و قد أفاد هذا التعميم بوجهين هذا أولهما، و حاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريميه و الشبهات الوجوبيه فى الحكم، و معنى ذلك أن كل من قال بجريان البراءه و عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميه قال بجريانها و عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه أيضا، فبضميمه عدم الفصل المعبر عنه بالإجماع المركب أيضا إلى حديث الحل - الدال على البراءه فى الشبهات التحريميه - يتم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهات، و ذلك لأن المحدثين انما قالوا بوجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات التحريميه، دون الوجوبيه، لذهابهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها فإذا ثبت بأدله البراءه عدم وجوبه فى الشبهات التحريميه أيضا تم المطلوب، و هو عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات مطلقا، أما التحريميه فبأدله البراءه، و أما الوجوبيه فباعتراف المحدثين أنفسهم به. و احتمال العكس - و هو وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبيه دون التحريميه - لا قائل به حتى نحتاج فى إبطاله إلى إقامه الدليل أيضا.

و بالجملة: فحديث الحل بضميمه عدم الفصل كاف فى إثبات عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات مطلقا.

نعم لو كان التطبيق فى المقام صحيحا أمكن دعوى الاختصاص كما قيل فى اختصاص قاعده التجاوز بأجزاء الصلاه دون مقدمات الاجزاء بقريته تطبيق الإمام عليه السلام لها على الأجزاء المعنونه استقلالاً كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و عدم شمولها لمقدمات الأفعال كالهوى و النهوض.

فيه (١) و بين عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه يتم المطلوب (٢) «-» .

مع (٣) إمكان أن يقال: ترك ما احتمال وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال، تأمل (٤).

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «إباحته» راجعان إلى ما لم يعلم حرمة، و قوله:

«و عدم» عطف تفسير ل «إباحته».

(٢). و هو عدم وجوب الاحتياط فى مطلق الشبهات.

(٣). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: إدراج الشبهه الوجوبيه تحت مدلول الحديث من دون حاجه إلى دعوى عدم الفصل و تطبيقه عليها، و توضيحه: أن الشىء إذا كان فعله واجبا قطعاً كان تركه حراماً قطعاً، و إذا كان فعله محتمل الوجوب كان تركه محتمل الحرمة لا معلوم الحرمة كما قد يتوهم أنه مقتضى أدله الاحتياط حتى يجب فعله كما هو قول بعض المحدثين، و حينئذ فالشىء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة يعنى مردداً بين الحرمة و غير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، و بهذه العناية يشمل الحديث الشبهه الوجوبيه أيضاً، و به يثبت حل تركه و يتم المطلوب.

(٤). إشارة إلى ضعف الوجه الأخير، لعدم وجود جامع بين الفعل و الترك أولاً، و عدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً، فإن الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً بحيث يكون وجوبه منحللاً إلى حكمين، لبطلان الانحلال.

=====

(-). بل لا- يتم المطلوب، لوجود القول بالفصل، حيث ان القائلين بالبراءه فى الشبهه التحريميه ذهب جمع منهم إلى وجوب الاحتياط فى الشبهه الوجوبيه، لما حكاه شيخنا الأعظم فى الشبهه الوجوبيه عن المحقق فى المعارج بقوله:

«العمل بالاحتياط غير لازم و صار آخرون إلى لزومه و فصل آخرون» و قد مثل

٤- حديث السعة

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الروايات، و قد استدل المصنف بهذا الحديث على البراءة مطلقا، بتقريب: أنه يدل على السعة و الترخيص من ناحيه الحكم الواقعي المجهول، سواء جعلنا «ما» موصوله أم ظرفيه، أما على الأول، فلظهوره في التوسعه من قبل الحكم المجهول من الوجوب و الحرمة، و الضمير العائد إلى الموصول محذوف، و المعنى: «الناس في سعة الحكم الواقعي الذي لا يعلمونه» فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي المجهول و لو كان لأجل وجوب الاحتياط منفي، فلو دلّ دليل على وجوب الاحتياط في التكليف الإلزامي المجهول كان هذا الحديث معارضا له، فوزانه و زان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط فيقع التعارض بينه و بين أدله المحدثين على وجوب الاحتياط، للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل و بين ما يثبتته كذلك، و لا تقدم لأدلته على هذا الحديث.

و أما على الثاني - أى جعل «ما» ظرفيه - فدلاله الحديث ظاهره أيضا، لدلالته على أن المكلف في سعة ما دام جاهلا، و حيث انه لا بد للسعة من متعلق فليس متعلقها الموسع فيه الا الحكم الواقعي المجهول مطلقا سواء كان وجوبا

=====

له بتطهير الإناء من ولوغ الكلب الذي هو من قبيل الشبهه الوجوبيه. كما أن كثيرا من المحدثين القائلين بالاحتياط في الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص ذهبوا إلى البراءة في الشبهه الوجوبيه، لما ذكره الشيخ الأعظم في أول الشبهه الوجوبيه بقوله: «المعروف من الأخباريين هنا موافقه المجتهدين في العمل بأصالة البراءة».

(-). الحديث بهذا المتن موافق لما في رسائل شيخنا الأعظم (قده) و لم

أم حرمه، فالمكلف في سعه منه ما دام لا يعلم به، فإذا علم به خرج عن هذه السعه، فالمأخوذ غايه لهذه السعه هو العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي كان في الجهل به سعه على المكلف، إذ لا معنى لجعل العلم المطلق أو المهمل - أي العلم بشيء ما - غايه للسعه. و عليه فالحديث و ان لم يذكر فيه ضمير لفظا، لكنه مقدر قطعا راجع إلى ما يستفاد من الحديث - بدلاله الاقتضاء - من الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايه للسعه.

هذا غايه توضيح ما أفاده المصنف من فقه الحديث بناء على جعل «ما» ظرفيه. لكن مقتضى ما ذكر في المتن من لفظ الحديث سوق تفسيره هكذا:

«فهم في سعه ما لا يعلمونه، أو في سعه ما داموا لا يعلمون شيئا أي حكما من الوجوب أو الحرمة».

و كيف كان، فالمتحصل من فقه الحديث تماميه الاستدلال به على البراءه في الشبهات الوجوبيه و التحريميه، لدلالته على السعه فيهما ما دام الشك باقيا مهما كان منشؤه، و لا يرفع هذه السعه إلا العلم بخصوص ذلك الحكم الواقعي المجهول الذي جعل العلم به غايه للسعه، و حينئذ فلو علمنا بوجوب الاحتياط لم يكن هذا العلم رافعا للسعه، لعدم حصول العلم بنفس الحكم المجهول من مجرد العلم بإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بين حديث السعه و أدله الاحتياط، لكنه يندفع بما سيأتي إن شاء الله تعالى. قال شيخنا الأعظم: «فان كلمه - ما - اما موصول أضيف إليها السعه، و اما مصدرية ظرفيه، و على التقديرين يثبت المطلوب».

=====

أقف على هذا النص بعد الفحص عنه في مظانه، بل نقل في كتب الأصحاب بألفاظ أخرى، ففي القوانين: «الناس في سعه مما لم يعلموا» و في ثالثه مقدمات الحدائق: «الناس في سعه ما لم يعلموا» و هو محكي الضوابط و المناهج أيضا

-----  
=====

والمروى فى المستدرک» عن عوالى اللئالى عن النبى صلى الله عليه و آله، و ما ظفرت عليه فى كتب الحديث مما يقرب منه لفظا و يوافقه معنى هو روايه السفره المرويه أيضا بألفاظ ثلاثه، ففى معتبره السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان أمير المؤمنين عليه السلام: سئل عن سفره وجدت فى الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوّم ما فيها ثم يؤكل، لأنه يفسد و ليس له بقاء، فان جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له:

يا أمير المؤمنين لا يدرى سفره مسلم أو سفره مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا».

و روى هذا الحديث فى الجعفریات و نوادر الراوندى مع اختلاف يسير فى متنه ففى الأول: «هم فى سعه من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا» و فى الثانى: «هم فى سعه من أكلها ما لم يعلموا». و مغايره العبارات الثلاث المتقدمه لما فى كتب الأصحاب واضحه، فلا وجه للنزاع فى أن «ما» موصوله أو ظرفيه بعد عدم وجودها فيما أسند من هذا الحديث كما فى العبارة الأولى، أو وجودها مع تعيين كونها ظرفيه كما فى العبارتين الأخيرتين.

و كيف كان، فدلاله الحديث على البراءه ظاهره، لظهوره فى الرخصه و السعه من ناحيه الحكم الواقعى المجهول ما لم تنهض عليه حجه.



-----  
=====

و على هذا فالصحيح أن يقال: ان موضوع حديث السعه هو الحكم الذى لم تقم حجه عليه، و هذا الموضوع بنفسه قد حكم عليه بالاحتياط، لقوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه» فان كان الاحتياط منجزا للواقع و متمما لقصور محركه الخطاب الأولى فهو وارد على السعه، لوصول الواقع بنفسه إلى المكلف ببركه عنوان ثانوى طار عليه بمثل «احتط» الذى جعله الشارع منجزا له.

و ان كان وجوبه نفسيا بأن يكون الحكم الفعلى لمحتمل الحرمة و وجوب الاحتياط، وقع التعارض بينه و بين الحديث، لتوارد دليلى السعه و الاحتياط على عنوان واحد و هو محتمل الحرمة، و من المعلوم وقوع التنافى بينهما، و المرجع حينئذ قواعد التعارض.

هكذا ينبغى تحرير المقام، و منه يظهر غموض ما أفاده المصنف بقوله:

«فكيف يقع فى ضيق الاحتياط من أجله» لابتناؤه على كون الغايه فى حديث السعه هو العلم الوجدانى بالواقع، فما لم يعلم به فهو فى سعه، و يقع التعارض بينه و بين ما يدل على وجوب الاحتياط طريقيا، لعدم افادته العلم بالواقع كما هو ظاهر. لكن لا ريب فى أن العلم فى الحديث بمعنى المنجز للواقع و الحجه عليه، و لذا ينتفى موضوع البراءه بقيام أماره غير علميه على الحكم الواقعى، لكونها بيانا عليه. فالمراد بالعلم فى الحديث هو الحجه القاطعه للعذر الجهلى، و مع تنجز الحكم الواقعى بدليل الاحتياط ينتفى موضوع البراءه، و يرتفع الترخيص فى ترك الواقع و يتبدل بلزوم رعايته.

كما أن ما أفاده من ورود دليل الاحتياط - على القول بوجوبه النفسى - على

فهم فى سعه (١) ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم (٢) وجوبه أو حرمة، و من الواضح (٣) أنه لو كان الاحتياط واجبا لما كانوا فى سعه أصلا،

\*\*\*\*\*

(١). بالإضافة إلى الموصول، و قد تقدم تقريبه بقولنا: أما على الأول... إلخ.

(٢). بناء على قراءه «سعه» بالتنوين و جعل «ما» ظرفيه، و قد تقدم تقريبه أيضا بقولنا: و أما على الثانى... إلخ.

(٣). هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعنى: أن حديث السعه ينفى وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» لظهوره فى الترخيص من ناحيه الإلزام المجهول، فهو معارض لأدله الاحتياط، و لا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث ورودا أو حكومه

الحديث غير ظاهر، بل هما متعارضان، فيعامل معهما معاملة التعارض، لما عرفت من وحده موضوعهما و هو الحكم الإلزامى المحتمل، و لا تقدم لأحدهما على الآخر، و مجرد العلم بوجوب الاحتياط لا يوجب تقدمه على الحديث بعد ما كان صريحا فى التوسعه و الترخيص فى الشبهه.

و ما أفيد فى توجيه الورود من قوله: «فالتكليف الواقعى و ان كان مما لا- يعلم، الا أن التكليف الفعلى بعنوان آخر معلوم، فإذا علم و لو بعنوان من العناوين الطارويه خرج عن كونه مما لا يعلمون، فيكون دليل الاحتياط الموجب للعلم بالتكليف بعنوان آخر رافعا لموضوع دليل البراءه حقيقه» غير مفيد، إذ موضوع التكليف الفعلى الظاهرى الاحتياطى هو المشتبه، و هذا بنفسه موضوع أيضا للسعه، و العلم بوجوب الاحتياط لا يجعل المجهول معلوما.

و أما التزامنا بالورود على القول بالوجوب الطريقي، فلتنجز الواقع بالأمر بالاحتياط، و وصوله إلى المكلف بعنوان عرضى، و هو يكفى فى رفع موضوع دليل البراءه، إذ الواصل هو الواقع و ان كان بلباس آخر أعنى إيجاب الاحتياط.

ص: ٢٦٠

فيعارض به (١) ما دل على وجوبه كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به (٢) وجوب الاحتياط.

كما سيأتى فى كلام شيخنا الأعظم (قده) مستشكلا على الاستدلال بهذا الحديث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فيعارض بحديث السعه ما دل على وجوب الاحتياط، فلا ورود ولا حكمه له على حديث السعه.

(٢). أى: بما دل على وجوب الاحتياط، وهذا هو إشكال شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذا الحديث، قال (قده): «و فيه: ما تقدم فى الآيات من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل والنقل» توضيحه: أن شيخنا الأعظم استظهر من العلم بالحكم المجهول - المذى وسع الشارع فيه - العلم بالوظيفة الفعلية مطلقا و ان كانت هى حكما ظاهريا كوجوب الاحتياط، فلا سعه له، فإذا لم يعلم المكلف بشىء من الحكم الواقعى و الظاهرى فهو فى سعه، فموضوع السعه هو الجهل بمطلق الوظيفة، و أما إذا علم بالوظيفة الفعلية و ان كانت هى وجوب الاحتياط فلا سعه له، لأن العلم بها قاطع لعذره الجهلى و ان كان نفس الحكم الواقعى باقيا على المجهوليه، و من المعلوم أن المحدثين يدعون العلم بوجوب الاحتياط المذى هو وظيفه الجاهل بالحكم الواقعى، فيخرج العالم بوجوبه عن الجهل و عدم البيان اللذين هما موضوعان للبراءة العقلية و الشرعية، حيث ان ما دل على وجوب الاحتياط بيان رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، و موجب للعلم بالوظيفة الفعلية الرفع للسعه و الرخصه و ان كان الحكم الواقعى مجهولا بعد، لما عرفت من كفايه العلم بالحكم الظاهرى كوجوب الاحتياط فى رفع السعه، و عليه فلا يصلح مثل حديث السعه لمعارضه أدله الاحتياط، بل هى وارده عليه.

ص: ٢٤١

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب عن إشكال الشيخ (قده) توضيحه: أن وجوب الاحتياط الشرعي المستفاد مما دل عليه يمكن أن يكون إرشاديا و أن يكون مولويا، أما كونه إرشاديا فسيأتي بيانه، و أما كونه مولويا، فاما أن يكون طريقيا بمعنى أنه يجب الاحتياط لأنه طريق إلى الحكم الواقعي المجهول من الوجوب أو الحرمة، فيكون الملا-ك الداعي إلى إيجاب الشارع للاحتياط هو مجرد حفظ الواقع في ظرف الجهل به، فلا ثواب على موافقه أمر هذا الاحتياط، كما لا عقاب على مخالفته. و اما أن يكون نفسيا بمعنى أنه - في ظرف الجهل بالواقع - يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، و ليس الملا-ك في هذا النحو من الاحتياط النَّظر إلى الواقع و التحفظ عليه، بل الملا-ك فيه جعل المكلف أشد مواظبه و أقوى عزمًا على فعل الواجبات و ترك المحرمات فالداعي إلى إيجاب الاحتياط هو تشديد مواظبه المكلف و تقويه عزمه على أداء تكاليفه بلا نظر إلى الواقع، فيترتب الثواب و العقاب حينئذ على موافقه أمر هذا الاحتياط و مخالفته.

فان كان إيجاب الاحتياط طريقيا لم يتم ما ذكره (قده) من أن العلم بالحكم الظاهري كوجوب الاحتياط يُخرج المكلف عن السعة، لأنه رافع لموضوعها و هو عدم العلم بالحكم، فيقدم أدلته عليه. وجه عدم تماميته: أن العلم بوجوب الاحتياط طريقيا لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين حتى يقع المكلف في ضيق منهما، و ذلك لأنه بعد العلم بوجوب طريق مثل الاحتياط لا- يصير ذو الطريق المجهول من الوجوب أو الحرمة الواقعيين معلوما، إذ العلم بوجوب الاحتياط لا- يوجب العلم بالواقع حتى يكون مما يعلم و يقع المكلف في الضيق من أجله.

و الحاصل: أن إيجاب الاحتياط - بناء على طريقتيه - و ان كان وظيفه فعلية، لكنه لا- يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعه - و هو الجهل بالحكم الواقعي - بل الحكم الواقعي باق على مجهولته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعا لموضوع حديث السعه ليقدم دليله عليه وورودا أو حكومه بل هما متعارضان، لظهور حديث السعه فى الترخيص من ناحيه الإلزام المجهول فالمكلف فى سعه منه، و ظهور دليل الاحتياط الطريقي فى أن إيجابه انما هو لأجل التحفظ على الإلزام المجهول، فالمكلف فى ضيق منه، فهما متعارضان، و المرجع فيهما قواعد التعارض.

و ان كان إيجابه نفسيا تم ما ذكره (قده) من وقوع المكلف فى الضيق و تقدم أدله الاحتياط على حديث السعه، و ذلك لأن المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع فى ضيق من أجله، لكون وجوبه حينئذ مما يعلم، فيكون رافعا لموضوع حديث السعه فيقدم عليه، و لا يقع فى الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث، لأن وجوب الاحتياط - حسب الفرض - حكم نفسى ناش عن ملا-كه، و ليس ناشئا من الواقع المجهول، و حينئذ فمع العلم بالوظيفه الفعلية لا يبقى موضوع لحديث السعه، فيتم ما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من تقدم أدله الاحتياط عليه، هذا.

و لكن وجوبه النفسى غير ثابت، بل قد عرفت فى الاستدلال بحديث الرفع أن وجوبه طريقي شُرِّع لأجل التحفظ على الواقع المجهول و عدم وقوع المكلف فى مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا، و عليه فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث وورودا أو حكومه، بل يقع بينهما التعارض، فلا بد من إعمال قواعده.

بعد (١) فكيف يقع فى ضيق الاحتياط من أجله (٢)؟ نعم (٣) لو كان الاحتياط واجبا نفسيا كان (٤) وقوعهم فى ضيقه بعد العلم بوجوبه. لكنه عرفت (٥) أن وجوبه (٦) كان طريقيا لأجل

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعد وجوب الاحتياط طريقيا: يعنى: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقيا لا يصير المكلف عالما بالواقع حتى يقع فى ضيقه ولا يكون فى سعه منه، إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع ولا يكشف عنه أصلا.

(٢). أى: من أجل الوجوب أو الحرمة المجهولين، غرضه أن غاية السعه هى العلم بالتكليف المجهول لا العلم بإيجاب الاحتياط، وأنه لا يوجب العلم بالحكم المجهول حتى يرفع السعه و يوقع المكلف فى الضيق.

(٣). استدراك على قوله: «فكيف يقع» وقد عرفت توضيحه بقولنا: و ان كان إيجابه نفسيا تم ما ذكره... إلخ.

(٤). أى: ثبت و تحقق، و ضمير «وقوعهم» راجع إلى المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

(٥). يعنى: عرفت فى الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه - يعنى الاحتياط - طريقيا، و إلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول... إلخ» و قوله: «بعد العلم بوجوبه» إشاره إلى أن لوجوب الاحتياط كالأحكام الأولية مراتب، و المجدى منها هنا هو مرتبه التنجز، إذ لا يترتب المقصود - و هو وقوع المكلف فى الضيق - على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط، بل على وصوله إلى العبد كما هو ظاهر.

(٦). هذا الضمير و ضميرا «ضيقه، بوجوبه» راجعه إلى الاحتياط. و الحاصل:

أن تقدم أدله الاحتياط منوط بجعله وجوبه نفسيا، أو كون العلم بالحكم المأخوذ غايه للسعه بمعنى العلم بالوظيفة الفعلية و لو كان وجوبه طريقيا، و حيث لم يثبت

أن لا يقعوا فى مخالفه الواجب أو الحرام أحياناً، فافهم (١).

**و منها (٢): قوله عليه السلام «-»: كل شىء مطلق حتى يرد فيه**

نهى» و دلالتة (٣) تتوقف على عدم صدق ورود إلا بعد العلم أو ما

الوجوب النفسى و لا إرادته غير الحكم الواقعى من المجهول، فلا وجه للتقديم.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى أن الغرض من إيجاب الاحتياط طريقاً لتنجيز الواقع و هو كاف فى تحقق الضيق و ارتفاع السعه و ان لم يوجب العلم بالتكليف المجهول، فتدبر.

٥ - مرسله الصدوق

(٢). أى: و من الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام....

(٣). لما كانت هذه العبارة تعريضا بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى الاستدلال بالمرسله، فينبغى أولاً نقل كلامه و إيضاح مرامه ثم توضيح إيراد المصنف عليه، فنقول: قال (قده) بعد نقل الحديث: «و دلالتة على المطلوب أو ضح من الكل، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادته ورود النهى فى الشىء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فان تم ما سيأتى من أدله الاحتياط دلالة و سندا و جب ملاحظه التعارض بينها و بين هذه الروايه...» و توضيحه: أن قوله عليه السلام: «حتى يرد... إلخ» ظاهر فى أن المراد بورود النهى وصوله إلى المكلف و علمه به، لا مجرد صدوره من الشارع و ان لم يصل إلى المكلف، فالشىء الذى لم يصل إليه نهى فيه من الشارع مطلق و مباح ظاهراً و لو فرض صدور النهى عنه من الشارع. كما أن الظاهر منه بقريته قوله: «فيه»

(-). رواه الصدوق مرسلًا فى صلاه الفقيه هكذا: «و ذكر شيخنا محمد

ص: ٢٤٥

أن المراد بالنهاى عن الشىء النهى عنه بعنوانه الخاصّ يعنى بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مشتبه بالحكم. و عليه فمعنى الحديث: أن كل شىء مشتبه بالحكم مباح ظاهرا ما لم يصل إلى المكلف نهى عن ذلك الشىء بخصوصه، فشرب التتن المشتبه حكمه مطلق أى مباح لا مؤاخذه عليه ظاهرا ما لم يصل إلى المكلف نهى عنه بخصوصه و عنوانه مثل «لا تشرب التتن» فيتم الاستدلال به على البراءة، و حينئذ فإذا كان مفاد دليل الاحتياط - بناء على كونه مولويا لا- إرشاديا - هو النهى عن ارتكاب المشتبه وقعت المعارضه بينه و بين هذا الحديث كالمعارضه بينه و بين حديث «كل شىء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» هذا.

و قد ناقش المصنف (قده) فى هذا الاستظهار هنا و فى حاشيه الرسائل، لا من جهة صدق ورود النهى بورود أدله الاحتياط الناهيه عن ارتكاب المشتبه حتى تكون أدلته مقدمه على هذا الحديث لا معارضه له، بل من جهة الإشكال فى مبنى الاستدلال و هو كون ورود النهى بمعنى وصوله إلى المكلف المساوق لعلمه به، توضيح ذلك: أن الورود يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضا،

=====

ابن الحسن بن أحمد بن الوليد رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله: أنه كان يقول: لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسيه، و كان محمد بن الحسن الصفار يقول: انه يجوز. و الذى أقول به: انه يجوز، لقول أبى جعفر عليه السلام: لا بأس أن يتكلم الرجل فى صلاه الفريضة بكل شىء ىناجى به ربه عز و جل و لو لم يرد هذا الخبر لكنك أجيزه بالخبر الذى روى عن الصادق عليه السلام أنه قال: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، و النهى عن الدعاء بالفارسيه فى الصلاه غير موجود، و الحمد لله رب العالمين».



فمعنى الحديث حينئذ: أن ما لم يصدر فيه نهى واقعا - بمعنى سكوت الله تعالى عنه - فهو حلال ولا كلفه على العباد من جهته، في مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعا فليس حلالا و ان لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذ وزان حديث الحجب، و حديث السكوت أعنى قوله عليه السلام: «... و سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تكلفوها».

و عليه فلا يصح الاستدلال به على البراءة حتى تقع المعارضه بينه و بين أدله الاحتياط - لو تمت - بل أدله الاحتياط مقدمه عليه، و الوجه فيه واضح، فان المقصود إثبات البراءة فى كل ما لم يصل فيه نهى إلينا، لا فيما لم يصدر فيه نهى واقعا، و حينئذ فإذا كان مفاد الحديث - كما تقدم - هو إباحه المشتبه ما لم يصدر نهى فيه واقعا كانت إباحته مغياة بصدور النهى عنه واقعا، فالحكم بالإباحه ظاهرا يكون مشروطا بالعلم بعدم تحقق هذه الغايه أعنى صدور النهى فيه واقعا، فإذا احتملنا تحققها بأن يكون قد بين الشارع حكمه الواقعى و اختفى علينا بمعصيه من عصى الله تعالى لم يصح التمسك بهذا الحديث لإثبات الإباحه، لأنه حينئذ من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه، و قد ثبت فى محله عدم جوازه.

و الحاصل: أنه مع احتمال إرادته الصدور من الورد لا موجب للجزم بظهوره فى خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

=====

و الظاهر أنه (قده) استظهر الوصول من الورد، لعدم احتمال إرادته عدم الوجود من قوله: «غير موجود» و ان كان ذلك ظاهره، ضروره أن المترتب على الفحص انما هو عدم الوجدان و الوصول لا عدم الوجود و الصدور.

كما أن المراد من النهى هو النهى عن الشىء بعنوانه الخاص، فيكون دليلا على البراءة.

-----  
=====

و لكن حكي استناده إليه في أماليه في جعل إباحه الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإماميه، و ظاهره إرادته الإباحه الواقعيه، فان كان كذلك لم يصح جعل الورد بمعنى الوصول غايه، لأن غايه الإباحه الواقعيه هي تشريع النهي و صدوره لا وصوله إلى المكلف، فلا بد أن يريد بقوله: «غير موجود» غير صادر.

و يؤيده أنه (قده) جعل الاستدلال بهذا الخبر كاحتجاج بقول أبي جعفر عليه السلام: «لا بأس أن يتكلم الرجل الوارد لبيان الحكم الواقعي، فمراده بقوله: «غير موجود» عدم الصدور كما هو ظاهره لا- عدم الوصول، فلا- يكون الخبر حينئذ دليلا- على البراءه. لكن إرادته عدم الصدور في غايه البعد كما أشرنا إليه آنفا.

و رواه الشيخ في أماليه (ع) عن الصادق عليه السلام مسندا هكذا: «الأشياء مطلقه ما لم يرد عليك أمر أو نهى» و لا ريب في كون الورد هنا بمعنى الوصول دون الصدور، كما لا ريب في شمولها للشبهه الوجوبيه أيضا، و معه لا حاجه إلى دعوى عدم الفصل التي استند إليها شيخنا الأعظم (قده) للبراءه في الشبهه الوجوبيه، حيث قال: «و الأقوى فيه جريان أصاله البراءه، للأدله الأربعة المتقدمه مضافا إلى الإجماع المركب».

لكن الإشكال في سنده، إذ فيه من لم تثبت و ثاقته كعلي بن حبشى، فراجع هذا ما يرجع إلى متن الحديث و سنده.

-----  
=====

و أما دلالتة، فالمصنف (قده) مع بنائه على كون الورد بمعنى الصدور استظهر منه الإباحه الظاهريه، و لذا جعله من أدله البراءه. و لكن اعترض عليه بعض أعاضم تلامذته (قده) بوجه سيأتي بيانها بعد التعرض لما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) حول هذا الحديث و محصله: «أن الورد فيه بمعنى الصدور، و المراد بالإطلاق الإباحه الواقعيه الثابته للشيء ء بعنوانه الأوّل دون الإباحه الظاهريه، فالمعنى: كل شيء ء مباح واقعا حتى يصدر فيه نهى من الشارع، و الغرض من الحديث: نفي اعتبار قاعده الملازمه، و عدم جواز التعويل عليها فى استنباط الأحكام الشرعيه، فكل شيء ء يحكم بأنه مباح واقعا و ان أدرك العقل قبّحه، و لا يحكم بحرمة ما لم يصدر نهى من الشارع المقدس عنه، فلا يلزم حينئذ توضيح الواضحات حتى يستبعد صدوره من الشارع».

أقول: فيه - مضافا إلى شمول قاعده الملازمه للواجبات و عدم اختصاصها بالمحرمات و عدم ملائمته ما أفاده (قده) إلا بناء على وجود كلمه «أو أمر» فى الحديث - أنه لا ريب فى توقف حكم العقل بحسن شيء ء أو قبّحه على إحراز علته التامه من المقتضى و الشرط و عدم المانع، فبدون إحراز هذه الأمور الثلاثه لا يحكم بشيء ء من الحسن و القبح، و مع إحرازها لا يعقل عدم حكمه به، لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه، فالمنع عن حجيه حكم العقل ان كان صغويا بمعنى قصوره عن إدراك المقتضيات و الشرائط و الموانع بنحو السلب الكلى فهو ممنوع، لاستقلاله بحسن العدل و الإحسان و قبح الظلم و العدوان و نحوها من المستقلات العقليه الواقعه فى سلسله علل الأحكام و ملاكاتها.

-----  
=====

و ان كان كبرويا بمعنى عدم حجيه مدركات العقل أصلا، فهو ممنوع أيضا إذ لا فرق في حجيه البرهان بين الإننى و اللمى، فكما نستكشف المصالح و المفسدات من العلم بوجود شىء و حرمة آخر، كذلك نحكم - بنحو اللّم - بالوجوب و الحرمة عند العلم بالمصالح و المفسدات الملزمتين الثابتة فى الأفعال، لتحقق ما هو مناط حكمه، فالمنع عن حجيه الحكم حينئذ مساوق للمنع عن حجيه القطع بالحكم.

و ان كان كلامه (قده) ناظرا إلى منع اسناد الأحكام المستنبطه من الأولويات الظنيه و الاستحسانات العقلية إلى الشارع، فهو و ان كان مسلما، الا أن القائل بقاعده الملازمه من العدلية يأبى ذلك قطعا. و لا حاجة فى ردّ هذه القاعده فى غير ما يوجب العلم إلى التمسك بهذه المرسله مع وجود الأدله الكثيره من الكتاب و السنه الناهيه عن العمل بالظن عموما و القياس خصوصا.

و كيف كان فاحتمالات الحديث أربعة، حيث ان المراد بالنهاى إما النهى الخاصّ عن الشىء بعنوانه، أو النهى العام عن الاقتحام فى المشتبه، و على كلا التقديرين فالورود إما بمعنى الصدور و إما بمعنى الوصول، و الاستدلال به على البراءه منوط بإرادته النهى عن الشىء الخاصّ و كون الورد بمعنى الوصول كما استظهره شيخنا الأعظم، و على الاحتمالات الثلاثه الأخرى يكون الحديث أجيبا عن البراءه إلا بناء على ما تكلفه المصنف كما ستعرفه فى التوضيح. مضافا إلى توقف جريان أصاله عدم الورد على القول بجريان الاستصحاب فى الاعداد الأزلية.

و أما ما أشرنا إليه من اعتراضات بعض محققى تلامذه المصنف فى حاشيته الأنيقه عليه فتعرض لمحصل بعضها، فنقول و به نستعين: ان كلامه (قده) يشتمل

-----  
=====

على جهتين: الأولى فى معنى الإباحه التى تستفاد من كلمه «مطلق». الثانى فى نفي معنى الصدور عن الورد اللى هو مورد الاستدلال بهذا الحديث، وإثبات أن الورد بمعنى الوصول، لأنه النافع فى مسأله البراءه، إذ الورد بمعنى الصدور بإرادته إباحه ما لم يصدر فيه نهى واقعا أجنبى عن البراءه و دليل لإباحه الأشياء قبل الشرع.

أما الجهه الأولى فمحصلها بتوضيح منّا: أن الإباحه المدلول عليها بقوله عليه السلام: «مطلق» اما عقليه بمعنى اللاخرج العقلى، فى قبال الحظر العقلى لكونه عبدا مملوكا، و اما شرعيه، و هى اما واقعيه ثابتة لذات الموضوع لخلوّه عن المصلحه و المفسده، و إما ظاهريه ثابتة للموضوع بما هو مشكوك الحل و الحرمة، فالاحتمالات ثلاثه:

أما الاحتمال الأول و هو الإباحه بمعنى اللاخرج العقلى، فحاصل الكلام فيه: صحه جعلها مغيه بعدم صدور النهى واقعا، لأن الملحوظ فيه حال العقل مع الغض عن الشرع، و من المعلوم أن غايته صدور النهى من الشارع سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل. لكن حمل الإباحه على هذا المعنى اللى يحكم به عقل كل عاقل بعيد غير مناسب للإمام عليه السلام المعد لتبليغ الأحكام خصوصا بملاحظه أن الخبر مروى عن الإمام الصادق عليه السلام بعد ثبوت الشرع و إكمال الشريعه سيما فى المسائل العامه البلوى التى يقطع بصدور أحكامها عن الشارع، فلا فائده فى جعل الإباحه مع قطع النظر عن الشرع.

و أما الاحتمال الثانى و هو الإباحه الواقعيه فمحصله: أنه لا يعقل ورود حرمة فى موضوعها، للزوم الخلف، إذ المفروض لا اقتضائه الموضوع للمصلحه

و المفسده، و ذلك ينافى فرض اقتضائته للمفسده الداعيه إلى تشريع الحرمة.

لا يقال: لا اقتضائته انما هي من حيث ذاته، و ذلك لا ينافى اقتضائته للمفسده بعنوان ثانوى يقتضى الحرمة.

فانه يقال: ظاهر الخبر هو وحده متعلقى الإباحه و النهى عنوانا، فالماء الّذى بعنوانه صار مباحا هو بهذا العنوان يتعلق به النهى، لا بعنوان آخر ينطبق عليه بحيث يكون موضوع النهى ذلك العنوان كالغصب، فورود النهى فى الماء المغصوب لا يقتضى صدق ورود النهى فى الماء بعنوانه و ان صدق بعنوان المغصوب، هذا ما يقتضيه ظاهر الحديث من كون الإباحه مغياها بورود النهى فى موردھا.

و أما إذا أريد بورود النهى تحديد الموضوع و تقييده، فلا يصح أيضا سواء كان بنحو المعرفيه و المشيريه بأن يراد أن الموضوع الّذى لم يرد فيه نهى مباح، و الموضوع الّذى ورد فيه نهى ليس بمباح، أم كان بنحو تقييد موضوع أحد الضدين بعدم الضد الآخر حدوثا أو بقاء، وجه عدم الصحه: أنه على الأول يلزم حمل الخبر على ما هو كالبديهي الّذى لا يناسب شأن الإمام عليه السلام.

و على الثانى يلزم شرطيه عدم الضد لوجود ضده حدوثا أو بقاء، و قد ثبت فى محله عدم معقوليه ذلك، فلا معنى لتقييد موضوع الإباحه الواقعيه بعدم ورود النهى على كلا التقديرين.

فالمتحصل: أنه لا سبيل إلى استظهار الإباحه المالكيه و هى اللاخرج العقلى و كذا الإباحه الشرعيه الواقعيه من الحديث أصلا.

و أما الاحتمال الثالث و هو الإباحه الظاهريه الثابته لمشكوك الحل و الحرمة

-----  
=====  
الناشئه عن المصلحه التسهليليه، فتوضيحه: أنه لا- يصح جعل هذه الإباحه مغياه و لا محدده و مقيده بعدم صدور النهى فى موضوعها واقعا، لوجوه ثلاثه:

الأول: أن موضوع الإباحه الظاهريه هو الشىء المشكوك حكمه الواقعى، و هذا الموضوع مغييا بالعلم بالحكم، نظير قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حيث أخذ العلم بالحرمة غايه للحليه الظاهريه، و يستحيل أن تكون الإباحه الظاهريه مغياه بصدور النهى واقعا، و إلاّ- لزم تخلف الحكم عن موضوعه التام، و هو فى الاستحاله كتخلف المعلول عن علته التامه.

توضيحه: أن موضوع الإباحه الظاهريه - و هو الجهل بالحكم الواقعى - لا- يرتفع بمجرد صدور النهى واقعا و عدم العلم به، لاجتماعه معه حينئذ، فان قلنا بارتفاع هذه الإباحه بمجرد صدور النهى واقعا مع بقاء الجهل به لزم ارتفاع الحكم و هو الإباحه الظاهريه عن موضوعه و هو الجهل بالحكم الواقعى، و ليس هذا إلاّ تخلف الحكم عن موضوعه، و لا مناص عن هذا المحذور إلاّ بجعل الورود بمعنى الوصول.

الثانى: أن الإباحه الظاهريه حيث انها مغياه بصدور النهى واقعا أو مقيده بعدم صدوره واقعا، فمع الشك فى حصول الغايه أو القيد لا يصح ترتيب آثار الإباحه، بل لا بد فى ترتيبها من إحراز عدم تحقق الغايه أو القيد - أعنى صدور النهى - و المفروض أن عدم صدوره غير محرز وجدانا فلا- بد من إحرازه تعبدا بأصالة عدم صدور النهى حتى تثبت الإباحه فعلا- للموضوع المشكوك، و حينئذ فان كان الغرض من إجراء الأصل مجرد نفي الحرمة و دفع تبعثها ظاهرا فلا- مانع منه، الا- أنه ليس من الاستدلال بالخبر، بل بالأصل.

و ان كان الغرض من إجرائه التعبد بالإباحه المغياه أو المقيده بعدم صدور الحرمة، أو تحقيق موضوع تلك الإباحه، فحينئذ يرتبط الاستدلال بالخبر، الا- أنه لا- يجرى الأصل لإثبات شىء من هذه الأمور، و ذلك لعدم إمكان إرادته الإباحه الواقعيه و الظاهريه من المرسله حتى يجرى فيها الاستصحاب. و استصحاب الإباحه المالكيه بمعنى اللاخرج غير جار أيضا، لعدم كونها حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى. كما لا يجرى الأصل أيضا لتحقيق موضوع الإباحه لأنها ان كانت من لوازم عدم النهى الأعم من الواقع و الظاهر كوجوب الإطاعه و حرمة المعصيه اللذين هما من لوازم الحكم مطلقا و ان كان ظاهريا ثابتا بالأصل جرى الأصل فيها، و لكن من الواضح أن الإباحه قبل الشرع هى اللاخرج عقلا حقيقه لا اللاخرج قبل الشرع ظاهرا مع ثبوته واقعا. و بعد عدم جريان الأصل فالاستدلال بالخبر يندرج فى التمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه، إذ المفروض عدم إحراز عدم صدور النهى حتى يندرج المشكوك فى قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» لتثبت إباحته ظاهرا.

الثالث: قال (قده): «ان ظاهر الخبر جعل ورود النهى غايه رافعه للإباحه الظاهريه المفروضه، و مقتضى فرض عدم الحرمة إلا بقاء هو فرض عدم الحرمة حدوثا، و مقتضاه عدم الشك فى الحليه و الحرمة من أول الأمر، فما معنى جعل الإباحه الظاهريه المبعوثه بالشك فى الحليه و الحرمة فى فرض عدم الحرمة إلا بقاء» و توضيحه: أن جعل الورد بمعنى الصدور مستلزم لانقلاب الإباحه الظاهريه المدلول عليها بقوله عليه السلام: «مطلق» إلى الإباحه الواقعيه، حيث ان ظاهر قوله: «حتى يصدر» أن الشك دائما هو فى بقاء الإباحه لا فى



-----  
=====  
حدوثها، لدلاله الغايه على أن المجعول قبل النهى هو حكم آخر، و قد دل قوله:

«مطلق» على أنه هو الإباحه لا غيرها، و عليه فيتمحض الشك فى بقاء الإباحه لعدم صدور النهى واقعا أو عدم بقائها لصدوره، فقبل الشك فى تشريع الحرمة لا- ريب فى القطع بعدمها، و لانزم العلم بعدم النهى هو العلم بالإباحه الواقعيه لا- الظاهريه، إذ المفروض أنه لا شك فى الحرمة قبل صدور النهى حتى يستفاد من قوله عليه السلام: «مطلق» إباحه المشكوك حليته و حرمة ظاهرا، بل المعلوم عدم الحرمة، و من الواضح أن الأشياء قبل الحرمة مباحه واقعا لا ظاهرا، و هذا ما ذكرناه من استلزام جعل الورود بمعنى الصدور لتبدل الإباحه الظاهريه بالواقعيه، و أجنيبه المرسله عن مسأله البراءه، و كونها دليلا على إباحه الأشياء قبل الشرع كما مرت الإشاره إليه آنفا.

هذا بعض ما أفاده (قده) فى الجبهه الأولى.

و أما الجبهه الثانيه، فقال فيها: «و التعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب إلى أذهان أهل العرف غيره، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات: أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد و مورود، فيقال: ورد الماء و ورد البلد و وردنى كتاب من فلان. و ان كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود ربما يتعدى بحرف الاستعلاء، فالورود من الأمور المتضايفه المتقومه بوجود كلا- المتضايفين، و فى المقام يكون الوارد هو الحكم و المورود المكلف، و لو كان معنى الحديث: - كل شىء مطلق حتى يصدر فيه نهى - لزمه تحقق أحد المتضايفين - أعنى الحكم - بدون الآخر و هو محال، فلا بد أن يكون الورود بمعنى الوصول.

نعم قد يكون الوارد أمرا له محل في نفسه كالحكم، فان متعلق الحكم محل الوارد، مثل «ورد في الخمر نهى» و لا يصح أن يقال: ورده نهى، فان الموضوع - و هو الخمر - محل الوارد باعتبار كونه موضوع حكم الشارع و متعلق متعلقه، لا المكلف الذي هو المورد، و يكون المكلف مورودا عليه، و لكن في هذا الحديث ليس المورد إلا المكلف لا محل الوارد، و لذا لو لم يكن الوارد محتاجا إلى المحل لا يتعدى إلا بنفسه أو بحرف الاستعلاء بلحاظ الاشراف.

و الحاصل: أن التضاييف يقتضى وجود مورود للوارد، و ورود النهى لَمَّا كان بوصوله إلى المكلف فلا- مناص من حمله على الوصول لا على الصدور.

فالمتحصل: أنه بناء على ما تقدم يتم الاستدلال بالمرسله على البراءة.

هذا توضيح بعض ما أفاده المدقق الأصفهاني في حاشيته الأنيقة.

أقول: يمكن المناقشه في مواضع من كلماته قدس سره.

منها: ما أفاده في وجه امتناع إرادته الإباحه الواقعيه من «مطلق» مع كونها مغيايه بصدور النهى - من أن الإباحه متقومه بلا اقتضاء موضوعها للمفسده فلا يعقل ورود نهى فيه منبعث عن اقتضائه لها - إذ فيه: أن عدم المعقوليه انما يتصور فيما إذا كان الموضوع عله تامه للمفسده التي ينبعث عنها النهى، إذ لا يعقل حينئذ إباحته الناشئه عن عدم اقتضائه للمفسده، فان اجتماع الاقتضاء و اللا اقتضاء من اجتماع النقيضين الممتنع. و أما إذا كان الموضوع مقتضيا للمفسده لا عله تامه لها، و الإباحه ناشئه تاره من عدم المقتضى للمفسده، و أخرى من تراحم المقتضيين للوجوب و الحرمة مع عدم رجحان أحدهما على الآخر، و ثالثه

من وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضى فى تشريع الحرمة، فلا محذور فى الاجتماع، لعدم فعلية جميع الملاكات و ما يترتب عليها من الأحكام حينئذ، فلا موجب للالتزام بتقوم الإباحة دائما بعدم المقتضى للمفسده حتى يمتنع اجتماعها مع المقتضى لها، هذا.

مضافا إلى: أن الاتصاف بالافتضاء و اللا اقتضاء ليس فى زمان واحد، إذ مع دخل الشرائط الخاصه كالزمان و المكان و غيرهما فى الملاكات كدخل الشرائط العامه فيها يتضح أنه لا مانع من عروض الحرمة على ما كان مباحا كالجمع بين الأختين، فانه على ما يظهر من بعض الروايات كان جائزا، ولذا روى أن يعقوب عليه السلام جمع بين أختين ولدتا له يوسف و أخاه يهودا، و فى شرع الإسلام صار حراما، و كذا القصاص فى القتل العمدى، فانه حرام فى قتل الوالد ولده و جائز فى غيره، و كالربا، فانها حرام فى بعض الموارد و جائز فى بعضها الآخر، و غير ذلك من الأشياء التى يتعلق الحل و الحرمة بها بعناوينها الأوليه، فتأمل.

فالمتحصل: أنه لا مانع من كون الإباحة الواقعيه مغياه بصدور النهي.

و منها: ما أفاده من امتناع جعل الإباحة الواقعيه مع كون «حتى يصدر» قيذا للموضوع و تحديدا له، إذ فيه: أنه بناء على المعرفيه و المشيريه يتم معنى الحديث، و ليس ذلك بيانا لأمر بديهي غير مناسب لشأن المعصوم عليه السلام، فانه لو أريد بالإطلاق اللاحرج العقلى كان لما ذكره وجه، مع الغض عما سيأتى من المناقشه فيه أيضا. و لكن المفروض الإباحة الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه و المتوقفه على الجعل و التشريع جدًّا، و لولاه لم يصح إسنادها إلى الشارع.

و لا يلزم اللغويه من بيان هذه الإباحة مع استقلال العقل باللاحرجيه قبال الحظر.

و ذلك لما فيه أولاً من انتقاضه بمثل حديث الرفع مع استقلال العقل بقاعده القبح. و ثانياً من ترتب الأثر الشرعى على جعلها بالخصوص، ضروره أنه يجرى الاستصحاب فى نفس هذا المعجول الشرعى عند الشك فى ورود النهى عنه، و لا يجرى فى اللاحرجيه العقلية كما صرح هو (قده) به من جهه أنها ليست من مقوله الحكم حتى يتعبد بها بالاستصحاب.

نعم ما أفاده (قده) فى وجه امتناع تقييد موضوع الإباحه بعدم ورود النهى عنه فى غايه المتانه، لما تقرر فى محله من أن الضدين فى رتبه واحده وجوداً و عدماً، و عليه فيمتنع أن يكون عدم صدور النهى قيذا للإباحه.

و ما أفيد «من أنه خلط بين الأمور التكوينية و الاعتبارية، و أن الممتنع هو عدم مقدميه عدم أحد الضدين لوجود الآخر فى التكوينيات دون الاعتباريات التى منها الأحكام الشرعية، فلا مانع من تقييد الإباحه بعدم صدور النهى» غير مفيد، إذ المفروض أن الأمر الاعتبارى تابع لكيفيه اعتباره، فالملكيه مثلاً من الأمور الاعتبارية المنوطه برضا المالك، فإذا فرض حصولها قبل تحقق رضاه لزم الخلف و عدم شرطيه ما فرض شرطاً لحصولها، و مقتضى شرطيته و كونه من أجزاء عله الملكيه هو تقدمه عليها، و عليه فمجرد كون الإباحه و الحرمة و غيرهما من الأحكام أموراً اعتبارية لا يوجب صحه تقييد الإباحه بعدم ضدها مع تسليم التضاد بينهما الموجب لوحده رتبتهما.

و الحاصل: أن ما أفاده (قده) فى وجه امتناع أخذ عدم النهى قيذا فى موضوع الإباحه الواقعيه تام لا غبار عليه، فلا يمكن جعل «المطلق» بمعنى المباح الواقعي.

لكن قد عرفت الإشكال فى الفرض السابق، و أن إرادته الإباحه الشرعيه الواقعيه

من قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» بمكان من الإمكان.

و منها: ما أفاده فى أول المحاذير الثلاثة بناء على إرادته الإباحه الظاهريه من لزوم تخلف الحكم عن موضوعه التام، فنقول: انه لا يلزم تخلف الحكم عن موضوعه مطلقا سواء كان صدور النهى غايه أم قييدا. توضيحه: أنه بناء على جعل «حتى يصدر فيه نهى» قييدا للإباحه الظاهريه المدلول عليها ب «مطلق» لا- يكون موضوع الإباحه هو المشكوك بقول مطلق، بل موضوعها هو المشكوك المقيّد بعدم صدور نهى فيه، و بمجرد صدور النهى تنتفى الإباحه بانتفاء أحد جزأى موضوعها، و هذا ليس من تخلف الحكم عن موضوعه المساوق لتخلف المعلول عن علته التامه المستحيل، إذ تخلف الحكم عن الموضوع الواحد لجميع قيوده و حدوده غير معقول إلا فى النسخ، و ما قد يرى من التخلف أحيانا ليس منه حقيقه، بل انما هو لتغير بعض قيود الموضوع كالوضوء الحرجى الذى لا يترتب عليه محموله و هو الوجوب، و البيع الضررى الذى لا يترتب اللزوم عليه. و فى المقام لا بد فى الحكم بالإباحه الظاهريه من إحراز جزأى الموضوع و هو الشك و عدم صدور النهى، فلو شك فى صدور النهى و لم يكن طريق إلى إحراز عدمه لم يحكم عليه بالإباحه الشرعيه الظاهريه، لقصور هذه المرسله عن بيان حكم هذا الموضوع، فلا بد فى إحراز حكم الواقعه من الرجوع إلى ساير أدله البراءه.

و بالجمله: لا يلزم تخلف حكم عن موضوع أصلا، لما عرفت من عدم كون الموضوع عنوان «المشكوك» المجامع للشك فى صدور النهى أيضا حتى يترتب المحذور.

نعم ما أفاده (قده) من محذور تخلف الحكم عن موضوعه التام يتوجه على صاحب الكفايه و غيره ممن يجعل «مطلق» بمعنى المباح الظاهري و الورد بمعنى الصدور بناء على كون «حتى يصدر» غايه للحكم بالإباحه لا- قيذا لموضوعها، ضروره أن الموضوع هو ذات المشكوك المجامع للشك في تشريع النهي، و حينئذ فاللازم الحكم بالإباحه رعايه لاقتضاء الموضوع، و التوقف عنه بمقتضى الشك في تحقق الغايه أعنى صدور النهي.

و منها: ما أفاده في إجراء الأصل، فنقول: ان أريد بإجرائه إثبات الإباحه بالمعنى الأخص، فهو مثبت، لأنه من إثبات أحد الضدين بنفى الضد الآخر و هو الحرمة، أو لأنه من إثبات ذى الغايه بعدم غايته. و ان أريد به إثبات الجواز بمعنى اللاخرج فهو غير جار، لعدم كون الجواز حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى. و ان أريد إجراء الأصل في نفس الإباحه فهو و ان كان سليما عن مناقشته قدس سره، لما عرفت من إمكان إرادته الإباحه من الحديث، و لكنه مبنى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلبيه.

و أما ما أفاده في المحذور الثالث فهو متين لا غبار عليه.

و منها: ما استبعده من حمل الخبر على بيان الإباحه العقليه، لاستقلال عقل كل عاقل باللاخرج قبل الشرع. إذ فيه: أن عدم مناسبة بيان هذه الإباحه لمقام الإمام عليه السلام منوط بأمرين غير ثابتين: أحدهما: أن يكون مرادهم بالقبليه فى مسأله «أن الأشياء قبل الشرع على الحظر أو الإباحه» القبليه الزمانيه يعنى: أن الأفعال قبل بعثه الأنبياء عليهم السلام أو قبل التشريع محظوره أو مباحه، فيكون بيان الإمام عليه السلام أنها على الإباحه بعيدا عن مقامه، لكونه بيانا لأمر لا فائده

فيه أصلاً، لأن الأحكام قد شُرعت وبيّنها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، ولا يترتب ثمره على بيان الإباحة قبل الشرع حينئذ. و أما إذا أريد بالقبليّه، القبليّه الرتبيّه كما يساعده عنوان هذه المسأله و أدله القائلين بالحظر و الإباحه و الوقف، بمعنى «أن الأشياء بنظر العقل مع الغض عن الشرع هل هي محظوره أم مباحه» فليس بيان الإمام عليه السلام: «كل شىء مطلق» بعيداً عن مقامه، لأنه يرشد إلى أنها على الإباحه فتصلح المرسله للاستدلال بها على أصاله الإباحه فى مسأله الحظر و الإباحه.

ثانيهما: أن إباحه الأشياء قبل الشرع لو كانت مما يستقل بها عقل كل عاقل كان لما أفاده من الاستبعاد وجه، لأنه بيان لما هو بديهي. و لكن الظاهر خلافه فان نزاع الحظر و الإباحه مما تضاربت فيه آراء أعلام العلم و التحقيق، فالسيد المرتضى على الإباحه، و جماعه على الحظر، و الشيخان على الوقف، فلو كانت اللاحرجيه العقليه كاستحاله اجتماع النقيضين فى البداهه و الضروره لم يبق مورد لذلك النزاع، و عليه فلا مانع من حمل «مطلق» على الإباحه المالكيه قبل الشرع و كون المرسله ردّاً على أصاله الحظر و الوقف.

و منها: ما أفاده من أن مقتضى كون الورود من الأمور المتضايفه إراداه الوصول منه دون الصدور، إذ لا يعقل تحقق أحد المتضايفين دون الآخر، و المورد هنا ليس إلا المكلف دون متعلق الحكم. إذ فيه: أن استظهار الوصول من الورود بالتضايف المختص بهذا المعنى كما هو مفروض كلامه (قده) دون معناه الآخر و هو الصدور غير ظاهر، ضروره أنه لا مجال للبناء على التضايف إلا بعد إثبات كون الورود بمعنى الوصول، و إثباته مع استعمال الورود فى كلا المعنيين و هما الصدور و الوصول و فرض اختصاص التضايف بالثانى مشكل، بل إثبات ذلك

بالتضاييف محال، لاستلزامه الدور، بداهه توقف التضاييف على كون الورد بمعنى الوصول، و المفروض توقفه على التضاييف.

نعم لو أريد إثبات معنى الوصول للورد بكثرة موارد الاستعمالات، و أن الورد لم يستعمل غالبا إلا في الوصول الذي يحتاج إلى المورد بحيث لا يتبادر منه عند الإطلاق الا هذا المعنى كان ذلك وجيها، و لم يرد عليه إشكال الدور، لكن ظاهر كلامه (قده) استظهار كون الورد بمعنى الوصول من التضاييف، بحيث يكون التضاييف بنفسه من الأدله.

و كيف كان، فلو ثبت شيوع استعمال الورد بمعنى الوصول كما هو الظاهر بحيث يتبادر منه هذا المعنى بلا- قرينه صح الاستدلال بالمرسله على البراءه كما استدل بها عليها شيخنا الأعظم (قده) و إلا لم يصح الاستدلال بها لمكان الإجمال. و ان لم يثبت الشيوع المزبور أو ادعى ظهوره في الصدور، لأن ظاهر الحديث هو بيان الورد في نفسه المساوق للصدور، فكأنه قيل: كل شىء مطلق حتى يصدر فيه نهى، فيراد بالإطلاق حينئذ اللا-حرج العقلى، لأنه المناسب لأن يعنى بصدور فيه النهى فيه (فيكون) دليلا- على الإباحه فى مسأله الحظر و الإباحه و ليس دليلا لمسأله البراءه. كما أنه ليس دليلا على الإباحه الشرعيه الواقعيه لكل شىء إلى أن يصدر فيه نهى، إذ لازمه تعدد التشريع للموضوع الواقعي، و ذلك لأن المجعول الشرعي الواقعي أولا لكل شىء على ما يظهر من الحديث هو الإباحه، ثم الحرمة و النهى طار عليها، فكل ما نُهى عنه كان مباحا ثم عرض عليه النهى. مع أنه ليس كذلك، لأن كل شىء بحسب مقتضى ملاكه يجعل له أحد الأحكام الشرعيه، لا أنه يجعل فيه أولا الإباحه ثم الحرمة مثلا، فتدبر.



بحكمه بالنهي (١) عنه و ان (٢) صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع (٣)، لوضوح صدقه على صدوره عنه (٤) سيما (٥) بعد بلوغه إلى غير واحد و قد خفى على من لم يعلم بصدوره.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «العلم» و ضمير «عنه» راجع إلى «شىء» و ضمير «بحكمه» إلى العلم، و المراد بما بحكم العلم هو الأماره غير العلميه.

(٢). وصليه، يعنى: أن الاستدلال بهذا الحديث للبراءه يتوقف على أن يكون ورود النهى بمعنى وصوله إلى المكلف بالعلم به أو ما هو بحكمه كالأماره المعتمده ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمة فهو حلال سواء لم يصدر فيه نهى أصلاً أم صدر و لم يصل إلى هذا المكلف، و على أن لا يصدق الورد على مجرد صدوره و ان لم يعلم به المكلف كما هو مبنى استظهار شيخنا الأعظم (قده) و حيث انه يصدق الورد على مجرد الصدور أيضاً فلا يتم الاستدلال به على البراءه، و قد تقدم توضيحه مع تعليله.

(٣). يعنى: مع أن عدم صدق الورد على الصدور ممنوع، و هذا هو الوجه فى مناقشه المصنف فى استظهار الشيخ الأعظم (قده) من الحديث و الاستدلال به على البراءه، و قد تقدم توضيح المناقشه بقولنا: «توضيح ذلك: أن الورد يصدق... إلخ» و محصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورد يصدق على الصدور، و مع صدق الورد عليه لا تجرى البراءه، لتحقق غايه الإطلاق و هو صدور النهى عنه، فيكون هذا الحديث مساوقاً لحديث السكوت كما تقدم.

(٤). أى: لوضوح صدق الورد على صدور النهى عن الشارع.

(٥). وجه الخصوصيه: أنه مع وصول النهى إلى بعض الأمه يصدق الورد من الشارع قطعاً و ان سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعا و عدم اطلاع أحد عليه، و مع تحقق الغايه لا يصح الاستدلال.

ص: ٢٨٣

لا يقال: نعم (١) و لكن بضميمه أصله العدم صح ( لصح ) الاستدلال به و تم.

فانه يقال (٢): و ان تم الاستدلال به

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و دلالتة تتوقف» و تصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق ورود على الصدور، بيانه: أن الورود و ان كان صادقا على الصدور أيضا كصدقه على الوصول و عدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف، الا أنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناء على إرادته الصدور و التشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهى» و ذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث ان تشريع النهى من الحوادث المسبوقه بالعدم فيجربى فيه استصحاب عدمه، و يتنقح به عدم صدور النهى من الشارع، فيشملة الحديث. و عليه فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور و ان لم يصل إلى المكلف، و المستشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة، لا كما سلكه شيخنا الأعظم (قده) من جعل الورود بمعنى العلم و الوصول، بل باستصحاب عدم الصدور ليكون صغرى لقوله عليه السلام: «كل شىء مطلق» أى مباح ظاهرا، و هو المطلوب.

(٢). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث - بعد ضم استصحاب عدم الورود إليه - و ان كان تاما، الا أن الحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون بعنوان ما لم يرد فيه نهى، لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا كما هو مورد البحث. و الفرق بين العنوانين واضح، فان ما شك في حرمة يكون - بلحاظ أصله عدم ورود النهى عنه - بمنزلة ما علم عدم ورود النهى عنه، فالحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذ يكون لأجل العلم بعدم حرمة، و هذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بإباحته لأجل كونه مجهول الحكم،

ص: ٢٨٤

بضميمتها (١) و يحكم بإباحه مجهول الحرمه و إطلاقه (٢)، الا أنه (٣) لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعا، بل بعنوان أنه (٤) مما لم يرد عنه النهى واقعا (٥).

لا يقال (٦):

بمعنى دخل الجهل بالحكم الواقعى فى موضوع الحكم بالإباحه، لأن موضوع أصاله البراءه هو ذلك، يعنى الشك فى الحكم، لا لأجل العلم بعدم حرمة و لو بالبناء على عدم ثبوت حكم فى الواقع.

و بعباره أخرى: المطلوب هو الحكم بإباحه مجهول الحرمه لعدم العلم بحرمة، لا- للعلم بعدم حرمة و لو تعبدا، لأن مقتضى الاستصحاب هو الثانى. و عليه فاستصحاب عدم ورود النهى لا يثبت حكم المشكوك فيه الذى هو المقصود.

قال المصنف (قده) فى حاشيته على الرسائل: «و لا يخفى أنه لا يجدى فيما هو المهم و لو بضميمه أصاله عدم ورود النهى فيه، فان ما شك فى حرمة يكون بملاحظتها بمنزله ما علم بعدم ورود النهى فيه، و هو خارج عما نحن بصدده الآن».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بضميمه أصاله العدم، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى الحديث.

(٢). عطف تفسير لقوله: «إباحه» و ضمير «إطلاقه» راجع إلى «مجهول».

(٣). أى: الا- أن الحكم بالإباحه ليس بعنوان مجهول الحرمه كما هو المطلوب فى البراءه، و انما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهى عنه.

(٤). أى: أن مجهول الحرمه، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول المراد به مجهول الحرمه.

(٥). يعنى: و لو تعبدا كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهى بالاستصحاب.

(٦). هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «لا بعنوان أنه مجهول الحرمه شرعا» و توضيحه:

ص: ٢٨٥

نعم (١) و لكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم (٢) بالإباحه فى مجهول الحرمة كان (٣) بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فانه يقال (٤):

أن عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب و ان كان مغايرا لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا تفاوت بينهما فى الغرض و هو إثبات إباحه مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهرا سواء كان بعنوان عدم ورود النهى عنه واقعا و لو تعبدا كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهى عنه أم بعنوان كونه مجهول الحكم.

مجهول الحكم.

فالمحصل من قوله: «لا- يقال» هو صحة الاستدلال بهذا الحديث على البراءة و ان كان الحكم بالإباحه بعنوان ما لم يرد، لا بعنوان مجهول الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: نسلّم أن التفاوت بين العنوانين موجود، لكنه لا يوجب تفاوتاً فيما هو المهم... إلخ.

(٢). بيان للموصول فى «فيما».

(٣). أى: كان الحكم بالإباحه بعنوان مجهول الحرمة أو بعنوان «ما لم يرد فيه نهى».

(٤). محصل الجواب: أن التفاوت المذكور بين العنوانين موجب للتفاوت بينهما فيما هو المهم منهما أيضا. توضيح ذلك: أنه إذا جعل الحكم بالإباحه لمشكوك الحكم بعنوان أنه «لم يرد فيه نهى» كان هذا الدليل أعنى الحديث المذكور أخص من المدعى، و ذلك لأن الحديث إذا دل على إباحه مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم - بلا ضمّ استصحاب عدم الورد إليه - شمل جميع موارد الشك فى الحكم حتى صورته فرض العلم الإجمالى بورود النهى عن ذلك الفعل المشكوك الحكم فى زمان و إباحته فى زمان آخر، إذ

ص: ٢٨٦

حيث انه (١) بذاك العنوان لاختص (٢) بما لم يعلم ورود النهى عنه أصلا، و لا يكاد يعم (٣) ما إذا ورد النهى عنه فى زمان و إباحه فى آخر و اشتبها (٤) من حيث التقدم و التأخر.

المفروض أن الفعل - فعلا - مجهول الحرمه، و الحديث دال على إباحته ظاهرا فيحكم بإباحته. و هذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فان الاستدلال به يختص حينئذ بما إذا شك فى ورود النهى عنه و أحرز عدم وروده بالاستصحاب و لا تشمل ما إذا علم بورود نهى و إباحه معا فى شىء و اشتبه المتقدم منهما بالتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهى عنه - الذى هو جزء لموضوع الحديث المذكور حسب الفرض - لا يجرى حينئذ، إذ المفروض العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهى عنه، فليس مطلقا حتى تجرى فيه أصاله البراءه، مع أنه لا إشكال فى أنه من مجاريها.

و بالجملة: فلو قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهى» لم يشمل هذا الحديث جميع موارد الشك فى الحكم التى منها تعاقب الحاليتين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حيث ان الحكم بإباحه «ما لم يرد فيه نهى» يوجب اختصاصه... إلخ.

(٢). الأولى تبديله ب «يختص» لأنه (قده) جعله جوابا ل «حيث» المتضمن لمعنى الشرط، و لم يعهد دخول اللام على جوابه، و الأولى سوق العبارة هكذا «فانه يقال: إذا كان بذاك العنوان اختص بما لم يعلم... إلخ».

(٣). أى: لا يكاد يعم الحكم بالإباحه الذى جعل لعنوان «ما لم يرد فيه نهى» لما إذا ورد النهى عنه فى زمان... إلخ.

(٤). كما فى موارد تعاقب الحاليتين، و قد عرفت توضيحه.

لا يقال: هذا (١) لو لا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة.

فانه يقال: و ان لم يكن بينها (٢) الفصل، الا أنه انما يجدى

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن التفاوت المذكور بين العنوانين - وهو صيروره الدليل أخص من المدعى - فيما إذا قيّد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهى» مسلم لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمة، كيف؟ و هو ثابت، حيث ان الأُمة بين من يقول بالاحتياط فى الشبهات التحريميه مطلقا - يعنى سواء كان الفرد المشتبه مما تجرى فيه أصله عدم ورود النهى عنه أم لا تجرى فيه كمورد تعاقب الحاليتين - كالمحدثين، و بين من يقول بالبراءه فيها كذلك و هم المجتهدون، و لم يدع أحد التفصيل بين الافراد المشتبهه بأن يقول بالبراءه فيما تجرى فيه أصله عدم ورود النهى و يقول بالاحتياط فيما لا تجرى فيه كمورد التعاقب، و عليه فالتفاوت المذكور مرتفع.

و الحاصل: أن إشكال أخصيه الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل فى الحكم بالإباحه بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجرى فيه أصله العدم يلحق بالموارد التى تجرى فيها.

و بالجملة: فببركه عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءه فى موارد تعاقب الحاليتين أيضا.

(٢). أى: و ان لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمة فصل، الا أنه... إلخ.

و توضيح ما أفاده فى الجواب: أن التلازم فى الحكم بالإباحه بين أفراد ما اشتبهت حرمة و ان كان ثابتا، الا أن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يثبت الملازم الآخر مطلقا يعنى دليلا كان هذا المثبت أم أصلا، بل انما يشته إذا كان هذا المثبت دليلا، حيث ان الدليل يثبت اللوازم و الملزومات و الملازمات بخلاف الأصل، فانه قاصر عن إثبات الملازم الآخر، مثلا- إذا قلنا بالملازمه بين الأمر

فيما كان المثبت للحكم بالإباحه في بعضها الدليل لا الأصل «-» فافهم (١).

بشيء و النهى عن ضده، فان ثبت الأمر بالدليل الاجتهادى - كالأمر بالصلاه الثابت بمثل قوله تعالى: (أقيموا الصلاه) - ثبت ملازمه و هو النهى عن ضد الصلاه كالاغتغال بالكتابه فيما إذا ضاق وقت الصلاه، و ان ثبت الأمر بالأصل العملى - كاستصحاب وجوب الصلاه لمن كان عليه فريضه و شكك فى الإتيان بها و الوقت باق - لم يثبت ملازمه المذكور، لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العمليه كما حرر فى محله. و كذا لو قلنا بثبوت الملازمه بين حرمة العصير العنبى بعد الغليان و قبل ذهاب ثلثيه و بين نجاسته، فان ثبت حرمة بالدليل ثبتت نجاسته أيضا، و ان ثبت بالأصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت نجاسته، لما تقدم، و هكذا.

ففى المقام ان كان المثبت للإباحه فيما لم يرد فيه نهى هو الدليل، فلا إشكال فى ثبوت الفرد الآخر الملازم لما لم يرد فيه نهى أعنى مجهول الحرمة، و ان كان المثبت للإباحه هو الأصل - كما هو مفروض البحث، إذ المثبت للإباحه فيما لم يرد فيه نهى هو الاستصحاب - لم يثبت به الملازم أعنى الإباحه فى مجهول الحرمة، لما قرر فى محله من عدم حجيه الأصل فى اللوازم و الملازمات.

نعم إذا فرض التلازم بين الافراد فى الحكم مطلقا و ان كان ظاهريا، فلا بأس به.

و لعل مقصود مدعى الإجماع المركب ثبوت الملازمه بين الافراد المشتبهه حتى فى الحكم الظاهرى.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أن المثبت للحكم بالإباحه هو الدليل لا الأصل،

(-). لا يقال: ما الفرق بين المقام و بين ما تقدم فى حديث الحل، حيث انه

نعم الأصل ينقح الموضوع - و هو عدم الورد - ثم يشمله قوله عليه السلام:

«كل شىء مطلق» و هو نظير إحراز عالميه زيد بالاستصحاب ليندرج فى قوله:

«أكرم العلماء» فان الدال على وجوب الإكرام هو الدليل لا الاستصحاب،

=====

ظاهر فى البراءة فى الشبهه التحريميه، و قد التزم المصنف بالبراءة فى الشبهه الوجوبيه بعدم الفصل، فليكن المقام كذلك، و لو كان الدليل هناك حديث الحل، فالدليل هنا استصحاب عدم ورود النهى.

فانه يقال: قد ذكر بعض المدققين الفرق بما حاصله: أن الاستدلال بعدم الفصل فى حديث الحل تام، لكون الثابت فى كل من الشبهه التحريميه و الوجوبيه هو البراءة و هو حكم واحد، بخلاف عدم الفصل بين ماله حاله سابقه تجرى فيها الإباحه الظاهريه بالاستصحاب، و ما ليس له حاله سابقه، فان إثبات الإباحه الظاهريه له يكون بعنوان أنه مجهول الحل و الحرمة، و بعد اختلاف منشأ الإباحه الظاهريه بالاستصحاب فيما له حاله سابقه و بعنوان مجهول الحل و الحرمة فيما ليس له حاله سابقه لا مجال لدعوى عدم الفصل.

و لكن يمكن أن يقال: ان موضوع الإباحه المستفاده من هذه المرسله هو عنوان «ما لم يرد فيه نهى» و هذا العنوان و ان كان مغايرا لعنوان المشتبه الذى لا يجرى فيه استصحاب عدم ورود النهى، لكنه ملحق به حكما بالإجماع المركب، و الحكم فيهما متحد، إذ لم يثبت الإباحه فى العنوان الأول باستصحاب عدم صدور النهى حتى تكون الإباحه التعبدية الثابته بالاستصحاب مغايره للإباحه الظاهريه التى يراد إثباتها لعنوان «مجهول الحرمة و الحل» بل الأصل ينقح موضوع الحديث، و الا لخرج عن الاستدلال بالحديث للإباحه إلى الاستدلال لها بالاستصحاب، و عليه فالثابت بالمرسله هو الإباحه الظاهريه و ان كان



(-). فقد نقل على البراءة، الا أنه موهون

الاستدلال بالإجماع على البراءة

\*\*\*\*\*

(١). كلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الاستدلال على البراءة بالإجماع، فينبغي أولاً نقل كلامه محرراً ثم توضيح المتن، فنقول: ذكر (قده) لتقرير الإجماع وجهين: أحدهما: إجماع العلماء كلهم على البراءة في ما لم يرد فيه - من حيث هو هو - دليل عقلي أو نقلى على تحريمه، ثم ناقش فيه بقوله: «و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تماميه ما ذكر من الدليل العقلي و النقلى للحظر و الاحتياط» و وجه المناقشه فيه واضح، فان المحدثين يدعون

=====

موضوعها محققاً بأصالة العدم، و لا مانع من تسريه هذه الإباحه إلى عنوان «المشتمه حله و حرمته» ببركه عدم الفصل.

(-). إذا كان الإجماع على السعه و عدم الضيق من ناحيه الإلزام الواقعي المجهول، كان معارضا لما دل على وجوب الاحتياط، و لا بد من معاملة أحكام التعارض معهما، لكن كلمات شيخنا الأعظم في نقل تقارير الإجماع لا تساعد على هذا المعنى، إذ ظاهرها أنه إرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و حينئذ فأدله الاحتياط - على فرض تسليمها - حاكمه بل وارده على هذا الإجماع فلا ينهض دليلاً على البراءة، لكن عدم نهوضه عليها ليس لوجود المانع و هو أدله الاحتياط فحسب، حتى تكون دلالة على البراءة - لو لا الدليل الحاكم أو الوارد - تامه، بل انما هو لقصور المقتضى فيه و هو كونه إجماعاً مدرسياً لا تعبدياً، و عليه فليس وزانه وزان آيه: «و ما كنا معذبين» بمعنى كونه للإرشاد إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان، لعدم تماميته في نفسه حتى لو لم تكن أخبار الاحتياط في البين.

-----العقلی أو النقلی أو كليهما على لزوم التوقف عند الشبهات و الكف عنها، فهذا الإجماع غير محقق، بل تقديري، لإناطته بعدم ورود دليل عقلي أو نقلی على التحريم، فلا يصلح للمعارضه».

ثانيهما: دعوى الإجماع المحصل على أن الحكم فيما لم يرد دليل على حرمة من حيث هو - لا من حيث هو مجهول الحكم - هو جواز الارتكاب.

ثم شرع في بيان طرق تحصيل هذا الإجماع قولاً و عملاً، و هي ترجع إلى وجوه خمسة.

الأول: أن ملاحظه فتاوى العلماء من المحدثين و الأصوليين في موارد من الفقه تشهد بعدم اعتمادهم في الحكم بحرمة فعل من الأفعال على الاحتياط، و استشهد على هذه الدعوى بكلمات جمع من الأصحاب كثقه الإسلام الكليني و الصدوق و السيدين و الشيخ و غيرهم، فراجع.

الثاني: الإجماعات المنقوله على البراءه، فانها قد تفيد القطع بالإجماع المذكور.

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو.

الرابع: سيره أهل الشرائع كافه على البراءه في مشتبه الحكم.

و يستفاد هذا الوجه من قوله (قده): «فان سيره المسلمين من أول الشريعه بل في كل شريعه على عدم الالتزام».

الخامس: سيره كافه العقلاء على قبح مؤاخذه الجاهل، و يستفاد هذا من قوله: «بل بناء كافه العقلاء و ان لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك» هذا ملخص ما أفاده الشيخ الأعظم (قده). و غرض المصنف من الإجماع

و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في----- هو الوجه الثاني من وجهي تقريره كما هو واضح، و هذا الإجماع و ان كان محصلا في نظر الشيخ الأعظم، الا أنه عند المصنف (قده) منقول إذ العمده من وجوه تحصيله هو الوجه الثاني أعنى الإجماعات المنقوله، و هي مهما بلغت كثره لا يحصل منها إجماع محصل كي يستدل به في المقام في عرض الاستدلال بالآيات و الروايات المتقدمه، و من هنا ناقش فيه في المتن بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «موهون» و توضيحه: أن الإجماع المنقول - لو سلم اعتباره في نفسه - فان تحققه في مثل المقام مما ثبت حكمه بالدليل النقلى كما تقدم و العقلى كما سيأتى موهون، فلا إجماع حتى يثبت بالنقل.

و السرفيه واضح، فان حجيه الإجماع المنقول مترتبه على إمكان تحصيل الإجماع التعبدى على حكم شرعى، إذ النزاع في اعتباره انما هو لكونه منقولا بخبر الواحد، و أن دليل اعتباره هل يشمل الخبر الحدسى أم يختص بالحسى؟ و هذا كله فرع تحقق نفس الإجماع. و في المقام حيث لا- سبيل إلى الجزم به، لقوه احتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقلية أو النقلية المستدل بها على البراءه، فلا يبقى اطمئنان بكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام.

الثانى: ما أشار إليه بقوله: «فى الجملة» و توضيحه: أنه لو سلم تحقق الإجماع المنقول فى المقام فهو غير معتبر أيضا، لأنه على القول باعتباره انما يعتبر فى الجملة يعنى فيما إذا لم يحتمل كونه مدركيا، و فى المقام حيث يحتمل ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدله العقلية و النقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجه.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا اتفق الكل على حكم شرعى و لم يحتمل كونه مدركيا، لعدم وجود ما يمكن استناد المجمعين إليه حينئذ من روايه و لو ضعيفه، أو قاعده،

ص: ٢٩٣

فان (١) تحصيله فى مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل (٢)، و من واضح النقل (٣) عليه دليل بعيد جدا «-» .

و يمكن أن يمثل له بوجوب الإخفات فى التسيحات الأربع فى ثالثه المغرب و أخيرتى الرباعيات. و باشتراط العاريه بكون العين المعاره مما يصح الانتفاع بها مع بقائها، و بصحه إعاره المنحه - بكسر الميم - و هى الشاه للحلب، فان الظاهر عدم استناد المجمعين فى هذه الموارد إلى شىء من قاعده أو روايه و لو ضعيفه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «موهون» و قد تقدم توضيحه.

(٢). لما سياتى من استقلاله بقبح العقاب بلا بيان.

(٣). من الآيات و الاخبار المتقدمه، و «بعيد جدا» خبر «فان تحصيله».

=====

(-). مضافا إلى عدم تحقق اتفاق الأصحاب بأجمعهم على البراءه فيما لم يرد فيه نصّ، لاختلاف المحدثين فى الشبهه التحريميه، و تفصيل المحقق بين ما يعم به البلوى و غيره، بل الكلمات التى استظهر شيخنا الأعظم منها حكمهم بالإباحه أجنيه عن المدعى - و هى إباحه ما لم يرد فيه نصّ ظاهرا - إذ مقصودهم بها الإباحه التى يحكم بها العقل أى اللاحرج العقلى، أو الإباحه الواقعيه التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه، فالمحكى عن السيد المرتضى: «أن ما لا مضره فيه عاجلا أو آجلا فالأصل فيه البراءه» أى الإباحه بحكم العقل، قال فى الذريعه ما لفظه: «و الصحيح قول من ذهب فيما ذكرنا صفته من الفعل إلى أنه فى العقل على الإباحه، و العمدى يدل على صحته: أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضره عاجله أو آجله له صفه المباح، و أنه يحسن الإقدام عليه... إلخ»

ص: ٢٩٤

-----  
=====

و قال الشيخ فى الفصل الّذى عقده للبحث عن أن الأشياء هل هى على الحظر أو الإباحه ما لفظه: «و ذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف و يجوز كل واحد من الأمرين فيه و ينتظر ورود السمع بواحد منهما، و هذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله، و هو الّذى يقوى فى نفسى. و الّذى يدل على ذلك: أنه قد ثبت فى العقول أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدمه على ما يعلم قبحه... إلى أن قال بعد ذكر أدله القائلين بالحظر و الإباحه: و استدلوا أيضا بقوله تعالى: قل من حرم زينه الله التى أخرج لعباده و الطيبات من الرزق، و أحل لكم الطيبات و ما شاكل ذلك من الآيات، و هذه الطريقه مبنيه على السمع، و نحن لا نمتنع أن يدل دليل من السمع على أن الأشياء على الإباحه بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر على ذلك، و إليه نذهب، و على هذا سقط المعارضه بالآيات» و من المعلوم أن المقصود من «الطيب» هو المباح الواقعى، و لا ربط له بالإباحه الظاهريه التى هى محل النزاع.

هذا مضافا إلى منع دلالة كلام الشيخ على الإجماع على الإباحه، لمعارضته لما ذكره فى موضع آخر من العده فى أن الأصل فى الحيوان الحرمة و فى غيره الإباحه، من ابتناؤه على القول بأصالة الإباحه، قال: «و أما بناء على كون الأشياء على الحظر و المنع، فالجميع يحرم» و هذا ظاهر فى اختلاف الأصحاب فى عصر الشيخ و قبله فى المسأله فكيف ينسب إليه الإجماع على البراءه.

و أما كلام ثقه الإسلام فى ديباجه الكافى، فالظاهر أنه أجنبى عن البراءه فيما لا نصّ فيه، فانه فى الخبرين المتعارضين حكم بالتخير، لوجود الحججه عليه بقوله

فانه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه على مخالفه

الاستدلال بالعقل على البراءه

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن فرغ من الاستدلال على البراءه بالنقل كتابا و سنه و إجماعا شرع في الاستدلال عليها بالعقل، و قد ادعى شيخنا الأعظم (قده) إطباق العقلاء عليه، قال: «الرابع من الأدله حكم العقل بقبح العقاب على شىء من دون بيان التكليف، و يشهد له حكم العقلاء كافه بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه» (-) .

=====

عليه السلام: «بأیما أخذتم من باب التسليم وسعكم» و أنه لا وجه للالتزام بالاحتياط فيهما، لاختصاص الأمر بالتوقف في مقبوله عمر بن حنظله بزمن الحضور، و رفع اليد عنه لوجود النص على التخيير، و كيف يستفاد منه أنه التزم بالبراءه فيما لا نص فيه و لا فيما لم يعلم حكمه الواقعي، و لم يظهر منشأ قول شيخنا الأعظم بعد حكاية عباره الكليني: «فالظاهر أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا».

و أما كلام الصدوق في الاعتقادات، فليس ظاهرا في الإباحه الظاهرية، كما أن استفاده الإجماع التعبدي منه لا تخلو من تأمل.

و الحاصل: أن الفتاوى التي استند إليها شيخنا الأعظم (قده) في تحصيل الإجماع على البراءه ليست ظاهره في المدعى، فتدبر جيدا.

(-). قد يستشكل كما في حاشيه الفقيه الهمداني (قده) على الرسائل في الاستدلال بقاعده قبح العقاب بلا بيان على جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه بما محصله: أن كلام الشيخ (قده) يوهم كون المراد بالبيان ما هو وظيفه الشارع أعنى بيان الأحكام الكليه، و من المعلوم اختصاص قاعده القبح حينئذ بالشبهات

التكليف المجهول بعد الفحص و اليأس عن ال-----لا ريب في أن التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محرّكا للعبء بعثا أو زجرا، بل الانبعاث نحو الفعل و الانزجار عنه انما هما من آثار التكليف المنجز، و هو مدار الإطاعة و المعصية الحقيقيّتين، إذ من الواضح أن الإنشاء الواقعي غير مؤثر في انقذاح الداعي في العبد و قاصر عن تحريكه، فلا يكون مخالفه التكليف غير الواصل موجبا لاستحقاق العقاب، لعدم كونه هتكا للمولى و لا ظلما عليه و لا خروجا عن زى العبوديه، فلا تصح المؤاخذه مع عدم وصوله إلى العبد، لعدم استناد فوت غرض المولى إلى تقصيره، بل مستند إلى عدم البيان أو عدم تماميته، فلو عاقبه المولى و حاله هذه اندرجت معاقبته له في الظلم الذي لا شك في قبحه عقلا بناء على ما هو الحق من القول بالتحسين و التقييح العقليين. و لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم بيان المولى للتكليف أصلا لعدم وصول إرادته الأمرية إلى مرتبه الفعلية، و بين عدم وصول البيان إلى العبد و اختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه.

نعم إذا كان غرضه بمثابه من الأهميه كان عليه إيجاب الاحتياط تتيما لقصور محركه الخطاب الأولى عنه. و عليه، فقاعده قبح العقاب بلا- بيان بنفسها تامه و مما يستقل بها العقل العملي، و سيأتي التعرض للنسبه بينها و بين قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

=====

الحكميه و عدم جريانها في الموضوع المشتبه بين موضوعين معلومي الحكم، حيث ان بيانه خارج عن وظيفته و انما هو وظيفه العرف، و هذا هو الفارق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا بأس بنقل كلامه المتضمن لأولويه تقرير القاعده هكذا لتشمل كلتا الشبهتين: «قبح المؤاخذه على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به يارشاد عقله أو دلالة الشرع، فالمراد بالبيان في المقام هو مطلق طريق

حجه عليه، فانهما (١) بدونها عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان،

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان العقوبه و المؤاخذه بدون الحجه عقاب بلا بيان، و ضمير

=====

معرفه التكليف لا خصوص الاعلام كما يوهمه العبارة، فلي تأمل.

توضيحه: أن بيان التكليف لا يختص بإعلام الشارع، بل يراد به كل طريق يؤدي إلى العلم به سواء كان بإرشاد العقل كقاعده الملازمه و نحوها، أم بدلاله الشرع كالأدله السمعيه، و عليه فيمكن إزالة الجهل في الشبهه الموضوعيه بإرشاد عقله الذي هو بيان كيبانيه الأدله النقليه على الأحكام الكليه، فيصح حينئذ الاستدلال بقاعده القبح على جريان البراءه في الشبهات الموضوعيه كجريانها في الشبهات الحكيمه.

أقول: ينبغي التكلم أولاً فيما أفاده شيخنا الأعظم (قده) ثم النظر في كلام الفقيه الهمداني. أما تمسك الشيخ بقاعده القبح في الشبهات الموضوعيه، فيمكن توجيهه بأن البيان في هذه القاعده أعم من الدليل الاجتهادي الدال على الحكم الواقعي و الدليل الفقاهتي المتكفل للحكم الظاهري كإيجاب الاحتياط في الشبهات مطلقاً حتى الموضوعيه، حيث ان بيان الحكم الظاهري للمشتبه موضوعاً أيضاً وظيفه الشارع و ان كان تشخيص الموضوع وظيفه العرف، لكن بيان حكم كل موضوع حتى المردد بين عنوانين معلومين حكماً كالمائع المردد بين الخمر و الخل انما هو وظيفه الشارع كما هو ظاهر قوله (قده): «على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه».

فالمتحصل: أنه بناء على التعميم المزبور للبيان المأخوذ في قاعده القبح لا مانع من الاستدلال بها لجريان البراءه في الشبهات الموضوعيه، و لا يرد عليه ما في الحاشيه المتقدمه.

و أما ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من قوله: «قبح المؤاخذه على ما لا

ص: ٢٩٨



و هما قبيحان بشهاده الوجدان.

و لا يخفى أنه مع استقلاله بذلك (١) لا احتمال لضرر ----- إلى التكليف المجهول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: استقلال العقل بقبح العقاب و المؤاخذه من دون بيان، و غرضه دفع توهم، توضيح التوهم: أن قاعده قبح العقاب بلا بيان و ان كانت من المستقلات العقلية كما تقدم، الا أن المقام - و هو الشبهه بعد الفحص - يكون

=====

طريق للمكلف» فان أراد بالموصول الحكم الكلى الأولى، فيتوجه عليه: أنه لا يشمل الشبهه الموضوعيه، و هو خلاف ما أرادته من شمول القاعده لها كما هو واضح.

و ان أراد به مطلق الحكم الكلى الشامل للحكم الواقعي و الظاهري ليشمل الشبهات الموضوعيه، فهو عين التوجيه الذى وجهنا به كلام الشيخ (قده) لكن الظاهر أنه لم يرد هذا المعنى بقريته قوله: «لا- خصوص الاعلام» لظهوره فى إعلام الشارع و هو بيان الحكم الكلى.

و ان أراد به مطلق الحكم حتى الجزئى منه الثابت للموضوع الخارجى، فيتوجه عليه أولاً: أن معرفه الأحكام الجزئيه ليست منوطه ببيان الشارع، بل هى منوطه بمعرفه العرف انطباق الطبائع الكليه المتعلقة للأحكام على الموضوعات الخارجيه. و عليه فتكون قاعده القبح أجنبيه عن الشبهات الموضوعيه، و لا يصح الاستدلال بها على جريان البراءه فيها، و هذا خلاف مرامه (قده).

و ثانياً: أن مقتضى قوله: «قبح المؤاخذه على ما لا طريق للمكلف إلى العلم به... إلخ» اختصاص البراءه بالشبهات التى لا طريق إلى رفعها، مع أن المدعى أعم من ذلك، لبنائهم على جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه مطلقا و ان أمكن إزاله الشبهه فيها، و لعله (قده) بقوله: «فليتأمل» أشار إلى بعض ما ذكرناه.

ص: ٢٩٩

-----أخرى يستقل بها العقل بالضروره و هي «وجوب دفع الضرر المحتمل» لصلاحيه الاحتمال للبينيه، تقريبيه: أن المراد بالبيان الرافع لموضوع قاعده القبح ليس خصوص الطريق الشرعى على الواقع كخبر الواحد، بل المراد به كل ما يكون صالحا لتنجيز الخطاب و رافعا لقبح المؤاخذة على مخالفته التكليف أعم من الواقعى و الظاهرى و الشرعى و العقلى، و بهذا المعنى العام تكون قاعده وجوب الدفع بيانا، و لذا حكموا فى مواضع باستحقاق العقاب مع فقد الدليل النقلى، كحكمهم بوجوب النَّظر فى معجزه من يدعى النبوه، لاحتمال صدقه المستلزم لوجوب متابعتة، و بوجوب الفحص عن الحكم فى الشبهات البدويه قبل الفحص، و بالاحتياط فى أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و كحكمهم بصحة عقوبه الكافر و الجاهل المقصر، و المستند فى جميع ذلك حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و لو لم تصلح هذه القاعده لقطع عذر المكلف كان الاحتجاج عليه فى الموارد المتقدمه و نحوها احتجاجا بلا بينه و برهان، و عليه فيرتفع موضوع قاعده القبح بعد كون احتمال التكليف بيانا مقتضيا للاحتياط، فيقال مثلا: شرب التتن المحتمل الحرمة محتمل الضرر، و كل محتمل الضرر يجب دفعه، فشرب التتن المحتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بالاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عنه.

و قد تحصل مما ذكرنا: أنه لا مجال لقاعده قبح العقاب بلا بيان عند ارتفاع موضوعها بطرؤ احتمال الضرر الذى هو موضوع قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل، هذا غاية توضيح التوهم.

و محصل دفعه: أن قاعده وجوب الدفع إما لا كبرى لها و إما لا صغرى لها

و ذلك لأن المقصود بالضرر - الذى هو موضوع القاعده - إما العقوبه الأخرويه و إما الضرر الدينوى.

أما على الثانى فوجب الاحتراز عن المضار الدينويه المترتبه على الأفعال لا كليه له حتى تثبت كبرى القاعده، لما سيأتى فى كلام المصنف.

و أما على الأول، فاما أن يستقل العقل بقبح العقاب بلا بيان، و اما أن لا يستقل به، فان استقل به فالمقام - و هو احتمال العقوبه فى الشبهه الحكميه بعد الفحص - لا يكون صغرى للقاعده المذكوره أعنى قاعده وجوب الدفع، اما لعدم صحته أو لعدم ثبوته، و ذلك لأن الملازمه بين التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته ان كانت بين مخالفه التكليف بوجوده الواقعى مطلقا - يعنى سواء تنجز أم لم يتنجز - و بين استحقاق العقوبه، فاحتمال العقوبه فى مخالفه الحكم الواقعى المحتمل و ان كان حينئذ ثابتا و يكون صغرى للقاعده المذكوره، و لا- بد من الاحتياط رعايه للقاعده، لكنه غير صحيح. و ان كانت بين مخالفه التكليف لا بوجوده الواقعى بل بوجوده التنجزى أى الذى قامت عليه الحجه و بين استحقاق العقوبه - كما هو الحق بشهاده جواز الاقتحام فى بعض الشبهات و لو فى خصوص الموضوعيه منها بلا- إشكال - فلا- يثبت احتمال للعقاب مع فرض عدم وصول بيان إلى المكلف حتى يكون صغرى لقاعده الدفع.

و الوجه فيه واضح، فان التلازم بين احتمال التكليف و احتمال العقوبه فرع التلازم بين نفس المحتملين أعنى مخالفه التكليف بوجوده الواقعى و استحقاق العقوبه عليها، و حيث انه لا تلازم بين المحتملين، لما عرفت من جواز الاقتحام فى بعض الشبهات و لو فى خصوص الموضوعيه منها، فلا تلازم بين الاحتمالين أيضا.

و بيان أوضح: أن قاعده دفع الضرر المحتمل مؤلفه من صغرى و هى قولنا: «احتمال الحرمة يوجب احتمال العقوبه» و كبرى و هى قولنا: «و كل ما يوجب احتمال العقوبه يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» و مع العلم بعدم العقاب فيما نحن فيه - بمقتضى حكم العقل بقبحه بدون البيان الواصل إلى المكلف - لا تتحقق صغرى القاعده حتى تنضم إليها كبراهها و هى وجوب الدفع ليم القياس و ينتج المطلوب و هو وجوب دفع عقوبه مخالفه التكليف المحتمل.

و مجرد حكم العقل بالكبرى - و هى وجوب دفع العقاب المحتمل - لا يكفى فى إثبات الصغرى أعنى احتمال العقوبه، و ذلك لأن الكبريات الكليه لا تحرز صغرياتهما فى شىء من الموارد، بل لا بد من إحرازها من الخارج حتى يصح تطبيق كبرياتها عليها.

و فى المقام كذلك، فان الكبرى - أعنى وجوب دفع العقاب المحتمل - لا تتكفل لإثبات الصغرى أعنى احتمال العقاب، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج حتى تنطبق عليها الكبرى، و لا يمكن إثباتها بنفس الكبرى، للزوم الدور، و ذلك لأن الصغرى تتوقف حينئذ على الكبرى، و المفروض أن الكبرى أيضا متوقفه على الصغرى و هو الدور.

و الوجه فيه واضح، فان وجوب دفع العقاب المحتمل متأخر رتبه عن احتمال العقاب، لأن احتمال العقاب موضوع له، فما لم يثبت لم يجب دفعه، و هو - يعنى احتمال العقاب - متأخر عن ثبوت بيانه هذا الاحتمال، فيكون وجوب دفع احتمال العقاب متوقفا على احتمال العقاب، و احتمال متوقفا على ثبوت بيانه هذا الاحتمال، فينتج أن وجوب الدفع متوقف على ثبوت بيانه هذا الاحتمال، فلو أريد إثبات بيانه هذا الاحتمال بوجوب دفع احتمال العقاب كان ثبوت البيان متوقفا على وجوب الدفع، فيكون وجوب الدفع متوقفا على

## وجوب الدفع.

و بيان أوضح: لو أردنا إثبات احتمال العقاب بوجوب دفعه، فلا بد أن يكون وجوب الدفع مقدم على احتمال العقاب حتى يثبت احتمال العقاب به، وبما أن احتمال العقاب موضوع لوجوب الدفع - لأن وجوب دفع العقاب فرع احتمالاه - فهو مقدم على وجوب الدفع، فالنتيجة أن وجوب الدفع مقدم على احتمال العقاب، و احتمال العقاب مقدم على وجوب الدفع، فوجوب الدفع مقدم على وجوب الدفع، أو فقل: احتمال العقاب - لكونه موضوعا لوجوب الدفع - مقدم على وجوب الدفع، و وجوب الدفع لكونه مثبتا لاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب، فاحتمال العقاب مقدم على احتمال العقاب، و هذا هو الدور الباطل.

و عليه فيختص جريان قاعده الدفع بالشبهات البدويه قبل الفحص حيث يكون نفس احتمال العقاب منجزا و محققا لصغرى القاعده و موضوعها و هو العقاب المحتمل، و لا تجرى فى الشبهات البدويه بعد الفحص كما هو مطلوب المستدل.

و بتقرير آخر نقول: ان فى المقام - و هو الشبهه البدويه بعد الفحص - قياسين أحدهما ينتج البراءه و الثانى ينتج وجوب الاحتياط. أما الأول فهو: أن العقاب على التكليف المحتمل - بعد الفحص عنه بقدر الوسع و اليأس منه - عقاب بلا بيان، و العقاب بلا بيان قبيح، فينتج أن العقاب على التكليف المحتمل قبيح، و إذا كان قبيحا امتنع صدوره عن المولى، لامتناع صدور القبيح عنه.

و أما الثانى فهو: أن العقاب على فعل محتمل الحرمة ضرر محتمل، و كل ضرر محتمل يجب دفعه عقلا، فينتج أن العقاب على فعل محتمل الحرمة يجب دفعه

عقلا، و لا يندفع إلا بالاجتناب عنه، و لا يتحقق الاجتناب عنه إلا بترك الفعل المحتمل الحرمه، فيجب تركه.

و القياس الأول مؤلف من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه، فتكون النتيجة قطعيه لا محاله، و ليس القياس الثانى كذلك، فان صغراه - و هى احتمال العقاب على فعل محتمل الحرمه - ليست وجدانيه، بل تتوقف على أحد أمور كوجود البيان و لو فى مرحله الظاهر، أو تقصير المكلف فى الفحص عنه، أو عدم كون العقاب بلا بيان قبيحا أو غير ذلك، و المفروض المسلم عدم تحقق شىء من هذه الأمور، فينتفى احتمال العقاب، فلا يتم القياس حتى ينتج المطلوب و هو وجوب الاحتياط، و هذا بخلاف القياس الأول، فان صغراه - كما تقدم - كانت فعلييه وجدانيه، و كبراه برهانيه عقليه، فلذا كان تاما منتجا للمطلوب و هو جريان البراءه.

و بهذا البيان ظهر ورود قاعده القبح على قاعده الدفع، إذ مع القطع بعدم العقاب - كما هو مقتضى القياس الأول - لا يبقى مجال لقاعده الدفع، ضروره ارتفاع موضوع صغراه بسبب القطع بعدم العقاب كما هو واضح.

و بما ذكرنا من ارتفاع موضوع قاعده الدفع تكويننا بسبب القطع بعدم العقاب ظهر أن المراد بقول المصنف (قده): «فلا يكون مجال هاهنا... إلخ» هو خروج الشبهه البدويه بعد الفحص عن كبرى قاعده الدفع حقيقه و تخصصا لا تعبدا، فخروجها عن القاعده نظير خروج زيد الجاهل عن عموم «أكرم العلماء» تكوينى لا تعبدى كخروج زيد العالم عنه تخصيصا، و ليس المراد بعدم المجال ورود قاعده القبح على قاعده الدفع بمعناه المصطلح و هو انتفاء موضوع الدليل المورد حقيقه بسبب ورود الدليل الوارد بعنايه التعبد، كارتفاع «اللايان»

الموضوع لقاعده القبح حقيقه بورود اماره غير علميه جعلها الشارع حجه، و ذلك لأن كلتا قاعدتي القبح و الدفع عقليه و لا تعبد في الين أصلا. مضافا إلى أن مقتضى إرادته الورود المصطلح من العبارة المتقدمه هو تماميه قاعده الدفع في نفسها، غايه الأمر أن قاعده القبح مقدمه عليها و رافعه لموضوعها، و هذا ينافى ما سيصرح به من عدم كون قاعده وجوب الدفع بيانا في حد ذاتها «-»

هذا كله بناء على استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و أما بناء على عدم استقلاله به و حكمه بصحة المؤاخذة على المجهول، فلزوم امتثال التكليف المجهول و رعايه الواقع المحتمل لا يتوقف على التشبث بقاعده وجوب دفع الضرر، ضروره أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتا لا محتملا حتى يحتاج في دفعه إلى التمسك بقاعده الدفع، إذ المفروض استقلال العقل بصحة المؤاخذة على المجهول و عدم استقلاله بتوقفها على البيان أو توقفه فيه، فإذا احتمل أن التكليف الواقعي في شرب التتن مثلا- هو الحرمة لزم الاجتناب عنه، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمن لارتكابه، فان تنجز الواقع يصحح العقوبه حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورته الإصابه، لوجود المنجز، بل في صورته المخالفه أيضا بناء على ما هو الحق من استحقاق المتجرى للعقوبه.

و الحاصل: أنه - بناء على أن المناط في استحقاق العقوبه هو مخالفه التكليف الإلزامي المحتمل مع عدم وجود المؤمن - يلزم الاجتناب بمجرد احتمال الحرمة، لتنجز الواقع بنفس الاحتمال المصحح لاستحقاق العقوبه،

=====

(-). و يشهد لما ذكرناه من التوجيه أمران: أحدهما: تصريحه الآتي بقوله:

فلمولى المؤاخذه على مجرد مخالفه هذا الاحتمال و ان لم يكن فى الواقع حكم أصلا، إذ احتمال التكليف حينئذ بنفسه موضوع لوجوب الدفع، و لا وجه لترتب استحقاقها على مخالفه قاعده و جوب الدفع.

نعم بناء على ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى دفع دعوى ورود قاعده و جوب الدفع على قاعده القبح بقوله: «... بأن الحكم المذكور - يعنى و جوب دفع الضرر المحتمل - على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، و انما هو بيان لقاعده كليه ظاهريه و ان لم يكن فى مورده تكليف فى الواقع، فلو تمت عوقب على مخالفتها و ان لم يكن تكليف فى الواقع، لا على التكليف المحتمل على فرض وجوده، فلا تصلح القاعده لورودها على قاعده القبح المذكوره بل قاعده القبح و اردته عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعنى العقاب، و لا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان... إلخ» يكون استحقاق العقوبه مترتبا على مخالفه قاعده و جوب الدفع، لعدم تنجز الواقع بمجرد احتمال. لكنه خلاف الحق - حسبما عرفت - هذا إذا كانت قاعده و جوب الدفع حكما عقليا استقلاليا.

و أما إذا كانت حكما عقليا إرشاديا - أى إرشادا إلى العقوبه المحتمل - فلا وجه لاستحقاق العقوبه على المخالفه، إذ الحكم الإرشادى تابع للمرشد إليه، فان كان التكليف ثابتا واقعا عوقب على مخالفته، و إلا فلا يعاقب عليها، فحكم العقل هنا نظير أوامر الطبيب و الأمر بالإطاعه، فانه لا يستحق عند المخالفه

=====

«فلا يكون مجال هاهنا...» الدال على عدم كون قاعده الدفع بيانا على الإلزام المجهول. ثانيهما: كلامه فى حاشيه الرسائل عند الإشكال على الشيخ الأعظم



إلا عقوبه واحده، لا عقوبتين إحداهما على مخالفه الحكم الواقعي، و ثانيتهما على مخالفه الأمر الإرشادي، هذا.

و مما ذكرنا ظهر أيضا أن قوله: « كما أنه مع احتمال... إلخ » تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم من كون القاعده حكما ظاهريا، إذ قد عرفت أنه ليس كذلك، بل هو حكم عقلي استقلالي أو إرشادي لا- يترتب على موافقته أو مخالفته سوى ما يترتب على المرشد إليه. و قد تبّه المصنف على هذا الإشكال بيان أوضح في حاشيه الرسائل، حيث قال: « و من هنا ظهر عدم الحاجه في إثبات لزوم الاحتياط فيما احتمال فيه العقاب على من همه الفرار عنه إلى البناء على وجوب دفع الضرر المحتمل، كما أن وجوبه لا- يجدى في إبداء احتماله إذا لم يكن هناك لولاه كما لا يخفى... إلى أن قال: فان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حسب ما اعترف به (قده) في تنبيهات الشبهه المحصوره ليس إلا حكما إرشاديا لأجل الفرار عن نفس الضرر لا عن ملاك آخر يوجب التحرز عن احتماله بنفسه كما يظهر من مراجعه الوجدان و ملا-حظه أن حكمه بوجوب دفع الضرر المقطوع ليس الا بملاك التحفظ على نفس الضرر، و بداهه أن حكمه هاهنا معه من واد واحد».

=====

قال في حاشيته التاليه لكلامه المتقدم في التوضيح ما لفظه: «و أن وجوب دفع الضرر المحتمل لا- يحتاج إليه في رفع قبح المؤاخذه فيما إذا قام فيه احتمالها لولاه، و لا يجدى في قيامه فيما لم يقم لولاه، و لهذا يكون قاعده قبح العقاب بلا بيان وارده على هذه القاعده».

لكن مراده بالورود فى آخر كلامه ليس معناه المصطلح بقريته عبارتيه المتقدمتين، و صريح كلامه فى المتن، حيث انه أسقط قاعده الدفع عن البيانىه بالكليه، و أنها لا تجدى فى إبداء احتمال العقوبه فيما لم ينتج الحكم بدليل آخر، فلعل التعبير به للمماشاه مع الشيخ الأعظم (قه) حيث صرح بورود هذه على تلك.

و منه يظهر أنه لا وجه للإيراد عليه بأن مقتضى ظاهر كلامه هنا و تصريحه بالورود فى الحاشيه تماميه قاعده الدفع فى نفسها و أنها بيان، لكن ورود قاعده القبح مانع من جريانها فى الشبهه البدويه بعد الفحص، إذ الورود كالحكومه فرع تماميه الدليل المحكوم أو المورد، و لذا تنتهى النوبه إلى علاج المانع بتقديم الوارد و الحاكم، و مع تماميته فى نفسه يشكل جريان قاعده القبح، لاستلزامه الدور أيضا، و تقريره كما فى حاشيه بعض المدققين أن يقال: ان جريان قاعده قبح العقاب فرع موضوعها و هو عدم البيان، و هو موقوف على عدم بيانىه قاعده دفع الضرر، و عدم بيانيتها موقوف على عدم موضوعها، و عدم موضوعها موقوف على جريان قاعده قبح العقاب الموقوفه على عدم بيانىه قاعده دفع الضرر، فعدم بيانيتها أيضا موقوفه على عدم بيانيتها، فكما أن بيانيتها دوريه كذلك عدمها.

و الوجه فى عدم ورود الإشكال على كلام المصنف ما عرفته من عدم كون قاعده الدفع بيانا بنظره حتى تصل النوبه إلى توهم توقف جريان كل منهما على الدور.

و كيف كان فالتحقيق فى تماميه القاعده و كونها مصححه للمؤاخذة على مخالفه التكليف الواقعى المجهول يستدعى النظر فى موضوع كل منهما و محموله، فموضوع قاعده القبح «عدم البيان» و محمولها قبح العقاب من المعاقب الحكيم. و موضوع الأخرى العقاب المحتمل، و محمولها الوجوب، و بيانيه قاعده الدفع منوطه بالنظر فى احتمالات الوجوب، إذ على بعضها تصلح للبيانيه، و على بعضها الآخر لا تصلح كما سيظهر، فنقول و به نستعين: ان وجوب الدفع اما شرعى نفسى أو غيرى أو طريقى، و اما فطرى، و اما عقلى إرشادى. و الظاهر عدم كونه نفسيا، إذ ضابطه - و هو الوجوب المنبعث عن مصلحه فى المتعلق يوجب استحقاق المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته كوجوب الصلاه و الصوم و نحوهما - لا ينطبق عليه، إذ فيه أولاه: أنه ليس احتمال التكليف من العناوين الموجبه لملاك ملزم يقتضى تشريع حكم إلزامى يوجب استحقاق العقوبه على مخالفته حتى يجب دفعها، و إلا لزم التصويب أو التسبيب.

و ثانيا: أنه بعد تسليمه لا يكون وجوب الدفع أيضا شرعيا نفسيا، لوقوعه حينئذ فى سلسله معلولات الأحكام، فيكون عقليا كحكمه بحسن الإطاعه و قبح المعصيه، و لذا يحمل الأمر بالإطاعه و النهى عن المعصيه على الإرشاد إلى ما يحكم به العقل و لا يحملان على الشرعى المولوى.

و ثالثا: أن غرض المستدل بقاعده دفع الضرر المحتمل انما هو تنجيز الحكم الإلزامى الواقعى المجهول، و رفع قبح المؤاخذة على مخالفته، و ليس غرضه إثبات استحقاق العقوبه بهذه القاعده على مخالفه التكليف المحتمل بما هو

كذلك و ان لم يكن فى موردہ إزام واقعا حتى يقال: ان وجوب الدفع نفسى و ان احتمله الشيخ (قده) فى أخبار الاحتياط كما سيأتى إن شاء الله تعالى، بل استظهره هنا أيضا فى عبارته التى نقلناها فى التوضيح، فان دلالتها على إرادته الوجوب النفسى بقريته قوله (قده): «فلو تمت عوقب على مخالفتها» فى غايه الوضوح، كما وُجّه به أيضا فى حاشيه المحقق الآشتيانى (قده) حيث قال: «لا- معنى لها - أى للقاعده - إلا بجعلها حكما ظاهريا و طلبا نفسيا» لكن الشيخ (قده) عدل عن الوجوب النفسى فى الشبهه المحصوره إلى كونه حكما عقليا إرشاديا، هذا.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن قاعده دفع الضرر المحتمل على تقدير الوجوب النفسى لا تصلح لتنجيز الواقع، لعدم ارتباطها به حينئذ، و انما هى قاعده ظاهريه كما أفاده الشيخ (قده) و قد أشرنا آنفا إلى أن المستدل بها جعلها بيانا على الواقع و منجزه له.

فالمحصل: أنه لا وجه لجعل وجوب دفع الضرر المحتمل شرعيا نفسيا.

كما لا وجه لجعله وجوبا غيريا، إذ ليس هنا واجب نفسى يترشح منه وجوب غيرى - بناء على وجوب المقدمه شرعا - على دفع الضرر حتى يصير واجبا مقديما و يتوقف عليه امتثال الواجب النفسى حتى يجب دفع الضرر المحتمل مقدمه لامثاله، بل الأمر بالعكس، لتوقف نفي استحقاقه على امتثال التكليف الواصل.

كما لا وجه لجعل وجوب الدفع طريقيا، حيث ان الوجوب الطريقى

-----  
=====

- و هو المنشأ بداعى تنجيز الواقع و المنشأ لاستحقاق العقوبه على مخالفه التكليف الواقعى فى صورته الإصابه كما فى التعبد بخبر  
الثقه - لا- ينطبق على وجوب الدفع، إذ استحقاق العقوبه مفروض فى موضوع القاعده، فلو ترتب على وجوب الدفع لزم تنجز  
المنجز، و هو محال، لكونه من تحصيل الحاصل. و لزم أيضا استحقاق عقوبتين على مخالفه تكليف واحد، و هو محال على  
الحكيم.

فما فى بعض الكلمات من أن وجوب الدفع طريقيا لغو لا يخلو من غموض.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا وجه لكون وجوب دفع الضرر المحتمل فى قاعدته شرعيا مولويا بأنحاءه الثلاثه من النفسى و  
الغبرى و الطريقي.

و حيث ان استحقاق العقوبه مفروض فى موضوعها، فلا محاله تختص القاعده بموردین: أحدهما: الحكم الواقعى الواصل إلى  
المكلف المنجز فى حقه، كما فى العلم الإجمالى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف. ثانيهما: الحكم الواقعى الذى هو فى  
معرض الوصول كالشبهه البدويه قبل الفحص. و أما بعده فحيث انه لم يصل حكم المولى و خطابه بنحو من الأنحاء إلى  
المكلف، فلا حكم للعقل بمجرد احتمال وجود الملاك اللازم الاستيفاء بوجوب الامتثال، لعدم احتمال العقاب مع عدم إيجابه  
الاحتياط، إذ لو كان الغرض مهما بحيث لا يرضى المولى بتفويته لأوجه.

و أما الاستناد فى لزوم رعايه الاحتمال إلى حق الطاعه الثابت للمولى الحقيقى على العبد، فغير موجه، إذ لم يثبت حق للمولى  
على العبد حتى بالنسبه إلى الغرض المحتمل مع بذل العبد وسعه فى الفحص عما يدل عليه و عدم

الظفر به لو لم نقل باستقرار سيره العقلاء و ديدنهم على تقبيح مؤاخذته له كما اعترف به شيخنا الأعظم في الاستشهاد المتقدم في التوضيح.

و ذلك واضح، فان مدار الإطاعة و العصيان بنظرهم انما هو التكليف الواصل لا وجوده الواقعي، لعدم ترتب الانبعاث و الانزجار على الحكم غير الواصل، فلا ملازمه بين احتمالي التكليف و العقاب.

فالمحصل: أن احتمال التكليف بعد الفحص و عدم الظفر بدليل عليه ليس من مراتب وصوله كالعلم به أو قيام العلمي عليه حتى يكون مساوقا لاحتمال العقاب، فالجاهل القاصر معذور بمقتضى ارتكاز العقلاء، و لو فرض لزوم رعايه التكليف المحتمل كان على الشارع بيانه مع بنائهم على عدم رعايه الاحتمال.

و قد تحصل: أنه يدور الأمر بين كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقليا إرشاديا كما صرح به شيخنا الأعظم في ثانی تنبيهات الشبهه المحصوره بقوله:

«الآن حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع حكم إرشادي» و فطريا كما اختاره سيدنا الأستاذ قدس سره في المستمسك.

و على كل منهما يختص مورد القاعده بما أحرز موضوعها من الخارج كما عرفت و لذا لا توارد و لا تنافي بينها و بين قاعده القبح أصلا، لعدم جريان كل منهما في مورد الآخر، فقاعده الدفع تختص بما تنجز فيه التكليف أو أمكن تنجزه، و لا موضوع لها في الشبهه البدويه بعد الفحص، و قاعده القبح تجرى في هذه، و لا موضوع لها في أطراف العلم الإجمالي و في البدويه قبل الفحص، لوجود البيان في الأول و إمكان الظفر به في الثاني.

و منه ظهر أنه لا- تعارض بين القاعدتين، فان كل واحده منهما حكم عقلى عملى قطعى، و لا معنى للتعارض بين القطعيين، بل كل ما يتراءى منه التعارض فليس منه حقيقه بل أحدهما رافع لموضوع الآخر.

نعم قد يناقش فى كون الوجوب عقليا إرشاديا بما فى حاشيه بعض المدققين (قده) من قوله: «و أما كونها حكما عقليا عمليا، فحيث ان العاقله لا- بعث لها و لا- زجر لها، بل شأنها محض التعقل كما مر تفصيله فى مبحث الظن و غيره، و منه تعرف أنه لا معنى لحكم العقل الإرشادى، فان الإرشاديه فى قبال المولويه من شئون الأمر، و إذ لا بعث و لا زجر فلا معنى لإرشاديه الحكم العقلى، فلا محاله ليس معنى الحكم العقلى الا إذعان العقل بقبح الإقدام على الضرر بملاك التحسين و التقيح العقلانيين».

أقول: المستفاد من كلامه (قده) اعتبار قيدين فى الإرشاديه: أحدهما: كون الإرشاد بالأمر، و الآخر كون المرشد هو الشارع. و ان شئت فقل: ان الإرشاديه كالمولويه من وظائف الشارع و خصائصه، و ان الأمر ينقسم إلى المولوى و الإرشادى، فليس لغير الشارع الإرشاد، كما أنه لا يكون الإرشاد بغير الأمر.

و أنت خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول أن الإرشاديه التى هى عبارته عن الاخبار عما فى الشىء من النفع و الضرر و الصلاح و الفساد من الأمور العرفيه التى لا تختص بلفظ خاص، بل تتحقق الإرشاديه بكل ما يحكى عن صلاح الشىء و فساده و لو كان فعلا- أو كتابه، و لا- تختص بصيغه الأمر، بل الغالب فى المبرز غيرها كإخبار الطبيب و غيره من أهل الخبره بما فى الأشياء من المنافع و المضار و المصالح و المفاسد.

مخالفته، فلا يكون مجال هاهنا (١) لقاعده وجوب دفع الضرر المحتمل كى يتوهم أنها (٢) تكون بيانا. كما أنه (٣) مع احتمال لا حاجه (٤) إلى

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الشبهه البدويه بعد الفحص، إذ لا احتمال للعقوبه كما عرفت.

(٢). أى: قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل.

(٣). الضمير للشأن، و ضمير «احتماله» راجع إلى الضرر المراد به العقوبه.

(٤). وجه عدم الحاجه ما عرفته بقولنا: «ضروره أن احتمال الحكم حينئذ مساوق لحسن المؤاخذة عليه، فيكون استحقاق المؤاخذة عند احتمال الحكم ثابتا لا محتملا».

=====

و فى الثانى: أن الثابت كونه من خصائص الشارع هو إعمال المولويه و السيادة، لأنه المولى الحقيقى المتصرف فى النفوس، و أما الإرشاديه التى حقيقتها الهدايه إلى المصالح و المفاسد، فلا- وجه لاختصاصها بالشارع، بل كل من يرشد و يهدى إلى مصلحه شىء أو مفسدته يصدق عليه المرشد كما يصدق على دلالتة عليهما عنوان الإرشاد. فعليه يراد بحكم العقل إرشادا تحسين الإقدام أو تقبيحه على شىء لما أدركه فيه من الصلاح و الفساد كما أفاده، و هذا مما لا يقبل الإنكار.

و نظير هذا الحكم العقلى ما يصفه الطبيب للمريض من المنافع و المضار التى تكون فى الأغذيه و الأدوية. نعم فى تسميه هذه الدلاله بالحكم مسامحه.

و الحاصل: أنه لا- مانع من صحه حكم العقل إرشادا كما أفاده شيخنا الأ-عظم فالامر الإرشادى هو البعث الإنشائى أو الزجر كذلك بداعى الإرشاد إلى الصلاح أو الفساد من دون أن يترتب على موافقتة و مخالفتة غير ما فى نفس الفعل من الصلاح و الفساد.

ص: ٣١٤



القاعده، بل فى صورته المصادفه استحق (١)العقوبه على المخالفه و لو (٢) قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما (٣) ضرر غير العقوبه، فهو و ان كان محتملا، الا أن المتيقن

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «يستحق العقوبه».

(٢). وصلية، و قيد لقوله: «استحق» يعنى: إذا احتمل الضرر الأخرى فى شرب مائع خاص فشربه و كان حراما واقعا، فانه يستحق العقوبه على مخالفه هذا التكليف الإلزامى أعنى الحرمة حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان وجوب دفعه - بحكم العقل - إرشاد إلى عدم الوقوع فى مخالفه الحكم الواقعى، و ليس وجوبا مولويا، و من المعلوم أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمة واقعا كترتب الضرر الدنيوى على شرب ذلك المائع سواء قلنا بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

(٣). معطوف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبه... إلخ» يعنى: و أما إذا أريد بالضرر الضرر الدنيوى دون العقوبه الأخرى فهو و ان كان محتملا عند ارتكاب الشبهه التحريميه، و لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب بلا بيان، لكنه لا يجب دفعه، و قد أجاب عن توهم وجوب دفعه بوجهين أشار إلى أولهما بقوله:

«الا أن المتيقن... إلخ» و توضيحه: أن ما لا يكون ترتبه على التكليف مشروطا بتنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بل يترتب على وجود الحكم واقعا و لو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمى عن احتمال الضرر، و هذا الضرر و ان لم يمكن التخلص عنه بقاعده قبح العقاب بلا بيان، لكونه أجنيا عنها بعد فرض الضرر أمرا غير العقوبه الأخرى، لكن لا مجال أيضا للتشبث بقاعده وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه، و ذلك لأن شمول الكبرى - و هى وجوب دفع الضرر - للضرر الدنيوى المحتمل ممنوع، بل لا دليل على

ص: ٣١٥

منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع (١) شرعا و لا عقلا، ضروره (٢) عدم القبح فى تحمل بعض المضار ببعض الدواعى عقلا (٣) و جوازه شرعا (٤).

مع أن (٥) احتمال الحرم----- عن الضرر الدينوى المعلوم فضلا عن محتمله، إذ لا قبح عقلا فى تحمل بعض المضار الدينويه لبعض الدواعى العقلائيه، فان العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال و يتحملون المشاق لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجاره، و ليست الغايه معلومه الحصول لهم، بل ربما لا تكون مظنونه أيضا.

و أما احتمال الضرر فلا ينفك عن كثير من أفعالهم و هم لا يعتنون به أصلا.

و أما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعا فلا منع فيه، بل قد يستحب فى بعض الموارد، و قد يجب فى موارد أخرى.

\*\*\*\*\*

(١). كما حكى اعتراف الخصم به، و ضميرا «منه، محتمله» راجعان إلى الضرر غير العقوبه.

(٢). تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدينوى عقلا، و قوله: «و جوازه شرعا» عطف على «عدم القبح» و ضمير «جوازه» راجع إلى «تحمل بعض المضار».

(٣). كبذل المال لتحصيل الاعتبار و نحوه.

(٤). كجواز إتلاف النفس لإقامه الدين و شعائره، و جواز بذل المال لشراء الماء للطهاره و الساتر فى الصلاه - إذا كان البائع مجحفا - و وجوبه إذا لم يكن مجحفا، إذ المحرّم شرعا المستفاد من مثل قوله تعالى: (و لا- تلقوا بأيديكم إلى التهلكه) هو الإلقاء فى التهلكه دون مطلق الضرر.

(٥). هذا هو الوجه الثانى، و توضيحه: أن الأحكام الشرعيه و ان كانت تابعه

للملاكات النفس الأمرية من المصالح و المفسد الكامنه فى أفعال المكلفين، و من المعلوم عدم إناطه ترتبها عليها بالعلم بالاحكام، للملازمه بين التكليف و ملاكه مطلقا علم به أم لا، فاحتمال التكليف الوجوبى أو التحريمى ملازم لاحتمال المصلحه أو المفسده، الا- أنه لا- كبرى لوجوب دفع الضرر المحتمل فى المقام أعنى الضرر غير العقوبه، لتوقف الملازمه - بين احتمال الوجوب أو الحرمة و بين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبه - على تبعيه الحكم الشرعى للمصلحه أو المفسده بمعنى النفع أو الضرر الدينويين، و هذه التبعيه غير ثابتة، انما الثابت تبعيته للمصالح و المفسد الواقعيه التى هى العلل للأحكام الشرعيه، و هى التى توجب حسن الفعل أو قبحه، و لا ربط لها بالمنافع و المضار العائدتين إلى المكلف، يعنى: أن المصالح و المفسد الواقعيه انما توجبان حسن الفعل أو قبحه من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد إليه.

و بالجملة: فاحتمال الحرمة و ان كان ملازما لاحتمال المفسده، لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون موردا لقاعده وجوب الدفع و يجب ترك محتمل الحرمة تحرزا عن الضرر، بل ربما كان ترك الحرام تحرزا عن المفسده مستلزما للضرر على التارك كما فى ترك البيع الربوى تحرزا عن مفسدته، فانه موجب لذهاب المنفعه المالىه على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب و ان كان ملازما لاحتمال المصلحه، لكنه لا- يلازم المنفعه حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعه، بل ربما كان فعل الواجب استيفاء للمصلحه موجبا للضرر على الفاعل كما فى أداء الزكاه استيفاء لمصلحتها، فان فيه ضررا ماليا على الدافع بناء

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «لا- يلازم احتمال المضرة أو المنفعه و ان كان ملازما لاحتمال المفسده أو ترك المصلحه، لوضوح.... إلخ».

أو ترك المصلحه، لوضوح (١) أن المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام (٢)، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات مصالح ( المصالح ) و قبح ما كان ذات مفسدات ( المفسدات ) ليست (٣) برأجه إلى المنافع و المضار،

على كونه مالكا لتمام المال الزكوى و خروج حصه الفقراء من ملكه، لا مالكا لما عدا مقدار الزكاه، و إلا لم يكن دفعه ضررا عليه كما هو واضح. و عليه فاحتمال الحرمة بالنسبه إلى الضرر الدنيوى غير واجب الدفع، فلا تتم كبرى قاعده و جوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يلازم احتمال المضرة» و قد عرفت توضيحه.

(٢). يعنى: بناء على مذهب العدلية القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات.

(٣). خبر «أن المصالح» يعنى: أن المصالح و المفسدات الكامنه فى أفعال المكلفين ليست دائما من المنافع و المضار القائمه بالافعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعه أو دفعا للضرر، بل قد تكون منها و قد لا تكون، و ذلك لأن المصلحه عباره عن خصوصيات موجوده فى الأشياء تحسّنها و توجب محبوبيتها تكوينا أو تشريعا، و المفسده عباره عن خصوصيات موجوده فى الأشياء تقبّحها و توجب كراهتها تكوينا أو تشريعا، و النّفع ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه، و الوصول إلى المطلوب خير، فالنّفع هو الخير، و الضرر ضده، و النسبه بين المصلحه و المنفعه عموم من وجه، لاجتماعهما فى الصوم النافع للبدن، و افتراق المصلحه عن المنفعه فى أداء الزكاه و الخمس مثلا، إذ فيه المصلحه دون المنفعه، و افتراق المنفعه عن المصلحه فى الرّبا مثلا، إذ فيه المنفعه دون المصلحه. و كذا بين المفسده و الضرر، لاجتماعهما فى شرب المسكر المضر بالبدن، و افتراق المفسده

ص: ٣١٨

و كثيرا ما يكون (١) محتمل التكليف مأمون الضرر. نعم (٢) ربما يكون المنفعة أو المضره مناطا للحكم ش-----  
--غصب المال أو الحق، إذ فيه المفسده دون الضرر، و افتراق الضرر عن المفسده في دفع مثل الزكاه و الخمس، إذ فيه الضرر  
دون المفسده كما هو واضح.

و بالجملة: فاحتمال التكليف التحريمى و ان كان ملازما لاحتمال المفسده، لكنه لا- يلازم احتمال الضرر حتى يكون موردا  
لقاعده وجوب الدفع و يجب الاجتناب عنه، بل كثيرا ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر كما سيتعرض له فى المتن.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمى لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعده، يعنى: أن  
هناك موارد كثيره جدا يحتمل فيها التكليف التحريمى مع العلم بانتفاء الضرر الدينوى، بل قد يعلم بالحرمة و يعلم بعدم الضرر  
كما فى كثير من المحرمات كالزنا و النظر إلى الأجنبية - بناء على عدم كون الحد و التعزير ضررا دينويا - و كيف كان فمع  
العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة فى كثير من الموارد كيف يمكن دعوى أن احتمال الحرمة يجب دفعه، لأنه يلازم  
الضرر و دفع الضرر المحتمل واجب؟

(٢). استدراك على قوله: «ليست براجعه إلى المنافع و المضار» يعنى:

أنه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود فى الفعل، لكن ذلك قاصر عن إثبات الملازمه، لما  
عرفت من عدم كونهما غالبا مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوقا لاحتمال المفسده، فالملاك فى خيار الغبن و  
وجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لثلا يتضرر المغبون و المتطهر، و لكن لا سبيل إلى إحراز الملاك فى  
كثير من

ص: ٣١٩

-----يلازم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوى كى يجب دفعه.

و قد تحصل من جميع ما ذكر حول قاعده وجوب الدفع: أن المراد بالضرر ان كان هو العقاب فلا موضوع للقاعده فى الشبهه الحكيمه البدويه بعد الفحص، لانتفاء العقاب قطعاً بقاعده القبح. و ان كان غير العقوبه الأخرويه، فلا يجب دفعه بعد ثبوت جوازه لبعض الأغراض العقلانيه سواء أريد به الضرر الدنيوى أم المفسده، كما عرفت تفصيله.

و بالجمله: لا مجال للقاعده فى الشبهات الحكيمه، لأنه على تقدير لا صغرى لها، و على تقديرين لا كبرى لها.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) أجاب عن قاعده الدفع - بناء على إرادته غير الضرر الأخرى - بوجه آخر و ناقش فيه المصنف فى حاشيته، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). غرض المستشكل: تقديم قاعده أخرى - غير وجوب دفع الضرر المحتمل - على قاعده قبح العقاب بلا بيان، و هى حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كقبحه على ما علم مفسدته، توضيحه: أن احتمال التكليف التحريمى و ان لم يستلزم احتمال العقاب الأخرى و الضرر الدنيوى كما تقدم، الا أنه بناء على مذهب العدلية من تبعيه الأحكام للملاكات، لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسده - و لو النوعيه منها - لاقتضاء التلازم بين المحتملين - وهما الحرمة و المفسده بمقتضى تبعيه الأحكام للملاكات - للتلازم بين الاحتمالين، و بعد إحراز الصغرى - و هى احتمال المفسده - تصل النوبه إلى الكبرى التى استدلت بها شيخ الطائفة على كون الأشياء قبل الشرع على الوقف، و هى:

قبح الإقدام على المفسده المحتمل كقبح الإقدام على المفسده المعلومه، فيؤلف القياس هكذا: «احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسده، و احتمال المفسده

ص: ٣٢٠

نعم (١)، و لكن العقل يستقل بقبیح الإقدام على ما لا يؤمن ( من ) مفسدته، و أنه (٢) كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة قدس سره على أن الأشياء على الحظر أو الوقف «-» .

قلت: استقلاله بذلك (٣) ممنوع، و السند شهادة الوجدان

كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب دفعه» فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك و صالحاً لرفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان كان مخالفه ما اشتبه حكمه الشرعى غير مستلزمه للعقوبه و لا للضرر الدنيوى كما تقدم، و لكن العقل... إلخ.

(٢). معطوف على «قبح» و ضميره راجع إلى الإقدام، أى: و بأن الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته كالإقدام... إلخ، و ضمير «به» راجع إلى استقلال العقل.

(٣). يعنى: بقبیح الإقدام على محتمل المفسده، و أنه كالإقدام على معلوم المفسده، و هذا جواب الإشكال و توضيحه: أن ما ذكر من الحكم العقلى ممنوع، لشهاده الوجدان و جريان ديدن العقلاء و عادتهم على عدم التحرز عن محتمل المفسده و لزوم التحرز عن معلومها، فانهم يركبون أمواج البحار و يقتحمون أهوال البرارى و القفار للتجاره و غيرها مع احتمال الغرق و غيره من الأخطار لا مع العلم به، مضافاً إلى اذن الشارع فى الإقدام على المفسده المحتمله فى الشبهات الموضوعيه بمثل قوله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» فلو كان الاذن فى الإقدام عليها قبيحاً كقبیح الإقدام على المفسده المعلومه لم يأذن فيه، لأن الاذن فى الإقدام على القبيح قبيح، و يمتنع

(-). استدلال شيخ الطائفة بهذا الحكم العقلى انما هو على الوقف لا عليه أو على الحظر، و قد تقدمت عبارته فى بعض التعاليق، فى صفحه ٢٩٥، فراجع.

ص: ٣٢١

و مراجعه ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث انهم لا- يحترزون مما ( عما ) لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه (١) معامله ما علم مفسدته، كيف (٢) و قد أذن الشارع بالإقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح،-----عن الحكيم تعالى، فصدور الاذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعده المذكوره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع ما لا تؤمن مفسدته.

(٢). يعنى: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسده قبيحا؟ و الحال أن الشارع قد أذن فى الإقدام عليه، مع قضاء الضروره بامتناع صدور الاذن فى ارتكاب القبيح منه.

(٣). لعله إشاره إلى: أن اذن الشارع فى ارتكاب محتمل المفسده لا يكون شاهدا على عدم قبح ارتكابه، إذ من الممكن اذنه فى ارتكاب محتمل المفسده مع بقاءه على قبحه، غايه الأمر أن اذنه فيه سبب لتدارك قبحه و لو بالمصلحه التسهيليه أو كاشف عن وجود المزاحم الأهم أو المساوى.

أو إشاره إلى: أن التخلص بإذن الشارع فى الشبهه الموضوعيه عن قبح الإقدام على ما لا يؤمن مفسدته يُخرجنا عن التمسك بالدليل العقلى على البراءه و يُوجِّدنا فى الجواب عن تلك القاعده إلى الترخيص الشرعى.

أو إشاره إلى: منع الصغرى المتقدم بقوله: «مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة» و أن غير المؤاخذة من المفاسد - التى هى مناطات النواهى الشرعيه - ليست من المضار الدينويه التى لا يحكم العقل بلزوم الاحتراز عنها، بل لو اطلع عليها العقل - كما إذا أعلمه الشارع بها - حكم بوجوب الاجتناب عنها أيضا كالضرر الأخرى بناء على الملازمه بين حكمى العقل و الشرع.

ص: ٣٢٢



اشاره

الثلاثه (١).

أما الكتاب

، فبالآيات (٢) الناهيه عن القول بغير العلم، و عن الإلقاء فى التهلكه، و الأمره (٣) بالتقوى.

أدله المحدثين على وجوب الاحتياط

١ - الاستدلال بالكتاب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الكتاب و السنه و العقل.

(٢). يعنى: استدلال بطوائف ثلاث من الآيات كما فى الفصول و الرسائل أيضا.

الأولى: الآيات الناهيه عن القول بغير العلم، كقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و قوله تعالى: (و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون).

الثانيه: الآيات الناهيه عن الإلقاء فى التهلكه، كقوله تعالى: (و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه).

الثالثه: الآيات الأمره بالتقوى، كقوله تعالى: (و اتقوا الله حق تقاته) و (جاهدوا فى الله حق جهاده) و نحوهما.

(٣). معطوف على «الناهيه» تقريب الاستدلال بهذه الطوائف: أن الحكم بالإباحه فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجه عليها افتراء على الشارع، و قول عليه بغير علم، و إلقاء للنفس فى التهلكه و مخالفه للتقوى، و لا-ريب فى أن الافتراء على الشارع و إلقاء النفس فى التهلكه و مخالفه التقوى حرام، فالحكم بالإباحه فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجه عليها حرام، فلا بد من الاحتياط فى المشتبه و هو المطلوب.

هذا بناء على تفسير التقوى المأمور بها بما يشمل ترك محتمل الحرمة و فعل محتمل الوجوب مع عدم قيام حجه عليهما، فحينئذ يكون ترك محتمل الوجوب و فعل محتمل الحرمة منافيا للتقوى، و أما بناء على تفسيرها بخصوص فعل الواجبات المعلومه و ترك المحرمات المعلومه، فلا يتم الاستدلال بها.

الا أن يدعى المحدثون معلوميه وجوب الاحتياط فى المشتبه، فيكون مخالفته حينئذ مخالفه للتقوى أيضا، لكنه خلاف الفرض، لأنهم يريدون إثبات وجوبه بهذه الآيه، فإذا كان وجوبه معلوما لم يحتج إلى إثباته بها. اللهم الا أن يدعوا معلوميه وجوبه بغير هذه الآيه - يعنى آيه التقوى - و يكون غرضهم من الاستدلال بهذه الآيه أن ترك العمل بهذا الواجب مخالفه للتقوى، نظير الصلاه مثلا فان وجوبها ثابت بغير آيه التقوى، و يستدل بهذه الآيه على أن ترك هذا الواجب المعلوم وجوبه مخالف للتقوى، هذا.

و زاد شيخنا الأعظم على الآيات المتقدمه طائفه أخرى، قال (قده): «و نحوهما فى الدلاله على وجوب الاحتياط: فاتقوا الله ما استطعتم... و قوله تعالى: فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله و الرسول (فراجع).

\*\*\*\*\*

(1). توضيحه: أن شيئا من الخطابات التى تضمنتها الآيات الشريفه المتقدمه لا يتوجه على من يقول بالبراءه استنادا إلى الدليل العقلى و النقلى المتقدمين، إذ ليس القول بالبراءه فى المشتبه حينئذ قولاً بغير العلم، و لا موجبا للوقوع فى التهلكه بمعنى العقوبه، و لا منافيا للتقوى.

و بالجمله: بعد دلاله الدليل العقلى و النقلى على البراءه لا- يكون فعل محتمل الحرمة موجبا للتهلكه، و لا مخالفا للتقوى. و أما احتمال العقوبه فلا موجب له أيضا، بل المعلوم عدمها، لما عرفت غير مره من عدم الملازمه بين الحكم

عقلا ليس قولاً بغير علم، لما (١) دل على الإباحة من النقل (٢) و على البراءة من حكم العقل (٣)، و معهما لا مهلكة فى اقتحام الشبهه أصلاً، و لا فيه (٤) مخالفه التقوى كما لا يخفى.

## و أما الاخبار

، فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهه معللاً (٥)

بوجوده الواقعى - و ان لم ينتجز - و بين استحقاق العقوبه عليه، فاحتمال الحرمة حينئذ و ان كان موجوداً لكنه لا يوجب التوقف فى العمل.

هذا و قد تبع المصنف شيخنا الأعظم (قدهما) فى هذا الجواب، و قد سبقهما إليه صاحب الفصول، حيث قال: «و الجواب: أن مقتضى الأدله المذكوره حرمة الحكم و الفتوى من غير علم، و نحن نقول أيضاً بمقتضاها، حيث نمنع من الحكم بما لا علم لنا به، لكن ندعى علمنا بإباحه ما لا علم لنا بحكمه الواقعى و البراءه عنه، للأدله التى سبق ذكرها...».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بقوله: «ليس».

(٢). مثل حديثى الرفع و الحل، و كلمه «من» بيان للموصول فى «لما دل».

(٣). بقبح العقاب بلا بيان، و ضمير «معهما» راجع إلى حكم العقل و النقل.

(٤). أى: و لا فى اقتحام الشبهه مخالفه التقوى.

(٥). غرضه: أن الاخبار الآمره بالتوقف على طائفتين:

إحدهما: الاخبار الداله على مطلوبيه التوقف مطابقه، لاشتمالها على ماده الوقوف، و هذه الطائفة بين ما علل فيه الأمر بالتوقف عند الشبهه بأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى التهلكه و بين ما لم يعلل فيه به، أما المعلله فهى عدّه روايات:

منها: قوله عليه السلام فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله بعد تكافؤ المرجحات

فى الخبرين المتعارضين: «فأرجه حتى تلقى إمامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات».

و منها: قوله عليه السلام فى موثقه مسعده بن زياد عن جعفر عن آباءه «أن النبى صَلَّى الله عليه وآله وسلم قال: لا تجمعوا فى النكاح على الشبهه، وقفوا عند الشبهه، يقول: إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم، و ما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه».

و تقريب الاستدلال بهذه الاخبار المعلله على وجوب الوقوف عند الشبهات منوط ببيان أمور:

الأول: أن كلمه «خير» و ان كانت من صيغ التفضيل، لكنها منسلخه هنا عن التفضيل و متمحضه فى التعيين، إذ لا-خير فى الاقتحام فى الهلكه المترتبه على ترك الوقوف عند الشبهات حتى يكون الخير فى الوقوف عندها أكثر منه، نظير «الأحيه» الوارده فى قول الإمام الصادق فى مرسله (١) داود بن الحصين: «و الله أفطر يوما من شهر رمضان أحب إلى من أن يضرب عنقى» فان قتله عليه السلام بسبب ترك الإفطار للتقيه الواجه ليس محبوبا حتى يكون الإفطار أحب منه، و ليست الأحيه هنا كالأحيه الوارده فى الصلاه المعاده جماعه بمثل قول الصادق عليه السلام فى روايه أبى بصير «يختار الله أحبهما إليه» لدالاتها

- بقرينه إضافه «أفعل» التفضيل إلى الضمير الراجع إلى المفضل و المفضل عليه مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه - على أن المفضل عليه و هو الصلاه الفرادى محبوب أيضا.

الثانى: أن حسن تعليل الحكم منوط بعموم العله و كليتها، فلا يحسن التعليل بما يكون جزئيا و مختصا بالمورد.

الثالث: أنه لا- بد من السنخيه بين العله و المعلول، كما هو واضح، فلا- يصح تعليل الحكم الوجوبى بعله مستحبه و الحكم التحريمى بعله جائزه، لعدم السنخيه بين العله و المعلول.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف ظهور المقبوله و الموثقه و ما بمضمونها فى مدعى المحدثين و هو وجوب الاحتياط و التوقف فى كل شبهه، سواء أريد بالوقوف التوقف فى الفتوى و العمل - كما هو مقتضى إطلاق المقبوله - أم أريد به خصوص التوقف فى العمل كما هو ظاهر الموثقه. وجه ظهورهما فى الوجوب: أنه عليه السلام علل النهى - عن نكاح المرأه المردده بين كونها أجنبيه و أختا رضاعيه - بأن الوقوف عند الشبهه خير من الوقوع فى الهلكه، فلو لم يكن الوقوف فى مورد الموثقه واجبا لم يصح تعليل النهى - فى قوله عليه السلام: «لا تجمعا فى النكاح عند الشبهه» الظاهر فى الحرمة - به، لعدم السنخيه حينئذ بين العله و هى الوقوف غير الواجب حسب الفرض و بين المعلل و هو حرمة الجمع فى النكاح، و قد عرفت اعتبار السنخيه بينهما، فكأنه عليه السلام قال: «يحرمة الجمع فى النكاح عند الشبهه، و حيث يحرم الجمع فيجب التوقف فيه، لأن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» و يستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف فى كل شبهه و ان لم تكن فى مورد

-----عرفت أيضا من عدم حسن تعليل الحكم بما يكون جزئيا مختصا بمورد خاص.

هذا غاية توضيح تقريب الاستدلال بالأخبار المعللة على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكيمه التحريميه.

و أما الأخبار الأمره بالتوقف مطابقه مجردة عن التعليل المذكور فهى كثيره:

منها: ما رواه (( جابر عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيه له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده، و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا».

و منها: روايه (( عبد الله بن جندب عن الرضا عليه السلام: «ان هؤلاء القوم سنج لهم شيطان اغترهم بالشبهه، و لبس عليهم أمر دينهم... إلى أن قال: و لم يكن ذلك لهم و لا عليهم بل كان الفرض عليهم و الواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير، و ردّ ما جهلوه من ذلك إلى عالمه و مستنبطه...».

و منها: ما رواه الميثمى (( عن الرضا عليه السلام فى اختلاف الأحاديث قال: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، و لا- تقولوا فيه ب آرائكم، و عليكم بالكف و الثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا».

و دلالة هذه الطائفة على وجوب التوقف عند الشبهه واضحه، لدلالاتها

على حرمه الاقتحام فيما فيه المعرضيه للعقوبه، و ليس المراد من حرمه الاقتحام حرمه إلقاء النفس فى الهلكه القطعيه، لوضوح أنه لا قطع بالعقوبه فى ارتكاب المشتبه، و مع عدم القطع بها يكون التمسك بهذه الروايات فى ارتكاب المشتبه تمسكا بالدليل فى الشبهه المصدقيه، و هو غير جائز، بل المراد حرمه الاقتحام فى الهلكه المحتمل، و هذه الروايات تدل عليها كما هو المطلوب.

ثانيتها: الأخبار الداله على وجوب التوقف التزاما، و هى - كما قيل - الاخبار غير المشتمله على ماده الوقوف كالأمره بالسكوت و الكف و التثبت و نحوها، و هى كثيره:

فمنها: موثقه<sup>(١)</sup> حمزه بن طيار: «أنه عرض على أبى عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: كفّ و اسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: انه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكفّ عنه و التثبت و الرّد إلى أئمه الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون».

و منها: حسنه<sup>(٢)</sup> هشام بن سالم - بل صحيحته على الأقوى - قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه، قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه».

و منها: مرسله<sup>(٣)</sup> موسى بن بكر بن داب، قال: قال أبو جعفر لزيد بن على: «ان

اللّه أحل حلالا- و حرم حراما... إلى أن قال: فان كنت على بينه من ربك و يقين من أمرك، و تبيان من شأنك، فشأنك، و إلا فلا ترومنّ أمرا أنت منه فى شك و شبهه».

و منها: روايه «) سليم بن قيس الهلالي: «ان على بن الحسين عليه السلام قال لأبان أبى عياش: يا أبا عبد قيس: ان وضع لك أمر فاقبله، و الا فاسكت تسلم و ردّ علمه إلى الله، فانك فى أوسع مما بين السماء و الأرض».

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول فى قوله: «فبما دل».

(٢). أى: على وجوب التوقف مطابقه و هى الاخبار المشتمله على ماده «الوقوف» سواء المعلله منها و غيرها.

(٣). و هى كما تقدم الاخبار الآمره بالكف و التثبت عند الشبهه كموثقه حمزه بن طيار المتقدمه، و قد ذكرنا فى التعليقه أن التعبير عن دلالتها بالالتزام لا يخلو عن مسامحه، فراجع.

(-). التعبير بالالتزام لا- يخلو من مسامحه، لأن الدلاله الالتزاميه المصطلحه هى دلالة اللفظ على الخارج اللازم عقلا أو عرفا، كدلاله الشمس على الضوء و هذا المعنى أجنبى عن الروايات الآمره بالكف و التثبت و الردّ إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام، إذ لو أريد به الالتزام النفسانى، ففیه أن التوقف فى العمل ليس من لوازمه العقليه أو العرفيه حتى تكون الدلاله عليه من الدلاله الالتزاميه المصطلحه. و لو أريد به نفس التوقف فى مقام العمل، ففیه: أنه حينئذ مرادف للوقوف، لا أنه لازم له، فتكون من الروايات الداله عليه مطابقه لا التزاما كما فى بعض الحواشى، فتأمل جيدا.



و بما (١) دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بألسنه مختلفه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بما» فى «بما دل» و هذا إشاره إلى طائفه أخرى من الاخبار تدل على وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكميه، و الظاهر: أن مراده (قده) من الألسنه المختلفه هو دلالتها على وجوبه مطابقه و التزاما، فالأول هو ما اشتمل منها على ماده الاحتياط بهيئات مختلفه مثل «احتط» و «فعلیکم بالاحتياط» و «خذ بالحائطه لدينک» و نحوها، و هى عده روايات:

منها: صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلین أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن یجزى كل واحد منهما الصيد، قلت:

ان بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما علیه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» قال فى الحدائق (١) فى تقريب الاستدلال بها على الاحتياط: «و هذه الروايه قد دلت على وجوب الاحتياط فى بعض جزئيات الحكم الشرعى مع الجهل به و عدم إمكان السؤال، و ذلك لأن ظاهر الروايه أن السائل عالم بأصل وجوب الجزاء، و انما الشك فى موضعه بكونه عليهما معا جزاء واحدا، أو على كل منهما جزاء بانفراده».

و منها: ما رواه عبد الله بن وضاح - و قد عبر عنها الشيخ الأعظم (قده) بالموثقه على الأقوى - «أنه كتب إلى العبد الصالح عليه السلام يسأله عن وقت المغرب و الإفطار، فكتب إليه: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطه لدينک» و دلالتها على المطلوب واضحه، لأن قوله عليه السلام:

ص: ٣٣١

«و تأخذ بالحائظه لدينك» جمله خبريه أريد بها الإنشاء، فتدل على وجوب الاحتياط فيما لم يعلم حكمه الشرعى.

و منها: ما رواه المفيد الثانى - ابن الشيخ (قدهما) - فى أماليه مسندا عن أبى هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام: «أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و منها: ما رواه الشهيد الثانى عن عنوان البصرى عن أبى عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت و إياك أن تسألهم تعنتا و تجربه، و إياك أن تعمل برأيك شيئا، و خذ بالاحتياط فى جميع أمورك ما تجد إليه سيلا، و اهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبه للناس».

و نحوها غيرها.

و الثانى - و هو ما دل على وجوب الاحتياط التزاما - مثل ما ورد فى خبر التثليث فى مقبوله عمر بن حنظله من قوله عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

و تقريره: أن الإمام عليه السلام استدل بهذه الجملة على وجوب طرح الخبر الشاذ، لأن فيه الريب - لا أنه مما لا ريب فى بطلانه - و وجوب ذلك موقوف على لزوم الاحتياط و الاجتناب عن الشبهات، و إلا فلا يتجه الاستدلال على وجوب طرح الخبر الشاذ مع عدم كون الاحتراز عن موارد

الشبهه واجبا.

و مثل ما ورد من النهى عن القول - يعنى الإفتاء - بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملا و عدم جواز الاقتحام فيه.

\*\*\*\*\*

(١). شرع أولًا فى الجواب عن أخبار التوقف المتضمنه للتعليل، و حاصله:

أن هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط فى الشبهه البدويه بعد الفحص، بيان ذلك: أن هذه الروايات مشتمله (على موضوع) و هو الهلكه المراد بها - بقرينه بعضها كمقبوله عمر بن حنظله - العقوبه، إذ النهى الظاهر فى التحريم لا يكون إلا عما هو حرام، و الحرمة توجب استحقاق العقوبه لا الهلكه الدينويه كما هو واضح. (و على محمول) و هو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله عليه السلام: «قفوا عند الشبهه» و قوله: «فان الوقوف خير... إلخ» بالتقريب المتقدم، و لا ريب فى أن نسبه المحمول إلى الموضوع كنسبه المعلول إلى العله فى تأخره عنها رتبه، فلا بد حينئذ من وجود العقوبه قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، و هذا يختص بما إذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبه عليه، و هو منحصر فى الشبهه البدويه قبل الفحص، و الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

و أما فى المقام، فيما أن المقصود إجراء البراءه بعد الفحص و اليأس من الدليل، لما دلّ من الدليل العقلى و النقلى على جريانها بعد إحراز عدم البيان فلا مانع من إجراء البراءه. و لا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف، لأنه مستلزم للدور كما تقدم نظيره فى أدله البراءه.

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكه، لأنه معلول لها، و الهلكه متوقفه على البيان، لقبح العقاب بدونه، فلو توقف البيان على وجوب

دلالة النقل (١) على الإباحه، و حكم العقل بالبراءه، كما عرفت (٢).

و ما دلّ على (٣) وجوب الاحتياط

التوقف كان وجوب التوقف متوقفا على وجوب التوقف، و هو الدور.

\*\*\*\*\*

(١). كأحاديث الرفع و الحل و السعه الداله على أن ما لم يعلم حرمة مباح ظاهرا.

(٢). يعنى: فى أدله البراءه.

(٣). هذا جواب عن أخبار الاحتياط مطلقا سواء دلت على الاحتياط مطابقه أم التزاما، فتشمل أخبار التوقف التى لم تعلق بالعله المزبوره أيضا. و حاصل ما أفاده المصنف فى الجواب و ما نقله عن شيخنا الأعظم يرجع إلى وجوه ثلاثه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم و توضيحه: أن أوامر الاحتياط مثل «وقفوا عند الشبهه» و «عليكم بالكف و التثبت» و «لا ورع كالوقوف عند الشبهه» و «خذ بالحائطه لدينك» و «و عليكم بالاحتياط» و نحوها مما تقدم بيانه من الطوائف المختلفه و ان كانت ظاهره بدوا فى الوجوب المولوى المستلزم لترتب المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته، لكنها تُصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوى الجامع بين الوجوب و الندب كما سنبينه. و يمكن أن يريد المصنف بقوله: «لو سلم الإشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم حول أخبار الوقوف و الاحتياط من عدم استفاده أكثر من الاستحباب من بعضها، و لزوم حمل الأمر فى بعضها الآخر على الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب، أو الحمل على الإرشاد كما سيأتى بيانه.

أما ما لا يستفاد منه أكثر من الاستحباب، فمثل قوله عليه السلام فى مرفوعه أبى شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهه» و قوله عليه السلام: «لا ورع

ص: ٣٣٤

لو سلم (١) و ان كان واردا على حكم العقل، فانه (٢) كف-----الشبهه» و قوله عليه السلام: «فمن ترك ما اشبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» و نحوها.

و أما ما لا بد من حمله على الطلب الجامع، فمثل قوله عليه السلام:

«الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» و قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» و نحوهما، فان حمل هذه على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبيه و الموضوعيه عنها، لاعتراض المحدثين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن سياقها آب عن التخصيص، و حملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجز فيه التكليف و دار المكلف به بين أطراف محصوره. و عليه فيتعين إرادته مطلق الرجحان المانع من النقيض فى بعض الموارد و غير المانع عنه فى بعضها الآخر هذا. و لكن مع الغض عما تقدم و البناء على الأخذ بطواهر أوامر الاحتياط فى الوجوب المولوى يكون ما دلّ على وجوبه واردا على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و رافعا لموضوعه، لوجود البيان الظاهرى المصحح للعقوبه على مخالفته.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لو سلم دلالتها على الوجوب و لم يناقش فيها بدعوى وجود قرائن تدل على أن الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد كما سيأتى بيانه.

(٢). تعليل للورود على حكم العقل، يعنى: فان ما دلّ على وجوب الاحتياط

ص: ٣٣٥

العقوبه على مخالفه التكليف المجهول.

و لا يصغى إلى ما قيل (١): من «أن إيجاب الاحتياط ان كان

كاف في البيانيه على التكليف المحتمل، لتجزه به.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الجواب الثانى عن أخبار التوقف و الاحتياط، و القائل هو شيخنا الأعظم، و قد أفاده في الجواب عن خصوص أخبار الوقوف، فانه (قده) بعد أن أجاب عن تلك الاخبار - بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب - أورد على نفسه إشكالا حاصله استكشاف وجوب الاحتياط شرعا، و سيأتى توضيحه عند تعرض المصنف له، ثم أجاب عنه بقوله: «قلت:

إيجاب الاحتياط ان كان مقدمه للتحرز عن العقاب الواقعى، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، و هو قبيح كما اعترف به. و ان كان حكما ظاهريا نفسيا فالهلكه الأخرويه مترتبه على مخالفته لا مخالفه الواقع، و صريح الاخبار إرادته الهلكه الموجوده على تقدير الحرمة الواقعيه».

و توضيحه: أن إيجاب الاحتياط شرعا ان كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعى المجهول كان معنى ذلك ثبوت العقاب على الواقع المجهول فى صورته مخالفه الاحتياط. و الوجه فيه واضح، فان إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، بل هو باق بعد إيجابه، فيكون العقاب عليه قبيحا، ضروره أن المناط فى قبح العقاب هو الجهل بالواقع، و هو بعدُ باق و لم يرتفع بإيجاب الاحتياط، فيكون العقاب عليه عقابا على المجهول، و هو قبيح عقلا كما اعترف به المستشكل نفسه.

و ان كان إيجاب الاحتياط نفسيا، لوجود ملاك فى نفس الاحتراز عن الشبهه و مع الغض عن الحكم الواقعى المجهول، فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا مخالفه الواقع، و هذا المعنى و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أنه غير مقصود

ص: ٣٣٦

مقدمه للتحرز عن عقاب الواقع المجهول، فهو قبيح (١). و ان كان نفسيا فالعقاب على مخالفته الواقع (٢) لا على مخالفه الواقع (٣) و ذلك (٤) لما عرفت

للمحدثين، حث انهم التزموا بدلاله أخبار التوقف و الاحتياط فى الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكه المحتمل المترتب على الاقتحام فى الشبهات، لا لأجل الاحتراز عن مخالفه الاحتياط. و هذا البيان ظاهر فى عدم مطلوبه الاحتياط فى نفسه، بل الغرض منه التحفظ على الأحكام الواقعيه.

و الحاصل: أنه - مع بطلان كل من الاحتمالين فى استفاده و جوب الاحتياط شرعا من الاخبار المتقدمه - لا محيص عن حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الضرر المحتمل، و من المعلوم أنه مع قصور المقتضى فيها - و هو الأمر بالتوقف و الاحتياط - عن إفاده الوجوب المولوى لا تصل النوبه إلى معارضتها مع أدله البراءه الظاهره فى الترخيص فى مشتبته الحكم، هذا غاية توضيح كلام شيخنا الأعظم و سيأتى بيان مناقشه المصنف فيه.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لا يرتفع بإيجاب الاحتياط شرعا ما هو مناط قبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول و هو الجهل به كحرمه شرب التتن، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، و ضمير «فهو» راجع إلى ترتب العقاب على المجهول المستفاد من سياق الكلام.

(٢). لكونه حينئذ ذا مصلحه فى نفسه مع الغض عن الواقع مثل حصول ملكه التقوى له، كما ربما يستفاد ذلك من مثل قوله عليه السلام: «فهو لما استبان له من الإثم أترك» و ضمير «مخالفته» راجع إلى «إيجاب الاحتياط».

(٣). مع أن مقصود المحدثين - كما عرفت - كون مخالفه الاحتياط موجب للوقوع فى الهلكه من ناحيه التكليف المحتمل، لا على مخالفه نفس الاحتياط بما هو.

(٤). تعليل لقوله: «و لا يصغى» يعنى: أن وجه عدم الإصغاء إلى ما قيل ما عرفت

ص: ٣٣٧

من أن إيجابه... إلخ، فهو رد لجواب الشيخ الأعظم (قده) عما أورده على نفسه من الإشكال المتقدم، وقد تقدم توضيح الإشكال مع جوابه، توضيح هذا الرد: أن الأمر المولوى بالاحتياط - على فرض تسليم وجوبه شرعاً - لا ينحصر فى القسمين الباطلين أعنى النفسى و المقدمى ليبطل وجوب الاحتياط، و تجرى أدله البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه - كما صرح به المصنف فى حاشيه الرسائل و سيأتى نقل عبارته - و هو الوجوب الطريقي بمعنى إيجاب الاحتياط بداعى تنجيز الحكم الواقعى المجهول، كسائر الوجوبات التى تضمنتها أدله الطرق و الأمارات و الأصول، فالغرض من إنشاء وجوب الاحتياط حينئذ إقامة الحجه على التكليف الواقعى المجهول بحيث توجب تنجزه و حفظه حال الجهل به، لاهتمام الشارع بمصلحته، و حينئذ فإذا خالفه و اتفق مصادفته للواقع استحق العقوبه على ذلك، لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، غاية الأمر أنه بيان تعبدى لا وجدانى، كاستحقاق المؤاخذة على مخالفه الأحكام الواقعيه التى تنتج بالطرق المعتمره كخبر الثقه. و عليه، فمقتضى ما عرفت ورود أدله إيجاب الاحتياط على قاعده قبح العقاب بلا بيان، لصلاحيته للبيانيه. فلا بد لإبطال إيجابه من التماس وجه آخر كما سيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). و قد أوضح الإيجاب الطريقي فى حاشيه الرسائل بقوله: «الأمر بالاحتياط يكون طوراً آخر من الأوامر المولويه غير النفسى و الغيرى، و يكون من قبيل الأمر بالطرق و الأمارات و بعض الأصول كالأستصحاب، فكما يكون الطريق

=====

(-). هكذا أورد على كلام الشيخ الأعظم (قده) فى حاشيه الرسائل أيضاً



و هو (١) عقلا مما يصح أن يحتج به على المؤاخذه في مخالفه الشبهه،

أو الأصل المأمور بسلكهما يوجب تنجز التكليف غير المعلوم في مورد هما لو كان، مع أن الأمر بسلكهما ليس بنفسى و لا بغيرى، كذلك الأمر بالاحتياط فهل يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان بقبح العقاب مع إيجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه؟ حاشا ثم حاشا».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «إيجابه، به» راجعه إلى الإيجاب الطريقي.

و أضاف هناك الاستشهاد بموارد ثلاثه من عبارات الرسائل تدل بالالتزام على أن الأمر بالاحتياط طريقي أيضا عند الشيخ، فكان الأولى جعل احتمال الأمر الطريقي أحد الاحتمالات فى الجواب عن الإشكال، و عدم دوران الأمر به بين النفسى و الغيرى، فراجع الحاشيه.

و كيف كان، ففي تصوير الأمر الطريقي بالاحتياط إشكال، و قد جزم بعض المدققين (قده) بالمنع عنه و إثبات الوجوب النفسى له، و لا بأس بالتعرض له.

أما المنع عن وجوبه الطريقي، فلما أفاده بقوله: «لكنك قد عرفت فى مبحث جعل الطريق: أن الإنشاء بهذا الداعى لا يخلو عن إشكال هو: أن الإنشاء بأى داع كان هو مصداق ذلك الداعى بالإضافة إلى ما يرد عليه مفاد الهيئه، فالإنشاء بداعى البعث إلى الصلاه مصداق حقيقه للبعث نحو الصلاه، و بداعى الامتحان مصداق للامتحان بالماده التى تعلقت به الهيئه، و هكذا، و من الواضح أن القابل للتنجز هو التكليف و للتنجيز هو الخبر أو أماره أخرى أو اليقين السابق فى الاستصحاب أو احتمال التكليف فى باب الاحتياط، و ما تعلق به مفاد الهيئه الموصوف بأنه تنجزى نفس ماده الاحتياط، فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائى به غير قابل للتنجز و لا للتنجيز، و ما هو قابل للمنجزيه و المتنجزيه و هو الاحتمال و التكليف غير

\*\*\*\*\*

(١). أى: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفه الواقع بسبب الأمر بسلك الطرق و الأصول المثبتة، و لا يقبح المؤاخذه عليها، فكذا

=====

قابل لتعلق البعث الإنشائى به، فالإيجاب بداعى تنجيز التكليف الواقعى فى جميع الموارد غير معقول».

و أما إثبات وجوبه المولوى النفسى، فلما أفاده بقوله: «فلا مناص من جعل الأمر بالاحتياط هنا و جعل الأمر بتصديق العادل فى الاخبار لمن يريد تنجيز الواقع بهما من جعلهما نفسيين لا بمعنى كون الاحتياط بما هو، أو التصديق بما هو مطلوباً فى حد ذاته، بل بنحو المعرفيه للواجب الواقعى، فالغرض المترتب من فعل صلاه الجمعه يدعو إلى إيجاب صلاه الجمعه بعنوانها، و مع عدم وصوله بعنوانها إلى المكلف يدعو ذلك الغرض إلى إيجابها بعنوان آخر كعنوان تصديق العادل أو عنوان الاحتياط، فلا إيجاب حقيقى إلا الإيجاب بالعنوان الواصل بلسان أنه الواقع، فوصوله حقيقه وصول الواقع عرضاً و تنجز الواقع عرضاً و هو إنشاء بداعى جعل الداعى منبعثاً عن ذلك الغرض الواقعى الباعث على الإيجاب الواقعى، و لذا يكون مقصوراً على صورته موافقه الخبر و مصادفه الاحتمال، و عليه فظهور الأمر بالاحتياط فى معناه الحقيقى و هو الإنشاء بداعى جعل الداعى محفوظ، و لا تصل النوبه إلى الإرشاد إلا مع القرينه، و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط...» و محصله: أن موضوع الحكم الشرعى يؤخذ تاره بما هو مطلوب نفسى

لا يقبح العقاب على المخالفه بسبب إيجاب الاحتياط.

=====

لقيام الملاك به، و أخرى بما هو معرّف و مشير إلى ما هو الموضوع لُبًّا و بحسب الواقع، فالأوّل كقوله: «صل الجمعه يومها» حيث ان موضوع الحكم صلاه الجمعه التى تقوم المصلحه بها، و يكون وجوبها نفسيا، لقيام الملاك بهذا العنوان. و الثانى كقوله: «احتط لدينك» فان العنوان المأخوذ موضوعا معرّف للأحكام الواقعيه غير الواصله إلى المكلف بعناوينها من وجوب الصلاه و حرمة شرب التن و نحوهما، و حينئذ فمع إمكان إيصال الحكم بعنوانه إلى المكلف لتحصيل الغرض القائم به، فالأمر واضح. و مع تعذر إيصاله كذلك فلا مانع من إيصاله بإيجاب الاحتياط المنبعث عن نفس الغرض الواقعي القائم بصلاه الجمعه، الداعي إلى تشريع وجوبها بذاتها، و يكون هذا الإيجاب حافظا لمصلحه الواجب، و مانعا من الوقوع فى مفسده تركه. و عليه فمنشأ مطلوبيه الاحتياط هو التحفظ على الواقع بعد تعذر إيصاله إلى المكلف، و هو معرف للتكاليف المجهوله، و لا منافاه بين وجوبه المولوى النفسى و معرّفيته، لتعلق الطلب به و انبعاث الأمر به عن الملاكات النفس الأمريه الكامنه فى المتعلقات.

و بالجمله: فليس الأمر بالاحتياط منبعثا عن الخطاب الواقعي و متمما لقصور محركته، بل هو حكم مستقل فى قبال الحكم الواقعي ناش من الغرض النفس الأمري، فهو متحد مع الحكم الواقعي رتبه و فى عرضه، و كلاهما معلولان لعله ثالثه و هو الملاك.

أقول: قد يختلج بالبال أن ما أفاده (قده) لا يخلو عن غموض، أما منع كون الأمر بالاحتياط طريقا، فيتوجه عليه أولا: أن التنجيز هو جعل الواقع بمثابة يترتب على مخالفته العقوبه، و الظاهر أن المنجزيه - و هى المصححيه

لاستحقاق المؤاخذة على المخالفه - كالمعدّريه - و هي المصححيه للاعتذار - لم يتعلق بهما جعل شرعى، بل هما اعتباران عقليان ينتزعان مما يكشف ذاتا عن الواقع كالعلم أو عرضا كالطريق العلمى الكاشف عن الواقع بمعونه تتميم الكشف، فحكم العقل بالتنجيز منوط بموضوعه و هو البيان الواصل من قبل المولى، و من المعلوم أن مفاد دليل اعتبار الأماره ليس جعل المنجز، بل إلغاء احتمال الخلاف و نحوه، فمدلول «صدق العادل» هو إيصال الواقع إلى المكلف بخبر الثقه المستلزم لكون الخبر منجزا له و قاطعا للعدر الجهلى، فمفاد أدله الاحتياط أيضا جعل احتمال التكليف الإلزامى بعد الفحص بيانا شرعا على الواقع المحتمل و لو بعنوان آخر معرّف له، كبيانيه الاحتمال عقلا قبل الفحص.

و عليه فما يظهر من كلماته (قده) فى مواضع من تعلق الجعل الشرعى بنفس التنجيز لا يخلو من مسامحه.

و ثانيا: بعد تسليم إمكان جعل المنجز، و عدم اختصاص التنجيز بما يكشف عن الواقع ذاتا، أنه و ان لم يتعلق الهيئه بما هو قابل للتنجيز مثل الخبر و اليقين السابق فى الاستصحاب و الاحتمال فى باب الاحتياط، لكنه يمكن استكشاف جعل المنجزيه إنّا من أدله اعتبار الخبر و الاستصحاب و الاحتياط، فانها تتوقف على اعتبار الشارع أولا و إبراز هذا الاعتبار ثانيا، و ما دل عليه مطابقه أو التزاما كاف فى إثبات المقصود، فان مثل قوله عليه السلام: «صدق العادل» أو «لا تنقض اليقين بالشك» أو «احتط» لو لم يكشف بالملازمه العرفيه عن منجزيه الخبر و اليقين السابق و الاحتمال لم يكن مصححا للمؤاخذة على مخالفه المؤدى و اليقين السابق و الاحتمال على تقدير مصادفه الواقع.

و عليه، فما أفاده بقوله « فما هو قابل لتعلق البعث الإنشائي به غير قابل للتنجز و لا للتنجيز و ما هو قابل للمنجزيه و المتنجزيه و هو الاحتمال و التكليف غير قابل لتعلق البعث الإنشائي به» و ان كان متينا في نفسه، الا أنه لا سبيل إلى حصر الكاشف عن جعل المنجز في قابليه المادة لتعلق الطلب به، بل يكفي ما دل عليه كنايه و بالملازمه كما اعترف هو (قده) بذلك في أول بحث الأمارات بالنسبه إلى منجزيه الأمر بتصديق العادل، فليكن الأمر بالاحتياط دالا أيضا بالملازمه على منجزيه الاحتمال، فكما يكون قوله عليه السلام: «صدق العادل» إنشاء بداعى إيصال الواقع بخبر الثقه، فكذلك قوله عليه السلام: «احتط» إنشاء بداعى جعل الاحتمال بيانا على الواقع المجهول، فيكون منجزا.

فالنتيجه: أن تنجز الواقع بأوامر الاحتياط - كما في المتن - صحيح و معقول في نفسه، الا أن في تسميته بالأمر الطريقي مسامحه ظاهره، كما تقدم في بعض التعاليق.

و أما ما أفاده (قده) من إثبات وجوب الاحتياط نفسيا، فلا يخلو أيضا من غموض، إذ فيه أولا: وجود القرينه الداخليه و الخارجييه على أن الأمر به للإرشاد، أما الداخليه فهي أمور:

أحدها: قوله عليه السلام في أخباره: «احتط لدينك» و «خذ بالحائطه لدينك» و نحوهما، فانها ظاهره بل صريحه في أن الأمر به انما هو بداعى الإرشاد إلى حفظ الدين المراد به الأحكام الواقعيه، فالباعث على الأمر به ليس الا التحفظ عليها و عدم الابتلاء بمخالفتها الاحتماليه، فهي من جهه ظهورها في الإرشاد لا تتفاوت مع أخبار الوقوف التي لا ريب في كون الأمر به إرشادا إلى

التحرز عن العقوبه و المفسده الواقعتين.

ثانيها: قوله عليه السلام: «أخوك دينك» حيث ان التنزيل لو كان بلحاظ الوجوب الشرعى لكان اللازم تنزيل الدين منزله من تجب إطاعته شرعا كالأب و نحوه لا الأخ الذى ليس هو من حيث الأخوه واجب الإطاعه.

ثالثها: قوله عليه السلام: «فاحتط لدينك بما شئت» بتقريب: أن المشيه غير ملائمته لوجوب الاحتياط، و انما الملائم له «بما استطعت» بدل «بما شئت» فالمشيه قرينه جليه على عدم إرادته الوجوب المولوى من الأمر بالاحتياط.

رابعها: قوله عليه السلام فى المقبوله: «و هلك من حيث لا يعلم» ببيان أن الهلاكه ان كانت على مخالفه نفس الأمر بالاحتياط كان اللازم أن يقال:

«و هلك من حيث يعلم» إذ المفروض العلم بوجوب الاحتياط، و من المعلوم قبح العقاب على المشتبه الذى لم يتنجز فيه التكليف كالشبهه البدويه بعد الفحص، فلا بد أن يراد ما تنجز فيه التكليف كالمقرونه و البدويه قبل الفحص، فتدبر.

و أما القرينه الخارجيه، فهى: أن الاحتياط مما لا-ريب فى كونه من مراتب الإطاعه، و من المعلوم أن أوامر الإطاعه إرشاديه لا مولويه، فكل ما صدر من من الشرع فى مراتب الامتثال يحمل على الإرشاد، فقوله (قده) فى آخر كلامه:

«و لا قرينه عليه فى خصوص أخبار الاحتياط» لا يخلو من الغموض.

و ثانيا: أن فرض الأمر المولوى به يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو، و هما تنجيز المنجز و إرادته المولويه و الإرشاديه من الأمر بالاحتياط فى استعمال واحد، و ذلك لأن «الشبهه» المأخوذه موضوعا فى أخبار الاحتياط تشمل إطلاقا أو تيقنا الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، و بناء على ما هو الحق

من منجزيه العلم الإجمالى كالتفصيلي، فان قلنا بشمول أخبار الاحتياط - الداله على وجوبه النفسى - للشبهه المقرونه فلازمه تنجيز المعلوم بالإجمال ثانيا المستلزم لاستحقاق عقوبتين على المخالفه، و من المسلم أن المنجز لا يتنجز.

و ان قلنا - فرارا عن هذا المحذور - بإخراج الشبهه المقرونه عن موضوع أخبار الاحتياط، فهو - مضافا إلى كونه إخراجا لما هو المتيقن من مواردنا - مستلزم لجعل الأمر بالاحتياط فى الشبهه المقرونه و البدويه قبل الفحص إرشاديا و فى الشبهه البدويه بعد الفحص مولويا، و من الواضح امتناع إرادتهما معا منه فى استعمال واحد.

و مما ذكرنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأعظم من دوران الأمر بالاحتياط بين الإرشاد و الطلب المولوى المشترك بين الوجوب و الندب بقوله (قده) فى الجواب عن روايه الأمالى: «فبعدم دلالتها على الوجوب، فيحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب» لا- يخلو من غموض، لما عرفت من أن أجلى أفراد الشبهه هى الشبهه المقرونه، فان التزمنا بوجوبه المولوى لزم محذور تنجيز المنجز العدى لا- ريب فى امتناعه. و ان التزمنا باستجاباه المولوى لزم الترخيص فى الارتكاب و قد استقل العقل بقبحه، فيكون الحكم بالاستحباب شرعا مناقضا لهذا الحكم العقلى، و مرجعه إلى وجوب الإطاعه و عدمه، و عليه فمع استحاله إرادته كل من الوجوب و الندب لا مجال لدعوى الحمل على الطلب الجامع بينهما.

فالمتحصل: أنه يتعين حمل ما دلّ على الاحتياط مطابقه كقوله: «احتط لدينك» أو التزاما - كأخبار الوقوف - على الإرشاد، و لا مجال لدعوى الطلب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما يكون منها مثبتا للتكليف كالأستصحاب، فانه فى ظرف المخالفه و وجود الحكم واقعا يستحق المؤاخذة، بل و مع عدم الحكم واقعا بناء على استحقاق المتجرى للعقوبه.

(٢). الضمير راجع إلى أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «و ما دل على وجوب الاحتياط» و هذا استدراك على قوله: «و ان كان واردا» و إشاره إلى الجواب الثالث عن تلك الاخبار، و قد ارتضاه المصنف (قده)، و توضيحه: أن أخبار الاحتياط - بناء على ظهورها فى الوجوب المولوى - و ان كانت وارده على قاعده القبح، لصلاحيتها للبيان كما عرفت، و لا- يبقى معها موضوع للبراء العقليه، الا أنها معارضة بأخبار البراءه، و يتعين تقديمها على أخبار الاحتياط، لوجهين:

أحدهما: أخصيه موضوع أخبار البراءه من موضوع أخبار الاحتياط، و من البديهى تقدم الخاص على العام. و الآخر: أظهريتها فى الدلاله على حليه المشتبه من دلاله تلك الاخبار على وجوب الاحتياط فى الشبهات.

=====

النفسى لا الوجوبى و لا الاستجابى، و لا الجامع بينهما.

(-). الصواب أن يقال: «و بعض الأصول العمليه» كما عبر به فى عبارته المتقدمه التى نقلناها عن الحاشيه، إذ الأمر المولوى الطريقى على فرض تسليمه فى الأصول العمليه لا- يتعلق إلا- بالأستصحاب كما لا يخفى. كما أن عبارته فى الحاشيه «و بعض الأصول كالأستصحاب» لا- تخلو أيضا عن المسامحه، لأنها توهم أن هناك أصلا آخر غير الأستصحاب متعلقا للأمر المولوى الطريقى، مع أنه ليس كذلك، لانحصار ما يتعلق به الأمر الطريقى من الأصول العمليه فى الأستصحاب، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و الأستصحاب من الأصول العمليه».



أما الوجه الأول، فيبانه: أن ما دل على البراءة و حليه المشتبه - سواء دل على الحليه فى خصوص الشبهه التحريميه مثل قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» و قوله عليه السلام: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» أم دل بعمومها أو إطلاقها على الحليه فى كل شبهه سواء الوجوبيه منها و التحريميه كحديث الرفع و الحجب و السعه، حيث ان الموضوع فيها و هو «ما لا يعلم» و «المحجوب علمه» و «ما داموا لا يعلمون شيئاً» شامل ظاهراً لكل شبهه - لا يشمل الشبهات قبل الفحص، إذ لا خلاف بين الأصولى و المحدث فى وجوب الاحتياط فيها، و انما الخلاف بينهم فى وجوبه فيها بعد الفحص، و ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «فعلیکم بالاحتياط» يدل عليه مطلقاً يعنى قبل الفحص و بعده، فىكون أعم مما دل على البراءة، و لا ريب فى وجوب تخصيص العام بالخاص، فىخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة.

فالنتيجه: أنه يجب الاحتياط فى كل شبهه الا فى الشبهات البدويه بعد الفحص، و هو المطلوب، هذا و قد نقل شيخنا الأعظم هذا الجمع عن بعض و ناقش فيه، فراجع.

و أما الوجه الثانى، فتقريبه: أنه - مع الغض عن أخصيه موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط كما عرفت، و تسليم أن الموضوع فى كل منهما عنوان المشتبه و المجهول - يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضروره أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف و الاجتناب عن الشبهات مستنده إلى ظهور هيئه «افعل» فى قولهم عليهم السلام: «احتط لدينك» فى الوجوب، و لا شك فى عدم صراحه الصيغه فيه، و هذا بخلاف أدله البراءة،

فإنها إما نصّ في حليه مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه «فهو حلال» الصريح بمقتضى المادة في حليه المشتبه، وإما أظهر في البراءة مثل حديث الرفع والحجب والسعة، فإنها لو لم تكن نصا في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، ومن المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، وعدم ملاحظه قواعد التعارض بينهما، وعليه، فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية في المحمول.

ثم إن ما ذكرناه في توضيح المتن من انحلال قوله: «بما هو أخص... إلخ» إلى وجهين - أحدهما الأخصيه، والآخر الأظهرية - مبنى على أحد الاحتمالين فيما إذا كان العطف بالواو، وهو كون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه، لأن الأصل في العطف المغايره، بأن يكون إشاره إلى أن كل واحد منهما وجه مستقل لتقدم أدله البراءة على أدله الاحتياط. والاحتمال الثاني أن يكون العطف تفسيريا، فيكون إشاره إلى وجه واحد، كما يحتمل - في صورته التغير - أن يكون إشاره إلى وجه واحد أيضا، بأن يراد به أن مجموع أدله البراءة - لأخصيه بعضها وأظهرية الآخر - مقدمه على أدله الاحتياط.

و أما بناء على كون العطف ب «أو» كما في بعض النسخ، فظاهر العبارة أن تقديم أخبار البراءة على أدله الاحتياط مستند إلى أحد الوجهين على سبيل منع الخلو، يعنى: أن أدله البراءة قرينه على التصرف في أدله الاحتياط، فتقدم عليها إما لأن موضوعها أضيق من موضوع أدله الاحتياط، وإما لأنها بنفسها أظهر في الترخيص من أدله الاحتياط في وجوب التحرز.

والأولى جعل العاطف «أو» فيكون التقديم مستندا إلى الجمع الموضوعى

ضروره (١) أن ما دل على حليه المشتبه أخص (٢)، بل هو (٣) في الدلاله على الحليه نصّ، و ما دل (٤) على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط «-» .

أو الحكمى على سبيل منع الخلو.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص و أظهر».

(٢). كما هو مقتضى حديث الحل و مرسله الصدوق، لكون موردهما الشبهه التحريميه.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول، يعنى: أن الأخصيه و ان كانت ملازمه غالبا للأظهريه، الا أن في المقام خصوصيه تجعل أخبار البراءه نصّا في الترخيص، و تلك الخصوصيه عباره عن كون الدال على البراءه هي المواد مثل «حلال و مطلق و سعه» و نحوها دون الهيئات، فانه ليس شىء أوضح دلالة على الحليه و الترخيص من مثل قوله عليه السلام: «فهو حلال» بخلاف الهيئات كما في أدله الاحتياط، فان هيئه «افعل» كما في مثل قوله عليه السلام «احتط لدينك» ليست أكثر من كونها ظاهره في الوجوب.

(٤). عطف على «ما دل» و وجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئه عليه، و من المعلوم أن الهيئه ظاهره في الوجوب و ليست نصّا فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقريته ما هو نصّ أو أظهر منه كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقريته الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(-). لكن قد يرد عليه تاره بأن النسبه بين أخبار الاحتياط و بعض عمومات البراءه هي التباين، لا الأخص مطلقا و لا من وجه، و ذلك لأن النسبه تلاحظ بين مدلول كل من الدليلين المتعارضين لا ما يراد من اللفظ بعد ملاحظه القرائن

ص: ٣٤٩

-----  
=====

المراديه، و من المعلوم أن موضوع كل من دليلى البراءه و الاحتياط عام شامل للشبهه الموضوعيه و الحكميه مطلقا بدويه كانت أم مقرونه بالعلم الإجمالى، و البدويه مطلقا أيضا يعنى قبل الفحص و بعده، لوضوح أن «ما لا- يعلمون» «و ما حجب» عام كعموميه «الشبهه» و توهم عدم صدق الشبهه على البدويه قبل الفحص، لكونها فى معرض الزوال بالفحص، فلا تشملها أدله البراءه، فتختص بالشبهه بعد الفحص، فاسد، إذ لازمه خروجها عن دائره أدله الاحتياط أيضا، لوحده الموضوع فيهما مع أنها مشموله لها قطعاً، إذ لا ريب فى وجوب الاحتياط قبل الفحص عند الكل.

و بالجملة: فالنسبه بين دليلى البراءه و الاحتياط هى التباين.

و أخرى بأن الأخصيه لا- تنفع فى رفع التنافى فى خصوص المقام، فان بعض أخبار البراءه و ان كان أخص، و لكن أخبار الاحتياط آبيه عن التخصيص كما سيأتى اعتراف المصنف به، فيتعين تقديم أخبار البراءه بمناط أظهرتها فى حليه المشتبه.

و تحقيق المقام يقتضى بسطا فى الكلام، و ملاحظه النسبه بين كل من أخبار البراءه و الاحتياط بألسنتها المختلفه، فنقول و به نستعين:

أما حديث الرفع فان كان المراد به رفع التكليف الواقعى فى مرحله الظاهر كما تقدم فى كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلا» فالتنافى بينه و بين أدله الاحتياط كما تقدم فى كلام المصنف: «فهو مرفوع فعلا» فالتنافى بينه و بين أدله الاحتياط ظاهر، لاقتضائه عدم فعلية التكاليف الواقعيه، و اقتضاء تلك الاخبار فعليتها و وصولها إلى العبد بلسان جعل الاحتياط، و هو حجه قاطعه للعدر، و من المعلوم أن رتبه النافى للفعلية و المثبت لها واحده، فلا ورود و لا حكومه بينهما، و حينئذ

فان تم أظهيره حديث الرفع فى الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط فى الوجود قدم على دليل الاحتياط، و إلا- فيتساقطان بالتعارض، و يحكم بالترخيص عقلا لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و ان كان المراد جعل عدم التكليف الواقعى فعليا ظاهرا كما اختاره بعض المحققين (قده) بقوله: «نظرا إلى أن عدم فعلية التكليف بعدم المقتضى أو لوجود المانع غير مجعول، بل المجعول الذى له رفع و وضع شرعا هو الإيجاب إنشاء، و عدمه إنشاء، فقوله عليه السلام: رفع ما لا يعلمون - بمنزله:

لا- يجب ما لا يعلم وجوبه، و لا يحرم ما لا يعلم حرمة بنحو الجعل و الإنشاء، فهو وارد على أخبار الاحتياط، لأن موضوع أخبار الاحتياط هو التكليف المجهول و دليل الرفع دليل على عدمه الواقعى فعلا» فلا موضوع كى يصير فعليا بالذات أو بالعرض.

لكن نقول: ان عدم فعلية التكليف المجهول و ان لم يكن مجعولا- بل كان لوجود المانع و هو الجهل به. و عدم نهوض حجه عليه، لكنه يكفى فى صحه نفى فعليته شرعا اقتضاؤه لا يجاب الاحتياط، فرفع فعليته حينئذ رفع لما يقتضيه الجهل به من إيجاب الاحتياط، فيبطل ورود مثل حديث الرفع على دليل الاحتياط، بل هما متعارضان كما أشرنا إليه آنفا.

و كيف كان، فان أريد بقوله (قده): «فقوله عليه السلام: رفع ما لا يعلمون بمنزله لا يجب ما لا يعلم وجوبه و لا يحرم ما لا يعلم حرمة» رفع الوجود و الحرمة واقعا و إخلاء لوح التشريع عنهما حال الجهل، فهو مساوق للتصويب الذى لا نقول به. و ان أريد به رفعهما ظاهرا - و أن المرفوع لا مساس له بكرامه

الواقع - فلا ورود فى البين، لاقتضاء الحديث عدم فعلية الإلزام المجهول، و اقتضاء دليل الاحتياط فعليته، فتكون النسبه تباينه، إذ المستفاد من أخبار الاحتياط ليس تكليفا نفسيا ظاهريا، بل هو لزوم التحفظ على الواقع، غايته وصوله حال الجهل بأخبار الاحتياط، و لا بد من رفع التعارض بأظهره حديث الرفع فى التوسع و الترخيص من ظهور أخبار الاحتياط فى التضييق و المنع.

و أما تقديم حديث الرفع بمناط أخصيه موضوعه من موضوع أخبار الوقوف و الاحتياط، فبيانه: أنه ان أريد بالموصول الإلزام المجهول - كما عليه المصنف - فلا- يعم الحديث الشبهه المقرونه، لكون الإلزام فيها معلوما بناء على ما هو الحق من منجزيه العلم الإجمالى كالتفصيلي، فيختص الحديث بالشبهات البدويه مطلقا.

و ان أريد به الفعل - كما اختاره بعض بلحاظ وحده السياق - فيختص بالشبهه الموضوعيه التى علم حكمها الكلى و لم يعلم عنوان هذا الفعل الخاص من أنه شرب الخل أو شرب الخمر مثلا، و هذا يجرى فى الشبهه البدويه و المقرونه، أما البدويه فلوضوح أن الشك فى خمريه هذا المائع مستلزم للشك فى صدق عنوان «شرب الخمر» عليه، و هو مرفوع. و أما المقرونه بالنسبه إلى بعض الأطراف، فلان انطباق المعلوم بالإجمال - و هو وجود الخمر - على كل واحد من الأطراف مشكوك، فهو مرفوع.

و أما الشبهه الحكميه فإجراء البراءه فيها يحتاج إلى دليل آخر.

و أما حديث الحل، فلا شبهه فى كونه نسا فى الترخيص، فيقدم على أخبار الاحتياط بلحاظ كون غايه الحل العلم بحرمه ذلك المشته، و هذه الغايه لا تتحقق

-----  
=====

بالعلم بوجوب الاحتياط، لعدم اقتضائه تبدل الجهل بالواقع بالعلم به و صيرورته معلوما، فلا بد من التصرف فى دليل الاحتياط بالحمل على الفضل أو على الطلب الجامع. فحديث الحل مقدم على كل حال إما لأخصيه موضوعه و هو الشبهه التحريميه و إما لنصوصيه محموله. الا- أن الاستدلال به حينئذ غير مجد، أما فى الشبهه الموضوعيه فلأنها مجرى البراءه باتفاق الكل. و أما فى الشبهه الحكيمه التحريميه فلما عرفت من الإشكال فى تعميم أخبار الحل لها، لقوه احتمال اختصاصها بالشبهات الموضوعيه التى لا خلاف عند الكل فى جريان البراءه فيها.

و أما حديث السعه، فهو من ناحيه الموضوع عام لا- يختص بالشبهه التحريميه الموضوعيه و ان كان مورد السؤال فى معتبره السكونى ذلك، لكن جوابه عليه السلام ضرب لقاعده كلييه، فتشمل الوجوبيه و التحريميه مطلقا، و من ناحيه المحمول و هو «سعه» لو لم يكن نضا فى الترخيص، فلا أقل من كونه أظهر من أخبار الاحتياط الظاهره فى التضييق و هذا بلا فرق بين كون «ما» موصوله و ظرفيه، و ان كان الوارد فى حديث السفره متعينا فى الثانى، و حينئذ فالجهل بالشىء لا يتبدل إلا بالعلم به بالخصوص لا بمثل إيجاب الاحتياط كما ادعاه شيخنا الأعظم (قده).

نعم قد يقال بتقدم أخبار الوقوف عليه لأخصيه موضوعها و أظهريتها خصوصا بملاحظه التعليل.

لكن فيه: أن أخبار الوقوف للإرشاد - كما سيأتى التعرض له - فلا تلاحظ مع الحديث حتى يقال بتقدمها عليه. و لو سلم فنمنع أخصيتها منه، بل النسبه بينهما عموم من وجه، لأن أخبار التوقف عامه للشبهه البدويه و المقرونه و خاصه

-----  
=====

بالتحريميه، و الحديث عام للشبهات الوجوبيه و التحريميه و خاص بالبدويه، فلا يشمل المقرونه، لأنها مما يعلمون، فيقع التعارض في المجمع و هو الشبهه البدويه التحريميه سواء الحكميه و الموضوعيه، و التقديم للحديث لأظهرته في الترخيص.

و أما حديث الحجب - فهو بعد تسليم دلالة على البراءه - ينفي اشتغال الذمه بما لا يعلم مطلقا، و يعارض الاخبار الداله على اشتغال الذمه بالمجهول، و يتقدم عليها بالأظهرية، و لكن يختص بالشبهات الحكميه غير المقرونه، و لا يشمل المقرونه، للعلم بالتكليف الكلى فيها، كما لا يشمل الشبهه الموضوعيه لظهور الموصول بقريته اسناد الحجب إليه تعالى في خصوص الحكم الكلى.

و أما مرسله الصدوق فيتعين تقديمها على أخبار الاحتياط، لأخصيه موضوعها و هو الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص، و لأظهرية محمولها - أعنى مطلق - في الترخيص من ظهور الأمر بالاحتياط في الوجوب. و مناقشه شيخنا الأعظم في أخصيته بقوله: «.... و ما يبقى فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهه الحكميه التحريميه مثل قوله عليه السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، فيوجد في أدله التوقف ما لا- يكون أعم منه، فان ما ورد فيه نهى معارض بما دل على الإباحه غير داخل في هذا الخبر، و يشمله أخبار التوقف، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب فتأمل».

مندفعه بما فيها أولا: - مضافا إلى منع الإجماع، لمعارضته للإجماع على التخيير في المتعارضين و عدم وجوب الوقوف، و كونه مدركيا على فرض تسليمه -



\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن ما ذكرناه إلى هنا من تقديم أخبار البراءه على أدله الاحتياط بمناط الأخصيه أو الأظهره انما هو مع تسليم دلاله أخبار الاحتياط على الطلب

=====

من كون مورد أخبار الوقوف - مع اختصاص بعضها بزمن الحضور - هو ما ورد فيه أمر و نهى لا نهى و إباحه كما هو مفروض كلام الشيخ.

و ثانيا: من معارضه أخبار الوقوف لأخبار التخيير، و ذهاب جمع إليه.

و ثالثا: من أن النهى المأخوذ غايه للمطلق و الحل هو النهى المعتبر، لأنه الصالح لرفع الحليه، فليس المراد وصول كل نهى و لو لم يكن معتبرا.

و عليه فتعم المرسله بما لها من الغايه حليه كل فعل محتمل الحرمة سواء لم يصل فيه نهى أصلا كشرب التتن أم ورد فيه خبر ضعيف غير صالح للاعتماد عليه، و اسناد مؤداه إلى الشارع، أم ورد فيه خبر معتبر مبتلى بمعارض يدل على الإباحه أو حكم آخر، أم كان مجملا بحسب الهيئه أو ماده.

و الحاصل: أن المرسله شامله لجميع الشبهات البدويه التحريميه، لأن غايه الحل و الإرسال فيها وصول النهى المعتبر بناء على كون الورود بمعنى الوصول.

و فى خصوص ما ورد فيه خبران أحدهما حاظر و الآخر مبيح، فان كان لأحدهما مزيه أخذ به، و فى المتكافئين اما أن نقول بالتوقف أو بالتخيير أو بالتساقط لو لم نستفد حكم المتعارضين من الاخبار العلاجيه أصلا، فان أخذنا بأخبار التخيير قيدنا إطلاق المرسله فى مورد التعارض، لوجود الحجج الرافعه لموضوع الأصل، و لا- مانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقا لمقتضى المرسله و ان كان الخبر متقدما عليه مرتبه، لأنه أماره على الواقع رافع لموضوع الأصل، و لا- مانع من العمل بالخبر المبيح، فيكون مدلوله موافقا لمقتضى المرسله و ان كان الخبر متقدما عليه مرتبه، لأنه أماره على الواقع رافع لموضوع الأصل. و ان لم نعمل بالأخبار العلاجيه، فإطلاق المرسله الشمولى لصوره التعارض باق على حاله.

-----تصل النوبه إلى علاج المانع و هو تعارضها مع أدله البراءه بتقديمها على أدله الاحتياط بالجمع الدلالى،  
و لكن لا- مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوى و لو الاستحبابى منه، و ذلك لوجود قرائن  
داخليه و خارجيه داله على أن الأمر به للإرشاد كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما دل على وجوب الاحتياط. ثم ان سياق الكلام يقتضى جعل قوله: «مع أن...» جوابا عن خصوص أخبار الاحتياط،  
لأنه ذكره فى ذيل الجواب عنها، لكن بعض القرائن التى أقامها على كون الأمر به للإرشاد غير مختص بها، بل يختص بعضها  
بأخبار الوقوف كما سيأتى، و عليه فيمكن أن يكون نظره - و ان كان خلاف ظاهر عبارته - الجواب عن مجموع أخبار الوقوف  
و الاحتياط.

و كيف كان فهذه القرائن هى التى نبه عليها شيخنا الأعظم، و هى بين ما يشترك فيها جميع الاخبار، و بين ما تختص ببعضها، و  
هى كثيره.

الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد، بيانه:

أن موضوع الأمر بالتوقف و الاحتياط هو الشبهه، و الأخذ بظاهره من الطلب المولوى للزومى مستلزم لتخصيص الأكثر، ضروره  
أن عنوان «الشبهه» صادق على الشبهات مطلقا يعنى الحكميه و الموضوعيه الوجويه منهما و التحريميه، و قد اتفق الفريقان على  
جريان البراءه فى غير الحكميه التحريميه، فيلزم حينئذ تخصيص الأ-كثر، لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف و  
الاحتياط و هى الشبهات الموضوعيه مطلقا يعنى الوجويه منها و التحريميه، و الشبهات الحكميه الوجويه، و من المعلوم أن  
تخصيص الأكثر مستهجن فلا يصار إليه.

كما أن حمل الأمر بهما على الندب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط

كالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، فلا مناص عن حمله على الإرشاد المطلق، فيكون إرشادا إلى وجوب الاحتياط فى مورد وجوبه و هو الشبهه المقرونه، و إلى استحبابه فى غيرها.

و هذه القرينه ذكرها شيخنا الأعظم فى موضعين: أحدهما فى الجواب عن روايه الأمالى حيث جعل الأمر بالاحتياط فيها دائرا بين الإرشاد و الطلب المولوى الجامع بين الوجوب و الندب. و ثانيهما فى القرائن التى أقامها على أن قوله صلى الله عليه و آله فى خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» للإرشاد.

الثانيه: إباء سياقها عن التخصيص، توضيحه: أنك قد عرفت أننا عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه الحكيمه الوجوبيه و الموضوعيه مطلقا و لو كان الأمر به مولويا، و حيثئذ فلو كان الأمر بالتوقف و الاحتياط للطلب المولوى اللزومى، فلا بد من ارتكاب التخصيص فى تلك الاخبار بأن يقال: «لا خير فى الاقتحام فى الهلكه بارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهه موضوعيه مطلقا أو حكميه وجوبيه» مع أن سياقها أب عن التخصيص، و ذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن فى ارتكابها - يعنى الشبهات الموضوعيه و الوجوبيه - الخير، و هذا لا معنى له. و عليه فحيث ان كلمه «خير» منسلخه هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين - بمقتضى هذا التعليل - الاجتناب عن جميع الشبهات، إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: أن الوقوع فى الهلكه لا خير فيه أصلا، بل الخير كله فى الوقوف عند الشبهه و عدم الاقتحام فيها، و لكن المحدثين لما اعترفوا بورود الترخيص فى ارتكاب بعض الشبهات فلا مناص عن حمل الأمر فى تلك الاخبار على الإرشاد حتى يتبع المرشد إليه فى الوجوب و الاستحباب. هذا فى أخبار الوقوف.

و كذا قوله عليه السلام فى خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات» فان الشبهه الموضوعيه التى تجرى فيها أدله البراءه ليست قسما رابعا، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور فى ثلاثه أقسام: الحلال البين و الحرام البين و الشبهات، و لا شك فى اندراج الشبهه الموضوعيه فى القسم الثالث، و مقتضاه الاحتياط فيها، و قد التزم الكل بالبراءه فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلا- يقال: «و من ترك الشبهات إلا الموضوعيه نجا من المحرمات» لأن مقتضى الحصر الاقتصار على الحلال البين فقط، و لا مفرّ من هذا المحذور غير الحمل على الإرشاد.

و هذه القرينه ذكرها شيخنا الأعظم فى الجواب عن أخبار التثليث.

الثالثه: ما أفاده الشيخ فى إثبات أن الأمر بالاحتياط فى خبر التثليث للإرشاد.

و توضيحه: أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رتبّ على ارتكاب الشبهات الوقوع فى المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم، و المراد من الشبهه هنا جنسها لا- استغراق أفرادها، يعنى: أن من ارتكب الشبهات و لو فردا واحدا منها يوشك أن يقع فى المحرمات و يهلك من حيث لا يعلم، لا أن مرتكب جميع الشبهات يقع فى المحرمات و يهلك، و ذلك لأن الإمام عليه السلام فى مقام بيان ما تردد بين الحلال و الحرام و الأمر بترك الخبر الشاذ الذى ليس بمشهور، لا- فى مقام التحذير عن ارتكاب المجموع، و المراد بالوقوع فى المحرمات و الهلاك- كمن حيث لا- يعلم الاشراف عليهما و المعرضيه لهما بسبب ارتكاب الشبهات، لا- الوقوع و الهلاك الفعليان، و هما - يعنى الاشراف و المعرضيه - معنى مجازى للوقوع و الهلكه، و الاشراف على الهلكه و ان كان يترتب على ارتكاب الشبهه، لكن لا دليل على حرمة قبل العلم به، فلا بد من حمل الطلب على الإرشاد.

الرابعة: بيان حكمه طلب التوقف، وهذه قرينه استشهد بها الشيخ لكون الأمر بالتوقف فى أخبار الوقوف للإرشاد، واصله: أن قوله عليه السلام: «وقفوا عند الشبهه» ليس طلبا مولويا - أى إنشاء بداعى جعل الداعى - بل هو إنشاء بداعى الإرشاد إلى ما فى ارتكاب الشبهه من الابتلاء بالهلكه و هى العقوبه الأخرويه إذا كان التكليف قد تنجز كما فى أطراف الشبهه المحصوره، و غير العقوبه من المضار و المفاسد الأخرى إذا لم يتنجز التكليف و ورد الترخيص فى الارتكاب، فالمدار فى وجوب التوقف و عدمه ملاحظه حكمه الطلب و أنها هل تقتضى لزوم الاحتراز عن الشبهه أم لا؟ الخامسة: ظهور قوله عليه السلام: «فمن ارتكب الشبهات وقع فى المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» فى ترتب الهلكه على ارتكاب الشبهه لا على مخالفه الأمر بالتوقف، فهذا الظهور قرينه على عدم ترتب العقوبه على مخالفه نفس الأمر بالتوقف، و حيث لا عقوبه على مخالفه الأمر لم يكن مولويا، فىكون للإرشاد لا محاله. قال الشيخ الأعظم (قده): «ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل فيها...» و من المعلوم أن الأمر الذى لا يستحق العقاب على مخالفته ليس مولويا، بل هو إرشادى.

هذه جمله من القرائن التى تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأعظم و قد أشار فى المتن إلى بعضها كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للإرشاد المطلق الجامع بين الوجوب و الاستحباب، فان كان المحتمل عقوبه كان الأمر إرشادا إلى وجوب الاحتياط، و ان كان المحتمل مفسده أخرى كان إرشادا إلى استحبابه كما فى الشبهه الموضوعيه التى هى مورد جريان

فيختلف (١) إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده (٢) «-» أنه (٣) لو لم يكن للإرشاد لوجب (٤) ( يوجب ) تخصيصه لا محاله ببعض (٥) الشبهات إجماعا، مع أنه (٦) آب عن التخصيص قطعا.

الأصل المرخص كما في موثقه مسعده بن زياد المتقدمه، فقله عليه السلام: «وقفوا» تابع - في الوجوب و الاستحباب - للمرشد إليه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير المستتر راجع إلى الأمر المستفاد من قوله: و ما دل على الاحتياط.

(٢). أى: و يؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد أنه...، و هذا إشاره إلى إحدى قرائن الإرشاد، و قد تقدم بقولنا: الثانيه إباء سياقها عن التخصيص... إلخ.

(٣). الضمير للشأن، و ضميرا «يكن، تخصيصه» راجعان إلى الأمر بالاحتياط المستفاد من قوله: «ما دل».

(٤). جواب الشرط، و المعنى واضح، و بناء على نسخه «يوجب» بكسر الجيم يكون هو الجواب له، و الضمير المستتر فيه راجعا إلى عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه ب «لو لم يكن».

(٥). و هى الشبهه الموضوعيه مطلقا و الحكميه الوجوبيه، و قوله: «إجماعا» متعلق ب «لوجب تخصيصه».

(٦). يعنى: مع أن ما دل على الاحتياط آب عن التخصيص قطعا، لما سيذكره بقوله: «كيف لا يكون».

=====

(-). التعبير بالتأييد لا يخلو من مسامحه، لظهوره فى أن الآباء عن التخصيص مؤيد لكون الأمر به إرشاديا لا قرينه مستقلة، مع أنه من قرائن الإرشاد لو لم يكن أقواها، فكان الأولى أن يقال: «و منها - أى و من القرائن - أنه لو لم يكن للإرشاد...».

كيف (١) لا يكون قوله: «قف عند الشبهه، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه» للإرشاد (٢)؟ مع أن المهلكه ظاهره (ظاهر)

\*\*\*\*\*

(١). هذه قرينه أخرى على الإرشاد، و تختص بأخبار الوقوف المعلله، و توضيحها:

أن المراد بالهلكه ما يرجع إلى المكلف فى الآخره و هو العقوبه، و مقتضى التعليل بقوله: «فان الوقوف» كون الهلكه ثابتة قبل إيجاب الاحتياط، لأن الهلكه فى هذه الاخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، و من المعلوم تقدم الموضوع على الحكم، لأنه كالعلة له، فلا بد أن تكون العقوبه مفروضه الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، و من الواضح أن هذه الهلكه ليست على مخالفه الإلزام الواقعى المجهول، لقضاء قاعده قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلا بد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، و إلا لزم الدور - كما سيأتى - و حينئذ فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، و الشبهه البدويه قبل الفحص، و يكون الأمر بالاحتياط إرشادا إلى حكم العقل بوجوبه، لتنجز الواقع بالعلم الإجمالى و لا مساس له بالشبهه البدويه بعد الفحص.

نعم إذا كان أمر الاحتياط نفسيا لا- إرشادا إلى التحفظ على الأحكام الواقعيه ترتب استحقاق العقوبه على مخالفته، لكن لازمه أجنبيه التعليل عن المعلل، لعدم كون التوقف فى الشبهه البدويه بعد الفحص معلولا للعقوبه الواقعيه، بل واجبا مستقلا مستتبعا للمؤاخذة على مخالفه نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله عليه السلام: «فان الوقوف عند الشبهه...» هو التحرز عن عقوبه التكليف الواقعى المجهول، و قد عرفت أن لازم ذلك وجود الهلكه قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

(٢). خير لقوله: لا يكون.

فى العقوبه «-» و لا عقوبه فى الشبهه البدويه (١) قبل إيجاب الوقوف و الاحتياط، فكيف يعلل إيجابه (٢) بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه؟

\*\*\*\*\*

(١). لا-عترف المحدثين بكونه من العقاب بلا- بيان المتسالم على قبحه و عدم صدوره من الحكيم، لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهرى و هو وجوب الاحتياط.

(٢). ضميرا «إيجابه، بأنه» راجعان إلى الوقوف و الاحتياط، يعنى: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكه مفروضه الوجود قبل الأمر بالاحتياط، لأنها عله لوجوده، فلا- يعقل تأخرها عنه و نشوها منه لاستلزامه الدور، بتقريب: أن الهلكه - لكونها عله لإيجاب الاحتياط - مقدمه عليه رتبه كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكه على إيجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم - حيث يدعى ترتب العقوبه على ترك الاحتياط، لأنه يعترف بقبح المؤاخذة على التكليف المجهول - كانت مؤخره عنه، و هو الدور، لتوقف إيجاب الاحتياط على الهلكه، و توقف الهلكه على إيجاب الاحتياط (فلا بد) دفعا لمحدور الدور من القول بعدم ترتب الهلكه على الأمر بالتوقف و الاحتياط و الامتزام بترتيبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما، فإذا لم ترتب الهلكه عليه كان للإرشاد.

و بالجملة: لا يصح جعل الهلكه عله لإيجاب الاحتياط مع فرض ترتب الهلكه عليه كما يدعيه الخصم، لاستلزامه - بمقتضى تقدم العله على المعلول - أن يكون كل منهما مقدما على صاحبه و مؤخره عنه فى آن واحد، و هو محال، فلا- محيص عن الالتزام بتقدم الهلكه رتبه على الأمر بالاحتياط دون تأخرها عنه بمعنى كونها معلوله له، بل هى معلوله لشيء آخر كما تقدم. و هذا نظير قوله

(-). لكن هذا الاستظهار - مع منافاته لما ذكره قبل أسطر بقوله: «فيختلف

ص: ٣٦٢



-----الطريق الفلاني، لأن فيها قاطع الطريق» فان التعليل به لا يصح إلا مع وجوده قبل النهي عن العبور.

إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه» إذ لا معنى للإرشاد إلى الهلكة بمعنى العقوبة مع فرض استحباب التحرز عنها - ممنوع جدا، إذ التعليل المذكور ورد في مقوله عمر بن حنظله بعد الأمر بالإرجاء «حتى تلقى إمامك» و لا-ريب في إرادته العقوبة منها هنا، و كذا في صحيحه جميل. و لكنه ورد في موثقه مسعده بن زياد للاحتراز عن نكاح المرأه التي بلغه أن لها معه رضاعا محرّما، و لا-ريب في أن الهلكة فيها ليست بمعنى العقوبة قطعاً، لأنها شبيهة موضوعيه بدويه قد أطبق المحدثون على كونها مجرى البراءة، و هو مورد لاستصحاب عدم الرضاع، مضافاً إلى التصريح بحليته في روايه مسعده بن صدقه، و لا معنى لكونها بمعنى العقوبة ثم تخصيصها بما دلّ على الترخيص فيها، لأنه من التخصيص بالمورد و إخراجة.

و لعله لذا التزم شيخنا الأعظم (قده) بأن الأمر به للإرشاد المطلق، قال (قده) «فان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى كما لو كان التكليف متحققاً فعلاً في موارد الشبهه المحصوره و نحوها... ففي هذه المقامات و نحوها يكون التوقف لازماً عقلاً- و شرعاً من باب الإرشاد. و ان كان الهلاك المحتمل مفسده أخرى غير العقاب سواء كانت دينيه... أم دنيويه كالاحتراز عن أموال الظلمه، فمجرد احتمالها لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا.... إلى أن قال: فخيريّه الوقوف عند الشبهه من الاقتحام في الهلكه أعم من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه، فهي قضيه تستعمل في المقامين، و قد استعملها الأئمه كذلك...».

-----  
=====

و استشهد للحمل على الإرشاد بما تقدم فى التوضيح من تبين حكمه طلب التوقف، و إباء السياق عن التخصيص، و تخصيص الأكثر، و عدم ترتب عقاب على مخالفه الأمر بالتوقف غير ما يترتب على ارتكاب الشبهه أحيانا من الهلاك المحتمل.

و الكل لا يخلو عن غموض، أما الأول، فلان مجرد تبين حكمه الطلب لا يساوق الإرشاد، كما يظهر من ملاحظه الحكم الشرعيه لبعض الأحكام مثل عدم اختلاط المياه الذى علل به تشريع العده و وجوب الصلاه لكونها ذكرا له تبارك و تعالى أو ناهيه عن الفحشاء و المنكر، و غير ذلك، و لا- أظن الالتزام بكون الأمر للإرشاد بمجرد بيان حكمته، بل هو لازم أعم و ليس مساويا للإرشاديه. و كذا الحال فى تعليل قاعده التجاوز بأنه «حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» فان قلت: فرق بين التعليل الوارد فى أخبار الوقوف و بين ما ورد من حكمه و وجوب الاعتداد، فان الأول كالصريح فى الإرشاد، بخلاف الثانى، فالمراد بتبين حكمه طلب التوقف هو وجود خصوصيه فى أخباره تقتضى حملها على الإرشاد.

قلت: نعم، لكنه يتم بناء على جعل الهلكه بمعنى العقوبه مطلقا كما عليه المصنف (قده) لا بناء على جعلها بمعنى أعم من العقوبه كما عليه الشيخ الأعظم حيث جعلها بمعنى العقوبه تاره و بمعنى المفسده أخرى، و حينئذ فيشكل بما ذكرنا من أن ذكر الحكمه أعم من الإرشاديه.

و أما الثانى، فلان التخصيص يرد على الشبهه فى قوله عليه السلام: «وقفوا

عند الشبهه» القابله له بلا إشكال، لا على التعليل الآبى عنه، فان وجوب الاحتياط يستفاد من الأمر الدال على مطلوبه التوقف عند كل شبهه، و ما دلّ على الترخيص فى الموضوعيه صالح للتخصيص، و هو لا ينافى سياق التعليل، فان الوقوف عند كل شبهه خير من الاقتحام فيها، فكأنه قال: «الوقوف عند كل شبهه واجب الا الموضوعيه التى ورد الترخيص فيها» ثم علل الأمر به بما ذكر.

و يشهد لعدم التنافى بين الأمر به و الترخيص موثقه مسعده بن زياد، فانه عليه السلام مع فرض جواز الترويج بالمرأه المردده بين كونها أجنبيه و أختا رضاعيه علل رجحان التوقف بأنه خير من الاقتحام فى الهلكه، فاعتراف شيخنا الأعظم بعدم كون الهلكه بمعنى خصوص المؤاخذه الأخرويه يوجب النقض عليه بأن مجرد الترخيص لا- ينافى سياق أخبار الوقوف، و لا يهدم عموم التعليل الجامع بين المانع من النقيض و غيره.

و أما الثالث، فبالمنع من لزوم تخصيص الأ- كثر فى القضايا الحقيقيه، حيث ان موضوع الحكم فيها هو العنوان لا- الأفراد، فالمحذور مختص بالقضايا الخارجيه كما إذا قال: «أكرم من فى المسجد» فيما إذا كان «من فى المسجد» عنوانا مشيرا ثم أخرج زيادا و عمراً و غيرهما من الأفراد منه إلى أن يبقى واحد أو اثنان تحت العام. هذا.

مضافا إلى أن التخصيص إذا كان بعنوان «ما ورد فيه ترخيص» فلا مورد للمحذور المتقدم، مع تصريح الشيخ فى قاعده لا ضرر بعدم قدحه، حيث قال:

«و قد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هى أكثر من الباقي، كما إذا قيل: أكرم الناس و دلّ دليل على اعتبار

-----  
=====

العدالة خصوصا إذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب» فكأنه عليه السلام قال: «قف عند الشبهه إلا ما ورد الترخيص فيها» فان الخارج عنوان واحد و ان كانت مصاديقه أكثر مما بقى.

و أما الرابع، فلان عدم ترتب العقوبه على مخالفه الأمر غير مساوق للإرشاد، إذ الأوامر الطريقيه أيضا كذلك مع أنها مولويه، فمخالفه خبر العادل مع فرض الإصابه للواقع لا تستتبع عقابين أحدهما على عصيان الواقع و الثانى على عدم تصديق العادل عملا، بل يستحق عقوبه واحده على التمرد عن الطلب النفسى فى المؤدى، و عليه، فاستكشاف إرشاديه أوامر الوقوف من عدم ترتب العقوبه على مخالفتها غير تام.

كما أن ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من استحباب التحرز إذا كان غير العقاب - الشامل بإطلاقه للإضرار بالنفس - ينافى ما تقدم منه فى رد كلام الحاجبى فى أول أدله اعتبار مطلق الظن بقوله: «ثم ان ما ذكرنا من ابتناء الكبرى على التحسين و التقيح العقليين غير ظاهر، لأن تحريم تعريض النفس للهلاك و المضار الدينويه و الأخرويه مما دل عليه الكتاب و السنه مثل التعليل فى آيه النبأ، و قوله تعالى: لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكه...».

فالحق فى إثبات إرشاديه أوامر الوقوف كأوامر الاحتياط أن يقال: ان تطبيق الهلكه فى موثقه مسعده بن زياد على خصوص المفسده و عدم إرادته العقوبه منها قرينه على عدم كون الأمر بالوقوف فيها للوجوب المولوى، لوضوح أن مورده مجرى الأصل المرخص، و عدم التزام أحد بوجوب التوقف فيه، فإرادته الوجوب المولوى منه توجب خروج مورد الموثقه عنه، و استهجان ذلك

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من هذا الإشكال: استكشاف الأمر المولوى الظاهرى بالاحتياط بالبرهان الإئى كما سيظهر، و قد تعرض له شيخنا الأ-عظم فى الجواب عن أخبار الوقوف - بعد حمل الأمر فيها على الإرشاد - بقوله: «فان قلت: ان المستفاد منها احتمال التهلكه فى كل محتمل التكليف..... و لانزم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط، إذ الاقتصار فى العقاب على نفس التكاليف المختفيه من دون تكليف ظاهرى بالاحتياط قبيح» ثم أجاب عنه بما تقدم فى كلام المصنف بقوله: «و لا يصغى إلى ما قيل...».

و توضيح الإشكال منوط بذكر أمور:

الأول: أن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس هو عدم البيان على الحكم الواقعى فقط حتى يجرى بمجردده و لو مع وجود البيان على الحكم الظاهرى، بل هو عدم البيان على كليهما معا، فلو وجد البيان على الحكم الظاهرى فقط لم تجر القاعده و ان لم يحصل بيان بالنسبه إلى الحكم الواقعى، كما لا تجرى لو وجد على الحكم الواقعى فقط.

الثانى: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعته هو سريان الحكم فى جميع

بديهى.

و كذا الحال فى الأمر بالوقوف فى المقبوله و صحيحه جميل مع كون المراد بالهلكه فيهما العقوبه، حيث ان الوجوب المولوى فيهما يوجب تنجز المنتجز، إذ التكليف فى الشبهه المقرونه و البدويه قبل الفحص قد تنجز بمنجز سابق و هو العلم الإجمالى و الاحتمال، فلا معنى لتنجزه ثانيا بوجوب التوقف مولويا.

فالنتيجه: أنه لا بد من حمل أوامر التوقف على الإرشاد، فلا تدل على الوجوب المولوى حتى تعارض أدله البراءه و تصل النوبه إلى علاج التعارض.

مصاديق تلك الطبيعة و عدم اختصاصه ببعض أفرادها، كما فى قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض» و موضوع الأمر بالتوقف فى المقام هو «الشبهه» و هى بإطلاقها تشمل مورد النزاع أعنى البدويه بعد الفحص، فإذا لم يوجد مقيد شمله الحكم بالوقوف.

الثالث: أن الحكم الشرعى اما أن يدل عليه الخطاب بالمطابقه كقوله:

«يجب كذا» أو «يحرم كذا» أو يدل عليه بالالتزام مثل قوله تبارك و تعالى: و من قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) فانه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمدا، و إلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده فى جهنم.

الرابع: أن المقصود من الهلكه - كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها - هو العذاب الأخرى دون المضار الدنيويه، ضروره أن هم الشارع صرف العباد عن العقوبه الأخرويه.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: حاصل الإشكال أنه و ان لم يمكن أن يكون الأمر بالوقوف و الاحتياط فى الاخبار المثبتة للهلكه للطلب المولوى الإلزامى، بل لا بد من حمله على الإرشاد كما تقدم، لكن يمكن استفاده طلب ظاهرى مولوى آخر من تلك الاخبار بالدلاله الإلزاميه، و ذلك لأنه لما كانت العقوبه من آثار الطلب المولوى - كما هو المستفاد منها، حيث رتب الهلكه يعنى العقوبه على كل محتمل التكليف الإلزامى الذى منها الشبهه البدويه بعد الفحص - كان الدليل الدال على وجود العقوبه فى الشبهه كاشفا عن وجود البيان على التكليف و دالا عليه بالدلاله الإلزاميه، و أن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم - و هو الابتلاء بالعقوبه الأخرويه - عن بيان ملزومه و هو الوجوب الشرعى.

و بالجملة: فالأخبار المثبتة لرتب الهلكه على ترك الاحتياط فى الشبهه

نعم (١)، و لكنه يستكشف منه (٢) (عنه) على نحو الإن (٣) إيجاب الاحتياط من قبل (٤) ليصح به (٥) العقوبه على المخالفه.

فانه يقال: ان مجرد إيجابه (٦) واقعا ما لم يعلم «-» لا يصحح

التي منها البدويه بعد الفحص كاشفه عن وجوب الاحتياط شرعا كشفا بالمعلول عن العله، و إلا كان المعلول بلا عله و العقاب بلا بيان.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فكيف يعلل» و ضمير «لكنه» للشأن، يعنى:

أن مقتضى ما تقدم من انبعث الأمر بالتوقف عن الهلكه المفروضه الوجود و ان كان هو وجودها فى رتبه سابقه على الأمر، فلا يمكن استكشاف الهلكه من الأمر ليحمل على كونه مولويا، لكن يمكن استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من الهلكه المترتبه على الأمر به بالبرهان الإئى، كما عرفت توضيحه.

(٢). أى: من التعليل الوارد فى مقبوله عمر بن حنظله: «فان الوقوف...».

(٣). البرهان الإئى هو العلم بالعله من العلم بالمعلول، و استكشافها منه.

(٤). أى: من قبل تشريع إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه، و قوله:

«إيجاب» نائب عن فاعل قوله: «يستكشف».

(٥). أى: بإيجاب الاحتياط المستكشف من التعليل المزبور.

(٦). أى: إيجاب الاحتياط، و توضيح ما أجاب به هنا و فى حاشيه الرسائل عن الإشكال: أن العقاب على مخالفه إيجاب الاحتياط فى الشبهه البدويه ما لم يصل إلى المكلف عقاب بلا بيان، إذ المصحح للمؤاخذة هو البيان الواصل،

(-). هذا الجواب لا يدفع الإشكال، لأن المستشكل لا ينكر قبح العقاب على المجهول و ان كان ذلك إيجاب الاحتياط، و انما يدعى العلم إنا بوجود الاحتياط الذى هو بيان على المجهول و رافع لقبح العقاب عليه، فدفع الإشكال منحصر بإنكار البرهان الإئى فى المقام كما يظهر من حاشيته على الرسائل.

لا- التكليف بوجوده الواقعي، سواء كان الحكم الواقعي نفسياً أم طريقياً كإيجاب الاحتياط، و المفروض عدم وصوله بغير أخبار الوقوف، و استكشاف وصوله مما اشتمل على ثبوت الهلكه فى ارتكاب الشبهه من باب دلالة اللازم على ثبوت ملزومه - بدعوى عموم الشبهات فى قوله عليه السلام: «فمن ترك الشبهات» أو إطلاق الشبهه فى قوله عليه السلام: «فان الوقوف عند الشبهه» - غير ممكن، لاستلزامه الدور، و ذلك لأن بيانه أخبار الوقوف للوجوب المولوى منوطه بإمكان الأخذ بظاهر الهلكه و هو العقوبه ليدل قوله: «قفوا» على الوجوب، إذ لو أريد بالهلكه معنى آخر غير العقوبه الأخرويه لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبه وجوباً مولوياً، و حمل الهلكه على العقوبه منوط بكون قوله: «قفوا» بياناً و إعلماً لحكم المشتبه - و هو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول - إذ لو لم يكن بياناً و منجزاً له لم يصح حمل الهلكه على ظاهرها أعنى العقوبه.

و بعبارة أخرى: الأخذ بظاهر «قفوا» من الوجوب المولوى متوقف على حمل الهلكه على العقوبه، و حملها عليها متوقف على كون الأمر فى «قفوا» للوجوب المولوى، فبيانه أخبار الوقوف للوجوب المولوى متوقفه على بيانيتها له، و هو الدور.

و من هنا يظهر الفرق بين المقام و ما ورد من الوعيد الصريح فى العقوبه الأخرويه على بعض الأفعال - كقتل المؤمن متعمداً - الدال بالالتزام على حرمة المولويه، حيث ان الوعيد لا بد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم و بياناً عليه، و لا يلزم منه محذور الدور، لأن الدور هناك كان ينشأ من توقف حمل الهلكه على العقوبه على أن الأمر فى «قفوا» للوجوب المولوى



العقوبه و لا- يخرجها عن أنها (١) بلا- بيان و لا برهان، فلا محيص (٢) عن اختصاص مثله (٣) بما يتنجز فيه المشتبه قبل الفحص مطلقا (٤)، أو الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، ----- للوجوب المولوى على حمل الهلكه على العقوبه، بخلاف الوعيد هنا، فانه صريح فى العقوبه، و لا يتوقف حملها عليها على شىء، فيستكشف منه الحرمة المولويه، و لا وجه لحمل النهى عن ذلك الفعل المتوقع عليه - فيما إذا ورد نهى عنه - على الإرشاد. و هذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعا عن إرادته الإيجاب المولوى تعين حمل الشبهه على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونه بالعلم الإجمالى و البدويه قبل الفحص، و يكون الأمر بالوقوف إرشادا إلى حكم العقل بلزوم رعايه العلم الإجمالى و الاحتمال.

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى العقوبه، قال فى حاشيه الرسائل: «حيث لا يعلم بإيجابه بعد، و هذه الاخبار لا تصلح بيانا و إعلاما له، فان كونها بيانا و إعلاما موقوف على صحه حمل التهلكه فيها على ظاهرها، و هو موقوف على كونها بيانا و إعلاما، و إلا لما صح حملها على ظاهرها كما عرفت».

(٢). هذا نتيجة بطلان ما ذكره فى «لا يقال» و أن التعليل المذكور فى أخبار التوقف لا يدل على وجوب الاحتياط مولويا، فمثل هذا الحديث أجنبى عن مورد البحث و هو الشبهه الحكميه بعد الفحص، و مختص بالشبهات التى تنجز فيها الحكم كالشبهه البدويه قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالى، لعدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(٣). يعنى: مثل التعليل الوارد فى حديث مسعده بن زياد المتقدم: «وقفوا عند الشبهه».

(٤). يعنى: سواء كانت الشبهه وجوبيه أم تحريميه.

ص: ٣٧١

، فلاستقلاله (١) بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمة «-» .

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلى على وجوب الاحتياط فى الشبهه البدويه بعد الفحص تعرض للدليل العقلى، و قد قرر هذا الدليل بوجهين هذا أولهما، و هو مؤلف من صغرى وجدانيه و كبرى برهانيه. أما الصغرى فهى أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً- بتكاليف إزاميه فى الشريعة المقدسه و هى منتشرة فى الوقائع المشتبهه، و نسبه هذه التكاليف المعلومه إجمالاً إلى المشتبهات كنسبه ألف شاه محرمه فى عشرين ألف شاه، فهى من شبهه الكثير فى الكثير و لم يعلم بعد مراجعه الأدله بالخروج عن عهده تلك التكاليف الواقعيه المعلومه إجمالاً التى كلفنا الشارع بامثالها. و أما الكبرى فهى: استقلال العقل بتنجز الخطاب بالعلم الإجمالى به، فنرتب المقدمتين هكذا: هذه تكاليف إزاميه معلومه بالإجمال، و كل ما كان كذلك فهو منجز عقلاً، فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدها، و لا- يتحقق ذلك الا- بالاحتياط بالإتيان بما يحتمل وجوبه و ترك ما يحتمل حرمة، لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءه اليقنيه.

(-). لكن شيخنا الأعظم (قده) قرر هذا الدليل العقلى بوجه آخر يختلف عما فى المتن، قال (قده): «و أما العقل فتقريره من وجهين: أحدهما:

أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعه الأدله الشرعيه بمحرمات كثيره يجب بمقتضى قوله تعالى: و ما نهاكم عنه فانتهوا و نحوه الخروج عن عهده تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب... إلخ».

و من المعلوم مغايرته لما فى المتن من وجهين:

الأول: افتراقهما فى متعلق العلم الإجمالى، حيث ان شيخنا الأعظم (قده) جعل متعلق العلم الجمالى خصوص الشبهات التحريميه، و وجهه واضح،

\*\*\*\*\*

(١). ظرف و تعليل لقوله: «فلاستقلاله» و إشاره إلى الصغرى المذكوره أعنى العلم الإجمالى بوجود تكاليف إلزاميه فى الشريعه المقدسه.

=====

لأنه عقد المطلب الأول من الشك فى التكليف للبحث عن حكم الشبهه التحريميه، و المطلب الثانى منه للشبهه الوجوبيه، و الثالث للدوران بين المحذورين، فكان اللازم جعل المتعلق خصوص الشبهات التحريميه. هذا مضافا إلى أن أصحابنا المحدثين - الا- القليل منهم - لم يلتزموا بالاحتياط فى الشبهات الوجوبيه، و عمدته النزاع معهم فى بحث البراءه و الاحتياط انما هو فى الشبهات التحريميه الناشئه من فقد النص، فلا جدوى فى إدراج الشبهه الوجوبيه فى محل النزاع.

و المصنف (قده) جعل متعلق العلم الإجمالى مطلق التكاليف الإلزاميه لا خصوص الشبهات التحريميه. و الوجه فى هذا التعميم: أنه عقد فصلا واحدا للبحث عن البراءه و الاحتياط و جعل الموضوع «ما لم تقم فيه حجه على التكليف» و هذا شامل للشبهات الموضوعيه و الحكميه مطلقا من التحريميه و الوجوبيه سواء كان منشأ الشك فى الحكم الكلى فقد النص أم إجماله أم تعارضه، و من المعلوم أن إقامه الدليل على هذه الدعوى تستدعى تقرير الدليل العقلى بما يلتئم معها، فلذا عمم المتعلق لما يشتمل على الشبهه الوجوبيه كما عممه صاحب الفصول أيضا، حيث قال: «أما الأول - أى دلالة العقل على الاحتياط - فللقطع بثبوت الاشتغال بالأحكام الشرعيه، فيجب أن لا يحكم بالبراءه إلا بعد اليقين بها، و لا يقين إلا مع الاحتياط».

و مما ذكرنا ظهر متانه تقرير شيخنا الأعظم، إذ لا جدوى فى إدراج الشبهه الوجوبيه فى محل النزاع ثم دعوى انحلال العلم الإجمالى بالنسبه إليها بالظفر

وجوبه أو حرمة مما (١) لم يكن هناك حجه على حكمه

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول في «فيما» و هو يتعلق ب «وجود» و ضمير «حكمه» راجع إلى الموصول في «مما».

=====

بالأمارات القائمة عليها.

الثاني: أن تقرير المصنف للدليل العقلي متمحض في بيان ما يقتضيه العقل ضروره أن الكبرى - و هي تنجيز العلم الإجمالي و لزوم مراعاة الاحتياط في الأطراف استنادا إلى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل - من المستقلات العقلية. بخلاف تقرير شيخنا الأعظم، لأنه استشهاد على وجوب الانزجار عن المحرمات بالآيه الشريفه. و للمناقشه فيه مجال، أما أولا، فلأن قوله تعالى: (و ما نهاكم عنه فانتهوا) شامل للنهي التنزيهي، إذ المكروهات منهيته تعالى أيضا كالمحرمات، و مقتضى الأمر بالاجتناب عنها تركها و كفّ النفس عنها، و هذا مما لا يلتزم به أحد. و دعوى اختصاص وجوب الاجتناب بالمحرمات للانصراف أو غيره مجازفه.

و أما ثانيا: فلان الأمر بالانتهاء عن المحرمات ان كان مولويا لزم الخلف و صيروره الدليل - المتكفل للكبرى - نقليا لا عقليا. و ان كان إرشاديا - كما هو الحق - نظير الأمر بالإطاعه كان المناسب أن يقال في تقرير دلاله العقل هكذا:

«يجب بحكم العقل المرشد إليه أو المؤكد بقوله تعالى... إلخ» ففي تعبير الشيخ ب «يجب بمقتضى قوله تعالى» مسامحه ظاهره، هكذا قيل.

لكن هذا الإشكال - و ان أورده غير واحد على كلام الشيخ الأعظم - مندفع بما تفتن له المحقق الهمداني في حاشيه الرسائل بقوله: «وجه الحاجه إلى الاستدلال بالآيه الشريفه في مثل المقام مع كون مضمونها من المستقلات العقلية دفع ما قد يتوهم: من عدم استقلال العقل بوجوب الاجتناب عما عدا ما علم

ص: ٣٧٤

تفريغا (١) للذمه بعد اشتغالها، و لا خلاف (٢) فى لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى إلا من بعض الأصحاب (٣).

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعنى: أن عله هذا الحكم العقلى هو لزوم تفريغ الذمه عما اشتغلت به.

(٢). إشاره إلى الكبرى المتقدمه أعنى منجزيه ذلك العلم الإجمالى.

(٣). كما ينسب إلى المحقق القمى (قده) حيث جعله كالشك البدوى، لكنك عرفت فى الجزء الرابع النظر فى هذه النسبه، فراجعه للوقوف عليه، و أن الحق عليه التامه لكل من موافقه و المخالفه القطعيتين.

حرمته تفصيلا، و لا- يتمشى هذا النحو من التوهم فى الآيه الشريفه، حيث ان مفادها وجوب الاجتناب عن جميع المحرمات الواقعيه، و بعد أن علم هذا الخطاب تفصيلا يجب الخروج عن عهده بالانتهاء عن جميع ما نهى الله تعالى عنه فى الواقع، لقاءده الاشتغال».

و حاصله: أن انتصار الشيخ للمحدثين بذكر هذه الآيه فى الدليل فى محله، لأن قوله تعالى: (و ما نهاكم عنه ) يشمل المحرمات المشتببه أيضا، إذ مقتضى وضع الألفاظ للمعانى الواقعيه وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعى و ان لم يكن معلوما فعلا. و لعل هذا المعنى أجنبى بزعم الأصولى عن حكم العقل، لاختصاص حكمه على زعمه بالمحرم الذى نهض الحجه المعبره عليه، فلا يشمل مورد النزاع و هو الشبهه الحكيمه التحريميه، و لكن المحدث يدعى استقلال العقل بلزوم الاحتراز عن الشبهه، و يؤكد ذلك بالآيه الشريفه بالتقريب المذكور. و عليه فانتصار الشيخ للمحدثين بذكر الآيه الشريفه فى محله.

الا- أنه يبقى على المحدثين التخلص عن إشكال التزامهم بالبراءه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه، مع وجود احتمال النهى الواقعى فيها أيضا.

و الجواب: أن العقل و ان استقل بذلك (١)، الا أنه (٢) إذا لم

\*\*\*\*\*

(١). أى: بلزوم الاحتياط، و توضيح ما أفاده فى الجواب: أن منجزيه العلم الإجمالى و ان كانت مما يستقل بها العقل، لكنها منوطه ببقاء العلم الإجمالى على حاله - أى دائرا بين الأطراف بنحو القضية المنفصله الحقيقيه - و عدم انحلاله إلى علم تفصيلى و شك بدوى، فلو انحل فى مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط فى سائر الأطراف، لسلامه الأصل النافى للتكليف الجارى فيها عن المعارض. و المفروض فى المقام انحلال العلم الإجمالى - بوجود المحرمات و الواجبات فى الوقائع المشتبهه - بعلم إجمالى آخر متعلق بالطرق و الأصول المثبتة لمقدار من تكاليف مساو للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الإجمالى الكبير - المتعلق بجميع الأحكام الإلزاميه الواقعيه - بهذا العلم الإجمالى الصغير المتعلق بالأمارات و الأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، و بعد الظفر بهذا المقدار الذى أدت إليه الأمارات و الأصول لا يبقى علم بتكاليف واقعيه أخرى غيرها حتى يجب رعايه الاحتياط فيها، فما عداها مشكوك بالشك البدوى الذى يكون دعوى الاحتياط فيه عين المتنازع فيه.

ثم ان شيخنا الأعظم أجاب عن الدليل العقلى بوجهين، و ما فى المتن موافق للوجه الثانى، قال (قده): «و ثانيا: سلمنا التكليف الفعلى بالمحرمات الواقعيه، الا- أن المقرر فى الشبهه المحصوره كما سيجى ء إن شاء الله تعالى: أنه إذا ثبت فى الشبهات المحصوره وجوب الاجتناب عن جمله منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا، فأصالة الحل فى البعض الآخر غير معارضه بالمثل... إلخ».

(٢). أى: أن لزوم الاحتياط فى الأطراف مشروط بما إذا لم ينحل العلم

ص: ٣٧٦

ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوي، و قد (١) انحل ها هنا «-» فانه (٢) كما علم بوجود تكاليف إجما-----  
-----إلخ.

\*\*\*\*\*

- (١). أى: و الحال أنه قد انحل هاهنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق و الأصول و شك بدوي فيما عداه.  
(٢). هذا تقريب الانحلال، و قد عرفت توضيحه.

=====

(-). و الوجه فى الانحلال واضح، لوجود ضابطه - و هو عدم كون المعلوم إجمالاً- فى العلم الإجمالى الصغير أقل عددا من المعلوم إجمالاً- فى العلم الإجمالى الكبير - فى المقام، إذ لو كان عدد المعلوم الإجمالى الكبير مائه حكم مثلا كان هذا العدد موجودا أيضا فى العلم الإجمالى الصغير بحيث يحتمل انطباق المعلوم الإجمالى الكبير عليه، و لا يبقى معه علم إجمالى بحكم أصلا. و حيث انتهى الكلام إلى انحلال العلم الإجمالى فلا بأس بالتعرض أولا لكون هذا الانحلال فى موارد حقيقيا أو حكما، و ثانيا لما يوجب الانحلال، فنقول و به نستعين: إذا علم إجمالاً بوجود أحد شيئين كالقصر و الإتمام مثلا فى المسافه التلفيقيه مع كون الذهاب أقل من أربعة فراسخ، ثم علم تفصيلا بوجود أحدهما المعين كالقصر مثلا فلا إشكال ظاهرا فى عدم وجود الاحتياط بالجمع بينهما و لزوم العمل على مقتضى هذا العلم التفصيلي، انما الكلام فى أن العلم الإجمالى المزبور هل ينحل حقيقه بمعنى تبدل الصوره العلميه الإجماليه بالعلم التفصيلي أم ينحل حكما بمعنى ارتفاع تنجز المعلوم إجمالاً مع بقاء نفس الصوره على حالها؟ قد يقال: ان انحلاله حقيقى، و لعله إما للعلم الوجدانى بوجود فرد خاص و الشك فى وجود غيره، نظير القطع باشتغال ذمته بعشره دنانير مثلا و الشك فى اشتغالها بأزيد منها.

ص: ٣٧٧

-----  
=====

و إقياً للزوم اجتماع المثليين - أعنى العلمين - حيث ان الطبيعه المهمله المعلومه إجمالاً عين الطبيعه الخاصه المعلومه تفصيلاً في الخارج و متحده معها، و اتحاد المعلومين يوجب اجتماع العلمين، و هو من اجتماع المثليين الممتنع كامتناع اجتماع الضدين.

و لا- يندفع هذا الإشكال بفرض أطراف الشبهه أكثر من اثنين، بأن يقال: انه بعد خروج المعلوم التفصيلي عن طرفيته للعلم الإجمالي يمكن قيامه بسائر الأطراف. وجه عدم الاندفاع: أنه بعد عزل ما يساوى المعلوم بالإجمال ينتفى العلم الإجمالي في سائر الأطراف، و إلا كان خلاف الفرض، هذا.

و أنت خبير بما في كلا- الوجهين، إذ في الأول: أن زوال العلم الإجمالي خلاف الوجدان الحاكم بوجود العلمين في مثل العلم بنجاسه الإناء الأبيض تفصيلاً و العلم بنجاسه إناء زيد المررد بينه و بين و الإناء الأحمر.

و في الثاني: أن الاتحاد المزبور مبنى على تعلق العلم بالأمر الخارجيه دون الصور الذهنيه، إذ يتعدد الموضوع حينئذ، لمغايره الصوره الحاكيه عن المعلوم بالتفصيل للصوره الحاكيه عن المعلوم بالإجمال، فموضوع كل واحد من العلمين غير موضوع الآخر، فلا يلزم محذور اجتماع المثليين.

و يظهر مما ذكرنا: فساد قياس الانحلال بباب الأقل و الأكثر، و ذلك للعلم التفصيلي بوجود الأقل من أول الأمر، و كون الشك في وجوب الزائد عليه بدويا بشهاده عدم صدق القضييه التعليقيه المقومه للعلم الإجمالي عليه، إذ لا يصح أن يقال: «الواجب هو الأقل أو الأكثر» بحيث لو كان الواجب هو الأكثر لم يكن الأقل واجبا كما هو الحال في المتباينين، ضروره أن الأقل واجب على



-----  
=====

كل تقدير، و لو كان الواجب هو الأ-كثر، فالإجمال انما هو فى حدّ القله و الكثره مع العلم بوجود ذات الأقل مطلقا. و عليه فالعلم الإجمالى فى الأكثر مفقود حقيقه لا حكما، فقياس المقام بذلك فاسد جدا.

فالنتيجه: أن العلم الإجمالى باق على حاله، فلا- محاله يكون الانحلال حكما - أى رافعا لتنجيذه - لا حقيقيا. تقريب الانحلال الحكمى: أن العلم الإجمالى كان منجزا مستقلا لمعلومه القابل للانطباق على كل واحد من طرفيه أو أطرافه على البدل، و بعد قيام منجز من علم أو علمى أو أصل فى أحد طرفيه أو أطرافه خرج عن الاستقلال فى التنجيز بالنسبه إلى هذا الطرف، لعدم قابليه تكليف واحد لتنجيزين، و لخروج هذا الطرف عن قابليه التنجز بالعلم الإجمالى مستقلا يخرج المعلوم بالإجمال - و هو الجامع أيضا - عن قابليه التنجيزه، فلا محاله يسقط العلم الإجمالى عن التأثير، إذ معنى منجزيته هو كونه سببا مستقلا فى تنجيز متعلقه، و هو غير معقول، لوضوح أن الجامع المطلق لا- ينطبق على الطرف الخارج من أطراف العلم الإجمالى، لما عرفت من استحاله اجتماع تنجيزين على تكليف واحد، فلا- يبقى إلا- تأثير العلم الإجمالى على تقدير خاص و هو انطباق المعلوم الإجمالى على الطرف الآخر، و هو مشكوك من أول الأمر، إذ لم يكن ذلك التقدير بالخصوص متعلقا للعلم، بل كان تعلق العلم به من جهه كونه أحد الأطراف التى كان المعلوم الإجمالى قابل الانطباق عليه، فالجامع المطلق الصالح للانطباق غير قابل للتنجز من ناحيه العلم الإجمالى مستقلا، و ما هو القابل للتنجز - أعنى المعلوم المقيّد بانطباقه على الطرف الآخر - غير معلوم من الأول، إذ المتنجز أوّلا بالعلم الإجمالى بالاستقلال هو المطلق القابل للانطباق على

-----  
=====

كل واحد من الأطراف، وقد سقط ذلك عن التنجز و ان كانت صورته الذهنيه باقيه لبقاء الشك في الطرف الآخر، و هذا هو المراد بالانحلال الحكمي، و عليه استقرت سيره العقلاء، إذ لا يعتنون بغير المعلوم تفصيلا من سائر أطراف العلم الإجمالي.

و بعد وضح معنى الانحلال يظهر أنه لا فرق في ذلك بين كون العلم التفصيلي و الإجمالي حقيقيين كالعلم الإجمالي بنجاسه أحد الإناءين و العلم التفصيلي بنجاسه أحدهما، و بين كونهما تنزليين كقيام بينه على نجاسه أحد الإناءين إجمالا و أخرى على نجاسه أحدهما المعين، و بين كونهما مختلفين كقيام بينه على نجاسه أحد الإناءين لا بعينه و علم تفصيلي على نجاسه أحدهما بعينه.

و بالجملة: فالمثبت للتكليف في طرف بعينه و ان كان أصلا - كما إذا فرض أن أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بوقوع قطره دم في أحدهما مستصحب النجاسه يوجب انحلال العلم الإجمالي و سقوطه عن التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الطرف الآخر.

هذا إذا كان المثبت للتكليف في واحد معين من أطراف العلم الإجمالي - سواء كان علما أم علميا أم أصلا - مقارنا للعلم الإجمالي، و كذا إذا كان متقدما عليه، كما إذا قام علم وجداني أو بينه أو أصل على نجاسه إناء معين، ثم علم إجمالا بوقوع قطره دم بول فيه أو في إناء آخر، فيحدث العلم الإجمالي غير مؤثر، لحدوثه في ظرف وجود منجز قبله، و يمتنع اجتماع منجزين على الطرف المعين الذي ثبت فيه التكليف.

و إذا كان المثبت للتكليف في طرف معين متأخرا عن العلم الإجمالي،

-----  
=====

فعلى القول بتنجز المعلوم بالإجمال بحدوث العلم إلى الأبد، فالعلم الإجمالى باق على تنجيزه، ولا يرفع العلم التفصيلي أثره. و على القول بإناطه تنجز المعلوم بالإجمال بوجود العلم فى كل آن، لعدم كون حجته تعبدية يجرى عليهما حين حدوث العلم التفصيلي حكم التقارن، فيسقط العلم الإجمالى عن التنجيز، ويخص وجوب الاجتناب بالمعلوم تفصيلا، فلو علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين، ثم علم تفصيلا بنجاسه أحدهما المعين لم يجب الاجتناب إلا عن ذلك المعين، إذ لا منجز لوجوب الاجتناب عن الطرف الآخر على تقدير نجاسته واقعا.

ثم انه لا فرق فى انحلال العلم الإجمالى حكما بالعلم التفصيلي بين اتفاق التكليفين المعلومين إجمالا و تفصيلا صنفا كالنجاسه، و بين اختلافهما كذلك كالنجاسه و الغصبيه، فإذا علم إجمالا- بنجاسه أحد الإناءين و علم بغصبيه أحدهما المعين وجب الاجتناب عن المغصوب بترك الشرب و الوضوء و سائر التصرفات المحرمه فى مال الغير بدون اذنه، و جاز التصرف فى الإناء الآخر بالشرب و الوضوء، لأن المدار فى التنجز هو العلم بالتكليف الفعلى المفقود فى الطرف الآخر المشكوك فيه.

نعم يعتبر فى الانحلال الحكمي أن لا يتعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم بالإجمال، إذ لو كان متعرضا له كما إذا علم تفصيلا بأن النجس المعلوم إجمالا- الصالح للانطباق على الإناء الأبيض و الأحمر هو خصوص الأبيض، فلا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى حينئذ حقيقه بالعلم التفصيلي اللاحق، دون السابق و المقارن، لأنهما مانعان عن حصول العلم الإجمالى رأسا، فيشترط فى الانحلال الحكمي قيام العلم التفصيلي على ثبوت الحكم فى بعض الأطراف من دون

-----  
=====

تعرض لتعيين المعلوم بالإجمال. هذا إذا كان العلمان حقيقيين.

أما إذا كانا تنزليين، كما إذا قامت بينه على نجاسه أحد الإناءين و أخرى على أن النجس هو الأبيض مثلا، أو كان الإجمالي حقيقيا و التفصيلي تنزليا كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين و قامت بينه على أن النجس هو الإناء الأحمر، فدليل حجه البينه يجعل تعبدا موضوعها بدلا عن النجس المردد و الثابت بالينه أو العلم الإجمالي، لأنه مقتضى حكومته على دليل حجه البينه الأخرى. و عليه فلا يجب الاجتناب عن الآخر، فالعلم الإجمالي مع البينه و ان كان باقيا، لكنه لا أثر له في وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر.

و إذا كان الإجمالي تنزليا و التفصيلي حقيقيا كما إذا قامت بينه على نجاسه أحدهما إجمالا، و علم تفصيلا بأن النجس هو الإناء الأبيض مثلا، فلا مجال لحجه البينه حينئذ في وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم بعدم انطباق النجس المردد الثابت بالينه عليه.

فقد ظهر: أن الانحلال الحقيقي في موردين: أحدهما: أن يكون العلمان حقيقيين، و الآخر أن يكون العلم الإجمالي الأول تنزليا و الثاني تفصيلا حقيقيا مع تعرض العلم التفصيلي لتعيين المعلوم إجمالا.

كما ظهر أيضا أن جعل البدل في موردين: أحدهما: كون العلمين تنزليين، و الآخر كون الإجمالي حقيقيا و التفصيلي تنزليا. و المراد بجعل البدل هو التصرف في ناحيه الفراغ عما اشتغلت به الذمه باكتفاء الشارع بما جعله مصداقا للمعلوم بالإجمال و بدلا عنه في مقام الخروج عن عهده التكليف، و من المعلوم مغايرته للانحلال المذمى هو عبارته عن منع تأثير العلم الإجمالي في تنجيز معلومه

و إشغال الذّمّه به.

فتلخص مما ذكرناه أمران:

الأول: أن الانحلال في جميع موارد حكمى إلا- في العلم التفصيليّ اللاحق المتعرض لتعيين المعلوم بالإجمال، دون العلم التفصيليّ المقارن و السابق، لأنهما يمنعان عن حصول العلم الإجماليّ.

الثاني: أن جعل البدل غير الانحلال، لأن الانحلال يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي و تأثيره في معلومه المطلق القابل للانطباق على كل واحد من أطرافه، و يثبت التكليف في طرف معين، و جعل البدل هو جعل المفرغ عما اشتغلت به الذّمّه، فالانحلال في مقام إثبات التكليف، و جعل البدل في مقام إسقاطه بعد الفراغ عن ثبوته. و لا يختص جعل البدل بالتكليف الثابتة بالعلم الإجماليّ، بل يجرى في التكليف الثابتة بالعلم التفصيليّ أيضا كموارد الأصول الجارية في وادى الفراغ كما لا يخفى.

ثم انه بعد بيان بعض ما يتعلق بالانحلال يقع الكلام في تطبيقه على المقام فنقول و به نستعين: لا ينبغي الإشكال في عدم تأثير العلم الإجماليّ في تنجيز معلومه، بل هو منفى حقيقه بالالتفات إلى العلم بصدور روايات متضمنه لأحكام إلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال، لانتفائه بعد عزل الروايات عن أطرافه حقيقه، بشهاده تبدل القضيه المنفصله المانع الخلوّ اللازمه للعلم الإجماليّ و تبدلها بقضيتين حمليتين إحداهما معلومه، و الأخرى مشكوكه، إذ يصح أن يقال:

التكاليف في الروايات معلومه و في غيرها من الأمارات و الوقائع المشتبهه مشكوكه، و لا- يصح أن يقال: التكليف إمّا في الروايات و إمّا في غيرها، فلو كانت منتشره في

الجميع لصدقت هذه القضية المنفصله.

نعم يقع الكلام فى تقريب الانحلال مع اختلاف الأقوال فى كيفية حجيه الاخبار، فعلى القول الصحيح من حجيتها ببناء العقلاء يتضح حال الانحلال، و أنه حقيقى ان كان لسان دليل اعتبارها تعيين الواقعيات فى مؤدياتها كما هو ظاهر بعض الاخبار الإرجاعيه، مثل ما دل على أن «العمرى و ابنه عنى يؤديان» بداهه أنه كالصريح فى كون مؤدى خبره هو الواقع، و ذلك لأن المعلوم إجمالاً- و هى الأحكام الواقعيه ينطبق حقيقه على الروايات الصادره. و حكمى ان كان لسانه أن مؤدياتها أحكام إلهيه، نظير العلم التفصيلي بثبوت الحكم لطرف معين من أطراف العلم الإجمالى من دون تعرض لتطبيق المعلوم بالإجمال عليه.

و على القول بحجيتها تعبداً من باب تتميم الكشف أو وجوب العمل بها كما عن شيخنا الأعظم (قده) يكون الانحلال حكماً أيضاً، لأن الصوره العلميه الإجماليه باقيه، غايه الأمر أن بعض الأطراف تنجز بمنجز تعبدى، نظير قيام بينه على تعلق تكليف بطرف معين من أطراف العلم الإجمالى.

و كذا الحال على القول بكون المجعول فى الروايات هى المنجزيه و المعذريه، و على القول بالسببيه و كون مؤديات الأمارات أحكاماً فعلياً ناشئه من قيام الأمارات عليها الموجب لحدوث ملاكات فيها تستتبع أحكاماً فعلياً، لاشتراك هذين المسلكين فى تنجز بعض أطراف العلم الإجمالى، و سقوط تأثيره فى معلومه المطلق القابل للانطباق على جميع الأطراف.

فتلخص مما ذكرنا: أن العلم الإجمالى ينحل بالظفر بالروايات المتكفله للأحكام الإلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال من غير فرق فى ذلك بين الأقوال فى حجيه

إجمالاً (-) بثبوت طرق و أصول معتبره مثبته لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه (١) أو أزيد (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). بالعلم الإجمالى الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسه.

(٢). عطف على «بمقدار» يعنى: أن مؤديات الطرق و موارد الأصول المثبته ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات فى المشتبهات.

=====

الروايات إلا- فى كيفية الانحلال كما عرفت، فان قيام الأمارات المعتبره على الأحكام يكشف عن تنجز التكليف فى بعض الأطراف من أول الأمر قبل حصول العلم الإجمالى.

بل يمكن إنكار العلم الإجمالى، و دعوى أن العلم بالأحكام انما نشأ عن الظفر بالأمارات المعتبره، فلا علم بها قبل العثور عليها حتى يبحث عن أصل انحلاله، أو كفيته، فيسقط البحث عن العلم الإجمالى فى المقام و انحلاله من أصله، فتأمل جيداً.

(-). الأولى تبديله ب «تفصيلاً» بقرينه تصريحه بذلك فى موضعين من كلامه، أحدهما قوله: «إلى علم تفصيلى و شك بدوى» و ثانيهما فى عبارته الآتية فى «ان قلت» مضافاً إلى أنه صرح به فى حاشية الرسائل مستشكلاً على شيخنا الأعظم، بقوله: «الا إذا انقلب الإجمالى بالتفصيلى و انطبق ما علم إجمالاً بما علم تفصيلاً» و هذا هو الصحيح، لأن المدعى انحلال العلم الإجمالى إلى تفصيلى و شك بدوى بعد الظفر بالطرق و الأصول المثبته، لا انحلاله بالعلم الإجمالى بمؤديات الطرق و الأصول، فانه خارج عن مفروض كلامه و هو الانحلال إلى علم تفصيلى و شك بدوى، إذ لانه وجود أمر آخر موجب لانحلال العلم الإجمالى بالمؤديات إلى أحكام معلومه تفصيلاً.

ص: ٣٨٥

و حينئذ (١) لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في موارد «-» (الموارد) المثبتة من (٢) الطرق و الأصول العملية.

ان قلت (٣):

\*\*\*\*\*

(١). أى: و حين العلم بثبوت طرق و أصول معتبره مثبتة للتكاليف لا علم...

(٢). بيان ل «المثبتة».

(٣). هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه، و توضيحه: أن العلم بكثير من التكاليف الإلزامية التى تضمنتها الطرق و الأصول العملية و ان كان حاصلها، لكنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير بالاحكام، لأنه قد أثر فى التنجيز بمجرد حدوثه واجدا للشرائط، و لزوم رعايه جانب التكاليف المحتمل في المشتبهات التى ليست مؤديات للأمارات و الأصول المثبتة بالاحتياط فيها، و لا- موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الطرق على مقدار من الأحكام، لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومه إجمالاً على ترك المشتبهات، فالعلم الإجمالى و ان لم يبق بنفسه بعد قيام الطرق و الأصول، لكن أثره و هو التنجيز باق على حاله. فلا بد فى المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات و موارد الأصول سابقاً على العلم الإجمالى بالاحكام و مقارنا له و بين كونه لا- حقاً له، فانه فى صورته تقدمه أو مقارنته يمنع من تأثير العلم الإجمالى الكبير فى تنجيز التكاليف، و لا يلزم رعايه الاحتياط فى الشبهات، و فى صورته لحوقه له و تأخره عن العلم الإجمالى الكبير لا يؤثر فى انحلاله، بل يلزم رعايه الاحتياط فى سائر الأطراف أيضاً. فالمقام - من جهه التنجيز و عدم الانحلال - نظير ما ذكره شيخنا الأ-عظم فى خامس تنبيهات الشبهه المحصوره من أن الاضطراب إلى بعض الأطراف ان كان قبل العلم الإجمالى أو مقارنا له منع من تنجيزه بالنسبه إلى ما لا اضطراب

=====

(-). كان الأولى أن يقال: التكاليف الفعلية المثبتة بالطرق و الأصول... إلخ.

ص: ٣٨٦



نعم (١)، لكنه إذا لم يكن العلم بها (٢) مسبوقا بالعلم بالتكاليف ( بالواجبات ).

إليه، و ان كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعايه الاحتياط فى سائر الأطراف.

و الحاصل: أن العلم الإجمالى بوجود التكاليف فى الشريعة المقدسه لما كان سابقا على العلم بمؤديات الطرق و موارد الأصول لم ينحل به، بل تجب رعايه الاحتياط فيها «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن العلم بالاحكام التى هى مؤديات الطرق و موارد الأصول و ان كان موجبا لانحلال العلم الإجمالى بالاحكام، و لكن هذا الانحلال ليس مطلقا، بل هو مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التى تضمنتها الطرق و الأصول مسبوقا بالعلم الإجمالى بالتكاليف. و المفروض سبق العلم الإجمالى بها على العلم بما فى الأمارات، فلا ينحل به.

(٢). أى: بالتكاليف التى هى مؤديات أمارات و أصول معتبره.

(-). ثم ان الظاهر أن ما أورده المصنف هنا بقوله: «ان قلت» تعريض بكلام شيخنا الأعظم، فانه بعد أن ذكر الانحلال من جهه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الطرق، صرح بأنه لا- فرق فى الاقتصار على المؤديات بين العلم بها قبل العلم الإجمالى و بعده، قال (قده) بعد عبارته المتقدمه فى ذيل الجواب عن الدليل العقلى: «سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الإجمالى كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين تفصيلا فوق قدره فى أحدهما المجهول، فانه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمه أحدهما معلومه تفصيلا، أم كان لا حقا كما فى مثال الغنم المذكور، فان العلم الإجمالى غير ثابت بعد العلم التفصيلى بحرمه بعضها بواسطه وجوب العمل بالبينه» و حاصله: أنه لا عبره بالعلم الإجمالى بالتكاليف بين أطراف محصوره مع العلم التفصيلى بالتكاليف فى بعض الأطراف، سواء كان العلم

ص: ٣٨٧

\*\*\*\*\*

(١). هذا جواب الإشكال، و محصله: إثبات الانحلال بملاك الانطباق، و توضيحه: أن سبق العلم الإجمالي على التفصيلي و ان كان مسلماً، إذ يحصل هذا العلم الإجمالي للمكلف بمجرد التفاته إلى الشريعة المقدسه، و العلم التفصيلي بالاحكام متأخر عنه، حيث لا يحصل إلا بعد المراجعه إلى الأمارات و الأصول، لكن مجرد هذا السبق غير قادح في انحلاله بالتفصيلي اللاحق، و انما يقدح

=====

التفصيلي قبل الإجمالي أم بعده، و الوجه في سقوطه عن التأثير هو: أن التنجيز حكم عقلي مترتب على موضوعه و هو العلم الإجمالي الواجد لشرائط التنجيز و مع ارتفاع نفس العلم الإجمالي و زواله عن صقع النفس لا معنى لبقاء حكمه و هو التنجيز.

هذا و قد أورد عليه المصنف هنا و في حاشيه الرسائل بالمنع من إطلاق حكمه بسقوط العلم عن التأثير، و اختصاصه بما إذا كان العلم التفصيلي بالتكليف في هذا الطرف الخاص أو الاضطرار إليه أو خروجه عن الابتلاء و نحو ذلك قبل العلم الإجمالي. و أما إذا كان بعده كما هو المفروض فالعلم الإجمالي - و هو تردد التكليف بين الأطراف على نحو القضية الحقيقيه - و ان لم يبق بنفسه، و لكن أثره و هو التنجز باق، فيجب مراعاة التكليف في سائر الأطراف، و علل هذا الوجوب في حاشيه الرسائل بقوله: «و ذلك لأن العلم الإجمالي بعد تأثيره في التنجز و الاشتغال لا- عبره ببقائه و ارتفاعه في لزوم تحصيل الفراغ اليقيني من ذاك التكليف و لذا لو فقد بعض الأطراف أو اضطر إليه أو خرج عن مورد الابتلاء- كان باقياً على ما كان عليه من وجوب مراعاة جانب التكليف المحتمل فيه بطرؤ واحدها كما سيصرح به في الشبهه المحصوره. نعم لو كان طرؤ أحدها أو التكليف ببعضها قبل العلم الإجمالي لكان مانعاً من أصل تأثيره».

----- هذا المعلوم التفصيلي اللاحق تكليفا حادثا مغايرا للمعلوم الإجمالي السابق، فان في المقام بحسب وحده سبب التكليفين و تعدده صورتين تفترقان حكما.

الأولى: أن يعلم إجمالاً- في الساعه الأولى مثلا- بإصابه قطره دم بأحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلا في الساعه الثانيه بوقوع تلك القطره في الإناء الأبيض.

و منه ما إذا علم إجمالاً- بحرمة شاه لسبب ما في قطيع غنم، و شهدت البيه بحرمة شاه معينه لنفس ذلك السبب، فان العلم الإجمالي حينئذ ينحل من جهه احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل أو بما شهدت البيه به، و لا يختلف الحال في الانحلال هنا بين سبق المعلوم بالتفصيل أو بشهاده البيه على العلم الإجمالي أو مقارنتهما له أو لحوقهما به، فيكون التكليف في الطرف الآخر مشكوكا فيه، فيجرى الأصل النافي فيه بلا معارض.

الثانيه: أن يعلم في الساعه الأولى بإصابه الدم بأحد الإناءين إجمالاً- ثم يعلم في الساعه الثانيه بوقوع قطره من البول في الإناء الأبيض، و لا مجال للانحلال هنا، لمغايره سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل و اقتضاء كل من العلمين تكليفا يمتاز عن الآخر مثل اعتبار التعدد في تطهير المتنجس بالبول و كفايه المره للمتنجس بالدم.

و المقام من قبيل الصوره الأولى، ضروره أن الأحكام المعلومه تفصيلا بمراجعه الطرق و الأمارات المعتمده ليست مغايره للتكاليف المعلومه إجمالاً بل هي منطبقه عليها، لأن الأمارات حاكيه عن الأحكام الواقعيه التي علم بها إجمالاً قبل مراجعه الطرق أو الظفر بها، و بعد اتحاد المعلومين ينتقل المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل و يرتفع أثر العلم الإجمالي السابق - و هو التنجيز

حادثاً(١) (آخر) و أما إذا لم يكن كذلك (٢) بل مما ينطبق ( انطبق ) عليه ما علم أولاً، فلا محاله قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي.

ان قلت (٣): انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار

بانطباق ما علم إجمالاً على ما علم تفصيلاً، و لا بد من تحصيل الفراغ اليقيني من هذا المقدار بالخصوص، لصيرورته معلوماً بالتفصيل، و يصير التكليف في سائر الشبهات بدوياً، و لا يجب مراعاة التكليف المحتمل فيها، لسلامة الأصول النافية للتكليف الجارية فيها من المعارضه.

و هذا الجواب - و هو الانحلال بملاك الانطباق - ذكره في حاشية الرسائل و أجاب به عن الإشكال الوارد على كلام شيخنا الأعظم (قده).

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في مثال الصورة الثانيه و هي ما إذا علم إجمالاً- بإصابه الدم بأحد الإناءين، ثم علم تفصيلاً بوقوع البول في أحدهما المعين، فانه لا موجب للانحلال.

(٢). أى: لم يكن اللاحق حادثاً آخر - يعنى تكليفاً جديداً - بل كان متحداً مع السابق، و السابق منطبقاً عليه كما عرفت في الصورة الأولى من مثال قطره الدم و الشاه في قطع غنم، و قوله: «فلا محاله» جواب «و أما إذا لم يكن».

(٣). هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤديات الطرق و انحلال العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي، و توضيحه: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعيه بأن تكون مؤدياتها أحكاماً واقعيه فعلياً - كما هو مقتضى حجيه الطرق بنحو السببيه - فانه يعلم حينئذ ثبوت التكاليف تفصيلاً بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً- على تلك المؤديات في محلها. و أما بناء على اعتبارها بنحو الطريقيه بمعنى ترتيب ما للطرق المعتمره عليها من الآثار العقليه من التنجيز و التعذير في صورتى الإصابه و الخطأ - كما هو المذهب المنصور في باب جعل

المعلوم بالإجمال ذلك (١) إذا كان قضيه «-» قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوت----- يتم الانحلال أصلا، لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذ حتى ينطبق المعلوم الإجمالي عليها، لاحتمال خطأها، و مع احتمال خطأها واقعا لا يقطع في مواردنا بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، إذ لا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملا غير مقطوع به. و عليه فلا مجال للانحلال و لا بد من الاحتياط في المشتبهات.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الانحلال، و هو مفعول ل «يوجب».

(٢). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى التكليف.

=====

(-). لا يخفى اختلال العبارة، و الصواب اما حذف «قضيه» بأن يقال:

«إذا كان قيام الطريق على تكليف موجبا لثبوته» و اما حذف «موجبا» بأن يقال: «إذا كان قضيه قيام الطريق على تكليف ثبوته فعلا» و الأمر سهل بعد وضوح المطلب. ثم ان ظاهر العبارة تسليم المستشكل الانحلال بناء على كون مؤديات الطرق أحكاما واقعية فعلية كما هو مقتضى حجيتها بنحو السببيه، و أن إشكال الانحلال مبني على حجيتها على نحو الطريقيه. مع أنه ليس كذلك، لورود إشكال الانحلال على كلا- المبنيين في حجية الطرق، ضروره أنه يمكن مغايره الأحكام المجعوله بسبب قيام الأمارات للتكاليف الواقعية المعلومه أولا- بالعلم الإجمالي، و مع إمكان المغايره لا- يحصل العلم الانطباق الذي هو مناط الانحلال، بل لا بد في إسقاط العلم الإجمالي الأولى عن الحجيه - من دعوى بدليه مؤديات الطرق عن الأحكام الأولى، و تسميه البديل انحلالا مسامحه، فحجيه الطرق تجعل مؤدياتها أبدا لا عن الأحكام المعلومه إجمالا في مقام الفراغ، فتدبر.

ص: ٣٩١

و أما (١) بناء على أن قضيه حجيته و اعتباره شرعا ليس (٢) إلا ترتيب ما للطريق المعبر عقلا - و هو (٣) تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه - فلا (٤) انحلال لما علم بالإجمال أولا، كما لا يخفى.

قلت (٥): قضيه الاعتبار على اختلاف ألسنه

\*\*\*\*\*

(١). عدل لقوله: «إذا كان» و ضميرا «حجيته، اعتباره» راجعان إلى الطريق.

(٢). خبر «أن قضيته» يعنى: بناء على أن مقتضى حجيه الأماره هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع - من التنجيز و التعذير و استحقاق الثواب على الانقياد و العقاب على التجري - على الطريق غير العلمى لا- يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهرى على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال، لعدم إمكان وجود حكيمين فعليين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالى و الآخر بقيام الطريق.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما للطريق» المراد به الآثار العقلية الثابته للقطع المذكوره آنفا.

(٤). جواب «و أما بناء» و وجه عدم الانحلال ما عرفت من عدم حصول العلم - بناء على الطريقه - بأن مؤديات الطرق هى الأحكام الواقعيه، لاحتمال عدم اصابتها للواقع، فالتكليف حينئذ محتمل لا معلوم، و التكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(٥). هذا جواب الإشكال، و محصله: تسليم عدم تحقق الانحلال الحقيقى و ادعاء الانحلال الحكيمى، و سيتضح الفرق بينهما، توضيحه: أن مقتضى أدله اعتبار الأمارات و ان كان هو الطريقه بمعنى ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، دون الموضوعيه أعنى ثبوت التكليف الفعلى،

ص: ٣٩٢

ضروره أن مفاد «صدق العادل» و نحوه هو البناء على أن ما أخبر به العادل هو الواقع و عدم الاعتناء باحتمال خلافه، و ليس مقتضاه حدوث مصلحه فى المؤدى بسبب قيام الطريق عليه، توجب جعل حكم على طبقها حتى يتحقق الانحلال الحقيقى الذى هو زوال الصورة العلميه الإجماليه، ضروره بقاء العلم الإجمالى بعد قيام الأماره أيضا على حاله، لكننا ندعى فى المقام تحقق الانحلال الحكيمى بمعنى اقتضاء الأماره غير العلميه انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالى إلى خصوص الطرف الذى قامت عليه الأماره، فتجرى البراءه فى غيره من أطراف الشبهه.

و بعباره أخرى: لَمَّا كان مقتضى تنزيل الأماره غير العلميه منزله العلم هو ترتيب أثر العلم - من التنجيز و التعذير - عليها، فتكون الأماره بمنزله العلم فى الآثار التى منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيليَّ بوجود التكليف فى طرف معين يوجب انحلال، فكما أن العلم التفصيليَّ بوجود التكليف فى طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالى، فكذلك قيام الأماره على وجوده فى أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله، غايه الأمر أن الانحلال فى العلم حقيقى، لتبدل الصورة الإجماليه بالصورة التفصيليه و الشك البدوى، و فى الأماره حكيمى بمعنى ارتفاع حكم العلم الإجمالى - و هو وجوب الاحتياط و مراعاة جانب التكليف فى الأطراف - بقيام الأماره على التكليف فى طرف معين و ان كانت الصورة العلميه الإجماليه باقيه على حالها، لعدم اقتضاء الأماره غير العلميه لارتفاع التردد و الإجمال من البين. فالتكليف الفعلى هو مؤدى الأماره فقط، و بعد انحصار الأحكام المنجزه بدائره الطرق و الأمارات فلا مانع من جريان البراءه فى سائر الأطراف المشتبهه.

\*\*\*\*\*

(١). من وجوب العمل تعبدا كما عليه الشيخ (قده) أو تتميم الكشف كما

ذلك (١) على ما قويناه فى البحث (٢)، الا- أن (٣) نهوض الحجه على ما ينطبق «-» عليه المعلوم بالإجمال فى (٤) بعض الأطراف يكون عقلا

عليه بعض المحققين أو تنزيل المؤدى منزله الواقع كما بنى عليه المصنف فى بعض تنبيهات القطع و فى حاشيه الرسائل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مجرد ترتيب ما للطريق المعبر عقلا و هو العلم من التنجيز و التعذير على الطرق غير العلميه. و هو غير موجب لانحلال العلم الإجمالى، و قد تقدم توضيحه.

(٢). و فى المتن فى أوائل مباحث الظن، حيث قال: «لأن التعبد بطريق غير علمى انما هو بجعل حجيته، و الحجيه المجهوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل انما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجه غير المجهوله» و منه يظهر عدوله عما ذكره فى مباحث القطع من كون مفاد دليل اعتبار الأماره تنزيلها منزله القطع. و يحتمل بعيدا أن يريد بقوله: «فى البحث» بحث الظن و الأمر سهل.

(٣). استدراك على قوله: «و ان كان ذلك» و قد عرفت توضيحه.

(٤). متعلق ب «نهوض» و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول المراد به التكليف، يعنى: أن قيام الحجه فى بعض الأطراف على التكليف الذى ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا بحكم الانحلال.

(-). الأولى أن يقال: «على ما يمكن أن ينطبق عليه المعلوم بالإجمال» حيث ان ظاهر قوله: «ينطبق» هو تسلم الانطباق، فالانحلال حينئذ يصير حقيقيا لا حكما، و هو ينافى قوله: «يكون عقلا بحكم الانحلال».

الا أن يقال: ان مراده (قده) هو إمكان الانطباق بقريته قوله بعد ذلك:



بحكم الانحلال، و صرف (1) تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف،

\*\*\*\*\*

(1). معطوف على «حكم الانحلال» و تفسير له، و ضمير «تنجزه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و المراد بحكم الانحلال هو صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعنى: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلا صارفا لتنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف فيما إذا صادف الواقع، بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعا، و موجبا للعذر - فيما إذا أخطأ - بأن كان المعلوم بالإجمال فى غير ما قامت عليه الحجة، مثلا إذا علم إجمالا بخمريه أحد الإناءين، ثم شهدت البيه بخمريه الإناء الأبيض مثلا، فان مقتضى دليل اعتبار البيه هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، و البناء على حصر الخمر الواقعى فيما قامت البيه على خمريته، و انتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه و صادف كونه خمرا استحق العقوبه على مخالفه التكليف المنجز، و إذا ارتكب الإناء الآخر و تبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال كان معذورا فى ارتكابه، لعدم تنجز التكليف

«هذا إذا لم يعلم بثبوت التكليف الواقعيه فى موارد الطرق المثبتة...» حيث ان هذه العبارة كالصريح فى أن مفروض البحث هو عدم العلم بانطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الأمارات، لعدم العلم بكون التكليف الواقعيه المعلومه بالإجمال فى موارد الطرق المثبتة للأحكام.

أو يقال - و ان كان بعيدا - ان مراده بقوله: «أن ينطبق» هو الانطباق من حيث العدد، فالانحلال الحكمى يناط بأمرين: أحدهما: توافق المعلوم إجمالا- مع موارد الطرق عددا، و الآخر إمكان انطباقه عليها، لاحتمال كون موارد أحكاما واقعيه، إذ مع العلم بكونها أحكاما كذلك يكون الانحلال حقيقيا لا حكما كما لا يخفى.

ص: ٣٩٥

و العذر (١) عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلا (٢) إذا علم إجمالا- بحرمه إناء زيد بين الإناءين، وقامت البيهه على أن هذا إناءؤه «-» فلا ينبغي الشك في أنه (٣) كما إذا علم أنه إناءؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، و لو لا ذلك (٤) لما كان

بالاجتناب عن الخمر بالنسبه إلى هذا الطرف، و اختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البيهه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «صرف» و هو أثر آخر من آثار الحججه.

(٢). الغرض من هذا المثال تنظير المقام به من جهه صرف التنجز إلى ما قامت عليه الحججه.

(٣). هذا الضمير راجع إلى قيام البيهه، و قوله: «كما إذا علم... إلخ» خبر «أن» و ضمير «أنه» الثانى راجع إلى الإناء الذى قامت البيهه على أنه إناء زيد، و ضمير «إناءؤه» فى الموضوعين راجع إلى «زيد» و ضمير «خصوصه» إلى «إناء زيد» يعنى: لا شك فى أن قيام البيهه على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد كالعالم بأنه إناء زيد فى لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

(٤). يعنى: لو لا ما ذكرناه من أن قيام الأمارات و الطرق بناء على اعتبارها

(-). و لا- يخفى مغايره المثال للممثل له، ضروره أن الطرق و الأصول المثبتة لا تتعرض للمعلوم بالإجمال أصلا، و لا تعيينه فى مؤدياتها و مواردها، و انما تثبت الواقع من غير نظر إلى انطباق المعلوم بالإجمال عليها و عدم انطباقه - كما فى مثالنا المتقدم - حيث لم تشهد البيهه بأن الإناء المعلوم إجمالا خمريته هو هذا الأبيض، و انما شهدت بأن هذا الإناء الأبيض خمر. و هذا بخلاف مثال المتن، فانه فرض فيه تعيين البيهه الشاهده للمعلوم بالإجمال، و أن إناء زيد المعلوم حرمة إجمالا هو هذا الإناء المعين. الا أن يقال بانطباق المعلوم بالإجمال على مؤديات الطرق انطباقا قهريا، إذ لا ميز له فى نظر العالم إلا كونه واقعا.

يجدى القول بأن قضيه اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاما شرعيه فعليه، ضروره (١) أنها تكون كذلك بسبب حادث و هو كونها

بنحو الطريقيه يكون بحكم الانحلال لم يكن قيامها - بناء على اعتبارها بنحو السببيه - مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه (قده) قال: «لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناء على الطريقيه لم يثبت الانحلال الحقيقي بناء على السببيه أيضا» و غرضه من هذا الكلام أنه لا بد عند قيام الأمارات و الطرق على بعض الأطراف - بناء على الطريقيه في اعتبارها - من الالتزام بالانحلال الحكمي، و بصرف التنجز إلى ما قام الطريق التعبدى عليه، إذ لو لم نلتزم بذلك - بناء على اعتبارها بنحو الطريقيه - لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناء على اعتبارها بنحو السببيه أيضا مجديا في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحقيقه على هذا المبنى أى السببيه. فالنتيجه: أنه لو لا الانحلال الحكمي - عند قيام الأماره بنحو الطريقيه - لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلا سواء قلنا باعتبارها بنحو السببيه أم بنحو الطريقيه. أما على الطريقيه فواضح، لاحتمال خطأ الأماره، فلا يتحقق الانحلال. و أما على السببيه، فلان مقتضاها حينئذ و ان كان جعل مؤدياتها أحكاما فعليه، الا أن صيرورتها كذلك انما هي بسبب حادث و هو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها، و هذا السبب - لمكان تأخره زمانا عن العلم الإجمالى - لا يقتضى انحلاله لا حقيقه و لا حكما، لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا رعايه الاحتياط في جميع الأطراف كما بنى عليه المحدثون. و قد تقدم في «ان قلت» الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لما كان يجدى» و ضمير «أنها» راجع إلى «المؤديات» و قوله: «كذلك» يعنى: أحكاما شرعيه فعليه، و قد عرفت وجه عدم الإجداء

ص: ٣٩٧

هذا (٢) إذا لم يعلم ثبوت ( بثبوت ) التكاليف الواقعيه فى موارد الطرق المثبتة بمقدار (٣)المعلو-----بقولنا: «و أما على السببيه فلان مقتضاها حينئذ و ان كان... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجبا لانحلال العلم الإجمالى المتقدم عليه المغاير له.

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمى انما يكون فى صورته عدم العلم بإصابه الطرق للواقع، و احتمال كل من الإصابه و الخطأ فيها، و إلا فمع العلم بإصابه مقدار من الأمارات مساو للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقيا بلا إشكال. و عليه فملاك هذا الجواب دعوى انحصار التكاليف المعلومه إجمالا فى موارد الأصول المثبتة و مؤديات الأمارات المعتبره، و هذا يوجب زوال العلم الإجمالى بتلك التكاليف، فإذا علمنا إجمالا بوجود ألف حكم إلزامى مثلا فى الشريعه المقدسه، و ظفرنا على هذا المقدار فى الأمارات و الأصول المثبتة كفى فى الانحلال، و الكاشف عنه أن إخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالإجمال - الذى ظفرنا به فى الطرق المعتبره - عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالى حقيقه و صيروره غيره مجرى للأصل النافى السليم عن المعارض.

و قد تحصل من كلمات المصنف فى جواب المحدثين: أن العلم الإجمالى - الذى استدلوا به على وجوب الاحتياط فى الشبهات - منحل إقيا حقيقه بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولا، و العلم بمطابقتها للواقع ثانيا. و إما حكما بناء على عدم العلم بإصابتها للواقع و ان كانت بمقدار المعلوم بالإجمال.

(٣). متعلق ب «ثبوت».

و الا (١) فالانحلال إلى العلم بما فى الموارد و انحصار أطرافه (٢) بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

و ربما استدل بما قيل: من استقلال (٣) العقل بالحظر فى الأفعال

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إذا علم ثبوت التكاليف الواقعيه فى موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال فلا إشكال فى حصول الانحلال الحقيقى.

(٢). الضمير راجع إلى العلم الإجمالى، و قوله: «بلا- إشكال» خبر «فالانحلال» و قوله: «و انحصار» معطوف على «فالانحلال» و مفسر له، إذ انحصار أطراف العلم الإجمالى بموارد الطرق لازم الانحلال.

(٣). يفترق هذا التقرير لدلاله العقل عن التقرير المتقدم من وجهين:

أحدهما: أن حكمه بوجوب الاحتياط على التقرير الأول كان بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل مع ملاحظه العلم الإجمالى بالتكاليف، بخلاف حكمه به على هذا التقرير، فانه يكون اما بملاك قبح التصرف فى مال الغير بدون اذنه - بناء على الحظر - أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناء على الوقف، و سيأتى بيانهما، و على أى تقدير لا- يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالى بالتكاليف.

الثانى: أن التقرير المتقدم جار فى كل شبهه بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالى للشبهه الوجوبيه و التحريميه، بخلاف هذا التقرير، فانه مختص بالشبهه التحريميه.

و قبل توضيح الاستدلال بحكمه على هذا التقرير لا بأس بالإشاره إلى نزاع الحظر و الإباحه فى الأشياء، فنقول: لا إشكال فى أن العقل - بناء على القول بالتحسين و التقييح العقلين و أن للأفعال آثارا ذاتيه يدركها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو مذهب العدلية - قد يدرك حسن الفعل إمّا على وجه

ص: ٣٩٩

العليه التامه بحيث لا- يرضى بتركه أصلا كالعدل و شكر المنعم اللذين هما علتان تامتان للحسن، و إمّا على وجه الاقتضاء كالصدق، حيث انه مقتض للحسن، و لا- يرضى العقل بتركه الا إذا ترتب عليه مفسده كتلف نفس محترمه. و قد يدرك قبح الفعل كذلك يعنى على وجه العليه التامه كالظلم، أو على وجه الاقتضاء كالكذب، فانه مقتض للقبح و مؤثر فيه لو لا المانع كما إذا ترتب على الكذب مصلحه كنجاه مؤمن و نحوها من المصالح. و قد اتفقت العدليه على حكم العقل بحسن الفعل و عدم الرضا بتركه تنجيزا فى صورته عليته للحسن، و تعليقا فى صورته اقتضائه له، و كذا على حكمه بقبح الفعل و المنع عنه تنجيزا و تعليقا فى صورتى العليه و الاقتضاء، و على حكمه أيضا بعدم المنع عن الأفعال الضرورية المقومه للحياه كالأكل و الشرب و استنشاق الهواء.

و لكنهم اختلفوا فى حكم العقل بالجواز و عدمه فيما لا يستقل بحسنه و قبحه من الأفعال غير الضرورية على أقوال ثلاثه:

الأول: أن الأصل فى الأشياء التى لا يدرك العقل حسننها و لا قبحها و لا هى مضطر إليها الحظر أى المنع، و أن العقل يحكم بعدم جوازها ما لم يرد رخصه من الشارع فيها، و يعبر عنه بأصالة الحظر، ذهب إليه كثير من البغداديين - كما فى عده الأصول - و طائفه من الإماميه، و وافقهم عليه جماعه من الفقهاء، و نظرهم فى ذلك إلى أن الأشياء كلها مملوكه لله تعالى، فلا يجوز التصرف فيها بدون اذنه، لعدم جواز التصرف فى ملك الغير إلا بإذنه.

الثانى: أن الأصل فيها الإباحه، و أن العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها، و يعبر عنه بأصالة الإباحه، ذهب إليه كثير من متكلمى البصريين و كثير من الفقهاء، و اختاره السيد مرتضى (قده) و نظرهم فى ذلك

إلى أن كل ما يصح الانتفاع به و لا ضرر فيه عاجلا أو آجلا على أحد فهو حسن، إذ ليس الضرر إلا مفسده دينيه أو دنيويه، فلو كان فيه ضرر لوجب على القديم تعالى إعلامنا به، و حيث لم يعلمنا به حسب الفرض علمنا أنه ليس فيه ضرر فهو حسن، و حيث كان حسنا كان مباحا، و هو المطلوب.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف بمعنى أنه لا- حكم للعقل فيها لا- بالحظر و لا بالإباحه، لبطلان ما استند إليه أصحاب القولين الأولين. ذهب إليه كثير من الناس و اختاره الشيخان المفيد و الطوسي (قدهما) و قد ذكر شيخ الطائفة في عده الأصول وجه البطلان بقوله: «قد ثبت في العقول: أن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحا مثل اقدمه على ما علم قبحه».

و الغرض من التعرض لشيء يسير من هذا النزاع الإشاره إليه و توجيه ذهن الطالب نحوه، فمن أراد التفصيل فعليه بالمطولات سيما عده الأصول، فانه (قده) استوفى البحث فيه.

إذا عرفت هذا فاستدلال أصحابنا المحدثين بأصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكميه التحريميه منوط بالقول بالحظر في تلك المسأله، فكل فعل محتمل الحرمة - بلا- اضطرار إليه - محكوم بالحرمة عقلا و لو لم نقل به فلا أقل من الوقف، فيكون الإقدام على المشتبه كالإقدام على ما علم حرمة فلا- يجوز ارتكابه، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز بحكم العقل، و معه لا يتوجه الالتزام بإباحه ما لم ينهض دليل على حرمة.

لا يقال: ما دل على إباحه مشتبه الحكم ظاهرا مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» دليل على إباحته، و معه لا مجال للتمسك بأصالة الحظر أو الوقف، إذ حكم العقل به - على تقدير تسليمه -

غير الضرورية قبل (١) الشرع، ولا أقل من الوقف و عدم (٢) استقلاله لا- به و لا بالإباحه، و لم يثبت (٣) شرعا إباحه ما اشتبه حرمة،

انما هو مع قطع النظر عن الشرع، و أما مع ورود الترخيص الشرعي فلا مجال للأصل المذكور، كما صرح به شيخ الطائفة القائل بالوقف، حيث قال: «انه قد ورد من طريق السمع ما يدل على الإباحه مثل قوله تعالى: و أحل لكم الطيبات ) و عليه فلا مجال للتمسك بأصالة الحظر فى المقام.

فانه يقال: أدله البراءه المتقدمه غير ناهضه لإثبات الإباحه الظاهريه، لمعارضتها بما دلّ على وجوب التوقف و الاحتياط، و مع عدم سلامتها عن المعارضه كيف يستند إليها للقول بالإباحه و الترخيص، و ينتهى الأمر إلى ما يستقل به العقل من الحظر فى غير الأفعال الضرورية. هذا و قد قرر شيخنا الأعظم هذا الوجه العقلى بقوله: «الوجه الثانى: أن الأصل فى الأفعال غير الضرورية الحظر كما نسب إلى طائفه من الإماميه، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحه...».

\*\*\*\*\*

(١). ظرف لقوله: «استقلال العقل» يعنى: فيثبت الحظر فيما بعد الشرع باستصحاب عدم تشريع الإباحه بناء على جريانه فى العدم الأزلى، و يمكن أن يراد بقوله: «قبل الشرع» القبليه فى الرتب، فالمعنى: أن العقل - مع الغض عن الشرع - يستقل بالحظر فهو الحاكم به متى ما شك فى تشريع الإباحه.

(٢). عطف تفسيرى للوقف، و ضمير «به» راجع إلى الحظر، و قد عرفت أن الوقف مختار الشيخين المفيد و الطوسى قدس سرهما.

(٣). إشاره إلى أن هذا الدليل العقلى مؤلف من مقدمتين: إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر» و قد تقدمت. ثانيتهما: ما أشار إليه هنا بقوله: «و لم يثبت شرعا... إلخ» و يكون وجه عدم ثبوت الإباحه شرعا

ص: ٤٠٢



فان (١) ما دل على الإباحه معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط.

و فيه أوّلا- (٢): أنه لا- وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف (٣) و الإشكال، و إلاّ لصح (٤) الاستدلال على البراءه بما قيل من كون تلك الأفعال (٥) على الإباحه.

إما عدم نهوض دليل عليها، و إما ابتلائه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذ إذ لا مؤمن له عقلا و لا شرعا، و قد اتضحت هاتان المقدمتان في «لا يقال» و جوابه أكثر من هنا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و لم يثبت» و قد عرفته أيضا.

(٢). أورد المصنف (قده) على هذا الدليل العقلي بوجه ثلاثة أشار إلى أولها بقوله: «انه لا وجه للاستدلال» و هو راجع إلى منع المقدمه الأولى، و هي استقلال العقل بالحظر، و توضيحه: أن ما ذكرتم من كون الأصل في مسأله الحظر و الإباحه هو الحظر حتى يبنى عليه وجوب الاحتياط في مسأله البراءه و الاحتياط غير مسلم لما عرفت من أنه أحد الأقوال الثلاثة فيها، فمسأله أصاله الحظر بنفسها محل الخلاف، و لا وجه لابتناء وجوب الاحتياط على ما هو بنفسه محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و لو صحّ ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسأله الحظر و الإباحه - و هو أصاله الإباحه - على البراءه في المقام، فان القائل بالبراءه في مشتبه الحكم استند - كما تقدم في بيان أدلته - إلى استقلال العقل بها، لقبح العقاب بلا بيان، و ادعى أنها الأصل في الأشياء.

(٣). و هو أن الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحه.

(٤). يعنى: و ان صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصحّ لنا أيضا الاستدلال... إلخ.

(٥). أى: الأفعال غير الضروريه مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها.

ص: ٤٠٣

و ثانيا (١): أنه تثبت الإباحه شرعا، لما عرفت من عدم صلاحيه ما دلّ على التوقف أو الاحتياط للمعارضه لما دلّ (٢) عليها.

و ثالثا (٣): أنه لا يستلزم القول بالتوقف في تلك المسأله للقول «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني من وجوه الجواب عن الدليل العقلي المذكور، و هو راجع إلى منع المقدمه الثانيه منه، و هي عدم ثبوت إباحه ما اشتبهه حرمة، و توضيحه: أن الإباحه ثابتة شرعا، لما تقدم من عدم نهوض أدله التوقف و الاحتياط للمعارضه مع ما دلّ على البراءه، لما عرفت من أخصيه و أظهره أدلتها من أدله التوقف، مضافا إلى وجود القرائن الصالحه لصرف ظواهر أوامر الوقوف و الاحتياط من المولويه إلى الإرشاديه، كما تقدم بيانه مفصلا.

و عليه، فالإباحه ثابتة شرعا لمجهول الحكم، و لا تصل النوبه إلى أصاله الحظر على فرض تسليمها.

(٢). أي: للمعارضه مع ما دل على الإباحه، فضمير «عليها» راجع إلى الإباحه.

(٣). هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عنه، و هو راجع إلى منع الملازمه بين المسألتين، و توضيحه: أنه - بعد تسليم عدم ثبوت الإباحه شرعا - لا- ملازمه بين القول بالتوقف في مسأله الحظر و الإباحه و بين القول بالاحتياط في مسأله البراءه، بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسأله كافيا في ثبوت الاحتياط هنا، و ذلك لاختلاف المسألتين موضوعا - كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف - ضروره أن الموضوع في تلك المسأله فعل المكلف من حيث هو يعني مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، فيبحث

(-). الأولى حذف اللام، لأنه مفعول «يستلزم» و لا يحتاج الفعل في عمله إلى لام التقويه.

بالاحتياط فى هذه المسأله، لاحتمال (١) أن يقال معه بالبراءه، لقاعده (٢) قبح العقاب بلا بيان «-» .

هناك عن أن هذا الفعل من حيث هو هل يكون - فى نظر العقل - محكوما بالإباحه أم بالحظر؟ بخلاف مسأله البراءه، فان الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم بعد تشريع الأحكام، فيبحث فيها عن أن هذا الفعل من حيث هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعا بالإباحه أم بالاحتياط؟

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يستلزم» و ضمير «معه» راجع إلى «القول بالوقف فى تلك المسأله».

(٢). تعليل لقوله: «أن يقال» يعنى: من الممكن أن تصير قاعده قبح العقاب بلا بيان منشأ للقول بالبراءه فى هذه المسأله مع اختيار الوقف فى مسأله الحظر و الإباحه.

=====

(-). الحق أن يقال: انه لا وجه لهذا الاستدلال أصلا بعد أجنيبه كل واحده من المسألتين عن الأخرى، و اختلافهما من وجوه:

الأول: من ناحيه الموضوع، حيث ان الموضوع فى مسأله الحظر و الإباحه هو ذات الفعل مع الغض عن تشريع حكم له مما يستفاد من الأدله الاجتهاديه، و الموضوع فى مسأله البراءه و الاشتغال هو الفعل بلحاظ الشك فى حكمه.

و بعباره أخرى: المبحوث عنه فى مسأله الحظر و الإباحه هو الحكم العقلى من دون نظر إلى الحكم الشرعى، و فى مسأله البراءه و الاحتياط هو الحكم الظاهرى المترتب على الشك فى الحكم الواقعى، فيمكن للقائل بالحظر فى تلك المسأله اختيار الإباحه فى مسأله البراءه و الاحتياط و بالعكس، فلا تلازم بين المسألتين، و لا وجه للاستدلال بإحداهما على الأخرى.

ص: ٤٠٥

الثانى: من ناحيه الملاك، حيث ان ملاك الحظر عقلا فى مسأله الحظر و الإباحه هو أن العبد بما أنه مملوك إذا تصرف فيما لم يأذن له مالكة خرج بذلك عن رسوم العبوديه و ارتكب قبيحا عقلا و ملاك الإباحه فيها أن تصرف العبد فيما لم يمنع عنه المولى - من حيث كونه مالكا - ليس خروجا عن زى العبوديه حتى يحكم العقل بقبحه و حسن مؤاخذته، فليس ملاك الإباحه عدم وصول التكليف، إذ المفروض عدم لحاظ التكليف بل الملحوظ عدمه. و ملاك البراءه عدم تنجز التكليف الواقعى بعدم وصوله إلى المكلف، و ملاك الاحتياط تنجزه باحتماله أو بإيجاب الاحتياط شرعا، فالملاحظ فى مسأله البراءه و الاحتياط تنجز التكليف و استحقاق العقوبه على مخالفته و عدم تنجزه المانع عن استحقاق العقوبه على المخالفه لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

الثالث: من ناحيه الأثر، حيث ان الحظر فى مسأله الحظر و الإباحه لما كان لأجل الخروج عن زى العبوديه، إذ المفروض عدم الاذن من المالك فى التصرف فى ملكه أوجب ذلك استحقاق العقوبه على كل حال، بخلاف الاحتياط فى مسأله البراءه و الاحتياط، فان استحقاقها على الفعل فيها انما هو من جهه تنجز التكليف الواقعى باحتماله، فالاستحقاق يدور مدار مصادفه الاحتمال للواقع، فلا استحقاق مع عدمها.

و أما ما قيل: «من الفرق بينهما بكون مسأله الحظر و الإباحه ناظره إلى حكم الأشياء قبل الشرع كما فى المتن و غيره، و مسأله البراءه و الاحتياط ناظره إلى حكم الأشياء بعده» ففيه: أن القبليه الزمانيه مفقوده هنا، لعدم خلوّ زمان عن

و ما قيل (١) من «أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على

\*\*\*\*\*

(١). القائل شيخ الطائفة (قده) في عده الأصول، وقد عرفت - عند بيان الأقوال الثلاثة في مسأله الحظر و الإباحه - أنه استدل بقبح الإقدام على ما لا- تؤمن مفسدته - على أن الأشياء على الوقف دون الحظر أو الإباحه. و غرض المصنف من التعرض لكلامه (قدهما) هنا بقوله: «و ما قيل... إلخ» هو دفع توهم عدم جريان البراءه العقلية التي تقدمت الإشارة إلى إمكان جريانها بقوله:

«لاحتمال أن يقال معه بالبراءه... إلخ» نظرا إلى كلام شيخ الطائفة.

تقريب توهم عدم جريانها: أن احتمال التكليف يلزم احتمال المصلحه أو المفسده بناء على ما هو الحق من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد. و عليه فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشى من الملاك و هو المفسده، لأنها ضرر على المكلف، و دفع الضرر واجب، فيجب امتثال محتمل الحرمة، و لا- تصل النوبة إلى قاعده قبح العقاب، لأن قاعده دفع الضرر المحتمل وارده عليها كما تعرضنا له سابقا. و عليه فهذا التوهم مؤلف من صغرى و هى: «أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسده ضرر كارتكاب معلوم الحرمة» و كبرى و هى «أن كل ضرر يجب دفعه» فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، و لا يتحقق دفعه إلا بتركه فيجب، فالنتيجة: أن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

=====

التشريع. و كذا سائر أقسام القبليه، فان شيئا منها من الطبعى و الرتبى و العلى و الشرفى و غيرها لا يناسب المقام، فلعل المراد حكم العقل فى مسأله الحظر و الإباحه مع الغض عن الشرع و ان كان خلاف الظاهر.

و كيف كان فالمسألتان متغايرتان موضوعا و ملاكا و أثرا و لا تتحدان، فلا يغنى البحث فى إحداهما عن البحث فى الأخرى. مضافا إلى أن مسأله الحظر و الإباحه من المسائل الخلافية فلا يصح الاستدلال بها على البراءه كما لا يخفى.

ص: ٤٠٧

ما تعلم فيه المفسده» ممنوع (١) و لو قيل (٢) بوجوب دفع الضرر المحتمل، فان (٣) المفسده المحتمل في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضروره (٤) أن المصالح و المفسدات التي هي مناطات الأحكام ليست براجعه إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحه فيما فيه الضرر، و المفسده فيما فيه المنفعه، و احتمال (٥) أن يكون في المشتبه ضرر

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و ما قيل» و جواب عن التوهم المزبور، و ما أفاده في الجواب عنه وجهان، الأول منهما يرجع إلى منع الصغرى، و توضيحه: أن الأحكام و ان كانت تابعه للمصالح و المفسدات، الا أنهما ليستا راجعتين إلى المنافع و المضار حتى يكون احتمال المفسده مساوقا لاحتمال الضرر حتى في المصالح و المفسدات النوعيه، بل قد تكون المصلحه منفعه و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحه ضرر على المكلف كالإحسان إلى الفقراء، فان مصلحته منوطه ببذل المال و هو ضرر، و كذا المفسده فقد تكون ضررا و قد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المفسده منفعه كسرقة الأموال.

و بالجملة: فلا ملازمه بين المصلحه و المنفعه و بين المفسده و المضره، و عليه، فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد العقلاء به، و قد تقدم في دلالة العقل على البراءه بيان عدم الملازمه بتوضيح أكثر، فراجع.

(٢). فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى، و هذا تسليم للكبرى تنزّلا، و سيأتى التصريح بمنعها.

(٣). تعليل لقوله: «ممنوع» و إشاره إلى منع الصغرى، و قد عرفت توضيحه.

(٤). تعليل لعدم كون المفسده ضررا غالبا كما تقدم بيانه.

(٥). مبتدأ خبره «ضعيف» و هو تتمه للمطلب المتقدم أعنى عدم كون المفسده

ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا.

مع أن (١) الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه (٢) أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما --  
-----المشتبه ضررا غالبا، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالبا بحيث لا يعتنى به قطعا، لأن إحراز الصغرى في  
ترتب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، وهو يرجع إلى منع الكبرى، و توضيحه:

أنه بعد تسليم الصغرى - و أن المصلحه و المفسده مساوقتان للمنفعه و المضره - لا يجب التحرز عن كل ضرر، بل قد يجب عقلا و شرعا تحمل بعض المضار المعلومه عند مزاحمتها لما هو أهم منها، فقد يوجب العقل بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق مثلا، كما أن الشارع أيضا قد أوجب ما يستلزم الضرر فى المال أو النفس، حيث أمر بالحج و الجهاد مثلا، هذا بالنسبه إلى الضرر المعلوم، فكيف بالمشكوك، فانه أولى بالتحمل.

و بالجملة: فوجب دفع الضرر عقلا- انما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، و أما إذا تعلق بعدم دفعه كما فى مزاحمته لما هو أهم منه فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفعه.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «به، احتمالاه» راجعه إلى الضرر، و المراد بالموصول فى «فيما» المورد الضررى، و اللام فى «المترتب» للموصول المراد به الأثر، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى «فيما» و ضمير «نظره» إلى الشارع، و المراد بالموصول فى «مما» المصلحه، و «فى الاحتراز» ظرف مستقر، و ضمير «ضرره» راجع إلى المورد الضررى، و المعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحيانا فى المورد الضررى الذى يكون الأثر المترتب على ذلك المورد أهم فى نظر الشارع من المصلحه الموجوده

ص: ٤٠٩

عن ضرره مع القطع به فضلا عن اح-----عن ضرر ذلك المورد، كبذل المال، فانه ضرر لكن يجب ارتكابه  
أحيانا فى بعض الموارد كتحصيل الطهاره المائيه، لأن الأثر المترتب على بذل المال فى هذا المورد الضررى أهم فى نظر الشارع  
من مصلحه إمساك المال و ترك بذله، هذا.

=====

(-). ولا يخفى ما فى هذه العبارة من التعقيد و كثره الضمائر مع اختلاف مراجعها و عدم وجود بعضها فى العبارة و خلوّ صله  
الموصول فى «مما» عن العائد، فالأولى سوق العبارة هكذا: «بل قد يجب ارتكابه - مع القطع به فضلا عن احتمالها - إذا كان ما  
يترتب عليه أهم فى نظر الشارع مما يترتب على الاحتراز عنه».

ص: ٤١٠



## الأول (1)

(-). أنه انما تجرى أصاله البراءه شرعا و عقلا فيما

تنبيهات البراءه

١ - اشتراط جريانها بعدم وجود أصل موضوعى

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه هو بيان شرط من شروط جريان أصاله البراءه و هو عدم أصل حاكم أو وارد عليها من استصحاب موضوعى أو حكمى، و ما يتفرع عليه من جريان أصاله عدم التذكيه فى حيوان شك فى قابليته للتذكيه أو فى وقوع التذكيه الشرعيه عليه، للشك فى اختلال بعض الأمور الدخيله فى تحققها كما سيظهر ذلك إن شاء الله تعالى.

=====

(-). لا- يخفى أنه لما كان أكثر ما أفاده المصنف هنا ناظرا إلى ما تعرض له شيخنا الأعظم، فينبغى أولا التعرض لبعض كلماته، ثم توضيح المتن، فنقول و به نستعين: انه (قده) ذكر اشتراط جريان أصاله البراءه بما إذا لم يكن أصل موضوعى حاكم عليها فى موضعين من بحث البراءه ثم فرّع على الاشتراط

ص: ٤١١

المذكور عدم جريان أصاله الحل فى لحم الحيوان المشكوك قابليته للتذكيه لحكومہ أصاله عدم قابليته للتذكيه على أصاله البراءه و غيرها من الأصول الفاقده لجهه الإحراز.

قال فى خامس تنبيهات الشبهه الحكميه التحريميه: «ان أصاله الإباحه فى مشتبه الحكم انما هو مع عدم أصل موضوعى حاكم عليها، فلو شك فى حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكيه جرى أصاله الحل، و ان شك فيه من جهه الشك فى قبوله للتذكيه فالحكم الحرمة، لأصاله عدم التذكيه».

و قال فى أول تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه: «ان محل الكلام فى الشبهه الموضوعيه المحكومہ بالإباحه ما إذا لم يكن أصل موضوعى يقضى بالحرمة... إلى أن قال: و من قبيل ما لا يجرى فيه أصاله الإباحه اللحم المردد بين المذكى و الميتة، فان أصاله عدم التذكيه المقتضيه للحرمة و النجاسه حاكمه على أصالتي الإباحه و الطهاره».

و تعرض لبعض ما يرتبط بأصاله عدم التذكيه فى موضعين آخرين من بحث الاستصحاب.

الأول: فى استصحاب الكلى، فانه - بعد نقل ردّ الفاضل التونى تمسك المشهور باستصحاب عدم التذكيه لإثبات نجاسه الجلد المطروح بقوله:

«... فعدم المذبوحيه لازم أعم لموجب النجاسه... إلخ» - قال «... أقول:

و لقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب فى المثال المذكور و نظيره، الا أن نظر المشهور فى تمسكهم على النجاسه إلى أن النجاسه انما رتب فى الشرع على مجرد عدم التذكيه» إلى أن قال: «و الحاصل أن التذكيه

-----  
=====  
سبب للحل و الطهاره فكلما شك فيه أو فى مدخله شىء فيه فأصالة عدم تحقق السبب الشرعى حاكمه على أصالة الحل و الطهاره» إلى آخر ما قال، فراجع.

الثانى: فى تعارض الاستصحابين عند بيان تقدم الأصل السببى على المسببى، حيث تعرض (قده) لمحكىّ كلام العلامة فى بعض كتبه: «الحكم بطهاره الماء القليل الواقع فيه صيد مرمى لم يعلم استناد موته إلى الرمى» ثم رده بقوله: «أنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكيه موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التى منها انفعال الماء الملقى له».

هذا ما ظفرنا عليه من كلمات شيخنا الأعظم حول أصالة عدم التذكيه، و أشرنا إلى مواضعها تسهيلا للطالب، و لعل المتتبع يقف على تعرضه له فى موارد أخرى.

و كيف كان، فلا بد قبل بيان صور المسأله و ما يجرى فيه استصحاب عدم التذكيه و ما لا يجرى فيه من توضيح أمرين: أحدهما فى معنى الأصل الموضوعى فى المقام كما فى المتن و بعض عبارات الشيخ الأعظم.

ثانيهما: فى أن تقدم أصالة عدم التذكيه على أصالة البراءه و الإباحه و الطهاره هل هو بالورود كما فى المتن، أم بالحكومه كما عبر بها شيخنا الأعظم (قده)، فنقول:

أما الأمر الأول، فتقريبه: أن الأصل الموضوعى يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجارى فى الموضوع لإحراز حكمه كاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلافاً، فانه رافع لموضوع أصالة الحل فيه، و كاستصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير العنبي المغلى إذا شك فى ذهابهما، و كاستصحاب

عداله زيد لإحراز الأحكام المترتبة عليها من جواز الاقتداء به، و نفوذ شهادته و غيرهما. و فى قبالة الأصل الجارى فى نفس الحكم الشرعى كاستصحاب حرمه مباشره الحائض بعد انقطاع الدم و قبل الاغتسال، و كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و استصحاب نجاسه الثوب المعلوم نجاسته سابقا، و غير ذلك. و لا ريب فى تقدم رتبه الأصل الموضوعى بهذا المعنى على الأصل الحكمى، لتقدم الموضوع على الحكم رتبه، حيث انه بالنسبه إلى الحكم كالعله بالنسبه إلى المعلول، فلا يجرى الأصل فى الحكم مع جريانه فى الموضوع سواء كان الأصلان بحسب المفاد متنافيين كما إذا اقتضى الأصل الموضوعى حرمه شىء و الأصل الحكمى إباحته كما تقدم من مثال استصحاب خمريه المائع المشكوك انقلابه خلاً المقتضى لحرمة و أصاله الحل المقتضيه لحليه شربه، أم متوافقين كما فى استصحاب عداله زيد و استصحاب جواز تقليده.

و الوجه فى تقديم الأصل الموضوعى على الأصل الحكمى هو تسبب الشك فى الحكم عن الشك فى الموضوع، لأن الشك فى الموضوع أوجب الشك فى الحكم، فالأصل الموضوعى لكونه منقحا للموضوع يرفع الشك عن حكمه، و معه لا يبقى مجال للأصل الحكمى كما هو الحال فى كل أصل سببى و مسببى.

و هذا المعنى الخاص المصطلح من الأصل الموضوعى ليس مرادهم فى المقام، بل المراد به هنا ما هو أعم منه، فكل أصل تنزىلى و ان كان حكما يقدم على أصاله البراءه كما يشهد بذلك ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فى مقام التفريع على الشرط المذكور أعنى عدم وجود أصل حاكم على أصاله البراءه بقوله: «فمثل

المرأه المتردده بين الزوجه و الأجنبيه خارج عن محل الكلام، لأن أصله عدم علاقته الزوجيه المقتضيه للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاكمه على أصله الإباحه». و الوجه في هذا التعميم هو: أن أصله الإباحه من الأصول غير التنزيليه، و كل أصل تنزيلي و ان كان حكماً يقدم على الأصل غير التنزيلي على ما سيأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و أما الأمر الثاني، فقد جعل شيخنا الأعظم (قده) الوجه في تقدم أصله عدم التذكيه على أصله الإباحه و الحل هو الحكمومه، و لكن المصنف (قده) اختار ورود استصحاب الحكم على البراءه العقليه التي هي مقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و البراءه الشرعيه التي هي مقتضى حديث الرفع و نحوه. أما وروده على البراءه العقليه فواضح، لأن موضوعها عدم البيان العقلي و الشرعي على الحكم الواقعي و الظاهري، فمع العلم بالوظيفه بأحد الطرق و لو بالاستصحاب لا يبقى مورد للقاعده.

و أما وروده على البراءه الشرعيه، فلان مشكوك الحكم إذا جرى فيه الاستصحاب للعلم بحالته السابقه صار معلوم الحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و معه لا مجال لجريان أصله البراءه فيه، لأن موضوعها الحكم المجهول من جميع الجهات يعنى حدوثاً و بقاء، و من الواضح أن الاستصحاب يرفع الشك - الذي هو موضوع البراءه - بقاء و يجعل الحكم معلوماً كما كان في السابق. و عليه فتعبير المصنف بالورود هنا لا يخلو من تعريض بكلام شيخنا الأعظم حيث جعل الاستصحاب حاكماً على أصله الحل و نحوها. و انتظر لتفصيل الكلام في خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

موضوعى (١) «-» مطلقا و لو (٢) كان موافقا لها، فانه (٣) معه لا مجال لها أصلا، لوروده عليها كما يأتى تحقيقه (٤)، فلا تجرى (٥)

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت المراد منه فى الأمر الأول مما تقدم فى التعليقه.

(٢). بيان للإطلاق، و غرضه: أن عدم جريان أصاله البراءه فى ما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعى - بالمعنى الأعم - لا يختص بما إذا كان مفاد أصاله البراءه منافيا لما يقتضيه الأصل الموضوعى، كما إذا اقتضى الاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلا- المستلزمه لحرمته، و اقتضى أصاله البراءه جواز شربه، بل لا- تجرى البراءه حتى إذا كان مفادها موافقا للأصل الموضوعى الجارى فى موردها كجريان الاستصحاب فى خليه مائع شك فى انقلابه خمرا، فان لازم مفاده - و هو حليه الشرب - و ان كان موافقا لمفاد أصاله البراءه، لكنها لا تجرى أيضا، بعد جريان الأصل الموضوعى المحرز للموضوع.

(٣). الضمير للشأن، و هذا تعليل لاشتراط جريان أصاله البراءه بعدم وجود أصل موضوعى، و قد عرفت توضيحه، و أن وجه الاشتراط كون الأصل الموضوعى واردا على أصاله البراءه، كما عرفت أيضا تقريبا الورود بنظر المصنف فى التعليقه.

(٤). أى: يأتى تحقيق الورود فى خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى. ثم ان ضمير «لها» فى الموضعين و «عليها» راجع إلى أصاله البراءه، و ضميرا «معه، لوروده» إلى «أصل موضوعى».

(٥). هذا شروع فى بيان ما يتفرع على عدم جريان البراءه مع الأصل الموضوعى

=====

(-). لعل وجه التعبير بالأصل الموضوعى فى المتن و فى كلام شيخنا الأعظم هو عدم التسالم على جريان الاستصحاب فى الأحكام و وقوع الخلاف فيه، أو إرادته الأصل التنزيلي من الموضوعى كما عن المحقق النائينى (قده)

مثلا (١) أصاله الإباحه فى حيوان شك فى حليته مع الشك فى قبوله

و توضيحه: أن الشك فى ذكاه الحيوان تاره يكون لأجل الشك فى نفس الحكم، فالشبهه حكميه، و أخرى لأجل الشك فى متعلقه بعد العلم بنفس الحكم فالشبهه موضوعيه، و الأول قد يكون الشك فى أصل قابليه الحيوان للتذكيه مع العلم بأن قابليته لها شرط لتأثير الأفعال المخصوصه فى طهارته فقط كالأرنب و الثعلب أو فى طهارته و حليه لحمه كالغنم و البقر، و قد يكون للشك فى مقدار قابليته لها بعد إحراز أصل القابليه، كما إذا علمنا أن التذكيه تؤثر فى الطهاره، لكن شكنا فى أنها هل تؤثر فى حليه اللحم أيضا أم لا؟ و قد يكون للشك فى مانعيه شىء كالجلل عن تأثير التذكيه فى الطهاره فقط أو الطهاره و الحليه. و الثانى أيضا قد يكون للشك فى أصل قابليه الحيوان المعين للتذكيه لأجل الشك فى كونه مما يقبل التذكيه كما إذا شك فى أن هذا الحيوان المذبوح غنم أو كلب بعد العلم بحكم كليهما، و أن الأول يقبل التذكيه و الثانى لا يقبلها، و قد يكون للشك فى طروه مانع عن قابليته للتذكيه كالجلل بعد العلم بمانعيته شرعا، كما إذا شك فى أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالا حتى لا تؤثر التذكيه فيه أم لا حتى تؤثر و يكون مذكى، فهذه خمس صور تعرض لها المصنف، و سيأتى بيانها فى طى شرح كلماته.

\*\*\*\*\*

(١). التعبير ب «مثلا» لإفاده أن تقدم الأصل الموضوعى على غيره لا يختص بما إذا كان ذلك الغير أصاله الإباحه المثبتة للإباحه الظاهريه، بل يقدم أيضا على أصالتي

=====

لكنه بعيد، و أبعد منه احتمال كون التعبير بالموضوعى لأجل رافعيه الأصل التنزيلي لموضوع البراءه، و بشاعته غنيه عن البيان، إذ ليس مؤدى نفس الأصل موضوعا حتى يتصف بالموضوعيه، و رافعيته لموضوع أصل آخر و هو المحكوم لا تصحح توصيفه بالموضوعيه.

ص: ٤١٧

الطهاره و البراءه النافيه لحرمة اللحم المشكوك قابليته للتذكية، و ذلك لورود الأصل الموضوعى - و هو فيما نحن فيه أصاله  
عدم التذكية - على جميع هذه الأصول.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان الصورة الأولى و هى قابليه حيوان للتذكية، كما إذا تولد حيوان من طاهر و نجس - مثل الغنم و الكلب  
- و لم يتبع أحدهما فى الاسم، و لم يكن له اسم خاص يندرج به تحت أحد العناوين الطاهره أو النجسه فيشكك فى قابليته  
للتذكية، فان أصاله الحل لا تجرى فيه إذا ذبح على الشرائط المخصوصه من إسلام الذابح و التسميه و غيرهما، و ذلك لوجود  
الأصل الموضوعى و هو استصحاب عدم التذكية، أى: عدم وقوع التذكية المعتبره شرعا على هذا الحيوان، حيث ان من شرائطها  
قابليه المحل لها، و مع الشك فى القابليه يشكك فى وقوع التذكية المعتبره عليه، فيستصحب عدمها، بتقريب: أن هذا الحيوان حال  
حياته لم يكن مذكى، و بعد قطع أوداجه يشكك فى انتقاض عدم التذكية بالتذكية، فيستصحب عدمها، و هذا نظير ما تقدم منه  
فى بحث العام و الخاص من إحراز المشتبه بالأصل الموضوعى، كاستصحاب عدم قرشيه المرأه، و شمول المستثنى منه فى روايه  
«إذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمرة الا- أن تكون امرأه من قريش» للمرأه المشكوكه قرشيتها. و عليه فبعد وقوع الذبح  
بشرائطه على هذا الحيوان المشكوك قابليته للتذكية يشكك فى تحقق التذكية الشرعيه - التى من شرائطها قابليه المحل لها - و  
أن تلك الأفعال أثرت فى طهارته و حليه لحمه أم لا، فيحرز عدمها بالاستصحاب، و مع جريان هذا الأصل الموضوعى الموجب  
لاندراج الحيوان فى «ما لم يذك» لا مجال لأصاله الحل،



و ذلك لأن موضوعها هو الشئ - كاللحم فيما نحن فيه - بوصف أنه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعي و اندرج في غير المذكي صار معلوم الحكم، لقيام الإجماع على حرمة حينئذ كحرمة الميتة، فينتفى موضوع أصاله الحل و هو الجهل بحكمه، فلا يبقى مجال لجريانها كما إذا مات حتف أنفه.

لا- يقال: الميتة أمر وجودي، لأنها عبارة عما مات حتف أنفه، و المذكي أيضا أمر وجودي، لأنه عبارة عن الحيوان العذى زهق روحه بكيفية خاصه اعتبرها الشارع، فهما ضدان وجوديان، و حرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) على عنوان «الميتة» لا على عنوان «غير المذكي» و حينئذ فاستصحاب كون الحيوان غير مذكي لا يصلح لإثبات كونه ميتة حتى يترتب عليه حرمة الأكل، لأن إثباته به يكون من إثبات أحد الضدين و هو الميتة بنفى الضد الآخر أعنى المذكي، و هو مبتن على القول بحجيه الأصول المثبتة، و سيأتى في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى عدم حجيتها، فيسقط استصحاب عدم التذكية، و تصل النوبه إلى الأصل المحكوم أو المورد و هو أصاله الحل.

لأننا نقول: استصحاب عدم التذكية و ان لم يصلح لإثبات كون الحيوان ميتة، لعدم حجيه الأصول المثبتة، لكن حيث ان حرمة الأكل لم تثبت في الآية الشريفه للميتة على سبيل الحصر، و قد ثبت الإجماع على اتحاد الميتة و غير المذكي حكما، فالحرمة كما تثبت في الأدله للميتة، كذلك تثبت لغير المذكي أيضا، فعنوان «غير المذكي» كعنوان «الميتة» بنفسه موضوع مستقل لحكم الشارع بالحرمة، و من المعلوم إمكان إحراز هذا الموضوع بأصاله عدم التذكية، فيترتب عليه الحرمة، فليس المقصود إثبات حرمة الميتة له ليتوجه

فأصالة عدم التذكية تدرجه (١) (تدرجها) فيما لم يذك، و هو (٢) حرام إجماعاً «-» كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجه (٣)-----  
نقول هما موضوعان مختلفان حكم على كليهما بحكم واحد و هو الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «حليته، فانه» راجعه إلى الحيوان.

(٢). يعنى: أن «ما لم يذك» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجرى فيه الأصل و ان لم يصدق عليه «الميته» حيث انها ما مات حتف الأنف، و قد عرفت توضيحه فى «لا يقال... لأننا نقول».

(٣). هذا متفرع على تغاير «ما لم يذك» و «الميته» مفهوما و اتحادهما حكما بالإجماع، و فيه تعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث حكم بحرمة «غير المذكى» لصدق عنوان «الميته» عليه فى لسان الشرع، و لا بأس بتوضيح كلامه أولا ثم بيان إيراد المصنف عليه ثانيا، فنقول: ان شيخنا الأعظم بعد أن تعرض فى أول تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية لحكمه أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة و النجاسة على أصالتي الإباحة و الطهارة فى اللحم المردد بين المذكى و الميته، قال: «و ربما يتخيل خلاف ذلك تاره لعدم حجيه

=====

(-). بل هو مقتضى مفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) و يدل عليه أيضا معتبره أبى بكر الحضرمى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد البزاه و الصقوره و الكلب و الفهد، فقال: لا تأكل صيد شىء من هذه إلا ما ذكيتموه إلا الكلب المكلب» لدلاله مفهوم (الا ما ذكيتموه) على حرمة أكل ما لم يذك بالمباشرة أو بإرسال الكلب المعلم، و نحوها كثير من روايات الباب، و فيها ما هى معتبره أيضا، فراجع.

ص: ٤٢٠

أن الميتة تعم-----التذكية، و أخرى لمعارضه أصاله عدم التذكية بأصاله عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة» ثم أجاب عن إشكال المعارضه أولاً بأنه يكفى فى الحكم بالحرمة عدم التذكية، و لا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينفى بانتفائه و لو بالأصل... إلى أن قال: «و ثانيا: ان الميتة عباره عن غير المذكى، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهى ميتة شرعا» و محصل كلامه (قده) فى الجواب عن إشكال المعارضه أمران:

أحدهما: أن كلاً من الميتة و المذكى و ان سلمنا كونه وجوديا، لكن لا مجال مع ذلك لتعارض الاستصحابين، لتوقفه على ترتب الطهاره و الحليه على المذكى، و الحرمة و النجاسة على خصوص عنوان الميتة، و ليس كذلك، بل هما كما تترتبان على الميتة كذلك تترتبان - بمقتضى الأدله مثل مفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) - على عنوان «ما لم يذك» أيضا، و على هذا فيبقى استصحاب عدم التذكية سليما عن المعارض.

ثانيهما: أنه لو سلمنا اختصاص موضوع الحرمة و النجاسة بالميتة جمودا على ظاهر قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) و عدم كونهما من أحكام «ما لم يذك» فيمكن إثبات المدعى - و هو حرمة غير المذكى أيضا - بأن الميتة و ان كانت بحسب اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه، الا أنها شرعا بمعنى غير المذكى، فزهوق روح الحيوان ان استند إلى التذكية الشرعيه كان الحيوان مذكى، و ان لم يستند إليها كان ميتة سواء مات حتف أنفه أى بلا سبب خارجي، أم مات لا بحتف أنفه أى بسبب خارجي، بأن كان موقوذا يعنى مقتولا بالضرب أو مترديا يعنى ملقى من شاهق، أو مأكول سبع، أو منخنقا، أو مذبوحا فاقتدا لبعض الشرائط

شرعا (١)، ضروره (٢) كفايه كونه (٣) مثله حكما، و ذلك (٤) بأن التذكيه انما هي عبارته عن -----الذبح إلى غير القبله، أو كان الذابح غير مسلم بناء على اعتبار الإسلام فيه، أو غير ذلك، فان أحكام الميتة تترتب على جميع ذلك، هذا غاية توضيح كلام الشيخ (قده).

و المصنف اختار ما ذكره الشيخ الأعظم في الجواب الأول، و استدلل عليه بالإجماع لا بمفهوم قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) و أورد على الجواب الثاني بأن إدراج «ما لم يذك» في الميتة غير وجيه، لأن الميتة لغه عبارته عن خصوص ما مات حتف أنفه، و هذا المعنى مبين لغير المذكي، لأنه عبارته عما زهق روحه بسبب غير شرعى و لو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط كالاستقبال و التسميه. و مع مبايته هذين الموضوعين معنى لا-وجه لتعميم أحدهما و هو الميتة للآخر أعنى غير المذكي كما صنعه شيخنا الأ-عظم، نعم هما متحدان حكما، للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، و بهذا يصير «غير المذكي» موضوعا لحكم الشارع بحرمة لحمه، و لا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكيه.

\*\*\*\*\*

(١). كما التزم بهذا التعميم شيخنا الأعظم، فحكم بأن الميتة شرعا أعم من الميتة لغه.

(٢). تعليل لقوله: «فلا حازه» و بيان لوجه التعريض بكلام الشيخ كما عرفت.

(٣). أى: كفايه كون «ما لم يذك» مثل «ما مات حتف أنفه» المستفاده من قوله: «و هو حرام إجماعا كما إذا مات حتف أنفه» حكما و ان اختلفا مفهوما، فيحكم عليه بالحرمة و النجاسه كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(٤). بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكيه المتقدم فى قوله: «فأصالة عدم التذكيه تدرجه فيما لم يذك» و محصله: أن التذكيه لما كانت عبارته عن فرى

الأربعة (١) مع سائر شرائطها عن خصوصيه في الحيوان التي (٢) «-» بها يؤثر فيه الطهاره وحدها أو مع الحليه، و مع الشك في تلك الخصوصيه، فالأصل عدم تحقق التذكيه بمجرد الفرى

الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعيه التي منها خصوصيه في الحيوان تجعله قابلا لتأثير التذكيه بهذا المعنى في ترتب الطهاره فقط، أو هي مع حليه الأكل على الحيوان، فإذا شك في تحقق شىء منها جرى استصحاب عدم التذكيه، لأنه في حال حياته لم يكن مذكى، فالآن كما كان.

\*\*\*\*\*

(١). صريح هذا الكلام أن التذكيه بنظر المصنف هو نفس الذبح بالشرائط لا المجموع المركب من الأمور المعهوده مع القابليه، و لا الأمر البسيط المتحصل من الأفعال.

(٢). المراد بالموصول هو الخصوصيه التي عبر عنها شيخنا الأعظم بالقابليه و الضمير المستتر في «يؤثر» راجع إلى الفرى، و ضمير «فيه» إلى الحيوان و «الطهاره» مفعول ل «يؤثر» يعنى: أن الفرى بسبب تلك الخصوصيه يؤثر في الحيوان الطهاره وحدها فيما لا يؤكل لحمه كالأرانب و الثعالب و غيرهما الا أن يكون نجس العين، أو الطهاره مع الحليه فيما يؤكل لحمه كالغنم.

و بالجمله: فمقتضى استصحاب عدم التذكيه عند الشك في القابليه هو عدم الحليه و الطهاره، و لا مجرى لأصالة الإباحه في لحم الحيوان المشكوك قابليته لها.

=====

(-). الظاهر زيادتها، لتاميه المعنى بدونها، و ان فرض بقاؤها فاللازم تعريف «خصوصيه» لتطابق الصفه موصوفها. و حق العبارة أن تكون هكذا «عن خصوصيه في الحيوان بها يؤثر فيه الطهاره وحدها... إلخ».

ص: ٤٢٣

بسائر شرائطها (١) كما لا يخفى.

نعم (٢) لو علم بقبوله التذكية و شك في الحليه فأصالة الإباحه

\*\*\*\*\*

(١). من التسميه و استقبال الذبيحه و إسلام المذكى و الذبح بالحديد.

(٢). استدراك على قوله: «فالأصل عدم تحقق التذكية» و إشاره إلى الصوره الثانيه، و هى ما إذا كان الشك فى حليه لحمه مع العلم بتأثير التذكية فى طهارته، و غرضه من هذا الاستدراك: أن أصاله الإباحه تجرى فى هذه الصوره الثانيه، توضيح ذلك: أنه إذا علم قابليه الحيوان للتذكية و علم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه، لكن شك فى حليه لحمه أيضا بالتذكية، فإن أصاله الحل تجرى و يحكم بحليه لحمه، و لا مجال للأصل الحاكم و هو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، و الشك انما هو فى أن ما يترتب عليها أثران و هما الطهاره و الحليه كما تترتان على تذكيه مأكول اللحم أو أثر واحد و هو الطهاره فقط كما تترتب على تذكيه غير مأكول اللحم؟ يعنى نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكيه، لكن لا نعلم أنه من قبيل البقر و الغنم أو من قبيل الأرنب و الثعلب، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكيه، و بحليه لحمه استنادا إلى أصاله الحل.

و وجه عدم المجال للأصل الحاكم - أعنى استصحاب عدم التذكيه - أنه ليس هنا أصل يجرى فى نفس قابليه الحيوان لحليه لحمه بالتذكيه حتى يستند إليه و يحكم بمقتضاه بحليه لحمه مثلا لأن الحيوان إمّا خلق قابلا- لها أو خلق غير قابل لها، فليس للقابليه المذكوره أو لعدمها حاله سابقه حتى تستصحب، و حيث لا يجرى الأصل الحاكم، فتصل النوبه إلى الأصل المحكوم أعنى أصاله الحل كما عرفت، لأن هذا الحيوان بعد ورود التذكيه الموجهه لطهارته عليه

ص: ٢٢٤

فيه محكمه، فانه حينئذ (١) انما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، و لا أصل فيه الا أصاله الإباحه «-» كسائر ما شك (٢) في أنه من الحلال أو الحرام.

يكون طاهرا مشكوك الحل و الحرمة، فيحكم بحليته استنادا إلى أصاله الحل، فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلى، حيث تجرى فيه أصاله الحل بلا مانع كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين العلم بقبوله للتذكية و صيرورته طاهرا بورودها عليه.

(٢). كالشك في حليه شرب التتن و نحوه من الشبهات الحكميه، فان المرجع فيه أصاله الحل.

(-). الا- أن يقال: ان هنا أصلا حاكما على أصاله الإباحه و هو استصحاب حرمة قبل التذكية إما لحرمة أكل الحيوان ذاتا أو عرضا لعدم التذكية، و من المعلوم حكومه هذا الاستصحاب على أصاله الإباحه، فيحكم في هذا الفرض بطهاره الحيوان و حرمة لحمه كما قيل. و لا يقاس المقام بمثل شرب التتن مما شك في حكمه الكلى، لانحصار الأصل فيه بأصاله الإباحه، و عدم أصل حاكم عليه بخلاف المقام كما عرفت.

اللهم الا- أن يدعى جريان أصاله الإباحه في الحيوان القابل للتذكية الموجه لطهارته قطعا المشكوك كونه حلالا ذاتا، فيحكم بأنه مما يحل أكله، فإذا جرى هذا الأصل في الحيوان كان حاكما على استصحاب حرمة، لتقدم رتبته على الاستصحاب، حيث ان مجرى أصاله الإباحه هو ذات الحيوان، فإذا ثبت حليته بالأصل و أنه من الحيوانات المحلله كانت التذكية لا محاله واقعه على الحيوان المحلل الأكل، و معه لا مجال لاستصحاب حرمة قبل التذكية، لعدم الشك في الحرمة لأجل عدم التذكية.

ص: ٤٢٥

هذا (١) إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى الصورة الثالثة و هي ما إذا كان الشك في الحكم لأجل الشك في مانعيه شىء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها أو هي مع الحليه، يعنى: ما ذكرناه - من عدم جريان الأصل الحكمى كأصالتى الحل و الطهارة عند جريان الأصل الموضوعى كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه - انما هو فيما إذا لم يكن أصل موضوعى آخر يوافق الأصل الحكمى، و نعنى بالأصل الموضوعى الموافق له ما يثبت قابليته للتذكية، فلو كان هناك أصل موضوعى موافق حكم به و لم يجر الأصل الحكمى كما لم يجر فى الصورة الأولى.

و غرضه (قده) من هذا الكلام: أن ما ذكرناه فى الصورة الأولى - من عدم جريان أصاله الإباحه مع وجود الأصل الموضوعى المخالف لها كاستصحاب عدم التذكية المقتضى لنجاسه الحيوان و حرمة لحمه كما عرفت توضيحه - بعينه جار فى هذه الصورة الثالثة و هي ما إذا كان الأصل الموضوعى موافقا لأصاله الإباحه، كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصاله الطهارة و الحليه فانها لا تجرى أيضا، و انما الجارى هو الأصل الموضوعى المقتضى لطهارة الحيوان و حليه لحمه، فيستند فيهما إليه كما أشرنا إليه و إلى وجهه، و نقول هنا توضيحا: ان الأصل الموضوعى كاستصحاب إذا جرى فى مورد كان واردا على أصاله الحل سواء وافقها فى المؤدى كاستصحاب قابليه الحيوان للتذكية

=====

فان كان هذا مراد المصنف (قده) بقوله: «و لا أصل فيه الا أصاله الإباحه» فلا بأس به، و إلا فيرد عليه أن مقتضى الاستصحاب فى هذا الحيوان المذكى هو الحرمة لا أصاله الإباحه، و هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى من الاستصحاب الكلى، إذ لو كانت حرمة الحيوان ذاتيه، فهى باقيه بعد التذكية و ان كانت عرضيه، فهى مرتفعه بالتذكية، فتدبر.

ص: ٤٢٦



التذكية، كما إذا شك (١) مثلاً في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا (٢)؟

أم خالفها فيه كاستصحاب عدم التذكية، وذلك لزوال الشك في ناحيه الحكم بإجراء الأصل الموضوعي.

و على هذا فإذا علم قابلية حيوان للتذكية و شك في ارتفاعها بجلل و نحوه، فإن استصحاب بقاء القابلية للتذكية - بعد صيرورته جلالاً - يحرز قيد التذكية الموجه لحليه اللحم حينئذ، و هذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة الحل، لكونها موروده به كذلك يمنع عن جريان أصالة عدم التذكية، لأن منشأ الشك في التذكية ليس أصل القابلية حتى تجرى أصالة عدم التذكية من جهه عدم إحراز شرط التذكية و هو القابلية، بل منشأ الشك بقاء القابلية بعد العلم بوجودها حسب الفرض، و إنما الشك في رافعيه الموجود - و هو الجلل - لها، فتستصحب و يحرز بقاؤها تعبدًا، و قد أحرز ورود فعل المذكي عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الاجزاء و الشرائط - بناء على تركيبها من فرى الأوداج و غيره - كسائر الموضوعات المركبه التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتًا.

نعم بناء على بساطه التذكية و هي الأثر المترتب على الذبح لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلا على القول بحجيه الأصل المثبت، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى الاستصحاب التعليقي كما سيأتى عند شرح كلمات المصنف (فده).

\*\*\*\*\*

(١). مثال للمنفى و هو وجود أصل موضوعي آخر في المسألة غير أصالة عدم التذكية و هو الأصل الموضوعي المثبت للتذكية كاستصحاب قبول الحيوان لها، و قد عرفت توضيحه. ثم ان هذا إشاره إلى الصورة الثالثه.

(٢). هذا مجرد فرض، و إلا فلا شك بحسب الأدله الاجتهاديه في عدم حليه لحم

ص: ٤٢٧

فأصالة قبوله (١) لها معه محكمه، و معها (٢) لا- مجال لأصالة عدم تحققها، فهو (٣) قبل الجلل كان يطهر «-» و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه (٤) كذلك بعده.

الجلال بالذبح، بل تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور فى الكتب الفقهيّه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فأصالة قبول الحيوان للتذكيه، يعنى: استصحاب قابليته لها الثابته له قبل الجلل محكمه، و ضمير «قبوله» راجع إلى «الحيوان» و ضمير «لها» إلى التذكيه، و ضمير «معه» إلى «الجلل».

(٢). يعنى: و مع أصالة بقاء قابليته للتذكيه الثابته له قبل الجلل لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكيه، لتقدم استصحاب القابليه التى هى شرط للتذكيه عليها.

(٣). هذا استصحاب حكمى تعليقى لإثبات الطهاره و الحليه، بأن يقال:

كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذبح على الوجه المشروع يطهر و يحل، و هو باق على ما كان عليه.

(٤). هذا الضمير راجع إلى الحيوان، و قوله: «كذلك» يعنى: يطهر و يحل بالفري مع سائر شرائط التذكيه، و ضمير «بعده» راجع إلى الجلل، يعنى: أن مقتضى الأصل و هو الاستصحاب صيروره الحيوان طاهرا و حلالا بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضا.

=====

(-). لا يخفى أن مقتضى الشك فى بقاء القابليه هو استصحاب نفس القابليه التى هى قيد موضوع الحكم التنجيزى و هو الطهاره و الحليه الفعليتان، فان استصحاب قيد الموضوع يثبت فعليه الحكم، كما إذا شك المقلد فى بقاء عداله مجتهده، فان استصحاب عدالته يثبت فعليه جواز تقليده.

ص: ٤٢٨

و قد تحصل إلى هنا: أن المصنف (قده) بين من صور الشك في التذكية ثلاث صور للشبهه الحكميه:

الأولى: الشك في أصل قابليه الحيوان للتذكيه، و أنه خلق قابلا لها أم لا، و قد عرفت أن الجارى فيه هو الأصل الموضوعى أعنى استصحاب عدم التذكيه، فيحكم بنجاسته و حرمة لحمه.

الثانيه: الشك في مقدار قابليته لها بعد العلم بأصلها، فلا- يعلم أن المترتب عليها هل هو الطهاره فقط أم هي مع الحليه، و قد عرفت أيضا أن الجارى فيه هو الأصل الحكمى، فيحكم بطهارته استنادا إلى التذكيه، و بحليه لحمه إلى

=====

و لم يظهر وجه لعدول المصنف (قده) عن استصحاب القابليه إلى الاستصحاب التعليقى، و لعل وجهه هو كون التذكيه عباره عن الأثر المترتب على فرى الأوداج و غيره، و استصحاب القابليه لا يثبت التذكيه بهذا المعنى إلا على القول بالأصل المثبت. لكنه لو كان كذلك، فيتوجه عليه أولا: أن التذكيه عنده على ما صرح به قبيل هذا هي فرى الأوداج مع سائر شرائطها عن خصوصيه فى الحيوان، و عليه فالقابليه من قيود التذكيه، و من المعلوم صحه جريان الاستصحاب فى نفسها و ترتب الحكم التنجيزى عليه من دون لزوم إشكال المثبتيه.

و ثانيا: أن الجارى بعد فرض كون التذكيه هي الأثر هو الاستصحاب التعليقى الموضوعى لا الحكمى، ضروره أنه مع إمكان جريان الأصل الموضوعى لا تصل النوبه إلى الأصل الحكمى، فيقال فى تقريب الاستصحاب التعليقى الموضوعى:

كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا قطعت أوداجه بالشروط المخصوصه يصير ذكيا، و هو باق على ما كان، و معه لا- يجرى الاستصحاب الحكمى التعليقى، فتأمل جيدا.

أصالة الحل.

الثالثه: الشك فى بقاء القابليه، لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرأ على الحيوان كالجلل، و قد عرفت أن الجارى فيه هو الأصل الموضوعى أيضا أعنى استصحاب قابليته لها، فيحكم بطهارته و حليه لحمه. هذا كله فى صور الشبهه الحكميه من الشك فى التذكيه، و أما صورتا الشبهه الموضوعيه منه، فسيأتى بيانهما إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان صورتى الشبهه الموضوعيه من الشك فى التذكيه، يعنى و مما ذكرنا - من جريان أصاله عدم التذكيه إذا شك فى أصل القابليه كما فى الصوره الأولى من صور الشبهه الحكميه، و جريان أصاله بقاء القابليه إذا شك فى زوالها بجلل و نحوه كما فى الصوره الثالثه منها - ظهر حكم صورتى الشبهه الموضوعيه، بتقريب: أن منشأ الشك فى التذكيه ان كان هو الشك فى وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح و توجيه الحيوان إلى القبله و نحوهما جرى فيها أصاله عدم التذكيه، فإذا شك فى أن ذابح هذا الحيوان كان مسلما أم لا، أو ذبحه إلى القبله أم لا حكم بعدم كونه مذكى، كما هو كذلك فيما إذا شك فى أنه غنم أو كلب، حيث عرفت فى الصوره الأولى من الشبهه الحكميه أنه لا يحكم عليه بالتذكيه.

و ان كان منشأ الشك فيها هو الشك فى ارتفاع القابليه لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذره الإنسان مده يشك فى تحققه به فيها - جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكى، لكون الشك حينئذ فى وجود الرفع، كما كان استصحاب بقائها جاريا عند الشك فى رافعيه الجلل الموجود - لو فرض الشك فى رافعيته شرعا - كما تقدم فى الصوره الثالثه من الشبهه الحكميه، حيث

الموضوعيه من الحيوان، و أن (١) أصاله عدم التذكيه محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكيه شرعا، كما أن (٢) أصاله قبول التذكيه محكمه إذا شك في طرود ما يمنع عنه (٣)، فيحكم بها (٤)

عرفت أنه يحكم عليه بالتذكيه، و هاتان هما صورتا الشبهه الموضوعيه، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الحال» و تفسير له و إشاره إلى الصوره الرابعه، و هي الأولى من صورتى الشبهه الموضوعيه.

(٢). إشاره إلى الصوره الخامسه، و هي الثانيه من صورتى الشبهه الموضوعيه و قد تقدم بقولنا: و ان كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابليه... إلخ.

و المتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه في الصوره الأولى من الشبهه الحكميه و الأولى من الشبهه الموضوعيه يحكم بأصاله عدم التذكيه، فيحكم بنجاسه الحيوان و حرمة لحمه، و فى الثانيه و الثالثه من الشبهه الحكميه و الثانيه من الموضوعيه يحكم بالتذكيه، فيحكم بطهارته و حليه لحمه.

(٣). أى: عن قبول التذكيه.

(٤). أى: بالتذكيه فى صوره إحراز فرى الأوداج مع سائر شرائط التذكيه عدا ما يمنع عن قبول التذكيه، يعنى: إذا كان الحيوان قابلا للتذكيه كالغنم، فأجرينا الفرى مع باقى شرائط التذكيه عليه، و شككنا فى عروض ما يمنع عن تحققها كالجلل، فان أصاله قبول التذكيه محكمه، فيحكم بها، فتكون التذكيه محرز بهما لها من الأجزاء و الشرائط، غايه الأمر أن بعضها حينئذ محرز بالوجدان كبرى الأوداج، و بعضها - و هو بقاء القابليه - بالتعبد أعنى الاستصحاب، و هذا كسائر الموضوعات المركبه التى يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالتعبد، و قد تقدم بعض الأمثله فى مباحث القطع و غيره، فراجع.

ص: ٤٣١

فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه (١) كما لا يخفى «-» فتأمل جيدا.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» في قوله: «ما يمنع عنه».

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بتوضيح المتن، و بيان الصور الخمس التي ذكرها المصنف (قده).

(-). لا- يخفى أن مسأله التذكيه لَمَّا كانت من المسائل المهمه المبتهلى بها و اشتملت على الجهات التي اختلفت فيها أنظار الأصحاب و لم يتعرض المصنف لأكثرها، فلا بأس بالتعرض لجمله منها، فنقول و به نستعين: ان في هذه المسأله مباحث:

الأول: أن موضوع حكم الشارع بالطهاره وحدها أو مع الحليه هو المذكى كما أن ما يقابله موضوع حكمه بالحرمة و النجاسه، و لا بد من ملاحظه النسبه بين هذين الموضوعين حتى يتضح جريان الأصل فيهما و عدمه، أو في أحدهما دون الآخر، فاعلم: أن الميتة تطلق تاره على الحيوان المذكى زهق روجه بأى وجه اتفق و لو بالتذكيه الشرعيه، فالنسبه بينهما حينئذ هي العموم و الخصوص، إذ كل مذكى ميتة و لا عكس، فالمذكى و عدم المذكى و صفان لما زهق روجه، و لا يتصف الحيوان الحى بشىء منهما.

و أخرى على الحيوان غير المذكى مما له قابليه التذكيه، و الميتة بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل العدم و الملكه، و عليه فتطلق الميتة بلا عنايه على الجنين الذى لم تلجه الروح، و هذا الوجه مع سابقه يشتركان في كون المذكى و الميتة و صفين للحيوان غير الحى، و عدم اتصاف الحى بشىء منهما، و يفترقان في صدق الميتة على المذكى في الوجه السابق، لكونه من أفرادها، بخلاف هذا الوجه، فانها لا تصدق على المذكى، بل هما متقابلان تقابل العدم و الملكه كما مر آنفا.

ص: ٤٣٢

-----  
=====

و ثالثه على الحيوان المذى لم يذك شرعا و ان لم يكن له شأنه التذكيه، و الميته بهذا المعنى تقابل المذكى تقابل السلب و الإيجاب لا- تقابل العدم و الملكه و هذا ظاهر حاشيه بعض المحققين (قده) على المتن، حيث قال: «و ان كانا متقابلين بتقابل السلب و الإيجاب بمعنى أن عدم التذكيه و ان كان عدم ما شأنه أن يكون مذكى و هو ما زهق روحه، لكنه لم يؤخذ العدم هكذا موضوعا للحكم بل أخذ ما يصدق حال الحياه و هو ليس بمذكى، و ذلك كعدم البصر يؤخذ تاره بنحو عدم ما من شأنه أن يكون بصيرا، فيساوق العمى، فلا يصدق إلا على الحيوان، و أخرى بنحو السلب المقابل للإيجاب، فيقال: الجدار ليس ببصير كما أنه ليس بأعمى، فإذا سلب المذكى عن الحيوان فى حال حياته فقد صدق السلب المقابل للإيجاب و ان لم يصدق العدم المضاف إلى ما من شأنه أن يكون مذكى».

و رابعه على الحيوان الذى زهق روحه على وجه خاص و هو الموت حتف الأنف، فما خرج روحه بأسباب خارجيه و ان لم تكن موجبه لذكاته ليس ميته فمثل الموقوذه و المترديه لا- ميته و لا مذكاه. و عليه فالميته أمر وجودى، لأنها خرج روحه على الوجه المعهود، و التقابل بينهما تقابل التضاد، و مبنى اعتراض بعض الأصحاب كالفاضل التونى (ره) على المشهور القائلين بجريان أصاله عدم التذكيه لإثبات الحرمة و النجاسه فى الحيوان المذى شك فى تذكيته هو الميته بهذا المعنى أى ما مات حتف أنفه. توضيح الاعتراض هو سقوط أصاله عدم التذكيه بمعارضتها بأصاله عدم الموت حتف الأنف، و الرجوع إلى قاعدتى الحل

و الطهاره، و سيأتي تفصيل البحث فيه إن شاء الله تعالى.

إذا عرفت إطلاقات الميته، فاعلم: أنه بناء على الإطلاق الأول يجرى استصحاب عدم التذكية بلا مانع، إذ الموت بمعنى زهوق الروح من دون اعتبار كونه حتف الأنف محرز وجدانا، فلا يجرى فيه الأصل بأن يقال: الأصل عدم كونه ميتا حتى يعارض أصله عدم التذكية. و كذا يجرى أصله عدم كونه مذكى على الإطلاق الثانى و الثالث بلا مانع، لعدم جريان أصله عدم كونه ميتا. و منع جريان أصله عدم التذكية استنادا إلى عدم كون عدم التذكية حال الحياه موضوعا لحكم حتى يستصحب، إذ المفروض كون المذكى و غير المذكى و صفيين للحيوان غير الحى، ممنوع، لكفايه ترتب الأثر على المستصحب بقاء فى جريان الاستصحاب، و عدم توقف جريانه على ترتب الأثر على المستصحب حدوثا و بقاء معا، فأصله عدم التذكية فى جميع إطلاقات الميته جاريه بلا مانع إلا فى الإطلاق الرابع كما أشرنا إليه آنفا.

الثانى: أن عدم المذكى الذى هو موضوع الحرمة و النجاسه تاره يؤخذ بنحو العدم المحمولى و أخرى بنحو العدم النعتى، فعلى الأول يكون الموضوع مركبا من أمرين وجودى و هو زهوق الروح، و عدمى و هو عدم التذكية، فكأنه قيل:

الحيوان الذى زهق روحه و لم يذك حرام و نجس، فإذا أحرز زهوق روح حيوان و لم يحرز ذكاته فلا مانع من إحراز عدمها بأصله عدم التذكية، حيث ان ذكاته كانت معدومه حال حياته، فيستصحب عدمها إلى زمان زهوق روحه، فيتم موضوع الحرمة و النجاسه بضم الأصل إلى الوجدان، كسائر الموضوعات المركبه التى يحرز بعض أجزائها بالوجدان و بعضها بالتعبد، نظير استصحاب عدم اذن



-----  
=====

المالك حين استيلاء الغير على ماله، فان الاستيلاء المحرز بالوجدان بعد ضمّ عدم اذن المالك بالتصرف فيه إليه يوجب ضمان المستولى عليه، إذ موضوعه مركب من الاستيلاء و عدم اذن المالك، فمع الشك في اذنه لا مانع من استصحاب عدمه.

و على الثانى يكون الموضوع مقيدا، بمعنى أن موضوع الحرمة و النجاسة هو الزهوق المقيد بعدم كونه عن تذكىه شرعيه، و من المعلوم أن هذا الموضوع المقيد لا حاله سابقه له، فلا يجرى فيه الأصل.

فتحصل: أنه بناء على العدم المحمولى تجرى أصاله عدم التذكى و يثبت بها موضوع الحرمة و النجاسة، لكونه من الموضوعات المركبه، و بناء على العدم النعتى الموجب لكون الموضوع من الموضوعات المقيدة لا تجرى، لأن العدم النعتى لا حاله سابقه له، و إثباته بإجراء الأصل فى العدم المحمولى منوط بحجيه الأصول المثبتة.

الثالث: الظاهر أن موضوع الحرمة و النجاسة شرعا هو عدم المذكى و ان لم يكن ذلك معنى لغويا و لا عرفيا للميته كما هو ظاهر الآيه الشريفه، حيث ان الميته جعلت فيها فى قبال الموقوذه و المترديه و غيرهما، فلا بد أن تكون الميته غيرها و هو ما مات حتف أنفه، الا- أن المراد بها فى غير الآيه هو عدم المذكى و ان لم يصدق عليه الميته بمعناها اللغوى، فكل ما لم يذك فهو ميته. و يشهد بذلك جملة من النصوص، كمضمرة سماعه:

«إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميته فلا» فان الميته جعلت فى مقابل المذكى المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا رميت و سميت» فيراد بالميته

-----  
=====

حينئذ عدم المذكى. و صحيح ابن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما أخذت الحباله فقطعت منه شيئا فهو ميت ( ميتة ) و ما أدركت من سائر جسده حيا فذكّه ثم كل منه» فان إطلاق الميت على الشىء المقطوع مع عدم خروج الروح عنه بالموت حتف الأنف اما حقيقى كما يظهر من محكى المصباح، حيث فسر الميتة ب «ما لم تلحقه الذكاه سواء مات بحتف أنفه أو قتل و ذبح بغير الوجه الشرعى» و فى الصحاح و عن القاموس «أنها ما لم تلحقها الذكاه» و اما تنزيلي، و على التقديرين يدل هذا الإطلاق على كون ما زهق روحه بغير التذكية ميتا أو بحكمه، و كذا غير ما ذكر من النصوص الداله على ثبوت ما للميتة - من الأحكام الأربعة و هى النجاسه و عدم صحه الصلاه فيها و حرمة الانتفاع بها و لو فى الجملة و عدم جواز الأكل - لغير المذكى تذكيه شرعيه، هذا.

مضافا إلى ما ادعى من التسالم و الاتفاق على كون الموضوع للأحكام الأربعة المتقدمه عدم المذكى لا خصوص الميتة و ان تغايرا مفهوما، فلا جدوى فى إثبات اتحادهما مفهوما و تغايرهما كذلك.

و من هنا يظهر ضعف ما عن الفاضل التونى (ره) «من سقوط أصله عدم التذكيه لمعارضتها بأصله عدم الموت حتف الأنف و الرجوع إلى قاعدتى الحل و الطهاره» و ذلك لأن موضوع الحرمة و النجاسه ليس عنوان الميتة حتى يقال: انها أمر وجودى، فيجرى فيها أصله العدم، بل موضوعهما كما عرفت هو عدم المذكى فلا يجرى الأصل فى الميتة حتى يعارض أصله عدم التذكيه، بل الأصل الجارى بلا مانع هو أصل عدم التذكيه، و هو ينقح موضوع النجاسه و الحرمة، فلا وجه

-----  
=====

للحكم بالحليه و الطهاره من هذه الناحيه.

لكن قد يستدل لهما من ناحيه اخرى، و هي: أن الطهاره و الحليه كما تنشئان عن خصوصيه فى الحيوان، كذلك الحرمة، فانها تنبعث عن مفسده وجوديه قائمه بخصوصيه وجوديه، و النجاسه تنشأ مما يوجب تنفر الطبع، فأصالة عدم التذكيه معارضه بأصالة عدم ثبوت تلك الخصوصيه المقتضيه للحرمة و النجاسه فيرجع حينئذ إلى قاعدتى الحل و الطهاره.

لكن فى هذا الاستدلال أولًا- ما قيل من: «أن التضاد بين المذكى و ما يقابله لا يقتضى نشوء الحرمة و النجاسه عن خصوصيه وجوديه فى الحيوان، لإمكان أن يكون المقتضى لهما نفس زهوق الروح، و فرى الأوداج و شرائطه مانعه عن تأثيره فى الحرمة و النجاسه، و المفروض أن زهوق الروح محرز بالوجدان و عدم التذكيه بالأصل، فيحرز تمام موضوع الحرمة و النجاسه» و ثانياً: أن المراد بالخصوصيه هو الملاك، و ليست هى حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى حتى يصح جريان الأصل فيها وجودا أو عدما، حيث ان الملاكات دواع للأحكام لا نفس الأحكام و لا موضوعاتها.

و ثالثاً: - بعد تسليم اقتضاء التضاد ذلك - أنه بعد تعارض الأصلين تصل النوبه إلى استصحاب الحرمة و الطهاره الثابتين حال الحياه دون قاعدتى الحل و الطهاره، لحكومته عليهما، فلا بد من الحكم بالحرمة و الطهاره لا الحل و الطهاره هذا.

ثم انه يحتمل أن يكون منشأ توهم كون الميته أمرا وجوديا - أعنى به خصوص ما مات حتف الأنف - استعمالها فى الآيه الشريفه فى هذا المعنى، فان كان

كذلك، ففيه: أن استعمالها فيه انما هو بالقرينه، و هي اجتماع الميته فى الآيه الشريفه مع الموقوده و المترديه و النطیحه، إذ العطف يقتضى المغايره. و أما أفراد الميته و إطلاقها مجردة عن المذكورات، فلا ينبغى الارتياح فى إرادته غير المذكى منها، فليست الميته بنفسها ظاهره فى خصوص ما مات حتف أنفه.

بل يمكن أن يقال: - بعد تسليم كون الميته لغه خصوص ما مات حتف أنفه - ان المعنى العرفى يقدم على اللغوى عند التعارض، فيحمل الميته فيما عدا الآيه المتقدمه و غيرها - مما ذكر فيه مع الميته غيرها من الموقوده و المنخنقه و نحوهما مما زهق روحه بأسباب خارجيه غير ما يوجب ذكاه الحيوان - على معناها العرفى العام، و هو غير المذكى.

مضافا إلى أنه فسر قوله تعالى: (الا ما ذكيتم) فى بعض الروايات بإدراك ذكاه المحرمات المذكوره مما يقبل منها التذكيه، فتتقسم المحرمات فى الآيه باعتبار إمكان ذكاتها بذبحها مع الشرائط إلى المذكى و غيره، و المدار فى الحرمة على غير المذكى منها. و وجه ذكر المنخنقه و الموقوده و غيرها مع شمول الميته لجميعها على ما فى مجمع البيان هو: أن جماعه من العرب كانوا يأكلون جميع ذلك و لا يعدونه ميتا، انما يعدون الميت الذى يموت من الوجع، فأعلمهم الله تعالى أن حكم الجميع واحد، و أن وجه الاستباحه هو التذكيه فقط (١).

فالمتحصل: أن موضوع الأحكام المتقدمه هو عدم المذكى، و لا دخل لخصوص الموت حتف الأنف فيها أصلا.

الرابع: الوجوه المحتمله فى التذكيه كثيره:

منها: أن تكون بسيطه متحصله من فرى الأوداج الأربعة بالحديد إلى القبله مع التسميه و إسلام الذابح و قابليه الحيوان، كالطهاره الحدثيه المترتبه على الغسلتين و المسحتين بناء على كون المأمور به هى الطهاره لا الأفعال المحصّله لها.

و منها: أن تكون مركبه خارجيه من تلك الأفعال مع القابليه المذكوره أو بشرطها، كنفس الغسلتين و المسحتين بناء على تعلق الأمر بهما كما هو مقتضى قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق).

و منها: أن تكون مقيده بجعل التذكيه نفس الأمر المتحصل من الأمور المعهوده مقيدا بقابليه المحل.

ثم ان القابليه يحتمل أن يراد بها المصلحه الموجهه لتشريع الحل و الطهاره أو الطهاره فقط للحيوان، فالقابليه حينئذ من الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام.

و يحتمل أن يراد بها خصوصيه ذاتيه مقتضيه للحكم بالحل و الطهاره كخصوصيه الغنميه و البقرية و الإبلية و نحوها.

و قد اختار المصنف أن التذكيه فعل المذكى و هو الفرى مع الشرائط التى منها قابليه المحل، و وافقه المحقق العراقى (قده) على ما فى تقريره « بحثه الشريف «لإسناد التذكيه فى قوله تعالى: (الا ما ذكيتم ) إلى الفاعلين الظاهر فى أنها من فعلهم، و لما ورد فى موثقه ابن بكير من قوله عليه السلام: ذكاه

-----  
=====

الذبح أم لم يذكره»، و لقوله عليه السلام فى خبر على بن أبى حمزه بعد قول السائل: أو ليس الذكى ما ذكى بالحديد؟ بلى إذا كان مما يؤكل لحمه» إذ لا ريب فى أن اسناد التذكية إلى المذكى ظاهر فى كونها فعلا له، و لا وجه لحمل اللفظ على معناه المجازى و هو المسبب.

أقول: ان المناقشه فى دلاله الموثقه على المدعى ظاهره، إذ لو كانت التذكية بمعنى الذبح لكان المعنى «ذبحه الذبح» و هو مما لا- محصل له، الا- أن يكون الذبح بمعنى اسم الفاعل، لكنه لا قرينه عليه، أو يعتمد فى الاستدلال على النسخه الأخرى و هى «ذكاه الذابح» فىكون كسائر الروايات الداله على المقصود مثل قوله عليه السلام فى السمك: «ان ذكاته إخراجة من الماء ثم يترك حتى يموت من ذات نفسه»، و قوله عليه السلام: «انما صيد الحيتان أخذها»، و قوله عليه السلام «فى ثور تعاصى فابتدره قوم بأسيافهم و سمو فأتوا عليا عليه السلام، فقال: هذه ذكاه و حيه و لحمه حلال»، و غيرها من الروايات التى أسندت التذكية فيها إلى المكلف الظاهر فى كونها فعلا له.

و لو نوقش فى استظهار ما ذكرناه بإمكان إرادته المعنى البسيط المتحصل من فرى الأوداج بالشرائط مع قابليه المحل، حيث ان الفعل التوليدى يصح اسناده إلى الفاعل كصح اسناد الفعل المباشرى إليه، فيصح أن يقال: «ألقاه

-----  
=====

فى النار فأحرقه» كما يصح أن يقال: «أحرقه بالنار» و عليه فمجرد اسناد التذكية فى الآيه المباركه إلى الفاعلين، و كذا الأمر بها فى بعض الاخبار كقوله عليه السلام: «فذكه ثم كل منه» و النهى عن التذكية بغير الحديد بقوله عليه السلام: «لا تذك إلاّ بحديده» لا يكشف عن أنها فعل المذكى لا مسبب عن فعله، فاحتمال كونها أمرا بسيطا متحصلا لم يندفع بما ذكر (أمكن دفعه) بأن اسناد المسبب التولىدى إلى الفاعل و ان كان صحيحا، الا أن انطباقه على المقام محل تأمل، لوضوح أن ضابطه عدم توسط إرادته فاعل مختار بين الفعل و أثره كالإحراق المترتب على الإلقاء فى النار، و صدقه على ما نحن فيه منوط بكون التذكية بمعنى الأمر البسيط أثرا تكوينيا و خصوصيه فى الحيوان مترتبة على الذبح بشرائطه قهرا من دون توسط إرادته فاعل مختار بين الذبح مع شرائطه و الأثر المترتب عليه كترتب الإحراق على الإلقاء فى النار بحيث لا يترتب ذلك الأمر البسيط على الحيوان إذا زهق روحه بغير الذبح كالنطح و الخنق و غيرهما، و ليس الأمر كذلك، لأن ترتب ذلك الأمر البسيط على الذبح و شرائطه انما هو بحكم الشارع، و ليس قهريا كالإحراق المترتب على الإلقاء فى النار.

و الحاصل: أنه بناء على كون التذكية بمعنى الأمر البسيط بحكم الشارع لا ينطبق ضابط المسبب التولىدى عليها.

الا أن يقال: ان التذكية بهذا المعنى من الأمور الواقعيه التى كشف عنها

الشارع كما قيل بذلك فى الطهاره و النجاسه أيضا. لكنه فى كلا المقامين محل تأمل بل منع.

فالحق أن التذكيه فعل المذكى، و الأثر المترتب عليه حكم وضعى مجعول كسائر الأحكام الوضعيه كالملكيه و الزوجيه و الحريره و غيرها، فىكون حكم الشارع بحصول الذكاه بالذبح مع الشرائط نظير حكمه بملكيه الحائز للمباحات، و الترتب انما هو بجعل الشارع، و فعل المكلف موضوع لحكمه، الذى هو كسائر الأحكام الشرعيه من أفعاله الاختياريه، ففعل المكلف كإنشاء البيع و حيازه المباحات و فرى الأوداج الأربعة بالشرائط موضوع، و الملكيه و الذكاه حكمان وضعيان شرعيان مترتبان عليه، و بهذا يندرج المقام فى ضابط الحكم و الموضوع و يتضح أجنيته عن باب المسبب التوليدى المترتب قهرا على سببه.

و مع تسليم صغرويته للمسبب التوليدى، فدعوى أظهره إطلاق التذكيه فى الاخبار فى نفس فعل المكلف - باعتبار إسنادها إليه - من ظهورها فى المسبب قريبه جدا.

و يؤيده قوله عليه السلام فى ما رواه درست عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ذكرنا الرؤوس من الشاه، فقال: الرأس موضع الذكاه...» فانه كالصريح فى أن التذكيه هى نفس الذبح لا- ما يتحصل منه، إذ موضعها بذلك المعنى جميع أعضاء الشاه لا خصوص الرأس، و انما الرأس موضع فرى الأوداج الذى هو فعل المذكى، و موضوع حكم الشارع بالذكاه.

و الحاصل: أن التذكيه فى لسان الشارع ظاهره فى نفس الذبح و النحر



-----  
=====  
و سائر ما يوجب حكم الشارع بحليه لحم الحيوان و طهارته كإخراج السمك من الماء و إرسال الكلب المعلم و نحوهما، و هو معناها العرفي و ان كانت فى اللغة بمعنى الذبح وحده أو مع النحر كما ستقف عليه.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما اختاره بعض المحققين فى حاشيته على المتن بقوله: «و ربما يقال: ان التذكيه عرفا بمعنى الذبح، و ما اعتبر فيها من التسميه و الاستقبال شرائط تأثير الذبح فى الحليه و الطهاره، الا أن ظاهر الاستعمالات العرفيه و الشرعيه أنها بمعنى الطهاره و النزاهه و ما أشبههما، و إطلاقها على الذبح أو على إرسال الكلب المعلم أو على أخذ الجراد و الحيتان و أشباه ذلك لأنها أسباب طيب اللحم للأكل و سائر الاستعمالات أو لما عدا الأكل من الاستعمالات، و ذلك لأن التذكيه و الزكاه بمعنى الطيب و النزاهه مفهوم مباين لمفهوم الذبح المطلق و الذبح الخاص... إلى أن قال: فاتضح أن الأقوى أن التذكيه من الاعتبار الشرعيه الوضعيه المتحققه بأسباب خاصه، لا أن الذبح تذكيه» و حاصل ما يستفاد من كلامه فى الاستدلال على دعواه أمران: الأول: أن التذكيه لو كانت نفس الذبح، فلازمه صدق الوصف الاشتقاقى من التذكيه على الذبح، بأن يقال: الذبح طيب و نزاهه، مع أن المتصف ب «الطيب» هو اللحم، فانه الموصوف بأنه ذكى أو مذكى، فلا قيام للذكاه بالذبح.

الثانى: أن الحليه و الطهاره منوطتان شرعا بالتذكيه لا غير، فلو كانت بمعنى الذبح لزم التفكيك بين الحكم و موضوعه، لصدق «المذكى» على

الحيوان المذبوح فاقدًا لبعض الشرائط، فهو مذكى، ولكنه ليس بحلال ولا طاهر.

أقول: ما أفاده (قده) من عدم اتصاف الذبح بأنه نزاهه و طيب و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أن الكلام فى اتحاد التذكيه و الزكاه معنى و هو الطهاره و مغايرتهما، و قد زعم هذا المحقق تراد فهما و رتب عليه ما ذكره، لكن الظاهر أن التذكيه ليست بمعنى الطهاره لا- لغه و لا- عرفا و لا- شرعا، و ما يكون بمعناها هو الزكاه، ففى لسان العرب: «و أصل الزكاه فى اللغه النماء و الطهاره و البركه... و التذكيه الذبح و النحر» و فى الصحاح: «التذكيه الذبح» و فى المجمع:

«و التذكيه الذبح و النحر» و فى مفردات الراغب: «و ذكيت الشاه ذبحتها، و حقيقه التذكيه إخراج الحراره الغريزيه، لكنه خصّ فى الشرع بإبطال الحياه على وجه دون وجه» و قال فى الزكاه: «أصل الزكاه النموّ الحاصل عن بركه الله تعالى» و لا أثر فى كتب اللغه من كون تذكيه الحيوان بمعنى تطهيره، بل بمعنى الذبح كما فى الصحاح أو مع النحر كما فى غيره و ان فسره الراغب بما هو أعم منهما. و عليه فالتذكيه لغه نفس فعل المذكى لا ما يتحصل منه. كما أن الزكاه بمعنى الطهاره، و التزكيه بمعنى التطهير، و منه قوله تعالى: (يزكيهم و يعلمهم الكتاب ) أى يطهرهم من رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات. هذا بحسب اللغه.

و الظاهر أنه كذلك عرفا، فليست التذكيه بمعنى التطهير و الذكاه بمعنى الطهاره حتى يراد منه شرعا المسبب من فعل المذكى بدعوى عدم صحه حمل الطهاره و الطيب على الذبح و أن المتصف بالطيب لحم الحيوان لا فعل المذكى، لا بتناء ذلك كله على كونها بمعنى الطهاره و النزاهه، مع أنا لم نظفر عليه فى

اللغه كما لم يكن كذلك عرفا.

و أما بحسب الشرع فقد عرفت ظهور طائفه من الاخبار فى كون التذكيه بمعنى الذبح أو النحر أو غيرهما مما يذهب الحياه، و لا يقدر فى ذلك إطلاقها على أخذ الجراد، و إخراج السمك من الماء حيا، و إرسال الكلب المعلم، و رمى الصيد و غير ذلك، إذ الجامع الانتزاعى و هو زهوق الروح على وجه خاص موجود فى هذه الموارد.

و أما قوله عليه السلام: «الجراد ذكى و الحيتان ذكى» و «الحوت ذكى حيه و ميتة» حيث ان المراد أنه طاهر، فهو من باب الإطلاق لا الاستعمال، فلا ينافى كون هذه ماده بمعنى الذبح و النحر لا الطهاره.

و أما الوجه الثانى فالإشكال فيه واضح جدا، إذ لم يلتزم أحد من القائلين بأن التذكيه هى الذبح بصدق المذكى على الحيوان المذبوح بأى وجه اتفق حتى يلزم التفكيك بين الحكم و الموضوع، ضروره أن الذبح الخاصّ موضوع الأثر لا الذبح المطلق، و مع عدم تحققه فالحيوان ميتة و غير مذكى، لوضوح انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

الخامس: أنه اختلف الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم فيما يقبل التذكيه من الحيوان و ما لا يقبلها على أقوال، و مجمل الكلام فيه: أن الحيوان اما مأكول كالغنم و البقر و الجاموس و غيرها من البرى و البحرى، و لا إشكال و لا خلاف فى قبوله للتذكيه، و اما غير مأكول، و هو على أقسام:

الأول: نجس العين كالكلب و الخنزير، و هو لا يقبل التذكيه بمعنى عدم

تأثير الذبح فى طهارته و حليه لحمه، بل هو باق على نجاسته و حرمة بلا إشكال و لا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل الضروره كما فى كتاب الصيد و الذباجه من الجواهر.

الثانى: طاهر العين الآدمى، و هو أيضا لا يقبل التذكيه المشروعه فى الحيوانات الموجه للطهاره و الحليه أو الطهاره فقط إجماعا أو ضروره كما فى الجواهر.

الثالث: الحيوان الطاهر غير الآدمى، و هو على قسمين:

أحدهما: ما لا نفس سائله له، و لا تؤثر التذكيه فى طهارته، لكونه طاهرا فى نفسه، كما لا تؤثر فى حليه لحمه أيضا، لأنه من غير المأكول كالسمك العذى لا- فلس له، كما قيل. لكن فيه: أنه بناء على حرمة الانتفاع بالميته و لو فى الجملة تترتب الثمره على تذكيته، لأنها تخرجه عن الميته التى يحرم الانتفاع بها و ان لم توجب حليه لحمه.

ثانيهما: ما له نفس سائله من السباع كالأسد و النمر و الثعلب و نحوها، و المشهور المنصور وقوع التذكيه عليها، بل عن السرائر الإجماع عليه.

و يدل عليه مضمرة سماعه المتقدمه: «سألته عن جلود السباع أ ينتفع بها، قال إذا رميت و سميت فانتفع بجلده، و أما الميته فلا».

و أما المسوخ كالفيل و الدبّ و القرد و غيرها مما تضمنته النصوص من الجريث و الضب و غيرهما، و كذا الحشرات التى تسكن باطن الأرض كالفأره و ابن عرس و نحوهما، فالمشهور عدم وقوع التذكيه عليهما، و تفصيل البحث فى ذلك و تنقيحه موكول إلى محله.

-----  
=====  
و المذى يختلج بالبال عاجلا و استفاده أيضا صاحب الجواهر (قده) من مجموع النصوص التى تعرض لها فى لباس المصلى هو:  
أن كل حيوان طاهر العين حال الحياه و ان لم يكن مأكول اللحم قابل للتذكيه، و لكن لا يصلى فيه عدا ما استثنى. و عن صاحب  
الحدائق «لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أن ما عدا الكلب و الخنزير و الإنسان يقع عليه الذكاه».

و اختاره شيخنا الأعظم (قده) فى طهارته فى رد كلام شارح الروضه من حصر المحللات بأن الأصل قبول كل حيوان للتذكيه،  
قال: «فان أصاله الحل الثابته بالكتاب فى قوله تعالى: قل لا أجد فيما أوحى إلئى محرما... إلى أن قال:

مضافا إلى قولهم عليهم السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى... لا يندفع بمثل هذا الاستقراء الضعيف غير الثابت أصله فضلا  
عن اعتباره».

لكن ضمّ مرسله الصدوق إلى الاستدلال بالآيه الشريفه كتعبيره بأصاله الحل لا يخلو عن مسامحه ظاهره، لدلاله الآيه على حليه  
كل حيوان بالحليه الواقعيه إلّا- ما خرج، و هذا لا- يجمع عدم قبوله للتذكيه، فهو حكم واقعي، فكان الأولى التعبير بالعموم لا  
بأصاله الحل، كما أن مدلول المرسله حكم ظاهرى، لأخذ الشك فى موضوع الحليه. الا أن يريد بالإطلاق الإباحه الواقعيه بأن  
يراد بالورود الصدور و التشريع، لكنه جعلها أظهر أدله البراهه فى الرسائل، و هو ينافى إرادته الإباحه الواقعيه المترتبه على كون  
الورود بمعنى الجعل لا الوصول و العلم:

و كيف كان، فيدل على العموم قول مولانا الصادق عليه السلام لزاره فى موثقه ابن بكير: «يا زراره فان كان مما يؤكل لحمه  
فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزه إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح

-----  
=====

و ان كان غير ذلك مما نهيت عن أكله و حرم عليك أكله فالصلاه فى كل شىء منه فاسده ذكاه الذبح أو لم يذكه» لظهوره فى كون الذبح تذكيه لكل حيوان نهى عن أكله و ان لم تصح الصلاه فى جلده لكونه غير مأكول، و يخصص هذا العموم بما دل على عدم قابليه الحيوان النجس العين و المسوخ و الحشرات للتذكيه.

ثم ان فى بعض كتب الحديث «ذكاه الذبح» بدل «الذابح» و الظاهر صحه الاستدلال به على التقديرين، لأنه فى مقام اعتبار المأكوليه فى لباس المصلى علاوه على طهارته بالتذكيه، فما حرم أكله من الحيوان لا تجوز الصلاه فى جلده سواء وقع عليه التذكيه - و هى الذبح - أم لم تقع عليه. و اسناد التذكيه إلى الذابح انما هو لأجل الذبح، فالمراد أنه وقع الذبح على غير المأكول أو لم يقع.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن مقتضى الجمع بين النصوص قابليه كل حيوان للتذكيه التى هى مانعه عن عروض النجاسه التى يقتضيها الموت، فالموت مقتضى للنجاسه و التذكيه مانعه عنها.

إذا تحقق ما ذكرناه من الأمور، فليعلم: أنه - بناء على قابليه كل حيوان طاهر العين غير مأكول اللحم من ذى النفس للتذكيه إذا كان له جلد صالح للبس - لا يتصور شبهه حكميه من ناحيه قابليه الحيوان لها حتى تجرى فيها أصاله عدم التذكيه، إذ المفروض قابليه كل حيوان لها عدا ما خرج من نجس العين و الحشرات و المسوخ، فالحيوان المتولد من حيوانين أحدهما محلل كالغنم و الآخر محرم كالثعلب غير التابع لأحدهما فى الاسم محكوم بقبوله للتذكيه.

نعم يتصور الشبهه الحكيمه من غير ناحيه القابليه، كما إذا شك في اعتبار الإيمان أو طهاره المولد أو المذكوره في المتصدى للتذكيه. فان كان لأدله التذكيه إطلاق لفظي كما هو الأظهر بدعوى كون التذكيه من الأمور العرفيه المتعارفه بين الناس قديما و حديثا و أن الشارع لم يتصرف في مفهومها بل زاد فيه قيودا، فلا إشكال في الرجوع إليه و رفع الشك به، و إلا فالمرجع هو الإطلاق المقامى، لأنه مع تصدى الشارع لبيان موضوع حكمه بماله من الأجزاء و الشروط يكون سكوته بعد ذلك و عدم بيان غيرها كاشفا عن عدم دخل أمر آخر في موضوع حكمه، و مع هذا الإطلاق لا تصل النوبه إلى أصاله عدم التذكيه. و مع عدم تسليم شىء من هذين الإطلاقيين اللفظي و المقامى يكون المرجع في كل من الشبهه الحكيمه و الموضوعيه الأصول العمليه، فيقع الكلام في مقامين: الأول في الشبهه الحكيمه، و الثانى في الشبهه الموضوعيه.

أما المقام الأول، فتفصيل الكلام فيه: أن الشبهه الحكيمه تاره تكون من جهه القابليه بمعنى المصلحه المقتضيه لتشريع الحليه و الطهاره أو الطهاره فقط للحيوان بالتذكيه، أو بمعنى الخصوصيه القائمه بالحيوان بعد فرض تصور الشبهه الحكيمه من ناحيه القابليه و الغض عما ذكرناه من قابليه كل حيوان للتذكيه عدا ما خرج. و أخرى تكون للشك في حليه لحم الحيوان، لعدم الدليل على حليته أو إجماله أو تعارضه، أو لاحتمال دخل شىء في تحقق تذكيته كإيمان الذابح و نحوه، أو منع شىء عنها كالجلل بعد إحراز قابليه الحيوان لها.

و ثالثه تكون للشك في تركيب التذكيه و بساطتها بعد إحراز القابليه أيضا، فهنا مسائل:

الأولى: أن تكون الشبهه من ناحيه القابليه بمعنى المصلحه المقتضيه لتشريع

-----  
=====

الحل و الطهاره أو الطهاره فقط بالتذكيه، و قد تقدم أن أصله عدم القابليه لا تجرى فيها و ان قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه، و ذلك لعدم الترتب الشرعى بين الأحكام و ملاكاتها المقتضيه لتشريعها، بل الترتب انما يكون بين الموضوع و حكمه، فلا يجدى فى ثبوت الحكم الشرعى استصحاب ملاكه.

و بالجملة: علل الأحكام و ملاكاتها ليست أحكاما و لا مما يترتب عليها الأحكام ترتبا شرعيا حتى يصح جريان الأصل فيها.

و لا- فرق فيما ذكرناه من عدم جريان استصحاب العدم فى القابليه بمعنى المصلحه و الملاك بين كون التذكيه أمرا بسيطا و مركبا كما هو واضح.

هذا كله بالنسبه إلى القابليه. و أما بالإضافه إلى التذكيه، فان كانت بسيطه فلا مانع من جريان أصله العدم فيها، لأنه مع الشك فى القابليه بمعنى الملاك يشك فى تحقق التذكيه التى هى أمر بسيط، فيجرى استصحاب عدمها و يترتب عليه حكم عدم المذكى. و ان كانت مركبه من الأمور المتقدمه أو كانت عباره عن فرى الأوداج الأربعة مقيده بإسلام الذابح و التسميه و الاستقبال و كون آله الذبح من الحديد فلا- تجرى أصله عدم التذكيه فى الحيوان، إذ المفروض تحققها، بل يحكم بطهارته لصيرورته مذكى، و حرمة لاستصحابها، و لا ضير فى اختلاف منشأ الحرمة حالتى حياته و موته بعد صدق وحده القضيه المتيقنه و المشكوكه عرفا، نظير الجلوس فى المسجد بداعى البحث مثلا، فإذا شك فى بقاء جلوسه إلى الظهر بداعى الصلاه مثلا فلا مانع من استصحابه مع اختلاف دواعى الحدوث و البقاء، لوحدته الجلوس الحدوثى و البقائى عرفا، و مع هذا الاستصحاب لا مجال لقاعده الحل، لحكومته عليها.



لا- يقال: ان اختلاف الموضوع - حيث ان الحيوان الحى غير الميت عرفا - مانع عن جريان الاستصحاب كما هو الحال فى زوال كل وصف من أوصاف الموضوع.

فانه يقال: لا مانع من جريان الاستصحاب فى اللحم و الجلد، لأن الموت و الحياه بالنسبه إليهما من الحالات المتبادله، فيجرى فيه الاستصحاب.

المسأله الثانيه: أن تكون الشبهه من ناحيه القابليه بمعنى الخصوصيه الذاتيه كالغنميه و البقره لا الخصوصيه الخارجيه القائمه بالحيوان، فلا يجرى الاستصحاب أيضا فى القابليه، بل عدم جريانه هنا أولى من الفرض السابق، إذ مع كون الخصوصيه ذاتيه لا ينحل الموجود إلى معلوم الوجود و مشكوك الوجود حتى يجرى فيه الاستصحاب كما كان هذا الانحلال متحققا فى القابليه بمعنى المصلحه، لصحه أن يقال: ان هذا الحيوان حين لم يكن موجودا لم يكن ذا مصلحه أيضا، و بعد حصول العلم بوجوده يشك فى وجود مصلحته، فيستصحب عدمها، و هذا بخلاف الخصوصيات الذاتيه، فلا يصح أن يقال: ان هذا الغنم الموجود حين كونه معدوما لم تكن الغنميه المترتبه عليها الحليه و الطهاره موجوده فيه، و بعد وجوده يشك فى وجود غنميته، فتستصحب، بل هذا المعلوم وجوده إمّا غنم فهو بذاته قابل للحليه و الطهاره، و إمّا أرنب فهو بذاته غير قابل لهما، و لا أصل يعين أحدهما، لأن شأن الاستصحاب إثبات استمرار المستصحب و بقائه فى عمود الزمان لا تعيين الحادث المردد بين شيئين، فلا يجرى الاستصحاب فى القابليه بهذا المعنى و ان سلمنا جريانه فى الأعدام الأزليه، لأنه يجرى فى لوازم الوجود دون الأمور الذاتيه و لوازم الماهيه.

-----  
=====

و الحاصل: أن الاستصحاب لا- يجرى فى عدم القابليه بهذا المعنى و هو الخصوصيه الذاتيه، كما لم يجر فيه بمعناها الأول المتقدم فى المسأله الأولى.

و أما التذكيه فان كانت مركبه من فرى الأوداج مع إسلام الذابح و التسميه و الاستقبال و كون الذبح بالحديد مع قابليه المحل، فلا تجرى أصاله عدم التذكيه إذ المفروض تحققها، فيحكم بطهارته، لصيرورته مذكى، و حرمة لاستصحابها.

و توهم جريان أصالتي الطهاره و الحل، لعدم جريان أصاله عدم التذكيه لتحقيقها حسب الفرض، و لعدم جريان الأصل فى عدم القابليه، مندفع بأنه لو انتهى الأمر إلى الأصل لكان الجارى هو الأصل الحاكم على هذين الأصلين و هو استصحاب الطهاره و الحرمة الثابتين للحيوان حال حياته.

و اختلاف منشئهما - لكون الطهاره المتيقنه لأجل الحياه و الحرمة لأجل عدم وقوع قطع الأوداج مع الشرائط عليه حال الحياه، و بعد الموت تستند الحرمة إلى عدم القابليه - لا يقدح فى جريان الاستصحاب، لعدم انثلام ما هو المدار فى جريانه من وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه عرفا بذلك كما تقدم فى المسأله الأولى.

و نقول هنا توضيحا لوجه عدم القدح: ان المستفاد من قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم) و مثل قوله عليه السلام فى بعض النصوص: «إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذابح» كون غير المذكى هو الحيوان المذى زهق روحه و لم يذك، و من المعلوم أن كلاً- من الزهوق و الذكاه عرض قائم بالحيوان و ليس أحدهما نعتا للآخر، فهو من صغريات كبرى التركيب لا التقييد، و زهوق روحه

-----  
=====

محرز وجدانا و وقوع التذكية كلاً أو بعضاً عليه مشكوك، فيستصحب عدمه، فيتم الموضوع و هو عدم المذكى بضم الأصل إلى الوجدان، و يترتب عليه حكمه و هو الحرمة، فيصح أن يقال: ان هذا الحيوان لم يقع عليه التذكية إلى أن زهق روحه، فيثبت بالاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه من دون أن يكون مثبتاً.

و ان كانت التذكية بسيطة أو مقيدة، فلا مانع من جريان أصاله عدمها، للعلم بعدم التذكية حينئذ حال حياه الحيوان، فيجرى استصحابه.

المسألة الثالثة: أن تكون الشبهة الحكمية من جهة الشك في حليه الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية، و يكون منشأ الشك فيها عدم الدليل على حليته أو حرمة، أو تعارضه أو إجماله، و المرجع في جميع ذلك هو استصحاب الحرمة الثابتة للحيوان حال حياته، إذ لا مانع من جريانه بعد وقوع التذكية عليه، و عدم القدح في اختلاف منشأ الحرمة في حياته و بعد تذكيتها كما تقدم في المسألة الثانية.

و ان شئت فقل: ان الشك في ثبوت حليه الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية و وقوعها عليه من الشك في رافعيه الموجود، لاحتمال كون التذكية الواقعة عليه رافعه لحرمة الثابتة حال حياته، فتستصحب تلك الحرمة، و مع هذا الاستصحاب الحكمي لا تصل النوبة إلى قاعده الحل، لحكومته عليها.

و ربما قيل بعدم جريان هذا الاستصحاب الحكمي، و حاصل ما يقال في وجهه أمران:

أحدهما: عدم تسليم حرمة أكل الحيوان الحي حتى يصح استصحابها.

ثانيهما: أن حرمة أكله حيا على تقدير تسليمها كانت ثابتة للحيوان المتقوم

-----  
=====

بالحياء، و ما يشك في حليته انما هو اللحم، و ذلك مغاير للحيوان، فلا يمكن جريان الاستصحاب فيه.

و في كليهما ما لا يخفى، إذ في أولهما: أن حرمة أكله قبل وقوع التذكية عليه مسلمه.

و يدل عليه موثقه عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «أنه سأله عن الشاه تذبح فيموت ولدها في بطنها، قال: كله فانه حلال، لأن ذكاته ذكاه أمه، فان هو خرج و هو حي فاذبحه و كل، فان مات قبل أن تذبحه فلا تأكله، و كذلك البقر و الإبل»، فان الأمر بذبح الولد الخارج حيا ظاهر في حرمة أكل الحيوان الحي غير المذكى.

و منه يعلم أن الاستشهاد على الجواز بما دل على جواز أكل السمك الصغير حيا أجنبي عن المدعى، إذ المفروض أن ذكاه السمك تتحقق بإخراجه من الماء حيا و لا- دليل على اعتبار زهوق روحه في جواز أكله. و هذا بخلاف مثل الشاه، فان الأمر بالذبح الذي يتعقبه زهوق الروح عادة ظاهر في حرمة أكلها قبل زهوق روحها.

نعم لا يعتبر أن يستند موتها إلى التذكية، فلو أقيت بعد الذبح من شاهق مثلا و ماتت بذلك لم تحرم.

و عليه، فلا- مانع من استصحاب الحرمة بعد وقوع التذكية عليها خصوصا بناء على عدم إطلاق المذكى على الحيوان إلا بعد زهوق روحه.

و في ثانيهما: أن موضوع الحرمة هو اللحم، و من المعلوم أن الموت و الحياه من حالاته المتبادله، فلا مانع من استصحاب حرمة.

و بالجمله: فالحيوان القابل للتذكيه المشكوك حلّ لحمه شرعا محكوم بعد وقوع التذكيه عليه بالطهاره و الحرمة.

الا أن في استصحاب الحرمة منعا تقدم التنبيه عليه في ص ٤٢٥، فلاحظ.

المسألة الرابعة: أن تكون الشبهه الحكميه من جهه الشك في حليه لحم الحيوان، و يكون منشأ الشك فيها احتمال دخل شىء في التذكيه كإيمان الذابح و عدم تولده من الزنا و ذكورته و بلوغه، كما إذا ذبح صبي غنما و شك في حليه لحمه، لاحتمال دخل البلوغ في الذابح، فلا بد حينئذ بعد منع إطلاق أدله التذكيه لفظيا و مقاميا كما هو المفروض من الرجوع إلى الأصل العملي و هو أصالة عدم التذكيه، و هذا من غير فرق بين احتمال دخل البلوغ مثلا في نفس التذكيه أو في محصّيلها، و ذلك لسبق العلم بعدمها على كل تقدير، فإذا جرت أصالة عدم التذكيه ترتب عليها جميع الأحكام المترتبة على الميتة من النجاسه و بطلان الصلاه و غيرهما، لما عرفت في الأمر الثالث من أن الميتة هي عدم المذكى موضوعا أو حكما، فلا وجه لما عن الفاضل النراقى و غيره من الأصحاب (قدس سرهم) من سقوط أصالة عدم التذكيه بمعارضتها لأصالة عدم الموت حتف الأنف و الرجوع إلى قاعدتى الحل و الطهاره المقتضيتين لطهاره الحيوان و حليه لحمه.

مضافا إلى أنه بعد تسليم التعارض يكون المرجع استصحاب الحرمة و الطهاره الثابتين حال حياه الحيوان، لا قاعدتى الحل و الطهاره، لحكومته الاستصحاب عليهما.

كما لا وجه لما في تقارير بعض أعظم العصر من «أن التحقيق جريان

الأصلين و هما أصاله عدم الموت حتف الأنف، لعدم لزوم مخالفه عمليه من جريانهما، و مجرد ملازمه عدم التذكيه و أصاله عدم الموت حتف الأنف، لعدم لزوم مخالفه عمليه من جريانهما، و مجرد ملازمه عدم التذكيه للموت لكونهما ضدّين لا ثالث لهما غير مانع عن جريانهما، لأن التفكيك بين اللوازم فى الأصول العمليه غير عزيز كما فى التوضى بالمائع المردد بين الماء و البول، حيث انه يحكم بطهاره البدن و بقاء الحدث، فى المقام يحكم بحرمة الأكل، لأصاله عدم التذكيه و بالطهاره لأصاله عدم الموت» و ذلك لما مرّ فى بعض المقدمات من أن عدم المذكى ليس غير الميته، بل هو الميته حقيقه أو حكما، فليسا متغايرين حتى يجرى فيهما الأصل.

و بالجملة: فالأصل الجارى فى الشك فى اعتبار شىء فى التذكيه هو أصاله عدم التذكيه دون قاعدتى الحل و الطهاره، و دون استصحاب الطهاره و الحرمة و دون أصالتي عدم التذكيه و عدم الموت المثبتين للحرمة و الطهاره.

فتلخص من جميع ما ذكرناه فى المقام الأول أمور:

الأول: عدم جريان الأصل فى الشك فى القابليه بكلا معنيها.

الثانى: قابليه كل حيوان للتذكيه عدا ما استثنى.

الثالث: إطلاق أدله التذكيه الرافع لاعتبار كل ما يحتمل دخله فى التذكيه.

الرابع: جريان أصاله عدم التذكيه بعد منع إطلاق أدله التذكيه و القابليه فيما إذا كانت الشبهه الحكميه ناشئه من إجمال مفهوم التذكيه شرعا من حيث كونها أمرا بسيطا أو مقيدا، أو من حيث احتمال شرطيه شىء كبلوغ الذابح فيها. و أما إذا كانت الشبهه ناشئه من القابليه مع وضوح حدود مفهوم التذكيه فالأصل الجارى فى الحيوان حينئذ استصحاب الطهاره و الحرمة دون

قاعدتى الحل و الطهاره.

و أما المقام الثانى و هو الشبهه الموضوعيه، فله صور أيضا نذكر أحكامها فى طيِّ مسائل:

الأولى: أن يكون الشك فى حليه لحم لدورانه بين كونه من حيوان مأكول اللحم كالغنم و حيوان محرم اللحم كالأسد مع العلم بقبوله للتذكيه و وقوعها بجميع شرائطها عليه، و الظاهر جريان أصاله الحل فيه كسائر الشبهات الموضوعيه من دون توقف على الفحص، و معه لا مجال لاستصحاب حرمة لحمه الثابته له حال حياه الحيوان، لأن قاعده الحل تثبت كون الحيوان محلل الأكل، و المفروض وقوع التذكيه عليه أيضا، لأن مرجع الشك حيثئذ إلى أن الحيوان المذكى حلال أو حرام، و الأصل الجارى فيه أصاله الحل، فما عن الشهيد (قده) من أن الأصل فى اللحوم مطلقا هو الحرمة لا يمكن المساعده عليه فى هذا الفرض.

و توجيهه باستصحاب حرمة أكله الثابته قبل زهوق روجه غير وجيه، لأنه ان أريد بها حرمة الناشئه من عدم التذكيه فقد ارتفعت بالتذكيه، و ان أريد بها حرمة الأصلية، فلا علم بها سابقا حتى تستصحب، و لذا حكم بعدمها بقاعده الحل كما أشرنا إليه آنفا.

و كذا تجرى قاعده الحل فيما إذا تردد اللحم بين كون من الحيوان المحلل كالغنم و المحرّم كالقرود مع فرض الشك فى قبوله للتذكيه، فانه من الشبهات الموضوعيه التى تجرى فيها أصاله الحل بدون الحاجه إلى الفحص.

الا أن يقال: ان أصاله عدم التذكيه فى غير صوره العلم بقابليه الحيوان للتذكيه مع وقوعها خارجا محكمه، و مقتضاها الحرمة، و فى صوره العلم بقابليه الحيوان للتذكيه و حصولها خارجا تجرى قاعده الحل، و على كل حال

ليس هنا أصل يقتضى حرمه اللحم فى جميع الشبهات كما هو ظاهر كلام الشهيد و السيد فى العروه و غيرهما قدس الله تعالى أسرارهم، فلاحظ.

المسأله الثانيه: أن يكون الشك فى الحليه لاحتمال عدم قبوله للتذكيه ذاتا مع العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه كتردد الحيوان المذبوح لظلمه مثلا- بين الغنم و الكلب، فعلى القول الصحيح من قابليه كل حيوان للتذكيه إلا ما استثنى مع البناء على جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه حتى فى العناوين الذاتيه كعنوان الكلبيه مثلا لا مانع من التمسك بعموم ما دل على قابليه كل حيوان للتذكيه بعد إجراء استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج لإحراز كونه مما يقبل التذكيه، فيحكم بطهارته لكونه مذكى، من غير فرق فى ذلك بين كون التذكيه أمرا بسيطا و مركبا، ضروره أنه بعد إثبات قابليته للتذكيه بالاستصحاب المزبور و وقوع الذبح مع الشرائط عليه كما هو المفروض يصير مذكى و طاهرا و حاللا، لقاعده الحل التى تجرى فى كل مشكوك الحل و الحرمة، و منه هذا الحيوان المذكى.

و لا مجال لاستصحاب حرمة الثابته له قبل التذكيه، لأنه بعد ثبوت حليته الذاتيه بقاعده الحل و وقوع التذكيه عليه لا يبقى شك فى حرمة مطلقا، أما الحرمة الذاتيه فبقاعده الحل، و أما العرضيه فلارتفاعها بالتذكيه.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب لإحراز كون الحيوان مما يقبل التذكيه. و أما بناء على عدم جريانه فيه لنمى جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزليه مطلقا أو فى خصوص العناوين الذاتيه، فيجرب أصله عدم التذكيه بناء على بساطه التذكيه و تسببها عن الذبح بشرائطه كتسبب الطهاره عن الغسلتين



-----  
=====

و المسحتين على أحد الوجهين، فيحكم بحرمة و نجاسته، و بناء على كون التذكية نفس فرى الأوداج مع الشرائط تجرى قاعده الحل، إذ المفروض العلم بتحقيق التذكية بهذا المعنى.

فالتتيجه: أن المرجع فى هذه المسأله إما أصاله عدم التذكيه و إما قاعده الحل.

المسأله الثالثه: أن يكون الشك فى الحليه ناشئاً من احتمال عروض عنوان مانع عن تذكيته كالجلل بعد العلم بقابليته لها كالشاه مثلاً إذا احتمل طرؤ جلل عليها، لا ينبغى الإشكال فى جريان استصحاب عدم المانع، فإذا ذبح على الوجه الشرعى حكم بحليته، لتحقق قيد موضوع الحليه و هو عدم الجلل بالأصل و نفس التذكيه بالوجدان، و هذا من غير فرق بين كون التذكيه الذبح المقيد بإسلام الذابح و التسميه و غيرهما و بين كونها بسيطه و مركبه، فان وقوع التذكيه بأى معنى كانت على حيوان أحرز قابليته لها بالأصل يكون كوقوعها على حيوان أحرزت قابليته للتذكيه بالوجدان.

و بالجمله: فالحكم فى هذه الصوره من الشبهه الموضوعيه هو الطهاره و الحليه.

المسأله الرابعه: أن يكون الشك فى الحليه للشك فى وقوع أصل الذبح أو فى جامعته للشرائط، كما إذا شك فى إسلام الذابح أو فى كون الذبح بالحديد مع العلم بقبول الحيوان للتذكيه، و المرجع فيها أصاله عدم التذكيه المقتضيه للنجاسه و حرمة الأكل و عدم جواز الصلاه فى أجزائه. نعم إذا كان الذابح مسلماً و شك فى تحقق بعض ما يعتبر فى التذكيه، فلا مانع من جريان أصاله

الصحة فى فعله، فىحكم بوقوع التذكية على الوجه الشرعى، فىكون طاهرا و يحل أكله.

ثم ان هنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنه قد أورد على أصاله عدم التذكية فى موارد جريانها تاره بمعارضتها بأصاله عدم الموت حتف الأنف، فىرجع بعد تساقطهما إلى قاعده الطهاره كما عن الفاضل التراقى (ره) و أخرى بعدم اليقين السابق، توضيحه: أن موضوع الحرمة و النجاسه ليس مطلق عدم التذكية حتى يستصحب، بل خصوص عدمها حال خروج الروح، لطهاره الحيوان الحى قبل التذكية، فلا يقين بالموضوع و هو عدم التذكية حين الزهوق ليستصحب.

و ثالثه بأن أصاله عدم التذكية لا تثبت إلا الحرمة، لأن النجاسه مترتبه على الميتة دون عدم المذكى.

و الكل كما ترى، إذ فى الأول: ما تقدم من أن عدم المذكى هو الميتة حقيقه أو حكما، فليسا متغايرين حتى يجرى فىهما الأصل.

و فى الثانى ما سبق أيضا من أنه لا مانع من استصحاب عدم التذكية إلى زمان الزهوق، فالموت معلوم وجدانا و عدم تذكيته إلى زمان الزهوق محرز تعبدا، و هذا من الموضوع المركب العذى يحرز كلاً أو بعضا بالتعبد، لا من الموضوع المقيد الذى لا يحرز بالأصل إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة.

و فى الثالث: ما مر أيضا من أن الحرمة و النجاسه ثابتتان لغير المذكى مطلقا و ان لم يمت حتف أنفه.

و الحاصل: أنه إذا جرت أصاله عدم التذكية ترتب عليها كل من النجاسه

-----  
=====

و الحرمة. و التفكيك بينهما كما عن الشهيد (قده) و فى تقرير بعض الأعظم نظرا إلى «أن الحرمة بمقتضى قوله تعالى: إلا ما ذكيتم أنيطت بعدم التذكية، و أما النجاسة فقد علق على الميتة التى هى الحيوان الذى مات حتف أنفه، فمع الشك فى نجاسه غير المذكى تجرى فيه قاعده الطهاره» غير سديد، لما مر من أن عدم المذكى ميتة حقيقه أو حكما، و يترتب عليه جميع أحكام الميتة التى منها النجاسة، فغير المذكى حرام و نجس و تبطل الصلاة فيه.

نعم مع عدم جريان أصاله عدم التذكية فى مشكوك القابليه يستصحب طهاره الحيوان و حرمة المعلومتان حال حياته، ففى هذه الصورة لا مانع من التفكيك بين الطهاره و الحليه.

و منع جريان استصحابهما بدعوى مغايره الحيوان حيا و ميتا، فتجربى فيه قاعدتا الحل و الطهاره، فى غير محله، لأن موضوع الاستصحاب هو اللحم و الجلد، و الحياه و الموت من حالاتهما المتبادله عرفا كما أشرنا إليه سابقا.

و قد اتضح مما ذكرنا: ثبوت الملازمه بين النجاسة و الحرمة فى كل حيوان تجربى فيه أصاله عدم التذكية إذا كان مما له نفس سائله، و أما مع عدم جريانها يجربى الاستصحاب الحكمى فى طهارته و حرمة، فلا ملازمه حينئذ بين الحرمة و النجاسة، بل يحكم بالطهاره و الحرمة، فما فى تقارير المحقق النائينى رفع فى الخلد مقامه: «فالأقوى ثبوت الملازمه بين الحل و الطهاره فى جميع فروض المسأله» مما لا يمكن المساعده عليه، لأن وجه الملازمه عنده (قده) فيما لا تجربى فيه أصاله عدم التذكية هو جريان قاعدتى الحل و الطهاره دون استصحاب الحرمة و الطهاره، لاختلاف الموضوع فى نظره زيد فى علو درجته،

حيث ان للحياه دخلا فى الحكم بالحرمة و الطهاره، فيكون الحيوان الحى غير الحيوان الذى زهق روحه، فتنثلم وحده الموضوع فى القضيته المتيقنه و المشكوكه.

لكن قد عرفت عدم و جاهه هذا الوجه، فإجراء الاستصحاب الحكمى مما لا محذور فيه، و مقتضاه الطهاره و الحرمة.

الأمر الثانى: أن جريان أصاله عدم التذكيه و كذا استصحاب الطهاره و الحرمة موقوفان على عدم أماره على التذكيه من يد مسلم أو سوقه، حيث انهما أمارتان عليها حاكمتان على أصاله عدم التذكيه و استصحاب الطهاره و الحرمة. و يدل على ذلك بعد الإجماع بل الضروره و سيره المشرعه نصوص معتبره:

منها: صحيح البنظى، قال: «سألته عن الرجل يأتى السوق، فيشترى جبه فراء لا يدري أ ذكيه هي أم غير ذكيه أ يصلى فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسأله، ان أبا جعفر عليه السلام كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم ان الدين أوسع من ذلك» و قريب منه صحيحه الآخر» و صحاح الحلبي» و سليمان بن جعفر الجعفرى و إسحاق بن عمار» و غيرها مما يدل على جواز ترتيب آثار التذكيه فى موارد خاصه مع اشتمال بعضها على رجحان ترك الفحص و السؤال عن تذكيته.

و بهذه النصوص يجمع بين ما يدل على جواز ترتيب آثار التذكية مطلقا ما لم يعلم بعدمها كموثق سماعه: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن تقليد السيف فى الصلاة و فيه الفراء و الكيمخت، فقال عليه السلام: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة» و قوله عليه السلام فى روايه على بن أبى حمزه: «ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه» و بين ما يدل على المنع من ترتيب الأثر مطلقا حتى يعلم أنه مذكى، كقوله عليه السلام فى موثق ابن بكير الوارد فى المنع عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه: «فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائزه إذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبيح».

و نتيجة هذا الجمع العرفى البناء على عدم التذكية مع الشك فيها، و ترتيب آثار عدمها إلا مع وجود أماره عليها من بيع المسلم أو صلاته فيه أو غيرهما من التصرفات الداله على تذكيته، و هذا جمع موضوعى يقيد كلاً من إطلاقى الجواز و المنع، و معه لا تصل النوبه إلى الجمع الحكمى بأن يؤخذ بإطلاق الجواز و يحمل إطلاق المنع على الكراهه مع عدم الأماره، فان المحقق فى محله تقدم الجمع الموضوعى على الحكمى، فليست الشبهه فى المقام كسائر الشبهات الموضوعيه التى تجرى فيها قاعده الحل كما عن صاحب الحدائق «تمسكا بعموم كل شىء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و لذا لم يفرق فى الحكم بالحليه بين يد المسلم و الكافر» فان ما ذكره (قده) يهدم أساس حكومه بعض الأصول على بعضها الآخر، فكل شبهه موضوعيه يكون فيها أصل حاكم لا تصل

النوبه معه إلى أصل محكوم، كتردد المرأه بين الزوجه و الأجنبيه، فانه يحرم ترتيب آثار الزوجيه عليها و ان لم نقل بانقلاب الأصل فى الموارد الثلاثه، و ذلك لاستصحاب الأجنبيه، و معه لا تجرى فيها قاعده الحل أصلا.

ثم ان هنا فروعا لا بأس بالتعرض لها إجمالا:

الأول: أن المراد بالسوق خصوص سوق المسلمين، لقول أبى جعفر عليه السلام فى صحيح الفضيل و زراره و محمد بن مسلم: «كل إذا كان ذلك فى سوق المسلمين و لا تسأل عنه» و يقيد به إطلاق السوق فى سائر النصوص. مضافا إلى انصراف السوق إليه. كما أن المراد باليد مطلق الاستيلاء و لو كان غصبا أو كان المتصدى للبيع و نحوه كافرا و كاله عن مسلم إذ ليس لليد حقيقه شرعيه، و من المعلوم أن معناها العرفى هو مطلق الاستيلاء و ان لم يكن مشروعا.

الثانى: أن الظاهر اعتبار اليد و السوق و أرض الإسلام من حيث الطريقيه و الكشف عن الاستعمال الدال على التذكيه من دون أن يكون لها موضوعيه، فلو لم يكن هناك استعمال كالجلد المطروح فى أرض الإسلام، أو كان و لكن لم يكن كاشفا عن التذكيه كما إذا صنع الجلد قربه لنقل النجاسات، فلا عبره حينئذ باليد و السوق و أرض الإسلام. و المراد بالاستعمال أعم من الفعلى كوضع المأكول أو المشروب فيه، و من الإعدادى كتعريضه للبيع أو للصلاه فيه.

و يشهد له - مضافا إلى الانصراف، و أن اعتبار مثل اليد و السوق انما هو لأجل الكشف و الطريقيه غالبا لا الموضوعيه - خبر الأشعري، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام: ما تقول فى الفرو يشتري من السوق؟ فقال

-----  
=====

عليه السلام: إذا كان مضمونا فلا بأس» و الظاهر إرادته المستعمل فيما يشترط فيه الطهاره من قوله عليه السلام: «مضمونا» إذ إرادته ظاهره خلاف الإجماع.

و قول أبي الحسن عليه السلام في خبر إسماعيل بن عيسى: «و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه».

كما أن الظاهر أيضا إرادته مطلق محل التكسب و التجاره من السوق و ان لم يكن هو السوق العام الذي تقع فيه أنواع التجارات و المعاملات، و التعبير بالسوق في النصوص مبنى على ما هو الغالب من وقوع التكسبات فيه. و الظاهر أيضا مرجوحه الفحص و السؤال عما في السوق، لقوله عليه السلام في صحيحى البنزطى المتقدم أحدهما: «ليس عليكم المسأله».

الثالث: أن المراد بالمسلم في سوقه و أرضه و يده كل من يظهر الشهادتين و لم يحكم بكفره كالنواصب و الخوارج و الغلاة، فيشمل جميع فرق المسلمين عدا من حكم بكفره سواء اتفقوا في شرائط التذكيه أم اختلفوا فيها، و سواء استحلوا طهاره الميتة بالدبغ أم لا، و ذلك لإطلاق «المسلم في النصوص، و عدم تقيده بالولاية أو غيرها، و لقيام سوق المسلمين في عصر صدور الروايات بغير أهل الولاية، فالمراد بسوق المسلمين ما يقابل سوق الكفار.

نعم الأحوط الأولى الاجتناب عن الجلود المشتراه ممن يستحل الميتة بالدبغ، لخبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «كان على بن الحسين عليهما السلام رجلا صردا لا يدفته فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ، فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو، فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه

-----  
=====

و ألقى القميص العذى يليه، فكان يسأل عن ذلك، فقال عليه السلام: ان أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة و يزعمون أن دباغه ذكاته» و قريب منه خبر ابن الحجاج<sup>(١)</sup>. و حملهما غير واحد على الكراهه، لضعف سندهما، لكنه مبنى على قاعده التسامح، و هى فى موردها أعنى المستحبات محل تأمل، بل منع فضلا عما ألحق به من المكروهات. نعم لا بأس بجعلهما منشأ للاحتياط الاستجابى بالاجتناب.

الرابع: أن يد المسلم تكون تاره مستقله و أخرى مشتركه، و على الأول إما يعلم بسبق يد الكافر عليه و إما يعلم بعدمه و إما يشك فى ذلك، لا إشكال فى أماريه اليد على التذكيه فى الصورتين الأخيرتين كما هو واضح.

و أما الصورة الأولى، فالحكم فيها النجاسه، اما للنصوص المتقدمه التى قد عرفت أن محصل الجمع بينها البناء على عدم التذكيه إلا- مع قيام الأماره من يد المسلم أو سوقه على التذكيه، و إما لكون يد الكافر أماره على عدم التذكيه كما ذهب إليه فى الجواهر، كأماريه يد المسلم على التذكيه، و ان كان الأقرب هو الأول، لعدم تماميه ما استدل به على أماريه يد الكافر على عدم التذكيه من خبرى إسماعيل بن عيسى<sup>(٢)</sup> و إسحاق بن عمار<sup>(٣)</sup>، و ذلك لأنهما بعد الغض عن سندهما لا يدلان إلا على ثبوت البأس و لزوم السؤال مع عدم غلبه المسلمين و عدم صلاتهم فيه، و هذا مما تقتضيه أصاله عدم التذكيه، و لا يدلان على كون ذلك لأجل أماريه يد الكافر على عدم التذكيه.



-----  
=====  
نعم مع استعمال المسلم له استعمالاً يدل على التذكية كجعله ظرفاً للمأكل أو المشروب يحكم بتذكيته، لإطلاق ما دل على أماريه مطلق فعل يصدر من المسلم - مما يدل على التذكية كالصلاة فيه - على كونه مذكى، فحينئذ نرفع اليد عما تقتضيه أصاله عدم التذكية باليد التي هي أماره عليها.

نعم بناء على أماريه يد الكافر على عدم التذكية يمكن أن يقال بتعارض الأمارتين و الرجوع إلى أصالتي الحل و الطهاره مع عدم ترتب أحكام المذكى عليه، فلا يحكم بصحة الصلاة فيه، فتدبر. هذا إذا لم يكن المسلم بمنزله الآله و أما إذا كان بمنزلتها فلا عبره بيده أصلاً، و الحكم فيه النجاسه.

و على الثانى و هو اشتراك اليد بين المسلم و الكافر بحيث يكون كل واحد منهما ذا يد فعليه عليه، فعلى القول بأماريه يد الكافر على عدم التذكية كما عليه صاحب الجواهر (قده) كأماريه يد المسلم عليها يقع التعارض بينهما، و يرجع إلى أصالتي الحل و الطهاره بناء على عدم جريان استصحاب الحرمة و الطهاره، و إلا فهو المعول.

و على القول بعدم أماريه يد الكافر على عدم التذكية كما هو الصحيح يحكم بكونه مذكى، لأماريه يد المسلم على التذكية من دون مانع، و لا حاجه معه إلى جعل اليد أماره على الملكيه ابتداءً ثم جعل الملكيه أماره على التذكية.

بل لا- وجه له، لترتب الملكيه على التذكية ترتب الحكم على موضوعه، فان قابليه المحل للملكيه شرط لها، فالحكم بها منوط بإحراز القابليه، و بدون إحرازها لا يحكم بالملكيه، و مع قيام الأماره على القابليه للتذكية لا تصل النوبه إلى إحرازها بأماره تدل بالالتزام عليها، لأن اليد إذا جعلت أماره على الملكيه

-----  
=====  
كانت دلالتها على التذكية بالاستلزام، بخلاف جعل اليد أماره على التذكية فانها تدل حينئذ عليها بالمطابقه.

و ان شئت فقل: ان الشك في الملكيه ناش عن الشك في القابليه لها، فان كان هناك ما يحرز القابليه مطابقه قَدَم على ما يحرزها التزاما، فتدبر.

هذا كله حال يد المسلم استقلالاً و اشتراكاً.

و أما يد الكافر، فان كانت غير مسبوقه بيد المسلم أو لم يعلم سبق يد المسلم عليها، فيحكم بنجاسه ما في يده و عدم تذكيتة، لأصالة عدم التذكية، و لا- يحكم بالطهاره إلاّ بعد المنع عن جريانها و البناء على جريان استصحاب الطهاره أو قاعدتها. و ان كانت مسبوقه بيد المسلم مع الأثر الدال على التذكية حكم بذكاته و طهارته. و وقوعه تحت يد الكافر لا يغيره عما وقع عليه، حيث ان أماريه يد المسلم على التذكية ليست مشروطه ببقاء يده عليه، فإذا حكم بالتذكية حكم بطهارته دائماً.

و الحاصل: أن اليد المتأخره عن يد المسلم لا أثر لها و لا تؤثر في نجاسه ما كان محكوماً بالطهاره قبل وقوعه تحت يد الكافر.

الخامس: إذا كان السوق مختصاً بالكفار أو بالمسلمين، فلا إشكال، للحكم بنجاسه ما في الأول من اللحم و الجلد و طهارته في الثاني. و أما مع اشتراك السوق بينهما، فمع غلبه المسلمين على غيرهم يحكم بالطهاره و كونه مذكى، لقوله عليه السلام في موثق إسحاق بن عمار: «إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» إذ الاستفادة منه أنه مع كون غير أهل الإسلام أيضاً في السوق يبني على إسلام البائع المجهول الحال لأجل الغلبه، فجعلت الغلبه أماره على إسلام

البائع.

و مع التساوى أو غلبه الكفار، فان كان البائع مسلما حكم بكون المبيع مذكى، لأما ريه يده على التذكيه. و ان كان كافرا وجب السؤال و الفحص و ترتيب آثار عدم التذكيه عليه لأصالة عدمها إلى أن يثبت بحجه معتبره ذكاته. و ان كان مجهول الحال حكم بعدم كون ما بيده مذكى، لأصالة عدم التذكيه و فقد أماره حاكمه عليها.

و دعوى كونه محكوما بالطهاره فى صوره التساوى نظرا إلى التسهيل، و حمل قوله عليه السلام فى موثق ابن عمار المتقدم: «إذا كان الغالب عليها المسلمين» على الغالب فى تلك الأعصار، و عدم كونه من القيود الاحترازيه حتى يدور الحكم مداره، غير مسموعه، لعدم كون التسهيل دليلا على الطهاره، و مجرد سهوله الشريعه لا تصلح لإثباتها، لأن التسهيل من قبيل الملاكات الداعيه إلى التشريع، لا أنه دليل على المجعول فى مقام الإثبات، و لا يصح الاستدلال على الطهاره بالتسهيل. و لعدم الوجه فى حمل القيد على الغالب، ضروره أنه خلاف الأصل فى القيود، و لا يصار إليه إلا بقرينه هى مفقوده فى المقام.

و ما اشتهر من أن الغلبه فى القيد تخرجه عن الاحترازيه تمسكا بقوله تعالى: (و ربائبكم اللاتى فى حجوركم) غير وجيه، لأنه لو لم يكن دليل من الخارج على عدم دخل الحجر فى حرمة الربيبه لقلنا باختصاص الحكم بالربائب اللاتى فى الحجور، كما يقال باختصاص حرمة الربيبه بربيبه دخل الزوج بأمها تمسكا بقوله تعالى: (من نسائكم اللاتى دخلتم بهن) مع أن الدخول بالنساء قيد غالبى، فلا بد من حمله على الغالب، و لم يقل أحد بذلك، لاتفاقهم على عدم حرمتها بدون الدخول بأمها.

ص: ٤٦٩

-----  
=====

و بالجمله: فالمعول أصاله عدم التذكيه فيما يؤخذ من مجهول الحال مع اختصاص السوق بالكفار أو غلبتهم على المسلمين أو التساوى.

و أما مع غلبه المسلمين فضلا عن اختصاص السوق بهم، فيحكم بطهاره ما يؤخذ من مجهول الحال، لما عرفت من ظهور موثقه ابن عمار المتقدمه فى كون غلبه المسلمين أماره على السلام البائع المجهول الحال، فما عن المستند «من الحكم بتذكيه ما يؤخذ من مجهول الحال إذا كان فى سوق المسلمين» فى غايه المتانه. نعم استدلاله عليه بإطلاق نصوص السوق لا يخلو عن المناقشه إذ لا إطلاق فيها بعد ما عرفت من كون السوق و أرض الإسلام عنوانا مشيرا إلى ما هو الموضوع حقيقه من الاستعمال الدال على التذكيه، فالوجه فى ذلك هو الغلبه التى هى أماره على إسلام البائع، و المفروض تحقق الاستعمال الكاشف عن التذكيه أيضا، و هو التعريض للبيع فيتم موضوع الطهاره.

و من هنا يتضح ضعف ما يظهر من الجواهر «من وجود القول بأماريه السوق مطلقا و لو كان مأخوذا من يد الكافر» لكن ظاهر المستند عدم وجود القائل بها، و ذلك لما عرفت من عدم إطلاق فى نصوص السوق، و عدم موضوعيه له، و طريقيته لاستعمال المسلم بنحو يدل على التذكيه.

كما يتضح ضعف ما عن الحدائق «من طهاره الجلد المطروح استنادا إلى أنها مما تقتضيه القاعده المتفق عليها نسا و فتوى من أن كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، و كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» و ذلك لمحكوميه قاعدتى الحل و الطهاره بأصاله عدم التذكيه التى هى دليل المشهور على نجاسه الجلد المطروح.

-----  
=====

و كما يظهر ضعف ما عن المدارك «من البناء على طهاره الجلد المطروح لقاعده الطهاره، و استشكله فى أصاله عدم التذكيه بعدم حجيه الاستصحاب، و الاستشهاد بصحيح الحلبي: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التى تباع فى السوق، فقال عليه السلام: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه»، و رواه على بن أبى حمزه: ما علمت أنه ميتة فلا تصل فيه»، و ذلك لما قرر أنفا من حكومه أصاله عدم التذكيه على قاعده الطهاره بعد وضوح حجيه الاستصحاب كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى. و أما صحيح الحلبي فمورده السوق الذى هو أماره على التذكيه مع وجود الاستعمال الدال عليها. و أما خبر ابن حمزه فهو بعد الغض عن ضعف سنده من المطلقات التى لا بد من تقييدها بوجود أماره على التذكيه، و مما يعارضه النصوص التى علقت جواز الصلاه فيما يؤكل لحمه على العلم بالتذكيه كموثقه ابن بكير المتقدمه.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن المأخوذ من يد الكافر محكوم بالنجاسه و عدم التذكيه مطلقا سواء كان فى السوق المختص بالمسلمين أو الكفار أم المشترك بينهما، و سواء علم عدم سبق يد المسلم عليه أم شك فى ذلك. نعم مع العلم بسبق يد المسلم عليه مع تصرفه فيه بما يدل على تذكيته يحكم بطهارته، و الوجه فى النجاسه فى غير هذه الصوره أصاله عدم التذكيه من دون أماره حاكمه عليها.

فما فى بعض الرسائل العمليه «من نفى البعد عن طهاره اللحم و الشحم و الجلد المأخوذه من يد المسلم مع العلم بسبق يد الكافر عليها إذا احتمل أن

المسلم قد أحرز تذكّيته على الوجه الشرعي» لا يخلو من الغموض، لأن مجرد احتمال إحراز المسلم تذكّيته لا يكفي في أماريه يد المسلم و حكومتها على أصاله عدم التذكّيه. نعم مع معامله المسلم المبالي بالدين معه معامله المذكي، أو العلم بمالكّيته لما في يده من الجلد و غيره يحكم بالطهاره.

السادس: لو كان ذو اليد كافرا و أخبر بتذكّيه ما في يده إما باشترائه من مسلم ذكّاه أو توكيله مسلما في التذكّيه، فان حصل الاطمئنان العقلائي من إخباره فلا- إشكال في اعتباره، لدخوله حينئذ في العلم العادي النظامي الذي يبنى عليه العقلاء في أمورهم، و لم يردع عنه الشارع، بل أمضاه. و ان لم يحصل الاطمئنان المذكور من إخباره ففي اعتباره من جهة حجيه اخبار ذي اليد إشكال، لأن مستند اعتبار قول ذي اليد من سيره العقلاء أو اتفاق الفقهاء - كما عن الحدائق - لا يشمل إخبار ذي اليد الكافر، إذ المتيقن من هذين الدليلين اللبّيين غير الكافر.

نعم النصوص الواردة في الموارد المتفرقه - مثل ما ورد في القصارين« و الحجامين، و «أن الحجام مؤتمن في تطهير موضع الحجامه» و ما ورد في الدهن المتنجس من «أنه يبينه لمن اشتراه ليستصبح به» و إخبار المعير بنجاسه الثوب الذي بيده» حيث ان ظهورها في اعتبار قول ذي اليد مما لا ينكر - يمكن الاستدلال بها على المطلوب و اصطياذ قاعده كليه و هي حجيه إخبار ذي

اليد منها بالنسبه إلى جميع ما فى يده و تحت استيلائه بالحليه و الحرمه و الطهاره و النجاسه و غيرها كالتذكيه.

لكن استفاد من مجموع صحيح معاويه بن عمار: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفة بالحق يأتينى بالبخج و يقول: قد طبخ على الثلث، و أنا أعرفه أنه يشربه على النصف، فأشربه بقوله و هو يشربه على النصف؟ فقال عليه السلام: لا تشربه، قلت: فرجل من غير أهل المعرفة ممن لا نعرفه أنه يشربه على الثلث و لا يستحله على النصف يخبر أن عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه و بقى ثلثه يشرب منه؟ قال عليه السلام: نعم» اعتبار عدم اتهام ذى اليد فى حجه قوله.

و الحاصل: أنه لا- ينبغى التأمل فى حجه قول ذى اليد و لو فى خصوص صوره عدم الاتهام. و عليه فما عن شرح المفاتيح و شارح الدروس «من عدم اعتبار قول ذى اليد فى خصوص النجاسه، لقوله عليه السلام: كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر، و أن قول ذى اليد ليس من العلم» لا- يخلو من الغموض و ذلك لأن المراد بالعلم مطلق الحجه المعتمده عقلا- أو شرعا من العلم الوجدانى و الأماره غير العلميه و الأصل، بل لا يبعد دعوى اعتبار قول الصبى المميز ذى اليد مع عدم الاتهام أيضا ان لم تكن الأدله منصرفه عنه.

ثم ان الظاهر كفايه مجرد الاستيلاء و لو عدوانا فى اعتبار قول ذى اليد و عدم اشتراط كونه مالكا، لعدم دخله فى مفهوم اليد عرفا، بداهه صدق مفهومها كذلك على مطلق الاستيلاء و لو كان ظلما و عدم دليل على اعتباره فى ترتب آثار اليد عليه شرعا.

الأمر الثالث: إذا كان هناك جلود من حيوانات مذكاه و جلود من حيوانات غير مذكاه و اختلطت بحيث لا يتميز المذكي منها عن غيره، فان كانت الأطراف محصوره وجب الاجتناب عن الجميع، للعلم الإجمالى بنجاسه بعضها، و كذا الحال فى اللحوم و الشحوم المشتبهه. و ان كانت الأطراف غير محصوره بحيث لا يكون جميعها موردا للابتلاء حتى ينجز العلم الإجمالى لم يجب الاجتناب، بل يجوز الارتكاب، لقاعده الطهاره. و لا موجب للاجتناب إلا ما يتوهم من جريان أصاله عدم التذكيه فيما يكون محل ابتلائه من بعض الأطراف. و هو فاسد، للعلم بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف المانع عن التعبد بالبقاء، و عن البناء العملى على أن أحد طرفى الشك أعنى به المعلوم السابق هو الواقع و ان لم يلزم من هذا التعبد مخالفه قطعيه عمليه كالمقام، إذ لا يلزم من التعبد ببقاء عدم التذكيه إلا الاجتناب عن المذكي الواقعى، و هذا مما لا محذور فيه، لكن لا داعى إلى هذا التعبد بعد فرض انعدام موضوعه بانتقاض الحاله السابقه.

و الحاصل: أن المانع عن جريان الأصول التنزيليه فى أطراف العلم الإجمالى هو المحذور فى نفس الجعل و التشريع أعنى التعبد بما يعلم إجمالا بخلافه، و ليس المحذور ما يرجع إلى العبد من المخالفه عملا. و عليه فلا يجرى الاستصحاب الحكمى أيضا بالمناط المذكور، فتصل النوبه إلى قاعده الطهاره.

و من هنا يظهر حال الجلود المجلوبه من بلاد الكفار و ما يصنع منها من الخفّ و النعل و غيرهما مع العلم بنقل جلود من بلاد المسلمين أيضا إلى بلادهم كما هو دأب التجار فى هذه الأعصار، و عدم العلم بكون هذا الجلد المجلوب من جلود الكفار أو من جلود المسلمين المنقوله إلى تلك البلاد، فانه مع عدم جريان



استصحابى عدم التذكيه و الطهاره تجرى قاعده الطهاره. و لكن لا تجوز الصلاه فيه، لعدم إحراز شرطه و هو التذكيه و المأكوليه.

و ان شئت فقل: ان وجه عدم جريان استصحاب عدم التذكيه فى الجلود هو عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، إذ الشك الفعلى انما نشأ من اشتباه الجلود و عدم تميزها بعد العلم بذكاه جلود بلاد المسلمين و عدم ذكاه جلود بلاد الكفار، فهذا العلم قد تخلل بين القطع بعدم ذكاه الحيوان حال حياته و بين الشك الناشئ عن الاختلاط و عدم تميز الجلود، و زمان هذا الشك غير متصل بزمان القطع الذى كان حال حياه الحيوان. نظير عدم جريان استصحاب نجاسه الدم المردد بين كونه من المسفوح أو المتخلف فى الذبيحه، فلا يقال: ان هذا الدم قبل ذبح الحيوان كان نجسا، و الآن كما كان، و ذلك لعدم اتصال زمان الشك فى نجاسته فعلا بزمان اليقين بها حال حياه الحيوان، لأنه بعد الذبح و خروج ما يعتاد خروجه من الدم لقد علم بنجاسه الدم المسفوح و طهاره المتخلف و الشك فى نجاسه هذا الدم نشأ من الشك فى كونه من الطاهر أو النجس، و من المعلوم أن زمان هذا الشك ليس متصلا بزمان اليقين بنجاسته حال حياه الحيوان، لتخلل اليقين بنجاسه المسفوح و طهاره المتخلف بينهما، فمقتضى القاعده طهارته، لكونه من الشبهات الموضوعيه التى تجرى أصاله الطهاره فيها. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس. هذا حال الجلود.

و أما اللحم و الشحم المجلوبان من بلاد الكفار، فمع العلم الإجمالى باختلاطهما بمثلهما من الحيوان المذكى كما إذا علم إجمالا بأن هناك قسمين من الحيوان أحدهما مذكى و الآخر غير مذكى كالعلم بأن بعض أفراد السمك

يخرج من الماء حيا و يموت خارج الماء، و يؤخذ بعضها من الماء بعد موته فيه، فإذا اشتبه لحم السمك المذكى المجلوب من بلاد الكفر بلحم السمك غير المذكى حكم بطهارته، لعدم كونه مما له نفس سائله، و بحليته لقاعده الحل إذ المانع من جريانها اما العلم الإجمالى، و اما أصاله عدم التذكيه، و شىء منهما لا يصلح للمانع.

إذ فى الأول عدم منجزيته، لخروج أكثر الأطراف عن مورد الابتلاء.

و فى الثانيه عدم جريانها، لما تقدم آنفا من منافاه التعبد ببقاء المعلوم السابق مع العلم الوجدانى بالانتقاض.

و كذا الحال فى الاستصحاب الحكمى، فلا يحكم بحرمة لاستصحابها.

هذا إذا اشتبه المذكى بغيره مما يحل أكله بالأصالة و كانت الحرمة لعدم التذكيه.

و كذا إذا اشتبه المذكى بغيره مما يحل أكله ذاتا كما إذا شك فى كون هذا اللحم المجلوب من بلاد الكفر من السمك الذى له فلس أو مما ليس له فلس، أو فى كونه من الغنم أو الخنزير.

و الحاصل: أنه مع العلم الإجمالى بوجود المذكى من الحيوانات البحريه و البريه فى بلاد الكفر و اشتباهه بغير المذكى منها فى تلك البلاد يمكن الحكم بحليته و طهاره اللحم و الشحم المجلوبين من تلك البلاد إلى الممالك الإسلاميه المشكوك كونهما من الحيوان المحلل أو المحرم كالغنم و الخنزير أو من الحيوان المحلل الذى شك فى تذكيتيه بحيث نشأ احتمال حرمة من الشك فى تذكيتيه لا فى حرمة الأصلية. و الوجه فى الحليه و الطهاره قاعدتا الحل و الطهاره بعد

منع جريان أصاله عدم التذكيه و استصحابي الحرمة و الطهاره. هذا ما تقتضيه القاعده، لكن الاحتياط للدين يقتضى الاجتناب.

و أما مع عدم العلم الإجمالى بوجود المذكى فى بلاد الكفر و احتمال وجوده فيها و عدمه، فمقتضى أصاله عدم التذكيه نجاسه الجلود، و حرمة أكل اللحم و الشحم و نجاستهما، و التفكيك بين الحرمة و النجاسه بالقول بالحرمة و الطهاره فى غير محله كما تقدم مفصلاً.

و أما الألبان و مشتقاتها المجلوبه من بلاد الكفر كالدهن و الزبد و الجبن و غيرها، فمع احتمال أخذها من مأكول اللحم يحكم بطهارتها و حليتها، لقاعدتيهما الجاريتين فى سائر الشبهات الموضوعيه أيضاً إلا مع العلم بأخذها من غير محلل الأكل، فيحرم حينئذ، أو العلم بمباشره الكفار لها، فيحكم بنجاستها بناء على نجاستهم.

و الحاصل: أنه مع احتمال الأخذ من الحيوان المحلل الأكل يحكم بحليه المجلوب و طهارته، من غير فرق فى ذلك بين العلم الإجمالى باشتباه المذكى بغيره، أو المحلل الأكل بغيره، و بين عدم العلم بذلك، حيث ان حليه اللبن و ما يصنع منه لا تتوقف على التذكيه حتى يقال بجريان أصاله عدمها و يترتب عليها الحرمة و النجاسه.

نعم لو توقفت على التذكيه كدهن السمك، فمع العلم الإجمالى بوجود السمك المذكى و غيره عند الكفار يحكم بطهارته و حليته، لقاعدتيهما، و عدم جريان أصاله عدم التذكيه و استصحاب الحرمة، لما مرّ من العلم بالانتقاض. و مع عدم العلم الإجمالى بوجود المذكى عند الكفار يحكم بحرمة، لأصاله عدم التذكيه، و طهارته، لعدم نجاسه ميتة ما ليس له نفس سائله.

: أنه لا شبهه فى حسن (٢) الاحتياط

٢ - تصحيح الاحتياط فى العباده مع الشك فى الأمر

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه هو التعرض لإشكال الاحتياط فى العبادات فى الأفعال التى يدور أمرها بين الوجوب و غير الاستحباب بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها، و قد عقد شيخنا الأعظم ثانى تنبيهات الشبهه الوجوبيه لبيان هذا الإشكال و طرق تصحيح الاحتياط فى هذه الموارد، و الظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو توجيه فتوى جمله من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نصّ على استحبابها، و أنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟ و قد تصدى المصنف قبل بيان الإشكال و الجواب عنه للإشاره إلى أمرين سيأتى بيانهما.

(٢). هذا هو الأمر الأول، و توضيحه: أنه لا إشكال فى حسن الاحتياط عقلا و رجحانه شرعا فى كل شبهه سواء كانت وجوبيه أم تحريميه، و الذى نفيناه سابقا هو وجوبه الشرعى خلافا لأصحابنا المحدثين، حيث التزموا بوجوبه فى الشبهه الحكيمه التحريميه الناشئه من فقد النص. أما حسنه العقلى، فلكونه محرزا عمليا للواقع و موجبا للتحرز عن المفسده الواقعيه المحتمله، و استيفاء

المصلحه كذلك، و أما رجحانه الشرعى، فلإمكان استفاده استحبابه من بعض الاخبار، كقوله عليه السلام فى مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، و المعاصى حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» بناء على كون التعليل بالأتركيه حكمه لتشريع الاحتياط لا عله له، و إلا فهو ككثير من الروايات الأمره بالتوقف و الاحتياط عند الشبهات محمول على الإرشاد كما تقدم تفصيله.

و لا- يخفى أن هذا الأمر الأول قد أفاده الشيخ الأعظم فى مواضع من كلماته، فحكم برجحان الاحتياط عقلا و شرعا فى أول التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه بقوله: «انه لا- شك فى حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط...» و فى صدر التنبيه الثالث من الشبهه الحكميه التحريميه بقوله: «لا- إشكال فى رجحان الاحتياط عقلا و نقلا كما يستفاد من الاخبار المذكوره» و فى أول التنبيه الثانى من الشبهه الوجوبيه، حيث قال: «انه لا إشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته».

(-). أما حسنه العقلى، فلكونه انقيادا للمولى. و أما حسنه الشرعى فلا بد أن يكون إما لانبعاث الأمر به عن نفس مصلحه الحكم الواقعى كما أشرنا إليه فى بعض تعاليق حديث الرفع بحيث تدعو تلك المصلحه إلى جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى تحصيلا له و لغرضه. و إما للأمر به لتنجيز الواقع المحتمل حتى يصل المكلف الجاهل إلى الغرض منه، نظير الأمر بالطرق لتنجيز الواقعيات على بعض المسالك.

و بالجمله: فالرجحان الشرعى لا بد أن يكون لأحد هذين الوجهين. و أما الأمر الإرشادى فهو أجنبى عن الرجحان الشرعى، إذ لا يأمر الأمر به إلا من

و غيرها (١).

كما لا ينبغي (٢) الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: المعاملات، كالإتيان بما يحتمل دخله في صحه المعامله مع عدم ما يدل على اعتباره.

(٢). هذا هو الأمر الثانى، و توضيحه: أنه لا- ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهه الوجوبيه و التحريميه، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهيه، و ذلك لأنه انقياد للمولى و تخضع له، بل استحقاقه عليه أولى من استحقاق العقاب على ترك الاحتياط اللازم، لأن الأمر في جانب الثواب أوسع منه في جانب العقاب، و لذا لا يعاقب

حيث انه مخبر بما فيه من الحسن، لا- من حيث انه شارع. فما في ثالث تنبيهات الشبهه الحكيمه التحريميه من رسائل شيخنا الأعظم من التريديد في كون الأمر بالاحتياط للاستحباب أو للإرشاد بعد الجزم برجحانه شرعا لم يظهر له وجه.

الا- أن يوجه حسنه الشرعى بما في حاشيه المصنف على الرسائل في أخبار الاحتياط من قوله: «بل الأولى حملها على مطلق الرجحان إرشادا مع ما هو عليه من ملاك الاستحباب أيضا حسب ما هو مقتضى الجمع بين الاخبار».

لكنه واضح المناقشه، إذ تصوير الجامع بين الوجوب و الاستحباب و هو مطلق الرجحان بمكان من الإمكان، لكونهما من سنخ الطلب المولى، و هذا بخلاف الأمر بالاحتياط، فان فرض الجامع بين الإرشاد و الاستحباب غير متيسر، إذ الاحتياط من مراتب الإطاعه التى لا تقع موردا للطلب المولى.

نعم لا بأس بجعله لمطلق الإرشاد كما تقدم منه فيتبع في وجوبه و استحبابه المرشد إليه، الا أنه أجنبي عما ادعاه من الجمع بين الطلب الاستحبابى و الإرشادى و على هذا فلم يظهر وجه وجيه لما في المتن تبعاً لشيخنا الأعظم.

ص: ٤٨٠

و أتى أو ترك (١) بداعى احتمال الأمر أو النهى.

و ربما يشكل (٢) فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب (٣) من جهة (٤) أن العباده لا بد فيها

إلا بالاستحقاق، و لكن ربما يثاب بدونه بل بالتفضل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا و قوله: «و أتى» عطفان تفسيريان ل «احتاط» و قوله: «بداعى» متعلق ب «أتى» يعنى: أتى بداعى احتمال الأمر أو ترك بداعى احتمال النهى، و الإتيان يكون فى الشبهه الوجوبيه و الترك فى الشبهه التحريميه.

(٢). هذا هو المقصود الأصلي من عقد التنبيه و سيأتى توضيح الإشكال.

(٣). التقييد بغير الاستحباب لأجل إمكان الاحتياط فيما إذا دار أمر الفعل بين الوجوب و الاستحباب، للعلم بكونه مأمورا به على كل تقدير و ان لم يعلم سنخ أمره، بناء على كفايه ذلك فى الاحتياط و عدم توقفه على إحراز نوعه من الوجوب أو الاستحباب، فأشكال الاحتياط فى العبادات مختص بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلا كما إذا دار أمره بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه أو الكراهه.

(٤). متعلق ب «يشكل» و بيان لوجه الإشكال، و قد قرره المصنف بنحو ما فى رسائل شيخنا الأعظم، قال (قده): «و فى جريان ذلك فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب و جهان، أقواهما «-» العدم، لأن العباده لا بد فيها من نيه التقرب...» إلى آخر ما فى المتن، و توضيحه يتوقف على بيان أمور ثلاثه:

(-). هذا لا يلائم التزامه بجريان الاحتياط فى العبادات، و قد استبعد المحقق النائنى (قده) على ما فى تقرير بحثه الشريف أن تكون العبارة المتقدمه من قلم الشيخ الأعظم، بل فى حاشيه المحقق الهمدانى: «حكى سيد مشايخنا أدام...»

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة، بحيث تكون من القيود المعتبره فى متعلق الأمر كسائر ماله دخل فيه من الأجزاء و الشرائط، بل يكون قصد القربة مقوما لعباديه العباده، و هو الفارق بين الواجب التوصلى و التعبدى، لسقوط أمر الأول بإتيانه كيف ما اتفق بخلاف الثانى.

الثانى: أن قصد القربة عباره عن قصد الأمر دون غيره مما يوجب القرب إليه جلّ و علا.

الثالث: أن الأمر المّدى يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدى وجود الأمر واقعا فى تحقق القصد المزبور، بل لا بد من العلم به اما تفصيلا كقصد الأمر المتعلق بالصلاه المعلوم تفصيلا جميع أجزائها و شرائطها، و اما إجمالا كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلا عند اشتباه القبله.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أن الاحتياط - كما قيل - هو الأخذ بالأوثق و الإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع، و لّما كانت عباديه العباده متقومه بالإتيان بجميع الشرائط و الأجزاء عن داع قربى كما عرفت، فالاحتياط عباره عن الإتيان بالعمل العبادى بجميع ماله دخل فيه و منه قصد الأمر، فإذا شك فى تعلق الأمر بعمل من جهه دوران ذلك العمل بين أن يكون واجبا و غير مستحب

=====

بقائه عدم ذكر لفظ - أقواهما - فى النسخه المرقومه بخط المصنف (ره) فهو بحسب الظاهر من تحريفات النساخ، و كيف لا و من المعلوم من مذهب المصنف جريان الاحتياط فى العبادات، و الاكتفاء فى صحه العباده بحصولها بداعى الأمر المحتمل على تقدير مصادفه الاحتمال للواقع» و منه يظهر أن توجيه العبارة بما فى بعض الحواشى «من أنه بالنظر إلى بادئ الرأى فلا ينافى استقرار رأيه فى آخر كلامه على جريانه فيها» كما ترى، فتأمل فى العبارة.



من نيه القربه المتوقفه على العلم بأمر الشارع تفصيلا (١) أو إجمالا (٢).

و حسن الاحتياط عقلا (٣) لا يكاد يجدى فى رفع الإشكال

لم يكن الإتيان به من الاحتياط فى العباده أصلا، لعدم إحراز تعلق أمر بذلك العمل، و عليه فعنوان الاحتياط فى العباده حينئذ غير ممكن التحقق، إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلا و لا إجمالا، و معه لا يتمشى منه قصد القربه.

و قد أجب عن هذا الإشكال بأجوبه سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). كالأمر المتعلق بالصلاه المحرز جميع ما له دخل فيها.

(٢). كالأمر المتعلق بإحدى الصلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فان الفريضه لا تخرج عن هذه الجهات. و يمكن أن يراد بالإجمال العلم بالأمر إجمالا المردد بين الوجوب و الاستحباب، فان مطلوبه الفعل شرعا محرز حينئذ، فيقصد ذلك الأمر المعلوم بالإجمال.

(٣). هذا شروع فى بيان الأجوبه التى ذكرها لدفع الإشكال المتقدم و إشاره إلى الجواب الأول، و توضيحه: أن قصد القربه و ان كان عباره عن قصد الأمر المفروض عدم إحرازه عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، إلا أن قصد الأمر الشرعى بالاحتياط - المستكشف ذلك الأمر من قاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع - بمكان من الإمكان، فان الاحتياط لَمَّا كان حسنا عقلا كان - بهذه القاعده - مأمورا به شرعا، فالحسن العقلى يدل بنحو اللّم على تعلق الأمر الشرعى به، و قصد هذا الأمر الشرعى كاف فى الاحتياط فى العباده و ان لم يحرز الأمر بنفس الفعل الذى يدور أمره بين الوجوب و الإباحه مثلا.

و قد أورد المصنف (قده) على هذا الجواب بوجهين: أحدهما: عدم إمكان استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه.

ص: ٤٨٣

و لو قيل (١) بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا (٢)، بداهه (٣)

ثانيهما: أنه لو سلم الاستكشاف لزم الدور، و سيأتي بيانهما.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الأول، و قد أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و دعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمه الأمر به شرعا، مدفوعه لما تقدم في المطلب الأول من أن الأمر الشرعى بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقى... إرشادى محض.... فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادى، و لا ينفع فى جعل الشىء عباده...» و حاصله: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه حتى يتقرب به، ضروره أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعه واقع فى سلسله معلولات الأحكام لا عللها، و مورد تلك القاعده هو الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الأحكام و ملاكاتها نظير قبح الظلم و حسن رد الوديعه و نحوهما، فكما أن الأمر بالإطاعه لا يصلح لجعل الواجب التوصلى - كغسل الثوب للصلاه فيه - عباده بالمعنى الأخص من جهه انطباق عنوان الإطاعه عليه، و إلا لزم أن يكون كل واجب عباديا، لانطباق عنوان الإطاعه التى تعلق بها الأمر حسب الفرض عليه، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا- يمكن أن يصير عباده من جهه قصد التقرب بإطاعه الأمر المتعلق به المستكشف ذلك الأمر من القاعده المذكوره.

و عليه فالمقام أجنبى عن قاعده الملازمه، إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعه المترتبه على الأمر و النهى الشرعيين و فى طولهما، و من المعلوم أن حسن الإطاعه حينئذ لا يلازم الأمر المولوى بها، فلا أمر شرعا بالاحتياط.

(٢). بقاعده الملازمه، و ضمير «بكونه» راجع إلى حسن الاحتياط، و ضمير «به» إلى الاحتياط.

(٣). تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و بيان للوجه الثانى و هو لزوم الدور، توضيحه:

ص: ٤٨٤

أن استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط - على تقدير استفادته من قاعده الملازمه - لا يدفع الإشكال، لأن الاحتياط فى العباده عباره عن إتيان العمل العبادى بجميع ما يعتبر فيها شطرا كالسوره بالنسبه إلى الصلاه و شرطا كالطهاره لها، و منه الإتيان بقصد أمرها و هو المراد بقصد القربه، فيعتبر فى تحقق الاحتياط كون ذلك العمل العبادى مأمورا به حتى يتصف إتيانه - بقصد أمره - بالاحتياط فى العباده، يعنى: أنه باعتبار أن الاحتياط فى العباده هو الإتيان بجميع ما له دخل فيها و منه قصد الأمر، فالأمر مقدم على الاحتياط تقدم الموضوع على حكمه و العله على معلولها، و باعتبار أن الأمر يستكشف من الاحتياط و يتولد منه - حسب الفرض - فالأمر مؤخر عن الاحتياط تأخر الحكم عن موضوعه و المعلوم عن علته، فالأمر بالاحتياط متوقف على ثبوت الاحتياط، و ثبوت الاحتياط متوقف على الأمر به، و هو دور باطل. و عليه فأوامر الاحتياط - و ان كانت مولويه - لا تصلح لإثبات مشروعيه الاحتياط فى العباده.

فالمتحصل: أن حسن الاحتياط عقلا لا يدل بقاعده الملازمه على تعلق الأمر المولوى به أولا، إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعه الحقيقه إرشادى، و من المعلوم أن الأمر الإرشادى لا يصلح للتقرب به. و لو سلم استكشاف تعلق الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه لا يدفع ذلك أيضا إشكال جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، للزوم الدور ثانيا بالتقريب المتقدم.

و من هنا يظهر أن قوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا» تعريض بما يظهر من كلام الشيخ الأعظم من أن المانع المنحصر من التقرب به هو إرشاديه الأمر المتعلق بالاحتياط، فلو كان أمره مولويا أمكن التقرب به

و المصنف أورد عليه بأن تعلق الأمر المولوى بالاحتياط لا يدفع الإشكال أيضا، لكونه مستلزما للدور الذى قد مرّ تقريبه آنفا. ثم ان ما ذكرناه من التعريض قد أفاده فى حاشيه الرسائل بعباره موجزه بقوله: «و من هنا ظهر القدح فى قوله:

و دعوى أن العقل... إلخ و لو قلنا بالملازمه أيضا بين هذا الحسن و الأمر الشرعى المولوى، فانه لا- حسن إلا- للاحتياط، و المفروض توقف تحققه هاهنا على الأمر».

\*\*\*\*\*

(١). أى: توقف الأمر بالاحتياط، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الاحتياط، و «توقف العارض» مفعول مطلق نوعى، يعنى: أن الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط فيتوقف على ثبوت الاحتياط، لكونه متأخرا عنه كما هو الحال فى جميع العوارض بالنسبه إلى معروضاتها، حيث انها متأخره عن معروضاتها سواء كان ذلك فى الوجود الخارجى كالبياض العارض على الجدار، أم فى عارض الوجود الذهنى كالجنسيه و النوعيه فى قولنا: الحيوان جنس و الإنسان نوع.

و بالجملة: فالأمر بالاحتياط لكونه عارضا عليه متوقف على الاحتياط و متأخر عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط و متقدما عليه، مثلا الأمر بالصلاه عارض على الصلاه، فلا بد من فرض وجود الصلاه - بجميع

=====

(-). و لا يخفى أن محذور الدور قد أورد به الشيخ الأعظم فى ثانى تنبيهات أصل البراءه على استدلال الشهيد فى الذكرى فى خاتمه قضاء الفوائت على شرعيه قضاء الصلوات، لكنه لم يتعرض له فى الجواب عن استكشاف الأمر الشرعى من حسن الاحتياط بقاعده الملازمه، فأورد عليه المصنف بما عرفت من أنه كما يستلزم استكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من الآيات الأمره بالتقوى للدور، فكذا استكشافه من قاعده الملازمه دورى أيضا، فكان المناسب التنبيه عليه، و عدم الاقتصار فى الإشكال على كون الأمر بالاحتياط إرشاديا.

أن يكون من مبادئ ثبوته (١)؟

و انقدح بذلك (٢): أنه لا يكاد يجدى

أجزائها و شرائطها التي منها الأمر بها - قبل الأمر بها ليرتب عليها الحكم، فكيف يمكن أن يتولد جزء هذا الموضوع - و هو الأمر بها - من الحكم أعنى الأمر كما عرفت توضيح ذلك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاحتياط، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الأمر، يعنى:

كيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتياط و علل وجوده مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه؟

(٢). هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن إشكال الاحتياط فى العباده، يعنى:

ظهر - من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتياط من قاعده الملازمه - أنه لا سبيل أيضا لإحراز الأمر الشرعى بالاحتياط من ترتب الثواب عليه. توضيح إحراز الأمر الشرعى به من ترتب الثواب عليه: أنه لا- ريب فى ترتب الثواب على الاحتياط، كما دلّ عليه بعض الروايات، مثل ما عن أبى جعفر عليه السلام فى وصيه له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدوه إلى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيدا» و لا- يترتب الثواب على شىء إلا- لكونه طاعه، و كونه طاعه يتوقف على تعلق الأمر به، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإين عن تعلق الأمر به، و هو المطلوب، فيؤتى بالعباده حينئذ بنيه القربه، كما استدل على استحباب كثير من الأعمال بترتب الثواب عليها كالحكم باستحباب زياره قبر فاطمه بنت الإمام موسى بن جعفر

ص: ٤٨٧

فى رفعه (١) أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه (٢)، ضروره -----بم لقول أبى الحسن الرضا عليه السلام فى جواب من سأله عن زيارتها: «من زارها فله الجنة» و عليه فيصير الاحتياط مستحبا شرعا، و يقصد هذا الأمر الاستحبابى المصحح لعباديه الفعل المشكوك وجوبه و إباحته.

و للمصنف عليه إيراد ان سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

- (١). يعنى: رفع الإشكال المتقدم، و قوله: «أيضا» يعنى: كما لم ينفع فى رفعه الجواب المتقدم بقوله: «و حسن الاحتياط... إلخ».
- (٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الاحتياط، يعنى: للأخبار الداله على ترتب الثواب على الاحتياط، و قد تقدم بعضها، و قوله: «القول بتعلق الأمر به» إشاره إلى استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو الإن.
- (٣). تعليل لقوله: «لا يكاد يجدى» و بيان لعدم صحه الجواب الثانى عن إشكال الاحتياط فى العباده و إشاره إلى الإيراد الأول عليه.

و توضيحه: أن تعلق الأمر بالاحتياط - سواء كان استكشافه بنحو اللّم لقاعده الملازمه أم بنحو الإن لترتب الثواب عليه - فرع إمكان الاحتياط، و قد عرفت عدم إمكانه، لمحذور الدور و هو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، و توقف إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر و يندرج الإتيان بالفعل بداعى أمره فى الاحتياط فى العباده، و العلم بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلق به العلم، و الأمر به متوقف على إمكانه و هو الدور، و حيث يتعذر العلم بالأمر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط، و لا يمكن استكشاف الأمر به بالبرهان الإئى أعنى ترتب الثواب عليه فى بعض الاخبار، لأنه لو ثبت هذا الأمر كان

إمكانه (١)، فكيف يكون من مبادئ جريانه (٢)؟ هذا.

مع أن (٣) حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به

لا- محاله متأخرا عن موضوعه و هو الاحتياط، فكيف يكون من مبادئ ثبوت الاحتياط؟ و لا يخفى أن محذور الدور قد أورده المصنف فى حاشيه الرسائل على شيخنا الأ-عظم، حيث يظهر منه انحصار المانع فى كون الأمر بالاحتياط إرشاديا و المصنف أورد عليه بأنه لو فرض تعلق الأمر الشرعى به لم يمكن أيضا دفع الإشكال به فى خصوص المقام، و قد تقدم توضيح كلامه فى مناقشه الجواب الأول عن الإشكال، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن تعلق الأمر بالاحتياط فرع إمكان الاحتياط، فهو متأخر عنه فكيف يكون هذا الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريانه و من علل وجوده التى لا بد من تقدمها عليه رتبه؟ و عليه فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفا عن تعلق الأمر به، بل يكون ترتبه عليه بلا وساطه أمر به، فلو تعلق به أمر كان إرشاديا كما فى الأمر بالإطاعه الحقيقيه.

(٢). أى: جريان الاحتياط، و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الأمر يعنى: فكيف يكون الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريان الاحتياط و من علل وجوده التى لا بد من تقدمها عليه رتبه؟

(٣). هذا توضيح للإيراد الأوّل و هو لزوم الدور على الجواب الأوّل - أعنى به استكشاف تعلق الأمر بالاحتياط من حسنه عقلا - عن إشكال الاحتياط فى العباده و قد تقدم بقوله: «و لو قيل بكونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا» كما أن قوله:

«و ترتب الثواب... إلخ» توضيح للإيراد الثانى - و هو لزوم الدور أيضا - على الجواب الثانى، و هو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه

ص: ٤٨٩

بنحو اللّم (١)، و لا- ترتب الثواب عليه (٢) بكاشف عنه بنحو الإنّ (٣)، بل يكون حاله في ذلك (٤) ح-----و  
قد تقدم أيضا بقوله: «و انقدح بذلك أيضا...». وقد عرفت أن هذا الجواب قد اقتصر عليه شيخنا الأعظم، و تقدم توضيحه بقولنا:  
«و حاصله أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بالاحتياط من قاعده الملازمه...» فراجع.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن إشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين.

\*\*\*\*\*

(١). كما في الوجه الأول، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللّم أى من ناحيه العله و هو حسنه العقلى.

(٢). أى: على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإئنى.

(٣). كما في الوجه الثانى، حيث ان استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإنّ أى من ناحيه المعلول و هو ترتب الثواب عليه.

(٤). أى: يكون حال الاحتياط فى حسنه و ترتب الثواب عليه حال الإطاعه يعنى: كما أن الإطاعه الحقيقه حسنه عقلا و يترتب الثواب عليها لا- لتعلق الأمر بها، بل لكونها فى نفسها انقيادا، فكذلك الاحتياط، فانه - لكونه نحو من الإطاعه - حسن عقلا و يترتب الثواب عليه، و لا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به، و ليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقه و صله الأرحام و تسريح اللحيه و كثير من المستحبات، حيث انه كاشف عن استحباب تلك الأفعال و تعلق الأمر المولوى بها. و السّير فى ذلك واضح، فان حسن تلك الأفعال واقع فى سلسله علل الأحكام و ملاكاتها، فلذا كان حسنها و ترتب الثواب عليها كاشفا عن استحبابها و تعلق الأمر المولوى بها، بخلاف الاحتياط، فانه - لكونه نحو من الإطاعه كما تقدم - يكون حسنه كحسن الإطاعه الحقيقه واقعا فى سلسله

ص: ٤٩٠



فانه (١) نحو من الانقياد و الطاعه ( و الإطاعه ).

و ما قيل (٢) فى دفعه من: «كون المراد بالاحتياط فى العبادات

معلومات الأحكام، فلا يكشف حسنه و كذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوى به، كما لا يكشف حسن الإطاعه الحقيقيه و ترتب الثواب عليها فى قوله تعالى: (و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجرى من تحتها الأنهار) عن تعلق الأمر المولوى بها، بل هى غير قابله لذلك كما ثبت فى محله، و من هنا حمل الأمر بها فى قوله تعالى: (أطيعوا الله ) على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

و بالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعه الحقيقيه فى حسننها و ترتب الثواب عليها، و عدم كشفهما عن تعلق الأمر المولوى بها، و أنه لو تعلق أمر بها كان للإرشاد.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فان الاحتياط من أنحاء الإطاعه و مراتبها كما عرفت غير مره من أن مراتب الإطاعه أربع إحداها الإطاعه الاحتياطيه.

(٢). هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط فى العبادات، أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «ان المراد من الاحتياط و الاتقاء فى هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعباده من جميع الجهات عدا نيه القربه، فمعنى الاحتياط فى الصلاه الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربه، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل و حينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعه هذا الأمر».

و لتوضيح كلامه و إيراد المصنف عليه ينبغى بيان النزاع فى كيفية دخل قصد القربه فى العباده و حل إشكال الدور، فنقول: قد نسب إلى شيخنا الأعظم أن قصد القربه كسائر الشرائط المعبره فى المأمور به، غايه الأمر أن الشارع يتوسل لبيان اعتباره بأمر آخر غير الأمر المتعلق بذات العباده كالصلاه التى

ص: ٤٩١

أولها التكبير و آخرها التسليم، فمدلول هيئه «صل» هو وجوب هذه الماهيه بما لها من الأجزاء و الشرائط عدا نيه التقرب، إذ من المعلوم أن هذا الأمر قاصر عن الدعوه إلى نفسه، بل يدعو إلى متعلقه، فيتوسل الشارع - إلى لزوم الإتيان بالصلاه على وجه قربي - بالأمر الثانى الدال على اشتراط الإتيان بتلك الماهيه بداعى الأمر الأول، و بهذا البيان يرتفع محذور الدور، إذ لم نقل بدخل قصد القربه - أى قصد الأمر - فى موضوع الأمر الأول حتى يتوجه المحذور من جهه تأخره عنه كى يتعذر أخذه فى المتعلق.

و الحاصل: أن الشيخ الأعظم يصحّح قصد القربه بتعدد الأمر، و هو - جريا على مبناه - صحّح الاحتياط فى العباده، بتقريب: أن مدلول الأمر فى قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب و الإباحه مثلا بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربه حتى يتوجه عليه محذور الدور الذى أورده على ما تقدم من استدلال الشهيد فى الذكرى، بل وزان قوله: «احتط» وزان قوله فى الأوامر الواقعيه مثل «صل» فى كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربه، فمدلول هيئه «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتمام ما يعتبر فيه شطرا و شرطا إلا نيه التقرب و هى قصد الأمر، و يكون الاحتياط بهذا المعنى مأمورا به بمقتضى الاخبار الأمره به، و حينئذ يقصد المكلف التقرب بهذا العمل - كقضاء الصلوات احتياطا لأجل احتمال وقوع خلل فيها - بنفس الأمر بالاحتياط، و بهذا يتوجه صحه الفتوى باستحباب بعض الأعمال التى لا دليل على استحبابها فى الشرع.

و قد ظهر عدم لزوم محذور الدور، أعنى: توقف عنوان الاحتياط على

الأمر به الذى يتوقف هو أيضا على الاحتياط كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم أنه انما يلزم إذا أريد بالاحتياط فى الروايات الأمره به معناه الحقيقى و هو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربه، دون معناه المجازى الصورى و هو الإتيان بالفعل المجرى عن قصد القربه، فانه بهذا المعنى المجازى لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) هنا مع ملاحظه ما نسب إليه فى بحث التعبدى و التوصلى فى كيفية دخل القربه فى العباده و هى اعتبار القربه فيها بأمر آخر، و للمصنف على هذا الجواب إيرادان سيأتى بيانهما.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الإيراد الأول، و توضيحه: أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط - فى الاخبار الأمره به - فى معناه الحقيقى، أعنى الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نيه التقرب المعتبره فى العبادات، و صرفه إلى هذا المعنى المجازى - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربه - حتى يتمكن منه فى العبادات التى لم يعلم أمر الشارع بها، و ذلك لمغايره الاحتياط بهذا المعنى المجازى للاحتياط المأمور به فى الاخبار موضوعا و حكما. أما موضوعا فلان ما يستقل بحسنه العقل و يرشد إليه النقل هو الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد التقرب فى العباده، فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجرى عن نيه التقرب أجنبى عن معناه المعروف المصطلح عليه.

و أما حكما فلوجوه ثلاثه: أولها: أن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى - أى الإتيان بالفعل مجردا عن قصد التقرب، و هو الذى اختاره شيخنا الأعمام لحل الإشكال - أمر مولوى يصح قصد التقرب به، إذ المفروض مطلوبه الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، و تتحقق القربه بقصد هذا الأمر المولوى المتعلق

بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الأمر فى مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» و الأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقى إرشادى لا- يصح التقرب به، فاختلف الاحتيطان حكما، هذا. و لكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازى مولويا خلافا تصريح شيخنا الأعظم (قده) بأنه إرشادى غير صالح للتقرب به، كما تقدم فى عبارته المنقوله سابقا بقوله: «ان الأمر الشرعى بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقى... إرشادى محض... فلا إطاعه لهذا الأمر الإرشادى، و لا ينفع فى جعل الشىء عباده».

ثانيها: أنه لو سلم أن الأمر به مولوى فهو نفسى، لقيام المصلحه بالإتيان بالفعل العبادى المحتمل بهذا النحو - أى مجردا عن قصد القربه - و لم يكن الغرض منه حفظ المصلحه الواقعيه المحتمل، لأن الفعل على فرض وجوبه واقعا لم يسقط أمره بالإتيان به بدون قصد التقرب، إذ قوام العباده به و هو دخيل فى صميمه، و لو كان الغرض منه حفظ المصلحه الواقعيه لوجب الإتيان به مع قصد القربه فالامر بالإتيان به مجردا عن القصد المذكور أمر نفسى يثاب على إطاعته و يعاقب على مخالفته إذا كان إلزاميا كما هو شأن التكليف النفسى، لا- غيرى. مع أنه لا- سبيل إلى الالتزام بنفسيه أوامر الاحتياط، ضروره أن المقصود من تشريعه التحفظ على الغرض الواقعى كما هو شأن سائر الواجبات الغيريه التى تقوم المصلحه بما يترتب عليها كالمسير إلى الحج الذى يكون مطلوبيته للتوصل إلى الواجب النفسى أعنى الحج، فالاحتياط بالصلاه إلى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيرى، أمر الشارع به تحفظا على «معراج المؤمن» مثلا الذى هو ملاك لتشريع الصلاه، و حيث ان العباده المحتمل قد سلب عنها قصد القربه فليس المراد بالاحتياط التوصل إليها، فلو وجب لذاته كسائر الواجبات

حينئذ (١) على حسنه بهذا المعنى فيها (٢)، بداهه (٣) أنه ليس باحتياط حق-----للتوصل إلى الواقع المجهول.

ثالثها: أن الأمر بالاحتياط بهذا النحو على تقدير تسليم نفسيته يكون عباديا لا يسقط أمره إلا بالإتيان بالفعل متقربا به إليه تعالى، مع أن المقصود تجريده عن قصد التقرب، و أن المطلوب هو وجود المتعلق في الخارج كيف ما اتفق كتطهير اللباس للصلاه و دفن الميت، فيكون الأمر به توصليا، لوفاء مطلق وجوده في الخارج بالغرض الداعى إلى التشريع و لو لم يأت به عن داع إلهى، فالإتيان بمحتمل الوجوب سواء انبعث عن الأمر المحتمل أم عن الأمر بالاحتياط هو مطلوب الشارع، فلا محاله يتمحض الأمر به فى التوصليه، فلا يلزم قصد التقرب به، مع أن مفروض كلام الشيخ الأعظم (قده) التقرب بالأمر بالاحتياط كما عرفت.

و الحاصل: أن التقرب بالأمر بالاحتياط يتوقف على كونه مولويا نفسيا عباديا مع وضوح أن الأمر به ليس كذلك، لأنه إرشادى فكيف يتقرب به؟

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين كون المراد بالاحتياط هو الفعل المجرد عن نيه التقرب، و هذا هو المراد بقوله: «بهذا المعنى».

(٢). أى: فى العبادات، و ضمير «حسنه» راجع إلى الاحتياط.

(٣). تعليل لعدم مساعده دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازى، لوضوح أن الإتيان بالمأمور به العبادى مجردا عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعا، و ليس امثالا لأمره أصلا، بل هو أجنبى عنه بالمره كما عرفت توضيحه.

(٤). هذا إشاره إلى مغايره الاحتياط - بالمعنى العذى ذكره الشيخ - موضوعا للاحتياط العذى هو مدلول الاخبار، و قد تقدم توضيح المغايره بقولنا: «و أما

هو أمر (١) لو دلّ عليه دليل كان مطلوباً مولويًا (٢) نفسيًا عباديًا، و العقل (٣) لا يستقلّ إلّا بحسن الاحتياط و النقل لا يكاد يرشد إلّا إليه.

نعم (٤) لو كان هناك دليل على الترغيب فى الاحت-----ما يستقل بحسنه العقل... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: شىء لو دلّ عليه دليل... إلخ، و ضمير «هو» راجع إلى قوله:

«الفعل المطابق للعباده... إلخ» و هو الاحتياط الذى ذكره الشيخ الأعظم.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الأول من وجوه المغايره بين الاحتياطين حكما و «نفسيا» إشاره إلى الوجه الثانى منها، و «عباديا» إلى الثالث منها، و قد تقدمت هذه الوجوه بقولنا: «و أما حكما فلو جوه ثلاثه أولها... إلخ».

(٣). الواو للحال، يعنى: و الحال أن العقل لا يستقلّ إلّا بحسن الاحتياط، لا بحسن ما ذكره الشيخ (قده) لمعنى الاحتياط الذى عرفت أنه لو دلّ عليه دليل لم يكن إلّا- مطلوباً مولويًا نفسيًا عباديًا، كما أن الشرع أيضا لا يرشد إلّا إلى حسن الاحتياط لا إلى حسن هذا المعنى الذى جعله (قده) لمعنى الاحتياط، لأنه أجنبى عما يحكم بحسنه العقل و يرشد إليه النقل.

و بالجملة: فالأمر فى مثل «خذ بالحائظه لدينك» و «عليكم بالاحتياط» و نحوهما أمر إرشادى، و متعلقه هو الاحتياط الذى يحكم به العقل المنوط بالإتيان بكل ما يحتمل دخله فى تحصيل الغرض، لا المجرد عن نيه التقرب فيما يحتمل عباديته، فالمأمور به هو معناه الحقيقى لا الصورى الذى يصح سلب عنوان الاحتياط عنه حقيقه، فانه بهذا المعنى ليس حسنا عقلا و لا مما يرشد إليه الشرع.

(٤). استدراك على قوله: «لعدم مساعدته دليل» و غرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازى لا وجه له إلّا إذا ألجأنا دلالة الاقتضاء إلى ذلك، كما ألجأنا

العبادة لما كان محيص عن دلالته (١) اقتضاء على أن المراد به ذاك المعنى بناء (٢) على عدم إمكانه (٣) فيها بمعناه حقيقه كم-----تعالى: (و اسأل القريه) إلى حملة على المجاز في الحذف بتقدير «الأهل» فانه إذا قام دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة كقضاء الصلوات لمجرد خلل موهوم فيها و لم يمكن إرادته معناه الحقيقي، لعدم إحراز الأمر حسب الفرض حتى يقصده و يتصف الفعل بكونه عباديا، فانه لا بد حينئذ من تجريد الفعل عن نيه التقرب و الإتيان به كذلك امثالاً لأمر الشارع بالاحتياط، و ارتكاب هذا المعنى المجازي مما لا بد منه صونا لكلام الحكيم عن اللغويه، إذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القربه لم يمكن الاحتياط فيه، فلا بد من تعلق الأمر الاحتياطي بما عدا القربه من الأجزاء و الشرائط.

و الحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العبادة، و لا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: دلالة الدليل على الترغيب، و ضمير «به» راجع إلى الاحتياط و «ذاك المعنى» يعنى المجازي.

(٢). قيد لقوله: «ان المراد به ذاك المعنى» و غرضه: أن الالتزام بالمعنى المجازي - لو ورد أمر بالاحتياط في العبادة - لدلاله الاقتضاء إنما هو إذا تعذر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقي، كما هو كذلك بناء على عدّ قصد القربه من الأجزاء و الشرائط. و أما بناء على كونه من كفيات الإطاعة، فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة أمكن حملة على معناه الحقيقي، لعدم كون القربه في عداد سائر الشرائط كما سيظهر.

(٣). أى: إمكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي.

أنه (١) التزام بالإشكال و عدم جريانه فيها، و هو (٢) كما ترى.

قلت (٣): لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربه المعتبره

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ مؤخر، و خبره قوله المتقدم: «ففيه مضافا» و الجملة بأجمعها خبر لقوله: «و ما قيل» و ضمير «أنه» راجع إلى «ما قيل» و قوله: «و عدم» معطوف على «الإشكال» و تفسير له، و هذا هو الإيراد الثانى على كلام الشيخ الأعظم، و هو المقصود الأصلي فى مقام الاعتراض عليه، توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقى إلى معناه المجازى - و هو الإتيان بالفعل مجردا عن قصد القربه - تسليم لإشكال جريان الاحتياط فى العباده، و ذلك لأن تجريده عن قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقى فى العباده، و الالتزام بأنه بمعناه الحقيقى لا يجرى فى العباده حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(٢). أى: و الحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط فى العباده كما ترى لا يمكن المصير إليه، كيف؟ و هو مورد فتوى المشهور، فلا بد لحل الإشكال من التماس وجه آخر و هو ما اختاره المصنف قدس سره.

(٣). هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط فى العباده، و اختاره فى حاشيه الرسائل أيضا، و هو تزييف للمبنى الذى أسس عليه هذا الإشكال. و توضيح هذا الجواب: أن الإشكال المذكور نشأ من تخيل كون وزان القربه المعتبره فى العباده وزان غيرها مما يعتبر فيها شطرا أو شطرا فى اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العباده مثل «صل» بقصد القربه كتعلقه بغيره مما هو دخيل فى المأمور به، فيشكل حينئذ جريان الاحتياط فى العباده، لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد، لما ذكره المصنف فى مبحث التبعدى و التوصلى و فى حاشيه الرسائل من عدم كون قصد القربه دخيلا فى المأمور به على حدو دخل مثل الاستقبال و الستر فى الصلاة، بل هو من الأمور المحصّله للغرض،



فى العباده مثل سائر الشروط المعتمبره فىها مما(١) (ما ) ىتعلق بها الأمر المتعلق بها (٢)، فىشكل جريانه حينئذ (٣)، لعدم التمكن من قصد القربه المعتمبره فىها. و قد عرفت أنه (٤)

و الحاكم باعتمباره و لزومه هو العقل، فمتعلق الطلب فى مثل «صل» و «احتط» هو ذات الفعل، و القصد المزبور خارج عن ماهيه المأمور به، و لا يلزم الدور حينئذ، إذ لم يكن قصد الأمر المتأخر عن الأمر دخيلا فى المتعلق على حدو سائر الأجزاء و الشروط، بل هو من كفيات الإطاعه التى هى فى رتبه تاليه للأمر، و به يصير الاحتياط فى العباده ممكنا، إذ كما يأتى المكلف بالصلاه الواقعيه المعلومه بداعى أمرها المعلوم بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعى للمكلف و المحرك له نحو الإتيان بالصلاه لا داع آخر من الدواعى النفسائيه، كذلك يأتى بالصلاه الاحتياطيه بداعى الأمر المحتمل، و حينئذ فلو كانت مأمورا بها واقعا لكانت مقرّبه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «الشروط»، و ضمير «بها» راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الشروط، و ضمير «جريانه» إلى الاحتياط.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فىها» المتقدم و الآتى راجع إلى العباده.

(٣). أى: حين كون القربه مثل سائر الشروط المعتمبره فى العباده كالطهاره و الاستقبال فى الصلاه كما هو مبنى التخييل.

(٤). أى: أن التخييل الذى صار منشأ للإشكال المتقدم فاسد، لما تقدم من امتناع أخذ الأمر فى المتعلق، بل المتعلق ذات العباده.

(-). لا يخلو من غموض، إذ لا وجه لعدم الاجزاء مع فرض انطباق المأمور به على المأتى به، فعدم الاجزاء أقوى دليل على دخل القربه فى متعلق الأمر شطرا أو شرطا، و التفصيل موكول إلى محله. نعم بناء على هذا المبنى يندفع إشكال الاحتياط فى العباده. لكن الكلام فى المبنى.

ص: ٤٩٩

فاسد (Z) و انما اعتبر قصد القربه فيها عقلا لأجل أن الغرض منها (١) لا يكاد يحصل بدونها، و عليه (٢) كان جريان الاحتياط فيه (٣) بمكان من الإمكان، ضروره (٤) التمكن

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير راجع إلى العباده، و ضمير «بدونه» إلى قصد القربه.

(٢). أى: و بناء على أن اعتبار قصد القربه عقلي كان جريان... إلخ.

(٣). أى: فى قصد القربه فى العباده، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى العباده التى هى ظرف الاحتياط، الا- أن يرجع إلى العمل العبادى، و الأمر سهل.

(٤). تعليل ل «كان جريان».

الاحتياط فى العباده. لكن الكلام فى المبني.

(Z). هذا مع أنه لو أغمض عن فساده لما كان فى الاحتياط فى العبادات إشكال غير الإشكال فيها، فكما يلتزم فى دفعه بتعدد الأمر فيها ليتعلق أحدهما بنفس العمل و الآخر بإتيانه بداعى أمره، كذلك فيما احتتمل وجوبه منها كان على هذا احتمال أمرين كذلك، أى أحدهما كان متعلقا بنفسه و الآخر بإتيانه بداعى ذاك الأمر، فيتمكن من الاحتياط فيها بإتيان ما احتتمل وجوبه بداعى رجاء أمره و احتمالها، فيقع عباده و إطاعه لو كان واجبا، و انقيادا لو لم يكن كذلك.

نعم كان بين الاحتياط هاهنا و فى التوصليات فرق، و هو: أن المأتى به فيها قطعاً كان موافقا لما احتتمل وجوبه مطلقاً، بخلافه هاهنا، فانه لا يوافق إلا على تقدير وجوبه واقعا، لما عرفت من عدم كونه عباده إلا على هذا التقدير، و لكنه ليس بفارق، لكونه عباده على تقدير الحاجه إليه، و كونه واجبا. و دعوى عدم كفايه الإتيان بـرجاء الأمر فى صيرورته عباده أصلا و لو على هذا التقدير مجازفه، ضروره استقلال العقل بكونه امثالاً لأمره على نحو العباده لو كان، و هو الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان، فتأمل جيدا.

ص: ٥٠٠

من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و كماله، غايه الأمر أنه لا بد أن يؤتى به (١) على نحو لو كان (٢) مأمورا به لكان مقربا بأن يؤتى به بداعى احتمال الأمر (٣) أو احتمال كونه (٤) محبوبا له تعالى، فيقع (٥) حينئذ على تقدير الأمر به امتثالا لأمره تعالى، و على تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك و تعالى و يستحق الثواب على كل حال، أما على الطاعة (الإطاعة) أو الانقياد (٦).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بما احتمل وجوبه.

(٢). اسم «كان» ضمير راجع إلى «ما احتمل وجوبه» و الضمائر المذكوره من قوله: «ما احتمل وجوبه» إلى قوله: «فيقع الأمر به» كلها راجعه إليه.

(٣). كما استظهره صاحب الجواهر، قال (قده) بعد كلام له فيما يرتبط بالنيه فى الصلاه ما لفظه: «و على كل حال فلا إشكال فى اعتبار قصد الامتثال و التعيين على الوجه الذى ذكرناه، و الظاهر أن الأول هو مراد الأصحاب بنيه القربه التى لا خلاف معتد به فى وجوبها»، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى الفعل.

(٤). أى: كون الفعل المحتمل الوجوب، و هذا إشاره إلى عدم انحصار نيه القربه فى الأمر، بل مطلق إضافته إليه تعالى - كقصد المحبوبيه - من القربه المطلوبه فى العباده.

(٥). أى: فيقع الفعل المحتمل الوجوب حين الإتيان به بالنحو المذكور أعنى: «أنه لو كان مأمورا به لكان مقربا» امتثالا له تعالى على تقدير الأمر به، و انقيادا له عزّ و جل على تقدير عدمه.

(٦). الذى هو فى حكم الإطاعة الحقيقيه، ثم ان هذا و ما قبله مفسّر لقوله:

«على كل حال».

ص: ٥٠١

و قد انقدح بذلك (١): أنه لا حاجة في جريانه فى العبادات إلى

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و قد ظهر مما ذكرنا - من عدم دخل قصد القربه فى المتعلق و انما هو دخيل عقلا فى حصول غرض المولى من الأمر - أنه لا- حاجة فى جريان الاحتياط فى العبادات إلى تعلق أمر بها حتى يقصد، كأن يقول المولى: «احتط فى العباده لمجرد خلل موهوم فيها» فيكفى فى جريان الاحتياط فيها نفس الأمر المحتمل، يعنى: أن احتمال بقاء الأمر بالصلاه كاف فى مشروعيه الاحتياط و قضائها، بل لو علم تعلق أمر بها لم يكن من الاحتياط فى شىء، بل كان إطاعه حقيقه، لتقوم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، و يكون ذلك الأمر تكليفا نفسيا وجوبيا أو استحبابيا كما تقدم الكلام فيه.

و الحاصل: أن قوام الاحتياط هو الإتيان بالفعل برجاء مطلوبته و موافقته للأمر الواقعى المحتمل، فإذا ورد أمر من الشارع بفعل مشكوك المطلوبه - بهذا العنوان - لم يكن الإتيان به احتياطا بل كان إطاعه جزميه لأمر معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على عنوان «محتمل المطلوبه».

و الظاهر أن غرض المصنف التعريض بكلام شيخنا الأعظم، حيث انه قدس سره بعد ما وجّه الاحتياط فى العباده بما تقدم مفصلا قال: «ثم ان منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيرا ضعيفا، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعى دون الإرشاد العقلى، لورود بعض الاخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب كصحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن (...)» و حاصله:

أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته فى الفعل الدائر بين كونه واجبا أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته فى الفعل الدائر بين كونه واجبا عباديا و مباحا، فأخبار «من بلغ» تصلح لإثبات استحباب نفس العمل الذى قام على استحبابه خبر ضعيف، كالدعاء عند رؤيه الهلال، فان الروايه الفاقد

ص: ٥٠٢

تعلق أمر بها، بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشىء (١)، بل كسائر ما علم (٢) وجوبه أو استحبابه (٣) منها كما لا يخفى.

لشروط الحجية و ان لم تصلح لإثبات استحبابه، إلا أنه يتحقق - بهذا الخبر الضعيف - موضوع أخبار «من بلغ» و هو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركه هذه الاخبار المعتمده، و بعد العلم بالأمر المستفاد منها يجرى الاحتياط فى العباده.

هذا ما استظهره شيخنا الأعظم فى بادئ الرأى من تلك الاخبار و ان ناقش فيه بعد ذلك بأن ثبوت الأجر غير ملازم للاستحباب و ليس بكاشف عن الأمر لاحتمال كونه على الانقياد. و لكن المصنف (قده) أورد عليه بأنه مع تسليم دلاله أخبار «من بلغ» على استحباب الفعل الذى ورد الثواب عليه فى خبر ضعيف - و الغرض عن المناقشه المتقدمه - لم يكن الإتيان بذلك الفعل بداعى أمره المستفاد من هذه الاخبار من الاحتياط أصلا، بل هو من الإطاعه الحقيقيه، لفرض العلم بالأمر حينئذ دون احتمال المقوم للاحتياط.

و بما ذكرناه ظهر وجه ارتباط البحث عن مفاد أخبار «من بلغ» بمسأله الاحتياط فى العباده، و أن إشكال الاحتياط كما يمكن حله بالتصرف فى معنى الاحتياط و إرادته معنى مجازى منه - كما عليه الشيخ - كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوى المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه روايه ضعيفه أم لا؟

\*\*\*\*\*

(١). لتقوم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعى.

(٢). المراد به الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، و ليس من الاحتياط فى شىء، بل من الإطاعه الحقيقيه كالصلوات اليوميه و غيرها من الواجبات المعلومه.

(٣). كصلاه الليل و النوافل المرتبه و غسل الجمعة و كثير من المستحبات

ص: ٥٠٣

فظهر (١) أنه لو قيل (٢) بدلاله أخبار «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف لما (٣) كان يجدى فى

التى هى من ضروريات المذهب بل الدين، و يقصد ذلك الأمر الاستحبابى المعلوم، و ضمير «منها» راجع إلى العباده.

\*\*\*\*\*

(١). متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة فى جريان الاحتياط فى العباده إلى العلم بالأمر، بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلا. و هذا جواب خامس عن إشكال الاحتياط فى العباده، و قد عرفت توضيحه و نعيد محصله و هو:

أنه بناء على دلالة أخبار «من بلغ» على استحباب العمل البالغ عليه الثواب - كما استظهره شيخنا الأعظم فى مطلع كلامه - يكون ذلك العمل المشكوك وجوبه مستحبا إذا كان منشأ الشك فى وجوبه خبرا ضعيفا، لصدق بلوغ الثواب على العمل الذى دلت روايه ضعيفه على وجوبه أو استحبابه، و مع صيرورته ببركه تلك الاخبار مستحبا و ذا أمر، فإذا قصد ذلك الأمر وقع الفعل المأتى عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب من ناحيه عدم التمكن من نيه القربه المعتبره فى العباده، إذ المفروض حصول التمكن من قصد القربه بالأمر المستفاد من أخبار «من بلغ».

(٢). القائل شيخنا الأعظم (قده) و قد تقدم كلامه آنفا.

(٣). جواب «لو قيل» ورد له، و توضيحه: أنه إذا تعلق الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» بعمل كالدعاء عند رؤيه الهلال كان العمل مأمورا به جزما، فيكون الإتيان به إطاعه حقيقيه لقصد امثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذ من باب الاحتياط المتقوم بداعى احتمال تعلق الأمر به واقعا، بل هو إطاعه علميه تفصيليه.

ص: ٥٠٤

جريانه فى خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان (١) عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه (٢).

لا يقال (٣): هذا لو قيل بدلالته على استحباب نفس العمل الذى

فالأخبار الكثيره الداله على ترتب الثواب على العمل الذى دل خبر ضعيف على وجوبه أو استحبابه على تقدير دلالته على الاستحباب لا تجدى فى دفع إشكال جريان الاحتياط فى العباده عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب، لصيروره العمل بسبب تلك الاخبار مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعه حقيقه لا احتياطيه.

فالمتحصل: أن الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغ» يوجب استحباب العمل البالغ عليه الثواب بخبر ضعيف كسائر المستحبات، و هو أجنبى عن الاحتياط الذى هو مورد البحث، و لا يستفاد من تلك الاخبار استحباب العمل الذى شك فى استحبابه من غير ناحيه الخبر الضعيف كالمشهروه مثلا.

\*\*\*\*\*

(١). اسم «كان» ضمير راجع إلى الموصول فى «ما دل» المراد به العمل الذى قام على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، و ضمير «عليه» راجع إلى «هذا القول» المستفاد من الكلام، يعنى: بل كان ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف على هذا المعنى - أعنى استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب - مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه، و لا مساس له حينئذ بالاحتياط المتقوم باحتمال الأمر.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما دل» المراد به العمل الذى دل الدليل على استحبابه كنافل الليل و زياره المعصومين عليهم السلام.

(٣). هذا إشكال على ما أفاده من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجديا فى إمكان الاحتياط، تقريبه: أن المستشكل زعم أن عدم اندفاع الإشكال

ص: ٥٠٥

بلغ عليه الثواب بعنوانه (١)، و أما لو دل (٢) على استحبابه لا بهذا العنوان (٣) بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت داله على استحباب الإتيان

بالاستحباب المدلول عليه بأخبار «من بلغ» مبنى على تعلق هذا الأمر الاستحبابى بالعمل الذى دل الخبر الضعيف على استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه، لصيرورته حينئذ مستحبا نفسيا كسائر المستحبات النفسيه التى يثبت استحبابها بدليل معتبر، و من المعلوم أنه لا ربط له حينئذ بالاحتياط المحرز للواقع، و أما إذا كان المستفاد من تلك الاخبار أمرا بما هو محتمل الواقع - كنفس أوامر الاحتياط بناء على مولويتها - كان كافيا فى إمكان التقرب بالعباده المشكوكه، لصيرورته مستحبا شرعيا، لأنه - على هذا التقدير - يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحبا نفسيا يصح نيه التقرب بأمره.

و يرشد إلى هذا المعنى قوله عليه السلام فى بعض تلك الأخبار: «التماس ذلك الثواب» أو «طلب قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم حيث ان ترتب الثواب على ذلك الفعل منوط بالإتيان به بداعى احتمال مطلوبيته للشارع، فليس العمل بنفسه مستحبا، بل هو مع الإتيان به برجاء محبوبيته، فتعلق الأمر النفسى بالعمل برجاء الأمر به، فيقصد ذلك الأمر و يتحقق مشروعيه الاحتياط فى العباده.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى و هو كونه محتمل الثواب.

(٢). هذا جواب سادس عن إشكال الاحتياط فى العباده، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما إذا كان المستفاد من تلك الاخبار... إلخ» و الصواب «دلت» لرجوع الضمير المستتر فيه إلى «أخبار من بلغ».

(٣). أى: لا بعنوانه الأولى بل بعنوانه الثانوى و هو كونه محتمل الثواب.

ص: ٥٠٦



به بعنوان الاحتياط كأوامر (١) الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولى لا الإرشادى.

فانه يقال (٢): ان الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع (٣) أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط

\*\*\*\*\*

(١). فى استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوان الأولى بناء على مولويه الأمر المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

(٢). محصل ما أجاب به عن الإشكال المزبور وجهان:

الأول: ما أفاده بقوله: «ان الأمر بعنوان» و توضيحه: أن أوامر الاحتياط - على تقدير مولويتها - توصليه، إذ لا دليل على تعبديتها، فتسقط بمجرد موافقتها، و لا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الأوامر العباديه، و عليه فالأمر التوصلى كالأمر الإرشادى لا يصحح قصد القربه مع وضوح اعتباره فى العباده «-» .

(٣). هذا هو الجواب الثانى عن الإشكال، و حاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عباديه، للزوم الدور، ضروره أن الاحتياط حينئذ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، و الأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به، لكون الأمر عارضا عليه، و العارض يستدعى تقدم المعروض عليه، فالأمر يستدعى تقدم الاحتياط عليه، فالنتيجه: أن الاحتياط

(-). لكن لا محذور فى قصد التقرب بالأمر التوصلى، فان كل واجب أو مستحب توصلى يصح نيه التقرب بأمره، و يصير به ذلك الواجب أو المستحب عباده، غايه الأمر أن سقوط الأمر التوصلى لا يتوقف على قصده كما هو شأن الأمر العبادى، و عليه فلا إشكال فى إمكان قصد التقرب بأوامر الاحتياط التوصليه نعم لا ملزم بقصد التقرب بها، فتدبر.

ص: ٥٠٧

و مجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه (١) آنفا.

## مفاد أخبار من بلغ

ثم (٢) انه لا يبعد دلالة

يتوقف على نفسه، و هو الدور.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إلى عدم كونه مصححا للاحتياط، لاستلزامه الدور، و مراده بقوله: «آنفا» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه، حيث قال: بداهه توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

(٢). بعد أن ناقش المصنف (قده) في الاستدلال بأخبار «من بلغ» على تعلق الأمر المولوى بالاحتياط، عطف عنان الكلام إلى ما يمكن أن يستفاد من تلك الاخبار في أنفسها من الوجوه و الاحتمالات كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و لا يخفى أن البحث عن دلالة هذه الاخبار انما هو بعد البناء على حجيتها إما لتواترها معنى كما نفى البعد عنه شيخنا الأعظم فى رساله قاعده التسامح فى أدله السنن بقوله فى مقام عدّ الأدله على القاعده: «الثالث: الاخبار المستفيضه التى لا يبعد دعوى تواترها معنى» و إما لصحة بعضها أو حسنه كما سيأتى، و إما لعمل المشهور بها، لما أفاده فى تلك الرساله أيضا بقوله: «و هذه الاخبار مع صحه بعضها غنيه عن ملاحظه سندها، لتعاضدها و تلقيها بالقبول بين الفحول».

و كيف كان فمحتملات هذه الاخبار ثلاثه:

الأول: أن يكون مفادها حكما أصوليا و هو حجيه الاخبار الضعيفه الداله على استحباب بعض الأفعال، فإذا دل خبر ضعيف السند على استحباب بعض الأفعال كأعمال يوم النيروز و ترتب الثواب عليها، كان ذلك الخبر الضعيف - بركه هذه الاخبار - حجه و صح الحكم بمضمونه نظرا إلى حجيه سنده.

ص: ٥٠٨

الثانى: أن يكون مفادها حكما فقهيا و هو استحباب العمل الذى بلغ الثواب عليه، فإذا بلغنا فى روايه ثواب على عمل صح الحكم باستحباب ذلك العمل مع قطع النظر عن سندها، و هذا الاحتمال الثانى أيضا يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون موضوع هذا الحكم الفقهى أعنى الاستحباب هو العمل بعنوانه الأولى لا بعنوانه الثانوى - و هو كونه مما بلغ عليه الثواب بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا- فى موضوع الحكم وجهه تقييده لترتب الحكم عليه، بل يكون بلوغ الثواب وجهه تعليليه له - فإذا بلغ ثواب على عمل كان ذلك العمل بعنوانه مستحبا من المستحبات، فالمستحب حينئذ هو نفس العمل.

ثانيهما: أن يكون موضوعه العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلا- فى موضوع الحكم وجهه تقييده لترتبه عليه، فالمستحب هو العمل المأتى به بوجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

و الفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقا بنفس العمل، و لذا يكون العمل بنفسه مستحبا، فإذا قام خبر ضعيف السند على ترتب الثواب على الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا جاز الإفتاء باستحبابه بعنوانه الأولى كسائر المستحبات التى وردت الروايات المعتمره باستحبابها، غايه الأمر أن استحباب الدعاء عند رؤيه الهلال فى هذا الخبر الضعيف يكون مستندا إلى أخبار «من بلغ» لا إلى الخبر الدال عليه، لأنه ضعيف السند حسب الفرض، و استحباب المستحبات الأخرى الوارده فى الروايات المعتمره يكون مستندا إلى نفس تلك الأخبار الخاصه المتضمنه لها، لاعتبارها فى أنفسها. و كيف كان فلا يكون الاحتياط بالإتيان بالدعاء عند رؤيه الهلال مأمورا به بالأمر المولوى حتى يكون نفس الاحتياط مستحبا.

و على الثانى يكون متعلقا بالاحتياط و هو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوى دون نفس العمل، ففى مثال الدعاء عند رؤيه الهلال لا يجوز الإفتاء باستحبابه، بل يفتى باستحباب الاحتياط بالإتيان به برجاء الثواب، فموضوع الاستحباب على الأول هو نفس العمل، و على الثانى هو الاحتياط.

فالمتحصل مما ذكرنا: أن محتملات أخبار «من بلغ» ثلاثه:

الأول: أن يكون مفادها حجه الخبر الضعيف.

الثانى: أن يكون مفادها استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب.

الثالث: استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب بوصف أنه كذلك. هذا ما يمكن أن يستفاد ثبوتا من أخبار «من بلغ» و ظاهر المشهور - على ما يظهر من فتاواهم باستحباب بعض الأعمال بمجرد ورود خبر ضعيف دال على ترتب الثواب عليه - هو الاحتمال الأول، و استظهر المصنف (قده) من صحيحه هشام المذكوره فى المتن الاحتمال الثانى، نظرا إلى ظهورها فى ترتب الثواب على نفس العمل، لا العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، و أن المستفاد منها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولى لا بعنوان كونه مما بلغ عليه الثواب.

و أما شيخنا الأعظم (قده) فانه - بعد ما استظهر من صحيحه هشام و نحوها الاحتمال الثانى كما عرفت من عبارته المتقدمه - ذكر كلاما ربما يظهر منه استظهاره الاحتمال الثالث من تلك الاخبار أعنى استحباب العمل بوصف كونه مما بلغ عليه الثواب، فالمستفاد منها عنده هو استحباب الاحتياط.

و عليه فالشيخ و المصنف (قدهما) متفقان على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حكم فرعى و هو الاستحباب، لا أصولى و هو حجه الخبر الضعيف

بعض تلك الاخبار (١) على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فان (٢) صحيحه هشام بن سالم المحكيه عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ، فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرَ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَقُلْهُ» ظاهره (٣) في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه (منه) صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه ذو ثواب.

في المندوبات، و مختلفان في متعلقه أعني المستحب، فاستظهر الشيخ (قده) أنه هو العمل بعنوان الرجاء و الانقياد بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، و المصنف أنه ذات العمل، و أن «الرجاء» كما في بعض تلك الاخبار، و «التماس الثواب» كما في بعضها الآخر خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، و انما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، و من المعلوم أن الداعي ليس داخلاً في متعلق الطلب.

\*\*\*\*\*

(١). كصحيحه هشام المذكوره في المتن.

(٢). بيان لقوله: «لا يبعد» و استظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولى.

(٣). خبر «فان» و الضمير الظاهر في «بلغه» راجع إلى الموصول في قوله: «من بلغه» المراد به العامل، و ضمير «عنه» راجع إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و سلم و ضمير «أنه ذو ثواب» راجع إلى العمل، و جملته فاعل «بلغه» و وجه الظهور: أن هذه الصحيحه تدل على ترتب الثواب الموعود الوارد في خبر ضعيف على نفس العمل، و لا يستحقه العبد بحكم العقل إلا بكونه مطيعاً، و لا إطاعه إلا مع تعلق الأمر بالمأتي به. و عليه فالإخبار بالثواب

ص: ٥١١

على نفس العمل إخبار عن تعلق الأمر المولوى بذلك العمل، و هو معنى الاستحباب.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ما استفاده شيخنا الأعظم من أخبار «من بلغ» فانه (قده) بعد أن استظهر استحباب العمل - ألمدى دل خبر ضعيف على استحبابه - من هذه، الاخبار أورد على نفسه بوجه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، و قوى أولها - و هو أن ثبوت الأجر لا- يثبت الاستحباب «-» ثم قال: «و أما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعى على العمل. و يؤيده تقييد العمل فى غير واحد من تلك الاخبار بطلب قول النبى صلى الله عليه و آله و التماس الثواب الموعود، و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب».

و توضيحه: أن المستفاد من سياق أخبار «من بلغ» هو كونها بيانا لما يستقل به العقل من استحقاق من يعمل بداعى احتمال المطلوبيه للثواب حتى إذا تبين مخالفه ما رجاه للواقع، و عدم تعلق الطلب بالفعل المحتمل مطلوبيته، و هذه الاخبار ظاهره فى هذا المعنى كما لا- يخفى على من لاحظها. أما صحيحه هشام و حسنته، فللدلاله فاء التفريع - فى قوله عليه السلام فى الأولى: «فعمله»

=====

(-). يظهر من صاحب الحدائق فى الدرر النجفيه: أن هذا الإشكال من شيخه العلامة الشيخ سليمان البحرانى أوردته على من يستفيد التساهل فى أدله السنن من هذه الاخبار، قال: «و عندى فيه نظر، إذ الأحاديث المذكوره انما تضمنت ترتيب الثواب على العمل، و ذلك لا يقتضى طلب الشارع له لا وجوبا و لا استحبابا...».

و فى الثانية: «فصنعه» و كذا فى قوله عليه السلام: «فعمل به» الوارد فى خبر صفوان - على اعتبار كون انبعاث المكلف نحو الفعل ناشئا من بلوغ الثواب و سماعه كما هو مقتضى الترتب المستفاد من الفاء، و لا معنى لتأثير البلوغ و السماع فى الفعل الا إذا كان ما يورثه من القطع و الظن و الاحتمال لتأثير البلوغ و السماع فى الفعل الا- إذا ما يورثه من القطع و الظن و الاحتمال داعيا إلى العمل، و عليه يكون قصد رجاء الثواب دخيلا فى تحقق الجزاء و هو قوله عليه السلام:

«كان أجر ذلك له» أو «كان له» أو «كان له أجر ذلك» و نحوه مما يدل على ترتب الثواب على الفعل المحتمل مطلوبته.

و أما خبرا محمد بن مروان - و فى أولهما: «فعمل ذلك طلب قول النبى» و فى ثانيهما «ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه» و مثلهما روايه جابر المرويه عن طرق العامه و فيها «فأخذها و عمل بما فيها إيمانا بالله و رجاء ثوابه» - فدلالتهما على المقصود أظهر لو لم يكونا صريحين فيه، فان المحرك نحو العمل ليس إلا ابتغاء الأجر الموعود، و قد رتب الجزاء - و هو «أوتيه» و ما بمعناه - على خصوص الفعل الذى كان قصد الثواب مقارنا لنفس العمل، فلم يترتب الجزاء على الفعل الصادر بأى داع حتى يثبت استحباب ذات الفعل، بل انما كان من آثار العمل المقيد برجاء المطلوبه.

و منه يتضح أنه لو نوقش فى دلاله الصحيحه و الحسنه على المدعى بمنع ظهور الفاء فى «فعمله» فى الترتب - لاحتتمال كونها عاطفه كما فى «من سمع الأذان فبادر إلى المسجد كان له كذا» فكأنه قال: «من سمع الأذان و بادر...» فلا ترتب فى البين - كان فى ظهور خبرى محمد بن مروان كفايه لإثبات المدعى، فيقيد إطلاق الصحيحه بهما كما سيظهر. هذا توضيح ما أفاده شيخنا الأعظم فى تقرير الإشكال فى كل من الرسائل و رساله قاعده التسامح،

و كونه (١) الداعى إلى العمل غير (٢) موجب لأن يكون الثواب انما يكون (٣) مترتبا عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتياط

و انتظر لتوضيح إيراد المصنف عليه.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيري، أى: و كون البلوغ داعيا إلى العمل على ما يقتضيه تفريع العمل على بلوغ الثواب و سماعه فى قوله عليه السلام: «فعله» كما تقدم توضيحه.

(٢). خبر «و كون العمل» و جواب عن كلام شيخنا الأ-عظم، و هذه المناقشه تختص بما استدل به الشيخ من ظهور الفاء فى «فعله» فى صحيحه هشام فى كون داعى المكلف و محرّكه نحو العمل هو ابتغاء الثواب. و أما خبرا محمد ابن مروان المشتملان على «طلب قول النبى صلى الله عليه و آله و «التماس ذلك الثواب» فسيأتى الكلام عنهما. و حاصل ما أفاده المصنف حول الصحيحه هو: أن فاء التفريع و ان اقتضى صدور العمل بداعى التماس الثواب بحيث لولاه لما وجود فى الخارج، لكون عباداتنا نحن من قبيل عبادته الأجراء. لكن الداعى جهه تعليليه للعمل و خارج عن حقيقته، و ليس جهه تقييده حتى يكون قصد رجاء الثواب جزءا من موضوع حكم الشارع بإعطاء الثواب على العمل، فلا- يوجب الداعى المزبور وجها و عنوانا للعمل، و انما الموجب له هو الجهه التقييده المفقوده فى المقام، فالثواب فى أخبار «من بلغ» مترتب على نفس العمل فيثبت حينئذ استحباب نفس الفعل الذى دل خبر ضعيف على أنه ذو ثواب.

(٣). خبر «لأن يكون» و ضميرا «عليه، أنه» راجعان إلى العمل المراد به هنا هو العمل بعنوانه الثانوى بقريته قوله: «فيما إذا أتى برجاء...» و «بعنوان الاحتياط» تفسير للرجاء، و الأولى سوق العبارة هكذا: «غير موجب لترتب الثواب على العمل فى خصوص ما إذا أتى...».

ص: ٥١٤



بداهه (١) أن الداعى إلى العمل لا يوجب له وجهها و عنوانا يؤتى به (٢) بذاك الوجه و العنوان.

و إتيان (٣) العمل بداعى «طلب قول النبى» كما قيد به (٤) فى بعض

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «غير موجب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لكن الداعى جهه تعليليه للعمل... إلخ».

(٢). أى: يؤتى بالعمل بعنوان ترتب الثواب عليه بحيث يكون هذا العنوان دخيلا- فى الموضوع، فالأولى سوق العبارة هكذا: «وجهها و عنوانا يتوقف الثواب على الإتيان بالعمل بذلك الوجه و العنوان» و ضمير «له» راجع إلى «العمل» أيضا.

(٣). هذا إشاره إلى ما أيد به الشيخ الأعظم كلامه بقوله: «و يؤيده تقييد العمل...» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أما خبرا محمد بن مروان... فدلالتهما على المقصود أظهر لو لم يكونا صريحين فيه...» و حاصل التأييد: أنه يمكن تقييد إطلاق «فعمله» فى صحيحه هشام بما ورد فى خبر محمد بن مروان عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: من بلغه عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ ففَعَلَ ذَلِكَ طَلَبَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَمْ يَقْلَهُ» من ترتب الثواب على المأتى به بداعى الوصول إلى الثواب الموعود، فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيف ما وقع، بل العمل المأتى به رجاء للأجر، فلم يثبت استحباب نفس الفعل كما يدعيه المصنف، بل الثابت استحباب الاحتياط.

(٤). أى: بداعى طلب قول النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و نائب فاعل «قيد» ضمير مستتر فيه راجع إلى «الإتيان» و المراد ببعض الاخبار هو خبر محمد بن مروان المذكور آنفا، يعنى: أن خبر محمد بن مروان قيد فيه الإتيان بما إذا كان مقرونا

ص: ٥١٥

الاخبار (١) و ان كان انقيادا، الا أن (٢) الثواب فى الصحيحه (٣) انما رتب على نفس العمل. و لا موجب (٤) ل-----  
-----الموعود.

\*\*\*\*\*

(١). و مثله خبره الآخر، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل، فعمل ذلك العمل ( ففعله ) التماس ذلك الثواب أوتيه و ان لم يكن الحديث كما بلغه» حيث انه يدل على كون الثواب للانقياد لا لاستحباب نفس العمل.

(٢). هذا رد للتأييد المتقدم فى كلام الشيخ الأعظم، و توضيح الرد: أن الثواب الموعود و ان رتب فى خبر محمد بن مروان على الانقياد كما أفاده الشيخ، لكنه رتب فى الصحيحه على نفس الفعل بعنوانه الأولي، لخلوه عن قيد «طلب قول النبى صلى الله عليه و آله فقله عليه السلام فيها: «فعمله» نظير قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» الظاهر فى ترتب الثواب على نفس الفعل و هو تسريح اللحية، لا- الفعل المقيد بكونه بداعى طلب الثواب الموعود. و لا يجب تقييد الصحيحه بخبر محمد بن مروان لما سيظهر.

(٣). و كذا فى حسنه هشام - بل صحيحته على الأقوى - عن أبى عبد الله عليه السلام «قال: من سمع شيئا من الثواب على شىء فصنعه كان له و ان لم يكن كما ( على ما ) بلغه» و كذا خبر صفوان، و قد رتب الثواب على نفس الفعل، لا بقيد ابتغاء الثواب الموعود.

(٤). أى: و لا- موجب لتقييد الصحيحه ببعض الأخبار، و غرضه من هذا الكلام دفع توهم، و حاصل التوهم: أن الصحيحه و ان كانت مطلقه، لكنه لا بد من تقييد إطلاقها بمدلول أول خبرى محمد بن مروان، بيان ذلك: أن الصحيحه ظاهره فى ترتب الثواب على العمل الذى ورد الثواب عليه فى الخبر

ص: ٥١٦

لعدم (١) المنافاه بينهما، بل (٢) لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود كما قيد به فى بعضها الآخر لأوتى الأجر و الثـ ---  
-----أتى به بداعى ذلك الثواب أم لا، و خبر محمد بن مروان ظاهر فى ترتب الثواب على خصوص العمل المأتى  
به بداعى طلب قول النبى لا- مطلق العمل كيف ما وقع، و من المعلوم أنه لا بد من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذى  
تضمنه المقيد نفس ما دل عليه الخطاب المطلق، فلا بد من تقييد الصحيحه بخبر محمد بن مروان، هذا.

و قد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «و لا موجب لتقيدها به» و توضيحه:

أن الصحيحه و الخبر و ان اختلفا إطلاقا و تقييدا، الا أنه لا وجه للتقييد، لعدم وجود ضابطه، و هو التنافى بين المطلق و المقيد  
بـحيث لا- يمكن الجمع بينهما بأن يكونا مختلفين فى النفى و الإثبات، كأن يقول: «ان ظاهرت فأعتق رقبه، و ان ظاهرت فلا تعتق  
رقبه كافر» أو كانا مثبتين مع إحراز أن المطلوب منهما صرف الوجود، كقوله: «ان أفطرت فأعتق رقبه، و ان أفطرت فأعتق رقبه  
مؤمنه» حيث انهما يتعارضان فى عتق الكافره، لاقتضاء دليل المطلق الاجزاء، و اقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق  
على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبه المؤمنه و عدم أجزاء عتق غيرها، و من المعلوم أنه لا- تنافى هنا بين الصحيحه و بين ما  
يشتمل على الالتماس و الطلب، حيث ان «البلوغ» ليس قييدا للموضوع حتى يتحقق التنافى، و انما هو داع إلى إيجاد العمل فى  
الخارج، و الداعى لا يكون قييدا لمتعلق الخطاب.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل ل «و لا موجب» و ضمير «بينهما» راجع إلى الصحيحه و بعض الأخبار.

(٢). اضراب على قوله: «و لا موجب لتقيدها به» و حاصله: أن طلب قول

ص: ٥١٧

العمل «-» لا بما هو احتياط و انقياد (١)، فيكشف (٢) «-» عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعه، فيكون وزانه (٣) وزان «من سرح لحيته» أو

النبي صلى الله عليه و آله و نحوه - مضافاً إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب - لا يصلح قصده أيضاً لترتب الثواب عليه و يكون لغواً. و ضمير «به» راجع إلى العمل و قوله: «كذلك» يعنى: بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه و آله، و قوله: «أو التماساً معطوف على «كذلك».

\*\*\*\*\*

(١). حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله: «و أما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان».

(٢). يعنى: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبه ذات العمل بعنوانه الأولى لا- بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحجاً شرعياً بالعنوان الأولى كسائر المستحجات الشرعية كالصلاه و الصوم المندوبين، و الإتيان به إطاعه حقيقه لأمر مولوى.

(٣). يعنى: وزان هذا العمل المأتى به بداعى الثواب وزان قوله: «من

(-). لا- يخلو من الغموض بعد وضوح كون الثواب مترتباً على قصد الفاعل إطاعه أو انقياداً، فان لم يقصد الأمر المتعلق بنفس العمل كما عليه المصنف و قصد الاحتياط فلا وجه لعدم ترتب الثواب عليه، كما لا وجه لترتب الثواب على نفس العمل مع عدم قصد أمره الاستجابى المتعلق به.

و الحاصل: أن إلغاء قيده طلب الثواب و نحوه يوجب عدم ترتب الثواب على قصده، فان نيه القربه ليست شرطاً فى الواجبات التوصليه، لكن قصدها يوجب الثواب.

(--). دعوى الكشف مبنية على كون نفس العمل مستحجاً مع إتيانه بقصد أمره، و المفروض أن المبنى غير مسلم فالكشف المترتب عليه أيضاً مثله.

(من صلى أو صام فله كذا» و لعله (١) لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل (٢) «-» .

سرح» فى ترتب الثواب على نفس العمل و هو تسريح اللحية بما هو هو، لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، يعنى: لعله لما ذكرنا - من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل، و ترتب الأجر و الثواب عليه بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب - أفتى المشهور باستحباب كثير من الأفعال التى قامت الاخبار الضعاف على استحبابها.

(٢). لعله إشاره إلى احتمال أن يكون نظر المشهور - فى استحباب نفس العمل من حيث هو - إلى أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، فتخصص عموم أدله حجيه خبر الواحد، إذ مفادها حينئذ هو اعتبار الخبر الضعيف فى المندوبات و عدم اعتبار شرائط الحجيه فيها، و هذا هو المراد بقاعده التسامح فى أدله السنن. هذا ما يرجع إلى توضيح المتن، و ان شئت الوقوف على تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» فلاحظ ما ذكرناه فى التعليقه.

=====

(-). ينبغى التكلم فيما يتعلق بأخبار من بلغ فى مقامى الثبوت و الإثبات.

أما المقام الأول فمحصله: أن الوجوه المحتمل فى أخبار «من بلغ» ستة: اثنان منها مرتبان على الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل من دون تعرض لحكمه، و أربعة منها مرتبه على التشريع و الإنشاء.

أما الأولان فهما الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل مطلقاً أو مقيداً ببلوغ الثواب فيه. و بعبارة أخرى: ترتب الثواب على نفس العمل أو على العمل المأتى به بداعى رجاء الثواب عليه، و المسأله على هذين الوجهين كلاميه.

ص: ٥١٩

-----  
=====

و أما الأربعاء، فأولها حجيه الخبر الضعيف الفاقد لشرائط حجيه خبر الواحد في المستحبات كما هو المشهور بين الأصحاب، قال شيخنا الأعظم (قده) في رسالته المعموله في هذه المسأله المطبوعه مستقله و منضمه مع حاشيه أوثق الوسائل ما لفظه: «المشهور بين أصحابنا و العامه التسامح في أدله السنن بمعنى عدم اعتبار ما ذكره من الشروط للعمل بأخبار الآحاد من الإسلام و العداله و الضبط في الروايات الداله على السنن فعلا أو تركا» خلافا لبعضهم كالعلامه و سيد المدارك، و المسأله على هذا الاحتمال أصوليه، و هي حجيه الخبر الضعيف في المستحبات.

و ثانيها: استحباب ذات العمل الذي بلغ عليه الثواب، و هو لازم حجيه الخبر الضعيف الدال عليه.

و ثالثها: استحباب العمل مقيدا بعنوان بلوغ الثواب عليه بناء منهم على كونه من الجهات التقيديه و العناوين الثانويه المغيره لأحكام العناوين الأوليه كالضرر و الحرج، فلا يكون العمل حينئذ مستحبا إلا ببلوغ الثواب عليه، فقبل العثور على الخبر المبلغ للثواب لا يحكم باستحبابه و ان كان ذلك الخبر موجودا واقعا، فليس البلوغ ملحوظا طريقا إلى الواقع حتى يحكم باستحباب ذاته و ان لم يعثر المكلف على ذلك الخبر، و انما يلحظ جزءا لموضوع الحكم باستحبابه، و المسأله على هذين الوجهين فقهيه، و الخبر الضعيف محقق لموضوع الاستحباب، لا أنه دليل على الاستحباب.

و رابعها: استحباب الانقياد و هو إتيان العمل برجاء ترتب الثواب عليه بناء على إمكان تعلق الأمر المولوى به، و إلا فيحمل أمره على الإرشاد إلى حسنه

-----  
=====

العقلی كالأمر بالإطاعة الحقیقیة.

و أما المقام الثانی و هو مقام الإثبات، فیتوقف تنقیحه على ذكر روايات الباب التي هي مستفیضة، بل فی رساله شیخنا الأعظم المشار إليها «لا یبعد دعوی تواترها معنی» و ان كان إثبات هذه الدعوی لا یخلو من تكلف.

و کیف كان، فمنها: صحیحه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، و قد تقدمت فی المتن، قال عليه السلام: «من بلغه عن النبی صَلَّى الله عليه و آله شیء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم یقله».

و منها: حسنه هشام بل صحیحته عن أبي عبد الله عليه السلام أيضا، و قد تقدمت فی التوضیح.

و منها: روايتا محمد بن مروان المتقدمتان عن الصادقین علیهما السلام.

و منها: روايه صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه شیء من الثواب على شیء من الخير فعمل به ( فعمله ) كان له أجر ذلك و ان كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لم یقله ( و ان لم یکن علی ما بلغه ).

و منها: روايه السيد ابن طاوس فی الإقبال عن الصادق عليه السلام، قال: «من بلغه شیء من الخير، فعمل به كان له ذلك و ان لم یکن الأمر كما بلغه».

و منها: روايه أحمد بن فهد الحلبي فی عده الداعی قال: «روی الصدوق عن محمد بن یعقوب بطرقه إلى الأئمة علیهم السلام: أن من بلغه شیء من الخير، فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه و ان لم یکن الأمر كما نقل إليه».

و منها: روايه جابر عن النبی صَلَّى الله عليه و آله و هي مرويه من طریق العامه كما عن عده الداعی هكذا: «روی عبد الرحمن الحلواني مرفوعا

إلى جابر بن عبد الله الأنصاري، قال: «قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: من بلغه من الله فضيله، فأخذ بها و عمل بما فيها إيماناً بالله و رجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك و ان لم يكن كذلك، فصار هذا المعنى مجمعا عليه عند الفريقين» هذه مجموع روايات الباب، و دعوى تواترها المعنوى كما ترى لو سلم أن الصادر منهم عليهم السلام بالغ إلى هذا العدد، و لكن دعوى اتحاد روايتى الإقبال و عده الداعى مع ما رواه هشام قريبه جدا. و الجامع لشرائط الحجية هو خصوص الأولين.

و كيف كان، فقد اختلفت الأنظار فيما يستفاد من هذه الاخبار، فقليل: ان ظاهرها الإخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل من دون نظر إلى حكمه، و هذا الاستظهار قريب جدا، لأن «كان له» و «كان أجر ذلك له» فى صحيحه هشام و حسنته المتقدمتين كالصريح فى ترتب الأجر الموعود على العمل الذى بلغ عليه الثواب، فحاصل المعنى المستفاد منهما: هو إعطاء الأجر الخاص الذى بلغه على عمل بعد إتيان العبد به، فهما ناظرتان إلى ما يترتب على العمل بعد وقوعه من الثواب من دون تعرض لحكمه، لا لبيان إلغاء شرائط حجيه خبر الواحد فى المستحبات كما هو المراد بقاعده التسامح فى أدله السنن.

و توهم دلالة إطلاق الموضوع و هو البلوغ على عدم اعتبار شرائط حجيه خبر الواحد فى المستحبات فاسد، إذ الإطلاق انما سيق لبيان تفضله سبحانه و تعالى على العباد بإعطاء الثواب و عدم دورانه مدار إصابه قول المبلغ للواقع، لا لبيان استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب حتى يقال: ان موضوع



الاستحباب و هو البلوغ مطلق سواء كان المبلّغ له واجدا لشرائط حجيه الخبر أم لا.

و بالجمله: فعلى هذا الوجه أعنى الإرشاد إلى ترتب الأجر على العمل لا- وجه لدعوى عدم اعتبار شرائط حجيه الخبر فى المستحبات تمسكا بإطلاق البلوغ، بل تفرع العمل على البلوغ و استناده إليه كما هو مقتضى الفاء ظاهر فى حجيه الخبر المبلّغ للثواب لئلا يلزم التشريع المحرم و هو الاستناد إلى غير الحجبه، فتأمل.

وقيل: ان ظاهر أخبار الباب ما هو المشهور عند الأصحاب من حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، و هذا الاستظهار منوط بإرادته الإنشاء من «عمله» و «صنعه» فى صحيحه هشام و حسنته المتقدمتين، بأن يكون بمنزله «فليعمله» و «ليصنعه» ليدل مطابقه على استحباب ذلك العمل، و التزاما على حجيه الخبر المبلّغ للثواب مطلقا و ان لم يكن واجدا لشرائط الحجيه، إذ لو كان البلوغ الذى هو موضوع الاستحباب مقيدا لكان على المولى ذكر قيده، لكونه فى مقام البيان.

ففرق واضح بين الإطلاق فى هذا الوجه و بينه فى الوجه السابق فى التمسك به هنا، لكونه فى مقام البيان، بخلافه هناك، لعدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهه، بل بصدد بيان التفضل بإعطاء الأجر الموعود.

لكن فيه أولا: أن إرادته الإنشاء من «فعمله» و «فصنعه» خلاف الظاهر جدا، و ان كان استعمال الجملة خبريه فى مقام الإنشاء شائعا، لكن الفاء فى «فعمله» و «فصنعه» ظاهر فى تفرع العمل على البلوغ كتفرع سائر المعاليل على عللها الغائيه، و معناه حينئذ انبعث العمل عن الثواب البالغ المحتمل، و ليس هذا إلا

الانقياد. ففي المقام ليس «فعله» جزء لمن بلغه حتى يكون البلوغ موضوعا و «فعله» حكما كى يصير بمنزله «فليعمله» بل الجزء  
«كان أجر ذلك له» فالمستفاد من مجموع هذه الجملة شرطا و جزء هو ترتب الأجر على العمل المنبعث عن داعى بلوغ الثواب  
المحتمل، و هذا هو الاحتمال الأول الذى قد عرفت أنه أظهر الاحتمالات، و ليس ذلك إلا إرشادا إلى الثواب على الانقياد.

و ثانيا: - بعد تسليم إرادته الإنشاء من الجملة الخبرية المزبوره - أنه لا يدل على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، بل يدل  
على استحباب العمل و كون البلوغ محققا لموضوع الاستحباب، فالدليل على الاستحباب هو أخبار «من بلغ» لا الخبر الضعيف.  
فالجمله الخبرية بعد تسليم إرادته الإنشاء منها لا تدل على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات لا مطابقه و لا التزاما. أما الأول  
فواضح، و أما الثانى فلعدم استلزام استحباب العمل حجيه الخبر الضعيف الدال عليه مع إمكان أن يكون مستند استحبابه نفس  
أخبار «من بلغ» كما هو الظاهر.

مضافا إلى نفي البعد عن دعوى كون البلوغ الداعى إلى إيجاد العمل منصرفا إلى خصوص المبلغ الذى يعتمد عليه العقلاء فى  
أمورهم و هو الخبر الواحد لشرائط الحجيه، و هذا الانصراف بعد كون قبح الافتراء و التشريع مرتكزا عندهم من الانصرافات  
المعتد بها فى تقييد الإطلاقات و لا- أقل من صلاحيته له، فلا- ينعقد إطلاق فى البلوغ حتى يصح التمسك به لحجيه الخبر  
الضعيف فى المستحبات. و من هنا يظهر ضعف ما فى تقارير المحقق النائينى (قده) من صحه التمسك بإطلاق البلوغ.

و إلى: أن لازمه حجيه الخبر الضعيف فى الواجبات أيضا إذا كان دالا على

-----  
=====

الثواب مطابقه بل و التزاما أيضا، لصدق بلوغ الأجر و الثواب على كلتا الداليتين، و هو كما ترى مما لا يلتزم به أحد.

الا أن يقال: ان الداعى إلى العمل فى الواجبات ليس هو بلوغ الثواب، بل الداعى له هو الفرار من العقاب، فتدبر.

و قيل: ان ظاهر صحيحه هشام المتقدمه هو استحباب نفس العمل من دون دخل للبلوغ فيه، و هذا هو الذى استظهره المصنف (قده) من الصحيحه المتقدمه بتقريب: أن ترتب الثواب على العمل الذى بلغه أنه ذو ثواب يتصور على وجهين:

أحدهما: ترتبه عليه برجاء إدراك الواقع، و هذا ثواب انقيادى لا يتوقف على وجود أمر مولوى استحبابى متعلق بالعمل، لعدم الحاجة إليه مع كون نفس الانقياد مقتضيا للثواب كالإطاعه الحقيقيه، و معه لا- سبيل إلى استكشاف الأمر المولوى الموجب لاستحبابه.

ثانيهما: ترتب الثواب على نفس العمل، و كون البلوغ جهه تعليليه لا- تقييده، و حيث ان الفعل بنفسه لا- يصلح لترتب الثواب عليه، فيستكشف من ذلك كونه لأجل الإطاعه المترتبه على الأمر المولوى، و ظاهر الصحيحه هو هذا الوجه، لترتب الثواب فيها على نفس العمل كترتبه على نفس تسريح اللحيه فى «من سرح لحيته فله كذا».

و بالجمله: فمن ترتب الثواب على نفس العمل يستكشف كونه لأجل انطباق عنوان الإطاعه المتوقفه على الأمر المولوى الاستحبابى عليه.

و فيه: أن الاستكشاف المزبور منوط بعدم قرينه أو ما يصلح للقرينه

-----  
=====

على خلافه، و معها لا مجال للاستكشاف المذكور، و احتفاف الكلام بالفاء ظاهر فى كون العمل متفرعا على البلوغ، و العمل المنبعث عن رجاء إدراك الثواب هو الانقياد الممتنع تعلق الأمر المولوى به و المترتب على نفسه الثواب، و لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور، و معه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوى بنفس العمل و الالتزام بترتب الثواب عليه حتى يكون وزانه و زان «من سرح لحيته» فاستظهار استحباب نفس العمل من مثل «من سرح لحيته» فى محله، إذ لا مانع منه، بخلاف ما نحن فيه، لوجوده فيه و هو ظهور الفاء فيما عرفت.

و منع دلالة الفاء على التأثير و السببيه كما فى رساله شيخنا الأنصارى (قده) بما لفظه: «بل هى عاطفه على نحو قوله: من سمع الأذان فبادر إلى المسجد كان له كذا» خلاف الاصطلاح، لعدم التقابل بين السببيه و العطف، بل العاطفه تاره تكون للسببيه و أخرى لغيرها، ففى حرف الفاء من كتاب مغنى اللبيب:

«الفاء على ثلاثه أوجه: الأول: أن تكون عاطفه، و تفيد ثلاثه أمور... إلى أن قال: الأمر الثالث السببيه، و ذلك غالب فى العاطفه جملة أو صفه، فالأول نحو فوكزه موسى ففضى عليه، و نحو فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه، و الثانى نحو لاآكلون من شجر من زقوم فمالتون منها البطون» فالعاطفيه لا تمنع عن السببيه و التأثير، بل الغالب عليها فى عطف الجملة على مثلها كما تقدم فى عبارته المغنى هو السببيه، فإرادته غيرها من الفاء خلاف الغلبه و منوطه بالقريئه.

و بالجملة: فجملتا «فعمله» و «فصنعه» فى صحيحه هشام و حسنته لم تستعملا فى الإنشاء حتى يستفاد منهما حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات كما نسب إلى

المشهور، و نفى البعد عنه المحقق النائيني (قده) كما فى التقريرات، و قد حكى أنه رفع مقامه اختار فى دوره السابقه استحباب العمل، و أن المستفاد من أخبار «من بلغ» قاعده فقهيه، و فى بعض مجالس أنسه مال إلى أن المستفاد منها الاخبار عن ترتب الثواب الموعود على العمل.

و كيف كان فقد عرفت أن هذا الاحتمال هو أقرب الاحتمالات و أوجهها، و على هذا لا- يرد على أخبار «من بلغ» إشكال معارضتها لأدله حجيه خبر الواحد حتى يجاب عن تاره بما عن الشيخ (قده): من اختصاص أدله حجيه أخبار الآحاد من الإجماع و آيه النبأ بالواجبات و المحرمات و عدم شمولها للمستحبات. و ذلك لعدم الإجماع على عدم حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، بل المشهور حجيته فيها. و لاختصاص التعليل بقوله تعالى: (لئلا تصيبوا قوما بجهاله فتصبحوا على ما فعلتم نادمين) بالواجبات و المحرمات، و عدم دلالة على عدم حجيه خبر الفاسق فى سائر الموارد، فلو دلت أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات لم يكن هذا التعليل معارضا لها.

و أخرى بما فى تقريرات المحقق النائيني (قده) من وجهين: أحدهما حكومه أخبار «من بلغ» على أدله حجيه خبر الواحد، لأنها ناظره إلى أن مورد شرائط حجيه أخبار الآحاد انما هو غير الأخبار الوارده فى المستحبات، و أما هى فلا يعتبر فيها تلك الشرائط.

ثانيهما: عدم بقاء مورد لأخبار «من بلغ» ان لم تقدم على أدله حجيه خبر الواحد.

و هذه الأجوبه لا تخلو عن مناقشات، لكن لا يهمنى التعرض لها، إذ

-----  
=====

لا موضوع للإشكال، لتوقفه على دلالة أخبار «من بلغ» على حججه الخبر الضعيف فى المستحبات، و قد عرفت عدم ثبوتها، و أن أظهر الاحتمالات فيها هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعود على العمل المتفرع على البلوغ، فلا- دلالة فيها على إنشاء حكم مطلقا، لا- أصولى و لا- فقهى، فلا- تعارض بين أخبار «من بلغ» و بين أدله حججه خبر الواحد حتى يحتاج إلى العلاج بما أفاده العلمان الشيخ و الميرزا قدس سرهما.

تذنيب: لا يخفى أنه يتفرع على النزاع فيما يستفاد من أخبار «من بلغ» من الإرشاد أو الاستحباب أمور:

منها: جواز نية الاستحباب على الثانى دون الأول، إذ بناء على الإرشاد إلى الثواب لا دليل على استحباب العمل شرعا، فقصدته حينئذ تشريع محرم.

و عليه فجواز نية استحباب الصلوات المذكوره فى بعض كتب الأدعية الواردة بكيفيات خاصه بروايات ضعيفه مع ثبوت خاصه لكل ليلة من ليالى شهرى رجب و شعبان منوط بدلاله أخبار «من بلغ» على استحباب العمل أو على حججه الخبر الضعيف فى المستحبات، و بدون دلالتها على ذلك لا بد من الإتيان بتلك الصلوات رجاء.

و منها: جواز أخذ البلل من مسترسل اللحية للمسح بناء على استحباب غسله، لأنه من الماء المستعمل فى الوضوء. و أما بناء على الإرشاد إلى ترتب الثواب على غسله و عدم استفاده استحباب العمل من أخبار «من بلغ» فلا يجوز، لعدم ثبوت استحباب غسله. و لكن عن شيخنا الأنصارى (قده) عدم الجواز و ان قيل باستحباب غسله شرعا، فننتقى هذه الثمره لخصوصيه فى هذا الفرع

-----  
=====

و الوجه فى عدم الجواز ما حكى عن كتاب طهارته زيد فى علو مقامه من «عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل فى الوضوء وجوبا و ندبا بل المتيقن بلل المغسول بالأصالة كاللحيه الداخلة فى حد الوجه».

و الظاهر أن هذا الوجه منقول بالمعنى، فان ما عثرنا عليه فى كتاب الطهاره من العبارة التى يستفاد منها هذا الوجه هو ما ذكره الشيخ (قده) ذيل قول المصنف: «و لو جف ما على يده أخذ من لحيته... إلخ» بقوله «... بل يحتمل أن يجوز المسح بالماء المستعمل لأصل الوضوء و لو من باب المقدمه الوجوديه أو العلميه، فيؤخذ من جزء الرأس الذى غسل مقدمه و من المواضع التى حكم المحكوم بوجوب غسلها بقاعده الاحتياط، بل و من المواضع التى حكم باستحباب غسلها بمجرد خبر ضعيف أو فتوى فقيه تسامحا، لأنه يكون من أجزاء الفرد المندوب باعتبار اشتماله على هذا الجزء. لكن فى جميع ذلك نظر، بل لا يبعد وجوب الاقتصار على ما ثبت بالدليل كونه من مواضع الغسل أصاله».

و كيف كان فهذا الوجه متين، لأن كلمه «اللحيه» فى مرسل خلف بن حماد: «ان كان فى لحيته بلل فليمسح به» و كذا فى خبر مالك بن أعين: «فان كان فى لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح رأسه» و ان كانت مطلقه، لشمولها للمسترسل و غيره، لكن الخبرين ضعيفان سندا، بل و دلالة، لأن الكلام قد سيق لبيان جواز أخذ البلل من اللحيه فى قبال الأخذ من سائر الأعضاء من دون نظر إلى استرسال اللحيه و عدمه، فتأمل.

و أما ما أفاده المصنف (قده) في وجه المنع عن أخذ البلل من مسترسل اللحية في تعليقه على براهه الرسائل: «من أن المسح لا بد من أن يكون ببلل الوضوء، و لا يصح ببلل ما ليس منه و ان كان مستحبا فيه» ففيه: أن غسل المسترسل ان كان مستحبا فهو جزء الفرد، لا أن يكون مستحبا نفسيا في الوضوء بحيث يعد الوضوء ظرفا له، لأنه خلاف ظاهر الأمر بشي ء في مركب، حيث ان ظاهره كونه جزءا أو شرطا لا مطلوبا نفسيا جعل المركب ظرفا له، فان الأمر و ان كان بطبعه ظاهرا في كون متعلقه مطلوبا نفسيا، لكنه انقلب هذا الظهور الأولي إلى الظهور الثانوي، و هو الإرشاد إلى الجزئية و الشرطية كما ثبت في محله، كانقلاب ظهور النهي في المبعوضيه النفسيه إلى المانعيه في النهي عن شي ء في شي ء كالنهي عن لبس الحرير و ما لا يؤكل في الصلاه.

و منها: ترتب الآثار الوضعيه على المستحبات الشرعيه بناء على استحباب العمل العدى بلغ عليه الثواب دون الإرشاد إلى إعطاء الثواب، كجمله من الأغسال و الأدعيه التي ورد فيها أجر جزيل بروايات ضعيفه، فانه بناء على استحبابها بأخبار «من بلغ» يترتب عليها ارتفاع الحدث الأصغر، و كذا الوضوءات الوارده في موارد خاصه مع ثواب جزيل بروايات غير معتبره، فانها - بناء على استحبابها و القول بارتفاع الحدث الأصغر بكل وضوء مستحب يأتي به المحدث - يرتفع بها الحدث، بخلاف البناء على استفادة الإرشاد إلى إعطاء الثواب الموعود من أخبار «من بلغ» فانه لا يرتفع الحدث بتلك الوضوءات كما لا يخفى.

و ليعلم أن ترتيب الآثار التكليفية و الوضعيه الثابته للمطلوبات الشرعيه



-----  
=====

على المورد بناء على استحبابه مشروط بعدم كون تلك الآثار آثارا للمستحب بعنوانه الأولى، إذ لو كانت كذلك لم تترتب عليه إذا كان استحبابه بعنوانه الثانوي كبلوغ الثواب، إلا إذا كان البلوغ واسطه ثبوتيه لا عروضيه، فإذا فرض كون غسل الجمعة بعنوانه رافعا للحدث، و ثبت استحبابه بأخبار «من بلغ» بعنوان عرضي و هو البلوغ لم يترتب عليه ارتفاع الحدث كما لا يخفى.

ثم ان هنا أمورا ينبغي التنبيه على جملة منها:

الأول: أنه هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه برجحان فعل أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان، من صدق بلوغ الثواب بفتواه، لدلاله الرجحان التزاما على الثواب. و من أن البلوغ في عصر صدور الروايات لمّا كان بالنقل عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فهو منصرف إلى خصوص الإخبار عن حس، فالإخبار الحدسي الذي منه الفتوى خارج عن منصرف الأدله.

الحق أن يقال: ان المستفاد من أخبار «من بلغ» ان كان هو الإخبار عن إعطاء الثواب كان البلوغ عاما لكل من الحسي و الحدسي، لأن مناط البلوغ حينئذ هو الاحتمال المقوم للانقياد، و لا يعتد بالانصراف المزبور. و ان كان المستفاد منها حجيه الخبر الضعيف اختص بالروايه، و لا يشمل الفتوى التي هي خبر حدسي. و قد عرفت أن أظهر الاحتمالات هو الإرشاد إلى ترتب الثواب الموعد، فيشمل البلوغ كلاً من الخبر الحسي و الحدسي، لإيجاد كل منهما الاحتمال المقوم للانقياد.

نعم لو فرض كشف الفتوى عن الروايه صدق عليها البلوغ، فعلى القول بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف في المستحبات أو استحباب

-----  
=====

العمل لا بأس بالفتوى بالاستحباب.

لا يقال: انه كيف تكون فتوى فقيه حجه على فقيه آخر؟ فانه يقال أولا: ان الحججه هي الروايه المحكيه بالفتوى لا نفس الفتوى.

و ثانيا: ان مستند الاستحباب هي أخبار «من بلغ» و الفتوى انما تحقق الموضوع و هو البلوغ الشامل للمطابقى و الالتزامى، و البلوغ بالأحاديث التى تضمنتها كتب العامه، فتشمل أخبار «من بلغ» الصلوات و الأدعيه المأثوره عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بطرقهم فى شهر رمضان و غيره من الأزمنه.

الثانى: أنه نسب إلى المشهور إلحاق الكراهه بالاستحباب فى التسامح فى دليلها، و الوجه فى ذلك إما قاعده الاحتياط، و إما دعوى استحباب ترك المكروه و شمول العمل فى أخبار الباب للفعل و الترك، و أعميه البلوغ من الدلاله المطابقيه و الالتزاميه، حيث ان الخبر الضعيف القائم على الكراهه يدل مطابقه على كراهه الفعل و التزاما على استحباب الترك.

و إما تنقيح المناط بتقريب: أن الغرض عدم كون الأحكام غير الإلزاميه كالإلزاميه فى التوقف على ورود روايه معتبره بها. أو بتقريب: أن مورد الأخبار و ان كان هو الفعل، الا- أن ظاهرها هو الترغيب فى تحصيل الثواب البالغ من حيث انه ثواب بالغ، لا لخصوصيه فيما يثاب عليه حتى يقتصر على ثواب الفعل، و عليه فلا بأس بإلحاق الكراهه بالاستحباب كما عن المشهور.

لكن الجميع مخدوش، إذ فى الأول: أن قاعده الاحتياط تقتضى التوقف فى الفتوى و عدم الحكم بالكراهه استنادا إلى الخبر الضعيف، و لا تقتضى الحكم بالكراهه أصلا. نعم مقتضاها الترك عملا، و هو غير المدعى.

-----  
=====

و فى الثانى: أن انحلال الكراهه إلى حكمين استحباب و كراهه خلاف التحقيق الذى ثبت فى محله. و دعوى شمول العمل للترك كشموله للفعل كما ترى، فلا يصار إليه بلا دليل. و البلوغ و ان كان أعم من الدلاله المطابقه و الالتزاميه لكن أعميته هنا منوطه بانحلال الكراهه إلى حكمين، و قد مرت الإشاره آنفا إلى عدمه.

و فى الثالث: أن الحجه هى القطع بالمناط، و دون تحصيله خرط القتاد، فان غايه ما يمكن تحصيله هو الظن بالمناط، إذ لا موجب للقطع بعدم دخل خصوصيه الفعل و حملة على المثال، و من المعلوم أن الظن لا يغنى من الحق شيئا.

و كذا كون الغرض عدم التسويه بين الأحكام الإلزاميه و غيرها، فان تحصيل القطع بذلك مع قبح التشريع و الافتراء كما ترى.

و بالجمله: فدعوى تنقيح المناط القطعى بكلام التقريبيين المزبورين غير مسموعه و ان اختار التقريب الثانى بعض أعظم المحشين (قده) و لذا ذهب إلى مذهب المشهور من كون الكراهه كالأستحباب فى ثبوتها بالخبر الضعيف، و جريان قاعده التسامح فيها كجريانها فى الاستحباب. لكن قد عرفت أنه لا مجال للقاعده فى المستحبات فضلا عن المكروهات.

الثالث: أن الظاهر شمول أخبار «من بلغ» للخبر الضعيف مطلقا و ان كان موهوم الصدور فضلا عن مشكوكه، لإطلاق البلوغ المؤيد بما فى بعض أخباره من «طلب قول النبى» و «التماس ذلك الثواب» و «رجاء ثوابه» الشامل لاحتمال الصدق، فما لم يعلم كذب الخبر يصدق عليه البلوغ. كما أن الظاهر شمول الثواب و هو التفع المستحق المقارن للتعظيم و الإجلال لكل من الأجر

-----  
=====

الدينوى و الأخرى، فالروايات الضعاف التى تدل على ترتب سعه الرزق و طول العمر و نحوهما على بعض الأدعيه أو الصلوات أو الختوم توجب صدق بلوغ الثواب عليها، فتشملها أخبار «من بلغ» و لا- يصغى إلى دعوى انصراف الثواب إلى خصوص الأخرى، فانه بدوى يزول بالتأمل، خصوصا بعد ملاحظه ما ورد فى كثير من الواجبات و المندوبات من المصالح و المنافع الدينويه المترتبه عليها.

و عليه فيحكم باستحباب العمل البالغ فيه الأجر الدينوى بناء على استفادته من أخبار «من بلغ» و بترتب الثواب الموعود انقيادا بناء على استفاده الإرشاد منها.

الرابع: لا- تبعد دعوى شمول أخبار «من بلغ» لفضائل المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين و مصائبهم و بعض الموضوعات الخارجيه، كما إذا قام خبر ضعيف على صدور معجزات من المعصومين عليهم السلام كأمر بعضهم عليه السلام تمثال أسد بافتراس عدو الله تعالى، أو على أن الموضع الخاصّ مدفن نبى من الأنبياء، أو رأس الإمام المظلوم سيد الشهداء عليه السلام، أو مقام عباده معصوم كمقامات مسجدى الكوفه و السهله أو غيرهما، أو مسجديه مكان أو غير ذلك.

توضيح ذلك: أنه - بعد أعميه بلوغ الثواب من الدلاله المطابقه و الالتزاميه و أعميه العمل من الفعل و القول - تشمل أخبار «من بلغ» كلاً من الشبهات الحكميه و الموضوعيه، فلا فرق بين قيام خبر ضعيف على ثواب خاص على دعاء مخصوص أو صلاه أو زياره معصوم، و بين قيامه على كون مكان معين مسجداً أو مقام معصوم أو مدفنه كمدفن هود و صالح على نبينا و آله و عليهما السلام فى المكان المعروف الآن فى وادى السلام من أرض الغرى، فان الإخبار بهذه

الموضوعات يدل التزاما على ترتب الثواب على الصلاة فى المكان الذى قام الخبر الضعيف على مسجديته، و على زياره المعصوم فى المحل الذى قام الخبر الضعيف على كونه مدفنه عليه السلام. و قد مرّ أن البلوغ يصدق على كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه.

فعلى القول بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الروايه الضعيفه فى المستحبات أو استحباب العمل يحكم باستحباب زياره المعصوم عليه السلام و استحباب الصلاة فى المكان الذى دل الخبر الضعيف على مسجديته أو مدفنيه لمعصوم، و استحباب نقل الفضائل التى دلّ خبر ضعيف عليها، و لا يترتب على تلك الموضوعات الثابته بروايات ضعيفه إلاّ استحباب العمل المتعلق بها دون أحكام آخر، فلا يحكم بحرمة تنجيس المكان الذى قام خبر ضعيف على مسجديته، و لا وجوب تطهيره و لا حرمة مكث الجنب فيه، و لا غير ذلك من أحكام المساجد.

و كذا لا يحكم بحرمة التقدم على قبر المعصوم أو كراهته بقيام روايه ضعيفه على كون مكان معين مدفنه عليه السلام، بل الثابت بها استحباب خصوص زيارته المطلقه و الحضور عنده، فلا- يثبت بها أيضا استحباب زيارته بالكيفيه الخاصه لمن حضر قبره الشريف، لأن ثبوت ذلك كله منوط بكون ذلك المكان مدفنه، و الروايه الضعيفه قاصره عن إثباته.

و غايه ما يمكن أن يدعى دلاله أخبار «من بلغ» عليه هو استحباب العمل المتعلق به دون غيره من الأحكام و الخصوصيات المترتبه على ثبوت الموضوع كما لا يخفى.

و على القول بعدم دلاله أخبار «من بلغ» إلاّ على ترتب الثواب دون استحباب

-----  
=====

العمل، فلا يترتب عليه إلا الثواب الموعود.

ثم انه يكفى دليلا- على هذا التنبيه صحيحه هشام و حسنته المتقدمتان، لوضوح صدق البلوغ على كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه، و ان نوقش فى صدق السماع كما فى الحسنه على الدلاله الالتزاميه بدعوى اختصاصه بالنطق و عدم شموله للوازم المعنى المطابقى و ملزوماته، ففى الصحيحه كفايه. و لوضوح صدق العمل على كل من القول و الفعل اللذين كلاهما من أفعال الجوارح، فان العمل بكل شىء على حسب ذلك الشىء كما فى رساله شيخنا الأعظم (قده) فى مسأله التسامح. و دعوى انصرافه إلى خصوص العمل الصادر مما عدا اللسان من الجوارح غير مسموعه.

و لا- يخفى أنه مع وفاء صحيحه هشام المتقدمه بالمقصود لا وجه للتمسك بالنبوى و روايه ابن طاوس كما فى الرساله المشار إليها، لعدم ثبوت اعتبارهما. و كذا فى التشبث بإجماع الذكرى المعتضد بحكاياه ذلك عن الأكثر.

ثم انه بناء على دلاله أخبار «من بلغ» على حجه الخبر الضعيف فى المستحبات أو استحباب نفس العمل لا- مانع من الاخبار باستحبابه، لعدم صدق عنوان محرم كالكذب المخبرى و الافتراء و القول بغير العلم عليه و ان صدق عليه الكذب الخبرى واقعا، إذ المدار فى الحسن و القبح العقليين على الصدق و الكذب المخبريين لا الخبريين اللذين لا حكم لهما عقلا و لا شرعا. نعم لو لم تدل أخبار «من بلغ» على ذلك كان الإخبار قبيحا، فالفضيله أو المصيه التى قام عليها خبر ضعيف لا يخرج ذكرهما لضياء القلوب و بكاء العيون عن محذور الافتراء، لعدم قيام الحجه عليهما حتى يعتقد ناقلهما بصدقهما، فمحذور القبح العقلى و الحرمة الشرعيه مانع

ص: ٥٣٦

عن جواز نقلهما.

و ما دلّ على رجحان الإعانة على البرّ و التقوى و رجحان الإيذاء على سيد الشهداء عليه الصلاه و السلام لا يصلح لرفع هذا المحذور، لوضوح تقيدهما بالسبب المباح الذي لا يحرز بدليلي رجحان الإعانة أو الإيذاء، حيث ان الدليل لا يشمل ما شك في موضوعيته له فضلا عما إذا أحرز عدمها، كحرمه الغناء في المراثي و الأدعية، و تلاوه القرآن، و استعمال آلات الملاهي لإجابه المؤمن التي هي من المستحبات الأكيدة، فان دليل رجحانها لا يثبت إباحه السبب و لا يرفع قبح الكذب المخبري، فارتفاع هذا المحذور منوط بدلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف الدال على تلك الفضيله أو المصيبه، أو على استحباب نقلها، لوضوح خروج الفضيله أو المصيبه بسبب قيام الحججه عليهما عن حيز الكذب المخبري القبيح عقلا و المحرم شرعا، فلا بد من حمل كلام الشهيد الثاني (قده): «جوز الأكثر العمل بالخبر الضعيف في القصص و المواعظ و فضائل الأعمال» على ما ذكر من دلاله أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف أو استحباب العمل الذي هو نقلها و استماعها و ضبطها في القلب كما في رساله شيخنا الأعظم، و إلا ففيه المحذور المتقدم، و التخلص عنه منوط بالنقل عن الكتاب المتضمن لها أو الإسناد إلى مؤلفه.

الخامس: في حكم الفعل الذي ورد باستجابته روايه ضعيفه و بعدمه دليل معتبر من روايه أو غيرها، فعلى ما استظهرناه من أخبار «من بلغ» من كونها إرشادا إلى ترتب الثواب الموعود على العمل لا- إشكال، لجواز اجتماع الاحتمال مع الحججه التعبديه على الخلاف، فيلتزم بترتب الثواب على العمل و ان قامت

ص: ٥٣٧

-----  
=====

الحججه التعبدية على عدم استحبابه، إذ لا منافاه بين ما قامت الحججه غير العلميه على عدم استحبابه و بين ترتب الثواب عليه لأجل البلوغ الصادق مع الاحتمال المقوم للانقياد.

و أما بناء على دلالة أخبار «من بلغ» على حجيه الخبر الضعيف فى المستحبات، فان كان البلوغ جهه تقييديه، فلا تعارض بين أخبار «من بلغ» و بين مدلول الخبر الصحيح، لأن مقتضى الطريقيه دلالة الخبر الصحيح على عدم استحباب العمل ذاتا، و هو يجتمع مع استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه المترتب على الاحتمال. و ان كان البلوغ جهه تعليليه وقع التعارض بينهما، حيث ان ذات العمل مستحب بمقتضى أخبار «من بلغ» و غير مستحب بمقتضى الخبر الصحيح، لأن كلاً من الخبرين ينفى احتمال خلافه الموجود فى الآخر فالخبر الضعيف المثبت للاستحباب ينفى احتمال خلافه، كما أن الخبر المعبر ينفى احتمال الاستحباب.

و كذا الحال فيما إذا كان مفاد أخبار «من بلغ» استحباب العمل، فانه يجرى فيه الوجهان المبنيان على الجهه التقييديه و التعليليه.

هذا إذا لو حظت أخبار «من بلغ» مع مدلول الخبر الصحيح. و أما إذا لوحظت مع أدله حجيه الخبر الصحيح، فالظاهر عدم التعارض بينهما، إذ دليل حجيه الخبر الصحيح على الطريقيه ينزل المؤدى منزله الواقع، و يلغى احتمال خلافه و هو الاستحباب، حيث انه المحتمل المخالف لمضمونه، و أخبار «من بلغ» تثبت حجيه الخبر الضعيف الذى مدلوله استحباب العمل بعنوان البلوغ، فلا منافاه بين ثبوت الاستحباب له بهذا العنوان و بين نفيه عنه بعنوانه الأولى.



نعم بناء على تعليقه البلوغ لا تقييدته يقع التعارض بين أدله حجيه الخبر الصحيح و أخبار «من بلغ» لورود النفي و الإثبات على مورد واحد و هو الاستحباب بالعنوان الأولي. و كذا يتعارض مدلولوا الخبرين الصحيح و الضعيف مع الغض عن اعتبارهما، لكن لا أثر لهذا التعارض كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رساله التسامح «من وقوع التعارض بين أخبار - من بلغ - و أدله ذلك الدليل المعبر، بتقريب:

أن كلاً منهما يقتضى إلغاء احتمال خلاف مورد الآخر، فيلزم استحباب العمل البالغ عليه الثواب و عدمه، و مقتضى القاعده التسايط و الرجوع إلى الأصل».

وجه الغموض: ما مرّ آنفا من اختلاف مورد النفي و الإثبات، إذ مورد أخبار «من بلغ» استحباب العمل بعنوان البلوغ، و مورد أدله ذلك الدليل المعبر نفي استحباب العمل بعنوانه الأولي، و من المعلوم عدم التنافى بينهما. نعم بناء على تعليقه جهه البلوغ لا تقييدتها يلزم التعارض، لو حده مورد النفي و الإثبات حينئذ.

السادس: نسب إلى المشهور حمل روايه ضعيفه وردت بوجوب شىء على الاستحباب، و مرادهم بالحمل - كما فى رساله شيخنا الأعظم (قده) نقلا عن صريح شارح الدروس - هو أن يؤخذ بمضمونه من حيث الثواب دون العقاب لإلغاء دلالتها على اللزوم و تنزيلها منزله المعدوم. و كأنه ناظر إلى تركب معنى الوجوب و عدم ثبوت أحد جزأيه و هو المنع من الترك و بقاء الجزء الآخر و هو أصل الطلب الدال على الثواب. و بعبارة أخرى: الروايه الضعيفه أوجبت بلوغ أمرين إلى المكلف: أحدهما الوجوب و هو غير قابل للثبوت، و الآخر

-----  
=====

الثواب و هو قابل للثبوت، فالروايه بهذه الحثيه مشموله لأخبار من بلغ.

و فيه أوّلا: عدم ثبوت تركب الوجوب كما ثبت في محله.

و ثانيا: أن مقتضى عدم شمول دليل حجيه الخبر للروايه الضعيفه سقوطها عن الاعتبار رأسا، و الحمل على الاستحباب لا بد أن يكون للجمع بين الدليلين لا بين الدليل و غيره. و بعباره أخرى: التصرف في الظهور فرع تسلم الصدور فإذا انهدم أساس الصدور و حكم بعدمه، فلا موضوع للجمع الدلالى الذى مرجعه إلى التصرف فى أصله الظهور.

و ثالثا: أن الثواب البالغ انما ثبت للمحدود بالحد الوجوبى لا الاستحبابى و لم يعلم بقاؤه بعد ارتفاع الحد الوجوبى، لاحتمال تقومه به الموجب لارتفاعه بانتفاء الوجوب، و هذا واضح جدا بناء على بساطه الوجوب و عدم تركبه من طلب الفعل و المنع من الترك.

و بالجملة: يمكن أن يكون الإشكال من جهتين: إحداهما: اختصاص أخبار «من بلغ» و لو من باب القدر المتيقن بالثواب الثابت للمحدود بالحد الاستحبابى لا مطلق الثواب.

ثانيتها: أنه مع الغض عن الجبهه الأولى لا دليل على بقاء الثواب بعد ارتفاع الوجوب، و لا مجال لاستصحابه مع تقومه بالوجوب و لو احتمالا.

فالمتحصل: أنه لم يظهر وجه وجيه لحمل الخبر الضعيف الوارد بوجوب شىء على الاستحباب سواء أ كان الوجوب بسيطا أم مركبا. و منه يظهر حال الروايه الضعيفه الداله على الحرمة المحموله على الكراهه.

: أنه لا يخفى أن النهى عن شىء إذا كان بمعنى طلب

٣ -

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو تمييز ما تجرى فيه البراءة من الشبهات الموضوعية عما لا تجرى فيه منها، و بيان ما قيل من منع جريانها فيها مطلقاً أو جريانها فيها كذلك كما عن شيخنا الأعظم، أو التفصيل بين تعلق الحكم بالموضوع على نحو الانحلال و بين غيره بجريانها فى الأول دون الثانى. و لما كان كلام المصنف ناظراً إلى ما أفاده الشيخ فى الشبهه الموضوعيه التحريميه فلا بأس بالتعرض لكلامه قدس سره ثم توضيح المتن، فنقول ذكر الشيخ بعد التزامه بالبراءه فى الشبهه الموضوعيه التحريميه توهمها و أجاب عنه فقال:

«و توهم عدم جريان قبح التكليف بلا- بيان هنا نظراً إلى أن الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمه العلميه... مدفوع... إلخ».

توضيح التوهم: أن أدله البراءه الشرعيه و العقليه لا تجرى فى الشبهه الموضوعيه كالمائع المردد بين الخل و الخمر، ضروره أن وظيفه الشارع بما هو شارع ليس إلا بيان الكبريات مثل «الماء حلال، و الخمر حرام» و قد بينها

ص: ٥٤١

و وصلت إلى المكلف حسب الفرض، و انما الشك في الصغرى و هي كون هذا المائع الخارجى مما ينطبق عليه متعلق الحرمة و هو الخمر مثلا أم لا، و من المعلوم أن المرجع في إزاله هذه الشبهه التي هي من الشبهات الموضوعيه ليس هو الشارع الأقدس، و حينئذ فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفه الحرام بأن كان ما شربه من المائع المردد خمرا، إذ لا تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان، ضروره انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلى و علم المكلف به، و تردد متعلق التكليف بين شيئين لأمر خارجيه غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه، بل على المكلف نفسه إزاله هذا التردد و الاشتباه.

كما لا يجرى فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهرى، إذ الحديث انما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، و قد عرفت أن ما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلى لا غير.

ثم قال (قده) في دفع التوهم: «ان النهى عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلا و المعلومه إجمالا... إلخ» توضيحه: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصيه و استحقاق العقوبه عليها هو مخالفه التكليف المنجز المتوقف على إحراز كل من الصغرى و الكبرى، و مع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعده القبح محققا، إذ ليس المناط في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان خصوص بيان الشارع حتى يمنع من جريان القاعده في الشبهه الموضوعيه من جهه صدور البيان و علم المكلف به، بل المناط فيه قبح مؤاخذة من لم يتنجز التكليف في حقه سواء كان عدم التنجز لعدم بيان الشارع له أصلا كما في الشبهه الحكيمه الناشئه من فقد النص، أم لإجمال بيانه، أم لمعارضته مع كونه مبينا بخطاب آخر مكافى له، أم للشك في تحقق متعلقه، أم في كون الموجود من

مصاديق متعلقه كما فى المقام، ففى جميع هذه الموارد تقبح المؤاخذه فتجرى قاعده القبح.

و عليه فمجرد العلم بالكبريات مثل «الخمير حرام» أو «لا تشرب الخمر» غير كاف فى تنجز التكليف على المكلف حتى يقال: يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن الأفراد المشكوكه كحكمه بلزوم الاجتناب عن المصاديق المعلومه، و على هذا فينحصر امثال الخطاب فى موردين: أحدهما: العلم بفرديه المانع الخارجى بخصوصه للخمر المحرم، و الآخر العلم الإجمالى بخميره أحد الإناءين مثلاً.

و أما الخمر المشتبه بالشبهه البدويه، فلا يقتضى نفس الحكم الكلى وجوب الاجتناب عنه، بل مقتضى أدله البراءه جواز ارتكابه، فلو ارتكبه المكلف مستنداً إلى مرخص شرعى فهو معذور فى مخالفته لو صادف كونه خمراً واقعا، هذا غاية توضيح التوهم و دفعه.

و المتحصل من ذلك حكمه (قده) بالرجوع إلى البراءه فى الشبهه الموضوعيه، حيث قال: «و أما ما احتمال كونه خمراً من دون علم إجمالى فلم يعلم من النهى تحريمه» و ظاهره جريان البراءه فى الأفراد المشتبهه مطلقاً.

و المصنف منع هذا الإطلاق و أفاد أنه لا بد فى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيه من التفصيل بين الطبيعه المنهى عنها بنحو القضييه المعدوله و بنحو القضييه المحصله، بيان ذلك: أن متعلق النهى تاره يكون نفس الطبيعه بلا نظر إلى ما لها من الحصص، فتكون القضييه الشرعيه حينئذ معدوله، لكون حرف السلب جزءاً من محمولها، فيكون قولنا: «لا تشرب الخمر» بمنزله قولنا: «كن لا شارب الخمر». و أخرى يكون الملحوظ الحصص و وجودات الطبيعه بحيث يكون كل وجود من وجوداتها متعلقاً لحكم على حده، لوجود

تمام ملاك الحكم فيه، فتكون القضية الشرعيه حينئذ قضيه حقيقيه ينحل الحكم المأخوذ فيها إلى أحكام عديده حسب تعدد الموضوعات و أفراد الطبيعه، فيكون قوله: «لا تشرب الخمر» بمنزله قوله: لا تشرب هذا الخمر و لا تشرب ذلك الخمر و هكذا، نظير العام الاستغراقى الذى يكون كل فرد من أفراده بحاله موضوعا للحكم كوجوب إكرام كل فرد من أفراد العلماء المستفاد من قوله:

«أكرم العلماء».

إذا عرفت هذين النحويين من تعلق النهى بالماهيه، فاعلم: أنه إذا كان تعلق النهى بها من قبيل النحو الأول، فلازمه عدم جواز ارتكاب مشكوك الفرديه اعتمادا على أصله البراءه، لأن مجراها هو الشك فى التكليف، دون الشك فى المحصل الراجع إلى الشك فى الفراغ، و المقام يكون من الثانى، دون الأول، إذ المفروض أن الشك ليس فى نفس التكليف حتى يجرى فيه البراءه، بل الشك فى الفراغ، لتعلق النهى بالطبيعه دون الأفراد، فترك الأفراد لازم عقلا من باب المقدمه العلميه، لتوقف اليقين بالفراغ عن ترك الطبيعه المنهى عنها على اجتناب ما احتمال كونه فردا كترك ما علم بفرديته لها.

و إذا كان تعلق النهى بالماهيه من قبيل النحو الثانى، فلازمه جواز ارتكاب ما شك فى فرديته للطبيعه المنهى عنها اعتمادا على أصله البراءه، لأن الشك حينئذ فى ثبوت التكليف، إذ المفروض كون كل فرد من أفراد طبيعه الخمر مثلا محكوما بحكم على حده، فالشك فى فرديه شىء للخمير يستتبع الشك قهرا فى الحرمة، فتجرى فيها البراءه، فيجوز ارتكابه، كما يجوز ارتكاب المشتبّه بناء على تعلق التكليف بنفس الطبيعه لا-الأفراد فيما إذا كان مسبقا بترك تلك الطبيعه، فان ارتكاب المشتبّه يوجب الشك فى انتقاض الترك بالفعل، فيستصحب ذلك

الترك حين ارتكاب المشتبه.

و قد تحصل مما ذكرنا: أن الفرد المشتبه بالشبه الموضوعيه على ثلاثة أقسام:

الأول: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بلحاظ أفرادها.

الثاني: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بما هي مع كونها مسبوقة بالترك.

الثالث: المشكوك كونه فردا للطبيعه التي تعلق النهى بها بما هي مع عدم كونها مسبوقة بالترك. و فى الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفرديه، و فى الأخير لا- يجوز، فما أفاده الشيخ (قده) من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهه مطلقا استنادا إلى البراءه ممنوع.

\*\*\*\*\*

(١). كالنهي عن الصيد و غيره من تروك الإحرام حاله، بناء على رجوع النهى إلى قضيه معدوله.

(٢). كالنهي عن قطع شجر الحرم و نباته.

(٣). يعنى: و لو دفعه واحده، إذ من لوازم تعلق النهى بالطبيعه أنه لو أوجد المكلف الشىء المنهى عنه و لو مره واحده لم يمتثل أصلا، إذ المطلوب حينئذ هو ترك الطبيعه، فبإيجاد فرد منها توجد الطبيعه المنهى عنها، فيتحقق العصيان و ان ترك سائر الأفراد، إذ لا أثر لتركها حينئذ فى دفع العصيان، كما لا أثر للإتيان بسائر الأفراد أيضا فى تحقق امتثال الأمر المتعلق بالطبيعه بعد الإتيان بأول وجوداتها كوجوب الستر فى الصلاه كما سيأتى التمثيل به، و قد تقدم ذلك مشروحا مع التمثيل بالنهى عن الاستدبار فى الصلاه، لكونه مانعا عنها، و كالنهي عن الحدث و لبس الحرير و الذهب للرجال.

كان (١) اللازم على المكلف إحراز أنه (٢) تركه بالمره و لو بالأصل، فلا يجوز (٣) الإتيان بشىء يشك معه (٤) فى تركه، إلا (٥) إذا كان

و من أمثله تعلق الحكم بالطبيعه شرائط الصلاه كالطهاره و الستر و الاستقبال، فان الحكم أعنى النهى فى الموانع و الأمر فى الشرائط متعلق بطبائع هذه الأشياء، فلو أتى بفرد طبيعه من الموانع كالاستدبار مثلا و لو مره واحده، بطلت الصلاه و لم يكن أثر للأفراد الأخرى من الاستدبار فى فساد الصلاه كما هو الحال فى الشرائط أيضا، فلو أتى بفرد من طبيعه الستر مثلا فى الصلاه تحقق الامتثال و صحت الصلاه، و لا أثر لسائر أفراد الستر فى صحتها.

و الحاصل: أن مبغوضيه الطبيعه فى النهى نظير مطلوبيتها فى الأمر، فكما يحصل الامتثال هناك يأتیان صرف الوجود من الطبيعه، فكذلك تحصل المعصيه هنا بإيجاد صرف الوجود منها.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «إذا كان» و إشاره إلى النحو الأول من تعلق النهى بالطبيعه المعبر عنه بمعدوله المحمول، لكون المطلوب فيه عنوانا بسيطا و هو اللاشاريه فى مثال النهى عن شرب الخمر و اللالابسيه فى النهى عن لبس الحرير، و قد تقدم توضيحه.

(٢). أى: أن المكلف ترك الشىء - كشرب الخمر - بالمرّه، و قوله: «بالأصل» قيد لقوله: «إحراز».

(٣). هذا نتيجة لزوم إحراز أنه ترك الفعل المنهى عنه بالمرّه فيما إذا تعلق النهى بالطبيعه.

(٤). يعنى: يشك - مع الإتيان بذلك الشىء المشتبّه - فى أنه ترك المنهى عنه بالمره أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأسا.

(٥). استثناء من قوله: «فلا يجوز» و اسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى

ص: ٥٤٦



مسبوفا به ليستصحب (١) مع الإتيان به.

نعم (٢) «-» لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه (٣) على حده لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد (٤)، و حيث لم يعلم تعلق النهى إلا بما علم أنه مصداقه (٥)

الشيء المأتى به الذى شك مع الإتيان به فى ترك المنهى عنه بالمره، و ضمير «به» راجع إلى الترك، يعنى: إلا إذا كان ذلك الشيء المأتى به المشكوك كونه فردا للمنهى عنه مسبوفا بترك طبيعته، فيستصحب حينئذ - مع الإتيان بذلك المشتبه - ترك المنهى عنه، فيحرز و لو تعبدا ترك المنهى عنه بالمره، فيثبت المطلوب، و قد مر توضيحه أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ليستصحب ترك الطبيعه مع الإتيان بالمشكوك كونه فردا لها، فيكون الشك فى ترك الطبيعه مع الإتيان بمشكوك الفرديه من الشك فى رافعيه الموجود.

(٢). استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز...» و إشاره إلى النحو الثانى من تعلق النهى بالطبيعه المعبر عنه بالمحصله السالبه و بالحقيقه و الانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعدده بتعدد أفراد الطبيعه. و قد مر توضيحه أيضا.

(٣). أى: من الشيء الذى تعلق به النهى.

(٤). كما أفاده شيخنا الأعظم، و قد تقدم توضيح كلامه، فراجع.

(٥). أى: مصداق الشيء المنهى عنه كالخمر، و ضمير «أنه» راجع إلى الموصول فى «بما علم» المراد به الشيء.

=====

(-). سوق العبارة يقتضى أن يقال: «و إذا كان - أى النهى عن شيء - بمعنى طلب ترك... إلخ» لأنه عدل قوله: «إذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان... إلخ».

ص: ٥٤٧

فأصالة (١) البراءة في المصاديق المشتبهه محكمه.

فانقدح بذلك (٢): أن مجرد العلم بتحريم شىء لا- يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده (الأفراد) المشتبهه فيما كان المطلوب بالنهى طلب ترك كل فرد على حده (٣) أو كان (٤) الشىء مسبوقة بالترك،

\*\*\*\*\*

(١). جواب «وحيث» يعنى: فتجرى البراءة في المائع المشكوك كونه خمرا، ووجه جريانها فيه ما تقدم من أن الشك حينئذ في أصل التكليف، و من المعلوم أن الأصل الجارى فيه هو البراءة، بخلاف النحو الأول، فان الشك في الفرد المشتبهه فيه يرجع إلى الشك في الفراغ و السقوط دون الشك في ثبوت التكليف، فلذا لا تجرى فيه البراءة.

(٢). يعنى: ظهر بما ذكرناه - من أن تعلق النهى بالطبيعه يتصور على نحوين - أن مجرد العلم بحرمه شىء لا- يوجب لزوم الاجتناب عما شك في فرديته له إلا في صورته واحده، و هى ما إذا تعلق النهى بالطبيعه و لم تكن مسبوقة بالترك، فيجب حينئذ - بقاعده الاشتغال - الاجتناب عن الفرد المشتبهه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. و أما إذا تعلق النهى بالأفراد أو بالطبيعه مع سبق الترك فلا- بأس بارتكاب المشتبهه. أما الأوّل فلأصالة البراءة. و أما الثانى فلاحراز ترك الطبيعه مع الإتيان بالمشتبهه بالاستصحاب. و لا- فرق في لزوم إحراز ترك الطبيعه بين إحرازه بالوجدان أو بالتعبد كما مرّ في أوائل التنبيه الثالث. فقول المصنف: «فانقدح بذلك» إشارة إلى ضعف ما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الشبهات الموضوعيه التحريميه مطلقا، بل لا بد من التفصيل الذى ذكرناه.

(٣). كما هو مفاد القضييه السالبه المحصله، و «فيما كان» متعلق ب «لا يوجب».

(٤). كما هو مفاد تعلق النهى بالطبيعه على نحو القضييه المعدوله مع سبق الطبيعه بالترك.

ص: ٥٤٨

و إلا (١) لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شىء إحراراً إتيانه إطاعه لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحرار تركه و عدم (٢) إتيانه امتثالاً لنيهه، غايه الأمر (٣) كما يحرز وجود الواجب بالأصل (٤)، كذلك يحرز ترك الحرام به «-» و الفرد (٥) المشتبه و ان كان مقتضى أصاله البراءه جواز الاقتحام فيه،

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن المطلوب بالنيهى طلب ترك كل فرد على حده أو لم يكن مسبوقاً بالترك لوجب الاجتناب عقلاً- عن الأفراد المشتبهه.

(٢). بالجر عطف تفسير لقوله: «تركه».

(٣). غرضه تعميم الترك لصوره إحراره تعبداً، يعنى: أن الإحرار لا- ينحصر فى الإحرار الوجدانى، بل يعم التعبدى، كما هو الحال فى الإحرار بالنسبه إلى وجود الشىء كإحرار الطهاره باستصحاب الوضوء.

(٤). أى: بالأصل العملى، و هو متعلق ب «يحرز» فى قوله: «كما يحرز» و ضمير «به» راجع إلى الأصل.

(٥). إشاره إلى ما أفاده شيخنا الأعظم فى المقام بالنسبه إلى الفرد المشتبه، و حاصله: أن الفرد المشتبه من المنهى عنه و ان جاز ارتكابه بمقتضى أصاله

(-). هذا فى الحرام النفسى، و كذا الغيرى المأخوذ شرطاً للمأمور به، كما إذا فرض أن لا لابسيه ما لا يؤكل لحمه من شرائط المصلى، فانه لا مانع من استصحاب هذا الوصف حين لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل، بخلاف ما إذا كان من شرائط المأمور به، كما إذا فرض أنه يعتبر فى الصلاه كون لباس المصلى مما يؤكل، فإذا لبس اللباس المشكوك كونه مما يؤكل فاستصحاب لا لابسيه ما لا يؤكل لا يجدى، لعدم إثباته كون هذا اللباس مما يؤكل إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة.

ص: ٥٤٩

الا (١) أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب (٢) التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا (٣) «-» فتفطن.

البراءه مع الغض عن العلم بحرمه صرف الطبيعه كما أفاده قدس سره بقوله:

«فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلى المشتبه حكمه كشرب التتن في قبح العقاب عليه» إلا أنه نظرا إلى العلم بحرمه صرف الطبيعه لا مورد لأصالة البراءه هنا، بل المقام مجرى قاعده الاشتغال، لما عرفت مفصلا من أن تعلق النهى بالطبيعه ان كان بنحو القضييه المعدوله كان المعلوم حرمه صرف الطبيعه، و مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عما احتمل فرديته لها، كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومه، ضروره أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعه - دون الأفراد - بيان وارد على أصالة البراءه و رافع لموضوعها، فالشك في انطباق الطبيعه على الفرد المشتبه ليس مجرى لها، لتوقف العلم بتحقق هذا الترك الواجب على الاحتراز عن المشتبه. نعم لا بأس بإجراء البراءه في المصداق المشكوك إذا كانت القضييه سالبه محصله كما تقدم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا رد لما أفاده الشيخ الأعظم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الا أنه نظرا إلى العلم بحرمه صرف الطبيعه... إلخ».

(٢). خبر «أن» و ضمير «عنه» راجع إلى الفرد المشتبه.

(٣). يعنى: كوجوب الاجتناب عما علم فرديته للطبيعه.

(-). لما عرفت من أن مقتضى مطلوبه عنوان بسيط - أعنى وصف اللاشاريه - مثلا هو ترك كل ما يحتمل فرديته للطبيعه، إذ لا- يحرز هذا الوصف إلا- بترك محتمل الفرديه كمعلومها، فالإقتصار على ترك معلوم الفرديه يندرج في الشك في المحصل الذى هو مجرى قاعده الاشتغال، لا فى الشك فى التكليف الذى

ص: ٥٥٠

هو مجرى أصاله البراءه.

و من هنا يظهر ضعف ما قد يقال: «من جريان البراءه فى محتمل الفرديه و جواز ارتكابه نظرا إلى أن صرف الوجود عباره عن صرف المفهوم الصالح للانطباق على القليل و الكثير، فالشك فى فرديه شىء للطبيعه ملزوم للشك فى سعه دائره متعلق التكليف و ضيقها الموجب للرجوع إلى البراءه، فلا- موجب حينئذ لترك محتمل الفرديه للطبيعه، و ليس المقام من الشك فى المحصل حتى يجرى فيه الاشتغال دون البراءه، إذ لا- بد فيه من مغايرته للمتحصل الواجب خارجا، و هى مفقوده فى المقام، لكون صرف المفهوم عين القليل و الكثير فى ظرف انطباقه عليهما، لا غيرهما، فضابط المحصل أجنبى عما نحن فيه».

وجه الضعف: أنه - بناء على ما مر من رجوع مثل قضيه «لا تشرب الخمر» إلى المعدوله - ينطبق ضابط المحصل على المقام، إذ المفروض أن المتحصل الواجب هو العنوان البسيط أعنى اللاشاريه مثلا، و ذلك مغاير لمحصله الذى هو ترك كل شىء علم أو احتمال كونه فردا للطبيعه، لأن العلم بتحقيق الواجب و هو العنوان البسيط منوط بالترك المستوعب لمحتمل الفرديه أيضا، فلا تجرى البراءه فى محتمل الفرديه مع العلم بالمكلف به و عدم إجمال فيه، و كون ترك الأفراد مقدمه لحصول العلم به، و لا دليل على اعتبار أزيد من هذه المغايره بين المتحصل الواجب و محصله.

هذا مما لا ينبغى الإشكال فيه. انما الإشكال فى أن الظاهر من تعلق النهى بشىء هل هو لزوم تحصيل عنوان بسيط كاللاشاريه للخمر و اللالابسيه لما لا يؤكل مثلا أم لا؟ حيث ان صور تعلق النهى بالطبيعه كثيره:

ص: ٥٥١

إحداها: تعلقه بها بنحو السريان بحيث يكون كل فرد من أفرادها متعلقا للحكم، فترك بعضها إطاعه و ارتكاب غيره عصيان، و المرجع فى الشك فى فرديه شىء للطبيعه حينئذ هو البراءه.

ثانيتها: تعلقه بها بنحو صرف الوجود الصادق على أول وجود الطبيعه، بحيث يكون هو المحرم دون سائر وجوداتها، فإذا شك فى فرديه شىء لها، فالظاهر جواز ارتكابه، بل جواز ارتكاب معلوم الفرديه أيضا بعد ارتكاب أول وجوداتها المفروض حرمة، ضروره أن المحرم و هو أول وجوداتها قد أتى به، فلا- دليل على حرمة سائر الوجودات. و عليه فلا مانع من جريان البراءه، و لا مورد لقاعده الاشتغال، إذ ليس الشك فى سقوط التكليف، بل الشك انما هو فى ثبوته كما لا يخفى.

ثالثتها: تعلقه بها بنحو يكون مجموع وجوداتها موضوعا واحدا تعلق به النهى، لا كل واحد منها بالاستقلال، فعصيان النهى حينئذ منوط بارتكاب الجميع دون البعض، فلو ارتكب البعض و ترك الآخر لم يتحقق العصيان، و لعل من هذا القبيل النواهي المتعلقة بتصوير ذوات الأرواح و تغطيه المحرم رأسه و حلقه له، لإمكان أن يدعى أن المنهى عنه حرمة تصوير مجموع البدن لا كل جزء من أجزائه بالاستقلال، و كذا تغطيه رأس المحرم و حلقه له، و تنقيح البحث فى هذه المسائل موكول إلى محله.

و كيف كان فيجوز فى هذه الصوره ارتكاب بعض الأفراد المعلومه فضلا عن المشكوكه، بل يجوز الاقتصار فى الترك على الأفراد المشكوكه و ارتكاب جميع الأفراد المعلومه، لكونه من صغريات الأقل و الأكثر، حيث ان الحرام

المتيقن هو الأقل، فيقتصر في الترك عليه، و في الأقل و هو الأفراد المعلومه تجرى البراءه على العكس في الواجبات، فان المتيقن منها هو الأقل، فهو الواجب و تجرى البراءه فيما عداه و هو الأكثر.

رابعها: تعلقه بنفى طبيعه بنحو القضييه المعدوله بحيث يكون المطلوب عنوانا بسيطا كما أشرنا إليه آنفا. و هذه الوجوه الأربعة هي محتملات تعلق النواهي بالطبائع ثبوتا. و لعل الاستظهار منها يختلف باختلاف الموارد، فالمرجع خصوصيات الأدله.

و لا- يخفى أن تفصيل المصنف و ان كان متينا ثبوتا، لكن لا- دليل عليه إثباتا حيث ان ظاهر القضايا هو السلب المحصل لا المعدوله، لاحتياجها إلى مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، و عليه فقول شيخنا الأعظم (قده) بجريان البراءه مطلقا ناظر إلى ما هو الغالب في مقام الإثبات.

ثم ان ما تقدم في الشبهه التحريميه يجرى في الشبهه الوجوبيه أيضا، فإذا قال: «أكرم العالم» فتاره يراد به وجوب إكرام طبيعه العالم بحيث لو لم يكرم فردا من أفرادها لم يطع أصلا و ان أكرم سائر الأفراد، و أخرى يراد به وجوب إكرام كل فرد من أفرادها بنحو العام الاستغراقى. فعلى الأول يجب إكرام كل مشته فضلا عن معلوم العالميه، لأن امتثال وجوب إكرام الطبيعه المطلقه لا يحرز إلا بإكرام الفرد المشتبه، فهو من قبيل الشك في المحصل، فيجب ذلك أيضا، لتوقف العلم بحصول غرض المولى عليه.

و على الثانى لا يجب إكرام الفرد المشتبه، لكونه شكا في التكليف، إذ المفروض تعلق الحكم بالأفراد، و الشك في فرديه شىء شك في موضوعيته، و الشك في الموضوع يستتبع الشك في الحكم.

: أنه قد عرفت (٢) حسن الاحتياط عقلا و نقلا، و لا يخفى أنه مطلقا كذلك حتى (٣) فيما كان هناك -----

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهات ثلاث متعلقه بالاحتياط: إحداها:

حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف، ثانيها: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام، ثالثها: كيفية التبعض فى الاحتياط إذا استلزم الاحتياط التام اختلال النظام، و قد تعرض لهذه الجهات الثلاث شيخنا الأعظم فى ثالث تنبيهات الشبهه الموضوعيه التحريميه كما ستقف على بعض كلماته.

(٢). يعنى: فى صدر التنبيه الثانى، حيث قال: «انه لا شبهه فى حسن الاحتياط شرعا و عقلا فى الشبهه الوجوبيه أو التحريميه...»

(٣). بيان للإطلاق، و ضمير «انه» راجع إلى الاحتياط، و قوله: «كذلك» يعنى: حسن عقلا و نقلا، و هذا إشاره إلى الجبهه الأولى، و حاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقا حتى فى صوره قيام حجه على عدم التكليف الإلزامى فى الشبهات الحكميه، كما إذا فرض قيام دليل على عدم وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، أو عدم وجوب السوره فى الصلاه، أو قيام بينه مثلا على عدم كون المشتبه بالخمير



الوجوب أو الحرمة، أو أماره (١) معتبره على أنه (٢) ليس فردا للواجب (٣) أو الحرام (٤) ما لم يخل (٥) بالنظام

بحكم الخمر حتى يحرم شربه، فانه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصوره أيضا، كحسنه في صوره عدم قيام حجه على نفى التكليف، إذ الاحتياط - لكونه محرزا للواقع عملا - حسن عقلا، فانه مع قيام الحجه على عدم التكليف الإلزامى لا ينتفى موضوع حسنه، و هو احتمال وجود التكليف واقعا، و من المعلوم أن حسنه مبنى على رجاء تحصيل الواقع و إدراك المصلحه النفس الأيمريه، لا- على خصوص تحصيل المؤمن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلى عند قيام حجه على نفى التكليف واقعا، لعدم العقاب على مخالفته حينئذ، لتوسعه الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف، قال شيخنا الأعظم (قده): «الثالث: أنه لا- شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا حتى فيما كان هناك أماره على الحل مغنيه عن أصاله الإباحه...».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «حجه على...» و هذا في الشبهه الموضوعيه.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول في «فيما» المراد به المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامى فيه.

(٣). كقيام البيئه على عدم عالميه زيد مثلا- مع وجوب إكرام العالم، فان إكرام زيد - لكونه مما يحتمل مطلوبيته - حسن بلا إشكال.

(٤). كقيام البيئه على عدم خمريه هذا المائع المشتبه، فان ترك شربه ترك لما يحتمل مبعوضيته، و هو أيضا حسن عقلا.

(٥). ظرف لقوله: «مطلقا كذلك» و إشاره إلى الجهه الثانيه، يعنى: أن حسن الاحتياط مطلقا عقلا- و نقلا منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حدّ الإخلال به لم يكن حسنا و لا راجحا شرعا. أما عدم حسنه العقلى فلان ما يوجب اختلال

ص: ٥٥٥

فعلا (١)، فالاحتياط قبل ذلك (٢) مطلقا يقع حسنا كان (٣) في ال-----عند العقلاء، لأنه من مصاديق الظلم الذى هو التجاوز عن حدود العدل و الإنصاف. و أما عدم رجحانه الشرعى، فلان المانع عن رجحانه فى هذا الحال موجود، و هو كون الإخلال بنظام النوع مبعوضا للشارع. و عليه فالمستفاد من ظاهر العبارة هو عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام لا عدم تحققه و صدقه.

و بعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا- مانع عن نفس الاحتياط، فالسالبه حينئذ تكون بانتفاء المحمول، يعنى: أن قولنا:

«الاحتياط حسن» يؤل - عند اختلال النظام - إلى قولنا: «الاحتياط لا- يحسن» لا- إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن» و الوجه فيه واضح، فان المناط فى صدق الاحتياط - و هو الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحه الواقعيه و إحراز الواقع المحتمل - موجود عند إخلاله بالنظام أيضا، فالاحتياط متحقق عند الإخلال لكنه غير حسن، لمزاحمه حسنه العقلى بالقبح الطارى عليه من جهه استلزامه اختلال النظام، و لكن هذا العنوان العارض لا يوجب تبدل المصلحه الواقعيه حتى لا يكون إحرازها احتياطا «-»

\*\*\*\*\*

(١). قيد للاختلال، يعنى: أن الرافع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلى دون الشأنى، فهو قبل وصوله إلى حد الإخلال بالنظام حسن.

(٢). أى: قبل الإخلال الفعلى بالنظام، و المراد بحسنه مطلقا هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيها المحتمل يعنى المورد، ثالثها وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح.

(٣). هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث المحتمل، يعنى: أن الاحتياط،

=====

(-). فما فى بعض الحواشى من أن السالبه تكون بانتفاء الموضوع «لأن

غير المخل بالنظام حسن سواء كان مورده الأمور المهمه كالدماء و الأعراض أم الأمور غير المهمه كسائر التكاليف الشرعيه.

\*\*\*\*\*

(١). عطف على «كان» و هو بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث الاحتمال يعنى: أن موضوع حكم العقل بحسن الاحتياط و حكم الشرع برجحانه هو احتمال التكليف سواء كان هذا الاحتمال ظنا أم شكاً أم و هما، فالإتيان بالفعل المظنون

الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبيه، و مع القطع بالمبغوضيه الناشئه من استلزامه لاختلال النظام لا يعقل كونه احتياطاً لا يخلو من غموض، إذ المصلحه القائمه بالحكم الواقعي المحتمل باقيه على حالها حتى فيما إذا استلزم إحرازها الاختلال، و ليس مبغوضيه الإخلال بنظام النوع فى عرض المصلحه الواقعيه المحتمل حتى يحصل الكسر و الانكسار مع عدم الغلبه، بل هى فى طول ملاكك الواقع كالمصلحه التسهليليه التى هى فى طول المصلحه الواقعيه و متأخره عنها، و لا تسرى إلى الواقع حتى يصير منهيًا عنه.

و منه يظهر أن ما أفاده بعض المدققين من «عدم رجحان الاحتياط المخل بالنظام شرعا نظرا إلى وجود المانع منه و هو لغويه تصديق البعث» فى غايه المتانته، و توهم عدم رجحانه فى هذا الحال - لعدم المقتضى له، لأن الاحتياط هو الإتيان بمحتمل المطلوبيه، و مع احتمال المبغوضيه فضلا عن القطع بها كما فى المقام لا مقتضى لتشريع الاحتياط - ممنوع، لأنه نشأ من الغفله عن مبناه قدس سره فى جعل وجوب الاحتياط مولويا ناشئا من نفس الغرض القائم بالحكم الواقعي، فمصلحه الواقع باقيه حتى فى حال الاختلال، غير أن الاختلال مانع عن تداركها، فالمقتضى لجعله موجود و يرجع المحذور إلى المانع و هو عدم إمكان تصديق البعث نحوه.

كانت (١) «-» الحجة على خلافه أولاً، كما أن الاحتياط الموجب لذلك (٢) ل-----غير معتبر - إطاعه حكميه للمولى، فهو حسن عقلا و راجح شرعا كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعه حكميه أيضا.

و كذا الكلام فى ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فانه حسن عقلا و راجح شرعا، و لا ترجيح للاحتمال القوى على الضعيف فى مراعاة الاحتياط فيه دونه، لأن الظن بالتكليف لما لم يكن معتبرا - كما هو المفروض فى المقام - كان مساويا للشك و الوهم، فلا يكون قوه الاحتمال فيه مرجحا له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع فى عدم الاعتبار.

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان لإطلاق حسن الاحتياط من حيث وجود الحجة على عدم التكليف أو عدم وجودها، يعنى: أن نفس رعايه احتمال التكليف أمر مرغوب فيه سواء كان هناك حجة معتبره على عدم التكليف الإلزامى فى البين أم لم يكن دليل معتبر على نفيه، فيبقى نفس احتمال التكليف الواقعى غير المعارض بشىء، و هو الموضوع لحكم العقل و النقل بمطلوبيه الاحتياط، و فى هذا إشاره إلى رد ما احتمله شيخنا الأعظم فى حسن الاحتياط من الفرق بين وجود أماره على الإباحه و عدمه قال (قده): «و يحتمل التبعض بين موارد الأماره على الإباحه و موارد لا يوجد إلا أصاله الإباحه، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثانى دون الأول، لعدم صدق الشبهه بعد الأماره الشرعيه على الإباحه».

(٢). أى: لاختلال النظام فعلا.

=====

(-). هذه الجملة مستدركه بما أفاده فى صدر التنبيه بقوله: حتى فيما كان هناك حجه.

ص: ٥٥٨

كذلك (١) و ان كان (٢) الراجح لمن التفت إلى ذلك (٣) من أول الأمر

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا يكون حسنا مطلقا سواء كان الاحتمال قويا أم ضعيفا، و سواء كان المحتمل مهما أم لا، و سواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

(٢). هذا إشاره إلى الجبهه الثالثه أعنى بيان كيفية التبويض فى الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام، و توضيحه: أن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام كان الراجح له التبويض فى الاحتياط بمعنى ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، و التبويض فى الاحتياط يكون بأحد وجهين: الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فان كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء و الأموال قدّمه على غيره سواء كان احتمال التكليف قويا أم ضعيفا، فالموارد المهمه على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها، و لا عبره بقوه الاحتمال و ضعفه حينئذ.

قال شيخنا الأعظم: «و يحتمل التبويض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمه فى نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبه إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، و إلا فلا... إلخ».

الثانى: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعدده محتمله، بعضها مظنون و بعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون و ترك الاحتياط فى غيره، فقوى الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفه، و لا عبره بالمحتمل حينئذ، سواء كان من الأمور المهمه أم لا. قال شيخنا الأعظم «... فيحتمل التبويض بحسب الاحتمالات، فيحتاط فى المظنونات، و أما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام... إلخ».

(٣). أى: إلى أن الاحتياط موجب للاختلال، كما إذا كانت أمور متعدده

ص: ٥٥٩

مشتبهه موردا لابتلائه، و التفت إلى أن الاحتياط في جميعها مخل بالنظام.

\*\*\*\*\*

(١). قيدان ل «بعض الاحتياطات» فإذا احتمل وجوب فعل احتمالا ضعيفا و كان المحتمل من الأمور المهمة بحيث لو كان وجوبه معلوما لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظرا إلى أهميته، كما أنه لو احتمل وجوب فعل احتمالا قويا و لم يكن المحتمل من الأمور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به نظرا إلى أهميه الاحتمال.

هذا بناء على كون «أو» للترديد أو التقسيم. و أما بناء على كونه للتخيير - كما استظهره بعض المحشين - فربما يورد على المصنف (قده) بأن لزم كلامه عدم رجحان الاحتياط في الفرض الأول و هو كون محتمل الوجوب بالاحتمال الضعيف من الأمور المهمة، ضروره أن إطلاق حكمه بالتخيير بين الأخذ بجانب الاحتمال أو المحتمل هو التخيير في المحتمل المهم بالاحتمال الضعيف، و لا يظن الالتزام به.

لكن فيه: أنه لا دليل على كون «أو» العاطفه للتخيير، و لا أقل من احتمال كونه للترديد كما هو ظاهر كلام الشيخ المتقدم حيث لم يجزم بترجيح جانب الاحتمال و لا المحتمل، بل اقتصر على قوله: «و يحتمل... فيحتمل».

و عليه فغرض المصنف هو رعايه الاحتياط في كل مورد بخصوصه، و أن الترجيح قد يكون بحسب الاحتمال، و قد يكون بحسب المحتمل، فلا إطلاق لكلامه حتى ينتقض بما ذكر.

(٢). لعله إشاره إلى أن حسن الاحتياط قبل الإخلال و عدم حسنه حينه انما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبه إلى تكاليف متعدده، و أما بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقه القطعيه و ترك المخالفه القطعيه، فلاحظ و تدبر.

إذا دار الأمر بين وجوب ش-----بين المحذورين

\*\*\*\*\*

(١). عقد المصنف (قده) هذا الفصل لبيان حكم دوران الأمر بين المحذورين يعنى الوجوب و الحرمة، و قد عقد له شيخنا الأعظم مسائل أربع بملاحظه منشأ الدوران، ضروره أن دوران حكم الواقعه بين الوجوب و الحرمة يكون تاره لعدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أصل الإلزام الدائر بينهما كما فى اختلاف الأمة على قولين مع العلم بعدم الثالث. و أخرى لإجمال النص، و هو إمّا من جهه هيئته كالأمر المردد بين الإيجاب و التهديد الدال على كون المتعلق منهيًا عنه، و إما من جهه المادة كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشىء و تركه. و ثالثه لتعارض النصين اللذين أحدهما يأمر به و الآخر ينهى عنه، و هذه المسائل الثلاث للشبهه الحكيمه. و رابعه للشبهه الموضوعيه كما إذا وجب إكرام العدو و حرم إكرام الفساق و اشتهه حال زيد من حيث الفسق و العدالة دخل فى إجمال النص - و لم يكن هناك أصل موضوعى يدرجه تحت أحد

ص: ٥٦١

## العنوانين.

هذا ما عليه شيخنا الأعظم في تريبع مسائل هذا البحث، و سيأتي بيان مختاره. و لكن المصنف - جريا على ما أسسه في أول بحث البراءة من عقد فصل واحد لجميع المسائل، لوحده المناط فيها - عقد هنا أيضا فصلا واحدا لجميعها فلا وجه لعقد مسائل متعددة.

و لا بأس ببيان مثال للشبهه الحكميه و هو ما بينه في أوثق الوسائل بقوله:

«و يمكن أن يمثل له بما اختلفوا فيه من اشتراط الدخول في ثبوت العده على الحائل بالطلاق كما هو ظاهر المشهور، أو تكفى فيه المساحقه من مقطوع الذكر السليم الأنثيين كما حكى عن الشيخ في مبسوطه، قال: وجبت عليها العده ان ساقها، فان كانت حاملا فيوضع الحمل، و إلا فبالأشهر دون الأقراء، فإذا طلقها بعد المساحقه بالطلاق الرجعي و راجعها قبل انقضاء عدتها، فالتمتع بها بالدخول أو غيره بعد المطالبه منه يتردد بين الوجوب و الحرمة عند من اشتبه عليه حكم المسأله» (-).

=====

(-). لكن المذى عثرنا عليه في المبسوط (1) هو هذا: «و ان كان قد قطع جميع ذكره فالنسب يلحقه، لأن الخصيتين إذا كانتا باقيتين فالإنزال ممكن، و يمكنه أن يسحق و ينزل، فان حملت عنه اعتدت بوضع الحمل، و ان لم تكن حاملا اعتدت بالشهور، و لا يتصور أن تعتد بالأقراء، لأن عده الأقراء انما تكون عن طلاق بعد دخول، و الدخول متعذر من جهته».

و لا يخفى ما في قوله: «فالتمتع بها بالدخول أو غيره... إلخ» من المسامحه



و توضيحه: أن المقطوع الذكر المتعذر عليه الدخول إذا تزوج و ساحق زوجته ثم طلقها، فان كانت المساحقه فى حكم الدخول فطلاقها رجعى، و حينئذ فلو طلب الزوج منها الاستمتاع فى العده وجبت الإجابة عليها. و ان لم تكن بحكم الدخول كان الطلاق بائنا، و ليس له الاستمتاع بها بالرجوع، بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة. و عليه فيدور حكم إجابته الزوجه بين الحرمة و الوجوب، و هذا هو الدوران بين المحذورين.

و كيف كان، ففى مسأله الدوران بين الوجوب و الحرمة وجوه، بل أقوال تعرض لجمله منها فى المتن، و نحن نذكرها مع الإشارة إلى أدلتها.

أحدها: الحكم بالإباحه ظاهرا، لجريان البراءه العقليه و النقليه فيه. أما العقليه فلتحقق موضوعها و هو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب و الحرمة المحتملين، فالمؤاخذة على كل من الفعل و الترك فى المقام مما يستقل العقل بقبحه، و العلم بأصل الإلزام ليس باعئا و لا زاجرا كما هو واضح، فتجرى القاعده بلا مانع. و أما النقليه، فلأن مثل حديثى الرفع و الحجب لا يختص بما إذا كان أحد طرفى الشك فى حرمة شىء هو الإباحه كشرب التتن حتى يختص بالشبهه البدويه، بل يعم ما إذا علم جنس الإلزام و لم يعلم النوع الخاص منه فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كرفع الحرمة المحتمله.

ثانيها: وجوب الأخذ بأحد الاحتمالين تعيينا، لترجيح جانب الحرمة و البناء عليه فى مرحله الظاهر، و استدلال عليه بوجوه خمس:

=====

ضروره أن حكم تمتع الزوج بها يدور بين الحرمة و غير الوجوب، فهو من صغريات الشبهه التحريميه، و الدائر بين الوجوب و الحرمة انما هو تمكين الزوجه كما بيناه فى توضيح عبارته المحكيه.

الأول: الأصل، و المراد به قاعده الاحتياط، قال المحقق الآشتياني (قده) فى شرحه على الرسائل فى تقريره: «أى قاعده الاحتياط عند دوران الأمر بين التخيير و التعيين، فان مقتضاها تقديم احتمال التحريم و البناء عليه فى مرحله الظاهر» و المقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم.

الثانى: الأخبار الآمره بالتوقف عند الشبهه بناء على كون المراد منه عدم الدخول فى الشبهه و السكون عندها، فتدل على وجوب ترك الحركه نحو الشبهه و هو معنى تقديم احتمال الحرمة.

الثالث: حكم العقل و العقلاء بتقديم دفع المفسده على جلب المنفعه عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعايه جانب المفسده الملزمه و ترك الفعل المشكوك حكمه و ان استلزم فوت المصلحه الملزمه الواقعيه.

الرابع: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتم من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فان المقصود من الحرمة ترك الحرام، و الترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب، فان المقصود منه و هو فعل الواجب لا يتأتى غالبا مع كل فعل، مضافا إلى حصول الترك حال الغفله عنه أيضا إذا لم يكن الحرام المحتمل تعبديا كما هو الغالب، فلذا كان رعايه جانب الحرمة أرجح عند العقلاء لأنها أبلغ فى المقصود.

الخامس: الاستقراء الذى يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة فى موارد اشتباه الواجب بالحرام، و هذا يقتضى تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضا.

و قد تعرض المصنف لبعض هذه الوجوه و غيره فى مسأله اجتماع الأمر و النهى و ناقش فيه، فراجع، كما سيأتى التعرض لبعضها فى آخر هذا الفصل، فانتظر.

ثالثها: التخيير الظاهري بين الفعل و الترك شرعا بمعنى لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين تخيرا. و الوجه فيه قياس المقام بباب الخبرين المتعارضين، حيث ان أحدهما حجه تخيرييه فى حق المكلف، فيجب عليه الالتزام إما بالخبر الأمر فعليه الفعل و إما بالخبر الناهى فعليه الترك، و هذا مفاد قوله عليه السلام فى بعض أخبار التخيير: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و فى المقام أيضا يكون مخيرا بين الأخذ باحتمال الوجوب المقتضى للفعل و الأخذ باحتمال الحرمة المقتضى للترك.

و منه يظهر أن وجوب الأخذ بأحدهما معين فى حقه، فهو من قبيل وجوب الأخذ بأحد الواجبين، و أن ما أخذ به منهما كان حجه، فلا يجوز له الرجوع إلى الإباحه، للعلم بمخالفتها للإلزام المعلوم إجمالا الدائر بين الوجوب و الحرمة.

و هذا هو المراد بأصالة التخيير فى مسأله الدوران بين المحذورين، فانها عبارته عن الأصل الشرعى المجعول وظيفه حال الشك فى الوجوب و الحرمة، الذى عدّ فى ضبط مجارى الأصول من الأصول الأربعة.

رابعها: التخيير فى العمل بين الفعل و الترك عقلا الثابت للعبد تكوينيا و التوقف فى الحكم شرعا بمعنى عدم الحكم عليه بشىء من التخيير أو الإباحه أو البراءه لا- ظاهرا و لا- واقعا، قال الشيخ الأعظم (قده) فى أوائل هذه المسأله عند عدّ الأقوال فيها: «و التوقف بمعنى عدم الحكم بشىء لا- ظاهرا و لا واقعا، و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فلا حرج فى الفعل و لا فى الترك بحكم العقل و إلا لزم الترجيح بلا مرجح» و الدليل على هذا الوجه: أن الموافقه القطعيه متعذره فى المقام كالمخالفه كذلك، و الموافقه الاحتماليه حاصله كالمخالفه الاحتماليه، و حيث لا- ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر، فيستقل العقل بالتخيير بمعنى

لعدم (١) نهوض حجه على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا، ففيه وجوه: الحكم (٢) بالبراءة عقلا و نقلا، لعموم النقل (٣) و حكم العقل بفتح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة، للجهل به (٤)، و وجوب (٥)

أنه لو فعل لا يعاقب عليه كما لا يعاقب على الترك. و وجه التوقف عن الحكم بالتخير أو البراءة أو الإباحة في مرحله الظاهر هو وجوب الالتزام بأحد الحكمين، و من الواضح منافاه الحكم بشىء مما ذكر و لو في مرحله الظاهر لما علم إجمالا من الحرمة أو الوجوب.

و قد ظهر امتياز هذا الوجه عن سابقه، إذ التخير هناك كان في الأخذ بأحد الاحتمالين بمعنى وجوب الحكم بالأخذ بأحدهما، و هنا في العمل بأحدهما دون الحكم به. مضافا إلى كونه هنا تكوينيا لا تشريعا، و هناك تشريعا. فالتخير في الوجه السابق من قبيل التخير في المسألة الأصولية، و في هذا الوجه من قبيل التخير في المسألة الفرعية.

خامسها: التخير العقلي بين الفعل و الترك و الحكم عليه شرعا بالإباحة ظاهرا، و هو مختار المصنف و سيأتي.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «دار» و ضمير «عليه» راجع إلى أحدهما، و قوله: «ففيه» جواب «إذا دار».

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الأول المتقدم توضيحه بقولنا: «أحدها...».

(٣). مثل حديثي الرفع و الحجب.

(٤). متعلق ب «قبح» و ضمير «به» راجع إلى خصوص، و هذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعنى: أن الجهل بخصوصية الإلزام و نوعه موجب لصدق عدم البيان الذى أخذ موضوعا لقاعده القبح.

(٥). معطوف على «الحكم» و إشاره إلى الوجه الثانى المتقدم توضيحه

ص: ٥٦٦

الأخذ بأحدهما تعيينا (1) أو تخييرا (2)، و التخيير بين (3) الترك و الفعل عقلا (4) مع التوقف عن الحكم به رأسا (5)، أو مع (6) الحكم عليه بالإباحه شرعا، أو جهها الأخير (7)، لعدم الترجيح بين الفعل و الترك،

بقولنا: «ثانيها... إلخ».

\*\*\*\*\*

(1). أى: ترجيح جانب الحرمة بعينها و أما الأخذ باحتمال الوجوب معينا فلم نعثر على قائل به.

(2). إشاره إلى الوجه الثالث، و قد تقدم توضيحه أيضا بقولنا: «ثالثها...»

(3). إشاره إلى الوجه الرابع، و قد عرفت توضيحه أيضا بقولنا: «رابعها...»

(4). الفرق بين التخيير العقلي و البراءه العقليه هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: ان أصاله البراءه و أصاله التخيير و ان كان بحسب الأثر عملا واحدا و هو مجرد نفى الحرج عن الفعل عقلا، الا أن الملاك فى إحداهما غير الملاك فى الأخرى».

(5). فى قبال من حكم عليه بالإباحه الظاهريه كالمصنف، و من حكم عليه بالتخيير الواقعي كما ربما ينسب إلى شيخ الطائفه فى مسأله اختلاف الأمه على قولين.

(6). و هذا إشاره إلى الوجه الخامس.

(7). فدعوى المصنف مؤلفه من أمرين: أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي. ثانيهما: الحكم شرعا على المورد بالإباحه الظاهريه، و استدل على الأول بقوله: «لعدم الترجيح» و توضيحه: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك، فلو اختار الفعل احتمل الموافقه على تقدير وجوبه واقعا، و المخالفه على تقدير حرمة كذلك، و كذا لو اختار الترك، فانه يحتمل الموافقه و المخالفه أيضا، و حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر - كما هو المفروض - فترجح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، و هو قبيح، فيتساويان و هو معنى التخيير العقلي.

و استدل على الثانى - و هو الحليه الظاهريه - بقوله: «و شمول مثل» و قبل

توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمر، و هو: أن مراد المصنف بقوله:

«مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعده الحل، و ليس غرضه منه أخبار البراءة كحديثي الرفع و الحجب و نحوهما، و ذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقه نفي التكليف الإلزامى، على ما اختاره المصنف فى أول البراءة بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلا» فليس الحلّ الظاهرى مدلول المطابقى، بل و لا مدلوله الإلزامى أيضا، إذ مدلوله الإلزامى ليس إلا الترخيص الذى هو أعم من الإباحة بالمعنى الأخص التى هى المطلوبه، فأخبار البراءة تثبت التزاما ما هو أعم من الإباحة المقصوده.

و بالجملة: ففرق بين أصالتي البراءة و الحل، إذ مدلول الأولى نفي التكليف الإلزامى فى مرحله الظاهر المستلزم للتخصيص عقلا، و مدلول الثانية حكم شرعى ظاهرى.

و الشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه و الأقوال فى المسأله خمس - لا أربعة كما صنعه شيخنا الأعم - و عدّ أولها الحكم بالبراءة عقلا و نقلا، و لكنه لم يرتض ذلك و اختار الوجه الخامس، و لو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعيه و الحلّ واحدا لم يكن وجه لعدّهما قولين. نعم جمع شيخنا الأعم بينهما كما يظهر من الجمع فى الاستدلال على الإباحة الظاهريه بين أخبار البراءة و الحل، حيث قال: «فقد يقال فى المقام بالإباحة ظاهرا، لعموم أدله الإباحة الظاهريه، مثل قولهم: كل شىء لك حلال، و قولهم: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، فان كلاً من الوجوب و الحرمة قد حجب علمه عن العباد و غير ذلك من أدلته».

و كيف كان، فالاستدلال بحديث الحلّ على إباحة ما دار أمره بين الوجوب

و شمول مثل «كل شىء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» له (١) «-» و لا مانع عنه (٢) عقلا

و الحرمة يستدعى البحث فى مقامين: الأول فى وجود المقتضى، و الثانى فى عدم المانع.

أما المقام الأول - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و شمول» فتوضيحه: أن الحديث يدل على حليه المشكوك حرمة ظاهرا، و أنها باقيه إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحليه الظاهريه هو ما شك فى حرمة و غيرها سواء كان ذلك الغير المقابل للحرمة هو الوجوب أم الإباحه بالمعنى الأخص أم الاستحباب أم الكراهه، و بهذا يندرج مورد الدوران بين المحذورين فى موضوع الحديث، لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة المأخوذ غايه للحل، فإذا دار الأمر بين حرمة شىء و وجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمة فهو حلال ظاهرا و لا مفسده فى الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام.

و أما المقام الثانى - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا» - فتوضيحه: أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعا شرعا أو عقلا- و النظر فيه، و حيث لم يبين ذلك فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل «كل شىء لك حلال» شاملا للمورد، و سيأتى تقريبه فى طى شرح كلمات المصنف (قده).

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «شمول» و الضمير راجع إلى المورد و هو الدوران بين المحذورين.

(٢). أى: عن شمول مثل «كل شىء لك حلال» للمورد. و مثال ما يوجد فيه المانع العقلى عن جريان قاعده الحل الشبهه المحصوره، فان العقل يمنع عن

(-). قد عرفت مما ذكرناه فى أدله البراءه الإشكال فى الاستدلال بقاعده

ص: ٥٦٩

جريان القاعده فى الأطراف و يوجب الاجتناب عن جميعها مقدمه للعلم بفراغ الدّمه عن التكليف المعلوم بالإجمال، غير أن فى المقام لا يتصور مانع عقلى إلاّ توهم لزوم المخالفه العمليه، حيث ان جريان القاعده يوجب الترخيص فى المعصيه، و من المعلوم أن الترخيص فى المعصيه غير معقول، فلا بد من تخصيص دليل أصاله الحل بغير المقام كالشبهه البدويه.

لكن فيه: أن المفروض هنا عدم حصول العلم بالمخالفه العمليه، لتعذر كل من الموافقه و المخالفه القطعيتين، و الموافقه الاحتماليه حاصله قهرا كالمخالفه الاحتماليه، لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافقه لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة. و عليه فلا يلزم من الحكم بإباحه كلّ من الفعل و الترك ظاهرا ترخيص فى المعصيه كما يلزم من جريانها فى أطراف الشبهه المحصوره.

\*\*\*\*\*

(١). مثال ما يوجد فيه المانع الشرعى عن جريان أصاله الحل الشبهه البدويه - بناء على تقديم أخبار الاحتياط - فان الشرع يمنع عن جريانها فيها، كما قيل بوجوده فى المقام بتوهم رجحان جانب التحريم تمسكا بأخبار الوقوف و تقديمها لها على أدله الإباحه، بل المحكى عن شرح الوافيه الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط كما يستدل بها على حرمة الاقتحام فى الشبهه البدويه.

=====

الحل لإثبات الإباحه الظاهريه فى الشبهه الحكيمه البدويه فضلا عن دوران الأمر بين المحذورين، و قلنا هناك باختصاص الدليل بالشبهه الموضوعيه، لعدم الظفر بالمتن الذى نقله المصنف و شيخنا الأعظم (قدهما) فما فى تقريرات المحقق النائينى (قده) من اختصاص «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» بالشبهه الموضوعيه و ان كان صحيحا فى نفسه، الا أن القائل بأصاله الحل فى المقام لم يعتمد عليه، و انما استدل بما فى المتن و هو خال عن الظرف، فيكون الإشكال



-----  
التوقف بالنظر إلى التعليل الوارد في أخباره ظاهر في ما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهه و أن الاقتحام فيها خير من الوقوع في الهلكه المحتمله، و في المقام حيث يلزم فوات المصلحه الملزمه على تقدير وجوب الفعل واقعا، فلا يكون مشمولاً للأخبار الآمره به، كما لا مجال للتمسك بأدله وجوب الاحتياط لفرض تعذره هنا. مضافاً إلى عدم كون الأمر الوارد به مولوياً كما تقدم مفصلاً، بل هو إرشاد إلى حسنه العقلى.

=====

الوارد عليه عدم الظفر به في جوامع الأخبار.

و يشكل شموله للمقام أيضاً من جهه أخرى، و هي: أن إطلاق الصدر أعني «كل شىء» و ان كان شاملاً بالنظر البدوى لمورد الدوران بين المحذورين، إلا أن ظاهر الغايه و هي «حتى تعلم أنه حرام» قرينه على كون طرف الحرمة خصوص الحل و الإباحه لا-الوجوب، و إلا- كان اللازم أن يقال: «حتى تعلم أنه حرام أو واجب» كى يندرج محتمل الوجوب فى مدلول الصدر، و المفروض أن طرف الحرمة هنا هو الوجوب لا الإباحه، فلا يعتمه الصدر.

الا- أن يقال: ان المراد بالغايه هو العلم بالحرمة مطلقاً سواء كان هو العلم بحرمة الفعل أم تركه، فإذا علم بأنه واجب صدق عليه العلم بحرمة تركه، لحصول الغايه الرافعه للحل، فيشمل الحديث صدرا و ذيلا دوران الأمر بين المحذورين، هذا.

لكن فيه: أنه مبنى على انحلال كل حكم إلى حكمين، بأن يكون وجوب الفعل مثلاً منجلاً إلى حكمين وجوب الفعل و حرمة الترك، و ذلك ممنوع جداً، لأن هذا الانحلال موقوف على تعدد الملاك، بأن يكون فى الوجوب مصلحه فى الفعل و مفسده فى الترك، و كذا فى الحرمة، و على تعدد الإراده و الكراهه، و على تعدد العقاب

ص: ٥٧١

-----  
=====

فى عصيان الوجود فقط أو الحرمة كذلك، و لا دليل على الانحلال المزبور، بل الأحكام الشرعيه كلها بسائط و لا تركب فيها أصلا. هذا مضافا إلى قيام الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام بالأفعال دون التروك. و إلى أن مقتضى قوله: «قد ساوق الشىء لديننا الأيسا» إرادته الفعل من «شىء» فى «كل شىء لك حلال» و عليه فضمير «أنه» فى «تعرف أنه حرام» راجع إلى الشىء المراد به الفعل، فلا يشمل الحديث إلاّ الفعل الدائر حكمه بين الحرمة و غير الوجود، و لا يشمل «الشىء» الفعل و الترك معا حتى يقال: ان «كل شىء» يعم الفعل و تركه، فحينئذ يكون الحديث أجنيا عن دوران الأمر بين المحذورين.

و لعل ما ذكرناه - من أن التقابل بين الغايه و المغيا و غيره يقتضى اختصاص الحديث بالشبهه البدويه التحريميه - هو منشأ استظهار المحقق النائيني قدس سره اختصاص الحديث بما كان طرف الحرمة الحل لا- الوجود حتى يشمل الدوران بين المحذورين، فتعليل عدم الشمول بما ذكرناه - من ظهور الغايه و غيره - أولى من دعوى الانصراف التى أفادها شيخنا الأعظم بقوله: «و لكن الإنصاف أن أدله الإباحه فيما يحتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة و غير الوجود» لما عرفت من أنه مع ظهور الغايه فى ذلك و غيره لا ينعقد الإطلاق من أول الأمر، و مع تسليمه فيمكن الخدشه فيه بكونه بدويا غير صالح لتقييد المطلق.

مضافا إلى أن تسليم شمول الإطلاق للمورد يقتضى قابليه الحديث للاستدلال به على البراءه فى الشبهه الوجوبيه غير المقرونه، مع أنه قدس سره تمسك هناك بالإجماع المركب، و الحال أن شمول الإطلاق له أسهل مئونه من شموله لما نحن فيه أى مما دار أمره بين الوجود و الحرمة، و عليه فالمتعين

إنكار الإطلاق بقريته المقابله و غيرها مما عرفت لا منعه بالانصراف، هذا.

و قد أورد على التمسك بأصالة الحل هنا بوجوه أخرى:

الأول: ما فى تقريرات المحقق النائى (قده) أيضا من «أن جعل الإباحه الظاهريه مع العلم بجنس الإلزام لا يمكن، فان أصاله الإباحه بمدلولها المطابقى تنافى المعلوم بالإجمال، لأن مفاد أصاله الإباحه الرخصه فى الفعل و الترك، و ذلك يناقض العلم بالإلزام و ان لم يكن لهذا العلم أثر عملى، و كان وجوده كعدمه فى عدم اقتضائه التنجيز، الا أن العلم بثبوت الإلزام المولوى حاصل بالوجدان، و هذا العلم لا- يجتمع مع جعل الإباحه و لو ظاهرا، فان الحكم الظاهرى انما يكون فى مورد الجهل بالحكم الواقعى، فمع العلم به وجدانا لا يمكن جعل حكم ظاهرى يناقض بمدلوله المطابقى نفس ما تعلق العلم به» الثانى: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) على ما فى تقرير بحثه الشريف: «من جهه اختصاص جريانها بما إذا لم يكن هناك ما يقتضى الترخيص فى الفعل و الترك بمناط آخر من اضطرار و نحوه غير مناط عدم البيان.

و لئن شئت قلت: ان الترخيص الظاهرى بمناط عدم البيان انما هو فى ظرف سقوط العلم الإجمالى عن التأثير، و المسقط له حيثما كان هو حكم العقل بمناط الاضطرار، فلا يبقى مجال لجريان أدله البراءه العقلية و الشرعية، نظرا إلى حصول الترخيص حينئذ فى الرتبة السابقه عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك».

الثالث: ما أفاده بعض المدققين فى جملة ما أورده على شمول أصاله الحل

-----  
=====

للمقام، و حاصله بتوضيح منّا: أن الغايه و هي «حتى تعلم» اما أن تكون شرعيه، و هو حصول العلم للمكلف سواء كان مؤثرا في وجوب الموافقه و حرمة المخالفه أم لا، و اما أن تكون عقليه بمعنى المنجز أى ما يؤثر في حرمة المخالفه و وجوب الموافقه القطعيتين. و الاستدلال بالحديث على حليه ما دار أمره بين المحذورين منوط بجعل الغايه عقليه ليكون المعنى: «كل شىء لك حلال ما لم يقم منجز عليه» و حيث لم يكن العلم بالإلزام منجزا، لعدم تأثيره في المخالفه و الموافقه القطعيتين، لعدم قدره عليهما، فالمغيا و هو الحليه باق على حاله، إذ لا- أثر لهذا العلم فى رفعه. و أما إذا كانت الغايه شرعيه، فالغايه محققه، للعلم الإجمالى بالحرمة أو الوجوب، و لازمه ارتفاع المغيا أعنى حليه المشكوك ظاهرا، و لا يصح الاستدلال بالحديث هنا».

بل لا يصح حتى مع جعل الغايه عقليه، لأن ظاهر أدله البراءه الشرعيه بيان معذريه الجهل بالحكم الواقعى، لا معذوريه غير القادر على الامتثال، و من المعلوم أنه لا قصور فى العلم الإجمالى هنا، بل هو مطلقا قابل للتأثير، و انما المانع عدم التمكن من الامتثال المعبر عقلا فى استحقاق العقاب على تركه، و حيث ان العجز عن الإطاعه القطعيه غير مستند إلى الجهل، بل إلى عدم قدره عليها، فلا سبيل لإثبات الترخيص بأدله البراءه، إذ ليست المعذوريه هنا لأجل عدم حصول الغايه».

الرابع: ما فى حاشيه الفقيه الهمداني على الرسائل من: «أنه لا معنى للرجوع إلى أصل الإباحه فى مثل المقام مما لا يترتب عليه أثر عملى، إذ لا معنى

-----  
=====

لإجراء الأصل إلا البناء على حصول مؤداه في مقام ترتيب الأثر من حيث العمل و المفروض أنه لا أثر له، فلا معنى للرجوع إليه، فليتأمل».

أما الإشكال الأول، فقد أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده) - بناء على مبناه من تعلق الأحكام الشرعيه بالصور الذهنيه التي ترى خارجيه لا- تتعداها إلى صوره أخرى و لا- إلى وجود المعنون في الخارج بشهاده اجتماع اليقين و الشك في وجود واحد بتوسط العناوين الإجماليه و التفصيليه - بأن متعلق الإلزام المعلوم تفصيلا ليس هو خصوص الفعل و لا خصوص الترك، بل عنوان أحد الأمرين، و مجرى الأصل هو الخصوصيه المشكوكه بالوجدان، قال المقرر:

«فلا محاله ما هو معروض العلم الإجمالي انما هو عبارته عن عنوان أحد الأمرين المباين في عالم العنوانيه مع العنوان التفصيلي، لا خصوص الفعل و لا خصوص الترك، إذ كل واحد من الفعل و الترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك».

و لكن يمكن المناقشه فيه أولا: بعدم انفكاك مجرى الأصل عن متعلق العلم هنا، و ذلك لأن معروض العلم بالإلزام و ان كان عنوان أحدهما، إلا أن هذا العنوان بما أنه ملحوظ مرآتا للخارج كما هو صريح كلامه (قده) فلا جرم يكون العبره بذى المرآه و هو الخصوصيه التي بنفسها جعلت مجرى للأصل.

و ثانيا: بأن معروض علم المكلف هو خصوص الفعل و ليس دائرا بين الفعل

و الترك، إذ موضوع الأحكام الشرعيه سواء الاقتضائيه أم التخييريّه هو فعل المكلف، و ليس الترك موضوعا لحكم أصلا، إذ المصالح و المفاسد التي هي مناطات الأحكام قائمه بالأفعال، و لا ينحل كل حكم إلى حكمين يتعلق أحدهما بالفعل و الآخر بالترك حتى المباح، فان معناه الترخيص في الفعل و ليس تركه محكوما بحكم ترخيصي آخر غير ما تعلق بالفعل، و قد نبهنا على ذلك في الجزء الثالث من هذا الشرح، فلاحظ.

و عليه ففعل المكلف لا يخلو بمقتضى العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة من حكم إلزامي، و يصح الإشاره إليه و يقال: ان هذا الفعل اما واجب و اما حرام، و مع العلم التفصيلي بالإلزام المتعلق بالفعل كيف يمكن أن يحكم عليه بأنه مباح؟ إذ لا يعقل أن يكون الفعل الواحد مركبا لاعتبارين متضادين أو متناقضين.

و منه ظهر أن مرتبه الحكم الظاهري غير محفوظه هنا كما أفاده المحقق النائيني (قده) و لا تصل النوبه إلى الجمع بين المعلوم بالإجمال و بين الحكم الظاهري بفعليه الثاني دون الأول. أو إلى القول بأن المخالفه هنا التزاميه لا بأس بها.

نعم لا بد من إرجاع كلامه (قده) إلى أن العلم بالإلزام علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين، إذ الإلزام بنفسه ليس حكما شرعيا مجعولا، لانحصار الأحكام في الخمسه، بل هو منتزع من الوجوب و الحرمة، و مجعول الشارع هو نوع التكليف لا غير، فالمقام نظير العلم بالإلزام مع تعدد المتعلق، فانه علم إجمالي بإحدى الخصوصيتين من وجوب هذا أو حرمة ذاك، و لذا يكون منجزا و مصححا للعقوبه على مخالفته.

-----  
=====

و الحاصل: أن أصاله الحل بمدلولها المطابقي تنافى العلم بالإلزام، فالمانع من جعلها ثبوتى.

و أما الثانى فقد أجيب عنه فى حاشيه بعض المدققين (قده) بالنقض بالشبهه البدويه، حيث «ان الاضطرار إلى أحد الأمرين من الفعل و الترك موجود فى تمام موارد الإباحات، لعدم خلوّ الإنسان فيها من الفعل و الترك. و هو غير الاضطرار المانع عن مطلق التكليف، لصدور كل من طرفى الفعل و الترك بالاختيار».

لكن يمكن أن يجاب عنه بالفرق بين المقام و الشبهه البدويه، و الفارق هو إمكان جعل الاحتياط هناك و عدمه هنا كما هو المفروض، و المكلف و ان لم يخل عن الفعل أو الترك هناك، إلا أن شيئاً منهما غير مستند إلى الترخيص العقلى بمناط قبح الترجيح بلا مرجح، بل الترك فى مثل شرب التتن يستند إلى إيجاب الاحتياط شرعاً، و الفعل فيه إلى مثل حديث الرفع الموجب للتخصيص فى مخالفه الإلزام المجهول.

فالصحيح أن يجاب عنه بعدم وصول النوبه إلى حكم العقل بالتخير بمناط الاضطرار، ضروره أن حكمه فى أمثال المقام ليس اقتضائياً من جهه كشفه عن الملاك التام كما فى حسن العدل و قبح الظلم و نحوهما من المستقلات العقليه، بل من باب عدم الاقتضاء بمعنى أنه معلق على عدم تعيين الوظيفه شرعاً كما هو كذلك فى كيفيه الإطاعه لا أصلها، و من المعلوم أنه مع وصول الحكم الفعلى أو النافى له إلى المكلف لا يبقى موضوع لحكمه، لإناطته بعدم جعل

-----  
=====

الوظيفه و لو ظاهرا، و مع العلم بالتكليف الظاهري ترتفع الحيره كما لو حكم بترجيح جانب الحرمه فى المقام، فانه لا ريب فى عدم حكمه بالتخير و لزوم مراعاة ما قرره الشارع. و بناء على جريان قاعده الحل فى مورد الدوران بين المحذورين قد وصل النافى لفعليه التكليف بلسان جعل الأصل و ثبت الإباحه الظاهريه. و لو أريد بالتخير التكويني منه كان صحيحا فى حدّ نفسه، الا أنه غير مانع من التعبد بالإباحه الظاهريه.

و أما الإشكال الثالث، ففيه: أن الظاهر كون الغايه عقليه لا تعبيديه جعليه، فكل ما يكون منجزا للواقع و رافعا لمعذريه الجهل به عقلا هو الرافع للحليه المغياه.

و لعل هذا مختار المصنف لو لم يكن ظاهر كلامه فى حاشيه الرسائل فانه (قده) - بعد أن أجاب عن المناقضه بين صدر بعض أخبار الاستصحاب و ذيله بأنه قضيه عقليه محضه ليس فيها أعمال تعبد شرعى حتى يدعى ظهوره الإطلاقي فى كل من العلم التفصيلي و الإجمالى بالانتقاض - حكم بذلك فى هذه الروايه و روايه أخرى، و قال: «و هكذا يمكن أن يكون حال الغايه فى الروايتين بأن يكون غايه عقليه من دون أن يكون حكم شرعى فى جانبها، فلا يمنع عن شمول المغيا بإطلاقه ما يصحح أن يعمه، فتأمل فانه دقيق».

و عليه فلا- قصور فى الصدر عن إثبات الحليه فى المقام، إذ المفروض أن الغايه المجمعوله هى العلم بخصوص الحرام، و من المعلوم أن العلم بالإلزام الدائر بين الوجوب و الحرمه ليس علما بخصوص الحرام.



-----  
=====

و ما أفاده فى موضع آخر «من قصور أدله البراءه الشرعيه عن إثبات الترخيص و ان قلنا بكون الغايه عقليه، لكونها مسوقه لبيان معذريه الجهل لا العجز عن الامتثال كما فى المقام» لا يخلو من غموض أيضا، فان اضطرار المكلف إلى أحد الأمرين و عجزه عن الامتثال انما نشأ من الجهل بوظيفته، فلو قيل بترجيح احتمال الحرمة أو بالتخير الشرعى لم يكن اضطرار فى البين أصلا، للزوم رعايه ما عينه الشارع فى هذا المورد.

و عليه، فلا مانع من استكشاف عدم فعليه التكليف مما دلّ على أصاله الحل، و إسناد الترخيص فى الفعل و الترك إلى الشارع. و أما الإشكال الرابع، فقد أوجب عنه نقضا بلزوم لغويه التعبد بالأمارات النافيه للتكليف مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و لو قيل بصحة اسناد التكليف المنفى إلى الشارع عند قيام الأماره النافيه له، و عدم وصول النوبه إلى نفيه بقاعده القبح، قلنا بكفايه استناد المكلف هنا فى كل من فعله و تركه إلى الشارع بما أنه عبد مملوك ينبغى أن يكون وروده و صدوره بأمر الشارع و اذنه، فله حينئذ الإتيان بالمحتمل اعتمادا على أصاله الحل و الترك كذلك.

و قد تحصل: أن عمده الإشكال هى ما أفاده الميرزا قدس سره. هذا كله فى أصاله الإباحه.

و أما أصاله البراءه الشرعيه المستنده إلى مثل حديث الرفع، فظاهر المتن عدم جريانها. و لعل الوجه فيه ما أفاده المحقق النائينى (قده) من أن الرفع فرع إمكان الوضع، و فى مورد الدوران بين المحذورين لا- يمكن وضع الوجوب و الحرمة كليهما للفعل الواحد لا تعيينا و لا تخيرا حتى يرفعهما جميعا و تجرى

-----  
=====

البراءه، إذ الملاك ان كان هو المصلحه الملزمه فاللازم كون المجعول هو الوجوب، و ان كان هو المفسده الملزمه فاللازم كون المجعول هو الحرمة، و لا يعقل أن يكون الفعل الواحد واجدا لكلا الملاكين. و منه يتضح عدم معقوليه وضعهما أيضا تخيرا بأن يقول الشارع: «افعل هذا أو اتركه» مع فرض تبعيه الحكم الإلزامى للملاك الملزم، و امتناع اجتماع ملاكين ملزمين في فعل واحد، و مع تعذر الوضع لا يعقل تعلق الرفع بكل من الوجوب و الحرمة.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) بأن مجرى البراءه هو الوجوب و الحرمة تعيينا، فتجرى تاره في الوجوب المشكوك فيه و تنفى المؤاخذه على تركه، و أخرى في الحرمة المحتمله و تنفى العقوبه على الفعل، و جعل كل من الوجوب الحرمة تعيينا و ان كان محالا، و لكن جريان حديث الرفع منوط باجتماع شرائطه من كون المشكوك فيه حكما شرعيا و كون رفعه منه و عدم مانع من الجعل كما هو الحال في الأصول التنزيليه. و أما ما ذكر من اعتبار إمكان الوضع في إمكان الرفع فلا دليل عليه حتى يمتنع الرفع أيضا بامتناعه، بل شأنه الوضع كافي، و من الواضح إمكان جعل الوجوب بخصوصه هنا أو الحرمة بعينها كما يلتزم به القائل بترجيح جانب التحريم.

و الحاصل: أن المرفوع هنا هو الوجوب المحتمل القابل للوضع و الرفع التشريعيين، فمجرى الأصل هو كل واحده من الخصوصيتين، و ليس مفاده مفادا جمعيا رافعا لنفس الإلزام المعلوم كما هو الحال في أصاله الحل، و لذا كان رتبه الجعل غير محفوظه فيها.

ثم منع (قده) عن جريانها، لوجهين أحدهما: أن شرط جريانها و هو

الامتنان مفقود، لحصول التخيير تكويننا بين الفعل و الترك، فلا منه في جعل التخيير الحاصل من إجراء البراءة في كل من الوجوب و الحرمة.

ثانيهما: أن مثل حديث الرفع انما يجرى في مورد للتوسعه على المكلف بحيث لو لا جريانه فيه كان في ضيق الاحتياط المتمم لقصور محركه الخطاب الواقعي، و مع تعذر الاحتياط و امتناعه هنا لا يبقى موضوع للرفع.

أقول: أما حديث الامتنان فقد عرفت في إيرادات قاعده الحل أن في جعل الترخيص الشرعي كمال المنه على العبد. و لا دليل على ترتب ثمره عمليه بالخصوص على جريان الأصل النافي للتكليف.

و أما إشكاله الثاني فيرد عليه ما أورده على شيخه الميرزا (قدهما) ضروره أن مفاد حديث الرفع ليس جمعيا، بل يجرى مره في الوجوب المشكوك فيه، و أخرى في الحرمة المحتمله، و قد اعترف (قده) بعدم تبعيه الرفع للوضع في كلامه المتقدم، فكيف منع من جريان البراءة هنا؟ إذ عدم قدره الشارع على وضع الاحتياط مرتين لا يستلزم عدم قدرته على رفعهما، فهو نظير قدرته على أحد الضدين مع عجزه عن كليهما.

و أما الاستصحاب، فقد التزم المصنف (قده) بجريانه في المقام، و قد نبه عليه في حاشيه على الكتاب في بحث الموافقه الالتزاميه، و الظاهر أنه كذلك، لتماميه أركانه. و قد يستشكل عليه تاره ثبوتها بما أفاده المحقق النائيني (قده) و أخرى إثباتا بما في رسائل شيخنا الأعظم، و ثالثه بعدم ترتب أثر عملي عليه.

أما الأول، فحاصله: دعوى قصور المجعول في الاستصحاب ثبوتها عن شموله لكلا طرفي العلم نظرا إلى مضاده جعل إحرازين تعبديين في الطرفين

مع العلم الوجداني بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما، لقيام الاستصحاب مقام القطع فى الجهه الثالثه و هى الاعتقاد، قال مقرر بحثه الشريف فى ضمن كلامه:

«و ان شئت قلت: ان البناء على مؤدى الاستصحابين ينافى الموافقه الالتزاميه فان التدين و التصديق بأن الله تعالى فى هذه الواقعه حكما إلزاميا إما الوجوب أو الحرمة لا يجتمع مع البناء على عدم الوجوب و الحرمة واقعا».

و أما الثانى و هو إشكال مناقضه الصدر و الذيل، فقد تقدم توضيحه فى بحث الموافقه الالتزاميه، فراجع.

و أما الثالث، فتقريبه: أن التعبد الاستصحابى لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى، و مع حكم العقل بعدم الحرج فى كل من الفعل و الترك لا يبقى أثر عملى لنفى كل واحد من المحتملين بالأصل.

أقول: أما الإشكال الأول فتماميته موقوفه على كون مفاد دليل الاستصحاب جعل المحرز التعبدى كما هو الحال فى التعبد بخبر الثقة بناء على تتميم الكشف، إذ حينئذ لا يجتمع إحرازان تعبديان مع العلم بانقلاب الحاله السابقه فى أحدهما، و على هذا بنينا على عدم جريانه فى الدوران بين المحذورين كما تقدم فى بحث الموافقه الالتزاميه. الا أنه ممنوع، ضروره أن مفاد قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» أو «لا- ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» ليس البناء القلبى على بقاء المتيقن و الموافقه الالتزاميه له حتى يتوجه ما ذكر من منافاه الإبقاءين التعبديين للعلم بالخلاف، بل مفاده البناء العملى على بقاء المتيقن، و عدم الالتفات إلى الشك و إعدامه فى وعاء التشريع، و من المعلوم أن التعبد ببقاء

المتيقن بهذا المقدار فى كل واحد من الطرفين لا- ينافى العلم الوجدانى بالانتقاض فى أحدهما. و عليه فما ذكرناه فى الجزء الرابع لا يخلو عن تأمل، بل منع.

و أما الإشكال الثانى، فقد تقدم الجواب عنه هناك، و أنه - مضافا إلى عدم اشتغال بعض الأخبار على الذيل - مختص باليقين التفصيليِّ بمقتضى الانصراف كما فى تقرير بحث شيخنا المحقق العراقى (قده).

و أما الإشكال الثالث فقد تقدم الجواب عنه أيضا، و أنه مع اقتضاء الاستصحاب لعدم فعله كل من المحتملين لا تصل النوبه إلى حكم العقل بنفى الحرج فى الفعل و الترك، فان حكمه فى أمثال المقام تعليقى.

و قد تحصل: أنه لا مانع من جريان الاستصحاب فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة. نعم يختص ذلك بالشبهات الموضوعيه دون الحكميه، و ذلك لما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى من عدم جريان استصحاب عدم الجعل، إذ لا شك فى انتقاض عدم كل حكم بعد الشرع و لو بمثله.

هذا كله مع وحده الواقعه، و أما مع تعددها، فيتفرع على القول بالتخيير عقلا- أو شرعا أقوال ثلاثه: التخيير البدوى مطلقا و الاستمرارى كذلك، و التفصيل بين ما لو بنى على استمرار ما اختاره ثم بدا له العدول فهو استمرارى، و بين القصد إلى العدول من أول الأمر فبدوى، و قد وجهه المصنف فى حاشيه الرسائل بأنه لو لم يكن بانيا على ما اختاره أولا و لم يبال بالعدول عنه لم يكن مباليا بمخالفه الواقع تدريجا، فهو قاصد للمعصيه فى واقعيتين، و العقل لا يتفاوت عنده فى حكمه بقبح المعصيه بين الدفعى و التدريجى، و هذا بخلاف ما لو بنى على ما اختاره ثم بدا له العدول، فان المخالفه التدريجيه و ان تحققت، إلا أنه لا قبح

فيها لعدم القصد إليها. ثم رده بالنقض بجواز عدول المقلد مع بنائه عليه من أول الأمر. و بالحل بما إذا كان الخطاب منجزاً، و لا تنجز له في المقام.

فالعمده النظر في أدله القولين الأول و الثاني. و لم يتعرض المصنف في الكتاب لهذا البحث حتى يظهر نظره الشريف و ان أمكن أن ينسب إليه التخيير الاستمراري من كلام له في حاشيه الرسائل.

و أما شيخنا الأعظم (قده) ففضّل بين ما لو كان منشأ الدوران تعارض الخبرين فاختر فيه البدوى أخيراً بعد أن ذكر الاستمراري استناداً إلى إطلاق ما دل على التخيير، ثم استشكل فيه بأن ظاهر موضوع الاخبار الداله عليه هو المتحير و لا- تحير مع الأخذ بأحدهما، و بين ما لو كان المنشأ غير تعارض الخبرين فحكم بالاستمراري، لأن الحاكم به هو العقل و لا إهمال في حكمه.

و أورد المصنف في بحث التعادل و الترجيح من الكتاب و في حاشيته على الرسائل هنا على كلامه الأول بأن موضوع أخبار التخيير هو من جاءه الخبران المتعارضان، فان أريد بالمتحير هو هذا فلا شك في بقاءه بعد الأخذ بأحدهما أيضاً، و مقتضاه الحكم بالتخيير الاستمراري. لبقاء التحير في الحكم الواقعي على حاله. و ان أريد به فاقد الطريق فهو و ان لم يصدق على من عمل بأحد الخبرين، إلا أنه لم يؤخذ بهذا العنوان موضوعاً لقوله عليه السلام: «أذن فتخير» و نحوه.

و أورد على كلامه الثاني بأن معنى عدم إهمال حكم العقل هو: أنه إذا أحرز مناط حكمه حكم به و إذا لم يحرزه لم يحكم به، لا أنه لا يتحير في بقاء ما هو ملاك حكمه، فانه قد يحكم للعلم بموضوع حكمه، كما أنه قد يحكم

-----  
=====

به من باب القدر المتيقن، نظير حكمه بقبح الكذب الضار بالنفس المحترمه و عدم حكمه به عند عدم ترتب ضرر عليه، و ليس ذلك إلا لأن حكم العقل انما هو من باب القدر المتيقن، لاجتماع خصوصيات فى موضوع، و مع انتفاء بعضها يشك فى بقاء ما هو المناط، فينتفى حكمه قطعاً، و عليه فالعقل و ان استقل بالتخير فى الواقعه الأولى، الا أنه يمكن أن يتحير فى بقاء الملاك و لا يحكم بشىء حينئذ و ان لم يكن مجال للاستصحاب(١).

و يمكن الجواب عن الأول بأن موضوع أخبار التخير و ان كان «من جاءه الخبران» لكن الملحوظ لبا هو المتحير و لو بمناسبه الحكم و الموضوع، إذ من المحتمل قويا أن تكون الأخبار مسوقه لبيان وظيفه المتحير فى الحكم الواقعى لأجل تعارض الخبرين الموجب للحيه فى مقام العمل، و غرض السائل علاج حيرته. و لو لم يكن هذا ظاهر الأخبار فلا أقل من صلاحيته للقرينيه، و معه لا يبقى إطلاق فى دليل التخير بين الخبرين، بل يصير الموضوع مجملاً دائراً بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو معلوم الارتفاع، فلا يجرى استصحاب التخير.

و عن الثانى بأن ما أورده على الشيخ الأعظم (قده) من عدم انحصار الحكم العقلى بما إذا كان موضوع حكمه معلوماً بالتفصيل كما أفاده المصنف فى مباحث الاستصحاب و ان كان فى غايه المتاننه كما ستعرض له فى محله إن شاء الله تعالى لجواز حكمه بحسن شىء أو قبحه من جهه اشتماله على حيثيات و جهات لا يمكنه الإحاطه بما هو ملاك ذلك، الا أنه يحكم بالحسن عند اجتماع الخصوصيات و مع فقد بعضها يشك فى موضوع حكمه فلا حكم له قطعاً حينئذ. لكن هذا

الإشكال أجنبي عن مقصود شيخنا الأعظم، لأنه مع التزامه (قده) بإناطه حكم العقل بما كان الملاك مبينا و مفصلا حكم هنا بالتخير الاستمراري، لدعوى أن موضوع حكم العقل بالتخير في الواقعه الأولى باق مع تمام خصوصياته في الوقائع المتأخره، و لا زال العقل قاطعا بالتخير، إذ لو كان مناط حكمه قبح الترجيح بلا مرجح لم يفرق في ذلك بين الحدوث و البقاء، و ما أفاده المصنف من تطرق الإهمال في حكم العقل أيضا مبني على كون حكمه من باب القدر المتيقن الذي عرفت أنه لا عين و لا أثر له في كلام الشيخ (قده).

و استدل للتخير الاستمراري - مضافا إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من حكم العقل بالاستمرار - بإطلاق أدله التخير بناء على تنقيح المناط، و باستصحاب التخير.

و كلاهما ممنوع. أما الأوّل فبما عرفت آنفا. و أما الثاني فبما أفاده الشيخ من عدم المجال له، لعدم الإهمال في حكم العقل. كما لا مجال له ان كان لاستصحاب التخير الظاهري، لعدم إحراز بقاء الموضوع.

أقول: لا مجال لاستصحاب التخير العقلي حتى مع الغض عما ذكره من عدم إحراز بقاء موضوعه، و ذلك لفقد شرط جريانه و هو كون المستصحب بنفسه حكما شرعيا أو موضوعا له، و المفروض أنه حكم عقلي ليس مجرى للتعبد الاستصحابي، فتعليل عدم الجريان بهذا أولى مما أفاده الشيخ.

و استدل للتخير البدوي بقاعده الاحتياط و استصحاب الحكم المختار و استلزام جواز العدول للمخالفة القطعيه. و منع شيخنا الأعظم (قده) الأوّل لعدم الموضوع و هو الشك، إذ الحاكم بالتخير هو العقل الذي لا يتحير في حكمه.



\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، يعنى: قد عرفت فى الأمر الخامس من مباحث القطع عدم وجوب الموافقه الالتزاميه، حيث قال: «هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملا يقتضى موافقته التزاما أولا يقتضى... الحق هو الثانى» و غرضه من هذا الكلام هنا بيان توهم وجود مانع عقلى عن جريان أصاله الحل فى دوران الأمر بين المحذورين.

توضيح التوهم: أن العقل كما يستقل بوجوب إطاعه الشارع عملا كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاما بمعنى لزوم التدين و الالتزام القلبي بأحكامه،

=====

و الثانى بمحكوميته باستصحاب التخيير. لكنه لا- يخلو من مسامحه، إذ يعتبر فى حكومه الأصل السببى على المسببى أن يكون التسبب شرعيا كما فى المثال المعروف أعنى غسل الثوب المتنجس بالماء المستصحب الطهاره، و من المعلوم أن ارتفاع الحكم المختار باستصحاب التخيير عقلى لا شرعى. و عليه فلا بد فى المنع عن استصحاب الحكم المختار من التماس وجه آخر.

و أما المخالفه العمليه القطعيه فالظاهر ترتبها على التخيير الاستمرارى، لتولد علمين إجماليين آخرين أحدهما العلم الإجمالى بوجوب أحد الفعلين، و الآخر العلم الإجمالى بحرمة أحدهما، و امثال هذين العلمين مستحيل، لأن الجمع بين الفعلين و التركيب معا متعذر، فيسقط العلمان عن التنجيز بالنسبه إلى الموافقه القطعيه، الا أنهما باقيا بالنسبه إلى المخالفه القطعيه، لإمكان مخالفه العلمين بالفعل فى كل من الواقعتين أو الترك كذلك، فيتعين الموافقه الاحتماليه بالفعل مره و الترك أخرى حذرا من القطع بالمخالفه. و منه يظهر أن ما فى بعض الحواشى من أنه لا- عبره بهذا العلم لأنه منتزع من العلوم الإجماليه لا- يخلو من خفاء، لوضوح الفرق بين الانتزاع و التولد.

و يحرم الالتزام بما يخالف الحكم الشرعى، و من المعلوم أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافى البناء على إباحه كل من الفعل و الترك ظاهرا، لاقتضاء هذه الإباحه الظاهريه جواز الالتزام بخلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعى الدائر بين الوجوب و الحرمة، و قد عرفت أن هذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجرى أصاله الحل فى المقام.

و قد أجاب المصنف (قده) عن هذا التوهم بوجهين: أحدهما: أن وجوب إطاعه أوامر الشارع و نواهيه عملا مما لا ريب فى استقلال العقل به، و أما وجوب موافقتهمما التزاما بعقد القلب عليهما حتى يكون لكل حكم نحوان من الإطاعه، فلا دليل عليه، فتكون هذه الإطاعه الاعتقاديه من آداب العبوديه لا من وظائفها، لأن العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملى - لأجل تحصيل غرض المولى المترتب على بعثه و زجره حذرا عن عصيانه المستتبع لعقوبته - لا يحكم بلزوم الموافقه الالزاميه، و عليه فلا دلالة من العقل على وجوبها. و أما النقل فليس فيه أيضا ما يقتضى ذلك بالطلب المولى اللزومى، إذ لو كان دليل فى البين لكان اما نفس أدله التكاليف مثل (أقيموا الصلاه) و اما ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبى صلى الله عليه و آله. و شىء منهما لا يصلح لإثبات ذلك كما تقدم بيانه فى الجزء الرابع من هذا الشرح.

مضافا إلى أنه لو دل دليل من الشرع على وجوب الموافقه الالزاميه لكان مانعا شرعيا عن شمول أصاله الحل للمقام لا عقليا كما هو مفروض الكلام، كما يظهر من كلام شيخنا الأعظم أنه لو ثبت وجوب الالتزام شرعا لكان مانعا شرعيا حيث قال: «و ليس حكما شرعيا ثابتا فى الواقع حتى مع الجهل التفصيلى».

الوجه الثانى: أنه - بناء على تسليم وجوب الموافقه الالزاميه - لا منافاه

لا يجب (١) موافقه الأحكام التزاما و لو وجب (١) «-» لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه (٣) ممكنا.

بينه و بين جريان أصاله الحل، لإمكان الانقياد القلبي الإجمالى بأن يلتزم إجمالا بالحكم الواقعى على ما هو عليه و ان لم يعلم بشخصه فعلا، فالامثال القلبي هنا نظير ما تقدم فى خاتمه دليل الانسداد من عقد القلب على بعض الأمور الاعتقاديه مع عدم العلم بتفاصيلها كخصوصيات البرزخ مثلا، فهنا يتدين المكلف بما هو الواقع سواء أ كان وجوبا أم حرمة.

فالمتحصل: أن وجوب موافقه الأحكام التزاما لا يمنع من جريان أصاله الحل فى مسأله الدوران بين المحذورين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول من الجواب عن توهم وجود المانع العقلى عن جريان أصاله الحل فى دوران الأمر بين المحذورين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أحدهما أن وجوب إطاعه... إلخ».

(٢). الأولى «وجبت» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الجواب عن التوهم المذكور، و قد تقدم توضيحه أيضا بقولنا: «الوجه الثانى...» و قد تعرض شيخنا الأعظم لتوهم المانع العقلى و أجاب عنه بنحو هذا الوجه الثانى، قال (قده):

«و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها... إلى أن قال: و ان أريد وجوب الانقياد و التدين بحكم الله فهو تابع للحكم، فان علم تفصيلا و جب التدين به كذلك، و ان علم إجمالا و جب التدين به على ما هو عليه فى الواقع، و لا ينافى ذلك التدين بالحكم بإباحته ظاهرا...».

(٣). أى: مع الشمول، يعنى: أن الالتزام بالحكم الواقعى على إجماله

(-). بل يمكن أن يقال: بعدم مانعيه وجوب موافقه الالتزاميه عن شمول

مع شمول دليل أصاله الحل للمورد ممكن، و قد صرح به أيضا في الأمر الخامس من مباحث القطع عند بيان عدم الملازمه بين الموافقتين العمليه و الالتزاميه، قال: «ثم لا يذهب عليك أنه على تقدير لزوم الموافقه الالتزاميه و كان المكلف متمكنا منها يجب و لو فيما لا- يجب عليه الموافقه القطعيه عملا- و لا- يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك أيضا، لامتناعهما كما إذا علم إجمالا بوجود شىء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا».

\*\*\*\*\*

(1). إشاره إلى ما ربما يتوهم من عدم صحه الوجه الثانى، توضيح التوهم:

أنه - مع تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه - لا يكون الالتزاميه بالواقع على ما هو عليه كافيا فى امثال هذا الحكم - أعنى وجوب الموافقه الالتزاميه - بل يجب الالتزام التفصيلي بالوجوب فقط أو بالحرمة كذلك، ضروره أن متعلق لزوم الموافقه الالتزاميه هو الحكم بعنوانه الخاص من الإيجاب أو التحريم، و ليس المطلوب نفس الواقع على ما هو عليه حتى تكفى الإشاره الإجماليه إليه، و من المعلوم استقلال العقل بلزوم إطاعه كل حكم بما يوجب القطع بفراغ الذمه عنه، و مع تعذر ذلك تصل النوبه إلى الموافقه الاحتماليه، و فى المقام حيث دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فقد تعذرت موافقته القطعيه الالتزاميه كتعذر موافقته القطعيه العمليه و تعينت موافقته الاحتماليه، و هى الالتزام بخصوص

=====

أصاله الحل للمقام بناء على ما التزموا به من عدم وصول الحكم الواقعى إلى مرتبه الفعلية و كون الظاهري فعليا، إذ مع عدم التنافى بين نفس الحكمين لتعدد المرتبه لا منافاه بين الالتزامين أيضا، و أما المعلوم بالتفصيل و هو الإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة فلا معنى لوجوب الالتزام به مع عدم فعلية نوعه المستلزم لعدم فعلية الجنس أيضا.

لو لم يكن تشريعا محرما (١) لما نهض على وجوبه (٢) دليل قطعا.

الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، و لا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافيا للالتزام بالإباحة الظاهريه و البناء عليها.

و قد دفع المصنف هذا التوهم أيضا بوجهين: الأول: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرّم، إذ كيف يتمشى منه الالتزام الجدّي بحكم خاص من قبله تعالى مع عدم إحرازه إلا على نحو التشريع، مثلا لو التزم بالوجوب معينا مع فرض احتمال حرمة كان تشريعا و ان كان الحكم الواقعي هو الوجوب، إذ مع احتمال الحرمة لا علم له بالوجوب حتى يلتزم به، فلو التزم به كان افتراء منه، لأنه التزم بما لا علم له به، و من المعلوم أن مفسده التشريع لو لم تكن أعظم من مصلحه وجوب الالتزام فلا أقل من مساواتها لها و تتراحمان، فلا يبقى ملاك للقول بوجوب الموافقه الالتزاميه التفصيليه.

الثاني: أنه - مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما إذا التزم بأحدهما معينا - لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقا حتى فيما تمكن المكلف منه، لابتنائه على مقدمه و هي كون متعلق وجوب الموافقه الالتزاميه خصوص العناوين الخاصه من الإيجاب و التحريم، و عدم كفايه الالتزام بما هو الواقع.

و لكن هذه المقدمه ممنوعه، لعدم مساعده دليل عليها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول من وجهي الجواب عن التوهم، و قد تقدم توضيحه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى الوجوب و الحرمة.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثاني، و قد تقدم توضيحه أيضا، و الأولى سوق العبارة هكذا: «لم ينهض على وجوبه دليل أيضا» و ببطان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الحرمة أو الوجوب و ترتيب آثار ما اختاره و هو الوجه الثالث من الوجوه، بل الأقوال الخمسه المتقدمه.

ص: ٥٩١

\*\*\*\*\*

(١). هذه العبارة الوجيزه تضمنت أموراً: أحدها: الاستدلال على القول الثالث و هو التخيير الشرعى فى دوران الأمر بين المحذورين بمقاييسه المقام بالخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب و الحرمة. و يمكن تقريب هذه المقاييسه بوجه:

الأول: أن رعايه الحكم الظاهرى الأصولى و هو حجيه كل واحد من الخبرين بعد وضوح عدم إمكانها لأجل التعارض أوجبت حكم الشارع بلزوم الأخذ بواحد منهما تخييراً، و من المعلوم أن الحكم الواقعى أولى بالرعايه، فلا بد من البناء على الوجوب أو الحرمة بالأولويه القطعيه، لا طرحهما و القول بالإباحه الظاهريه، فتختص قاعده الحل بالشبهات البدويه، و لا تشمل شيئاً من صور الدوران بين المحذورين سواء كان منشأ الدوران الخبرين المتعارضين أم غيرهما.

الثانى: توافقهما على نفي الثالث بالدلاله الملزميه، فان الخبرين المتعارضين يدلان التزاماً على نفي الحكم الثالث، و العالم بالإلتزام الجامع بين الوجوب و الحرمة يعلم وجدانا بنفى الحكم الثالث، إذ المفروض دوران الحكم الواقعى بين الوجوب و الحرمة، و معه كيف يمكن الإلتزام بالإباحه الظاهريه؟ بل لا بد من الحكم بالتخيير بالأولويه القطعيه. و هذا الاحتمال هو ظاهر كلام المحقق الآشتيانى (قده) عند بيان تنقيح المناط الموجود فى عبارته شيخنا الأعظم فى تقرير القياس.

الثالث: كون المناط فى التخيير بين الخبرين المتعارضين إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة، و لتعذر مراعاة كلا الاحتمالين حكم الشارع بالتخيير بينهما و عدم جواز إبداع قول ثالث، و هذا المناط بعينه موجود فى الدوران

بين المحذورين، فيتعين الأخذ بأحد الاحتمالين لا القول بالإباحه الظاهريه «-» .

الرابع: كون المناط فى التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعيه و عدم إهمالها، و من المعلوم أن المقام أولى بالرعايه من الخبرين، للعلم هنا بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. و هذا بخلاف الخبرين، لاحتمال كذبهما و كون الحكم الواقعى غير مؤداهما.

هذا ما يمكن أن يقال فى تقريب المقايسه من ناحيه وحده المناط فى بعضها و الأولويه فى بعضها الآخر.

ثانيها: جواب المصنف (قده) عن هذه المقايسه بأنها مع الفارق، إذ ليس الملاك فيهما واحدا، توضيحه: أن الأخبار إما أن تكون حجه من باب السببيه و إما من باب الطريقيه، فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعده، لفرض حدوث مصلحه ملزمه فى المؤدى بسبب قيام خبر على

=====

(-). لكن الظاهر عدم كون المناط فى القياس هذا الاحتمال، ضروره أنه التزم فى التعادل و الترجيح بحجيه المتعارضين فى نفى الثالث بالدلاله الالتزاميه، و لو كان القياس لهذه الجبهه لزم كون الحجه العقليه - و هى العلم بالإلزام فى المقام - أسوأ حالا من الحجه التعبدية النافيه للثالث، إذ المفروض أنه (قده) أجرى قاعده الحل فى المقام، فيتعين أن يكون الوجه فى القياس بعض الاحتمالات الأخرى.

و استفاد من كلامه فى حاشيه الرسائل وجه آخر غير ما تقدم فى التوضيح، قال:

«ولا وجه لاستفاده التخيير من فحوى أخبار التخيير، لقوه احتمال أن يكون ذلك فيها لأجل الانقياد و التسليم بكل ما ينسب إليهم عليهم السلام كما فى بعض أخباره بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك، لا لمجرد احتمال كلّ للواقع من دون علم به بينهما ليكون فحواه مقتضيا لذلك فى احتمالين علم به بينهما».

الوجوب، و حدوث مفسده ملزمه فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق و لما كان كل منهما مستجمعا لشرائط الحجيه و جب العمل بكل منهما، لكن استيفاء المصلحه و الاحتراز عن المفسده غير مقدور من جهه وحده المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهم، و يستقل العقل بالتخير حينئذ مع التكافؤ، لما قرر في محله من أن التزاحم المأمورى يوجب صرف القدره فى الأهم ان كان، و إلا - فالتخير كما فى إنقاذ غريقين مؤمنين. و ليس مناط التخير - و هو الحجيه - فى الاحتمالين المتعارضين موجودا حتى يحكم بالتخير فيهما أيضا، إذ ليس فى احتمالى الوجوب و الحرمة صفه الكشف و الطريقيه حتى يصح قياسهما بتعارض الحجيتين و هما الخبران المتعارضان، و عليه فتزاحم الاحتمالين ليس كتزاحم الخبرين على السببيه.

و على الثانى - و هو حجيه الأخبار على الطريقيه - فالقياس مع الفارق أيضا، ضروره أن مقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الطرق و ان كان هو التساقط لا التخير، إلا أنه لما كان كل منهما واجدا لشرائط الحجيه و لمناط الطريقيه - من الكشف نوعا عن الواقع و احتمال الإصابه فى خصوص كل واحد من المتعارضين - و لم يمكن الجمع بينهما فى الحجيه الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجه تخيرا مع التكافؤ و تعيينا مع المزيه. و هذا بخلاف المقام إذ ليس فى شىء من الاحتمالين اقتضاء الحجيه كالخبرين حتى يجرى حديث التخير بين الخبرين فى الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين و إجراء الإباحه الظاهرية.

نعم بناء على الاحتمال الثالث فى وجه المقايسه - و هو كون الملاك فى حكم الشارع بالتخير بين الخبرين إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة لا السببيه



و لا- غلبه الإصابه نوعا - يصح القياس المذكور، و اللازم حينئذ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب، إذ موضوع حكم الشارع بالتخيير حينئذ انما هو احتمال الوجوب و الحرمة سواء كان منشؤهما الخبرين أم غيرهما و لا خصوصيه للخبرين. لكن أصل هذه الاستفاده فى غير محلها، لظهور كل عنوان يقع فى حيز الخطاب فى الموضوعيه لا المشيريه، و من المعلوم أن ظاهر الأخبار العلاجيه هو كون موضوع التخيير الخبرين من حيث هما خبران متعارضان لا من حيث إحداثهما احتمال الوجوب و الحرمة حتى يسرى الحكم بالتخيير منهما إلى كل ما يحدث احتمال الوجوب و الحرمة كالمقام.

ثالثها: أنه قد ظهر من بطلان التخيير هنا - لفساد المقايسه المزبوره - عدم مانع عقلا و لا شرعا من شمول حديث «كل شىء لك حلال» للمقام كما أفاده المصنف قبل ذلك، نعم لو تم قياس مسأله الدوران بين المحذورين بباب الخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب و الحرمة لكان حكم الشارع بالتخيير مانعا عن إجراء أصاله الحل و دليلا للوجه الثالث فى المسأله و هو التخيير الشرعى بين الاحتمالين.

لكن قد عرفت بطلان القياس و عدم مانع من شمول حديث «كل شىء لك حلال» للمقام، هذا.

ثم ان ما أورده المصنف من القياس و الجواب عنه مذکور فى كلمات شيخنا الأعظم (قده) فانه - بعد أن حكم بعدم كون وجوب الالتزام حكما شرعيا ثابتا فى الواقع بحيث يجب مراعاته حتى مع الجهل التفصيلى به - فرع عليه هذه المقايسه و قال: «و من هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصوره تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجيه... إلخ» ثم أجاب عنه، إلا أنه اقتصر فى إبطال القياس بما

على الوجوب باطل (١)، فان (٢) التخيير بينهما على تقدير كون الأخبار حجه من باب السببيه يكون على القاعده، و من (٣) جهه التخيير بين الواجبين المتزاحمين «-» و على (٤) تقدير أنها من باب الطريقيه، فانه (٥) و ان كان على خلاف القاعده (٦)، الا أن أحدهما

تقتضيه القاعده بناء على السببيه فى حجه الأخبار، و لم يتعرض لحال القياس بناء على الطريقيه فيها، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و قياسه» و جواب عنه، و قد عرفته مفصلا بقولنا: «و توضيحه أن الاخبار اما أن تكون حجه... إلخ».

(٢). تعليل للبطلان، و ضمير «بينهما» راجع إلى الخبرين المتعارضين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فعلى الأول يكون التخيير بين الخبرين...».

(٣). عطف تفسيرى للقاعده، و «يكون» خبر «فان التخيير».

(٤). عطف على «على تقدير كون» و ضمير «أنها» راجع إلى الحجيه المستفاده من العبارة، و قد عرفت توضيح الجواب على هذا التقدير بقولنا:

«و على الثانى و هو حجه الاخبار على الطريقيه...».

(٥). يعنى: فان التخيير، و الأولى تبديله ب «فهو على خلاف...».

(٦). لاقتضاء القاعده الأوليه فى تعارض الطرق للتساقط، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعى على خلاف القاعده.

=====

(-). الأولى أن يقال: «بين الواجب و الحرام المتزاحمين» أو يقال: «و من قبيل التخيير بين الواجبين المتزاحمين» و لا- يخفى أن قياس المقام بباب التزاحم المأمورى الذى هو عجز المكلف عن امتثال حكمين فعليين مع الفارق، بل ينطبق عليه ضابط التعارض الراجع إلى عجز المولى عن تشريع حكمين لمتعلق واحد، توضيحه: أنه بناء على السببيه يكون قيام خبر الوجوب موجبا لحدوث مصلحه

تعيينا (١) أو تخيرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقيه من (٢) احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط - جعل (٣)  
(صار) حجه في هذه الصورة (٤) بأدله الترجيح تعيينا (٥) أو التخير تخيرا، و أين

\*\*\*\*\*

(١). أى: أحد الخبرين تعيينا فى صورته وجود المرجح كموافقه الكتاب و مخالفه العامه و غيرهما، و تخيرا مع عدمه.

(٢). بيان للموصول فى «لما» و اسم «كان» ضمير راجع إلى أحدهما.

(٣). بصيغه المجهول، و الضمير المستتر فيه النائب عن الفاعل راجع إلى «أحدهما» و هو جواب «حيث» المفيد للشرط، و جمله الشرط و الجواب خبر «أن أحدهما».

(٤). أى: فى صورته التعارض بناء على الطريقيه.

(٥). مع المزيه، و التخير مع عدمها، و «بأدله» متعلق ب «جعل حجه».

=====

لازمه الاستيفاء فى الفعل، و قيام خبر الحرمة مقتضيا لحدوث مفسده ملزمه فى الفعل أيضا، و من المعلوم أن كل واحد من الملاكين يدعو الشارع إلى جعل الحكم على طبق ما يقتضيه، و حيث كان متعلق الحكمين واحدا امتنع جعلهما معا بل لا بد من الكسر و الانكسار و ملاحظه أهم الملاكين ان كان و إنشاء الحكم على طبقه.

و هذا بخلاف باب التراحم المتقوم بتعدد المبادئ و الأغراض و الخطابات و لا تمنع بينها فى مرحله الجعل أصلا، و انما حصل التمانع فى مقام الامتثال من باب الاتفاق، لعجزه عن إنقاذ الغريقين معا أو إطاعه خطاب «أنقذ» و «لا تغصب» مثلا، فيلزم العقل بمراعاة الأهم ان كان و إلا فيحكم بالتخير.

و عليه، فالظاهر اندراج تعارض الخبرين مطلقا - حتى بناء على السببيه - مع وحده المتعلق فى باب التعارض و أجنبيته عن باب التراحم.

ص: ٥٩٧

ذلك (١) مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا، و هو (٢) حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه (٣) بموصل.

نعم (٤) لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب

\*\*\*\*\*

(١). أى: و أين حجيه أحدهما تعيينا أو تخييرا مما...؟ يعنى: أن ما تقدم من حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخييرا مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعا، فان الالتزام به على ما هو عليه ممكن، بخلاف الخبرين.

(٢). الضمير راجع إلى الأخذ، و يحتمل فيه أمران، أحدهما الالتزام الإجمالى بخصوص ما صدر واقعا، و ليس غرضه الالتزام التفصيلى بالواقع، لتعذره مع الجهل بخصوصيه الإلزام، مضافا إلى منافاته لقوله: «و الأخذ بخصوص» إذ مع احتمال المخالفه كيف يجزم بأن ما التزم به هو الواقع.

ثانيهما: أن يراد بالأخذ العمل كما هو المطلوب فى حجيه أحد الخبرين فيكون المراد أن العمل بالواقع حاصل، لكن بالقدر الممكن و هو الموافقه الاحتماليه.

(٣). أى: إلى خصوص ما صدر واقعا، يعنى: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلا إلى الحكم الواقعى، لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا.

(٤). استدراك على قوله: «و قياسه باطل» و غرضه تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام و بين الخبرين المتعارضين، بتقريب: أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين انما هو إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة دون غيره من السببيه أو مناط الطريقيه، و من المعلوم أن هذا الاحتمال موجود فى المقام، فلا بد من التخيير، و يبطل القول بالإباحه، و قد تقدم توضيح هذا الاستدراك بقولنا: نعم بناء

و الحرمة و إحدائهما (١) الترديد بينهما لكان القياس في محله، لدلاله (٢)

على الاحتمال الثالث في وجه المقاييسه... إلخ «-» .

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسير ل «إبدائهما» و ضميرا «إبدائهما، إحدائهما» راجعان إلى الخبرين، و ضمير «بينهما» راجع إلى الوجوب و الحرمة.

(٢). تعليل لصحة القياس، و «لكان» جواب «لو كان».

(-). و يحتمل أن يكون الغرض من بيان المقاييسه و جوابها تتميم الكلام في وجوب الموافقه الالتزاميه بإثبات وجوبها الشرعى من جهة هذه المقاييسه بيان: أنه يجب الالتزام شرعا بالحكم الواقعى بعنوانه من الوجوب أو الحرمة فان كان ما فى صقع الواقع هو الوجوب و جب شرعا الالتزام به و البناء القلبي عليه، و ان كان هو الحرمة و جب شرعا الالتزام بها، و حيث تتعذر الموافقه القطعيه للالتزام الواجب و جبت موافقته الاحتماليه و هى تتحقق بالالتزام بأحد المحتملين.

و أجاب عنه المحقق الأصفهاني (قده) بأن أصل الالتزام الجدى بشىء سنخ مقوله لا تتعلق إلا بما علم، و المعلوم هنا ليس إلا الإلزام، و هو مما لم يتعلق به وجوب الموافقه الالتزاميه، و انما يتعلق بعنوان الوجوب أو الحرمة المجهولين.

أقول: يمكن أن يقال: ان غرض المصنف من بيان القياس ليس ما ذكر، ضروره أن وجوب الموافقه الالتزاميه على تقدير القول به انما هو عقلى عند المصنف لا شرعى. و لو سلم إرادته إثباته شرعا - و لو تنزلا - فإثباته بهذا القياس غير ممكن، لا لما ذكره المحقق المتقدم فى الجواب، بل لأن التخيير الثابت بين الخبرين ليس إلا فى العمل، يعنى: أن مفاد قوله عليه السلام فى بعض أخبار التخيير: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» هو الاستناد إلى أحدهما فى مرحله العمل أى جعله حجه بينه و بين ربه و الإفتاء على طبقه و أن

ص: ٥٩٩

الدليل على (١) التخيير بينهما على التخيير هاهنا «-» فتأمل جيدا (٢).

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «دليل» و «على التخيير» متعلق ب «دلالة» يعنى: أن نفس الأخبار العلاجية الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين تدل أيضا على التخيير فى المقام بناء على كون التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال، لوجود الترييد و الاحتمال هنا أيضا.

(٢). لعله إشاره إلى أنه لا مجال لاستفاده كون المناط فى الحكم بالتخيير فى تعارض الخبرين هو إبداء الاحتمال حتى يحكم به فيما نحن فيه لهذا المناط. وجه عدم المجال: أن من الواضح وجوب الأخذ بخصوص مضمون أحد الخبرين المتعارضين و ان احتمال كون الحكم الواقعى غيرهما، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب و الآخر على الحرمة و احتمال الكراهه، فانه لا يجوز الاعتناء بها، بل لا بد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين، هذا.

مضافا إلى أنه لو كان المناط إبداء الاحتمال لزم لغويه الشرائط المعتمره فى حجيه الخبرين و مراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال و ان كانا فاقدين لشرائط الحجيه، و هو كما ترى.

و قد تحصل: أن القول الثالث و هو التخيير الشرعى بين الاحتمالين لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصاله الحل للمقام.

=====

مضمونه حكم الله تعالى، و لا يستشم منه وجوب الموافقه الالتزاميه حتى يتعدى من الخبرين إلى مطلق صور الدوران، فتأمل فى العبارة.

(-). و هنا احتمال ثالث فى باب جعل الطرق أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل، و هو كون الأخبار حجه على الطريقيه فى غير صوره التعارض، و أما فيها فتكون حجيتها على السببيه، لوجود المصلحه فى العمل بخبر العادل مع الغض عن جهه الكشف عن الواقع، و ربما يستفاد هذا من قوله عليه السلام:

ص: ٦٠٠

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الدوران بين المحذورين، و غرضه من هذا الكلام الإشاره إلى دليل القول الأول فى مسأله الدوران - و هو جريان البراءه الشرعيه و العقليه - ورده، و قوله: «لقاعده قبح العقاب بلا بيان» إشاره إلى الجزء الثانى منه و هو جريان البراءه العقليه، و قد عرفت تقريبه عند بيان الأقوال و أدلتها بقولنا «أما العقليه فلتحقق موضوعها و هو عدم البيان... إلخ» و قوله: «فانه لا قصور فيه... إلخ» رد عليه، و توضيح ما أفاده فيه: أن تنجز التكليف - المصحح للعقوبه على مخالفته - يتقوم بأمرين: أحدهما وجود البيان على الحكم الشرعى و لو كان إجماليا، و ثانيهما قدره المكلف على الموافقه القطعيه سواء كانت تفصيليه أم إجماليه كالصلاه إلى أربع جهات، و بانتفاء أحد الأمرين و ان كان ينتفى التنجز، و مقتضى انتفائه جريان قاعده القبح، الا أن القاعده مع ذلك أيضا لا- تجرى هنا، لا- لعدم البيان إذ البيان موجود، لفرض العلم بالتكليف و لو إجمالا و هو مطلق الإلزام، و لذا يكون منجزا إذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و حرمة شرب التتن، فان الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء و ترك الشرب لازم، بل عدم جريانها انما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعى مع وحده المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل و الترك ضروره أنهما نقيضان، كعدم التمكن من المخالفه القطعيه لاستحاله ارتفاع النقيضين

«بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و كان سيدنا الأستاذ (قده) يميل إلى هذا المعنى، من جهه أن المناط فى الطريقيه حيث كان هو الوثوق بالصدور و قد ارتفع بالتعارض فلا بد أن يكون العمل بواحد منهما لمصلحه أخرى غير ما تقتضيه أدله حجيه الخبر على الطريقيه المحضه. و سيأتى تفصيل الكلام فى باب التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

بلا بيان «-» فانه (1) لا قصور فيه هاهنا، و انما يكون عدم تنجز

و إلا- فالبيان و هو العلم بلزوم الفعل أو الترك موجود، لكن لَمَّا كان متعلقهما واحدا لم يؤثر العلم المذكور فى نظر العقل، فيسقط عن المنجزيه، بخلاف ما إذا تعدد المتعلق كما عرفت. كما لا يكفى العلم بنوع التكليف مع وحده المتعلق، كما إذا علم إجمالاً بوجوب الجلوس فى يوم الجمعة مثلاً أما فى هذا المسجد أو ذاك المسجد، فانه لا معنى لتنجيز المتعلق، مع أن المعلوم هو النوع أعنى الوجوب لا جنس التكليف. فالعبره بتعدد المتعلق لا يكون التكليف المعلوم إجمالاً جنساً أو نوعاً.

و الحاصل: أن قبح العقاب فى المقام مسلم لكنه ليس لأجل عدم البيان بل لعدم قدره المكلف على الامتثال القطعى، فلا مجال لتطبيق قاعده القبح هنا لوضوح تحقق البيان الرافع لموضوع القاعده بسبب العلم بأصل الإلزام و لو مع الجهل بنوعه، فان العلم بجنس التكليف كاف فى البيانیه، و لذا يجب الاحتياط إذا تمكن منه كما فى تعدد المتعلق.

و بالجملة: فلا مجال عند دوران الأمر بين المحذورين لجريان قاعده القبح، لوجود البيان الإجمالى و هو العلم بأصل الإلزام و هو كاف فى المنع عن جريانها.

نعم انما يصلح للمنع عن استحقاق العقاب عدم قدره المكلف على الامتثال و الموافقه القطعيه كما تقدم توضيحه.

\*\*\*\*\*

(1). الضمير للشأن، يعنى: لا قصور فى البيان فى دوران الأمر بين المحذورين و المراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام، و يمكن أن يكون ضميراً «فانه، فيه»

(-). بل لها مجال، لأن العلم بالإلزام ان كان بياناً رافعاً لموضوع القاعده كان اللازم عدم جريان حديث الحل لنفى كل من الخصوصيتين المشكوكتين لفرض العلم بالإلزام هنا. و ان لم يكن بياناً كذلك تعين جريان القاعده، لوجود

ص: ٦٠٢



.....

-----

راجعين إلى البيان.

=====

المقتضى و عدم المانع، ضروره أن التنجز كما أفاده المصنف قدس سره فى حاشيه الرسائل و ان كان متقوما بأمرين أحدهما البيان و الآخر القدره على الامتثال، و لا دخل لكل منهما بالآخر، و العلم بالإلزام بيان على التكليف مع تعدد متعلقه، إلا أن المراد به فى القاعده بقرينه حكم العقل بقبح العقوبه ليس هو العلم الكاشف عن معلومه فحسب و ان لم يكن متمكنا من الموافقه و المخالفه بل المراد به هو البيان المنجز الصالح للبعث و الزجر، لأن المصحح للعقوبه ليس هو البيان المجرد عن صلاحيه التحريك، بل ما يمكن أن يصير داعيا و محرّكا للمكلف، و حيث لا قدره له هنا على الامتثال و العصيان القطعيين فلا محاله يكون موضوع قاعده القبح محققا.

و لا- يقاس عدم القدره هنا بعدمها فى باب التراحم كإنقاذ الغريقين حتى يتوهم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان هناك، و ذلك لأن عدم القدره هنا ناش عن قصور فى البيان يسقطه عن صلاحيه التحريك، بخلافه هناك، فان عدم القدره فيه تكوينى بعد تماميه الخطابين، فلا بد فيه من مراعاة قواعد التراحم.

و عليه فما فى المتن و حاشيه بعض المدققين من التفكيك بين البيان و التمكن المقومين للتنجز و ان كان متينا فى نفسه، إلا أنه لا يمنع من جريان قاعده القبح هنا، لما عرفت من أن البيان المأخوذ عدمه فى القاعده ليس إلا خصوص المنجز لا مطلق البيان. و يشهد له أن الغايه فى حديث الحل عقليه بمعنى المنجز لا مطلق العلم و ان لم يكن مصححا للعقوبه على المخالفه.

فما قيل أو يمكن أن يقال فى الفرق بين البراءه الشرعيه و العقليه: «من أن الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب على الطاعه و العصيان لما كان هو العقل

ص: ٦٠٣

التكليف لعدم (١) التمكن من الموافقه القطعيه كمخالفتها (٢)، و الموافقه الاحتماليه (٣) حاصله

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و انما يكون».

(٢). الظاهر رجوع الضمير إلى «القطعيه» لكنه فاسد لفظا و معنى. أما لفظا فلان «القطعيه» صفه للمخالفه، و لازم العبارة حينئذ إضافه الموصوف إلى ضمير صفته، و هو فاسد، فلا تقول مثلا: «أسهرنى المرض الشديد و ألمه» يراجع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «و الألم الشديد» أو «المرض و الألم الشديدان». و أما معنى فلان المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقه القطعيه كعدم القدره على المخالفه القطعيه، و عبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كالمخالفه القطعيه» و هذا فاسد أيضا، فالصواب سوق العبارة هكذا: «كالمخالفه القطعيه» أو: «لعدم التمكن من القطع بالموافقه و المخالفه» و الأمر سهل بعد وضوح المطلوب.

(٣). يعنى: أن كلاً من الموافقه و المخالفه الاحتماليتين حاصل قطعاً سواء

فيكفى كون العلم بالجامع مصححا للمؤاخذة، و العذر عن الموافقه القطعيه حينئذ هو العجز عنها لا-قاعده القبح، فلا تجرى القاعده حينئذ، لوصل الإلزام إلى المكلف. و هذا بخلاف البراءه الشرعيه، حيث ان المرفوع هو الخصوصيه المشكوكه، إذ ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع هو النوع الخاص لا الجنس فتجرى أدله البراءه الشرعيه دون العقليه لا يخلو من الغموض، لما عرفت آنفا من أن العجز عن الموافقه القطعيه انما نشأ من قصور الخطاب عن التحريك، إذ لو كان أحد النوعين من الوجوب و الحرمة معلوما تفصيلا كان امثاله القطعى ممكنا قطعاً. و عليه فمقتضى ما ذكرنا عدم الفرق في جريان البراءه بين الشرعيه و العقليه فيما دار أمره بين المحذورين، فافهم.

ص: ٦٠٤

لا محاله (١) كما لا يخفى.

ثم ان مورد هذه الوجوه (٢) و ان كان ما إذا لم يكن واحد من

جرت قاعده القبح أم لا.

\*\*\*\*\*

(١). لعدم خلو المكلف تكويننا من الفعل أو الترك.

(٢). أى: الوجوه الخمسه المتقدمه فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، و غرضه من هذا الكلام التعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فانه بعد أن يبين وجوها ثلاثة فى المسأله قال: «و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقه، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال فى عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحه، لأنها مخالفه قطعيه عمليه».

و توضيحه: أن الأقسام المتصوره فى الوجوب و الحرمة من حيث التوصليه و التعبدية فى مسأله الدوران - مهما كان منشؤه - أربعة: الأول: أن يكون الوجوب و الحرمة كلاهما توصليين، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان توصليا بمعنى عدم الحاجه فى امتثاله إلى قصد التقرب.

الثانى: أن يكونا تعبديين، بأن يعلم أنه لو كان الحكم المحتمل هو الوجوب أو الحرمة لكان تعبديا.

الثالث: أن يكون أحدهما المعين كالوجوب تعبديا، بمعين أنه لو كان هذا الشىء واجبا فى الواقع لم يمثل أمره إلا بالآتيان به بقصد التقرب، بخلاف ما لو كان فى الواقع حراما، فانه ليس تعبديا بل هو توصلى.

الرابع: أن يكون أحدهما غير المعين تعبديا بأن يعلم إجمالا أن أحد المحتملين تعبدى، و لكن لا يعلمه بعينه، و الآخر توصلى كذلك.

فهذه أقسام أربعة، و الموافقه القطعيه متعذره فى جميعها كما لا يخفى كتعذر

المخالفة القطعية فى القسم الأول و الرابع منها، و لكن يمكن تحقق المخالفة القطعية فى الثانى و الثالث، و لذا لم يجعل (قده) محل الوجوه الخمسه المتقدمه جميع هذه الأقسام، بل جعل محلها خصوص القسم الأول منها، فانه الّذى يمكن القول بجريان بعض الوجوه الخمسه و هو الإباحه الظاهريه فيه، بخلاف الثانى و الثالث، فانه لا تجرى فيهما الإباحه الظاهريه سواء أريد بها أصاله البراءه عن الوجوب و الحرمة المحتملين أم أريد بها أصاله الإباحه المستفاده من خصوص حديث الحل و ما هو بمضمونه.

أما عدم جريانها بمعنى أصاله البراءه، فلأنها لو جرت كان مقتضاها نفي الوجوب و الحرمة ظاهرا و الاذن فى الفعل بأى داع كان و فى الترك كذلك، و هذا و ان لم يستلزم بنفسه مخالفه عمليه، فان مجرد الاذن فى الفعل أو الترك لا ينافى الإتيان به بداع قربي، أو تركه كذلك، إلا أن نفس تجويز الشارع للفعل أو الترك مطلقا - عند دوران الأمر بين المحذورين - إذن فى المخالفة العمليه القطعيه فيما إذا كانت مقدوره للمكلف، و قد عرفت أنها مقدوره له فى هذين القسمين فالإذن فى الفعل أو الترك حينئذ إذن فى المعصيه، و هو قبيح. و وجه قدرته على المعصيه فيهما أنه على تقدير تعبدية كل من الوجوب و الحرمة - كما فى القسم الثانى - يقدر على أن يختار الفعل أو الترك لا لداع قربي، فتتحقق المخالفة القطعيه لما هو معلوم تفصيلا من التعبدية، و على تقدير تعبدية أحدهما المعين - كما فى القسم الثالث - كالفعل مثلا- يقدر على أن يأتى بالفعل بلا قصد التقرب، فتتحقق المخالفة القطعيه أيضا.

و أما عدم جريانها بمعنى أصاله الإباحه، فلأنها لو جرت - فمضافا إلى لزوم محذور الترخيص فى المعصيه القطعيه أيضا - يستلزم محذورا آخر، و هو: أن

الإباحه التي هي حكم لا- اقتضائي و مضاد للأحكام الأربعة الاقتضائية - و هي الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهه - تنافى تعبديه كلا المحتملين أو أحدهما المعين كما هو المفروض فى القسم الثانى و الثالث. وجه المنافاه: أن التعبديه متقومه بالحكم الاقتضائى كالوجوب و الحرمة فى مورد البحث أعنى الدوران بين المحذورين، فإذا ثبتت التعبديه فى مورد كان الحكم الذى تقوم به اقتضائيا.

ففى المقام حيث ان المفروض تعبديه كلا المحتملين أو أحدهما المعين فالحكم الذى تقوم تعبيديتهما أو تعبديه أحدهما به حكم اقتضائى لا محاله، و بما أن الإباحه حكم لا اقتضائى فجريانها فى هذه الموارد التعبديه يستلزم اجتماع النقيضين الاقتضائى و اللاقتضائى، و هو محال.

و بالجمله: فجريان الإباحه الظاهريه - مهما أريد بها من البراءه أو الإباحه المستفاده من خصوص حديث الحل و نحوه - فى القسمين الثانى و الثالث غير ممكن، فلا- بد من اختصاص القول بها بالقسمين الآخرين أعنى الأول و الرابع يعنى: ما إذا كان المحتملان توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، فانهما اللذان تتعذر فيهما الموافقه و المخالفه القطعيتان، و هذا بخلاف القول بالتخير فى العمل تكويننا مع التوقف عن الحكم به رأسا - كما اخترناه - فانه لا يترتب على القول به فى جميع الأقسام شىء مما ذكر من المحذور أصلا. هذا غايه توضيح كلام شيخنا الأعظم.

و قد ناقش فيه المصنف (قده) بما توضيحه: أن التعبديه فى القسم الثانى و الثالث و ان أوجبت اختصاص بعض الوجوه - و هي الإباحه الظاهريه - بالقسم الأول و الرابع أعنى ما إذا كانا توصليين أو أحدهما غير المعين تعبديا، لتعذر الموافقه و المخالفه القطعيتين فيهما، و لترتب ما ذكر من المحذور، الا أن ذلك

الوجوب و الحرمة على التعيين تعبدية (١)، إذ لو كانا (٢) تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن (٣) إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع (٤) إلى الإباحة، لأنها (٥) مخالفه عمليه قطعيه على ما أفاده

لا- يوجب اختصاص أصاله التخيير العقلي - التي هي مورد البحث - بهذين القسمين أعنى التوصيليين و التعبدى أحدهما غير المعين.

و عليه فلا- مانع من الحكم بالتخيير عقلا في جميع موارد دوران الأمر بين المحذورين من الأقسام الأربعة المذكوره، فإذا كان المحتملان توصيليين كان مخيرا بين الفعل لا لداع قربي و بين الترك كذلك، و إذا كانا تعبديين كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنيه التقرب و بين الترك كذلك، و إذا كان أحدهما المعين كالوجوب تعبدية كان أيضا مخيرا بين الفعل مقترنا بنيه التقرب و بين الترك مطلقا يعنى مقترنا بها أو غير مقترن. و كذا إذا كان أحدهما غير المعين تعبدية، فانه أيضا مخير بين الفعل مقترنا بنيه التقرب أو غير مقترن بها و بين الترك كذلك. و السّر في ذلك كله أن التخيير يعرض الفعل و الترك على النحو الذي علم أن التكليف بهما قد قيد به من التعبدى و التوصلي.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «لم يكن».

(٢). هذا هو كلام الشيخ الأعظم كما تقدم متنا و توضيحا.

(٣). جواب «لو كانا» و قوله: «كذلك» يعنى تعبدية.

(٤). بالجر عطف على «طرحهما».

(٥). هذا تعليل لقوله: «لم يكن إشكال» يعنى: لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و عدم جواز الرجوع إلى الإباحة، و ذلك لأن الإباحة توجب المخالفة العمليه القطعيه على ما أفاده شيخنا الأعظم قدس سره، و ضمير «لأنها» راجع إلى الإباحة.

ص: ٦٠٨

شيخنا الأستاذ قدس سره، الا أن (١) الحكم أيضا فيهما (٢) إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه (٣) على وجه قربي بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه و تركه (٤) كذلك، لعدم الترجيح (٥)، و قبحه بلا مرجح.

فانقدح (٦) أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصلين

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المناقشه فى كلام الشيخ الأعظم (قده) و قد عرفت توضيحها بقولنا: «و قد ناقش فيه المصنف بما توضيحه... إلخ».

(٢). أى: فى الوجوب و الحرمة، و قوله: «كذلك» يعنى: تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا، و المقصود أن الحكم فى الوجوب و الحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعين تعبديا هو التخيير عقلا- كحكمهما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين تعبديا، و عليه فالتخيير العقلى يجرى فى جميع الأقسام الأربعة.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «به، طلبه، تركه» راجعه إلى أحدهما.

(٤). بالجر معطوف على «إتيانه» و قوله: «كذلك» يعنى على وجه قربي.

(٥). تعليل لقوله: «هو التخيير عقلا» و «قبحه» بالجر معطوف على عدم الترجيح.

(٦). هذا نتيجة ما أفاده لتعميم مورد جريان أصاله التخيير، يعنى: فظهر من جميع ما ذكرنا أن التخيير العقلى يجرى فى جميع الأقسام الأربعة التى ذكرناها لمسأله الدوران بين المحذورين، لا فى خصوص ما إذا كان الوجوب و الحرمة توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصليا، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسه المتقدمه التى منها التخيير العقلى بما إذا كانا توصليين أو كان أحدهما غير المعين توصليا حتى يكون التخيير العقلى أيضا مختصا بهما كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) حيث خصّ - فى كلامه المتقدم - مورد الوجوه بهما، نعم القول بالإباحه يختص بهما، لما تقدم من لزوم المخالفه العمليه القطعيه لو جرت فى غيرهما.

ص: ٦٠٩

بالنسبه (١) إلى ما هو المهم فى المقام و ان اختص بعض الوجوه بهما (٢) كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك (٣) أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لا-وجه» و المقصود بالمهم هو التخير العقلى المبحوث عنه فى المقام و هو دوران الأمر بين المحذورين، يعنى:  
لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسه بالتوصلين.

(٢). أى: و ان اختص بعض الوجوه - و هو الأوّل و الخامس - بالتوصلين، لعدم جريانه فى التعبديين، لوجود المانع و هو  
المخالفه العمليه، و لا فيما إذا كان أحدهما المعين توصليا و الآخر تعديا.

(٣). غرضه (قده) من هذه العبارة: بيان أن ما تقدم من التخير العقلى فى هذا البحث ليس مطلقا و فى جميع الموارد، بل مقيد بما  
إذا لم يكن - و لو احتمالا - لأحد الاحتمالين مزيه ترجحه على الآخر، و معها لا استقلال للعقل بالتخير، فهنا بحثان أحدهما  
كبرى و هو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزيه على الآخر، بل يستقل بتعيينه. و قوله: «ان  
استقلال العقل بالتخير» إشاره إلى هذا البحث الكبرى. و الآخر صغرى، و هو بيان ما هو المناط فى المزيه التى يوجب  
وجودها - و لو احتمالا - عدم استقلال العقل بالحكم بالتخير.

أما الأوّل فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخير مع وجود أو احتمال رجحان فى الفعل أو الترك يقتضى أهميته  
من الآخر، فان احتمال الأهميه أيضا يوجب حكم العقل بتقديم واجد هذه الأهميه المحتمل على فاقدها لكونه حينئذ من  
صغريات التعيين و التخير، كحكمه بتعين تقليد الأفضل لحجيه قوله قطعا تعيينا أو تخيرا، و الشك فى حجيه قول غير الأفضل  
عند المخالفه،

ص: ٦١٠



الترجيح في أحدهما على التعيين (١)، و مع احتمالاه (٢) لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه (بتبعيته) كما هو (٣) الحال في دوران الأمر بين التخيير

و كحكمه بلزوم إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون اذنه، لأهميه وجوب حفظ النفس من حرمة الغصب، و هكذا.

و بالجمله: فحكم العقل بتقديم الأهم معلوماً أو محتملاً مما لا ينبغي الارتياح فيه. و الّذى يظهر من العبارة أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين - في تقديم محتمل الأهميه أو معلومها - تارة بدوران الأمر بين التعيين و التخيير كما في مسأله تقليد الأفضل، و أخرى بتزاحم الواجبين كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، و سنتبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «أحدهما» يعنى: في أحدهما المعين. و وجه التقييد به واضح، إذ لا عبره باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فان العقل يستقل بالتخيير فيه كما يستقل به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً كما تقدم توضيحه.

فالمتحصل مما ذكرنا: أنه إما أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل. و على الثاني فإما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأولين يستقل العقل بالتخيير، و على الثالث لا يستقل به بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

(٢). يعنى: احتمال ترجيح أحدهما المعين، و ضمير «بتعيينه» راجع إلى «أحدهما على التعيين».

(٣). أى: كما أن استقلال العقل بتعين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، و هذا ما يستفاد منه القياس الأوّل. و قد عرفت أنه كحجيه فتوى الأفضل تعييناً أو تخييراً، و الشك في حجيه فتوى غير الأفضل.

ص: ٦١١

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة، و المراد ب «غير المقام» موارد التراحم، كمسأله تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهميته - لاحتمال كونه عالما - على إنقاذ الآخر.

(٢). هذا إشاره إلى البحث الثانى و هو البحث الصغرى، و توضيح ما أفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهميه الملاك الموجبه لشده الطلب و تأكده و زيادته على الطلب فى الآخر بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لأهميته مقدما على صاحبه عند المزاحمه، كما فى مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف فى مال الغير بدون رضاه، فإن كلاً من الحكيمين و هما وجوب الإنقاذ و حرمة الغصب معلوم و لا بد من امتثاله، و قد اتفق ابتلاء المكلف بهما فى زمان واحد، لكن لما كان وجوب حفظ النفس المحترمه أهم من حرمة الغصب كان اللازم التصرف فى مال الغير لأجل إنقاذ الغريق المؤمن، هذا فى باب التراحم.

و فى المقام - و هو وجود احتمال حكيمين لا نفس الحكيمين الواقعيين - إذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتمله قدّم الفعل على الترك و ان كان احتمال الحرمة أقوى، إذ المدار فى الترجيح على أهميه المحتمل لا أقوائيه الاحتمال، فإذا فرض أن احتمال الحرمة أقوى من احتمال الوجوب، لكن كان الوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا أشد و أهم من الحرمة المحتمله بل المظنونه قدّم احتمال الوجوب الأهم على احتمال الحرمة الأقوى كالصلاه فى أيام الاستظهار، فإنها إما واجبه ان كانت طاهره و إمّا حرام ان كانت حائضا، لكن حيث انها لو كانت واجبه عليها واقعا كان وجوبها أهم من حرمتها نظرا إلى أن وجوبها على تقدير ثبوته واقعا ذاتى، بخلاف حرمتها، فإنها على فرض ثبوتها تشريعيه، فيرجح الوجوب على الحرمة، و لذا يحكم بوجوبها

الطلب (١) فى أحدهما (٢) و زيادته على الطلب فى الآخر بما (٣) لا- يجوز الإخلال بها فى صورته المزاحمه (٤) و وجب (٥) الترجيح بها (٦)، و كذا (٧) و جب ترجيح احتمال ذى المزيه فى صورته الدوران.

عليها فى تلك الأيام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها - لاحتمال كونها حائضا - أقوى من احتمال وجوبها لاحتمال كونها طاهره.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بشده الطلب قوه الملاك، فان المناط فى أهميه طلب من طلب آخر و أكديته هو كون الملاك الداعى للمولى إلى أحد الطلبين أقوى و أشد من الملاك الداعى له إلى الطلب الآخر، إذ لا ريب فى اختلاف مراتب الملاكات فى جميع الأحكام الاقتضائيه من الوجوب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه كما هو واضح.

(٢). كالصلاه فى المثال المتقدم.

(٣). متعلق ب «زيادته» و المراد بالموصول المرتبه و المثابه، يعنى: كانت شده الطلب فى أحدهما بمثابه توجب أهميته بأن تكون كاشفه عن زياده فى المصلحه بحيث لا- يجوز الإخلال بتلك الزياده، بل يجب استيفاؤها بترجيح ما هى موجوده فيه من أحد المتراحمين.

(٤). و هذا ما يستفاد منه القياس الثانى، فان الواجبين المتراحمين إذا كان أحدهما أهم من الآخر كانت أهميته من جهه اشتماله على ملاك أقوى و مصلحه زائده على مصلحه مزاحمه، فيجب مراعاة تلك الزياده.

(٥). معطوف على «لا يجوز» و بيان له.

(٦). هذا الضمير و ضمير «بها» المتقدم راجعان إلى الشده و الزياده.

(٧). معطوف على «لا يجوز» يعنى: كما أن العلم بشده الطلب يكون مرجحا فى المتراحمين المعلومين حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقه، فكذا يكون احتمال أهميه أحد المحتملين مرجحا فى صورته الدوران بين المحذورين الذى يكون

الحكم الواقعي واحدا حقيقته دائرا بين الوجوب و الحرمة.

\*\*\*\*\*

(١). و هذا إشاره إلى القول الثاني فى مسأله الدوران بين المحذورين، و هو وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا بترجيح جانب الحرمة، و قد تقدم مّن ذكر الاستدلال عليه بوجوه خمس، حيث قلنا: «و استدل عليه بوجوه خمس الأول الأصل... إلخ» و المصنف أشار أولا- إلى أقوى تلك الوجوه و هو الوجه الثالث - حسبما ذكرناها - بقوله: «لأجل أن دفع المفسده أولى... إلخ» ثم أجاب عنه بقوله: «ضروره أنه رب واجب يكون...» أما نفس الدليل فقد تقدم بيانه عند ذكر الاستدلال به و ببقية الوجوه الخمسه على هذا القول، و أما الجواب عنه فتوضيحه: أنه ليس كل حكم تحريمى أهم من كل حكم إيجابى حتى يكون احتمال الحرمة دائما مقدما على احتمال الوجوب، بل لا بد من ملاحظه المصالح و المفاسد التى هى ملاكات الأحكام، فربّ واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس، فانه مقدم على حرمة الغضب عند المزاحمه، فلذا يكون احتمال وجوبه - مهما كان ضعيفا - مقدما على احتمال حرمة الغضب مهما كان قويا. و كذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبيا أو سابا للنبي، فان وجوب حفظ النبي أهم قطعا من حرمة حفظ سابه حدا. و ربّ حرام يكون أهم من واجب كالغضب و الوضوء، و عليه فلا يقدم احتمال الحرمة مطلقا على احتمال الوجوب.

(٢). قيد لقوله: «لترجيح» يعنى: سواء كانت الحرمة مشتمله على الشده و الزيادة أم لا.

(٣). متعلق ب «لترجيح» و عله له.

المفسده أولى من ترك المصلحه، ضروره (١) أنه ربّ واجب يكون مقدما على الحرام فى صورته المزاحمه بلا- كلام، فكيف يقدم على احتمالاه (٢) فى صورته الدوران بين مثليهما (٣) «-» فافهم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا وجه» و جواب عن مفاد الدليل و هو إطلاق الأولويه و الترجيح، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقا؟

(٣). أى: مثل الواجب و الحرام المتزاحمين، و المراد بمثليهما الوجوب و الحرمة فى المقام.

و الحاصل: أن المناط فى ترجيح أحد احتمالى الوجوب و الحرمة على الآخر فى صورته دوران الأمر بين المحذورين هو المناط فى ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما و تزاحمهما، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدما مطلقا على الآخر، بل يكون المقدم منهما ماله شدة طلب و زيادته اهتمام به سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا. و لو تمت الأولويه المذكوره مطلقا و فى جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزاحم، مع أن ترك الواجب سيئه أيضا، بل عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

و بالجملة: فكل ما يكون مرجحا فى ظرف العلم بالواجب و الحرام يكون مرجحا أيضا فى صورته احتمال الوجوب و الحرمة.

=====

(-). مع اختصاصه على فرض تسليمه بما أحرز كل من المصلحه و المفسده و عدم شموله لما احتمل ذلك، و إلا- كان الاستدلال به لوجوب الاحتياط فى الشبهه البدويه التحريميه حيث يتمحض الشك فى الحرمة و الإباحه أولى، إذ لا- مزاحم لاحتمال المفسده هناك أصلا، مع عدم التزام أحد به.

ص: ٦١٥

إلى هنا انتهى الجزء الخامس من كتاب «منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه» و أسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم و أن ينفع به إخواننا المحصلين المتقين، و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج عفا الله عن سيئاتهما، فى جوار الروضه الشريفه العلويه على من حلّ بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاه و السلام و التحيه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و آله المعصومين، و اللعنه على أعدائهم إلى يوم الدين.

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶





منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين و أفضل صلواته و أكمل تحياته على أشرف أنبيائه و رسله محمد و آله الطيبين الطاهرين سيما الإمام المبين و غياث المضطر المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

أما بعد، فقد ساعدنا التوفيق لإعداد الجزء السادس من كتابنا «متهى الدرايه فى توضيح الكفايه» للطبع و تقديمه للملا العلمى، فله الشكر على إنعامه و إفضاله و قد سلكنا فى نظمه و ترتيبه منهج الأجزاء الخمسه المتقدمه، فالمتن أولاً، و يليه الشرح التوضيحي المعلم بالأرقام الموضوعه على كل منهما، كما رمزنا تعاليقنا ب و حواشى الماتن على الكتاب ب و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من (١) الإيجاب أو التحريم،

أصاله الاشتغال

\*\*\*\*\*

(١). بيان للتكليف، يعنى: أنه يعتبر في جريان قاعده الاشتغال - التي هي من الأصول العمليه الأربعة - العلم بنوع التكليف كالعلم بوجود فعل مردد بين المتباينين كالظهر و الجمعه، أو بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، كتردد أجزاء الصلاه بين التسعه و العشره، أو العلم بحرمة فعل مردد بين فعلين كشرب هذا الإناء أو ذاك الإناء، للعلم بإصابه النجس بأحدهما إجمالاً. و لا يكفى العلم بجنس التكليف - و هو الإلزام الدائر بين وجوب فعل و حرمة آخر - في جريان قاعده الاحتياط، و ذلك - أى اعتبار العلم بنوع التكليف و عدم كفايه العلم بجنسه في جريان أصاله الاشتغال - هو الموافق لعنوان البحث في رسائل شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «الموضع الثانى في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب

و يشتهه الحرام أو الواجب» و جعل (قده) العلم بالجنس مجرى البراءة. و قد تقدم الكلام فى بعض التعاليق التى ذكرناها أوائل البراءة حول ما يستفاد من أنظار شيخنا الأعظم فى مجارى الأصول و مناقشه المصنف فيها، فراجع.

و كيف كان فالمصنف و ان وافق الشيخ (قدهما) هنا، فاعتبر العلم بنوع التكليف الظاهر فى عدّ العلم بالجنس من الشك فى التكليف لا-المكلف به، لكنه سيصرح بعد أسطر بأن العلم بالجنس كالإلزام الدائر بين فعل شىء و ترك آخر يكون أيضا مجرى لقاعده الاشتغال، كما إذا أحرز خطاب إلزامى للمولى و دار بين وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال و حرمة آخر كشرب التتن، فانه (قده) حكم باندرجه فى الشك فى المكلف به، فهو كالعلم بالوجوب المردد بين فعلين. نعم إذا كان الإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة متعلقا بفعل واحد كان من الشك فى التكليف الذى يجرى فيه البراءة على ما عرفت فى الفصل السابق.

و الفارق بين تعدد متعلق الإلزام الذى يكون مجرى قاعده الاشتغال و وحدته التى تكون مجرى البراءة هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: «و أما إذا كان طرفاه - أى طرفا العلم بجنس التكليف - متعلقين بأمرين فهو كالعلم بنوعه، و السر: أن التنجز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم و لو بالإجمال، و التمكن من الامتثال و لو بالاحتياط. و البيان و ان كان حاصلًا فى الصورة الأولى - و هى الدوران بين المحذورين - كالصوره الثانيه بلا تفاوت، الا أنه لا تمكن من الامتثال فيها مع التمكن منه فيها» و حاصله: أنه لا-قصور فى بيانيه العلم الإجمالى للإلزام، فلا بد من الامتثال و لو بالاحتياط مع التمكن منه كما فى صوره تعدد المتعلق دون وحدته، إذ معها لا يمكن الامتثال أصلا، لكونه حينئذ مما يدور أمره بين المحذورين. و عليه

فتاره لتردده بين المتباينين (١)، و أخرى بين الأقل و الأكثر الارتباطيين (٢)، فيقع

## الكلام فى مقامين

### اشاره

فالعلم بالجنس مع تعدد المتعلق مندرج فى المقام، و مع وحدته داخل فى البراءه كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الشك فى المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتا كدوران الواجب بين الصوم و الصدقه، أو عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجود أحدهما إجمالا، فان التباين بينهما انما هو لكون الركعتين الأوليين ملحوظتين فى الأول بشرط لا و فى الثانى بشرط شىء، و لذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتا كالصوم و الصدقه على الآخر.

و الضابط فى العلم الإجمالى المتعلق بالمتباينين هو رجوعه إلى قضيه منفصله مانعه الخلو، فيقال فى المثال: «الواجب اما الصوم و اما الصدقه» و هذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحده منهما أحد طرفى العلم الإجمالى و تاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذ: «ان كان الصوم واجبا فليست الصدقه واجبه» و بالعكس. و هذا بخلاف الأقل و الأكثر، فانه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «ان كانت العشره واجبه فليست الثمانيه واجبه» بداهه أن الثمانيه بعض العشره، فوجوب العشره وجوب الثمانيه و زياده، فوجوب الثمانيه قطعى سواء أ كان الأكثر واجبا أم لا.

و قد يكون الشك فى المكلف به لتردده بين الأقل و الأكثر، فيقع الكلام - كما فى المتن - فى مقامين أحدهما فى المتباينين و الآخر فى الأقل و الأكثر.

الدوران بين المتباينين

(٢). أما المردد بين الأقل و الأكثر الاستقلالين فهو خارج موضوعا عن الشك

ص: ٧

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو (٢) كانا (٣) فعل

فى المكلف به، إذ لا- إجمال فى المكلف به حقيقه، ضروره أنه يعلم من أول الأمر بتعلق التكليف بالأقل و يشك فى تعلقه بالزائد عليه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بهما أن لا يكون بينهما قدر متيقن سواء كان تباينهما ذاتيا أم عرضيا كما مر آنفا، بخلاف الأقل و الأكثر، فان بينهما قدرا متيقنا، و المراد بهما فعلا- هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزاءهما متلازمه الثبوت و السقوط، دون الأقل و الأ-كثر الاستقلاليين اللذين لا- تكون أوامر أجزاءهما كذلك كالدين المردد بين الأقل و الأ-كثر، لأن امتثال الأمر بالأقل ليس منوطا بامتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعا.

(٢). بيان لقوله: «مطلقا» و توضيحه: أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين أحدهما: العلم بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهر و الجمعه.

ثانيهما: العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين و هما الوجوب و الحرمة كالإلزام المردد بين وجوب فعل كالدعاء و حرمة آخر كشرب التن.

و مقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف فى الشك فى المكلف به كما تقدمت الإشارة إليه، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤيه الهلال أو يحرم شرب التن» و هذا تعريض بشيخنا الأ-عظم، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف، و جعل العلم بالجنس مجرى البراءه، و قد عرفت تفصيله فى أول البراءه.

(٣). وصلية، أى: و لو كان المتباينان فعل شىء و ترك شىء آخر كفعل الدعاء عند رؤيه الهلال و ترك شرب التن.

أمر و ترك آخر «-» ان كان فعليا من جميع الجهات بأن (1) يكون

\*\*\*\*\*

(1). هذا شروع فى بيان منجزيه العلم الإجمالى بالتكليف، و لا- يخفى أنه اختار فى مباحث القطع من الكتاب و فى حاشيه الرسائل أن العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز، و لكنه عدل هنا إلى كونه عله تامه له كالعلم التفصيلى به، و يستفاد ذلك أيضا من حاشيته على مباحث القطع من الكتاب، و له فى الفوائد كلام مبسوط لا نتعرض له خوفا من الإطاله، و استنتج منه العليّه إذا أحرز فعليه المعلوم و عدمها إذا شك فيها، فراجعه للوقوف عليه.

=====

(-). ان كان غرضه (قده) تعميم متعلق العلم بنوع التكليف للفعل و الترك و عدم اختصاصه بفعالين كالعلم بوجوب الظهر أو الجمعه، ففيه: أن الترك ليس بواجب حتى يقال: انه يعلم إجمالا بوجوب مردد بين فعل الدعاء و ترك شرب التتن، ضروره أن الأحكام لا تتعلق الا بما تقوم به الملاكات الداعيه إلى التشريع، و من المعلوم قيام الملاكات بالأفعال دون التروك. و عليه ففعل شرب التتن حرام، لا- أن تركه واجب، نعم بناء على انحلال كل حكم إلى حكمين يصح اتصاف ترك شرب التتن بالوجوب، لكنه فاسد كما ثبت فى محله.

و بالجمله: فمتعلق العلم بنوع التكليف من الإيجاب أو التحريم كالعلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعه أو العلم الإجمالى بحرمة شرب التتن أو نكاح الكتابيه ليس الا الفعل، فالمتباينان اللذان علم إجمالا بتعلق إيجاب أو تحريم بأحدهما هما الفعلان، فلا وجه لأن يقال: سواء كان المتباينان فعل أمر و ترك آخر.

و ان كان غرضه (قده) تعميم البحث للعلم بجنس التكليف و هو الإلزام الجامع بين الإيجاب و التحريم، ففيه أولاه: أن اللازم حينئذ افراد «كان» لا تثنيته، لرجوع اسمه حينئذ إلى التكليف، و اللازم على هذا أن يقال: و لو كان وجوب فعل و حرمة آخر.

ص: ٩



و كيف كان، فلا بد قبل تقريب كلامه من تمهيد مقدمه لتوضيح مراده زيد فى علو مقامه، فنقول: انه لا ريب فى تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات فى المتعلقات بناء على مذهب مشهور العدليه، فهى تنبعث عن الملاكات الكامنه فى أفعال المكلفين، كما لا شك فى اختلاف الملاكات قوه و ضعفا، و لذا يحكم بلزوم تقديم الأهم و الأقوى ملاكا على غيره عند التزاحم، و على هذا فالأحكام الشرعيه الفعليه أى الواجده لمرتبه البعث و الزجر ليست على حد سواء بل هى على قسمين:

الأول: أن يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بمثابة لا يرضى المولى بفواته أصلا، بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعنى سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه و لو تصادفا أم لم يعلم به. و فى مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد و رفع موانع تنجزه اما برفع جهل العبد بجعله عالما بالحكم تكوينيا، و اما بنصب طريق مصيب، و اما بتشريع إيجاب الاحتياط عليه، لمنجزيه نفس الاحتمال، و حيث تنجز التكليف بأى سبب من أسبابه استحق العقوبه على المخالفه، لقيام الحجه القاطعه للعدر عليه.

الثانى: أن لا يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بنحو يريد من العبد

و ثانيا: أن عنوان صدر البحث و هو قوله: «مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم» الظاهر فى العلم بالنوع لا- ينطبق عليه، لوضوح عدم انطباقه على العلم بالجنس.

و ثالثا: أن ما تقدم آنفا من تعلق الأحكام بالأفعال دون التروك جار هنا أيضا، إذ العلم الإجمالى بإلزام مردد بين الوجوب و الحرمة فى مثل الدعاء عند رؤيه الهلال و شرب التتن انما تعلق بفعالهما. نعم امثال حرمة الفعل يتوقف على الترك، و هذا غير تعلق الحرمة بالترك كما هو ظاهر المتن بل صريحه، فتأمل جيدا.



المحتملات كما سيأتي. وحينئذ فالأدلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي - لا بد من تخصيصها، لقيام القرينه العقلية عليه، و هي استلزام شمولها للأطراف للترخيص في المعصيه، ضروره أن المعلوم بالإجمال واجد للمرتبه الأكيده من البعث و الزجر، و لا يرضى الحاكم بالمخالفه أصلا، و لازم الاذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير و هو كون الطرف المأذون فيه متعلقا للحكم، و هذا هو التناقض المستحيل.

و ان كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الإجمالي - لا لقصور في العلم - بل لخلل في المعلوم، و هو عدم تحقق شرط تماميه فعليته أعنى العلم التفصيلي به، و لما كان التكليف في كل واحد من الأطراف مشكوكا فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه، لتحقق موضوعه - أعنى الشك في الحكم الواقعي - مع العلم الإجمالي بمرتبته من الفعلية. و عليه فالمدار في التنجيز و عدمه على فعلية المعلوم لا على العلم من حيث التفصيليه و الإجماليه.

ثم ان إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأول أو الثاني منوط باستظهار الفقيهيه من أدله الأحكام، فان كان المورد من قبيل الدماء و الأعراض كان الحكم فعليا من جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متق و الآخر كافر حربى جائز القتل منجز للتكليف.

و من هذا القبيل حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعيه الوجوبيه كالاستطاعه الماليه و بلوغ المال الزكوى حد النصاب، فانهم مع التزامهم بالبراءه في الشبهات الموضوعيه حكموا بالاحتياط و وجوب الفحص في هذين الموردين.

و ان كان كالخمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات حليه كل واحد من الأطراف بالأدله المرخصه.

الإجمال و التردد و الاحتمال، فلا محيص (١) عن تنجزه و صحه العقوبه على مخالفته، و حينئذ (٢) لا محاله يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع (٣) أو السعه (٤) أو الإباحه (٥) مما يعم (٦) أطراف العلم مخصّصا (٧) عقلا، لأجل مناقضتها (٨) معه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «ان كان» و ضميرا «تنجزه، مخالفته» راجعان إلى التكليف.

و غرضه: أن فعليه التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه و امتناع جعل الترخيص شرعا، لكون الترخيص مضادا للتكليف الفعلى و نقضا للغرض منه و هو جعل الداعى حقيقه من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف و الظن به و احتماله، لأن شمول أدله الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين فى صوره العلم بالتكليف، و الظن باجتماعهما فى صوره الظن به، و احتمال اجتماعهما فى صوره احتماله، و من المعلوم امتناع الجميع.

(٢). أى: و حين كون التكليف فعليا من جميع الجهات لا محاله...، و الأولى اقتران «لا محاله» بالفاء.

(٣). الأول كحديث الرفع، و الثانى كحديث الحجب، و كذا حديث الرفع بناء على نسخه «وضع عن أمتى» بدل «رفع».

(٤). كقوله عليه السلام فى حديث السفره: «هم فى سعه ما لم يعلموا».

(٥). كقوله عليه السلام فى مرسله الصدوق: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى».

(٦). بيان للموصول فى «ما دل» و المراد بالعلم هو الإجمالى.

(٧). بصيغه اسم المفعول خبر «يكون» يعنى: أن أدله البراءه الشرعيه و ان كانت شامله - بمقتضى إطلاقها - لأطراف العلم الإجمالى، لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدويه، لمحذور المناقضه المذكوره.

(٨). أى: مناقضه الرفع و الوضع و السعه و الإباحه مع الحكم الفعلى من

و ان لم يكن (١) فعليا كذلك - و لو كان (٢) بحيث لو علم تفصيلا لوجب امتثاله و صح العقاب على مخالفته - لم يكن (٣) هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدله البراءة الشرعية للأطراف.

جميع الجهات، فقله: «لأجل تعليل لتخصيص ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أو الإباحة عقلا، و قد عرفت تقريبا التناقض المخصص لها عقلا بقولنا: «و حينئذ فالأدلة النافية للتكليف بعد فرض... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ان كان فعليا» و الضمير المستتر فيه و فى «و لو كان» راجع إلى المعلوم بالإجمال، و قوله: «كذلك» أى: فعليا من جميع الجهات، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من التكليف الفعلى، و هو الفعلى التعليقى، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الثانى أن لا يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بنحو... إلخ» يعنى:

أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلا، فالعلم الإجمالى لا- يوجب تنجزه قهرا، لكنه لا- لقصور فى العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلى حدا يقتضى لزوم إيصاله إلى المكلف بأى نحو كان، فالخلل فى المعلوم لا فى العلم. و لما كان كل واحد من الأطراف مجرى للأصل النافى للتكليف، للشك فى كون كل واحد منها متعلقا للحكم الفعلى كان المقتضى لجريان أصل البراءة فيه موجودا، و المانع عنه مفقودا كما سيأتى عن قريب إن شاء الله تعالى، و معه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(٢). للمعلوم بالإجمال الذى لا يكون فعليا من جميع الجهات فردان: أحدهما أن لا يكون فعليا أصلا يعنى لا من جهة العلم و لا من سائر الجهات. ثانيهما أن لا يكون فعليا من جهة العلم فقط، فقله: «و لو كان بحيث لو علم... إلخ» إشاره إلى الخفى منهما و هو الثانى، و قد عرفت آنفا توضيح عدم الفعليه من جميع الجهات.

(٣). جواب «و ان لم يكن» و ضميرا «امتثاله، مخالفته» راجعان إلى المعلوم

بالإجمال. أما عدم المانع العقلي، فلان المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، و هو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات، و أما إذا لم يبلغ هذه المرتبة و لو لعدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذ من الاذن في ارتكاب تمام الأطراف.

و أما عدم المانع الشرعي، فلان المتوهم من المانع شرعاً في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدله الأصول و ذيلها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي. توضيح لزوم التناقض: أن مقتضى عموم قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال» حليه المشتبه بالشبهه البدويه، و كذا كل واحد من الأطراف في المقرونه، و مقتضى إطلاق ذيله - أعني «حتى تعلم أنه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأن «تعلم» مطلق يشمل كلا من العلم التفصيلي و الإجمالي، فيلزم الحكم بالحليه لكل طرف بمقتضى الصدر، و الحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

و هذا الإشكال و هو التناقض المذكور تعرض له شيخنا الأعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبه إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل، قال (قده):

«إذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه في أحد المستصحيين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله». لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدله المرخصه المشتمله على هذا الذيل. و أما الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلاً، فلا مانع من شموله للأطراف و إثبات الترخيص فيها، بل لا تناقض حتى في الأخبار المذيله كما ذكرناه في التعليقه، فراجع «-» .

=====

(-). و قد أجاب المصنف عن إشكال التناقض في مداليل الاخبار المشتمله على الذيل بوجه ثلاثه، تعرض لاثنتين منها في حاشيه الرسائل و لثالثها في الفوائد.

و الحاصل: أنه مع عدم وجود المحذور العقلي و الشرعى من شمول أدله الأصول النافيه للأطراف لا مناص من الحكم بحليتها.

=====

الأول: أن لفظ «الشيء» إنما يكتفى به عرفاً عن المعين لا عن أحد الشئيين أو الأشياء، فيكون كل واحد من الأطراف مشمولاً لقوله: «كل شيء» بما هو معين بنحو من التعيين كالإشارة إليه، و العلم الإجمالى بحرمه أحدهما ليس غاية للحل، لعدم كونه موجبا للعلم بحرمه واحد كان معيناً بذلك التعيين الموجب لإدراجه تحت عموم الصدر. و العلم بحرمه أحدهما بلا عنوان أو بعنوان لا يتعين كل واحد منهما به لا يوجب ارتفاع الحليه السابقه، إذ الغايه معرفه حرمه الشئ ء المعين بذلك التعيين الملحوظ فى المغيا، لتبعيه الضمير فى «أنه حرام» للمرجع و ليس معرفه حرمه أحدهما بلا-عنوان أو بعنوان كونه إناء زيد المردد بين الإناءين معرفه بحرمه الشئ ء و ما ذكر هو مقتضى ظهور «الشيء» فى التعيين، لا للانصراف حتى يمنع منه بدعوى كونه بدوياً.

هذا فى قاعده الحل. و كذا الحال فى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث ان الظاهر منه نقض اليقين بالشيء ء بيقين آخر، و ليس اليقين بأحد الشئيين اليقين بالشيء ء عرفاً. و هذا الظهور العرفى هو السر فى شمول هذه الأخبار لأطراف الشبهه غير المحصوره مع وضوح عدم الفرق فى المناقضه اللازمه - لو تمت - فى مداليلها بين المحصوره و غيرها.

و الحاصل: أن مرجع هذا الوجه إلى دعوى شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالى بدون لزوم التناقض، إذ الاستفادة من الذيل أن الغايه هى العلم بحرمه الشئ ء المعين الذى أريد من الصدر، فالعلم الإجمالى بحرمه أحد الشئيين أو الأشياء ليس غاية لحليه الشئ ء المعين حتى يلزم التناقض.

الثانى: أن الذيل فى أخبار الاستصحاب ليس مسوقا لبيان حكم شرعى مولوى حتى يستدل بإطلاق اليقين على شموله للعلم الإجمالى بانتفاض الحاله السابقه كى يتجه محذور المعارضه، و انما الغرض تقريب عدم صلاحيه الشك لنقض اليقين به عقلا، و أن ما يصلح ناقضا له هو اليقين اللاحق، من دون نظر إلى أنه ينقض باليقين شرعا مطلقا أو خصوصا التفصيلي منه حتى يتمسك بالإطلاق الذى ينشأ منه المعارضه، و عليه فلا مانع من شمول الصدر بعمومه أو إطلاقه لجميع ما يمكن أن يعمها و منها الأطراف.

و هكذا حال الغايه فى روايه الحل، بأن يكون غايه عقليه بلا حكم شرعى فى جانبها، فلا تمنع عن شمول المغيا بإطلاقه لما يصح أن يعمه، و من الواضح أن أطراف العلم الإجمالى مما يصح أن يعمها المغيا، فتأمل فانه دقيق.

هذا ما أفاده المصنف (قده) فى الحاشيه. و الظاهر متانه كل منهما فى دفع إشكال المعارضه خصوصا الوجه الأول، فان ذلك هو المنسبق من الإطلاقات المتعارفه، لظهور قول القائل: «كل شىء فى بيتى أو صندوقى أو بستانى هو ملكى الا أن يعلم أنه ملك أخى أو صديقى مثلا» فى أن ما هو متعين لا- مردد بين شيئين أو أشياء ملكى، فالفرش مثلا بماله من التعين ملكى، لا الفرش المردد بين فروش أو الظرف المردد بين ظروف عديده، فان عنوان التردد يحتاج إلى تصور زائد على نفس الشىء، بخلاف التعين، فانه ليس الا- تصور نفس الشىء، فتصور الفرش كاف فى تعيينه و لا يحتاج تعيينه إلى لحاظ آخر، و لذا قيل: ان إطلاق الأمر يقتضى التعيينه، لأن التعيينه ليست قيدا زائدا على تصور نفس الشىء، بخلاف التخييره، فانها تحتاج إلى لحاظ زائد و هو جعل العدل كما هو واضح.



و من هنا (١) انقدح: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من انقسام الفعلى إلى قسمين: ظهر عدم الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي فى عليه كل منهما للتنجيز إذا كان المعلوم فعليا من جميع الجهات. و أما إذا لم يكن فعليا كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضروره أن الفعلى بمرتبه الأولى يتنجز إذا علم به تفصيلا، و لا- يبقى مجال للإذن فى مخالفته، لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهرى - و هو الشك فى الحكم الواقعى - لانكشافه تمام الانكشاف

الثالث: قال فى الفوائد: «ان ظهور الغايه لو كان فانما هو بالإطلاق، و هو لا يصلح أن يعارض به ظهور العام بلا كلام، ضروره أن من مقدمات ظهوره عدم البيان مع كون العام صالحا للبيان، فلا وجه لرفع اليد عن عمومه الا على نحو دائر، أى بسبب ظهور المطلق الموقوف على عدم العموم، و تخصيصه الموقوف على ظهوره، و الا لا يصلح قرينه على التخصيص، فيكون بلا وجه... إلخ..» لكن يمكن أن يقال بتقدم ظهور الغايه و ان كان بالإطلاق على ظهور العام و ان كان بالوضع، و ذلك لما ثبت فى محله من تقدم ظهور القرينه و لو كان بالإطلاق على ظهور ذيلها و ان كان بالوضع، و لذا يقدم ظهور «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» - فى الرمى بالنبال دون الرمى بالتراب - على ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس مع كونه بالوضع. نعم مورد حديث تقدم الظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى هو ما إذا كانا فى كلامين منفصلين انعقد الظهور فى كل منهما، فان الظهور الوضعى حينئذ صالح لأن يكون رافعا لحجيه الظهور الإطلاقى.

و عليه فلا- محذور فى كون الغايه قرينه على إرادته الشبهه البدويه من الصدر و هو «كل شىء» و إرادته العلم مطلقا و ان كان إجماليا من الغايه.

ص: ١٨

الا- أنه لا مجال (١) للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات (٢) لا محاله (٣) يصير فعليا معه من جميع الجهات، و له (٤) مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا

حسب الفرض. و أما إذا علم به إجمالا- فرتبه الحكم الظاهري محفوظه معه، للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، و به يتحقق موضوع الأصل النافي، فيجربى بلا مانع.

و بالجمله: فالتفاوت في ناحيه المعلوم لا- في ناحيه العلم، إذ لو كانت فعليه التكليف تامه من ناحيه إرادته المولى و كراهته - بحيث لا- يتوقف استحقاق العقوبه على مخالفته إلا- على وصوله إلى المكلف بأى نحو كان من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الإجمالي أيضا. و ان لم تكن الفعلية تامه الا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر الإجمالي في تنجيزه، لعدم حصول شرط فعليته التامه و هو العلم به تفصيلا، فموضوع الأصل المرخص باق مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من عدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري مع العلم التفصيلي.

(٢). أى: من غير جهه العلم التفصيلي به، بل من جهه الملاك و إرادته المولى و كراهته، فإذا علم به تفصيلا صار فعليا من جميع الجهات، فيصير حتميا و لا يبقى معه مجال لحكم آخر.

(٣). الأولى اقترانه بالفاء، لأنه جواب «فإذا كان» الا أن يكون الجواب قوله:

«يصير» لكن ينبغي حينئذ تأخير «لا محاله» عنه، لأنه من معمولات «يصير».

(٤). أى: و للحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي، لوجود موضوعه و هو الشك معه، و ضمير «معه» راجع إلى العلم التفصيلي، و الضمير المستتر في

معه (١)، لا مكان جعل الظاهري في أطرافه و ان كان فعليا من غير هذه الجبهه (٢) «-» فافهم.

«يصير» في الموردین راجع إلى الحكم الواقعي.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع العلم الإجمالي، و وجه عدم فعليته معه هو ما أفاده بقوله: «لإمكان» و حاصله: أن اقتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، و هذا مفقود في العلم التفصيلي.

(٢). يعنى: و ان كان فعليا من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلا لتنجز، و لم يكن فعليا من الجبهه المضاده لجعل الترخيص و الحكم الظاهري في أطرافه.

(-). فيه: أن فعلية الحكم ليست الا- بوجود موضوعه بسيطا كان أو مركبا، و من المعلوم أن هذه الفعلية لا- تتوقف على العلم بنفس الحكم لا- تفصيلا و لا- إجمالا، و الا لزم دخل العلم فيه، و هو خلاف الإجماع بل الضروره. و عليه فيصير الحكم بمجرد وجود موضوعه فعليا علم به المكلف أم لا- و الحكم الفعلي بهذا المعنى يصير منجزا بكل من العلم التفصيلي و الإجمالي بناء على منجزيته، و حينئذ فالمراد بالعله التامه للبعث أو الزجر الفعلي هو وجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط من الابتلاء و عدم الاضطرار إلى بعض الأطراف و غيرهما.

و بالجمله: فالفعلية اما بمعنى وجود الحكم بوجود موضوعه، و اما بمعنى الفعلية الحتميه و هى التنجز، و على التقديرين لا فرق بين كون العلم المتعلق به تفصيلا و إجماليا. و عليه فجرىان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون الحكم فعليا من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه، بل الحق بناء على منجزيه العلم الإجمالي أنه لا تجرى الأصول في أطرافه أصلا كالعلم التفصيلي. و لعله إلى ما ذكرنا أو بعضه أشار بقوله: «فافهم».

ثم ان ما يعد من موانع الفعلية كالاضطرار و الخروج عن الابتلاء و غيرهما يرجع

إلى موضوع الحكم، لما عرفت من عدم ترتبه على موضوعه الا بعد وجوده بجميع ما له دخل فى موضوعيته له شطرا أو شرطاً، فالمراد بالفعل عليه معنى واحد و هو وجود الحكم بوجود تمام ماله دخل فى موضوعه. و لعله إلى بعض ما ذكرنا أشار فى مسأله الاضطرار إلى بعض الأطراف، حيث انه جعل الاضطرار من حدود التكليف و قيوده، فلا فعليه أى لا وجود للحكم مع الاضطرار و نحوه، فتأمل جيداً.

هذا كله مضافاً إلى أنه لا يجدى مجرد تقسيم الفعلية ثبوتاً إلى قسمين فى ترتب الأثر من جريان الأصول و عدمه، مع عدم دليل على خصوص أحدهما إثباتاً، و لذا لا بد من تأسيس أصل يرجع إليه فى جميع موارد العلم الإجمالى.

الا- أن يعول على كلامه فى الفوائد من أن الفقيه ان أحرز بملا-حظه الأدله فعليه الحكم حتى بالنسبه إلى بعض الشبهات الموضوعيه كالشك فى الاستطاعه الماليه و بلوغ المال الزكوى للنصاب تنجز بالعلم الإجمالى. و ان لم يحرز الفعلية و شك فى أنه حكم إنشائى أو بالغ مرتبه البعث و الزجر كان المرجع الأصل النافى للتكليف، لاقتضاء «كل شىء لك حلال» مع قبح الترخيص فى المعصيه كون المعلوم بالإجمال حكماً إنشائياً لا فعلياً. لكنه لا يخلو من تأمل.

و قد أورد عليه بعض المدققين فى حاشيته بوجوه أخرى:

الأول: أن سنخ الغرض من المأمور به و ان كان يختلف قوه و ضعفاً، لتفاوت الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام فى ذلك، الا أنه لا يصحح الترخيص، ضروره أن الغرض من التكليف فى جميع الأوامر و النواهي الصادره بداعى البعث و الزجر واحد و هو جعل الداعى للمكلف إلى الامتثال، حيث ان محط البحث هو الحكم

المنشأ بداعى الطلب لا بدواع أخرى.

و بالجمله: فالترخيص و ان لم يكن منافيا للغرض من المكلف به، لعدم فعليته من جميع الجهات، لكنه مناف للغرض من نفس التكليف، ضروره مناقضه الترخيص لإراداه إيجاد الداعى للمكلف إلى الامتثال.

الثانى: أن المفروض وجود المقتضى التام فى المكلف به، و قد انبعث منه حقيقه البعث و الزجر، غايه الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله، لكن يترتب على وصوله الاتفاقى حكم العقل بوجوب الإطاعه و حرمة المعصيه، و مع فرض عدم قصور العلم الإجمالى فى البيانیه يلزم تنجز هذا القسم من الحكم الفعلى به.

و فرض دخل العلم التفصيلى فى تنجزه و قصور الإجمالى شرعا عن تنجزه خلف، لأن الكلام فى العلم الملحوظ على نحو الطريقيه لا الموضوعيه، و لو جعلناه جزء الموضوع لزم دخله فى تماميه اقتضاء المقتضى الداعى إلى البعث، فما لم يعلم تفصيلا لم يتحقق الملاك التام الداعى للجعل، و هو أيضا خلف.

و الحاصل: أنه مع حكمه قدس سره كما هو صريح كلامه بعدم الفرق بين أنحاء الوصول لا وجه لعدم تنجز العلم الإجمالى، إلا مع فرض دخله فى الموضوع و هو خلاف الفرض، ضروره أن الكلام فى منجزيه العلم الإجمالى الطريقي كالتفصيلى لا بما أنه جزء الموضوع و دخيل فى الملاك<sup>(١٠)</sup>.

الثالث: ما أورده على تعدد مراتب الفعلية فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى و غيره من عدم ارتفاع التنافى بين الحكمين الفعلين بحمل الواقعى على التعليقى و الظاهرى على التنجيزى، و ذلك لأن الشده و الضعف فى طبيعه الواحده

ثم ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو كانت (١) أطرافه غير

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، و تعريض بما اشتهر من التفصيل فى وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى بين الشبهه المحصوره بوجوبه فيها، و غير المحصوره بعدم وجوبه فيها، و يظهر هذا التفصيل من شيخنا الأعظم أيضا، حيث انه عقد المقام الأول للبحث عن وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين بالنسبه إلى الشبهه المحصوره، ثم عقد المقام الثانى للشبهه غير المحصوره و قال بعد نقل أدله سته على عدم وجوب الاجتناب فيها: «... و قد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط فى الجملة» و حاصل إشكال المصنف على هذا التفصيل هو: أن المعلوم إجمالا ان كان فعليا من جميع الجهات وجب الاحتياط فى جميع الأطراف و ان كانت غير

لا- يرفعان تماثل فردين من طبيعه واحده، و لا- تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين كما يظهر لمن أمعن النظر فى اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى فى موضوع واحد».

أقول: أما اشكاله الثانى و الثالث فالظاهر متانتها كما أفاده (قده). و أما الأول فقد يختلج فى الذهن عدم خلوه عن الغموض، و ذلك لأن الغرض من كل تكليف إلزامى و ان كان إيجاد الداعى إلى الامثال، لكن هذا الغرض من آثار الملاك الثابت فى المكلف به و توابعه، و ليس له وجود استقلالى، فان كان ذلك الملاك مهما جدا لم يجز الترخيص، و إلا جاز ذلك، فالمناطق فى جواز الترخيص و عدمه هو ملاك المكلف به قوه و ضعفا، لا- الغرض القائم بنفس التكليف، ففى فرض عدم الفعلية من جميع الجهات لا مانع من الترخيص، فتدبر.

محصوره، و انما التفاوت بين المحصوره و غيرها هو: أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم مع كونه فعليا لولاه (١) من سائر الجهات.

و بالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره و غيرها

محصوره، و ان لم يكن فعليا كذلك لم يجب الاحتياط فى شىء منها، بل تجوز مخالفته القطعيه و ان كانت الأطراف محصوره، إذ لا علم حينئذ بحكم فعلى من جميع الجهات حتى تجب موافقته و تحرم مخالفته.

و بالجملة: فلا وجه لإناطه تنجيز العلم الإجمالى بحصر الأطراف و عدم تنجيزه بعدم حصرها، بل المدار فى التنجيز و عدمه على الفعلية التامه و عدمها، فلا تفاوت بين حصر الأطراف و عدم حصرها. نعم يكون بينهما تفاوت فيما أشار إليه بقوله:

«و انما التفاوت» من أن الشبهه غير المحصوره تلازم غالباً جهه مانعه عن فعليه الحكم كالخروج عن الابتلاء، و الاضطرار المانع عن الفعلية، لكون الرفع فيه واقعياً لا ظاهرياً، فتكون كثره الأطراف ملازمه لما يمنع الفعلية التامه، فالتفاوت أيضاً من ناحيه المعلوم لا من جهه كثره الأطراف، فإذا كانت الأطراف الكثيره مورد الابتلاء و لم يترتب الحرج المنفى شرعاً على الاجتناب عن جميعها كان العلم الإجمالى منجزاً، لتعلقه بتكليف فعلى، و عليه فلا يدور عدم تنجيز العلم الإجمالى مدار عدم انحصار الأطراف. و سيأتى الكلام بنحو أوفى فى التنبيه الثالث، فانتظر.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء، و ضمير «كونه» إلى المعلوم بالإجمال، و «من سائر» متعلق ب «فعلياً» و توضيحه: أن الحكم الواقعى فى غير المحصوره فعلى من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز،

ص: ٢٤

فى التنجز و عدمه فىما (١) كان المعلوم إجمالاً فعلىا ببعث (٢) المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك (٣) مع (٤) ما هو علىه من كثره أطرافه.

و الحاصل: أن اختلاف الأطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب (٥) تفاوتاً فى ناحيه العلم،

لكن هذه الفعلية فى كل طرف منوطه بعدم ما يمنع عنها بالنسبه إلى ذلك الطرف كخروجه عن مورد الابتلاء، أو الاضطرار إلى ارتكابه أو نحوهما، فانه لو لا خروج بعض الأطراف عن الابتلاء مثلاً لكان الحكم الواقعى بالنسبه إليه فعلىاً من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى أيضاً، فعدم فعليته حينئذ ليس من جهه واحده، بل من جهات عديده، و لذا لو تعلق به العلم التفصيلى لم يتنجز أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «تفاوتاً»، و «ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلىاً.

(٢). ان كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب كالأمر المردد بين القصر و التمام فى بعض الموارد.

(٣). أى: فعلاً فىما كان المعلوم إجمالاً هو الحرمة كالنهى المردد بين إناءين علم إجمالاً بخميره أحدهما.

(٤). متعلق بكل من «ببعث و يزجر» و ضمير «هو» راجع إلى المعلوم بالإجمال و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و «من كثره أطرافه» بيان له، يعنى: مع كثره أطراف المعلوم بالإجمال.

(٥). بحيث يوجب تنجيز العلم لو كانت الأطراف محصوره و عدمه ان لم تكن كذلك كما علىه المشهور، بل ادعى علىه الإجماع كما قال الشيخ: «و بالجمله فنقل



و لو أوجب (١) تفاوتاً فانما هو في ناحيه المعلوم في (٢) فعليه البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها (٣) (و عدمهما ) مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قله و كثره في التنجيز (٤) و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها (٥) بذلك، و قد عرفت آنفاً (٦) أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في

الإجماع مستفيض و هو كاف في المسأله» (-) .

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه تفاوتاً فانما هو... إلخ.

(٢). بيان لقوله: «ناحيه المعلوم» و «مع الحصر» متعلق ب «فعليه البعث».

(٣). أى: و عدم الفعلية مع عدم الحصر، يعنى: أن الحكم فعلى مع الحصر و غير فعلى مع عدمه.

(٤). متعلق ب «يختلف» و «ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(٥). أى: و عدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثره و قله، يعنى: أن التنجيز غير منوط بقله الأطراف حتى تكون كثرتها مانعه عنه، بل المناط في التنجيز و عدمه هو فعلية المعلوم و عدمها، فكثرتها و قلتها ان أوجبنا اختلاف المعلوم في الفعلية و عدمها اختلف في التنجيز، و الا فلا كما مر آنفاً.

(٦). في قوله: و من هنا انقدح أنه لا فرق بين... إلخ.

(-). كيف يمكن الركون إلى الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول في مسأله ذكروا فيها وجوهاً يحتمل بل يظن استناد المجمعين إليها. نعم لو أفادت تلك الوجوه الوثوق و الاطمئنان بصحة فتوى المجمعين فلا بأس بالاعتماد عليها، لكنه ليس لأجل حجية الإجماع بل لأجل هذا الوثوق.

طرف المعلوم (١) أيضا «-» تأمل تعرف.

و قد انقدح (٢) أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع

\*\*\*\*\*

(١). من حيث الفعلية التامه و عدمها، وقوله: «فى ذلك» أى: فى التنجيز و عدمه.

مسلك الاقتضاء و الإشكال عليه

(٢). هذا ثانى الأمرين المنقدحين المترتبين على عليه العلم الإجمالى للتنجيز، يعنى لكل من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين إذا كان المعلوم إلزاما فعليا من جميع الجهات، و غرضه من هذا الكلام الذى نبه عليه فى بحث العلم الإجمالى كما فى الفوائد هو التعريض ببعض كلمات شيخنا الأعظم التى يظهر منها إمكان الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف الشبهه المحصوره، و ترك الموافقه القطعيه، فانه بعد أن حكم بلزوم الاجتناب عن كلا-المشتبهين بحكم العقل، قال: «نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فى الاجتراء بالاجتناب عنه جاز...» و حاصله: أن للشارع التصرف فى مرحله الامتثال، بأن يقنع بالموافقه الاحتماليه الحاصله بترك أحد الطرفين، و الترخيص فى ارتكاب الاخر لمصلحه تقتضيه، فإذن الشارع فى ارتكاب الحرام الواقعى لا- يقبح مع جعل الحلال الواقعى بدلا عنه إذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالإجمال، و تكون مصلحه الترخيص جابره لمفسده ارتكاب الحرام الواقعى. و عليه فالامتثال التعبدى الحاصل باجتنا ب ما جعله

(-). الظاهر زياده هذه الكلمه، إذ المدار فى التنجيز و عدمه هو الفعلية التامه و عدمها، لا تفصيليه العلم و إجماليته و لا كثره الأطراف و قلتها، و من المعلوم ظهور «أيضا» فى عدم انحصار مناط التنجيز فى فعلية المعلوم فقط بل للعلم دخل فيه أيضا، و هذا خلاف ما صرح به آنفا.

ص: ٢٧

-----  
عن الحرام الواقعي مؤمن من عقوبه المولى و رافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعايه التكليف فى كل واحد من المشتبهين، و من المعلوم أن قناعته بالموافقه الاحتماليه مبنيه على كون العلم الإجمالى مقتضيا لوجوب الموافقه القطعيه، لا عله تامه له، إذ لو كان عله له لم يتوجه الترخيص فى بعض الأطراف، هذا ما أفاده الشيخ.

و قد أورد عليه المصنف (قدهما) بأنه لا- وجه للتفكيك - فى عليه العلم الإجمالى للتنجيز - بين حرمة المخالفه و وجوب الموافقه القطعيتين، بل اما أن يكون عله لكليهما فتجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه، أو لا- يكون عله لشيء منهما فلا- تحرم المخالفه القطعيه كما لا- تجب الموافقه القطعيه، إذ لو كان المعلوم بالإجمال إلزاما فعليا من جميع الجهات - بمعنى كونه بالغا من الأهميه حدًا لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه فى بيان الفعلى من جميع الجهات - حرمت مخالفته و وجبت موافقته قطعاً، و ان لم يكن إلزاما بالغا هذا الحد جازت مخالفته القطعيه و لم تجب موافقته كذلك، لفرض توقف فعليته التامه على العلم به تفصيلاً، و المفروض عدم حصوله، و الحكم غير الفعلى الحتمى لا موافقه و لا مخالفه له و لا تشتغل الذمه به.

و المتحصل: أن تأثير العلم الإجمالى فى كل من الموافقه و المخالفه على حد سواء، و المدار على المعلوم. فما أفاده شيخنا الأعظم من إمكان عدم وجوب الموافقه القطعيه بناء على جعل البدل لا يخلو من مناقشه «-» .

=====

(-). الأولى أن يقال: «مع حرمة المخالفه القطعيه» و قد تقدم نظيره.

(--). هذا ما التزم به شيخنا الأ-عظم هنا، و صريحه عدم جواز الترخيص فى بعض الأطراف إلا مع جعل وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بدلا ظاهريا

فعليا لوجبت موافقته قطعاً، و الا (١) لم يحرم مخالفته كذلك أيضا (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن التكليف فعليا لم يحرم مخالفته القطعيه.

(٢). أى: كعدم وجوب موافقته القطعيه، فقوله: «كذلك» أى قطعيًا.

عن الحرام الواقعي، لأن رفع اليد عن الواقع و لو على بعض التقادير بعد العلم به من دون جعل بدل قبيح عند العقل، فلو ورد ما يدل على الاذن فى بعض الأطراف تخيرا فلا بد أن يستكشف منه جعل البدل، هذا.

و لكن لسان الشيخ و هو تلميذه المحقق الآشتياني (قدهما) نقل عن شيخه الأستاذ أنه اختار فى مجلس درسه الشريف جواز ترخيص الشارع فى بعض الأطراف من دون جعل بدل، بل نسب إليه التزامه به فى بحث الانسداد عند إبطال الاحتياط الكلى و إثبات التبعض فيه. و نبه صاحب الأوثق على كلام الشيخ فى الانسداد أيضا.

و كيف كان، فقد قرر المحقق الآشتياني كلام شيخه بما حاصله: «أن اذن الشارع فى مخالفه الاحتياط الكلى الذى قد يتفق معه فوت الواقع لا بد أن يكون مشتملا على مصلحه جابره لمفسده الوقوع فى خلاف الواقع فيما يقع فيه. و أما لزوم جعل البدل فلا، إذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط الجزئى بعد ترخيص الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، و ليس على الشارع تعيين الطريق لامتنال الأحكام الشرعيه، إذ الحاكم فى كيفية الإطاعه هو العقل الحاكم بأصل وجوب الطاعه أيضا، و انما على الشارع الإمضاء ان لم ير المصلحه فى النهى عن بعض الكيفيات أو الاذن فى مخالفته.

لا- يقال: مع استقلال العقل بكون طريق الإطاعه الاحتياط الكلى كيف يجوز للشارع النهى عنه، إذ لازمه اما التناقض فى كلام الشارع و اما عدم حجيه حكم العقل.

ص: ٢٩

فانه يقال: ان حكم العقل بأصل الإطاعة تنجيزى غير قابل لتصرف الشارع، و أما حكمه فى كفيته فهو معلق على عدم تعيين مرتبه خاصه منها لمصلحه يراها، و بعد اذنه بكيفيه خاصه يحكم العقل بمتابعتها من دون إيجاب جعل البدل على الشارع أصلا.

هذا حاصل ما حكاه المحقق الآشتياني عن مجلس درس أستاذه الأعظم.

و الظاهر أن كلامه المذكور فى التوضيح مع الغض عن المناقشه المبنايه التى أوردها المصنف عليه، لا يخلو من شىء، و أن ما حكاه المحقق الآشتياني من إمكان الترخيص فى بعض الأطراف بدون كون الطرف الاخر مصداقا جعليا للمأمور به أو المنهى عنه أسد و أمتن، لأنه ان أريد بجعل البدل تنجيز الحكم المعلوم بالإجمال فى الطرف الاخر، ففيه: أنه لا حاجه إليه، بل جعله لغو، بل ممتنع، لتنجيزه بالعلم الإجمالى و عدم ارتفاعه بجعل الترخيص فى الطرف الاخر، فجعل البدل لأجل التنجيز يوجب تنجز المنجز، و هو محال، لكونه تحصيلا للحاصل.

و ان أريد بجعل البدل تنزيل الطرف غير المرخص فيه منزله الواقع المعلوم إجمالا- فى الآثار الشرعيه، ففيه: أن لازمته ترتب أحكام المعلوم بالإجمال عليه كما هو شأن سائر التنزيلات الشرعيه نظير «الطواف بالبيت صلاه» فإذا كان المعلوم بالإجمال خمرا مثلا و شرب الطرف المجعول بدلا عنه لزم ترتيب أحكام الخمر من الحرمة و الحد و عدم جواز شهادته و الائتمام به و غير ذلك من أحكام شرب الخمر عليه. و هذا كما ترى مما لم يلتزم به أحد، و لذا صرح شيخنا الأعظم فى رابع تنبيهات الشبهه المحصوره بعد جمله من الكلام بعدم ترتيب الآثار الشرعيه

المرتبه على ذلك الحرام عليه، حيث قال: «فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى أصاله عدم موجب الحد و وجوبه».

هذا كله مضافا إلى ما أورده على جعل البدل شيخنا المحقق العراقي (قده) من إشكالين:

أحدهما: لزوم الدور، و الآخر إشكال مثبتيه الأصل النافى الجارى فى بعض الأطراف.. أما الدور فتقريبه - على ما فى تقريرات (١) بحته الشريف - هو: أن شمول دليل الأصل النافى للتكليف فى هذا الطرف متوقف على كون الطرف الاخر بدلا عن الحرام الواقعى المعلوم، لاشتغال الذمه به قطعاً، و جعل البدليه منوط بإطلاق دليل الأصل و شموله لمورد العلم الإجمالى، و هذا هو الدور.

و أما إشكال المثبتيه، فمحصل تقريبه على ما فى التقريرات المذكوره أيضا هو:

أن الأصول المرخصه إذا فرض جريانها فى بعض الأطراف بلا معارض لا تثبت كون المعلوم إجمالاً هو المشتبه الاخر، إذ ليست الأصول العمليه النافيه كالأمارات النافيه للتكليف فى طرف فى الدلاله الالتزاميه على تعيين المعلوم إجمالاً فى الطرف الاخر، و كونه مصداقاً جعلياً له فى مقام تفرغ الذمه، لأن غايه ما تقتضيه الأصول النافيه انما هى الترخيص فى ارتكاب ما تجرى فيه من دون دلالتها التزاماً على كون المعلوم إجمالاً- هو الطرف الاخر، و ان كان لازم البناء على الحليه فى طرف مع العلم الإجمالى بحرمة أحدهما كون الحرام فى الطرف الاخر، لكن اعتبار هذا اللازم مبنى على حجيه الأصل المثبت، و قد عرفت إجمالاً عدم دلالة الأصل على ذلك.

و الظاهر أن هذا الإشكال مقتبس مما أجاب به الشيخ الأعظم عن استكشاف جعل البدل من مثل قوله عليه السلام: كل شىء لك حلال، حيث قال (قده):

«قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حليه محتمل التحريم و الرخصه فيه لا- وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل. و لو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، و ليس الأمر بالبناء فى كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس فى الروايات من البدليه عين و لا أثر».

و كيف كان، فاستكشاف جعل البدل من ترخيص الشارع فى بعض الأطراف كما فى تقارير المحقق النائيني (قده) غير ظاهر، بل قد عرفت عدم الحاجه إليه أصلا كما أن ما فى تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من «أن الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف بدون ذلك مستلزم للاكتفاء بمشكوك المؤتمنيه بعد القطع بالاشتغال» لا يخلو أيضا عن غموض، هذا.

و قد التزم بعض المدققين بامتناع جعل البدل، لأنه لا يخرج من أحد تصويرين لا يخلو شىء منهما عن المحذور، قال قدس سره: «و أما جعل البدل، فتاره بمعنى اشتغال غير الواجب الواقعى فى حال الجهل على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعى، فالمأتى به اما هو الواقع أو ما يتدارك به مصلحه الواقع، و لا اشتغال غير الواجب الواقعى على مصلحه يتدارك مصلحه الواقع يخير العقل بين إتيانه و إتيان الواقع، و ليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحا عقلا. و لا منافاه بين العلم الإجمالى بوجوب تعيينى واحد واقعا

و العلم بوجوبين تخييريين شرعا و عقلا بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهرا، فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفا أو يكون الترخيص التخييري منافيا، بل يسقط بحكم العقل عن التعيينه، لثبوت البديل له، و مثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل.

و أخرى بمعنى قناعه الشارع فى مقام إطاعه أحكامه، و اقتصاره على الموافقه الاحتماليه، لما فى تحصيل الموافقه القطعيه من المفسده المنافيه لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنك قد عرفت أن حرمه المخالفه القطعيه لبقاء عقاب الواقع، و لولاه لم يكن وجه لحرمة المخالفه القطعيه، مع أن عقاب الواقع على حاله و ارتفاعه على تقدير المصادفه متنافيان، بدهاه أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا- يوجب ترتب العقاب على مخالفه الواقع. و قد مر نظيره مرارا فى مسأله دليل الانسداد. و ليس إيجاب الموافقه القطعيه مولويا لمصلحه حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسده غالبه يسقط خصوص وجوب الموافقه القطعيه، بل ليس هناك على أى حال غرض مولوى، و لا لزوم شرعى، بل و لا عقلى، فلا- محاله لا- بد من وقوع المزاحمه بين مفسده الموافقه القطعيه و المصلحه المنبعث منها الحكم الواقعي، و مع مغلوبيه المصلحه و سقوطها عن التأثير لا تكليف فعلى حتى يحرم مخالفته القطعيه.

و منه تعرف أن الاذن فى ترك الموافقه القطعيه لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحه بديله، الا إذا رجع إلى الأمر بإتيان الفرد الآخر، و الا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلوبيه المصلحه الداعيه إلى الإيجاب الواقعي، فيزول



العلم الإجمالى بالوجوب الفعلى».

و محصل اشكاله على التصوير الأول لجعل البدل هو: أن الطرف الفاقد للملاك لا معنى لتدارك الواقع به، إذ ليس الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه موجبا لاشتمال غير الواقع على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، فلازمه الاذن فى مخالفه الواقع المنجز.

و على التصوير الثانى أمران: أحدهما: استلزام الاذن لارتفاع عقاب الواقع، و المفروض بقاؤه على حاله، و هما متنافيان.

و الاخر: أن الترخيص فى بعض الأطراف مستلزم لجواز المخالفه القطعيه، إذ ليس فى وجوب الموافقه مصلحه زائده على ما فى نفس الحكم الواقعى، و الاذن فى تركها لا بد أن يستند إلى مصلحه التسهيل الغالبه على مصلحه الواقع، فيسقط الحكم المترتب عليها عن الفعلية، و معه يجوز مخالفته القطعيه أيضا، إذ القبيح هو مخالفه الحكم الفعلى لا غيره. و من المعلوم أن القائل بجعل البدل لا يمكنه الالتزام بسقوط الواقع عن الفعلية حتى يجوز مخالفته القطعيه، و هذا اللازم الباطل أعنى سقوط الواقع عن الفعلية يكشف عن بطلان جعل البدل.

و لكن الظاهر عدم خلو كلامه زيد فى علو مقامه عن الإشكال. أما الوجه الأول، فيرد عليه أولا: أن تنظير المقام بالخبرين المتعارضين أولى من قياسه بالواجبين المتزاحمين، إذ المقصود أن البدل و المبدل واجبان تخييريان ظاهرا، و هذا يناسب تنظيره بما له الحجية الظاهرية، حيث ان المجعول الواقعى واحد، و الاخر لا جعل

له، و لكن حكم الشارع بالتخيير الظاهري بينهما انقيادا، و هذا بخلاف التخيير بين المتزاحمين، حيث انه فيهما واقعي لاشتمال كل منهما على الملاك.

و ثانيا: أنه مع العلم بكون الحكم الواقعي تعيينيا لا- يمكن إنشاء وجوبين تخييريين ظاهريين، لعدم انحفاظ رتبة الجعل، لاعتبار احتمال مطابقه الحكم الظاهري للواقعي، و مع العلم بالمخالفه لا موضوع لجعل الحكم الظاهري.

و عليه فأصل ما قرره لجعل البدل لا يسلم من الإشكال. و أما إيراده عليه بعدم قيام غير الواقع مقام الواقع، فسيأتي.

و أما المناقشه فيه - بأن وفاء مصلحه البدل بتمام مصلحه المبدل حال الجهل يستلزم عدم صحه جعل الوجوب التعيني للمبدل مطلقا، و لغويه جعله، إذ مقتضى التعيينه عدم استيفاء الملاك بشيء آخر، بل اللازم كون التخيير واقعي كما في خصال الكفاره، لوفاء كل واحده منها بغرض الشارع القائم بالأخرى - فيمكن الجواب عنها: بأنه بناء على صحه جعل البدل يستكشف تقييد تعيينه الواجب الواقعي بحال العلم بها، فإذا كانت المصلحه قائمه بالجمعه مثلا صح أن يقال: يتخير المكلف بين الظهر و الجمعه إذا لم يعلم بوجوبها تعيينا، و لا إشكال في صحه جعل العلم بمرتبته موضوعا للحكم بمرتبته أخرى، و هذا تخيير ظاهري في طول الوجوب الواقعي، فتدبر.

و أما الوجه الثاني و هو قناعه الشارع بالموافقه الاحتماليه، فما وجهه عليه من المحذور يمكن الجواب عنه نقضا بما اختاره (قده) في قاعدتي الفراغ و التجاوز من أن مفادهما الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه. و حلا أولا بعدم اقتضاء الترخيص في بعض الأطراف لسقوط الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعيه،

إذ لو كان المقام نظير باب الاجتماع في كون الحركة الشخصية مأمورا بها و منهي عنها توجه حديث الكسر و الانكسار بين مصلحة الصلاه و مفسده الغصب و رعايه أقوى الملاكين بناء على كونه من باب التراحم لا التعارض، و لكن مصلحة التسهيل هنا غير مزاحمه لمفسده الخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، لتعدد الرتب، إذ الأولى قائمه بنفس الترخيص نظير المصلحة في نفس سلوك الطريق الخاص غير المؤدى إلى الواقع، لا في ذى الطريق حتى تتحقق المنافاه للملاك الواقعي و يصير مغلوبا بها، ضروره أن التمانع بين الحكم الواقعي و الظاهري اما أن يكون في المبدأ و اما في المنتهى كما اختاره في الجمع بينهما، و مع قيام الأول بالمجوعول و الثاني بنفس الجعل يتعدد الموضوع و يرتفع التنافي نعم الحليه في مورد الاضطرار إلى الخمر ليست ظاهريه لكون الاضطرار من قيود الواقع.

و الحاصل: أن دعوى استلزام القناعه في مقام الامتثال لغلبه مصلحة التسهيل على ملاك الحكم الواقعي عهدتها على مدعيها، لعدم مصادمه مناط الحكم الظاهري للواقعي، و الا-لاختل الجمع بينهما من ناحيه الملاك، و هذا مناف لما اختاره في الجمع بينهما.

و ثانيا: بعد تسليم المزاحمه بينهما، بأن اللازم رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيه، لا سقوط أصل الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعيه، إذ الضرورات تتقدر بقدرها، فلا بد من رفع اليد عن المقدار المبتلى بمزاحمه مصلحة التسهيل و هو الاحتياط التام، و لا وجه لارتفاع فعلية الحكم رأسا، إذ القائل بجعل البدل يدعى أن الشارع بملاحظه ملاك الترخيص يأذن في مخالفه الواقع مع تداركه بالاجتناب عن الطرف الاخر، يعنى إبقاء الواقع بنفسه أو بما يتدارك

و منه (١) ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً اما (٢) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مما ذكرنا من أن المناطق فى وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى هو فعلية التكليف المعلوم بالإجمال فعلية تامه أى من جميع الجهات لا- كون الأطراف محصوره ظهر...، و غرضه: الإشارة إلى بعض الجهات المانعه عن فعلية التكليف الموجبه لعدم وجوب الموافقه القطعيه و عدم حرمة المخالفه كذلك مع العلم بالحكم إجمالاً، و قد ذكر فى العبارة ثلاثاً من الجهات المانعه.

(٢). هذا إشارة إلى الجهة الأولى، و هى عدم الابتلاء، فان الابتلاء بجميع الأطراف شرط فى فعلية التكليف كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فلو علم إجمالاً بنجاسه إناء مردد بين إنائه و إناء من لا يبتلى به عادة كأحد ملوك الدنيا، أو علم بحرمة

به لثلاً- يبتلى المكلف بمخالفه المعلوم بالإجمال بالمره، و لا مانع من تنزيل غير الواقع منزله الواقع إذا كان فيه مصلحة يتدارك بها مفسده الخمر الواقعي. نعم الترخيص فى ترك الواقع لا إلى بدل - لكونه ملقياً فى مخالفه الواقع بدون تداركه بشىء - غير معقول، و أما مع فرض تداركه، فلا مانع منه.

هذا ما يتعلق بكلام المحقق الأصفهاني (قده) فى تعليقه الأنيقه.

و قد اتضح من مجموع ما تقدم أنه لا وجه للالتزام بجعل البدل أصلاً، فلاحظ و تأمل.

و منه يظهر الإشكال فى كلام القائل بجريان الأصل تخيراً فى بعض الأطراف و ان التزم به بعض الأعظم (قده) فى الدرر، إذ مع كون المعلوم حكماً تعيينياً لا- ينحفظ معه رتبه جعل الحكم الظاهري. و ليس الإشكال فيه ما أفيد من عدم الدليل عليه لا من ناحيه الكاشف و لا المنكشف، فانه قد ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي، فراجع التقريرات.

في بلده عليه بالرضاع ونحوه، أو امرأه أخرى في أقصى بلاد الدنيا مع عدم ابتلائه بها عادة، لم يكن هذا العلم الإجمالي علما بتكليف فعلي، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد الابتلاء، و سيأتي تفصيله في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «اما من جهه» و إشاره إلى الجهه الثانيه و هي الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهين ماء و في الآخر ماء الرمان و اضطر إلى شرب ماء الرمان للتداوى مثلاً، أو مردداً كالأضطرار إلى شرب ماء أحد الإناءين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أى واحد منهما، فان الاضطرار بأى نحو كان مانع عن فعله و جوب الاجتناب، و سيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الأول إن شاء الله تعالى.

منجزيه العلم الإجمالي في التدريجيات

(٢). معطوف أيضاً على «اما من جهه» و إشاره إلى الجهه الثالثه، المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجيات و هي عدم العلم بتحقق موضوع التكليف فعلاً- و ان علم تحققه إجمالاً- في هذا الشهر مثلاً- و علم تعلق التكليف به أيضاً، فان العلم بتحقق الموضوع فعلاً شرط في فعله التكليف و تنجزه، بيان ذلك أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الإجمالي بتحقق موضوعه - كان التكليف منجزاً، و وجبت موافقته و حرمت مخالفته القطعيتان كما مر غير مره سواء أ كانت أطراف الشبهه دفعيه - أى موجوده في زمان واحد - كالخمر المردد بين الإناءين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أيهما شاء، أم تدريجيه أى موجوده شيئاً فشيئاً في أزمنه متعدده، فان التدرج في وجود الأطراف

ص: ٣٨

لا- يمنع عن فعلية التكليف و تنجزه، إذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل و يكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، و مثل له المصنف في فوائده بما إذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالنذر أو الحلف في يوم معين و تردد ذلك اليوم بين يومين، كما إذا علم أنه نذر صوم يوم معين و شك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما إذا كان النذر معلقاً على شىء كصحة مريض أو قدوم مسافر - يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا- اليومين الخميس و الجمعة، فلو توقف الامتثال في طرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة و جب تحصيلها، لأن وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، و مجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور و تنجز خطابه، و يشهد له صحه إيجاب الحج على المستطيع قبل الموسم، و وجوب تهيئه المقدمات الموجبه للكون في المواقف المشرفه في أيام ذى الحجه، و كذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، و هكذا.

و أما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، لأجل عدم العلم بتحقيق موضوعه فعلاً لم يكن منجزاً، فلا يجب موافقته بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمره الدم من أول الشهر إلى آخره و علمت بأنها في إحدى ثلاثه أيام من الشهر حائض، فإنه لا يجب عليها و على زوجها ترتيب أحكام الحيض في شىء من أيام الشهر، إذ لا تكليف ما لم تصر الزوجه حائضاً، و ليس قبل الحيض إلزام فعلي حتى يجب رعايته بترتيب الأحكام المختصة به في أيام الشهر، فلها إجراء الأصل الموضوعى أعنى استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن يبقى

المستحاضه مثلا لما (١) وجب موافقته، بل جاز مخالفته (٢)، و أنه (٣) لو علم فعليته - و لو كان (٤) بين أطراف تدريجيته -  
لكان منجزا

ثلاثة أيام منه، ثم ترجع في الثلاثة الأخيره إلى أصله البراءه عن الأحكام الإلزاميه للحائض. و لا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها، إذ مع انقضاء زمان يسير من هذه الثلاثة الأخيره تعلم المرأه بانتقاض الطهر في تمام الشهر اما في هذه الثلاثة و اما فيما انقضى من الأيام، فلا- مجال للاستصحاب، فترجع حينئذ إلى الأصل المحكوم و هو أصله الإباحه، هكذا علله المصنف في حاشيه الرسائل.

و عليه، فلهذه المرأه ترتيب جميع الأحكام التكليفيه و الوضعيه، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها و طلاقها، لأن موضوع حرمه دخول المسجد و وجوب الاعتزال و فساد الطلاق هو الحائض، و المفروض عدم إحرازه في شىء من أيام الشهر، و حيث انه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعليا، فلا- يجب موافقته و لا- يحرم مخالفته. و لا- يخفى أن شيخنا الأ-عظم عقد التنبيه السادس لبيان حكم العلم الإجمالي في الأطراف التدريجيته، و لما كان كلام المصنف مخالفا له من حيث المبنى تعرضنا له في التعليقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). جواب «لو لم يعلم» و ضمائر «موافقته، مخالفته، فعليته» راجعه إلى التكليف.

(٢). كما عرفت في مثال المرأه المستمره الدم.

(٣). معطوف على «أنه لو لم يعلم» و الضمير للشأن، و يمكن إرجاعه إلى التكليف.

(٤). بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتبا زمانا على وجود الآخر، كعلمه

(-). لا- يخفى أنه (قده) ذكر أمثله ثلاثه و حكم بالاحتياط في اثنين منها و هما العلم الإجمالي بوقوع معامله ربويه في اليوم أو الشهر، و بندر ترك الوطاء

ص: ٤٠

و وجب موافقته، فان التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالى كذلك يصح بأمر استقبالى كالحج فى الموسم للمستطيع، فافهم (١).

إجمالاً بوجوب صوم أحد اليومين بالندز، فان مجرد التدرج لا تمنع عن الفعلية، لصحة التكليف الفعلى بأمر استقبالى كصحته بأمر حالى، حيث يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، كما هو الحال فى الواجب المعلق الفصولى كالحج، حيث انه يستقر وجوب الحج فى ذمه المستطيع قبل حلول زمان الواجب و هو الموسم، و لذا يجب عليه المسير و تهيئه المقدمات التى يتمكن بها من إتيان المناسك فى وقتها، و قد تقدم توضيحه أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالى - بحيث يكون التكليف فعلياً غير مشروط بشىء - محل الكلام، إذ القيود غير الاختيارية لا محاله تخرج عن حيز الطلب و يتقيد هو بها، و لذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق، خلافاً لآخرين، فراجع ما ذكرناه فى هذا المقام فى الجزء الثانى من هذا الشرح.

أو الحلف عليه فى ليله خاصه اشتبهت بين الليلتين أو أزيد. و بالبراءه فى واحد منها و هو مثال المرأه المستمره الدم، لكن لا لما ذكره المصنف بل لوجه آخر سيأتى بيانه.

و ينبغى قبل التعرض للاستدلال تحرير محل النزاع، فنقول: ان المبحوث عنه هو الفعلان الزمانيان المتدرجان بحسب الوجود بمعنى عدم إمكان وقوع كليهما فى الحال، بل يتقيد أحدهما بزمان متأخر أو زمانى كذلك. و أما الموجودان بالفعل مع عجز المكلف عن الجمع بينهما دفعه كشرب مائى الإناءين فهما خارجان



عن البحث، إذ لا ريب في منجزه العلم الإجمالي حينئذ، للعلم بتوجه الخطاب المنجز إلى المكلف. كما أن مفروض الكلام هو ما إذا لم تكن الأطراف منجزه بمنجز آخر.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن الأقوال في مسأله تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات ثلاثة:

الأول: عدم التنجيز مطلقا، فلا مانع من جريان الأصول في الأطراف، لوجود المقتضى - وهو الشك - لجريان الأصل في الطرف الموجود فعلا، وعدم مانع منه، إذ في ظرف جريانه لا يعارضه الأصل الجارى في الطرف المعدوم اللاحق، لإناطه جريانه بوجود موضوعه، و بعد وجوده يجرى الأصل فيه بلا- معارض، لانعدام كل منهما في ظرف وجود الآخر، و عليه فالخطاب التنجيزى بالحرام المردد بين الموجود فى الحال و المستقبل غير موجه إلى المكلف، لفقدان شرطه و هو الابتلاء بالمتعلق، فيندرج كل واحد من الأطراف فى ضابط الشك فى التكليف لا المكلف به.

الثانى: التنجيز مطلقا، و عدم كون التدرج مانعا عن تأثير العلم الإجمالي فيما كان المعلوم تكليفا فعليا، فان المدار فى المنجزيه هو العلم بالتكليف الفعلى سواء كانت الأطراف دفعيه أم تدريجيه.

الثالث: التفصيل فى التدريجيات بالتنجيز فيما إذا لم يكن للزمان دخل موضوعى فى الحكم كحرمه الربا و الكذب و الغيبه و نحوها، و عدمه فيما إذا كان للزمان دخل فى الملاك و الخطاب كالحيض المردد بين أيام الشهر، فان الأحكام الإلزاميه المترتبه عليه لم تكن فعليه قبل حلول الزمان الخاص، إذ ليس مجرد العلم بها علما بتكليف

ببالغ مرتبه البعث و الزجر.

و كيف كان، ففصل شيخنا الأعظم بين الأمثله الثلاثه و حكم فى مثال المرأه المضطربه أو الناسيه لوقتها بعدم التنجيز و الرجوع إلى استصحاب الطهر، لعدم الابتلاء دفعه، قال (قده): «فان تنجز تكليف الزوج بترك وطى الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فان قول الشارع: - فاعتزلوا النساء فى المحيض، و لا تقربوهن حق يطهرن - ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب» و حكم فى المثالين الآخرین بالاحتياط.

لكن جعل الفارق الابتلاء و عدمه مشكل، إذ لو أريد عدم الابتلاء بالمره، و صيروره المكلف أجنبيا عن المتعلق بالكليه لم يتحقق هذا المعنى فى المرأه الكذائيه، لوضوح ابتلاء الزوج بها فى بعض أيام الشهر. و ان أريد عدم الابتلاء الفعلى و ان ابتلى فى المستقبل لم يكن فرق بين المثال و بين المعامله الربويه التى يعلم بابتلائه بها فى يومه أو شهره، مع عدم علمه بأنها أول معاملاتة، فيلزم الحكم بعدم الحرمة.

و كذا فى مثال النذر. و عليه فلا وجه لجعل المناطق فى جواز المخالفه القطعيه عدم الابتلاء الدفعى بتمام الأطراف.

مضافا إلى أن التفرقه بين مثال الحيض و نذر فعل فى زمان خاص مشكله أيضا، حيث ان للزمان فى كليهما دخلا موضوعيا، لفرض تقييد المنذور بزمان خاص فى صيغه النذر، فيكون كالحيض فى دخل الزمان فى أحكامه.

و عليه فليس الزمان المستقبل ظرفا محضا للامثال كما هو الحال فى الربا و نحوه.

نعم يتجه ذلك في النذر المطلق كصوم يوم و صلاه ركعتين، لصيروره وجوب الوفاء بالنذر حينئذ فعليا بمجرد انعقاد النذر، فالزمان يكون ظرفا للامثال لا قيذا للمندور، لا في مثل الحلف على صوم يوم معين.

وقد وجه بعض المدققين كلام شيخنا الأعظم (قدهما) بقوله: «فعلية يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف و المعامله الربويه، فانه ليس الزمان فيهما شرطا لا للتكليف و لا للمكلف به، فالإراده فيهما فعلية لا على تقدير، فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءه في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق و المشروط الذي لا باعثيه له بالفعل، و جريان الاحتياط في مثالي الحلف و المعامله الربويه، لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوبا و واجبا، فالحكم فعلى لا على تقدير».

لكن هذا التوجيه لا يلتئم مع ما اختاره الشيخ الأعظم في الواجب المشروط من فعلية الوجوب و رجوع القيود طرّا إلى الواجب، و إنكاره للوجوب المشروط المشهورى، فالإراده فعلية فيه لا- على تقدير، بل المراد فعلى على تقدير، لفرض رجوع القيد إلى الماده، فالواجب المشروط عند الشيخ هو المعلق الفصولى كما تقدم تفصيله في الجزء الثانى، فالإراده فعلية و فاعليتها منوطه بأمر متأخر، و حيث كانت الإراده فعلية مطلقا، فلا فرق بين كون متعلقها الأمر الدفعى و التدريجى، فالمكلف عالم بالإراده الفعلية، و لكن ظرف العلم دائر بين الموجود الحالى حتى تكون فاعليه الإراده أيضا في الحال، و الموجود الاستقبالى حتى تكون فاعليتها في الاستقبال، لانفكاك فاعليه الإراده عن فعليتها حينئذ.

و الحاصل: أن حمل كلام الشيخ على الوجوب المشروط المشهورى - و لذا

الترزم بالرجوع إلى الأ-صول النافيه للتكليف من استصحاب الطهر و أصاله الإباحه و البراءه - ينافى ما نسب إليه من إنكاره الواجب المشروط و التزامه برجوع القيود لبا إلى ماده و فعليه الوجوب و الحرمة.

نعم يمكن ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قده) على ما ينسب إليه من عدم كون مقصوده ما هو ظاهر عبارته التقريرات، بل يلتزم هو أيضا باشتراط نفس الوجوب لكن لا من جهه تقييد الهيئه الذى يلتزم به المشهور، بل من باب المحمول المنتسب، فانه عليه يتم التوجيه المذكور، و قد تعرضنا له فى الجزء الثانى من هذا الشرح، فلاحظ.

و أما التسويه بين مثال النذر و الرّبا بعدم دخل الليله المستقبليه «لا فى مصلحه وجوب الوفاء بالحلف و لا فى مصلحه الوفاء، بل حيث ان الحلف تعلق بتركه فى الليله المستقبليه فلذا لا- ينطبق الوفاء الواجب الا- على ترك الوطاء فى الليله المستقبليه...» فقد عرفت المناقشه فيها، لعدم كون الزمان ظرفا محضا فيه، ففرق بين النذر و المعامله الربويه.

و الحق فى المقام ما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودى فى مجلس الدرس وفاقا لشيخه المحقق النائينى (قدهما) من عدم جواز الرجوع إلى الأ-صول النافيه للتكليف أعنى استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن يبقى مقدار أقل الحيض، و فيه يرجع إلى أصاله الإباحه، و ذلك لحكم العقل به، لفرض تماميه الملاك و لزوم حفظ غرض المولى، نظير المقدمات المفوته، فان المسير إلى الميقات ليس الا- بحكم العقل، لتوقف استيفاء ملاك الحج فى الموسم على قطع المسافه و غيره قبل الموسم، فمن تماميه الملاك يستكشف خطاب بحفظه.

و الحاصل: أن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع علم المكلف بأن للمولى حكما إلزاميا ذا مصلحه تامه، ففي باب المقدمات المفوّته يحكم العقل بلزوم حفظ القدره على ذى المقدمه. و فى المقام يستقل بلزوم ترك الاقتحام فى كل واحد من الأطراف مقدمه لحصول غرض المولى، لأنه يحتمل أن يكون ظرف وقوع الوطاء المحرم فى كل من أول الشهر و آخره هو ظرف تحقق الملا-ك و الخطاب و عليه فلا- فرق فى منجزيه العلم الإجمالى فى الأطراف التدريجيه بين الأمثله المتقدمه التى يكون الزمان تاره ظرفا محضا لها كما فى المعامله الربويه، و أخرى دخيلا فى الملاك و الخطاب كما فى مثال الحيض المردد، بضميمه حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى و الإلقاء فى المفسده.

لكن العدى يسهل الخطب أن مثال الحيض أجنبى عن هذا البحث و ليس من أمثله كما قيل، ضروره أن الحائض بأقسامها من ذات العاده و المبتدئه و المضطربه و الناسيه و المستمره الدم قد اتضحت أحكامها فى الشريعه المقدسه.

و لو سلم اندراجه فى هذا البحث فالحق فيه ما تقدم آنفا.

و مما ذكرناه ظهر الغموض فى حكم شيخنا الأعظم بالرجوع إلى استصحاب الطهر ثم إلى أصاله الإباحه، فان عدوله عنه إليها فى الأيام الأخيره من الشهر و ان كان متينا فى نفسه، للعلم بانتقاض للحاله السابقه بعد تحقق الآن الأول من ثلاثه أيام فى آخر الشهر، فتعارض الاستصحابات، فيرجع إلى الأصل المحكوم و هو أصاله الإباحه. لكن المجعول و هو الترخيص حيث كان موجبا لتفويت الغرض الملزم كما عرفت فلا يمكن المصير إليه.

و توجيه جريان الاستصحاب بما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده)

«من أن الأصول النافية للتكليف تجرى في الأطراف بلا تعارض، فإن الحيض لو كان في آخر الشهر لم تكن الأحكام المختصة به فعليه من أوله، فأصله عدم الحيض في آخره لا تجرى من أول الشهر حتى تعارض بأصله عدم الحيض في أوله، و لم يجتمع الأصلان في الزمان حتى يتعارضاً، لأن الحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوله، و كذا العكس. و العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر لا يمنع من جريان الأصول، إذ لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع» أجنبي عن مقصود الشيخ، لتصريحه بأن الجارى في آخر الشهر هو أصله الإباحه، و أن الاستصحاب لا يجرى في تمام الأيام لوجود المانع منه و هو المعارضه، لما عرفت من علم المرأه - بعد انقضاء آن من الثلاثه الأخيره - بعروض حالتين و هما الطهر و الحيض عليها في هذا الشهر، و جهلها بما تقدم منهما و ما تأخر، فلا مجال للاستصحاب.

نعم لا- بأس بتوجيه العلم بالمخالفة للخطاب بما أفاده من عدم قبح العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم يتنجز في ظرفه سواء كان مستندا إلى الاستصحاب النافى فقط أم إليه و إلى أصله الإباحه. الا- أن المفروض عدم تعرض الشيخ لحال العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر حتى يوجه بعدم تعارض الاستصحابات، فتأمل فيما ذكرناه حقه.

و أما مثال المعامله الربويه فقد حكم الشيخ فيه أولاً بالاحتياط، و على تقدير عدم منجزيه العلم الإجمالى في التدريجات اختار ثانيا الرجوع إلى الأصول العمليه بعد عدم حجيه الأصول اللفظيه في المقام، لما سيأتى، قال (قده): «و فى

المثال الثانى إلى أصله الإباحه و الفساد، فيحكم فى كل معامله يشك فى كونها ربويه بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتب الأثر عليها، لأن فساد الرّبا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى».

و الحق ما أفاده المصنف فى الحاشيه و الفوائد من الحكم بفساد كل معامله يحتمل كونها طرفا للعلم الإجمالى من جهه الشبهه المصدقيه، لأن حرمة الرّبا فعليه و الزمان ظرف محض فيها من دون دخل له فيها ملاكا و خطابا. و مع العلم بفعليه الحكم لا مناص من الاحتياط.

و عليه فما أفاده الشيخ من مرجعيه أصالتي الحل تكليفا و الفساد وضعا لا يخلو من شىء، فان الرجوع إلى أصله الحل فيما شك فى كونه ربويا و ان كان تاما فى نفسه، الا أنها محكومه باستصحاب العدم الأزلى فى العقد المشكوك كونه ربويا عند من يرى اعتبار الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كما ينسب إلى شيخنا الأعظم قدس سره، و معه كما لا مجال لأصله الفساد المحكمه فى العقود، كذلك لا مجال لقاعده الحل، لفرض أن أصله عدم كونه ربويا أصل موضوعى لا يبقى معه موضوع للأصول الحكيمه.

و ما أفاده المحقق الآشتياني (قده) فى الشرح من «جريان أصالتي الحل و الفساد بأن صحه العقد وضعا تترتب على عدم كونه ربويا، و جريان أصله الحل فى نفس العقد لا يثبت ذلك فتجرى أصله لفساد» لا يخلو من شىء، لما عرفت من إمكان إحراز العنوان تعبدا باستصحاب عدم كونه ربويا الحاكم على كل من الأصلين المذكورين.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) جعل المانع من التمسك بعموم مثل «أوفوا بالعقود» لصحة كل معاملة يشك في كونها ربويه أمرين: أحدهما: أنه من التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه العذى لا- يلتزم به. و ثانيهما: إجمال العام، للعلم الإجمالى بالمخصص الموجب لسقوط أصاله العموم عن كونها كاشفه عن المراد الجدى و لو لم يكن هذا العلم منجزا، و لذا تجرى الأصول العمليه فى الأطراف.

فالإشكال عليه بما فى تقرير المحقق النائينى (قده) من «عدم انحصار المحذور فى عروض الإجمال على العام، بل فى المقام مانع آخر و هو كونه من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه سواء قلنا بمانعيه العلم الإجمالى أم لم نقل» كأنه نشأ من عدم ملاحظه كلام الشيخ (قده) بتمامه.

و قد أورد على جريان أصالتي الإباحه و الفساد و إثبات حكومه الأولى على الثانيه فى التقرير المذكور بما لفظه: «و بالجمله: لا إشكال فى أن المنهى عنه فى المعامله الربويه انما هو المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظى أو بغيره، و حرمة المعامله على هذا الوجه تستتبع الفساد لا محاله، لخروج المسبب عن حيز سلطنه المالك بالمنع الشرعى كما أوضحناه فى محله. و كما أن حرمة المعامله على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حليه المعامله على هذا الوجه تستتبع الصحه، و على ذلك يبتنى جواز التمسك بقوله تعالى أحل الله البيع لنفوذه و صحته حتى لو كان المراد من الحليه الحليه التكليفيه كما استظهره الشيخ (قده) فى كتاب البيع، لأن حليه البيع على الوجه المذكور تلازم الصحه و النفوذ».

لكن الظاهر عدم توجه هذا الإشكال أيضا على الشيخ، فان الأحكام الوضعيه حتى الصحه و الفساد و ان كانت منتزعه من الأحكام التكليفيه كما نسب إليه، لكن



صحة البيع انما تنتزع من حليه عقد البيع تكليفا، و صريحه فى البيع فى الاستدلال بالآيه الشريفه على صحة المعاطاه و ترتب الملك عليها حليه التصرفات لا نفس العقد، قال (قده): «و يدل عليه أيضا عموم قوله تعالى: أحل الله البيع، حيث انه يدل على حليه جميع التصرفات المترتبه على البيع... إلخ» كما أن كلامه فى ذيل تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه يشهد بعدم الملازمه بين الحرمة و الفساد، حيث قال: «و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم، و أما حرمة أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع، لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و ان قلنا بعدم التحريم، لأن ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه، أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله الا من حيث التشريع» مضافا إلى تصريحه فى المقام بعدم تبعيه فساد المعامله الربويه لحرمتها تكليفا، و لذا تفسد فى حق من لا يخاطب بشىء كالقاصر بالنسيان و الصبى المميز. و مع هذه العبارات الظاهره فى عدم التلازم بين التكليف و الوضع لا تصح نسبة الملازمه بين الحليه و الصحة إليه (قده) من مجرد استظهار الحليه التكليفيه من الآيه.

نعم لو ادعى دلالة الآيه على حليه عقد البيع توجه القول بانتزاع الصحة منها و الملازمه بينهما. و عليه فالإشكال المذكور غير وارد على كلام الشيخ، و التفكيك بين الأصلين و هما أصالتا الحل و الصحة فى محله.

الا- أن يقال: ان الحليه و ان تعلقت بالتصرفات، لكنها تدل بالملازمه على حليه نفس العقد أيضا و صحته، إذ المفروض ترتب التصرفات عليه، فكيف تحل

هذه مع عدم حليه سببها و هو الإنشاء بداعى تبدل الإضافه و حصول النقل و الانتقال، فلا بد أن يكون التسبب بالعقد اللفظى أو  
الفعلى ممضى شرعا و حالا تكليفا أيضا، و حينئذ تتجه دعوى التلازم بين حليه عقد البيع المستكشف من حليه التصرفات و  
صحته، فلو جرت أصاله الحل فى العقد المشكوك كونه ربويا ترتب عليه صحة البيع، و لا مجال حينئذ لأصاله الفساد، فتأمل  
فيما ذكرناه.

ص: ٥١

: أن الاضطرار (٢) كما يكون مانعا عن العلم بفعليه «-» .

## تنبيهات الاشتغال

- ١

### الأول الاضطرار إلى بعض الأطراف

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذه التنبيهات بيان موانع فعلية التكليف المعلوم إجمالاً كما سيظهر. وقد سبقت الإشارة إلى بعضها أيضاً.

(٢). المراد به المشقه العرفيه التي توجب ارتكاب بعض الأطراف، لا الإلجاء الراجع للتكليف الشرعى عقلاً، ضروره أن التكليف حينئذ غير قابل للوضع حتى يصح رفعه بقوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطرروا إليه» فان المرفوع بالحديث هو ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع، و ليس ذلك الا فى الاضطرار العرفى، دون الإلجاء الراجع للتكليف.

=====

(-). الصواب أن يقال: «مانعا عن العلم بنفس التكليف» بدلا عن العلم بفعليته، لتصريحه بكون الاضطرار من حدود التكليف، لا أنه مانع عن فعليته مع

ص: ٥٢

\*\*\*\*\*

(١). محصل ما أفاده في هذا التنبيه: أن الاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقا - سواء كان حادثا قبل العلم الإجمالي بوجود الاجتناب عنها أم بعده، و سواء كان إلى فرد معين منها أم غير معين - مانع عن فعلية الحكم المعلوم، إذ الاضطرار من حدود التكليف و قيوده شرعا على ما يقتضيه الجمع بين أدله الأحكام الأوليه و أدله الأحكام الثانويه، كالضرر و العسر و نحوهما، حيث ان مقتضى الجمع بينهما هو ارتفاع الحكم الأولي بطرء العنوان الثانوي، ففي الحقيقه يقيد إطلاق الحكم الأولي بعدم العناوين الثانويه، فإطلاق حرمة شرب المتنجس مثلا يقيد بعدم الضروره إلى شربه حدوثا و بقاء. و عليه ففي جميع الصور الست - التي سيأتي بيانها - يكون الاضطرار مانعا عن الفعلية أو رافعا لها بلا تفصيل فيها على ما أفاده في المتن و في الفوائد، لكنه عدل عنه في الحاشيه إلى التفصيل كما سيظهر.

و لما كان تفصيله في ذلك ناظرا إلى ما فصّله شيخنا الأعظم و تعريضا به، فينبغي أولا بيان مراد الشيخ (قده) ثم توضيح إشكال المصنف عليه، فنقول: قال في خامس تنبيهات الشبهه المحصوره: «لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معيننا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه.... و ان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر... و لو كان المضطر إليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي...».

و توضيح ما أفاده: أنه إذا كان عند المكلف إناء ان في أحدهما ماء الرمان مثلا و في الاخر ماء مطلق و علم إجمالا بإصابه قطره من الدم بأحدهما، و اضطر

فرض وجوده في نفس الأمر كما نبهنا عليه في بعض التعاليق المتقدمه. و عبارته شيخنا الأعظم أيضا غير خاليه عن المسامحه، لتعبيره بالتنجز، فلاحظ.

إلى شرب أحدهما المعين كماء الرمان للتداوى مثلا أو لأحدهما غير المعين لرفع العطش المضّر بحاله، فالمستفاد من كلامه (قده) التفصيل أولا بين طروء الاضطرار إلى المعين و طروئه إلى غير المعين، ثم التفصيل ثانيا في المعين بين عروضه قبل العلم الإجمالي بالتكليف أو مقارنة له و بين طروئه بعده و عليه فللمسألة صور ستّ نذكرها مع التنبيه على مورد مخالفه المصنف لنظر الشيخ الأعظم (قدهما) فيه.

الأولى: حصول الاضطرار إلى واحد معين - كماء الرمان في المثال - قبل العلم الإجمالي بوقوع النجس في أحدهما، و لا خلاف حينئذ في عدم وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحتمل الآخر أو المحتملات الأخرى، إذ لا علم بتكليف فعلى بوجوب الاجتناب، حيث ان المضطر إليه - حتى لو كان في الواقع هو النجس المعلوم بالإجمال - مما يعلم بحليته و ارتفاع حرمة بمقتضى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطروا إليه» فهو في حكم التلف قبل حدوث العلم الإجمالي في عدم ترتب أثر شرعى عليه، و الطرف الآخر مما يشك في كونه موضوعا لخطاب «اجتنب عن النجس» فيرجع فيه إلى أصاله البراءه كالشبهه البدويه.

و عليه فالعلم الإجمالي اللاحق بملاقاه النجس لأحدهما لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه، إذ يعتبر في منجزيته كونه علما بحكم فعلى على كل تقدير، و من المعلوم أن هذا العلم الإجمالي ليس كذلك، إذ على تقدير كون المضطر إليه هو الحرام الواقعى فهو حلالا قطعاً للاضطرار، و على تقدير كونه هو الحلال الواقعى فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر، فلا علم بتكليف فعلى على جميع التقادير حتى يلزم رعايته، بل هو احتمال التكليف الذى يجرى فيه أصاله البراءه.

فالمتحصل: أن الاضطرار الحادث قبل العلم الإجمالي مانع عن حصول العلم

بالتكليف الفعلي، فلا يؤثر هذا العلم في وجوب الاجتناب حتى يلزم الخروج عن عهده بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

الثانية: حصول الاضطرار إلى واحد معين مقارنة للعلم الإجمالي بإصابه النجس بأحدهما، كما لو أصاب النجس أحد الإناءين في الساعه الأولى، وفي الساعه الثانيه حصل العلم بذلك مقارنة للاضطرار إلى شرب أحدهما المعين، فانه لا يجب هنا أيضا الاجتناب عن غير ما اضطر إليه، لمانعيه الاضطرار المقارن عن تأثير المقتضى - وهو العلم الإجمالي - في مقتضاه، وهو التنجيز.

الثالثه: طرؤ الاضطرار إلى واحد معين بعد حصول العلم الإجمالي، وقد اختلف فيها نظر شيخنا الأعظم و المصنف (قدهما) فحكم الشيخ بلزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه، و خالفه المصنف هنا و في الفوائد، و وافقه في الحاشيه في دعوى لزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه بوجه آخر غير ما استند إليه الشيخ، من أن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الإجمالي المؤثر على جميع التقادير، و المعلوم بالإجمال كما كان قبل الاضطرار محتمل الانطباق على المضطر إليه و على الطرف الاخر كذلك بعد الاضطرار، و قد انتهى أمد تنجز احتمال التكليف بالنسبه إلى المضطر إليه فقط بعروض الاضطرار، و أما بالنسبه إلى الباقي فأصالة الاشتغال محكمه، فلا وجه للرجوع فيه إلى البراءه، قال (قده): «فان اذن الشارع في ترك بعض المقدمات العلميه لا يستلزم الاذن في ارتكاب الطرف الاخر». و حاصله:

أن ترخيص الشارع في ترك الموافقه القطعيه - التي يقضى بها العقل - بقوله عليه السلام: «رفع ما اضطروا إليه» لا يستلزم اذنه في المخالفه القطعيه، لما عرفت من إمكان التفكيك بينهما بجعل بعض الأطراف بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي.

و استدل المصنف (قده) على مدعاه من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير

رأساً بالاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقاً بأن الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، و سيأتي بيانه.

الرابعه و الخامسه و السادسه: طرء الاضطرار إلى بعض غير معين قبل العلم الإجمالى أو بعده أو مقارنا له، و قد حكم شيخنا الأعظم بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر فى جميع هذه الصور، قال (قده): «الأذن العلم حاصل بحرمه واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً و جب الاجتناب عنه...» و المقصود منه أن الاضطرار تعلق بالجامع بين الحرام و الحلال لا بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة بطرء الاضطرار، فما هو مضطر إليه - أعنى الجامع - ليس بحرام، و ما هو حرام واقعا ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة المحرّم الواقعى المنجزه بالعلم الإجمالى بمجرد الاضطرار إلى الجامع. فالمقام نظير ما لو اضطر إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلى بحرمه أحدهما بالخصوص، فانه لا ريب فى عدم ارتفاع الحرمة عن الحرام المعلوم بالتفصيل بمجرد الاضطرار إلى شربه أو شرب الإناء الاخر. هذا توضيح ما أفاده الشيخ (قده).

و قد تحصل من كلامه فى مسأله الاضطرار تفصيلان أشرنا إليهما سابقا أيضاً، و عليه فالشيخ أوجب الاجتناب عن الباقي فى أربع صور، ثلاث منها هى صور كون الاضطرار إلى غير المعين، و الرابعه هى صور كون الاضطرار إلى معين مع حصوله بعد العلم الإجمالى، و لم يوجب الاجتناب عن الباقي فى اثنتين منها، و هما كون الاضطرار إلى معين مع حصوله قبل العلم الإجمالى أو معه، و قد تقدم وجه كل من وجوب الاجتناب عن الباقي و عدم وجوبه مفصلاً، هذا.

و يظهر من المصنف (قده) فى المتن و الفوائد كما أشرنا إليه سابقاً الإشكال على كلا التفصيلين، أما على التفصيل الأول - و هو بين غير المعين و المعين بوجوب

غير المضطر إليه في غير المعين مطلقاً - فيما توضيحه: أن المناط في منجزيه العلم الإجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير بمعنى أنه لو كان المعلوم بالإجمال في أي واحد من الطرفين أو الأطراف كان مورد بعث الشارع أو زجره، و من المعلوم أن اذن الشارع في ارتكاب المضطر إليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام و عدم لزوم مراعاته أصلاً، لانتفاء موضوع لزوم المراعاة بعروض الاضطرار، و ذلك لسقوط الإلزام التعييني الواقعي بمزاحمته للترخيص التخيري، و أهميه مصلحه الترخيص من ملاك الإلزام المعين، و بعد سقوط الإلزام بانتفاء موضوعه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي في الطرف الاخر، بل هو احتمال التكليف الذي لا شك في مرجعيه البراءه فيه.

و أما على التفصيل الثاني - و هو في المعين بين حصول الاضطرار بعدم العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عن غير المضطر إليه و حصوله قبله أو مقارنا له فلا يجب - فيما تقريبه: أن الاضطرار من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار و دورانه مداره حدوثا و بقاء و عدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطرار السابق على زمان العلم به و المقارن له واضح، كما يظهر من التزام شيخنا الأعظم بالبراءه في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، و كذا في الاضطرار اللاحق، لأن العلم بالتكليف الفعلي و ان كان ثابتا ظاهرا حال اختيار المكلف و قدرته على الامثال، الا أن طروء الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثا و بقاء كما عرفت. و مع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر إليه لا مقتضى لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف كما في الاضطرار السابق و المقارن. و العلم الإجمالي و ان حصل في زمان الاختيار و استقلال العقل بلزوم رعايته، الا أن طروء الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيذه



كذلك (١) يكون مانعا لو كان إلى غير معين، ضروره (٢) أنه (٣) مطلقا موجب لجواز ارتكاب (٤) أحد الأطراف أو تركه (٥) تعيينا أو تخيرا (٦)

بزمان قبل قبل عروض الاضطرار، لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلى المنجز على كل تقدير بعد عروضه، حيث انه ترتفع به القضييه المنفصله الحقيقيه المقومه للعلم الإجمالى، لمنافاه الترخيص الفعلى فى المضطر إليه مع التكليف الإلزامى المحتمل وجوده، لأن احتمال جعل المتنافيين كالقطع به فى الاستحاله.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كذلك يكون الاضطرار مانعا عن العلم بفعله التكليف لو كان الاضطرار إلى طرف غير معين من الأطراف و هذا إشاره إلى أول تفصيلى الشيخ الأعظم (قده) و هو متضمن للصوره الرابعه و الخامسه و السادسه، و قد عرفت توضيحها بقولنا: «الرابعه و الخامسه و السادسه طروء الاضطرار إلى بعض غير معين... إلخ».

(٢). تعليل لقوله: «مانعا» و إشكال على هذا التفصيل، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «أما على التفصيل الأول فبما توضيحه: أن المناط... إلخ».

(٣). أى: الاضطرار مطلقا - سواء كان إلى معين أم إلى غير معين - موحب لجواز الارتكاب فى الشبهه التحريميه، لما عرفت من منافاه الترخيص الفعلى مع فعليه الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعين و غير المعين.

(٤). هذا فى الشبهه التحريميه كالأضطرار إلى شرب أحد المائين معينين أو مخيرا مع العلم بنجاسه أحدهما لا على التعيين.

(٥). عطف على «ارتكاب» هذا فى الشبهه الوجوبيه، كما إذا وجب عليه الإتيان بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، و اضطر لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معينه أو غير معينه، و ضمير «تركه» راجع إلى «أحد».

(٦). قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعيينا فى الاضطرار إلى المعين، و تخيرا فى الاضطرار إلى غير المعين.

و هو (١) ينافى العلم بحرمه المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا (٢).

و كذلك لا فرق (٣) بين أن يكون الاضطرار كذلك (٤) سابقا على حدوث العلم أو لاحقا (٥)، و ذلك (٦) لأن التكليف (Z) المعلوم بينها

\*\*\*\*\*

(١). أى: جواز الارتكاب أو الترك. و هذا شاهد صدق على عدم الفرق - فى ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار - بين كونه إلى طرف معين أو غير معين أى الجامع، و ذلك لمنافاه اذن الشارع و ترخيصه لفعليه التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالى كما مر توضيحه.

و الحاصل: أن الباقي مشكوك الحرمه بعد احتمال كون النجس هو الذى ارتكبه، فلا يكون الحكم فعليا.

(٢). قيد ل «بحرمه المعلوم أو بوجوبه» و ضمير «بينها» راجع إلى الأطراف.

(٣). يعنى: فى عدم تنجز العلم الإجمالى و عدم وجوب الاحتياط، و هذا إشاره إلى التفصيل الثانى للشيخ (قده) و إشكال عليه، و قد عرفت توضيح هذا التفصيل فى الصوره الأولى و الثانیه و الثالثه بقولنا: «الأولى حصول الاضطرار...» و «الثانيه حصول الاضطرار...» و «الثالثه طروء الاضطرار... إلخ».

(٤). يعنى: سواء أ كان الاضطرار إلى معين أم غير معين سابقا على حدوث العلم أم لاحقا.

(٥). أم مقارنة له، فان الاضطرار اللاحق ان أوجب ارتفاع فعليه المعلوم فدافعيته لها فى صوره المقارنه تكون بالأولويه، و لعله (قده) ترك ذكره لوضوحه، فتدبر.

(٦). بيان لوجه الإشكال على هذا التفصيل الثانى، و قد تقدم تقريبه بقولنا:

(Z). لا يخفى أن ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه. و أما

من أول الأمر (١) كان محدودا بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان (٢) التكليف به معلوما،

«و أما على التفصيل الثاني.... فبما تقريبه... إلخ» و توضيحه: أن الشك ان كان في مرحلة الفراغ و سقوط ما في الذمه كان المرجع فيه قاعده الاشتغال، و ان كان في مرحلة ثبوت التكليف و اشتغال الذمه به كان المرجع فيه أصاله البراءه، و حيث ان الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطراب، فمع طرؤه لا علم بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الامتثال و الفراغ لتجرى فيه قاعده الاشتغال، بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءه.

و بعبارة أخرى: التكليف المعلوم إجمالاً- ليس مطلقاً، بل هو مقيد بعدم الاضطراب، فمع عروضه يشك في التكليف حدوثاً ان كان الاضطراب سابقاً على العلم أو مقارناً له، أو بقاء ان كان الاضطراب لاحقاً، فالمورد من مجارى أصل البراءه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من زمان تشريعه، فان التكليف المعلوم إجمالاً شرع مقيداً بعدم الاضطراب، و ضمير «بينها» راجع إلى الأطراف.

(٢). جـواب «فلو عرض» أى: فلو عرض الاضطراب إلى بعض أطراف العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعليه التكليف المعلوم إجمالاً المردد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضروره عدم ما يوجب عدم فعليه مثل هذا المعلوم أصلاً، و عروض الاضطراب انما يمنع عن فعليه التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليه المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض و المطلق في الآخر بعد العروض. و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطراب إلى أحدهما لا بعينه، فانه يمنع عن فعليه التكليف في البين مطلقاً، فافهم و تأمل.

ص: ٦٠

لاحتمال (١) أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون (٢) هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال (٣): الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس الا كفقده

لما كان التكليف بالمتعلق معلوما بهذا العلم الإجمالي. و ضميرا «أطرافه، به» راجعان إلى متعلق التكليف.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لما كان» يعنى: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثا أو بقاء حتى تجرى فيه قاعده الاشتغال و ضمير «هو» راجع إلى «متعلقه».

(٢). معطوف على قوله: «يكون» يعنى: أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلف من الأطراف فى رفع اضطراره فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين.

(٣). هذا إشكال على ما أفاده (قده) بقوله: «و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا» و تأييد لتفصيل شيخنا الأعظم فى الاضطرار إلى المعين بين الاضطرار السابق و اللاحق، و توضيحه: أن الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا- إشكال - فى صورته فقدان بعض الأطراف - فى وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فكذلك لا ينبغى الإشكال فى صورته الاضطرار إلى بعض الأطراف فى وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فيجب الاحتياط فى سائر المحتملات خروجا عن عهده التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار، فيندرج المقام فى كبرى قاعده الاشتغال لا البراءة، كما إذا علم إجمالا بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه، فأريق ما فى أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذه السيل، فانه لا ريب فى وجوب

ص: ٦١

بعضها (١) فكما لا- إشكال فى لزوم رعايه الاحتياط فى الباقي مع فقدان، كذلك لا- ينبغى الإشكال فى لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي (٢) أو ارتكابه (٣) خروجاً (٤) عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه.

ثانى الإناءين، و وجوب تجهيز الميت الاخر. و لو كان فقدان قبل العلم الإجمالى - بأن أريق ما فى أحد الإناءين أو فقد أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذلك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود - لم يلزم الاحتياط بالنسبه إلى باقى الأطراف.

و عليه فحال الاضطرار حال فقدان فى منعه عن تنجيز العلم الإجمالى إذا كان سابقاً، و عدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحق ما فصله الشيخ بين الاضطرار اللاحق و غيره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فقدان الطارى على العلم الإجمالى لا السابق عليه و لا المقارن له، و ضمير «بعضها» راجع إلى الأطراف.

(٢). فى الشبهه التحريميه، و ضمير «رعايته» راجع إلى الاحتياط.

(٣). فى الشبهه الوجوبيه، كما إذا علم إجمالاً- بأن أحد الغريقين ممن يجب إنقاذه و الاخر كافر حربى، فهلك أحدهما قبل الإنقاذ، فان إنقاذ الاخر واجب، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، و المفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الإجمالى الحاصل قبل عروض الاضطرار.

(٤). تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب... إلخ» و ضمير «عروضه» راجع إلى الاضطرار، و ضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

(٥). هذا دفع الإشكال، و محصله الفرق بين الاضطرار و فقدان، حيث ان

المكلف به (١) ليس من حدود التكليف به و قيوده كان (٢) التكليف المتعلق به مطلقا (٣)، فإذا اشتغلت الذمه به كان قضيته الاشتغال به يقينا

الأول من قيود التكليف شرعا بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيدا حقيقه بعدم الاضطرار، فمع طروئه يرتفع الحكم واقعا، إذ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فان ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة ان لم يزاحم بمصلحه أهم كحفظ النفس، و لذا يجوز أكله في المخمصة بدون رضا مالكة، فاشتراط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه انما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له و هذا بخلاف فقدان، فان الحكم لم يقيد في الأدله الشرعيه بعدمه، بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلا، بخلاف الاضطرار، فان الحكم مقيد بعدمه شرعا، و لذا لا يجب الاحتياط مع طروئه.

و بالجملة: فمع فقدان يشك في بقاء التكليف عقلا، فيجب الاحتياط فيما بقى من الأطراف، لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمه به، و لكن في الاضطرار يكون الشك في ثبوت التكليف. و عليه فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم مع الفارق.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به متعلق المتعلق و هو الموضوع كالإناء في المثال، أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

(٢). جواب «حيث» و ضمير «به» راجع إلى المكلف به، و ضمير «قيوده» إلى التكليف.

(٣). أى: غير مقيد شرعا بالفقدان، و «المتعلق» بكسر اللام، و ضمير «به» راجع إلى المكلف به.

ص: ٦٣

الفراغ عنه كذلك (١)، وهذا (٢) بخلاف الاضطرار إلى تركه «-» فانه (٣) من حدود التكليف به و قيوده (٤)، و لا- يكون (٥) الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به (٦) إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده (٧)، و لا يكون (٨) ( تكون ) الا

\*\*\*\*\*

(١). أى: يقينا، و ضمائر «عنه، به» فى الموضوعين راجعه إلى المكلف به.

(٢). أى: عدم كون فقد الموضوع من شرائط التكليف...، و هو بيان لوجه فساد مقايسه الاضطرار الطارئ على العلم بفقدان بعض الأطراف، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصله الفرق بين الاضطرار و الفقدان... إلخ».

(٣). أى: فان الاضطرار إلى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشرب الحرام و النجس، و من المعلوم عدم بقاء المحدود بعد الحد.

(٤). أى: من قيود التكليف شرعا، و الالفقيهيه بقاء الموضوع للحكم عقلا مما لا إشكال فيه، و ضمير «به» راجع إلى «تركه».

(٥). هذه الجملة مفسره لقوله: «من حدود التكليف».

(٦). أى: بالمكلف به، و ضمير «عروضه» راجع إلى الاضطرار.

(٧). أى: رعايه التكليف فيما بعد الاضطرار، و المراد بهذا الحد الاضطرار.

(٨). الضمير المستتر فيه راجع إلى ما يستفاد من قوله: «رعايته» يعنى:

=====

(-). الأولى إضافه «أو ارتكابه» إليه، إذ الاضطرار إلى الترك انما هو فى الشبهه الوجوبيه دون التحريميه، فلا بد من عطف «أو ارتكابه» على «تركه» حتى يعم كلاً من الشبهه الوجوبيه و التحريميه، حيث ان الاضطرار فى الشبهه التحريميه يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

من باب الاحتياط فى الشبهه البدويه، فافهم و تأمل، فانه دقيق جدا «-» .

و لا يكون رعايه التكليف - بعد طروء الاضطرار - بالاحتياط فى باقى الأطراف الا من باب الاحتياط فى الشبهه البدويه فى عدم اللزوم، لأن العلم و ان حصل أوّلا، لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلى حتى يجب الاحتياط فى أطرافه.

(-). و قد تحصل: أن المنجز حيث انه غير موجود بقاء لانتفائه بالاضطرار، فلا مانع من جريان الأصل المرخص فى غير المضطر إليه من الأطراف سواء قلنا بعلیه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه كما هو مختاره فى المتن، أم باقتضائه له كما هو ظاهر بعض كلمات الشيخ الأعمم (قده). أما على مسلك العليه فلا نشاطه التنجيز ببقاء العلم، فانه و ان كان طريقا إلى الواقع و مرآه لمتعلقه، الا- أنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز، فالعلم الإجمالى ما دام موجودا يكون محكوما عقلا بالتنجيز و موضوعا لحكمه بوجوب الإطاعه، و مع ارتفاعه ترتفع منجزيته و وجوب إطاعته أيضا، لارتفاع موضوعه كما هو مقتضى تبعيه كل حكم لموضوعه.

و أما على مسلك الاقتضاء، فلدوران منجزيته مدار تعارض الأصول الجاربه فى الأطراف و تساقطها به، و من المعلوم أن جريانها فرع تحقق موضوعها و هو الأطراف، فمع وجودها تجرى الأصول و تتساقط بالتعارض بمعنى قصور أدله اعتبارها عن شمولها لهذا الحال. و أما بعد خروج بعضها عن الابتلاء أو طروء الاضطرار إلى ارتكابه أو فقده، فلا موضوع لأحد الأصلين، فيجرب الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر بلا معارض، و عليه يتجه ما أفاده فى المتن من قوله: «فلا يجب رعايته فيما بعده».

و فى كفايه حدوث العلم الإجمالى آنا ما للتنجيز أبدا حتى تتعارض الأصول



و تتساقط و الساقط لا- يعود في الطرف الموجود و لو مع انعدام غيره من الأطراف، و عدمها، لكون التعارض متقوما بوجود الأصل المعارض المنوط ذلك بتحقق الموضوع في كل آن، تأمل. و مع اعتبار بقاء العلم فهل المرتفع بالاضطرار هنا هو نفس العلم الإجمالي أم المعلوم مع بقاء العلم؟ تأمل آخر، و لعل هذا صار منشأ لاضطراب نظر المصنف و اختلاف آرائه في المسألة، فانه في المتن و الفوائد اختار عدم التنجيز مطلقا، و في الهامش عدل عنه إلى ما أفاده الشيخ (قده) من التنجيز في الاضطرار إلى المعين إذا طرأ بعد العلم الإجمالي. و يمكن أن يكون عدم تعرضه لبيان شيء في حاشية الرسائل حول تفصيلي الشيخ دليلا على تقريره و اختياره لهما و ان ناقش في حكم الشيخ - بوجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه في الاضطرار إلى غير المعين لكونه بدلا عن الحرام الواقعي - بأنه انما يصح في الاضطرار غير البالغ حد الإلجاء، و إلا فالافتاء بالموافقه الاحتماليه انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون أمره بيده.

و كيف كان، فالتحقيق منجزه العلم الإجمالي في الاضطرار إلى المعين إذا كان متأخرا عن العلم، اما لقاعده الاشتغال كما يستفاد من رسائل شيخنا الأعظم، فالعلم ساقط ذاتا و باق أثرا، و اما لدوران المعلوم بين المحدود بالاضطرار و المطلق كما في الهامش، و اما لمنجزه العلم الإجمالي في التدريجيات كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) حيث قال: «للعلم الإجمالي التدريجي بالتكليف في الطرف المضطر إليه قبل طروء الاضطرار أو في الطرف الاخر بقاء حال طروءه، و هو كاف في المنجزيه...».

هذا ما أفاده هنا و أحال بيانه إلى ما ذكره (قده) في بحث الانحلال، و لا بد

لفهم مقصوده من بيان كلامه هناك، فنقول: قال مقرر بحثه الشريف فى توضيح العلم الإجمالى التدريجى ما لفظه: «ان العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الطرفين تبعا لانحلال التكليف المعلوم بحسب الآتات إلى تكليف متعدده ينحل إلى علوم متعدده بعضها دفعى كالعلم بالتكليف المردد بين الطرفين فى كل من آتات الأزمنه كالصبح و الزوال فى المثال المتقدم، و هو ما لو علم إجمالاً أول الصبح بنجاسه أحد الكأسين، ثم علم تفصيلاً فى أول الزوال بنجاسه أحدهما المعين. و بعضها تدريجى و هو العلم بحدوث التكليف فى طرف فى الصبح أو بقائه فى الطرف الآخر فى الزوال مثلاً و الذى يسقط عن التأثير حين وجود العلم التفصيلى انما هو العلم الإجمالى الدفعى. و أما الثانى و هو العلم الإجمالى التدريجى فيبقى على تأثيره بعد عدم صلاحية العلم التفصيلى اللاحق للتأثير فى تنجيز المعلوم السابق عن نفسه، حيث يحكم العقل فى مثله بالاشتغال بالمردد بينهما... و بمثل هذا البيان نقول بلزوم مراعاة العلم الإجمالى فى صورته الاضطراب الطارى بعد العلم، و كذا تلف بعض الأطراف أو خروجه عن الابتلاء بعد العلم... إلخ».

أقول: لعل هذا أمتن الوجوه فى لزوم الاحتياط فى الباقي، إذ المفروض وجود العلم الإجمالى التدريجى قبل الاضطراب أو فقدان أو الخروج عن الابتلاء، و من المعلوم أنه يوجب تنجز التكليف بالنسبه إلى جميع الأطراف. و عروض الاضطراب و نحوه لا يرفع أثر العلم الإجمالى و هو التنجيز بالنسبه إلى ما بقى من الأطراف. نعم الانحلال إلى تكاليف متعدده لا يخلو من المسامحه، إذ الانحلال إليها منوط بتعدد الموضوع كما إذا تعلق الحكم بطبيعه ذات أفراد كالخمر، فان

الحكم حينئذ ينحل إلى أحكام عديده بتعدد أفراد تلك الطبيعه. و ليس المقام كذلك، ضروره أن الحكم المعلوم إجمالاً تعلق بفرد معين واقعا مجهول عندنا، لتردده بين شيئين أو أشياء، و ليس كلياً إذا أفراد حتى يقتضى كل فرد منها لاشتماله على الملاك حكماً على حده، فشرط الانحلال إلى أحكام عديده مفقود هنا.

لكن المقصود بالانحلال فى المقام انحلال العلم الإجمالى إلى علوم إجمالية تدريجية بحسب تدريجية الزمان محكومها عقلاً بالتنجيز. و هذا لا بأس به بناء على حجيه العلم الإجمالى فى التدريجيات.

و أما كلام الشيخ، فقد تقدم بيانه فى التوضيح و سيأتى أيضاً.

و أما بيان المصنف فى الهامش فمحصله: أن المناط فى وجوب الاحتياط هو بقاء العلم دون المعلوم، و تنجيز العلم يدور مدار العلم حدوداً و بقاء، و لا يكفى حدوثه فقط فى بقاء صفه التنجيز له إلى الأبد، و فى المقام لما حصل العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى واجدا لشرائط التنجيز كان احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف لازم المراعاة عقلاً، و بعد طرؤ الاضطرار إلى المعين و ان لم يبق المعلوم فعلياً على أى تقدير، لإمكان كون المتعلق هو المضطر إليه، الا أن بقاء المعلوم على صفه الفعلية و التنجيز على أى تقدير غير معتبر فى بقاء تنجز التكليف بالعلم، بل المعتبر فى بقاء تنجزه به بقاء نفس العلم على صفه التنجيز، و عدم تبدل الصورة العلميه بالشك السارى إليه، و هو بعد حصول الاضطرار إلى المعين باق على حاله، فيكون منجزاً و يجب متابعتة. و لا يعتبر مساواه الأطراف فى الطول و القصر، كما يشهد له حكمهم بوجوب صلاه الظهر على من علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين عليه قبل صلاه العصر فى يوم الجمعة، و لم يأت بالجمعه فى وقتها، إذ لا ريب فى وجوب

الإتيان بالظهر عليه حينئذ، مع أنه من دوران التكليف بين المحدود بساعه مثلا ان كان متعلقه صلاحه الجمعه و غير المحدود ان كان متعلقه الظهر لامتداد وقتها. و لأجل بقاء العلم بحاله يحكم بلزوم رعايه التكليف فى نظائر المقام كالخروج عن الابتلاء أو التلّف.

و بالجمله: فالمعتبر فى وجوب الاحتياط بقاء تنجيز العلم، و لا يقدر فى بقائه كون المعلوم محتمل الارتفاع، هذا.

لكن يشكل ما أفاده (قده) فى كل من المتن - الموافق لما فى فوائده - و الهامش.

أما كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده فهو و ان كان كذلك، الا أن المفروض تأخره عن التكليف و العلم به، فالعلم حين حصوله تعلق بالتكليف المطلق المردد بين طرفين أو أطراف، و بالاضطرار إلى طرف معين يشك فى تحقق ما يقيد التكليف الواقعى المطلق، لاحتمال كون المضطر إليه هو المباح لا الحرام حتى ترتفع حرمة بالاضطرار، و لا مناص فى مثله من الالتزام بالاحتياط الذى يقتضيه الاشتغال اليقيني بالتكليف، فليس الشك فى ثبوت التكليف كى يتوجه مرجعيه أصاله البراءه فيه، و انما هو فى سقوطه بعد ثبوته فى الدّمّه. و الاضطرار انما يفيد الحكم الواقعى من زمان عروضه و لا يسرى إلى زمان العلم به المفروض تقدمه على الاضطرار، و لذا يجب عليه الاجتناب فعلا عن الحرام و ان علم بطروء الاضطرار إليه بعد حين.

و بالجمله: لا يحكم بارتفاع الحكم الثابت بالعنوان الأوّلى بشىء من العناوين الثانويه الرافعه له من الضرر و الحرج و غيرهما إلا بعد تحقق ذلك العنوان الثانوى و وروده على نفس موضوع الحكم الأوّلى.

و كلامه فى الفرق بين الفقد و الاضطراب فى المتن و فى الفوائد بقوله: «ان طرؤ الفقد على بعض الأطراف انما يوجب الشك فى سقوط خصوص ما تنجز عليه فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه تحصيلًا للقطع بالفراغ قضيه للقطع بالاشتغال...» غير ظاهر، ضروره إناطه فعليه التكليف بوجود موضوعه كإناطتها بعدم الاضطراب إليه، و مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المفقود لا يبقى علم بتكليف فعلى على أى تقدير، كما لا يبقى فى صورته ارتكاب بعض الأطراف للاضطراب، فلا يجب رعايه التكليف فى الطرف الآخر من باب المقدمه العلميه استنادا إلى حكم العقل بوجوب الإطاعه، و حينئذ يرتفع المانع عن جريان الأصل النافى فى ما بقى من الأطراف. و القطع بالاشتغال انما يقتضى القطع الوجدانى بالفراغ ما لم يتصرف الشارع فى ناحيه الامتثال بجعل البدل أو الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه. و عليه فالتحديد فى كل من الفقد و الاضطراب موجود و ان كان الحاكم به فى الأول هو العقل، لتقوم كل حكم بوجود موضوعه، و فى الثانى هو الشرع لمزاحمته لأصل الملاك الداعى إلى التشريع.

الا- أن يقال: ان فقدان الموضوع ينفى القدره، فالشك فيه شك فى القدره، و العقل فيه يحكم بالاشتغال، فالفرق المزبور بين الفقد و الاضطراب فى محله، فتدبر.

و أما ما أفاده فى الهامش من دوران التكليف بين المحدود و المطلق فهو جار بعينه فى فقدان بعض الأطراف، إذ كل علم إجمالى بالتكليف تتولد منه علوم إجماليه دفعيه و تدريجيه، و الزائل بالفقد و الاضطراب و نحوهما انما هو العلم الإجمالى العرضى الدفعى، و أما التدريجى فهو باق بحاله و هو المقتضى للتنجيز.

و الحاصل: أن وجه التفرقه المزبوره بين الاضطراب و الفقدان غير ظاهر. الا أن

يوجه كلامه بما ذكره سيدنا الأستاذ (قده) بقوله: «فان شرطيه عدم الاضطرار راجعه إلى شرطيه عدم المزاحم للمصلحه المقتضيه للحكم... و شرطيه وجود الموضوع راجعه إلى شرطيه عدم المانع من اشتغال ذمه المكلف، فان الإناء المفقود مما لا قصور في مفسدته و لا في تعلق الكراهه بشربه، الا أن العلم بكراهته لا يصلح أن يكون موجبا لاشتغال الذمه به، فيمتنع أن يكون وجوده شرطا للتكليف الذي هو في الحقيقه شرط نفس الإراده و الكراهه ذاتا كما في القدره، أو عرضا كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع و الابتلاء به نظير وجود الحجه على التكليف ليس شرطا للتكليف و ان كان شرطا للاشتغال في نظر العقل...».

أقول: هذا البيان غايه ما يقال في توجيه العبارة و لو تم لسلم كلام المصنف في الفرق بين الفقدان و الاضطرار مما تقدم من الإشكال، ضروره أنه على هذا التوجيه لا يكون وجود الموضوع شرطا للتكليف كشرطيه عدم الاضطرار له، بل يكون شرطا لاشتغال الذمه المذمى هو متأخر عن التكليف، فلا يعقل أن يكون شرطا له. الا- أن الشأن في تماميته في نفسه، فان فرض تعلق الإراده و الكراهه بالمفقود أمر غير ظاهر، ضروره أن مناطات الأحكام من المصالح و المفسد الكامنه في المتعلقات المستتبعه للإراداه و الكراهه انما تقوم بوجود الموضوعات لا بمفاهيمها، فان المعدوم لا يتعلق به إراداه و لا كراهه. نعم يكفي في تشريع الأحكام بإنشائها لموضوعاتها المقدر وجودها بنحو القضية الحقيقيه العلم باشمال تلك الموضوعات على الملاكات.

هذا مضافا إلى أن مقتضى قياس وجود الموضوع بقيام الحجه على الحكم هو تماميه التكليف مع عدم اشتغال الذمه به في صورته الفقدان، كتماميته مع عدم قيام

الحججه عليه، و عدم اشتغال الذمه به. لكنه لا يخلو من شىء، فان التكليف هو الذى يترتب على الوصول إليه إمكان الداعويه و الزاجريه، و لولاه لم يتجاوز الحكم عن مرتبه الإنشاء، و من المعلوم أن الدعوه إلى المعدوم و الزجر عنه كالزجر عن شرب الخمر المعدوم أمر غير معقول، و هذا بلا- فرق بين الآراء فى حقيقه الحكم من كونه الإراداه و الكراهه المبرزتين أو البعث و الزجر الاعتراريين أو الطلب الإنشائى أو إنشاء النسبه أو غير ذلك، فان الإنشاء بداعى جعل الداعى لا يتمشى من الأمر الحكيم مع انعدام الموضوع و فقدانه.

و عليه فالحق أنه مع التلف لا مقتضى لتشريع الحكم، إذ الموضوع لقيام الملاك به المستتبع للإراداه و الكراهه مقتضى له، فيناط به الحكم إناطه المعلول بعلمته، فالتلف مانع عن تشريع الحكم بمعنى إعدام المقتضى له، لا أنه مانع عن اشتغال الذمه به مع وجود المقتضى لتشريع، لأن الاشتغال به متأخر عن تشريعه، فقياس وجود الموضوع بوجود الحججه على التكليف مع الفارق، حيث ان الحججه توجب تنجز المجعول و إحراز اشتغال الذمه به بعد الفراغ عن تشريعه من دون دخل للحججه فى تشريعه. بخلاف وجود الموضوع، فانه دخيل فى ذلك دخل العله فى المعلول. كما أن الفرق بين وجود الموضوع و الاضطرار هو أن الأول كما عرفت مقتضى لملاك الحكم و الثانى رافع له.

و قد تحصل: أن الحق منجزيه العلم الإجمالى فى الاضطرار إلى المعين المتأخر عن العلم.

و أما الاضطرار إلى أحدهما المخير، فقد عرفت التزام الشيخ الأعظم (قده) فيه بالاحتياط بالنسبه إلى غير المضطر إليه، و هذا هو الصحيح، فان تعلق الاضطرار

-----  
بالحرام غير محرز، مع أن إحراز تعلقه بالحرام مما لا بد منه بمقتضى كلمه «إليه» في قوله عليه السلام: «رفع ما اضطروا إليه» الا أن هذا لا يلتزم مع مبنى التوسط في التكليف الذي يراد به ثبوت التكليف الواقعي على تقدير، و عدم ثبوته على تقدير آخر بتقييد إطلاقه و تخصيصه بحال دون حال. و لو كان كذلك لجرى الأصل النافي السليم عن المعارض في الطرف الآخر.

و قد نسب المحقق النائيني التوسط في التكليف إلى شيخنا الأعظم (قدهما) و العبارة التي يمكن أن يستظهر منها ذلك هي قوله: «فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً و ثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه، و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه و هو ترك باقي الاحتمالات».

الا- أن الظاهر أن غرض الشيخ من التوسط في التكليف هنا هو التوسط في التنجز أي في التكليف المنجز، لا التوسط في أصل التكليف، لأنه (قده) تعرض لهذا الكلام في جواب إشكال أورده على مختاره من لزوم رعايه التكليف في باقي الأطراف في الاضطرار إلى غير المعين، و لو كان مقصوده ما اصطاح عليه المتأخرون من التوسط في أصل التكليف لكان منافياً لما اختاره من منجزيه العلم الإجمالي في الاضطرار إلى غير المعين، لعدم كون الترخيص في المقدمه الوجوديه حتى يستكشف منه عدم إرادته الحرام الواقعي، و انما هو ترخيص في مقدمه العلم بالامتثال و اكتفاء بالإطاعه الاحتماليه، و هذا يلائم التوسط في التنجز دون التوسط في أصل التكليف.

و كيف كان، فالقول بالتنجز هنا مبني على الالتزام بالتوسط في التنجز، يعني



وصول التكليف الواقعي إلى مرتبه التنجز على تقدير و عدم وصوله إلى تلك المرتبه على تقدير آخر مع إطلاق التكليف الواقعي و ثبوته على كلا التقديرين، حيث ان الاضطرار لا يزاحم حرمه المتنفس واقعا، بشهاده أنه مع العلم به تفصيلا يجب دفع الاضطرار بالمباح، و الذي يوقعه في دفع الاضطرار بالمتنفس هو الجهل به دون الاضطرار، و من المعلوم عدم المزاحمه بين الجهل و الحكم الواقعي، فالجزء الأخير للعله التامه في ارتكاب المتنفس هو الجهل الموجب للعدر في مخالفه الإلزام المجهول، فوجوب الاجتناب عنه غير منجز، لا أنه غير مجعول، هذا.

و أما استدلال المصنف على مدعاه من عدم وجوب الاحتياط عن غير المضطر إليه في غير المعين مطلقا بمنافاه الترخيص التخيري للإلزام التعيني و سقوط الحرمة التعيني بالمضاده، فيتوجه عليه عدم التنافي بينهما، إذ ليس الترخيص التخيري المدعى شرعيا واقعا كما في خصال الكفاره، و لا ظاهريا كما في التخير بين الخبرين المتعارضين، إذ الاضطرار الراجع للتكليف انما هو فيما إذا تعلق بعين ما تعلق به التكليف، و هو في مفروض البحث تعلق بعنوان أحد الإناءين لا بخصوص ما هو واجد للمناط و المفسده، فلا ترخيص من قبل الشارع، و انما هو بحكم العقل بعد العجز عن تمييز المتنفس المحرّم ارتكابه عن الطاهر، لأهميه وجوب حفظ النفس من حرمه شرب المتنفس، و من الواضح أن مقدمه الواجب لا تتصف بالوجوب الشرعي حتى يثبت لأجلها التخير الشرعي. و اللابديه التي يحكم بها العقل انما هي بمعنى معذوريه المضطر في ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعي، و لا-ريب في عدم منافاتها للحرمة الفعلية المنجزه. و مع عدم سقوطها بالمضاده تتعين الموافقه الاحتماليه بالاحتياط بالنسبه إلى غير ما اضطر إليه، لا الترخيص الذي

قد يتفق معه تفويت الغرض الملزم. هذا.

و منه يظهر أن إشكال سيدنا الأستاذ (قده) في حقايقه على الشيخ «بأن الاضطراب إلى واحد غير معين من الأمرين اضطراب إلى كل منهما تخيرا، و لا فرق بين الاضطراب التعيني و التخيري في رفع فعلية التكليف» لا يخلو من غموض، لأن الجزء الأخير لعله ارتكاب النجس ليس هو الاضطراب، بل هو الجهل كما عرفت، فلا مجعول شرعى فى المقام.

و قد يستدل أيضا على عدم التنجيز بما فى حاشيه بعض المدققين «من أن المعذوريه فى ارتكاب أحدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفه ينافى بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفه القطعيه، فان ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا على الواقع». و فيه: أنه لا- ينهض حجه على القائل باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه مثل الشيخ الأعظم، و انما يجدى القائل بالعليه كما هو مبناه قدس سره، فلاحظ.

بقى الكلام فى صورته توسط الاضطراب بين سبب التكليف و العلم به، كحصول الملاقاه فى الساعه الأولى و الاضطراب فى الساعه الثانيه و العلم الإجمالى فى الساعه الثالثه، و لا بأس بالتعرض لها تميمًا للفائده، فنقول: الحق فيها عدم منجزيه العلم الإجمالى، و هو مختار سيدنا الأستاذ الشاهرودى وفاقا لشيخه المحقق النائينى (قدهما) فى دورته الأخيره و خلافا لمختاره فى دوره الأولى. أما على القول بالعليه فلعدم العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير بعد انعدام أحد الطرفين قبل حدوث

-----  
العلم و كون الباقي مما يشك في تعلق التكليف به.

و أما على القول بالافتضاء، فلجريان الأصل النافي في الطرف الموجود بلا معارض له حسب الفرض. و لا ينافي هذا كون العبره بتقدم المعلوم لا العلم المفروض تأخره، و لذا لو لاقى شىء نجسا و بعد زمان حصل العلم بنجاسه الملقى ترتب عليه وجوب الاجتناب عما لاقاه من زمان الملاقاه لا من زمان العلم بالنجاسه فالمناطق في ترتب الحكم زمان المعلوم لا زمان العلم و ذلك ملا عرفت من أن العلم طريق إلى متعلقه و موضوع لحكم العقل بالتنجيز. و العلم الإجمالى اللاحق علم بالموضوع و هو إصابه النجس لأحد الإناءين، لا علم بالتكليف الفعلى، لانعدام أحدهما بالاضطرار، و الباقي مما يشك في تعلق التكليف به، و مقتضى الأصل عدمه.

ص: ٧٤

## الثانى (1) شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف

: أنه لما كان (Z) النهى عن الشىء إنما هو

٢ - شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، و هو كون المكلف به موردا لابتلاء المكلف بمعنى كونه مقدورا عاديا له، و قد تعرض فى هذا التنبيه لجهتين: إحداهما فى اعتبار الابتلاء بالمتعلق فى صحه توجيه الخطاب إلى المكلف و ثانيتهما فى حكم الشك فى الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره. و سيأتى الكلام فيهما.

و قد تعرض شيخنا الأعظم لاعتبار هذا الأمر فى خصوص التكليف التحريميه و هو أول من اعتبر هذا الشرط - كما فى شرح المحقق الآشتياني و غيره - مضافا إلى الشرائط العامه الأربعة فى كل تكليف. قال (قده) فى ثالث تنبيهات الشبهه المحصوره ما لفظه: «وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير... و كذا - يعنى لا يجب الاجتناب عن الآخر -

(Z). كما أنه إذا كان فعل الشىء العذى كان متعلقا لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد و أن لا يكون له داع إليه لم يكن للأمر به و البعث إليه موقع أصلا كما لا يخفى.

ص: ٧٧

لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا، لكن المكلف أجنبي عنه، و غير مبتلى به بحسب حاله...» و يظهر من المتن أيضا اختصاص شرطيه الابتلاء بالتكاليف التحريميه.

و ينبغي قبل توضيح المتن بيان أمر، و هو: أنه لا ريب في اعتبار القدره العقليه على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته و استحقاق العقوبه على مخالفته سواء كان دخلها بحكم العقل كما ينسب إلى المحقق الثاني (قده) أم باقتضاء نفس الخطاب كما عن غيره، فلو كان فعل بعض الأطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطا لا محاله، لقبح التكليف بغير المقدور، و هو في سائر الأطراف مشكوك الحدوث فيجرى فيها الأصل النافي بلا معارض. و هذا واضح. و انما المقصود هنا بيان أن المعبر في توجه الخطاب إلى المكلف هو الإمكان العادي، إذ مع عدم إمكان الابتلاء عاده بجميع الأطراف على البديل لا يصح توجيه النهي إليه، لما سيتضح، فدخول الأطراف في محل الابتلاء يراد منه القدره العاديه على ارتكاب أى واحد منها شاء في قبال اعتبار القدره العقليه. لكن يستفاد من كلام الشيخ بعد ذكر بعض الأمثله: «مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا و لا عاده الا أنه بعيد الاتفاق...» أن الابتلاء أضيق دائره من القدره العاديه، فهي القدره العرفيه، فلاحظ الرسائل.

إذا عرفت هذا فنقول في توضيح المتن: أن غرض الشارع الأقدس من النهي عن فعل انما هو احداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه، بحيث يستند ترك المنهى عنه إلى النهي، و هذا يتحقق في موردين:

أحدهما: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلا، و انما حدث الداعى له إلى الترك بزجر الشارع و نهيه.

يكون له داع إلى الترك، و لكن تتأكد إرادته تركه للمنهى عنه بواسطة النهى، إذ لو لا الزجر الشرعى ربما كانت وسوسه النفس تحمل المكلف على المخالفه و توجد فيه حبّ الارتكاب له، الا- أنه بعد العلم بخطاب الشارع و بما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبه يقوى دأعيه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام، أو يقصد القربه بالترك، و لو لا نهى الشارع لما تمكن من قصد القربه، لتوقفه على وصول الخطاب المولوى إليه.

و من المعلوم أن دأعيه النهى للترك تتوقف على إمكان تعلق إرادته العبد بكل من الفعل و الترك بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء، و مع خروج متعلق النهى - كالخمر - عن معرضيه الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب، و مع عدم التمكن منه كذلك لا- تنقذح الإراده فى نفسه، و مع عدم انقذاحها يكون نهى الشارع عن مبغوضه لغوا، لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذ إلى عدم المقتضى - و هو الإراده - لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من إرادته ارتكابه، لا إلى وجود المانع و هو زجر الشارع و نهيه، و قد تقرر أن عدم الشىء لا يستند إلى وجود المانع، بل إلى عدم مقتضيه، لتقدمه الطبعى على المانع. و عليه فالنهي عن فعل متروك بنفسه - مثل شرب الخمر الموجود فى إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة - لغوا، لعدم ترتب فائده و هى احداث الدأعى النفسائى إلى الترك عليه، و اللغوا- يصدر من الحكيم، لمنافاته للحكمه، بل يكون من طلب الحاصل المحال فى نفسه.

و بهذا يظهر وجه إناطه تنجيز العلم الإجمالى بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء، ضروره أنه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف موجبا لصحه توجيه الخطاب إلى المكلف، و مع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم

لأجل أن يصير داعيا للمكلف (١) نحو تركه لو لم يكن له داع آخر (٢)، و لا يكاد يكون (٣) ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به،

كذلك، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الأصل فيه، لعدم ترتب أثر عملي عليه، فيجرب فيما بقي من الأطراف بلا معارض.

ولا يخفى أن الملاءك في اعتبار الابتلاء اما هو استهجان الخطاب عرفا بغير مورد الابتلاء كما في تعبير الشيخ الأعظم، و قد عرفته، و اما هو اللغوي كما في المتن و تستفاد أيضا من كلام الشيخ الآتي نقله، و اما هو طلب الحاصل كما فيه أيضا.

و الفرق بينها واضح، فان استهجان الخطاب مناف للحكمه، و فيه قبح عرفي لا يبلغ حد الامتناع العقلي. و أما لغويه الخطاب فهو أمر ممكن ذاتا، لكنه مستحيل عقلا- على الحكيم لمنافاته للحكمه أيضا. و أما طلب الحاصل فهو ممتنع عقلا ذاتا سواء كان من الحكيم أم من العاقل، و ليست استحالته بالوجوه و الاعتبارات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى أول الموردین المتقدمین، یعنی: أن النهی یوجب أرجحیه ترک متعلقه من فعله، لما یترتب علی فعله من المؤاخذه، فیحدث بالنهی الداعی العقلي إلى ترکه ان لم یکن له داع آخر.

(٢). یعنی: غیر النهی، کعدم الرغبه النفسیة و الميل الطبعی إلى المنهی عنه. و هذا إشاره إلى ثانی الموردین المتقدمین، یعنی: و ان کان له داع آخر إلى الترك کان النهی مؤکدا له و مصححا لئیه التقرب بالترك ان أراد قربیته.

(٣). أى: و لا- یکاد یكون النهی داعیا الا... و هذا شروع فی الجبهه الأولى من الجهتين اللتين عقد لهما هذا التنبیه، و هی بیان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف فی منجزیه العلم الإجمالی، و حاصله: أن الشیء إذا کان بنفسه متروکا بحيث لا یتلی به المكلف عادة حتی یحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهی عنه، لعدم صلاحیته لإيجاد الداعی إلى الترك، فیکون النهی لغوا، و اللغو منافی للحکمه

الحكيم، بل النهى محال فى نفسه، لكونه طلبا للحاصل المحال، ضروره أن الغرض من النهى - وهو عدم الوقوع فى المفسده - حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء، فلا يعقل طلبه حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «عنه» راجعان إلى «ما» الموصول فى «ما لا- ابتلاء» المراد به المورد الخارج عن الابتلاء، و ضمير «بحسبها» راجع إلى العاده.

(٢). أى: أن النهى عما لا ابتلاء به بحسب العاده بلا فائده، لعدم ترتب الغرض من النهى و هو كونه داعيا إلى الترك عليه، و هذا إشاره إلى لغويه الخطاب بالخارج عن الابتلاء، و هى تستفاد أيضا من كلام الشيخ الأعظم: «و السّر فى ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجه إلى نهيه».

(٣). لحصول الغرض من النهى و هو ترك المفسده بالترك الحاصل قهرا بنفس عدم الابتلاء، و معه يستحيل طلب الترك بالخطاب.

(٤). جواب «لما» فى قوله: «لما كان النهى عن الشىء... إلخ».

(٥). أى: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «منه» راجع إلى «ما» الموصول، و حاصله: أنه بدون الابتلاء بتمام الأطراف - بحيث يكون قادرا عاده بالمعنى المتقدم على ارتكاب أى واحد منها شاء - لا علم

=====

(-). الأولى بحسب السياق أن تكون العبارة هكذا: و أما ما لا يمكن عاده ابتلاؤه به فليس للنهى عنه... إلخ.



و منه (١) قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر «-» .

بتكليف فعلى، لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، ولذا لا يجب الاحتياط حينئذ في سائر الأطراف، لعدم دوران متعلق التكليف الفعلى بينها بالخصوص مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلى في الأطراف المبتلى بها محرزا حتى يجب فيها الاحتياط.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من كون النهى عن الشىء لأجل احداث الداعى إلى الترك يظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر، و محصله: أن انقذاح طلب الترك الفعلى في نفس المولى تابع لإمكان حصول الداعى إلى الفعل في نفس العبد، فان أمكن للعبد إرادته شىء جاز للمولى طلبه منه، إذ لا يريد الا ما يمكن للعبد إرادته، لقبح التكليف بغير المقدور. و حينئذ فان علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فان أمكنه إرادته فعل كل واحد منها أمكن أيضا للمولى إرادته و طلب ذلك منه، و الا فلا. و هذا مرادهم بقولهم: ان الإرادة الآمرية تابعه للإرادة المأمورية،

(-). ثم انه يمكن معرفه مورد الابتلاء عن غيره بحيث يكون ذلك معيارا له بتبديل العلم الإجمالى بالتفصيلى بالنسبه إلى الطرف المذى لا يعلم الابتلاء به لبعده، أو لمنع مانع من الوصول إليه، أو لبعده اتفاق الابتلاء به عادة، كما إذا أراد شراء دار للسكنى في بلد يعلم بغصبيتها أو غصبيه دار أخرى في بلد آخر، فمع فرض علمه تفصيلا بغصبيه الدار التى تكون في غير محل سكناه ان لم يكن له شغل بها و لا مما يحتمل السكنى فيها فحينئذ لا عبره بهذا العلم الإجمالى أصلا.

هذا. و قد جعل شيخنا الأعظم المعيار في الابتلاء حسن الخطاب، حيث قال: «و المعيار في ذلك و ان كان صحه التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسه و حسن ذلك...» و هذا لا يختلف عما أفاده المصنف غير أنه تعبير له بالملزوم و كلام الشيخ تعبير له باللازم.

ص: ٨٢

و انقداح (١) طلب تركه فى نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقداح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من (٢) الحال.

التشريعيه تابعه للإراداه التكوينيّه. كما أن إراداه العبد فى مقام الامثال و انبعاثه تابعه لإراداه المولى و بعثه، لأنها عله لإراداه العبد كما ثبت فى محله.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى ل «فعليه» و الأولى إضافه «عنه» إلى كلمه «الزجر» و ضمير «هو» خبر «أن الملاك».

(٢). بيان للموصول فى «ما هو» و ضمير «هو» راجع إلى الفعل المنهى عنه و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و ضمير «اطلاعه» إلى المولى، يعنى:

أن المولى إذا اطلع على حال الفعل من حيث كونه داخلا فى الابتلاء أو خارجا عنه، فان رأى صحه انقداح الداعى فى نفس العبد إلى فعله صح له الزجر عنه، و إلا فلا. هذا تمام الكلام فى اعتبار الابتلاء و العلم به.

(٣). يعنى: فى الابتلاء، و هذا شروع فى الجبهه الثانيه من جهتي هذا التنبيه و هى بيان حكم الشك فى الابتلاء، كما إذا علم إجمالا بأن دارا مغصوبه مردده بين هذه الدار التى يريد المكلف شراءها و دار أخرى فى بلد آخر يشك المكلف فى دخولها فى محل الابتلاء و خروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالى منجزا و أن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا. يكون منجزا و أن مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً؟ فيه خلاف بين شيخنا الأعظم و المصنف (قدهما) فذهب الشيخ إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الابتلاء به، و تمسك لذلك بالأصل اللفظى أعنى أصاله الإطلاق المقتضيه لتنجز الخطاب بالمعلوم الإجمالى، و ذهب المصنف إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الخروج

ص: ٨٣

عن محل الابتلاء، و أورد على الشيخ بما سيأتى، ثم جعل المرجع فى الشك فى الابتلاء أصالة البراءة عن التكليف.

و لتوضيح كلامهما (قدهما) نقول: أما الشيخ فانه و ان قَرَّب أو لا- التمسك بالبراءة - لأنه من دوران التكليف بين المطلق و المشروط و من موارد الشك فى تحقق الشرط العذى لا يكون المرجع فيه الا أصالة البراءة، حيث قال: «نعم يمكن أن يقال عند الشك فى حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب و عدم حسنه الا معلقا الأصل البراءة من التكليف المنجز» - لكنه عدل بعد ذلك إلى التمسك بأصالة الإطلاق، و قال: «... و أما إذا شك فى قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات، فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد التعذر ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟ و الأقوى الجواز».

و حاصله: أنه لا- شك فى فعلية التكليف و تنجزه مع العلم بمعرضيه الأطراف للابتلاء بها، كما لا شك فى عدم فعليته مع العلم بخروج بعضها عن محل الابتلاء.

و أما إذا شك فى خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك فى مفهومه سعه و ضيقا و عدم تعيين حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفيه كان مقتضى إطلاق الهيئه مثل «لا تشرب الخمر» فعلية التكليف فى الطرف المبتلى به، إذ لو كان الطرف المشكوك فيه خارجا عن مورد الابتلاء به كان الخطاب بالنسبه إليه مقيدا، فانه بمنزله قوله: «لا تشرب الخمر ان ابتليت به» و لو كان داخلا- فيه لم يكن الحكم مقيدا به، و من المعلوم أن المرجع فى الشك فى أصل التقييد و فى التقييد الزائد هو إطلاق الخطاب، إذ الخارج عنه قطعاً بملاحظه الاستهجان العرفى هو ما لا ابتلاء به أصلا، و أما المشكوك خروجه عن الابتلاء فهو مما يشمل الإطلاق، و لا بد من الاحتياط، و معه لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملى المحكوم من

الاحتياط و البراءة. هذا محصل ما أفاده الشيخ الأعظم (قده).

و أما المصنف فقد التزم بالرجوع فى مورد الشك إلى أصل البراءة، لأنه من الشك فى التكليف الفعلى الذى هو مجرى الأصل النافى، لإناطه فعليه الحكم بالابتلاء بالمتعلق، و مع الشك فى الابتلاء به يشك فى نفس الحكم. و أصله الإطلاق و ان كانت حاكمه أو وارده على الأصول العمليه، الا أنه لا سبيل للتمسك بها هنا، و ذلك لأن القيد تاره يكون مصححا للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه كالتقديره العقليه، لقبح التكليف بغير المقدور. و أخرى لا يكون كذلك بل يصح الخطاب بدونه كما يصح تقييده به أيضا كالأستطاعه الشرعيه بالنسبه إلى وجوب الحج، إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلا على الحج و ان لم يكن مستطيعا شرعا كما يصح توجيه الخطاب إليه مقيدا بالأستطاعه أيضا، فإذا شك فى دخل الأستطاعه الشرعيه فمقتضى إطلاق وجوب الحج عدم دخلها فيه، نظير إطلاق الرقبه فى قوله: «أعتق رقبه» فى التمسك به عند الشك فى تقيدها بالايمان.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن التمسك بإطلاق الخطاب انما يصح إذا كان ما شك فى قيديته من قبيل القسم الثانى، لصحه الإطلاق - بمعنى رفض القيد المشكوك اعتباره - حينئذ قطعاً، و بالتمسك به ينتفى الشك فى إطلاق الحكم ثبوتاً، لكشف إطلاقه إننا فى مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعا بالنسبه إلى القيد الذى يكون من قبيل القسم الثانى كالأستطاعه.

و أما إذا كان القيد من قبيل القسم الأول و هو ما لا يصح الخطاب بدونه كالتقديره العقليه أو العاديه التى منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق فى مرحله الإثبات، لعدم إمكان الإطلاق فى مقام الثبوت بعد دخل القدره فى التكليف حتى يستكشف بالإطلاق فى مقام الإثبات، فكل خطاب محفوف بمقيد عقلى و هو كون متعلقه مقدورا

لعدم (١) القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب (٢)، ضروره (٣) أنه لا مجال للتشبه به (٤) الا فيما إذا شك في التقييد بشىء بعد (٥) الفراغ عن صحه

عقلا و مبتلى به عاده، و لا يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق من هذا القيد العقلي ثبوتا حتى تصل النوبه إلى الإطلاق إثباتا، و مع تقييد إطلاق الحكم بالقدره العاديه لا يبقى إطلاق فى مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به فى الشك فى الابتلاء. فيرجع الشك حينئذ إلى الشك فى أصل الحكم، و المرجع فيه أصاله البراءه.

و بعباره أخرى: التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحه إطلاق الخطاب ثبوتا فى مشكوك القيديه كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه، و كون الشك متمحضا فى مطابقه الإطلاق للواقع. فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتا بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاتلاء فيما نحن فيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لجريان البراءه، و محصله عدم منجزيه العلم الإجمالى المثبت للتكليف ما لم يكن المعلوم حكما فعليا على كل تقدير، و ذلك منوط بالابتلاء بتمام الأطراف، و المفروض عدم إحراز الابتلاء بجمعها، فيصير الحكم مشكوكا فيه، فتجرى فيه البراءه.

(٢). كما عوّل عليه الشيخ بقوله فيما تقدم من عبارته: «و الأقوى الجواز».

(٣). تعليل لعدم صحه التمسك بإطلاق الخطاب، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و ذلك لأن القيد تاره يكون مصححا للخطاب... إلخ».

(٤). أى: بالإطلاق، و ضمير «أنه» للشأن، و «بشىء» متعلق ب «التقييد» و ضمير «بدونه» راجع إلى التقييد بشىء، أو إلى الشىء، و ذلك كالاتلاء الذى يتقيد كل خطاب به.

(٥). متعلق ب «شك» و إشاره إلى القسم الثانى من قسمى دخل القيد فى الخطاب

الإطلاق بدونه، لا (١) فيما شك في اعتباره في صحته (٢) (Z).

كالإيمان بالنسبة إلى الرقبه، فانه يصح التمسك بإطلاق الرقبه إذا شك في تقيدها به، و ضمير «بدونه» راجع إلى «شىء».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «فيما إذا شك» و إشاره إلى القسم الأول من قسمي القيد و هو ما اعتبر في صحه نفس الخطاب، يعنى: أنه لا يصح التمسك بالإطلاق فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحه الإطلاق بدونه كالاتلاء، فانه لا يصح الخطاب بدونه، و حق العبارة أن تكون هكذا: «لا فيما إذا شك في وجود ما اعتبر قطعاً في صحه نفس الخطاب».

ثم ان الشك في الاتلاء تارة يكون بنحو الشبهه المفهوميه، و هذا هو محط بحث شيخنا الأعمم من التمسك بالإطلاق أو الرجوع إلى البراءه، حيث قال: «ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه...» و ان كان كلامه قبله: «لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادها كما في المقام» شاهداً على جريان النزاع في الشبهه المصداقيه أيضاً كالشبهه في الصدق.

و أخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعيه كما إذا علم بحدود مفهوم الاتلاء و شك في انطباق المفهوم المبين على المصداق الخارجى لأمر خارجيه، كما إذا علم بخروج الشىء الفلانى عن مورد الاتلاء إذا كان خارج المنطقه الكذائيه، و لكن شك في خروج هذا المكان عن تلك المنطقه و دخوله فيها لظلمه أو غيرها من الأمور الخارجيه الموجهه لهذا الشك.

(٢). أى: فى اعتبار ذلك المشكوك كالاتلاء - فى صحه الإطلاق.

(Z). نعم لو كان الإطلاق فى مقام يقتضى بيان التقييد بالاتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالاً على فعليته و وجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى، فافهم.

ص: ٨٧

(-). و تفصيل الكلام: أنه قد اختلفت كلمات الأعلام في شرطيه الابتلاء لمطلق التكاليف و عدمها كذلك، و التفصيل باعتباره في المحرمات دون الواجبات على أقوال ثلاثه ينبغي التعرض لها و بيان ما هو الحق منها.

و لا- بأس قبل الخوض في المطلب بالتنبيه على أمر و هو: أن الشيخ الأعظم استشهد ببعض الفروع الفقيهيه على اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف و جعل وجه عدم منجزيه العلم الإجمالى فيها خروج بعضها عن محل الابتلاء. لكن الإنصاف عدم ابتناء الحكم بعدم منجزيته في بعضها على الخروج عن الابتلاء، كما في علم إحدى الضرّتين بأنها المطلقه أو ضرّتها، و كالعلم الإجمالى لو اجدى المنى في الثوب المشترك، فان كل شخص موضوع لحكم على حده، فلاحظ و تأمل.

نعم يمكن أن يكون من فروع المسأله ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبه بعضهن، لجواز إجراء استصحاب الزوجيه بالنسبه إلى الحاضره و ترتيب آثارها عليها، و عدم جريان الاستصحاب في حق الغائبه حتى يقع التعارض. و قد تعرض المحقق الآشتياني في الشرح لهذا الفرع و غيره من الفروع التى ينحصر وجه عدم منجزيه العلم الإجمالى فيها خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فراجع (١).

و كيف كان فينبغى البحث في مقامين: أحدهما في الدليل على اعتبار الابتلاء في تنجز الحكم مطلقاً، و عدمه كذلك، و التفصيل بين الواجبات و المحرمات.

ثانيهما في حكم الشك في الابتلاء، فنقول و به نستعين:

أما المقام الأول فمحصله: أنك قد عرفت الاستدلال على شرطيه الابتلاء بالاستهجان و اللغويه و طلب الحاصل. و قد أورد عليه بالنقض بصحه خطاب العصاه من

المسلمين، فان المولى مع علمه بعدم ترتب انبعاث العبد و انزجاره عليه كيف تتمشى منه الإرادة و الكراهه الجزميتان. و بصحة تكليف الكفار بالفروع بنفس الوجه.

و عدم قبح تكليف غالب المكلفين - خصوصا أرباب المروات - و نهيهم عن بعض المحرمات كأكل الحشرات و القاذورات و كشف العوره مع أن دواعيهم مصروفه عنها قطعاً، و أمرهم بالإنفاق على الزوجه و الأولاد و نحوه مما يكون بناؤهم على العمل به و عدم تركه و لو لم يشرّع خطاب أصلاً. نعم منشأ لغويه الخطاب فى الابتلاء و ان كان هو بعد المسافه مثلاً و فى مورد النقض الصارف النفساني المانع عن الارتكاب. لكن هذا غير فارق. و الالتزام بعدم الأمر و النهى المولويين فى الموارد المذكوره كما ترى.

و لا- يخفى أن النافى لشرطيه الابتلاء فى فسحه من هذا النقض، لصحة التكليف فى تمام هذه الموارد. الا أن المحقق النائيني (قده) مع التزامه باعتبار الابتلاء فى خصوص التكاليف التحريميه أجاب عنه بما محصله: «الفرق بين عدم القدره عاده على الفعل و بين عدم إرادته كذلك، لكون الأولى من الانقسامات السابقه على الخطاب، فيمكن دخلها فيه بحيث تكون من قيود موضوع الخطاب كالبلوغ و العقل، و هذا بخلاف الإراده و الإطاعه و نحوهما مما يكون متأخرا عن الخطاب و مترتباً عليه، فان مثلها يمتنع دخله فيه. فلا يمكن أن يتقيد التكليف بحال وجود إرادته العبد و لا بحال عدمها لا بالتقييد للحاظى و لا بنتيجته التقييد. و عليه فاستهجان الخطاب ثابت عند عدم القدره العقليه و العاديه، بخلاف عدم الإراده، فالقياس مع الفارق»



أقول: ما أفاده من الفرق بين القدره و الإراده و ان كان متينا فى نفسه، إذ لا سبيل لتقييد الخطاب بما هو متأخر عنه و كالمعلول له، لا- وجودا للزوم طلب الحاصل، و لا- عندما للزوم اجتماع المتنافيين، فلا بد من إطلاق الخطاب لحال وجود إرادته المكلف و عدمها، الا أن المدعى عدم إمكان تأثير إيجاب الشارع مع بناء المكلف على الإتيان بالفعل، و عدم تحقق انبعائه عن أمر المولى مع عزمه على الفعل، و بتعذر الانبعاث يتعذر البعث الجدى من المولى، لأن البعث و الانبعاث متضايقان متكافئان فى الفعلية و القوه، فالمحذور الذى يدعيه المصنف فى الحاشيه باق بحاله، هذا.

مضافا إلى أن استحاله تقييد الخطاب بالإرادته لا يقتضى ضروره الإطلاق، بل تقتضى امتناعه بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه كما هو مذهبه (قده).

ثم انه قد استدل لعدم اعتبار الابتلاء بأمور:

الأول: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) و محصله: «أن حقيقه التكليف ليست هى جعل الداعى الفعلى إلى الفعل و الترك حتى يستحيل فى فرض وجود الداعى النفسانى، بل هى جعل ما يمكن أن يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد للمولى لانقذح الداعى فى نفسه بدعوه البعث و الزجر، و غايه ما فى عدم الابتلاء بالمتعلق هو عدم وجود الداعى له، و لكنه غير مانع من جعل الداعى الإمكانى، و لولاه لم يصح توجيه الخطاب إلى العاصى، فانه لا داعى له إلى الامتثال بل له الداعى إلى الخلاف. و لو بطل التكليف مع عدم الداعى الفعلى للزم بطلان النهى لمن لا داعى له حتى إذ كان المتعلق محل ابتلائه. و ليس كذلك قطعاً، لصحه التكليف فى الفرض. فتمام المناط هو إمكان الدعوه، و لا معنى للإمكان الا الذاتى و الوقوعى،

فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف.

و بهذا يرتفع محذور اللغويه و طلب الحاصل. و يبقى محذور الاستهجان العرفي، و قد دفعه بما حاصله: عدم ارتباط حقيقه التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، إذ مدار صحه الخطاب على حسنه العقلي، و مرجعيه العرف انما هي في فهم الخطاب الملقى إليهم، و تعيين حدود مفهوم متعلقه، و من المعلوم أن العقل بمجرد قدره العبد يحكم بحسن الخطاب و ان كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء».

الثاني: أن المحاذير المتقدمه من الاستهجان و اللغويه و طلب الحاصل انما تترتب إذا كان الغرض من الأمر تحقق الفعل كيف ما اتفق و من النهي ترك المنهى عنه كذلك، كما هو الحال في الأحكام العرفيه بين الموالى و العبيد. و أما إذا كان المقصود الإتيان بالفعل المستند إلى أمر المولى و المضاف إليه و ترك المنهى عنه كذلك ليحصل الكمال النفساني للمكلف، كان الأمر و النهي مما لا بد منه لأجل تحصيل الملكه الفاضله المتحققه بالاستناد، و بهذا يندفع محذور لغويه الخطاب و طلب الحاصل، لتوقف حصول غرض المولى - و هو الفعل المستند و الترك كذلك - على بعثه و زجره. و من المعلوم أن وجود الداعى النفساني إلى الفعل أو الترك لا ينافى قصد القربه المعتبر في صحه العبادات، و في تحقق الامتثال في غيرها بنحو الإطلاق، بل قد يجتمعان(١).

الثالث: أن قبح التكليف بالخارج عن الابتلاء إنما هو في الخطابات الشخصية المتوجهة إلى آحاد المكلفين، كما إذا خوطب زيد وعمرو بوجوب الاجتناب عن الخمر الموجود في بلاد الكفر، و أما الأحكام الشرعية التي هي أحكام كليه مجعوله على الجميع نظير القوانين العرفيه المجعوله لحفظ النظام، فليس فيها الا- خطاب واحد قانونى يعم المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض، و لا- يقدح فى صحه خطاب «يا أيها الذين آمنوا» و «يا أيها الناس» عجز بعضهم عن الامتثال فالحكم فعلى فى حق الجميع، غير أن العجز و الجهل عذر عقلى مانع عن تنجز التكليف فى حق العاجز و الجاهل، و الملا-ك فى صحه الخطاب صلوحه لبعث عدد معتد به لا تمامهم، و الاستهجان إنما يلزم لو علم المتكلم بعدم تأثير ذلك الخطاب العام فى كل المكلفين. و عليه فلا تنقيد التكاليف الشرعيه بالدخول فى محل الابتلاء.

هذه عمدته ما ظفرنا عليه من الوجوه لعدم اعتبار الابتلاء فى فعلية التكاليف.

و فى المسأله بعض الوجوه الأخرى مثل ما اعتمد عليه المحقق النائنى (قده) فى دورته الأولى من تماميه الملاك فى صورته عدم الابتلاء أيضا. لكنه عدل عنه فى دورته الأخيره. و هو الحق، لعدم كون الملاك غير المطالب بسبب الخروج عن محل الابتلاء مثلا موضوعا لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته، فتأمل.

و كذا ما أفاده المصنف فى الفوائد» من أن خطاب «لا تشرب الخمر» بوجوده الإنشائى شامل للداخل فى الابتلاء و الخارج عنه، لأنه خطاب عام على نحو القاعده و القانون، الا أنه لا يكون تحريما و زجرا فعليا إلا عما كان مورد الابتلاء. و يكفى فى صحه التحريم الإنشائى وجود المقتضى للتحريم و ان لم تتحقق العله التامه، فمرتبته من الحكم يشترك فيها الجميع و مرتبه أخرى تختص ببعضهم.

و هذا الوجه كما ترى لا يجدى أيضا بناء على عدم كون الحكم الإنشائي واجدا لما هو المناط للحكم. و هل ينفع هذا المقدار لصحة التمسك بالخطاب عند الشك فى الابتلاء أم لا؟ فيه كلام لعلنا نتعرض له فى حكم الشك فى الابتلاء هذا.

و أما تلك الوجوه الثلاثة فالظاهر عدم وفاء شىء منها بحل الإشكال.

أما الوجه الأول - و هو تصحيح الخطاب بإمكان الدعوه - فلأن مفاد صيغتي «افعل و لا تفعل» و ان كان هو ما يمكن أن يكون باعثا و زاجرا كما أفاده (قده) الا أن إمكان الداعويه هنا إمكان الداعويه هنا إمكان استعدادى و هو ما يتقرب منه بلوغه من القوه إلى الفعل كما فى نظيره من التكوينيات، فان الشجره ثمره بالإمكان، و حيث ان المفروض وجود الصارف النفسى عن شرب الخمر أو خروجه عن معرضيه الابتلاء به مده العمر، فما ذا يترتب على جعل الزاجر الإمكانى الذى لا يصير زاجرا بالفعل أبدا؟ و قياس الإمكان الذاتى هنا بإمكان الماهيات الذى لا ينافيه الامتناع بالغير بسبب عدم حصول العله يكون مع الفارق، فان إمكان الماهيه ليس مجعولا - اعتباريا للحكيم، و لذا يجتمع بسبب وجود علتها و عدمها مع الوجوب بالغير و الامتناع كذلك، و هذا بخلاف الحكم الشرعى، فانه مجعول اعتبارى للشارع، و حقيقه الحكم الجدى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بالإمكان، و من المعلوم أن جعل الممكن المستعد إذا لم يتقرب منه الدعوه الفعلية فى زمن التكليف و لو مره واحده لغو، بل طلب للحاصل.

نعم ما أفاده ينحل به النقض بتكليف العاصى، حيث ان عدم فعله البعث و الزجر الإمكانيين فيه انما هو لأجل إيجاد موانع العبوديه بسوء اختياره، و الا فالمقتضى

لجعل موجود، و تأثيره الفعلى منوط بتخليه النفس عما يزاحم الانقياد للمولى و إطاعه أحكامه. و هذا بخلاف من هو فاعل بالطبع أو تارك كذلك، إذ لا- مقتضى لبعثه الإمكانى، لفعليه ما يترتب على جعل الإمكان الاستعدادى الناشئ من الداعى النفسانى. و عليه فما استدل به على اعتبار الابتلاء لا يندفع بهذا الوجه.

و أما الوجه الثانى - أعنى كون الغرض من التكليف الاستناد إليه فى مقام العمل - فهو انما يتم فى العبادات التى يعتبر فى صحتها إضافتها إلى المولى. و أما التوصليات - و هى العمده فى محل البحث - فلا شك فى قيام الغرض فيها بذات الفعل، و اكتفاء الشارع بالعمل المجرد عن الاستناد إليه أيضا، فلو كان الغرض قائما بخصوص الفعل المستند إليه لزم كون تشريع الواجب أوسع دائره من الغرض الداعى إلى الجعل إذ المفروض سقوطه بكل من الفعل المستند إليه و غير المستند إليه، و من المعلوم أن شمول الحكم لحالات المكلف لا- يمكن إلا- عن ملا-ك ينبعث منه الحكم الكذائى، و مع فرض صحه الواجب التوصلى بلا استناد - بل و مع صدوره غفله - كيف يدعى قيام الغرض بخصوص الفعل المستند؟ و التفكيك بين الملاك و الحكم الناشئ منه واضح البطلان، لأنه خلاف مقتضى تبعيه الأحكام لملاكاتها.

هذا مضافا إلى أن ما أفاده فى آخر كلامه من «حصول الامتثال إذا كان كل واحد من الداعى النفسانى و الأمر الإلهى سببا تاما فى عالم الاقتضاء بمعنى أن يكون كل واحد منهما كافيا فى تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر» لا يخلو من غموض، إذ لو فرض قيام الأغراض بالأفعال و التروك المستنده إلى الأوامر و النواهى الشرعيه، فانما يراد بها الاستناد الفعلى لا التقديرى، و من المعلوم أنه مع وجود الصارف النفسانى لا يبقى مجال للاستناد إلى الزاجر الشرعى، فيعود محذور اللغويه.

نعم لو لا الداعى النفسانى إلى الترك لكان المكلف منزجرا بالاستناد إلى النهى الإلهى، الا أن ذلك استناد تعليقى لا عبره به، إذ الموجب لكمال النفس هو الاستناد الفعلى كما لا يخفى.

و أما الوجه الثالث - وهو كون القضايا الشرعيه كالقوانين العرفيه و ليست أحكاما شخصيه - ففيه أولا: أن القضايا الشرعيه الكليه إما من القضايا الحقيقيه التى ينشأ الحكم فيها على الموضوع المفروض وجوده، و إما من القضايا الطبيعيه التى ينشأ الحكم فيها على الطبيعه و يثبت للأفراد من باب الانطباق، فخطاب «كتب عليكم الصيام» مثلا إنشاء لوجوب الصيام على المؤمن الذى له وحده نوعيه، و هذا الخطاب و ان كان واحدا، لكنه يشمل كل فرد من أفراد المكلفين إما لكون القضية حقيقيه، و اما لانطباق الطبيعه عليه. و بعد اختصاص كل مكلف بخطاب يعود ما تقدم من المحذور.

و مجرد تبعيه الأحكام للملاكات التى لا دخل لعلم المكلف و جهله و قدرته و عجزه فيها لا ينفع شيئا، إذ الكلام فى استهجان خطاب التارك للمنهى عنه بطبعه لا فى وجود المناط فى الخارج عن الابتلاء، فانه ليس محل البحث.

و ثانيا: أنه - مع تسليم كفايه انبعاث الغالب أو العدد المعتد به و انزجاره فى صحه إنشاء الخطاب القانونى - لا يسند به باب النقص ببعض ما يعلم بضروره الفقه حرمة شرعا مع عدم ميل جل الناس - بل كلهم - إلى ارتكابه لو لا طروء العنوان الثانوى، نظير أكل الميتة التى صارت جيفه، فان من له أدنى مسكه يتنفر عنها بالطبع قطعا، فيلزم عدم جعل حرمة أكلها لهؤلاء، و من المعلوم أنه مخالف لما يعلم من الدين ضروره، و نظيره من الأحكام التى لا تؤثر فى إرادته المكلف و كراهته غير عزيز.

و قد تحصل: أن محذور الاستهجان العرفى فى الخطاب بالخارج عن الابتلاء

المذى هو كالقرينه المتصله الحافه بالإنشاءات الشرعيه باق على حاله، و لم يندفع بالوجوه المتقدمه، و لذا فلا مناص من الالتزام بشرطيه الابتلاء. و أما النقض بمخاطبه العاصى و نحوه فيندفع بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) من أن حقيقه التكليف جعل الداعى الإمكانى، و من المعلوم أن مثله يتمكن من الانبعاث و الانزجار برفع موانع العبوديه عن نفسه. و أما من له صارف طبعى عن ارتكاب محرّم فيكفى فى خروج الخطاب عن اللغويه فى حقه إمكان استناده إلى الشارع فى مقام التقرب إليه تعالى. و عليه فالاستدلال على اعتبار الابتلاء بالاستهجان العرفى سليم عن الإشكال حلاً و نقضاً، و الله تعالى هو العالم.

و أما المقام الثانى: أعنى به حكم الشك فى الابتلاء، فهو تاره يكون من جهه الشك فى أصل دخل الابتلاء بموضوع التكليف فى فعليه الحكم و تنجزه، و أخرى من جهه الشبهه فى الصدق بعد إحراز أصل الدخل، و ثالثه من جهه الشبهه المصدقيه. و فى شرح المحقق الآشتيانى أن كلام الشيخ الأعظم فى حكم الشك فى الابتلاء و مرجعيه الأصل اللفظى أو العملى فيه شامل للموارد الثلاثه. لكنه لا ريب فى كون الشبهه المفهوميه و المصدقيه محط نظره الشريف، و قد نقلنا بعض عباراته فى التوضيح فلاحظ، و معه لا وجه لدعوى اقتصار كلام الشيخ على بيان حكم الشبهه المصدقيه فحسب.

و كيف كان فهل المرجع إطلاق أدله الأحكام الأوليه فيما إذا كان دليل الإيجاب أو التحريم لفظيا فيلحق مشكوك الابتلاء - بجهاته الثلاث - بمعلومه، أم الأصل العملى و هو إما البراهه كما فى المتن أو الاحتياط كما فى تقرير بحث شيخنا المحقق العراقى (قده)؟ فيه وجهان.

أما وجه التمسك بأصالة الإطلاق - بحيث يصح الرجوع إليها في كل من الشك في أصل دخل الابتلاء و في الصدق و المصداق - فحاصله: أن خطاب «انما حرم عليكم الميتة مثلا» مطلق شامل للميتة الداخلة في محل الابتلاء و الخارجة عنه، و الشك في اعتبار الابتلاء به شك في أصل التقييد، و قضيه إطلاق الهيئه عدم التقييد، على ما تقرر من اقتضاء الأصل اللفظي إطلاق الوجوب فيما إذا شك في أصل اشتراطه بشئ ء.

و كذا فيما إذا شك فيه من جهه الشبهه المفهوميه، فانه يتمسك بأصالة الإطلاق أيضا إذا كان المقيّد و المخصّص منفصلا مرددا بين الأقل و الأ-كثر أو بحكمه و هو المخصص اللبى الّذى لا- يحكم به العقل بالضروره بل بالنظر و التأمل، كما إذا علم المكلف بخروج الميتة الموجوده في بلاد الهند مثلا عن محل الابتلاء، و دخول الميتة الموجوده في البلد الّذى يسكن فيه و ما يجاوره من المدن في مورد الابتلاء، و شك في الابتلاء بالميتة الموجوده في البلاد المتوسطه بين بلده و بلاد الهند، لوجود مراتب متفاوتة للقدره العاديه و العرفيه أوجبت الشك فيه، فان مقتضى حجيه الإطلاق فيما عدا القدر المتيقن من التقييد إلحاق مشكوك الابتلاء بمعلومه، كما يتمسك بعموم «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه منفصلا ب «لا تكرم الفساق» في وجوب إكرام من ارتكب منهم صغيره بلا إصرار، و به يرتفع الإجمال عنه.

و كذا يصح التمسك بالإطلاق فيما إذا كان الشك في الابتلاء من جهه الشبهه المصداقيه، كما إذا علم أن الميتة الموجوده في بلاد الهند مثلا خارجه عن محل ابتلائه، و الموجوده في بلاد مملكته داخله فيه، و شك لأجل أمور خارجيه في أن البلد الّذى فيه الميتة هو من بلاد مملكته أم من بلاد مملكه الهند. و الوجه في حجيه



الإطلاقات في مثل المقام تفصيل شيخنا الأعظم كما في التقريرات المنسوبة إليه (قده) بين المخصص الذي له عنوان - كأغلب ما يكون لفظيا - و بين ما لا- عنوان له كأكثر ما يكون ليبا، و في الثاني يرجع إلى العام، لأنه في حكم المخصص المنفصل اللفظي المررد بين الأقل و الأكثر الذي لا يسرى إجماله إلى العام».

الا- أنه قد يمنع من فرض الشبهه هنا مفهوميه أو مصداقيه بما أفيد من أن الحاكم باعتبار الابتلاء في مقام التنجز هو العقل و العرف اللذان لا يدور حكمهما مدار صدق مفهوم مجمل، بل يتعلق حكمهما بنفس المصدايق من حيث هي، فالخارج عن عموم الخطابات انما هو العاجز الواقعي بأشخاصه لا بعنوانه، و ليس هنا عنوان لفظي حتى يؤخذ بعموم لفظه عند الشك في شموله لمشكوك الفرديه و يحكم فيه بنفي الحكم عنه، فالمتجه الرجوع إلى الإطلاق في غير المعلوم خروجه عن الابتلاء، فالمقام أجنبي عن مسأله التمسك بالعام في الشبهه المفهوميه و المصداقيه».

لكنك خير بما فيه، فان دعوى خروج ذوات المصدايق بأشخاصها لا- بعنوانها عن العمومات ممنوعه، فان خروجها انما هو لانطباق عنوان عام ذي ملاك عليها اعتبره العقل و العرف من جهه استهجان توجيه الخطاب بما هو خارج عن محل الابتلاء، و الا فلا دخل للخصوصيات المفرده في خروجها عن الإطلاقات، و انما يكون خروجها دائرا مدار صدق هذا العنوان، فلا فرق بين كون المقيّد العقل و النقل في أن التقييد عنواني لا أفرادى، كما هو الحال في خروج الفرد الكذائي

عن عموم «لعن الله بنى أميه قاطبه» حيث ان خروجه عنه انما هو لأجل انطباق عنوان المؤمن المذى استقل العقل بقبح لعنه عليه. فعلى هذا ينطبق ضابط الشبهه فى الصدق و المصداق على المقام.

هذا ما يمكن أن يقال فى تقريب التمسك بإطلاق الخطاب.

و قد أورد عليه تاره بمنع التمسك به مطلقا، و أخرى فى خصوص الشبهه المفهوميه، و ثالثه فى الشبهه المصداقيه.

أما على الأول، فأمر: أحدها: ما تقدم من المصنف فى المتن، و قد عرفته.

ثانيها: ما فى حاشيته على الرسائل، و حاصله: أن الابتلاء من قيود التنجز المتأخر رتبه عن الخطاب و من الانقسامات المترتبه عليه، و معه لا- يمكن لحاظ إطلاق الخطاب و لا تقييده اللذين هما فى رتبه إنشائه بالنسبه إلى الابتلاء حتى يتمسك بالإطلاق لدفع الشك فى اعتباره(١).

ثالثها: ما فى فوائده من كون الابتلاء من شرائط فعليه التكليف المتأخره عن مرتبه إنشائه، و من المعلوم عدم تكفل الإنشاء لما هو شرط للرتبه المتأخره عنه(٢).

رابعها: ما فى حاشيه بعض المدققين من «أن إطلاق الخطاب انما يجدى فى نفي القيود الدخيله فى فعليه الحكم شرعا، فله أخذها و رفضها بما هو شارع و أما القيود الدخيله فى فعليته بحكم العقل كالقدره و الوصول و الابتلاء و نحوها مما لا دخل له بالشارع، فلا معنى لدفع تقييد الخطاب به بتجرد خطابه منه كما هو واضح».

و أجاب المحقق النائينى عن الأول: بأن لازم الإشكال المذكور عدم صحه

التمسك بالإطلاق فى شىء من المقامات، ضروره تحقق هذا الاحتمال فى جميع الموارد خصوصا على مذهب العدليه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات، إذ لا طريق إلى إحراز الملاكات الا إطلاقات التى تكون الألفاظ ظاهره فيها و كاشفه إنا عن وجودها الداعى إلى الجعل.

و الحاصل: أن السيره العقلائيه الممضاه تكشف عن التطابق بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه ما لم يترتب عليه محال.

و هذا البيان كما ترى واف بدفع الإشكال المتقدم توضيحه. الا أن شيخنا المحقق العراقى و جّه كلام الماتن (قدهما) بنحو آخر و هو: أن أصله الإطلاق حكم ظاهرى، و جعله كجعل الحكم الواقعى يتوقف على عدم لغويته و ترتب الأثر عليه، فكما أن القدره العقلية و العاديه شرط فى صحه الخطاب الواقعى، كذلك شرط فى صحه التعبد بصدوره و ظهوره، فلا يصح التعبد بهما بالنسبه إلى الخارج عن محل الابتلاء، لعدم ترتب أثر عملى على التعبد بمثله، لفرض عدم القدره العقلية و العاديه عليه، فيكون التعبد به لغوا. و عليه، فإيجاب التعبد بالظهور الإطلاقى مشكوك فيه هنا، للشك فى طريقيته إلى الواقع للعمل به من جهه الشك فى قابليه المورد لتعلق الخطاب به، فلا قطع بحجيه الخطاب حتى يتمسك بالإطلاق لإثبات التكليف الفعلى فى مورد الشك.

و الحاصل: أن المنع عن التمسك بالإطلاق هنا من جهه عدم إحراز قابليه المورد إثباتا لحجيه الخطاب فيه من جهه الشك فى القدره التى هى شرط للحكم الظاهرى<sup>(١)</sup>.

أقول: و بهذا البيان و ان كان يسلم كلام الماتن عن إشكال المحقق النائيني (قده) الا أن الإنصاف عدم ظهور المتن في ما استفاده شيخنا العراقي، و لعله فهم ذلك من مجلس درس أستاذه المحقق الخراساني، و عليك بالتأمل فيه. و لو تم هذا التوجيه لم يندفع إشكال التمسك بالإطلاق، للشك في شمول بناء العقلاء لأصالة الإطلاق في هذا المورد، لفرض أن المحذور في نفس مقام الإثبات، و معه لا مجال لكونه كاشفا عن مقام الثبوت كما يدعيه المحقق النائيني (قده) فتصل النوبه إلى الأصل العملي الذي سيأتي الحديث عنه.

و يمكن الجواب عن الثاني بما أفيد أيضا من المنع من قوله: «فان الابتلاء بحكم العقل و العرف من شرائط تنجز الخطاب المتأخر عن مرتبه أصل إنشائه» ضروره أن القدره العاديه كالعقليه من الانقسامات الأوليه السابقه على الإنشاء اللاحقه للشئى ء قبل تعلق الأمر و النهى به، فان ذات المأمور به و المنهى عنه قبل تعلق خطاب الشارع بها تكون معروضه لقدره المكلف عليها و عجزه عنها، فانقسام المكلف إلى القادر على إيجاد المتعلق و العاجز عنه ليس متأخرا عن مرتبه إنشاء الحكم حتى لا يكون الخطاب الإنشائي مطلقا بالنسبه إلى القدره العرفيه و لا مقيدا بها، بل ذلك متقدم على مرتبته، فهو مطلق بالنسبه إلى القدره العرفيه.

و توهم «أن القدره على إتيان المأمور به مثلا بوصف أنه مأمور به متأخره عن الأمر، و من المعلوم عدم تكفل الأمر لما ينشأ منه و يترتب عليه، فلا يكون مطلقا بالنسبه إلى القدره أو مقيدا بها كقصد الأمر» كاد أن يكون من غرائب الكلام، فان الاستهجان العرفي الذي يدعيه القائل باعتبار الابتلاء انما هو العجز العادي عن المتعلق بما هو هو لا بوصف كونه مأمورا به، و كذا عدم الاستهجان عند الابتلاء

به انما هو القدره على مركب الأمر بما هو هو لا- بوصف كونه مأمورا به حتى تكون متأخره عن الإنشاء و يستحيل إطلاقه و تقييده بها، هذا.

مضافا إلى أنه مع تسليم كون الابتلاء من الانقسامات المتأخره عن الإنشاء لا وجه لجعله شرطا لتنجز الحكم، فانه - مع منافاته لتصريح المصنف قبل بيان التنيهات بكونه من شرائط مرتبه الفعلية كعدم الاضطرار إلى بعض الأطراف و نحوه - يرد عليه: أن التنجز الراجع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان عباره عن وصول التكليف بعلم أو علمى إلى المكلف، فلا يكون للابتلاء دخل فيه، فليتأمل.

و توجيه الكلام بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقي من «أن المقصود من تنجز الخطاب انما هو كونه منشأ لاستحقاق العقوبه على المخالفه، و هذا كما أن للوصول دخلا فيه كذلك للقدره دخل فيه» مناف لما أفاده المصنف فى تربيعة لمراتب الحكم من أن التنجز ليس إلا- وصول التكليف البعثى أو الزجرى بحجه من علم أو علمى إلى المكلف بحيث يستحق العقوبه على مخالفته، فلاحظ.

و أما اشكاله فى الفوائد، فيجاب عنه بابتنائه على ما التزم به من المراتب الأربيع للحكم، و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه و جعل الإطلاق جمعا بين القيود لا- رفضا لها. الا أن الخطاب المدعى شمول إطلاقه لمورد الابتلاء و الخارج عنه ليس مجردا عن الداعويه و التحريك حتى يستحيل تقييده بالابتلاء.

و يظهر من كلام الشيخ - فى بيان وجه اعتبار الابتلاء باستهجان الخطاب بدونه و عدم استهجانه مع الاشرط به كأن يقول: اجتنب عن الخمر الموجود فى بلاد الهند مثلا ان ابتليت به - أن المنشأ بالخطاب الشرعى انما هو الحكم الفعلى الواجد لمرتبته البعث و الزجر الموجب لاستحقاق المؤاخذه على مخالفته عند وصوله إلى المكلف،

و ليس للابتلاء في هذا التعريف عين و لا- أثر. و ان أبيت عن ذلك فالإطلاق المقامي كاف لنفي دخل الابتلاء، بعد أن اعتبر الشارع أمورا عامه و خاصه في فعلية أحكامه و لم يعتبر الابتلاء فيها مع كونه بصدد البيان، فالسكوت عنه و عدم ذكره في عداد الشروط دليل على عدم اعتباره فيها.

و يمكن أن يجاب عن الإشكال الرابع بأن المراد بفعلية الحكم عقلا هو تنجزه المتقوم بوصوله إلى المكلف بعلم أو علمي تقوم المعلول بالجزء الأخير لعلته التامه، و قدره العقليه و ان كانت دخيله في التنجز أيضا، الا أن دخلها فيه إعدادي، و من المعلوم أن الخطاب لا- يتكفل مرتبه التنجز المتأخره عنه، فيمتنع التمسك بإطلاقه لتنجزه كما لا يخفى. و أما الابتلاء فهو دخيل في عدم استهجان الخطاب عرفا، و ليس وزانه ووزان قدره العقليه التي يقبح الخطاب بدونها عقلا، بل وزانه ووزان العناوين الثانويه المقدوره عقلا للمكلف كالعسر و الضرر و نحوهما في صحه الخطاب معها إطلاقا و تقييدا، فيصح للشارع أن يأمر المكلف بالوضوء مثلا- و ان كان حرجيا أو ضرريا، كما يصح أن يأمره بالوضوء ان لم يلزم منه شيء منهما. و كذا الحال في الابتلاء، فيصح للشارع أن ينهى المكلف عن شرب المتنجس مطلقا أو مقيدا بالابتلاء به.

فالمتحصل: أن تنجز الحكم متقوم بالوصول دون قدره العقليه و الابتلاء، فانهما من معداته، فالتمسك بإطلاق الخطاب من هذه الجبهه في مشكوك الابتلاء لا محذور فيه.

و أما الثاني: و هو الإشكال على مرجعيه الإطلاق في الشبهه المفهوميه بعد الفراغ عن اعتبار الابتلاء، فحاصله: أنه قد يقال في وجه عدم جواز التمسك به

فيها، بأن إجمال مفهوم الابتلاء - الذي هو مقيد لثبتي متصل بكل خطاب - يسرى إلى العام و المطلق كسرايه إجمال المخصص المتصل اللفظي إلى العام و سقوط ظهوره به في الموارد المشكوكه. و عليه فإطلاق «حرم عليكم الخمر» محفوف بقريته عقليه مجمله مفهوما، فكأنه قال: «حرم الخمر المبتلى به» و المفروض عدم الإحاطه بحدود مفهوم الابتلاء، فالقدر المتيقن من فعليه الحرمة هو حرمة الخمر الداخل في محل الابتلاء، و المشكوك دخوله فيه لا سبيل لإثبات حكمه و هو الحرمة بالتشبيث بأصالة الإطلاق.

لكنك خير باندفاع هذا الإشكال بما تقدم في تقريب كلام الشيخ في التمسك بالإطلاق و نزيدك هنا توضيحا - بعد تسليم الكبرى - بمنع كون المقام من صغرياتهما، ضروره أن حكم العقل بدخل القدره العاديه في التكليف ليس في الضروره و الوضوح بمشابه حكمه بقبح الظلم و حسن الإحسان و دخل القدره العقليه في كل تكليف، فانه يدركه كل ذى مسكه بأدنى التفات، و هذا بخلاف الابتلاء، و لذا استدل عليه بالاستهجان تاره و اللغويه أخرى و طلب الحاصل ثالثه، فهو من الحكم العقلي النظرى الذى لا يقدح احتفافه بالعام في انعقاد ظهوره في العموم، و لا يخرج به العام عن الحجية إلا فيما علم من التخصيص للمزاحمه و أقوائيه ظهوره من ظهور العام، و بعد مرجعيه عموم أو إطلاق أدله المحرمات لا تصل النوبه إلى الأصل العملى.

و أما الثالث - و هو الإشكال على التمسك بأصالة الإطلاق في الشبهه المصدقيه للابتلاء - فهو ما تقدم منا في بحث العام و الخاص من عدم حجيه أصالة العموم في مطلق الشبهات المصدقيه، و عدم إجراء التفصيل بين المخصص الذى له عنوان

و بين ما لا عنوان له، فراجع ما ذكرناه فى الجزء الثالث.

و هل المرجع فيها بعد عدم حجيه أصاله الإطلاق قاعده الاحتياط عقلا كما اختاره شيخنا المحقق العراقى (قده) أم أصاله البراءه كما اختاره الماتن و وافقه بعض أعظم العصر؟ فيه قولان.

أما الأول - و هو أصاله الاحتياط - فمحصل وجهه كما فى تقرير بحث المحقق العراقى: صغرويه المقام لكبرى العلم بالغرض و الشك فى القدره المحكوم عقلا بالاحتياط، فانه بعد تماميه مقتضيات التكليف من طرف المولى و عدم دخل القدره العقليه و العاديه فيها يستقل العقل بلزوم رعايه الملاك بالاحتياط و عدم الاعتناء باحتمال وجود الموانع الموجبه لقصور العبد عن الامتثال إلى أن يتبين العجز، و لا- مجال لجريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان فى الطرف المبتملى به، لاخصاصها بصوره احتمال قصور المقتضى للحكم المنفى حسب الفرض.

و لا- ينتقض هذا بما إذا علم خروج أحد الطرفين عن الابتلاء بدعوى أن المبتملى به مما يشك فى القدره عليه، فلا- بد من الاحتياط، مع أنه لا يجب بلا إشكال.

و ذلك لعدم صدق العلم بالغرض و الشك فى القدره فى مورد النقص، و انما هو علم بالغرض و القدره على تقدير قيام المقتضى بالداخل فى الابتلاء، و علم بالملاك و العجز على تقدير وجوده فى الخارج عن مورد الابتلاء، فلا شك فى القدره، و انما الشك فى وجود الملاك فى المقدور، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان».

و يتوجه على ما أفاده أولًا: النقص بما أورده على نفسه مع تسليمه لعدم دخل القدره بأبحاثها فى المقتضيات، و اختصاص مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بما



كان احتمال القصور من ناحيه بيان المولى لا احتمال وجود المانع من قبل العبد، ضروره أنه لا يبقى مؤمن لدى العبد فى ارتكابه للطرف المقذور أو المبتلى به مع الجزم بخروج الطرف الآخر عن الابتلاء، إذ الشك فى قيام الملاك بهذا أو ذاك موجود بالوجدان.

و ما أفاده فى التخلص عن النقض لا يفى به، حيث ان تردد الغرض بين ما هو مقطوع القدره عليه ما هو مقطوع العجز عنه بنفسه موجب لتحقق الشك فى القدره على الغرض المعلوم، و مقتضاه وجوب الاحتياط تحفظا على الغرض المشكوك تمكنه منه كما هو الحال فى نظائر المقام، مثل دوران الحيوان الداخلى فى الدار بين ما يعلم بموته بعد ثلاثه أيام و ما يعلم ببقائه بعدها، و دوران الحدث الناشئ من خروج البلل المشتبه بين الأصغر و الأكبر بعد الوضوء، فان التردد بينهما يوجب الشك فى بقاء الحيوان بعد ثلاثه أيام فى الأول، و فى بقاء كلى الحدث فى الثانى.

و دوران الغرض فى المقام بين ما يقطع بالقدره عليه على تقدير و يقطع بالعجز عنه على آخر منشأ لحصول الشك فى القدره. و حينئذ فيندرج فى كبرى العلم بالغرض و الشك فى القدره و لا بد من الاحتياط، مع عدم التزام أحد به، و المفروض عدم جريان قاعده القبح على مبناه (قده) أيضا.

و ثانيا بالحل، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الطرف المبتلى به، لوجود المقتضى و فقد المانع.

توضيحه: أن القدره و ان لم تكن دخيله فى الملاك، الا أن البيان المأخوذ عدمه فى موضوع قاعده القبح ليس هو بيان مطلق الغرض و ان لم يكن مقدورا، بل بيان الغرض المقذور، فان وزان الغرض المعلوم وزان التكليف المعلوم، فكما يعتبر فى

منجزيه العلم الإجمالى بالتكليف تعلقه بحكم فعلى على كل تقدير لا- على تقدير دون تقدير، فكذا يعتبر فى منجزيه العلم بالغرض الملزم مقدوريه المتعلق على كل تقدير، و مع الجزم بخروج أحد الطرفين عن الابتلاء أو الشك فى خروجه عنه لا علم بالغرض المقذور، و انما هو علم بمطلق الغرض، و هو غير منجز.

و عليه، فالمقتضى لجريان القاعده موجود و المانع عنه و هو مخالفه الغرض الملزم الذى لا يرضى المولى بفواته مفقود، فان قيام الملاك بالطرف غير المبتلى به محتمل، و جريان القاعده فى المبتلى به لا يترتب عليه الا احتمال فوت الملاك و هو موجود فى تمام موارد الأصول النافيه، و ليس ذلك مانعا عن جريانها مطلقا لا- فى المقام و لا فى سائر الموارد. و لا تجرى القاعده فى الخارج عن الابتلاء، لعدم الأثر العملى على جريانها فيه، لفرض العجز عن ارتكابه. و المشكوك خروجه عن الابتلاء شبيهه مصداقيه لدليل البراءه فلا تجرى فيه.

نعم لو ترتب العلم بفوت غرض المولى على تقدير جريان البراءه كان كالعلم بمخالفه التكليف لم تجر فيه قاعده القبح، و لا بد من الاحتياط حينئذ، كما إذا شك المكلف فى قدره على دفن الميت المسلم لصلابه الأرض و نحوها، أو شك الجنب فى كون باب الحرام مفتوحا، فان الفحص و الإقدام متعين لئلا يستند فوات غرض المولى إلى تقصير المكلف بل إلى قصوره.

و الحاصل: أن المترتب على جريان قاعده القبح فى المقام ليس الا احتمال فوات الملاك، و هو غير مانع عنه. و عليه فما أفاده المحقق العراقى (قده) من لزوم الاحتياط عقلا لم يظهر له وجه.

و أما الثانى: و هو البراءه فقد استدل له بأن كبرى لزوم الاحتياط فى العلم

بالغرض و الشك في القدره و ان كانت مسلمه، الا- أن المقام أجنبي عنها و ليس من صغرياتها، إذ الغرض هنا مشكوك و القدره معلومه، فتجرى البراءه عن الغرض.

«و بعبارة أخرى: الفرق بين مثال دفن الميت و المقام أن الغرض في المثال معلوم و القدره مشكوك فيها، و في المقام الغرض مشكوك فيه و القدره معلومه، فكم فرق بينهما».

و يرد عليه: أن عدّ المقام من موارد الشك في الغرض انما يتجه لو كان المعبر خصوص العلم التفصيلي بالغرض دون مطلق العلم و لو كان إجماليا، لكن المفروض خلافه، لجريان البحث في العلم الإجمالي به أيضا، فهو صغري للشك في القدره مع العلم بالغرض. و عليه فإذا تردد الملاك المعلوم إجمالا بين المقدور و غيره كان وظيفه العبد الفحص حتى يحرز العجز، و مع تسليم هذه الكبرى في كلام القائل المتقدم و عدم دخل القدره في ملاكات الأحكام، فالمعلوم غرض قائم اما بهذا الإناء المقدور و اما بذاك المشكوك حاله، فلا تجرى البراءه، بل لا بد من الفحص.

و بعد عدم تماميه ما ذكر وجها لكل من الاحتياط و البراءه في الشبهه المصدقيه للابتلاء على الإطلاق، يمكن أن يقال: ان لزوم التحفظ على أغراض المولى عند الشك في القدره عليها و ان كان مسلما، لكونه حكما عقليا أو عقلائيا، الا أنه لا بد من النظر في حده و مورد جريانه، فنقول: لا ريب في اعتباره في مورد العلم التفصيلي بالغرض و الشك في القدره، كما تقدم في مثالي دفن الميت و غسل المجنب، فان المكلف لو أهمل ذلك حتى فات الغرض كان مقصيرا في تفويته، فيقع تحت خطر المؤاخذه. كما لا ريب في عدم اعتبار هذا الحكم العقلي إذا علم

إجمالاً بغرض مردد بين المقذور وغيره، كالجزم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء.

و أما إذا علم إجمالاً- بالغرض الدائر بين ما يقطع بقدرته عليه و ما يشك في قدرته عليه - و هو محط البحث في الشبهه المصداقيه للابتلاء - فان تمكن المكلف من الفحص و استعمال حال المشكوك فيه، فلا يبعد دعوى استقرار حكم العقل و سيره العقلاء على لزوم الفحص و عدم جواز إجراء قاعده قبح العقاب بلا- بيان في الطرف المبتلى به و ان لم يتمكن من الفحص لصعوبته لتوقفه على مقدمات بعيده الحصول كان ملحقاً بما علم خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فتجرى فيه البراءه بلا معارض. و كذا الحال في ما لو شك في تمكنه من الفحص عن الطرف المشكوك فيه لقرب مقدماته و عجزه عنه لبعدها، فان إطلاق دليل البراءه شامل للمورد، و المتيقن من تقييده هو ما إذا كان مقدمه ظهور حال الفرد المشكوك فيه قريبه. هذا ما يمكن أن يقال في الشبهه المصداقيه من التفصيل بين شبهاتها بعد أن لم يكن في البين أصل لفظي يرجع إليه.

ص: ١٠٩



بين أن يكون أطرافه محصوره و أن تكون غير محصوره (١). نعم ربما يكون كثره الأطراف في مورد موجب لعسر موافقته القطعيه باجتنا ب كلها (٢)، أو ارتكابه (٣)، أو ضرر (٤) فيها، أو غيرهما (٥) مما

نعم كثره الأطراف ربما تلازم عنوانا يرفع فعليه التكليف كالضرر و الحرج، كما إذا كان اجتناب الكل أو ارتكابه مضرا بنفسه أو بماله، أو موجبا لوقوعه في العسر و الحرج، أو كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، و الا فكثره الأطراف بنفسها لا ترفع فعليه المعلوم و لا- تنفى وجوب الاحتياط عنها. كما أن من الممكن طروء أحد هذه الموانع في الشبهه المحصوره و ارتفاع وجوب الاحتياط، فيها لأجلها أيضا، فلا خصوصيه في عدم انحصار الأطراف لعدم وجوب الاحتياط، بل المدار في عدم وجوبه وجود أحد هذه الموانع، فلا- بد من ملا-حظه الشىء الذى يوجب ارتفاع الفعلية، و الا- فمع العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى الحتمى تجب موافقته القطعيه و تحرم مخالفته كذلك سواء كثر أطرافه أم قلت.

و بالجملة: فالمناطق في تنجيز العلم الإجمالى و عدمه هو فعليه التكليف و عدمها، لا كثره الأطراف و قلتها.

\*\*\*\*\*

(١). سيأتى بيان بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

(٢). هذا في الشبهه التحريميه كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفى إناء مثلا.

(٣). أى: ارتكاب كل الأطراف، و هذا في الشبهه الوجوبيه كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفى شخص مثلا.

(٤). بالجر معطوف على «عسر» و ضمير «فيها» راجع إلى «موافقته» أى:

موجبه لضرر في الموافقه القطعيه.

(٥). أى: غير العسر و الضرر من موانع فعليه التكليف كخروج بعض الأطراف

لا يكون معه (١) التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا «-» (و ليست (٢) (و ليس ) بموجبه لذلك (٣) في غيره، كما أن نفسها ربما تكون موجبه لذلك (٤) و لو كانت قليله في مورد آخر (٥)، فلا بد «--» من ملاحظه ذلك ( ذاك )

-----  
عن مورد الابتلاء.

\*\*\*\*\*

- (١). الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به مانع فعليه التكليف غير العسر و الضرر، و «بعثا أو زجرا» قيدان للتكليف.
- (٢). معطوف على «موجبه» يعنى: أن كثره الأطراف قد تكون موجبه لأحد موانع الفعلية في مورد و لا- تكون موجبه له في غير ذلك المورد، فلا تلازم بين كثره الأطراف و بين وجود بعض موانع الفعلية. و الأولى أن يقال: «و غير موجبه لذلك في غيره».
- (٣). أى: لعسر موافقته القطعيه، و ضمير «غيره» راجع إلى المورد.
- (٤). أى: لأحد موانع الفعلية، و ضمير «نفسها» راجع إلى الموافقه القطعيه، يعنى: أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صوره قله الأطراف أيضا كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلا، و كانت الموافقه القطعيه بالتوضؤ بهما معا موجبه للعسر، أو الضرر.
- (٥). يعنى: غير المورد الذى أوجبت فيه كثره الأطراف عروض بعض الموانع

=====

- (-). الظاهر عدم الحاجه إليه، إذ المستفاد من كلامه: أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعليا مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلا» مستدرك، فحق العبارة أن تكون هكذا: مما لا يكون معه التكليف البعثى أو الزجرى فعليا.
- (--). الأولى أن تكون العبارة هكذا: فلا بد من ملاحظه أنه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أو لا يكون.

ص: ١١٢

الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه (١) يكون أو لا- يكون في هذا المورد، أو يكون (٢) مع كثره أطرافه، و ملاحظه (٣) أنه مع أية مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

و لو شك (٤) في عروض الموجب،

-----  
عن فعلية التكليف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الموجب، والأولى أن يقال: «و أنه يكون»، و «يكون» فى المواضع الثلاثه تامه، يعنى: هل يوجد المانع عن الفعلية فى ذلك المورد مطلقا أى من غير فرق بين قله الأطراف و كثرتها، أم يوجد المانع مع كثره الأطراف فقط.

(٢). عدل لقوله: «أنه يكون...».

(٣). أى: مع ملاحظه أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبه من مراتب الكثره و لا يوجد مع أية منها، إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا- جميعها، و ضمير «أنه» راجع إلى «الموجب» و ضمير «أطرافه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و ضمير «كثرتها» إلى الأطراف.

(٤). هذا هو الأمر الثانى أعنى بيان حكم الشك فى ارتفاع فعلية التكليف من جهه الشك فى طروء الرفع لها مثل الضرر و العسر، توضيحه: أنه بناء على ما تقدم من منجزيه العلم الإجمالى بفعلية التكليف فى الشبهه غير المحصوره أيضا، إذا شك فى أن الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم الضرر المنفى أو العسر و الحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا-؟ ففى المسأله صورتان:

الأولى: أن يكون دليل المعلوم بالإجمال لفظيا مطلقا كقوله: «اجتنب عن المغصوب» و يستلزم الاجتناب عن الجميع ضررا ماليا، و يكون الشك فى جريان

ص: ١١٣



قاعده نفى الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه و قيوده، فان كان المقام من موارد الضرر المنفى فى الشريعه المقدسه كانت القاعده حاكمه و موجه لسقوط العلم الإجمالى حينئذ عن التأثير، و ان لم يكن من موارد أو شك فى كونه من موارد كان المعلوم فعليا منجزا.

و ما نحن فيه نظير ورود عام كـ «أكرم الأمراء» و تعقبه بمخصص منفصل مردد مفهوما بين الأقل و الأكثر كـ «لا تكرم فساق الأمراء» بناء على إجمال مفهوم الفاسق و تردده بين مرتكب كل معصيه و مرتكب خصوص الكبائر، فان المقرّر عندهم التمسك بالعام فى غير من علم شمول الخاص له. ففى المقام نعلم بحكومته أدله العناوين الثانويه كالضرر على أدله الأحكام الأوليه كوجوب الاجتناب عن المغصوب، و لكن الدليل الحاكم و هو الضرر المنفى شرعا لا يخلو من إجمال مفهوما، و لذا لا يعلم صدقه على الضرر الناشى من الاجتناب عن جميع الأطراف، فإطلاق دليل الحكم الأولى محكم مع الشك فى تقييده، و لا نرفع اليد عن إطلاقه الا مع العلم بتقييده بكونه مستلزما للضرر مثلا.

فالتتيجه: لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف الا- عما علم كونه مستلزما للضرر، و هذا معنى قوله: «فالمتمعن هو إطلاق دليل التكليف».

و يمكن - بمقتضى إطلاق العبارة - إرادته التمسك بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه أيضا، يعنى مضافا إلى الشبهه المفهوميه، كما إذا كان مفهوم الضرر و العسر معلوما لنا، و لكن شككنا فى تحقق ذلك الضرر المعلوم بالاجتناب عن جميع الأطراف، فانه يتمسك بإطلاق دليل حرمة التصرف فى المغصوب مثلا و فعليه الواقع المعلوم بالإجمال.

و عليه فحكم المصنف هنا بالرجوع فى الشك فى طروء مانع عن فعليه التكليف

فالمتمتع هو إطلاق «-» دليل التكليف لو كان (١)، و الا (٢) فالبراءه

إلى إطلاق دليله يمكن أن يعم كلاً من الشبهه المفهوميه و المصداقيه. و لكنه فى بحث العام و الخاصّ التزم بعدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه فى المخصص المتصل مطلقاً و فى المنفصل اللفظى و اللبى العقلى، و حكم بجواز التمسك به فى المخصص المنفصل اللبى غير العقلى كالإجماع و السيره، حيث قال هناك: «و ان لم يكن كذلك - أى المخصص عقلياً - فالظاهر بقاء العام فى المصداق المشتبه على حجيتة كظهوره فيه» و بعد تسليم جريان حكم العام و الخاصّ على المطلق و المقيد، يشكل حكمه فى المقام بالرجوع إلى الإطلاق مع كون دليل القيد و هو الضرر و العسر لفظياً له إطلاق، و ليس مجملاً أو لبياً.

الثانيه: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالاً لبياً كالإجماع أو لفظياً مجملاً، و اشتبه المحرم بين أطراف غير محصوره، و شك فى استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما، فان المرجع أصاله البراءه، للشك فى التكليف الفعلى مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

و الفرق بينه و بين ثبوت الواقع بدليل لفظى هو: أن الدليل اللبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو ما علم ثبوته، و عدم عروض شىء من الموانع حتى ما يشك فى مانعيته، بخلاف اللفظى، فان إطلاقه محكّم و به يدفع احتمال قيديه المشكوك و يثبت به الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لو ثبت إطلاق، ف «كان» هنا تامه.

(٢). أى: و ان لم يكن إطلاق فى اليبين كما إذا كان الدليل لبياً أو لفظياً مجملاً- فالمرجع أصاله البراءه، لكون الشك فى التكليف.

=====

(-). لا يخفى أنه لا بد من تقييد ذلك بما إذا لم يكن مشكوك المانعيه عن الفعلية خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، و الا لم يصح التمسك بالإطلاق،

ص: ١١٥

لأجل الشك في التكليف الفعلى. هذا (١) هو حق القول في المقام.

و ما قيل (٢) في ضبط المحصور و غيره

\*\*\*\*\*

(١). أى: التفصيل في رعايه المعلوم بالإجمال و عدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظى مطلق و بين ما إذا ثبت بغيره من إجماع و نحوه.

(٢). إشاره إلى ما نقله شيخنا الأعظم (قده) في ثانى تنبيهات الشبهه غير المحصوره عن بعض الأصحاب من ضابط المحصور و غيره و مناقشته فيه، و اختياره ضابطا آخر بقوله: «و يمكن أن يقال بملاحظه ما ذكرنا في الوجه الخامس: ان غير المحصور ما بلغ كثره الوقائع المحتمله للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها، ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعامله مع زيد

لما ذكره في التنبيه السابق من رجوع الشك حينئذ إلى أصل التكليف الذى يرجع فيه إلى أصل البراءه.

نعم يصح التمسك به فيما إذا كان مشكوك المانع غير الخروج عن مورد الابتلاء من العسر و الضرر مثلا، لصحه الإطلاق بدونهما، حيث انهما ليسا من القيود المتوقفه عليها صحه الخطاب، فيصح إطلاق الخطاب بالنسبه إليهما، و التمسك به إذا شك في وجودهما.

لكن الإشكال في صحه الأخذ بإطلاقه إذا كانت الشبهه مصداقيه، فانه لا يجوز التمسك به عنده في غير المخصص اللبى غير العقلى كما عرفت، و بناء على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه مطلقا كما تقدم في الجزء الثالث، فالمرجع هو الأصل العملى الذى مقتضاه نفى الحكم الإلزامى، للشك فيه، إذ لو كان أحد موانع الفعلية موجودا، فلا حكم. الا أن يكون هناك أصل موضوعى مثبت لفعله الحكم، فلاحظ و تأمل، فلا بد من تقييد قوله: «فالبراءه» بعدم الأصل الموضوعى.

ص: ١١٦

مع واحد من أهل قريه كبيره يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما و ان صادف زيدا... إلى أن قال: هذا غايه ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل وثوق بشىء منها...» و أنت ترى عدم اعتماد الشيخ الأعظم على شىء من الضوابط المذكوره فى كلامه، و أنه التزم بالاحتياط فى الموارد المشكوكه.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لا دليل على شىء من الضوابط المذكوره للحصر و عدمه، مضافا إلى ورود النقض على كثير منها كما يظهر بمراجعته الرسائل.

=====

(-). ولا يخفى أن المناسب للمقام - و هو تبعيه تنجيز العلم لفعليه الحكم و عدم كون كثره الأطراف رافعه لفعليته - بيان وجه عدم الحاجه إلى تلك الضوابط و لو مع صحتها لا الخدشه فيها، لعدم إناطه الفعليه بحصر الأطراف و عدمه، لما عرفت آنفا حتى نحتاج إلى معرفه ضابط الحصر و عدمه، فالأولى أن يقال: «ان ما قيل فى ضبط المحصور و غيره مضافا إلى عدم تماميته فى نفسه مما لا حاجه إليه، فلا جدوى فى التعرض لنقله».

و كيف كان، فلا بأس ببيان بعض الضوابط التى ذكرها للشبهه غير المحصوره:

منها: كون بعض الأطراف خارجا عن مورد الابتلاء. و فيه: أنه خلاف الفرض، إذ المفروض فى الشبهه غير المحصوره اعتبار جميع شرائط التنجيز فيها، و انحصار مانع التنجيز فيها بكون الأطراف غير محصوره. و أما الخروج عن الابتلاء فلا ربط له بالمقام، لكونه بنفسه مانعا عن تنجيز العلم الإجمالى و ان كانت الشبهه محصوره.

و منها: ما يظهر من صاحب العروه (قده) من كون نسبه المعلوم بالإجمال إلى الأطراف كنسبه الواحد إلى الألف، حيث قال فى الماء المضاف المشتبه فى غير

ص: ١١٧

-----المحصور: «و ان اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منها كما إذا كان المضاف واحدا في ألف».

و فيه أيضا ما لا يخفى، بدهاه أن العلم الإجمالي بنجاسه أو غصبيه حبه في ضمن حقه من الحنطه مع كون نسبه الحبه إلى الحقه أزيد من نسبه الواحد إلى الألف بكثير لا يكون من الشبهه غير المحصوره، و لعل نظره (قده) إلى ضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف بحيث لا يعتنى به العقلاء، فان كان كذلك فهو يرجع إلى الضابط الآتى.

و منها: أن غير المحصوره ما يعسر عده.

و فيه أولا: أنه إحاله إلى أمر غير منضبط، لاختلاف الأشخاص و الأزمان في تحقق العسر بالعدّ.

و ثانيا: أن العسر قد يعد بالنسبه إلى بعض الأشياء من شبهه غير المحصوره، كتردد شاه محرمة بالغضب أو غيره بين عشره آلاف شاه، و قد لا يعد من الشبهه غير المحصوره بالنسبه إلى بعضها الآخر، كتردد حبه واحده متنجسه من الحنطه مثلا بين مائه ألف حبه: فان العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثانى من الشبهه غير المحصوره.

و ثالثا: أن التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، و من المعلوم أن المناط حينئذ هو لحاظ ذلك العنوان الراجع بالنسبه إلى علم المكلف، فالعسر يرفع الفعل العسرى أو الترك كذلك. و أما عسر العد مع عدم العسر فى الفعل أو الترك فلا يصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهه غير المحصوره، فتدبر.

ص: ١١٨

----- ومنها: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من كون كثره الأطراف بمثابة توجب و هو احتمال التكليف فى كل واحد منها بحيث لا يحتمل العقاب فى واحد منها، كما صرح المصنف بذلك فى توضيح عبارته الشيخ فى حاشيه الرسائل بقوله:

«و الأ-حسن فى تقرير الاستدلال بهذا الوجه أن يقال: ان العلم بالتكليف بين أطراف كثره غير محصوره لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفته العقاب، فلا يحتمل العقاب فى واحد من الأطراف». و قريب منه ما فى تقارير شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن الضابط فيها هو بلوغ الأطراف فى الكثره بمثابة توجب ضعف احتمال وجود الحرام فى كل واحد من الأطراف».

و فيه - مضافا إلى ما قيل: من أنه إحاله إلى أمر مجهول، لكون الوهم ذا مراتب كثيره، فأى مرتبه منها تكون ميزانا للشبهه غير المحصوره، و ان أمكن دفعه بأن المدار فى احتمال العقاب الموجب لتنجز التكليف على الاحتمال المرجوح، مقابل الراجح و المساوى و هما الظن و الشك، و هذا أمر مبین غير مجهول و ان كان له مراتب - أن و هن احتمال التكليف ان كان مانعا عن التنجيز لكان مانعا عنه فى الشبهه المحصوره أيضا، كما إذا فرض كون احتمال انطباق النجس المعلوم إجمالا بين الإناءين مثلا على أحدهما موهوما، إذ كثره الأطراف جهه تعليليه لو هن الاحتمال - لا تقييده - حتى تختص مانعيه وهنه لتنجيز العلم بغير المحصوره، فالمدار على موهوميه الاحتمال مطلقا لا على علتها، و من المعلوم أن هذه الموهوميه لا تقدح فى تنجيز العلم و لزوم الاجتناب عن كليهما، كما لا تقدح فى تنجيزه فى الشبهات البدويه قبل الفحص، و مساوقتها لاحتمال العقاب إلى أن يحصل المؤمن.

----- و منها: أن الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

و فيه أولًا: أنه تعريف باللائم الأعم، لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهه غير المحصوره، إذ قد يتفق ذلك في المحصوره أيضا.

و ثانيًا: أن عسر الامتثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأسا كما هو المقصود في غير المحصوره، بل يوجب التنزل إلى الإطاعه الاحتياطيه الناقصه.

و ثالثًا: أنه لا انضباط للعسر، لاختلافه بحسب الأشخاص و الأزمان، فالإحاله إليه إحاله إلى أمر مجهول، فتأمل.

و منها: أن الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفا أنه غير محصور ترتب عليه حكمه.

و فيه أولًا: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم انما يكون في الألفاظ الواقعه في الأدله الشرعيه لترتيب ما لها من الأحكام عليها، و من المعلوم أن لفظ «غير المحصور» لم يقع في شىء من تلك الأدله حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف، بل هو اصطلاح مستحدث من الأصوليين.

و ثانيًا: أن الرجوع إلى العرف لا- يوجب تميز ضابط غير المحصور عن المحصور، إذ ليس له معنى متأصل عندهم، بل هو من الأمور الإضافيه التي تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

و منها: ما اختاره المحقق الهمداني (قده) في الحاشيه و ذكر ملخصه في مصباحه أيضا، قال في الحاشيه: «و الحق أن يقال في تفسيرها: الشبهه غير المحصوره

----- هي ما لم تكن أطرافها محدوده مضبوطة غير قابله للزيادة و النقصان، و المحصوره ما كانت كذلك، فلو علم مثلا- بحرمة شاه من قطع غنم محدوده معينه بحيث لو سئل عن الحرام لجعله مرددا بين آحاد تلك القطيع، فيقول: هذا أو هذا أو ذاك إلى آخرها لكانت الشبهه محصوره سواء قُلت أطراف الشبهه أم كثرت... و هذا بخلاف ما لو علم بأن ما يرعاه هذا الراعى بعضها موطوءه و لكن لم يكن له إحاطه بجميع ما يرعاه مما هو من أطراف الشبهه، فليس له حينئذ جعل الحرام مرددا بين آحاد معينه، بل لو سئل عن حال كل فرد لأجاب بأن هذا اما حرام أو الحرام غيره مما يرعاه هذا الراعى على سبيل الإجمال من غير أن يكون له إحاطه بأطراف الشبهه، فحينئذ لا يجب عليه الاجتناب عن كل ما يحيط به من الأطراف... فعمده المستند لجواز ارتكاب الشبهه غير المحصوره بناء على هذا التفسير العذى هو فى الحقيقه إبقاء للفظ على حقيقته انما هى سلامه الأصل فيما أحاط به من الأطراف عن المعارض، و لا يتفاوت الحال فى ذلك بين قله الأطراف و كثرتها...».

لكنك خبير بما فيه من الخروج عن تفسير مراد الأصحاب، فان هذا الضابط راجع إلى تحديد الموضوع بلحاظ حكمه من منجزيه العلم الإجمالى و عدمها، مع وضوح أن المقصود بالشبهه المحصوره و ما يقابلها من غير المحصوره هو المحصور بلحاظ العدد قله و كثره، و أن نفس عدم الحصر مانع عن تنجيز العلم الإجمالى مع اجتماع سائر الشرائط التى منها إمكان الابتلاء بكل واحد من الأطراف.

و جعل المناط فى المحصور الإحاطه و العلم بتمام الأطراف إجمالا اصطلاح جديد فيه، و الا فلا دخل للعلم بالأطراف فى كون الشبهه محصوره. و ان أريد بها الابتلاء



بها فعدم المنجزية حينئذ يستند إلى فقد شرط آخر لا عدم الحصر.

و الحاصل: أن عنوان المحصور و غير المحصور انما هو بلحاظ قله الأطراف و كثرتها، و لا دخل للعلم و الابتلاء بها فيه أصلا، فضلا عن دعوى أن هذا التفسير إبقاء اللفظ على معناه الحقيقي، فلاحظ.

و منها: ما عن المحقق النائيني (قده) من: «أن ضابط الشبهه غير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدًا لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، و هذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال، فتاره يعلم بنجاسه حبه من الحنطه في ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه غير المحصوره، لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحن و خبز و أكل، مع أن نسبه الحبه إلى الحقه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف.

و أخرى يعلم بنجاسه إناء من أواني البلد، فهذا يكون من الشبهه غير المحصوره و لو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادى من جمع الأواني في الاستعمال و ان كان المكلف متمكنا من آحادها، فليس العبء بقله العدد و كثرته فقط، إذ رب عدد كثير تكون الشبهه فيه محصوره كالحقه من الحنطه، كما أنه لا عبء بعدم التمكن العادى من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكن عادة من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضا محصوره، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بد في الشبهه غير المحصوره - مما تقدم في الشبهه المحصوره - من اجتماع كلا الأمرين، و هما كثره العدد و عدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

و بهذا تمتاز الشبهه غير المحصوره من أنه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد

من أطرافها، فإن إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع. و التمكن العادى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف فى الشبهه غير المحصوره حاصل، و الذى هو غير حاصل التمكن العادى من جمع الأطراف لكثرتها، فهى بحسب الكثره بلغت حدًا لا- يمكن عاده الابتلاء بجمعها فى الاستعمال بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستندا إلى كثره الأطراف لا إلى أمر آخر».

و ملخص ما يستفاد من هذه العبارة بطولها: أنه يعتبر فى الشبهه غير المحصوره أمران: أحدهما كثره الأطراف، و الآخر عدم التمكن عاده من جمعها فى الاستعمال لكثره الأطراف لا لأمر آخر كالخروج عن الابتلاء، هذا.

و لا- يرد عليه ما فى تقريرات بعض أعاضم العصر من «أن عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهه غير محصوره، فقد يتحقق ذلك مع قله الأطراف و كون الشبهه محصوره، كما إذا علمنا بحرمة الجلوس فى إحدى غرفتين فى وقت معين، فإن المكلف لا يتمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فيهما فى ذلك الوقت».

و ذلك لما صرح به فى عبارته المتقدمه من كون عدم التمكن مستندا إلى كثره الأطراف لا إلى أمر آخر، و من المعلوم أن عدم القدره على ارتكاب جميع الأطراف فى مثال الجلوس و نحوه ليس مستندا إلى كثره الأطراف بل إلى أمر آخر.

كما لا- يرد عليه أيضا ما فى التقريرات المذكوره من «أن عدم القدره على المخالفه القطعيه غير مضبط فى نفسه، فانه يختلف باختلاف المعلوم بالإجمال،

و باختلاف الأشخاص، و باختلاف قله الزمان و كثرته، و غير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون ميزانا لكون الشبهه غير محصوره» لأنه بعد وضوح كون الأحكام انحلاليه يكون عدم القدره على المخالفه كسائر الموانع كالعسر و الحرج شخصيا، و كل مكلف يعلم قدرته على المخالفه و عدمها، فلا يلزم أن يكون ضابط كلى للشبهه غير المحصوره بالنسبه إلى جميع المكلفين مع اختلاف شئونهم.

نعم يرد عليه ما أورده في التقريرات أيضا بقوله: «و ثالثا: ان عدم التمكن من المخالفه القطعيه ان أريد به عدم القدره عليها دفعه، فكثير من الشبهات المحصوره كذلك، و ان أريد به عدم التمكن منها و لو تدريجا فقلما تكون شبهه غير محصوره، إذ كثير من الشبهات التي تعد غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل».

هذا مضافا إلى ما أفاده شيخنا المحقق العراقي من: «أنه ان أريد عدم التمكن من الجمع بينها في زمان قصير، ففيه: أنه يحتاج إلى تحديده بزمان معين، و لا معيّن في البين.

و من أن لازم الضابط المزبور اندراج شبهه الكثير في الكثير في غير المحصور كما في العلم الإجمالي بنجاسه ألف ثوب في ألفين، مع أنه لا شبهه في لحوقها بالمحصوره كما سيجى ء إن شاء الله تعالى».

ثم ان هذا الضابط يختص بالشبهات التحريميه غير المحصوره، ضروره أن عدم التمكن من الجمع في استعمال الأطراف الموجب للمخالفه القطعيه العمليه

مختص بها، إذ في الشبهات الوجوبية يمكن المخالفه القطعيه بترك جميع الأطراف.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم سلامه شىء من الضوابط المذكوره للشبهه غير المحصوره من الإشكال.

هذا تمام الكلام فى تحديد موضوع الشبهه غير المحصوره.

و أما حكمها، فهو على ما ذكره عدم وجوب الامتثال، لوجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف فيها، لوهنه و فيه ما تقدم آنفا.

الثانى: دعوى الإجماع على عدم وجوب الموافقه القطعيه فيها كما عن الروض و جامع المقاصد، بل عن المحقق البهبهاني فى حاشيه المدارك بعد دعواه صريحا أنه من ضروره الدين.

و فيه - مضافا إلى عدم تعرض القدماء له لكونه من المسائل المستحدثه، فلا مجال لدعوى الإجماع فى مثله - أنه على فرض تحققه لا يكون إجماعا تعبديا، للعلم بمدركيته أو احتمالها، لصلاحيه ما ذكره من الوجوه للاستناد إليها.

الثالث: كون لزوم الامتثال فيها مستلزما للخرج المنفى شرعا.

و فيه: أن الحرج شخصى، و ذلك يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و غير ذلك من الخصوصيات، فدليل الحرج لا ينفى الحكم بالنسبه إلى من لا حرج عليه فى الامتثال.

و بالجمله: فهذا الدليل أخص من المدعى، بل أجنبى عنه، إذ المقصود كون نفس عدم الحصر مانعا عن التكليف لا أمر آخر من حرج أو ضرر أو غيرهما.

الرابع: روايه أبى الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن،

فقلت له: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و ان لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله انى لأعترض السوق فاشترى بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان».

بتقريب: أن الشبهه فيه غير محصوره، و الحكم فيها الحليه و عدم تنجيز العلم الإجمالى.

و فيه: ضعف الروايه سندا و دلالة. أما سندا فلاشتماله على محمد بن سنان الذى لم تثبت وثاقته.

و أما دلالة، فلظهورها فى خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء بقريته قوله عليه السلام: «حرم ما فى جميع الأرضين» فتكون الروايه أجنبيه عن الشبهه غير المحصوره، و لو لم يكن هذا المعنى ظاهر الروايه، فلا أقل من مساواته لمعان آخر:

أحدها: عدم وجوب الاجتناب عن الجبن المعمول فى الأمكنه التى لم يعلم بجعل الميتة فيه لأجل جعل الميتة فيه فى مكان معين، و ان كان هذا الاحتمال فى غايه الوهن و السقوط.

ثانيها: كون الروايه فى مقام بيان اعتبار السوق و اليد فى موارد العلم الإجمالى، فانهما يمتنعان عن انطباق المعلوم بالإجمال على بعض الأطراف الذى يكون موردا لأحدهما، لاعتبار يد المسلم و سوقه ما لم يعلم الخلاف، فعدم وجوب الاجتناب

حينئذ مستند إلى السوق و اليد، لا إلى مانعيه عدم انحصار الأطراف عن تنجيز العلم الإجمالي كما هو مورد البحث.

ثالثها: أن الحكم بحليه الجبن فى الروايه لعله من جهه دخل العلم فى الحكم بالنجاسه كما عن صاحب المدارك، لا من جهه كثره الأطراف و مع هذه الاحتمالات تصير الروايه مجمله غير صالحه للاستدلال بها.

الخامس: ما فى تقريرات المحقق النائنى (قده) من «عدم حرمة المخالفه القطعيه و عدم وجوب الموافقه القطعيه. أما عدم حرمة المخالفه القطعيه، فلأن المفروض عدم التمكن العادى منها بسبب كثره الأطراف.

و أما عدم وجوب الموافقه القطعيه، فلأن وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيه، لأنها هى الأصل فى باب العلم الإجمالي، لأن وجوب الموافقه القطعيه يتوقف على تعارض الأصول فى الأطراف، و تعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفه القطعيه ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفه عمليه للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الأصول، و مع عدم التعارض لا تجب الموافقه القطعيه».

و ملخصه: عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم القدره عليها عاده بنفسه، فيكون عدم حرمتها من باب السالبه بانتفاء الموضوع، و عدم وجوب الموافقه القطعيه أيضا، لتوقف وجوبها على حرمة المخالفه القطعيه و المفروض عدم حرمتها، لعدم القدره عليها، فتجرى الأصول فى جميع الأطراف بلا تعارض، لأن المانع عن جريانها و هو المخالفه القطعيه العمليه مفقود، و المقتضى له و هو عدم وجوب

الموافقه القطعيه للشك فى تعلق التكليف بكل واحد منها موجود، فيكون وجود العلم بالحكم فى الشبهه غير المحصوره كعدمه، فلا تجب موافقته كما لا تحرم مخالفته.

وفيه أولا: أن القدره المعترضه فى الأحكام و هى القدره على نفس متعلقاتها حاصله فى المقام، إذ عدم التمكن فيه ناش من اشتباه متعلق الحكم بين أمور كثيره لا يقدر المكلف على الجمع بينها لا من نفس متعلقه، و لذا تجب الإطاعه بالمرتبه المقدوره من مراتبها من التبويض فى الاحتياط أو الإطاعه الظنيه أو الاحتماليه إذ الموجب لتنجيز التكليف و استحقاق المؤاخذة على مخالفته هو نفس العلم المنجز، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف سواء كانت محصوره أم غيرها.

و ثانيا: أن المخالفه القطعيه ليست حراما شرعيا حتى يقال بعدم حرمتها لعدم القدره عليها كى يلتزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه أيضا بدعوى الملازمه بينهما، بل قبح المخالفه القطعيه عقلى، لكونها موجهه لاستحقاق العقوبه.

و ثالثا: أنه لا- ملازمه بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فقد تجب الأولى مع الإمكان، و لا- تحرم الثانيه لعدم التمكن منها، كما إذا علم بحرمة الجلوس فى أحد مكانين فى وقت معين، فانه مع عدم التمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فى كليهما فى ذلك الوقت تجب الموافقه القطعيه بترك الجلوس فيهما.

و رابعا: أن جعل مناط تعارض الأصول مطلقا فى جميع الأطراف لزوم المخالفه القطعيه العمليه مخالف لمبناه (قده) من مانعيه المخالفه العمليه عن جريان خصوص الأصول غير التنزيليه فى أطراف العلم الإجمالى كأصالتى البراءه

و أما التنزيليه، فالمانع من جريانها فيها هو نفس العلم لا المخالفه العمليه.

و بعبارة أخرى: المانع من جريان الأصول التنزيليه فيها عدم محفوظيه رتبه الجعل و هى الشك فى الحكم فيها، فان البناء على بقاء العلم بالحكم على ما هو قضيه دليل الاستصحاب ينافى العلم بانتقاضه، فان هذا العلم رافع للشك الذى هو موضوع الأصل. و المانع من جريان الأصول غير التنزيليه هو منافاتها لمقام الامتثال الراجع إلى المكلف مع محفوظيه رتبه الجعل فيها.

و الحاصل: أن تعليل عدم جريان الأصول مطلقا فى الأطراف بلزوم المخالفه القطعيه العمليه لا يلائم ما أفاده فى وجه عدم جريان الأصول من التفصيل بين التنزيليه و غيرها.

و الحق أن يقال: انه مع فرض العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى و كون الأطراف موردا للابتلاء بمعنى مقدوريه كل منها على البديل يكون الحكم منجزا سواء أ كانت الشبهه محصوره أم غيرها، و سواء كانت الشبهه وجوبيه أم تحريميه.

و مجرد إمكان المخالفه القطعيه فى الشبهه الوجوبيه بترك جميع الأطراف دون التحريميه لعدم إمكان المخالفه القطعيه بارتكاب الكل فيها ليس بفارق فيما هو المهم أعنى تنجيز التكليف فى كليهما. نعم يوجب ذلك فرقا بينهما من ناحيه الامتثال، حيث انه تجب الموافقه القطعيه فى الشبهه التحريميه، لإمكان اجتناب جميع الأطراف، بخلاف الشبهه الوجوبيه، فان الامتثال القطعى فيها بارتكاب جميعها غير مقدور، فتصل النوبه إلى الامتثال الاحتياطى الناقص.

و من جميع ما تقدم يظهر ضعف ما فى تقارير المحقق النائنى (قده) من



أن «ما ذكرناه في وجه عدم وجوب الموافقه القطعيه انما يختص بالشبهات التحريميه، لأنها هي التي لا يمكن المخالفه القطعيه فيها. و أما الشبهات الوجوبيه فلا يتم فيها ذلك، لأنه يمكن المخالفه القطعيه فيها بترك جميع الأطراف، و حينئذ لا بد من القول بتبعيض الاحتياط و وجوب الموافقه الاحتماليه في الشبهات الوجوبيه». و ذلك لما عرفت من عدم الملازمه بين وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه القطعيتين، و عدم الفرق بين الشبهه الوجوبيه و التحريميه في تنجز الحكم فيهما.

بقي أمور ينبغى التنبيه عليها.

الأول: أنه إذا شك في كون الشبهه محصوره أو غيرها، فعلى ما قلنا من تنجيز العلم الإجمالي مطلقا من غير فرق فيه بين الشبهه المحصوره و غيرها لا إشكال في حكمه و هو تنجز الحكم المعلوم إجمالا. و أما على الوجوه المذكوره في ضابط عدم الحصر، فيختلف الحكم باختلافها، إذ بناء على مسلك شيخنا الأعظم (قده) لا يتنجز، فيها الحكم، للشك في بيانه العلم الإجمالي عند العقلاء و عدم صلاحيته للتنجيز، فالمرجع في مثله هو البراءه.

و بناء على مسلك المحقق النائيني - و هو بلوغ كثره الأطراف حدًا لا يقدر على الجمع بينها عاده - يلحقها حكم المحصور، فتجب الموافقه القطعيه «للعلم بتعلق التكليف بأحد الأطراف و إمكان الابتلاء به فيجب الجرى على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع من كون الشبهه غير محصوره» و يعضده أن الشك حينئذ في القدره مع العلم بالخطاب و وجود الملاك، و العقل يستقل في مثله بلزوم

الجري على ما يقتضيه العلم و عدم الاعتناء باحتمال العجز.

و بناء على الإجماع على عدم وجوب الموافقه القطعيه فى الشبهه غير المحصوره يجب مراعاة العلم الإجمالى، لأن المتيقن خروجه عن وجوب الجرى على طبقه هو الشبهه غير المحصوره، فما لم يحرز ذلك و جب العمل على ما يقتضيه العلم من تنجز التكليف. و كذا بناء على كون المانع عن وجوب الموافقه القطعيه العسر و الحرج، لوجوب الجرى على مقتضى العلم حتى يحرز المانع.

الثانى: أنه بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره هل يلحق بها شبهه الكثير فى الكثير، فلا يجب الاجتناب عنها، أم يلحق بالمحصوره فيجب الاجتناب عنها؟ فإذا اشتبه مائه غنم مغصوبه فى ألف مثلاً، فهل يتنجز حرمة التصرف فى تمام الأطراف، لأن نسبه الواحد إلى العشره توجب كون الشبهه محصوره، أم لا تتنجز، لأن كثرة الأطراف و هى الألف توجب كونها غير محصوره؟ الظاهر اختلاف الحكم باختلاف المسالك فى عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، فعلى مسلك شيخنا الأعظم (قده) تلحق بالشبهه المحصوره، لأن احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف لَمَّا كان من قبيل تردد الواحد فى العشره لم يكن موهوماً عند العقلاء، بل كان مما يعتنون به.

و على مسلك المحقق النائنى (قده) لا تلحق بالشبهه المحصوره، فلا تحرم المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها، كما لا يجب ما يتفرع عليها من الموافقه القطعيه.

و بالجملة: فلا يكون العلم الإجمالى فى شبهه الكثير فى الكثير منجزاً. لكن علله فى أجود التقريرات بقوله: «نعم فى مثل الفرض - أى كون المائه فى الألف -

لا- يكون الشبهه كالعدم، إذ المفروض عدم استهلاك المعلوم بالإجمال فيه حتى يكون تألفا بنظر العقلاء، فيجرى فيه حكم الشبهه البدويه».

و فيه أولا: أن التعبير بالاستهلاك في المقام غير مناسب، لأنه انعدام المستهلك في المستهلك فيه عرفا الموجب لانتفاء موضوع الحكم، بل المقام من باب الاشتباه بين الأفراد المحصوره.

و ثانيا: أن لازم انتفاء الحكم رأسا في الشبهه غير المحصوره بانتفاء موضوعه بالاستهلاك. و عليه فاللازم تعليل عدم تنجز الحكم فيها بعدم الموضوع المستلزم لعدم الحكم رأسا، لا تعليل عدم وجوب الموافقه القطعيه بعدم حرمة المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها، فتدبر.

و على مسلك من ادعى الإجماع على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره يجب الاجتناب في الشبهه التي شك في كونها غير محصوره، لأن مورد الإجماع و هو غير المحصوره غير محرز، فلم يثبت مانع عن تنجز العلم الإجمالي.

و كذا الحال على مسلك من استدل بدليل نفى الحرج على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، و ذلك لعدم إحراز المانع عن تنجزه و هو الحرج في المقام أعنى شبهه الكثير في الكثير.

و أما روايه الجبن فقد عرفت عدم صحه الاستدلال بها سنداً و دلاله.

و كيف كان، فمقتضى ما تقدم من عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين الشبهه المحصوره و غيرها تنجز العلم الإجمالي في الشبهه التي شك في كونها غير

الثالث: أنه بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره كما نسب إلى المشهور هل يفرض العلم كالعدم؟ فيكون كل واحد من الأطراف محكوما بحكم الشك البدوى، فيجرى فيه الأصل العملى الذى يقتضيه ضابطه، أم يجعل الشك فى كل واحد منها بمنزله لعدم كما يظهر من العروه، حيث قال فى اشتباه المضاف فى غير المحصور: «و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهه البدويه أيضا» و مقتضى ذلك ارتفاع الحدث بالغسل أو الوضوء بالمشتبه بالمضاف فى العدد غير المحصور، إذ المفروض جعل الشك فى المضاف كعدمه، و كون المشتبه به محكوما بالإطلاق، فيرتفع به الحدث و الخبث.

و لعل وجهه عدم اعتناء العقلاء باحتمال إضافه كل واحد من الأطراف، و بناؤهم على عدمها، لكثرة أطراف الشبهه، فإذا كان احتمال الإضافه كعدمه عومل مع محتمل المضاف معاملة المطلق، فان ثبت بناء العقلاء على ذلك و اعتباره شرعا و لو بعدم الردع كان ذلك أماره على إطلاق محتمل الإضافه، و معه لا يجرى استصحاب الحدث و الخبث إذا استعمل فى رفعهما.

لكنه يشكل ذلك أولا: بعدم ثبوت بناء العقلاء عليه.

و ثانيا: بعدم الدليل على اعتباره، و احتمال كون الغلبه دليلا عليه مدفوع بعدم ثبوتها أولا مع الاختلاف فى حكم الشبهه غير المحصوره. و بعدم اعتبارها على فرض تحققها ثانيا، لأن غايتها افادتها الظن، و هو لا يغنى من الحق شيئا.

و عليه فمقتضى استصحاب الحدث و الخبث عدم ارتفاعهما باستعمال مشكوك الإضافة و الإطلاق، بل لو لم يجر الاستصحاب، فقاعده الاشتغال تقضى بلزوم إحراز الطهاره مطلقا المنوط بإحراز إطلاق الماء المستعمل فى رفع الحدث و الخبث.

و الحاصل: أنه لا بد من علاج الشك، و مجرد عدم تنجيز العلم الإجمالى ليس علاجاً له مع بقائه وجدانا.

و عليه فيعامل مع كل واحد من الأطراف معاملة الشبهه البدويه سواء قلنا بضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد منها كما عليه شيخنا الأعظم (قده) فى عدم تنجيز العلم فى الشبهه غير المحصوره، أم بما أفاده المحقق النائنى (قده) من كون ملاك عدم التنجيز فيها عدم حرمة المخالفه القطعيه و عدم وجوب الموافقه كذلك. إذ غرضهما عدم تنجيز العلم و فرض وجوده كعدمه، و هو لا يرفع الشك عن كل واحد من الأطراف وجدانا، و لا الحكم الثابت له فى نفسه مع الغض عن العلم الإجمالى، فيجرى فيه الأصل المجعول له من البراءه أو الاشتغال.

ص: ١٣٤

أنه (١) انما يجب عقلا رعايه الاحتياط فى خصوص الأطراف

٤ -

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه بيان حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه التى تنجز فيها التكليف سواء كانت محصوره أم غيرها و ان اشتهر فى الألسنه و الكتب جعل العنوان ملاقى الشبهه المحصوره كما فى الرسائل و غيره، قال فى العروه:

«ملاقى الشبهه المحصوره لا- يحكم عليه بالنجاسه» الا أن هذا الاشتهار مبنى على مذاق القوم الذين جعلوا مدار تنجيز العلم الإجمالى على حصر الأطراف، دون المصنف العدى جعل مداره على فعلية التكليف كما عرفت فى التنبيه الثالث، فعلى هذا المسلك يتعين جعل العنوان: ملاقى بعض أطراف الشبهه التى تنجز فيها التكليف محصوره كانت أم غيرها.

و كيف كان فلنشرع فى المقصود، فنقول: قال شيخنا الأعظم فى رابع تنبيهات الشبهه المحصوره: «ان الثابت فى كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالى بوجود الحرام الواقعى فيهما هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى، أما سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك

ص: ١٣٥

الحرام فلا يترتب عليها.... إلى أن قال: و هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقى انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس.... أو أن الاجتناب عن النجس لا- يراد به الا- الاجتناب عن العين....» فعلى الأول يجب الاجتناب، و على الثانى لا يجب، و سيأتى معنى السرايه و التعبد، و اختار الشيخ عدم وجوبه.

و أما المصنف فقد صرح فى حاشيه الرسائل بعدم لزوم الاجتناب عن ملاقى بعض الأطراف مطلقا حتى على القول بالسرايه، و قد تعرضنا له فى التعليقه.

و توضيح ما أفاده المصنف قبل بيان صور الملاقاه: أنه إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحد الإناءين و جب الاجتناب عن كل منهما مقدمه لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الواقعى بينهما، و لا يحكم على شىء من الطرفين بخصوصه بالنجاسه لا واقعا و لا ظاهرا. أما عدم الحكم عليه واقعا فلعدم إحراز نجاسته بالخصوص، لفرض الجهل بكون النجس الواقعى هذا أو ذاك. و أما عدم الحكم عليه ظاهرا، فلعدم ثبوت النجاسه فيه بخصوصه بأماره أو أصل عملى حسب الفرض، و انما و جب الاجتناب عن كل من الطرفين عقلا، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، و هو احتمال منجز، لكونه مقرونا بالعلم، و هذا هو المراد من إعطاء المشتبهين حكم النجس، و إلا فلو حكمنا على كل واحد من الطرفين بالنجاسه لم يبق معنى للاشتباه.

و عليه فمقتضى العلم الإجمالى بالنجس بين الأطراف هو ترتيب خصوص وجوب الاجتناب على كل من الطرفين بحكم العقل، تحصيلا للعلم بالامثال، و لا- سبيل للحكم على شىء منهما بالنجاسه شرعا، كما لا سبيل لترتيب سائر الآثار الشرعيه المتعلقة بالحرام أو النجس عليه، لعدم إحراز أن هذا بالخصوص

أو ذاك هو المعلوم بالإجمال، و لذا لا يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر المعلوم إجمالاً حدًا و ان استحق العقوبه، اما لتحقق المعصيه لو كان ما ارتكبه خمرًا، و اما للتجري لو لم يكن خمرًا، الا أن موضوع حكم الحاكم الشرعى بإقامه الحد هو شرب المكلف للخمر، و من المعلوم عدم إحرازه بشرب أحد الكأسين، فلا يقام عليه الحد.

و عليه فإذا لم يحكم شرعا على شىء من الإناءين المشتبهين بالنجاسه، فعدم الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقى أحدهما أوضح، هذا.

الا- أن فى المسأله قولاً- بوجوب الاجتناب عما يلاقى أحدهما، فلا بد من ذكر مبنى القولين، فنقول: لا ريب بمقتضى النص و الإجماع بل الضروره فى نجاسه ملاقى الأعيان النجسه مع الرطوبه الموجهه للتأثر و السرايه، و حرمة استعماله فى الأكل و الشرب و نحوهما، الا أنه وقع الكلام فى وجه ذلك و أنه للسرايه أو للتعبد، إذ فيه احتمالان:

الأول: أن ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالى: (و الرجز فاهجر) بنفسه يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه، لأجل سرايه النجاسه من الملاقى إلى الملاقى و اتساع دائره النجس بالملاقاه كاتساعها فى صورته اتصال الماء النجس بغيره و امتزاجه به، فيكون وجوب هجر النجس دالاً- بالمطابقه على وجوب هجر ملاقيه، فيكون وجوب هجر الملاقى من شئون وجوب هجر عين النجس، و يتوقف امثاله على الاجتناب عن نفسه و عن ملاقيه، فارتكاب الملاقى عصيان لخطاب نفس النجس. و يستدل على هذا الاحتمال بالآيه المتقدمه و بروايه جابر، و سيأتى بيانهما.

الثانى: أن نجاسه الملاقى للنجس تكون لمحض التعبد الشرعى، و وجوب



الاجتناب عنه انما يكون بجعل مستقل فى عرض دليل وجوب الاجتناب عن نفس النجس، و لا يتكفل الأمر بهجر الرجز لحكم ملاقيه لا- مطابقه و لا- تضمنا و لا- التزاما فالملاقى و الملاقى موضوعان مستقلان، و لكل منهما إطاعه و معصيه تخصه، و انما يكون الملاقاه واسطه ثبوتيه لحدوث فرد آخر تعبدى من النجاسه أجنبى عن نجاسه الأصل، نظير وساطه الغليان لحدوث نجاسه العصير، و وساطه التغير لانفعال الماء، فلو لم يثبت هذا التعبد الشرعى بالنسبه إلى الملاقى لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عنه، لعدم الدليل عليه بعدم قصور دليل وجوب هجر النجس عن شموله له.

هذا فى ملاقى النجس المعلوم تفصيلا أو ما بحكمه. و أما ملاقى بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال، كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد الإناءين و لاقى إناء ثالث أحدهما فيلزم الاجتناب عنه بناء على السرايه دون التعبد، توضيحه: أن خطاب «اجتنب عن النجس» الدائر بين الطرفين قد تنجز بالعلم الإجمالى، و الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه، و هى لا تتحقق إلا بالاجتناب عن الأصلين و الملاقى لأحدهما، لوحده المتلاقيين حكما، حيث ان الملاقاه بمنزله تقسيم ما فى أحد المشتبهين و جعله فى إناءين، فتتسع دائره الملاقى، فالملاقى و الملاقى معا طرف واحد للعلم الإجمالى، و الإناء الآخر طرف آخر له، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثه، إذ القائل بالسرايه يدعى دلاله نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه و عن ملاقيه بوزان واحد، لفرض أنهما بمنزله نجس واحد انقسم إلى قسمين، فلو كان الملاقى هو النجس الواقعى توقف العلم بهجره على الاجتناب عنه و عن ملاقيه، كما يتوقف العلم بامثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضا، بداهه أن الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المردد لا يحصل إلا بذلك، هذا كله بناء على السرايه.

مما (١) يتوقف على اجتنابه (٢) أو ارتكابه (٣) حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين «-» في البين، دون غيرها (٤)

و أما بناء على التعبد فلا يجب الاجتناب عن الملاقي، للشك في حدوث فرد جديد من النجس بالملاقاه لأحد المشتبهين، فيرجع فيه إلى الأصل النافي للتكليف. و الاحتياط في الأصليين لا- يوجب الاجتناب عن الملاقي أيضا، لأن الاحتياط فيهما يكون من باب المقدمه العلميه، و من المعلوم أن ما يكون مقدمه للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» انما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها مما لا يحتمل انطباق المعلوم عليه و ان كان محكوما بحكم بعض الأطراف واقعا، لكون ذلك البعض عله لنجاسه ملاقيه، لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر ليس ارتكابه مخالفه لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالا، بل مخالفه لخطاب «اجتنب عن ملاقي النجس» المذمى هو مشكوك الوجود. هذا توضيح مبنى القولين، و به ظهر ما أفاده المصنف في الصورة الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). بيان للأطراف، و ضميرا «اجتنابه، ارتكابه» راجعان إلى الموصول في «مما» و افراد الضمير باعتبار لفظ الموصول.

(٢). هذا في الشبهه التحريميه كوجوب الاجتناب عن إنايين يعلم بخمريه أحدهما.

(٣). هذا في الشبهه الوجوبيه، لتوقف العلم بفراغ الذمه على الإتيان بكلا الطرفين كالظهر و الجمعه دون غيرهما مما ليس طرفا للمعلوم بالإجمال.

(٤). أى: غير الأطراف التي يتوقف فراغ الذمه على اجتنابها أو ارتكابها،

(-). الأولى تبديله ب «المعلوم» لكونه صفة للواجب أو للحرام، و ليس صفة لكليهما معا حتى يصح تشنيته، لأن العطف ب «أو» قاطع للشركه و موجب لوحده الموصوف، فلا بد من افراد الصفة أيضا. نعم يصح التوصيف بالتثنيه كما

و ان كان حاله حال بعضها (١) في كونه محكوما بحكم (٢) واقعا.

و منه (٣) ينقدح الحال في مسأله ملاقاه شىء مع أحد «-» أطراف

-----

و ذلك كالملاقى لبعض الأطراف بناء على التعبد، إذ مع عدم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لاقى بعض الأطراف لا موجب للاحتياط فيه، ضروره أنه على تقدير نجاسته واقعا فرد آخر غير المعلوم بالإجمال، و المفروض أنه مشكوك الحدوث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعض الأطراف، و ضميرا «حاله، كونه» راجعان إلى «غيرها».

(٢). الصواب «بحكمه» باتصال الضمير به، يعنى: و ان كان حال ذلك الغير المغاير للأطراف - و هو الملاقى - حال بعض الأطراف و هو الملاقى بحسب الواقع من حيث الطهاره أو النجاسه.

(٣). أى: و مما ذكرناه - من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب

فى المتن ان كان العطف بالواو بدل «أو» لحصول التطابق حينئذ بين الصفه و الموصوف، فالأولى سوق العبارة هكذا: بإتيان الواجب المعلوم فى البين أو ترك الحرام كذلك دون غيرها.

=====

(-). الأولى تبديله ب «بعض» لأن المناط فى جريان الأصل فى الملاقى هو الشك فى حكمه، و ذلك يتوقف على عدم ملاقاته لجميع الأطراف سواء لاقى واحدا منها أم أكثر، إذ مع ملاقاته لجميعها يعلم حكمه تفصيلا. كما يتوقف على عدم كون عدد الملاقى بمقدار عدد الأطراف، فإذا كانت الأطراف ثلاثه مثلا و عدد الملاقى ثلاثه أيضا، ثم لاقى كل من هذه الثلاثه كل واحد من أطراف الشبهه و جب الاجتناب عن جميع الأفراد الملاقيه لها كوجوب الاجتناب عن نفس الأطراف، و ذلك لوجود العلم الإجمالى المنجز فى نفس الملاقات أيضا، كما لا يخفى.

ص: ١٤٠

النجس المعلوم بالإجمال، و أنه (١) تاره يجب الاجتناب عن الملاقى (٢) دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها (٣)

المقدمه العلميه بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقى لبعضها - ظهر: أنه يجب التفصيل - فى حكم الملاقى لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالاً - بالاجتناب تاره عن الملاقى دون ملاقيه، و أخرى بالعكس، و ثالثه عن كليهما، فالصور ثلاث، و سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى للحال و الضمير للشأن.

(٢). جرى الاصطلاح على تسميه ما يكون منشأ لاحتمال النجاسه بالملاقى - بالفتح - و الآخر بالملاقى - بالكسر - و إلا فيصدق على كل واحد من المتلاقيين عنوان الملاقى و الملاقى نظراً إلى ما يقتضيه باب المفاعله من صدق عنوانى الفاعل و المفعول على كل من الطرفين باعتبارين. و قوله: «فيما» متعلق ب «يجب».

(٣). أى: بين الأطراف، و هذا بيان للصوره الأولى، و قد عرفت حالها من مطاوى ما تقدم و نزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين المفروض أحدهما أبيض و الآخر أحمر، ثم علم بملاقاه ثوب للأبيض مثلاً و جب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقى لأحدهما، لعدم كون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً- المردد بين الإناءين. و احتمال نجاسه الملاقى و ان كان موجوداً، الا- أنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال، و لمّا كانت مشكوكه لأنه لا يقى محتمل النجاسه و لم يلاق النجس المعلوم، فتوجه خطاب آخر أعنى «اجتنب عن الملاقى للنجس» إلى المكلف غير معلوم، و مقتضى الأصل الموضوعى أعنى استصحاب عدم الملاقاه للنجس أو الأصل الحكمى كاستصحاب الطهاره أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه، لسلامه

ص: ١٤١

فانه (١) إذا اجتنب عنه و طرفه (٢) اجتنب عن النجس (٣) فى البين قطعاً و لو «٤» لم يجتنب عما يلاقه،

أصله من التعارض و الحكومه، فان الشك فى نجاسته و ان كان ناشئاً من الشك فى نجاسه الملقى و مسبباً عنه، و مقتضى حكومه الأصل السببى على المسببى عدم جريان الأصل فيه، الا أن سقوط أصل الملقى بالمعارضه مع أصل طرفه أوجب سلامه الأصل و جريانه فى ملاقيه بلا مانع من التعارض و الحكومه.

لا- يقال: انه يحدث بالملاقاه علم إجمالى آخر طرفاه الملقى - بالكسر - و هو الثوب فى المثال المذكور و عدل الملقى - بالفتح - و هو الإناء الأ-حمر، و هو يوجب الاجتناب عن الملقى أعنى الثوب أيضاً، و لا يجرى الأصل النافى فيه للتعارض، كما لا يجرى فى الأصليين.

فانه يقال: ان هذا العلم الإجمالى و ان كان يحدث حينئذ قطعاً، لكنه غير مؤثر فى توجيه الخطاب بالملقى، لتنجز أحد طرفيه - أعنى به عدل الملقى - بمنجز سابق و هو العلم الإجمالى الأول الدائر بين الأصليين، فلا أثر للعلم الإجمالى الثانى فى تنجزه من جديد، لعدم تنجز المنجز ثانياً، هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالى الثانى بالنسبه إلى الملقى، و ان شئت التفصيل فلاحظ ما ذكرناه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملقى دون ملاقيه، و قد عرفت توضيحه مفصلاً، و ضمير «فانه» اما راجع إلى المكلف و اما للشأن.

(٢). بالجر معطوف على ضمير «عنه» و ضميره و ضمير «عنه» راجعان إلى الملقى.

(٣). أى: النجس المعلوم إجمالاً.

(٤). كلمه «لو» وصلية، يعنى: حتى إذا لم يجتنب عن الملقى، و لكن

ص: ١٤٢

فانه (١) على تقدير نجاسته لنجاسته (٢) كان فردا آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (٣).

و منه (٤) ظهر أنه لا مجال لتوهم

=====

اجتنب عن الملاقى و طرفه، لما عرفت من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، و ليس مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمله خطابه و يتوقف امتثاله على اجتناب ما يلاقى بعض الأطراف.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لتحقق امتثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصليين من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقى، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«الأنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه... إلخ».

(٢). أى: لنجاسته الملاقى، و ضميرا «فانه، نجاسته» راجعان إلى الملاقى، يعنى: أن نجاسته الملاقى - على فرض كونه نجسا - ناشئه من نجاسته الملاقى، و قوله: «كان» خير «فانه».

(٣). يعنى: كشيء آخر لا- علاقته له بالطرفين و لا بالملاقى، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالى، كما إذا شك - بعد العلم الإجمالى بنجاسته أحد الإناءين بالبول مثلا - فى نجاسته العباء بالدم أو غيره، فان من الواضح عدم توقف اليقين بامتثال «اجتنب عن النجس» المررد بين الإناءين على اجتناب العباء، لتعدد الخطاب. هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقى للنجس للتعبد و كونه موضوعا آخر. و أما بناء على السرايه فسيأتى.

(٤). أى: و من كون الملاقى لبعض الأطراف على تقدير نجاسته بإصابتها للنجس واقعا فردا آخر للنجس لا- علاقته له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امتثاله

ص: ١٤٣

أيضاً ظهر: أنه لا- وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوى أن الملاقى من شئون الملاقى.

و غرضه من هذا الكلام الإشاره إلى القول الآخر فى المسأله - و هو وجوب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف الشبهه المبنى على السرايه، و قد عرفت معنى السرايه و التعبد - قال شيخنا الأعظم: «و لذا استدل السيد أبو المكارم فى الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: و الرجز فاهجر. و يدل عليه أيضاً ما فى بعض الاخبار من الاستدلال على حرمه الطعام الذى مات فيه فأره بأن الله سبحانه حرم الميتة، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين (=) فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه...».

و محصل التوهم: دعوى الملازمه بين المتلاقيين فى الحكم. و قد أفيد فى وجهه أمران: أحدهما ظهور الآيه الشريفه فى الملازمه بين وجوب هجر عين النجس و الاجتناب عنه و بين وجوب هجر ما يلاقيه، و لو لا- هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبى المكارم قدس سره - على انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه و وجوب الاجتناب عنه - بالآيه الشريفه، وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه، فيجب هجره أيضاً.

ثانيهما: روايه جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل

=====

(-). لا- يخلو من مسامحه ظاهره، فان موضوع حكم الشارع بوجوب هجره هو عين النجس الواقعى المعلوم بالإجمال. و أما أطراف الشبهه فلا- حكم للشارع فيها أصلاً، و انما هو حكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف المنجز فى كل واحد من الأطراف تحصيلاً للعلم بالامثال كما لا يخفى.

فقال: وقعت فأره فى خاييه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى من أجلها، فقال عليه السلام: انك لم تستخف بالفأره و انما استخففت بدينك، ان الله حرم الميتة من كل شىء» و تقريب دلالتها على المدعى - أعنى به كون نجاسه الملقى للميتة عين نجاسه الميتة و حرمة عين حرمتها - هو: أن الإمام عليه السلام علل حرمه أكل السمن الملقى للميتة بقوله: «ان الله حرم الميتة من كل شىء» فلو لا تمامية الكبرى و تسلمها و هى استلزام تحريم الشىء و وجوب الاجتناب عنه لتحريم ملاقيه و وجوب الاجتناب عنه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، ضروره أن أكل الطعام الملقى للميتة ليس استخفافا بتحريم الميتة، بل هو استخفاف بحرمه أكل ملقى الميتة الثابت بدليل آخر، فالتعليل بحرمه الميتة لا يتجه الا بكون حرمه ملقى الميتة هى حرمه نفس الميتة.

و قد تحصل: أن مقتضى هذا الوجه - أعنى السرايه و اتساع الموضوع هو نجاسه الملقى. و عليه فلا بد من الاجتناب عن ملقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، لتبعيه الملقى للملقى كتبعيه ولد العالم للعالم و كون إكرامه من شئون إكرامه، فإكرامه كما هو حقه لا يتحقق الا بإكرام ولده، بل ما نحن فيه أعنى السرايه أولى من التبعيه كما لا يخفى.

الا- أن كلا هذين الأمرين ممنوع. أما الأول، فلأن «الرجز» بالضم و الكسر بمعنى واحد، و هو القذر و الرجس و النجس، و قد جاء بمعنى وسوسه الشيطان فى قوله تعالى: (و نزعنا عنهم رجز الشيطان) و بمعنى العذاب فى قوله: (فلما كشفنا عنهم الرجز) و أيّا ما كان معناه فى الآية المستدل بها فهو غير ظاهر فى حكم



أن قضيه (١) تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا (٢)، ضروره (٣) أن العلم به انما يوجب

-----

الملاقى للنجس، إذ الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين و الملاقى.

و أما الثاني فلضعف الروايه سندا و دلالة.

أما الأول فبعمرو بن شمر، حيث ان النجاشى ضعفه بقوله: «ضعيف جدا» و لأجله لا يعتد بتوثيق أرباب كامل الزيارات و تفسير القمى و المستدرک، و غايه المعارضه هي صيروره الرّجل مجهولا.

و أما الثاني، فبأن ظاهرها الملازمه بين حرمة الشىء سواء كان نجسا أم طاهرا و بين حرمة ملاقيه، لأن الميته المحرمه لا تختص بالنجسه و هي ميته الحيوان الذى له نفس سائله، و ليس هذا هو المدعى الذى استدل عليه بهذه الروايه، بل المدعى هو الملازمه بين نجاسه الشىء و نجاسه ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجسا، و أما إذا كان طاهرا كميته الحيوان الذى ليس له دم سائل فلا يكون ملاقيه حراما و واجب الاجتناب، و هذا خارج عن طريق الاستدلال بالروايه.

و عليه، فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسه الملاقى بناء على القول بالسرايه تعين الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسه الملاقى و وجوب الاجتناب عنه لأجل التعبّد الخاصّ، لا لتبعيته للملاقى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن مقتضى مثل «و الرجز فاهجر» هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالا بين الطرفين و عن الملاقى لأحدهما، فضمير «عنه» راجع إلى الملاقى.

(٢). يعنى: كما يجب الاجتناب عن الملاقى.

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و حاصله: منع الاقتضاء المزبور، لما عرفت من بطلان مبنى السرايه بقولنا: «الا أن كلا هذين الأمرين ممنوع...» و عليه

ص: ١٤٦

تنجز الاجتناب عنه (١) لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر (٢) لم يعلم حدوثه و ان احتمل.

و أخرى (٣) يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً

فينحصر الوجه في وجوب الاجتناب عن المنتجس بالملاقاه بالتعبد الشرعى، و حيث ان الملاقاه للنجس مشكوكه في المقام، فيشك في حدوث فرد آخر للنجس، و مقتضى الأصل عدمه، فلا موضوع لوجوب الاجتناب عن الملاقى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى النجس.

(٢). و هو الملاقى، و «لم يعلم» صفة ل «فرد آخر» يعنى: لم يعلم بعلم إجمالى منجز، و الا- فكون الملاقى موردا لعلم إجمالى آخر حادث بينه و بين طرف الملاقى غير قابل للإنكار، لكنه لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالى عدم سبق تنجز التكليف إلى بعض الأطراف بمنجز شرعى أو عقلى. و ضمير «حدوثه» راجع إلى «فرد» و ضمير «احتمل» إلى حدوثه.

و قد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الأولى و هى الاجتناب عن الملاقى:

أن الملاقى على تقدير تنجسه بالملاقاه موضوع آخر لخطاب وجوب الاجتناب، و مخالفه هذا الخطاب و موافقه أجنبيتان عن إطاعه خطاب الملاقى و عصيانه كما عرفت مفصلاً.

(٣). عطف على قوله: «تاره» و إشاره إلى الصورة الثانية و هى وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و اقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثانى المذكور هنا و لم يتعرض للمورد الأول، و لَمَّا كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مستبعدا في بادئ النظر، إذا الملاقى هو المنشأ لاحتمال

ص: ١٤٧

نجاسه الملاقى و وجوب الاجتناب عنه، فالحكم به فى الملاقى دون الملاقى كأنه من قبيل زياده الفرع على الأصل، كان اللازم بيان مقصود المصنف (قده) كما هو حقه حتى يظهر حال بعض الإشكالات التى توجهت عليه، و قد ذكر (قده) لهذه الصوره الثانيه موردين، و اعتمدنا فى بيان مرامه فى المورد الثانى منهما على كلماته الشريفه فى الفوائد، فنقول و به نستعين:

المورد الأول مما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى ما أفاده بقوله:

«فيم لو علم نجاسته» و توضيحه: أنه إذا علمنا ظهرا بنجاسه الثوب أو الإناء الأحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسه الإناء الأبيض أو الأحمر صبحا و ملاقاه الثوب للإناء الأبيض و جب الاجتناب عن الملاقى و هو الثوب و الإناء الأحمر مقدمه لامتنال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم بالعلم الإجمالى الأول الحادث بينهما ظهرا، و لا يجب الاجتناب عن الملاقى أعنى الإناء الأبيض، لأن وجوب الاجتناب عنه ان كان لأجل العلم الإجمالى الثانى الحادث عصرا بينه و بين الإناء الأحمر، فهو غير منجز بعد تنجيز العلم الإجمالى الأول الحادث ظهرا.

و ان كان لأجل ملاقاه الثوب له فهو غير مؤثر، لأن الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.

و بالجمله: فهنا علم إجمالى سابق منجز و هو الحاصل بين الملاقى - الثوب - و بين الإناء الأحمر، و علم إجمالى لاحق غير منجز و هو الحاصل بين الملاقى - الإناء الأبيض - و بين الإناء الأحمر، فيصير الملاقى مشكوك النجاسه بالشك البدوى، فتجرى فيه أصاله الطهاره أو غيرها بلا مانع، إذ المانع و هو العلم بتكليف فعلى على كل تقدير مفقود، لأن التكليف المعلوم لو كان هو المردد بين الملاقى و بين الإناء الأحمر فلا علاقه له بالملاقى، و ان كان هو المردد بين الملاقى

نجاسته (١) أو نجاسه شىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاه و العلم (٢) بنجاسه الملاقى أو ذاك الشىء (٣) أيضا (٤)، فان (٥) حال (Z) الملاقى

و بين الإناء الأحمر فهو غير مؤثر فيه، لعدم تنجيزه، كما لم يؤثر فى الملاقى فى الصورة الأولى.  
و قد يشكل حكمه (قده) بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى بما حاصله:

أن العلم مرآه لمتعلقه و كاشف عنه، فالعبره بتقدم زمان المنكشف و تأخره، لا بتقدم زمان حصول العلم، و حيث ان نجاسه الملاقى متقدمه زمانا فلا- بد من رعايه العلم الثانى لا العلم الأول الدائر بين الملاقى و الطرف. لكن يندفع بأن العلم موضوع لحكم العقل بالتنجيز و ان كان طريقا إلى متعلقه، لاحظ تفصيل المناقشه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «عما لاقاه» المراد به الملاقى، و ضمير «دونه» راجع إلى الملاقى.

(٢). هذا هو العلم الإجمالى الثانى الذى حدث عصرا فى المثال السابق بين الإناء الأبيض و الأحمر فاقدا لشرائط التنجيز.

(٣). المراد به عدل الملاقى و هو الإناء الأحمر فى المثال المتقدم، و فرضنا أن الملاقى هو الإناء الأبيض و الملاقى هو الثوب.

(٤). يعنى: كما حصل العلم الإجمالى أولا بين الملاقى و طرفه أى الإناء الأحمر.

(٥). تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عما لاقاه دونه» و الوجه فى كون الملاقى فى هذه الصورة كالملاقى فى الصورة السابقه فى عدم وجوب الاجتناب عنه ما تقدم من تنجز وجوب الاجتناب عن طرفه و هو الإناء الأحمر بالعلم الإجمالى الأول الحادث ظهرا بينه و بين الملاقى أعنى الثوب، فيكون العلم الثانى الحادث عصرا

(Z). و ان لم يكن احتمال نجاسه ما لاقاه الا من قبل ملاقاته.

فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقه فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى (١)، و أنه (٢) فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه أصلا، لا إجمالا و لا تفصيلا (٣).

أى الأبيض و طرفه أى الأحمر فاقدا لصفه التنجيز بالنسبه إليهما، فلا- يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، و انما يجب الاجتناب عن الإناء الأحمر باعتبار كونه طرفا للعلم الإجمالى الأول المنجز.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العلم الإجمالى المنجز.

(٢). معطوف على عدم، و ضميره و ضمير «كونه» راجعان إلى الملاقى.

(٣). أما تفصيلا فواضح، و أما إجمالا فلما عرفت من عدم كون الملاقى طرفا لعلم إجمالى منجز.

(٤). يعنى: يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و هو إشاره إلى المورد الثانى من الصورة الثانى، و هى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى و هو حصول العلم بالملاقاه ثم العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو طرف الملاقى، و خروج الملاقى عن محل الابتلاء و صيرورته مبتلى به ثانى، توضيحه: أنه إذا علمنا - فى فرض المثال السابق - بنجاسه الثوب أو الإناء الأبيض ثم بملاقاه الثوب للإناء الأبيض فى الساعه الأولى و خرج الإناء البيض الملاقى عن محل الابتلاء ثم علمنا فى الساعه الثانى بنجاسه الثوب الملاقى أو الإناء الأحمر، ثم صار الإناء الأبيض مبتلى به ثانى و جب الاجتناب عن الثوب الملاقى و الإناء الأحمر دون الإناء الأبيض الملاقى.

و الوجه فى ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب و الإناء الأحمر فلتنجيز العلم

ص: ١٥٠

الإجمالى الثانى الحاصل فى الساعه الثانيه بين نجاسته و نجاسه الإناء الأحمر، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمه علميه لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردد بينهما. و أما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - أى الإناء الأبيض - فلعدم توجه تكليف إليه، لعدم كونه طرفا لعلم إجمالى منجز. أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الأول الذى كان بينه و بين الثوب فلخروجه عن محل الابتلاء، و قد عرفت فى التنبيه الثانى أن الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعليه التكليف، و أن من شروط تنجيز العلم الإجمالى الابتلاء بجميع الأطراف، و أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الثانى الحاصل فى الساعه الثانيه بين ملاقه - أعنى الثوب - و بين الإناء الأحمر فهو و ان كان منجزا، لكنه - أى الملاقى - ليس طرفا له.

و أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الأول - بعد صيرورته مبتلى به ثانيا - فلان تنجيز العلم الإجمالى الثانى يكون مانعا عن تنجزه، لما عرفت سابقا من أن المنجز لا يتنجز ثانيا، و لا يحدث بضمه - بعد الابتلاء به ثانيا - إلى الأحمر فرد آخر من المشتبه يكون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثال علم إجمالى منجز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعى هو الإناء الأحمر، فلا يعلم حدوث خطاب ب «اجتنب عن النجس» مردد بينه و بين الإناء الأحمر حتى يكون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثاله.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالى فى هذا المورد الثانى من الصوره الثانيه غير منجز بالنسبه إلى الملاقى، كما كان كذلك فى المورد الأول منها، و كالملاقى فى الصوره الأولى.

فان قلت: العلم الإجمالى بوجوب النجس بين الملاقى و الطرف قد حصل حسب الفرض، و هو يقتضى تنجز وجوب الاجتناب عنهما فعلا بشرط الابتلاء بهما،

فإذا حصل الشرط و دخل الملاقى فى مورد الابتلاء فقد أثر العلم أثره، و الا لزم انفكاك العله التامه - و هو العلم الإجمالى بوجود النجس - عن معلولها و هو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى به عله، و هو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعى المردد بين الملاقى - الثوب - و طرفه قبل الابتلاء بالملاقى - و هو الإناء الأبيض - منجز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمه العلميه، و بعد الابتلاء بالملاقى لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقى أو الطرف حتى يتنجز بحصول شرط التنجيز و هو الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الأول، فلا مقتضى لتنجيز العلم الثانى الحاصل بين الملاقى المبتلى به و طرفه فضلا عن أن يكون عله تامه له حتى يجب الاجتناب عن الملاقى من باب المقدمه العلميه.

ان قلت: سلمنا عدم كون الملاقى طرفا لعلم إجمالى منجز كما تقدم، الا أنه بعد الابتلاء به يجب الاجتناب عنه من جهة اقتضاء نفس العلم الإجمالى الأول المردد بين الملاقى و الطرف لتجزه، و ذلك لأن الملاقى فرع له فى النجاسه، و المنظور إليه بالأصل هو الملاقى بعد الابتلاء به، و لا يصح قصر النظر على التابع و الفرع و ترك المتبوع و الأصل، و عليه فالملاقى لا يحتاج فى تنجز حكمه إلى علم الإجمالى منجز يقع هو طرفا له، بل يكفى فى تجزئه تنجز الخطاب فى الملاقى، و الا لزم زياده الفرع على الأصل فى الحكم.

قلت: وقع الخلط بين التبعيه فى الوجود الخارجى و الوجود العلمى التنجزى بيانه: أن نجاسه الملاقى - على تقديرها واقعا - تابعه فى الوجود الخارجى لنجاسه الملاقى، و هذا مسلم لا ريب فيه، الا أن المفروض - بناء على التعبد - اختصاص الملاقى بخطاب آخر غير خطاب الملاقى، و تنجز خطابه ليس متفرعا على تنجز

فى حال حدوئه (١) و صار مبتلى به بعده.

و ثالثه (٢) يجب الاجتناب

خطاب الملاقى، فالعلم الإجمالى الأول الحادث بين الملاقى و الطرف نجز التكليف بينهما و لم ينجزه فى الملاقى، لخروجه عن محل الابتلاء، و بعد الابتلاء به لم يقم عليه منجز كما عرفت مفصلا. و لو كانت التبعية فى التنجز ثابتة للزم الحكم بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى قبل الابتلاء بالملاقى لفرض تبعيه حكم الملاقى المنجز لحكم ملاقاه، مع أنه لا يلتزم به كما هو واضح، فان الملاقى لازم الاجتناب. هذا بيان مقصود المصنف على ضوء ما أفاده فى الفوائد بتوضيح منا.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) تعرض لهذه الصورة و حكم فيها أيضا بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و لكنه لم يفرض دخول الملاقى فى محل الابتلاء كما فرضه المصنف، قال (قده): «و لو كان ملاقاه شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقى أو المفقود قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى، لأن أصله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - معارضه بأصله الطهاره فى المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل فى المفقود».

و الوجه فى عدم جريان الأصل فيه حتى يعارض أصل الطرف و يسلم أصل الملاقى عن المعارضه هو: أن الخارج عن محل الابتلاء كما لا يكون متعلقا للحكم الواقعى كما عرفت فى التنبيه الثانى، كذلك لا يكون موردا للأصل العملى، ضروره عدم ترتب ثمره عمليه على جريانه فيه، فلا يجرى حتى تصل النوبه إلى المعارضه، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حدوث العلم الإجمالى، و ضمير «بعده» راجع إلى حدوئه، و اسم «صار» ضمير راجع إلى الملاقى.

(٢). هذا إشاره إلى الصورة الثالثه التى حكم (قده) فيها بوجوب الاجتناب

ص: ١٥٣



عنهما (١) فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه، ضروره (٢) أنه حينئذ (٣) نعلم إجمالاً اما بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه

عن المتلاقيين و الطرف، و هو فيما إذا كانت الملاقاه قبل العلم الإجمالى بوجود النجس بين الملاقى و طرفه، كما إذا علم أولاً بملاقاه ثوب للإناء الأبيض، ثم علم إجمالاً بإصابه النجس - قبل الملاقاه - بأحد الإناءين الأبيض و الأحمر، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب اما عن الملاقى و الملاقى و هما الثوب و الإناء الأبيض، و اما عن الإناء الأحمر المذى هو طرف الملاقى، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمه لحصول العلم بموافقه خطاب «اجتنب عن النجس أو المتنجس» المفروض تنجزه بهذا العلم الإجمالى.

فالمقام نظير العلم الإجمالى بإصابه النجس بإناء كبير أو بإناءين صغيرين فى كونه موجبا لوجوب الاجتناب عن الثلاثة. و عليه فتقدم العلم بالملاقاه على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و طرفه يجعل المتلاقيين معا طرفا من أطراف العلم الإجمالى و المفروض عدم وجود المانع من منجزيه هذا العلم، لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر فى بعض الأطراف حتى لا يؤثر هذا العلم المذى له أطراف ثلاثه فى التنجز. و هذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فانه قد سبق التنجز إلى الملاقى و الطرف فى الصوره الأولى، و إلى الملاقى و الطرف فى الصوره الثانيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى هنا بالنسبه إلى الجميع من المتلاقيين و الطرف منجز بلا إشكال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الملاقى و الملاقى.

(٢). تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و طرف الملاقى، و قد عرفته.

(٣). يعنى: حين حدوث العلم بالملاقاه الحاصل قبل العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

ص: ١٥٤

شىء آخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، و هو الواحد (١) أو الاثنان (٢) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). كالإناء الأحمر فى المثال، و ضمير «و هو» راجع إلى «النجس».

(٢). و هما المتلاقيان، كالثوب و الإناء الأبيض فى المثال المذكور.

(-). و تفصيل الكلام فى المقام منوط بذكر مقدمتين:

الأولى: أنه يعتبر فى جريان الأصل فى ما يلاقى بعض أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى أمور:

الأول: عدم جريان الأصول فى أطرافها حتى يجرى الأصل فى الملاقى بلا مانع من تعارض أو حكمه، فلو فرض جريانها فيها - كما إذا قلنا ان المانع عن جريانها فى أطراف العلم الإجمالى هو العلم بالمخالفة العمليه، و لم يلزم ذلك فى مورد كجرىان الاستصحاب فى معلومى النجاسه فيما إذا علم إجمالاً بطهاره أحدهما، حيث ان استصحاب نجاستهما لا يوجب العلم بالمخالفة العمليه - جرت الأصول فى الأطراف، و خرج هذا الفرض عن حكم مسأله الملاقاه، ضروره أن ما يلاقى مستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه بلا كلام كالملاقى لمعلومها، لحكمه استصحاب نجاسه الملاقى عليه.

و الحاصل: أن النزاع فى حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره مختص بما إذا لم تجر الأصول فى أطرافها، فلو جرت فيها خرج ما يلاقى بعضها عن حريم هذا البحث.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا- منافاه بين فعليه الحكم و جريان الأصول فى الأطراف كما عرفت فى استصحاب النجاسه فى معلومى النجاسه مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما، فلا ملازمه بين فعليه الحكم و تساقط الأصول مطلقاً كما قيل بها.

ص: ١٥٥

الثانى: اختصاص الملاقاه ببعض الأطراف، فالملاقى لجميعها أو لأكثر من عدد المعلوم بالإجمال - كملاقاته لثلاثه من أربعه مع كون المعلوم اثنين - واجب الاجتناب، لكونه معلوم نجاسه تفصيلا، و هو خارج عن حيز هذا البحث، كخروج الملاقى المتعدد بمقدار عدد الملاقى عن حريمه، وقد أشرنا إلى هذا الأمر فى التعليقه على قول المصنف: «ملاقاه شىء مع أحد أطراف النجس».

الثالث: أنهم لما بنوا نزاع وجوب الاجتناب عن الملاقى و عدمه على الخلاف فى وجه نجاسه ملاقى النجس، و أنه هل هو التعبد أم السرايه، فعلى الأول لا يجب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى، و على الثانى يجب ذلك، فلا بأس بالتعرض إجمالا للخلاف المزبور حتى تظهر حقيقه الحال.

فنقول: لا إشكال نسا و فتوى بل و ضروره فى نجاسه ملاقى النجس و لزوم الاجتناب عنه، و انما الخلاف فى وجه نجاسته و أنه هل هو التعبد المحض بمعنى كون نجاسه الملاقى مجعولا شرعيا بالاستقلال فى قبال جعل النجاسه للملاقى و فى عرضه، نظير تشريع النجاسه للخنزير و الكافر؟ أم السرايه يعنى سرايه النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، و هى اما بنحو الاكتساب بمعنى كون نجاسه الملاقى ناشئه و مسبيه عن نجاسه الملاقى كتسبب حراره الماء عن حراره النار، و عليه فتكون نجاسه الملاقى فى طول نجاسه الملاقى لا- فى عرضها. و اما بنحو الانبساط بمعنى اتساع دائره النجاسه و صيروره نجاسه الملاقى من مراتب نجاسه الملاقى، بل هى عينها كانقسام النجس إلى قسمين، فلا تكون نجاسه الملاقى فردا آخر فى عرض نجاسه الملاقى كما فى التعبد المحض و هى الصوره الأولى، و لا ناشئه عن الملاقى و فى طول نجاسته كما هو مقتضى المعنى الأول من السرايه، و انما هى

بعض النجاسه التي اتسعت دائرتها.

هذا ما قيل أو يمكن أن يقال من الوجوه المحتمله ثبوتاً لنجاسه ملاقى النجس، فالكلام يقع فى مقامين: الأول فيما يترتب على الوجوه المزبوره من الثمره، و الثانى فيما يمكن استظهاره فى مقام الإثبات من الأدله.

أما المقام الأول، فمحصله: أنه بناء على التعبد المحض لا ينبغى الإشكال فى عدم لزوم الاجتناب عن الملقى، للشك فى تشريع النجاسه له، و القطع بعدم انطباق المعلوم إجمالاً عليه، إذ المفروض أنه على تقدير ملاقاته للنجس يكون فرداً آخر للنجس غير المعلوم إجمالاً، و حيث ان نجاسه الملقى غير معلومه، فلا محاله تكون فرديه ملاقيه للنجس أيضاً غير معلومه، فالعلم الإجمالى بنجاسه الملقى و الملقى و الطرف ليس علماً بتكليف فعلى على كل تقدير، و انما يكون فعلياً على تقدير ملاقاته للنجس المعلوم بالإجمال، ضروره أن طرف الملقى ان كان هو المعلوم بالإجمال فقد تنجز بالعلم الإجمالى الأول، و لا معنى لتنجز المنجز ثانياً كما سيظهر وجهه، كما أن حكم ملاقى النجس من حيث اعتبار التعدد و عدمه فى التطهير تابع لدليله و لا يشمل دليل نفس النجس، إذ المفروض كون نجاسته أجنبيه عن نجاسه الملقى.

و كذا الحال بناء على السرايه بمعنى الاكتساب، لأنه يشك فى ملاقاته للنجس التي تكون سبباً لنجاسته، فلا يجب الاجتناب عن الملقى حينئذ.

نعم بناء على السرايه بمعنى الانبساط و اتساع دائره النجاسه يجب الاجتناب عن الملقى، لأنه فى عرض الملقى طرف للعلم الإجمالى، فتكون الأطراف ثلاثه، و هى المتلاقيان و طرف الملقى، و لا طويله حينئذ بين الملقى و الملقى

حتى يقال: ان أصل الملاقى يجرى فى طول أصل الملاقى من دون مانع من التعارض، و لا يجب الاجتناب عن الملاقى لسلامه أصله النافى لوجوب الاجتناب عنه عن المعارض. بل يكون الملاقى فى عرض الملاقى و طرفه، فيكون الأصل الجارى فيه فى عرض الأصل الجارى فى الملاقى و طرفه، فتساقط الأصول الجارية فى الأطراف الثلاثة، فيكون الكل محكوما بلزوم الاجتناب.

و بالجمله: ففى صورته التعبد، و كذا بناء على السرايه بمعنى الاكتساب لا يجب الاجتناب عن الملاقى، لجريان الأصل المرخص فيه بلا- مانع، لكونه فى طول الملاقى لا- فى عرضه حتى يسقط بالتعارض، و أما بناء على السرايه بمعنى الانبساط فنفس دليل النجس كما يقتضى الاجتناب عن النجس، كذلك يقتضى وجوبه عن ملاقيه أيضا، لأنه عينه عنوانا، نظير دليل حرمة الربيه على زوج أمها المدخول بها، فان نفس دليل حرمة الربيه يدل على حرمة بناتها و ان نزلن أيضا عليه، لصدق الربيه عليهن كصدقها على بنت الزوجه بلا واسطه، هذا.

و أما المقام الثانى، فمحصله: أن الظاهر من التعبيرات الواردة فى النص و الفتوى نظير «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شىء» و «ينفعل» و «ينجسه» و نظائرها هو كون النجس سببا لنجاسه ملاقيه، حيث ان التنجيس أسند إلى نفس النجس، و ظهور الإسناد فى السببيه لا ينكر، نظير اسناد حراره الماء إلى النار.

و هذا المعنى - أى كون النجس سببا لنجاسه ملاقيه - هو السرايه بمعنى الاكتساب الذى عبر به شيخنا المحقق العراقى (قده)، لكن لا- يراد بهذه السببيه السببيه التكوينية، إذ النجاسه حكم شرعى، و ليست أمرا تكوينيا حتى تنشأ عن أمر تكوينى كحركة المفتاح الناشئه عن حركة اليد. و لا السببيه التشريعيه، إذ

لازمها عدم مجعوليته النجاسه، حيث ان المعلول من رشحات العله، مع أنها كسائر الأحكام الشرعيه من الأفعال الاختياريه للشارع و مجعولاته.

مضافا إلى ما ثبت فى محله من امتناع جعل السببيه، بل المراد بالسببيه هنا جعل الشارع النجاسه لشيء عند ملاقاته للنجس.

و مع ما ذكرنا من المراد بالسببيه، فالتعبير بها هنا كما فى تقرير بحث المحقق العراقى (قده) «لا يخلو من مسامحه، فالأولى التعبير بالموضوع دون السبب، و لذا كان المراد بالسبب فى قولنا: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه» و «الاستطاعه سبب لوجوب الحج» و «البيع سبب للملكيه» و نحو ذلك موضوعيه هذه الأمور للوجوب و الملكيه، بمعنى أن الشارع عند تحقق هذه الأمور ينشئ الحكم التكليفي أو الوضعي.

ففى المقام يراد من سببيه النجس لنجاسه ملاقيه أن ملاقى النجس موضوع لحكم الشارع بنجاسته، فالملاقاه محققه لملاقى النجس المذى هو موضوع الحكم، لا- واسطه ثبوتيه أى عله لتشريع الحكم للموضوع، ضروره أن علتة هى الملا-ك القوائم بالموضوع الداعى إلى جعل الحكم له و لا واسطه عروضيه و هى المصححه لإسناد الحكم إلى ذى الواسطه مجازا كعروض الحركه لجالس السفينه بواسطه حركه السفينه، حيث ان اسناد الحركه إلى ذى الواسطه و هو الجالس مجازى، و إلى نفس الواسطه و هى السفينه حقيقى، فان الواسطه بهذا المعنى لا تنطبق على الملاقاه التى هى الواسطه العروضيه على الفرض، إذ لازمه كون اسناد النجاسه إلى نفس الملاقاه حقيقيا و إلى ذى الواسطه و هو الملاقى مجازيا، و هذا خلف،

إذ المقصود إثبات النجاسه لنفس الملاقى دون الملاقاه. مضافا إلى أنه لا معنى لنجاسه الملاقاه.

و لا- واسطه إثباتيه محضه، و هى ما يوجب التصديق بثبوت الحكم للموضوع من دون دخل له فى تشريع الحكم، و ذلك لأن الملاقاه كما مر آنفا مقومه للموضوع و هو عنوان الملاقى للنجس الذى هو متأخر رتبه عن الملاقاه، و الحكم متأخر رتبه عن الموضوع، فالحكم متأخر عن الملاقاه برتبتين، فلو كانت الملاقاه واسطه فى الإثبات كانت متأخره عن الحكم، و هو دور أو خلف.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما فى حاشيه بعض المدققين (قده) «على المتن من جعل الملاقاه واسطه ثبوتيه و عروضيه و إثباتيه، فلاحظ كلامه رفع الله تعالى مقامه.

و كيف كان، فالحق ما تقدم من أن الذى يمكن استظهاره من النص و الفتوى هو سببيه النجس لنجاسه ملاقيه بالمعنى المتقدم من السببيه. و لا- منشأ لاستظهار الوجهين الآخرين - و هما التبعيد المحض و السرايه بمعنى الانبساط - منهما، فلا وجه للمصير إليهما، مضافا إلى أنهما يوجبان عرضيه نجاسه الملاقى و ملاقيه، و وحده رتبه الأصلين الجارين فيهما الموجه لتساقطهما، مع أنه خلاف ما بنوا عليه من طوليه أصليهما الموجه لحكومته أصل الملاقى على أصل ملاقيه.

و أما ما قيل فى وجه عدم تماميه السرايه بمعنى الانبساط من استلزامه عدم انفعال ما يلاقى الماء القليل المتنجس بالنجاسه المستهلكه فيه، بتقريب: أنه إذا وقعت قطره بول مثلا فى الماء القليل، ثم لاقى الماء ثوب، فانه يلزم بناء على

السرايه بمعنى الانبساط عدم نجاسه الثوب، إذ المفروض استهلاك البول فى الماء و إناطه نجاسه الملاقى بسرايه عين النجس إليه، و من المعلوم انعدام النجس عرفا بسبب الاستهلاك فى الماء القليل، فلا وجود له حينئذ حتى يسرى إلى الثوب، فلا بد من الحكم بطهاره الثوب، مع أن المسلم نجاسته، فالتسالم على نجاسه ما يلاقى هذا الماء القليل يكشف عن عدم صحه المبنى أعنى السرايه بمعنى الانبساط.

ففيه: أن الحكم بعدم نجاسه الثوب فى المثال المتقدم لو قيل به مبنى على عدم منجسيه المتنجس و انحصار التنجيس فى الأعيان النجسه، و هو فاسد، فان المتنجس أيضا منجس، و من المعلوم أن الماء القليل المنفعل يسرى إلى ملاقيه، فينجسه، فبطلان هذا الحكم من هذه الجهه، لا أنه لازم للسرايه بمعنى الانبساط حتى يكون بطلانه كاشفا عن عدم صحه هذا المبنى.

فالعمده فى بطلان السرايه بمعنى الانبساط عدم الدليل عليها، و تسالمهم على طوليه أصلى الملاقى و ملاقيه، كما أن هذا التسالم يكشف أيضا عن بطلان التعبد المحض المستلزم لعرضيه أصلى الملاقى و ملاقيه، فتأمل جيدا.

المقدمه الثانيه: أن منجزيه العلم الإجمالى منوطه بتعلقه اما بتكليف فعلى على كل تقدير بمعنى تنجز التكليف المعلوم بالإجمال و فعليته فى أى طرف من الأطراف كان، كالعلم بوجود الظهر أو الجمعه، و اما بما هو تمام الموضوع للحكم الفعلى كالعلم بخمريه أحد الإناءين، فيجب ترتيب آثار المعلوم بالإجمال فى كل ما يكون مقدمه لتحقيق العلم بالامثال.

و أما إذا لم يكن كذلك بأن تعلق بما هو جزء الموضوع لحكم الشارع



لم يكن العلم الإجمالى منجزاً، كما إذا علم بأن أحد الجسدين ميت إنسان و الآخر جسد حيوان، فان هذا العلم الإجمالى لا يوجب حكم الشارع بوجوب غسل المس، لأن حكمه مترتب على مس ميت الإنسان، و هذا العلم قد تعلق بجزء موضوع الحكم و هو كون الممسوس ميتاً، أما جزؤه الآخر - و هو كونه إنساناً - فلم يعلم حتى يتنجز حكمه، لاحتتمال كون الممسوس جسد الحيوان، و معه يجرى الأصل النافى مثل أصاله عدم تحقق موجب الغسل أو أصاله البراءة عن وجوبه.

و هذا بحسب الكبرى من المسلمات، الا- أنه وقع الكلام فى تطبيقها على بعض الموارد، فمنها مسأله ملاقى بعض الأطراف، فان موضوع حكم الشارع بالتنجس هو ملاقاه النجس على وجه خاص، و المفروض عدم إحرازه فى ملاقى بعض الأطراف، فلا وجه للحكم بالنجاسه، و سيأتى التعرض له.

و منها: ما إذا علم إجمالاً- بغصبيه إحدى الشجرتين أو إحدى الدارين، فهل يلزم ترتيب ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية و الوضعيه على كل واحد من الطرفين أم لا؟ و قد عد المحقق النائنى (قده) هذه المسأله أجنبيه عن تلك الكبرى، و أنه لا بد من ترتيب آثار المغصوب و أحكامه على كل واحد من الشجرتين و الدارين و المنافع و التوابع المتصله و المنفصله «الآن وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فان النهى عن التصرف فى المغصوب نهى عنه و عن توابعه و منفعه، فيكفى فى وجوب الاجتناب عن المنافع المتجدده فعليه وجوب الاجتناب عن ذى المنفعه و تنجزه بالعلم التفصيلى أو الإجمالى».

فالعلم بغصبيه إحدى الشجرتين كما يترتب عليه حرمة التصرف تكليفاً في الأصل و المنافع و التوابع، كذلك يترتب عليه الحكم الوضعي و هو ضمان نفس العين و منافعها المتجدده. و الثمره و ان لم تكن موجوده حين وضع اليد على الشجره حتى يحرم التصرف فيها، الا أن ملاكها قد تم بغصب العين المحرم تكليفاً و الموجب لضمانها و ضمان منافعها الموجوده حين الغصب و المتجدده بعد ذلك، فبمجرد وجود الثمره تترتب حرمة التصرف فيها لا محاله، هذا.

و لا يخفى أن ما أفاده (قده) لا يخلو من تأمل، لاندرج المقام في تعلق العلم الإجمالي بجزء الموضوع، فلا يحكم بحرمة التصرف في ثمره إحدى الشجرتين كما لا يحكم بضمانها، فان مجرد العلم بكبرى الحكم لا يوجب اشتغال الذمه به ما لم تحرز صغراها خارجاً، و المفروض عدم إحراز صغرويه الثمره المتصرف فيها لثمره الشجره المغصوبه، حتى يحكم عليها شرعاً بالحرمة و الضمان، لاحتمال كونها من الشجره المباحه، كما تقدم في مثال مس أحد الجسدين، فيجري الأصل الموضوعي ان كان، و إلا فأصالة البراءه عن الضمان. كما يجرى الأصل النافي بالنسبه إلى الحرمة التكليفيه، لعدم إحراز التصرف العدواني في «ما للغير» الموضوع للحكم بالحرمة، فالمرجع أصالة البراءه.

و الحاصل: أن ما تقدم من استتباع ضمان العين لضمان المنافع و ان كان متينا في نفسه، إلا أنه لا يكفي مجرد ذلك في الحكم بضمان إحدى الشجرتين، فان موضوع الحكم الشرعي هو التصرف في «ما للغير» و العلم الإجمالي بغصبيه إحداهما لا يوجب الا لزوم الاجتناب عقلاً عنهما دون الحرمة و الضمان الشرعيين.

و كيف كان فلنعد إلى مسأله الملاقى، و قد عرفت ابتناء القولين على السرايه

والتعبد كما فى الرسائل.

و أورد عليه المصنف فى حاشيه الرسائل بمنع ابتناء القولين على المبنيين المذكورين، قال (قده): «لا يخفى أن تنجس ملاقى النجس و لو جاء من قبل وجوب الاجتناب عنه بأن كان الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عنه دالا على وجوب الاجتناب عن ملاقيه عرفا غير مستلزم للحكم بنجاسه ملاقى أحد الطرفين، لأن العقل الحاكم فى الباب بوجوب الاجتناب انما يحكم به من باب المقدمه العلميه، و هذا الباب مسند فى طرف الملاقى، فكيف يتعدى حكمه إلى ما ليس فيه ملاكه و مناطه، فتأمل جيدا».

و محصله: أن نجاسه الملاقى تتوقف على سرايه النجاسه من الملاقى المعلوم النجاسه إليه حتى يكون الملاقى محكوما بحكم ملاقاه، و المفروض أن الملاقاه كانت لما هو محتمل النجاسه بالاحتمال المنجز، لكونه مقرونا بالعلم، و لم تكن ملاقاه لمعلوم النجاسه حتى يحكم بنجاسته، فلا وجه حينئذ لتسريه الحكم إلى الملاقى، لما عرفت من أن تمام موضوع حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن الملاقى هو ملاقى النجس أو المتنجس بناء على منجسيته، و هو لم يحرز بعد حتى يشمله الدليل.

و لكن الظاهر متانته ما أفاده الشيخ (قده) ضروره أن السرايه توجب اتحاد المتلاقيين فى الحكم، و ليس الغرض إثبات الحكم الشرعى بنجاسه الملاقى حتى يقال: ان الملاقاه هنا لمحتمل النجاسه لا معلومها فلا يحكم بنجاسته، بل الغرض إثبات التنجز له كتنجز ملاقاه، لأن مناط لزوم الاجتناب عقلا عنه - و هو المقدميه - موجود فى كل من المتلاقيين بوزان واحد، حيث ان الملاقى بناء على السرايه

ص: ١٦٤

بعض الملاقى، فقياس المتلاقين بناء على السرايه على تقسيم ما فى أحد الإناءين و صيروره الأطراف ثلاثه - حيث لا شبهه حينئذ فى لزوم الاحتراز عن الكل، فتكون الملازمه حكما بين المتلاقين كالملازمه بين أبعاض الماء الواحد فى وجوب الاحتياط عقلا لوجود مناط المقدميه - فى محله، بل هو عين التقسيم المزبور، و ليس قياسا فضلا عن أن يكون مع الفارق، بتوهم «أن وجوب الاحتياط فى صوره الانقسام ليس لمجرد الملازمه، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه، بخلاف ما نحن فيه، فانه لا معنى للملازمه بين ما تنجز و ما لم يتنجز» و ذلك لما تقدم من أن السرايه عين الانقسام المزبور الوارد على ما تنجز حكمه، فلا يلزم الالتزام بالملازمه بين ما تنجز حكمه و ما لم يتنجز حتى يكون قياسا.

و الحاصل: أن منجزيه العلم الإجمالى لا- تقتضى أزيد من رعايه المعلوم المنجز فى كل واحد من الأطراف فى خصوص ما يكون مقدمه للعلم بامثاله، كما هو كذلك بناء على السرايه بمعنى الانبساط. و أما ما لا يكون مقدمه علميه له كما هو كذلك بناء على التعبد فلا يؤثر فيه العلم الإجمالى، و قد تقدم فى التوضيح ذكر بعض الأمثله له. فالحق ابتداء المسأله على ما بناها شيخنا الأعظم عليه. و لعل مراد المصنف هو السرايه بمعنى الاكتساب، فان كان كذلك، فأشكاله على شيخه (قدهما) فى محله.

و مما ذكرنا يظهر أن إشكال المحقق النائنى (قده) - كما فى تقرير بحثه - على كلام المصنف فى محله، قال المقرر فى مقام التفريع على القول بالسرايه:

«وقد عرفت أنه كل ما كان للمعلوم بالإجمال من الآثار و الأحكام يجب ترتيبه على كل واحد من الأطراف مقدمه للعلم بفراغ الذمه عما اشتغلت به، و لا وجه لما

ذکره المحقق الخراسانی (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد الطرفين و ان كانت نجاسه الملاقى للنجس من الآثار المترتبه شرعا على نفس النجس.... لأنه على هذا يكون الملاقى طرفا للعلم الإجمالی كالملاقى، و يسقط عنه الأصل النافی للتكلیف بنفس سقوطه عن الملاقى بالبيان المتقدم فی منافع الدار و ما يلحق بها».

و لكن یرد على المحقق النائینی (قده) أن المترتب على الملاقى هو نفس التنجز الثابت للملاقى. و أما الأحكام الشرعیه الثابته للمعلوم بالإجمال، فلا- تترتب على الملاقى و لو على السرایه كما هو المفروض، لعدم العلم بانطباقه على الملاقى حتى يقال بترتبه على ملاقيه، فالثابت له هو الحكم العقلی أعنى التنجز فقط كما فی نفس الأطراف.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور، فنتعرض لصور الملاقاه و هى ثلاث على ما فی المتن.

الصوره الأولى: أن تكون الملاقاه بعد العلم الإجمالی بالنجس بينهما، و يستدل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بوجهين: الأول السرایه، و قد عرفت ضعف المبني و عدم تماميته، و أن الحق كون الملاقى موضوعا حادثا للحكم بالنجاسه و وجوب الاجتناب عنه، و حيث ان الحكم بالنجاسه فی نفس الملاقى مشکوك فيه، فيثول الشك إلى الشك فی موضوعيه الملاقى لها، و مع هذا الشك كيف يحكم عليه بالنجاسه؟ الثاني: طرفيه الملاقى لعلم إجمالی حادث بوجوب الاجتناب المردد بين

الملاقى و الملاقى و الطرف - بعد العلم الإجمالى بوجوبه بين الأصليين - بحيث يكون مجموع الثلاثة أطراف العلم الثانى، و هذا العلم الإجمالى الثانى يقتضى كون الملاقى محكوما بما حكم به على الأصليين، لكون الملاقى من أطرافه كالملاقى و طرفه.

و قد أجيب عنه بوجهين:

الأول: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من انحلاله بجريان الأصل النافى السليم عن المعارض فى الملاقى، لتأخره رتبه عن الأصل الجارى فى الأصليين، ضروره أن نجاسته على تقديرها ناشئه و مسببه عن الملاقى، و حيث يتساقط الأصلان فيهما و ليس هو فى رتبتها كى يسقط أيضا بالمعارضه فيجرى بلا مانع، و به ينحل العلم الإجمالى الثانى، لما ثبت فى محله من انحلاله بأصل عملى يجرى بلا مانع فى بعض الأطراف، هذا.

و لكن نوقش فيه تاره بما فى فى حقائق سيدنا الأستاذ (قده) من «أنه مبنى على القول بأن المانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو المعارضه دون العلم الإجمالى المبنى على كون العلم الإجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه الحاصله من جريان الأصل فى تمام الأطراف، دون وجوب الموافقه القطعيه.

و قد عرفت أن التحقيق هو الثانى، و حينئذ لا- مجال لجريان الأصل فى بعض الأطراف و ان لم يكن له معارض، لأن إجراءه مخالفه احتماليه» و حاصله: أن جريان الأصل فى الأطراف مبنى على اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز. و أما بناء على عليته التامه له فلا مجال لجريان الأصل فى شىء من أطرافه و ان لم يكن له معارض،

ص: ١٦٧

لأن إجراءه مخالفه احتماليه، و هي تنافى وجوب الموافقه القطعيه.

و أخرى: بعد فرض مسلك الاقتضاء بأن إطلاق ما أفاده - من انحلال العلم الإجمالي الثانى بالأصل النافى الجارى فى الملاقى السليم عن المعارض لتأخره رتبه عن الأصل الجارى فى الأصليين، حيث ان نجاسته على تقديرها ناشئه و مسببه عن الملاقى - لا يخلو من الإشكال، و ذلك لسقوط أصل الملاقى فى بعض الأحيان بالمعارضه أيضا، كما إذا كان المعلوم إجمالا النجس المردد بين إناءين، ثم لاقى ثوب أحدهما، فان أصاله الطهاره فى الثوب و ان كانت جاريه فيه بلا مانع، لعدم كونها فى رتبه الملاقى حتى يعارضها الأصل الجارى فيه، لكنها فى رتبه قاعده الحل الجاريه فى الإناءين بعد سقوط أصالتى الطهاره فيهما، فتعارضها فى هذه الرتبه و تسقط كسقوطها فى الإناءين أيضا بالتعارض. و لئلا لم يكن أثر لأصاله الحل فى الثوب فلا تجرى فيه، كما لا يجرى فيه أصل مرخص آخر، فلا بد من الاجتناب عنه.

و الحاصل: أن الأصل الجارى فى الملاقى ليس فى جميع الموارد سليما من المعارض حتى ينحل به العلم الإجمالي الثانى، فما أفاده الشيخ الأعظم (قده) فى الجواب عن منجزيه العلم الإجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقى أخص من المدعى، و لا يجرى فى جميع الموارد كما لا يخفى.

و ثالثه: بأن اسناد عدم المعلول إلى وجود المانع فرع تماميه المقتضى كإسناد عدم احتراق الحطب إلى الرطوبه مع وجود النار، و أما مع عدم تماميه المقتضى فلا يصح اسناده إلى وجود المانع، بل لا بد من اسناده إلى عدم المقتضى، لتقدمه رتبه على المانع، و الانحلال معناه أنه لولاه لكان العلم الإجمالي مقتضيا للتنجيز، كإقتضاء

النار للإحراق لو لا المانع كالرطوبة، و المفروض أن العلم الإجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاه غير مقتضى للتنجيز في حد نفسه، لعدم إمكان تنجز المتنجز، كما سيظهر، فعدم تنجيز هذا العلم الإجمالي الثاني مستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع، فلا تصل النوبه إلى إسقاطه عن الاعتبار بالمانع و هو جريان الأصل النافي في بعض الأطراف».

هذا كله مضافا إلى أن في كلام الشيخ الأعظم مسامحه أخرى، فان العلم الإجمالي الذي تعرض له بقوله: «ان قلت» مبني على السرايه، بشهادته تنظيره بتقسيم ما في أحد الإناءين و صيروره الأطراف ثلاثه و أنه يجب الاجتناب عن الجميع.

و جوابه المتقدم بيانه مبني على القول بالتعبد، فيعود النزاع مبنائيا. الا أن يكون المقصود منع القول بالسرايه بنفس هذا الجواب.

الوجه الثاني: ما أفاده المصنف من عدم العلم بفرد آخر من النجس في البين و ذلك لاستحاله تنجز المنجز، فان التكليف قد تنجز في طرف الملاقى بالعلم الأول، و لا يمكن تنجزه ثانيا بالعلم الثاني، فلا يبقى إلا الشك في حدوث التكليف في الملاقى، و هو موضوع للأصل النافي. و هكذا حكم المصنف في الصورة الثانيه، فحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، لعدم العلم بفرد آخر من النجس.

و قد أورد عليه - كما عن شيخنا المحقق العراقي قدس سره - بأن التفاوت بين الصور الثلاث مبني على كون العلم الإجمالي بحدوثه موجبا لتنجز المعلوم إلى الأبد، و هو ممنوع، كيف لا يمنع؟ و لازمه في صورته ارتفاع العلم بسبب طروء



الشك السارى على المعلوم أو حصول العلم بخلافه بقاء التنجز، و هو مما يقطع بخلافه، و هذا ظاهر فى العلم التفصيلى بالوجدان فكيف بالإجمالى منه.

و التحقيق: أن العلم و ان كان طريقا إلى متعلقه، لكنه موضوع لحكم العقل بتنجز المتعلق، فلبقائه دخل فى بقاء حكمه كما يحدث التنجز بحدوثه، و على هذا فلا أثر لسبق أحد العلمين فى إسقاط العلم المتأخر حدوثه عن الأثر، بل التنجز يستند إليهما عند تحقق اللاحق، فالعلم السابق من حين حدوثه مستقل فى تنجز حكم متعلقه الدائر بين الأصلين و يجب الاجتناب عنهما مقدمه، فإذا حدث العلم الثانى بين الملقى و الطرف كان منجزا بالنسبه إلى الطرف أيضا، غايه الأمر أن حدوث التنجز كان مستندا إلى العلم الأول، و بعد حدوث الثانى يستند بقاؤه إلى العلمين و يصير اللاحق جزء العله بعد أن كان الأول هو العله المنحصره فيه قبل حدوث الثانى.

و هكذا الكلام فى الصورة الثانیه، فيجب فيها الاجتناب عن الملقى أيضا، ففى صورتين يجب الاجتناب عن الجميع، و تكون الحال كما لو علم بنجاسه إناءين أو إناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الكل. و عليه فتأخر العلم بوجوب الاجتناب عن الملقى عن العلم بوجوب الاجتناب عن الملقى لا يخرج الملقى عن حكم المعلوم بالإجمال، هذا.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) فى المستمسك «بأن إناطه التنجز بالعلم حدوثا و بقاء غايه ما تقتضيه أن التنجز فى حال حدوث العلم الثانى مستند إلى وجود العلم فى ذلك الآن، لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما لو علم بنجاسه إناءين أو إناء ثالث، إذ فى هذا الفرض لَمَا كان أحد العلمين سابقا و الآخر لاحقا كان السابق موجبا لانحلال اللاحق به، و سقوطه عن التأثير، بخلاف فرض

اقتران العلمين، فانه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح، فان انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقيا، بل هو حكى....».

و محصل مرامه قدس سره: أن اسناد التنجيز فى المقام إلى أسبق العلمين و إيجابه لسقوط المتأخر عن التأثير و انحلاله به ليس بلا مرجح بل معه، و هو سبق أحدهما على الآخر، و هذا بخلاف فرض اقتران العلمين، فانه يمتنع انحلال أحدهما بالآخر، لأن تساوى أقدامهما مانع عن الترجيح، فيكون ترجيحا بلا مرجح.

و الانحلال فى صورته السبق عقلاىى بمعنى عدم اعتناء العقلاء باللاحق و عدم كونه حجه على مؤداه، بل الحجه عليه هو السابق.

أقول: ينبغى النظر فى ما هى حقيقه التنجز، و لما ذا امتنع تنجز ما تنجز سابقا حتى جعل ذلك من المسلمات، فقول: «المنجز لا ينجز ثانيا» كى يظهر حال بعض ما ورد من كلمات الأعلام فى المقام، فنقول و به نستعين: ان مبنى الإشكال المتقدم مقايسه تأثير العلم و سائر الحجج فى التنجيز بالعلل التكوينية، و الظاهر أنها مع الفارق، و توضيحه: أنه لا ريب فى استقلال العله التامه فى التأثير، و أنه بحدوث العله الثانيه يحصل الاشتراك فيه، و يصير كل منهما جزء العله بعد أن كانت الأولى تمام العله -، فيستند سخونه الماء حدوثا إلى النار التى أوقدت تحته فى الساعه الأولى، و يستند إليها و إلى النار التى أوقدت بجانبه فى الساعه الثانيه، فكل من النارين تؤثر فى بقاء سخونه الماء بعد أن كانت الأولى مستقلة فى التأثير حدوثا، كاستناد الأثر إليهما حدوثا فيما إذا أوقدنا معا من أول الأمر. و هذا كلام

متين، فان العله تؤثر فى المعلول فى كل آن، و لا يكفى حدوثها فى بقاء الأثر إلى الأبد، و هذا الحديث جار فى كل ما يكون مطلقا وجوده مؤثرا فى المعلول.

لكن الظاهر أن التنجز ليس كذلك، حيث انه عباره عن انكشاف الحكم للمكلف و وصوله إليه الموجب لانقطاع عذره الجهلى، و حكم العقل باستحقاق العبد للمؤاخذة على المخالفه، و هذا المعنى فى نفسه غير قابل للتعدد، فان العقل انما يحكم باستحقاق العقوبه على عصيان التكليف الواصل بالعلم أو بحجه أخرى، و من المعلوم أن قيام صرف الوجود من الحجه موضوع لهذا الحكم العقلى، إذ التكليف الواحد بوصوله إلى المكلف له إطاعه واحده و معصيه كذلك، و يترتب على عصيانه استحقاق العقاب، و هذا الأثر باق ما دامت الحجه الأولى باقيه غير مرتفعه بالشك السارى أو العلم بالخطأ، و لا أثر لقيام الحجه الثانيه على نفس الحكم فى تنجيزه، لوضوح عدم قابليه التنجز المذى هو وصول الحكم الشرعى إلى المكلف بحيث تصح المؤاخذة على مخالفته للتعدد و التكرار، فهو من قبيل تحصيل الحاصل المحال. و عليه فالمنجز الأول باق على تنجيزه الا أن ينكشف خلافه أو يزول بالشك السارى.

و على هذا فإذا علم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الأصليين فقد تنجز الوجوب فيهما، و العلم الإجمالى الثانى الحاصل بعد الملاقاه - فى الصوره الأولى - لا تؤثر شيئاً، لأنه حصل بعد قيام صرف الوجود من الحجه على وجوب الاجتناب المردد بين الملاقى و صاحبه، و شرط منجزيه العلم الإجمالى عدم سبق المنجز إلى بعض الأطراف، و إمكان منجزيته على كل تقدير من تقادير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الأطراف، و العلم الإجمالى الثانى لا يمكن أن ينجز

على أى تقدير، إذ لو كان النجس المعلوم بالإجمال هو الملاقي، فقد تنجز وجوب الاجتناب عنه، وقد تقدم أن التنجز غير قابل للتكرار. و لو كان هو طرف الملاقي فقد تنجز أيضا، فلا مجال لتنجزه ثانيا.

و عليه فاستحاله تنجز المنجز انما هي لأجل عدم الموضوع له، لما تقدم من أن موضوع حكم العقل و هو صرف وجود الحجه، و قد قامت أولا- حسب الفرض و انكشف بها الواقع و ترتب عليه حكم العقل باستحقاق العقوبه، فلا ينكشف ثانيا بوجود حجه أخرى، لعدم تحمل حكم واحد لانكشافين يستتبع كل منهما استحقاق المؤاخذة على المخالفه، و لذا يكون العلم الثانى ترددا صوريا غير موجب لحدوث التكليف، و من المعلوم أن المنجز هو العلم الإجمالى بالحكم الفعلى على كل تقدير، دون غيره.

و بهذا البيان يتضح متانه كلام الماتن و تماميته، و المناقشه فى الإشكال المحكى عن شيخنا المحقق العراقى (قده).

و مع الغض عما ذكرناه فما أجاب به سيدنا الأستاذ (قده) بظاهره لا يخلو عن تأمل، إذ مع تسليم «إناطه التنجز فى كل آن بالعلم فى ذلك الآن و عدم استناده إلى العلم فى الآن قبله، لعدم كفايه حدوث العلم فى التنجز إلى الأبد» يمكن دعوى أن إسقاط العقلاء للعلم المتأخر عن التأثير يكون من باب الخطأ فى مقام التطبيق، كمسامحتهم فى تطبيق الكر على ما دون المقدار الشرعى بقليل، إذ لو بنى على كون المنجز - و هو العلم - كسائر العلل فى إمكان تشريك المقتضى اللاحق فى التأثير بقاء مع المقتضى السابق كان اسناد الأثر إلى أسبق المقتضيين بالخصوص - فى تمام الأحوال التى منها حال مقارنه المقتضى المتأخر فى الوجود للسابق منهما - بضرب من العناية بحيث

لو التفتوا إليه لرفعوا اليد عن سيرتهم، و من المعلوم أن مثل هذه السيره لا عبره بها، فان إمكان تأثير العله الثانيه عقلا فيما أثرت فيه العله الأولى كاف في الردع عن هذا البناء العقلاني، فان حال العلم في تنجيز معلومه حينئذ كحال الوجود بالنسبه إلى الماهيه، حيث ان تحصلها في كل آن انما هو بإفاضه الوجود عليها من مفيضه جل و على في ذلك الآن، لا آن قبله و لا بعده.

و على هذا فإذا حصل العلم الثاني - بعد الملاقاه - بوجود النجس بين الملاقى و الملاقى و طرفه كان اسناد التنجيز إلى العلم الإجمالي الأول فقط ترجيحا بلا مرجح، لعدم كون الأسبقيه مرجحه عقلا بعد عدم القصور في تأثير العلم اللاحق أيضا حسب الفرض، و لما كان تأثير كل واحد من العلمين مستلزما لتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد - و هو تنجز التكليف في عدل الملاقى - فلا مناص من تشريك كل منهما في التأثير و اسناد التنجيز إليهما معا بقاء بعد أن استقل السابق منهما فيه حدوثا.

و الحاصل: أن التخلص من الإشكال منوط بالالتزام بعدم قابليه الحكم المنجز للتنجز مره أخرى على ما أوضحناه. فلو التزمنا بصلاحيه كل واحد من العلمين للتنجيز لم تكن دعوى الانحلال العقلاني مجديه فيه، فلاحظ و تدبر.

و ما قيل من: «أن التنجزات اللاحقه مستنده إلى المنجز الأول، و لذا لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء بقى التكليف على تنجزه في سائر الأطراف» قد عرفت المناقشه فيه، إذ بعد تسليم صلاحيه المنجزات اللاحقه للتأثير لا وجه لاستناد التنجز إلى خصوص أسبق العلمين، الامع عدم قابليه المعلوم للتنجيز ثانيا على ما تقدم.

و قد تحصل: أن الحكم في الصوره الأولى و هى لزوم الاجتناب عن الملاقى

دون ملاقيه كما أفاده المصنف خال عن الإشكال.

الصوره الثانيه: و هي لزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و قد ذكر المصنف لها موردين:

الأول: العلم بنجاسه الملاقى و الطرف ثم الالتفات إلى أن الملاقى لو كان نجسا فانما هو لملاقاته مع شىء ثالث علم إجمالا بنجاسته أو نجاسه الطرف، و قد حكم المصنف فيه بلزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و عمدته الإشكالات المتوجهه على تفصيل المصنف ناظره إلى هذه الصوره و ان اشتركت الصوره الثالثه معها فى بعضها أيضا.

فمنها: ما فى تقريرات المحقق النائنى (قده) و محصله: ابتناء هذا التفصيل على كون حدوث العلم الإجمالى بما أنه صفة قائمه بالنفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف و ان تبدلت صورته و انقلبت عما حدثت عليه، لأنه عليه يكون المدار على حال حدوث العلم لا المعلوم. لكن الإنصاف فساد المبني، حيث ان المدار فى تأثير العلم انما هو على المنكشف و المعلوم لا الكاشف.

و فى جميع الصور المفروضه يكون رتبه وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف سابقه على وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف و ان تقدم زمان العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و الطرف على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و الطرف، لأن التكليف فى الملاقى انما جاء من قبل التكليف فى الملاقى، و حيث ان هذا التقدم و التأخر واقعى، فلا أثر لزمان حصول العلمين تقدم العلم بالتأخر منهما، أو تقارن حصول العلمين بعد ما كان المعلوم فى أحد العلمين سابقا رتبه أو زمانا على المعلوم بالعلم الآخر».

ص: ١٧٥

و منها: ما فى التقريرات أيضا من إباء الذوق المستقيم عن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مع أن التكليف فيه آت من قبله.

و منها: أنه يلزم انفكاك المسبب عن سببه، مع أن الملازمه واقعيه، توضيحه:

أن مقتضى عدم منجزيه العلم الثانى لوجوب الاجتناب عن الملاقى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و جريان أصاله الطهاره فيه و التعبد بطهارته ظاهرا، و مقتضاه التعبد بالطهاره الظاهريه فى الملاقى أيضا، لثلا يلزم انفكاك المسبب عن سببه، فان نجاسه الملاقى مسببه عن نجاسه ملاقاته واقعا، فلو حكم الشارع بطهارته ظاهرا لعدم كونه طرفا لعلم إجمالى منجز فلا بد من الحكم بطهاره ملاقيه ظاهرا أيضا، قضيه للتلازم بينهما حكما، و هذا لا يجتمع مع ما فرض من وجوب الاجتناب عنه عقلا من باب المقدمه العلميه. و مقتضى طهاره الملاقى عدم جريان أصاله الطهاره فى الملاقى، لدوران النجس المعلوم إجمالا بينه و بين ما هو فى عرضه، فيتساقط الأصلان فهما بالمعارضه. و عليه فلان الحكم بطرفيه الملاقى للعلم الإجمالى هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف فى الملاقى و ما هو فى عرضه.

و أجب عن الأول بأن العلم و ان كان طريقا إلى متعلقه و كاشفا عنه، الا- أنه انما يكون كذلك بالنسبه إلى خصوص الآثار الشرعيه المترتب على متعلقه، كما لو علمنا بنجاسه هذا الإناء من قبل يومين، فان مقتضاه الحكم بنجاسه ملاقيه من زمان الملاقاه لا- من زمان العلم، لكونه نجاسته حكما واقعا لا دخل فيه لعلم المكلف و جهله به، دون الأثر العقلى المترتب على نفس العلم و هو التنجيز الذى يترتب عليه استحقاق العقوبه، فان موضوع التنجيز هو قيام الحجه الذاتيه أو الجعليه على الوظيفه الفعلية،

و إذا كان التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار وجودها الواقعي، فالعلم الحاصل أولا بين الملاقى و عدل الملاقى يقتضى التنجز بلا- مانع منه. و مجرد كون المعلوم بالعلم اللاحق سابقا زمانا أو رتبه لا يوجب سقوط العلم الأول عن التأثير بعد أن كان التنجيز من آثار العلم المتقدم زمانا على الآخر، لا- من آثار المتقدم رتبه و ان تأخر وجوده، و دوران التكليف بين الملاقى و الطرف واقعا لا يمنع من تأثير العلم الأول الحاصل بين الملاقى و الطرف، لعدم العلم به، كما لا معنى لتأثير العلم الثانى فى زمان قبل حصوله بالنسبه إلى الآثار العقلية حتى يمنع من تأثير العلم السابق، هذا.

و ما فى التقريرات المزبوره من «انحلال العلم السابق باللاحق، لكون معلومه متقدما بالزمان أو بالرتبه على معلوم أسبق العلمين» لم يظهر له وجه، إذ الانحلال فى موارد ما حقيقى و اما حكمى و اما تعبدى. و لا مسرح لدعوى الانحلال الحقيقى فانه بعد حصول العلم الثانى لم يرتفع التريده الحاصل أولا- بين الملاقى و الطرف بل هو باق بحاله، و هو يمنع عن تنجز التكليف فى الطرف بالعلم الثانى، لامتناع تنجز المنجز. و لا مجال لدعوى القطع بعدم التكليف فى الملاقى. نعم يتبدل المعلوم فيه من الأصاله إلى التبعيه، و هذا لا يقدر فى تأثير أسبق العلمين.

كما لا مجال لدعوى الانحلال التعبدى المنوط بقيام أماره شرعيه على التكليف فى بعض الأطراف كالبيئه القائمه على أن الخمر المررد بين الإناءين انما هو فى الإناء الشرقى مثلا، إذ المتحقق ثانيا هو العلم الإجمالى لا الحججه التعبدية.

و أما الانحلال الحكمى أى عدم كون العلم الأول منجزا بعد حدوث العلم الثانى فهو يتم فى مثل حصول العلم يوم الجمعة بإصابه النجس بأحد الإناءين



الأبيض و الأحمر ثم العلم يوم السبت بوقوع القدر فى الإناء الأصفر أو الأبيض يوم الأربعاء، فان العلم السابق ينحل باللاحق، إذ يكشف هذا عن عدم كون السابق منهما علما بتكليف فعلى على كل تقدير، و هذا بخلاف المقام، فان التكليف قد تنجز فى طرف الملاقى أولاً و يستحيل تأثير العلم الثانى فيه مره أخرى، فان المنجز لا يتنجز، فكيف ينحل العلم الأول به حكماً؟ بل فى حاشيه المحقق الأصفهانى (قده) أن مانعيه العلم الثانى عن تنجيز العلم الأول بقاء مستلزمه للدور، قال: «لأن مانعيته فرع كونه علما بحكم فعلى على أى تقدير و غير منجز بمنجز سابق، و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء.... إلخ».

و توضيحه: أن العلم الإجمالى المتقدم مقتضى للتنجيز، و المانع منه اما هو وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف بوجوده الواقعى قبل تعلق العلم به، و هو باطل، لما عرفت من أن الآثار العقلية تترتب على العلم، إذ هو الصالح للاحتجاج و قطع العذر. فالعلم الإجمالى الأول لا مانع من تنجيزه، فيؤثر. و اما هو وجوب الاجتناب عنهما بوجوده العلمى أى بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى، و هذا أيضا غير مانع عنه، فان المتأخر من العلمين معدوم حين حدوث المتقدم منهما، و المعدوم ليس محض لا يتقرب منه المانعيه، فلا بد أن تكون المانعيه بحسب وجوده البقائى موجب لانحلال العلم الأول، و لكنه باطل أيضا، و ذلك لأن المانعيه تتوقف على كون العلم الثانى علما بحكم فعلى على كل تقدير، و لم يتنجز بعض الأطراف بمنجز سابق. و كونه كذلك يتوقف على عدم منجزيه العلم الأول للتكليف بين

الملاقى و الطرف، و عدم منجزيته يتوقف على تأثير العلم المتأخر، و هذا هو الدور الصريح.

أقول: بناء على تسليم اقتضاء العلم الأول للتنجيز فالأمر كما أفاده قدس سره من اقتضاء المانع بقاء للدور. الا أن الظاهر من تقارير المحقق النائيني (قده) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر يكون معلومه متقدما عليه زمانا أو رتبه، و ان كان هذا الكلام فى نفسه متهافتا مع دعواه انحلال العلم السابق باللاحق، لاقتضاء الانحلال تماميه اقتضاء العلم فى التأثير لو لا المانع، و قد سبق مثل هذا التسامح فى التعبير من الشيخ كما نبهنا عليه.

و كيف كان فالظاهر أن دعوى المحقق النائيني (قده) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر لا تخلو من شىء، لما عرفت من عدم القصور فى كاشفيه أسبق العلمين، و كون المعلوم به حكما إلزاميا أو موضوعا له، غايه الأمر أن المنكشف بالعلم اللاحق سابق زمانا أو رتبه على الأول، الا أنه غير موجب لسقوط السابق عن اقتضاء التأثير مع عدم تنجز الحكم قبله، فلا بد أن يكون تأثير اللاحق فى مرحله المنع بقاء، و إلا استلزم الدور كما عرفت. و بهذا اندفع إشكال المحقق النائيني على المصنف، و محصله كون التنجيز و التعذير من آثار العلم لا المعلوم.

و يجاب عن الثانى أيضا بأن الهدى ياباه الذوق الفقهي المستقيم انما هو التفكيك فى حكمين لموضوعين يتبع أحدهما الآخر ثبوتا، و لكنك تعرف أن لزوم رعايه التكليف فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى المنجز انما هو حكم عقلى من باب المقدمه العلميه، و نجاسه الملاقى على تقديرها و ان كانت تابعه فى الوجود

الخارجى لنجاسه الملاقى، الا أن التكليف بالاجتناب عن الملاقى قد تنجز بالعلم الأول بين الملاقى و الطرف، و بسبب تأثيره سقط العلم الثانى عن قابليه التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى، و حيث انه بناء على التعبد يختص كل من المتلاقيين بجعل شرعى مستقل، فتنجز الخطاب فى أحدهما - و هو الملاقى - بسبب العلم الأول لا يوجب تنجزه فى الآخر و هو الملاقى.

و أجاب المحقق الأصفهانى عن الثالث بما لفظه: «بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - انما يصح بتبع التعبد بعدمه فى الملاقى - بالفتح - إذا لم يكن هناك مانع عقلى أو شرعى... إلى أن قال: و مقتضى التعبد بطهاره الملاقى - بالفتح - بعد تنجز التكليف فى الملاقى بالكسر و طرفه ليس الا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقى بالكسر، لا رفع وجوب الاجتناب العقلى التابع للعلم الإجمالى العذى لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلا عن الملاقى بالكسر و عن طرفه و ان كان لا يعامل معه معامله النجس من حيث ملاقاته شىء معه فضلا عن طرفه، فان خروج الملاقى بالكسر عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز فى الاخر على خلافه، فتدبر جيدا فانه حقيق به».

أقول: الظاهر أن هذا الجواب فى غايه المتاننه بناء على عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه كما هو مختاره وفاقا لشيخه الأستاذ قدس سرهما، إذ على هذا المسلك يكون العلم موجبا للتفكيك بين طهاره المتلاقيين ظاهرا مع فرض الملازمه بينهما فيها، أو حكومه أصاله الطهاره فى الملاقى على أصل الطهاره فى

الملاقى، لتقدمه رتبه كما فى الرسائل، و أنه بمجرد التعبه بطهاره الملاقى يلزم ترتيب آثار الطهاره على الملاقى، و العلم الإجمالى يمنع من التعبه بطهاره الملاقى ظاهرا، أو وجوب الاجتناب عن الطاهر الظاهرى.

و أما على مبنى اقتضاء العلم الإجمالى - كما لعله هو مبنى الإشكال - فقد يشكل هذا الكلام، من جهه أن حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الملاقى ليس الا لرعايه احتمال التكليف فيه و وجوب دفع الضرر المحتمل، و من المعلوم أن هذا الحكم العقلى معلق على عدم تأمين الشارع و عدم تصرفه فى مرحله الفراغ، إذ معه لا مسرح لحكمه بلزوم تحصيل القطع بالامثال، و عليه فإذا ورد التأمين الشرعى بلسان أصل الطهاره فى الملاقى المستتبع لطهاره ملاقيه ظاهرا، فقد حصل المانع من تنجيز العلم الإجمالى، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى حينئذ، الا أن يرفع اليد عن الملازمه بين طهاره المتلاقيين ظاهرا، و الالتزام به كما ترى.

و الحاصل: أن التخلص من الإشكال المذكور منوط بالالتزام بعليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، و أما على مسلك الاقتضاء فالجواب المذكور لا يخلو من شىء، الا أن المصنف و من تبعه فى سعه منه بناء على ما أسسوه من عليه العلم الإجمالى له.

المورد الثانى للصوره الثانيه - و هى وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى - العلم بالملاقاه ثم حدوث العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو طرف الملاقى، و خروج الملاقى عن الابتلاء قبله أو مقارنا له و صيرورته مبتلى به بعده و قد بينا فى التوضيح مقصود المصنف (قده) و وجه حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى اعتمادا على كلماته الشريفه فى الفوائد، فراجع.

و قد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائيني و غيره «بأنه لا أثر لخروج الملاقى عن محل الابتلاء فى ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محل الابتلاء بعد العلم» و الظاهر متانه هذا الإشكال، إذ المفروض دوران المعلوم بالإجمال بين أطراف ثلاثه، و خروج بعضها عن الابتلاء و ان كان مانعا عن اشتغال الذمه به، لكن إذا صار مبتلى به ثانيا ارتفع المانع عن الاشتغال، فيجب الاجتناب، و ليس فى المقام علمان كما فى الصوره الأولى كى يشكل عليه بأنه غير منجز، لاستحاله تنجز المنجز.

هذا إذا قلنا يدخل الابتلاء فى مرتبه تنجز التكليف كما بنى عليه المصنف فى حاشيه الرسائل.

و أما بناء على كونه شرطا لفعليه الخطاب، فالحق معه فى عدم تأثير عود الملاقى إلى محل الابتلاء فى وجوب الاجتناب عنه.

و فى هذا الفرض يرد إشكال شيخنا المحقق العراقى على ما استدل به مثل شيخنا الأعظم من عدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارض أصل الطرف و يسلم أصل الملاقى عن المعارضه حتى لا يجب الاجتناب عنه بأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا ترتب عليه أثر فعلى و لو بالنسبه إلى ما يتبعه، قال فى المقالات: «و هذا المعنى بناء على عليه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه فى غايه المتانته، لأن العلم الإجمالى الحاصل بين اللازم و طرف الملزوم التالف كان منجزا للطرفين، لعدم سبق علم آخر فى البين يمنع عن تنجيز هذا العلم، فيؤثر حينئذ أثره سواء كان فيه أصل غير معارض لأصل طرفه أو لم يكن. و أما لو بنينا على اقتضاء العلم فى تأثيره فى الموافقه القطعيه بحيث كان

قابلا- لمنع المانع، فهذا الكلام- انما يتم فى الأصول غير التنزيلىه مثل قاعده الحل على وجه بضميمه كون حليه اللازم أيضا من آثار حليه الملزوم و لو ظاهريا.... إلى أن قال: و أما لو كان الأصل تنزيلىا كالأستصحاب مثلا، فلا شبهه فى جريانه حتى فى التالف أو الخارج عن محل الابتلاء بلحاظ ماله من الآثار التى كانت مورد ابتلاء المكلف فعلا، و لازمه حينئذ معارضه هذا الأصل الجارى فى التالف مع الأصل فى طرفه، و يتساقط الأصلان و يرجع حينئذ إلى الأصل الجارى مستقلا فى اللازم المسبب، و نتيجته عدم لزوم الاجتناب عن الملزوم أيضا حتى فى فرض التلف، فلا- مجال حينئذ لقيام المسبب مقام السبب عند تلف السبب....».

الصوره الثالثه: حصول العلم بالملاقاه ثم العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو عدله مع كون الجميع مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، لتعلق العلم بتكليف لم يتنجز بمنجز سابق، فيصلح لأن يتنجز بهذا العلم، غايه الأمر أن التكليف فى بعض الأطراف ليس من سنخ التكليف فى بعضها الآخر، فانه بالنسبه إلى الملاقى و الطرف هو وجوب الاجتناب عن النجس، و بالنسبه إلى الملاقى هو وجوب الاجتناب عن المتنفس، نظير العلم بنجاسه أحد هذين الإناءين و غصبيه الثالث، إذ لا ريب فى تنجز الحكم الواقعى بالعلم فى هذا المثال. و هنا كذلك، فيدور الأمر بين وجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الأصليين و عن المتنفس القائم بالملاقى، و هو منجز. و الملاقاه الخارجيه و ان كانت سابقه على العلم الإجمالى، الا أن الموجب الاشتغال الذمه عقلا بالتكليف هو العلم بنجاسه الملاقى و الطرف، و هو كما تعلق بالأصليين كذلك تعلق بالملاقى فى عرض واحد، لأن العلم بالملاقاه

جعل المتلاقيين بمنزله عدل واحد، وهذا مراده قدس سره بقوله: «فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان».

و المحكى عن المحقق النائيني وفاقا للشيخ الأعظم (قدهما) عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة، بدعوى أن الأصل الجارى فيه متأخر رتبه عن الأصل الجارى في الملاقي، فيكون سليما عن المعارضه مع أصل الطرف.

و يرد عليه ما فى تقرير بعض أعاضم العصر (مد ظله) من: أن الأصل الجارى في الملاقي و ان كان متأخرا بالرتبه عن الأصل الجارى في الملاقي، لكنه فى عرض الأصل الجارى فى طرفه، لعدم ترتيبه عليه حتى يكون أصله متأخرا عن الأصل الجارى فى صاحب الملاقي، فحينئذ تتعارض الأصول الثلاثة و يتنجز التكليف المعلوم.

و توهم تأخر أصل الملاقي عن أصل الطرف بقياس المساواه، حيث انه متأخر عن أصل الملاقي، و بما أن الأصليين فى رتبه واحده، فيتأخر مرتبه أصل الملاقي عن الطرف أيضا، لأن المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضا، مندفع بتاميه القياس المذكور فى التقدم و التأخر الزمانيين و الشرفيين دون الرتبين كما فى المقام، فان وجود العله و عدمها متساويان فى الرتبه، و وجود المعلول و ان كان متأخرا عن وجود علتة، لمكان معلوليته الموجه لتأخر وجوده رتبه عنها، الا أن ذلك لا يقتضى كونه متأخرا عنها عدما أيضا، إذ لا عليه و لا معلوليه بينهما فى مرتبه العدم.

و بعبارة أخرى: التقدم و التأخر رتبه عباره عن كون المتأخر ناشئا من المتقدم و معلولا له، و كون شىء ناشئا من أحد المتساويين فى الرتبه و معلولا له لا يقتضى

كونه ناشئا من الآخر و معلولا له أيضا، هذا.

مضافا إلى أن أدله اعتبار الأصول ناظره إلى الأعمال الخارجيه و متكلفه لبيان أحكامها، و من هنا سميت بالأصول العمليه، و غير ناظره إلى أحكام الرتبة بوجه، و مع فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين لا وجه لاختصاص المعارضه بالأصل السببي بعد تساوى نسبه العلم الإجمالى إليه و إلى الأصل المسببي. نعم التقدم الرتبى انما يجدى على تقدير جريان الأصل فى السبب، و أما على تقدير عدم جريانه فيه فهو و الأصل المسببي على حد سواء(١).

و لا- يخفى أن الأصل فى الملاقى و ان لم يكن متأخرا رتبه عن أصل طرف الملاقى، الا أنه مع ذلك لا يجرى فى عرض أصل طرف الملاقى، كى تتعارض الأصول الثلاثه، لأن جريان الأصل المسببي منوط بسقوط الأصل السببي كما ثبت فى محله، ففى المقام لا- يجرى الأصل فى الملاقى الا بعد سقوطه فى الملاقى، و من المعلوم أن سقوطه منوط بمعارضته لأصل طرفه حتى يسقط أصلاهما معا و تصل النوبه إلى أصل الملاقى.

و بالجملة: أصل الملاقى و ان لم يكن متأخرا رتبه عن أصل طرف ملاقاه، و ذلك يقتضى جريانه فى عرض جريان أصله، لكنه مع ذلك لا يجرى فى عرضه، لإناطه جريانه بسقوط أصل ملاقاه، و المفروض توقف سقوطه على معارضته لأصل طرفه، فجرىان أصل الملاقى يتوقف على سقوط أصل صاحب الملاقى.

فالتتيجه: أن أصل الملاقى قبل سقوط أصلى الملاقى و طرفه لا يجرى حتى يسقط بمعارضته لهما، و بعد سقوطهما يجرى بلا مانع، فلا تجتمع الأصول



الثلاثة حتى تتعارض كي يجب الاجتناب عن الملاقى.

و أما ما أفاده دام ظله «من فعلية الشك فى كل واحد من المتلاقيين» ففيه: أن المراد بفعليته ان كان هو وجود الشك وجدانا فلا كلام فيه، لكنه غير مقصود، و الا- لبطل ما أسسوه من حكومه الأصول بعضها على بعض، إذ الحكومه لا ترفع الشك الموضوع فى الأصل المحكوم وجدانا.

و ان كان هو الشك مع العلاج، ففيه: أن الشك فى الملاقى ليس موضوعا للأصل مطلقا، بل بعد سقوط الأصل فى الأصليين.

و منه ظهر: أن التقدم الرتبى يوجب إناطه جريان الأصل فى المسبب بعدم جريانه فى السبب.

و أما ما أفاده دام ظله بقوله: «مضافا إلى أن أدله اعتبار الأصول ناظره إلى الأعمال الخارجيه... إلخ» ففيه: أن المراد بالأصول العمليه هى الأ-صول التى يرجع إليها الشاك المتحير فى الحكم الواقعى فى تعيين وظيفته التى هى أعم من الفعل و الترك، فالمراد بالعمل ليس هو خصوص الفعل الوجودى، بل أعم من الفعل و الترك، كما يشهد بذلك أصاله الاشتغال، فانها قد تقتضى الفعل كما فى الشبهات الوجوديه، و قد تقتضى الترك كما فى الشبهات التحريميه. و كذلك قاعده التخيير، حيث ان مقتضاها التخيير بين الفعل و الترك، فالمراد بالعمل فى الأصول العمليه هو ما يعم الفعل و الترك.

و أما قوله مد ظله: «و غير ناظره إلى أحكام الرتبه بوجه» ففيه: أنه لا إشكال فى عدم تكفل شىء من الأدله لحفظ موضوعه، بل مقتضاها ثبوت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، فلا بد لإحراز الموضوع من دليل آخر، و حينئذ

نقول: ان دليل الأصل العملى قاصر عن إثبات موضوعه فى الشك المسببى، لأن شكه يعالج بدليل الأصل السببى، و موضوعيته للأصل المسببى منوطه بعدم علاجه بجريان الأصل السببى، إذ مع علاجه به يرتفع تعبدا، و لا يبقى حتى يشمله دليل الأصل المسببى.

هذا ما يتعلق بحكم الملاقى حسب حالاته المختلفه التى أفادها المصنف هنا و فى الفوائد.

و منه يعلم حكم بعض الصور الأخرى التى لم يتعرض لها قدس سره مثل ما إذا توسط العلم الإجمالى بوجود النجس بين الملاقى و طرفه بين الملاقاه و العلم بها، كما إذا لاقى الثوب الإناء الأبيض يوم السبت مثلا، و علم إجمالا يوم الأحد بنجاسه الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر، ثم علم يوم الاثنين بملاقاه الثوب للإناء الأبيض يوم السبت، فالمسأله عند المصنف ملحقه بالصوره الأولى التى يقتصر فيها على تنجز التكليف فى الأصليين، فان الملاقاه و ان كانت متقدمه على العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين، الا أنه حيث لا علم بها حين العلم الإجمالى بالنجاسه، فيتتنجز بهذا العلم الحادث يوم الأحد التكليف بين الأصليين.

و العلم بالملاقاه لا يوجب حدوث تكليف جديد بين الملاقى و الطرف، بل هو علم بالموضوع، لتنجز الحكم على تقدير كونه فى طرف الملاقى بالعلم الإجمالى السابق، فيصير التكليف فى الملاقى مشكوك الحدوث، و هو مجرى الأصل.

و دعوى لزوم الاجتناب هنا عن الملاقى أيضا، إذ العبره بالمعلوم لا العلم، فانه طريق محض إلى متعلقه، و حيث ان الملاقاه سابقه على العلم، فالتكليف

موجود واقعا، و لا- بد من الاجتناب كما فى الصورة الثالثه، مخدوشه بما تقدم فى مطاوى الكلمات من أن النظر إلى الحيث الطريقي للعلم انما هو لترتيب الآثار الشرعيه دون مثل التنجيز و التعذير اللذين يكون لقيام الحجه موضوعيه لهما عقلا، و حيث ان قيام الحجه على نجاسه أحد الإناءين متأخر عن زمان ملاقاه الثوب للإناء الأبيض، فلا يكون منجزا بالنسبه إلى الملاقى و هو الثوب.

و عليه فالعلم الإجمالى السابق كان مقتضيا للتنجيز بلا مانع منه، و العلم الثانى الحاصل بالعلم بالملاقاه غير صالح لتنجيز ما تنجز، فلا يجب الاجتناب عن الثوب الملاقى.

هذا بعض الكلام حول مسأله الملاقى، و اقتصرنا عليه و لم نستقص الصور بالتفصيل خوفا من الإطاله و الخروج عن قانون الشرح، و بهذا فرغنا عن تنبيهات الاشتغال التى عقدها المصنف أو أشار إليها، و بقى أمور لم نتعرض لها تبعا للماتن و ان كان المناسب جدا بيانها و لو بنحو الاختصار لثلا تخلو دوره الأصول من مهام أبحاثها.

اشاره

و الحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكليف

الأقل و الأكثر الارتباطيان

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: من الشك فى المكلف به، فان المقام الأول منه كان فى المتباينين و الثانى منه يكون فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ينبغى قبل توضيح المتن بيان أمور:

الأول: فى الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر الارتباطيين و الاستقلاليين، أما المتباينان فقد مضى تعريفهما فى المقام الأول من الشك فى المكلف به، و حاصله عدم انطباق أحد طرفى الترديد على الطرف الآخر سواء كان التباين ذاتيا كما فى الصوم و الإطعام إذا تردد التكليف بينهما، أم عرضيا كما فى القصر و التمام، فان القصر و ان كان بعض التمام و جزءا له، لكنه لما لو حظ بشرط لا و التمام بشرط شىء صارا متباينين بالعرض، و لذا يتوقف الاحتياط على رعايه التكليف فى كل واحد من الطرفين.

و الأكثر فطرًا التردد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر.

و الفرق بين الارتباطيين و الاستقلاليين هو: أن المركب الارتباطي يتألف من أشياء يكون بين الأوامر المتعلقة بها ملازمه ثبوتًا و سقوطًا، كتلازم الأغراض و الملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي هي أمر واحد حقيقه منبسط على تلك الأشياء. و المركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمه بينها ثبوتًا و سقوطًا، بل يكون لكل منها إطاعه مستقلة. و عليه فالحكم في المركب الارتباطي واحد، و في الاستقلالي متعدد، فأمر التكبيره و غيرها من أجزاء الصلاه التي هي من المركبات الارتباطيه لا يسقط الا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع و السجود و القراءه و التشهد و التسليم و غيرها من الأجزاء.

و لأجل هذا الارتباط عدّ المقام من صور الشك في المكلف به، فلو علم إجمالًا بوجوب الصلاه و تردد متعلقه بين تسعه أجزاء و عشره، فان مقتضى الارتباطيه عدم سقوط أمر الصلاه لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئيه على تقدير جزئيته واقعا، و هذا بخلاف الاستقلاليين، فان وجود الأكثر على تقدير وجوبه واقعا غير معتبر في صحه الأقل و سقوط أمره، فان الأمر المتعلق بالأقل نفسى استقلالي أيضا، و يترتب الغرض عليه مطلقًا و لو مع عدم تحقق الأكثر، نظير الدين و قضاء الفوائت و قضاء صوم شهر رمضان إذا ترددت بين الأقل و الأ-كثر، فان أداء الأقل من الدين و قضاء الفوائت و قضاء صوم شهر رمضان يوجب سقوط أوامرها و ان كان الأ-كثر واجبا واقعا، و لزم امتثاله أيضا، حيث ان وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعه الأمر بالأكثر.

و الحاصل: أن وحده التكليف في الارتباطيين و تعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعه و العصيان هو الفارق بينهما.

و ليس الملا-ك وحده الغرض القائم بالمتعلق و تعدده، لإمكان تعدد الغرض فى المركب الارتباطى مع الارتباطيه بين نفس الأغراض المتعدده، فالمائز بين الاستقلالى و الارتباطى هو وحده الحكم فى الثانى و تعدده فى الأول.

الثانى: الظاهر أن النزاع فى المقام بناء على انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الأقل و شك بدوى فى وجوب الزائد عليه مندرج فى الشك فى التكليف كما هو مدعى القائل بالانحلال، و بناء على عدم الانحلال مندرج فى الشك فى المكلف به، و من المعلوم أن مقتضى العلم بالتكليف الفعلى حينئذ بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين هو وجوب الاحتياط عقلا بالإتيان بالأكثر، كوجوبه فى المتباينين.

الثالث: فى بيان أقسام الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هى أنه تاره يكون الأكثر المحتمل وجوبه زائدا على الأقل بحسب الوجود الخارجى فىكون من مقوله الكم، و أخرى يكون زائدا عليه بحسب الوجود الذهنى مع اتحاده مع الأقل، فالزائد حينئذ من مقوله الكيف، فالمعتبر حقيقه تقيده لا نفسه، و هذا هو الشك فى الشرطيه، و يندرج فيه الشك فى المانع باعتبار أن تقييد الأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، و قيديه عدم المانع مع عدم تأثير العدم انما هى بلحاظ كون وجوده مخلا بالمأمور به، فتحققه فى الخارجى منوط بعدم المانع.

و لم يتعرض المصنف فى المتن لذكر أقسام الأقل و الأكثر، و لكنه بينها فى حاشيه الرسائل، فلا بأس بذكرها لما فيه من الفائدة كما سنشير إليه فى التنبيه الأول قال (قده): «الجزء المشكوك فيه اما جزء خارجى و هو ما كان له وجود على حده قد أخذ فى المأمور به كما أخذ فيه الأ-جزاء الأ-خر.... و اما جزء تحليلى عقلى، و هو ما لا-وجود له فى الخارج على حده، بل هو و سائر الاجزاء التى

تكون كذلك موجوده بوجود واحد، وهذا كالفصول للأنواع. واما جزء ذهنى و هو ما لا وجود له فى الخارج أصلا، و انما يكون وجوده بمعنى وجود منشأ انتزاعه كالثقيد للمقيد، و منشأ انتزاعه تاره يكون مباينا فى الوجود مع المقيد كالطهاره مع الصلاه، و أخرى من عوارضه و أحواله كالسواد و البياض و الكفر و الإيمان..».

و لا- يخفى أن الشيخ الأ-عظم جريان على تبويه لمسائل الشك فى التكليف و المكلف به عقد مسائل أربع للشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين من ناحيه الجزء الخارجى، باعتبار منشأ الشك من كونه تاره فقد النص و أخرى إجماله و ثالثه تعارضه و رابعه اشتباه الأمور الخارجيه، و عقد مسأله للشك فى القيد. و لكن المصنف - لما تبّه عليه فى أول بحث البراءه من وحده المناط - عقد المقام الثانى للشك فى الجزء الخارجى و التنبيه الأول لغيره من الأجزاء التحليليه و الذهنيه مهما كان منشأ الاشتباه.

الرابع: أن نزاع الأقل و الأكثر الارتباطيين كما يجرى فى الشبهات الوجوبيه مثل الصلاه، كذلك يجرى فى الشبهات التحريميه، بأن كان المحرّم هو الأكثر أو المقيد، و يمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، و حرمة حلق تمام اللحيه، فان الأقل منهما و هو تصوير بعضه و حلق بعض اللحيه مشكوك الحرمة، و هذا لم يتعرض له الشيخ أيضا، بل قال: «و اعلم أنّا لم نذكر فى الشبهه التحريميه من الشك فى المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأن مرجع الدوران بينهما فى تلك الشبهه إلى الشك فى أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة و الشك فى حرمة الأقل».

الا- أن يقال: ان متعلق الحرمة إذا كان مركبا ذا أجزاء، و المفروض أن المركب عين الأجزاء، فلا ينفك العلم بحرمة الأكثر عن العلم بحرمة الأقل، فتدبر.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور، فلنشرع فى توضيح المتن، فنقول: ان

في الأقل والأكثر الارتباطيين أقوالا ثلاثه:

الأول: ما اختاره شيخنا الأعظم من جريان البراءة العقلية و النقلية في الأكثر، قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل».

الثاني: عدم جريان شىء منهما، بل الحكم وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، و هو المنسوب إلى المحقق السبزواري على ما حكاه عنه الشيخ بقوله: «بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط» و هو مختار المصنف في حاشية الكتاب التي ستمر عليك، حيث عدل عما في المتن إلى عدم جريان البراءة النقلية.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعية بجريان الثانيه دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا، و هذا هو مختار المصنف في المتن، و قد استدل عليه بوجهين: الأول من ناحيه منجزيه العلم الإجمالي بالتكليف، و الاخر من ناحيه العلم بالغرض، و سيأتى بيانهما.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلا، و أما جريان البراءة شرعا، فسيأتى بعد الفراغ من الوجهين المقتضيين للاشتغال بحكم العقل.

و محصل هذا الوجه: أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين الأقل و الأكثر الارتباطيين يوجب الاحتياط كسائر العلوم الإجماليه المنجزه للتكاليف الموجهه للاحتياط، فالاشتغال اليقيني بالتكليف النفسى يقتضى لزوم تحصيل العلم بفراغ الذمه المتوقف على الإتيان بالأكثر، إذ لو كان هو الواجب لكان فعل الأقل لغوا، و حيث ان هذا العلم غير منحل كما سيظهر فلا مناص من الاحتياط.

(٢). أى: كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط.



الأكثر (١)، لتنجزه به (٢) حيث (٣) تعلق بثبوتها فعلا.

و توهم انحلاله (٤) إلى العلم بوجود الأقل تفصيلا و الشك في

\*\*\*\*\*

(١). قيل: ان مفروض الكلام هو ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقا عمدا أو سهوا أو نسيانا كالركوع في الصلاة، بل مثل السوره فيها. لكنه لا- يخلو من التأمل، إذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنيه أو غيره كما هو مقتضى إطلاق دليلها.

(٢). أى: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالى.

(٣). تعليل لقوله: «لتنجزه» و حاصله: أن عله تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي كون العلم الإجمالى هنا واجدا لشرط التنجز و هو العلم بالتكليف الفعلى، فلا محيص حينئذ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

(٤). أى: انحلال العلم الإجمالى، و هذا إشاره إلى كلام الشيخ الأ-عظم القائل بالانحلال بجريان البراءة العقلية و النقلية فى المقام، و له طريقان للانحلال يبتنى أحدهما على العلم بوجود الأقل تفصيلا اما نفسيا و اما غيريا، و ثانيهما على العلم بوجود الأقل نفسيا كذلك اما ضمنيا و اما استقلاليا، و كلام الماتن ناظر إلى المسلك الأول للانحلال، قال شيخنا الأعظم: «و بالجمله: فالعلم الإجمالى غير مؤثر فى وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا، و دوران الإلزام فى الأقل بين كونه مقدما أو نفسيا لا يقدر فى كونه معلوما بالتفصيل...».

و توضيحه: أن العلم الإجمالى بالوجوب النفسى المردد بين الأقل و الأكثر ينحل بوجود الأقل تفصيلا اما بوجوب نفسى لو كان هو المأمور به، و اما بوجوب غيرى لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان فى الأقل أحدهما العلم التفصيلى بتعلق إلزام المولى به، و ثانيهما العلم الإجمالى بوجهه، و هو تردده بين النفسى

المعتبر فى الانحلال هو العلم التفصيلى بالإلزام فى أحد الطرفين و ان لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمه هو العلم بذات الوجوب، و أما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

و عليه فالتكليف بالنسبه إلى الأقل منجز و يترتب العقاب على مخالفته، لكونه مخالفه لما هو واجب على كل تقدير، فترك الواجب إذا كان من ناحيه الأقل ترتب عليه استحقاق العقوبه، بخلاف ما إذا كان تركه من ناحيه الأكثر، فانه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخذة، لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبه إليه بلا بيان، و هو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و انحلاله» و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: شرعا، و قوله: «لغيره» معطوف على «لنفسه» و ضميراهما راجعان إلى «الأقل» ثم ان هذا الوجوب الشرعى مبنى على كون وجوب المقدمه شرعيا كما قيل لقاعده الملازمه أو غيرها و قوله: «عقلا» قيد أيضا ل «غيره» أى بناء على كون وجوب المقدمه غيريا عقليا.

(٣). أى: و مع الانحلال لا- يوجب العلم الإجمالى تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع إلى العلم الإجمالى. و ضميرا «تنجزه، كان» راجعان إلى التكليف.

(٤). خبر «و توهم» و ردّ لكلام الشيخ الأعظم (قده)، و قد أجاب عنه بوجهين أحدهما: و هو المذكور فى حاشيته على الرسائل أيضا استلزام الانحلال للمحال

و ما يترتب عليه المحال محال أيضا، و ثانيهما التناقض، و سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه عند شرح كلام المصنف (قده).

أما الوجه الأول، فتوضيحه منوط بالإشاره إلى أمور:

الأول: أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيهما فى الإطلاق و الاشتراط و الفعلية و التنجز، لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل و وجوب ترشحي متفرع فى مقام الثبوت على وجوب ذى المقدمه، فىقال: وجب ذو المقدمه فوجبت مقدمته، و تخلل الفاء برهان الترتب الثبوتى، و فى مرتبه التنجز لا بد أيضا من تنجز حكم ذى المقدمه حتى يتنجز حكم المقدمه، و هذا واضح.

الثانى: أن الخلف محال، مثلا إذا فرض اشتراط جواز التقليد بعداله المجتهد ثم بنى على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فرض شرطا له بشرط، و هذا محال، للزوم التناقض و هو دخل العدالة و عدمه فى جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيريا على تقدير وجوب الأكثر نفسيا بناء على ما قيل من تصوير المقدمات الداخليه.

الرابع: أن مقتضى الانحلال هو عدم تنجز التكليف المعلوم إجمالا- بناء على تعلقه بغير ما قامت الحجه على ثبوت التكليف فيه من الأطراف، كما إذا قامت البينه مثلا على نجاسه أحد الإناءين معينا بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، فان مقتضى الانحلال عدم تنجز وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال و العذر عن مخالفته على تقدير انطباقه على غير ما قامت البينه على نجاسته.

الخامس: يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى بالتكليف تنجز الطلب فى بعض الأطراف على كل تقدير حتى يتبدل العلم الإجمالى به يعلم تفصيلى بالتكليف فى ذلك الطرف و شك بدوى فى الاخر، و حينئذ يستقل العقل باشتغال الذمه بالتكليف فيما

تنجز فيه و البراءه عمياً لم يتنجز فيه، فالعلم بوجوب الأقل نفسياً أو غيرياً انما ينحل إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجزاً على كل تقدير، إذ لو لم يكن كذلك بأن لكان منجزاً على تقدير وجوبه النفسى و غير منجز على تقدير وجوبه الغيرى - لجريان البراءه عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً و مقدمياً - لما أمكن دعوى اشتغال الذمه به قطعاً حتى يرتفع التردد المقوم للعلم الإجمالى، إذ الموجب لاشتغال الذمه هو التكليف الفعلى المنجز لا الفعلى و لو لم يبلغ مرتبه التنجز، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر لم يتنجز وجوب الأقل الذى هو مقدمه له، و حينئذ فلم يعلم اشتغال الذمه بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيرى، و المفروض أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير، و الا فلا مجال له، لتبعيه النتيجة لأخس المقدمتين (-) .

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن دعوى انحلال العلم الإجمالى هنا فى غير محلها، لأنه خلاف الفرض، إذ المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير - بمقتضى المقدمه الخامسه - سواء كان الواجب الواقعى هو الأقل أم الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فان الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن

=====

(-) . قد يقال: «ان الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديرى تعلقه بالأقل و تعلقه بالأكثر، بل الانحلال و تنجز التكليف بالنسبه إلى الأ-كثر متنافيان لا- يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبنى على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقدير أى على تقدير وجوب الأقل فى الواقع بنحو الإطلاق و على تقدير وجوبه فى الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، انما الشك فى الإطلاق و التقييد... و انما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال، و هذا ليس مراد القائل بالبراءه».

وجوب الأقل منجزاً، لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهما فى التنجز كما عرفت فى المقدمه الأولى، و المفروض عدم تنجز وجوب ذيهما و هو الأ-كثر، فىكون تنجز الأقل مختصاً بتقدير تعلق الوجوب به لا بالأكثر، مع أن المعتبر فى الانحلال تنجز الأقل على كل تقدير، ففى الحقيقه يكون لتنجز الأكثر دخل فى الانحلال حتى يكون وجوب الأقل منجزاً على كل من تقديرى وجوبه النفسى و المقدمى، و ليس له دخل، لأن دخله مانع من الانحلال، و هذا هو الخلف المحال.

و ان شئت فقل: ان الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلى بوجوب الأقل فعلاً، و هذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال سواء كان الوجوب متعلقاً بالأقل أم بالأكثر، و قد فرض عدم تنجز وجوب الأكثر بالانحلال، لجريان البراءه فيه، فدعوى تنجز وجوب الأقل على كل تقدير تنافى عدم تنجز وجوب الأكثر، فالذى يكون دخيلاً فى الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، و هو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً و لو كان الواجب هو الأكثر.

=====

لكنه لا يخلو من غموض، و ذلك فان التنافى بين الانحلال و التنجز و ان كان مسلماً، الا أن هذا بنفسه منشأ إشكال المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل على من يدعى انحلال العلم بالجامع بالعلم فى طرف معين و ان لم يعلم وجهه.

و بيان الإشكال زائداً على ما تقدم فى التوضيح: أن المنجز سواء كان هو العلم أم غيره من الحجج لا بد من تعلقه بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير حتى يوجب شغل العهده و يلزم العقل بتفريغها عنه، إذ ليس التكليف بوجوده الواقعى غير المنجز سبباً لاشتغال الدمه عقلاً كما هو واضح، و ما لم يتنجز الإلزام الشرعى فى بعض الأطراف لم يرتفع التردد و لم يصر الطرف الآخر مورداً للشبهه البدويه

كلام شيخنا الأعم (قده) من كفايه مطلوبه الأقل فى الانحلال مطلقا نفسيا أو غيريا و ان لم يكن منجزا على تقدير وجوبه الغيرى، قد عرفت الخلل فيه، و أنه لا بد فى الانحلال من كون التكليف فى أحد الطرفين منجزا على كل تقدير، هذا تقريبا إشكال الخلف. و أما الوجه الثانى و هو إشكال التناقض فسيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لاستلزام الانحلال المحال و هو الخلف، و قد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الإجمالى...».

(٢). هذا و «لنفسه» قيدان ل «لزوم» المقيد بقوله «فعلا» و «على تنجز» متعلق ب «توقف» يعنى: بداهه توقف وجوبه الفعلى النفسى أو الغيرى على تنجز التكليف... إلخ.

حقيقه أو حكما.

و على هذا فإذا جرت أصاله البراءه عن الأ-كثر لم يكن المعلوم - و هو وجوب الأقل - قابلا- للتنجز على كل تقدير، لارتفاع تقدير وجوبه الغيرى بجريان البراءه فى وجوب الأكثر، فلا يبقى إلا احتمال كونه تمام الواجب لا بعضه، فالأقل حينئذ غير معلوم الوجوب على كل تقدير، بل على تقدير وجوبه النفسى فقط، و من المعلوم أن هذا القدر من العلم بالجامع لا يوجب شغل الذمه، لفرض أن تقدير وجوبه المقدمى منفى بالأصل الجارى فى نفى وجوب الأكثر.

و عليه فما أفاده المصنف من امتناع الانحلال سليم عن هذه المناقشه.

هذا كله مضافا إلى استحاله الانحلال ببيان آخر حكى عن شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) من عدم معقوليه انحلال العلم الإجمالى بنفسه، لأن العلم بوجوب الأقل هو المعلوم بالإجمال، و التردد انما يكون فى كفيته و أنها هل هى بنحو

ص: ١٩٩

التكليف مطلقا و لو كان (١) متعلقا بالأكثر، فلو كان لزومه (٢) كذلك

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق.

(٢). أى: فلو كان لزوم الأقل مطلقا و لو كان متعلقا بالأكثر مستلزما لعدم تنجزه.

إلخ.

الإطلاق أو الاشتراط، فان كان الواجب هو الأكثر كان وجوب الأقل مقيدا به، و الا كان مطلقا، و لاغ ينحل هذا التردد بنفس العلم بالوجوب، و العلم باشتغال الذمه يستدعي العلم بالفراغ حقيقه أو جعلاً، و الاكتفاء بالأقل امثال احتمالى غير رافع لخطر العقاب.

و أورد عليه بأن الاشتغال اليقيني بغير الأقل لم يثبت حتى يجب عقلا إحراز الفراغ عنه، توضيحه: أن الارتباطيه و كون كل جزء جزءا فى نفسه و شرطا لغيره من الأجزاء السابقه و اللاحقه منتزعه عن تعلق الأمر، فان تعلق بالأكثر كان المشكوك جزءا أو شرطا، و الا فلا، فالشك فى تقييد الأقل بالمشكوك و إطلاقه متأخر رتبه عن انبساط الأمر على المشكوك، فالشك متعلق بحد الأمر و أن حده ذرع مثلا- أو أزيد، فان كان متعلقا بالأكثر لم يكن منجزا، لكونه بلا- بيان، إذ المفروض عدم وفاء البيان الا بالأقل، فالعقاب عليه قبيح عقلا.

و عليه فتجرى البراه العقليه فى وجوب الأكثر، و معه لا يبقى شك فى إطلاق الأقل و تقييده بالمشكوك، لارتفاع منشأ الانتزاع و هو تعلق الأمر بالأكثر. فالقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر لتردد وجوب الأقل بين كونه بشرط شىء أو لا بشرط ضعيف، لأن هذا التردد نشأ من الشك فى حد الأمر و أنه قصير أم طويل، و حيث ان طوله غير معلوم فالعقاب عليه بلا بيان، هذا.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس بأن ما أفيد متين فى غير المركبات الارتباطيه، لوجوب الأقل فيه على كل تقدير، و أما فيها فلا، إذ

ص: ٢٠٠

مستلزما لعدم تنجزه (١) الا إذا كان متعلقا بالأقل كان (٢) خلفا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: لعدم تنجز التكليف كما ادعاه شيخنا الأعظم فى تقريب الانحلال.

(٢). جواب «فلو كان» وقد عرفت تقريب الخلف.

لو كان متعلق الأمر هو الأكثر لم يكن الإتيان بالأقل مجديا فى سقوط الأمر بالأقل، لتقيده بالأكثر. وقياس الأمر المتعلق بالمركب الارتباطى بالخيط و الخيمه المحيطين بعده أشياء فى غير محله، إذ لا- تعلق للخيط بالمخاط، بل يكون إحاطته بالشىء مجرد الاتفاق دون التعلق و الارتباط، و إذا قيل ان الخيط قد أحاط بكذا فانه مجرد عنوان مشير إلى حد الخيط، و هذا بخلاف الأوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطيه، فان الأمر يتعلق بما انبسط عليه، و لذا ينتزع الجزئيه لكل ما انبسط عليه، و يتوقف ارتفاعها على جريان البراهه الشرعيه فيها على ما ستقف عليه.

و بالجمله: المنشأ أمر واحد يتعلق دفعه بمتعلقه المردد بين الأقل و الأكثر، و يؤول الأمر إلى أن وجوب الأقل مقيد أم مطلق، و من المعلوم أن بيان كفييه المجعول كأصله وظيفه الشارع، إذ مع كفايه العلم الإجمالى فى البيانيه لا مسرح لقاعده القبح، لعدم صلاحيتها لإثبات إطلاق وجوب الأقل، و الاجتزاء به إطاعه احتماليه غير مؤمنه من خطر العقاب عقلا.

(-). ثم ان الانحلال يتوقف أيضا على أمور منها: تصور مقدميه الأجزاء الداخليه، و هو ممنوع، الا مع كفايه التقدم الطبعى فى صدق المقدميه، لمغايره الأجزاء حينئذ للكل من وجه، فانه الأجزاء بقيد الانضمام.

و منها: ترشح الوجوب من ذى المقدمه على مقدمته، و هو كسابقه ممنوع أيضا.

و منها: كفايه العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى فى مقام الانحلال و عدم اعتبار السنخيه بين المعلوم بالتفصيل و ما ينحل به، و هو محل نظر أيضا.

هذا ما يتعلق بالطريق الأول الذى سلكه شيخنا الأعظم (قده) لانحلال العلم



\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني من الإشكال على الانحلال و هو التناقض، و محصله:

أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، لأنه من التناقض، فالانحلال محال، توضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلا، و هذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقا نفسيا كان أو غيريا، و تنجز وجوبه الغيري يقتضى تنجز وجوب الأكثر نفسيا حتى يترشح منه على الأقل و يصير واجبا غيريا، لما مر من تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهما في أصل الوجوب و التنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسيا المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيريا، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزا - لجريان قاعده القبح فيه - فلا ينتج وجوب الأقل أيضا، فيمتنع الانحلال.

الإجمالي حقيقه بجريان البراهه العقليه. و له (قده) مسلك آخر للانحلال، و محصله وجوب الأقل قطعا بالوجوب النفسى الجامع بين الوجوبين الاستقلالي و الضمنى على تقدير تعلق الطلب بالأكثر.

و لم يتعرض المصنف (قده) لصحته و فساده لا فى المتن و لا فى حاشيه الرسائل، و قد يدعى ارتضاؤه له، لسلامته من الإشكال الوارد على الوجه الأول، مع أن مختاره فى بحث المقدمه وجوب الأجزاء بالوجوب الضمنى النفسى، فيقال فى تقريب الانحلال: ان الأقل واجب على كل تقدير، أما على تقدير كونه هو الواجب النفسى الاستقلالي فواضح. و أما على فرض كون الواجب هو الأكثر، فللعلم بوجوبه النفسى أيضا المنبسط عليه من وجوب الكل، و العقاب عليه مع البيان، بخلاف المؤاخذة على ترك الأكثر المشكوك فيه فانه بلا بيان، و ليس الأقل مقدمه للأكثر حتى يكون تنجز وجوبه الغيري منوطا بتنجز الأكثر على تقدير كونه هو المطلوب

عدمه، لاستلزامه (١) عدم تنجز التكليف على كل حال (٢) المستلزم (٣) لعدم

و ان شئت فقل: ان لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأ-كثر على تقدير تعلق الوجوب به، و لازم عدم تنجزه عدم الانحلال، لإناطه الانحلال بتنجز وجوب الأقل مطلقا و لو كان الواجب هو الأ-كثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل في صورته واحده و هي وجوب الأقل نفسيا، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي، لعدم حصول العلم التفصيلي حينئذ بوجوب الأقل على كل حال، بل يبقى العلم الإجمالي على حاله، و مقتضاه وجوب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر تفریغا للذمه عن الواجب النفسى المعلوم. و عليه فوجوب الأقل ثابت على كل حال و غير ثابت كذلك، و ليس هذا الا التناقض، فملاك هذا الإشكال هو التناقض، كما أن ملاك الإشكال الأول هو الخلف.

\*\*\*\*\*

(١). هذه الضمائر غير ضمير «انه» الذى هو للشأن راجعه إلى الانحلال، و قد عرفت وجه الاستلزام، إذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف فى بعض الأطراف بالخصوص، و صيروره غيره مشكوكا فيه بالشك البدوى، و كون التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به.

(٢). أى سواء كان وجوب الأقل نفسيا أم غيريا.

(٣). صفة لقوله: «عدم» و الوجه فى الاستلزام ما عرفت من أنه على تقدير

و يعود المحذور، بل المناط فى الانحلال هو العلم بوجوب الأقل نفسيا، و قد يورد على الماتن بعدم الوجه فى إهمال هذا الطريق الثانى للانحلال العقلى الذى لا ينبغى الإشكال فيه.

الا- أن يقال: ان مقتضى الارتباطيه و تلازم أوامر الاجزاء ثبوتا و سقوطا عدم جواز الاكتفاء عقلا بالأقل، إذ على تقدير كون الواجب هو الأ-كثر لا- يكون الإتيان بالأقل مسقطا للأمر و وافيا بالعرض منه، لتقيده بالجزء المشكوك و جوبه، و مناط امتناع الانحلال هو عدم العلم بوجوب الأقل على كل تقدير، لعدم تنجز التكليف

ص: ٢٠٣

لزوم الأقل مطلقا (١) المستلزم (٢) لعدم الانحلال، و ما (٣) يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم (٤) انما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحه ملزمه، فان وجوبه

عدم تنجز وجوب الأكثر نفسيا استقلاليا ينتفى تنجز وجوب الأقل غيريا، لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فى التنجز و عدمه، فيصير الأقل منجزا فى صورته واحده و هو وجوبه نفسيا لا مطلقا و لو كان غيريا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لو كان متعلقا بالأكثر، لأن وجوب الأقل حينئذ غيرى، و ليس بمنجز، لعدم تنجز وجوب الأكثر.

(٢). بالجر نعت لقوله: «لعدم» و الوجه فى هذا الاستلزام أيضا واضح، إذ لا بد من تنجز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالى، و المفروض عدم تنجزه كذلك كما مر غير مره.

(٣). أى: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضا، و هذا هو التناقض، و ضميرا «وجوده، عدمه» راجعان إلى الموصول المراد به الانحلال.

(٤). استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالى بالأقل و الأكثر الارتباطيين،

=====

على كل تقدير أى سواء كان متعلقا بالأقل أم بالأكثر، فان وجوب الأقل ضميئا مرتبط بوجوب الأكثر، إذ لو لا وجوبه لم يكن وجوب للجزء أصلا، و المفروض انتفاء وجوب الأكثر بأصالة البراءه، فينتفى احتمال وجوب الأقل ضميئا، و يبقى احتمال وجوبه الاستقلالى فقط، و قد عرفت توقف الانحلال على العلم بوجوبه على كل تقدير، و ليس فليس. و حينئذ فالإكتفاء بالأقل فى مقام الامتثال منوط بشمول دليل البراءه الشرعيه له، و التفكيك فى التنجز بين الأقل و الأكثر، فيقتصر عليه لقيام الحجج على وجوبه، دون الأكثر و ان كان هو المأمور به لا الأقل المأتى به، و سيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف للبراءه النقليه إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٠٤

حينئذ (١) يكون معلوما له، و انما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين (٢) أو مصلحه أقوى (٣) من مصلحه الأقل، فالعقل فى مثله و ان استقل بالبراءه (٤) بلا كلام، الا أنه خارج (٥) عما هو محل

و هذا الاستدراك خارج موضوعا عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف، و حاصله: أن الأقل و الأكثر إذا كانا استقلاليين و علم إجمالا- بمطوبيه أحدهما فلا- مانع عقلا- من انحلاله، فان المصلحه الملزمه فى الأقل تقتضى وجوبه النفسى الاستقلالى، لإمكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل، و الأخرى بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، و جرت البراءه عن وجوب الأكثر، كتردد الدين بين الدرهم و الدرهمين. هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحه الأقل على استيفاء مصلحه أخرى، و الا- فمع التوقف أو التلازم لا- يستقيم جريان البراءه عن الأكثر، الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالى، لتلازم أوامر الأجزاء حينئذ ثبوتا و سقوطا الموجب لاندراجه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحه نفسيه مستقله - و ان كانت بالنسبه إلى مصلحه الأكثر ضعيفه - يكون معلوما له.

(٢). يعنى: غير متلازمتين، و الا فيجرى عليهما حكم الارتباطيه، لعدم قيام المصلحه بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعا هو الأكثر كما أشرنا إليه.

(٣). بلا ملازمه بين مراتب المصلحه المترتبه على الأقل و الأكثر بحيث يمكن استيفاء مصلحه الأقل بدون مصلحه الأكثر.

(٤). للشك فى تعلق خطاب نفسى آخر بالأكثر غير ما تعلق قطعا بالأقل.

(٥). أى: خروج موضوعيا، لأن محل الكلام هو الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس هذا منهما بل من الاستقلاليين اللذين لا إشكال فى استقلال العقل بالبراءه

ص: ٢٠٥

العلم الإجمالي فيهما صوريا لا- حقيقيا، لأنه من أول الأمر يعلم تفصيلا بوجوب الأقل و يشك في وجوب الأ-كثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأ-كثر عقلا- في الارتباطيين، لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل و الأكثر.

(٢). هذا هو الوجه الثاني الذى استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلا- بالإتيان بالأ-كثر، مع الغض عن العلم الإجمالي بالتكليف و تسليم صحة الانحلال المزبور و عدم كون المكلف عاصيا بترك الأكثر على تقدير وجوبه واقعا، و لكن للعقل حكم آخر بوجوب الاحتياط فى هذه الأحكام الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الواقعية الملزمة الباعثة إلى الأمر بها. و محصل هذا الوجه هو اقتضاء الغرض الداعى إلى التشريع لوجوب الاحتياط بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها كما عليه مشهور العدليه، فإذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق إما بالأقل و اما بالأكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحدانى المترتب عليه، لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعله، فيجب عقلا تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض، و الاقتصار على فعل الأقل لا- يوجب العلم باستيفائه، للشك فى كونه محصّلا له، فلا يجوز الاكتفاء به عقلا، بل لا بد فى إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر، لكونه محصّلا له قطعاً.

و بالجملة: فالمقام من صغريات الشك فى المحصّل.

و قد تعرض الشيخ الأعظم (قده) للاستدلال بالغرض، و لكنه أجاب عنه بوجهين سيأتى بيانهما، فانه بعد تقرير دلالة العقل على البراءة بما تقدم نقله عنه أورد على نفسه بأن الأوامر الشرعية نظير أمر الطبيب بتركيب معجون فشك فى

بناء (١) على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الا و امر و النواهي للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهى عنها، و كون (٢)

جزئيه شىء له مع العلم بعدم إضرار، فتركه المريض مع تمكنه منه فانه مستحق للوم، ثم أجاب عنه... إلى أن قال: «فان قلت: ان الأوامر الشرعيه كلها من هذا القبيل، لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحه فيها اما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض، و بتقرير آخر: ان المشهور بين العدليه ان الواجبات الشرعيه انما وجبت لكونها أطافا في الواجبات العقليه...».

\*\*\*\*\*

(١). و أما بناء على حصول الغرض بنفس الأمر لا- بفعل المأمور به و ترك المنهى عنه، فلا- موجب للاحتياط حينئذ، للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

(٢). بالجر معطوف على قوله: «تبعيه» و حاصله: أن الواجبات الشرعيه تقرب العباد إلى الواجبات العقليه و هي المقربه إليه جل و علاء فان التنزه عن القبائح تخليه للنفس عن الرذائل، و فعل الواجبات تكمله و تحليه لها بالفضائل، كما يرشد إليه قوله تعالى: (أقم الصلاه ان الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر) و (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوه و البغضاء في الخمر و الميسر) فالواجب تحصيل اللطف، و هو يتوقف على الإتيان بالأكثر، لأنه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فانه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقليه، فلا وجه للاقتصار عليه.

ثم ان المصلحه الكامنه في الفعل اما أن تكون من قبيل العنوان و الوجه للمأمور به كالمطهور المطلوب حقيقه من الأمر بإزاله الحدث بالغسل و الوضوء الرافعين له، فيتعلق الأمر بنفس العنوان، فيقول المولى: «تطهر»، و اما أن تكون من قبيل الغرض من الأمر به أى المترتب على المأمور به، و لم يتعلق به الأمر، و لكن لا- بد من تحصيله، للعلم بأن المقصود من الأمر تحقيقه، فإذا شك في حصولها بفعل بعض

ص: ٢٠٧

الواجبات الشرعيه ألقافا فى الواجبات العقليه (١)، و قد مر (٢) اعتبار موافقه الغرض و حصوله (٣) عقلا- فى إطاعه الأمر و سقوطه، فلا بد من إحرازه (٤) فى إحرازها كما لا يخفى «-» .

محتملات الواجب فلا بد من الاحتياط بالإتيان بالمشكوك دخله شطرا أو شطرا فى حصوله، و هذا معنى قول الشيخ الأعظم: «فالمصلحة اما من قبيل العنوان فى المأمور به أو من قبيل الغرض».

\*\*\*\*\*

(١). فالواجب الشرعى مقرب إلى الواجب العقلى و هو القرب إليه تعالى بالطاعه، و الحرام الشرعى مبعد عن المعصيه التى تكون مبغوضا عقلا.

(٢). حيث قال فى بحث التعبدى و التوصلى فى مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدى، فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى» و معنى كلامه هنا: أن الغرض لا يسقط فى التعبديات الا مع قصد الإطاعه، و الإطاعه فيها تتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الأمر.

(٣). معطوف على «موافقه» و ضميره راجع إلى «الغرض» و «عقلا» قيد ل «اعتبار» و هذا بناء على ما اختاره المصنف من دخل قصد الأمر عقلا فى العباده، لامتناع دخله فيها شرعا.

(٤). أى: إحراز الغرض فى إحراز الإطاعه. و حاصله: أن عله الأمر حدوثا و بقاء هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، و من المعلوم عدم حصول العلم بتحقيق الغرض الا بالإتيان بالأكثر، و ضمير «إحرازها» راجع إلى «إطاعه».

(-). قد يقال: ان هذا انما يتم فيما إذا كان الفعل المأمور به عله تامه لحصول الملاك و الغرض المترتب عليه، و لم يتوسط بينهما إرادته فاعل مختار، و أما فيما

إذا كان الفعل معدًا لوجود الغرض و أنيط تحققه بأمر خارج عن قدره المكلف كما في حرث الأرض و إلقاء البذر فيها لصيرورته سنبلًا، فلا- يوجب الاحتياط العلم بترتب الملا-ك على الإتيان بكل ما يحتمل دخله في حصوله. و حيث ان جل الأحكام الشرعيه بل كلها من قبيل المعدّات لملاكاتهما، فلا مجال للتمسك لوجوب الإتيان بالأكثر بلزوم تحصيل العلم عقلا بحصول الغرض المنوط بإتيان الأكثر.

لكن فيه: أن المعوّل في معرفه كون الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعيه معدّات أو عللا تامه لترتب ملاكاتهما الداعيه إلى تشريع أحكامها عليها هو الأدله المتكفله لبيان ترتبها على تلك الأفعال، و من المعلوم ظهورها في ترتبها عليها بدون توسط مقدمه و ضم إرادته فاعل مختار إليها، و مقتضى أصاله التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو كون الأفعال عللا تامه لترتب الملاكات عليها، لا أن تكون معدّات لذلك، حيث ان دخل أمر آخر في حصول الغرض يتوقف على مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، و الإطلاق كاشف عن انحصار المحصل له في خصوص الفعل المتعلق به الطلب و دافع لاحتمال دخل غيره فيه، و يشهد له ما ورد في خطبه الصديقه الطاهره صلوات الله عليها و على أبيها و بعلمها و بنيتها: «جعل الصلاه تنزيها من الكبر و الزكاه تنميه للمال و الأمر بالمعروف مصلحه للعامه...».

و الحاصل: أن عدّ الأحكام الشرعيه كالتكوينيات نظير إلقاء البذر و نحوه مما يكون معدا لحصول الغرض مما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، و حيث ان الأ-غراض مترتبه على نفس الأفعال فيستكشف منه أن الفعل مستقل في التأثير، و لا- بد من الاحتياط حينئذ عند دوران الأمر بين ترتب الغرض الملزم على الأقل و ترتبه على الأكثر بإتيان الأكثر.



\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الاستدلال بالغرض، و هذا تعريف بشيخنا الأعظم (قده) فانه تفتن لكون الغرض مقتضيا للاحتياط فى الارتباطين و ان لم يكن العلم الإجمالى بالتكليف موجبا لذلك بدعوى الانحلال المتقدم، لكنه تخلص منه بوجهين، حيث قال بعد تقرير دليل الغرض: «قلت: أولا- مسأله البراءه و الاحتياط غير مبتنيه على كون كل واجب فيه مصلحه هو لطف فى غيره... و ثانيا: ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفًا، و لذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف آخر...».

و توضيحه: أنه (قده) أجاب عن برهان الغرض الموجب للاحتياط بفعل الأكثر بوجهين: الأول أن الالتزام بوجود الغرض مبنى على مذهب مشهور العدليه من تبعيه الأوامر و النواهى للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها و هى أفعال المكلفين، و من المعلوم أن مسأله البراءه و الاحتياط ليست مبنيه على ذلك، بل تجرى على مذهب بعض العدليه أيضا المكتفى بوجود المصلحه فى نفس الأمر الذى هو فعل المولى، و على مذهب الأشعرى من عدم التبعيه أصلا و لو فى نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، و من المعلوم عدم وجود غرض حينئذ حتى يجب إحرازه فى إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثانى: أن الغرض بعد تسليم كونه فى فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدليه و ان كان موردا لقاعده الاشتغال، لما اشتهر من عدم جريان البراءه فى الشك فى المحصل، الا أنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، و أما فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا- كالمقام، ضروره أن حصول المصلحه فى العبادات و ان كان منوطا بقصد الإطاعه، لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العباده من الوجوب و الندب فى تحققها أيضا،

والاحتياط (١) على ما ذهب إليه مشهور العدليه و جريانها (٢) على ما ذهب إليه الأشاعره المنكرين (٣) لذلك، أو بعض العدليه المكتفين (٤) بكون المصلحه فى نفس الأمر (٥) دون المأمور به.

و من المعلوم أن هذا القصد موقوف على معرفه وجه الأجزاء من الوجوب و الندب و مع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.

و بالجمله: فمرجع هذا الوجه إلى عدم القدره على تحصيل العلم بوجود الغرض فى العبادات، فلا- يجب إحرازه، فمن ناحيه الغرض لا- يبقى وجه لوجوب الاحتياط بإتيان الأ-كثر، و حينئذ فلا- يبقى فى البين الا- التخلص عن تبعه التكليف المنجز بالعلم الإجمالى، و البيان المسوغ للمؤاخذة على المخالفه منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجه و بيان، و هو قبيح بالوجدان، فلا ملزم بإتيان الأكثر.

هذا توضيح كلام الشيخ. و المصنف أورد عليه هنا كما فى حاشيه الرسائل بما ستقف عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى أول جوابى الشيخ عن الاستدلال بالغرض، و قد أوضحناه بقولنا: «الأول: أن الالتزام بوجود الغرض مبنى على مذهب المشهور.... إلخ».

(٢). معطوف على «عدم ابتناء» و الضمير راجع إلى المسأله، و «على ما ذهب» متعلق ب «ابتناء».

(٣). أى: المنكرون لما ذهب إليه العدليه من قيام الملاكات بالمتعلقات.

(٤). الصواب «المكتفى» لكونه صفة ل «بعض» كما أن الصواب «المنكرون».

(٥). لا فى فعل العبد الذى هو المأمور به حتى يلزم إحرازه، بل الغرض قائم بفعل المولى و هو الأمر.

و أخرى (١) بأن حصول المصلحه و اللطف فى العبادات لا يكاد يكون الا بإتيانها على وجه الامتثال، و حينئذ (٢) كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال (٣)، و معه (٤) لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحه الداعيه إلى الأمر، فلم يبق الا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان (٥) ما علم تعلقه (٦) به،

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى جوابى الشيخ الأعظم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثانى:

أن الغرض بعد تسليم كونه فى فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية... إلخ».

(٢). أى: و حين عدم حصول المصلحه الا بإتيان العباده على وجه الامتثال، و ضمير «إتيانها» راجع إلى «العبادات».

(٣). اسم «كان» و «لا احتمال» خبره، و ضمير «أجزائها» راجع إلى «العبادات» و ضمير «بها» إلى «أجزائها».

(٤). أى: و مع احتمال اعتبار معرفه الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحه بدون قصد وجه الأجزاء، و لا يتمشى هذا القصد مع فرض عدم معرفه وجه الأجزاء، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر من ناحيه لزوم تحصيل الغرض.

(٥). متعلق ب «التخلص» و ضمير «مخالفته» راجع إلى الأمر.

(٦). أى: تعلق الأمر، و ضمير «به» راجع إلى الموصول فى «ما علم» المراد به فعل العبد، لأنه المتعلق للأمر كالصلاه و الصوم و غيرهما من أفعاله، و المراد ب «ما علم» هو الأقل، و حاصله: أنه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقى فى البين الا التخلص عن تبعه مخالفه التكليف، و هو يحصل بفعل الأقل،

ص: ٢١٢

فانه (١) واجب عقلا- و ان لم يكن فى المأمور به مصلحه و لطف رأسا، لتنجزه بالعلم به (٢) إجمالا و أما الزائد عليه (٣) لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته (٤) فان العقوبه عليه بلا بيان.

-----  
بالعلم الإجمالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلا، لكونه إطاعه تجب بحكم العقل، فان وجوب الإطاعه حكم عقلى، و أمرها الشرعى أمر إرشادى كما تقدم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «لتنجزه» راجعان إلى الأمر، و قوله: «لتنجزه» متعلق بقوله: «واجب عقلا» يعنى: يجب عقلا الإتيان بمتعلق الأمر - و هو الأقل - لتنجزه بالعلم به إجمالا.

(٣). أى: على ما علم تعلق الأمر به و هو الأقل، و المراد بالزائد هو الأكثر.

(٤). أى: فلا تبعه على مخالفه الأمر من جهه الزائد، لعدم تنجز أمره على تقدير وجوده واقعا، فالعقوبه عليه بلا بيان.

(٥). تعليل لقوله: «و لا- وجه للتفصلى عنه» و شروع فى الإشكال على كلا- الجوابين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم (قده) عن الاستدلال بالعلم بالعرض، و قد تعرض المصنف قدس سره لبعض الإشكالات فى حاشيه الرسائل أيضا، و ملخص اشكاله على الجواب الأول هو: أن إنكار أصل الغرض بناء على مذهب الأشعرى لا يجدى فى التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدى من يلتزم بذلك المذهب الفاسد. و ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض فى نفس الأمر كما عليه بعض العدليه لا فى المأمور به - حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالإتيان

ص: ٢١٣

لا يجدى (١) من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليه، بل (٢) من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر و مصلحته (٣) على هذا المذهب (٤) أيضا (٥) هو (٦) ما فى الواجبات

بالأقل و يوجب ذلك فعل الأكثر - يرد عليه: أن مقصود ذلك البعض من العدليه القائل بتبعيه الأمر لمصلحه فى نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحه فى المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحه فى نفس الأمر، لا أنه يجب أن تكون فى المأمور به، و على هذا فيحتمل أن تكون فى المأمور به، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل، لعدم العلم بحصول الغرض منه.

\*\*\*\*\*

(١). لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

(٢). عطف على «مذهب» و هو منصوب محلا لكونه مفعولا به ل «لا يجدى» يعنى: و لا يجدى هذا التفصى على مذهب غير المشهور أيضا القائل بقيام المصلحه بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفا من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر، لا منع قيامها بالمأمور به، و مع احتمال قيامها بالمتعلقات يقتضى العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

(٣). معطوف على «الداعى» و ضميره راجع إلى الأمر، و قوله: «لاحتمال» تعليل لعدم إجراء حكم العقل بالبراءه على مذهب غير المشهور من العدليه، و قد مر توضيحه بقولنا: «و مع احتمال قيامها بالمتعلقات.... إلخ» و الأولى إضافه كلمه «أيضا» بعد قوله: «غير المشهور» كما لا يخفى وجهه.

(٤). يعنى: مذهب غير المشهور من العدليه.

(٥). يعنى: كمذهب مشهور العدليه.

(٦). أى: الداعى إلى الأمر.

من المصلحه و كونها (١) أطفافا، فافهم (٢).

و حصول اللطف (٣) و المصلحه فى العباده و ان كان يتوقف على

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المصلحه» يعنى: أن الداعى إلى الأمر هو ما فى الواجبات من المصلحه و من كون الواجبات أطفافا، فقوله: «من المصلحه» بيان للموصول فى «ما فى الواجبات».

(٢). لعله إشاره إلى أنه بعد احتمال كون الغرض الداعى إلى الأمر على مذهب بعض العدليه هو المصلحه فى نفس الأمر لا المأمور به، فلا- يكون هنا علم بغرض قائم بفعل العبد حتى يجب عليه إحرازه، إذ لو كان قائما بنفس الأمر فليس هو مقدورا للعبد، لعدم كون الأمر فعل العبد، و مع احتمال قيام الغرض بالأمر لا ملزم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلا و لا نقلا.

(٣). هذا شروع فى الإشكال على ثانى جوابى الشيخ الأعظم (قده) من تعذر استيفاء الغرض فى العبادات، لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها فى تحققه، فيصير الشك فى حصول الغرض الداعى إلى الأمر بدون قصد الوجه شكاً فى المحصل الذى يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال لا البراءه، لكن يتعذر الاحتياط هنا، لعدم المعرفه بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى الا الإتيان بما قام عليه البيان، و هو الأقل تخلصا عن تبعه مخالفته.

و المصنف أورد عليه بوجوه، الأول: ما أشار إليه بقوله: «الا أنه لا مجال..» و بيانه: أن حصول المصلحه فى العبادات و ان كان منوطا بقصد الامتثال، لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء، إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فانه مع هذا الاحتمال يخرج المقام - أعنى الأقل و الأكثر الارتباطيين - عن الشك فى المكلف به الذى يمكن معه الاحتياط، و يندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمبتابين فى إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين كما لو دار أمر

ص: ٢١٥

القصر و التمام، فانه لو اعتبر فى صحه الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن فيها الاحتياط، لعدم العلم بجزئيه ما زاد على الركعتين حتى يقصد المكلف وجوبه، الا مع التشريع المحرم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطاً خلاف الاحتياط لعدم التمكن منه، مع أن البحث فى المقام و فى المتباينين ليس فى إمكان الاحتياط، بل فى لزومه و عدمه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

فحاصل الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد وجه الأجزاء فى العباده حتى يتم كلام الشيخ الأعظم من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر، بل الدليل على خلافه موجود، و هو كون المقام كالمتباينين فى إمكان الاحتياط فيه كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى الأجزاء، و «إتيانها» معطوف على «معرفة».

(٢). يعنى: كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع أنه لا إشكال فى إمكان الاحتياط هنا كالمتباينين؟ و لا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها كما مر آنفاً.

(٣). يعنى: فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، و الحاصل: أن الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

(٤). يعنى: و لا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، و من المسلم إمكان الاحتياط فيها، فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

(٥). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى أوردها على الشيخ (قده) و محصله:

ص: ٢١٦

أنه على تقدير اعتبار الجزم بالتيه في العباده ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء، بل المقصود منه اعتباره في العباده في الجمله، وهذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسى في الجمله بما اشتمل على الأجزاء و الشرائط. بيانه: أن القائل بلزوم الإتيان بالعباده على وجهها من الوجوب و الاستحباب - كما حكى عن العلامة قدس سره - انما يدعى لزوم فعل العباده الواجبه بقصد وجوبها النفسى، و من المعلوم أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسى بمكان من الإمكان، و ليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء - اما بالوجوب الغيرى المقدمى كما تضمنه كلام الشيخ الأعظم (قده) من وجوب الاجزاء ترشحيًا غيريا، و اما بالوجوب النفسى الضمنى الثابت للأجزاء بواسطه اتصاف الكل بالوجوب، لوقوعه تحت الطلب - حتى يتعذر الاحتياط بفعل الأكثر، لعدم الجزم بوجوب تمام الأجزاء.

و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء و استحبابه فللمكلف إيقاع العباده بنيه وجوبها النفسى في الجمله أى بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأتى به أو بعضه كالصلاه المشتمله على السوره مع عدم وجوبها في الصلاه، فتكون السوره كالإتيان بالفريضه في المسجد من مشخصات طبيعه الصلاه و خارجه عن ماهيتها و حقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتى به، لاشتمال المأتى به على السوره المشكوكه جزئيتها للعباده، و لو كان الأقل هو المأمور به فقد أتى به أيضا، و احتمال اشتماله على ما ليس بواجب - و هو السوره - مثلا غير قادح في قصد الوجوب النفسى لطبيعه الصلاه و ان لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه، فان السوره حينئذ كسائر المشخصات الفرديه التى ليست دخيله في مطلوبيه الطبيعه، و لا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها، للقطع بعدم كونها من الموانع.



كذلك (١)، والمراد (٢) «-» بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب (٣) اقتترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزائه من وجوبها

نعم لو كان مشكوك الجزئيه محتمل المانعيه أيضا لكان منافيا لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه، الا أن المفروض أن السوره يدور أمرها بين كونها جزءا للطبيعه و بين كونها من مشخصات الماهيه التي تكون الطبيعه صادقه في صورتى وجود السوره و عدمها، و ليست كالمانع فى الإخلال بقصد الوجوب النفسى للصلاه إجمالا، و عليه فيكون الأكثر محصلا للغرض من المأمور به، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: قصد الوجه فى كل واحد من الأجزاء.

(٢). قد تقدم توضيحه بقولنا: «و محصله: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنيه فى العباده ليس المقصود منه... إلخ» و الوجه فى وضوح البطلان: أن الواجب بحكم العقل فى بابى المقدمه و الكل هو الإتيان بذات المقدمه و نفس الجزء من دون اعتبار فعلهما بداعى أمرهما، فقصد الوجه لو قيل باعتباره انما يكون مورده هو الوجوب النفسى المتعلق بعنوان المركب كالصلاه، لا الوجوب الغيرى أو العرضى لأجزائها.

(٣). معطوف على «وجوب»، و ضمائر «اقتترانه، بنفسه، وجوبه، أجزائه» راجعه إلى الواجب، و ضمير «به» إلى «الوجه».

=====

(-). الأولى أن يقال: «إذ المراد» لأنه تعليل لوضوح الفساد، و ليس وجهها آخر. ثم ان ما أفاده من كون مورد اعتبار قصد الوجه نفس الواجب دون أجزائه خلاف ظاهر معقد إجماع السيد الرضى (قده) من دعوى الإجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها، حيث ان المراد بأحكامها أحكام أجزائها.

ص: ٢١٨

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل «وجوبها» و هذا إشاره إلى ما قيل في وجوب المقدمه من كونه غيريا، يعنى: أن وجوب الاجزاء ليس لمصلحه في نفسها حتى يكون نفسيا، بل المصلحه في المركب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجبا غيريا، لكونه مقدمه لتحقيق الكل، و ضمير «وجوبها» راجع إلى «أجزائه».

(٢). يعنى: الوجوب النفسى المنبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، و تسميته بالعرضى انما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أولا- و بالذات هو الكل، لتعلق الطلب به بقوله: «صل» و وجوب الجزء يكون ثانيا و بالعرض و ليس المراد بالعرضى ما يساوق الوساطه فى العروض الذى يصح معه سلب المحمول حقيقه عن الموضوع كما فى جالس السفينه المتحركه. و ضمير «وجوبها» راجع إلى «أجزائه».

(٣). مبتدأ خبره «بمكان من الإمكان» و غرضه: إثبات إمكان الإتيان بالأكثر بقصد الوجه بعد وضوح أن قصده على تقدير اعتباره يكون فى نفس الواجب لا- فى أجزائه، إذ من المعلوم أن إتيان صلاه الظهر مثلا- بفعل الأ-كثر بقصد الوجه بمكان من الإمكان، لأن المشكوك فيه ان كان مرددا بين كونه جزءا للماهيه و جزءا للفرد انطبق طبيعى الواجب على تمام الأجزاء. و ان كان مرددا بين كونه جزءا للماهيه أو الفرد و بين كونه مقارنا - اما للغويته أو وجوبه نفسيا أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب فى الواجب أو المستحب كذلك - انطبق الطبيعى المأمور به اما على تمامه بناء على جزئيته، و اما على ما عدا المشكوك من سائر الاجزاء بناء على عدم جزئيته.

(٤). كأن ينوى: «أصلى صلاه الظهر لوجوبها» و وصفا كأن يقول: «الواجبه» بدل «لوجوبها».

يأتیان (١) الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق (٢) الواجب عليه و لو كان (٣) هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه (٤)،  
و احتمال (٥) اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس (٦) بضائر إذا قصد وجوب المأتى به على إجماله (٧) بلا تمييز ما له دخل فى  
الواجب من أجزائه، لا سيما (٨) إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «إتيان الواجب».

(٢). تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان» و ضمير «عليه» راجع إلى الأكثر.

(٣). أى: و لو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

(٤). بمعناه الأخير الذى أفاده بقوله: «و المراد بالوجه...» و ضمير «معه» راجع إلى إتيان الأكثر.

(٥). إشاره إلى إشكال و دفعه، أما الأول فهو: أنه قد يستشكل فيما أفاده من إمكان إتيان الواجب مقترنا بوجه نفسه يأتیان الأكثر  
بما محصله عدم إمكان ذلك، لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءا له، و معه كيف يمكن قصد الوجه يأتیان الأكثر؟ و أما  
الثانى فملخصه: أن الاحتمال المزبور لا- يقدر فى تمشى قصد الوجه يأتیان الواجب إجمالا، و انما يقدر فى قصد الوجوب  
بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الواجب، و ضمير «اشتماله» راجع إلى الأكثر.

(٦). خبر «و احتمال» و هو إشاره إلى دفع الإشكال، و قد أوضحناه بقولنا:

«و أما الثانى فملخصه... إلخ».

(٧). أى: بلا تعيين أنه الأقل أو الأكثر، و «من أجزائه» بيان ل «ما له دخل».

(٨). وجه الخصوصية: أنه جزء قطعاً، غايه الأمر أنه يشك فى كونه جزءا

حيث (١) ينطبق الواجب على المآتي به حينئذ (٢) بتمامه و كماله، لأن الطبيعي (٣) يصدق على الفرد بمشخصاته (٤).

نعم (٥) لو دار

للماهيه ان كان واجبا أو جزءا للفرد ان كان مستحبا، و ذلك كالسوره مثلا بالنسبه إلى الصلاه، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهيه ان كانت واجبه و للفرد ان كانت مستحبه، فعلى تقدير جزئيتها للماهيه فالواجب هو الأكثر، و على تقدير جزئيتها للفرد و كونها من مشخصاته فالواجب هو الأقل، فالسوره كالأستعاذه حينئذ.

و عليه فالمراد بجزء الماهيه ما ينتفى بانتفائه الماهيه كالأجزاء الواجبه، و بجزء الفرد ما ينتفى بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبه و ان لم تنتف الماهيه، فالصلاه تصدق مثلا على الواجده للأستعاذه و الفاقد لها، لعدم كونها من مقومات الطبيعه، بخلاف الأجزاء الواجبه، فان الفاقد لها لا يكون مصداقا للماهيه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا سيما» و قد عرفت وجه الخصوصيه، و أنه لا يكون الزائد لغوا على كل حال، بل هو اما جزء الفرد و اما جزء الماهيه.

(٢). أى: حين دوران الزائد بين الجزئيه للماهيه و للفرد.

(٣). تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

(٤). فان طبعى الإنسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فرديه، لكن الصدق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق، و كذا الصلاه جماعه فى المسجد من مشخصات الفرد و يصدق الطبيعى عليه.

(٥). استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق» و حاصل الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءا مطلقا - للماهيه أو الفرد - و بين كونه خارجا و أجنبيا عن العباده لم ينطبق الطبيعى عليه بتمامه، إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادى و ان لم يكن منافيا له، و انما هو لغو،

ص: ٢٢١

بين كونه (١) جزءا و مقارنا لما كان (٢) منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا (٣)، لكنه (٤) غير ضائر، لانطباقه عليه أيضا (٥) فيما لم يكن ذاك الزائد جزءا، غاية لا بتمامه (٦) بل بسائر أجزائه، هذا.

الواجب على المأتى به فى الجملة أى على أجزائه المعلومه، و هو كاف فى صحه العباده.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و المستتر فى «دار» راجعان إلى المشكوك فيه، و مع احتمال مقارنته لا- جزئيه لا- وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

(٢). جواب «لو دار» و اسم «كان» ضمير راجع إلى الطبيعى.

(٣). لا للماهيه و لا للفرد، و ضمير «عليه» راجع إلى الفرد المأتى به.

(٤). أى: لكن عدم الانطباق على المأتى به بتمامه لو لم يكن المشكوك فيه جزءا غير ضائر، لانطباق الكلى على المأتى به إجمالا.

(٥). أى: كانطباق الكلى على المأتى به فى صورته دوران الجزء بين جزئيه للماهيه و للفرد.

(٦). أى: لا ينطبق الطبيعى على تمام المأتى به، بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومه.

(٧). هذا هو الوجه الثالث من وجوه المناقشه فى كلام الشيخ الأعظم (قده) و حاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلا لا فى نفس الواجب و لا- فى أجزائه، و ما تقدم فى الوجه الأول كان ناظرا إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه فى خصوص الأجزاء.

(٨). أى: لا فى الواجب و لا فى أجزائه، و ذلك لما تقدم منه فى مباحث القطع

مع أن (١) الكلام فى هذه المسأله لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من (٢) العبادات. مع أنه (٣) لو قيل باعتبار قصد الوجه

من أنه ليس منه فى الأخبار عين و لا أثر، و فى مثله مما يغفل عنه غالباً لا بد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالعرض، فراجع ما أفاده فى مسأله العلم الإجمالى من مباحث القطع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الرابع من وجوه الإشكالات، و حاصله: أن ما تقدم فى كلام الشيخ الأعظم أخص من المدعى، إذ المدعى و هو جريان البراءة فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين لا يختص بالعبادات التى يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قبرى، بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضاً على المصالح، و من المعلوم عدم اعتبار قصد الوجه فى ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلاً عن قصد الوجه، و حديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى.

(٢). بيان للموصول فى «بما لا بد أن يؤتى به...» و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(٣). هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، و هو إشكال على كلام الشيخ الذى حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبق الا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به...» و توضيحه: أن قصد الوجه الذى يتوقف عليه حصول الغرض الداعى إلى الأمر لا يخلو إما أن يكون شرطاً فى حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل و الأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، و إما أن يكون مقيداً بصوره التمكن منه. فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشى من الجهل بوجوب كل جزء، و سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز رأساً حتى بالنسبه إلى الأقل، لفرض عدم حصول الغرض لا به و لا

ص: ٢٢٣

فى الامتثال فىها على وجه (١) ىنافىه التردد و الاحتمال، فلا وجه (٢) معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا و لو (٣) بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، و للزم (٤) الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله

بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ.

و على الثانى يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، و عدم توقف حصول الغرض عليه، و لا بد حينئذ من تحصيل الغرض. و العلم بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلا فعله، بداهه عدم إحراز تحقق المصلحه و الملاك بالأقل، و لا مؤمن من تبعه التكليف المعلوم إجمالا، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله فى حصول الغرض، نظير الشك فى المحصل.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «قصد الوجه» و ضمير «ينافيه» راجع إلى قصد الوجه، يعنى:

إذا كان قصد الوجه المعتبر منوطا بتميز وجه كل جزء من الأجزاء من الوجوب و الاستحباب، فلا محاله لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئيه و تردها، لعدم إمكان تميز الوجه حينئذ حتى يقصد.

(٢). جواب «لو» و «للزوم» متعلق ب «فلا وجه» و ضمير «معه» راجع إلى التردد و الاحتمال.

(٣). وصليه، و وجه عدم حصول الغرض هو توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التميز، و مع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض، لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد أعنى تميز وجه المشكوك فيه. و وجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالا و لو بإتيان الأقل الذى التزم الشيخ (قده) بفعله تخلصا عن العقاب هو ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشى من الجهل بوجوب كل جزء...»

(٤). معطوف على قوله: «فلا وجه معه» يعنى: لو قيل باعتبار قصد الوجه

ليحصل (١) القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه (٢) مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم (٣)،

على هذا النحو، فإن لم يحصل الغرض سقط العلم الإجمالي عن التأثير حتى بالنسبة إلى الأقل، فلا يجب الإتيان به أيضا، وان حصل الغرض لزم الإتيان بالأكثر لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه، إذ مع الاقتصار على الأقل لا يحصل العلم بالفراغ، لاحتمال بقاء الأمر بسبب احتمال بقاء غرضه، فلا بد من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقيق الغرض.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعده الاشتغال، للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل، و ضمير «حصوله» راجع إلى «الغرض».

(٢). أى: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه، و ضمير «غرضه» راجع إلى «الأمر».

(٣). لعله إشاره إلى: أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الفرض، إذ المفروض اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفه وجه الأجزاء تفصيلا فى العباده، و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو عدم إمكان إحرازه لا بالأقل و لا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا كما لا يخفى.

أو إشاره إلى: أن الشيخ (قده) لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا- يمكن تحصيل الغرض، و يوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل، بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصرًا فى امثاله التفصيلي مع معرفه وجه الفعل... إلخ» و من الواضح أن الاحتمال لا- يوجب شيئا من القطع بعدم حصول الغرض، و لا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. و عليه فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال و لو بإتيان

ص: ٢٢٥



عن تبعه مخالفه الأمر المعلوم إجمالاً كما أفاده الشيخ (قده) فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعاً إلى إثبات أحد جزأى المدعى و هو جريان قاعده الاشتغال فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما. و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما، فمحصله: أن البراءة الشرعية تجرى فى جزئيه ما شك فى جزئيه، لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب فى الأقل.

و ينبغى قبل توضيح المتن التعرض لمخلص ما أفاده الشيخ الأعظم فى المقام، فان كلمات المصنف لا تخلو من تعريض به كما سيظهر، قال (قده): «و أما الدليل النقلى فهو الأخبار الداله على البراءة الواضحه سنداً و دلالة، و لذا عول عليها فى المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالى....».

و توضيح ما أفاده: جريان حديث الرفع و الحجب و نحوهما فى وجوب الجزء المشكوك و جوبه، و أن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن

(Z). لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، و هو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلى، ضروره أنه ينافيه رفع الجزئيه المجهوله، و انما يكون مورد ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعا.

و بالجملة: الشك فى الجزئيه أو الشرطيه و ان كان جامعاً بين الموردين، الا- أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعل، و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم.

العباد، و لا يعارضه أصاله البراءه عن وجوب الأقل، للعلم بوجوده المردد بين النفسى و الغيرى. و المنع من جريان البراءه فى الوجوب الغيرى يعنى فى وجوب الأ-كثر - و دعوى اختصاص دليلها بالوجوب النفسى المشكوك كما التزم به شريف العلماء على ما حكى - لا وجه له، بعد عدم الفرق بين الوجوبين النفسى و الغيرى المقدمى فى كون كل منهما منشأ لاستحقاق العقاب على تركه، أما استحقاقه على ترك الواجب النفسى فواضح، و أما على الغيرى فلا-أقل من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

و عليه فالمقتضى للبراءه الشرعيه موجود، و هو كون المرفوع مجعولا- شرعيا مجهولا و فى رفعه منه، و المانع مفقود، فان المانع إما هو العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل و الأ-كثر، و اما هو معارضة الأصل مع أصاله عدم وجوب الأقل، أما الأول فلارتفاعه، لأن هذه الأخبار حاكمه عليه و موجه لانحلاله، لأن الشارع أخبر بنفى العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعا، و معه لا يحكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف الإلزامى فى الأكثر من باب المقدمه العلميه.

و أما الثانى فلعدم كون الأقل موردا للأصل، للعلم بوجوده تفصيلا.

ثم تعرض الشيخ الأعظم لكلام صاحب الفصول الذى منع من جريان البراءه فى التكليف و حكم بجريانها فى الحكم الوضعى، قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعى و هى الجزئيه و الشرطيه» و ناقش الشيخ فيه بوجه، قال فى جملتها: «و منع كون الجزئيه أمرا مجعولا- شرعيا غير الحكم التكليفى، و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء» هذا توضيح كلام الشيخ.

و المصنف أورد على هذه الكلمات وجهين من الإشكال تعرض لأحدهما فى المتن كما ستقف عليه، و للآخر فى حاشيه الرسائل و نتعرض له فى التعليقه إن شاء الله تعالى «-» .

و أما توضيح المتن فهو: أن أركان البراءه الشرعيه فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين مجتمعه، إذ المشكوك فيه هو جزئيه مثل السوره للصلاه، و الجزئيه مجعوله بتبع الجعل الشرعى لمنشأ انتزاعها، و هذا المقدار من الدخل كاف فى صحه جريان البراءه، لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصله و الاستقلال بل يشتمل المجعول الانتزاعى و التبعى أيضا، مع كون هذا الرفع مساوقا للامتنان.

و لكن المصنف عدل عن جريان الأصل فى التكليف - كما فى كلام الشيخ - إلى جريانه فى الوضع و هو الجزئيه، و قد يقال فى وجهه: ان أصاله عدم وجوب الأكثر معارضه بأصله عدم وجوب الأقل، و لازمه القطع بالمخالفه للمعلوم بالإجمال.

و أما العلم بوجوب الأقل تفصيلا اما نفسيا و اما غيريا فهو غير مفيد فى الانحلال بنظر المصنف، إذ المجدى هو العلم بالوجوب على كل تقدير، و لا علم بهذا الوجوب كما عرفت مفصلا فى تقريب منع انحلال العلم الإجمالى.

و هذا الإشكال غير جار فى إجراء الأصل فى الجزئيه المشكوكه، لأن أصاله عدم الكليه - أى عدم وجوب الأقل - لا أثر لها، فان وجوب الإتيان بالأقل ليس من أحكام كليته حتى يرتفع بالأصل، للعلم بلزوم الإتيان به سواء كان هو تمام الواجب أم بعضه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول هو الواجب كالصلاه، و الضمير البارز فى «يعينه» راجع إليه، و المستتر فيه إلى «عموم مثل حديث الرفع».

(-). قال فى حاشيه الرسائل: «يمكن أن يقال: ان وجوب واحد من الأقل

و يعينه (١) فى الأول.

لا يقال (٢): ان جزئيه السوره المجهوله ( المنسيه ) مثلا ليست

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «يرتفع» و الأولى كونه بلفظ «و يتعين» أو «و يعين» بصيغه المجهول، أو تبديل «فمثله يرتفع» ب «فمثله يرتفع» الـ أن يكون معطوفا على «قاض» يعنى: أن عموم مثل حديث الرفع قاض و يعين الواجب فى الأقل، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب، و المراد ب «الأول» هو الأقل.

(٢). هذا إشكال على جريان البراءة الشرعيه فى وجوب الأكثر المشكوك فيه بالتقريب العدى ذكره المصنف من جريانها فى الوضع و هو الجزئيه، و هذا ناظر إلى ما تقدم نقله من كلام الشيخ الأعمش فى جواب صاحب الفصول (قدهما) و توضيح الإشكال: أن البراءة انما تجرى فيما إذا كان المجهول شرعيا، لأن مجرى البراءة على ما قرر فى محله لا بد و أن يكون مما تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، و المفروض أن الجزئيه ليست أثرا شرعيا كحرمة شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و لا مما يترتب عليها أثر شرعى، كالشك فى سببيه الالتزام النفساني

=====

و الأكثر نفسيا مما لم يحجب علمه عنا و لسنا فى سعه منه كما هو قضيه العلم به بحكم العقل أيضا حسب الفرض، و هذا ينافى الحكم على الأقل على التعيين بأنه موضوع عنا و نحن فى سعته، فان نفى الوضع و السعه عما علم إجمالا- وجوبه مع العلم تفصيلا بوجوب أحد طرفيه يستدعى نفيهما عنه و لو كان هو الطرف الآخر، فلا بد اما من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام مما علم إجمالا- وجوب شىء إجمالا و اما من الحكم بأن الأقل كثير ليس مما حجب علمه، فانه يعلم وجوب الإتيان به بحكم العقل مقدمه للعلم بإتيان ما لسنا فى سعته....».

و الظاهر أن هذه المناقشه غير متجهه على كلام الشيخ (قده) لتوقفها على

بمجموعه و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع (١) بحديث الرفع انما

المجرد عن اللفظ - فى باب النذر - لوجوب الوفاء، فان أصاله البراءه تجرى فى السببىه التى لىست بنفسها حكما شرعىا، و لكن يترتب عليه وجوب الوفاء، فىنتفى هو بجريان الأصل فى السبب و هو الالتمام النفسانى. و عليه فلا- مجال لجريان البراءه فى الجزئيه، بل لا بد من إجرائها فى التكليف مثل وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

و دعوى: أن الجزئيه مما يترتب عليه أثر شرعى و هو وجوب الإعاده - على تقدير كون الواجب الواقعى هو الأ-كثر - فالبراءه تجرى فى الجزئيه بلحاظ أثرها و هو وجوب الإعاده، مدفوعه أولا: بأن وجوب الإعاده أثر لبقاء الأمر الأول أى الأمر بالأكثر، لا جزئيه السوره، لأن الأمر بنفسه - ما لم يمثّل - يقتضى الإعاده عقلا، دون الجزئيه، فالإعاده أثر لبقاء الأمر الأول، لا أثر للجزئيه.

و ثانيا: بأن وجوب الإعاده لا يرتفع بمثل حديث الرفع، لكونه عقليا من باب وجوب الإطاعه عقلا.

و بالجملة: فلا مجال للبراءه فى جزئيه المشكوك فيه، لعدم كونها أثرا شرعىا و لا مما له أثر شرعى.

\*\*\*\*\*

(١). الواو للحال، يعنى: و الحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع

الالتمام بأمرين أحدهما عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، و ثانيهما كاشفيه العلم بالجامع عن الخصوصيه القائمه بكل واحد من الأطراف.

و كلاهما ممنوع، أما الأول فلأن المنسوب إلى الشيخ (قده) مبنى الاقتضاء لا العليه، و ان استظهر بعض مشايخنا المحققين من مجموع كلماته القول بالعليه، الا أن لازم جريان الأصل المرخص فى بعض الأطراف هو تعليقيه حكم العقل بالقطع بالموافقه، و مع شمول حديث الرفع و الحجب للأكثر المشكوك وجوبه

ص: ٢٣٠

هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب (١)الإعاده انما (٢) هو أثر بقاء

حكما أو موضوعا لحكم شرعى، فالمراد ب «بنفسه» الحكم، و ب «أثره» الموضوع للحكم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب توهم ترتب الأثر على جريان الحديث فى الجزئيه، و قد عرفته بقولنا: «و دعوى أن الجزئيه مما يترتب عليه أثر شرعى.... إلخ».

(٢). هذا إشاره إلى الجواب الأول عن الدعوى المذكوره المتقدم بقولنا:

«مدفوعه أولا بأن وجوب الإعاده.... إلخ».

=====

يحصل الأمن من المؤاخذه على تقدير تعلق التكليف به واقعا، فيعود النزاع مبنائيا.

و أما الثانى، فلأن المعلوم بالإجمال هو الجامع بين الأطراف، و لا علم بتعلق التكليف بكل واحد منها بالخصوص، و الا كان معلوما بالتفصيل لا بالإجمال، و هذا خلف كما هو واضح. و غايه ما يقتضيه العلم بالجامع عقلا هو رعايه احتمال التكليف فى كل منها من باب المقدمه العلميه و دفع الضرر المحتمل، و من المعلوم حصول التأمين الشرعى بشمول مثل حديث الحجب لبعض الأطراف، و حيث ان الأقل ليس مجرى للأصل، فيجرى فى وجوب الأكثر المشكوك فيه بلا مانع.

نعم يلزم القطع بالمخالفه للمعلوم بالإجمال لو التزم بشمول دليل الأصل لتمام الأطراف، لكنه أجنبى عن مقاله من يدعى اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، هذا.

مضافا إلى: أن العلم بالجامع لو اقتضى الاشتغال و المنع عن جريان البراهه لم يفرق فيه بين إجرائها فى جزئيه المشكوك فيه كما فى المتن و بين إجرائها فى وجوب الأ-كثر كما فى الرسائل، لاستلزامه لفوات المعلوم بالإجمال فى كلتا صورتين على تقدير تعلقه بالأكثر. و مناقضه الإراده الفعلية على كل تقدير لعدم الإراده كذلك على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واضحه، و قد تقدم منه أن الحكم الفعلى من

الأمر بعد العلم ( التذکر .) مع (١) أنه عقلي، و ليس الا من باب وجوب الإطاعه عقلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع أن وجوب الإعاده، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن تلك الدعوى، المذكور بقولنا: «و ثانيا بأن وجوب الإعاده لا يرتفع... إلخ» و ضمير «ليس» راجع إلى وجوب الإعاده.

=====

جميع الجهات لا- بد من موافقته قطعاً، و لا- مجال لجعل الترخيص فى بعض الأطراف للمناقضه، و من المعلوم منافاه الترخيص سواء كان بلسان نفى الوجوب أم بلسان نفى الجزئيه للعلم بمطلوبيه الجامع على كل تقدير. و لعله لذا عدل (قده) فى الهامش إلى عدم جريان البراءه النقليه فيما هو مورد حكم العقل بلزوم الإطاعه، فلاحظه.

و الحاصل: أن مقتضى تنجز الحكم الفعلى من جميع الجهات لزوم امتثاله عقلا، و عدم جواز جريان شىء من البراءتين العقليه و النقليه فيه.

و كلامه فى عدوله عن مسلك الشيخ (قده) من جريان البراءه فى التكليف و هو وجوب الأ-كثرا إلى إجرائه فى الوضع أعنى الجزئيه غير ظاهر الوجه، فانه فى «لا- يقال» التزم بمجعولييه الجزئيه تبعا لجعل منشأ انتزاعها، و هذا رجوع إلى كلام الشيخ من إجراء أصاله عدم وجوب الأكثر، فلا جدوى فى إجرائها فى الوضع أولاً ثم تصحيح ذلك بإجرائها فى التكليف ثانيا، إذ لا وجود للوضع المفروض كونه انتزاعيا وراء وجود منشئه و هو التكليف.

نعم تخلص من إشكال عدم بقاء الوضع بعد ارتقاع التكليف بالأصل فى حاشيه الرسائل بجعل الحكم التكليفى سببا للوضعى، و من المعلوم تحقق الاثنييه وجودا بين كل سبب و مسببه، فلا مانع حينئذ من كون المرفوع فى وعاء التشريع هو المسبب فقط و عدم التعرض لسببه، قال (قده) فى جواب توهم الملازمه بين

ص: ٢٣٢

لأنه يقال (١): ان الجزئيه و ان كانت غير مجعوله بنفسها، الا

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال و إيراد على كلام الشيخ الأعظم، و محصله: أن الجزئيه و ان لم تكن مجعوله لكونها أمرا انتزاعيا، الا أن منشأ انتزاعها و هو الأمر مجعول شرعى، و هذا يكفى فى جريان البراءه فيها، إذ المهم كون مجرى الأصل مما تناله يد التشريع وضعاً و رفعاً و لو بالواسطه سواء كان مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفيه المستقله كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، أم بالتبع كالأحكام الوضعيه نظير الجزئيه و الشرطيه و نحوهما، فمجرد تبعيه الوضع للتكيف لا يمنع من شمول الحديث له، لإمكان رفعه برفع منشأ الانتزاع و هو تعلق الأمر النفسى بالأكثر. و ضمائر «بنفسها، أنها، انتزاعها» راجعه إلى الجزئيه.

=====

رفع الأحكام التكليفيه و الوضعيه: «قلت: مجرد تبعيتها لها فى الرفع و الوضع لا- يقتضى اتحاد رفعها مع رفعها و وضعها مع وضعها، بداهه أن السببيه و المسببيه تقتضيان الاثنيه لا الاتحاد و العينه».

وفيه: أن الإشكال المزبور لا يندفع بما أفاده (قده) سواء أ كانت الجزئيه منتزعه عن الأمر أم مسببه عنه، ضروره أنه على الأول لا وجود للجزئيه حتى تنفى بالأصل، و انما الوجود لمنشأ انتزاعها، إذ الأمر الانتزاعى اعتبار يعتبره المعبر من وجود شىء، فلا وجود له حتى ينفى بأصل البراءه. و على الثانى و ان كان لكل من السبب و المسبب وجود على حده، الا أنه لما كان المسبب رشحا و أثرا له فلا يعقل بقاء السبب التام بعد انتفاء مسببه، بل ارتفاعه يكشف عن انتفاء سببه لعدم انفكاك المعلول عن علته التامه، كعدم تعقل عدم تأثير العله التامه فى معلولها.

فالنتيجه: امتناع نفى الجزئيه مع بقاء الأمر سواء كانت الجزئيه مسببه عن الأمر أم منتزعه عنه.

ص: ٢٣٣



أنها مجعوله بمنشأ انتزاعها، وهذا (١) كاف في صحه رفعها.

لا يقال (٢): انما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر الأول (٣)، و لا- دليل (٤) آخر على أمر آخر (٥) بالخالي عنه (٦).

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجعل التبعي للجزئيه كاف في صحه جريان البراءه فيها، و ضمير «رفعها» راجع إلى الجزئيه.

(٢). هذا إشكال على كون الرفع بلحاظ الأمر الّذى هو منشأ انتزاع الجزئيه مثل قوله تعالى: (أقيموا الصلاه) المشكوك تعلقه بالسوره مثلا.

توضيح هذا الإشكال هو: أنه بعد جريان أصاله البراءه فى الأمر بالأكثر الّذى هو منشأ انتزاع الجزئيه لا يبقى أمر يتعلق بالأقل، و المفروض عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الأقل، و أصاله البراءه أيضا لا تثبتة إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة، فلا وجه حينئذ لما أفيد قبيل هذا من «أن عموم حديث الرفع يرفع الإجمال و التردد عن الواجب المردد بين الأقل و الأكثر و يعينه فى الأقل» و ذلك لبداهه ارتفاع الأمر بأصل البراءه، و لا أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالى عما شك فى جزئيته.

فالتتيجه: أن البراءه الشرعيه لا- تجرى حتى يثبت أن الواجب هو الأقل و ينحل به العلم الإجمالى بل يجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر.

(٣). و هو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

(٤). أى: و الحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

(٥). يعنى: غير الأمر الأول المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

(٦). أى: عما شك فى جزئيته، و المراد بالخالى عن المشكوك هو الأقل.

لأنه يقال: نعم (١) و ان كان ارتفاعه بارتفاعه منشأ انتزاعه (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن دليل آخر على وجوب الأقل بعد نفي الأكثر بالبراءه، الا أنه يمكن إثبات وجوب الأقل بطريق آخر سيأتى بيانه، و هذا جواب الإشكال و محصله: أن الوجه فى ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءه الشرعيه حتى يقال:

ان الأصل لا يثبت اللوازم، بل الوجه فى ذلك هو الجمع بين أدله الأجزاء، و وجوب و بين أدله البراءه الشرعيه، حيث ان وجوب الأقل معلوم بنفس أدله الأجزاء، و وجوب الأكثر منفى بالبراءه الشرعيه، فيكون مثل حديث الرفع بمنزله الاستثناء و تقييد إطلاقها لحالتى العلم و الجهل بجزئيه الأجزاء، فإذا فرض جزئيه السوره مثلا للصلاه واقعا كان مثل حديث الرفع نافيا لجزئيتها فى حال الجهل بها، فكأن الشارع قال: «يجب فى الصلاه التكبير و القراءه و الركوع و السجود و التشهد مطلقا علم بها المكلف أم لا، و تجب السوره إذا علم بجزئيتها» و هذا التحديد نشأ من حكمه حديث الرفع على أدله الأجزاء و الشروط حكمه ظاهريه موجه لاختصاص الجزئيه بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب كما مر فى بحث أصل البراءه.

كما أن إطلاق دليل الجزئيه لحالتى التذكر و النسيان يقيده بفقره «رفع النسيان» بصوره التذكر.

و بالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدله الأجزاء لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أن إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، و الحديث ينفى خصوص الوجوب الضمنى المتعلق بما شك فى جزئيته، و لا- ينفى تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر.

(٢). هذا الضمير و ضمير «ارتفاعه» راجعان إلى الأمر الانتزاعى، و هذا كارتفاع جزئيه السوره بارتفاع منشأ انتزاعه و هو الأمر الضمنى المتعلق بها، و «الناظر» صفه ل «حديث الرفع» و إشاره إلى الحكمه التى أشرنا إليها بقولنا: «و هذا

ص: ٢٣٥

من حكومه حديث الرفع... إلخ» و ضمير «إليها» راجع إلى «الأدله».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن نسبه» فكأنه قيل: «السوره مثلا واجبه فى الصلاه إلا مع الجهل بجزئيتها» و هذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدله الأجزاء يستفاد وجوب الأقل و عدم جزئيه مشكوك الجزئيه و ان كان جزءا واقعا.

(٢). يعنى: و حديث الرفع مع أدله الأجزاء يكون دالا على جزئيه الأجزاء إلا مع الجهل بجزئيتها، و هذا محصل الجمع بين أدله الأجزاء و حديث الرفع الذى جعل كالأستثناء بالنسبه إليها، و ضمير «هو» راجع إلى «حديث الرفع» و ضمير «معها» إلى «الأدله» و ضمير «جزئيتها» إلى «الأجزاء» و ضمير «بها» إلى «جزئيتها».

=====

(-). قد يقال: انه بناء على المنع من جريان البراه العقليه لا- دليل على كون الواجب الفعلى هو الأقل و لو ظاهرا حتى يكون الإتيان به مفرغا جعليا عما ثبت فى العهد بالعلم الإجمالى، و الوجه فيه توقفه على حجية الأصول المثبتة كى يقتضى نفى وجوب الأكثر كون الواجب هو الأقل، لأن رفع المشكوك لا يثبت كون الأقل مطلقا غير مقيد بالمشكوك، لمغايره الماهيه اللا بشرط القسمى للماهيه بشرط شىء، و إثبات أحد الضدين بنفى الآخر من أظهر الأصول المثبتة.

و قد تفصى منه بوجوه نذكر بعضها، فمنها: ما التزم به المصنف من أن الدليل على وجوب الأقل هو الجمع بين أدله الأجزاء المعلومه و حديث الرفع، و قد

عرفت توضيحه مع تأييده.

و لكن ناقش فيه جمع من الأعظم بما محصله: أنه لا شك في تأخر الرفع الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين، لتأخر الظاهري عن موضوعه أعنى به الشك المذى هو متأخر عن متعلقه و هو الحكم الواقعي، لكونه من عوارضه، فالواقع متقدم على ما يقتضيه الأصل العملي من الرفع الظاهري بمرتبتين، و لا-ريب في استحاله تحقق المعية في الرتبة بين أمرين يتقدم أحدهما على الآخر، لامتناع اجتماع المتقابلين و ان أمكن اجتماعهما زمانا كما يوجد المعلول بوجود علته التامه و يجتمعان زمانا، لا رتبة، لتقدم العله رتبة على المعلول كما هو واضح. و بناء على هذا يستحيل أن يكون نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء نسبه الاستثناء، إذ الاستثناء كسائر أنحاء التقييد يقتضى اتحاد المطلق و المقيد رتبة، و مع طوليه كل حكم ظاهري للحكم الواقعي يمتنع التقييد، الا بأن يكون مفاد حديث الرفع واقعا في رتبة الواقع أو بالعكس، فتقلب النسبه حينئذ من التقدم و التأخر إلى المعية و الاتحاد الرتبي، و هذا مما لا يلتزم به أحد.

«و توهم أن الحكم الظاهري و ان لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي، الا- أن الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق يكون في مرتبه الحكم الظاهري، و بذلك يمكن تعلق الرفع في تلك المرتبه بفعليه الحكم الواقعي، مدفوع بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق في عرض الحكم الظاهري و في مرتبته، فان مرجع طوليه الحكم الظاهري بعد أن كان إلى أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي في مرتبه الشك بنفسه، و هل هو إلا دعوى أن المعروض في مرتبه

عارضه...».

و هذا الإشكال لا يخلو من قوه، و لذا قد يوجه المتن بما يسلم معه منه، فقال العلامة المشكيني (قده) بعد توضيح كلام المصنف ما لفظه: «هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدوره الأخيره، و منه يظهر وجود مسامحه في العبارة، و أن نظر حديث الرفع و كونه بمنزله الاستثناء انما هو بالنسبه إلى الدليل المجمل لا بالنسبه إلى أدله الأجزاء المعلومه كما فرضه في العبارة. و ظنى أن العبارة ناظره إلى النسخه القديمه، إذ هي صحيحه بناء على فرض النسيان كما لا يخفى، و قد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الأول...».

أقول: بعد المراجعه إلى النسخ المطبوعه المختلفه لم نظفر على المتن المشتمل على كلمه «المنسيه، بعد التذكر، إلا مع نسيانها» بدل «المجهوله، بعد العلم الامع الجهل بها» إلا في المطبوعه أخيرا مع حواشى العلامة المشكيني (قده).

و إلا- فالمطبوعه في بغداد في أخريات حياه المؤلف طاب ثراه خاليه من «المنسيه...» و كذا المطبوعه مع حواشى العلامة القوچانى و غيرهما من النسخ. و نحن عولنا عليها و جعلنا الأصل موافقا لها و «المنسيه» بدلا.

و هذا هو الأصح، إذ يشهد لكون الصادر من قلم المؤلف «المجهوله» أن الكلام فعلا في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجيه فيما إذا لم يقم دليل على جزئيه بعض الأجزاء، و أن المقتضى لجريان أصل البراءه لنفيها ظاهرا موجود أم لا، و أما التمسك بحديث الرفع لصحه العباده الفاقداه للجزء المنسى لعدم جزئيته حال النسيان فهو غير مبحوث عنه فعلا، و انما عقد المصنف ثانى التنبيهات لحكم

ص: ٢٣٨

نسيان الجزء و سيأتي إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فان أريد من ضم حديث الرفع إلى أدله الأجزاء المعلومه تصحيح العباده المجرده عن الجزء المنسى فلا ريب فى صحته، لحكومته حديث رفع النسيان عليها، و أنه اما مقتيد لإطلاقها، و اما مبيّن لإجمالها إذا كانت مجمله، و قد تعرض المصنف لهذا فى حاشيه الرسائل فى بعض تعاليق حديث الرفع، قال:

«فيكون - أى حديث الرفع - أيضا حاكما على دليل الجزئيه و الشرطيه، و يكون مع دليلهما بمنزله دليل واحد مقتيد لإطلاق دليل وجوب المركب أو المشروط لو كان له إطلاق، و إلا فمبين لإجماله.... إلخ».

و ان أريد من ضمه إليها إثبات وجوب الأقل و جواز الاكتفاء به فى مقام الامتثال و تفرغ الذمه، فيمكن أن يقال: ان أصاله البراءه و ان لم تكن فى مرتبه إنشاء الحكم الواقعي و فعليته، لكنها فى مرتبه تنجزه و عدمه كالاحتياط الذى هو منجز له، فالبراءه نقيض الاحتياط رافعه لتنجزه، و حينئذ يصح أن يكون رفع الحكم المجهول فى حكم الاستثناء بالنسبه إلى سائر أدله أجزاء المركب، فيستثنى الجزء المشكوك من تنجز أجزاء المركب، فلو كان جزءا واقعا لم يكن منجزا، فالاستثناء بهذه المثونه يصح أن يرد على مشكوك الجزئيه، و يقال: أجزاء الصلاه واجبه و منجزه إلا- السوره، فانها على تقدير وجوبها غير منجزه، و تكون حكومه البراءه عليها كسائر الأصول حكومه ظاهريه لا ينافيها جزئيه السوره واقعا. نظير استصحاب الطهاره الحاكم ظاهرا على ما يدل على اشتراط مثل الصلاه بالطهاره.

و هذا بخلاف رفع الاضطرار و النسيان و أخواتهما، فان حكومتها على أدله الأحكام

الأولى حكومه واقعيه.

و لو كان المحذور مجرد تعدد الرتبه - كما تقدم فى عبارته تقريرات شيخنا المحقق العراقى (قده) - لتوجه أيضا على جعل الاحتياط منجزا للواقع، إذ هو موصل للحكم غير الواصل بعنوانه إلى المكلف، و لو لم يكن الواقع و لو بنتيجة الإطلاق محفوظا حال الجهل به، لم يتصور بيانه الاحتياط له.

و منها: ما فى تقرير بحث المحقق النائينى (قده) من: أن إشكال مثبتيه الأصل منوط بكون الإطلاق أمرا وجوديا كما ينسب إلى جملة من المحققين، حيث ان الإطلاق حينئذ كالتقييد يكون أمرا وجوديا، و التقابل بينهما تقابل التضاد، فإثبات الإطلاق بنفى دخل المشكوك يكون من إثبات أحد الضدين بنفى الآخر، و هو من أقوى الأصول المثبتة، لكن الحق كون الإطلاق أمرا عدميا، و هو عدم لحاظ شىء قيدا أو جزءا، و حينئذ تجرى البراءة عن تقييد الأجزاء المعلومه بالمشكوك و يثبت إطلاقها أى عدم تقيدها به، و عليه فالإطلاق هنا عين مفاد البراءة لا أنه لازم لجريانها فى الأكثر كى يتوجه عليه محذور الإثبات.

و أورد عليه بعض المحققين بما لفظه: «ان الإطلاق بمعنى اللابشرطيه معنى، و عدم تقييد الماهيه بخصوصيه معنى آخر، فان اللا بشرطيه ملا-حظه الماهيه بحيث لا- تكون مقترنه بخصوصيه و لا- مقترنه بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصيه لازم أعم للماهيه اللابشرط و الماهيه بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهيه لا بشرط. نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهيه بعدم الخصوصيه ينحصر الأمر قهرا فى الماهيه اللا بشرط، و هذا غير العينيه»

ص: ٢٤٠

و توضيحه: قصور حديث الرفع عن إثبات إطلاق الأقل حتى بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، إلا مع تسليم اعتبار مثبتات الأصول، و ذلك لأن مدلول الحديث عدم تقييد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه، و هذا ليس مساوقا للإطلاق، إذ ليس حقيقته عدم التقييد بالخصوصية فحسب، لأن هذا المعنى يتضمنه اعتبار «بشرط لا» أيضا، لعدم كونه مقيدا بوجود القيد، مع وضوح أن «بشرط لا» قسيم الإطلاق، و حقيقته الإطلاق أى «لا بشرط» هو عدم التقييد بكل من وجود الخصوصية و عدمها. و على هذا فمعنى إطلاق الأقل هو عدم تقييده مطلقا لا بوجود الجزء المشكوك فيه و لا بعدمه، و من المعلوم أن حديث الرفع لا يتكفل لإثبات إطلاق الأقل بهذا المعنى، إذ مفاده عدم تقييده بوجود المشكوك فيه فحسب، فدعوى أن مدلوله عين إطلاق الأقل و ليس لازما لجريانه حتى يكون من الأصل المثبت مخدوشه، لما تقدم من أن الإطلاق - أى اعتبار لا بشرط - ليس مدلول أصاله البراءة، إلا مع انضمام أمر آخر إليه و هو القطع بعدم تقييد الأقل فى المقام بعدم الأكثر، فيصير الإطلاق بهذه المثونه من لوازم نفي الأكثر بالأصل، هذا.

لكن يمكن أن يقال: ان حقيقته الإطلاق و ان كانت كما أفاده (قده) نفي التقييد بالوجود و العدم، و أن مدلول حديث الرفع عدم التقييد بالوجود فقط، الا أنه لا يتوقف مع ذلك جريان الأصل على القول بالأصل المثبت، حيث ان الغرض من التمسك بالأصل مع اقتضاء العلم الإجمالى لشغل الذمّه و عدم جريان قاعده القبح هو تحصيل المؤمن على ترك الأكثر على تقدير كونه متعلق الطلب واقعا، فالمقصود من التمسك بالبراءة الشرعيه نفي جزئيه المشكوك فيه ظاهرا و إثبات عدم تقييد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه. و أما عدم تقييده بعدم الأكثر فهو أمر معلوم



لا بحث فيه، فان طرفى العلم الإجمالى هما تقييد الأقل بوجوده و عدم تقييده به، و ليس من أطرافه احتمال تقييده بعدمه، إذ ليس المقام من دوران المشكوك فيه بين الجزئيه و المانعيه حتى يدعى قصور حديث الرفع عن إثبات الإطلاق بمعنى اللا بشرط، و انما همّ العقل تحصيل المؤمن من مؤاخذه المولى على ترك المشكوك فيه، و لا ريب فى صلاحيه البراءه الشرعيه للتأمين على تركه، و إثبات إطلاق الأقل بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و جريان الأصل النافى للتكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى كما يدعيه القائل بالاعتضاء.

و الحاصل: أن عدم تقييد الأقل بعدم الجزء المشكوك فيه معلوم تفصيلا، و ليس ذلك طرفا للعلم، و انما طرفاه احتمال دخل وجود المشكوك فيه و عدمه فى المأمور به، و التأمين منوط بقيام الحججه على نفى جزئيه المشكوك فيه، و ليس متوقفا على إثبات الإطلاق بمفاد «لا بشرط» القسم لا اعتبار «بشرط شىء» و من المعلوم و فاء البراءه الشرعيه بما هو المهم بنظر العقل. و عليه فالمنع عن جريان البراءه يتوقف على المناقشه فى المبنى و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل التضاد كما قيل.

و منها: أن الأقل واجب نفسى ذاتى لا- عرضى منبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الاجزاء، و يكفى فى إثبات هذا الوجوب النفسى الخطاب التفصيلى بوجوب كل واحد من الأجزاء، مثل «و ربك فكبر، قوموا لله قانتين، فاقراءوا ما تيسر منه، اركعوا، اسجدوا» و نحو ذلك من الخطابات المتضمنه للاجزاء، و تجرى البراءه عن المشكوك فيه بلا شبهه الإثبات، هذا.

و فيه: أن أدله الأجزاء و ان كانت ظاهره فى مطلوبيه كل جزء نفسيا، إلا أنه

لا بد من صرف هذا الظهور إلى الإرشاد إلى الجزئية، إذ من المسلّم أنه لا يتعدد الأمر في المركبات بأن يتعلق أمر بالمركب و أمر نفسى آخر بكل جزء منه، بل هو أمر واحد، و حيث ان الواجب في المقام ارتباطى تردد بين الأقل و الأكثر، أشكل إثبات وجوب الأقل بأدله الأجزاء، للشك في مطلوبيه الأقل المجرد عن الأكثر، وقاعده الشغل تقتضى لزوم الاحتياط.

إلا- أن يقال: ان أوامر الاجزاء و ان كانت إرشادا إلى الجزئية، إلا أن بيان الأجزاء لما كان وظيفه الشارع صحّ التمسك بالإطلاق المقامى لنفى جزئيه المشكوك فيه و إثبات كون الواجب هو الأقل من دون لزوم إشكال الإثبات.

و منها: أن نفس العلم الإجمالى يتكفل وجوب الأقل، و لا حاجة إلى ضم حديث الرفع إليه حتى يتوجه محذور مثبتيه الأصل.

و فيه: أن الأقل المعلوم وجوبه بالعلم الإجمالى انما هو الأقل في ضمن الأكثر للعلم بتعلق الطلب النفسى به استقلالاً أو ضمناً، و أن تركه موجب لاستحقاق العقوبه اما عليه و اما على فوات الأكثر به. و هذا لا يوجب تعين وجوبه، لوضوح أن العلم بمطلوبيه الأقل مرددا بين كونه بشرط شىء و لا- بشرط لا- يصلح لإثبات العلم بمطلوبيته مجردا عن الجزء المشكوك فيه مع فرض الارتباطيه.

هذا ما يتعلق بجريان البراءه الشرعيه فى المقام، و الوجوه الدافعه لشبهه الإثبات.

بقى الكلام فى الاستصحاب و لم يتعرض له المصنف، و لا بأس بذكره تتيما للبحث، و قد استدل به للاشتغال تاره و للبراءه أخرى، فنقول و به نستعين: أما الاستدلال به على الاحتياط، فقد يجعل المستصحب الاشتغال الثابت بحكم العقل بعد العلم

الإجمالى، و قد يجعل نفس التكليف المتعلق بالواقع المردد عندنا بين الأقل و الأ-كثر، و ليكن المراد به هنا هو الأ-خير أى استصحاب القدر المشترك من الوجوب، فيتردد الواجب بعد فعل الأقل بين ما هو مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء، فيستصحب ذلك المجعول الشرعى، و هو من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، نظير استصحاب الحيوان المردد بين البق و الفيل، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من القطع بهذا التكليف سابقا و الشك فى بقاءه بعد الإتيان بالأقل.

لكن أورد عليه بأنه قاصر عن إثبات وجوب الأكثر ألى القول بالأصل المثبت، إذ لازم بقاء التكليف المردد بعد فعل الأقل هو تعلقه بالأكثر، هذا.

إلّا- أن يقال: بعدم كون الأصل مثبتا هنا، إذ الثابت بالاستصحاب نفس مجعول الشارع أعنى الوجوب المعلوم إجمالا، فيحكم ببقائه تعبدا، و وجوب الإتيان بالأ-كثر انما هو بحكم العقل من باب وجوب الإطاعة لكل حكم إلزامى واقعى أو ظاهرى، فالمرتب على الاستصحاب مجرد الحكم ظاهرا ببقاء التكليف المعلوم الإجمالى، من دون إثبات أن الواجب خصوص الأكثر، فالإتيان به انما هو بحكم العقل تحصيلا للعلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمّه قطعاً، فكلام الشيخ الأعظم (قده) «أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به» لا يخلو من تأمل (»)، فتأمل.

ثم ناقش (قده) فيه بوجه آخر، و هو حكمه أخبار البراءة عليه، قال: «لأنه إذا

أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأ-كثر المذمى حجب العلم بوجوبه كان المستصحب و هو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن إلا بالنسبه إلى الأقل، و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهه كون الواجب هو الأكثر منفي بحكم هذه الأخبار».

و أورد عليه المصنف فى حاشيه الرسائل بما لفظه: «لا يخفى أن استصحاب الاشتغال على تقدير صحته حسب ما عرفت كما هو وارد على حكم العقل بالبراءه لو سلم على ما بيناه، فكذلك هو وارد على هذه الاخبار، فان الأكثر حيث يتعين به الخروج عن عهده التكليف الثابت بالاستصحاب على تقدير الإتيان بالأقل، فوجوب الإتيان به عقلا تفريفا للذمه و خروجا عن العهده معلوم، فكيف يكون داخلا فيما حجب، هذا لو لم نقل بالأصل المثبت، و أما على القول به فالأكثر معلوم الوجوب شرعا ليس مما أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على تركه لأجل حجب العلم بوجوبه، و هذا أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان».

و التحقيق أن يقال: ان كان مفاد حديثى الرفع و الحجب نفى المؤاخذه على المجهول كما يرشد إليه قول الشيخ (قده): «فإذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر» و بنينا على اعتبار مثبتات الأصول، فدعوى ورود الاستصحاب على البراءه النقليه أو حكومته عليها فى محلها، إذ يحرز وجوب الأكثر حينئذ بالتعبد الاستصحابى، لوضوح أن البيان الموضوع عدمه لقاعده القبح ما هو أعم من الواقعى و الظاهرى، و حيث إن الاستصحاب محرز للواقع عملا، فلازمه اشتغال الذمه بالأكثر، لقيام الحجج عليه. و لا- مجال لنفى المؤاخذه عليه بحديث الرفع، لزوال الشك تعيدا بتركه الاستصحاب، لأن حديث الرفع بناء على اقتضائه لنفى المؤاخذه مساوق لقاعده قبح العقاب بلا بيان، و لا ريب فى كونها حينئذ موروده

بالأدلة الشرعية التي منها الاستصحاب، لأنه بيان، و لا يحصل التأمين مع وجود أصل مثبت للتكليف في طرف الأكثر مقدم على حديث الرفع.

و ان كان المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهرا كما هو مختار الماتن، فالظاهر حكومه الاستصحاب أو وروده أيضا على حديث الرفع، لإحراز وجوب الأكثر بالأصل، فلا شك حتى يتحقق موضوع البراءة النقلية.

و أما دعوى حكومه أصله عدم وجوب الأكثر على استصحاب بقاء الجامع، لتسبب الشك في بقاءه عن الشك في وجوب الأكثر واقعا، فهي ممنوعة، ضروره أنه يعتبر في حكومه الأصل السببي على المسببي أن يكون التسبب شرعيا كما في طهاره الثوب المتنجس المغسول بماء محكوم بالطهاره لاستصحابها أو قاعدتها، و من الواضح فقدان هذا الشرط في المقام، حيث ان تسبب بقاء الكلي عن بقاء الفرد عقلي، و ليس أثرا تعديا له. فضابط الحكومه مفقود هنا، و من العجيب أن المدعى مع تصريحه باعتبار هذا الشرط في الحكومه التزم هنا بحكومه استصحاب الجامع، تسريه لقاعده حكومه الأصل السببي على المسببي فيه.

و ان كان المرفوع هو الحكم الواقعي و قلنا بعدم اعتبار مثبتات الأصول فالظاهر حكومه حديث الرفع على الاستصحاب، إذ المنفى حينئذ وجوب الأكثر المشكوك فيه، و الاستصحاب قاصر عن إثبات هذه الخصوصيه، لأن المستصحب هو الجامع دون الفرد، فالشك في وجوبه باق.

ثم ان التعبير بالورود هنا لا يخلو من مسامحه، لعدم زوال الشك عن وجوب الأكثر وجدانا، و انما ألغاه الشارع تعبدا عن الاعتبار ببركه جريان حديث الرفع

فيه، فالشك الموضوع للأصل العملى سواء أ كان أصلا تنزيليا أم غيره كأصالة البراءة موجود وجدانا.

نعم يمكن أن يوجه ذلك بناء على كون المرفوع بالحديث المؤاخذه، و حينئذ يتحد مفاد كلتا البراءتين العقلية و النقلية، و هل يكون تقدم الأصول الشرعية بعضها على بعض بالحكومة أم الورود؟ وجهان، اختار أولهما الشيخ و ثانيهما المصنف، و قد أشرنا إلى مجمل النزاع فى مسأله أصاله عدم التذكيه، و تحقيق المسأله فى خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و دعوى ورود الاستصحاب على البراءة النقلية هنا مع عدم العبره بالأصل المثبت تتوقف على جريانه فى نفس وجوب الأكثر، دون الجامع، و من المعلوم اختلال بعض أركانه، و هو اليقين السابق بوجوب خصوص الأكثر، إذ المتيقن هو الجامع لا الفرد، و مع عدم اليقين السابق بوجوبه بالخصوص كيف يجرى فيه الاستصحاب حتى يدعى وروده على البراءة النقلية؟ و بالجملة: فدعوى ورود استصحاب وجوب خصوص الأكثر على البراءة النقلية فى غير محلها، فلا مجال للتعبد ببقاء الأكثر أصلا.

هذا ما يقتضيه التأمل فى المقام. و منه يظهر منع إطلاق كلامى الشيخ و المصنف.

و أما المنع من استصحاب الاشتغال بما فى تقارير المحقق النائيني (قده) «فقد تقدم فى المتباينين من أنه لا يجرى فى شىء من موارد العلم الإجمالى» فلا يخلو من غموض، إذ ما تقدم منه هناك قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الإجمالى، و لزوم إحرازين تعبيدين على خلاف الإحراز الوجدانى. و الظاهر

أن المقام سليم عن هذا المحذور، لفرض جريان الاستصحاب فى المعلوم بالإجمال لا فى كل واحد من الطرفين حتى يمتنع التعبد بإحرازين على خلاف الإحراز الوجدانى. و كان المناسب التعرض لهذا الإشكال فيما سيأتى من استصحاب عدم وجوب الأكثر.

هذا كله فى استصحاب الاشتغال، و قد عرفت أن وجوب الأكثر لا يثبت به، لعدم العبء بالأصل المثبت، مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم وجوبه.

و أما التمسك به للبراءة فيمكن تقريبه بوجوه، من عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف، أو عدم المجعول، و هو إما بنحو عدم وجوب الأكثر أو خصوص الجزء المشكوك فيه أو الجزئيه، و كل منها إما بنحو العدم الأزلى أو العدم قبل البلوغ أو قبل الوقت فى الموقنات، و قد تعرض شيخنا الأعظم (قده) لبعض احتمالات هذا الاستصحاب و المناقشه فيه، و أطال المحقق النائى (قده) الكلام فيه بذكر شقوق أخرى، و الإشكال على كل واحد من احتمالات هذا الاستصحاب، فينبغى تحرير المسأله على ضوء ما أفاده ثم النظر فى كلماته الشريفه، فنقول:

ان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه بالعدم الأزلى السابق على تشريع الأحكام، بأن يقال: ان لحاظ الجزئيه و تعلق الجعل بها أمر حادث مسبق بالعدم، و مقتضى الأصل عدم تعلق اللحاظ و الجعل بها، فيرد عليه: أنه ان أريد من العدم العدم النعتى الذى هو مفاد ليس الناقصه و هو عدم تعلق الجعل و اللحاظ بالمشكوك فيه حين تشريع المركب و لحاظ أجزائه، فهذا العدم لم يكن متيقنا فى زمان سابق حتى يستصحب، فانه فى ظرف تعلق الجعل و التشريع و اللحاظ بأجزاء المركب اما أن يكون قد شملته عنايه الجعل أولاً، و ليس تعلق الجعل به

متأخر ا رتبه أو زمانا عن تعلق الجعل بالمركب ليحكم ببقائه و عدم انتفاضه.

و ان أريد من العدم العدم المحمولى الذى هو مفاد ليس التامه و هو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركب و تعلق الجعل به، فهو و ان كان متيقنا قبل ذلك، لأن أصل الجعل و اللحاظ أمر مسبوق بالعدم، الا أن بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلق الجعل بالمركب غير مفيد، الا- إذا أريد إثبات تعلق الجعل و اللحاظ بخصوص أجزاء الأقل، و لا يمكن إثبات ذلك الا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله مضافا إلى أن مجرد عدم تعلق اللحاظ و الجعل بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لا أثر له، لأن الآثار الشرعيه بل العقليه من الإطاعه و العصيان و غيرهما انما تترتب و جودا و عدما على المجمعول لا- نفس الجعل، فان الحكم الشرعى المتعلق بفعل المكلف انما هو المجمعول، و لا أثر لنفس الجعل بما هو قول الا باعتبار أنه يستتبع المجمعول فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها، الا إذا أريد بها إثبات عدم المجمعول، و ذلك مبنى على حجيه الأصل المثبت أو دعوى خفاء الواسطه.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الأ-كثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه بأن يقال: ان تعلق الجعل و التشريع و اللحاظ بالصلاه مع السوره أمر حادث و الأصل عدمه، أورد عليه أمران: أحدهما: أنه مثبت، لترتب الأ-ثر على عدم المجمعول، و استصحاب عدم جعل الأكثر و لحاظه لا أثر له الا إذا أريد منه عدم مجعولييه و وجوب الأكثر، و هو مثبت بواسطتين واسطه اللحاظ السابق على الجعل، و واسطه الجعل السابق على المجمعول.

و ثانيهما: معارضته بأصالة عدم لحاظ الأقل بحده، فان لحاظ الأقل لا بشرط



بيان لحاظه بشرط شىء، و كل من اللحاظين مسبوق بالعدم.

هذا كله ان أريد بالعدم العدم الأزلى السابق على تشريع الأحكام.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو عدم وجوب الأ-كثر بالعدم السابق على حضور وقت العمل فى الموقتات، نظير استصحاب عدم وجوب السوره أو عدم وجوب الصلاه المشتمله على السوره قبل الزوال، فيرد عليه ما أورد على العدم الأزلى، لأنه ان أريد به عدم وجوب الجزء بالعدم النعتى فلا يقين به سابقا.

و ان أريد به عدم وجوبه المحمولى قبل الزوال فهو و ان كان متيقنا و لو لعدم وجوب سائر الأجزاء، الا أن بقاء العدم المحمولى إلى حين الزوال لا ينفع الا إذا أريد منه انبساط الوجوب على خصوص الأقل، و هو مثبت.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الأكثر قبل الزوال، فيرد عليه: أنه معارض بأصالة عدم وجوب الأقل، إذ لا وجوب قبل الزوال لا-لأ-كثر و لا للأقل، و هذا العدم قد انتقض بعد الزوال، و لم يعلم أن انتقاضه كان فى أى الطرفين، فتجرى أصالة عدم كل منهما و تسقط بالمعارضه.

و ان كان المستصحب العدم حال الصغر السابق على البلوغ، فيرد عليه: أن عدم التكليف بالأكثر أو بالجزء المشكوك فيه ليس بنفسه من المجعولات الشرعيه، فان معنى عدم وضع قلم التكليف على الصبى كونه مرخى العنان، و أنه لا حرج عليه عقلا فى كل من الفعل و الترك، و اللا-حرجيه الشرعيه تكون فى الموضوع القابل لوضع قلم التكليف عليه، و ذلك انما يكون بعد البلوغ. و عليه فالمستصحب ليس مجعولا-شرعيا و لا مما يترتب عليه أثر شرعى. و عدم استحقاق العقاب الذى هو أثر عقلى مترتب على ترك الأكثر محرز بالوجدان بنفس الشك فيه، و لا معنى

لإحرازه بالتعبد، فانه من أردإ وجوه تحصيل الحاصل. هذا محصل ما فى تقرير بحثه الشريف (١).

أقول: ما أفاده بالنسبه إلى استصحاب عدم وجوب الجزء بالعدم الأزلى فى غاية المتانته.

و أما إيراده على أصاله عدم جعل وجوب الأكثر بأنه مثبت بالنسبه إلى عدم مجعوليه الأكثر، فيمكن أن يقال فيه: ان محذور الإثبات متجه لو كان عدم مجعوليه الأكثر من لوازم عدم جعله عقلا، و لكن الظاهر اتحاد الجعل و المجعول حقيقه و تغايرهما اعتبارا، فهما كالإيجاب و الوجوب فان الجعل بالمعنى الاسم المصدرى عين المجعول و لا يغيره، فلا يلزم لغويه من استصحاب عدم الجعل بلحاظ ما يترتب على عدم المجعول، كما لا يلزم إشكال الإثبات.

و أما إشكال معارضته بأصاله عدم جعل وجوب الأقل لا بشرط، فيمكن دفعه بأن معروض الوجوب انما هو ذوات الأجزاء من دون ملاحظتها لا بشرط أو بشرط شىء، و انما ينتزع هذا الاعتبار من حدّ الواجب بعد عروض الوجوب على الماهيه، و لا شك فى أن وجوب ذوات الأجزاء المحدوده بحد الأقل بلا دخل لتقيدها بذلك الحد معلوم، فلا مورد لاستصحاب عدم وجوبها، فأصاله عدم وجوب الأكثر سليم عن إشكال المعارضه.

و بهذا يندفع أيضا إشكال الإثبات عن استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه بالعدم المحمولى قبل الوقت، و ذلك فان الأقل معلوم الوجوب، و الاستصحاب انما ينفى الوجوب المشكوك للسوره مثلا. و اعتبارات الماهيه و ان كانت متقابله،

-----  
الا أن الغرض ليس إثبات وجوب الأقل لا بشرط حتى يكون من الأصل المثبت بل الغرض نفى وجوب المشكوك فيه، و اعتبار  
اللا بشرطيه خارج عن معروض الوجوب كما تقدم.

و أما إشكال معارضه أصاله عدم وجوب الأكثر بعد دخول الوقت بأصاله عدم وجوب الأقل، فقد تبين الخلل فيه، للعلم بعد  
الوقت بانتقاض عدم وجوب الصلاه مثلا- بالعلم بوجوب عده من الأجزاء و هي الأقل، و كون الشك متمحضا فى تقيدها  
بالمشكوك فيه، فلا مقتضى لجريان الأصل فى طرف الأقل بعد العلم بوجوبه أصلا.

و أما الإشكال على استصحاب عدم الوجوب المتيقن حال الصغر بأنه ليس حكما شرعيا و انما هو اللا حرجيه العقليه، فقد أورد  
عليه مقرر بحثه الشريف (ره) بأنه انما يتم فى الصبى غير المميز، و أما المميز فله قابليه الخطاب، و لذا التزموا بمشروعيه عباداته.  
و هذا هو الحق، فانه لا قصور فى شمول عموم الخطابات المتضمنه للأحكام الإلزاميه له، و حديث رفع القلم انما يرفع الإلزام، و  
عليه فعدم الوجوب قبيل البلوغ ليس لا- حرجيه عقليه، بل خصوص التكليف الشرعى فيستصحب بعده، و يترتب عليه عدم  
استحقاق العقاب على ترك الأكثر، و لا يعارض باستصحاب عدم وجوب الأقل، لما تقدم من العلم بوجوبه.

و قد تحصل: أنه لو اندفع الإشكال عن جريان الاستصحاب هنا و لو فى بعض صور المسأله لم يبق مجال لنفى الأكثر بالبراءه.  
لكن الكلام فى قصور أدله الأصول العمليه عن شمولها لأطراف العلم الإجمالى، و قد تقدم فى بحث العلم الإجمالى من مباحث  
القطع المنع عن جريان شىء من الأصول فى الأطراف، فراجع.

**و ينبغي التنبيه على أمور (١):**  
**الأول (٢) الاجزاء التحليليه و الذهنيه**

أنه ظهر -----تنبيهات الأقل و الأكثر

\*\*\*\*\*

(١). هذه الأمور التي نبه عليها المصنف و غيره و كذا المباحث المتقدمه عليها كلها مما يتعلق بالأقل و الأكثر الارتباطيين، غايه الأمر أن تلك المباحث تتعلق بالشك في الأجزاء الخارجيه كالشك في جزئيه السوره مثلا للصلاه، و هذه التنبيهات بالشك في الأجزاء التحليليه كالشك في تقييد الصلاه مثلا بالطهاره، و في الاجزاء الخارجيه لكن مع كون منشأ الشك في الجزئيه غير الجهل كالنسيان و عدم القدره على ما سيأتى توضيح ذلك كله إن شاء الله تعالى.

١ - الاجزاء التحليليه و الذهنيه

(٢). هذا التنبيه متكفل لحكم موضوعين: أحدهما الشك في الشرطيه و عدمها، و الاخر الشك في ما دار أمره بين التعيين و التخير، كذا أفيد. لكن يمكن دعوى أن المبحوث عنه فيه ليس خصوص هذين الأمرين، بل هو الأعم منهما، بشهادته أنه في

ص: ٢٥٣

بيان أقسام الأقل والأكثر في حاشية الرسائل جعل الجزء الذهني والتحليلي في قبال الجزء الخارجي و حيث تقدم الكلام في الجزء الخارجي فينبغي أن يكون المبحوث عنه فعلا غيره. و عليه فالمراد مطلق ما يقابل الأجزاء الخارجيه، لا خصوص الشك في الشرطيه و في التعيين و التخيير كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فحاصل ما أفاده: عدم جريان البراءه العقلية في الشك في الشرط و العام و الخاص، و خصوص النقلية في الثاني، بل عدم جريان البراءه العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

و قبل توضيح مرامه ينبغي التعرض لما أفاده شيخنا الأعظم هنا، لأن كلام المصنف ناظر إليه و إشكال عليه فنقول: قال (قده) بعد بيان حكم الأجزاء الخارجيه في القسم الأول: «و أما القسم الثاني و هو الشك في كون الشئ قيداً للمأمور به فقد عرفت أنه على قسمين... إلخ» و حاصله: أنه (قده) تعرض لحكم موارد ثلاثه من الأجزاء التحليلية أحدها المطلق و المشروط، و ثانيها المطلق و المقيد، و ثالثها الدوران بين التعيين و التخيير، و اختار في كل منها انحلال العلم الإجمالي، فقال في الأول:

«فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نزيل بالإعاده».

و قال في الثاني بعد التعرض لمقاله المحقق القمي - و هي التفصيل بين المطلق و المقيد و بين المطلق و المشروط بجريان البراءه في الثاني و الاشتغال في الأول - و المناقشه فيها: «فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين».

و الفرق بين هذين القسمين هو: أن الخصوصيه و هي التقيد في الأول منتزعه

من موجود أصيل ممتاز عن وجود الواجب سواء كان التقيد بالوجود كتقيد الصلاة بوجود الطهاره فى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور» أم بالعدم، مثل تقيد الصلاة بعدم كون اللباس مما لا يؤكل. و فى الثانى منتزعه مما يتحد مع الواجب و يقوم به قيام العرض بمعروضه كالإيمان القائم بالرقبه، و قد اصطلحوا على الأول بالمطلق و المشروط و على الثانى بالمطلق و المقيد.

و قال فى الثالث: «و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين كما لو دار الواجب فى كفاره رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فان فى إلحاق ذلك بالأقل و الأكثر، فىكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيد أو المتباينين وجهين بل قولين» إلى أن قال بعد الاستدلال للوجهين: «لكن الأقوى فيه الإلحاق، فالمسائل الرابع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء» فراجع «-» .

و تقريب جريان البراءه العقليه و النقليه بالبيان المتقدم فى الأجزاء الخارجيه هو: أن المشروط - كالصلاه عن طهاره - متقوم بأمرين أحدهما الذات المؤلفه من أجزاء أولها التكبير و آخرها التسليم، و ثانيهما التقيد بالطهاره و هو جزء ذهنى، و هذا كالمركب من الاجزاء الخارجيه، غايه الأمر أن بعض أجزاء المشروط و المقيد ذهنى و بعضها خارجى، و لكن أجزاء المركب كلها موجوده فى الخارج.

و على هذا فالأقل هنا و هو الذات معلوم الوجوب تفصيلا اما بالوجوب النفسى لو كان هو متعلق الأمر، و اما بالوجوب الغيرى لو كان متعلقه هو المشروط، و تكون ذات الصلاه مقدمه لتحقيق الصلاه المشروطه حتى يتجه دعوى وجوبها الغيرى المقدمى، فقوله: «صل متطهرا» ينحل إلى وجوب ذات الصلاه و وجوبها مع

=====

(-). ثم انه (قده) نبه فى آخر كلامه على أمرين متعلقين بالشرط و المانع.

التقيد بالطهاره، و تكون نفس الصلاه مقدمه لتحقق العنوان و هو الصلاه عن طهاره، فتتصف بالوجوب الغيرى كما تتصف به الجزء التحليلى منها و هو التقيد.

ففى المقام يكون وجوب الذات وحدها معلوما تفصيلا إما بالوجوب النفسى و اما بالوجوب الغيرى، و مع التقيد غير معلوم، فيجرى فيه البراءه العقليه لعدم قيام بيان عليه، و كذا البراءه النقليه لما فى اعتباره من الكلفه الزائده، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى الدائر بين المطلق و المشروط و نحوه من الأجزاء التحليليه.

هذا محصل كلام الشيخ (قده) و المصنف أورد عليه فى حاشيه الرسائل كما فى المتن بالمنع من الانحلال، و فساد قياس المقام بالأجزاء الخارجيه، و ذلك لأن الأجزاء الخارجيه لوجوداتها المستقله يمكن أن تتصف بالوجوب مطلقا نفسيا أو غيريا، فيدعى العلم التفصيلى بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر بعلم تفصيلى بوجوب الأقل و شك بدوى فى وجوب الأ-كثر، و هذا بخلاف الأجزاء التحليليه التى لا يميزها الا العقل، و لا ميز لها فى الخارج أصلا، و يعد واجد الجزء التحليلى و فاقده من المتباينين، لا من الأقل و الأكثر.

=====

الأول: أنه لا فرق فى نفي الشرط المشكوك فيه بالأصل بين كونه وجوديا و عدميا، فما تقدم من الكلام لا يختص بالشرائط الوجوديه، بل يجرى فى الموانع أيضا.

نعم لا بد من التفصيل فى العدمى بين المانع و القاطع، و هو ما لا-دخل له فى الماهيه المأمور بها الا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعتبره فى العمل شرعا. و الأول داخل فى محل النزاع و تجرى البراءه فيه على المختار، بخلاف الثانى، لوجود الأصل الحاكم فيه و هو استصحاب الهيئه الاتصاليه، و معه لا تصل النوبه لنفى الشك فى قاطعيته إلى أصاله البراءه. و هذا الاستصحاب سيأتى الحديث عنه.

فدعوى الانحلال فيها بتخيل أن ذات المطلق كالرقبه و العام كالحيوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسى أو الغيرى، و مطلوبيه المقيد و الخاصّ مشكوكه، مدفوعه بأن ذاتى المطلق و العام ليستا مقدمتين للمقيد و الخاصّ حتى تكونا واجبتين على كل تقدير، كوجوب الأقل فى الأجزاء الخارجيه المعلوم مقدماً أو نفسياً.

و السّر فى ذلك: أن قياس الخاصّ و المقيد بالمركب الارتباطى فى الأجزاء الخارجيه فى الانحلال مع الفارق، لوضوح أن كل واحد من أجزائه كالتكبيره و القراءه و السجود و نحوها لما كان موجوداً مستقلاً أمكن اتصافه بالوجوب، و يقال: ان هذه الأشياء واجبه قطعاً، و الزائد عليها مشكوك الوجوب، فتجرى فيه البراءه. بخلاف ذات المقيد كالرقبه أو ذات العام كالحيوان، فان شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال «ان وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً أما نفسياً و اما غيرياً» حيث ان المقدمه المتصفه بالوجوب الغيرى هى ما تقع فى سلسله علل وجود ذى المقدمه كنصب السلم للصعود على السطح. و هذا المعنى لا يتحقق هنا، لأن ذات المقيد مباينه للذات بدون القيد، و كذا ذات العام المتخصص بالخصوصيه الكذائيه، إذ الرقبه بدون

=====

الثانى: أن منشأ انتزاع الشرطيه قد يكون هو التكليف الغيرى المتعلق بأجزاء العباده و شرائطها مثل النهى الغيرى عن الصلاه فيما لا يؤكل، فانه مأخوذ فى موضوع الأمر و الخطاب. و قد يكون هو التكليف النفسى من دون ارتباط له بالماهيه المأمور بها نظير إباحه مكان المصلى و لباسه، فان منشأ اعتبارها فى الصلاه هو الحرمة النفسيه للغصب بناء على الامتناع، و اتحاد الصلاه معه مصداقاً المانع من تحقق الامتثال و التقرب بالفرد الخاصّ من العباده، لأنه من التقرب بالمبغوض.

و على هذا فشرطيه الإباحه للصلاه ليست كشرطيه الستر و الاستقبال و نحوهما مما دل الدليل على كونها بعناوينها الخاصه شرطاً لها.



الإيمان مباينه لها معه، و ليست ذات الرقبه مقدمه لوجود الرقبه المؤمنه حتى يقال:

«ان المتيقن هو وجوب ذات الرقبه و وجوب تقيدها بالايمان مشكوك فيه، فينفى بالبراءه» لمغايره الرقبه المؤمنه وجودا للكافره منها، فالرقبه المتخصصه بكل من هاتين الخصوصيتين مباينه للرقبه المتخصصه بالخصوصيه الأخرى.

و كذا الحيوان، فانه ليس مقدمه للخاص أعنى الإنسان، لعدم وجود الجنس بدون وجود فصل من الفصول - حتى يقال: ان وجوب إطعام الحيوان معلوم تفصيلا و يشك في اعتبار خصوصيه الإنسانيه فيه - فان الجنس لا وجود له بدون الفصل حتى يقال: «ان وجوبه معلوم تفصيلا، و وجوب الفصل مشكوك فيه، فيجرى فيه الأصل» فوجوده مع كل فصل مغاير لوجوده مع فصل آخر، فيندرج الجنس مع كل فصل من فصوله في المتباينين و يخرج عن باب الأقل و الأكثر، و المرجع فيه قاعده الاشتغال.

=====

فان كان من قبيل الأول كان من صغريات الأقل و الأكثر و جرت فيه البراءه.

و ان كان من قبيل الثانى كان خارجا عن المقام، لوجود الأصل الحاكم الجارى فى الحرمة النفسيه المشكوكه، و به ينتفى الشك تعبدا عن الشرطيه كما هو الحال فى كل أصل سببى و مسببى، هذا.

و قد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) بمنع إطلاق حكمه بمرجعيه الأصل الحاكم فى منشأ الانتزاع إذا كان الشك فى الشرطيه للشك فى الحرمة النفسيه، و ذلك لأن منشأ الانتزاع يكون تاره هو التكليف النفسى بوجوده التنجزى المتقوم بوصوله إلى المكلف كما هو أقوى الوجهين فى باب الغضب، فان اشتراط عدمه فى الصلاه انما هو لأجل وقوع المزاحمه بين خطابى «صل و لا تغضب» و تغليب جانب النهى و تعذر التقرب بالمبغوض، و من المعلوم أن تقديم

و بالجمله: متعلق الوجوب هو الموجود الخارجى بحيث يصح أن يشار إليه و يقال: «هذا واجب» و ذلك متحقق فى المركب الخارجى الذى يكون خارجا متعددًا حقيقه و واحدا اعتبارا كالصلاه، فان أجزاءها هى التى يكون كل منها موجودا مستقلا فى الخارج، فيتعلق به الوجوب، بخلاف الجزء التحليلي، فانه ليس له وجود مستقل فى الخارج حتى يصح تعلق الوجوب به، فان الجنس كالحيوان و المطلق كذات الرقبه - فى الرقبه المطلقه - جزء تحليلي، إذ لا وجود لهما فى الخارج، فلا يتعلق بهما الوجوب حتى يدعى العلم به تفصيلا و ينحل به العلم الإجمالي.

فلا فرق بين المطلق و بين العام من هذه الجهه و ان كان بينهما فرق من جهه أخرى، و هى: أن الخصوصيه فى مثل الرقبه المؤمنه انما تنتزع عن أمر مغاير للماهيه، فان الإيمان الذى هو منشأ انتزاع تقييد الرقبه به أمر مغاير منضم إلى الرقبه، بخلاف خصوصيه الإنسان، فانها منتزعه عن ذات ماهيه الإنسان، و ليست من الحالات الطارئه على ذات واحده، كزيد الذى يعرضه العلم تاره و الجهل أخرى.

ففرق بين ناطقيه الحيوان و ناهيته اللتين هما من الفصول المنوعه الموجه لتعدد حصص

=====

أحد الخطابين من باب التزام متوقف على تنجزهما المنوط بوصولهما، و الا لم يقع التزام بينهما كما اتضح فى محله.

و أخرى بوجوده الواقعي و ان لم يتنجز بوصوله إلى المكلف.

فعلى الوجه الأول تدور الشرطيه مدار تنجز التكليف، و مع عدمه لا شرطيه واقعا، لعدم تحقق منشأ الانتزاع بنفس عدم وصول التكليف، فلا مجال لجريان البراءه عن الشرطيه حينئذ، لأنه من تحصيل ما هو محرز وجدانا بالتعبد، بداهه أن الشرط على هذا مقطوع بعدم، لعدم تنجز منشئه.

الحيوان و تباينها، و بين الرقبه التي يعرضها الإيمان تاره و الكفر أخرى، كذا قيل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين بالنسبه إلى الأ-جزاء الخارجيه من امتناع الانحلال عقلا لوجهين من الخلف و الاستحاله. و وجه ظهور حكم المقام مما مرّ هو وحده المناط فى استحاله انحلال العلم الإجمالى.

(٢). كالشك فى شرطيه الإقامه للصلاه مع خروج ذاتها عنها، و انما اعتبر التقييد بها فى ماهيتها، و كلام الماتن يشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقييد، لدخل التقييد فى كل منهما فى الواجب و ان كان منشأ التقييد فى المشروط موجودا خارجيا كالطهاره، و فى المقييد أمرا متحدا معه كالإيمان.

=====

و على الوجه الثانى يكون الشك فى التكليف النفسى ملازما للشك فى الشرطيه، و لا بد حينئذ من علاج الشك فى الشرطيه اما بإجراء الأصل النافى فى منشأ الانتزاع فقط فيما كان من الأصول التنزيليه، لارتفاع التكليف الواقعى ظاهرا، و برفعه ترتفع الشرطيه المترتب عليه أيضا، فلا- مجال لجريان الأصل فى نفس الشرطيه، لارتفاع الشك فيها تعبدا بإجراء الأصل فى السبب و هو التكليف.

و اما من إجراء الأصل أيضا فى نفى الشرطيه ان كان الجارى فى نفى الحرمة النفسى من الأصول غير التنزيليه كأصالتى البراءه و الحل، لأنهما لا تتكفلان رفع التكليف الواقعى ليرتب عليه نفى الشرطيه، بل أقصى ما تقتضيانه هو الترخيص فى الفعل و الترك، و يبقى الشك فى الشرطيه على حاله، و علاجه منحصر بجريان الأصل فيها، و لا يكفى جريان الأصل فى منشأ انتزاعها، هذا.

لكن الظاهر عدم توجه الإشكال على كلام الشيخ، و ذلك أما ما أفيد من الاستغناء عن جريان الأصل فيما كانت الحرمة النفسى المشكوكه بوجودها التنجزى لا الواقعى منشأ لانتزاع المانع، فلأنه مبنى على انحصار المنجز فى العلم و العلمى، و ذلك

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالعامّ و الخاصّ هنا هو العام المنطقي كالحيوان و الخاصّ المنطقي كالإنسان كما مثل بهما في المتن، و هذا إشاره إلى موارد الدوران بين التعيين و التخيير كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شك في دخل خصوصيه الإنسانيه فيه.

و الوجه في كونه مثالا- للتعين و التخيير هو: أن الحيوان حيث لا- تحقق له خارجا و ذهنا بدون فصل من فصوله، لأنه عله لوجود ماهيه الجنس، و لذا لا- يكون عروض الوجود لها كعروض الاعراض لموضوعاتها، بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هويه، و أن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنه أمر بإطعام حيوان مخيرا بين فصوله، أو معينا في فصل الناطقيه مثلا و قد يمثل له شرعا بدوران مطلوبيه مطلق الذكر في الركوع و السجود أو خصوص التسيحه.

(٢). عطف تفسيرى لقوله: «حال دوران» و ضمير «انه» للشأن.

=====

غير سديد، لمنجزيه الاحتمال أيضا في الشبهات الحكميه قبل الفحص، و بعد الفحص لا بد في رفع منجزيه الاحتمال من الاستناد إلى أدله البراءه، و الا لزم الاحتياط و عدم الاقتحام في الشبهه تقديما لأدلته على ما دل على البراءه كما ذهب إليه المحدثون في الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص.

و بالجملة: فما لم ترتفع منجزيه احتمال التكليف المجهول لا يسوغ ارتكاب الشبهه، و مع هذا المنجز هل تصح دعوى القطع بعدم الشرطيه المترتبه على الحرمة النفسيه المجهوله المنجزه بهذا الاحتمال على تقدير وجودها واقعا؟ فان هذه الدعوى كدعوى القطع بعدم الشرطيه المزبوره بناء على القول بلزوم الاحتياط في الشبهات التحريميه.

فالمتحصل: أن مجرد الشك في الحرمة النفسيه ليس مساوقا للقطع بعدم

\*\*\*\*\*

(١). و أما نقلا فسيأتى الكلام فيه، و المراد بقوله: «ها هنا» الأجزاء التحليلية.

=====

الشرط كما هو ظاهر كلامه (قده) بل لا بد من إجراء البراءة فى الحرمة لرفع تنجزها حتى يترتب على عدم التنجز عدم الشرطية المشكوكه كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) هذا.

و أما ما أفيد فيما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف بوجوده الواقعى لا التنجزى من التفصيل بين كون الأصل الجارى فيه تنزليا كالأستصحاب و غير تنزلى كالبراءة و قاعده الحل، ففيه: أن الفرق المزبور مبنى على إنكار الحكم الظاهرى و كون مفاد حديث الرفع و نحوه مجرد الترخيص و العذر فى مخالفته بالواقع المجهول على ما تقدم منه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى. و أما بناء على استفاده الحكم الظاهرى من أدله البراءة، فترفع الحرمة الواقعية ظاهرا و يتبعها الشرطية المترتبة عليه، و لا فرق حينئذ بين كون الرفع للحرمة الأصل المحرز و غيره، إذ المهم حليه مشكوك الحرمة ظاهرا و لو استندت إلى حديث الرفع، و به تتم حكومه الأصل النافى للتكليف على الأصل فى عدم الشرطية المترتبة عليه، فلا يبقى حينئذ مجال لجريان الأصل فى نفى الشرطية. و حيث ان المانع واقعيه كشرطية الطهارة الحديثيه، فصحة العباده المشتمله على هذا المانع منوطه بعدم انكشاف الخلاف، هذا.

مضافا إلى أن التمسك بالاستصحاب هنا مناف لما أسسه فى بحث البراءة من عدم جريان استصحاب عدم التكليف فى الشبهات الحكميه، فلاحظ كلامه هناك، و به يشكل إجراء استصحاب عدم الحرمة الواقعية هذا.

ثم انه قد يوجه التفصيل بين صورتين بناء على الأخذ بإطلاق كلام الشيخ الشامل لما إذا كان المانع مترتبا تاره على الحرمة المنجزه ليندرج فى باب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى المطلق و مشروطه، و العام و خاصه، و وجه أظهره المقام من الواجب المردد بين الأقل و الأ-كثر فى ال-جزاء الخارجيه هو توقف الانحلال أولا على الالتزام بوجود المقدمه غيريا، و ثانيا على تعميم المقدمه لما يكون مستقلا

التراحم، و أخرى على الحرمة الواقعيه و ان لم تنجز. و أما مع منع الإطلاق، و كون مقصوده من الحرمة النفسيه خصوص التكليف النفسى المنجز حتى يكون الشرط - كإباحه مكان المصلى - ناشئا من تراحم خطابى «صل و لا تغصب» كما يظهر من شرح العبارة بما أفاده المحققان الآشتيانى و المصنف (قدهما) فالإشكال على تفصيل المحقق النائينى (قده) أظهر.

و قد يشكل كلام الميرزا من التمسك بأصالة البراءه فيما إذا ترتبت المانع على تنجز الحرمة النفسيه بأن تقيده الصلاة حينئذ بإباحه المكان مثلا عقلى ناش من امتناع التقرب بالمبغوض، و ليس شرعيا مأخوذا قيدها فى الماهيه المأمور بها كسائر الشروط و الموانع، و فى مثله لا تجرى البراءه الشرعيه، لعدم كون المرفوع شرعيا لحكومته العقل به، كما لا تجرى البراءه العقليه أيضا بنظر الميرزا (قده) فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر على ما تقدم فى الأجزاء الخارجيه و صريحه فى هذا البحث. و لازم هذا عدم وجود أصل مؤمن فى الشك فى هذا القسم من الموانع، فتصل النوبه إلى قاعده الاشتغال.

لكن يمكن دفعه بعدم منافاه حكم العقل بإباحه المكان لجريان البراءه الشرعيه، حيث ان هذا الحكم العقلى ليس واقعا فى سلسله معلولات الأحكام كباب الإطاعه و العصيان حتى يمتنع فيه الحكم المولوى نفيا أو إثباتا، بل هو فى المقام واقع فى سلسله علل الأحكام كالظلم الذى يجتمع فيه الحكم المولوى أعنى الحرمة و العقلى و هو القبح، فتدبر.

فان (١) الانحلال المتوهم فى الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهاه أن (٢) الأجزاء التحليليه (٣) لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا (٤)، فالصلاه مثلا (٥) فى ضمن الصلاه المشروطه

فى الوجود كالسوره و لما لا يكون كذلك و هو التقيد. و لو فرض تسليم الأمر الأول لكن الثانى ممنوع.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمه «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

(٢). تعليل لفساد توهم الانحلال هنا، و قد تقدم بيان الانحلال بقولنا: «و تقريب جريان البراهه العقليه و النقليه.... إلخ» كما تقدم بيان فساد الانحلال بقولنا:

«و المصنف أورد عليه فى حاشيه الرسائل كما فى المتن بالمنع... إلخ».

(٣). قد يطلق الجزء التحليلى و يراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع كما تقدم فى عبارته المصنف فى حاشيه الرسائل عند بيان أقسام الأقل و الأ-كثر، حيث جعله قبال الجزء الخارجى، و الذهنى، فلاحظ عبارته. و قد يطلق و يراد به كل ما يقابل الجزء الخارجى، فيعم موارد الدوران بين الجنس و الفصل و بين المطلق و المشروط، و بين المطلق و المقيد، و الطبيعى و الحصره، و النوع و الفرد. و غرضه هنا كل ما يكون فى قبال الجزء الخارجى، و ذلك بقريته قوله: «بين المشروط بشىء و مطلقه» حيث ان التقيد جزء ذهنى.

(٤). قيد للمقدمه، يعنى: أن الأجزاء التحليليه ليست مقدمه عقلا حتى يعلم بوجوبها تفصيلا كى ينحل به العلم الإجمالى. و قد تقدم التنبيه على هذا أيضا فى بحث التعبدى و التوصلى، حيث قال فى جواب إشكال أورده على نفسه: «لأن ذات المقيد لا تكون مأمورا بها، فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلا».

(٥). غرضه بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلى باللزوم، و حاصله: أن الصلاه

أو الخاصه (١) موجوده بعين وجودها (٢)، و فى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها (٣) و خصوصيتها تكون متباينه (٤) للمأمور بها كما لا يخفى «-» .

الفاقد للظهاره مثلا- مباينه للصلاه المأمور بها التى هى المشروطه بالطهاره، و ليست جزءا من الصلاه المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلا، و المفروض أنه على تقدير الانحلال لا بد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلا و موجودا بوجود على حده كما هو الحال فى المركب الخارجى سواء كان الزائد عليه واجبا أم لا، كما عرفت فى الصلاه المؤلفه من عشره أجزاء مثلا، فانها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه و عدمه، و هذا بخلاف الصلاه الفاقده للشرط أو الخصوصيه، فانها مباينه للمأمور به، و ليست جزءا منه أصلا حتى يكون الفاقد مقدمه عقليه للواجد، و مع عدم كون الفاقد جزءا للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجود الأقل.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المشروطه» و ذلك كالصلاه المقصوره المباينه للتامه، و ليست مقدمه لها حتى تجب بوجود غيرى مقدمى، فضابط الانحلال مفقود، لعدم العلم التفصيلى بشىء واحد مع تعلق العلم الإجمالى بالمتباينين.

(٢). أى: وجود المشروطه أو الخاصه، فلا تعدد فى الوجود بأن تكون ذات الصلاه غير الصلاه الخاصه كى تتحقق المقدميه و يدعى العلم بوجوبها تفصيلا.

(٣). كالفاقده للطهاره مثلا، و فاقده الخصوصيه كصلاه الفجر الفاقده لخصوصيه صلاه الآيات إذا كانت هى الواجبه.

(٤). بحيث لا مقدميه بينهما، لعدم وقوع الصلاه الفاقده للطهاره فى صراط

=====

(-). لا يقال: هذا انما يتم بناء على كون المتصف بالوجوب الغيرى خصوص المقدمه الموصله، إذ مع عدم كون الذات المجرده عن الشرط و القيد مقدمه

ص: ٢٦٥



عن طهاره: حتى تجب بوجوب غيري، فالمراد بالمتباينين هنا عدم مقدميه أحدهما للآخر، لا مجرد المباينه، لمغايره كل مقدمه لذيها وجودا. وقوله:

«تكون» خبر للصلاه المقدره قبل قوله: «و في ضمن».

\*\*\*\*\*

(١). غرضه إبداء الفرق بين المشروط و مطلقه و بين الخاصّ و غيره بجريان البراءه النقليه في الأول و عدمه في الثاني، و حاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» فان شرطيه الإيمان تكون بأمر الشارع، و لا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، و هذا بخلاف خصوصيه الإنسان، فانها منتزعه عن ذات المأمور به، لا من أمر خارج عنه حتى ينفي بالأصل، و حينئذ يدور الأمر بين وجوب الخاصّ و وجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، و الاشتغال يقتضى الإتيان بالخاص تحصيلًا للفراغ اليقيني، و ضمير «غيره» راجع إلى الخاصّ، و المراد بالغير العام.

=====

لتحقق المشروط و المقيد لا- وجه لدعوى وجوبها بالوجوب الغيرى، لكن المصنف التزم بوجوب مطلق المقدمه، و مقتضاه الالتزام بوجوب الفاقد و لو لم يكن مقدمه لتحقق المشروط و المقيد.

فانه يقال: لا منافاه بين الأمرين، حيث ان المصنف ينكر مقدميه الذات المجرده لوجود الحصبه الخاصه، و ما تقدم منه في بحث المقدمه من عدم وجوب خصوص الموصوله انما هو بالنسبه إلى عنوان المقدمه، و مع تصريحه (قده) هنا بمباينه المشروط و المطلق و عدم وقوع الذات المطلقه في طريق وجود المشروط و المقيد فلا مجال لدعوى المقدميه كى يشكل عليه بما ذكر.

و الحاصل: أن إنكار الصغرى و هى مقدميه الذات المجرده لتحقق المشروط و المقيد لا ينافى تسليم الكبرى و هى وجوب المقدمه مطلقا و ان لم تكن موصله.

ص: ٢٦٦

بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره، لدلاله (١) مثل (٢) حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك في شرطيه.

و ليس كذلك (٣) خصوصيه الخاص، فانها انما تكون منتزعه عن نفس الخاص (٤)، فيكون الدوران بينه (٥) و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين (٦)، فتأمل جيدا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا بأس» و قد عرفت توضيحه.

(٢). التعبير بالمثل لأجل دلاله سائر أخبار البراءه أيضا على نفي الشرطيه.

(٣). أى: و ليست خصوصيه الخاص موردا للبراءه النقليه، فانها....

(٤). أى: لا بجعل الشارع، و الفرق أنه يتعلق التكليف بالخاص و تنتزع الخصوصيه منها، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكل من الشرط و المشروط.

(٥). أى: بين الخاص كالإنسان و بين غيره من الخاص الآخر كالفرس، و قوله:

«فيكون» تفرير على الفرق بين المقامين.

(٦). فى لزوم الاحتياط عقلا، لكن بالإتيان بالخاص، لا بالجمع بين الأطراف كما كان فى المتباينين حقيقه.

=====

(-). الحق جريان البراءه عقلا و نقلا فى الأقل و الأكثر مطلقا سواء كانا من قبيل الجزء و الكل كتردد أجزاء الصلاه بين ثمانيه و عشره مثلا، أم من قبيل الشرط و المشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطيه شيئا خارجا عن المشروط مبينا له فى الوجود كالوضوء للصلاه، و كون منشئه أمرا داخلا فى المشروط متحدا معه فى الوجود كالإيمان و العدالة بالنسبه إلى الرقبه و الشاهد مثلا، أم كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع كالحيوان و الإنسان.

و الوجه فى جريان البراءه فى مطلق الأقل و الأكثر الارتباطيين و لو كانت أجزاءهما

تحليله هو اجتماع أركان البراءة فيهما، فان أركانها من قابليه موردها للوضع و الرفع تشريعا، و من تعلق الجهل به، و من كون رفعه منه على العباد موجوده فى جميع أقسام الأقل و الأ-كثر، ضروره أن الشك فى شرطيه شىء للمركب سواء أ كان منشأ انتزاعها موجودا مغايرا للمشروط كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، أم متحدا معه فى الوجود كالعده بالنسبه إلى الشاهد مثلا يرجع إلى الشك فى جعل الشارع، بداهه أن الشرطيه مما تناله يد التشريع، فتجرى فيها البراءه، فإذا أمر الشارع بعق رقبه و شككنا فى اعتبار خصوصيه الإيمان فيها و لم يكن لدليله إطلاق جرت فيه البراءه.

و كذا إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شككنا فى أنه اعتبر ناطقيته أولا، فلا- مانع من جريان البراءه فى اعتبار الناطقيه فيه، لأن اعتبارها مما تناله يد التشريع، فيصح أن يقال: إطعام الحيوان معلوم الوجوب، و تقيده بالناطقيه مشكوك فيه، فيجرى فى البراءه.

و كذا يصح أن يقال: ان عتق الرقبه معلوم الوجوب، و تقيدها بالإيمان مشكوك فيه فينفى بالبراءه. و لا يعتبر فى الانحلال و جريان أصل البراءه الا-المعلوم التفصيلي و الشك البدوى، و أما اعتبار كون الشىء المعلوم وجوبه تفصيلا موجودا كأجزاء المركب الخارجى كالصلاه فلا- دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، و انما المعتبر فيه هو كونه قابلا لتعلق الحكم الشرعى به، و ذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبه و إطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبه بالإيمان، و تقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله و ان توقف وجوده على أحد فصوله، الا أنه يمكن لحاظه موضوعا بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذ مطلق وجود الحيوان من دون

دخول فصل خاص في موضوعه.

و عليه فتجرى البراءة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شك في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين و التخيير، لأنه يجب إطعام الإنسان إما تخييراً ان كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، و اما تعييناً ان كان الواجب إطعام خصوص الإنسان، فيصح أن يقال: ان المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، و كونه خصوص الإنسان مشكوك فيه، و لم يتم بيان على اعتباره فيجرى فيه البراءة العقلية، و كذا النقلية، للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم إذا علم إجمالاً بتقيد الجنس كالحيوان بنوع خاص، و تردد بين نوعين أو أنواع دخل في المتباينين، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصلة لها، فان الإنسان مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس و البقر و غيرها، فلا بد من الاحتياط، و لا مجال لجريان البراءة فيها، فانها متعارضة في الأنواع، و المفروض أن الواجب إطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال: ان وجوب إطعامه معلوم تفصيلاً و خصوصية النوع مشكوكه، حيث ان دخل نوع خاص معلوم إجمالاً، فلا تجرى فيه البراءة كسائر أقسام المتباينين، بل يجب فيه الاحتياط.

و بالجملة: فلا- فرق في جريان البراءة عقلاً- و نقلاً- بين أقسام الأقل و الأ-كثر من الأ-جزاء الخارجية و التحليلية، إذا المناط في جريانها عدم البيان، و قابلية المورد للجعل الشرعي، و المفروض وجودهما في جميع أقسام الأقل و الأكثر.

و مما ذكرنا ظهر ضعف إطلاق ما عن المحقق النائيني (قده) من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع، بتقريب: «أن التردد بين الجنس و النوع بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين، فان

الإنسان بما له من المعنى مباين للحيوان عرفا، فالعلم الإجمالى بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان يوجب الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأن نسبه حديث الرفع إلى وجوب إطعام كل من الإنسان و الحيوان على حد سواء، فأصالة البراءة فى كل منهما تجرى و تسقط بالمعارضه، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان، لأنه الموجب للعلم بفراغ الذمه».

و ذلك لأنه تاره يعلم بوجوب إطعام الحيوان و يشك فى تقيده بكونه إنسانا أو غيره، فالشك حينئذ متمحض فى تقييد موضوع الحكم بقيد و هو الناطقيه أو غيرها، و أخرى يعلم إجمالا بوجوب إطعام حيوان أو إنسان بمعنى أن المولى قال: أكرم حيوانا أو إنسانا، بحيث يتردد الموضوع بينهما، فعلى الأول لا ينبغى الإشكال فى جريان البراءة فى خصوصيه الإنسانيه أو غيرها، ضروره أن موضوعيه الحيوان للحكم معلوم، و دخل الخصوصيه فيه مشكوك، و لم يقم بيان عليه، فتجرى فيه البراءة.

و على الثانى يجب الاحتياط، إذ المفروض دوران الموضوع بين الحيوان و الإنسان، و هما متباينان، حيث ان الحيوان الذى جعل موضوعا فى مقابل الإنسان لا يراد به الا الحصه المتفصله بفصل الناطقيه المباينه للحصه المتفصله بفصل الناهقيه، فأصل البراءة فى كل منهما يجرى و يسقط بالمعارضه، و يبقى العلم الإجمالى على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان و غيره.

و كذا ظهر ضعف ما فى المتن من عدم جريان البراءة مطلقا الا فى المطلق و المشروط، حيث انه أجرى فيه البراءة الشرعيه دون العقليه، مع أن الحكم إذا كان فعليا من جميع الجهات فلا مجال لجريان شىء من البراءتين فيه كما نبه عليه أيضا فى الهامش.

إطلاق الجزء و الشرط لحال

النسيان

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسيانا كالقراءة و السوره فى الصلاه، و أن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئيه أو الشرطيه أم لا، فيما لا يكون لدليليهما إطلاق يشمل حال النسيان؟ و شيخنا الأعظم تعرض لهذا الأمر بعنوان نقيصه الجزء سهوا فى المسأله الأولى من المسائل الثلاث المعقوده لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصه و زياده و بنى حكمهما على معرفه معنى الركن، حيث قال: «وجوه لا نعرف الحق منها إلا بعد معرفه الركن» ثم استظهر أصاله ركنيه كل واحد من الأجزاء.

ثم ان ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل و الأكثر الارتباطيين انما هو من جهه العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالا و الجهل بإطلاقه لحالتى الذكر و النسيان و اختصاصه بحال الالتفات فقط، و المباحث المتقدمه كانت فى مرجعيه الأصل عند الشك فى أصل الجزئيه و الشرطيه، و هنا فى سعه دائره المجعول و ضيقها بعد العلم بأصاله، للعلم بانبساط الوجوب الضمنى على ذكر الركوع و السجود مثلا و الشك

ص: ٢٧١

أن الأصل (١) فيما إذا شك في جزئيه شىء أو شرطيته في حال نسيانه (٢)

لأجل إجمال النص ونحوه في إطلاق المأمور به و تقييده، و بهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل و الأكثر، أما في الأجزاء الخارجيه فللشك في الجزئيه حال النسيان، و أما في الأجزاء التحليليه فمن جهه الشك في إطلاق المجعول و تقيده.

و تنقيح ذلك يتوقف على بيان أمور: الأول فيما يقتضيه الأصل العملى، و الثانى فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى، و الثالث فى صحه العمل الخالى عن المنسى الملزوم لوجوبه، و كونه مأمورا به.

أما الأول فحاصله: أن مقتضى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» و حديث الحجب و نحوهما هو جريان البراءه الشرعيه عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه دون البراءه العقليه، لما تقدم فى الشك فى أصل الجزئيه و الشرطيه من جريان البراءه النقليه فيه دون العقليه، لعدم الانحلال، و بقاء العلم الإجمالى الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فان المقام من صغرياتة، فلو لا البراءه الشرعيه كان مقتضى قاعده الاشتغال إعاده المأمور به الناقص و الإتيان به بجميع ماله دخل فيه من الأجزاء و الشرائط.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و المراد به بقريته قوله: «ما ذكر فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه» هو أصل البراءه، لكن لا يلائمه قوله: «و لا تعاد فى الصلاه» فان عطف ذلك على «حديث الرفع» عطف الدليل الاجتهادى على الأصل العملى المستلزم لكونهما فى رتبه واحده، مع أنه ليس كذلك، ضروره تقدم الدليل الاجتهادى على الأصل العملى و رودا أو حكومه، و حينئذ فلا بد و أن يراد بالأصل ما هو أعم من الأصل العملى و المتصيد من الدليل الاجتهادى.

(٢). يعنى: بعد العلم بجزئيته أو شرطيته فى غير حال النسيان، و انما الشك فيهما

ص: ٢٧٢

عقلا و نقلا (١) ما ذكر (٢) فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه «-» .

نشأ من نسيان الجزء أو الشرط، لا نسيان الجزئيه أو الشرطيه حتى يندرج فى نسيان الحكم المدرج له فى الجهل الطارئ بالحكم، و ضميرا «شرطيته، نسيانه» راجعان إلى الشىء، و «فى حال» قيد ل «جزئيه شىء أو شرطيته».

\*\*\*\*\*

(١). قيدان لقوله: «الأصل» و المراد بقوله: «عقلا» هو قاعده الاشتغال كما مر آنفا.

(٢). خبر «أن» و الوجه فى كون الشك فى جزئيه المنسى كالشك فى أصل الجزئيه

=====

(-). لا يقال: لا مجال للاستدلال على الاشتغال عقلا هنا بنفس العلم الإجمالى الدائر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء، لعدم كونه منجزا هنا، بخلافه هناك، و ذلك للفرق بين المقامين، لحدوث الشك هنا بعد الإتيان بالأقل الذى هو العمل الفاقد للمنسى، فالعلم الإجمالى بوجوب مردد بين الأقل و الأكثر لا يوجب الاحتياط، لفرض حصوله بعد الامتثال فى أحد الأطراف، و مثله لا ينجز، كما لو علم بوجوب صوم أمس أو غد، لعدم تأثير العلم فى تكليف ظرف امتثاله متقدم على زمان حصوله، و معه لا يكون الشك فى وجوب التمام - للشك فى فساد العمل الناقص - من الشك فى التكليف الفعلى حتى يجب الاحتياط.

فانه يقال: ان المقصود تعيين وظيفه المجتهد فى أمثال المقام من جهة إجمال النص الدال على الجزء و الشرط، و تردد مطلوبيته بين الإطلاق و التقييد، و من الواضح منجزيه هذا العلم الإجمالى و اقتضاؤه للاشتغال عقلا، إلا مع دعوى انحلاله بمثل حديث الرفع كما أفاده المصنف، و عليه فالمسألان من واد واحد فيما يهمل المجتهد. و لا يقاس المقام بمثال الصوم، الا إذا تذكر بعد الوقت نسيانه للجزء و قلنا أيضا بأن القضاء بفرض جديد، و أما لو تذكر فى أثناء الوقت فقاعده الاشتغال تقضى بلزوم الاستئناف لكون المطلوب الطبيعه لا الفرد.

ص: ٢٧٣



فلو لا مثل حديث الرفع (١) مطلقا (٢) و «لا تعاد» فى الصلاه (٣) يحكم (٤) عقلا بلزوم إعاده ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو (٥)الحال فيما ثبت شرعا جزئيه أو شرطيه

هو اندراجہ فى كبرى الشك فى الأقل و الأكثر، حيث انه مع عدم إطلاق يدل على جزئيه المنسى حال النسيان يشك فى جزئيه فى هذا الحال، فان كان جزءا فالواجب هو الأكثر، و الا فالأقل.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به فقره «ما لا- يعلمون» لأن رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدله الاجتهاديه» فحديث الرفع - حيث ان نسبته إلى أدله الأجزاء و الشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه - يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى.

(٢). يعنى: فى الصلاه و غيرها.

(٣). يعنى: و حديث «لا- تعاد الصلاه الا من خمس» المروى عن الباقر عليه السلام فى خصوص باب الصلاه، و قد مر آنفا أن الأنسب ذكر «لا تعاد» فى عداد الأدله الاجتهاديه.

(٤). جواب «فلو لا» و المراد بحكم العقل هو قاعده الاشتغال الثابته بالعلم الإجمالى الذى لم ينحل على مذهب المصنف (قده) كما تقدم، و ضميرا «بجزئه، شرطه» راجعان إلى «ما» الموصول.

(٥). يعنى: كما أن وجوب الإعاده ثابت فى الجزء أو الشرط الذى دل الدليل على جزئيه أو شرطيه فى جميع الحالات التى منها النسيان، غايه الأمر أن وجوب الإعاده حينئذ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه، و فى صورته الشك إلى قاعده الاشتغال لو لم تجر أصاله البراءه.

ص: ٢٧٤

مطلقا (١) نصا أو إجماعا (٢).

ثم لا يذهب عليك (٣) أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال (٤) بمثل حديث الرفع،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو فى حال النسيان.

(٢). الأول كالخمس المستثنى فى حديث «لا تعاد» المعبر عنها بالأركان، و الثانى كتكبيره الإحرام، فان اعتبارها انما هو بالإجماع الذى يعم معقده جميع الحالات التى منها النسيان دون الروايات، لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها.

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و هو إمكان إقامة الدليل الاجتهادى على نفي الجزئية أو الشرطية فى حال نسيان الجزء أو الشرط بحيث ينقسم المكلف بحسب الالتفاتات و النسيان إلى قسمين الذاكر و الناسى، و يصير الواجب بتمام أجزائه و شرائطه واجبا على الذاكر، و بما عدا الجزء أو الشرط المنسى منه واجبا على الناسى، خلافا لشيخه الأعظم، حيث منع عن تنويع المكلف و جعله قسمين ذاكرا و ناسيا، نظرا إلى أن الغرض من الخطابات (لَمَّا كان) هو البعث و الزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ فى حيز الخطاب على نفسه، إذ الغافل عن الاستطاعة مثلا- لا- ينبعث عن إيجاب الحج على المستطيع أصلا، و من المعلوم امتناع خطاب الناسى بهذا العنوان، ضروره أن توجيه هذا الخطاب إليه يخرج عن عنوان الناسى و يجعله ذاكرا (فلا- بد) للناسى فى الشك فى الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق فى إطلاق الجزئية و الشرطية بين الذاكر و الناسى، و التفكيك بينهما لا وجه له أصلا.

(٤). أى: حال النسيان بحديث الرفع و مثله من سائر أدله البراءة النقلية.

ص: ٢٧٥

كذلك يمكن تخصيصها (١) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وُجّه الخطاب (٢) على نحو يعم الذّاكر و النّاسي

\*\*\*\*\*

(١). أي: تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بهذا الحال أي حال النسيان بحسب الأدله الاجتهاديه بنحو لا يلزم محذور أصلا، إذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر و النّاسي على جعل النّاسي موضوعا للخطاب حتى يمتنع ذلك، لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) و لذا حكم بجزئيه شىء حال النسيان ان لم يكن لدليلها إطلاق يشمل تلك الحاله، و ان كان له إطلاق فهو دليل عليها و موجب لبطلان العباده الفاقد له للجزء المنسى.

و الحاصل: أنه (قده) يقول بأصالة بطلان العباده بنقص الجزء سهوا، اما لإطلاق دليل الجزئيه، و إما لامتناع خطاب النّاسي بما عدا المنسى، و الحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

(٢). هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ (قده) و قد أجاب عنه في المتن بوجهين: أحدهما و هو الذي أشار إليه بقوله: «كما إذا وجه الخطاب.... إلخ» أن يجعل عنوان عام يشمل الذّاكر و النّاسي كعنوان «المكلف» و يخاطب بما عدا المنسى من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسى، فالذاكر الآتى بتمام الأمور به آت بوظيفته، و النّاسي الآتى بالناقص آت أيضا بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان النّاسي حتى يلزم محذور الانقلاب، و الخروج عن حيز الخطاب المتوجه إليه.

و بالجملة: فهذا الوجه يدفع استحاله تكليف النّاسي بما عدا المنسى.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام الأمور به و النّاسي بما عدا المنسى، لكن لا بعنوان النّاسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذّاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، بل بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كالبلغمى أو قليل الحافظه أو كثير النوم

ص: ٢٧٦

أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصه بأفراد الناسى كقوله: «يا زيد و يا بشر و يا بكر» إذا كان أحدهم ناسيا للسوره، و الاخر  
لذكر الركوع، و الثالث لذكر السجود مثلا.

\*\*\*\*\*

- (١). متعلق ب «الخطاب» و «على نحو» متعلق ب «وجه» كأنه قيل: «إذا وجه الخطاب بالخالى على نحو يعم الذاكر و الناسى».
- (٢). يعنى: حتى فى حق الناسى، و ضمير «دخله» راجع إلى «ما» الموصول.
- (٣). يعنى: غير ما دل على كون ما عدا المنسى مأمورا به للذاكر و الناسى، و ضمير «دخله» راجع إلى الموصول فى «عما شك».
- (٤). هذا إشاره إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به.... إلخ».
- (٥). أى: يخص الناسى فى مقابل الوجه الأول الذى كان الخطاب فيه شاملا له و للذاكر.
- (٦). هذا و «ب عنوان» متعلقان ب «خطاب» و قد مر تفسير العنوان العام و الخاص آنفا.
- (٧). تعليل لعدم صحه توجيه الخطاب بعنوان الناسى، و قد تقدم بيانه.
- (٨). أى: الخالى عن المنسى، و ضمير «عليه» راجع إلى الناسى، و هو المراد أيضا بقوله: «بهذا العنوان».

=====

(-). و له وجه ثالث أفاده فى حاشيه الرسائل، و محصله: أن يكلف الملتفت بالتمام

ص: ٢٧٧

لخروجه (١) عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله، كما توهم لذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للاستحالة، وقد مر تقريب الاستحالة بقولنا: «خلافًا لشيخه الأعظم (قده) حيث منع عن تنويع المكلف.... إلخ» و ضمير «لخروجه» راجع إلى الناسى، و ضمير «عنه» إلى «عنوان الناسى» و ضمير إليه» إلى الناسى.

(٢). أى: لاستحالة خطاب الناسى بعنوان النسيان، وهذا إشاره إلى كلام شيخنا الأعظم، و قد تقدم توضيحه، و ملخصه: أن تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الذكر بالدليل الاجتهادى على النحو المذكور ممتنع، و لذا ذهب هو (قده) إلى استحالته، و تعبير المصنف بالتوهم انما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور و استحالته بالدليل الاجتهادى، و عدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين فى المتن.

و لا يكلف الناسى، بشىء، و لكن يصح فعله للناقص، لاشتماله على المصلحه، و يكفى فى بعثه إلى الناقص اعتقاده توجه أمر الملتفت إليه، فيأتى بالناقص بداعى موافقه أمر الملتفت بالتمام».

و لا يخفى أن شيئًا من الوجوه الثلاثه لا يجدى فى مقام تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الالتفات. أما الأول لأن، فلأنهما مجرد احتمال فى مقام الثبوت، و ليس على اعتبارهما فى مقام الإثبات للجمع بين الأدله عين و لا أثر، بل مقتضى حكومه حديث «لا تعاد» على إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط للذاكر و الناسى هو إطلاق الأدله لهما فى الأركان، و اختصاص جزئيه غيرها بحال الالتفات، فالذاكر و الناسى يشتركان فى الأمر بالأركان، و يفترقان فى غيرها من الأجزاء التى يلتفت إليها و لا يلتفت إليها.

و تقريبه للوجه الأول فى حاشيه الرسائل سليم عن الإشكال، لموافقته لمقتضى الأدله قال (قده): «بأن يؤمر بالصلاه مثلا أولا ثم يقيد بدليل دال على جزئيه

ص: ٢٧٨

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «تخصيص» و مفسر له، و إشاره إلى الأمر الثالث و هو كون الخالي عن المنسى واجبا حتى يلزمه الصحه و عدم وجوب الإعادة، و هو مسأله فقهيه و تفصيلها يطلب فى الفقه، و محصله: أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاه الا من خمس» و النصوص الخاصه وجوب الأركان مطلقا حتى فى حق الناسى، فنسيان شىء منها يوجب الإعادة فى الوقت و خارجه، و أما غيرها فنسيانه لا يوجب الإعادة لا فى الوقت و لا فى خارجه.

=====

السوره فى حال الالتفات إليها بناء على وضعها للأعم، أو يشرح به و بما يدل على سائر ما يعتبر فيها شطرا أو شرطا بناء على وضعها للصحيح، فان الغافل حينئذ يلتفت إلى ما توجه إليه من الأمر، و يتمكن من امتثاله حقيقه بإتيان ما هو المأمور به واقعا فى هذا الحال و ان كان غافلا عن غفلته الموجه لكون المأتى به تمام المأمور به....».

نعم لا يرد على أولهما امتناع أخذ الالتفات قيذا فى موضوع الخطاب، لتأخر الالتفات عن الحكم، و ذلك لأن الممتنع هو أخذه فى الحكم دون الموضوع كالمقام كما هو واضح.

و أما الوجه الثالث، ففيه: أن الأمر بالأركان و بالأجزاء غير المنسيه موجود، و لا حاجه معه إلى تصحيح العباده بالمصلحه.

مضافا إلى: أنها لم تقصد، مع أن صحه العباده المقربه إليه تعالى شأنه منوطه بقصدها ان لم يكن هناك أمر، أو كان و غفل عنه، أو اعتقد عدمه.

و إلى: أن تصحيح العباده بالملاك ليس مسلما و مفروغا عنه.

و كيف كان فما أفاده الشيخ من الاستحاله المزبوره فى محله. نعم لا ينحصر التخصيص بما ذكره، بل يمكن الجمع بين الأدله بما تقدم من الحكومه، بل هو المتعين فى مقام الإثبات، هذا.

العمل الخالى عن المنسى على الناسى، فلا تغفل (١).

\*\*\*\*\*

(١). عن إمكان قيام الدليل الاجتهادى بأحد الوجهين المتقدمين فى المتن على عدم جزئيه المنسى لثلا تقول بالاستحاله كما قال بها الشيخ الأعظم و النراقى فى محكى العوائد.

=====

لا يقال: انه يمكن توجيه الخطاب إلى كلى الناسى على نحو القضييه الحقيقيه كإيجاب الحج على كلى المستطيع كذلك و ان لم يصح توجيهه إلى الناسى الخارجى، لا- نقلا- به إلى الذاكر، فما أفاده الشيخ من الاستحاله يختص بمخاطبه الناسى الخارجى الشخصى دون الكلى.

فانه يقال: ان كل خطاب لا يمكن الانبعث عنه أصلا و لو فى زمان من الأزمنه لغو، و من المعلوم أن المقام كذلك، ضروره أن أفراد طبيعه الناسى يمتنع أن يطبقوا هذه الطبيعه عليهم، و يرون أنفسهم مأمورين بالأمر الموجه إلى عنوان الناسى، بداهه أن إحراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب إلى الذاكر بحيث يمتنع انبعاثهم عن الأمر الموجه إلى كلى الناسى، و ليس كإيجاب الحج على كلى المستطيع لانبعث أفراد المستطيع خارجا عن إيجاب الحج على هذا الكلى.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع فى غير محله، و من البديهى امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أن خطاب الناسى بعنوانه كليا و جزئيا غير سديد، و محذور الاستحاله لا يندفع بجعله موضوعا للخطاب و لو على نحو القضييه الحقيقيه، فتدبر.

و تحقيق المقام يستدعى التعرض أولا- لإمكان توجيه الخطاب بما عدا المنسى و ثانيا لإقامه الدليل أماره أو أصلا على تعلق التكليف به بعد الفراغ عن إمكانه مع اقتضاء نفس الجزئيه لسقوط الأمر عن المركب بنسيان الجزء، إذ ليس فى البين الا خطاب واحد متعلق بالمجموع أى بكل جزء بشرط الانضمام.

ص: ٢٨٠

أما الأول فقد عرفت الإشكال على إمكان مخاطبه الناسى بما عدا المنسى الا الوجه الأول بالبيان المنقول عن حاشيه الرسائل، فلاحظ.

و أما الثانى فان ما دل على التكليف بالفاقد و مطلوبيته اما أن يكون دليلا اجتهاديا أو أصلا عمليا.

و دلالة الأول تتوقف على النظر فى مفاد كل من دليلى المركب و الجزء، فانه لا- يخلو اما أن يكون إطلاق فى كليهما أو فى أحدهما، و اما أن لا يكون فى شىء منهما، فالصور أربع.

ففى الصورة الأولى يدل إطلاق الأمر بالمركب مثل الصلاه على مطلوبيته المطلقه، و قيام المصلحه به فى تمام الحالات، و عدم سقوطه بنسيان جزء أو شرط من المركب، و يدل إطلاق دليل الجزء أو الشرط على دخله المطلق فى الأمور به، و لازمه سقوط الأمر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه، و يقدم هذا الإطلاق على إطلاق الأمر بالمركب، لحكومته دليل الجزء على دليل المركب، فلا تكليف بما عدا المنسى، لاقتضاء الأصل اللفظى الركنيه، و إخلال نقصه السهوى بالأمور به.

و منه ظهر حكم صورته إطلاق دليل الجزء و إجمال دليل المركب بالأولويه، إذ لا- إطلاق فى الأمر بالمركب حتى يعارض إطلاق الأمر بالجزء.

و فى عكس هذه الصوره و هو إطلاق دليل المركب دون الجزء بأن كان لييا كالإجماع، فقد يقال بمطلوبيه المركب فى تمام الحالات التى منها حال نسيان الجزء فيثبت عدم ركنيه الجزء بمقتضى أصاله الإطلاق فى دليل المركب القاضيه بمطلوبيه المركب و ان كان ترك جزء منه نسيانا.

و فيه: أن إطلاق دليل الأمور به يقتضى جزئيه كل واحد من الأجزاء مطلقا



حتى حال نسيانه، إذ ليس المركب الا الأجزاء بشرط الانضمام، فمعنى إطلاقه إطلاق كل واحد من الوجوبات الضمنيه المستفاده من الأمر النفسى بالكل المستلزم لانتفائه بانتفاء جزئه المنسى، فكيف يدعى اقتضاء إطلاقه للإتيان به سواء نسي جزءه أم لا، إذ مع نسيانه ينتفى الكل المؤلف من أجزاء مرتبطه، وهذا كله لأجل انبساط الأمر بالمركب على كل واحد من أجزائه.

لكن الحق خلافه، لأن إطلاق دليل المأمور به ناظر إلى الأجزاء بشرط الانضمام و هو الكل، فالإطلاق يتعلق بذلك، لا بكل واحد من الأجزاء بالخصوص، و لا معارض لهذا الإطلاق.

و فى الصورة الرابعه و هى عدم انعقاد الإطلاق فى شىء من الدليلين تصل النوبه إلى الأدله الثانويه كما سيتلى عليك، و الحكم بأصالة ركنيه كل جزء و شرط للمركب لا بد أن يكون فى هذه الصورة، و إلاّ فالأصل اللفظى فى سائر الصور يعين مقدار الدخل كما عرفت. هذا بناء على فرض الإطلاق ثبوتاً فى دليل المركب و الجزء كما قيل.

و أما بحسب مقام الإثبات، فينبغى أن يكون مورد النزاع فيه هو الإطلاق بالنسبه إلى عدم المقيّد اللفظى دون العقلى كالعجز الناشى عن النسيان، لقبح مطالبه الناسى كالعاجز، لكون العجز قرينه حافه بكل ما يدل على التكليف و مانعه عن انعقاد الإطلاق فى شىء من أدله المركبات.

و كيف كان، ففى انعقاد الإطلاق فى دليل الجزء مطلقاً سواء كان بلسان التكليف مثل «اركع فى الصلاه» أم الوضع مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» كما اختاره المحققان النائينى و العراقى (قدهما)، و عدمه كذلك كما يظهر من حاشيه المحقق

الأصفهاني (قده) و التفصيل بين أنحاء الدلاله كما يحكى عن الوحيد البهبهاني بانعقاد الإطلاق فى الوضع دون ما إذا كان بلسان الأمر، وجوه أقواها الأول، و ذلك لأن دليل الجزئيه و الشرطيه ان كان بلسان الوضع، فظهوره فى انتفاء الماهيه بانتفائه و فساد العمل الفاقد له مما لا ينكر، لدلالته على دخل الجزء أو الشرط فى حقيقه المركب المأمور به مطلقا، فيشمل جميع حالات المكلف من النسيان و الذكر و غيرهما.

و ان كان بلسان التكليف فقد يقال: باختصاص الجزئيه و الشرطيه المنتزعتين منه بحال الالتفات، لتقيد منشأ انتزاعهما و هو الطلب بالقدره المفقوده حال النسيان، فلا بعث بالنسبه إلى الناسى، لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشأ انتزاعه سعه و ضيقا. و هذا بخلاف ما إذا كان الدليل بلسان الوضع، إذ لا بعث و لا طلب فيه حتى يتقيد عقلا بالملتفت، بل هو بيان لأمر واقعى و هو الدخلى فى حقيقه المركب و ماهيته.

الا أن الحق خلافه، لتوقف الفرق المزبور على إفاده دليل الجزئيه - فيما كان بلسان الأمر - وجوب الجزء نفسيا حتى يتقيد بحال الالتفات، لامتناع انبعاث غير الملتفت و انزجاره عقلا، لقبح مطالبه الناسى كالعاجز. لكنه ليس كذلك، ضروره أن الأوامر و النواهي المتعلقة بأجزاء المركبات و شرائطها و موانعها منسلخه عن الطلب المولى، لظهورها فى الإرشاد إلى دخل المتعلق فى ماهيه المركب المأمور به و حدوده جزءا أو شرطا أو مانعا، و الأمر و النهى و ان كانا ظاهرين أولا فى المولى، الا أنه انقلب ظهورهما الأولى إلى ظهور ثانوى و هو الإرشاد إلى الجزئيه و الشرطيه و المانع كالأمره منها فى الأدله البيانيه، فان استحقاق العقوبه مترتب عقلا على مخالفه التكليف النفسى المولى كعصيان الأمر بالصلاه، و لو كان الأمر بالركوع

و نحوه من الأجزاء و الشرائط و الموانع نفسيا لزم تعدد العقوبه، و لا يلتزم به أحد.

و يؤيده أن متعلقات تلك الأوامر قد وردت في الأدله البيانیه مثل صحيحه حماد الوارده في الصلاه، حيث بين عليه السلام حقيقتها بلا أمر بالجزء و الشرط، فلا يكون شأن أوامر الأجزاء الا الإرشاد إلى ما فصلته الأدله البيانیه لا غير.

و عليه يثبت إطلاق دخل الجزء و الشرط في المأمور به كما إذا كان بلسان نفى الطبيعه بانتفائه مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب».

لا يقال: ان الالتزام بإرشاديه أوامر الأجزاء و الشرائط ينافي القول بانتزاعيه الأحكام الوضعيه كالجزيه و الشرطيه من التكليف و عدم مجعوليتها بالاستقلال، و ذلك لإرشاديه تلك الأوامر لا مولويتها حتى تكون منشأ للانتزاع، فلا بد اما من رفع اليد عن انتزاعيه الوضع و الالتزام بتأصله في الجعل كالتكليف، و اما من إبقاء أوامر الأجزاء و نحوها على ظهورها الأولى في الطلب النفسى لانتزاع منها الجزئيه، و لازمه حينئذ اختصاص الجزئيه بحال الالتفات و الذّكر.

فانه يقال: لا تهافت بين الأمرين، فان منشأ انتزاع جزئيه الركوع مثلا ليس خطاب «اركع في الصلاه» المحمول على الإرشاد إلى ما هو الدخيل في الغرض و عدم وفاء الناقص منه بالمصلحه، حتى يتوجه الإشكال، و انما هو الطلب المولوى المتعلق بنفس المركب مثل «أقيموا الصلاه» المنبسط على كل واحد من الأجزاء و الشرائط، و تنتزع الجزئيه في مقام الإثبات من انبساط ذلك الأمر النفسى عليهما و تنسب إلى الشارع لكونه أمرا بالمركب من أمور مرتبطه.

فان قلت: على هذا يلزم اختصاص الجزئيه بحال الالتفات أيضا، لاستحاله دعوه الغافل و الناسى، فالأمر النفسى بالجزء المنبسط عليه من الأمر بالمركب

لما كان متقيداً بالقدره، فما ينتزع منه لا بد أن يكون أيضاً كذلك، فلا وجه لدعوى الجزئية المطلقة، و الدليل المتكفل لحكم الجزء المفروض كونه إرشاداً لا بد من كونه إرشاداً إلى هذه الجزئية المنتزعه من الأمر الضمني، لا إرشاداً إلى الجزئية المطلقة و الدخول في تمام الحالات.

قلت: لا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات، للفرق بين ما يدل على جزئية شيء للمأمور به بما هو مأمور به، و بين ما يدل على الجزئية للمركب. و الأول مدلول الجزئية المنتزعه من الأمر النفسى الضمنى بالجزء المأخوذ من الأمر بالكل و تثقيد بالالتفات، و الثانى مدلول مثل «اركع فى الصلاة» المفروض كونه إرشاداً محضاً إلى ما هو الجزء للمركب و الوافى بغرضه و ملائكه، و من المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيما يكون جزءاً لما تقوم به المصلحة الداعية إلى الأمر، فهذه تدل على الجزئية المطلقة.

و بهذا تصح دعوى إطلاق الجزئية لحال النسيان و غيره، و عدم الاجتزاء بالفاقد للمنسى، فالإكتفاء بما عدا المنسى إنما هو بدليل آخر، و الا فالإطلاق المزبور يقتضى عدم الاجتزاء به.

و قد تصدى شيخنا المحقق العراقى (قده) لإثبات إطلاقها مع الغض عما تقدم بوجهين آخرين، أحدهما: ما محصله: أن حكم العقل بقبح مطالبه الناسى ليس فى الارتكاز و الوضوح كقبح مطالبه العاجز فى كونه قرينه متصله بالكلام مانعه عن انعقاد ظهور لدليل الأمر بالجزء فى الإطلاق، بل هو كالقرينه المنفصله المانعه عن حجيه الظهور لا عن أصله، لعدم الثفات الذهن إليه الا بعد إمعان النظر و التأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل به، و حينئذ فالساقط عن الاعتبار

انما هو حجيه ظهور دليل الجزء فى ناحيه التكليف.

و أما حجيه ظهوره فى الحكم الوضعى مطلقا الشامل لحال النسيان فلا مقيد لها و لا قرينه على خلافها، فيؤخذ بظهورها فى ذلك.

و ثانيهما ما لفظه: «يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء فى الملاك و المصلحه حتى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذ فى صحه التمسك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيه لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع».

و قد تمسك المحقق الأصفهاني بهذا الإطلاق أيضا فى تعذر الجزء أو الشرط.

لكن يشكل أول الوجهين حتى مع الالتزام بالتفكيك بين الداليتين المطابقيه و الالتزاميه فى الحجيه، لأجنيبه المقام عنه، حيث ان اللازم له وجود خارجى و ان كان قائما بوجود الملزوم قيام العرض بمعرضه كالشمس و ضوئها، و أما الأمر الانتزاعى فليس كذلك، لعدم وجود له أصلا، و انما الوجود لمنشأ انتزاعه كالفوقيه المنتزعه عن وجود السطح مثلا، و مع فرض تقييد متعلق الطلب عقلا بحال الالتفات فمع الغفله و النسيان لا يبقى شىء حتى تنتزع الجزئيه المطلقه منه.

و عليه فالمقام ليس من صغريات تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه و عدمها كى تبتنى المسأله عليها.

و يشكل الثانى منهما بعدم الدليل على إطلاق المادة بعد تقييد الهيئه بغير الناسى عقلا مع كون الأصل فى القيود وحده المطلوب، و لذا قيل: «إذا انتفى القيد انتفى المقيد» و حيث ان المقصود إثبات جزئيه الركوع المطلقه بمثل «اركع فى

الصلاه» لا- لكونه عباده ذاتيه و مظهرا للطاعه و الخضوع له تعالى فى نفسه و مع الغض عن جزئيه للصلاه، فبعد سقوط إطلاق الأمر لحال النسيان لا دليل فى مقام الإثبات على جزئيه المطلقه و دخله فى المركب فى تمام الحالات.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى أن الحكم العقلى بقبح مطالبه الناسى لو لم يكن قرينه حافه بالكلام مانعه عن إطلاق المادة كما تقيد إطلاق الهيئه، فلا أقل من صلاحيتها للقرينيه، و من المعلوم إناطه الإطلاق بعدم القرينه و ما يصلح لها، فلاحظ.

فتحصل: أن الوجه لإثبات إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط هو ما ذكرناه.

و منه ظهر الخلل فى التفرقه بين كون لسان دليل الجزء التكليف و الوضع، فلا نعيد.

نعم قد يمنع إطلاق دليل الجزء بما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) حيث قال: «ان الجزئيه تاره تلاحظ بالإضافه إلى الوفاء بالغرض، و هى من الأمور الواقعيه التى لا- مدخل للعلم و الجهل و النسيان فيها. و أخرى تلاحظ بالإضافه إلى مرحله الطلب و كون الشىء بعض المطلوب، و هذه حالها حال الأمر بالمركب، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب، فإذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسى و غيره لم يعقل جزئيه المنسى بالجزئيه الوضعيه الجعليه التى بيانها وظيفه الشارع، و حيث ان ظاهر الإرشاد إلى الجزئيه هى الجزئيه شرعا لا- واقعا، فانه أجنبى عن الشارع بما هو شارع و جاعل للأحكام، فلا محاله يكون حاله حال الأمر النفسى التحليلى المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورته النسيان و عدم قدره.

و مما ذكرنا يتبين أنه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان

الوضع».

و محصله: أن خطابات الأجزاء و الشرائط و ان كانت إرشاديه لا مولويه، الا أن ذلك لا يستلزم دخل المتعلق فى المركب مطلقا حتى حال النسيان، ضروره توقف الإطلاق على كون المتكلم فى مقام بيان ما هو الدخيل فى المركب واقعا و فى مرحله الوفاء بالغرض و الملاك، و حينئذ ينعقد الإطلاق و تثبت الجزئيه فى تمام الحالات، و بيان مثل هذا الدخيل فى المركب و ان كان متمشيا من الشارع الأقدس ثبوتا، الا أنه لا دليل عليه إثباتا، إذ ظاهر مثل قوله عليه السلام: «لا صلاح الا بفتح الكتاب» الإرشاد إلى دخل القراءه فى الصلاه بما هى مأمور بها، لا الاخبار بالجزئيه الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر بها، إذ وظيفه الشارع من حيث الشارعيه هو بيان الأحكام و متعلقاتها و ما له الدخيل فيها شرعا، لا- بيان أمر واقعي مثل دخل الركوع فى مصلحه الصلاه و ملاكها، فانه أجنبي عن وظيفته بما هو شارع لأنه اخبار عن أمر تكويني خارجي لا مساس له بمقام الشارعيه.

و عليه فدليل الجزئيه و ان كان بلسان الوضع، الا- أنه إرشاد إلى ما هو الجزء للمأمور به، فيكون حاله حال نفس الأمر بالمركب مثل «أقيموا الصلاه» فى اختصاصه بالقادر على الامتثال، و ليس ذلك الا الذاكر و الملتفت.

و هذا البيان مع دقته كما لا يخفى على المتأمل فى كلمات قائله قدس سره فى النفس منه شىء، و ذلك فان الإرشاد إلى ما هو الدخيل فى الملاك و ان كان غير الاخبار عن جزء المأمور به بما هو هو كما أفاده (قده) و ظاهر أدله الأجزاء و الشرائط الإرشاد بالنحو الثانى لا الأول، الا أنه حيث لا ينفك جزئيه المأمور به عن الجزئيه

ص: ٢٨٨

للملا-ك، لفرض تبعيه الأحكام لملاكاتهما كما عليه العدليه، فلا- محاله يكون الإرشاد إلى جزئيه الركوع للطبيعه المأمور بها إرشادا إلى دخله فى المصلحه الداعيه إلى الأمر بالطبيعه بالبرهان الإئى، و لا سبيل للتفكيك بين هذين الإرشادين الا مع نفي تبعيه الأحكام الشرعيه لملاكاتهما النفس الأمريه، و هو خلاف مذهب العدليه.

و عليه فالخطاب المتكفل لجزئيه القراءه للصلاه و ان كان إرشادا إلى جزئيتها للصلاه بما هى مأمور بها لا بذاتها مع قطر النظر عن الأمر بها، لكون ذلك وظيفه الشارع لا بيان الأمور الخارجيه، الا أنه بمقتضى البرهان الإئى اخبار بما هو الدخيل فى الغرض، و من المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيها، و هذا هو المقصود من الجزئيه المطلقه.

هذا كله فى اقتضاء أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع للدخل المطلق الذى به يسقط الأمر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه أو إيجاد مانعه كذلك، لو لا الدليل الثانوى الدال على صحته فيما لم يكن المنسى من الخمسه المستثناه فى حديث «لا تعاد» فى خصوص الصلاه، أو ركنا فى غيرها كالوقوفين بالنسبه إلى الحج، فان حديث «رفع النسيان» يدل على صحه المأتى به - كما إذا نسى الإحرام من الميقات - مع الغض عن الأدله الخاصه، و ذلك لحكومتها على أدله الأجزاء و الشرائط حكومه واقعيه، فتقيدان إطلاقهما إذا كانا مطلقين، فان مقتضى حديثى «لا تعاد و رفع النسيان» صحه العمل الناقص و الاجتزاء به عن التام، و معه لا تصل النوبه إلى جريان البراءه الشرعيه فى المقام، لوجود الدليل الحاكم أو الوارد عليها.

نعم فى التمسك بحديث «رفع النسيان» لتصحيح العمل الفاقد للمنسى



إشكال لبعض الأعظم تعرضنا له و لجوابه فى ثانى تنبيهات حديث الرفع فى الجزء الخامس، فلاحظ.

ثم انه قد يورد على قول المصنف هنا: «لو لا حديث الرفع مطلقا و لا تعاد فى الصلاه..» بامتناع الجمع بين البراءه الشرعيه و «لا تعاد» لتصحيح الصلاه، فان الثانى حاكم على إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط واقعا، فلا بد من فرض إطلاق فيها يتقيد لنا بحال الالتفات بحكومته «لا-تعاد» عليه، و الأول يتوقف - كما هو مفروض البحث - على إجمال دليل الجزء، و الشك فى سعه دائره المجعول و ضيقها حتى يتحقق موضوع البراءه الشرعيه أعنى «ما لا- يعلم» و من المعلوم منافاه فرض إجمال الدليل حتى يجرى حديث الرفع مع فرض إطلاقه، حتى يجرى حديث لا تعاد. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) بتوضيح منا(1).

لكن الظاهر سلامه كلام الماتن عن الإشكال، و ذلك لعدم اختصاص مورد حديث «لا تعاد» بما يكون دليل الجزء مطلقا، بل يجرى حتى إذا كان مجملا، و يكون مقتضى حكومته الشارحه تحديد مقدار الدخل، و حيث ان المتسالم عليه جريانه فى نسيان الجزء و الشرط، فهو متحد مع مفاد حديث رفع النسيان، و قد التزم المصنف بكونه مقيدا للتكليف و الوضع إذا كان دليله مطلقا و مبينا له إذا كان مجملا(2) و يتجه حينئذ التمسك به هنا، لكونه مبينا لما أريد من دليل الجزء و الشرط.

نعم يرد عليه: أنه لا مسرح للبراءه الشرعيه مع وجود الدليل الاجتهادى.

فالبحت عنه لا بد أن يكون مع الغض عن مثل حديث لا تعاد و رفع النسيان.

لكن إجمال أدله الاجزاء و الشرائط مجرد فرض، لثبوت الإطلاق فى أدلتها و لو مقاميا شاملا لحالتي الالتفات و النسيان، بل مع الغض عنه أيضا يكفى ما دل على عدم سقوط الصلاه بحال فى إطلاق الأجزاء و الشرائط، فتأمل جيدا. و عليه يتضح وجه المنافاه فى الجمع بين البراءه الشرعيه و لا تعاد.

ص: ٢٩١

## الثالث (١) الشك في مبطله الزيادة

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم زياده الجزء عمدا أو سهوا، لكن الشيخ (قده) عقد لكل منهما مسأله على حده، و الشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود و عدمه، و في هذا الأمر يكون الشك في دخل العدم شطرا أو شرطا و عدمه.

و ان شئت فقل: ان الشك هنا في المانع، إذ مرجع دخل عدم الشئ في المركب إلى مانع الزيادة، و هناك في دخل الوجود شطرا أو شرطا.

و كيف كان فلا بد أولا من بيان مورد الشك في مانع الزيادة، ثم بيان حكمه.

أما الأول فتوضيحه: أن الجزء ان أخذ بشرط شئ كالسجده المشروطه بالتعدد أو بشرط لا كالركوع في كل ركعه، إذ المأخوذ منه جزء هو الركوع بشرط الوحده، فهما خارجان عن موضوع النزاع، للقطع بعدم مانع الزائد على الواحد في الأول و بمانع الزائد عليه في الثاني. و ان أخذ لا بشرط كالسوره مثلا و أتى بها مرتين و شك في أن الوجود الثاني منها مانع أو لا، دخل في محل النزاع، لكونه شكا في شرطيه عدمها.

ص: ٢٩٢

عدمها شرطاً أو شرطاً (١) في الواجب مع عدم اعتباره (٢) في جزئيه،

و أما الثاني، فقد أشار إليه بقوله: «ظهر مما مر» و حاصله: أن ما قلناه في جزئيه الوجود أو شرطيته من جريان البراه الشرعيه فيه دون العقليه جار هنا حرفاً بحرف، و لا تفاوت بين المقامين إلا في كون الموضوع في الأمر السابق هو الوجود، و في هذا الأمر هو العدم، و هذا لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). ظاهره كون العدم جزءاً مؤثراً، و قد تقدم منه هذا أيضاً في بحث الصحيح و الأعم بقوله: «ان دخل شىء و جودى أو عدمى في المأمور به... فيكون جزءاً له و داخلاً في قوامه...» و كذا في حاشيه الرسائل في مقام الإشكال على الشيخ الأعظم حيث خص دخل عدم الزيادة بنحو الشرطيه.

و لكنه ممتنع، فان الجزء المؤثر في المصلحه و القائم به الغرض هو الأمر الوجودى، لكونه من أجزاء المقتضى. و توجيهه بكونه من باب الفرض و التقدير في غايه البعد مع امتناعه. و توجيهنا لدخل العدم بما ذكرناه في الصحيح و الأعم غير وجيه أيضاً. نعم بناء على مختار المصنف من كون متعلق النهى نفس الترك و أن لا يفعل يصح تعلق الخطاب بالعدم. لكن المبني محل منع كما ذكرناه في محله، و أن المتعلق في كل من الأمر و النهى هو الفعل.

(٢). قيد لقوله: «زيادة الجزء» توضيحه: أن اتصاف زياده الجزء بكونها زياده الجزء انما هو في مورد لم يؤخذ في جزئيه الجزء قيد الوحده و كونه بشرط لا، إذ لو أخذ ذلك في جزئيه لم يصدق عليه زياده الجزء، بل يندرج في نقص الجزء كما نبه عليه أيضاً شيخنا الأعظم بقوله: «فلو أخذ - يعنى الجزء - بشرطه - أى بشرط عدم الزيادة - فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصه.... إلخ» فإذا اعتبر في جزئيه الركوع قيد الوحده، و أتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء، إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذى هو جزء للصلاه بين تركه رأساً

ص: ٢٩٣

و الا (١) لم يكن من زيادته بل من نقصانه (٢)، و ذلك (٣) لاندراجه فى الشك فى دخل شىء فيه جزءا أو شرطا، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا (٤) أو جهلا (٥) قصورا أو تقصيرا، أو سهوا (٦)

و بين الإتيان به بدون شرطه و هو عدم تكرره، فيصدق أن الصلاة فاقده للركوع المأمور به. و قد أشرنا إلى ما أفاده بقوله: «مع عدم اعتباره» بقولنا: «أو بشرط لا كالركوع فى كل ركعه» و ضمير «اعتباره» راجع إلى «عدمها» و ضمير «جزئته» إلى الجزء.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان اعتبر عدم زياده الجزء فى جزئته لم تكن الزيادة من زياده الجزء، بل تكون من نقصانه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «زيادته» راجعان إلى الجزء.

(٣). تعليل لقوله: «ظهر مما مر حال زياده الجزء» و محصله: أن الشك فى أخذ العدم شطرا أو شرطا فى الواجب كالشك فى أخذ الوجود شطرا أو شرطا فيه فى جريان البراءة الشرعيه فيه دون العقليه، فلو لا البراءة النقليه كان مقتضى الاحتياط العقلى بطلان الواجب و لزوم إعادته، فيصح العمل، للبراءة النقليه القاضيه بعدم مانعيه الزيادة، سواء أتى بالزيادة عمدا تشريعا أم شرعا جهلا قصوريا أو تقصيرا أم سهوا. ففى جميع هذه الصور يصح الواجب. و ضمير «اندراجه» راجع إلى الشك فى اعتبار عدم الزيادة، و ضمير «فيه» إلى «الواجب».

(٤). كما إذا علم بعدم جزئيه الزيادة و مع ذلك قصد الجزئيه تشريعا.

(٥). كما إذا اعتقد الجزئيه للجهل القصورى أو التقصيرى، فيأتى بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

(٦). معطوف على «عمدا» و هذا إشاره إلى الزيادة السهوويه التى عقد لها الشيخ

و ان استقل العقل (١) لو لا النقل بلزوم (٢) الاحتياط لقاعده الاشتغال.

نعم (٣) لو كان عباده و أتى به

مسأله على حده بقوله: «المسأله الثالثه فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح عمدا، و إلا فما لا يقدر عمده فسهوه أولى بعدم القدح، و الكلام هنا كما فى النقص نسيانا، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط نسيانا، و قد عرفت أن حكمه البطلان و وجوب الإعادة فالزيادة السهويه تدرج فى الشك فى شرطيه عدمها، و الأصل فيه البراءة و صحه الواجب كما أفاده المصنف. و أما الشيخ فيحكم بالبطلان، لإلحاقه الزيادة السهويه بالنقيصه السهويه، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «فيصح» و إشاره إلى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون العقليه.

(٢). متعلق ب «استقل» و قوله: «لقاعده» متعلق ب «لزوم» و حاصله: أن مقتضى قاعده الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة و عدم الاجتزاء بالمأتى به مع الشك فى مانعيه الزيادة، لكن البراءة النقلية الرافعه لمانعيه الزيادة اقتضت صحه العباده و عدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

(٣). استدراك على قوله: «فيصح» و محصله: أن الواجب ان كان توصليا ففى جميع صور الزيادة يصح العمل، و لا تكون الزيادة من حيث هى موجبة للبطلان.

نعم إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظه أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربه فيه أم لا؟ فان أوجبت ذلك أبطلت العباده، و الا فلا، و لذا أشار إلى بعض الصور التى يكون التشريع فيها منافيا لقصد القربه و مبطلا للعباده، و هى ما إذا قصد كون الزيادة جزءا للواجب بحيث لو لم تكن جزءا لما أتى بالواجب.

و بعبارة أخرى: ان كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافيا لقصد القربه، فيبطل مطلقا يعنى حتى فى صورته الدخل واقعا، و ذلك لعدم انبعائه عن أمر الشارع،

ص: ٢٩٥

كذلك (١) على نحو (٢) لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا (٣) «-» .

أو يبطل في خصوص صورته عدم الدخل، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل بمقتضى قاعده الاشتغال حاكم بلزوم الإعادة.

و الحاصل: أن التشريع ان كان على وجه التقييد أوجب البطلان، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، و الا فلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقصد جزئيه الزائد مطلقا سواء كان عمدا تشريعا أم شرعا للجهل قصورا أو تقصيرا أم سهوا. و الظاهر أن إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ (قده) من قصد كون الزائد جزءا مستقلا، و من كون الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا، و من إتيان الزائد بدلا عن المزيد عليه، ففي جميع هذه الصور يحكم المصنف بالصحة إلا في صورته كون التشريع على وجه التقييد، و الشيخ يذهب إلى البطلان في السوره الأولى دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطيه عدم الزيادة، و أصاله البراءة تقتضى عدمها، بخلاف الصوره الأولى، حيث ان المأتى به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا غير مأمور به، قال (قده): «فلا بد إشكال في فساد العباده... لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به».

(٢). متعلق ب «كذلك» و إشاره إلى كون التشريع على وجه التقييد، و هو المراد ب «على نحو».

(٣). يعنى: حتى في صورته الدخل، فضمائر «به، فيه إليه، وجوبه» راجعه إلى الواجب، و «وجوبه» فاعل «يدعو» و «لكان» جواب «لو كان».

(-). يمكن أن يقال كما قيل بعدم الوجه للبطلان حينئذ، لتحقق داعويه

أو في (١) صورة عدم دخله فيه، لعدم (٢) تصور (قصد) الامتثال في هذه الصورة (٣) مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مطلقاً» و ضمير «دخله» راجع إلى الزائد، و ضمير «فيه» إلى الواجب.

(٢). تعليل للبطلان، و حاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، و المفروض أنه شرط التقرب، فقاعده الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعا تقضى بلزوم الإعادة، للشك في تحقق الإطاعة المقومه لعباديه العباد. و ما في بعض نسخ الكتاب كطبعه بغداد من «لعدم قصور» تعليلا للبطلان فمن سهو الناسخ قطعاً إذ عليه يصير تعليلا لصحة العباد لا لبطلانها، و هو خلاف مقصود المصنف. و من العجيب أن العلامة الكاظمي شرح العبارة بقوله: «أى صورة ما لو كان في الواقع له دخل» مع أن هذه الصورة غير مذكوره في المتن حتى يكون «لعدم» تعليلا لصحتها.

(٣). و هي صورة عدم الدخل واقعا، و الإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه التقييد، فمع عدم الدخل لا أمر واقعا حتى ينبعث عنه.

=====

الأمر الواقعي. لكنه ضعيف، ضروره أن التقييد يقتضى داعويه الأمر التشريعي لا الأمر الواقعي على فرض وجوده، فعليه يكون وجود الأمر الواقعي كعدمه في عدم انبعاث المكلف عنه، إذ مقتضى التقييد هو الانبعاث عن الأمر التشريعي سواء كان هناك أمر واقعا أم لا.

ثم انه لا بأس ببيان جملة من صور التشريع:

منها: أن يكون التشريع في نفس الأمر، بأن يقترح من عند نفسه أمراً أجنبياً عن أمر الشارع، و ينبعث عن ذلك الأمر القائم بالمجموع من الزائد و المزيد عليه.

و منها: أن يكون التشريع في حد الأمر لا في ذاته، بأن يلتزم بتعلق أمر



\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع الجهل بدخل الزيادة واقعا و عدمه، و من المعلوم أنه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذى هو شرط صحه العباده بل مقومها، و لذا يحكم العقل بلزوم الإعادة، لقاعده الاشتغال الجاربه في صوره الشك و اشتباه الحال. و أما مع القطع بعدم الدخل، فالإعادة انما هى للقطع بالبطلان، لا لقاعده الاشتغال.

فكأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العباده مع التشريع: الأول الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي، لكونه قاصدا للأمر التشريعي.

الثانى: أنه مع التنزل و عدم دعوى القطع بالبطلان من جهه عدم قصد الامتثال فلا أقل من بطانها لأجل قاعده الاشتغال الحاكمه بأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ كذلك، و من المعلوم أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

=====

الشارع بعشره أجزاء، مع أنه يتعلق بتسعه أجزاء، فالتشريع يكون في حد الأمر و سعته لا- في نفسه، فالانبعاث يكون من أمر الشارع، لكن بحده التشريعي دون الشرعي.

و منها: أن يكون في الأمور به، بأن يوسعه و يزيد عليه، فالتشريع يكون في متعلق الأمر، فالداعي هو أمر الشارع، لكن مع التوسعه في متعلقه، فيأتى بالمجموع من الزائد و المزيد فيه بأمر الشارع.

و منها: أن يكون في تطبيق الأمور به الخالى عن الزائد على المشتمل عليه ادعاء من دون تصرف في الأمر لا في ذاته و لا في حده و لا في متعلقه، بل في تطبيق الأمور به على المأتى به، و أنه هو ادعاء كدعوى أسديه زيد، و مرجع هذا الوجه إلى ادعاء أن متعلق أمر الشارع هذا المشتمل على الزائد، كدعوى أن

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمديه و السهويه الا في العباده التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القربه، و هو صورته التقييد، و الشيخ يقول بالطلاق في الزيادة السهويه مطلقا، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة و في الزيادة العمديه في خصوص الصورة الأولى، و هي ما إذا أتى بالزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطيه عدم الزيادة، و مقتضى أصل البراءة عدمها و صحه الواجب، و بهذا ظهر مورد اختلاف نظر المصنف و الشيخ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى التشريع الذي لا يبطل العباده، لعدم منافاته لقصد القربه، و هو ما إذا كان التشريع في تطبيق الأمور به الخالي عن الزيادة على المأتي به المشتمل عليها، بدعوى أنه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به و لا في الأمر، بل في التطبيق فقط ادعاء، فداعويه أمر الشارع حينئذ ليست مشروطه بدخل الزيادة في موضوع الأمر، بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقا سواء كانت

الأسد زيد.

ثم ان الظاهر عدم تحقق التشريع الذي هو إدخال ما ليس من الدين في الدين الا في العلم و الجهل البسيط، إذ في الأول يعلم بعدم كونه من الدين، و مع ذلك يدخله فيه و يسنده إلى الشارع، فهو أجلى أفراد التشريع. و في الثاني لا يعلم بأنه من الدين فيجعل من الدين افتراء على الشارع و إسنادا إليه بغير علم، و هو قبيح عقلا و حرام شرعا.

و أما الجهل المركب الحاصل معه الاعتقاد، فلا يتصور فيه التشريع، لوجود الاعتقاد الجزمي فيه بأمر الشارع و ان كان مخطئا في اعتقاده في خطأ الأماه غير العلميه في عدم تحقق التشريع معه. و ليس مشرعا لأمر في قبال أمر الشارع.

إليه (١) على أى حال كان (٢) صحيحا و لو كان (٣) مشرعا فى دخله

الزيادة دخيله فى الواجب أم لا، و لا- موجب للبطالان حيثئذ، إذ لا- خلل فى الامتثال و لا تحكّم فى مقام العبوديه كما كان فى صورته التقييد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الواجب، و كذا ضمير «به» و الضمير المستتر فى «يدعوه» راجع إلى «وجوبه» و الضمير البارز فيه إلى فاعل «أتى» يعنى: و أما لو أتى بالواجب لا على نحو التشريع التقييدى كالصوره السابقه، بل على نحو يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أى حال أى سواء كانت الزيادة دخيله فى الواجب أم لم تكن دخيله فيه.

(٢). جزاء «و أما» و وجه الصحه فى هذه الصوره ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، و عدم قدح التشريع فى تطبيق المأمور به فى داعويه الأمر.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان المكلف مشرعا، و هذا بيان للفرد الخفى من الموردين اللذين تصح العباده فيهما. و ضمير «دخله» راجع إلى المكلف، و ضمير «فيه» إلى الواجب.

=====

و كيف كان فقد يقال: ان التشريع من الأمور النفسائيه التى لا- توجب مبغوضيه الفعل الخارجى حتى يبطل، بل الفعل معه صحيح، كسائر الصفات النفسائيه الذميه كالحسد، فانه مع كونه من أقبح الصفات و أبغضها لا يوجب بطلان العباده و لزوم إعادتها.

لكنك خير بما فيه من الضعف، لأن التشريع و ان كان من الأمور النفسائيه، لكنه فى بعض الموارد مانع عن تحقق القربه أى الانبعاث عن أمر الشارع، و من المعلوم تقوم العباده بها بحيث تنتفى بانتفاء القربه، فتلزم إعادتها، و ليس سائر الصفات النفسائيه كالحسد كذلك، ضروره أنها لا تمنع عن داعويه الأمر و لا تنافيتها، فان صلاه الحاسد لانبعاثها عن أمرها صحيحه بلا إشكال.

ص: ٣٠٠

\*\*\*\*\*

(١). إذ مع علمه بدخل الزائد فى موضوع الأمر لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعا، و ان كان مخطئا فى اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعا، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة فى الواجب، أو عدم العلم بالدخل و عدمه، و ضمير «علمه» راجع إلى المكلف، و ضمير «دخله» إلى الزائد.

(٢). تعليل لقوله: «كان صحيحا و لو كان مشروعا» و قد عرفت تقريبه، و أن التشريع فى التطبيق ليس تشريعا فى نفس الأمر و لا فى المأمور به، فلا ينافى داعويه الأمر المقومه للقربه، و قوله: «فى تطبيق» خبر «فان تشريعه».

فالحق أن يقال: ان التشريع ان كان مانعا عن داعويه أمر الشارع كما إذا كان على وجه التقييد كان مبطلا للعبادة، لمنعه عن تمشى قصد القربه، و ان لم يكن مانعا عن دعوه الأمر كانت العبادة صحيحة، فمانعيته انما هى فى صورته التقييد سواء كان التشريع فى ذات الأمر أم فى حده، أم فى المأمور به، أم فى تطبيقه على المأتى به المشتمل على الزيادة، فالتشريع على وجه التقييد فى جميع هذه الصور مبطل للعبادة، لإخلاله بامثال أمر الشارع.

و كذا الحال فى التشريع النقيصى، فإذا شرّع فى تنقيص أجزاء الصلاة و أتى بها كذلك بطلت الصلاة، لانبعاثه عن غير أمر الشارع، و ان كان النقص العمدى أيضا مبطلا، لكن لا تصل النوبة إليه بعد بطلانها فى نفسها، لعدم قصد القربه.

ثم ان فى معنى الزيادة و حكمها المستفاد من الجمع بين النصوص مباحث شريفه نتعرض لها تبعا للقوم، فنقول و به نستعين: ان فى المسألة جهات من البحث موضوعا و حكما.

الأولى: فى تصوير الزيادة فى الأجزاء. و قد عرفت فى المتن تبعا للشيخ الأعظم (قده) منعه، لأنه بعد استحاله الإهمال الثبوتى ان لوحظ الجزء بشرط لا

\*\*\*\*\*

(١). أى: التشريع فى تطبيق المأمور به لا ينافى قصد الامتثال و التقرب بالأمر، إذ المفروض أن التشريع ليس فى نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعى داعيا له و منافيا لإطاعه أمر الشارع، بل الداعى للإطاعه هو أمر الشارع.

(٢). معطوف على «الامتثال» و ضمير «به» راجع إلى «وجوبه».

فوجوده الثانى يستلزم عدم تحقق القيد العدمى فيئول إلى النقيصه. و ان لو حظ لا- بشرط بالإضافة إلى إيجادها ثانياها و ثالثا فالمأمور به بالأمر الضمنى هو الطبيعى، فالكل هو الجزء، و ليس وجوده الثانى و الثالث زائدا.

لكن يمكن تصويرها بما أفاده بعض المدققين (قده) باعتبار الجزء لا بشرط، لكن لا بالمعنى المتقدم، بل بمعنى مطلوبيه صرف الوجود من الطبيعه و ما هو طارد العدم، قال (قده): «و ثالثه أخذ الجزء لا بشرط بمعنى اللا بشرط القسمى أى لا مقترنا بلحوق مثله و لا- مقترنا بعدمه، فاللاحق لا- دخيل فى الجزء و لا مانع من تحققه، و الا فمصداق طبيعه الجزء المأخوذ فى الصلاه أول ركوع مثلا يتحقق منه، و لكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى لا اللا بشرط المقسمى...».

و الظاهر أن هذا هو مراد المحقق النائنى أيضا «من تحقق الزيادة إذا كان الجزء ناقض العدم و هو أول الوجودات و ما عداه زياده قهرا»، فلا يرد عليه ما فى تعليقه المحقق المتقدم «من أن اعتبار أول الوجودات ان كان بنحو بشرط لا كانت الزيادة نقيصه، و ان كان بنحو لا بشرط كان الجزء هو الطبيعه الصادقه على

به على كل حال (١).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء كان للزائد دخل واقعا أم لا، فان هذا التشريع لا ينافى التقرب بأمر الشارع.

=====

القليل و الكثير و الواحد و المتعدد»، و ذلك لأن المقصود بصرف الوجود من الركوع مثلا ما يصدق على أول وجود منه لا مقترنا بلحوق مثله و لا- مقترنا بعدمه، فيكون وجوده الثانى خارجا عن حريم الجزء، و ليس دخيلا- فى اقتضاء الركوع الأول للغرض المترتب عليه حتى يكون الكل جزءا و لا مخلا به حتى يكون مانعا.

و الحاصل: أنه ليس لوجوده الثانى و لا لعدمه دخل فى المركب.

كما لا بأس بتصوير الزيادة بما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) من صدق الزيادة عرفا إذا أخذ الجزء بشرط لا، و أوله إلى النقيضه بالدقه العقلية لا- ينافى إطلاق الزائد عرفا على الوجود الثانى، فان الخطابات المتضمنه لحكم الزيادة ملقاه إلى العرف.

و قد يشكل «بأنه لا كلام فى زيادته عرفا، الا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعيه شرعا بعد فرض اعتبار عدمه شرعا بعين اعتبار الجزء بشرط لا» و محصله: لغويه جعل المانعيه للزيادة حينئذ، لكفايه نفس اعتبار الجزء بشرط لا فى بطلان الصلاه و وجوب إعادتها فى رتبه سابقه على جعل المانعيه، فلا يترتب البعث و الزجر على إنشاء المانعيه بلسان مثل «من زاد فى صلاته» و عليه فالزيادة العرفيه و ان كانت متحققه فى الفرض، لكنها لا تنفع فى لزوم الإعادة، لاستناد البطلان فى رتبه سابقه على الزيادة إلى الإخلال بشرط الجزء أعنى اعتبار وحدته و عدم تكرره. و هذا معنى لغويه جعل مانعيه الزيادة الثانى الوجودين، و لا مناص لدفع اللغويه الا بأن يجعل موضوع دليل مانعيه الزيادة مختصا بغير ما كان الجزء

ص: ٣٠٣

ملحوظا بشرط لا، هذا.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الظاهر وحده المجعول ثبوتا في أمثال المقام و أن لب مراد المولى بيان إخلال تكرار الركوع بالصلاه و ان عبر عنه في مقام الإثبات تاره بجعل الجزء بشرط لا- مما يرجع إلى النقيضه عقلا، و أخرى بعنوان «من زاد في صلاته» نظرا إلى صدق الزيادة عرفا على ما عدا الوجود الأول، كما قد يعبر عن الجزء تاره بلسان التكليف و أخرى بلسان الوضع كما عرفت في التنبيه المتقدم.

و الحاصل: أن محذور اللغويه منوط بتعدد المجعول حقيقه حتى يكون الجعل الثانى لغوا، و مع استكشاف وحدته بمعونه القرائن يسلم كلام الميرزا من الإشكال المزبور.

نعم يرد على هذا التصوير النقص بما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودى (قده) من أنه إذا انحنى بمقدار الركوع لا بقصده بل لقتل العقرب أو أخذ الطفل لحفظه عن التلف أو نحوهما، فان الزيادة حينئذ صادقه عرفا، مع أنها لا تعد زياده فى الصلاه حتى تندرج فى دليل مانعيه الزيادة.

لكن يمكن أن يقال: انه لا يتم النقص المزبور حتى بناء على عدم اعتبار القصد فى صدق الزيادة فى المركبات الاعتباريه، حيث ان الزيادة و ان كانت صادقه عرفا لكنها ليست على إطلاقها قاده، فان الانجاء لمثل ما ذكر من الحوائج قد خرج عن حكم الزيادة و هو المانعيه تخصيصا، لا عن موضوعها تخصيصا، لما مر من صدق الزيادة عليه.

و قد تحصل: أن تصوير الزيادة أمر ممكن، فلا بد من بيان ما يعتبر فى صدقها.

الجبهه الثانيه: الظاهر أن قوام الزيادة فى المركبات الاعتباريه بأمرين:

أحدهما: أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه كالأفعال و الأذكار الخاصه فى الصلاه.

ثانيهما: التجاوز عن الحد المخصوص للمزيد عليه.

أما الأول، فلظهور الزيادة الحقيقيه فيما يكون الزائد مسانخا للمزيد عليه، و الا فلا يخلو إطلاقها عن العنايه، و قد مثل له شيخنا المحقق العراقى بزياده مقدار من الدبس على الدهن، فان الزيادة انما تصدق بالنسبه إلى وزن ما فى الظرف، فانه بعدم ما كان أوقيه مثلا- بلغ أوقيه و نصفاً، و لكن لا- تصدق بالنسبه إلى نفس الدهن فلا- يقال: «زيد فى الدهن» فالزياده كالتقيصه تتقوم بالمسانخه و المماثله، فانها حقيقه توسعه فى وجود الشىء، و من المعلوم عدم تحققها بإضافه المباين الأجنبى إليه، نظير ما إذا قرأ البنا، سوره من القرآن حين اشتغاله بالبنا، فانه لا يعد القراءه بالضروره جزءاً للبنا و لا زياده فيه، كما لا تكون حركه اليد و نحوها فى الصلاه زياده فيها.

و أما الثانى: فلتوقف صدق الزيادة على فرض حد خاص للمزيد فيه، بحيث يوجب إضافه الزائد انقلاب حده إلى حد آخر كالماء البالغ نصف الإناء، فزيد عليه إلى أن امتلأ الإناء منه، ضروره صحه إطلاق الزيادة حينئذ على الماء.

و فى المركبات الاعتباريه لا- بد من اشتمال الجزء على حد خاص و لو اعتبارا كاعتبار بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الثانى الصادق على أول وجود من الطبيعه بحيث يوجب انضمام الوجود الثانى المماثل للوجود الأول انقلاب حده و صدق عنوان الزيادة عليه، لخروج الوجود الثانى عن دائره اللحاظ.



و ما ذكرناه من الأمرين هو المناط في تحقق الزيادة. و يستفاد هذان الأمران من تعليله عليه السلام للنهي عن قراءه العزيمه في الصلاه بقوله: «لأن السجود زياده في المكتوبه» فأطلق الزيادة على سجود التلاوه بمجرد كونه مسانخا لسجدتى الصلاه المعبر فيهما عدد مخصوص، مع أن المكلف في مفروض الروايه لم يسجد بقصد سجدتى الركعه التى بيده، بل قصد الخلاف و هو امتثال الأمر بسجده التلاوه، و لا يوجب مجرد قصد الخلاف منع صدق عنوان الزيادة مع كون الزائد من سنخ المزيد عليه حقيقه، و لذا يتعدى عن مورد النص إلى كل ما يكون مسانخا لأجزاء الصلاه كالركوع و القراءه و التشهد.

هذا بالنسبه إلى اعتبار السنخيه في صدق الزيادة. و أما بالنسبه إلى التجاوز عن الحد، فلأن المفروض اعتبار عدد خاص في السجود الصلاتى، و سجده التلاوه زائده على ذلك العدد و موجه لانقلاب الحد.

و دعوى اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركبات الاعتباريه، و أن إطلاق الزيادة على سجده التلاوه بضرب من العنايه، لأجل «أن قصد الجزئيه في القراءه أوجب صدق الزيادة عليها أيضا، و أين ذلك من مثل سجده الشكر و نحوها مما لا يؤتى به بقصد الجزئيه و لا- هو من توابع ما أتى به كذلك. أو أن السجده الواحده حيث انها لا استقلال لها بنفسها فلا حافظ لها الا الصوره الصلاتيه، فيصدق على مجرد وجودها و لو مع قصد عدم الجزئيه أنها زياده فيها، فلا- يشمل مثل سجدتى السهو المشتملتين على التشهد و السلام و نحوهما...» غير مسموعه.

أما التوجيه الأول فلأنه أخص من المدعى، إذ التعليل بأنها زياده في المكتوبه

غير مختص بما إذا قرأها بعنوان الجزئيه للصلاه، بل الحكم كذلك لو قرأها بعد الفراغ من قراءته الصلاتيه بعنوان قراءه القرآن، فانه لم يقصد الجزئيه حتى يكون صدق الزياده عليها لأجل قصد الجزئيه بقراءه العزيمه.

و أما الثاني، فلان المدعى كفايه نفس المشاكله و المجانسه بين المنضم و المنضم إليه بلا اعتبار أمر آخر كأن لا يكون للزائد راسم وحده وجهه استقلال كسجدتى السهو، و صلاه الآيات المضيقه فى أثناء الصلاه اليوميه، فان وجود راسم الوحده كعدمه غير دخيل فى صدق الزياده عرفا على المسانخ، بل لا يصح جعل راسم الوحده مخرجا له عن عنوان الزياده و ان التزم به المحقق النائيني (قده) و لذا أفتى بالصحه فى غير مورد النص و هو الإتيان باليوميه فى أثناء صلاه الآيه كما أفتى به جماعه أيضا، كالإفتاء بالصحه فى مورد النص و هو الإتيان بصلاه الآيه فى أثناء اليوميه. و ذلك لورود النقض عليه بما لا يظن الالتزام به، مثل وجوب الإتيان بصلاه المغرب فى أثناء العشاء إذا تجاوز عن محل العدول، كما إذا تذكر نسيان المغرب بعد الدخول فى ركوع الرابعه ثم الإتيان ببقية صلاه العشاء. و كذا وجوب الإتيان بسجده السهو الواجبه عليه فى الصلاه السابقه فى أثناء اللاحقه التى بيده ثم البناء عليها و الإتمام، حيث ان وجوب سجده السهو فوري و لها راسم وحده كما صرح به.

و المتحصل: أن الحق صدق الزياده على المسانخ مطلقا حتى مع وجود موجب الوحده و الاستقلال، و لذا لا نتعدى عن مورد النص الدال على إتيان صلاه الآيات فى أثناء اليوميه إلى غيره، فانه على خلاف القاعده.

و أما الاستدلال على اعتبار قصد الجزئيه بما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده)

من «أن حقيقه الصلاه عباره عن الأفعال و الأذكار الخاصه الناشئه عن قصد الصلاتيه لا مطلقا و لو مجردة عن قصد الصلاتيه، و لذا لا يحرم على الحائض الإتيان بها بعنوان الصلاتيه، و عليه فيحتاج صدق الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضا، و الا فمع فرض خلوه عن قصد الصلاتيه و عنوان الجزئيه لها لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يرتبط حينئذ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة فى الصلاه إلا على نحو من العناية للمشاكله الصوريه» فلا يخلو من غموض، لأن الصلاه، و ان كانت هى مجموعه من المقولات المتباينه التى جمعها عنوان واحد قصدى يوجب توقف اتصاف كل واحد من تلك المقولات بالجزئيه على القصد، و لكن ذلك لا يستلزم توقف صدق الزيادة على القصد أيضا، لكون الزيادة من المفاهيم العرفيه غير المتوقفه على القصد كما هو ظاهر، و من المعلوم أن أدله مانعيه الزيادة ملقاه إلى العرف، فمعنى الزيادة عرفا خال عن اعتبار القصد فيه، فاعتباره فيه لا بد أن يكون بدليل شرعى، و هو مفقود أيضا.

و بالجمله: فقد عرفت صدق الزيادة عرفا على المسانخ مطلقا حتى مع قصد الخلاف. و أما غير المسانخ كحركة اليد و ضم الطفل و الجاربه فليس زياده فى الصلاه و ان قصد به الجزئيه، و لو أوجب خلا- فيها فانما هو للاقتران بالمانع مثل ما ورد فى النهى عن التكتف من أنه عمل و ليس فى الصلاه عمل.

و أما تأييده لمدعاه بجواز سجده التلاوه فى النافله مع وضوح اشتراك الفريضه و المندوبه فى الشرائط و الموانع، و لذا لا يجوز تكرار الركوع فيها بقصد الجزئيه فلم يظهر وجهه، للفرق بين الصلاه الواجبه و المندوبه فى عده أمور كجواز الإتيان

بالتفاهة ماشيا وراكبا، و عدم وجوب سجده السهو فيها، و جواز البناء على كل من الأقل و الأكثر في الأوليين، و البناء على الأقل في خصوص الشك بين الاثنتين و الثلاث، و جواز ترك السوره فيها، و غير ذلك، و ليكن منها أيضا اغتفار الزيادة المتحققه بمجرد انضمام ما يسانخ بعض الاجزاء فيها سواء قصد الجزئيه أم لا، أخذنا بإطلاق التعليل «فانه زياده في المكتوبه» النافي لاعتبار القصد.

هذا كله في ما يتقوم به صدق عنوان الزيادة.

الوجه الثالث: في حكمها، و هو مبطله الزيادة السهو به بل العمديه للعمل و عدمها، فنقول: ان بطلان العمل لا بد و أن يستند إلى الإخلال به اما بفقد شرط أو جزء منه، و اما بوجود ما اعتبر عدمه من الموانع و القواطع فيه، و إلا- فإذا كان المأتي به واجدا لجميع ما اعتبر فيه جزءا و شرطا، و فاقد لما اعتبر عدمه فيه من المانع و القاطع، و لكنه اشتمل على زياده كان الشك في بطلان العمل حينئذ ناشئا من الشك في تقيد المأمور به بعدمها، و هو يرجع إلى الشك في الأقل و الأكثر في الاجزاء التحليليه، و لا بد حينئذ من النظر في أن دليل المركب هل له إطلاق ينفي قدح الزيادة و إخلالها بالعمل، أم لا؟ بأن لم يكن لفظيا كالإجماع، أو كان و لم تنم مقدمات الحكمه فيه، لكونه في مقام أصل التشريع.

فان كان له إطلاق فهو المرجع، و الا فتصل النوبه إلى ما يقتضيه الأصل العملي من استصحاب الصحه و نحوه، و الا فالبراءه عن مانعيه مطلق الزيادة. هذا إذا لم تكن الزيادة موجبه للبطلان من جهه أخرى كالتشريع في الأمر بالعباده لا ما يرجع إلى التطبيق على التفصيل المتقدم.

هذا ما تقتضيه القاعده في المركبات الاعتباريه، الا أنه وردت نصوص تدل

على بطلان الصلاة و الطواف و السعى بالزيادة مطلقا أو خصوص العمديه، فلا بد من ملاحظتها و ما يستفاد منها بعد الجمع بينها، و نحن نقصر للاختصار على بيان أخبار الزيادة فى الصلاة خاصة، فنقول و به نستعين: ان روايات الصلاة على طوائف:

الأولى: ما دل على فسادها بالزيادة مطلقا سواء أ كانت عن عمد أم سهو، و هى نصوص:

منها: معتبره أبى بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» و ظهورها فى إخلال مطلق الزيادة بالصلاة مما لا ينكر.

لكن قد يشكل الإطلاق «بأن خروج الزيادات السهوويه عن موضوع هذا الحكم يصلح لأن يكون قرينه صارفه عن الإطلاق، فلا يتعين حينئذ إرادته العمد، لجواز أن يكون المراد بها زيادة الأركان، أو الزيادة فى عدد الركعات، و الأول و ان كان أسبق إلى الذهن فى بادى الزأى من حيث مقابله العمد بالسهو، و اشعار نسبه الفعل إلى الفاعل المختار بإرادته الاختيار، و لكن بعد الالتفات إلى ندره حصول الزيادة عمدا، و كون زيادة الركعه هو الفرد الواضح مما يطلق عليه أنه زاد فى صلاته بحيث قد يدعى انصراف الإطلاق إليه يوجب التشكيك فيما أريد من الروايه».

و قد ادعى هذا الانصراف فى خبر عبد الله بن محمد الوارد فى بطلان الطواف بالزيادة فيه «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضه إذا زدت عليها فعليك الإعادة، و كذلك السعى» و أنها منصرفه عن الزيادات المتخلله فى

الأثناء و تختص بالزيادة اللاحقه سواء أ كانت شوطا أم ركعه أم أبعاضهما و ان كان الأظهر اختصاصها بالشوط و الركعه.

لكن ذلك ممنوع، فان إطلاق الزيادة محكم، إذ اختصاص الزيادة المبطله بالركعه ان كان لأجل أنها القدر المتيقن وجودا فهو غير مانع عن الإطلاق، لعدم كونه متيقنا فى مقام التخاطب. و ان كان للانصراف كما تقدم فى كلام القائل فممنوع أيضا بعد صدق الزيادة على الركعه التامه و على أبعاضها، خصوصا بملاحظه النص الآتى الناهى عن قراءه العزيمه فى الصلاه معللا بأن السجود زياده فى المكتوبه. و الانصراف لا يمنع عن الإطلاق ما لم يوجب التشكيك فى الصدق، و قد عرفت عند بيان ما يعتبر فى صدق الزيادة أنها تصدق مع مماثله الزائد و المزيد فيه بلا اعتبار القصد.

و أما توهم دلالة روايه الطواف على كون الزيادة المبطله فى الصلاه هى الركعه كمبطلية الشوط للطواف و عدم مبطلية ما دون الشوط له، فمردود بأن الزيادة على الطواف لا- تتوقف على الشوط، بل تصدق على أبعاضه أيضا، الا أن النص دل على عدم تحقق الزيادة المبطله فى الطواف بما دون الشوط، و من المعلوم أنه لا يوجب رفع اليد عن إطلاق مانعيه الزيادة فى الصلاه و لو بأبعاض الركعه. هذا بالنسبه إلى إطلاق الروايه للركعه و أبعاضها.

و كذا بالنسبه إلى الزيادة العمديه و السهويه، و المنع من الإطلاق بخروج الزيادات السهويه و بإشعار اسناد الفعل إلى الفاعل بصدوره عن اختيار غير متجه. أما خروج الزيادات السهويه فى غير الأركان فانما هو بدليل منفصل غير مانع عن انعقاد الظهور فى مانعيه مطلق الزيادة، و انما هو مانع عن حجيه هذا الظهور

الإطلاقى كما فى نظائره. و أما اشعار اسناد الفعل إلى الفاعل المختار فمفقوض بحكمهم بضمان المتاع الذى تلف بحركه يد النائم تمسكا بعموم «من أ تلف» فالمصحح لإسناد الفعل إلى فاعل ما هو صدوره منه بأى وجه اتفق.

و منها: معتبره على بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ فى الفريضة سورة النجم، أ يركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال:

يسجد، ثم يقوم فيقرأ بفاتحه الكتاب و يركع، و ذلك زياده فى الفريضة» و حيث ان للشيخ طريقا صحيحا إلى كتاب على بن جعفر فلا يقدر وقوع حفيده عبد الله ابن الحسن الذى لا توثيق له فى سند قرب الإسناد. و الذيل يدل على مبطلية الزيادة، و صدر الخبر و ان صدر تقيده، حيث انه عليه السلام أمر بالسجود، لكنه لا يوهن الاستدلال بالذيل الصادر لبيان الحكم الواقعى، و هذا المضمون قد ورد فى روايه زراره عن أحدهما عليهما السلام، «لا تقرأ فى المكتوبه بشىء من العزائم، فان السجود زياده فى المكتوبه».

و منها: روايه الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث شرائع الدين، قال: «و التقصير فى ثمانيه فراسخ، و هو بريدان، و إذا قصرت أفطرت، و من لم يقصر فى السفر فلم تجز صلاته، لأنه قد زاد فى فرض الله عز و جل<sup>(١)</sup>».

قال شيخنا الأعظم: «دل بعموم التعليل على وجوب الإعادة بكل زياده فى فرض الله عز و جل لكن مورد الروايه - مع الغض عن سندها - الزيادة فى فرض الله و هو الركعتان فى قبال فرض النبى صلى الله عليه و آله، فلا تدل على إخلال مطلق الزيادة و لو فى

ثالثه المغرب أو رابعه العشاء مثلا.

و الحاصل: أن الظاهر منها هي الزيادة على عدد الركعات الذي افترضه الله عليه في السفر، فجعل الركعتين أربعاً. و معه لا مجال للتمسك بإطلاق «زاد في فرض الله» و الحكم بإخلال كل زياده، لقرينيه المورد على اختصاص الزيادة المبطله بما إذا زاد على فرض الله، و لا يكون ذلك إلا بركعه أو ركعتين، و هذا أجنبى عما إذا زاد في السفر بقراءه سوره مثلا، لعدم صدق الزيادة عليها في فرض الله و هو الركعتان، لعدم إتيانه حسب الفرض بركعه ثالثه. و حينئذ فالاستدلال بهذه الروايه على إخلال مطلق الزيادة مخدوش، لأنها أخص من المدعى.

فتحصل: أن هذه الطائفة تدل على بطلان الصلاه بكل زياده سواء كانت في الأركان أم غيرها و سواء كانت عمدية أم سهويه.

الطائفة الثانيه: ما تدل على بطلانها بالزياده السهويه، كقوله عليه السلام في صحيح زراره و بكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه ركعه لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا» و صريحه إناطه بطلان الصلاه في الزيادة السهويه بكون الزائد ركعه، فما دون الركعه ليس مبطلا لها. هذا بناء على المتن المزبور الذي نقله الوسائل عن الكافي و التهذيب (١) المروى عن زراره و بكير ابني أعين، لكنه في الكافي و التهذيب خال عن «ركعه» فان المتن المذكور فيهما «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها» فمن العجيب نقل الوسائل ذلك عن الكليني و الشيخ معا.

ص: ٣١٣



نعم فى الكافى» فى باب السهو فى الركوع روى عن زرارہ المتن المذكور مع كلمه «ركعه» و فى الوسائل أيضا فى باب بطلان الصلاة بزياده ركوع و لو سهوا، و فهم غير واحد كالمجلسى و صاحب الوسائل أن المراد بالركعه هو الركوع بقريته الروايات الثلاث المشتمله على بطلان الصلاة بالركوع دون السجود.

و يمكن تأييد فهمهم لذلك بلغويه جعل المبطله للركعه بعد القطع بالبطلان بالركوع فقط، أو السجدين كذلك، إذ الركعه تتألف من ركنين و هما السجدهتان و الركوع، و بعد فرض مبطله الركوع للصلاه لا معنى لجعل المبطله للركعه.

و بالجملة: فالمبطل ليس هو تمام الركعه، فلا- محيص عن إرادته الركوع من الركعه، فالمعتمد هو المتن الخالى عن الركعه فى الروايه المزبوره التى رواها زرارہ و بكير، و المستفاد منه هو بطلان الصلاة بكل زياده سهويه. و قد ظهر أيضا أن المراد بالركعه فى الروايات المشار إليها المشتمله على الركعه هو الركوع.

الطائفة الثالثه: ما تدل على بطلانها بالزياده و النقص سهوا فى الأركان، و عدم البطلان بالزياده و النقصه فى غير الأركان، كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءه سنه و التشهد سنه فلا تنقض السنه الفريضه» فان عقد المستثنى يدل على الحكم الأول و عقد المستثنى منه يدل على الحكم الثانى.

الطائفة الرابعه: ما دل على الصحه مطلقا سواء كان بالزياده أم النقصه و سواء

كان فى الأركان أم غيرها، لكن فى خصوص السهو، و ذلك مثل مرسله سفیان بن السمط عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «تسجد سجدة السهو فى كل زيادة تدخل عليك أو نقصان» بناء على الاعتماد على مراسيل ابن أبى عمير إما لشهادته الشيخ فى العده فى بحث حجيه خبر الواحد «بأنه من الذين لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقه» و إما لانجبار ضعف السند بعمل المشهور لو لم يكن وجه عملهم بها اعتمادهم على كلام الشيخ.

لكن لما لم تكن هذه الشهاده مقبوله عند الشيخ نفسه، لمخالفته لها فى جملة من المراسيل كما يظهر من التهذيب و الاستبصار - حيث انه ضعّف روايه محمد بن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى الكتابين (١) بقوله: «أول ما فيه أنه مرسل، و ما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسنده» و غير ذلك من الموارد التى ناقش الشيخ فيها بالإرسال و ان كان المرسل ابن أبى عمير أو غيره من أصحاب الإجماع - صار اعتبار مرسله سفیان موردا للإشكال، فلا يمكن الحكم باعتبارها من ناحيه كلام الشيخ، و كذا من ناحيه الجبر بعمل المشهور، لعدم إحراز استنادهم إليها، فاندراجها فى كبرى الجبر بالعمل أيضا غير معلوم. و عليه فما فى خلل صلاحه الجواهر من الاعتماد على هذه المرسله لكون المرسل ابن أبى عمير لا يخلو من تأمل.

و بالجملة: فلم تثبت حجيه المرسله المزبوره حتى يجمع بينها و بين سائر الروايات، فذكر المرسله فى جملة أخبار الباب انما هو على فرض اعتبارها.

و هذه الطوائف الأربع غير متعارضه فى نقص الأجزاء غير الركنيه سهوا، كما أنها ليست متعارضه فى الزيادة و النقيصه العمديتين. أما عدم معارضتها فى حكم النقيصه غير الركنيه فلأن الطائفه الأولى منها مختصه بالزيادة، و ليست متعرضه لحكم النقيصه، و الثانيه مختصه بالزيادة سهوا، و الأخيرتان تدلان على صحه الصلاه بنقص الجزء غير الركنى سهوا، نعم عقد المستثنى من حديث «لا تعاد» يدل على بطلانها بنقص الركن سهوا.

و أما عدم تعارضها فى الزيادة و النقيصه العمديتين، فلدلاله «من زاد» على فساد الصلاه بالزيادة العمديه، و لا معارض لها. و أما النقيصه العمديه، فللزوم لغويه جعل الجزئيه و الشرطيه للأجزاء و الشرائط لو لم توجب النقيصه بطلان المركب، و لزوم الخلف أيضا.

و يقع التعارض بينها فى زياده الأجزاء سهوا ركنًا كانت أو غيره و فى نقص الأركان سهوا، لاقتضاء المرسله الصحه، و «لا تعاد» البطلان فى خصوص الركن زياده و نقصا، و اقتضاء «من زاد» و «من استيقن» البطلان فى الزيادة السهويه ركنًا كانت أو غيره. و حيث ان نسبه أخبار الزيادة مع حديث «لا تعاد» تختلف كما سيظهر بالعموم و الخصوص من جهه اختصاص الحديث بالنقيصه عن نسيان و نحوه كالجهل القصورى و عدم شموله للزيادة، لأن النقيصه هى القدر المتيقن منه، لا احتفاه بما يصلح لأن يكون مانعا عن انعقاد الإطلاق لكل من الزيادة و النقيصه و هو عدم تصور الزيادة فى الوقت و الطهور و القبلة، أو عدم اختصاصه بالنقيصه و شموله لكل منهما سواء أ كان الإخلال عن نسيان أو جهل قصورى ممن يرى أن المأتى به هو الوظيفه الفعلية - كما هو الأقوى - فلا بد من ملاحظه النسبه معه على

المبنيين فنقول و به نستعين:

انه بناء على اختصاص الحديث بالنسيان و عمومه للزيادة و النقيصه يكون مفاده بطلان الصلاه بالزيادة و النقيصه السهويتين فى الأركان دون غيرها على ما هو قضيه عقد المستثنى، و النسبه حينئذ مع ما يدل على مانعيه الزيادة أعنى روايه «من زاد» هى العموم من وجه، لاقتضاء كل منهما بطلان الصلاه بالزيادة السهويه فى الأركان و ان دل «لا تعاد» على بطلانها بالنقيصه كذلك، و لدلاله «من زاد» على بطلانها بالزيادة السهويه حتى فى غير الأركان، و لدلاله «لا- تعاد» على صحتها، و «من زاد» أعم منه، لشموله للجهل و العمد و النسيان، و أخص منه، لاختصاصه بالزيادة. كما أن «لا تعاد» أعم منه، لشموله للزيادة و النقيصه، و أخص منه، لاختصاصه بالنسيان حسب الفرض، و مورد اجتماعهما زياده غير الأركان سهوا، و فيه يتحقق التنافى بين «لا تعاد» المقتضى للصحه و «من زاد» المقتضى للبطلان، و مورد الافتراق من «لا تعاد» هو النقيصه، و من «من زاد» هو الزيادة العمديه و الجهليه.

و النسبه و ان كانت هى العموم من وجه، الا أن حديث «لا تعاد» حاكم على «من زاد» لأن الحديث من الأدله الثانويه الشارحه للأدله الأوليه المتكفله لبيان الأجزاء و الشرائط و الموانع، و «من زاد» يكون من الأدله الأوليه المتكفله لمانعيه الزيادة، فلا تلاحظ النسبه بينهما، و مقتضى هذه الحكومه اختصاص «من زاد» بغير ما يدل عليه «لا تعاد» كالزيادة لا عن نسيان.

و كذا الحال بناء على عموم الحديث لغير الناسى، للحكومه. و يختص «من زاد» بالجهل التقصيرى.

و أما روايه «من استيقن» القاضيه بإخلاق الزيادة السهويه مطلقا فلا تنافى عقد

المستثنى من الحديث كما هو واضح، و هي أعم من المستثنى منه، لشمولها للأركان و غيرها، و أخص منه لاختصاصه بالزيادة، و عقد المستثنى أعم منها، لشموله للزيادة و النقيصه، و أخص منها، لاختصاصه بالأركان، و النسبه هي العموم من وجه، و يتعارضان في زياده غير الركن سهوا أو جهلا، و لكن لا يعامل معهما معامله المتعارضين، لتقييد «من استيقن» بحديث «لا تعاد» إذ لو لم يقدم عقد المستثنى لم يبق مورد للحكم بعدم الإعادة في الزيادة السهويه في غير الأركان، مع ظهور كلام الإمام عليه السلام في الفرق بين العقدين، لقرينه المقابله بين المستثنى منه و المستثنى على أن كل ما يثبت في المستثنى يثبت نقيضه في المستثنى منه، و من المعلوم أن الثابت في المستثنى وجوب الإعادة في زياده الأركان و نقصانها سهوا، و نقيضه هو عدم وجوب الإعادة في غير زياده الأركان و نقصانها كذلك، و يختص «من استيقن» بالأركان، كما أنه بناء على اختصاص «لا تعاد» بالنقيصه لا تعارض، لاختلافهما موردا.

و أما مرسله سفيان الداله على عدم قدح الزيادة و النقيصه السهويتين مطلقا من غير فرق بين الخمسه و غيرها فهي موافقه لعقد المستثنى منه في حديث «لا تعاد» و لكن يقع التعارض التبايني في عقد المستثنى، لدلاله الحديث على بطلان الصلاه بالخلل في الخمسه سهوا، و دلاله المرسله بالدلاله المطابقه على كفايه سجدتي السهو للإخلال السهوى و مدلولها الالتزامى صحه الصلاه، و من المعلوم وقوع التهافت بين ما يدل على الصحه و البطلان. و بعد تساقطهما في المجمع يكون المرجع القاعده الأوليه المقتضيه لعدم البطلان.

الا أن يعالج التعارض تاره بما أفيد من توقف المعارضه على أن تكون المرسله

متكفله لبيان حكمين أحدهما نفى وجوب الإعادة لكل زياده و نقيصه سهويه حتى فى الأركان، و ثانيهما وجوب سجدتى السهو، و هو ممنوع، لظهورها فى بيان الحكم الثانى خاصه إذا أحرز من الخارج صحه الصلاه و عدم مانعيه الزيادة السهويه، بلا تعرض لبيان ما يقدر فيه الزيادة و ما لا يقدر، و حينئذ يكون لسان عقد المستثنى من حديث «لا تعاد» لسان الشرح و الحكومه، و يبين أن الزيادة السهويه فى الأركان مبطله لها، و يرتفع بها موضوع وجوب سجدتى السهو».

و أخرى بأظهره عقد المستثنى فى البطلان من ظهور مدلول المرسله الالتزامى فى الصحه، لبنائهم على ترجيح الدلاله المطابقه على الالتزاميه.

و ثالثه بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من أن الحكم فى العامين من وجه و ان كان هو التساقط، الا أنه فيما لم يكن مرجح لأحدهما، و هو موجود، فلا بد من تقديم عقد المستثنى لئلا يلزم محذور لغويه الاستثناء الظاهر فى الفرق بين الإخلال بالخمسه و غيرها، إذ لو أخرجنا مورد التصادق عن عقد المستثنى بمقتضى المرسله و حكمنا بالصحه فى زياده الأركان سهوا و خصصنا البطلان بالزيادة العمديه لزم لغويه الاستثناء، لمساواه جميع الأجزاء فى إخلال زيادتها العمديه بالصلاه على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ان الله تعالى فرض الركوع و السجود، و القراءه سنه، فمن ترك القراءه متعمدا أعاد الصلاه و من نسى فلا شىء عليه» مع ضميمة عدم الفصل بين النقيصه و الزيادة. و هذا بخلاف ما لو عملنا بعقد المستثنى، إذ لا يلزم لغويه المرسله، لوجوب السجدتين لكل زياده و نقيصه فى غير الأركان و هذا المضمون أعم من صدر حديث لا تعاد».

و هذا الوجه و ان كان متينا فى نفسه، الا أنه يتوقف على تخصيص مفاد الحديث بالناسى، لكن تخصيصه به بلا موجب، لظهوره فى حكم الخلل الواقع فى الصلاه فى الخمسه و غيرها ممن لا يصح مطالبه الركن منه الا بالأمر بالإعاده سواء كان عن نسيان أم جهل أم غفله، و حينئذ فلا يلزم لغويه الاستثناء لو أخل بالركن سهوا و حكم بصحة الصلاه مع السجدين، و ان كان خلاف المتسالم عليه، لكن لاندراج موارد الخلل غير السهوى فى عقد المستثنى تبقى حكمه الاستثناء محفوظه.

و أما نسبه المرسله مع «من استيقن» فهى العموم و الخصوص، لدلاله «من استيقن» على بطلان الصلاه بالزيادة السهويه، و هذا أخص من المرسله الدلاله على صحتها مع كل زياده و نقيصه مطلقا، فتخصص المرسله من طرف الزيادة بالركوع أو الركعه بناء على روايه زراره المشتمله على زياده الركعه، و بناء على ما رواه زراره و بكير من إخلال مطلق الزيادة فيستقر التعارض بينهما، و علاجه منحصر بالتصرف فى مدلول كل منهما بحديث لا تعاد.

و أما نسبه المرسله مع حديث «من زاد» الدال على البطلان بكل زياده عمدا و سهوا سواء كانت فى الأركان و غيرها، فهى العموم و الخصوص من وجه لاختصاص المرسله بالسهو، و شمولها للزيادة و النقيصه، فماده الاجتماع هى الزيادة السهويه، و ماده الافتراق من طرف المرسله النقيصه، و من طرف «من زاد» الزيادة العمديه، و يقع التعارض، و المرجع بعد التساقط حديث «لا تعاد» المبيّن لكيفيه الدخل.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه: إخلال زياده الخمسه سواء كان عمدا كما يقتضيه إطلاق «من زاد» أم سهويا كما يقتضيه «لا تعاد» بناء على شموله للزيادة.

ثم انه (١) ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام (٢) و نقض و إبرام خارج عما هو المهم

\*\*\*\*\*

(١). غرضه الإشارة إلى ضعف ما قيل من إثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة، لا بأصالة البراءة في الشك في مانعيه الزيادة، بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومه حدودا قبل فعل الزيادة المشكوكه بقاء بعد فعلها، للشك في مانعيه الزيادة، و هو مجرى استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانعيه الزيادة، لحكومته عليها.

و لا يخفى أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعا، و أما إذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب، لانهدام ركنه الأول، و هو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجرى فيما علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن للاستصحاب تقريرات عديدة نذكر بعضها و نحيل معرفه جميعها إلى رسائل الشيخ (قده):

منها: أن المستصحب موافقه الأجزاء السابقه لأوامرها الضمنيه.

و منها: كون الأجزاء السابقه بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل.

و منها: بقاء الأجزاء السابقه على تأثيرها في المصلحه، بداهه أن لكل جزء تأثيرا في المصلحه المترتبه على الكل.

و منها: غير ذلك.

(٢). هذا إشاره إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، و حاصله: أن استصحاب صحة الأجزاء السابقه لا يجدى في صحة الأجزاء اللاحقه، لأن المستصحب ان كان هو الصحة بمعنى موافقه الأجزاء السابقه لأوامرها الضمنيه فذلك قطعى البقاء،

ص: ٣٢١



فى المقام (١) و يأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب (٢) إن شاء الله تعالى.

و لا- شك فيها حتى يجرى فيها الاستصحاب، حيث ان الشىء لا يتغير عما وقع عليه. و هذه الصحه مع القطع بها فضلا عن استصحابها لا تنفع فى صحه الأجزاء اللاحقه.

و كذا الحال ان كان المستصحب هو المعنى الثانى، للعلم ببقاء قابليه الأجزاء السابقه للانضمام و عدم الشك فيه، و انما الشك فى مانعيه الزياده، و الاستصحاب لا يرفع المانعيه، فمع الزياده لا يعلم بالتثام الكل بانضمام اللاحقه إلى السابقه، هكذا قيل «-» .

و ان كان المستصحب هو المعنى الثالث، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك فى البقاء ليستصحب، ضروره أن الشك فى البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوك المانعيه رافعا لأثر الأجزاء السابقه، و أما إذا احتمل كونه مانعا عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك فى الحدوث دون البقاء، و معه لا مجال للاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). إذ المهم فى المقام هو إحراز صحه العباده مع الزياده بحيث يسقط بها الأمر، و هى الصحه الفعليه التى لا- تثبت بالاستصحاب.

(٢). لا يخفى أن المصنف (قده) لم يف بوعده و لم يتعرض لتحقيقه فى مبحث الاستصحاب.

(-). و لعل الأولى فى تزييفه أن يقال: ان استصحاب الصحه بمعنى صحه الأجزاء السابقه بحيث لو انضم إليها قبل الزياده الأجزاء اللاحقه التأم الكل بالمجموع، و بعد الزياده يشك فى بقائها فتستصحب، يرد عليه - مضافا إلى أنه من الاستصحاب التعليقى الذى لا- يخلو اعتباره من الإشكال - أنه ان أريد بالأجزاء اللاحقه جميع ما يعتبر فيها شطرا و شطرا، ففيه: أنه لا يحرز حينئذ انضمام تمام الباقي إلى الأجزاء السابقه ليلتئم الكل، لاحتمال شرطيه عدم الزياده فى الواجب،

ص: ٣٢٢

و المفروض تحققها.

و ان أريد بالأجزاء اللاحقه خصوص المعلومه دون المشكوكه، ففيه: أنه لا يقين بالتثام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقه المعلومه إلى السابقه مع فرض احتمال دخل عدم الزيادة شرطا في الواجب، بداهه أنه مع احتمال شرطيه عدم الزيادة لا يقين بالتثام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقه المعلومه دون المشكوكه إلى الأجزاء السابقه حتى يصح استصحاب الصحه بمعنى التثام الكل بانضمام اللاحقه إلى السابقه.

و قد يقرر الاستصحاب بأن الزيادة توجب الشك في بقاء القابليه التي كانت معلومه قبل فعل الزيادة، فتستصحب، ثم يورد عليه بأن استصحاب القابليه لا يصلح لإثبات الفعلية، فلا محرز لفعله الالتحاق التي هي موضوع سقوط الأمر.

أقول: لم يظهر وجه لعدم صلاحيه استصحاب القابليه لإثبات الفعلية بعد كون الملحوظ نفس القابليه المعلومه قبل طروء الزيادة، فان هذه القابليه المستصحبه تلازم الفعلية حين انضمام الأجزاء اللاحقه إلى السابقه، وإلا فلا معنى لاستصحابها، فالاستصحاب على فرض جريانه هنا من الاستصحابات الجاربه في الشك في مانعيه الموجود، كجريان استصحاب الوضوء عند الخفقه و الخفقتين المثبت للوضوء المسوغ للدخول في المشروط بالطهاره.

نعم ان أريد بعدم صلاحيته ما تقدم من أنه لا يقين بالقابليه لو أريد بالأجزاء خصوص المعلومه، أو جميع ما يعتبر فيها شطرا و شرطا كان عدم الصلاحيه وجيها.

ص: ٣٢٣

## الرابع (١) الشك فى إطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حال الجزء و الشرط من حيث الركنيه و عدمها، و محصل ما أفاده فيه هو: أن دليل الجزء أو الشرط ان كان مطلقا بحيث يشمل جميع الحالات فلا كلام فيه، لأن مقتضى إطلاقه ركنيه الجزء و الشرط و الدخل المطلق، و من المعلوم أن تعذرهما حينئذ يوجب سقوط الأمر عن سائر الأجزاء، لما اشتهر من انتفاء الكل و المشروط بانتفاء الجزء و الشرط، الا إذا قام دليل ثانوى كقاعده الميسور على وجوب الباقي.

و أما ان كان لدليل المأمور به إطلاق دون دليل الجزء أو الشرط، فمقتضاه وجوب الإتيان بما عدا المتعذر من سائر الأجزاء الميسوره، فان إطلاق دليل المركب يقتضى مطلوبيته مطلقا و ان تعذر بعضه، من دون حاجه إلى قاعده الميسور أو غيرها لإثبات وجوب الباقي.

و ان كان دليل الجزء أو الشرط لبيبا أو لفظيا مجملا كإجمال دليل المأمور به أيضا، فحينئذ يدور أمره بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا حتى فى حال العجز عنه كى

ص: ٣٢٤

أمر سائر الأجزاء، أو فى خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل، و المرجع هو الأصل العملى الذى يأتى بيانه عند تعرض المصنف له. و قد تعرض الشيخ لهذا البحث فى الأمر الثانى، و سيأتى نقل عبارته إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا لم يكن لدليل الجزء أو الشرط و لدليل المأمور به إطلاق كما تقدم آنفا.

(٢). بيان للإطلاق، و ضمير «عنه» راجع إلى «شىء».

(٣). معطوف على «بين».

(٤). و هو الجزئى المطلقه أو الشرطيه كذلك، و الفاء فى «فيسقط» للتفريع، يعنى: أن ثمره إطلاق الجزئيه أو الشرطيه هى سقوط الأمر بالكل، لانتفاء قدره - التى هى شرط التكليف - على فعل المأمور به بتمامه، و ضميرا «منه، عنه» راجعان إلى «شىء» و المراد ب «الأمر» هو الأمر بالكل، كأمر الصلاة، و الباء فى «بالعجز» للسببيه، يعنى: أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سببا لعدم قدره على إتيان المأمور به، فلا محاله يسقط الأمر عن الكل.

(٥). تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط، يعنى:

أن عدم قدره على المأمور به الناشى عن العجز المزبور صار عله لسقوط الأمر، و قوله: «حينئذ» يعنى: حين العجز عما علم دخله إجمالا فى المأمور به.

ص: ٣٢٥

لا على الثانى (١)، فيبقى متعلقا (٢) (معلقا) بالباقى و لم يكن (٣) هناك ما يعين أحد الأمرين من (٤) إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق (٥) دليل الأمور به مع إجمال «-» دليل اعتباره

\*\*\*\*\*

(١). و هو اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال التمكن، فيبقى الأمر متعلقا بما عدا الجزء أو الشرط غير المقذور.

(٢). هذا هو الصواب، و ما فى بعض النسخ من «معلقا» فلعله من سهو الناسخ و ذلك لأن ظاهر قوله: «معلقا» هو عدم الجزم ببقاء الأمر بالباقى، و هذا خلاف لازم ما فرضه من دخل التمكن فى الشرط أو الجزء.

(٣). معطوف على قوله: «علم» و ضمير «فيبقى» راجع إلى «الأمر».

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و المراد بالأمرين هو الجزئيه أو الشرطيه المطلقه أو المقيداه بحال التمكن.

(٥). معطوف على «إطلاق دليل» و لازم إطلاق دليل الأمور به، و إجمال دليل الجزء و الشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً مطلقاً سواء تمكن من المتعذر أم لا، فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل الأمور به، إذ لو كان لدليل الجزء إطلاق أيضا قدّم على إطلاق دليل الأمور به، لحكومته عليه.

(-). ظاهره اشتراط اعتبار إطلاق دليل الأمور به بإهمال أو إجمال دليل اعتبار الجزء أو الشرط، و عدم إمكان اجتماع إطلاقهما. مع أنه ليس كذلك، ضروره أن إطلاق دليل الأمور به ليس منوطا بعدم إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط، فلعل الأولى أبدال العبارة من قوله: «و لم يكن» إلى «لاستقل» بأن يقال:

«و لم يدل شىء من دليلي الأمور به و اعتبار الجزء أو الشرط على تعيين أحد الأمرين من الدخل مطلقا أو فى خصوص حال التمكن لإجمالهما أو إهمالهما».

أو إهماله (١) لاستقل (٢) العقل بالبراءة عن الباقي، فان العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم (٣) و لكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئيه

\*\*\*\*\*

(١). أى: إهمال الدليل، و ضميرا «اعتباره» فى الموردین راجعان إلى «شىء» و المراد بالإجمال هو قصور الخطاب عن إفاده الإطلاق فى مقام الإثبات، لعدم ظهوره الناشئ عن إجماله، لاشتراك اللفظ أو غيره. و المراد بالإهمال هو عدم كون المولى فى مقام البيان الذى هو من مقدمات الإطلاق.

(٢). جواب «لو» فى قوله: «لو علم بجزئيه شىء... إلخ» و محصل ما أفاده المصنف (قده) من أول الأمر الرابع إلى هنا هو: أنه مع الشك فى كون الجزء أو الشرط دخيلا فى حالتى التمكن و العجز معا أو فى خصوص حال التمكن، و عدم دليل اجتهادى يعين إحدى الكيفيتين تجرى البراءة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه، لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» و إشكال عليه، و غرض المستشكل: أن البراءة العقلية و ان كانت جارية فى وجوب الباقي، و رافعه للعقاب على تركه، الا- أنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث رفع التسعه و نحوه فى نفي الجزئيه أو الشرطيه فى حال التعذر و البناء على وجوب الباقي بها، حيث ان حديث الرفع يضيق دائره الجزئيه أو الشرطيه و يخصصها بحال التمكن،

=====

و منه يظهر وجه حذف كلمه «إطلاق» فى كلام الموردین، إذ الكلام فى عدم الدليل على تعيين كيفية الدخل من الإطلاق أو التقييد بحال التمكن، و ليس مورده عدم الدليل على خصوص إطلاق الدخل فى حالتى التمكن و التعذر كما لا يخفى.

ص: ٣٢٧

فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل فى الواجب حتى يقيد الباقي به، و يلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبه إلى المتعذر، فيجب الإتيان به، فوزان التعذر وزان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط المنسى، فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط، فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءه العقليه، و لكن البراءه الشرعيه تثبت وجوب الباقي، لأن الشك فى بقاءه نشأ عن الشك فى اعتبار المتعذر مطلقا حتى فى حال التعذر، و حديث الرفع يرفع اعتباره كذلك، و مقتضاه بقاء وجوب الباقي و عدم تقيده بالمتعذر.

و عليه فالمراد بحديث الرفع هنا جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفيه دخل الجزء و الشرط فى المأمور به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الشئ المراد به الجزء أو الشرط.

(-). لم يظهر وجه عدوله عما أفاده الشيخ (قده) من إجراء البراءه فى وجوب الباقي إلى إجرائها فى نفس الجزء أو الشرط حتى يتوجه عليه: أن إجرائها فيه خلاف الامتنان، لاستلزامها وجوب الباقي، بل هذا الإشكال يوجب إجرائها فى وجوب الفاقد و عدم إجرائها فى الجزئيه أو الشرطيه و ان كان ذلك الشك سببيا و الشك فى وجوب الباقي مسيبيا، حيث ان الأصل السببى هنا لا يجرى، لكونه مثبتا، فلا محاله يجرى فى الشك المسببى.

و كيف كان فالحق أن يقال: انه لا قصور فى شمول أدله البراءه العقليه و النقليه معا للجزء أو الشرط المتعذر، إذ مفروض البحث هو عدم الدليل على إطلاق الجزئيه أو الشرطيه لحالتي التمكن و التعذر، فعدم البيان الذى هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة و كذا عدم العلم الذى هو موضوع البراءه الشرعيه محقق، فتجرى البراءه العقليه و النقليه معا فى الجزء أو الشرط.

فانه يقال (١): انه لا مجال هاهنا (٢) لمثله، بداهه (٣) أنه ورد في

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: عدم جريان البراءه الشرعيه في نفى الجزئيه أو الشرطيه في حال التعذر، بداهه أن من شرائط جريانها حصول الامتنان، و هو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط، لأن لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكن و جوب سائر الأجزاء عند تعذرهما، و هذا ينافي الامتنان المعتبر في جريان البراءه، فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجرى فيه البراءه، و ذلك لأن في جريانها هناك كما الامتنان، لاقتضاءها نفى الإعاده بعد الالتفات و التذكر، ففرق بين النسيان و التعذر، لوجود الامتنان في جريان البراءه في الأول دون الثاني.

(٢). يعنى: في تعذر الجزء أو الشرط، و غرضه بيان الفرق بين التعذر و بين النسيان، و قد عرفت الفارق بينهما، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لمثله» راجع إلى «حديث الرفع».

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و قد مر توضيحه بقولنا: «بداهه أن من شرائط جريانها حصول الامتنان و هو مفقود» و ضمير «أنه» راجع إلى «مثله».

=====

و أما جوب الباقي فهو غير مستند إلى البراءه حتى يقال بعدم جريانها فيها لكونها خلاف الامتنان، حيث انها نافية للتكليف لا مثبتة له، و ذلك لأن جوب الباقي مستند إلى أدله الأجزاء و الشرائط، لا إلى البراءه حتى يستشكل فيها بأنها تنافي الامتنان.

و منه يظهر: أن المنع عن جريان البراءه الشرعيه في الجزئيه أو الشرطيه و إجراء البراءه العقليه في جوب الباقي كما عليه المصنف (قده) و إجراء البراءه الشرعيه في جوب الباقي كما عليه الشيخ (قده) لا يخلو من منع، لما عرفت من جريان البراءتين في نفس الجزئيه أو الشرطيه من دون إشكال المثبتيه، و عدم وصول النوبه إلى جريان البراءه الشرعيه في جوب الباقي، فلاحظ و تأمل.

ص: ٣٢٩



مقام الامتنان، فيختص (١) بما يوجب نفي التكليف لا إثباته (٢).

نعم (٣) ربما يقال: بأن قضيه الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيختص مثل حديث الرفع بنفى التكليف بقريته قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عن أمتي» و ضمير «أنه» راجع إلى «مثل حديث الرفع».

(٢). أى: إثبات التكليف كالمقام، فإن لازم اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال التعذر بأصالة البراءه وجوب الباقي، و هو ينافى الامتنان، لأنه إثبات للتكليف، مع أن البراءه رافعه له. فحاصل مرام المصنف (قده) هو: أن البراءه العقليه تجرى فى نفي وجوب الباقي، و عدم العقاب على تركه، و لا- تجرى البراءه الشرعيه فى نفي الجزئيه أو الشرطيه، لأنها تقتضى وجوب الباقي، و هو خلاف الامتنان.

هذا ما أفاده المصنف. و أما شيخنا الأعظم (قدهما) فقد أجرى البراءه فى وجوب الفاقد للمعتذر جزءاً أو شرطاً، قال فى الأمر الثانى ما لفظه: «إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته فى الجملة، فهل يقتضى الأصل جزئيه و شرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان، للأول أصالة البراءه من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف به كما سنبين».

و إشكال المصنف (قده) - و هو أن البراءه نافيه للتكليف لا- مثبتة له، و الا- يلزم خلاف الامتنان - لا- يتوجه عليه، لأن مورد الإشكال جريان البراءه فى الجزئيه أو الشرطيه المستلزم لوجوب الباقي، إذ مقتضى البراءه اختصاصهما بحال التمكن فلا موجب لسقوط التكليف عن الباقي، لكن الشيخ أجرى البراءه فى وجوب الباقي، و فيه كمال الامتنان.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل بالبراءه عن الباقي» و الغرض

فى بعض الصور (١) وجوب الباقي فى حال التعذر أيضا (٢)،

منه منع جريان البراءة عن وجوب الفاقد للجزء المتعذر، و إثبات وجوب الباقي كما هو القول الآخر فى المسألة بالاستصحاب، و محصله: أنه قد يقال بوجوب الباقي بالاستصحاب الذى يمكن تقريبه بوجوه، لكن المذكور منها فى المتن اثنان:

أحدهما: - و هو الظاهر من عبارته الشيخ حيث قال: «و لا يعارضها - أى أصالة البراءة - وجوب الباقي، لأن وجوبه كان مقدمه لوجوب الكل، فينتفى بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء» - كون المستصحب هو الوجوب الكلى، بأن يقال: أن الصلاة كانت واجبه مع السوره و الاستقبال و الستر مثلا، و يشك فى حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعى الوجوب الجامع بين الغيرى المرتفع بتعذر البعض و النفسى المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيرى، و هذا ثانى وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلى، كاستصحاب كلى الإنسان مثلا فيما إذا وجد فى ضمن زيد و علم بارتفاعه و شك فى وجود عمر و مقارنة لارتفاعه.

\*\*\*\*\*

(١). و هى ما إذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر، كما إذا تعذر بعض الأجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الأمر بالكل، إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب، بل الشك حينئذ يكون فى أصل الحدوث لا فى البقاء، و من المعلوم أن المعتبر فى الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الحدوث.

(٢). يعنى: كوجوب الباقي قبل التعذر، هذا.

ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسى القائم بالكل، بدعوى بقاء الموضوع بالمسامحة العرفيه، و جعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا، و الآن

ص: ٣٣١

و لكنه (١) لا- يكاد يصح البناء على صحه القسم الثالث من استصحاب الكلّى، أو على (٢)المسامحه فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب و كان «-» .

كما كان» نظير المثال المعروف و هو استصحاب كرىه ماء أو قلته فيما إذا أخذ منه مقدار أو زيد عليه، فيقال: «ان هذا الماء كان كزاً أو قليلاً و الآن كما كان» مع وضوح أن هذا الماء بالدقه العقليه و مع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كزاً أو قليلاً، لكنه بالمسامحه العرفيه كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاستصحاب، و يمكن أن يكون الضمير للشأن، و غرضه (قده) الإشاره إلى أول تقريبي الاستصحاب و الإشكال عليه. أما تقريبه فقد عرفته بقولنا: «أحدهما كون المستصحب الوجوب الكلّى... إلخ» و أما اشكاله فحاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّى، و هو ليس بحجه، حيث قال فى ثالث تنبيهات الاستصحاب فى هذا القسم من استصحاب الكلّى ما لفظه: «فى استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه».

(٢). معطوف على «على» و غرضه التنبيه على أن صحه الاستصحاب على تقريبه الثانى المذكور بقولنا: «ثانيهما كون المستصحب خصوص الوجوب النفسى القائم بالكل... إلخ» منوطه بالمسامحه العرفيه فى تعيين موضوع الاستصحاب، بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادله حتى يصح أن يقال: ان الفاقد هو الواجد عرفاً ليجرى فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً فى صدق اتحاد الفاقد مع الواجد عرفاً كما إذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق الشك فى البقاء حينئذ، و مختار المصنف جواز المسامحه العرفيه فى الموضوع.

=====

(-). الأولى تبديله ب «و كون» ليكون معطوفاً على المسامحه، و مفسراً لها، أو إبداله ب «بأن يكون».

ص: ٣٣٢

ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث (١) يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه (٢) لو قيل بعدم وجوبه . «-»

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يسامح» و بيان لمقدار التسامح، يعنى: أن تكون المسامحة العرفيه بمثابة يصدق على الفاقد للمتعذر أنه الموضوع السابق، كما إذا لم يكن المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط حتى يكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حادثاً لموضوع جديد، و عدم وجوبه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع، إذ مع عدم صدق الموضوع لا يعد رفع الحكم رفعا عنه و نقضا لليقين السابق، بل هو من باب عدم الموضوع.

و الحاصل: أنه لا بد في صحه الاستصحاب من صدق النقص على نفى الحكم و الإبقاء على إثباته، و هذا الصدق منوط بوحده الموضوع، نظير استصحاب عداله زيد، فان موضوعها لا ينتلم بالمرض و الصحه و الفقر و الغنى، فإذا شك في عدالته فلا مانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض، لأنها من الحالات المتبادله التي لا يتغير بها الموضوع أعنى زيادا. و ضمير «تعذره» راجع إلى ما شك في كيفية دخله من الجزء و الشرط.

(٢). معطوف على «بقاء» الّذى هو فاعل «يصدق» و ضمير «ارتفاعه» راجع إلى «الوجوب» و ضمير «وجوبه» إلى «الباقي» و «لو قيل» قيد لبقاء الوجوب.

=====

(-). و هنا تقريب آخر للاستصحاب بحيث لا- يرد عليه إشكال، و هو يتوقف على الالتزام بأمور: الأول: كون وجوب أجزاء المركب نفسياً ضمنياً، لا غيرياً مقدمياً، لما مر في مقدمه الواجب من بطلان مقدميه الأجزاء.

الثانى: كون الموضوع عرفياً صادقاً مع وجود ملاكه السابق و تبدله بملاك آخر، و بقاء الأول و حدوث غيره معه، فان الموضوع فى جميعها صادق و لا تتلثم وحدته بذلك، و انما تتلثم بكون المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط كما مر فى

ص: ٣٣٣

و يأتي (١) تحقيق الكلام فيه في غير المقام (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). بعد التنبيه الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب، وقد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف دون غيره من العقل و دليل الحكم، و ضمير «فيه» راجع إلى «تعيين».

(٢). أى: في غير هذا المقام المبحوث عنه فعلا و هو أواخر الاستصحاب، حيث انه يبحث هناك عن تعيين الموضوع في الاستصحاب.

التوضيح.

الثالث: أن الحدود أمور عدميه لا تؤثر في تعدد وجود المحدود.

و بعد الإحاطه بهذه الأمور يتضح وجه صحه استصحاب الوجوب النفسى للباقي، لأن المفروض هو المتيقن سابقا، و زوال حده التامى لا يضر بذلك، لأن الحدود أعدام لا يتعدد بها وجود المحدود، كما لا يقدح بتبدل ملاكه أو حدوث غيره معه بحيث يستند بقاؤه إليهما أو إلى أحدهما، كما إذا قال السيد لعبده: «اجلس فى المسجد إلى الزوال لقراءه القرآن» و احتملنا بقاء وجوب الجلوس فيما بعد الزوال الأجل صلاه الظهر أو لجهه أخرى، فانه لا مانع من استصحاب وجوب الجلوس، إذ الموضوع هو الجلوس لا يتغير بتغير ملاك الوجوب.

ففى المقام لا مانع من استصحاب الوجوب النفسى للباقي و ان كان وجوبه البقائى مستندا إلى غير ملاك وجوبه الحدوثى القائم بالتام.

نعم يعتبر فى هذا الاستصحاب ما تقدم من أمرين: أحدهما: أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشروط، إذ لو كان كذلك انثلت به وحده الموضوع، لوضوح قدح هذا التعذر فى وحدته عرفا، فلا وجه حينئذ للاستصحاب.

ثانيهما: أن يكون التعذر بعد تحقق الوجوب للكل، كما إذا طرء العجز عن بعض الأجزاء أو الشروط بعد دخول وقت الفريضة، و الا كان استصحابه تعليقا.

ص: ٣٣٤

و بالجمله: فاستصحاب الوجوب الشخصى النفسى للباقي مع الشرطين المذكورين جار بلا- مانع، و لا- يرد عليه شىء من الإشكالات التى أوردت على التقريبين السابقين للاستصحاب، فلاحظ و تأمل.

و قد يقرر الاستصحاب بما يرجع إلى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، ببيان: أن وجوب المركب مردد بين الطويل و القصير، إذ لو كان متعلقا به على أن يكون الجزء المتعذر جزءا مطلقا سقط الوجوب بتعذره، لكونه حينئذ قصيرا، و لو كان متعلقا به على أن يكون جزءا له فى حال التمكن فقط بقى الوجوب، لكونه طويلا، نظير تردد الحيوان بين فرده الطويل و فرده القصير، هذا.

لكن الظاهر أجنيته عن القسم الثانى و اندراجه فى استصحاب الشخص، حيث ان مورد القسم الثانى هو تردد الكلى بين فرديه اللذين أحدهما طويل العمر و الآخر قصيره، نظير تردد الحيوان بين الفيل و البق مثلا، دون ما إذا تردد وصف فرد بين وصفين يوجب أحدهما بقاءه و الآخر زواله، فحينئذ يجرى الاستصحاب فى الفرد، للشك فى بقاءه، لتردد وصفه بين ما يوجب زواله و ما لا- يوجب، نظير ما إذا شك فى حياه زيد المريض، للشك فى أن مرضه ان كان مهلكا فمات و لم يبق إلى هذا الزمان، و ان لم يكن مهلكا فهو حى و باق فعلا، فانه يستصحب حياته، و ليس من استصحاب الكلى أصلا.

ففى المقام قيد وجوب الباقي بوجوب الجزء المتعذر، و تردد هذا القيد بين كونه مطلقا أو فى خصوص حال القدره، فعلى الأول يرتفع الوجوب عن الباقي و على الثانى يبقى فيستصحب. فهذا التقريب يرجع إلى الوجه الثانى، و هو كون المستصحب الوجوب النفسى، مع الفرق بينهما بأن المستصحب فى

كما أن وجوب الباقي في الجملة (١) «-» ربما قيل

## قاعده الميسور

\*\*\*\*\*

(١). أى: في خصوص ما يعد فاقدا للجزء أو الشرط ميسورا للواجد لا مطلقا كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أو في خصوص فاقدا للجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول و الثالث المذكورين في المتن على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فغرض المصنف (قده) - بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية - الإشارة إلى أدله القائلين بوجوب الباقي، و هي الاستصحاب الّذى تقدم بتقاربه، و قاعده الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد» و الفرق بينها و بين الاستصحاب هو: أن القاعده دليل اجتهادى، و معها لا- تصل النوبه إلى الأصل العملى أعنى الاستصحاب، كما لا تجرى معها البراءة العقلية في وجوب الباقي،

هذا الوجه هو الوجوب النفسى القائم بالباقي، و فى ذلك الوجه هو الوجوب النفسى القائم بالكل، بدعوى وحده الموضوع مسامحه، فالمستصحب على هذين الوجهين شخصى، و على الوجه الأول كلى من القسم الثالث من استصحاب الكلى.

=====

(-). بل بالجملة بناء على اعتبار الروايات الثلاث التي استدلت بها على اعتبار قاعده الميسور، و ذلك لوفاء الخبر الأول و الثالث بوجوب الباقي مطلقا و ان لم يكن ميسورا عرفا، لعدم إناطه الوجوب به، و وفاء الخبر الثانى بتعذر الشرط.

فمجموع هذه الروايات بناء على اعتبارها تدل على وجوب الباقي سواء كان ميسورا عرفا أم لا، و سواء كان المتعذر جزءا أم شرطا.

و بالجملة: لما لم تكن بين هذه الروايات منافاه فمقتضى القاعده هو الأخذ بجميعها،

بكونه (١) مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

الميسور عليها، حيث انها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة.  
ولا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) تعرض أيضا لقاعده الميسور كما تعرض للاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجوب الباقي، و التعبير ب «ربما قيل» مشعر بالضعف و الوهن، للوجه العديده من المناقشات التي أوردتها على الاستدلال بها على قاعده الميسور.

(٢). غرضه: أن الاستدلال بالخبر الأول على قاعده الميسور مبنى على أمرين:

الأول: كون كلمه «من» تبعيضييه، إذ لو كانت بيانيه أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ: وجوب الإتيان بنفس المأمور به الكلى بقدر الاستطاعه، لا وجوب الإتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود، فلا يشمل الخبر الكل و المركب الذي تعذر بعض أجزائه.

الثانى: كون التبعض بحسب الأجزاء لا-الأفراد، إذ مفاد الخبر حينئذ هو وجوب الإتيان بما تيسر من أفراد الطبيعه، فيدل على وجوب التكرار، و عدم كون المطلوب صرف الوجود، و لذا استدل به بعض المحققين كصاحب الحاشيه فى مبحث الأوامر على وجوب التكرار فى قبال القول بالمره و القول بالطبيعه و من

ص: ٣٣٧



أجنبي عن المطلوب و هو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذى تعذر بعض أجزائه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بها كون مدخول «من» هو الجنس الذى يكون الميّن - بالفتح - منه، كقوله تعالى: (اجتنبوا الرجس من الأوثان) و قوله: «أثوابى من قطن و خواتمى من فضه» و هذا الضابط للبيانىه لا- ينطبق على المقام، ضروره أن مدخول «من» هنا ليس الا نفس الشىء المذكور قبله، حيث ان الضمير عين مرجعه. فكأنه قيل: «إذا أمرتكم بشىء فأوجدوه ما استطعتم» و هذا عبارته أخرى عن دخل القدره فى متعلق الخطاب، و أنه مع التمكن يجب فعل المأمور به و لا يجوز تركه، و هذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به إذا تعذر بعض أجزائه، لو لم يدل على وجوب الطبيعه المأمور بها كما مر آنفا.

(٢). قال شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل: «قد يناقش فى دلالتها - أى روايات قاعده الميسور - أما الأول فلاحتمال كون من بمعنى الباء، أو بيانياً، و ما مصدرية زمانيه» و مقتضاهما كما عرفت وجوب الإتيان بالمأمور به بقدر الإمكان، و هذا هو التكرار، و أجنبي عن محل البحث.

ثم دفع هذه المناقشه بقوله: «و فيه: أن كون من بمعنى الباء مطلقاً و بيانيه فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام» و حاصله: أن المناقشه المزبوره مندفعه بأن جعل «من» بمعنى الباء فى كل مورد و بيانياً فى خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذى لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعين حينئذ كون كلمه «من» تبعيضيه لا بيانيه و لا بمعنى الباء، فيدل الخبر الأول على اعتبار قاعده الميسور.

=====

(-). لم يثبت كون كلمه «من» بمعنى الباء نعم حكى عن يونس استعمالها

و ظهورها (١) فى التبعض و ان كان مما لا يكاد يخفى (٢)، الا أن (٣)

\*\*\*\*\*

(١). أى: كلمه «من» فى التبعض الذى هو عبارته عن صحه قيام كلمه «بعض» مقام كلمه «من» و قد عرفت تقريب هذا الظهور الذى هو أحد الوجهين اللذين يكون الاستدلال بالخبر الأول مبنيا عليهما.

(٢). لما مر من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنى الباء، و عدم انطباق ضابط البيانه أيضا عليه، فالمتعين كون «من» هنا للتبعض، فهذا الوجه الأول ثابت.

(٣). غرضه الإشكال على ثانى الوجهين، و هو كون التبعض بحسب الأجزاء لا الأفراد، و محصل الإشكال: أن التبعض ان كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء و الأفراد بأن يراد بالشىء ما هو أعم من الكل ذى الأجزاء كالصلاه و الحج و الكلى ذى الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء (كان) الخبر دليلا على المقصود و هو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الآخر. و ان كان بلحاظ الأفراد أو مجملا لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور و ضمير «كونه» راجع إلى «التبعض».

=====

بمعنى الباء استنادا إلى قوله تعالى: (ينظرون إليك من طرف خفى).

لكن فيه أولا: أن نقله لا يكفى فى ثبوت شيوع استعمالها عندهم فى ذلك بحيث يثبت لها ظهور فى إرادته الباء منها.

و ثانيا: استدلاله عليه بالآيه الشريفه اجتهاد منه، لإنكار غير واحد له، و ادعاء أنها للابتداء، فالإشكال عليه بعدم ثبوت صحه استعمالها بمعنى الباء أولى من جعله بمعنى الباء مخالفا للظاهر كما فى عبارته الشيخ (قده) المتقدمه.

و لعل احتمال كونها بمعنى الباء نشأ من أن الإتيان يتعدى بالباء إلى المأتى به كقوله تعالى: (و من يغلل يأت بما غل) فجعل «من» فى هذا الخبر بمعنى الباء للتعديه بها إلى المأتى به.

و فيه أولا: أنه اجتهاد يتوقف صحته على استعمال «من» بمعنى الباء، و قد

كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال (١) أن يكون بلحاظ

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «غير واضح» و محصله: أن احتمال كون التبويض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور، لما مر من ابتناؤه على كون التبويض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، و مع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبويض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال. و اسم «يكون» ضمير راجع إلى التبويض.

عرفت عدم ثبوته.

و ثانيا: أن الإتيان يتعدى إلى المأتى به تاره بالباء كالأية المتقدمه، و أخرى بالنفس كقوله تعالى شأنه: (و اللاتى يأتين الفاحشه) و عليه فلا موجب لجعل «من» بمعنى الباء للتعديه إلى المأتى به.

و أما عدم بيانه «من» فى خصوص المقام، فلما عرفت من عدم انطباق ضابطها عليه. مضافا إلى لزوم كون الأمر بالإتيان إرشاديا على تقدير إرادته القدره العقلية من الاستطاعه، و يكون مفاد الحديث حينئذ أجنبيا عن المدعى. فتعين أن يكون «من» هنا للتبويض، فالإشكال من ناحيه إرادته التبويض منه مندفع.

الا- أن يستشكل فيه بما فى المتن من إرادته التبويض بحسب الأفراد بقريته المورد، إذ لا- معنى لإيراده بعض الأجزاء فيه. و عليه فيكون الخبر أجنبيا عن المقصود.

بل يمكن أن يقال: ان المورد قريته على عدم إرادته التبويض من كلمه «من» حيث ان الفرد كزيد مثلا- ليس بعض الكلى كالإنسان، بل تمامه، و الحجج فى كل سنه فرد لكلى الحجج لا جزؤه و بعضه، الا بناء على القول بكون وجود الكلى فى ضمن الفرد، و أن الكلى الطبيعى كالأب الواحد بالنسبه إلى أولاده. لكن هذا القول غير مرضى كما ثبت فى محله، بل الكلى الطبيعى كالأباء مع الأولاد.

و منه يظهر ضعف احتمال أعميه «الشيء» من الكلى ذى الافراد و الكل ذى

ص: ٣٤٠

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو سلم ظهور كلمه «من» فى التبويض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفه، و لكنه بقريه المورد لا بد هنا من إرادته التبويض بحسب الأفراد، حيث ان هذا الخبر ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم فقال: «ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشه» إلى آخر ما ذكره فى المتن، فلا محيص عن إرادته التبويض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل، إذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج فى كل عام.

(٢). أى: لحاظ الأفراد، و ضمير «أنه» راجع إلى التبويض، و المشار إليه فى «ها هنا» هو الخبر النبوى المذكور الوارد فى الحج، و «يراد» خبر «أنه».

=====

الأجزاء ليشمل كلمه «من» التبويض بحسب الأجزاء و الأفراد معا، و ذلك لمباينه لحاظ الفرديه للحاظ الجزئيه، فيمتنع اجتماعهما فى استعمال واحد، فيدور الأمر حينئذ بين كون «من» زائده و كونها بمعنى الباء بناء على صحته.

و أما جعلها بيانيه فقد تقدم آنفا عدم انطباق ضابط البيانيه عليه، فلا يتوقف إرادته التبويض بحسب الأفراد على كون «من» بيانيه، بل لا يصح ذلك، و انما تصح إرادته بحسبها مع زياده «من» أو كونها بمعنى الباء، و المعنى حينئذ:

«و إذا أمرتكم بشىء فأوجدوه بقدر استطاعتكم» هذا كله بناء على وجود كلمه «من» فى النبوى.

و أما بناء على عدمها كما عن صحيح النسائى، حيث ان المروى فيه «إذا أمرتكم بشىء فخذوا به ما استطعتم» فالأمر واضح، لأن مفاده حينئذ وجوب الإتيان بالشىء المأمور به بمقدار الاستطاعه، و هذا معنى التكرار كما فهمه غير واحد كصاحب الحاشيه، أو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعه. و على التقديرين يكون الخبر أجنيا عن عدم سقوط الأجزاء الميسوره بمعسورها، و المقصود إثبات الوجوب المولوى للأجزاء الميسوره و عدم سقوطها بمعسورها.

حيث (١) ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روى «أنه خطب رسول الله، فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشه و يروى سراقه بن مالك فقال: فى كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: و يحكك و ما يؤمنك أن أقول نعم، و الله لو قلت نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاطركونى ما تركتكم، و انما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم (٢) و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا- محيص» و قد مر تقريبه بقولنا: «و لكنه بقريته المورد لا- بد هنا من إرادته التبويض، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فى هذا الخبر: عدم تماميه الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركب الذى تعذر بعض أجزائه.

(٢). المراد به الاستطاعه العرفيه لا العقليه، ضروره أن ترك إطاعه الأمر لعدم الاستطاعه العقليه لا يوجب الكفر كما هو قضيه ما قبله «و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم» فمعناه: «أنه لو قلت: نعم، لوجب عليكم الحج فى كل عام، و كان ذلك عسرا عليكم، و لو تركتم و لو مع المشقه العرفيه لكفرتم». و «ما تركتم» بصيغه المفعول.

و يؤيد المتن المذكور فى صحيح النسائى قوله صلى الله عليه و آله: «فاجتنبوه» لأنه صلى الله عليه و آله فى مقام بيان لزوم فعل المأمور به و ترك المنهى عنه، فالمناسب أن يكون عدل «فاجتنبوا فأتوا به أو خذوا به» حتى يكون بمنزله «فافعلوه».

و الحاصل: أن الاستدلال بهذا النبوى على اعتبار قاعده الميسور غير سديد و الله تعالى هو العالم.

ص: ٣٤٢

و من ذلك (١) ظهر الإشكال فى دلالة الثانى أيضا (٢)، حيث (٣) لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها،

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من عدم ظهور الخبر الأول فى التبعض بحسب الأجزاء ظهر الإشكال فى دلالة الخبر الثانى و هو «الميسور لا يسقط بالمعسور» و الإشكال الذى أوردته على الاستدلال بالخبر الثانى من وجهين:

أحدهما: أن الميسور يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، و المفروض أن الاستدلال به منوط بإرادته الميسور من الأجزاء، و مع احتمال إرادته غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسوره بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث ان الميسور عام للواجبات و المستحبات، فان دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم الميسور، لوضوح عدم وجوب الميسور من المستحبات التى تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات و إخراج المستحبات عنه، و هو مخالف لبنائهم على جريان قاعده الميسور فيها أيضا، و بين التصرف فى ظهور الأمر فى الوجوب و حمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذ على وجوب الباقي الميسور.

و الظاهر عدم أولويه أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور، كعدم صحته بناء على أظهره حمل الأمر على مطلق الرجحان و المطلوبه كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات.

(٢). يعنى: كالإشكال على الخبر الأول، و المراد بالثانى هو خبر «الميسور لا يسقط».

(٣). هذا تقريب الإشكال الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما: أن الميسور يحتمل.... إلخ».

ص: ٣٤٣

لاحتمال (١) إرادته عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (٢)، هذا. مضافا (٣) إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما (٤)، لعدم (٥) اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه (٦) لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم، الا- (٧) أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» و حاصله: أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال به على قاعده الميسور، و الضمير المستتر في «يظهر» راجع إلى الثاني.

(٢). الضمير راجع إلى «أفراد» و «من أفراد» متعلق بالميسور، و «بالمعسور» متعلق ب «سقوط».

(٣). هذا إشاره إلى ثانی وجهی الإشکال المتقدم آنفا بقولنا: «ثانيهما أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسوره... إلخ».

(٤). يعنى: كما هو المطلوب، فلا- يدل الخبر الثاني على وجوب الأجزاء الميسوره، لعدم اختصاصه بالواجبات، لما عرفت من عموم «الميسور» لكل من الواجب و المستحب، و ضميرا «دلالة، اختصاصه» راجعان إلى «الثاني».

(٥). تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوما، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم... إلخ».

(٦). أى: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لا مجال لتوهم دلالة على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، و هذا من تتمه الإشکال، فالأولى أن يقال:

«فلا مجال» لأنه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب، و ضمير «دلالة» راجع إلى «الثاني»، و ضمير «أنه» إلى «عدم السقوط».

(٧). هذا دفع الإشکال الثاني المذكور بقوله: «مضافا إلى عدم دلالة» و استدراك

وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه (١) عن المعسور «-» بأن (٢) يكون

عليه، و محصل الدفع: أن «لا- يسقط» ان كان إنشاء لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجه عن مورد قاعده الميسور، و اختصت القاعده بالواجب المتعذر بعض أجزائه. لكنه ليس كذلك، لظهور «لا- يسقط» في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلاً من الواجب و المستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا- تخرج المستحبات عن حيز قاعده الميسور. و هذا ك «إبقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المتيقن السابق سواء كان حكماً تكليفياً أم وضعياً أم موضوعاً، و ليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

و ثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه و هو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه ك «لا- ضرر» و نحوه من العناوين الثانويه الرافعه للحكم الأولى، فلزوم البيع مثلاً منفي ان كان ضرورياً.

(١). أى: سقوط الحكم عن المعسور، و ضميراً «سقوطه، له» راجعان إلى الميسور، و «من» بيان ل «ما» الموصول، و «بسبب» متعلق ب «عدم سقوطه».

(٢). هذا مبين لكون سقوط الميسور بما له من الحكم، و قد مر آنفاً تقريبه بقولنا: «و محصل الدفع أن لا يسقط... إلخ» فقوله: «بحكمه» أى بما للميسور من الحكم واجبا كان أم مستحبا.

(-). هذا هو المتعين، لما شاع في الخطابات الشرعيه من إرادته الحكم إثباتاً أو نفياً من إثبات الموضوع أو نفيه، إذ لا معنى لإنشاء وجوب الميسور، حيث ان لازمه وجوب الميسور مطلقاً سواء كان حكمه قبل تعذر بعض أجزاء المركب وجوباً أم ندباً.



قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث (١) ان الظاهر من مثله هو ذلك (٢)، كما أن الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» هو

\*\*\*\*\*

(١). غرضه الاستشهاد على كون قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه بأن الظاهر من مثل هذا الكلام النافي لموضوع أو المثبت له هو نفي الحكم عن الموضوع أو إثباته له، حيث ان نفي الموضوع أو إثباته شرعا لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك، لمنافاه التكوين للتشريع، و من المعلوم أن مورد الرفع و الوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعا أو نفيه كذلك لا معنى له إلا إثبات حكمه أو نفيه، نظير «لا ضرر» فان نفي الضرر الخارجي كذب، فالمراد به نفي حكمه مطلقا تكليفيا كان أم وضعيا، و هذا التعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه و نفيه بلسان نفي موضوعه شائع متعارف. و ضميرا «سقوطه بحكمه» راجعان إلى الميسور، و ضمير «مثله» راجع إلى «الثاني» المراد به «الميسور لا يسقط بالمعسور» و المراد ب «مثله» كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

(٢). أى: عدم سقوطه بحكمه، و حاصله: أن إثبات الموضوع و نفيه فى

=====

و هذا كما ترى خلاف الضروره الفقهي، إذ لا وجه لتبدل الاستحباب قبل التعذر بالوجوب بعده. و القول باختصاصه بالواجبات يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعده الميسور. كما لا- معنى لأن يكون «لا يسقط» اخبارا عن ثبوت الميسور تكوينيا، إذ لا يعقل أن يكون العدم - أى عدم المعسور - عله لوجود الميسور كما لا يخفى. كما لا معنى لإنشاء الوجوب للثبوت، بأن يكون ثبوت الميسور واجبا، إذ ليس ثبوته فعل المكلف حتى يصح تعلق التكليف به.

نعم يصح إرادته الإتيان بالميسور، بأن يتعلق إنشاء الوجوب بالإتيان به، حيث انه فعل المكلف لكن لا بد حينئذ من كونه «يسقط» مبنيا للمفعول من باب

ص: ٣٤٦

نفي ما له من تكليف أو وضع، لا (١) أنها عباره عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده المكلف كى لا يكون له دلالة على جريان

الخطابات الشرعيه كناية عن إثبات حكمه شرعا أو نفيه عنه كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا أن قضيه الميسور عباره عن عدم سقوط الميسور بنفسه و بقاءه على عهده المكلف حتى تختص القاعده بالواجبات و لا تشمل المستحبات، لاختصاص العهده بالواجبات.

و الحاصل: أن الجمود على ظاهر اسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضى أن يكون نفس الميسور ثابتا فى الذمه، و حيث انه لا عهده فى المستحبات فيختص بالواجبات، و لا يشمل المستحبات.

و لكن أورد عليه: بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعا و نفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه. و عليه فيدل «الميسور لا يسقط بالمعسور» على ثبوت يحكمه مطلقا و جوبا كان أم مستحبا، فتجرى قاعده الميسور فى المستحبات بلا عنايه و تكلف، و ضمائر «سقوطه، بنفسه، و بقاءه» راجعه إلى الميسور.

الأفعال، و جعل «لا» ناهيه، و ان كان مخالفا للظاهر و مما لا يساعده دليل.

و بالجمله: فالمعنى الأول و هو الاخبار عن بقاء حكم الميسور و جوبا أو ندبا و عدم سقوطه بالمعسور هو الذى ينبغى المصير إليه.

و الا يراد عليه بما فى تقارير بعض أعظم العصر دامت أيامه الشريفه: «و لكن التحقيق عدم تماميه الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت، و عليه فالروايه مختصه بتعذر بعض أفراد الطبيعه باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتا قبل طروء التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب فانه كان واجبا بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالى، و هو حادث، فلا معنى للاخبار عن

\*\*\*\*\*

(1). و هو جعل «لا يسقط» للوجوب، فانه حينئذ يختص بالواجبات و لا يشمل المستحبات.

=====

عدم سقوطه بتعذر غيره» مندفع أولاً: بأن فرعيه السقوط على الثبوت انما هى ثابتة فى الكل لا فى الكلى بتعذر بعض أفراده، حيث ان وجوب الأجزاء الميسوره قبل تعذر الأجزاء المعسوره كان ثابتا و ان كان وجوبا ضمنيا، و بعد التعذر تحكم القاعده ببقاء ذلك الوجوب ان كان وجوبا، و بقاء النذب ان كان ذلك ندبا، فالحكم الضمنى الثابت للأجزاء وجوبا أو ندبا لم يسقط بتعذر بعضها.

و دعوى سقوطه بتعذر المركب من حيث المجموع ممنوعه جدا، لأنها أول الكلام و دعوى بلا برهان، إذ لو كان ذلك مسلما عندهم لما وقع النزاع بينهم فى وجوب الباقي، و التمسك لوجوبه بالاستصحاب تاره و بقاعده الميسور أخرى، و من المعلوم أن المستصحب هو الوجوب السابق لا وجوب جديد.

نعم لو لم تكن قاعده الميسور كان مقتضى الارتباطيه سقوط الأمر بالكل، لكن القاعده تكشف عن سقوطه بالنسبه إلى خصوص الأجزاء المعسوره، و سقوط تقيده الميسوره بها مع بقاء نفس أمرها الضمنى.

و أما سقوط أوامر الأفراد المعسوره من الكلى كسقوط أمر صوم يوم أو أيام من شهر رمضان، فلا وجه لتوهم مسقطيته لأوامر الأفراد الميسوره، حتى يحتاج دفعه إلى القاعده، ضروره أن كل فرد من أفراد الكلى موضوع مستقل لحكم على حده، ففى مثال الصوم لا منشأ لتوهم سقوط وجوب صوم أيام يتمكن المكلف منه بتعذر صوم أيام لا يتمكن منه.

و الحاصل: أن السقوط المتفرع على الثبوت مختص بأجزاء الكل، و لا- يشمل أفراد الكلى أصلا، كما لا يشمل أوامر الطبائع المختلفه، ضروره أنه لا وجه

\*\*\*\*\*

(1). أى: على وجه آخر، و هو حملة على الثبوت و مطلق الرجحان و المطلوبيه.

(2). لعله إشاره إلى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده لا يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعده الميسور، إذ لا- مانع من كون المستحبات فى عهده المكلف كالواجبات، و يدل عليه مثل ما رواه مرازم، قال: «سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام، فقال: أصلحك الله ان على نوافل كثيره، فكيف

لتوهم سقوط أمر الصلاة أو الحج أو الزكاه مثلا بتعذر الصوم حتى تجرى فيها قاعده الميسور. فتعذر بعض أفراد الكلى أجنبى عن مورد قاعده الميسور، فان الميسور من الشىء هو جزؤه، و لا يصدق ذلك إلا على ميسور المركب، فان التمكن من صوم عشره أيام من شهر رمضان مثلا لا يعد ميسورا للأيام التى لا يتمكن من صومها.

و ثانيا: - بعد تسليم سقوط الأمر الضمنى بتعذر المركب من حيث المجموع - بأن اسناد «لا يسقط» إلى نفس الميسور يدل على عدم سقوطه عما كان له من الموضوعيه، سواء كان الحكم الثابت له فعلا نفس الحكم الذى كان له قبل تعذر بعض الأجزاء، أم حكما آخر مسانخا له، لصدق موضوعيته فى كلتا الحالتين، فكأنه قيل: «الميسور لم يسقط عن الموضوعيه فى عالم التشريع بسبب سقوط المعسور عن الموضوعيه» و ان كان الظاهر من بقاء موضوعيته هو بقاء نفس ذلك الحكم الضمنى و عدم تبدل شىء منه إلا حدّه الذى هو أمر عدمى، فقبل تعذر بعض الأجزاء كان المركب محدودا بعشره أجزاء، و بعده صار محدودا بثمانيه مثلا، و من المعلوم أن الحدود أعدام، و لا تؤثر فى وجود المحدودات.

و بالجمله: فالاستدلال بالخبر الثانى على فرض صحته سندا و لو بالانجبار لا بأس به، و الإشكالات الواردة على دلالته قابله للدفع.

اقضها، فقال: انها أكثر من ذلك، قال: اقضها، قلت: لا أحصيها، قال: توخَّ الحديث (١).

و عليه فالمستحب كالواجب يستقر في العهده، غايه الأمر عدم وجوب إبراء الذمّه عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهده مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل بلوغه، فلا ملازمه بين الحكم الوضعي و التكليفي.

أو إشاره إلى: أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا يشمل الواجب و المندوب بلا تكليف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٢). هذا إشاره إلى أحد الإشكالات التي أوردها شيخنا الأعظم (قده) على الاستدلال بهذا الخبر. و محصل هذا الإشكال: أن الاستدلال به منوط بإرادة الكل ذى الأجزاء من كلمه «كله» كما هو واضح، إذ لو أريد الكل ذو الأفراد كما هو المحتمل كان أجنيا عن مورد قاعده الميسور، فإذا أمر بصوم كل يوم من شهر رمضان أو إكرام كل عالم، و تعذر صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء، لأن الميسور منهما ليس ميسورا لذلك المعسور بعد وضح كون صوم كل يوم و إكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعا مستقلا للحكم بنحو العام الاستغراقي.

و المصنف (قده) - بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعى حتى يشمل المركب و يصح الاستدلال به من هذه الحثيه على قاعده الميسور، و الغرض عن احتمال إرادته الكل الأفرادى من لفظ «كله» الأول - يورد على الاستدلال به من جهة أخرى، و هي: أن الموضوع و هو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات

ص: ٣٥٠

لا-الأفرادى لا دلالة له (١) الا- على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند (٢) تعذر بعض أجزائه،  
لظهور (٣)

و المستحبات، فلا- بد حينئذ أن يراد من «لا- يترك» معنى عام و هو مطلق الرجحان ليناسب عموميه الموضوع، لامتناع أخصيه  
المحمول من الموضوع «الحيوان إنسان» و لثلا يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذى تعذر بعض أجزائه ان  
أريد به حرمة الترك، و من المعلوم أن مطلق الرجحان لا يدل على حرمة ترك الباقي و وجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

لا- يقال: ان ظهور «لا- يترك» فى الوجوب يوجب تخصيص عموم «ما» الموصول بالواجبات، فيختص الخبر بها و لا- يعم  
المستحبات.

فانه يقال: ان ظهور الموصول فى العموم لكونه بالوضع أقوى من ظهور «لا- يترك» فى الوجوب، لكونه بالإطلاق، فيمكن أن  
يكون ذلك قرينه على حمل «لا يترك» على الكراهه و مطلق المرجوحه.

فالتجيه: أن الخبر لا يدل على وجوب الإتيان بما عدا المتعذر. و لو سلم عدم أقوائيه ظهور الموصول فى العموم من ظهور «لا  
يترك» فى الوجوب، فلا أقل من التساوى، فيصير الخبر مجملا كما أشار إليه الشيخ (قده).

\*\*\*\*\*

(١). أى: للخبر الثالث، و هو: ما لا يدرك كله لا يترك كله.

(٢). متعلق ب «الإتيان» و ضمير «أجزائه» راجع إلى «المأمور به».

(٣). تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلا- على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، و قد تقدم أننا تقريره بقولنا: «و هى أن  
الموضوع و هو ما الموصول عام يشمل الواجبات و المستحبات... إلخ» و ضمير «يعمهما» راجع إلى الواجب و المستحب.

و بالجملة: فالإشكالات التى أشار إليها المصنف أمور: الأول: ما تعرض له الشيخ (قده) أيضا من: أنه يحتمل أن يكون المراد  
بالكل

ص: ٣٥١

الموصول فيما يعمهما، و ليس ظهور (١) «لا- يترك» فى الوجوب لو سلم (٢) موجبا «-» لتخصيصه (٣) بالواجب لو لم يكن ظهوره فى الأعم

هو الأفرادى، و معه لا يمكن الاستدلال به، لكونه أجنبيا عن الكل ذى الأجزاء الذى هو مورد البحث، و قد أشار إليه و إلى دفعه بقوله: «فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى».

الثانى: أن أعميه الموصول من الواجبات و المستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحيه، و تمنع عن إرادته حرمه الترك حتى يدل على وجوب الإتيان بباقي المأمور به. و أشار إلى هذا الإشكال بقوله، «لا دلالة له الا على رجحان الإتيان».

الثالث: أن ظهور الجملة الخبريه مثل «لا يترك» فى الوجوب غير مسلم لذهاب بعض الأعظم إلى عدم دلالتها على الوجوب. لكن المصنف دفع هذا الإشكال و اعترف بدلاله الجملة الخبريه على الوجوب كما أوضحه فى مبحث الأوامر.

\*\*\*\*\*

(١). قد مر توضيحه بقولنا: «لا يقال: ان ظهور لا يترك فى الوجوب... إلخ».

(٢). إشاره إلى الإشكال الثالث الذى تقدم آنفا بقولنا، «الثالث: أن ظهور الجملة الخبريه مثل لا يترك فى الوجوب... إلخ».

(٣). أى: الموصول الذى يعم الواجب و المستحب، و هذا إشاره إلى: أن ظهور «لا- يترك» فى الوجوب لا- يوجب اختصاص الموصول بالواجب لو لم يمكن عموم الموصول قرينه على التصرف فى ظهور «لا- يترك» بحمله على الكراهه، أو مطلق المرجوحيه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فانه يقال: ان ظهور الموصول فى العموم أقوى من ظهور لا يترك فى الوجوب...» و ضمير «ظهوره» راجع إلى الموصول.

(-). بل ظهوره فى الوجوب موجب لتخصيص عموم الموصول بالواجب،

ص: ٣٥٢

قرينه على إرادته خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه من النفي (١) و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا (٢) و لو قيل (٣) بظهوره فيه في غير المقام (٤).

\*\*\*\*\*

(١). و هو «لا يترك». لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوه احتمال كونها ناهيه. و على هذا الاحتمال ينتفى موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، لكونها حينئذ جملة إنشائية.

(٢). يعنى: في «لا يترك» لمعارضه ظهور الموصول في الأعم من الواجب و المستحب له، و الضمير المستتر في «ليس» راجع إلى «لا يترك».

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و ان قلنا بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، الا- أنه لا- نقول به في المقام، للمعارضه المذكوره، و ضمير «بظهوره» راجع إلى «لا يترك» و ضمير «فيه» إلى اللزوم.

(٤). أى: في سائر المقامات.

=====

لكون الذيل قرينه على الصدر، و لأن التخصيص لا- يوجب المجاز كما ثبت في محله، بخلاف حمل النهى على الكراهه أو المرجوحيه، فانه يوجب المجاز في الكلمه. و ليس ظهور الموصول في العموم قرينه على التصرف في ظهور «لا- يترك» في الوجوب، لما مر من أن الذيل قرينه على الصدر، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء، فالظهور التصديقي في كل كلام منوط بإكماله، و أما الدلالة الاستعماليه فلا عبره بها في ترتيب الآثار.

و هذا من غير فرق بين كون دلالة الموصول على العموم بالوضع و بالإطلاق، لتقدم ظهور القرينه و لو كان بالإطلاق على ظهور ذيها و ان كان بالوضع كما قرر في محله.

و عليه فلا قصور في دلالة «لا يترك» على الوجوب، كما لا قصور في دلالة «كله»

ص: ٣٥٣



ثم انه (١) حيث كان الملاك في قاعده الميسور هو صدق الميسور

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و غرضه من هذه العبارة: بيان موارد قاعده الميسور، و أنها تجرى في تعذر كل من الجزء و الشرط، و لا تختص بتعذر الجزء كما هو خيره شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «و أما القاعده المستفاده من الروايات المتقدمه - يعنى بها قاعده الميسور - فالظاهر عدم جريانها» يعنى عند تعذر أحد الشروط، و ان اختار في أثناء كلامه جريان القاعده في بعض الشروط التي يحكم العرف و لو مسامحه باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له كاتحاد الصلاه الفاقد للطهاره و الستر و الاستقبال مثلا للواجد له لها.

الأول على الكل المجموعى و المركب ذى الأجزاء، حيث ان إرادته الكل الأفرادى منه منوطه بتقدير، بأن يقال: «ما لا يدرك كل أفراد» و هو خلاف الأصل لا يصار إليه بلا دليل، بخلاف إرادته الكل المجموعى، فانها لا تحتاج إلى تقدير، إذ معناه حينئذ أن الكل الذى لا يدرك كله بسبب تعذر بعض أجزائه يحرم ترك ما تيسر منه، بل يجب الإتيان به حتى لا يترك كله بالعجز و بعضه بالاختيار.

بل التعبير بالكل المجموعى هنا فى قبال الكل الأفرادى مسامحه، إذ المتعارف إرادته المركب ذى الأجزاء من لفظ الكل، لا إرادته الكل المجموعى بأن يلاحظ كل فرد من أفراد الكلى جزءا لموضوع الحكم.

و بالجملة: فالظاهر أن المراد بالكل فى كلا الموردین هو المركب ذو الأجزاء، و المقصود أن المركب إذا لم يمكن بسبب تعذر بعض أجزائه إدراك كله المعبر عنه بالفارسيه «همه آن نباید ترك شود همه آن» بأن يستند ترك بعضه إلى العجز و بعضه إلى الاختيار، بل لا بد من الإتيان ببعضه المقذور حتى لا يترك كله.

و الحاصل: أن الاستدلال بالخبر الثالث بعد الانجبار بالعمل كالخبر الثانى على اعتبار قاعده الميسور لا بأس به.

على الباقي عرفا (١) كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضا (٢) لصدقه (٣) حقيقه عليه مع تعذره عرفا،

-----

و كيف كان فالمعتبر في جريان قاعده الميسور عند المصنف (قده) هو صدق الميسور عرفا على الفاقد سواء كان المفقود جزءا أم شرطا، حيث ان وزان هذه القاعده وزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد، و الا لم يكن إبقاء لذلك الحكم، بل كان تشريعا لحكم جديد لموضوع مباين.

\*\*\*\*\*

(١). الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفا على الباقي في جريان القاعده فيه هو عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفا و عدم سقوطه الا إذا كان الباقي ميسورا للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفا، و الحكم الثابت له فعلا هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء، و عليه فلا يصدق ميسور الشيء الا على ميسور الأجزاء و الشروط، و لا يصدق على ميسور الأفراد الملحوظه بنحو العام الاستغراقى كما مر سابقا، فان الحج الميسور في هذه السنه ليس ميسور الحج في العام الماضى.

(٢). يعنى: كما تجرى القاعده مع تعذر الجزء، و هذا تعريض بما أفاده الشيخ (قده) أولا من عدم جريان قاعده الميسور في تعذر الشرط و ان عدل عنه أخيرا و التزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفا.

(٣). تعليل لجريان القاعده في تعذر الشرط، و حاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، و هذا هو المنطوق في جريان القاعده، و ضمير «صدقه» راجع إلى الميسور، و ضمير «عليه» إلى الباقي، و ضمير «تعذره» إلى الشرط، و «حقيقه، عرفا» قيدان ل «صدقه» يعنى: أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون نظير العرف على وجه الحقيقه لا المجاز.

ص: ٣٥٥

كصدقه (١) عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة (٢) و ان (٣) كان فاقدا للشرط مباينا للواجد عقلا (٤) و لأجل ذلك (٥) ربما لا- يكون الباقي الفاقدا لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها (٦) فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و ان كان غير مباين لواجد عقلا (٧) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كصدق الميسور على الباقي عرفا مع تعذر الجزء، فقولته: «كذلك» يعنى عرفا.

(٢). يعنى: بعض الأجزاء، و هو غير المعظم منها كما سيأتى.

(٣). كلمه «و ان» وصلية، و غرضه: أن المناط فى صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفا على فاقدا للشرط - و ان لم يصدق عليه عقلا بل كان فاقده بنظره مباينا لواجدته - جرت فيه قاعده الميسور.

(٤). قيد لقوله: «مباينا» فان فاقدا للشرط مباين عقلا لواجدته.

(٥). يعنى: و لأجل كون المناط فى صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفى دون العقلى ربما لا يكون الباقي الفاقدا لمعظم الأجزاء أو للركن منها موردا لقاعده الميسور، لعدم صدق الميسور من الصلاه عرفا على فاقده الأركان و ان كانت من مراتب الصلاه و ميسورها عقلا.

(٦). أى: لقاعده الميسور، و «موردا» خير «يكون» و عدم صدق الميسور عرفا على فاقدا للركن مما لم يتعرض له الشيخ (قده) و ان كان الحق ما أفاده المصنف (قده) و ضمير «لركنها» راجع إلى الأجزاء.

(٧). بأن كان الفاقدا بعض مراتب الواجد، فيكون الفاقدا ميسورا عقلا لا عرفا لخفاء كيفية دخل المفقود فى المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون

=====

(-). يرد عليه: أن العقل مع نظره الدقى كيف يحكم بعدم قدح المفقود

الفاقد ميسورا عرفيا، فيفترق الميسور العقلى عن العرفى حينئذ، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك فى جريان قاعده الميسور هو صدق الميسور العرفى على الباقي، و غرضه: أن هذا الملاك مطرد فى جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفى عن حيز هذه القاعده و عدم جريانها فيه مع كونه ميسورا عرفيا، أو قام الدليل على جريان القاعده فيما ليس بميسور عرفا.

و بالجمله: الضابط المزبور و هو اعتبار كون الميسور عرفيا متبع إلا مع قيام الدليل شرعا على إلحاق غير الميسور العرفى بالميسور العرفى فى جريان قاعده الميسور فيه كصلاه الغرقى مثلا فانها ليست بنظر العرف ميسور الصلاه، لكن دل الدليل على أنها ميسورها اما تخطئه للعرف، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد فى حال التعذر بجميع مصلحه الواجد أو معظمها، إذ مع اطلاعه على ذلك لعدّه كالشرع ميسورا، و أما تشريكا للميسور و توسعه له فى الحكم مع عدم كونه ميسورا حقيقه.

=====

فى صدق الميسور على فاقدته، و لا- يحكم العرف مع نظره المسامحى بذلك، مع وضوح أن الأمر بالعكس، فان العرف يحكم فى بعض الموارد بميسوريه الفاقد و لا- يحكم بها العقل. نعم يتفقان فى الحكم بميسوريه الفاقد فيما إذا كان المفقود من قبيل الواجب فى الواجب أو المستحب كذلك، ضروره عدم جزئيه المفقود حينئذ للمركب أصلا، لا جزءا مقوّما و لا غيره، بل هو أجنبى عن أجزاء المركب، و انما جعل المركب ظرفا لمشروعيته. بل الحق منع صدق الميسور حينئذ على الباقي، لأنه نفس المركب، لا جزؤه الميسور حتى تجرى فيه قاعده الميسور، إذ الدليل المثبت لحكمه هو نفس الدليل الأولى لا الثانوى كالقاعده.

بتخطئته (١) للعرف، و أن (٢) عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه فى هذا الحال (٣) بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه فى غير الحال (٤).

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفى عن حيز قاعدته، اما تخصيصا لعموم القاعده على حذو تخصيص سائر القواعد العامه، و اما تخطئه للعرف فى عدّهم الفاقد ميسورا، لعدم قيامه بشىء من مصلحه الواجد، كأمر الشارع بالتيمم لمن لا يتمكن من غسل عضو من أعضاء الوضوء، فان صدق ميسور الوضوء عرفا على غسل سائر الأعضاء و ان كان مسلما، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفى و أمر بالتيمم الذى هو بدل الوضوء.

و بالجمله: فنظر العرف فى تمييز الميسور متّبع ما لم يقم دليل شرعا على الإدراج أو الإخراج.

و مع الشك فى صدق الميسور عرفا على الفاقد و عدم دليل خاص على حكمه إلحاقا أو إخراجا لا يرجع إلى قاعده الميسور، لكونه تشبها بالدليل لإحراز موضوعه، بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، و إلا فإلى البراءه العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ. و قد عرفت هناك أن الحق وجوب الباقي، و جريان البراءتين فى نفس المتعذر جزءا أو شرطا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتخطئه الشرع للعرف، و ضمير «به» راجع إلى الميسور عرفا.

(٢). معطوف على «تخطئه» و مفسر له.

(٣). أى: حال التعذر، و «من» مفسر ل «ما» الموصول، و ضمير «قيامه» راجع إلى «الفاقد».

(٤). أى: فى غير حال التعذر، و هو متعلق ب «قام»، و «بمعظمه» معطوف

و الا (١) عدّ أنه ميسوره. كما (٢) ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك أى للتخطئه، و أنه (٣) لا يقوم بشىء من ذلك (٤).

و المراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو الملاك الداعى إلى تشريع الأمر بالكل، و ضمير «بمعظمه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الملاك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحه الواجد أو معظمها لعدّ الفاقد ميسورا للواجد، و ضمير «أنه» راجع إلى الفاقد، و ضمير «ميسوره» إلى الواجد.

(٢). هذا معادل لقوله: «ربما يلحق به شرعا» يعنى: كما ربما يلحق شرعا غير الميسور العرفى بالعرفى، كذلك يخرج الميسور العرفى عن حيز قاعده الميسور لتخطئه الشرع للعرف فى عدّ الفاقد هنا ميسورا، و ذلك لعدم قيامه بشىء من مصلحه الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذ ميسورا له.

و الحاصل: أن الميزان فى تشخيص الميسور هو العرف، الا أن يسقطه الشارع بأن يخطئه فى تشخيصه نفيا أو إثباتا، فيخرجه عن الميسور الذى يكون من صغريات قاعده الميسور، أو يلحقه بصغرياتهما مع عدم كونه ميسورا عرفيا، فان المعول عليه حينئذ هو هذا الدليل لا العرف. و مع شك العرف فى صدق الميسور على الفاقد و عدم نهوض دليل على حكمه يرجع إلى ما تقدم قبيل هذا من قولنا: «بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، و الا.... إلخ».

(٣). معطوف على «تخطئه» و مفسر لها، و ضميره راجع إلى «ميسور».

(٤). أى: الملاك الداعى إلى التشريع بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف

المرجع هو الإطلاق (١) و يستكشف منه (٢) أن الباقي قائم بما يكون المأمور به (٣) قائما بتمامه «-» أو (٤) بمقدار يوجب إيجابه في الواجب

بخطائه في عدّ الفاقد ميسورا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق دليل قاعده الميسور، لما مر من أن المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجه ما لم يتصرف الشارع فيه نفيًا أو إثباتًا على التفصيل المتقدم. نعم مع شك العرف في تشخيص الميسور لا يرجع إلى القاعده، بل يرجع إلى استصحاب وجوب الباقي أو غيره على ما تقدم.

(٢). أى: يستكشف من الإطلاق أن الباقي و هو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدار يوجب إيجاب الباقي في الواجب و استحبابه في المستحب، لكن هذا الاستكشاف مبنى على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسورا. و أما بناء على لحاظ نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

(٣). أى: الواجد، و «قائما» خبر «يكون» و ضمير «بتمامه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الملاك.

(٤). معطوف على «بما» يعنى: و يستكشف من الإطلاق أن الباقي قائم بمقدار من الملاك يوجب إيجاب الباقي.... إلخ.

(-). الأولى أن يقال: «أن الباقي قائم بتمام ما يكون المأمور به قائما به، أو بمقدار منه يوجب... إلخ» و ذلك لأن الغرض قيام الفاقد بتمام ملاك الواجد أو بعضه. و العبارة توهم خلافه، و هو قيام المأمور به الواجد بتمام الملاك، أو مقدار منه، لأنه يتوهم في بادئ النظر عطف «بمقدار» على «بتمامه» و كلاهما معمولا- «قائما» و هو خبر «يكون» فعليه يكون القائم بتمام الملاك أو مقدار منه هو المأمور به الواجد لا الباقي الفاقد، و هو خلاف المقصود كما هو واضح.

و استحبابه فى المستحب، و إذا قام دليل على أحدهما (١) فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصا فى الأول (٢) و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع (٣) فى الثانى (٤) فافهم (٥) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإخراج و الإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

(٢). و هو الإخراج عن الميسور العرفى كصلاه فاقد الطهورين على المشهور، حيث انها مما يعد ميسورا لصلاه واجد الطهورين، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفى و أخرجه منه، إما تخطئه للعرف فى تمييز الميسور، و إما تخصيصا لعموم قاعده الميسور.

و ان شئت فقل: ان الإخراج إما موضوعى ان كان تخطئه، و إما حكمى ان كان تخصيصا.

(٣). كالتنزيلات الشرعيه، نظير تنزيل الطواف منزله الصلاه فى الحكم مع عدم تصرف فى الموضوع.

(٤). و هو الإلحاق، و الأولى إضافه التخطئه إلى التشريك كما ذكرها فى قوله:

«نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئه للعرف» فحق العبارة أن تكون هكذا: «و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع، أو تخطئه للعرف بالإدراج فى الموضوع فى الثانى».

(٥). لعله إشاره إلى: أن المعيار فى صدق الميسور على الباقي ان كان هو قيامه

=====

(-). و قد تلخص من جميع ما ذكرناه حول قاعده الميسور أمور:

الأول: أن الحق تماميه الاستدلال بالخبر الثانى و الثالث على قاعده الميسور.

الثانى: أن مورد القاعده هو المركب ذو الأجزاء دون الكلى الذى تعذر بعض أفرادها، و دون الطبائع المتعدده التى تعذر بعضها، سواء كان المتعذر فى المركب

ص: ٣٦١



القائم بالمأمور به الواجد، أو بمقدار يوجب التشريع كان ذلك مسقطاً لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعه الشرعيه، ضروره أن العرف لا- يطلع غالباً أو دائماً على الملاكات حتى يقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذ إناطه العمل بقاعده الميسور بعمل الأصحاب في كل مورد بالخصوص، إذ المفروض عدم قدره العرف على معرفه الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسوراً، و موردا للقاعده. و لعل هذا صار منشأً لذهاب المشهور إلى عدم العمل بها إلا مع إحراز عملهم بها، و الافع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه لتوقف في العمل بها و إناطته بعمل المشهور.

أو إشاره إلى: أن تصرف الشارع بالإدراج أو الإخراج ليس تخطئه للعرف في الموضوع، بل هو إما تشريك و اما تخصيص، و كلاهما تصرف في الحكم.

و عليه فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متبعاً إلا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليل عليهما يكون الميسور العرفي مجرى لقاعده الميسور، من دون توقف جريانها فيه على عمل الأصحاب، إذ الملحوظ هو الميسور بالنظر إلى أجزاء المأمور به، لا- إلى ملا- كه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسوراً ملاكياً عند الأئمه عليهم الصلاه و السلام.

جزءاً من أجزائه أم مرتبه من مراتب بعض أجزائه كمرتبه من مراتب القيام أو الركوع كما يظهر من الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) حيث انه جعل الإيماء باليد ميسوراً للإيماء بالرأس و العين للسجود على ما هو المنصوص، فأوجب هو (قده) الإيماء باليد لقاعده الميسور. و ما أفاده (ره) و ان كان متيناً في نفسه، الا أن في تطبيق القاعده على المورد المذكور تأملاً، حيث ان ميسور الإيماء بالرأس و العين للسجود هو الإيماء بأحدهما، لا الإيماء باليد.

و كيف كان فلا- ينبغي الإشكال في جريان القاعده في المرتبه النازله من كل جزء من أجزاء المركب مع تعذر المرتبه العاليه، كعدم الإشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الأجزاء مع تيسر بعضها الآخر.

الثالث: أن قاعده الميسور كغيرها من القواعد العامه الملقاه إلى العرف في كون المتبع في تشخيص مفادها فهم العرف، لأنهم المخاطبون بها، إذ ليس للميسور حقيقه شرعيه، فلا بد في معرفه مفهومه من الرجوع إليهم. و إناطه الميسور باشماله على معظم ملاك التام الّذى لا سبيل للعرف إلى معرفته دعوى بلا برهان، فما عن المحقق النائيني و غيره بل المشهور من عدم حجيه نظر العرف في تشخيص الميسور، و إناطه جريانها في كل مورد بعمل الأصحاب، و كذا ما يظهر من المصنف من قيام الميسور بمعظم ملاك الواجد حيث قال: «و ان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاعد... إلخ» و قال أيضا: «و يستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار يوجب.. إلخ» لا يخلو من الغموض إذ مرجع ذلك إلى تأسيس قاعده كليه لا- يجوز لغير المعصوم عليه الصلاه و السلام تطبيقها على مواردّها، و هذا بمكان من الغرابه، إذ لازم ذلك عدم جريان قاعده الميسور في الماهيات المخترعه الشرعيه مطلقا، و في التوصليات التي لم يطلع العرف على ملاكاتها كما لا يخفى.

الرابع: أن القاعده تجرى في كل ما يصدق عليه عرفا ميسور المركب سواء كان حكمه الوجوب كالصلاه، أم الحرمة كحلق اللحيه، و حرمة حلق الرّأس على المحرم، و حرمة تصوير ذوات الأرواح، فانه إذا جاز ارتكاب بعض متعلق الحرمة لإكراه أو غيره لم يجز ارتكاب ما تيسر منه، لقاعده الميسور القاضيه بعدم سقوط

الحرمة عن الميسور بسبب سقوطها عن المعسور، فجواز حلق طرفي اللحية أو مقدم الرأس لمرض أو غيره لا يسوغ حلق البعض الميسور منهما، فلا يجوز حلق الباقي من الرأس و اللحية، و كذا تصوير بعض ذى الروح. و إذا شك العرف فى صدقه على مورد و لم يكن دليل على حكمه يرجع فيه إلى الأصل العملى.

الخامس: أن قاعده الميسور من العمومات القابلة للتخصيص كصلاه فاقد الطهورين، و الفاقده لركن و لو مع الإتيان بجميع أجزائها، فانه مع صدق الميسور العرفى عليهما قطعا قد خرجتا عن حيز قاعده الميسور بالنص الخاص، و التخطئه ان لم ترجع إلى التخصيص الذى مرجعه إلى الإخراج الحكمى لا يظهر لها معنى صحيح.

السادس: أن قاعده الميسور من الأدله الاجتهاديه المقدمه ورودا أو حكومه على الأصول العمليه مطلقا و ان كانت تنزيهيه كالاستصحاب، و قاعده الميسور متممه لدلاله أدله أجزاء المركب و شرائطه حيث لا يكون لها دلالة على كيفية دخل الجزء أو الشرط من حيث الإطلاق و الاشتراط.

السابع: أن شأن القاعدة التوسعه فى أفراد المأمور به و جعل الفاقد للجزء أو الشرط من مصاديقه، و عليه فلو كان للمأمور به بدل اضطرارى كالتييمم الذى هو بدل طولى للغسل و الوضوء، و جرت قاعده الميسور فيهما كالجبيرى منهما لم يشرع التيمم حينئذ، لأنهما ببركه القاعدة صارا من مصاديق المبدل أعنى به الغسل و الوضوء، و من المعلوم أنه مع التمكن من المبدل لا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى الذى هو فى طول المبدل.

و ان شئت فقل: ان قاعده الميسور حاكمه على أدله بدليه التيمم، لأن القاعدة

بإثبات حكم الواجد للفاقد توجد فردا للمبدل، و من المعلوم أنه مع التمكن منه لا- تصل النوبه إلى البديل العذى موضوعه الاضطرار و عدم التمكن من المبدل، فما ذكره شيخنا العظم فى الفرائد بقوله: «الثانى لو جعل الشارع للكل بدلا اضطرابيا كالتميم فى تقديمه على الناقص وجهان... إلخ» من التردد فى تقديم الناقص على البديل لا يخلو من الغموض، ضروره أن الفرد الاضطرابى لكونه فردا للمبدل مقدم على البديل المترتب على العجز عن المبدل.

الثامن: جريان قاعده الميسور فى المستحبات كجريانها فى الواجبات، لما عرفت من دلالة «لا يسقط» فى الخبر الثانى على عدم سقوط الميسور عن موضوعيته للحكم العذى ثبت له قبل العسر، من غير فرق بين كونه وجوبا و ندبا، و معه لا حاجه إلى دعوى تنقيح المناط العرفى لإجراء القاعده فى المستحبات كما أفاده الشيخ (قده) بقوله: «الا أن يعلم جريانها فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى».

التاسع: الظاهر عدم اختصاص القاعده بالعبادات، فتجرى فى غيرها أيضا كالوصايا و الأوقاف، فإذا أوصى شخص بصرف ثلثه فى استئجار أشخاص لقضاء صلوات عشر سنين مثلا عنه، أو وقف بستانا أو دكانا أو غيرهما على أن تصرف أجرتها فى إطعام عدد معين من الفقراء فى كل ليله من ليالى الجمعة، و لم يف الثلث بما أوصى به، و كذا عوائد الوقف بالموقوف عليه، فان الظاهر مع الغض عن دليل خاص فى بعض الموارد جريان قاعده الميسور فيها، و صرف الثلث و الوقف فى المقدار الميسور، و عدم جواز صرفهما فى مطلق الوجوه البريه.

العاشر: مقتضى ما تقدم من جريان القاعده فى تعذر الشرط عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية، و جريانها فى الأحكام الوضعيه أيضا، فتجرى فى موانع الصلاة

كلبس الحرير للرجال و ما لا يؤكل و اللباس أو البدن المنتجس، فانه مع العجز عن تطهير البدن أو اللباس أو الاضطرار إلى لبس الحرير أو ما لا يؤكل تسقط هذه الأمور عن المانع، لقاعده الميسور و ان لم يكن هناك دليل خاص على الحكم.

و كذلك تجرى القاعده فى مراتب المانع، كما إذا تمكن من تخفيف النجاسه عن بدنه، فانه يجب ذلك، لأنه ميسور مانعيه النجاسه، فلا يسقط بتعذر إزاله جميعها، و كذلك سائر الموانع.

و كذا الحال فى السببيه، فان سبب حل الحيوان و هو التذكيه أمور، فإذا تعذر بعضها كالأستقبال أو التسميه مثلا جرت فيها قاعده الميسور، و مقتضاها عدم سقوط سببيه ما عدا المعسور منها للتذكيه. و كذا فى سببيه العقود لما يترتب عليها من الملكيه أو غيرها. فانه لا مانع من جريان قاعده الميسور فيها بعد تعذر بعض ما يعتبر فى سببيتها كالعريه، و إثبات سببيه ما عدا المعسور منها، و المراد بالسببيه هو الموضوعيه، فعقد البيع مثلا سبب أى موضوع للحكم بالملكيه أو غيرها، و كذلك التذكيه سبب للحل أى موضوع لحكم الشارع به، و كذا سببيه الحيازه و إحياء الموات للملكيه.

الحادى عشر: الظاهر من قوله عليه الصلاه و السلام: «ما لا يدرك كله» صدور العجز عن فعل تمام المركب لا عن اختيار، فان عدم الإدراك ظاهر فى الفوت القهرى لا مطلقا، فلا يشمل التفويت الاختيارى كما هو الأظهر فى «من أدرك الوقت» أيضا، فلا يشمل من أخر الصلاه عمدا إلى أن بقى من الوقت مقدار ركعه. و عليه فمن كان متمكنا من الصلاه التامه خاليه عن الموانع و لم يأت بها بلا عذر حتى ابتلى بموانعها لا تجرى القاعده فى الموانع، بل المرجع الأدله

الخاصه الوارده فى تلك الموارد.

وقد ظهر مما ذكرناه من القيود المعتمده فى قاعده الميسور - من كون موردها تعذر بعض اجزاء المركب، و عدم كون التعذر بسوء الاختيار - عدم ورود إشكال تخصيص الأكثر عليه، بل فى حاشيه المصنف على الرسائل: «أن الباقي تحت هذه القاعده بالنسبه إلى الخارج كالقطره من البحر» و ذلك لخروج كثير من الموارد عن حيز القاعده تخصصا، و لورود نصوص خاصه فى جملة منها توافق القاعده، و من المعلوم عدم قدح تلك النصوص الخاصه فى عموم القاعده.

الثانى عشر: أنه قد ظهر من اختصاص القاعده بالمركب ذى الأجزاء عدم جريانها فى الواجبين المتراحمين اللذين لا يقدر المكلف على الإتيان بهما معا، بأن يقال: ان الميسور منهما لا يسقط بالمعسور، بل المرجع حينئذ فى المتساويين العقل الحاكم بالتخير، و بإتيان الأهم منهما فى غير المتكافئين ملاكا.

و لنختم الكلام بالبحث عن سند الروايات التى استدلت بها على قاعده الميسور، بعد أن كنت مرسله أرسلها ابن أبى جمهور إلى النبى و الولى صلوات الله عليهما بلا ذكر مأخذها من كتاب أو أصل، و يمكن إثبات اعتبارها بأحد طريقين:

الأول: و هو الجارى على ألسنه المتأخرين من دعوى جبر ضعف الإرسال بتحقيق الشهره على العمل بها كما فى الرسائل و شرح الميرزا الآشتيانى و غيرهما، و قد نقل العلامة المتتبع الميرزا فتاح (ره) فى عناوينه فروعاً كثيره تزيد على خمسين استشهاد بها على استناد الأصحاب إلى هذه القاعده و عملهم بها، قال (قه): «و من جملة القواعد المتلقاه من الشرع الكثيره الدوران المتشتمه الفروع قاعده الميسور و لزوم الإتيان بالمستطاع، و يتمسك بها فى لزوم تخفيف النجاسه كما و كيفاً كالغسل

ص: ٣٦٧

مره و ان لم يطهر، و فى غسلات الولوغ، و منزوحات البثر، و تباعد البالوعه، و قيام غير التراب مقامه فى التطهير، و وضوء الأقطع، و الجبيره فى أعداد غسلات الوضوء، و المضمضه، و غسل اليد، و المباشرة فى جميع ما تعتبر فيه، و حكاية ما أمكن من الأذان، و الإتيان بسائر الدعوات المندوبه، و أعداد مسحات الاستبراء و خرطاته، و جلوس الحائض فى مصلاها، و مندوبات الاحتضار و الموت، و الغسل بالقراح مع تعذر الخليلط من سدر أو كافور، و من وراء الثياب، و قيام غير الساتر مقامه، و الواحد مقام الثلاثه فى الكفن، و كفايه التكبيرات فى صلاه الميت، و الممكن من التربيع للجنائز، و طلب الماء و ان لم يكن غلوه أو غلوتين، و المسح مقام الغسل، و ظهر اليد موضع بطنها... إلى أن قال: و فوات القيد من زمان أو مكان، أو وصف أو حاله ذاتى أو عرضى قابل للتبدل أم لا، و نظائر ذلك مما لا يخفى على المتتبع».

و لا ريب فى أن استناد المشهور فى العشرات من الفروع إلى قاعده الميسور مما يشرف الفقيه على القطع بصدور روايات الباب و اعتبارها سندا و دلالة.

الا- أن المتتبع فى الأخبار يجد أن أكثر تلك الفروع منصوصه، و ليس مستند الحكم فيها هذه القاعده، و لو لا مخافه التطويل لسردت عليك مقدارا منها. و بعضها أجنبى عن تعذر الجزء أو الشرط، لكون المورد من الاستقلايين، و بعضها مستند إلى قاعده الاحتياط، و لو بقى بعض الفروع التى يستند فيها إلى القاعده لم يكن كافيا لتحقيق صغرى الجبر بالعمل.

مع أن دعوى استناد المشهور إلى هذه القاعده اجتهاد منه (ره)، و هو ممنوع كما عرفت، لعدم كفايه مجرد الموافقه بين الفتوى و الروايه الضعيفه فى

تحقق الجبر، لأنها أعم من الاستناد كما هو ظاهر. و عليه فإثبات اعتبار القاعده بهذا الطريق غير تام.

الثانى: إخراج هذه الروايات عن الإرسال و إثبات سند لها، بيان: أنها و ان رويت فى الغوالى مرسله كسائر ما روى فيها، الا أن مؤلف الكتاب ذكر فى مقدمته طرقا سبعة لجميع ما رواه فيه، و كلها تنتهى إلى العلامة (قده) و منه إلى الأئمه المعصومين عليهم الصلاه و السلام، فتكون مسنده، قال فى الفصل الأول من مقدمه كتابه: «فى كيفية إسنادى و روايتى لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث فى هذا الكتاب، و لى فى ذلك طرق...» و قال بعد بيان الطريق السابع: «فهذه الطرق السبعة المذكوره لى جميعها تنتهى عن المشايخ المذكورين إلى الشيخ جمال المحققين ثم منه ينتهى الطريق إلى الأئمه المعصومين إلى رسول رب العالمين...».

و قال: «فبهذه الطرق و بما اشتملت عليه من الأسانيد المتصله المعنونه، الصحيحه الإسناد المشهوره الرّجال بالعداله و العلم و صحه الفتوى و صدق اللهجه أروى جميع ما أرويه و أحكيه من أحاديث الرسول و أئمه الهدى عليه و عليهم أفضل الصلاه و السلام، فجميع ما أنا ذاكره فى هذا الكتاب من الأحاديث النبويه و الإماميه طريقي فى روايتها و إسنادها و تصحيحها هذه الطرق المذكوره عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعمل و الفضل و العداله...».

و على هذا فروايات كتاب الغوالى ليست مرسله، بل هى مسنده بفضل ما ذكره فى أول الكتاب من مشيخته و طرقه لها، فهى لا تقصر عن بعض مراسيل الصدوق التى حذف و سائطها عند بيان الروايه و ذكرها فى المشيخته، لخروج الروايه بذلك عن الإرسال.



و راجعنا شرح سيدنا الجد - السيد الجزائري - أعلى الله مقامه على الكتاب المسمى بالجواهر العوالى فيما يرتبط بالمقام، و أفاد ما حاصله: أما مشايخه و أساتيده فهم إلى فخر الدين موثقون بتوثيقه، لأنه أثنى على كل واحد منهم بما يناسب حاله، و حيث انه ثقه كما نصّ عليه جماعه من المتأخرين فتوثيقه لهم حجه أيضا. ثم قال حول شبهه الإرسال: «اننا تتبعنا ما تضمنه هذا الكتاب من الأخبار فحصل الاطلاع على أماكنها التى انتزعها منه مثل الأصول الأربعة و غيرها من كتب الصدوق و غيره من ثقات أصحابنا أهل الفقه و الحديث».

أقول: و الأمر كما أفاده (قده) فان كثيرا من تلك الروايات موجوده فى الكتب الأربعة و غيرها، فمن الممكن أن المؤلف ظفر بكتاب أو أصل معتبر و نقل بعض الأخبار منه. و قد نقل المحدث النورى<sup>(١)</sup> شطرا من كلام سيدنا الجد و أيد به مختاره فى عدّ كتاب غوالى اللثالى من الكتب المعتميره. و قد ارتضاه العلامة المجلسى أيضا على ما حكاه السيد فى مقدمه شرحه بعد أن كان راغبا عنه فى أول الأمر. هذا غايه ما يمكن بيانه بهذا الصدود.

لكن مع ذلك كله فى النفس دغدغه تثبطنى عن الركون إلى ما أفيد، و ذلك فانه و ان لم يكن وقوف ابن أبى جمهور على أصل حاو لروايات قاعده الميسور و اطلاعه عليه مستبعدا كما وقع لغيره، بعد أن كان ذلك الأصل مخفيا عن المتقدمين، إلا أن المانع من الالتزام به تصريح المؤلف بأن جميع ما يرويه ينتهى إلى العلامه، و منه إلى الأئمه عليهم السلام، و من المعلوم أن فى طريق العلامه إليهم عليهم السلام أرباب الكتب الأربعة و غيرها من جوامع الأخبار كالصدوق

والمفيد و الشيخ و غيرهم، فكيف لم يرو واحد منهم هذه الروايات الثلاث فى كتابه، - مع كونها كما ادعاه الميرزا فتاح مستندا و مدركا لكثير من الأحكام الإلزاميه و غيرها - على حدّ نقل سائر الأخبار الصحاح و الضعاف.

و دعوى إمكان خفاء ذلك الأصل عليهم إلى زمان ابن أبى جمهور تنافى تصريحه بأن ما يرويه معنعن السند إلى المحمدين الثلاثة ثم إلى الأئمه عليهم السلام.

و احتمال إجازتهم لروايه أصل اختفى على المجيز كاد أن يلحق بالمحالات، كما لا يخفى على من له معرفه بديدن الأصحاب فى نقل الاخبار و تثبتهم و دقتهم فيه.

و قد تحصل: أن إثبات اعتبار روايات قاعده الميسور مشكل، لا من ناحيه جبر إرسالها بالعمل، لما عرفت من عدم إحرازه، و لا من ناحيه جعلها من الأخبار المسنده المعتبره، الا- أن الموجب للبحث عن دلالتها دعوى جمع شهره العمل بها. و حيث كان المدار فى الحجيه على الوثوق الشخصى بالصدور، فمن حصل له الاطمئنان به فهو، و الا- فيشكل الاستدلال بها، و ان ذكر صاحب الجواهر (قده) روايه الميسور فى عداد الأدله فى عده موارد كوضوء الأقطع و تعذر الخليط فى غسل الميت و صلاه المتوسط فى دار مغصوبه و غيرها، الا أن النصوص الخاصه فيها مضافا إلى قاعده الاشتغال تمنع عن الوثوق بتحقيق الجبر بالعمل.

## تذنيب (١) الدوران بين الجزئية و المانع و نحوهما

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقده بيان حكم شىء دار أمره بيان الجزئية و المانع و القاطعيه، أو بين الشرطيه و المانعيه و القاطعيه، و لا بد قبل التعرض لحكمه من بيان صورته، فنقول و به نستعين: ان صور المسأله أربع:

الأولى: دوران شىء بين جزئيه و مانعيته كالاستعاذه بعد تكبيره الإحرام، لاحتمال كل من جزئيتها و مانعيته، و كالسوره الثانيه، لاحتمال جزئيتها و مانعيته، و كونها مبطله للصلاه بناء على مبطليه القرآن بين السورتين.

الثانيه: دورانه بين جزئيه و قاطعيته، كما إذا فرض أن الاستعاذه ان لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطله للصلاه و ان وقعت بين الأجزاء، لا فى نفس الأجزاء، و هذا هو الفارق بين القاطع و بين المانع العدى تختص مبطليته بما إذا وقع فى نفس الأجزاء، و يعبر عن بعض الموانع بالقاطع، لكونه قاطعا للهيه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه على ما قيل.

ص: ٣٧٢

الثالثه: دورانه بين الشرطيه و المانعيه، كالجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه، للقول بوجوبه أى شرطيته و القول بمبطليته.

الرابعه: دورانه بين الشرطيه و القاطعيه، كهذا المثل إذا فرض أن القائل بمبطليته يذهب إلى قاطعيته.

إذا عرفت صور الدوران، فاعلم: أن المصنف (قده) بنى على جريان حكم المتباينين فيها، حيث انه لا جامع بين المشروط بشىء و المشروطه بشرط لا، فلا يمكن الإتيان بهما معاً، مثلاً إذا كان الجهر بالقراءه واجبا كانت الأجزاء مشروطه بوجوده، و إذا كان الإخفات واجبا و الإجهار مبطلا كان الأجزاء مشروطه بعدم الجهر، و لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعه المأمور بها فى واقعه واحده الا بأحدهما، و يمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما فى واقعيتين. و هذا هو ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قده) بتقريب: أنه على تقدير جزئيه أو شرطيه يجب الإتيان به، و على فرض المانعيه أو القاطعيه يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب و الحرمة، و هذا هو الدوران بين المحذورين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ما أفاده الشيخ (قده) من اندراج المقام فى الدوران بين المحذورين، لإجرائه البراءه فيما إذا دار أمره بين الجزئيه و المانعيه، أو الشرطيه و القاطعيه، بناء على عدم حرمة المخالفه القطعيه غير العمليه كما فى دوران الأمر

=====

(-). كما لا يكاد يكون من صغريات الأقل و الأكثر، كما يظهر أيضا من كلمات شيخنا الأعظم (قده) بتقريب: أن المتيقن وجوبه ذوات الأجزاء، و الشك انما يكون فى اعتبار شىء زائد عليها، و مقتضى الأصل عدمه. و ذلك لما تقدم من دخل هذا الزائد قطعاً، غايه الأمر أنه لا يعلم كيفيه دخله فى المركب من حيث

بين المحذورين على ما صرّح هو (قده) بذلك فى العلم الإجمالى من مباحث القطع، و المخالفه الالتزاميه المترتبه على الأصل الجارى فى الطرفين لا محذور فيها، لعدم وجوبها عنده، فلا محاله يكون الحكم فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل و الترك.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين. توضيح هذا الدفع: أن ضابط الدوران بين المحذورين - و هو احتمال الموافقه و المخالفه فى كل من الفعل و الترك و عدم إمكان الموافقه القطعيه كما فى المرأه المحلوف على مباشرتها أو تركها فى وقت خاص، حيث ان فى كل من فعل المباشره و تركها احتمال الموافقه و المخالفه - لا ينطبق على المقام، لإمكان الموافقه القطعيه فيه بتكرار العمل بأن يؤتى بالصلاه تاره مع الجهر بالقراءه و أخرى بدونه، مع عدم وجود احتمال المخالفه مع كل من الفعل و الترك الناشئين عن احتمال المطلوبيه.

غايه الأمر أن ما لا ينطبق عليه الواجب يقع لغوا واقعا مع صدوره لغرض عقلاى و هو القطع بامثال أمر الشارع.

و الحاصل: أنه مع العلم الإجمالى بالتكليف و إمكان الامتثال القطعى و لو بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل لا يحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك، و لا يرخص فى ترك الإطاعه.

=====

الجزئيه أو الشرطيه أو غيرها، فيعلم إجمالا- بمطلوبيه الطبيعه فى ضمن أحد الخاصّين، و من المعلوم مباينه أحدهما للآخر، كالصلاه المقيداه بالحرم الشريف أو الجامع، فان كلاً منهما مباينه للآخرى.

و بالجمله: فالمقام أجنبى عن باب الأقل و الأكثر، فليس من موارد جريان أصاله البراءه و ان قلنا بها فى الأقل و الأكثر كما هو الصحيح.

الشيء (١) مره و بدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: الشيء الذى دار أمره بين الجزئيه و المانعيه و القاطعيه، أو بين الشرطيه و المانعيه و القاطعيه، و ضمير «بدونه» راجع إلى «ذاك الشيء».

(-). لم يظهر لهذه العبارة الدائره فى الألسن و الكتب معنى صحيح، إذ لا بد فى المفضل عليه من وجود المبدأ فيه ك «زيد أعلم من عمرو» فلو لم يكن عمرو عالماً لم يصح هذا الكلام، و من المعلوم أنه ليس فى الخفاء وضوح حتى يقال: ان المطلوب الكذائى أوضح منه، فالصحيح أن يقال فى أمثال هذا المقام:

أوضح من الواضحات، أو: أوضح من كل واضح.

ص: ٣٧٥

أما الاحتياط (٢)

فلا يعتبر فى حسنه شىء أصلا «-» بل يحسن

-----

شرائط الأصول العمليه

\*\*\*\*\*

(١). وهى الاحتياط و البراءه بقسميها و أصاله التخيير.

(٢). الذى موضوعه احتمال الحكم الواقعى، و فائدته المترتبه عليه هى الإحراز العملى للواقع على تقدير ثبوته، لكن شيخنا الأعمش (قده) جعل هذا الإحراز العملى موضوع الاحتياط، حيث قال: «و يكفى فى موضوعه - أى الاحتياط - إحراز الواقع المشكوك فيه به» فتدبر.

=====

(-). الا إذا احتمل أداء الاحتياط بدون الفحص إلى ترك واجب أهم، كما إذا صرف ماءه فى الوضوء مع احتمال وجوب صرفه فيما هو أهم من الوضوء فانه يجب عليه الفحص لئلا يفوت عنه الواجب الأهم بتقصيره، كما يجب الفحص فى البراءه. و مجرد كون الاحتياط انقيادا إلى المولى لا يجوز ترك الفحص، و لا يرفع قبح تفويت الواجب عقلا.

و بالجمله: لما كان حسن الاحتياط عقلا لكونه محرزا للواقع على فرض ثبوته فلا بد من اعتبار عدم مزاحمته لما يوجب قبحه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء أقامت حجه غير علميه على خلافه أم لا، و سواء أ كان احتمال الحكم الواقعى قويا أم ضعيفا، و سواء أ كان قبل الفحص أم بعده... إلى غير ذلك من الصور، و سواء أ كان الاحتياط حقيقيا أم إضافيا كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال فى المسائل الفرعيه.

(٢). هذا استثناء عن حسن الاحتياط، و غرضه: أنه لا- يعتبر فى حسن الاحتياط شىء إلا- عدم كونه موجبا لاختلال النظام، فالاحتياط الذى ينجرّ إلى ذلك لا حسن فيه، و ظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شىء فى حسنه حتى عدم اختلال النظام.

و كيف كان فقوله: «الا- إذا» ظاهر فى كون الاختلال رافعا لحسن الاحتياط لا لنفسه المحرز للواقع، لظهور السلب فى القضايا السالبه فى رجوعه إلى المحمول لا الموضوع، فالاحتياط المخل بالنظام محرز للواقع، لكنه ليس بحسن لإخلاله بالنظام.

و ان كان من المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع بأن يقال: ان حقيقه الاحتياط هى إحراز الواقع عملا مع عدم مزاحمه جهه مقبّحه له عقلا، و مع وجود المزاحم ينتفى موضوع الاحتياط، فتكون السالبه بانتفاء الموضوع. لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا، لأن حقيقه الاحتياط هى الإحاطه بالواقع، و حسنه أو قبحه أحيانا لعارض خارج عن هويته، و ظهور قوله: «الا إذا كان موجبا لاختلال النظام» فى نفى هذا الاحتمال و رجوع السلب إلى المحمول مما لا مجال للإنكاره، لأن معناه: الا إذا كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام، فالاختلال الرافع لحسنه

=====

(-). أو لحصول الوسوسه الشيطانيه، فان كان الاحتياط معرضا لها أعاذنا الله و جميع إخواننا المؤمنين منها خرج عن الحسن إلى القبح، لكونه حينئذ تعويدا للخبيث و إطاعه له، و قد نهى فى النصوص عنهما.



فيه (١) بين المعاملات و العبادات مطلقا و لو (٢) كان موجبا للتكرار فيها.

و توهم (٣) كون التكرار عبثا و لعبا بأمر المولى و هو ينافى قصد الامتثال المعبر فى العباده فاسد (٤)، لوضوح أن التكرار ربما يكون

مترتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته، فان الحسن و القبح من المحمولات المترتبة على وجود شىء .

\*\*\*\*\*

(١). أى: حسن الاحتياط، و هذا إشاره إلى الخلاف فى حسنه فى العبادات كما نسب إلى جمع من الفقهاء تبعاً للمتكلمين، بزعم: أن الاحتياط فيها مخل بقصد الوجه المعبر فى العباده، و على هذا بنوا بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد مع التمكن منهما.

(٢). كلمه «لو» وصلية، و بيان لوجه الإلتاق و إشاره إلى خلاف آخر، و هو أن الاحتياط يحسن ان لم يكن مستلزما لتكرار العباده، و إلا فلا- حسن فيها، لما سيشير إليه و تقدم أيضا فى الجزء الرابع فى سابع الأمور المتعلقة بمباحث القطع، و قد نسب إنكار حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده إلى صاحب الحدائق.

و ضمير «فيها» راجع إلى العبادات.

(٣). هذا أحد الوجوه التى نوقش بها فى حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده، و محصله: أن التكرار عبث لا- يترتب عليه غرض عقلاى، و لعب بأمر المولى، و هو ينافى قصد القربه أى امتثال أمره المعبر فى العباده. و عليه فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العباده من قصد القربه، و هذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط فى العبادات، و ضمير «هو» راجع إلى التكرار.

(٤). خبر «و توهم» و دفع له بوجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح»

ص: ٣٧٨

التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية المنافية لقصد الامتثال، لإمكان نشوءه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجبا لتعوده على العبادة أو دافعا لضرر عدو عن نفسه إذا استحيا العدو من الإضرار به ما دام مصليا، أو كان الفحص و السؤال سببا للذل و المهانه، أو غير ذلك من الأغراض العقلائيه الموجهه لتكرار العباده المخرجه له عن العبثيه المنافيه لقصد الامتثال المعبر في العباده.

و بالجمله: فالعبثيه لا تصلح لأن تكون مانعه عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده، لكونها أخص من المدعى كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لو لم يكن» و محصله: أن مناط القربه المعبره في العباده هو إتيان الفعل بداعي أمر المولى، بحيث لا يكون له داع سواه، فلو أتى بهذا الداعي فقد أدى وظيفته و ان لم يكن التكرار ناشئا من غرض عقلائي و كان لعا في كيفية الامتثال، لكنه لا ينافي قصد الإطاعه، حيث ان حقيقتها كما عرفت هي الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولى، و تحركه عن تحريكه، و المفروض تحققها.

(-). يمكن أن يريد منكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثيه هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العملي التفصيلي، و أن الاحتياط ليس امتثالا عقلا، و الغرض العقلائي من التكرار لا يسوغه و لا يدرجه تحت عنوان الإطاعه أصلا. و عليه فلا يندفع الإشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار كما يقول به من يلتزم بترتب مراتب الإطاعه و طوليتها كما لا يخفى.

مضافا إلى: أن ذلك الغرض العقلائي الراجح أو المباح ان كان مانعا عن استقلال القربه في الداعويه، فالظاهر بطلان العباده، فلا بد من تقييد ذلك الغرض العقلائي بعدم إسقاطه للقربه عن استقلالها في الداعويه حتى لا يندرج في الضميمه

مع «-» أنه لو لم يكن بهذا الداعى (١) و كان أصل إتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواه (٢) لما (٣) ينافى قصد الامتثال و ان كان لاعبا فى كيفية امتثاله (٤) «--» فافهم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: داع صحيح عقلائى، و ضمير «أنه» راجع إلى «التكرار» و يمكن أن يكون للشأن.

(٢). أى: سوى أمر مولاه، و ضميرا «مولاه، له» راجعان إلى المكلف المفهوم من الكلام، و ضمير «إتيانه» إلى الفعل المستفاد من العبارة.

(٣). جواب «لو» يعنى: لو كان أصل الإتيان بداعى أمر المولى لم يكن التكرار غير الناشى عن غرض عقلائى منافيا لقصد الامتثال و قادحا فى حسن الاحتياط المستلزم للتكرار، إذ اللعب انما هو فى كيفية الإطاعة لا فى نفسها، إذ المفروض كون الإتيان بالمحتملات ناشئا من أمر المولى.

(٤). لعله إشاره إلى صحه هذا الجواب، فانه لا يلزم اللعب فى كيفية الامتثال

=====

المانعه عن كون داعى القربه صالحا للاستقلال فى البعث إلى العباده.

الا أن يقال: ان هذه الضميمه ليست فى عرض قصد القربه، بل فى طولها حيث ان الداعى إلى الإطاعة هو الأمر فقط، و الانبعاث يكون عن البعث مجردا عن كل ضميمه، و الضميمه انما تقع فى كيفية الإطاعة، و هى متأخره عن نفس الإطاعة، فليتأمل.

(-). لا يخفى أن الترتيب الطبعى يقتضى تقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: «فاسد أولا بعدم منافاه التكرار لقصد الامتثال، و ثانيا: بإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلائى على تقدير منافاته له».

(--). كيفية الامتثال هى فعل المحتملات التى يحرز بها الواقع، فلو فرض كونها لعبا امتنع انطباق المأمور به على أحد المحتملات حتى يتحقق الامتثال

أيضا، حيث ان كل عمل ناش عن داعى الأمر المحتمل، و من المعلوم أن انبعاث العمل عن الأمر المحتمل انقياد، و هو حسن عقلا، فكيف ينطبق عليه عنوان اللعب الّذى هو داع شيطانى المضاد لعنوان الانقياد الّذى هو داع رحمانى؟ و منه يظهر: عدم اللعب فى الجمع بين المحتملات أيضا، بداهه أن الجمع أيضا يكون ناشئا عن داع إلهى، و هو إطاعه أمره. و لا- فى تحصيل اليقين بامثال أمر المولى، بيان: أن تحصيل اليقين بالامثال ان كان بإتيان المأمور به المعلوم تفصيلا انطباعه على المأتى به فلا لعب، و ان كان بالجمع بين المحتملات و ترك تعيينه، فهو لعب فى كيفية تحصيله، و ذلك لأن اللعب فى اختيار كيفية تحصيل اليقين مع نشوه عن الغرض العقلانى غير متصور، و الأغراض العقلانيه كثيره:

منها: امتداد زمان اشتغاله بالانقياد للمولى الّذى هو من مظاهر العبوديه.

و منها: توقف تحصيل العلم التفصيلى بالمأمور به على بذل مال، أو ذل سؤال، أو تقيه، أو غير ذلك. و يمكن أن يكون «فافهم» إشاره إلى مطالب آخر تظهر للمتأمل بالتأمل، فتأمل.

=====

الموجب لسقوط الأمر بالعباده.

و الحاصل: أن اللعب يصدق على فعل كل محتمل، و هو مانع عن تحقق الامثال به. و دفع هذه الشبهه منحصر بإنكار صدق اللعب على ما يصدق عليه الانقياد و التحرك عن تحريك المولى. كما أن الكلام فى قدح نفس التكرار من حيث هو فى حسن الاحتياط، لا القدح من جهه أخرى مقارنة للتكرار أحيانا متوقفه على القصد، فان اتصاف المحتملات باللعب منوط بقصده، و لا يتحقق ذلك مع نشوء فعل تلك المحتملات عن أمر المولى. نعم ان كان الاتصاف بها قهريا اتجه صدق اللعب عليها، لكنه محل التأمل.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بل يحسن على كل حال» يعنى: كما أن الاحتياط يحسن فى موارد عدم قيام الحججه على نفى التكليف كالشبهات البدويه الوجوبيه أو التحريميه الناشئه عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن فى موارد قيام الحججه على عدم التكليف، كنهوض أماره معتبره على جواز شرب التتن، أو عدم وجوب السوره فى الصلاه مع العلم بعدم مانعيتها.

(٢). أى: الحججه غير العلميه، بقريته قوله (قده): «فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته» فان فرض الثبوت و احتمالاه انما يكون فى الحججه غير العلميه. مضافا إلى: أنه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع.

و بالجملة: و المقصود حسن الاحتياط فى موارد قيام الأماره غير العلميه على عدم التكليف.

=====

(-). لا- فرق فى حسن الاحتياط مع الحججه على نفى التكليف بين كون الحججه النافيه له أصلا عمليا كالبراءه و دليلا- اجتهاديا كالأماره، إذ موضوع الاحتياط و هو احتمال ثبوت التكليف واقعا متحقق فى كلا الفرضين.

ثم انه ان لم يلزم التكرار من العمل بالاحتياط مع الحججه النافيه للتكليف فلا إشكال، كما إذا قام الدليل على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فان الاحتياط بإتيان السوره فيها لا- يتوقف على تكرار الصلاه، بل يأتى بها مره واحده مع السوره و ان لزم من الاحتياط تكرار العمل كما إذا قامت الحججه على وجوب صلاه الجمع، حيث ان الاحتياط مع رعايه هذه الحججه يتوقف على فعل الصلاه مرتين إحداهما أربع ركعات، و ثانيتهما ركعتان و خطبتان، فهل يجب عليه تقديم ما يقتضيه الحججه أولا ثم الإتيان بخلافه لإحراز الواقع، أم يتخير فى تقديم أيهما شاء؟ قيل بالأول، لأن فى تقديمه عملا بالوظيفه، و بعده يحتاط بفعل ما يكون على خلاف ما تقتضيه الحججه

التكليف لثلا (١) يقع فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته من المفسده

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لحسن الاحتياط فى موارد قيام الحجه على عدم التكليف، و حاصله:

أن موضوع الاحتياط و هو احتمال ثبوت الحكم واقعا مع قيام الحجه غير العلميه على عدم التكليف موجود، لاحتمال خطائها، كاحتمال وجود الحكم مع خلؤ الواقعه

كصلاه الظهر فى المثال، فلو قدمها على صلاه الجمعه اندراج فى الامثال الاحتمالى مع التمكن من التفصيلي، حيث ان معنى حجه الأماره إلغاء احتمال الخلاف، و عدم الاعتناء به، و التقديم اعتناء به.

لكن فيه أولاً: أن معنى إلغاء احتمال الخلاف ليس إلغاء مطلقا بنحو يرفع حسن الاحتياط حتى لا يجوز اعتناؤه بنحو الرجاء و احتمال المطلوبيه، بل معناه إلغاؤه فى قبال اعتباره بنحو الوظيفه، كما فى اعتبار ما يقتضيه الأماره، فاحتمال خلاف الأماره لا يراعى بنحو الوظيفه، و أما رعايته بنحو الرجاء و إدراك الواقع فلا بأس بها، و لا تقتضى حجه الأماره نفيها.

و ثانيا: أن الامثال الاحتمالى انما يكون فيما إذا كان بانيا على الاكتفاء بأحد المحتملين أو المحتملات، و أما إذا كان بانيا على الإتيان بالجميع فلا يصدق عليه الإطاعه الاحتماليه، بل يصدق عليه الاحتياط.

و ثالثا: أن العمل بالأماره غير العلميه إطاعه ظنيه، فلو صدق الإطاعه الظنيه على تقديم العمل بمقتضى الأماره، فاللازم تقديم العمل بخلاف مقتضاها، أو تقديم العمل بمقتضاها بانيا على الاحتياط، لا على الإتيان به من باب حجه الأماره حتى لا يلزم تقديم الامثال الظنى على الاحتياطى.

و بالجمله: فالحق عدم لزوم العمل ابتداء بمؤدى الأماره ثم رعايه الواقع، بل المكلف مخير فى تقديم أيهما شاء. نعم الأولى الابتداء بالعمل بما تقتضيه الحجه مراعاه لشأنها، ثم رعايه الواقع بإتيان خلاف مقتضاها.

ص: ٣٨٣

و فوت (١) المصلحه.

## و أما البراءه العقليه (٢)

### اشاره

فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس

عن الدليل على حكمها نفيًا و إثباتًا، إذ ملاك حسنه عقلا و هو الانقياد في كلتا الصورتين حاصل، بداهه احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحججه على عدمه، فلا مانع من الاحتياط بقراءه السوره مثلا في الصلاه مع قيام الدليل غير العلمى على عدم جزئيتها لها، و ترك شرب التتن مع نهوض أماره معتبره على عدم حرمة.

و الحاصل: أنه يحسن الاحتياط لئلا يقع في مفسده مخالفه الحكم الواقعى على فرض ثبوته.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المفسده» و «من» بيان ل «ما» و ضميرا «مخالفته، ثبوته» راجعان إلى «التكليف» يعنى: لئلا يقع المكلف في المفسده التى تكون في مخالفه التكليف على تقدير ثبوته، هذا.

و لكن شيخنا الأعمم (قده) علل حسن الاحتياط مع قيام الحججه على عدم التكليف بقوله: «لعموم أدله رجحان الاحتياط، غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط» و لعل هذا أولى من تعليل المصنف (قده) له بقوله: «لئلا يقع» لأن الاحتياط من طرق إطاعه أحكام الشارع، و أدله حسنه ناظره إلى كونه حافظا للأحكام و ان كان حافظا لملاكاتهما أيضا، لكن المطلوب أولا من الاحتياط هو الأول، حيث ان اللازم علينا مراعاة الأحكام دون ملاكاتهما. مع أن كفايه قصد جلب المصلحه أو دفع المفسده في تحقق الانقياد إلى المولى لا تخلو من بحث.

اشتراط البراءه بالفحص

(٢). التى هى قبح العقاب بلا بيان، فجاوز إجرائها في الشبهات الحكميه دون الموضوعيه التى سيأتى البحث فيها منوط بتحقق موضوعها أعنى عدم البيان على

عن الظفر بالحجه على التكليف، لما مرت الإشارة إليه (١) من (٢) عدم استقلال العقل بها الا بعدهما.

الحكم، و إحرار عدم البيان أعنى الحجه منوط بالفحص، و بدونه لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة، إذ لا بد فى حكمه به من إحرار موضوعه، و لا- يحرز ذلك الا- بالفحص الموجب لوصول الحجه المنصوبه من الشارع على الحكم، أو اليأس من الوصول إليها.

و عليه فلا- يستقل العقل بقبح المؤاخذة قبل الفحص، سواء أ كان نفس احتمال التكليف منجزا عند العقلاء، أم كان احتمال وجود الحجه واقعا، أم الحجه الواصله إلى المكلف - لو لا- تقصير المكلف بترك الفحص - موجبا لتوقف العقل عن الحكم بالبراءة و قبح المؤاخذة، ففى جميع هذه التقادير عدم حكمه بالبراءة انما هو لعدم إحرار موضوعه، و هو عدم الحجه على الحكم، فالبراءة العقلية فى الشبهات الحكمية لا يتحقق موضوعها - أعنى عدم البيان - الا بالفحص، فالفحص محقق لموضوعها، لا أنه أمر آخر يقيد الموضوع، فالتعبير عن الفحص هنا بالشرط مسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). مر ذلك فى الدليل الرابع من أدله البراءة.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «بعدهما» راجع إلى الفحص و اليأس، و وجه عدم حكم العقل بالبراءة قبل الفحص و اليأس كما أشرنا إليه آنفا اما منجزية احتمال التكليف عند العقلاء، و كونه بيانا بحيث لو لم يتفحص حسن العقاب عليه و ان لم يكن فى الواقع حجه، لكفايه نفس الاحتمال فى حسن المؤاخذة.

و اما لكون البيان هو الحجه الواقعيه، و مع الشك فى وجودها لا يحكم العقل بالبراءة حتى يحرز عدمها بالفحص، و أثره حسن المؤاخذة مع وجود الحجه واقعا و لو مع عدم العثور عليها بالفحص.

و اما لأن البيان هو الحجه التى يعثر عليها العبد بالفحص، إذ لا تصل الأحكام

ص: ٣٨٥



المكلفين بمجىء شخص النبي أو الولي صلوات الله عليهما إلى دورهم لتبليغ الأحكام، بل وصولها إليهم منحصر بالفحص عنها في مظانها وهي الطوامير الضابطة لها، أو السؤال عن الحجج الذين أمرنا بالرجوع إليهم في أخذ الحلال والحرام.

وعليه فالعقل لا يحرز موضوع حكمه إلا بالفحص، وقبله شاك في الموضوع، ومن المعلوم أنه لا يحكم مع هذا الشك، كسائر الموارد. وأثره أن ترتب العقاب عليه منوط بأمرين: أحدهما: وجود الحجج واقعا، والآخر إمكان العثور عليها بعد الفحص.

وهذا هو الحق دون الأولين، إذ في أولهما: أن منجزية الاحتمال إنما هي لرعايه الواقع، فهو كسائر الطرق إن أصابت أنجزت الواقع، وإن أخطأت أعذرت المكلف، ولو كان عليه مؤاخذة فهي على التجري لا على الواقع.

وفي ثانيهما: أنه يقبح المؤاخذة بعد الفحص، لأنها تنافي العدل، وقبل الفحص تحسن المؤاخذة، للتجري.

فالمحصل: أن البراءة العقلية لا تجرى في الشبهات الحكمية سواء أكانت وجوبية أم تحريمية إلا بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأن موضوعها وهو عدم الدليل على الحكم لا يحرز إلا بالفحص عنه الموجب للاطمئنان بعدمه.

\*\*\*\*\*

(١). وهي المستندة إلى الأدلة الشرعية.

(٢). كأحاديث الرفع والحجب والسعة وغيرها المتقدمة في أصل البراءة، حيث إن تلك الأدلة لم تقيّد بالفحص، فمقتضى إطلاقها عدم اعتبارها في جريانها في الشبهات الحكمية، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية.

=====

(-). لقائل أن يمنع إطلاق أدلتها خصوصا بعد إرادته الحجج من العلم الوارد

ص: ٣٨٦

و ان كان (١) هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها، كما هو (٢) حالها فى

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كانت قضيه إطلاق أدلتها عدم اعتبار... إلخ، و الأولى أن يقال: «و ان كانت هى».

(٢). أى: عدم الاعتبار، و ضمائر «حالها، جريانها، أدلتها» راجعه إلى البراءة النقلية، و ظاهر كلامه عدم اشتراط جريان البراءة الشرعيه فى الشبهات الموضوعيه بالفحص، و ذلك لإطلاق حديث الرفع، حيث ان ما دل على اعتبار الفحص فيها فانما هو بالنسبه إلى الشبهات الحكميه، و لا- مانع من بقاء إطلاقها بالنسبه إلى الموضوعيه. و أما البراءة العقلية فظاهر المتن إناطتها بالفحص مطلقا سواء فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه، و ذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما

=====

فى تلك الأدله، حيث ان المراد بالحجه كما مرّ فى البراءة العقلية هو الحجه التى يمكن العثور عليها بالفحص، فعدم البيان المأخوذ موضوعا للبراءة العقلية هو بعينه موضوع البراءة النقلية، فالفحص فيها محقق لموضوعها، كالفحص فى البراءة النقلية، فلا نحتاج إلى إتعاّب النفس فى إقامه الدليل على وجوب الفحص فى البراءة النقلية، كما لا يمكن إراحه النفس بإجراء أصاله عدم الحجه و العمل بأدله البراءة بدون الفحص، حيث ان موضوعها ليس مجرد عدم الحجه واقعا حتى يحرز بالأصل، بل عدم الحجه التى يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير وجودها، و هذا لعدم لا يحرز بالأصل، بل لا بد من الفحص الموجب لليأس عن الظفر به، و للاطمئنان العقلانى و العلم العادى النظامى بالعدم.

و بالجمله: إطلاق أدله البراءة موقوف على كون موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع الذى هو حاصل قبل الفحص و بعده، فالأدله من حيث اعتبار الفحص مطلقه. لكنه كما عرفت فى حيز المنع، فلا إطلاق لها حتى يتكلف فى تقييده بالوجوه التى تشبثوا بها له.

ص: ٣٨٧

قبل الفحص، بل يستحق المبادر إلى الارتكاب فيها للوم والمذمة. هذا ما أفاده من الوجه في حاشية الرسائل و سيأتي تعقيبه في التعليقه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و ان كان هو» و الضمير للشأن، و غرضه: أن إطلاق أدله البراءة النقلية و ان كان مقتضيا لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكميه، الا- أنه استدل على وجوب الفحص فيها و عدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه: أحدها: الإجماع، قال الشيخ الأعظم: «الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدله».

ثانيها: العقل، بتقريب: أنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف إلزاميه بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنها في الأدله لظفر بها، فلا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءة قبل الفحص عن الأدله و اليأس عن الظفر بها، فلا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءة قبل الفحص عن الأدله و اليأس عن الظفر بها، فالعقل بمقتضى هذا العلم الإجمالى يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص.

(٢). هذا هو الوجه الأول من الوجوه المحتج بها على لزوم الفحص، و ضمير «اعتباره» راجع إلى «الفحص».

هذا مضافا إلى أن الحديث الشريف بشهاده سائر الفقرات مسوق لبيان معدّريه الجهل بالواقع كمعدّريه الإكراه و الاضطرار و نحوهما، و من المعلوم أن الجهل الناشى من عدم الفحص عن خطاب المولى لا يعدّ عذرا عند العقلاء، حتى ينعدّ إطلاق فيه كى يتوسل إلى تقييده بما بعد الفحص ببعض الوجوه.

و إلى: أن استكشاف الإطلاق في مرحله الإثبات يتوقف على عدم المزاحم لمطابقه الإرادتين الاستعماليه و الجديه، و لا ريب في أن الشارع الأقدس مع كثره ترغيبه في التعلم و التفقه في الدين و حرصه على استناره القلوب بمعالم الدين و معارفه يستبعد منه جدا أن يرخص في التمسك بأصاله البراءة قبل الفحص عن

و بالعقل (١)، فانه لا مجال لها بدونه، حيث (٢) يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث (٣) لو تفحص عنه لظفر به.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «بتقريب: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف... إلخ» و ضمير «لها» راجع إلى البراءة، و ضمير «بدونه» إلى الفحص.

(٢). هذا تقريب الاستدلال بحكم العقل، و قد تقدم بيانه.

(٣). متعلق ب «بثبوت» غرضه: أن اعتبار الفحص فى جواز إجراء أصاله البراءة انما يكون فى مورد ترتب ثمره على الفحص، و هى الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعا، ففى هذه الصوره لا- يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، و يجوز بعده، لخروج الواقعه حينئذ عن أطراف المعلوم بالإجمال. و أما إذا لم يترتب أثر على الفحص و كان وجوده كعدمه فى عدم الكشف عن الواقع، فلا- يجوز الرجوع إلى البراءة لا- قبل الفحص و لا- بعده، بل يجب الاحتياط فى الواقعه، لعدم خروجها عن أطراف العلم الإجمالى، فقوله: «بحيث لو تفحص عنه» تنبيه على أن الفحص المسوغ للرجوع إلى البراءة انما هو فيما إذا ترتبت الثمره المزبوره عليه، و الا فلا فائده فى الفحص، لبقاء الشك الموجب للاحتياط و عدم ارتفاعه بالفحص.

=====

أحكامه، لاستلزامه لتقض الغرض و سد باب تعلم الأحكام، و عدم وجوب الاجتهاد و التقليد، و حينئذ فإذا رخص فى مخالفه الواقع أحيانا فلا- بد أن يكون ذلك بعد الفحص عن أحكامه لثلا- يلزم التنافى بين الأمرين. و لو لم يكن هذا قرينه مانعه عن الإطلاق فلا أقل من صلاحيته له، و حيث كان الكلام محفوفا بما يصلح للتقييد فاستظهار الإطلاق منه مشكل جدا.

و حديث الحجب أظهر دلالة على هذا المعنى من سائر أخبار البراءة، إذ

و لا يخفى (١) أن الإجماع هاهنا (٢) غير حاصل، و نقله لو هنه

\*\*\*\*\*

(١). غرضه ردّ الوجهين المزبورين، أما الإجماع، فبأن المحضّل منه على وجه يكشف عن رأى المعصوم غير حاصل، إذ ليس المقام من المسائل الشرعيه المحضه التي لا يتطرق إليها العقل، فلا يجوز الاتكال على الإجماع العذى يحتمل استناد المجمعين كلهم أو جلّهم فيه إلى حكم العقل. و المنقول منه لا حجيه فيه و لو مع فرض حجيه المحضّل منه الذى لا سبيل إلى تحصيله فى المسائل التي للعقل إليها سبيل.

(٢). أى: فى مسأله وجوب الفحص فى إجراء البراءه النقليه فى الشبهات الحكيمه.

=====

لا يصح اسناد الحجب إليه تعالى مع تقصير المكلف فى الفحص بالمقدار الذى تطمئن النفس معه بعدم الحجه على الحكم. و لو تم الإطلاق كان نافيا لوجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه و مؤمنا من المؤاخذة على المخالفه، الا أن ينهض ما يدل على وجوبه أيضا فيها كما سيأتى.

و كيف كان فالمصنف هنا كما فى الرسائل جعل إطلاق أدله البراءه الشرعيه لما قبل الفحص مفروغا عنه، و لذا تشبث لإبداء المانع عنه ببعض الوجوه الخمسه التي ذكرها الشيخ الأعظم (قده). لكنه فى حاشيه الرسائل أناط جريان البراءه فى كل من الشبهتين بالفحص، و قال: «و لا إطلاق للنقل الدال على البراءه فيها، لقوه احتمال سوقه مساق حكم العقل، و لا ينافيه كونه فى مقام المنه، فانها بملاحظه عدم إيجاب الاحتياط، مع أنه كان بمكان من الإمكان كما حققناه...».

و قد عرفت أن الأقرب هو ما ذكره فى الحاشيه لا ما فى المتن.

ص: ٣٩٠

بلا طائل، فان تحصيله (١) في مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «غير حاصل» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل الشرعيه المحضه... إلخ» و ضمائر «نقله، لوهنه، تحصيله» راجعه إلى الإجماع، و قوله: «و نقله» معطوف على «الإجماع» و كان الأنسب ذكر هذا التعليل متصلا بقوله: «غير حاصل».

ثم ان الشيخ (قده) ذكر وجوها خمسه لتقييد الإطلاق بما بعد الفحص، و هي الإجماع القطعي، و الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم، و ما دل على مؤاخذه الجهال، و حكم العقل بعدم معذوريه الجاهل المقصر القادر على الاستعلام، و العلم الإجمالي الحاصل لكل مكلف قبل الأخذ في استعلام المسائل.

ثم اعتمد على حكم العقل، و قال: «فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً، و مناط عدم المعذوريه في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب المشتبه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر. مع أن في الوجه الأول و هو الإجماع القطعي كفايه».

أقول: أما الإجماع، فيرده ما في المتن من احتمال مدركيته و ان سلم تحققه.

و أما العقل فان الاستدلال به متين جدا بناء على ما قلنا من وحده موضوعي البراءتين، حيث ان إحراز موضوعهما و هو عدم الحججه و البيان حتى يجوز التمسك بهما منوط بالفحص، فعدم معذوريه الجاهل القادر على الاستعلام انما هو لعدم إحراز موضوع البراءه، فإطلاق أدله الترخيص لما قبل الفحص كما قيل غير سديد كما مر بعد وحده موضوعي البراءتين و كون الفحص محققا للموضوع في كليهما.

و لو سلم الإطلاق فتقييده بحكم العقل - كما تقدم في عباره الشيخ - لا يخلو من محذور الدور، لوضوح أن هم العقل في أمثال المقام مما يحتمل فيه الحكم

صعب (١) لو لم يكن (٢) عادة بمستحيل، لقوه (٣) احتمال أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فان» ووجه صعوبه تحصيل الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم ما عرفته من عدم كون المسأله من المسائل الشرعيه المحضه.

(٢). يعنى: لو لم يكن تحصيل الإجماع الكاشف عادة بمستحيل، إذ لا- طريق إلى استكشافه بعد قوه احتمال كون مستند المجمعين جلهم بل كلهم هو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالى المزبور.

و أما العقل، فبأن الكلام هنا فى الشبهه البدويه دون المقرونه بالعلم الإجمالى، ففرض العلم الإجمالى هنا أجنبى عما نحن فيه، و ذلك إما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلى اللاحق، و إما لعدم تنجزه، لعدم الابتلاء ببعض الأطراف و لو لغفله المجتهد حين الاستنباط لحكم المسأله عن موارد الشبهات التى يكون بينها علم الإجمالى بالتكليف، إذ وجوب الفحص مختص بصوره وجود العلم الإجمالى المنجز و لا يجرى فى الشبهات البدويه، فهذا الدليل أخص من المدعى.

(٣). تعليل لصعوبه تحصيل الإجماع أو استحالته، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«إذ ليس المقام من المسائل... إلخ».

الإلزامى ليس إلا تحصيل المؤمن من عتاب المولى و مؤاخذته، و مثله حكم تعليقى منوط بعدم تأمين الشارع، و من المعلوم أن إطلاق حديث الرفع لما قبل الفحص و ترخيصه فى المخالفه الاحتماليه موجب للعذر و الأمن من العقوبه، و رافع لموضوع حكمه بلزوم الفحص، و تقييد الإطلاق منوط بما يصلح للتقييد فى حد نفسه، و إلا لزم الدور، لتوقف اعتبار المقيد على عدم الإطلاق، و توقف نفي الإطلاق على اعتبار المقيد.

و لا محيص عما ذكرناه الا بجعل الحكم العقلى هنا كالتقرينه المتصله الحافه

\*\*\*\*\*

(١). الناشى عن العلم الإجمالى المذكور.

(٢). معطوف على «أن الإجماع» وإشاره إلى الجواب عن الوجه الثانى، و هو الدليل العقلى، و قد عرفت توضيح الجواب بقولنا: «و أما العقل فبأن الكلام» كما عرفت جواب الوجه الأول و هو الإجماع بقولنا: «أما الإجماع فبأن المحصل منه... إلخ».

=====

بالكلام المانعه من انعقاد إطلاق أدله البراءه الشرعيه رأسا، و الموجه لاختصاصها بما بعد الفحص من أول الأمر.

و قد يدعى تقييد الإطلاق للجمع بين أخبار التوقف و البراءه بما فى تقرير بعض أعظم العصر، و حاصله: «أن النسبه بين الطائفتين و ان كانت تباينيه، لدلاله إطلاق أخبار البراءه على الترخيص قبل الفحص و بعده، و أخبار التوقف على وجوب التوقف مطلقا، الا أن النسبه تنقلب إلى العموم و الخصوص المطلق، و ذلك لأن مورد جمله من أخبار التوقف هى الشبهه قبل الفحص، كقوله عليه السلام فى المقبوله: «فأرجه حتى تلقى إمامك» الأمره بالفحص عن الحكم الذى يتحقق فى زمان الحضور بالتشرف لديه عليه السلام و السؤال منه، و هذا المضمون يقيد إطلاق أخبار البراءه و تختص بما بعد الفحص، و بعد هذا التخصيص تنقلب النسبه التباينيه بين أخبار البراءه و التوقف إلى العموم المطلق فتختص أخبار التوقف بما قبل الفحص، و البراءه بما بعده، و هذا هو الحال فى جميع المتعارضين، لعدم ملاحظه النسبه بينهما فى أنفسهما، بل بعد ورود التخصيص فى أحدهما أو كليهما من الخارج».

و لكنه لا يخلو من شىء، و ذلك أما أولا فلأنه لا تعارض بين حديث الرفع



\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كان هناك علم إجمالى منجز كان أجنبيا عن الشبهات البدويه التى هى محل البحث، و اندرج فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

(٢). غرضه: أن عدم العلم الإجمالى الموجب لتجنز الحكم يستند إلى أحد وجهين، و هما: انحلاله بالعلم التفصيلى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، و عدم الابتلاء إلا بالشبهات التى لا يعلم بالتكليف بينها، و لو كان عدم الابتلاء لأجل الغفله و عدم الالتفات إلى تلك الشبهات، كما إذا استنبط المجتهد حكم شرب التتن مثلا، فانه حين استنباط حكم هذه المسأله غافل عن سائر الشبهات، فهى لأجل الغفله خارجه عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط، و لذا لا يكون العلم الإجمالى بالتكاليف بينها منجزا.

=====

و أخبار التوقف حتى يعامل معهما معاملة التعارض التباينى، و التقييد مع فرض انفصال المقيد، و ذلك لحكومته إطلاق «رفع ما لا يعلمون» على الأمر بالتوقف حكمه شارحه لدليل المحكوم، حيث ان مثل حديث الرفع يتعرض لما لا يمكن أن يتعرض له ما دل على وجوب التوقف. بيانه: أن حديث الرفع يرفع الشبهه التى هى موضوع وجوب التوقف قبل الفحص، و يسوغ الاقتحام فى المشتبه، ضروره أن كل دليل يثبت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، و لا يدل على وجود هذا التقدير و عدمه، و الدليل الحاكم يثبت أو ينفى هذا التقدير.

و عليه فارتفاع الشبهه و لو بورود حكم ظاهرى هدم لذلك التقدير، كما صرح هو دام ظله به بقوله: «لأن أدله الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه و تدرجه فى معلوم الحليه» و مع هذا كيف يجرى على هاتين الطائفتين أحكام التعارض؟ و أما ثانيا: فبأن التقييد يتوقف على مسانحه الحكمين الواردين فى دليلى المطلق و المقيد، و المفروض فى المقام أن مفاد حديث الرفع ترخيص مولوى، و الأمر

العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم (١) الابتلاء الا- بما لا- يكون بينها علم بالتكليف من (٢) موارد الشبهات

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لأنحلال» و هو إشاره إلى ثانى وجهى عدم تنجيز العلم الإجمالى، كما أن قوله: «اما لأنحلال العلم» إشاره إلى أول وجهى عدم تنجيزه.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «بينها» راجع إلى «ما» الموصول باعتبار معناه و هو موارد الشبهات، يعنى: أو لعدم الابتلاء الا بموارد الشبهات التى لا يكون بينها علم بالتكليف.

=====

بالوقوف كما بينه فى موضعه إرشاد إلى عدم الوقوع فى الهلكه، فكيف يقيد به إطلاق حديث الرفع؟ و ذيل موثقه سماعه «يرجئه حتى يلقى من يخبره» و ان كان أمرا مولويا قابلا لتقييد إطلاق حديث الرفع، لكنه ينافى ما بعده من قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه».

هذا لو أريد بأدله الوقوف خصوص ما يشتمل على هذه ماده. و كذا الحال ان أريد بها ما يدل على الاحتياط مطبقه، فانه دام ظله التزم بكون الأمر فيها للاستحباب لشمولها للشبهه الموضوعيه و إبائها عن التخصيص، إذ لا تنافى بين ما يدل على استحباب الاحتياط قبل الفحص و بين ما يدل على جوازه.

و لعل ما اختاره من الجمع هنا كان مع الغض عما التزم به فى أول البراءه من حمل أوامر التوقف على الإرشاد.

و مما ذكرنا ظهر غموض ما أفاده الشيخ الأعظم فى ذيل دلالة العقل على تقييد إطلاق أدله البراءه بقوله: «و النقل الدال على البراءه فى الشبهه الحكيمه معارض بما تقدم من الأخبار الداله على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعه، كما فى

ص: ٣٩٥

\*\*\*\*\*

(١). كلمه «لو» وصلية متعلقه بعدم الابتلاء، يعنى: و لو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات إلى سائر موارد الشبهات، و ضمير «إليها» راجع إلى موارد الشبهات، و لا يخفى أن الشيخ (قده) تعرض لهذا الدليل العقلى أيضا بقوله:

«الخامس حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعة، و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه، لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف» و صريح كلامه كون المقام من الشك فى المكلف به لا- فى التكليف، و لذا لا- تجرى فيه البراءه. و قد عرفت أن بحثنا فى الشبهات البدويه دون المقرونه بالعلم الإجمالى.

=====

صحيحه عبد الرحمن المتقدمه، و ما دل على وجوب التوقف، بناء على الجمع بينها و بين أدله البراءه بحملها على صورته التمكن من إزاله الشبهه» لعدم كون الأمر بالوقوف و الاحتياط مولويا كما حقق فى محله كى يجمع بينها و بين أخبار البراءه. هذا كله فى الشبهه الحكيمه.

و أما الشبهه الموضوعيه فبناء على المختار من عدم إطلاق أدله البراءه الشرعيه كالعقلية يتعين الفحص، لفرض أن الترخيص فى مخالفه الواقع موقوف على اليأس من استعمال الوظيفه بوجه من الوجوه. و هذا ما اختاره المصنف فى حاشيه الرسائل، و هو متين.

الا- أنه يمكن دعوى إجراء الأصل الشرعى فى الشبهه الموضوعيه قبل الفحص اعتمادا على جملة من النصوص: منها ذيل روايه مسعده: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئه» بملاحظه ورودها فى الشبهه الموضوعيه و حصر رافع الحليه فى العلم الحاصل اتفاقا و قيام البيئه.

و منها: قوله عليه السلام فى معتبره السكونى فى السؤال عن حكم السفره

المطروحة: «هم في سعه حتى يعلموا» و السؤال انما هو للحاجه إلى معرفه الوظيفه الفعلية مع عدم أماره في موردها على التذكيه و الحليه من سوق المسلم و يده، و انما سأل عن حكمها لاحتمال كونها سفره مجوسى، فالشبهه موضوعيه محضه، و جوابه عليه السلام ظاهر في نفى اعتبار الفحص. و لو كان التفتيش و السؤال عن حالها معتبرا لتعرض له عليه السلام في الجواب خصوصا مع كون المورد مما تجرى فيه أصاله عدم التذكيه.

و منها: قوله عليه السلام في صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» و مثله روايه عبد الله بن سليمان عنه عليه السلام أيضا: «كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» و ظهورهما - خصوصا الثانى منهما - فى عدم لزوم الفحص و السؤال عن حكم الموضوع المشتبه مما لا ينكر.

و منها: ما ورد فى عدم التفتيش و السؤال عن حال المرأة التى زوجت نفسها، مع كون المحتمل مهما عند الشارع، و من موارد انقلاب الأصل فيها إلى الاحتياط، و هو روايه عمر بن حنظله قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى تزوجت امرأه فسألت عنها، فقيل فيها، فقال: و أنت لم سألت أيضا؟ ليس عليكم التفتيش» فان الجملة الأخيره صريحه فى مرجوحه السؤال و التفتيش عن حال المرأة من حيث كونها خليه أو ذات بعل مع إمكان الفحص عن الواقع و استكشافه.

نعم ورد الاحتياط فى بعض فروع النكاح و يقتصر على مورده، و يقيد به إطلاق الروايات المتقدمه أو عمومها، كما هو الحال فى الجمع الموضوعى

بين كل مطلق و مقيد.

و الأدله المتقدمه و ان كان مورد أكثرها الشبهه التحريميه، الا أن الأمر كذلك فى الشبهه الوجوبيه الموضوعيه أخذنا بعموم «و الأشياء كلها على هذا» الوارد فى روايه مسعده لبيان الضابط الكلى لكل شبهه موضوعيه، و الأمثله المذكوره قبلها و ان كانت من الشبهه التحريميه، لكنها لا تصلح لتقييد الذيل و ان أمكن تقييد صدر الروايه بها، و قد سبق الكلام حول هذه الأمثله فى أدله البراءه فراجع.

إلا- أنه يرفع اليد عن هذا الإطلاق فيما إذا أحرز أهميه المحتمل، أو توقف امتثال الكبريات الشرعيه غالباً على الفحص عن الموضوع، مثل الفحص عن اشتغال المال الزكوى على النصاب، و بلوغ المال حد الاستطاعه، و ما يفضل عن مؤنه سنته من أرباح المكاسب و نحوها، إذ لو قصّر فى الفحص و اعتمد على أصاله براءه ذمته عن تلك الأحكام المترتبه على موضوعاتها لزم إهمالها، و لا- يرضى الشارع به قطعاً. و لكنها موارد خاصه تتوقف على إحراز الملازمه بين المخالفه و عدم التفطيش عن حال الموضوع، أو أهميه الملاك الداعى لتشريع الحكم الكلى و عدم رضاه بتفويته، و لا سبيل لدعوى التلازم المذكور فى جميع الشبهات الموضوعيه الوجوبيه كالتحريميه حتى يجب الفحص فيها، إذ التخلف عن الواقع قد يتفق أحياناً فى مثل الخمر المحتمل مع عدم التزامهم بوجوب الفحص فيه.

و الاستدلال بخبر زيد الصائغ فى زكاه النقدين الأمره بسبك الفضه المغشوشه بالصفى لأجل تعيين مقدار الفضه الخالصه ثم إخراج زكاتها أجنبى عن الشبهه البدويه التى لا علم بأصل التكليف فيها، لظهورها فى العلم إجمالاً ببلوغها النصاب

ص: ٣٩٨

و الشك في مقداره.

و المتحصل: أن المرجع في جميع الشبهات الموضوعية هو أصله البراءة إلاّ مع إحراز اهتمام الشارع بالمورد كما في الدماء و الأموال و الأعراض، أو توقف الامتثال غالبا على الفحص عن الموضوع كما في مثال الاستطاعة لثلا يلزم تأخير الحج عن عامها.

نعم قد يشكل على مرجعيه أصله البراءة العقلية في الشبهه الموضوعية بعدم جريانها، للقصور في المقتضى، فان البيان الموضوع عدمه للأصل هو بيان الحكم الكلى مثل حرمه شرب الخمر، لا- حرمه مصاديق طبيعه الموجوده في الخارج، فانه ليس من وظيفته حتى يرتفع بقاعده القبح، مع وضوح أن مدلول القاعده نفى المؤاخذة عما يكون بيانه وظيفه المولى و هو الحكم الكلى، و حينئذ لا مؤمن على ارتكاب الموضوع المشتبه على تقدير كونه فردا للحرام.

و هذا الإشكال قد اعتمد عليه بعض المحققين (قده) في رساله اللباس المشكوك.

و لكنك خير بأن وظيفه الشارع في مقام التشريع و ان لم تكن بيان أحكام المصاديق الخارجيه، إذ عليه بيان الكبريات، لكن الأحكام الشرعيه حيث كانت من القضايا الحقيقيه فلا محاله يتعلق بكل واحد من أفراد طبيعه المحرمه حكم مستقل عن أحكام سائر الافراد و له إطاعه و معصيه تخصه. و من المعلوم أن تنجز كل حكم يتوقف على وصوله و إحراز موضوعه، إذ مع الشك في الموضوع يشك في توجه التكليف المتعلق به أيضا، و بيان الحكم الجزئي و ان كان خارجا عن عهد الشارع، لكن المصحح للعقوبه هو التنجز المتقوم بإحراز كل من الحكم و موضوعه، و ليس العلم بحرمه طبيعه الخمر شرعا مع فرض الانحلال، و كون

ص: ٣٩٩

فالأولى (١) «-» الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات (٢) و الأخبار على وجوب التفقه و التعلم (٣) و المؤاخذه (٤) على ترك

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الوجوه التي استدلت بها على وجوب الفحص.

(٢). كقوله تعالى: (و لو لا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ) الآيه و غيرها.

(٣). كالنبوى «طلب العلم فريضه على كل مسلم ألا- ان الله يحب بغاه العلم» و قوله عليه السلام: «أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم و العمل به، ألا و ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال» الحديث و غيرهما، و قد جعل الشيخ الآيات و الروايات المشار إليها ثانى الوجوه الخمسه الداله على وجوب الفحص.

(٤). معطوف على «وجوب التفقه» هذا ثالث تلك الوجوه الخمسه فى الرسائل، و تقريب الاستدلال بما دل على وجوب التعلم و المؤاخذه على تركه: أنه لو كان إجراء البراءه قبل الفحص جائزا و كانت المؤاخذه على خصوص الواجبات و المحرمات المعلومه لم يكن وجه لوجوب التعلم و استحقاق المؤاخذه على تركه،

=====

نفيها من السلب المحصل منجزا لحرمة كلى الخمر بالنسبه إلى هذا المائع المشكوك فيه، إذ لا أثر لحرمة الطبيعه بالنسبه لما شك فى فرديته لها، بل لا- بد فى ترتيبه من إحراز فرديه شىء لها بعلم أو علمى أو أصل محرز. نعم بناء على كون المجعول الشرعى على نحو القضييه المعدوله يتجه الإشكال، لكنه مجرد فرض، و قد تعرضنا لهذا المطلب تبعا للماتن فى ثانى تنبيهات البراءه، فلاحظ.

(-). قد عرفت فى التعليقه السابقه كفايه حكم العقل بلزوم الفحص فى البراءه النقليه كلزومه فى البراءه العقليه بعد وضوح كون الموضوع فى كلتا البراءتين واحدا و هو عدم الحججه، فلا بد من إحراز هذا العدم فى جريانها، و لا يحرز ذلك إلا بالفحص.

ص: ٤٠٠

التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله (١) تعالى (٢) كما فى الخبر (٣) فيقيد بها (٤) أخبار البراءة، لقوه (٥)

إذ المفروض وجود المعدر وهو البراءة، ومقتضى إطلاق أدله البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص ما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة بما قبل الفحص تقييد إطلاق الأول بالثانى، لكونه أخص من الأول كسائر المطلقات والمقيدات.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «المؤاخذة» التى هى نوع من التوبيخ، و «على ترك» و «فى مقام» متعلقان بالمؤاخذة أيضا، و «عن عدم» و «بعدم العلم» متعلقان باعتذار.

(٢). فله الحجة البالغة.

(٣). وهو ما ورد فى تفسير هذه الآيه من «أنه يقال للبعد يوم القيامة هل علمت، فان قال: نعم، قيل له فهلا عملت؟ و ان قال لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل».

(٤). أى: بالآيات والأخبار الداله على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه إطلاق أخبار البراءة، لما مر آنفا من شمولها لما قبل الفحص وبعده. و غرضه (قده) التنبيه على أن النسبه بين تلك الآيات والأخبار وبين أدله البراءة نسبه المقيد إلى المطلق فيقيد بها إطلاق أدله البراءة، لا- أن النسبه بينهما هى التباين كما قد يتوهم بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لا تفصيلا ولا إجمالا، و مورد الآيات وأخبار وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه ترك العمل فيما علم وجوبه مثلا و لو إجمالا، فتكون وارده فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و أجنبيه عن الشبهات البدويه التى هى مورد أصاله البراءة، فلا- موجب لتقييد إطلاق أدله البراءة بها مع تباين نسبتها، فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين و هما الإجماع و العقل ضعيفا و غير صالح لتقييد إطلاق أدله البراءة بلزوم الفحص، و إناطه جواز العمل بالبراءة النقليه به.

(٥). هذا تعليق لقوله: «و الأولى الاستدلال» و دفع للتوهم المزبور، و كان الأولى تقديم «لقوه ظهورها» على قوله: «فيقيد بها» لأن التقييد متفرع على



ظهورها (١) فى أن المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا (٢) بترك العمل فيما علم وجوبه و لو (٣) إجمالاً، فلا (٤) مجال

إثبات ظهورها فى كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدله البراءة و يصح التقييد، لورودهما معا فى الشبهات البدويه، و أخصيتها من أدله البراءة.

و كيف كان فقد دفع التوهم المزبور بما محصله: أن تلك الآيات و الروايات ظاهره فى كون المؤاخذه و الذم على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله عليه السلام فى تفسير قوله تبارك و تعالى: فله الحجه البالغه: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصریح فى كون التوبيخ على ترك التعلم، لا- على ترك العمل فيما علم وجوبه حتى يكون مورده الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، دون الشبهات البدويه التى هى مورد أدله البراءة. و أخبار المؤاخذه جُلّها بل كلها فى غايه الظهور فى كون المؤاخذه على ترك التعلم، لا ترك العمل بما علم حكمه، و دعوى تواترها المعنوى قريبه جدا، فلا حاجه إلى البحث عن أسنادها، فراجع الوافى بابى فرض طلب العلم و سؤال العلماء و تذاكر العلم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ظهور الآيات و الروايات فى كون المؤاخذه على ترك التعلم كما هو مورد أدله البراءة.

(٢). هذا هو التوهم المزبور بقولنا: «بتقريب أن مورد أخبار البراءة عدم العلم».

(٣). وصلية متعلقه بقوله: «علم وجوبه» يعنى: و لو علم وجوبه إجمالاً.

(٤). هذه نتیجه ظهور الآيات و الروايات فى كون الذم على ترك التعلم، لا- على ترك العمل بما علم حكمه، و إشاره إلى التوهم المذكور.

ص: ٤٠٢

للتوفيق (١) بحمل هذه الاخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم (٢).

و لا يخفى (٣) اعتبار الفحص فى التخيير العقلى

\*\*\*\*\*

(١). بين إطلاق أدله البراءة و بين الآيات و الأخبار المشار إليها، بحملها على ما إذا علم إجمالاً بثبوت التكليف بين المشتبهات، و أخبار البراءة على الشبهات البدويه، حتى تكون النسبه بينهما هى التباين، لا الإطلاق و التقييد، و لا يصح تقييد إطلاق أدله البراءة بهما.

(٢). لعله إشاره إلى صحه الجمع بين الآيات و الروايات و بين أدله البراءة، بتقييد إطلاق أدله البراءة بهما، لاعتبار الروايات سندا و دلالة.

أو إشاره إلى توهم آخر و دفعه، أما التوهم فهو: أنه يمكن أن يكون التوبيخ على ترك التعلم بالنسبه إلى العناوين الخاصه من الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالاً، فلا- يكون مورد التوبيخ الشبهه البدويه حتى يقيد به إطلاق أدله البراءة، و يثبت به وجوب الفحص، بل مورده العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرمات.

و أما الدفع، فهو قوله: «لقوه ظهورها فى أن المؤاخذه» و حاصله: قوه ظهور تلك الروايات بل صراحه بعضها فى كون المؤاخذه على ترك التعلم، لا ترك العمل فيما علم حكمه و لو إجمالاً.

أو إشاره إلى غيرهما مما يتوهم فى المقام.

فتحصل مما أفاده المصنف (قده): أن دليل اعتبار الفحص فى جريان البراءة النقليه فى الشبهات الحكميه هو تقييد إطلاق أدلتها بالآيات و الأخبار الداله على وجوب التعلم و المؤاخذه على تركه.

(٣). بعد أن فرغ عن بيان ما يعتبر فى جريان الأصول الثلاثه و هى الاحتياط و البراءة العقليه و النقليه شرع فى بيان ما يعتبر فى جريان أصاله التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين.

ص: ٤٠٣

أيضا (١) بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل (٢).

و محصل ما أفاده فيه هو: أن الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزوم الفحص في البراءة العقلية، يعني: أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كذلك يكون محرزاً لموضوع أصله التخيير، و هو تساوي الاحتمالين و عدم مرجح لأحدهما على الآخر، بداهة أن هذا التساوي لا يحرز إلا بالفحص الموجب اما لتعين أحد الاحتمالين، فيتعين الأخذ به، لحصول الموافقة القطعية حينئذ، أو لتساويهما فيتخير في الأخذ بأحدهما، لعدم التمكن مع تساويهما من الموافقة القطعية، فالعقل لا يستقل بالحكم بالتخيير إلا بعد إحراز عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة إلا بعد إحراز موضوعه و هو عدم البيان. بل وجوب الفحص هنا أولى من وجوبه في البراءة العقلية، للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه، بخلاف البراءة، إذ موضوعها و هو عدم الحجج موجوده قبل الفحص و بعده.

\*\*\*\*\*

(١). يعني: كوجوبه في البراءة العقلية، و قد عرفت المراد بقوله: «بعين ما ذكر» بقولنا: «يعنى أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية... إلخ».

(٢). حتى تتوهم جواز الرجوع إلى التخيير العقلي قبل الفحص، كما توهم ذلك في البراءة العقلية، بيان: أن المراد بالبيان هناك هو الحجج الواصلة فعلا، و ان كان ذلك التوهم هناك فاسداً، و لكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأن جنس التكليف فيه معلوم، و هو موجب للفحص، بخلاف البراءة.

ص: ٤٠٤

ولا بأس (١) بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الأحكام. أما التبعة فلا شبهة فى استحقاق

حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

\*\*\*\*\*

(١). لَمَّا فرغ المصنف (قده) من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص أراد أن يبين ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة، و الحكم التكليفى و الوضعى فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى استحقاق العقوبة و عدمه، و الثانى فى الحكم الوضعى.

أما المقام الأول، ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: استحقاق العقاب مطلقا سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه و لم يكن حراما واقعا استحق العقوبة عليه، و هذا القول منسوب إلى سيد المدارك و شيخه المحقق الأردبيلى (قدهما) استنادا إلى قبح تكليف الغافل، حيث ان الجاهل غالبا غافل عن الواقع حين فعل الحرام و ترك الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلم. و عليه فوجوب التعلم نفسى يترتب على مخالفته العقوبة.

ثانيها: استحقاق العقوبة على مخالفه الواقع لو اتفقت، و إلا فلا عقوبة، ففى المثال المزبور لا يستحق العقاب إذا انكشف عدم حرمه شرب العصير العنبى. و نسب هذا القول إلى المشهور، قال شيخنا الأعظم (قده): «أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب، و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم» ثم ذكر خلاف سيد المدارك و شيخه الأردبيلى (قدهما) حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم. و الوجه فيه: أن وجوب التعلم عند المشهور

العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا إليها (١) فانها (٢) و ان كانت مغفوله حينها و بلا اختيار، إلا أنها منتهيه إلى

ليس نفسيا كما ذهب إليه العلمان المتقدمان حتى يكون العقاب على نفس ترك التعلم، بل المدار فيه على مخالفه الواقع لا على طريقه و هو التعلم حين تركه.

و كيف كان فالمصنف (قده) تبع المشهور و التزم باستحقاق العقوبه على مخالفه الواقع التي أدى إليها ترك التعلم و الفحص، لا على نفس ترك التعلم، فإذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه و كان حلالا واقعا لا يستحق مؤاخذه، لعدم مخالفه حكم إلزامي واقعي. و الوجه فيه: أن مخالفه الواقع و ان فرض وقوعها حال الغفله عن الواقع، لكنها لما كانت مستنده إلى تقصيره في ترك الفحص و التعلم تنتهي إلى الاختيار، و لا- يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار، و لذا يعاقب أكثر الجهال العصاه على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فان التفاتهم إجمالا قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كاف في صحه العقوبه مع تمكنهم من الفحص و تركهم له اختيارا، و الأخبار المتقدمه في مؤاخذه تارك التعلم أيضا تقتضى استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع مع الشك فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى المخالفه، و أما إذا لم يؤدّ ترك التعلم إلى المخالفه كما إذا لم يكن ما ارتكبه حراما واقعا، فلا عقاب، كما إذا شرب التتن تاركا للتعلم و الفحص و انكشف عدم حرمة. و أما سيد المدارك و المحقق الأردبيلي (قدهما) فقد ذهب إلى حسن مؤاخذه كما تقدم، استنادا إلى كون وجوب التعلم نفسيا، و أن العقاب عليه لا على الواقع، للغفله عنه، و قبح تكليف الغافل بديهى.

(٢). هذا تقريب وجه استحقاق العقوبه، و قد مر آنفا بقولنا: «و الوجه فيه أن مخالفه الواقع و ان فرض وقوعها حال الغفله عن الواقع... إلخ» و ضمائر «فانها،

ص: ٤٠٦

الاختيار (١)، و هو (٢) كاف في صحه العقوبه، بل (٣) مجرد تركهما كاف في صحتها و ان لم يكن (٤) مؤديا إلى المخالفه.

حينها، أنها» راجعه إلى «المخالفه».

\*\*\*\*\*

(١). و هو ترك التعلم و الفحص اختيارا حين التفاته إلى عدم خلوّ واقعه عن حكم، و بهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفله، لكونه حينئذ بلا-اختيار. و حاصل الجواب: أنه و ان كان فعلا- لأجل الغفله بدون الاختيار، لكنه منته إلى الاختيار، و قوله: «و ان كانت مغفوله حينها» إشاره إلى هذا.

(٢). يعنى: و الانتهاء إلى الاختيار كاف في صحه العقوبه عقلا.

(٣). هذا تعريض بما نسب إلى المشهور من عدم استحقاق العقوبه على نفس ترك التعلم، و اضراب عن استحقاق العقوبه على الترك المؤدى إلى المخالفه، و محصله: ترتب استحقاقها على مجرد ترك التعلم و الفحص و ان لم يؤد تركهما إلى مخالفه الواقع فيما إذا احتمل أن تركهما يؤدى إلى ذلك، لكن العقاب حينئذ لا يكون على ترك الواجب النفسى و هو التعلم، كما هو المنسوب إلى الأردبيلى و صاحب المدارك (قدهما) بل على التجرى، حيث انه احتمال حرمه العصير العنبى أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و مع ذلك ترك التعلم لقله المبالاه بالدين، و شرب العصير أو ترك الدعاء، فان نفس التجرى على المولى يوجب عقلا استحقاق العقوبه و ان لم يخالف الواقع، لعدم حرمه العصير و عدم وجوب الدعاء واقعا.

و على هذا فالموجب لحسن العقوبه و المؤاخذه أمران: أحدهما الانتهاء إلى الاختيار، و الآخر التجرى، فالمصنف (قده) قائل باستحقاق العقوبه على ترك التعلم مطلقا و ان لم يؤد إلى مخالفه الواقع و ضمير «تركهما» راجع إلى التعلم و الفحص، و ضمير «صحتها» راجع إلى «العقوبه».

(٤). يعنى: و ان لم يكن ترك التعلم و الفحص مؤديا إلى مخالفه الواقع، كما

مع احتمالها (١) لأجل (٢) التجري و عدم (٣)المبالاه بها «-» .

إذا شرب التتن من غير فحص عن حكمه و تبين عدم حرمة واقعا، فان ترك التعلم حينئذ لم يؤدّ إلى مخالفه الحرمة، إذ المفروض عدم حرمة شربه واقعا.

و عليه فليس المراد بأداء ترك التعلم إلى المخالفه كون الترك مقدمه للمخالفه و لا ملازما لها، و إلا لم ينفك الترك عنها، بل المراد ترتب المخالفه على الترك من باب التصادف، و لذا عبّر المصنف بالمؤدى، فما فى بعض الكلمات من التعبير عن المؤدى بالملازم مسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع احتمال أداء ترك التعلم إلى المخالفه، فان هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم و الفحص بحيث يعد تركهما تجزيا، لكونه إقداما على مخالفه حكم إلزاميّ محتمل تنجزه.

(٢). تعليل لقوله: «بل مجرد تركهما كاف» و قد عرفت تقريبه.

ثم ان هذا الوجه لاستحقاق العقوبه مبنى على كون التجري موجبا لاستحقاق العقوبه كما اختاره المصنف فى بحث التجري.

(٣). معطوف على «التجري» و مفسر له، و ضمير «بها» راجع إلى المخالفه.

فالمحصل: أن المصنف (قده) اختار استحقاق تارك التعلم و الفحص للعقاب مطلقا سواء خالف الواقع أم لا. أما فى صوره المخالفه فواضح، لتحقق المعصيه. و أما فى صوره عدم المخالفه فلأجل التجري، فقوله مخالف للمشهور، حيث انهم قائلون بالاستحقاق فى خصوص ما إذا أدى ترك التعلم إلى مخالفه الواقع على ما نسب إليهم فى عبارته الشيخ الأعمش المتقدمه. بخلاف المصنف، فانه قائل بالاستحقاق مطلقا اما للعصيان و إما للتجري، فما فى حاشيه العلامه الرشتي من أنه تبع المشهور غير ظاهر، فراجع و تأمل.

=====

(-). ثالث الأقوال فى استحقاق العقوبه على ترك التعلم و الفحص ما أفاده

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن ما ذكر من وجوب التعلم و الفحص فى التكاليف المطلقة المنجزه تام، إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق. و أما فى التكاليف المشروطه بزمان كصلاه الجمعه أو زمانى كالحج المشروط بالاستطاعه، فوجوب التعلم و الفحص فيها مشكل، إذ المفروض عدم وجوب فعلى يوجبها، لأناطه التكاليف المشروط بتحقق شرطه، فقبل تحققه لا- تكليف حتى يوجب التعلم.

فعليه ينحصر وجوب الفحص بالتكاليف المطلقة الفعلية، و لا- وجه لوجوبه فى التكاليف المشروطه، لا قبل حصول الشرط و لا بعده. أما الأول، فواضح، لعدم حكم واقعى حينئذ حتى يجب عليه التعلم لثلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه. و أما الثانى، فلأجل الغفله عن تلك التكاليف فى وقتها الناشئه عن ترك التعلم قبله.

فالمتحصل: أن وجوب التعلم فى التكاليف المطلقة ثابت، بخلاف التكاليف المشروطه، فانه محل إشكال، و لذا التجأ لدفع هذه الشبهه المحقق الأردبيلى و تلميذه صاحب المدارك (قدهما) إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه لا على مخالفه الواقع.

(٢). المستشكل و هو الشيخ الأعظم (قده) أورد هذا الإشكال على المشهور

=====

المحقق النائينى (قده) من أن العقوبه على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع.

و الفرق بينه و بين مذهب المشهور أن العقاب عندهم يكون على نفس المخالفه لا على ترك التعلم، و عنده يكون على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع، لا- على نفس ترك التعلم، لعدم وجوبه النفسى كما ذهب إليه الأردبيلى و سيد المدارك، حيث ان وجوبه طريقى لا يستتبع مخالفته استحقاق العقوبه. و لا على ترك الواقع، لقبح العقاب على المجهول، و إيجاب التعلم لا يخرج عن الجهاله، فاذن يكون العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع.



القائلين بكون العقاب على ترك الواقع. و حاصل الإشكال: أن استحقاق العقوبه ان كان من زمان المخالفه لا من حين ترك التعلم لزم من ذلك عدم العقاب فى التكاليف الموقته و المشروطه التى لا- تنتجز الا- بعد دخول أوقاتها و حصول شرائطها، ضروره أن الغفله حين المخالفه التى هى بعد دخول الوقت و حصول الشرط توجب قبح النهى، فلا موجب لاستحقاق العقوبه أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا من عطف الخاصّ على العام، إذ الوقت فى الموقنات أيضا شرط على حدّ سائر الشرائط.

(٢). كلمه «لو» وصلية، و غرضه: أنه بناء على المشهور - من كون العقوبه على مخالفه الواقع - يشكل الالتزام بترتيبها على التكاليف المشروطه مطلقا حتى فى صوره أداء ترك التعلم و الفحص إلى مخالفه الواقع بعد الوقت و حصول الشرط، للغفله كما مر آنفا فضلا عما إذا لم يؤدّ تركهما إلى المخالفه، و ضمير «تركهما» راجع إلى التعلم و الفحص.

=====

أقول: الظاهر أن ما أفاده الميرزا (قده) هو عين مذهب المشهور، لأنهم أيضا قائلون بعدم ترتب الاستحقاق إلا على ترك الفحص المؤدى إلى مخالفه الواقع، لا- على مجرد ترك التعلم و ان لم يؤدّ إلى مخالفته، و لا على مجرد مخالفه الواقع، فان عبارته الشيخ المتقدمه «أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت» فى غايه الظهور فى أن العقاب فى صورته ترك التعلم انما هو على مخالفه الواقع، و حاصله: أن ترك التعلم المؤدى إلى فوت الواقع يوجب استحقاق العقوبه.

نعم قوله (قده) بعد ذلك: «و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم» و ان كان صريحا فى كون المصادفه للواقع موجبه للاستحقاق،

بعدهما فضلا (١) عما إذا لم يؤد إليها، حيث (٢) لا يكون حينئذ (٣)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فضلا عما إذا لم يؤد ترك التعلم و الفحص إلى مخالفه الواقع مع احتمال الأداء إليها. و هذا إشاره إلى صورته التجري المتقدمه فى قوله: «بل مجرد تركهما كاف فى صحتها و ان لم يكن مؤديا إلى المخالفه» و ضمير «إليها» راجع إلى «المخالفه».

(٢). هذا تقريب الإشكال، و قد تقدم ذلك مفصلا بقولنا: «و حاصل الإشكال:

أن استحقاق العقوبه... إلخ».

(٣). أى: حين أداء ترك التعلم و الفحص إلى المخالفه بعد تحقق الشرط و دخول الوقت.

=====

لا ترك التعلم كما يراه الأردبيلي و المدارك، لكنه يدل على كون العقاب فى صورته أداء ترك التعلم إلى مخالفه الواقع، فقوله: «و لو اتفقت حرمة» يعنى: و لو اتفقت حرمة فى ظرف ترك التعلم.

نعم يقع الكلام فى أن العقاب فى ظرف التارك المؤدى إلى ترك الواقع هل هو على نفس الواقع كما هو المشهور، أم على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع كما يراه الميرزا (ره) و هذا النزاع لا ثمره فيه، و لا يوجب تعدد القول فى المسأله.

و كيف كان فما أفاده الميرزا (قده) لا يخلو من النظر، لأن قبح العقاب على المجهول و عدم كون إيجاب التعلم مخرجا له عن الجهاله، و كذا عدم استتباع ترك الواجب الطريقي للعقاب يقتضيان عدم استحقاق العقوبه أصلا، لا على الواقع، و لا على الطريق و لا على كليهما. إذ المفروض عدم اقتضاء شىء منهما منفردا لاستحقاقها، فكيف يقتضيانه مع اجتماعهما، و هذا نظير أن يقال: ضم العدم إلى العدم يقتضى الوجود، أو يقال: الفاقد لا يعطى الا إذا انضم إليه فاقد مثله.

ص: ٤١١

تكليف فعلى أصلا لا قبلهما، و هو واضح (١)، و لا بعدهما، و هو كذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: و عدم التكليف قبل الشرط و الوقت واضح، لأنهما على المشهور من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتى يترشح منه وجوب غيرى على التعلم و الفحص، فضميرا «قبلهما، بعدهما» راجعان إلى الشرط و الوقت.

(٢). يعنى: و عدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت أيضا واضح، لعدم التمكن من الواجب فى ظرفه لأجل الغفله عنه الموجه لقبح الخطاب به، و ضمير «هو» راجع إلى ما يفهم من العبارة من عدم التكليف.

=====

و لا- يقاس المقام بالمركبات مطلقا حقيقه أم اعتباريه إذا كان الأثر المترتب عليها غير آثار أجزائها حال انفرادها، حيث ان كل واحد من الأجزاء فاقد لذلك الأثر الحادث للمركب.

توضيح وجه عدم المقاييسه: أن ذلك الأثر يستند إلى آثار الأجزاء فى حال الاجتماع، نظير الأثمار المترتبة على الأشجار المركبه. و هذا بخلاف المقام، إذ لا مقتضى لشيء من الواقع و الطريق للاستحقاق، و اجتماعهما ليس الاجتماع اللاقتضائين، و من المعلوم أن اللاقتضاء لا يصلح لأن يكون عله للاقتضاء، إذ لا معنى لعله لعدم الوجود.

فالحق أن يقال: ان العقوبه تترتب على كل حال، اما للعصيان ان أدى ترك التعلم إلى مخالفه الواقع و ان كان مجهولا، لفرض تنجزه بمجرد الاحتمال كمنجزيه الاحتمال فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، و كمنجزيه الاحتياط فى الشبهات البدويه التحريميه الناشئه عن فقد الحجبه قبل الفحص كما عليه الكل من المحدثين و الأصوليين، و بعد الفحص أيضا كما عليه المحدثون، فان المحقق النائينى معترف بمنجزيه الاحتياط للحكم الواقعى المجهول مع عدم خروجه عن الجهاله، فمن الغريب إنكاره اقتضاء الواقع المجهول المنجز هنا لاستحقاق العقوبه.

ص: ٤١٢

لعدم (Z) التمكن منه (١) بسبب الغفله، و لذا (٢) التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس سرهما إلى الالتزام بوجود التفقه

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الواجب المشروط و الموقت، و قوله: «لعدم التمكن» تعليل لعدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت، فان تارك التعلم و الفحص عن الواجب كالحج قبل تحقق شرطه كالأستطاعه يصير غافلا عن ذلك الواجب فى وقته، و بعد حصول شرطه يتركه للغفله عنه، و من المعلوم أنه فى حال الغفله يقبح تكليفه، فقوله: «لا قبلهما، و لا بعدهما» مفسران لقوله: «أصلا».

(٢). يعنى: و لأجل هذا الإشكال التجأ هذان العلمان قدس سرهما إلى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسيا تهيئا لتكون العقوبه على ترك التعلم لا- على مخالفه الواقع حتى يرد عليه الإشكال المذكور، و المراد بالواجب التهيئى ما يجب مقدمه للخطاب بواجب آخر. و بيان أوضح: الواجب التهيئى هو ما وجب تهيئا لإيجاب عمل، فى قبال الواجب الغيرى و هو الذى يجب مقدمه لوجود واجب آخر، فالأول واجب مقدمه لإيجاب شىء، و الثانى واجب لوجود الشىء ثبت وجوبه، ففرق واضح بين الوجوب النفسى التهيئى و الوجوب الغيرى المقدمى،

(Z). الا- أن يقال: بصحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمكن منهما فى الجملة و لو بأن تعلم و تفحص إذا التفت، و عدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا، كما يظهر ذلك من مراجعه العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطه أو الموقته بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدى إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل.

=====

و اما للتجرى ان لم يؤد ترك التعلم إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل: أن الأقوى ما فى المتن من استحقاق تارك الفحص و التعلم للعقوبه سواء صادف الواقع أم لا.

ص: ٤١٣

فان كلاً منهما مبين للآخر، فلا إشكال في تبايرهما مفهوما. نعم يقع الكلام في وقوع الواجب النفسى التهيئى فى الخارج، لقصور أدله وجوب التعلم عن إثباته.

و يمكن أن يكون وجوب قبول الهبه للحج من قبيل الوجوب التهيئى، حيث ان وجوبه مقدمه للخطاب بواجب آخر و هو الحج، بخلاف البذل، فانه بنفسه يوجب الحج، و أما الهبه فبنفسها لا يجب الحج، بل بقبولها الذى هو واجب تهيؤا لا يجاب الحج عليه، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). أما المحقق الأردبيلي فما يستفاد منه وجوب التعلم نفسيا هو كلامه فى شرح الإرشاد: «و اعلم أيضا أن سبب بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه مثلا هو النهى عن الصلاه فيها المستفاد من عدم جواز التصرف فى مال الغير، و أن النهى مفسد للعباده، فلا تبطل صلاه المضطر و لا الناسى بل و لا الجاهل، لعدم النهى حين الفعل، و لأن الناس فى سعه ما لا يعلمون و ان كان فى الواقع مقصرا و معاقبا بالتقصير».

و أما صاحب المدارك، فقال فى شرح مسأله إخلال المصلى بإزاله النجاسه عن بدنه أو ثوبه ما لفظه: «فهنا مسائل ثلاث: الأولى: أن يسبق علمه بالنجاسه و يصلى ذاكرا لها، و يجب عليه الإعادة فى الوقت و القضاء فى خارجه، قال فى المعتبر: و هو إجماع من جعل طهاره البدن و الثوب شرطا. و إطلاق كلام الأصحاب يقتضى أنه لا فرق فى العالم بالنجاسه بين أن يكون عالما بالحكم الشرعى أو جاهلا بل صرح العلامة و غيره بأن جاهل الحكم عامه، لأن العلم ليس شرطا فى التكليف، و هو مشكل، لقبح تكليف الغافل».

و الحاصل: أنهم ان أرادوا أنه كالعامد فى وجوب القضاء فهو على إطلاقه مشكل، لأن القضاء بفرض مستأنف، فيتوقف على الدليل، فان ثبت مطلقا أو فى بعض

نفسه (١) لا على ما أدى إليه من (٢) المخالفه، فلا إشكال حينئذ (٣) في المشروط و الموقت «-» .

الصور ثبت الوجوب، و إلاّ فلا- و ان أرادوا أنه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل، لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلف بالبحث و النظر إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فيأثم بتركهما، لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح».

\*\*\*\*\*

(١). لكون التعلم على هذا واجبا نفسيا، فتكون العقوبه على نفسه لا على مخالفه الواقع.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و الضمير المستتر في «أدى» راجع إلى «ترك التعلم» يعنى: لا على مخالفه الواقع التى أدى إليها ترك التعلم.

(٣). أى: حين وجوب التعلم نفسيا، إذ بعد فرض وجوبه النفسى تصح العقوبه على تركه لا على ترك الواقع.

=====

(-). ثم انه يقع الكلام فى أن وجوب التعلم هل هو نفسى أم لا؟ فيه وجوه:

أحدها: الوجوب النفسى الاستقلالى كوجوب الصلاه و الصوم و غيرهما. أو النفسى التهيئى بمعنى تهيؤ المكلف بسبب الفحص و التعلم لامتنال التكاليف الإلزاميه الوجوبيه و التحريميه كما عن المحقق العراقى (قده).

ثانيها: الوجوب الطريقي كوجوب سائر الطرق الموجهه مخالفتها لاستحقاق العقوبه عند مصادفتها للواقع.

ثالثها: الوجوب الشرطى بمعنى جعل الفحص شرطا تعديدا للعمل بالأصول النافيه، و أن معذريتها منوطه بذلك.

رابعها: الوجوب الغيرى المقدمى، بدعوى كون التعلم مقدمه للعمل.

خامسها: الوجوب العقلى بأن يكون إرشادا إلى حكم العقل بلزوم الفحص

ص: ٤١٥

والتعلم تخلصا عن العقوبة المحتملة، أما للعلم الإجمالى، و إما لمنجزه احتمال التكليف قبل الفحص، و إما لتوقف معذريه الجهل على استقراره المنوط بالفحص.

و يستدل للأول بظهور الأمر بشىء فى مطلوبته النفسىة و قيام الملاك به، و قد تقرر أن إطلاق الصيغه يقتضى النفسىة و العينيه و التعيينيه، فاحتمال وجوب التعلم غيريا مقدمه للعمل يندفع بهذا الظهور، سواء قلنا بوجوده النفسى، لكونه نورا كما هو الحق فى وجوب معرفه، أم بوجوده النفسى التهيئى، لكون الحكمة فى إيجابه قابليه المكلف لا لقاء الخطابات إليه. و عليه فالعقاب على ترك التعلم و الفحص لا على مخالفه الواقع.

و قد أورد عليه بما محصله: «أن مقتضى الظهور و ان كان ما ذكر، الا أن القرينه الصارفه عنه تقتضى كون وجوب التعلم طريقيا و ان ترك العمل بترك الفحص ليس عذرا، و تلك القرينه داخلية و خارجيه. أما الداخليه فهى ظهور الأمر بالسؤال من أهل الذكر فى طريقته للعمل بما يتعلمونه من الأحكام لا فى مطلوبته النفسىة، فان السؤال عن طريق كربلاء مثلا انما هو للوصول إلى تلك البلده المقدسه، و لا خصوصيه فى العلم بالطريق، و عليه فالترغيب فى السؤال من أهل الذكر قرينه على كون الأمر به طريقا للعلم بالواقع و إحرازه.

و أما الخارجيه فروايتان: إحداهما: روايه مسعده بن زياد، فان قوله:

«فهل تعلمت حتى تعمل» صريح فى أن وجوب التعلم انما هو للعمل.

و ثانيتهما: ما ورد فى مجدور صار جنبا فغسلوه فمات فقال عليه السلام: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يَمّموه» فان عتابه عليه السلام و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضا، إذ من الواضح أن مجرد السؤال و التعلم لم

و يسهل بذلك (١) الأمر في غيرهما لو صعب على أحد و لم تصدق

\*\*\*\*\*

(١). أى: بوجوب التفقه و التعلم نفسيا يندفع إشكال العقوبه على مخالفه الواقع مع الغفله حين المخالفه، توضيحه: أن هذا الإشكال - الذى دفعناه فى غير الواجب المشروط و الموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع إذا انتهى إلى الاختيار - يمكن دفعه أيضا بما أفاده المحقق الأردبيلي و سيد المدارك قدس سرهما من كون وجوب التعلم نفسيا، إذ العقاب حينئذ على ترك التعلم المذمى هو بنفسه أمر اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفه، و عدم اختياريتها للغفله المانعه عن صحه الخطاب الموجبه لقبح العقاب، فلو لم يكتف بعض فى دفع الإشكال عن صحه العقوبه على ترك الواقع بالانتهاء إلى الاختيار، فله أن يدفع الإشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب عليه.

و بهذا الجواب يندفع الإشكال فى غير الواجب المشروط و الموقت أيضا،

يكن موجبا لنجاته من القتل، و انما الموجب لنجاته كان هو التيمم، فالأمر بالسؤال و التعلم انما هو للعمل لا محاله.

هذا مضافا إلى أنه على تقدير أداء ترك التعلم إلى خلاف الواقع، فالقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون المخالفه بعيد، لأن وجوب الفحص انما هو لتنجز الواقع قبله، فكيف يمكن الالتزام بعدم الاستحقاق على مخالفته. و الالتزام باستحقاقه على ترك الفحص عنه، فانه خلف و الالتزام باستحقاق عقابين أبعد و لم يقل به أحد، فتعين القول باستحقاق عقاب واحد على مخالفه الواقع دون ترك التعلم، و هذا هو معنى الوجوب الطريقي».

أقول: أما القرينه الداخليه المدعاه فلا تخلو من نظر، إذ الكلام فى وجوب التعلم نفسيا و عدمه، و الأمر بالسؤال لا ريب فى كونه طريقيا لحصول العلم.

ص: ٤١٧



ضروره أن العقاب حينئذ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لأجل الغفله عنه، بل العقوبه انما هي على ترك التعلم، و ضمير «غيرهما» راجع إلى المشروط و الموقت.

\*\*\*\*\*

(١). فاعل «صعب» و نائب فاعل «تصدق» بناء على كونه مجهولات. و أما بناء على ما عن بعض النسخ من «يصدق» بصيغه الغائب المعلوم، ففاعل «صعب» ضمير راجع إلى الجواب المذكور، و «كفايه» مفعول «يصدق» و فاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «أحد» يعنى: لو صعب الجواب المذكور - و هو الانتهاء إلى الاختيار - على شخص، و لم يصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار... إلخ.

و حاصله: أنه لو استشكل بعض فى حسن المؤاخذة على ترك الواقع بعدم كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى حسنها، فلا بد أن يدفع الإشكال فى غير الواجب المشروط و الموقت بوجه آخر، و هو الالتزام بوجود التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه، لا على ترك الواقع، و فى المشروط و الموقت بهذا الوجه. أو بالالتزام

=====

و أما وجوب التعلم فلا يستفاد منه أنه نفسى أم طريقي، و الاستشهاد على الطريقيه بالسؤال عن طريق كربلاء ممنوع، للقرينه على أن الغرض منه الوصول إلى تلك المدينة المقدسه، فهو سؤال عن مفروغ الطريقيه، و هذا بخلاف الأحكام الشرعيه فان دعوى طريقيه أوامر التعلم مصادره على المطلوب. و لا- سيما مع ملاحظه مورد الآيه و هو أصول العقائد كما يظهر من صدرها: «و ما أرسلنا من قبلك الا- رجالا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر...» و لا ريب فى أن تحصيل المعارف الإلهيه مطلوب نفسى، و له الموضوعيه لا المقدميه للعمل، و عليه فلم يتضح قرينه السؤال على طريقيه الفحص و التعلم.

و أما القرينه الخارجيه من معتبره ابن زياد و غيرها فهى تامه بالنسبه إلى

بكونهما من الواجب المطلق المعلق الذى سيأتى توضيحه عند شرح كلام المصنف (قده).

فالمتحصل: أن إشكال العقوبه على الواقع المغفول عنه يندفع فى الواجب المطلق بأحد وجهين على سبيل منع الخلو، اما بالانتهاى إلى الاختيار، و اما بكون العقوبه على ترك التعلم الذى هو واجب نفسى تهينى، و فى الواجب المشروط و الموقت أيضا بأحد وجهين، و هما: الالتزام بالوجوب النفسى التهينى للتعلم، و كون الواجب فيهما مطلقا لا مشروطا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواقع الذى كان فعلا- - يعنى حين المخالفه - مغفولا- عنه، و لم يكن تركه حينئذ بالاختيار، حيث ان الغفله تخرج مخالفه الواقع عن حيز الاختيار، فلا تصح المؤاخذه عليه، لعدم كونه اختياريا.

=====

نفى ما يدعيه صاحب المدارك و شيخه الأردبيلي من الوجوب النفسى، لظهورها فى عدم معذوريه الجاهل التارك للواقع بتركه السؤال و الفحص، و به يسقط الظهور الإطلاقى لأوامر التعلم فى المطلوبيه النفسيه عن الحجيه، كما تسقط دعوى الوجوب التهينى بأن يكون التعلم واجبا نفسيا حتى يتهيا المكلف لإلقاء الخطابات الشرعيه إليه، إذ الغافل لغفلته غير قابل لإلقائها إليه. و ذلك لظهور المعتمره و غيرها فى كون التعلم لمحض العمل لا لمطلوبيته فى نفسه الناشئه من كون الحكمه فيه التهينى.

و الحاصل: أن ظهور «هلا- تعلمت حتى تعمل» فى أن التعلم ليس مقصودا بالذات و مطلوبيا لنفسه غير قابل للإنكار، الا- أن استفاده الوجوب الطريقي منه و هو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع - كما أراد دام ظله - استظهاره منه و من نظائره غير واضحه، إذ الوجوب الطريقي كما صرح به فى بحث البراءه هو الذى

و لا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال (١) الا بذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: استحقاق العقوبه فى الواجب المشروط و الموقت، لعدم تكليف فعلى فيهما توجب مخالفته استحقاقها لا قبل الشرط و لا بعده كما تقدم تفصيله، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). أى: بالالتزام بالوجوب النفسى التهيئى للتعلم، و غرضه: أن هذا الإشكال لا يندفع عن الواجب المشروط و الموقت إلا بأحد وجهين قد أشير إليهما:

أحدهما: وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبه على تركه، لا على مخالفه الواقع.

و الآخر كون الوجوب فى الواجب المشروط و الموقت مطلقا بجعل الشرط وقتا كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئه، فالوجوب فعلى غير مشروط بشىء، و يترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم، فترك الفحص و التعلم حينئذ يصحح العقوبه على ما يقع بعد ذلك غفله من مخالفه الواقع.

يترتب عليه احتمال العقاب و يكون إيجابه منشأ له، لعدم استلزام احتمال التكليف الواقعى لاحتمال العقاب إلا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، كما هو الحال فى أوامر الطرق و الأمارات، إذ لولاها لم يكن العقاب محتملا.

و هذا الضابط لا- ينطبق على وجوب الفحص عن أحكام المولى، فانه (مد ظله) فى ثالث أدله اعتبار الفحص فى الرجوع إلى البراءه جعل ذلك مقتضى حكم العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يجوز الرجوع إلى البراءه قبله، لفرض احتمال العقاب الذى لا بد من دفعه بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا استند لزوم الفحص عن أحكام المولى إلى هذا الحكم العقلى، فمقتضاه كون احتمال العقاب فى رتبه سابقه على وجوب التعلم كما هو شأن الاستدلال بقاعده وجوب الدفع على منجزيه العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره مثلا لا ناشئا منه.

و عليه فالالتزام بأن مناط وجوب الفحص هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر

أو الالتزام (١) بكون المشروط أو الموقت مطلقا (٢) معلقا (٣)، لكنه (٤)

و الحاصل: أنه يندفع الإشكال بجعل المشروط و الموقت واجبا مطلقا بأن يكون الوجوب فعليا و الواجب استقباليا، و هو المسمى بالواجب المعلق.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ذلك» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى دفع به الإشكال، و قد مر تقريبه بقولنا: «و الآخر كون الوجوب فى الواجب المشروط و الموقت مطلقا... إلخ».

(٢). أى: غير مشروط بمعنى كون الشرط من قيود المادة لا- الهيئه حتى يكون الوجوب مشروطا، و عطف «الموقت» على «المشروط» من عطف الخاصّ على العام.

(٣). صفه ل «مطلقا» يعنى: أن المشروط أو الموقت من قسم الواجب المطلق المعلق، و هو ما يكون الوجوب فيه حاليا و الواجب استقباليا، لا من قسم الواجب المطلق المنجز، و قد تقدم المراد بالمعلق و المنجز فى بحث مقدمه الواجب.

(٤). أى: لكن الواجب المطلق المعلق... إلخ. و هذا إشاره إلى الإشكال

المحتمل ينافى المصير إلى وجوب التعلم طريقيا مع فرض أن الإيجاب الطريقي هو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بحيث لولاه لما صح العقاب على المخالفه.

و حيث انك قد عرفت فى أدله منع العمل بالبراءه قبل الفحص أن احتمال التكليف الإلزامى من المولى الحقيقى منجز مع جريان عادته على عدم إيصال أحكامه إلى المكلفين إلاّ بالفحص عنها فى مظانها، فالحاكم باستحقاق العبد التارك للفحص للعقاب عند مخالفته للواقع لا محاله هو العقل، و بهذا يمتنع استظهار جعل الإيجاب المولوى الطريقي للتعلم لأجل تنجيز الواقع و إبداء احتمال العقاب.

و عليه فلا محاله تكون الخطابات الشرعيه الآمره بالتعلم إرشادا إلى هذا الحكم العقلى و عدم معذوريه الجاهل المقصر، لا حكما مولويا، لعدم وقوع هذا الحكم

الإشكال فهو: أن مقتضى كون الواجب المشروط و الموقت مطلقا معلقا هو وجوب إيجاد مقدماتهما الوجوديه قبل حصول الشرط و دخول الوقت، إذ المفروض إطلاق وجوبهما المقتضى لإيجاب مقدماتهما، و من المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط و الوقت، فليكن هذا التسالم دليلا على عدم كون الواجب المشروط مطلقا، و أن الشرط وقتا كان أو غيره قيد للهيئه كما هو مقتضى القواعد العربيه، فيكون شرطا للوجوب كما هو المشهور أيضا، فلا وجوب قبل تحقق الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم.

فالنتيجه: أن الالتزام بكون المشروط واجبا مطلقا معلقا حتى يجب به التعلم و يوجب تركه استحقاق العقوبه خارج عما تقتضيه القواعد العربيه، فلا يندفع به

العقلى فى سلسله علل الأحكام حتى يصح جعل الحكم المولوى فى مورده، بل هو واقع فى سلسله معلولاتها كما لا يخفى.

و منه يظهر: أن ما أفاده فى الوجه الثالث لكون وجوب التعلم طريقيا لا يجدى لإثباته أصلا، فان عدم استحقاق العقاب إلا على الواقع ليس لازما لخصوص هذا الإيجاب، و انما يجرى فى الوجوب الإرشادى أيضا.

و قد تحصل: أن الإيجاب النفسى بكلا قسميه غير ثابت، كعدم ثبوت الإيجاب الطريقى بما أفيد.

و يستدل للوجوب الطريقى بما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) و محصله: عدم دخل وجوب التعلم و الاحتياط فى الملاك، و إلا لكان عدم الفحص بنفسه موجبا لنقصان ملاك الحكم حتى لو احتاط و أتى بجميع ما يحتمل دخله فى الواجب، و الالتزام بنقصان الملاك حينئذ بلا ملزم، فلا مصلحه فى نفس التعلم حتى يكون كسائر الواجبات النفسيه، بل مصلحته ليست إلا طريقته للخطاب الواقعى

## الإشكال.

و أما الدفع، فمحصله: أن جعل هذا الوجوب فى الواجب المطلق المعلق انما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط و الوقت الا- خصوص التعلم، و دخل سائر المقدمات انما هو بوجودها الاتفاقى، فان الاستطاعه مثلا بوجودها الاتفاقى مقدمه، لا بوجودها التحصيلى كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

و على هذا، فيكون بين المقدمات تفاوت فى ترشح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص و التعلم، و عدم ترشحه على بعضها الاخر كالأستطاعه بالنسبه إلى الحج، فانه لا يجب تحصيلها.

و بالجملة: فإطلاق الوجوب لا يقتضى إيجاب جميع المقدمات، بل لا بد من ملاحظه نظر المولى فى كيفية دخل المقدمات، فان كان دخلها بوجودها الاتفاقى فلا يجب تحصيلها، و إلا وجب ذلك. و التعلم من هذا القبيل، فيجب قبل الشرط أو الوقت، و يعاقب على تركه.

=====

المجهول لا- متمما لقصور شموله، إذ الخطاب المتمم على أنحاء: فتاره يكون متمما لقصور شمول الخطاب الأولى، ضروره أنه قاصر عن شموله للقيود المتأخره عنه كقصد القربه التى يمتنع أن يتكفلها الخطاب الأولى، و كالأمر بالغسل قبل الفجر لصوم الغد، إذ بعد كون حقيقه الصوم الإمساك عن أمور من الطلوع إلى الغروب مع الشرائط التى منها الطهاره من الحديث الأكبر، فلا بد من إيجاب الغسل على المكلف قبل الطلوع ليتمكن تطبيق خطاب الصوم على الواجد لملا-كه، و ليكون الحاصل من ضم الخطابين ما يقوم به الملاك و المصلحه.

و أخرى يكون الخطاب المتمم حافظا للقدره على استيفاء الملا-ك فى ظرفه كما فى المقدمات المفوته التى يوجب عدمها خروج ذى المقدمه عن قدره العبد،

و ذلك كالخطاب المستكشف بالسير إلى الحج من نفس أمر الشارع بالإتيان بالمناسك في وقتها لمن استطاع إليه سبيلا، فان المسير إليه و ان لم يكن دخيلا في اتصاف المناسك بالمصلحه، لكونها واجده للملاك في كلنا حالتى وجود المسير و عدمه، لكن تركه يسلب القدره على استيفاء مصلحه الحج فى الموسم، لوضوح توقف إيجاد الحج فى ظرفه للنائى على المسير، و ليس وجوبه ناشئا عن ملاك يخصه، بل من متمات الخطاب بذى المقدمه، و هذا بناء على إنكار الشرط المتأخر و الواجب المعلق.

و ثالثه يكون الخطاب الثانوى متمما لقصور محركيه الخطاب الأولى، بداهه أن الخطاب بوجوده الواقعى ليس باعنا للمكلف و محرّكا له، بل محركيته منوطه بالوصول إليه بعلم أو علمى. و كذا حال الأمر بالاحتياط، فانه طريقى، بخلافه فى القسمين الأولين، إذ وجوب الفحص و الاحتياط يؤثر فى إيصال الواقع إلى العبد و تنجيذه فى حقه، و لا دخل لوجوب التعلم فى نفس الملاك و لا فى القدره على استيفائه، لإمكان إحراز الملاك عملا بالاحتياط.

و عليه، فالحق كون وجوب التعلم طريقيا للحكم الواقعى المجهول للتحفظ عليه، و القول بوجوبه نفسيا حتى يكون العقاب على تركه دون ترك الواقع خال عن الدليل. و من هذا القليل الأوامر المتعلقة بالطرق و الأمارات و البناء على اليقين السابق فى الاستصحاب و وجوب الاحتياط شرعا.

و بوضوح الفرق بين أنحاء الدخل ظهر أن قياس شيخنا الأعظم (قده) لوجوب التعلم على مسأله وجوب حفظ القدره أو تحصيلها غير ظاهر، لما عرفت من اختلاف سنخى الوجوبين.

هذا توضيح مرام الميرزا (قده) في دفع الإشكال في الواجبات المشروطة على ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) في مجلس الدرس.

أقول: ما حققه في أنحاء دخل الخطاب المتمم و في الوجوب الطريقي متين لا غبار عليه. و لا يرد عليه إشكال شيخنا المحقق العراقي (قده) من «أن الأمر الطريقي هو ما يكون بحسب لب الإرادة في فرض الموافقة عين الإرادة الواقعيه و يكون موضوعه عين موضوعها... و من المعلوم بالضروره مباينه الأمر بتعلم حكم الصلاه مثلا مع الأمر بالصلاه لاختلاف موضوعهما» و ذلك لأن المعترف في الإيجاب الطريقي هو الإنشاء المولوى بداعى تنجيز الواقع، و لا ملاك في متعلقه، كوجوب تصديق العادل و حرمة نقض اليقين بالشك و الأمر بالاحتياط على القول بشرعيته لا- إرشاديته، و دعوى لزوم وحده المتعلق بلا بينه حتى يمتنع جعل الأمر بالفحص طريقيا.

نعم قد يشكل كلام الميرزا (قده) بما أوردناه على تلميذه المحقق مد ظله، بيانه:

أنه قبل أسطر من هذا البحث جعل مسأله وجوب الفحص عن الأحكام بمناط وجوب النظر في معجزه من يدعى النبوه كما صنعه شيخنا الأعظم (قده) قال مقرر بحثه الشريف: «بل وجوب الفحص عن الأحكام الشرعيه يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزه من يدعى النبوه بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى، و لا إشكال في استقلال العقل بذلك، و الا لزم إفحام الأنبياء» و مقتضى هذا البيان اندراج مسأله وجوب التعلم في كبرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، حيث ان المصحح للمؤاخذة على تقدير المخالفه هو نفس احتمال التكليف الإلزامي،



و فى مثله يسقط المورد عن قابليه الحكم المولى، ضروره أن الإيجاب الطريقي المدعى هو المنشأ لاستحقاق العقوبه، لا ما كان العقاب محتملا مع الغض عن هذا الإيجاب. و بعد وضوح التنافى بين الأمرين لا وجه لاستظهار الوجوب الطريقي.

و يستدل للوجوب المولى الغيرى بما فى المتن وفاقا لشيخنا الأعظم. لكن يشكل ذلك بأن المقدمه اما مقدمه الوجوب أو الوجود أو العلم، و معرفه بأحكام الله تعالى ليست مقدمه وجوبيه لبرهان الدور أو الخلف.

كما لا ينطبق ضابط المقدمه الوجوديه عليها، لعدم مساوقه الجهل للعجز عن الامتثال، و إلا لبطل الاحتياط مع فرض عدم التزام القائل به. و إحراز وجه الأفعال من الوجوب و الاستحباب غير لازم فى مقام الإطاعه حتى يناط بالفحص و التعلم لعدم اعتبار التمييز فى العبادات. و مع تسليمه فالوجه مختص بالعبادات، و مورد النزاع أعم منها، إذ الدعوى وجوب تعلم تمام الأحكام حتى التوصليات. نعم العلم بموضوعات الأحكام و متعلقاتها كالقراءه فى الصلاه و نحوها مقدمه وجوديه، لكنه خارج عن مفروض الكلام أعنى تعلم الأحكام. و يزيد فى الإشكال فى خصوص الواجبات المشروطه بناء على ما اختاره المصنف من رجوع الشرط إلى الهيئه، حيث انه لا فعليه للخطاب قبل الشرط حتى يترشح الوجوب على مقدمته التى هى عله لوجود الواجب.

هذا كله بناء على تسليم الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيها و استكشاف خطاب شرعى بها. و أما مع إنكارها و كون لزوم الإتيان بالمقدمه لأجل اللابديه العقليه لامتثال الخطاب بذى المقدمه، فالمنع عن إيجاب التعلم غيريا أوضح وجهها. هذا لو أريد بالوجوب الغيرى ما هو بمناط المقدميه.

و ان أريد به الوجوب الغيرى الاستقلالى كما لعله المراد من آخر كلامه هنا

و صريحه فى بحث مقدمه الواجب من قوله: «لكنه لا بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها» فان أريد به الوجوب الطريقي فيرده ما تقدم فى الاستدلال عليه. مضافا إلى أن هذا الوجه العقلى انما يمنع الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، و لا يقتضى لزوم تعلم الأحكام، فله الاحتراز عن مخالفه الأحكام بالاحتياط.

و قد ظهر بما ذكرنا أن وجوب الفحص ليس حكما مولويا بأقسامه من الطريقي و النفسى و الغيرى. كما أنه ليس شرطيا بمعنى اشتراط حجيه أدله الأحكام و الأصول النافيه بالفحص، لعدم أثر من الشرطيه فى الأخبار الآمره بالتعلم، فلا محاله يكون الأمر به فى الروايات إرشادا إلى حكم العقل بعدم معذوريه الجاهل الملتفت المفوت لأغراض المولى بتركه الفحص عنها، إذ مثله يتعين عليه تعلمها أو العمل بالاحتياط. و قد تقدم فى بحث البراءة كون أخبار الاحتياط إرشادا إلى حسنه العقلى و ليس فيها جهه مولويه.

نعم يمكن الالتزام بوجوب التعلم غيريا على الجاهل الملتفت الذى لو أدى ترك الفحص قبل الوقت و الشرط إلى الغفله عن الحكم و المتعلق و خصوصياته بعد تحقق الشرط و دخول الوقت و تعذر عليه الامتثال حتى الاحتياطى منه، و ذلك بمناط المفوتيه كما يتصور ذلك بالنسبه إلى كثير من أهل البوادي و القرى الذين لم يتعلموا شرائع الإسلام فغفلوا - بسوء اختيارهم - لأجله عن كثير من الواجبات و المحرمات، فيجب الفحص لاستكشاف خطابات بها من نفس الأغراض التامه الكامنه فى الأفعال المشروطه و الموقته، إذ لولاه لصار مسلوب قدره على المتعلق فى ظرفه كما فى تفويت الحج فى الموسم بترك المسير إليه.

و كذا لو قيل بتعدد مراتب الإطاعة و تقدم الامتثال التفصيلي على الإجمالي في صحة العبادة، فانه حتى مع تمكنه من الاحتياط و معرفته بكيفيته يجب عليه التعلم قبل حصول الشرط. لكن على المختار من عرضيه مراتب الإطاعة لا يتعين عليه التعلم، لفرض قدره على الامتثال بأحد أنحاءه في مورد الابتلاء به.

و ما ذكرناه من وجوب المقدمه غيريا لحكم العقل بمناط التفويت غير ما تقدم من إنكاره بمناط المقدمه الوجوديه التي تتوقف على أمرين: أحدهما فعليه خطاب ذى المقدمه، فلا يجرى في المشروط و الموقت الذي ليس لهما وجوب فعلى قبل الشرط و الوقت. و ثانيهما الالتزام بالوجوب الغيرى المولوى بقاعده الملازمه كما عرفت.

بقى الكلام في صحة عمل الجاهل الملتفت التارك للفحص و فساده بعد كون الصحة و الفساد موافقه العمل للواقع و مخالفته له من دون مدخليه لموافقته الطريق و مخالفته له، و انما الطريق محرز للواقع، فإذا انكشف خطأه اندرج العمل المطابق له في الأمور به بالأمر الظاهري الذي انكشف خلافه، فلو أتى الجاهل قبل الفحص بعباده كالصلاه بدون السوره، أو عقد بالفارسيه مع تردده في موضوعيته للأثر الشرعى اعتمادا على أصاله البراءه من جزئيه السوره و شرطيه العرييه، و تبين مطابقه ما أتى به للواقع، فلا بد من الحكم بالصحة و الاجزاء، الا أن اعتبار قصد التقرب في العباده يوجب الحكم بالبطلان، لعدم تمشي قصده منه مع تردده، قال شيخنا الأعظم: «أنه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضيه البراءه كأن صلى بدون السوره، فان كان حين العمل مترلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا شك في الفساد».

و دعوى كفايه مطلق الإضافه إليه تعالى فى حصول التقرب، فىنبغى الحكم بالصحة فى الفرض مندفعه بأنه و ان كان كذلك، الا أن إضافه العمل إليه تعالى مع تردده فى تعلق الأمر به و بنائه على الاقتصار عليه لا تتحقق أصلاً، لأن معنى الإضافه إليه تعالى هو كون العمل له عزّ و جل على كل حال، و من المعلوم عدم حصول ذلك مع التزلزل المزبور و البناء على الاقتصار عليه. نعم نلتزم بصحة عباده الجاهل الغافل عن جزئيه السوره، لتمشى قصد القربه منه.

و قد يناقش فيما ذكره شيخنا الأعظم (قده) هنا و فى التنبيه الثانى من الشبهه الوجوبيه بمنافاته لما أفاده فى رابع تنبيهاتها بقوله: «لو انكشف مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنها، لأنه صلى الصلاه الواقعيه قاصداً للتقرب بها إلى الله» لاقتضاء إطلاق حكمه باجزاء المأتى به عن الواقع عدم الفرق بين قصد إتيان المحتمل الثانى قبل الشروع فى الأول و بين قصده فى أثناء الأول و بين قصده بعد إتمام الأول قبل انكشاف المطابقه.

لكن يمكن منع المنافاه بإنكار إطلاق حكمه بالأجزاء، و ذلك لأنه قال بالأجزاء من جهه قصد التقرب بالمأتى به، و أما ما يتحقق به هذا القصد فلم يذكره هنا، و انما ذكره فى التنبيه الثانى من لزوم البناء و العزم على إتيان سائر المحتملات من أول الأمر، فلو قصد الاقتصار على فعل بعض المحتملات كذلك لم يكن مجزياً عن الواقع حتى مع انكشاف موافقته له، لفرض عدم تمشى قصد القربه منه بنظر الشيخ (قده)، و عليه فلا تهافت بين كلاميه، هذا فى العبادات.

و أما المعاملات بالمعنى الأعم من العقود و الإيقاعات، فقد يتوهم فسادها، لأن الجاهل التارك للفحص من جهه الشك فى ترتب الأثر العملى على ما ينشئه

لا يتأتى منه قصد الإنشاء، فلا مقتضى لصحتها.

و قد دفعه شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «ان قصد الإنشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغه و هو الانتقال فى البيع و الزوجيه فى النكاح، و هذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التمليك فى القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده» و حاصله: أن الإنشاء لا يتعلق إلا بما هو مقدور للمنشى، و من المعلوم أن إيجاد مضمون العقد اعتبارا من الزوجيه و الملكيه و نحوهما مقدور له، فينشئه بلا مانع. و أما حكم الشارع بترتب الأثر فليس مقدورا له حتى ينشئه.

الا- أن يقال بما أفاده بعض المدققين (قده) من أنه كذلك لو كان المنشأ بصيغ العقود و الإيقاعات أو بالفعل فيها ما يعتبره المنشى و يبرزه بميز من قول أو فعل مع الغض عن إمضاء الشارع له. و أما إذا كان تحقق الأمر الاعتبارى فى صقع الاعتبار متوقفا حقيقه على قصد التسبب ب آله الإنشاء إلى ما هو المؤثر بنظر العرف و الشرع، لا ما يعتبره المنشى بنفسه مع الغض عن إمضائه شرعا و عرفا، فمع الشك و التردد فى دخل العرييه مثلا فى موضوعيه الإنشاء لترتب الآثار عليه لم يتأت فى النفس قصد تحقق ذلك الأمر الاعتبارى بالصيغه الفارسيه مثلا. و عليه فيشكل الحكم بصحة معامله من الجاهل بما هو شرط فيها، لمرجعيه أصاله الفساد فيها، و التفصيل بين العباده و معامله حينئذ غير وجيه.

لكن الظاهر متانه كلام الشيخ فى حقيقه الإنشاء، و كفايه قصد مضمون الصيغه مما أوجده فى وعاء الاعتبار بلا دخل لكونه موضوعا للأثر شرعا، و إلا لزم الحكم ببطلان إنشاء ما علم عدم كونه بمجرد موضوع الأثر شرعا كعقد الفضولى و المكره

قد «-» اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجوديه (١) عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم (٢) «--» فيكون الإيجاب حاليا (٣)

\*\*\*\*\*

(١). دون الوجوبيه، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدمه رتبه عليه، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها، و «عقلا» قيد ل «تتصف» و «بالوجوب» متعلق به أيضا.

(٢). هذا استثناء من «مقدماته» يعنى: لا تتصف مقدماته الوجوديه بالوجوب إلا التعلم.

(٣). يعنى: لا يكون الشرط قيذا للهيئه حتى يكون الوجوب منوطا به، بل هو قيد للماده، فالوجوب حالى و الواجب استقبالى، و من المعلوم اقتضاء الوجوب

و الصبى، إذ موضوعه هو العقد المتعقب بالإجازة و الرضا و إمضاء الولى، فإنشاء نفس تلك العقود بقصد ترتب الأثر الشرعى عليها مع العلم بعدم كونها مما يترتب عليها الأثر بدون ما يلحقها من الإجازة و الرضا و إمضاء الولى لغو لا يترتب عليه شىء، بل لا يتأتى إنشاؤها، و لازمه عدم فائده فى تعقبها بالإجازة و نحوها، مع أنه (قده) لا يلتزم به.

(-). لكنه لا- يثبت الا- إمكان كون الواجب من قبيل الواجب المطلق المعلق، و هو لا يدل على الوجود، و من المعلوم أن مجرد الإمكان لا يدفع الإشكال خصوصا إذا كان ما هو ظاهر الكلام على خلافه، و قد ثبت أن مقتضى القواعد العربيه كون الشروط قيودا للهيئه لا الماده.

(--). عدّ التعلم من المقدمات الوجوديه لا- يخلو من المسامحه، و ذلك لعدم توقف وجود الواجب عليه حتى يترشح عليه وجوب غيرى، بداهه إمكان تحقق الواجب بالاحتياط فى ظرف الشك، فلا يتوقف وجود الواجب على العلم به حتى يجب التعلم لأجل المقدمه الوجوديه، فلا بد أن يكون وجوبه بوجه آخر.

ص: ٤٣١

و ان كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه (١) و لا غير التعلم من مقدماته (٢) قبل شرطه أو وقته (٣).

و أما (٤) لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو (٥) ظاهر الأدله و فتاوى المشهور، فلا (٦) محيص

-----  
الحالى لوجوب مقدماته.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الشرط الذى يكون بوجوده الاتفاقى دخيلاً كالاستطاعه، فانه لا يترشح من الواجب وجوب غيرى عليها. نعم لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضى قيديته للواجب وجوب تحصيله.

(٢). أى: الواجب المطلق المعلق، و ضميراً «مقدماته، شرطه» راجعان إليه أيضاً.

(٣). هذا الضمير و ضمير «شرطه» راجعان إلى الواجب الاستقبالى.

(٤). غرضه: أنه لو نوقش فى الوجه الثانى - و هو كون الواجب المشروط و الموقت مطلقاً معلقاً حتى يجب التعلم غيرياً بعدم الواجب إلا - بعد الشرط و الوقت كما هو مقتضى كون الشرط قيدياً لنفس الواجب و فتاوى المشهور، حيث انهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت - فيتعين دفع إشكال استحقات العقوبه فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون المؤاخذة على تركه، لا على ترك الواقع.

(٥). أى: عدم الإيجاب ظاهر الأدله المتضمنه للشرط و الوقت، كقوله تعالى: (إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) فان النداء المراد به زوال يوم الجمعة شرط لوجوب السعى.

(٦). جواب «و أما» و هو كالصريح فى تعيين دفع إشكال العقوبه فى الواجب

ص: ٤٣٢

التعلم نفسيا (١) لتكون العقوبه لو قيل بها (٢) عن الالتزام «-» بكون وجوب

المشروط و الموقت بالالتزام بنفسيه وجوب التعلم.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا غيريا ترشّحيا، لعدم إطلاق الوجوب لذي مقدمه قبل الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب غيرى على التعلم، مع أن الوجوب الغيرى لا توجب مخالفته استحقاق العقوبه.

(٢). أى: بالعقوبه، و الأولى «ليكون استحقاق العقوبه» كما عبّر به قبل أسطر إذ ليس الكلام فى العقوبه الفعلية بل فى استحقاقها.

و قوله: «لو قيل بها» إشاره إلى أحد الأقوال الثلاثه المتقدمه فى استحقاق العقوبه، و هو القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه فى قبال القولين الآخرين، و هما استحقاقها على ترك الواقع و ترك التعلم من حيث أدائه إلى ترك الواقع.

(-). بل هنا وجه آخر للتخلص عن الإشكال كتعرض له شيخنا الأعظم (قده) و أشار إليه المصنف (قده) فى حاشيته المتقدمه بقوله: «الا- أن يقال بصحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء... إلخ» و محصله: استقرار بناء العقلاء على استحقاق تارك الواجبات المشروطه و الموقته للعقوبه لأجل ترك التعلم قبل الوقت و الشرط، كاستحقاق تارك الواجبات المطلقه لها، و لا يفزقون فى الاستحقاق المزبور بين المطلقه و المشروطه، و هذا البناء مما لم يردع عنه الشارع مع إمكان الردع عنه، و عدم الردع فى مثله كاف فى الإمضاء.

ثم ان هذا البناء من العقلاء لا- يختص بالتعلم، بل يجرى فى سائر المقدمات التى لو لم يؤت بها قبل حصول الشرط و دخول الوقت لفات الواجب فى ظرفه.

و بالجملة: تفويت الغرض الملزم و الإخلال به لتعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب سواء كان مطلقا أم مشروطا قبيح عند العقلاء، و هذا الملاك جار فى جميع المقدمات التى يوجب فواتها فوت الواقع. و عليه فالتعلم واجب عقلا، لا شرعا كما أفاده العلمان الأردبيلى و صاحب المدارك (قدهما).

ص: ٤٣٣



على تركه لا- على ما أدى إليه من (١) المخالفه، و لا بأس به (٢) كما لا- يخفى. و لا ينافيه (٣) ما يظهر من الأخبار من كون  
وجوب التعلم

و لعل الأولى تقديم «على تركه» بأن يقال: «لتكون العقوبه على تركه لو قيل بها» فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص و  
التعلم و العمل بأصالة البراءه قبلهما سواء صادف تركهما ترك الواقع أم لا. و ضمير «تركه» راجع إلى التعلم.  
و قوله: «لا على» عطف على «تركه».

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول، و المستتر في «أدى» راجع إلى «تركه».

(٢). يعنى: و لا- بأس بالالتزام بالوجوب النفسى للتعلم فى دفع الإشكال فى الواجب المشروط و الموقت، لكون العقوبه حينئذ  
على الواجب النفسى.

(٣). يعنى: و لا ينافى وجوب التعلم نفسيا ما يظهر من الأخبار... إلخ. و غرضه تأييد مذهب الأردبيلى و سيد المدارك (قدهما)  
من كون التعلم واجبا نفسيا، و دفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الأخبار. و محصل تقريب التوهم هو: أن الالتزام بالوجوب النفسى  
للتعلم مناف لظاهر أدله وجوب التعلم، حيث ان ظاهرها وجوبه للعمل، فيكون وجوبه للغير، كوجوب سائر المقدمات، و ليس  
وجوبه لنفسه، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر و الوجوب النفسى؟ هذا.

و ملخص دفع هذا التنافى هو: أن الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير، فان الواجبات النفسىة كلها واجبات للغير، بمعنى أن  
وجوبها نشأ من الملاكات الداعيه إلى إيجابها، فالصلاه وجبت للغير و هو ملاكها كالنهى عن الفحشاء، و الوجوب بالغير هو  
الوجوب المترشح من وجوب آخر، و الأول واجب نفسى، و الثانى واجب غيرى كمقدمات الصلاه. و قد تقدم آنفا أن الواجب  
التهيئى هو

ص: ٤٣٤

انما هو لغيره (١) لا- لنفسه، حيث (٢) ان وجوبه لغيره لا- يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون (٣) مقديما، بل للتهيؤ لإيجابه (٤)، فافهم (٥).

ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

و بالجمله: فالوجوب الغيرى المقدمى غير الوجوب النفسى التهيؤى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لغير التعلم و هو العمل فى الروايه التى أشير إليها، و هى قوله عليه السلام: «قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل».

(٢). هذا وجه دفع المنافاه، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و ملخص دفع التنافى هو: أن الوجوب للغير.. إلخ» و ضمائر «وجوبه، لغيره، كونه وجوبه، غيره» راجعه إلى التعلم.

(٣). بالفتح، يعنى: حتى يكون التعلم واجبا مقديما بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.

(٤). أى: لإيجاب الغير، و هذا هو الوجوب النفسى التهيؤى، لأنه كما مر سابقا عباره عن التهيؤ لإيجاب شىء على المكلف، و قوله: «بل للتهيؤ» عطف على «لا يوجب» يعنى: بل وجوبه للتهيؤ لإيجاب الغير.

(٥). يمكن أن يكون إشاره إلى وجوه لعل أوجهها إباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسى التهيؤى الذى وجّه به شيخنا الأعظم كلام العلمين الأردبيلى و سيد المدارك (قدهما) ضروره أن قولهم عليهم السلام فى بعضها: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصريح فى كون التعلم مقدمه للعمل فى الخارج، لا مقدمه لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسيا تهيؤيا له لا غيريا لوجوده كما لا يخفى. فان كان وجوبه تهيؤيا كان التعبير هكذا: «هلا تعلمت حتى يجب أن تعمل».

ص: ٤٣٥

و أما الأحكام (١) فلا إشكال في وجوب الإعادة «-» في صوره

و بالجمله: لا تدل نصوص وجوب التعلم على وجوب النفسى التهيئى، فإما تدل على وجوبه الغيرى، و إما على وجوبه الطريقي، و لا- يترتب استحقاق العقوبه على شىء منهما. و قد مرت الإشاره إلى الإشكال فى وجوبه الغيرى، لعدم كون التعلم مقدمه وجوديه للواجب، بل هو مقدمه للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم إلا وجوبا طريقيا.

فما أفاده الشيخ (قده) من كون وجوبه غيريا بعد عدوله عن الوجوب النفسى التهيئى بقوله: «لكن الإنصاف ظهور أدله وجوب العلم - يعنى به التعلم - فى كونه واجبا غيريا» لا- يخلو من الغموض، لما عرفت من عدم كون التعلم مقدمه وجوديه للواجب حتى يجب بالوجوب الغيرى المقدمى. مضافا إلى عدم اقتضاء الإيجاب الغيرى لاستحقاق العقوبه. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المعقود لبيان ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من استحقاق العقوبه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو المقام الثانى المتكفل لحكم العمل بالبراءه قبل الفحص و التعلم، و قوله: «أما الأحكام» معطوف على «أما التبعه» المذكور بعد قوله: «و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه و الأحكام».

و لا يخفى أن الأولى التعبير ب «الحكم» كما عبر به الشيخ الأعظم (قده) بقوله:

«و أما الكلام فى الحكم الوضعى و هى صحه العمل الصادر من الجاهل و فساده، فيقع

(-). الأولى أن يقال: «فلا إشكال فى الفساد فى صوره المخالفه» فان وجوب الإعادة ليس إلبقاء الأمر الأول المستند إلى عدم امتثاله الذى هو أعم من عدم الإتيان بالمأمور به رأسا، أو الإتيان به على غير وجهه. مضافا إلى عدم كون وجوب الإعادة حكما وضعيا، و الوضعى هو الفساد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا إشكال فى الفساد مع المخالفه مطلقا عباده كان أو معامله».

ص: ٤٣٦

الكلام فيه تاره في المعاملات و أخرى في العبادات... إلخ» إذ المقصود هنا هو بيان الحكم الوضعى فقط أعنى الصحه أو الفساد، و هو حكم واحد، و ليس هنا حكم تكليفى مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعى الثابت له مطلقا سواء تفحص عنه أم لم يتفحص.

و كيف كان فمحصل ما أفاده في حكم العمل بالبراءه قبل الفحص و التعلم: أن المدار في صحه العمل و فساده هو الموافقه للواقع و المخالفه له مطلقا سواء أ كان عباده أم معامله، غايه الأمر أنه ان كان عباده فقد اعتبر في صحته مضافا إلى المطابقه للواقع نشوه عن قصد القربه، فمع قصدها و لو رجاء صحح و لا يحتاج إلى الإعاده، و بدون قصدها لا يصحح و تجب إعادته و ان كان مطابقا للواقع.

و ان كان معامله فلا يعتبر في صحتها غير الموافقه له.

فالمتحصل: أن العمل العبادى يصح في صورته واحده و هى الموافقه للواقع مع حصول قصد القربه لغفله أو لرجاء إدراك الواقع، و البناء على تداركه مع تبين الخلاف، و يفسد في صورتين: إحداهما مخالفته للواقع، و الأخرى موافقته له بدون قصد القربه، و ان كان رجوع كلتا الصورتين إلى صورته واحده و هى المخالفه للواقع الذى هو في العبادات العمل مع القربه.

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: كعدم الإشكال في وجوب الإعاده في صورته المخالفه للواقع في خصوص العباده، لفقدان شرط صحتها و هو قصد القربه، كما إذا احتمل جزئيه السوره مثلا للصلاه، أو مانعيه اللباس المشكوك لها، فانه مع هذا الاحتمال و عدم الإتيان بالسوره رجاء و عدم البناء على الإعاده مع انكشاف الخلاف لا يتأتى منه قصد القربه، للشك في صلاحية هذا العمل للمقربيه. و التقيد بالعباده لوضوح عدم اعتبار قصد القربه في التوصليات حتى يقدر عدم تمشيه في عباديه العمل.

منه قصد القربه (١)، و ذلك (٢) لعدم الإتيان بالمأمور به (٣) مع عدم دليل على الصحه و الاجزاء، الا (٤) فى الإتمام فى موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات فى موضع الآخر، فورد فى الصحيح (٥) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). كمثال احتمال جزئيه السوره على ما عرفت آنفا، فيبطل العمل العبادى، لاختلال شرطه و هو قصد القربه.

(٢). تعليل لعدم الإشكال فى وجوب الإعاده فى صورتى المخالفه للواقع و الموافقه له مع فقدان قصد القربه، و هذه العله مشتركه بين صورتى الموافقه للواقع بدون قصد القربه و المخالفه له، و قوله: «مع عدم دليل على الصحه» تعليل لصوره الإتيان بالعمل فاقتدا لبعض شرائطه، و حاصله: أنه إذا أتى بالمأمور به ناقصا صدق أنه لم يأت بالمأمور به على وجهه، فهو فاسد، إلا إذا دل دليل على صحته و عدم لزوم إعادته، و هذا الدليل مفقود إلا فى موضعين أحدهما الإتمام فى موضع القصر، و الآخر الجهر أو الإخفات فى موضع الآخر على التفصيل الآتى إن شاء الله تعالى.

(٣). الأولى إضافه «على وجهه» إليه، لما مرّ منه فى بحث التعبدى و التوصلى من دخل قصد القربه فى الغرض و عدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره فى العباده، و عليه فالمراد بقوله: «فى صوره الموافقه» هو الموافقه لذات العباده ما عدا قصد القربه، فلا يتوهم التهافت بين صدر الكلام و ذيله.

(٤). استثناء من قوله: «مع عدم دليل على الصحه».

(٥). أما الصحيح الدال على الأول فهو صحيح زراره و محمد بن مسلم: «قالا قلنا: لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلى فى السفر أربعا أيعيد أم لا؟ قال عليه

(-). مقتضى إطلاق الصحيحين صحه الصلاه مع الجهل المركب و البسيط

السلام: ان كان قرئت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى اربعا اعداد. و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا اعاده عليه».

=====

الَّذى هو مجرى أصاله البراءه، و كذا الجهل القصورى و التقصيرى، و من المسلم أن هذا الإطلاق ليس مورد فتوى المشهور، ضروره أنه مع الجهل مطلقا مع عدم تمشى قصد القربه لم يفت أحد بصحة الصلاه، فلا بد من تقييد إطلاق الجهل فيهما بصورة حصول نيه القربه، و هو يتحقق مع الغفله، أو مع الإتيان رجاء، و الإعاده على تقدير المخالفه للواقع، و هاتان الصورتان أجنبيتان عن مورد البحث و هو الشاك العامل بالبراءه قبل الفحص مع التمكن منه، إذ مورد البراءه هو الشك الفعلى المنفك عن الالتفات و التحير المضاد للغفله و اعتقاد الخلاف اللذين هما مورد فتوى المشهور بصحة عمل الجاهل.

فقول المصنف (قده): «و قد أفتى به المشهور» صحيح فى هاتين الصورتين، لكنهما غير ما هو محل الكلام من العمل بالبراءه قبل الفحص، فلا بد من فرض البحث فى العمل بالبراءه قبل الفحص فيما إذا طرأ الغفله حين العمل العبادى أو اعتقد الخلاف أو أتى به رجاء حتى يتمشى منه قصد القربه و يصير مما أفتى به المشهور من صحة عمل الجاهل، و إلاّ- فمع فرض الشك الفعلى الملازم للالتفات الذى هو مجرى البراءه يمتنع فرض صحة العباده، لامتناع تمشى قصد القربه الذى هو مقوم عباديه العباده.

و الغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن مورد فتوى المشهور مغاير للعمل بالبراءه قبل الفحص إلاّ بهذا التوجيه الأجنبى عن مورد البراءه، إلاّ الصورة الثالثه و هى الإتيان بالعباده رجاء، و البناء على إعادتها مع انكشاف الخلاف.

وقد أفتى به المشهور (١) صحه (٢) الصلاه و تماميتها فى الموضوعين مع الجهل مطلقا و لو كان (٣) عن تقصير موجب (٤) لاستحقاق العقوبه على

و أما الصحيح الدال على الثانى، فهو صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام «فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري، فلا شىء عليه، و قد تمت صلاته».

فان هذين الصحيحين يدلان على صحه الصلاه التامه فى موضع القصر الذى هو المأمور به، و صحه الصلاه التى أجهر فيها فى موضع الإخفات، و بالعكس، و لو لا هذان الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان، لعدم كونها مأمورا بها.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: إثبات حجيه الصحيحين المذكورين، و عدم كونهما من الصحاح المعرض عنها عند المشهور حتى يسقطا بسبب الاعراض عن الحجيه، بل من المعمول بها عندهم.

و بالجملة: فالمقتضى للحجيه فيهما و هو صحه السند موجود، و المانع عنها و هو إعراض المشهور مفقود، و عليه فلا إشكال فى اعتبارهما و صحه الاعتماد عليهما.

و ضمير «به» راجع إلى «الصحيح».

(٢). فاعل «فورد» و قوله: «و تماميتها» معطوف على «صحه» و ضميرها راجع إلى «الصلاه».

(٣). بيان لقوله: «مطلقا» يعنى: و لو كان الجهل عن تقصير فى الفحص و السؤال.

(٤). صفه ل «تقصير» و «لاستحقاق» متعلق به.

ص: ٤٤٠

ترك الصلاة المأمور بها، لأن (١) ما أتى بها و ان صحت و تمت، الا أنها (٢) ليست بمأمور بها (٣).

ان قلت (٤): كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعده، و ذلك لأن ما أتى به المكلف ليس مأمورا به حتى لا يستحق العقوبة، إذ المأمور به هو صلاه القصر دون التمام، أو الجهر دون الإخفات، أو العكس، و ترك المأمور به و الإخلال به لا عن عذر يوجب استحقاق العقوبة، فينبغي أن لا يكون استحقاقها موردا للإشكال و ان كان الدليل و هو الصحيحان المتقدمان دالا على صحتها و عدم لزوم إعادتها.

و ضمير «بها» راجع إلى الموصول المراد به الصلاه، و كذا ضمير «انها».

(٢). يعنى: الا أن الصلاه مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمور بها بأمرها الأولى، إذ المفروض عدم انطباقه على المأتى به، فصحته انما هي بالدليل الثانوى.

(٣). قال فى الجواهر: «وفاقا للأكثر كما فى المدارك و غيرها، بل المشهور كما فى الروض و غيره، بل فى الرياض أن عليه الإجماع فى الجملة فى ظاهر بعض العبارات، بل حكى المقدس البغدادى الإجماع عليه صريحا. و ربما يؤيده معروفه استثناء هذه المسأله و مسأله الجهر و الإخفات من عدم معذوريه الجاهل كما يؤمى إليه سؤال الرسى و الرضى السيد المرتضى عن وجهه ذل... و أجاب المرتضى عنه مقرّا لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغا عنه... تاره بأنه يجوز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل و ان كان الجاهل غير معذور... و كأنه يريد أن الجاهل هنا أيضا غير معذور بالنسبه للإثم و عدمه و ان كان فعله صحيحا للدليل».

(٤). غرضه: أنه كيف يمكن الحكم بصحة العباده بدون الأمر؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع عدم استناد الترك إلى المكلف و تمكنه



بها (١)؟ وكيف (٢) يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التي أمر بها (٣) حتى (٤) فيما إذا تمكن مما أمر بها

من الإتيان به؟ توضيحه: أن ما أفاده هنا ينحل إلى إشكالين: أحدهما: أنه كيف يصح المأتى به بدون الأمر؟ مع أن الصحه هي انطباق المأمور به عليه، و المفروض خلو المأتى به عن الأمر، فيمتنع انطباقه عليه، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحه. أما الصحيح الأول فلقوله عليه السلام: «فلا إعاده عليه» حيث ان نفي الإعاده يدل على ملزومه و هي الصحه. و أما الصحيح الثانى، فلقوله عليه السلام: «أو لا يدري فلا شىء عليه و قد تمت صلاته».

ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع القدره على الإعاده و الإتيان بالمأمور به على وجهه؟ كما إذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الإخفات فى الوقت مع سعته و التمكن من فعله ثانيا، و معه لا-موجب لاستحقاق العقوبه، إذ المطلوب فى تمام الوقت هو صرف الوجود من الطبيعه المأمور بها، و المفروض تمكنه من ذلك مع عدم وجوب الإعاده، بل مرجوحيتها شرعا بمقتضى قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» فترك المأمور به حينئذ مستند إلى الشارع، و معه كيف تصح مؤاخذته؟

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول المتقدم آنفا بقولنا: «أحدهما: أنه كيف يصح المأتى به بدون الأمر... إلخ» و ضميرا «بصحتها، بها» راجعان إلى الصلاه.

(٢). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى الذى تقدم تقريبه بقولنا: «ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع القدره على الإعاده... إلخ».

(٣). و هي صلاه القصر أو الجهر أو الإخفات.

(٤). يعنى: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مطلقا

ص: ٤٤٢

القدره على إعادته فى الوقت مع مرجوحه الإعادة؟ حيث ان ترك المأمور به حينئذ ليس مستندا إلى المكلف حتى يستحق المؤاخذه، بل هو مستند إلى الشارع كما هو مقتضى قوله عليه السلام فى الصحيحين المتقدمين: «فلا إعاده عليه» و «فلا شىء عليه» و «قد تمت صلاته» على التقريب المتقدم.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن الحكم باستحقاق العقوبه مطلقا ظاهر إطلاقا الفقهاء، حيث انهم أطلقوا استحقاق من أتم فى موضع القصر جاهلا بالحكم للعقوبه، فان إطلاق كلامهم يشمل صوره ارتفاع الجهل فى الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعى فيه.

(٢). هذا بيان التمكن من فعل المأمور به فى الوقت، و ضمير «إعادتها» راجع إلى الصلاه المأمور بها.

(٣). تعليل لقوله: «و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه» و حاصله: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به الواقعى مع عدم تقصيره فى الترك؟ حيث ان الترك مستند إلى حكم الشارع باجزاء غير المأمور به و عدم الإعادة، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: فى صوره ارتفاع الجهل فى الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به فيه، فترك المأمور به الواقعى حينئذ ليس مستندا إلى تقصيره حتى يستحق العقاب، بل تركه مستند إلى حكم الشارع بالاجزاء و عدم الإعادة كما تقدم آنفا.

ص: ٤٤٣

و بالجملة: كيف (١) يحكم بالصَّحَّة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة (٢)؟ لو لا الحكم (٣) شرعا بسقوطها و صحه ما أتى بها (٤).

قلت: انما حكم بالصَّحَّة (٥) لأجل اشتمالها على مصلحة تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول، كما أن قوله: «و كيف يحكم باستحقاق العقوبة» إشاره إلى الإشكال الثانى، و قد تقدم تقريب كليهما مفصلا.

(٢). يعنى: فى الوقت لإدراك المصلحة الوقتيه، و مع ذلك حكم الشارع بسقوط الإعادة.

(٣). قيد للتمكن، يعنى: أن المكلف متمكن من الإعادة، الا أن الشارع عجزه و سلب عنه القدره عليها بسبب حكمه بالاجزاء و الصحه، فقوت الأمور به ناش عن حكمه بالصَّحَّة، لا عن تقصير المكلف كما مر.

(٤). أى: بالصلاه، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد بالموصول لا باعتبار لفظه، و ضمير «سقوطها» راجع إلى الإعادة.

(٥). هذا جواب عن الإشكال الأول و هو اتصاف المأتى به بالصَّحَّة مع عدم الأمر به، و محصله: أن الصحه هنا ليست بلحاظ الأمر، بل بلحاظ ملاك، لوفاء المأتى به بعمده مصلحة الأمور به التى يلزم استيفاؤها، فلاشتماله على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصَّحَّة و الاجزاء عن الأمور به بحيث لو لم تجب صلاه القصر كانت الصلاه التامه مأمورا بها، لكن لما كانت مصلحة صلاه القصر أهم صارت هى الواجبه فعلا، فصحه صلاه التمام مستنده إلى المصلحه، لا إلى الأمر الفعلى.

(٦). يعنى: أن صلاه التمام فى حد ذاتها مع الغض عن القصر ذات مصلحة

ص: ٤٤٤

و ان كانت «-» دون مصلحه الجهر و القصر (١)، و انما لم يؤمر (٢) بها لأجل أنه أمر بما (٣) كانت واجده لتلك المصلحه (٤) على النحو

مهمه يلزم استيفاؤها، لكنها ليست مساويه لمصلحه القصر، و إلا- كان اللازم هو التخيير بينه و بين التمام كسائر الواجبات التخييرية، لعدم مزيه حينئذ لصلاه القصر توجب الأمر بها تعيينا. و ضمير «اشتمالها» راجع إلى الصلاه التامه فى موضع القصر، أو الصلاه جهرا فى موضع الإخفات، أو العكس. و ضميرا «نفسها، ذاتها» راجعان إلى «مصلحه».

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت مساويه لمصلحه الجهر و القصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر و التمام، و الجهر و الإخفات، كما عرفت آنفا.

(٢). يعنى: أن صلاه التمام ان كانت ذات مصلحه فلم لم يؤمر بها فى عرض الأمر بالقصر؟ و قد أجاب عنه بأن عدم الأمر بها انما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحه القصر، لاشتماله على مصلحه التمام و زياده.

(٣). أى: بالصلاه القصريه الواجده لمصلحه الصلاه التامه على الوجه الأكمل و الأتم، و على هذا فلا موجب للأمر بالتمام.

(٤). أى: المصلحه القائمه بصلاه التمام على الوجه الأكمل.

و بالجملة: فحاصل جواب الإشكال هو: أن اتصاف المأتى به - كالتمام فى موضع القصر - بالصحة انما هو بلحاظ المصلحه الموجوده فيه، لا بلحاظ الأمر، و عدم

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «فى حد ذاتها، لكنها دون مصلحه الجهر و القصر، و لذا لم يؤمر بها، بل أمر بها لأكملية مصلحتها» فان قوله: «و ان كانت» ظاهر فى بيان الفرد الخفى، ففرده الظاهر هو مساواه المصلحتين، أو أكملية مصلحه التمام من القصر، و من المعلوم عدم إرادتهما فى المقام، و ان كان قوله: «و انما لم يؤمر بها... إلخ» يوضح المقصود.

ص: ٤٤٥

اشتماله على المصلحه المهمه انما هو لأجل أهميه مصلحه القصر و أكمليتها من مصلحته، و من المعلوم تبعيه التشريع لأهم المصلحتين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن تلك المصلحه تكون بمثابة من الأهميه تمنع عن الأمر بالتخير بين القصر و التمام و لو بنحو أفضليه القصر من التمام، بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعيينا.

(٢). هذا جواب عن الإشكال الثانى و هو: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع التمكن من إعادته؟ و محصل الجواب: أنه لا فائده فى الإعادة، إذ لا مصلحه تقتضى الإعادة، حيث ان المصلحه التامه الكامنه فى صلاحه القصر قد فاتت بسبب الإتيان بصلاحه التمام، لمكان الضديه بين المصلحتين، فمصلحه صلاحه التمام فوّتت مصلحه صلاحه القصر، و لم يبق شىء منها قابلا للتدارك حتى تجب إعادتها لأجل تداركه. و هذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بسقى البستان أو الزرع بماء النهر مثلا فسقاه بماء البئر، فان مصلحه السقى بماء النهر قد فاتت بسقيه بماء البئر، و يمتنع تداركها، بل سقيه بماء النهر حينئذ مضرّ بالبستان أو الزرع و مفسد له، فمصلحه نفس السقى فى الجملة و ان ترتبت على السقى بماء البئر، الا أن كمال المصلحه - و هو النموّ الزائد - لا يترتب عليه و لا يمكن تداركه بماء النهر.

(٣). الضمير راجع إلى الإعادة، و الأولى أن يقال: «فلأنها بلا فائده» لأنه فى مقام تعليل عدم الإعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبه.

(٤). تعليل لكون الإعادة بلا فائده، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل

=====

(-). لما كان الكلام مسوقا لبيان وجه استحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة،

ص: ٤٤٤

-----  
لا فائده فى الإعادة.»

=====

فلعل الأولى أن يقال: «و أما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة فلتفويته للمصلحه اللازمه الاستيفاء اختيارا بسبب ترك التعلم المؤدى إلى ذلك، بحيث لا- يبقى منها شىء يوجب الإعادة بعد استيفاء مصلحه المأتى به، فلا فائده حينئذ فى الإعادة.»

و لا- يخفى أن مقدار التفاوت بين مصلحتى القصر و التمام مهم يلزم استيفاؤه، و لذا وجب القصر تعيينا، إذ لو كان غير مهم لوجب كل منهما تختيارا مع أفضلية القصر من باب أفضلية أحد فردى الواجب المخير، غايه الأمر أنه مع الإتيان بالتمام جهلا لا يمكن تدارك ذلك المقدار المهم من مصلحه القصر، كما عرفت فى مثال سقى البستان بماء البئر، فعدم الأمر بالإعادة أو القضاء انما هو لأجل عدم إمكان تدارك المقدار الفائت من المصلحه، لا لأجل عدم كونه بالمقدار اللازم الاستيفاء، فهذا الوجه المذكور فى المتن لا بأس به.

و لا- يرد عليه «أن التفاوت ان كان بمقدار يسير، فهو لا يمنع عن الأمر بكل منهما فى عرض الآخر تختيارا، غايته أن الثانى يكون أفضل. و ان كان بمقدار مهم فهذا يوجب الأمر بالإعادة أو القضاء لتدارك المهم اللازم» و ذلك لأن مصلحه غير المأمور به كالتمام فى موضع القصر تختص بحال الجهل، و مفوته لمصلحه المأمور به فى هذا الحال بحيث لا يمكن تدارك المقدار المهم الداعى لتشريع وجوب القصر تعيينا و لو بالإعادة أو القضاء، و لذا لم يوجبهما الشارع، فالتفاوت يكون بمقدار مهم، لكنه يفوت و لا- يمكن تداركه، فلا- تختيار بين القصر و الإتمام، لعدم قيامهما بمصلحه واحده فى جميع الحالات توجب جعل الوجوب التخييرى بينهما، بل الأمر بالقصر تعيينى، و لا إعادة و لا قضاء أيضا، لفوت المصلحه الموجه لهما.

ص: ٤٤٧

المأمور بها (١) و لذا (٢) لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصّر و لو (٣) علم بعده ( من التعلم لا يعيد قصرا لو علم بعده ) و قد وسع الوقت.

فانقذح (٤): أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحه (٥) بعد فعل صلاة الإتمام، و لا (٦) من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات و ان كان الوقت باقيا.

\*\*\*\*\*

(١). كصلاة القصر، فان مصلحة صلاة التمام تفوّت مصلحة القصر.

(٢). يعنى: و لعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به، و عدم فائده في الإعادة لو أتى بالتمام في موضع القصر جهلا بالحكم، فقد قصّر و ليس عليه الإعادة، و ان علم بالحكم في الوقت و تمكن من الإعادة فيه. و ضمير «بها» راجع إلى الصلاة غير المأمور بها كالتمام.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان علمه بالحكم في سعه الوقت و إمكان الإعادة فيه، و ضمير «بعده» راجع إلى الإتيان.

(٤). هذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للإعادة لفوت المصلحة، و عدم بقاء شىء منها يوجب الإعادة. و عليه فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحه بعد الإتيان بصلاة التمام، و كذا في الجهر و الإخفات، و ان كان الوقت لإتيانها باقيا، لما مر آنفا من أن مصلحة المأتي به كالتمام تفوّت مصلحة المأمور به كالقصر، و يسقط أمره أيضا، و ضمير «أنه» للشأن.

(٥). لأن الصحة موافقه الأمر، و المفروض سقوط الأمر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام.

(٦). يعنى: و لا يتمكن من الجهر كذلك أى صحيحه بعد الإتيان بصلاة الإخفات،

ص: ٤٤٨

ان قلت: على هذا (١) يكون كل منهما (٢) في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا- (٣) و ما هو السبب لتفويت الواجب كذلك (٤) حرام، و حرمة العباده موجبه لفسادها بلا كلام (٥).

قلت (٤):

لما مر من فوات المصلحه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناء على عدم التمكن من الإعادة - لعدم مجال لها - يرد هنا إشكال على صحة المأتى به و اجزائه عن المأمور به، تقريب الإشكال: أن ترك المأمور به - و هو القصر - حرام، و حيث ان التمام مقدمه لهذا الترك المحزّم، فتسرى الحرمة إليه، و النهى فى العباده يقتضى الفساد. و عليه فالصلاه التامه لحرمتها فاسده، و مع فسادها كيف تجزئ عن المأمور به؟

(٢). أى: من التمام و الإخفات، و الأولى أن يقال: «منها» لرجوعه إلى التمام و الجهر و الإخفات، يعنى: أن الإتيان بالتمام موضع القصر - الذى هو المأمور به، و الإتيان بالجهر موضع الإخفات، و بالعكس - سبب لفوت الواجب الفعلى، الا أن تكون تشبيه الضمير باعتبار الموضوعين.

(٣). قيد للواجب، إذ الواجب الفعلى هو القصر، حيث ان ملاكه أقوى من ملاك التمام، و قد مرت الإشارة إلى أن التشريع تابع لأقوى الملاكين.

(٤). أى: الفعلى، و المراد ب «ما هو السبب» هو التمام، حيث انه مقدمه لتفويت القصر الذى هو الواجب الفعلى، و قوله: «حرام» خبر «ما» الموصول، يعنى: و ما هو السبب لتفويت الواجب الفعلى حرام من باب المقدمه.

(٥). لامتناع التقرب بما هو مبغوض و حرام، و فساد العباده بسبب النهى عنها.

(٦). هذا دفع الإشكال، و محصله: أن التمام ليس مقدمه لترك الواجب الفعلى

ص: ٤٤٩



ليس (١) سببا لذلك، غايته ( غايه الأمر ) أنه (٢) يكون مضادا له، وقد حققنا في محله (٣) أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا.

بل التمام و القصر ضدّان، و هما في رتبه واحده، فعدم كل منهما يكون أيضا في رتبه وجود الآخر، لا في طوله حتى يصير عدم أحدهما مقدمه و من أجزاء عله وجود الآخر، فلا عليه بينهما، بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، و مع عدم التوقف و العليه لا يكون التمام سببا لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدميه بالحرمة و يفسد، بل هو باق على محبوبيته، لاشتماله على المصلحه المهمه اللازمه الاستيفاء، فيقع صحيحا أى واجدا للملاك و مسقطا للواجب الفعلى، لكونه مفوّتا لملاكه الداعى إلى الأمر به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ليس كل منهما فى موضع الآخر سببا لتفويت الواجب الفعلى، فالمشار إليه فى «لذلك» هو التفويت.

(٢). أى: غايه الأمر أن كلاً منهما فى موضع الآخر يكون مضادا للواجب الفعلى الفائق، و ضمير «له» راجع إلى الواجب.

(٣). أى: فى مبحث الضد، حيث ان الضد كالسواد و عدم ضده كعدم البياض متلازمان، و ليس بينهما توقف و عليه أصلا. و عليه فلا يكون فوت الواجب الفعلى كالقصر مستندا إلى فعل التمام، بل هو مستند إلى تقصيره فى ترك الفحص و التعلم، فصلاه التمام تقع محبوبه، لكونها واجده للمصلحه التامه فى حد ذاتها، و ليست مقدمه لترك القصر حتى تصير مبعوضه غير صالحه للمقريبه و الاجزاء.

(٤). أى: بناء على اشتمال المأتى به - كالتمام فى موضع القصر الذى هو الواجب

ص: ٤٥٠

القصر و الجهر (١) مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكأنت صلاته صحيحه و ان عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر (٢).

فانه يقال (٣): لا بأس بالقول

الفعلى، و كذا كل من الجهر و الإخفات فى موضع الآخر - على مصلحه تامه لانزمه الاستيفاء فى ذاته موجب لفوت مصلحه الواجب يلزم الحكم بصحه صلاه التمام من العالم بوجوب القصر أيضا مع استحقاقه العقوبه على مخالفه الواجب، حيث ان المقام من صغريات التراحم، و من المعلوم الحكم بصحه أحد المتراحمين فى حالتى العلم و الجهل، لوجود الملا-ك فيهما فى كلتا الحالتين، و لذا يحكمون بصحه صلاه تارك إنقاذ الغريق مع قدرته على إنقاذه، سواء علم بالغرق أم لا.

فليكن ما نحن فيه كذلك، بأن يحكم بصحه التمام ممن علم بوجوب القصر، و تركه عمدا و صلى تماما، مع أنه لم يفت أحد بذلك. و ربما يكشف هذا عن عدم كون المقام من باب التراحم، و عدم اشتمال المأتى به على المصلحه اللازمه الاستيفاء فى جميع الحالات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا من اللف و النشر المرتب، و ضميرا «بوجوبهما، موضعهما» راجعان إلى القصر و الجهر.

(٢). لأنهما واجبان فعلا، فتركهما عمدا يوجب استحقاق العقوبه.

(٣). هذا دفع الإشكال، و محصله: أنه لو كان لدليل اشتمال المأتى به كالتمام فى موضع القصر على المصلحه إطلاق يشمل صورتى العلم بوجوب القصر و الجهل به لقلنا بصحه التمام و اجزائه عن القصر مطلقا، كما نقول بصحه صلاه تارك إنقاذ الغريق و لو عمدا، حيث ان إطلاق دليل وجوب الصلاه يدل على مطلوبيتها المطلقه التابعه لوجود مصلحتها مطلقا حتى فى حال التراحم كإنقاذ الغريق.

ص: ٤٥١

به (١) لو دل دليل على أنها (٢) تكون مشتمله على المصلحة و لو مع العلم، لا (٣) احتمال اختصاص أن يكون (٤) كذلك في صورته الجهل،

لكن الأمر ليس كذلك، فإن إطلاق دليل وجوب صلاه التمام قَيِّدٌ بدليل وجوب القصر في السفر، و لم يدل دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر إلا في حال الجهل، بل دليل تقييده بالقصر يدل على عدم المصلحة في التمام مطلقاً. نعم دليل اجزائه عن القصر يدل إننا على وجود المصلحة في التمام في خصوص حال الجهل بوجوب القصر في السفر، و مع عدم إحراز المصلحة أو إحراز عدمها في التمام في غير حال الجهل كيف يصح الحكم بالصحة و الاجزاء عن القصر في حال العلم بوجوبه؟ و بالجملة: لا دليل في مقام الإثبات على كون التمام ذا مصلحة في غير حال الجهل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكون صلاته صحيحه مع العلم بوجوب القصر و الجهل.

(٢). أى: الصلاه غير المأمور بها واجده للمصلحة و لو مع العلم بعدم الأمر بها.

(٣). تعليل لما يفهم من قوله: «لو دل دليل» من أنه لو لم يدل دليل على اشتغال غير المأمور به على المصلحة و لو مع العلم بالمأمور به الواقعي كالقصر لا يمكن الالتزام بالصحة، لاحتمال اختصاص اشتغاله على المصلحة بحال الجهل بوجوب القصر، لقرب دعوى دخل الحالات من الجهل و غيره في المصالح و المفاسد التي هي ملاكات الأحكام، و مع هذا الاحتمال لا دليل على اشتغاله على المصلحة حتى يجزئ عن المأمور به، فقاعده الاشتغال تقتضى لزوم الإعادة و عدم الاكتفاء بالتمام، و حق العبارة أن تكون هكذا: «و فيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك، لاحتمال... إلخ».

(٤). يعنى: أن يكون المأتمى به كذلك أى مشتملاً على المصلحة المهمه في صورته الجهل بالمأمور به الواقعي لا مطلقاً حتى في صورته العلم به.

ص: ٤٥٢

و لا بعد أصلا فى اختلاف الحال فيها (١) باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به كما لا يخفى.

و قد صار بعض الفحول (٢) بصدد بيان إمكان كون

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الصلاه المأتى بها بدلا عن المأمور به الواقعى، و لا بعد فى اختلاف حال المصلحه باختلاف حال المكلف من حيث علمه بوجوب شىء كالقصر و الجهل به، فان لحالات المكلف كالسفر و الحضر و غيرهما من الشرائط الخاصه كالشرائط العامه من البلوغ و العقل و غيرهما دخلا فى المصالح و المفاسد الداعيه إلى تشريع الأحكام.

فالمتحصل: أن المأتى به من التمام موضع القصر أو الجهر موضع الإخفات أو العكس لا يشتمل على المصلحه التامه حتى يجزئ عن المأمور به الواقعى إلا فى صوره الجهل بالواجب الواقعى الفعلى.

(٢). و هو فقيه عصره فى كشف الغطاء، قال فى مقدمات الكتاب ما هذا لفظه:

«و تعلق الأمر بالمتضادين ابتداء غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال. و لو تضيقا معا بالعارض تخير مع المساواه، و قدم الراجح مع الترجيح بحقيه المخلوق أو شده الطلب، و يرجع الأول إلى الثانى، لأن انحصار المقدمه بالحرام بعد شغل الدّمه لا ينافى الصحه و ان استلزم المعصيه، و أى مانع لأن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا فافعل، كما هو أقوى الوجوه فى حكم جاهل الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقضاء و عدم الفساد أقرب إلى الصواب و السداد».

و توضيح الترتب الذى أفاده كاشف الغطاء (قده) هو: أن المأتى به كصلاه

ص: ٤٥٣

المأتى به (١) فى غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب. وقد حققنا (٢) فى مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقا و لو بنحو الترتب بما

التمام يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر فالأمر بصلاه القصر مطلق، و الأمر بضدها و هو صلاه التمام مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين: أحدهما استحقاق العقوبه، لتركه المأمور به اختيارا بترك الفحص و التعلم، و الآخر تعلق الأمر بصلاه التمام، لتحقق موضوعه، و لا- مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب. و عليه فيكون التمام مأمورا به.

\*\*\*\*\*

(١). و هو التمام فى موضع القصر، أو الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر.

(٢). هذا رد الترتب المزبور، و حاصله: أن الترتب مستلزم لطلب الجمع بين الضدين، و هو محال، ضروره أن خطاب القصر فعلى لا- يتوقف على شىء، و خطاب التمام بالعزم على العصيان أيضا يصير فعليا، ففى ظرف العزم على العصيان يجتمع الطلبان بالضدين فى آن واحد، و هو ممتنع «-» .

و شيخنا الأعظم (قده) أورد على هذا الترتب أيضا بعدم تعلقه هنا و فى مسأله الضد، فراجع الفرائد.

و هذا الإشكال و غيره من الإشكالات التى أوردوها على الترتب قد اندفع فى محله، فراجع مبحث الضد من هذا الشرح.

(-). و قد يجاب عن الترتب الذى ذكره كاشف الغطاء (قده) بأن المقام ليس من صغريات الترتب المعروف و أجنبى عنها، حيث ان مورده الضدان اللذان يكون كل منهما واجدا للملاك فى عرض الآخر، لا أن يكون ملاك أحدهما منوطا بعصيان خطاب الآخر كالمقام، فان ملاك صلاه التمام منوط بعصيان خطاب صلاه القصر،

ص: ٤٥٤

و ليست ذات ملاك في عرض صلاه القصر.

لكن الأولى في رد الترتب أن يقال: ان مورد الترتب المصطلح هو الضدان المشتملان على الملاك و المتعلقان للطلب، غايه الأمر أن التراحم في مقام الامتثال أوجب سقوط أحدهما المعين أو غير المعين عن الفعلية، و القائلون بالترتب التزاموا بفعلية الطلب في كليهما بنحو الترتب. و ليس المقام كذلك، لما تقدم من أن صلاه التمام ليست مأمورا بها و ان كانت واجده للملاك المهم المفوت لمصلحه المأمور به.

و الحاصل: أن مورد الترتب هو التراحم المأموري لا الأمرى، و في المقام التراحم الأمرى مفقود، إذ لا أمر إلا بأحد الضدين و هو القصر. و كذا التراحم المأموري، لأنه متفرع على تعلق الأمر بكلا الضدين مع عدم قدره العبد على امتثال أمر كليهما، و المفروض عدم الأمر إلا بأحدهما و هو القصر.

(-). و قد تحصل من كلام المصنف في حل الإشكال: أن المأتى به لاشتماله على المصلحه الوافيه بمعظم مصلحه المأمور به الفائت مسقط له من دون أن يكون متعلقا للأمر، إذ لا يدل النص على أزيد من عدم وجوب الإعادة، و هو لازم أعم لكون التمام في موضع القصر مأمورا به أو مسقطا له بلا تعلق أمر به، لعدم الملازمه بين صحه الشىء و تماميته و بين كونه مأمورا به كما مر سابقا، فاستحقاق العقاب انما هو على ترك القصر الواجب في كلتا حالتى العلم و الجهل، و عدم الإعادة يكون لسقوط الواجب بغيره.

و الظاهر أنه (قده) اقتبس من كلمات شيخنا الأعظم في الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه التى ذكرها لحل الإشكال، قال (قده): «الثانى منع تعلق الأمر بالمأتى به، و التزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب، فان قيام ما اعتقد وجوبه

مقام الواجب الواقعي غير ممتنع... إلخ» لكنه قدس سره ناقش فيه من جهة قصور مقام الإثبات، وذلك لزعمه أن قوله عليه السلام: «تمت صلاته» ظاهر في كون المأتي به مأمورا به في حقه. ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل.

و كلامه و ان لم يتضمن التفصيل الذي تعرض له المصنف في المتن من النقض و الإبرام، الا أن المتأمل في عبارته يظهر له أن مرجع كلام المصنف هنا و في حاشيه الرسائل هو ذلك لا غيره، و هو (قده) و ان لم يبين مراده كما هو حقه، الا أن تلميذه المحقق الميرزا الآشتياني (قده) أوضح مراده ببيان واف و دفع كثيرا من الإشكالات عنه، و بمراجعتة<sup>(١)</sup> يظهر وحده المسلك الذي اختاره المصنف مع ما ارتضاه شيخه الأستاذ في حل الإشكال، و لذا أجاب المصنف في الحاشيه - عن إيراد الشيخ على الوجه الثاني - بقوله: «انما يردده ذلك لو كانت ملازمه بين الصحه و التماميه و المأمور بهيه، و قد عرفت بما ذكرناه في حل الإشكال عدمها، و أنه يمكن الصحه لأجل الاشتمال على المصلحه».

و مما ذكرنا ظهر: أن دعوى مغايره كلامي الشيخ و المصنف (قدهما) لبأ، و عدّهما وجهين كما في بعض الكلمات ليست على ما ينبغي.

و يمكن أن يستشهد في مقام الإثبات على ما اختاره المصنف في دفع الإشكال بالنسبه إلى خصوص الإتمام للمسافر في موضع القصر بالأخبار، بتقريب: أنه استفاد منها أن القصر شرّع تسهيلا على العباد، بمعنى أن مصلحه التمام و الصوم في السفر باقيه على حالها و لم تتغير بتشريع القصر، و جعل الله تعالى قصر الصلاه

وإفطار الصوم للمسافر هديه للنبي صلى الله عليه وآله وأمه كرامه كما في بعض الروايات مثل ما رواه في الخصال بسنده عن السكوني عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «ان الله أهدى إليّ وإلى أمّتي هديه لم يهدّها إلى أحد من الأمم، كرامه من الله لنا، قالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة، فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته» أو رحمه وامتنانا كما في بعضها الآخر، مثل ما عن العليل والعيون عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام، قال: «وإنما قصرت الصلاة في السفر، لأن الصلاة المفروضة أولاً إنما هي عشر ركعات، والسبع إنما زيدت فيها بعد، فخفف الله عنه تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بأمر نفسه وطمعته وإقامته لئلا يشتغل عما لا بد له منه من معيشته، رحمه من الله وتعظيماً عليه، إلا صلاة المغرب، فإنها لم تقصر، لأنها صلاة مقصورة في الأصل».

أو صدقه كما في مرسل ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ان الله عز وجل تصدق على مرضى أمّتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسر أحدكم إذا تصدق بصدقه أن ترد عليه؟».

و عليه فإذا أتى المسافر بالصلاة تماماً أو صام فقد أدرك المصلحه الواقعيه، لانحفاظها كما في سائر موارد الأحكام الترخيصيه، فان مصلحه التسهيل مما يتدارك بها الواقع. ولا منافاه بين كون القصر والإفطار رخصه وبين كونهما عظيمه، لأن الرخصه إنما هي في جعلها هديه للعباد، ومعنى العزيمه أن قبول الهديه واجب كما يشعر به بعض تعبيرات النصوص، لأن في بعضها «ان الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه



كما يحب أن يؤخذ بعزائمه».

فتحصل إلى هنا أمور: الأول: انحفاظ مصلحه صلاه التمام و الصوم فى السفر و عدم انتفائها بوجوب القصر و الإفطار فى السفر.

الثانى: معنى الرخصه و العزيمه و عدم التنافى بينهما.

الثالث: حرمه رد الهديه.

لا يقال: ان انحفاظ مصلحه الواقع يستلزم صحه العمل حتى من العالم بالحكم مع أنكم لا تلتزمون به.

فانه يقال: انه كذلك لو لا انطباق عنوان مبغوض على المأتى به، و المفروض انطباق عنوان رد الهديه و الصدقه عليه فى صوره العلم بالحكم، و لا يمكن اتحاد العباده مع العنوان المبغوض. و هذا بخلاف صوره الجهل، فان رد الهديه لا يصدق عليه، لعدم العلم بكون القصر هديه حتى يردھا، فيصح العمل لواجديته لمصلحه الواقع، و يعصى، فيعاقب على ترك قبول الهديه بترك مقدمته أعنى التعلم، فلا يكون وجوب التعلم نفسيا.

و الحاصل: أن الجاهل لا يعلم بوجود هديه للمولى حتى يقبلھا، كما أن الجاهل بالهديه و هى القصر - إذا أتى بها فلا يعد قابضا للهديه، نظير قيام التعظيم لزيد، فانه لا- يتصف بالتعظيم له إلا إذا علم بمجىء زيد، و أما لو قام جاهلا بمجيئه لم يعد تعظيما لزيد.

و الظاهر أن هذا الوجه يكفى لإثبات ما أفاده المصنف فى القصر و الإتمام و أما فى الجهر و الإخفات فمجرد إمكان وجود المصلحه كاف فى الالتزام بما أفاده بعد تسالمهم على الصحه الكاشفه إنّا عن وجودها.

ص: ٤٥٨

و كيف كان فقد أورد على ما فى المتن بوجه:

الأول: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق الميرزا النائيني (قده)، و محصله: «أن المصلحه القصوى ان كانت هى الغرض الداعى إلى جعل فلا وجه لسقوطها بما يكون فاقدا لتلك المرتبه العليا خصوصا مع إمكان تداركها كما إذا كان الوقت واسعا له، و دعوى عدم قدره على استنفائها حينئذ باستيفاء المصلحه الأخرى ممنوعه، لقدرة المكلف على إتيان القصر فى الوقت بعد الإتيان بالتمام، و لا يعتبر فى استنفاء المصالح و الأغراض إلا مجرد التمكن من فعل متعلقاتها، و هو حاصل بالوجدان، الا إذا كان ثبوت المصلحه فى الصلاه المقصوره مشروطا بعدم سبق الصلاه التامه من المكلف، و هذا خلف، إذ لازمه خلو صلاه القصر عن الملاك حال الجهل المستلزم لعدم استحقاق العقاب على مخالفته. و ان لم تكن تلك الخصوصية دخيله فى مصلحه الواجب فاللازم هو الحكم بالتخير بين القصر و التمام، غاية كون القصر أفضل الفردين، و لا وجه لاستحقاق العقاب».

و يمكن الخدشه فيه بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من أن الغرض و ان كان هو المصلحه القصوى القائمه بفعل الصلاه القصريه مطلقا حتى فى حال الجهل بوجوبها، لكنه فات بإتيان التمام المشتمل على جملة مهمه من المصلحه مفوته للمقدار الزائد القائم بالقصر مخرجه له عن قابليه الاستيفاء و التدارك، لمكان تضاد المصلحتين، و يسقط الأمر بالقصر، لاستيفاء المهم من الملاك.

و مفوته صلاه التمام للمقدار الزائد من المصلحه القائم بالقصر بحيث يخرج عن قابليه الاستيفاء أمر ممكن، كسقى البستان بالماء المالح الموجب لعدم قابليه

سقيه بالماء الحلو، مع استثناء مقدار مهم من مصلحه السقى بالماء المالح.

و هذا الأمر الممكن قد دل النص على وقوعه، فيؤخذ بظاهرة من عدم الإعادة.

فلا مجال لإشكال الميرزا على صاحب الكفايه (قدهما) من لزوم استثناء المصلحه الزائده القائمه بالقصر مع فرض القدره على الإتيان به فى الوقت، لما عرفت من أن عدم التمكن من الاستيفاء ليس لأجل عجز المكلف حتى يقال بقدرته عليه، بل الوجه فيه عدم قابليه الملاك الأتم للاستيفاء بعد الإتيان بالتمام كما يدل عليه قوله عليه السلام: «و لا يعيد».

الثانى: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من: «أن امتناع استثناء بقيه المصلحه انما هو بسبب حصول المصلحه القائمه بالإتمام بمجرد فعله، مع أن مقتضى ما سلكه (قده) من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال - لعدم كون الفعل عله تامه لحصول الغرض فله تبديل الامتثال بامتثال أو فى بالغرض - وجوب التبديل تحصيلاً للغرض اللازم المراعى على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضى لحصول الغرض... إلخ».

لكن الظاهر عدم التنافى بين جواز تبديل الامتثال بامتثال أو فى بالغرض و بين امتناع استثناء الملاك الأتم القائم بالقصر مثلاً، و أجنبيه المقام عن ذلك الباب، لأنه يعتبر فى جواز تبديل الامتثال أمران: أحدهما: أن يكون هناك أمر حتى يصدق على إيجاد متعلقه أولاً و ثانياً عنوان الامتثال كى يعد الإيجاد الثانى بدلاً عن الامتثال الأول و يصح تبديل الامتثال به.

و ثانيهما: إمكان الامتثال ثانياً، بأن لا يكون الإتيان الأول عله تامه لسقوط

الغرض الداعى إلى الأمر، إذ مع عليته التامه لسقوطه لا معنى لتبديل الامتثال، لانتفاء موضوعه و هو الأمر كما هو واضح.

و من المعلوم انتفاء كلا الشرطين هنا. أما الأول فلعدم الأمر بصلاحه التمام كما هو المفروض حتى يصدق الامتثال على فعلها و يجوز تبديله بامتثال آخر و هو الإتيان بالقصر، بل التمام غير واجب مسقط لواجب. و أما الثانى فلأن وفاء غير الواجب أعنى التمام بمعظم مصلحه الواجب و هو القصر أوجب سقوط أمره، لتبعيه الأمر حدوثا و بقاء لملاكه.

و بالجملة: فشكال المحقق المتقدم (قده) على المصنف غير وارد، لما عرفت من أجنبيه مسأله تبديل الامتثال عما نحن فيه. نعم لهذا الإشكال مجال بناء على تعلق الأمر بالتمام بأحد الوجوه الآتية لو لم يكن امتثاله عله تامه لسقوط الغرض، لكن فى أصل جواز تبديل الامتثال كلام تعرضنا لشرط منه فى مبحث الاجزاء، هذا.

و أما ما استبعده فى آخر كلامه من الالتزام بعدم استحباب إعادته هنا جماعه فيعلم منه كون التمام مقتضيا لحصول الغرض لا- عله تامه له، ففيه: أن استحباب الإعادته جماعه انما هو لمن صلى الفريضة فرادى، و المفروض عدم كون التمام فريضة، و لا إطلاق فى نصوص الجماعه حتى يشمل الفريضة و مسقطها، فالقول بعدم مشروعيه إعادتها تماما حتى جماعه قوى جدا. و لا وجه للاستيحاش من ذلك.

و بالجملة: فلا وجه للقول باستحباب الإعادته و لو جماعه، لإطلاق «لا يعيد» الشامل لنفى الإعادته مطلقا تماما و قصرا و فرادى و جماعه، و الظاهر فى مرجوحيه الإعادته لو لم نقل بظهوره فى نفي المشروعيه. فاستبعاد المحقق المذكور لعدم

استحباب إعادته التمام جماعه فى غايه الغرابه، بل ينبغى أن يعد استحباب إعادته مستبعدا جدا.

و الحاصل: أن المقام أجنبى عن باب تبديل الامتثال، لما عرفت من اعتبار أمرين فيه كلاهما مفقود هنا. أما الأول فلأن التمام عله تامه لسقوط الغرض، و ليس مقتضيا له، و المقدار الزائد منه القائم بالقصر الفائق بفعل التمام ليس قابلا للتدارك بالإعادته على ما هو قضيه قوله عليه السلام: «لا يعيد».

و أما الثانى، فلأن المفروض كون التمام مسقطا، لا واجبا متعلقا للأمر حتى يعد فعله امتثالا، و الإتيان به ثانيا تبديلا للامتثال.

فالنتيجه: أنه لا مجال لقياس المقام بمسأله جواز تبديل الامتثال، لما عرفت من أجنبيته عنها.

الثالث و الرابع: ما فى تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) من قول المقرر:

«و فيه أولا: أن التضاد انما هو بين الأفعال، و أما التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال. و ثانيا: أن المصلحتين ان كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتى به مع فرض عدم حصول المصلحه الأخرى. و ان كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاه رأسا، و هو خلاف الضروره».

أما الإشكال الأول فلم يتضح لنا مقصوده (مد ظله) منه، إذ الملاكات بناء على مبنى مشهور العدلية من كونها فى المتعلقات هى من خواص الأفعال و الآثار الوضعيه لها، و كما يمكن وقوع التضاد فى الأمور الخارجيه ذوات الآثار، كذلك

يمكن في الأحكام الشرعيه، و يكفى شاهدا عليه في الخارجيات ملاحظه بعض المعاجين التي يصفها الأطباء للمرضى، فربّ معجون واجد لصفه كذائيه يوجب استئصال ماده المرض كليه، و معجون آخر يرفع المرض إلى مرتبه، و كل منهما لترتب الفائده عليه واجدا للمصلحه قطعاً، و لكن باستعمال الثانى يسقط مزاج المريض عن الاستعداد و الصلاحيه لاستعمال المعجون القائم به الملاك الأتم.

و هذا بعينه جار في الأحكام الشرعيه، و الكاشف عن تضاد الملاكات هو الخطابات، و نصوص الباب تشهد به، إذ قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» مع فرض بقاء الوقت و إمكان الإتيان بالوظيفه الأوليه يدل على عدم المصلحه فيه، و أنها قد استوفيت و لو بمعظمها لا- بتمامها، فلا- بد أن يكون عدم الإعاده مستندا إلى سقوط الأمر، لتبعيته ثبوتاً و سقوطاً لملاكه، و المفروض وقوع أحد الفعلين القائم به أحد الملاكين دون الفعل الآخر القائم به الملاك الآخر الذى فات باستيفاء ذاك الملاك، و يجرى هذا الكلام فى تمام موارد اجزاء غير المأمور به عن المأمور به.

و الحاصل: أن التراحم و التضاد بين الملاكات أمر واقع فضلاً عن كونه ممكناً و ليس من الأمور المستبعده كأياب الأغوال.

و أما الإشكال الثانى، فهو انما يرد على من يدعى الارتباطيه بين مصلحه صفه الجهر فى القراءه و بين مصلحه ذات القراءه، أو من يلتزم باستقلال الملاكين، لكن يتعدد الخطاب بكل منهما و لو بالترتب. و أما المصنف (قده) فقد عرفت فى توضيح كلامه أنه لا يقول إلا- بوجوب الصلاه الجهرية مثلاً، و الإخفائيه غير واجبه و انما هى مسقطه لما هو الواجب، و مزاحمه لملاك الصلاه الجهرية و مانعيه عن استثناء الغرض القائم بها.

و قد تحصل: أن ما اختاره المصنف لحل الإشكال سليم عما أورده عليه المحققان الميرزا النائيني و الأصفهانى (قدهما) و تلميذهما المحقق (مد ظله)، و لا محذور فى الالتزام به ثبوتا، و انما الكلام فى الدلاله عليه إثباتا، إذ قد يقال: بأن جملة «لا شىء عليه» الواردة فى الفصيحه و كذا «تمت صلاته و لا يعيد» قد وردتا فى روايات نسيان بعض الأجزاء كالقراءه، مثل ما فى روايه منصور بن حازم «قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا» و نحوها مما ورد فى عدم الإعادة فى نسيان غير الخمسه، فانه لم يلتزم فى مثلها بعدم كون المأتى به مأمورا به، بل الوظيفه الفعلية هى الفرد الناقص الفاقد للمنسى المذى خرج بالنسيان عن الجزئيه، و المفروض أن أخبار المقام قد اشتملت على نفس المضامين الواردة فى نسيان بعض الأجزاء، فاستظهار المسقطيه هنا مشكل كما أفاده الشيخ فى رد الوجه الثانى، هذا.

لكن الظاهر أن النقص بأخبار النسيان غير تام، إذ مثل «لا شىء عليه» و نحوه لا يدل إلا على عدم وجوب الإعادة، و الاجتزاء بما أتى به، و أما أنه مأمور به أو مسقط فلا-دلاله له على شىء منهما، و انما استفيد كون الناقص مأمورا به من حديث «لا تعاد» الدال على إطلاق دخل ما فى عقد المستثنى من الأجزاء و الشرائط، و تقييد دخل ما فى عقد المستثنى منه منهما بحال الذكر.

و أما فى المقام فاستظهار المسقطيه انما هو بمعونه تسليمهم لاستحقاق العقوبه الدال على أن المأتى به غير مأمور به، و أن الحكم بعدم الإعادة انما هو لأجل فوت المصلحه بإتيان الأخرى كما تقدم مفصلا، و عليه فالمدلول عليه ب «لا- شىء عليه» هو المسقطيه لا غير.

و قد ذكروا لحل الإشكال وجوها أخرى:

الأول: ما فى رسائل شيخنا الأعظم من قوله: «أما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك.. إما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم... وإما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسأله كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعى.... وإما من جهه القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذا على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر لغفلته... وإما من جهه تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفله، لقبح خطاب العاجز و ان كان العجز بسوء اختياره، فهو معاقب حين الغفله على ترك القصر، لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام».

ثم رده بقوله: «لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبه إلى الجاهل، و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمة الغصب، إذ لو لا النهى حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان».

و الظاهر أن الإيراد على الوجه المذكور متجه، و لذا يستحق العقوبه بتفويت المصلحه القائمه بما وجب عليه واقعا، و أنه لا بد من كون المأتى به مسقطا بلا تعلق أمر به. إلا أن استشهاده بحكم المشهور ببطلان صلاه الجاهل بحرمة الغصب لا يخلو من تأمل، إذ الحكم بالبطلان لا يساوق وجود النهى الواقعى، لاحتمال استناد بعضهم إلى الملاك و كفايه المبعوضيه الواقعيه فى البطلان كما صرح به فى بعض الكلمات من امتناع التقرب بما هو مبعوض للشارع، أو اعتبار الإباحه الواقعيه فى مكان المصلى، و مع تطرق الاحتمال يمتنع استكشاف وجود النهى الواقعى غير المنجز من الحكم بالبطلان، هذا.

مضافا إلى: أن ما أفاده الشيخ على تقدير تسليمه مما تقتضيه القاعده التى



يمكن رفع اليد عنها بدليل خاص، و المفروض وجود الفارق بين المقامين، و هو قوله عليه السلام: «تمت صلاته» الظاهر فى تعلق الأمر بالمأتى به و صحته، و لا دليل على البطلان فى مسأله الجهل بحرمه الغصب، و لذا تندرج فى مسأله الاجتماع كما فصل فى محله. و طريق حل الإشكال منحصر فى ما أفاده فى الوجه الثانى الذى نقحه الماتن، و قد تقدم.

الثانى: ما أفاده الشيخ الفقيه كاشف الغطاء (قده) من تعلق الأمر الترتبى بالمأتى به، و أشار إليه الماتن و تقدم كلامه فى التوضيح، و محصله: أن الجهر فى الصلوات الجهرية واجب مطلقا، و الإخفات فيها واجب على تقدير العزم على عصيان خطاب الجهر. و كذا الحال فى وجوب الإخفات فى الصلوات الإخفاته. و به يجمع بين استحقاق العقوبه على تفويت الواجب الأهم بتركه للتعلم، و صحه المأتى به لصيرورته مأمورا به بالأمر الترتبى. هذا.

و قد أورد عليه بوجوه بعضها يرجع إلى منع الكبرى، و أكثرها إلى منع الصغرى أما الإشكال الكبرى فهو ما أفاده شيخنا الأعظم من عدم تعقل الترتب فى المقامين مما يكون الأمر بأحدهما فى عرض الآخر، و انما يجرى ذلك فى الأبدال الطويله الاضطراريه. و هذا هو الإشكال العام على تصوير الخطاب الترتبى بين الواجبين المتراحمين، لاستلزامه اجتماع أمرين فعليين بالضدين موجبين لطلب الجمع بينهما، و هو غير معقول. و قد اعتمد عليه المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل، و من المعلوم أن القائل الترتب فى فسحه من هذا الإشكال، و قد تعرضنا فى بحث الترتب لجل الإشكالات الوارده عليه مع دفعها.

و أما الإشكال على صغريه المقام المسأله الترتب فمن وجوه:

أولها: ما فى تقرير بحث المحقق النائىنى (قده) من «أنه ىعتبر فى الخطاب الترتبى أن ىكون خطاب المهم مشروطا بعصيان خطاب الأهم، و فى المقام لا ىمكن ذلك، إذ لا ىعقل أن ىخاطب التارك للقصّر بعنوان العاصى، فانه لا ىلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، و لو التفت إلى عصيانه ىخرج عن عنوان الجاهل، و لا تصح منه الصلاه التامه، فلا ىندرج المقام فى صغرى الترتب».

و حاصله: أنه ىلغو تشرىع الأمر الترتبى بمثل قوله علیه السلام: «ىجب علیك الإخفات فى النهاریه و ان عصیت و جب علیك الجهر» و ذلك لأنه ان التفت إلى عصيانه بالجهر بالقراءه فقد صار عالما بوجوب الإخفات علیه و ىرتفع ملاك وجوب الجهر حیثئذ، و ان لم ىلتفت إلى هذا الخطاب الترتبى فلا فائده فىه، لعدم تأثیره فى إرادته المكلف.

و قد أجاب عنه سیدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس بأن خطاب المهم ان كان مترتبا على عصيان خطاب الأهم فهو كما ذكره، و أما ان كان مترتبا على مجرد ترك الأهم لا عصيانه و لا إرادته عصيانه فلا ىلزم هذا المحذور، و علیه فلا بأس بالترتب فى المقام، هذا.

لكن الظاهر متانه كلام المیرزا (قده) حتى لو قلنا بترتب خطاب المهم على مجرد ترك الأهم لا عصيانه، و ذلك لأن الالتفات إلى موضوع الحكم مما لا بد منه فى داعویه الأمر، إذ مع عدم إحراز الموضوع لا ىحرز حكمه حتى ىنبعث عنه العبد، و من المعلوم أنه بمجرد خطاب الشارع له بقوله: «أیها التارك للإخفات أجهر» ىصیر عالما بوظیفته الأولیه، و من الواضح عدم صحه الجهر منه حیثئذ، لأنه بالالتفات

إلى موضوع وجوب الجهر يرتفع حكمه. و عليه فإشكال الميرزا على مقاله كاشف الغطاء لا يندفع بما أفاده سيدنا الأستاذ كما تقدم فى بحث الترتب.

لكن عبارته المنقوله فى التوضيح - بعد التأمل فيها - تدفع هذا الإشكال، و ذلك لأن المناط فى امتناع طلب الضدين، هو استحاله اجتماعهما فى الزمان على ما يظهر من بعض الكلمات، فىكفى فى صحه الأمر بالضد مجرد عدم الإتيان بالضد الآخر، سواء كان تركه بالعصيان أم بالعزم عليه أم بغيرهما، و العصيان يتوقف على ترك الطبيعة فى تمام الوقت المضروب لها، و لكن العزم عليه يحصل من أول الوقت عزمًا مستمرًا إلى آخره، و شرط الخطاب المترتب بنظر كاشف الغطاء هو العزم على ترك الأمور به الأولى و ان حصل فى أول الوقت، فبمجرد عزمه على المعصية يتوجه إلى المكلف أمر ترتبى.

نعم استحقاق العقوبه على العصيان منوط بترك الامتثال بين الحدّين، و هو كالشرط المتأخر لموضوعيه العزم على الترك العصيانى من أول الوقت للخطاب المترتب، و عليه فالجاهل المقصر الذى تنجز عليه وجوب الإخفات بمجرد زوال الشمس و عزم على ترك التعلم إلى آخر الوقت يصير موضوعًا للخطاب الترتبى: «أخفت و ان عزمت على العصيان فأجهر» و مع تمشى قصد القربه منه لاحتماله وجوب الإخفات عليه تصح صلاته. و عليه فإشكال الميرزا غير وارد على كاشف الغطاء.

ثانيها: ما أورده عليه بعض المدققين فى حاشيته على المتن فى مثال القصر و الإتمام بقوله: «و أما الأمر بالإتمام بنحو الترتب على معصية الأمر بالقصر بناء على معقوليه الترتب فى نفسه كما اخترناه فى محله فهو غير صحيح أيضا، إذ العصيان المنوط به الأمر بالإتمام إما بترك القصر فى تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض

منه، و المفروض بقاء الوقت، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الإتمام بالتمام حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقيه المصلحة المترتبة على فعل القصر، فلا أمر بالإتمام مقارنا لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين».

و بيانه: أن الخطاب الترتبي بالإتمام في موضع القصر منوط بعصيان الأمر بالقصر أو بالامتناع من تحصيل الغرض القائم به، أما العصيان فلم يتحقق ما دام الوقت باقيا مع قدره المكلف على إعادته الصلاة قصرا، و أما امتناع تحصيل الغرض من صلاة القصر فيتوقف على الإتيان بصلاة التمام و الفراغ منها، لأنه ظرف العجز عن استيفاء ملاك القصر، إذ قبل الاشتغال بصلاة التمام يكون قادرا على استيفاء مصلحة القصر، و لا مجال معه للأمر بالتمام، و انما يمكن فرض الأمر به إذا فرغ من الصلاة التامه حيث لا قدره له شرعا على صلاة القصر، و من المعلوم أنه بعد الإتيان بالتمام لا معنى لأن يقال له: «قصر و ان عصيت فتمم» لأنه قد أتم.

و الحاصل: أن شرط الأمر بالتمام ان كان هو معصيه الأمر بالقصر، فلا معصيه مع بقاء الوقت. و ان كان امتناع استيفاء الغرض من القصر فيتعذر الأمر، لأن ظرف العجز عن تحصيل ملاك القصر هو بعد إتيان التمام، فالأمر بالتمام أمر بما هو موجود، لا بعث لما ليس بموجود، فلا معنى للأمر الترتبي.

و هذا الإشكال مع دقته في نفسه لا يرد على كاشف الغطاء إذ له أن يختار الشق الأول و يقول: ان موضوع الأمر الترتبي عصيان المأمور به الأولى المطلق، لا امتناع استيفاء الغرض، و لكن الموضوع هو العزم على المعصيه كما صرح به

كاشف الغطاء لا- نفس المعصيه المنوطه بترك الطبيعه فى جميع الوقت، فبمجرد العزم و لو فى ابتداء الوقت الموسع يتوجه الخطاب الترتبى إلى المكلف على ما عرفت فى جواب الميرزا (قده).

ثالثها: ما عن المحقق النائنى أيضا من أجنبيه المقام عن بحث الترتب، بتقريب: أنه يعتبر فى الترتب عند القائل به أن لا يكون ترك أحد الضدين مساوقا لوجود الضد الآخر، بل لا بد من فرضه فى الضدين اللذين لهما ثالث كالإزالة و الصلاة، لا مثل الحركة و السكون، فان عصيان الأمر بأحدهما مساوق لوجود الضد الآخر، فتوجيه الخطاب الذى يكون باعثا و محركا بالإمكان للمكلف لغو، لأنه خطاب بما هو ضرورى الوجود و خارج عن قدره المكلف، و حيث ان الواجب هو الإخفات فى القراءة فبمجرد تركه يتحقق الجهر فيها، و لا معنى لقول الأمر: «أخفت فى القراءة و ان عزمت على عصياني فأجهر فيها».

و المناقشه فيه «بأن المأمور به ان كان هو الجهر أو الإخفات فى القراءة توجه إشكال لغويه جعل الخطاب الترتبى. و ان كان هو القراءة الجهرية و الإخفاتييه و الصلاة قصرا أو إتماما صح الترتب، و ذلك لوجود الضد الثالث بترك الصلاة أو بترك القراءة فيها، فليس المقام نظير الأمر بالحركة و السكون فى امتناع الجعل من المولى الحكيم» غير ظاهره، إذ المرجع فى تعيين أحد الاحتمالين المذكورين هو نصوص الباب، و من المعلوم دلالتها على عدم الضد الثالث، إذ المخاطب بالجهر و الإخفات فى القراءة هو خصوص المصلى لا- مطلق المكلف أو المصلى التارك للقراءة، لاحظ مثل «الصلوات التى يجهر فيها انما هى فى أوقات مظلمه

فوجب أن يجهر فيها» الدال على أن متعلق الوجوب الضمنى هو الجهر فيها لا وجوب القراءة و الجهر بنحو الاستقلال كما فى وجوب كل من التسيحه و الطمأنينه فى الركوع. و كذا فى صحيح زراره المتقدم «رجل أجهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا- ينبغى الإخفاء فيه» الدال على أن الوظيفه هى الإجهار بالقراءه لا القراءه الجهرية، حتى يمكن فرض الضد الثالث بترك القراءة رأسا، لما عرفت من أن الجهر و الإخفات و صفان لقراءه المصلى، و هى لا تخلو منهما، فلا يتصور لقراءه المصلى ضد ثالث، بداهه أنها اما جهريه و اما إخفاته كما هو واضح.

و كذا الحال فى روايات القصر و الإتمام، حيث ان الموضوع ليس هو الصلاه تماما أو قصرا، بل هو إتمام الصلاه أو تقصيرها كقوله عليه السلام فى معتبره زراره: «من قدم الترويه بعشره أيام و جب عليه إتمام الصلاه و هو بمنزله أهل مكه، فإذا خرج إلى منى و جب عليه التقصير» و قوله عليه السلام فى معتبره معاويه عن أبى عبد الله عليه السلام «أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاه، قال: بريد ذاهبا و بريد جائيا» و نحوهما غيرهما، و ظهورها فى أن متعلق الحكم هو القصر و الإتمام فى الصلاه لا الصلاه قصرا أو إتماما حتى يدعى الضد الثالث بترك الصلاه رأسا مما لا ينكر.

رابعها: ما فى تقرير بعض أعظم العصر» «من أن لازم تعلق الأمر الترتبى

بالمقام هو الالتزام بمحذور تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، لأنه ترك واجبين كما في سائر موارد ترك الواجبين المتزامين كالصلاة والإزالة، ولكنه باطل لقيام الضرورة والإجماع على استحقاق مؤاخذة واحده على عصيان خطاب الأهم، فكبرى الأمر الترتبى لا تنطبق على المقام».

لكنه لا يخلو من غموض، إذ محذور تعدد العقاب انما يتجه في مثل ترك الإزالة و الصلاة مما كان لكل من الواجبين ملاك أجنبي عن ملاك الآخر، فانه لتفويته غرضين ملزمين يستحق مؤاخذتين، و لا بد من التخلص عنه بما قرر في بحث الترتب.

و أما في المقام فلم يلزم تفويت مصلحتين مستقلتين حتى يتعدد العقوبه كما قد يقال في استحقاقهما على ترك الصلاة المفروضه المنذور إتيانها في المسجد مثلاً لأنه فوّت مصلحه الصلاة و الوفاء بالندى، و انما الفائت هو الملاك الأتم القائم بالصلاة الإخفاتيّه مثلاً، و العقاب على عصيانه لا على ترك الأمر بالجهر، فان مصلحته ليست أجنبيّه عن مصلحه الإخفات، بل هي مرتبه منه و مندكّه فيه. و عليه فلا وجه لدعوى تعدد العقاب عند كون الغرض القائم بالمرتب بالنسبه إلى ما يقوم بالمرتب عليه من مقوله التشكيك و مندرجين تحت حقيقه واحده هي مثل معراج المؤمن.

خامسها: ما في التقرير المذكور أيضا من «أن ذلك مناف للروايات الكثيره الداله على أن الواجب على المكلف في كل يوم و ليله خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتم صلاته و هو مسافر ثمان صلوات، و كذا على من أجهر في صلاته موضع الإخفات و بالعكس».

و هذا كسابقه لا يخلو من شىء، فان دلالة الروايات الكثيره على وجوب

خمس صلوات في اليوم و الليله فقط و ان كانت مسلمه كما يظهر من مراجعه ما ورد في أعداد الفرائض و غيرها، إلا أنها مسوقه لبيان ما شرعه الله تعالى أولاً- على كل مكلف، و ليست ناظره إلى حصر الفرائض في العدد المذكور حتى مع طروء بعض الحالات و العناوين كى تكون منافيه لوجوب الإتمام في موضع القصر، و الإخفات في موضع الجهر و بالعكس. و لو سلم إطلاق هذه الروايات لفظيا أو مقاميا حتى بالنسبه إلى هذا العنوان، فالتنافى المزبور و ان كان ثابتا، الا أن شأنه شأن كل تناف آخر بين المطلق و مقيده، إذ للقائل بالترتب دعوى انحصار تصحيح المأتى به بتعلق الأمر الترتبى به، فلا بد أن يكون قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» بضميمه توقف عباديه العمل على الأمر حتى يقصده المكلف دالا على هذا الخطاب الترتبى، و يكون الحاصل: وجوب خمس صلوات إلا- بالنسبه إلى الجاهل المقصر في الموارد الثلاثه، فان الواجب عليه أزيد، و هو المأمور به الأولى و عدله. و ليس هذا التقييد خلافا لضروره أو دليل قطعى حتى يمنع منه.

هذا تمام الكلام حول ما أفاده الشيخ الكبير لإثبات تعلق الأمر الترتبى بالمأتى به، و قد عرفت أن عمدته الإشكال عليه هي لغويه الخطاب، و إلا فسائر الإيرادات قابله للدفع.

الثالث من وجوه حل الإشكال ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) في المصباح و الحاشيه«»، و اختاره شيخنا المحقق العراقي أيضا، من تعلق الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب، و محصل تقريره: أن طبيعى الصلاه مشتمل على مرتبه من المصلحه اللزوميه، و يكون لخصوصيه القصر به مصلحه ملزمه زائده على مصلحه الطبيعى،



و اجتماع كلتا المصلحتين فى هذا الفرد أوجب تأكد طلبه، لا اجتماع أمرين فيه، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادته أكيدته و ينبعث منها إيجاب أكيد، فإذا أتى المكلف بالطبيعه فى ضمن فرد آخر فقد أحرز المصلحه المقتضيه لتعلق الطلب بصرف الطبيعه، لوفاء المأتى به بمصلحه الجامع المتحقق فى ضمنه و ان فاتت به المصلحه الزائده القائمه بالخصوصيه القصريه، للمضاده بين المصلحتين و لو من جهه حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفرده للطبيعه.

و به يجمع بين صحه المأتى به و استحقاق العقوبه على ترك الواجب، أما صحته فلمطلوبيته بما أنه فرد للجامع الذى تعلق الأمر به، و أما الاستحقاق فلتفويت المصلحه الملزمه الزائده القائمه بخصوصيه القصر.

و مثل له الفقيه الهمدانى بما لو اقتضى الإفطار فى شهر رمضان وجوب عتق رقبه من حيث هى، و لكن كان فى عتق المؤمنه مزيه مقتضيه لأرجحيه عتقها من عتق غيرها كفاره عن الإفطار، فهذه المزيه قد لا تنتهى إلى مرتبه اللازم و قد تنتهى إليها، فإذا أعتق المكلف رقبه غير مؤمنه فقد أتى بما اقتضته كفاره الإفطار، و لكن فوّت على نفسه المزيه التى وجب عليه رعايتها مهما أمكن، فيستحق المؤاخذة عليه، و لا يمكنه تداركها بعد ارتفاع الطلب المتعلق بنفس الطبيعه و لو مع بقاء وقتها.

و توهم اقتضاء البيان المتقدم للاجتراء بالفاقد حتى للعالم بوجوب خصوص القصر، مندفع بأنه كذلك لو لا اختصاص فرديه الفاقد بحال الجهل بالأمر بالخصوصيه، و إلا فينحصر الفرد فى حال العلم بخصوص الواجد، و لا يعقل تحقق المصلحه و لو بمرتبه منها فى الفاقد، هذا.

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (قده) بما لفظه: «أن الإرادة المنبعثة عن المصلحتين في القصر و ان كانت واحده، و الإيجاب المنبعث عنها كذلك، الا- أن الطبيعي المنطبق على الإتمام لا- بد من أن يكون مأمورا به بأمر آخر، بداهه أن وجوب الحصه المتخصصه بالقصر غير الحصه المتخصصه بالإتمام، فلا تسرى المطلوبيه و البعث منها إليها. و من الواضح أيضا أن الأمر بالإتمام ليس أمرا بها بما هي إتمام، إذ لا خصوصيه لحدها كحد القصر، بل الأمر إليها من حيث الأمر بطبيعي الصلاه المنطبقه على الإتمام و على القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالإتمام، فيلزم توجه بعثين نحو القصر أحدهما بجامعها و الآخر بما هي خاص، و لا- يعقل مع تعدد البعث حقيقه تأكده، إذ لا- اشتداد في الاعتباريات. بل فرض إرادته أخرى مغايره لإرادته الحصه المتغايره مع الجامع توجب عدم تأكيد الإراده، إذ الإراده بعد الإراده لا توجب التأكد، بل توجب اجتماع المثليين كما لا يخفى.

هذا إذا كان الأمر بالجامع و الأمر بالقصر بنحو التعيين. و أما بنحو التخيير فغير معقول في نفسه، لأن التخيير بين الكلّي و فرده غير معقول، لأول الأمر إلى التخيير بين الشئ و نفسه».

و محصله: أن وجوب كل من الجامع و الخصوصيه إما أن يكون بنحو الوجوب التعيني أو التخييري، و لا يخلو شئ منهما عن محذور، أما الأول - كما هو ظاهر كلام القائل بتعدد المطلوب - فيترتب عليه محذور اجتماع المثليين المستحيل، و ذلك لأن الأمر بالقصر و ان لم يسر إلى خصوصيه التمام، الا أن البعث الاعتباري نحو الجامع بين القصر و التمام يسرى إلى حصه القصر كسرايته إلى

حصه التمام، لاتحاد الكلى الطبيعى مع أفراد، و بسرأته إلى القصر يلزم اجتماع المثلين المستحيل.

و دعوى التأكد المصرح به فى عباره المحقق الهمدانى غير مسموعه، إذ لا تأكد و لا اشتداد فى الاعتباريات، و انما هو تعدد الأمر الاعتبارى حقيقه، لانبعث الأمر بالجامع عن إرادته متعلقه به و شوق إليه، بلا دخل لشيء من الخصوصيات، و انبعث الأمر بالحصه عن إرادته مضافه إليها، و مع تعدد المراد يختلف الإراده المتعلقه بكل منهما، و الإراده بعد الإراده غير قابل للتأكد، بل اللازم هو اجتماع المثلين المحال.

و أما الثانى، فغير معقول أيضا، إذ إنشاء الوجوب التخييرى بين الجامع و الحصه معناه التخيير بين الكلى و فرده، و حيث ان الكلى متحد وجودا مع مصادقه الخارجى، فيلزم التخيير بين الشىء و نفسه، و هو باطل بالضروره. و عليه فالالتمزام يوجب كل من الفردين بنحو تعدد المطلوب مبتلى بهذا المحذور العقلى.

لكن الظاهر سلامه ما استصوبه شيخنا العراقى وفاقا للفقيه الهمدانى (قدهما) فى حل الإشكال من محذور اجتماع المثلين المستحيل، لتوقفه - كاجتماع الضدين - على وحده الموضوع المنوطه بالالتمزام بأمرين: أحدهما كون متعلقات التكاليف الشرعيه هى الوجودات الخارجيه للطبائع. و الآخر سرايه الأمر بالجامع اللا بشرط إلى الحصص و الأفراد. و كلاهما ممنوع كما يظهر من ملاحظه موضعين من تقريرات المحقق العراقى: أحدهما مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد، و ثانيهما سرايه الأمر بعنوان إلى أفراد و مصاديقه، و هما البحث السابع و الثامن من الأوامر.

ولا- بأس بالإشارة إلى مختاره فى المبحثين، ففى الأول ذهب إلى أن متعلق الأوامر و النواهى ليس هو الوجود الخارجى، لأنه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، و لا الطبيعه الحاله فى الذهن أى الكلى العقلى، و لا الطبيعه من حيث هى، ضروره قيام الملاكات بما فى الخارج، بل مركب المصلحه هو الطبيعى بمعنى ثالث، و هو لحاظه بما هو خارجى بحيث لا يلتفت إلى مغايرته للخارج و اثنيته معه، و لا يرى فى هذا اللحاظ التصورى إلا كون الطبيعه عين الخارج و متحدته معه. و استشهد على ذلك باخبار الجاهل المركب القاطع بخلاف ما هو الواقع، قال المقرر «فلا- محيص من المصير فى كليه تلك الصفات من العلم و الظن و الحب و بغض و الاشتياق و الإراده و نحوها إلى تعلقها بنفس العناوين و الصور الذهنيه، غايته بما هى حاكيه عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها و هو المعنون الخارجى لا بدوا و لا بالسرايه بتوسيط العناوين و الصور...».

و فى الثانى اختار عدم السرايه و وقوف الطلب على نفس الطبيعى، لأن الطلب لكونه معلولا للمصلحه لا يتعلق إلا بما تقوم به، فمع قيامها بصرف الطبيعى و عدم سرايتها إلى حدود الفريه و الحصص المقارنه لخواصها يستحيل سرايه الطلب إلى تلك الحدود، إذ لازمه عدم تبعيه الحكم للملاك.

و بعد وضح هذين المبنيين نقول: بناء على مسلك تعدد المطلوب تعلق أمر بالجامع بين القصر و التمام و آخر بخصوص القصر، و هما فى مرحله الوجود العنوانى مختلفان، لتباين الصور الذهنيه، و المفروض أيضا عدم سرايه الأمر بالجامع إلى خصوصيات الأفراد، فأحدى المصلحتين قائمه بصرف الوجود من الطبيعه

اللا- بشرط بالنسبه إلى القصر و التمام، و الأخرى قائمه بالقصر، و كما لا يسرى الأمر من القصر إلى الجامع كما هو واضح، كذلك لا يسرى من الجامع إلى خصوصيه القصر، إذ المفروض عدم دخل خصوصيه الحصه و الفرد فيه، لقيام الملاك بنفس الطبيعي و صرف الوجود منه، فلو سرى إلى ما هو محدود بحد القصر لزم أعميه الحكم من الغرض، و هو ضروري البطلان، لتبعيه الحكم سعه و ضيقا لملاكه، فمطلوبيه القصر - لأجل مصداقيته للجامع - مقدميه، و لا يقدر في مطلوبيته النفسيه انضمام جهه أخرى و هى مطلوبيته المقدميه إليها لتحقق الطبيعه، لاعتبار وحده الموضوع في استحاله اجتماع المثلين.

نعم إذا كان متعلق الحكم الوجود الخارجى، و سرى الطلب من الجامع اللا بشرط إلى الخصوصيه، أو قلنا باتحاد الصور الذهنيه، توجه المحذور. لكن قد عرفت أن الطلب كسائر الصفات النفسائيه من الإراده و الكراهه يستحيل تعلقه بما فى الخارج، بل بالصوره الموجوده فى أفق النفس لثلا- يلزم خارجيه الإراده أو نفسانيه الخارج. و عليه فلا- مانع من قيام الملاك الأتم بصلاه القصر و الملاك التام بالجامع، و يكون المأتى به مصداق المأمور به.

لكن لا- يخفى أنه و ان لم يلزم الاستحاله العقليه بمناط اجتماع المثلين، الا أنه يمتنع الالتزام بالأمر بنحو تعدد المطلوب بمناط اللغويه المانعه للجعل الثانى، و ذلك لأن المفروض مطلوبيه الجامع بنحو صرف الوجود، و هو الداعى للجاهل بوجوب القصر إلى فعل الصلاه تماما. و حيث ان حقيقه الأمر هى الإنشاء بداعى جعل الداعى، و بدون ترتب الداعى عليه أصلا يلغو صدوره من الشارع، فالأمر بالقصر بالنسبه إلى الجاهل لعدم ترتب احداث الداعى عليه لغو، و من المعلوم قبح

صدر اللغو من الحكيم. و عليه فلا- وجه للالتزام بتعدد الأمر بنحو تعدد المطلوب في حق الجاهل، يتعلق أحدهما بالطبيعه و الآخر بالقصر.

الرابع: ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) و محصله: أن الواجب على عامه المكلفين أولا و بالذات هو القدر المشترك بين الجهر و الإخفات، يعنى أن جزء الصلاه هو نفس القراءه من دون مدخلية لخصوص الجهر و الإخفات فيها، فجزء الصلاه هو الجامع بين الجهر و الإخفات و وجوب خصوص أحدهما في موارد وجوبهما يكون وجوبا نفسيا استقلاليا، غاية أنه يكون ظرف هذين الواجبين الصلاه، فحال الصلاه بالنسبه إلى الجهر و الإخفات حينئذ حال الظرف بالنسبه إلى مظروفه، و بعد تعلق العلم بهذا الوجوب النفسى تنقلب النفسى إلى الغيره و القيديه، و لا مانع من اقتضاء العلم للانقلاب المزبور.

و على هذا التقريب يرتفع الإشكال من البين، لأن العقاب يكون على ترك الواجب النفسى و هو الجهر أو الإخفات. و أما صحه الصلاه الفاقده لوصف الجهر أو الإخفات فالانطباق المأمور به على المأتى به، حيث ان المأمور به فى حال الجهل بوجوب الجهر أو القراءه هو القدر المشترك بين الجهر و الإخفات، و قد أتى به بالفرض. و التزم الميرزا بهذا الوجه فى مسأله الجهل بالجهر و الإخفات، لكن قال بجريانه فى مسأله الإتمام فى موضع القصر أيضا<sup>(١٠)</sup>.

و أنت خبير بعدم إمكان المساعده عليه. أما أولا فلأن دعوى كون وجوب الجهر و الإخفات نفسيا تأويل فى دليلهما بلا موجب، إذ الظاهر منه كسائر أدله الاجزاء و الشرائط هو الإرشاد إلى الجزئيه و الشرطيه لا النفسى، و ادعاء الوجوب النفسى منوط بقريته صارفه مفقوده. و قرينه استحقاق العقوبه مع صحه المأتى به على

ذلك ممنوعه كما سيتضح.

و أما ثانيا، فلأنه يلزم لغويه تشريع الوجوب النفسى، إذ الغرض من التكليف احداث الداعى إلى امتثاله و بعث المكلف و تحريكه نحوه، و من الواضح أن الدعوه و التحريك فرع تنجز التكليف المترتب على وصوله إلى العبد، و المفروض أنه بالعلم الموجب لوصوله إليه ينقلب من النفسى إلى الغيريه، فلا يكون هذا التكليف النفسى فى آن من الآت محركا للعبد و باعثا له حتى يتمكن من امتثاله، بل لا يقدر عليه فى شىء من الأزمنه، فيلزم لغويه تشريع مثل هذا الوجوب.

و الحاصل: أن التكليف لا بد فى محركته من وصوله إلى المكلف اما بنفسه و اما بطريقه، فالتكليف الذى لا يمكن وصوله إلى العبد - لانقلابه بسبب وصوله إليه - يلغو تشريعه كما لا يخفى.

و أما ثالثا: فلأن لازم الانقلاب المزبور اختصاص الوجوب النفسى بالجهل، إذ لازم عدم بقاء الوجوب النفسى عند العلم به تقييد الوجوب بالجهل، و هو بمكان من الغرابه، بل مستحيل، و ذلك لأن موضوعيه الجهل للوجوب النفسى تقتضى تقدمه عليه كتقدم كل موضوع على حكمه، كما أن عروض الجهل للوجوب كعروض العلم له يقتضى تأخره عنه كتأخر كل عروض عن معروضه. و عليه فالجهل متقدم على الوجوب و متأخر عنه، و هذا ممتنع.

و أما رابعا: فلأن العلم حين حدوثه هل يكون متعلقا بالوجوب النفسى أم الغيرى؟ فعلى الأول يلزم أن لا يكون العلم بحدوثه موجبا للانقلاب، بل الموجب له وجود العلم بقاء لا حدوثا، و هذا خلاف ظاهر كلامه، لظهوره فى انقلاب النفسى إلى الغيريه بحدوث العلم لا بقاءه.

و على الثانى يلزم التصويب المحال، لأن العلم بالغيريه موقوف على وجود الوجوب الغيرى قبل تعلق العلم به، لتأخر العلم عن متعلقه تأخر المعلول عن علته، و المفروض أن الغيريه منوطه بالعلم، فيكون العلم حينئذ سابقا فى الرتبته على الوجوب الغيرى، لكونه موضوعا له، كما يكون العلم متأخرا عنه، لكونه عارضا له كتأخر كل عرض عن معروضه، فملاك استحاله الدور و هو اجتماع النقيضين موجود، و هذا هو التصويب المحال.

و عليه فما أفاده المحقق النائينى و ارتضاه سيدنا الأستاذ فى مجلس الدرس غير واف بدفع الإشكال.

الخامس: ما اختاره بعض أعظم العصر (مد ظله) على ما فى تقرير بحثه الشريف، و محصله: الالتزام بصحة العمل المأتى به بمقتضى الدليل، و بعدم استحقاق العقاب فى هذه الموارد، إذ مستنده الشهره و الإجماع، و لا عبره بهما فى المسأله العقلية، مضافا إلى عدم حجيه الشهره فى نفسها فى الأحكام الشرعيه، و الإجماع غير محقق، لعدم التعرض لها فى كلمات كثير من الأصحاب، فالجاهل بوجوب القصر لو صلى قصرا مع تمشى قصد القربه فاما أن يحكم بصحة صلاته بعد ارتفاع الجهل و اما بفسادها.

فعلى الأول لا- مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر و التمام، و هذا هو الصحيح، فيحكم بصحة القصر بمقتضى إطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر على المسافر، غايه الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها فى الوجوب التعيينى بما دل على صحة التمام، مضافا إلى استبعاد الحكم ببطلان المأتى به قصرا حال الجهل و الأمر بإعادته الصلاه قصرا. و يحكم بصحة التمام أيضا للنص



الخاصّ، فالجاهل بوجوب القصر مخير بين القصر و الإتمام. و ان لم يكن ملتفتا إلى التخيير، فلا موجب لاستحقاق العقاب على الإتيان بالتمام.

و على الثانى فلا- مناص من الالتزام بكون التمام واجبا تعيينيا عند الجهل بوجوب القصر، و معه كيف يمكن الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر.

و كذا الحال فى مسأله الجهر و الإخفات فلا حاجه إلى الإعادته(»).

لكنه لا يخلو من محذور ثبوتا و إثباتا. أما الأول فلأن المجعول فى حق الجاهل ان كان هو وجوب القصر و التمام بنحو التخيير، فمن يكون حينئذ موضوع حكم الشارع بالوجوب التعيينى؟ مع فرض استحاله الإهمال فى مرحله الجعل، توضيحه:

أن تشريع القصر تعيينيا إما أن يكون على مطلق المكلف عالما كان بالحكم أم جاهلا به، و إما أن يكون على خصوص العالم بالوجوب التعيينى، و اما أن يكون على المكلف بنحو الإهمال من حيث العلم و الجهل.

فعلى الأول يلزم خلاف المدعى، لصيروره القصر واجبا تعيينيا على الجاهل كالعالم. و على الثانى يلزم الدور أو اجتماع المتقابلين، إذ الموضوع بجميع قيوده - و منها العلم بالحكم - مقدم على الحكم رتبه و لحاظا، فكيف يؤخذ العلم بالوجوب التعيينى فى موضوع هذا الحكم.

و على الثالث يصح الوجوب التعيينى، لكن المفروض أن إهمال الحاكم الملتفت فى مقام التشريع لموضوع حكمه و الأحوال الطارئه عليه محال كما يقول هو مد ظله بذلك، بل إما أن يأخذها و يقيد الموضوع بها، و اما أن يرفضها، لعدم دخلها فى ملاك حكمه، و لا يعقل الإهمال، كما لا يعقل التقييد. فلا بد من تسليم

الإطلاق، و مقتضاه شمول إطلاق الجعل لكل من العالم بالحكم و الجاهل به، و هو ينتج ضد المقصود الذي هو تخيير الجاهل بين القصر و التمام، و معه كيف يتمشى من الشارع إنشاء الوجوب التخيري للجاهل مع فرض وجود ملاك الوجوب التعيني فيه؟ و عليه فدعوى كون المأني به مأمورا به بالأمر التخيري قد عرفت عدم تماميتها على مبنى استحاله الإهمال في مقام الثبوت. و الالتزام بتمام الجعل الذي مفاده في المقام نتيجة التقييد كما ذهب إليه المحقق النائيني أجنبي عن مقاله هذا المحقق مضافا إلى عدم تماميته في نفسه كما تقدم في مبحث القطع، فلاحظ.

و أما إثباتا، فلظهور أخبار الباب في عدم وجوب الجهر في موضع الإخفات و بالعكس، لقوله: «رجل أجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه» و لو كان الجهر واجبا تخيريا في حق الجاهل بوجوب الإخفات كان ما أتى به مما ينبغي لا مما لا ينبغي، و هذا الظهور النافي لكون المأني به مأمورا به مما لا ينكر.

الا- أن يدعى: أن «لا- ينبغي» مثل «يكره» لا- يدل على أزيد من مطلق المرجوحه، لا خصوص ما ورد عنه منع شرعي، فيمكن فرض تعلق الأمر التخيري به مع أفضليه أحد الفردين كما هو الحال في كثير من موارد التخيرات الشرعيه.

فتأمل.

و دعوى ظهور قوله عليه السلام: «تمت صلواته و لا- يعيد» في كون التمام مأمورا به حتى يكون واجبا تخيريا غير مسموعه، ضروره أنه وارد في مقام الامتثال و فراغ الذمه، و الا- اجتراء به في مرحله الفراغ لانزم أعم من تعلق الأمر به، لقوه احتمال كونه مسقطا للواجب من دون أن يكون نفسه واجبا، فلا دليل على تعلق

ثم انه ذكر (١) لأصل البراءة شرطان آخران (٢): «-» .

\*\*\*\*\*

(١). الذاکر هو الفاضل التونى فى محكى الوافيه، و نسب إلى الفاضل النراقى أيضا، و لا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل جميع الأصول العدميه كما فى الوافيه كذلك، قال الفاضل التونى (ره) فيما حكاه عنه المحقق الآشتيانى (قده) فى الشرح ما لفظه: «و التحقيق أن الاستدلال بالأصل بمعنى النفي و العدم انما يصح على نفي الحكم الشرعى بمعنى عدم ثبوت التكليف، لا على إثبات الحكم الشرعى، و لذا لم يذكره الأصوليون فى الأدله الشرعيه، و هذا يشترك فيه جميع أقسام الأصول المذكوره، مثلا إذا كان أصله البراءة مستلزما لشغل الذمه من جهه أخرى، فحينئذ لا يصح الاستدلال بها، كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين و اشتبه بالآخر، فان الاستدلال بأصله عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر. و كذا فى الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما».

و قال فى ذيل مسأله البراءة: «و اعلم أن لجواز التمسك بأصله براءة الذمه و بأصله عدم تقدم الحادث شروطا أحدها: ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى».

(٢). يعنى: غير شرط الفحص الذى تقدم تفصيله، بل له شروط آخر.

=====

الأمر بالتمام الموجب لوجوبه التخيري.

هذه عمدته ما ظفرنا عليه من الوجوه المذكوره لحل الإشكال، و قد عرفت أن شيئا منها غير واف بدفعه عدا ما اختاره المصنف.

(-). بل ذكر الفاضل التونى (ره) شروطا ثلاثه لمطلق الأصول العدميه، لا لخصوص أصله البراءة. و الشرط الثالث الذى أهمله المصنف قد أشار إليه الشيخ بعد بيان الشرط الثانى بقوله: «كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى

ص: ٤٨٤

أحدهما (١): أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى.

\*\*\*\*\*

(١). توضيح هذا الشرط: أن شأن أصالة البراءة نفى الحكم لا إثباته، فان كانت نافيه لحكم عن موضوع و مثبتة له لموضوع آخر لا تجرى، كما إذا اقتضى استصحاب الطهاره أو قاعدتها عدم نجاسه أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بنجاسه أحدهما، فان شيئاً منهما لا يجرى فيه، لأن جريانه فيه يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

و ان شئت فقل: ان أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين فى المثال المزبور تثبت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، فلا تجرى فيه، لأن شأن البراءة نفى الحكم فقط، لا النفى من جهه و الإثبات من جهه أخرى، و لذا لم تعدّ من الأدله، إذ لو كانت مثبتة لحكم شرعى لعدّت من الأدله الشرعيه.

و كذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسه كرا، أو استصحاب عدم تقدم الكريه مع العلم بحدوثها على ملاقاه النجاسه حتى يقتضى الاستصحاب نجاسه الماء و وجوب الاجتناب عنه. و ذكر الفاضل التونى (ره) أمثله أخرى لعدم جريان الأصول العدميه فيها، فراجع.

=====

الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده بناء على أن الميثب لأجزاء العباده هو النص» و غرضه أن الأصل لا يجرى فى جزء العباده كالسوره لتعين به الواجب، إذ لا بد من تعيين الواجب بالنص لا بالأصل.

أقول: هذا ليس شرطاً مستقلاً، بل من مصاديق الشرط الأول، لأنه مندرج فيما يكون أصل البراءة موجبا لحكم، حيث ان نفى جزئيه السوره للصلاه مثلاً بالأصل ان كان مثبتاً لوجوب الباقي فلا يجرى، لأن شأن أصل البراءة نفى الحكم لا إثباته، و لعل هذا صار منشأ لعدم ذكر المصنف (قده) لهذا الشرط الثالث.

ص: ٤٨٥

ثانيهما (١): أن لا يكون موجبا للضرر على آخر (٢).

و لا يخفى (٣) أن أصالة البراءة عقلا و نقلا في الشبهه البدويه

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الشرط الثاني، و محصله: أنه يعتبر في جريان أصالة البراءة أن لا يكون موجبا للضرر الغير من مسلم أو من بحكمه، كما إذا فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلّت، و نحو ذلك، فان إجراء البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد يوجب الضرر على المالك، فلا يصح إجراؤها فيها. قال الفاضل التوني (ره) في محكي الوافيه «ثانيها: أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم أو من في حكمه، مثلا إذا فتح إنسان قفصا لطائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلّت، أو نحو ذلك، فانه لا يصح حينئذ التمسك ببراءة الذّمّه، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء و لصاحب الواقعة الصلح إذا لم يكن منصوبا بنص خاص أو عام، لاحتمال اندراج مثل هذه الصوره في قوله: لا- ضرر و لا ضرار في الإسلام، و فيما تدل على حكم من أتلف ما لا لغيره، إذ نفى الضرر غير محمول على حقيقته، لأنه غير منفي، بل الظاهر أن المراد به نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع.

و الحاصل: أن في مثل هذه الصوره لا- يحصل العلم بل و لا- الظن بأن الواقعه غير منصوبه. و قد عرفت أن شرط التمسك بالأصل فقدان النص، بل يحصل القطع حينئذ بتعلق حكم شرعي بالضرار، لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا، فينبغي للضرار أن يحصل العلم ببراءة ذمته، و للمفتي الكشف عن تعيين الحكم، لأن جواز التمسك بأصالة براءة الذّمّه و الحال هذه غير معلوم».

(٢). فضلا عن نفس من يجرى الأصل، إذ لا مقتضى لجريانه حينئذ، لكونه خلاف الامتنان.

(٣). هذا شروع في رد الشرط الأول، و هو: أن لا يكون جريان الأصل موجبا

لحكم شرعى. توضيح الرد: أن موضوع الحكم الشرعى تاره يكون أمرا ظاهريا أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبه اللى هو مقتضى البراءه العقلية، أو الإباحه، و عدم الحكم اللى هو مقتضى البراءه الشرعيه، كما إذا فرض أن جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالا و لو ظاهرا، فحينئذ إذا شك فى حرمه شرب التتن و نحوه من الشبهات البدويه، و بعد الفحص جرت فيه البراءه الشرعيه المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضا، إذ المفروض كون موضوع جواز بيعه حليته و لو ظاهرا، إذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحليه لزم تخلف الحكم عن موضوعه، و هو محال، للخلف و المناقضه.

و أخرى يكون أمرا واقعيًا، كما إذا ترتب على عدم الحكم واقعا لا- ظاهرا، و لا- أعم من الواقع و الظاهر، كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج ملكيه الزاد و الراحله مع عدم الدين واقعا، فان إجراء البراءه عن الدين لا يثبت وجوب الحج، لعدم إحراز موضوعه و هو عدم الدين واقعا، فعدم ترتب الحكم الشرعى على البراءه الشرعيه فى مثل هذا المثال انما هو لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الدين واقعا، حيث ان أصل البراءه لا يحرز الواقع.

فالمتحصل: أن موضوع الحكم الشرعى ان كان أعم من الواقع و الظاهر، فلا محاله يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءه فيه، كترتب سائر الأحكام عند تحقق موضوعاتها. و ان كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءه، لعدم إحراز موضوعه، فلا محصل للشرط الأول اللى ذكره الفاضل التونى (ره) إذ على تقدير لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءه، و على تقدير آخر لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءه.

فان كان غرض الفاضل التونى (ره) عدم جريان البراءه بعد الفحص فى الصوره

كون موضوع الحكم الشرعى أعم من الواقع و الظاهر، فهو خلاف أدلتها. و ان كان غرضه جريانها بدون ترتب الحكم الشرعى عليها، فهو خلاف دليل ذلك الحكم و طرح له بلا موجب.

\*\*\*\*\*

(١). لإطلاق أدله البراءه النقليه الذى لم يقيد الا بالفحص المفروض تحققه، و لاحتمال عدم دخل شىء فى البراءه العقليه الا الفحص، فبعد حصوله لا وجه للتوقف فى جريانها.

(٢). مبتدأ خبره «لو كان» و الجملة مستأنفه، و «الثابت» صفه ل «عدم».

(٣). معطوف على «عدم» و قوله: «و رفع» معطوف على «الإباحه» و «الثابت» صفه ل «الإباحه و رفع» و الأولى تثنيه، بأن يقال: «الثابتان» و التعبير بالإباحه تاره و بالرفع أخرى لرعايه مدلول أخبار البراءه، لظهور حديث الحل فى جعل الإباحه الظاهريه و حديث الرفع فى مجرد نفي الإلزام المجهول.

(٤). يعنى: لو كان عدم استحقاق العقوبه و الإباحه موضوعا لحكم شرعى كإباحه شرب التتن و لو ظاهرا التى هى موضوع جواز البيع كما تقدم آنفا، أو ملازما

=====

(-). قد يتوهم أن ترتب الحكم الملازم على البراءه النقليه مبنى على الأصل المثبت الذى لا نقول بحجيته، فيقتصر فى الترتب عليها على الحكم الذى يكون موضوعه نفس البراءه النقليه.

و بعبارة أخرى: يقتصر على الحكم اللازم دون الملازم.

لكنه فاسد، لأن المفروض أن ذلك الحكم ملازم لنفس مضمون البراءه

فلا محيص (١) عن ترتيبه عليه بعد إحرازه (٢)، فان (٣) لم يكن مترتبا عليه، بل على نفي التكليف واقعا، فهي و ان كانت جاريه،  
الا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم (٤) ثبوت ما يترتب عليه بها،

لحكم شرعى، كما إذا دخل وقت الفريضة و شكك فى اشتغال ذمته بواجب فورى كأداء دين من نفقه زوجته أو غيرها، فانه  
بجريان البراءه فى الدين يثبت وجوب الصلاه فعلا الملازم لنفى الدين ظاهرا.

\*\*\*\*\*

(١). إذ عدم ترتيبه على البراءه مخالف لأدله ذلك الحكم، فقوله: «فلا محيص» جواب «فلو كان» و ضميرا «له، ترتيبه» راجعان إلى  
الحكم.

(٢). أى: إحراز عدم استحقاق العقوبه و رفع التكليف بإجراء البراءه بعد الفحص، و ضمير «عليه» راجع إلى عدم استحقاق  
العقوبه و رفع الحكم، و ضمير «فهي» راجع إلى البراءه.

(٣). هذا بيان للصوره الثانيه، و هى كون التكليف مترتبا على عدم الحكم واقعا و أصاله البراءه تجرى فيها، و لكن لا يترتب عليه  
الحكم، لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الحكم واقعا، حيث ان الثابت بالبراءه عدم الحكم ظاهرا لا واقعا، و اسم «يكن» ضمير  
مستتر راجع إلى الحكم، و «بل على» معطوف على «مترتبا» و قد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعى فى  
مثال الحج المنوط بعدم الدين.

(٤). تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفي التكليف بأصل البراءه، و حاصله:

النقلية، و هو عدم الحكم، كما مر فى وجوب الصلاه فعلا فى سعه الوقت الثابت بنفى واجب فورى كأداء دين أو إزاله النجاسه  
عن مسجد، فان نفيه بالبراءه النقلية يلازم بلا واسطه وجوب الصلاه فعلا.



و هذا (١) ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار (٢) أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه

أن عدم ترتبه عليه كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءه انما هو لعدم الموضوع أعنى عدم الدين واقعا، لا لأجل اشتراط جريان البراءه بعدم ترتب حكم شرعى عليه، فالمراد ب «ما» الموصول هو الموضوع، و الضمير المستتر فى «يترتب» راجع إلى الحكم، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و ضمير «بها» إلى البراءه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و عدم ترتب التكليف على البراءه حينئذ ليس لأجل اشتراط البراءه بعدم ترتب حكم شرعى عليه، بل انما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم، إذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعا، و هو لا يثبت بالبراءه، إذ الثابت بها نفي الحكم ظاهرا كما مرّ آنفا.

(٢). هذا شروع فى رد الشرط الثانى الذى ذكره الفاضل التونى (ره) و هو أن لا يكون جريان البراءه فى مورد موجبا للضرر على آخر. و محصل الرد هو:

أن المورد ان كان مما تجرى فيه قاعده الضرر فلا مجال لجريان البراءه فيه، لكون القاعده دليلا اجتهاديا، و البراءه أصلا عمليا، و قد ثبت فى محله عدم المجال للأصل مع الدليل، لوروده أو حكومته على الأصل كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

و ان كان مما لا تجرى فيه قاعده الضرر، فلا مانع من جريان البراءه فيه، و مجرد احتمال صغرويته لقاعده الضرر لا يمنع عن جريان البراءه فيه مع فرض الفحص و عدم الظفر بدليل على حكم الضرر.

و بالجملة: فمع الظفر بالدليل الاجتهادى مطلقا من دليل الضرر، و غيره من الأدله الاجتهاديه لا مجال للبراءه، لعدم المقتضى لها، حيث ان الدليل رافع لموضوعها، فعدم جريانها مع الدليل انما هو لعدم المقتضى، لا لعدم شرطه، ضروره أن الشرط

ص: ٤٩٠

قاعده نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه (١) لأصالة البراءة، كما هو (٢) حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، الا أنه (٣)

متأخر رتبه عن المقتضى، فلا يطلق الشرط إلا مع إحراز المقتضى، و مع عدم المقتضى لا يطلق الشرط كالمقام.

فان كان مراد الفاضل من الاشتراط أن جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها، ففيه أولاً: أن إطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة، لما مر آنفاً من أن عدم الجريان حينئذ مستند إلى عدم المقتضى، لا إلى عدم الشرط.

و ثانياً: أنه لا- اختصاص للضرر، بل جريان البراءة منوط بعدم الدليل الاجتهادى مطلقاً من دليل الضرر و غيره، كما أن عدم الجريان لا يختص بالبراءة، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادى فى مورد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المقام الذى تجرى فيه قاعده الضرر.

(٢). يعنى: كما أن عدم المجال لجريان البراءة مع قاعده نفى الضرر حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، و ضمير «حالها» راجع إلى أصالة البراءة.

(٣). الضمير للشأن، و حاصله: أن أصالة البراءة و ان لم يكن لها مجال فى موارد الضرر، الا أن عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطيه عدم قاعده الضرر لجريان البراءة، بل لعدم المقتضى لجريانها معها، لما مرّ من أن دليل قاعده الضرر كسائر الأدلة الاجتهادية يرفع الشك المذى هو موضوع أصل البراءة و غيره من الأصول العمليه، فالدليل الاجتهادى رافع لموضوع الأصل و لو ظاهراً كما هو مقتضى الأدلة غير العمليه، فمع الدليل لا مقتضى لأصالة البراءة، لا أن عدم الدليل شرط لجريان البراءة، فقله: «الا أنه حقيقه» إشاره إلى عدم المقتضى للبراءة، و ضمير «لها» راجع إلى أصالة البراءة.

ص: ٤٩١

حقيقه لا يبقى لها مورد، بداهه (١) أن الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا (٢). فان كان المراد من الاشتراط ذلك (٣) فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى، لا خصوص قاعده الضرر (٤) فتدبر، و الحمد لله على كل حال.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يبقى لها مورد» و توضيحه ما تقدم بقولنا: «بل لعدم المقتضى لجريانها».

(٢). يعنى: فلا- يكون موردا للبراءه العقليه و هى قبح العقاب بلا بيان و لا للبراءه النقليه، لتحقق البيان بالدليل الاجتهادى، و معه ينتفى موضوع كلتا البراءتين، و لا يبقى مقتضى لجريانها.

(٣). أى: عدم بقاء مورد لأصل البراءه مع قاعده نفى الضرر، فان كان هذا مراد الفاضل (ره) من الاشتراط، فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادى على خلاف أصل البراءه، لا خصوص قاعده الضرر، إذ الوجه فى عدم جريانها مع قاعده الضرر هو كونها رافعه لموضوع البراءه، و هذا الوجه جار فى جميع الأدله الاجتهاديه، و قد عرفت سابقا أن إطلاق الشرط على الدليل الاجتهادى الرافع لموضوع البراءه مبنى على المسامحه. و ضمير «خلافها» راجع إلى أصاله البراءه.

(٤). لما مر من عدم الفرق بين قاعده الضرر و بين سائر القواعد الاجتهاديه فى رفع الشك الذى هو موضوع البراءه.

ص: ٤٩٢

ثم انه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر و الضرار على نحو الاقتصار، و توضيح مدركها و شرح مفادها و إيضاح نسبتها مع الأدله المثبتة للأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوليه (١) أو الثانويه (٢) و ان كانت أجنبيه (٣) عن مقاصد الرساله، إجابته لالتماس بعض الأحبه، فأقول و به أستعين: انه قد استدل عليها (٤) بأخبار كثيره:

قاعده لا ضرر و لا ضرار

\*\*\*\*\*

(١). كأدله وجوب الصلاه و الصيام و الحج و غيرها من العناوين الأوليه.

(٢). كأدله نفى العسر و الحرج و الإكراه و نحوها من العناوين الثانويه العارضه للعناوين الأوليه، كالصلاه و غيرها من العبادات و المعاملات. ثم ان في قاعده الضرر جهات من البحث أشار إليها المصنف، و نتعرض لها عند تعرضه لها إن شاء الله تعالى.

(٣). لكون قاعده الضرر من القواعد الفقهييه، فمحل بحثها هو الفقه الشريف.

(٤). أي: على قاعده الضرر. هذه إحدى جهات البحث، و محصلها: أن مدرك قاعده الضرر أخبار كثيره: منها: موثقه زراره، و توصيفها بالموثقه لوقوع ابن

منها: موثقه زرارہ عن أبى جعفر عليه السلام: «ان سمره (١) ابن جندب كان له عذق (٢) فى حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، و كان سمره يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن فكلفه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فجاء الأنصارى إلى النبى صلى الله عليه و آله فشكا إليه، فأخبره بالخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه و آله و أخبره بقول الأنصارى و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق فى الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فانه لا ضرر و لا ضرار».

الموثق فى سنده، و لا يخفى اختلاف ما فى المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة، لكنه غير قادح فى الاستدلال، لأنه فى حكاية القصة لا فى الذيل الذى هو مورد الاستدلال.

\*\*\*\*\*

(١). بفتح السين المهملة و ضم الميم و فتح الراء المهملة و هو من الأشقياء، فلاحظ ترجمته.

(٢). بفتح العين المهملة و الدال المعجمه النخله بحملها، و بالكسر عنقود التمر.

(٣). هو أبو عبيده زياد بن عيسى، و روايته خاليه عن جمله «لا ضرر و لا ضرار».

(٤). مع اختلاف يسير لا يقدح فى دلالة الخبر على المطلوب.

ص: ٤٩٤

الا أنه فيها بعد الآباء: «ما أراك يا سمره الا مضارا، اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصه سمره (١) و غيرها، و هي كثيره (٢). و قد ادعى تواترها (٣) مع اختلافها

\*\*\*\*\*

(١). و هي روايه ابن مسكان عن زراره، رواها الوسائل عن الكافي، و فيها:

قوله صلى الله عليه و آله لسمره: «انك رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت و رمى بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت».

(٢). مثل روايتي عقبه بن خالد في الشفعه (١) و منع فضل الماء (٢)، حيث تذييل كل منهما بجمله «لا ضرر و لا ضرار». و كذا مرسله (٣) الصدوق «لا ضرر و لا و لا ضرار في الإسلام» و روايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «لا ضرر و لا ضرار».

(٣). المدعى للتواتر هو فخر المحققين (قده) في رهن الإيضاح، قال فيه في مسأله إقرار رهن العبد بعد رهنه بأن العبد مغصوب أو معتق أو جان و لم يصدّقه المرتهن: «و ثالثها: العتق، فنقول: يجب عليه فك الرهن بأداء الدين، فإذا تعذر و بيع في الرهن و جب افتكاكه، فان بذله المشتري بقيمته أو بأقل و جب فكّه. و لو بذله بالأزيد و لو بأضعاف قيمته، فالأصح و جب فكّه عليه، لوجوب تخليص الحر، فانه لا عوض له إلا التخليص، و لا يمكن إلا بالأزيد من القيمه، و ما لا يتم الواجب

ص: ٤٩٥

واجب. و احتمال عدمه لإمكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الراهن و الضرر منفي بالحديث المتواتر ضعيف، و لا وجه له عندي...».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشكال على دعوى التواتر، و محصل الإشكال: أن التواتر بكلا- قسميه من اللفظي و المعنوي مفقود هنا، إذ التواتر اللفظي و هو حصول التواتر على لفظ أو ألفاظ مخصوصه كحديث الغدير غير حاصل هنا قطعاً، لوضوح عدم تحقق التواتر على كلمه «لا ضرر و لا ضرار». و كذا التواتر المعنوي، و هو حصول النقل المتواتر على قضيه خاصه بألفاظ مختلفه، كتواتر شجاعه المولى أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه فى الحرب مع عمرو ابن عبد ود من قتله مع كونه لعنه الله من أشجع شجعان العرب، فان التواتر المعنوي أيضا مفقود فى المقام، لعدم مورد واحد نقل متواترا كالشجاعه، لتعدد الموارد هنا، فان مورد بعض نصوص الباب قصه سمره، و مورد بعضها الآخر الشفعه، و بعضها الآخر منع فضل الماء، و بعضها شىء آخر.

و بالجمله: فالتواتر اللفظي و المعنوي يشتركان فى وحده المورد، و يفترقان فى اعتبار وحده اللفظ أو الألفاظ فى الأول، و الاختلاف فى الثانى.

فملخص الإشكال على التواتر: أن التواتر الذى ادعاه الفخر (قده) لا لفظي و لا معنوي، و لذا التجأ المصنف إلى توجيه التواتر بالإجمالى. و ضميراً «تواترها، اختلافها» راجعان إلى الروايات.

(٢). هذا إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و محصله: أنه يمكن أن يراد

=====

(-). مقتضى هذه العبارة اعتبار الاتفاق الموردى فى التواتر اللفظي و المعنوي بأن تكون قضيه شخصيه موردا للتواتر اللفظي ان كان نقلها متواترا بألفاظ معينه،

بالتواتر هنا التواتر الإجمالى، و هو القطع بصدور بعض الروايات الواردة فى قضايا متعددة غير مرتبطة، كما إذا وردت روايه فى وجوب سجده السهو لكل زياده و نقيضه مثلا، و روايه فى وجوب القصر على المسافر، و روايه فى وجوب التمام على المقيم عشره أيام أو العاصى بسفره، و هكذا، فان العلم الإجمالى بصدور بعضها يسمى بالتواتر الإجمالى، فيقال فيما نحن فيه: يعلم إجمالا- بصدور روايه من روايات قاعده الضرر، و ضمير «به» راجع إلى «تواترها» و ضميرا «تواترها، بعضها» راجعان إلى الروايات.

\*\*\*\*\*

(١). و هو موافق لما ذكره أيضا فى بحث حجيه الخبر من المتن و حاشيه الرسائل من «أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، و هو كاف فى الحجيه».

=====

و موردا للتواتر المعنوى ان كان نقلها بألفاظ مختلفه، كشجاعه مولانا أمير المؤمنين المنقوله متواترا بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه فى الحروب، فان القضايا الصادره منه عليه السلام فى الحروب و ان كانت على أنحاء مختلفه، لكنها بأسرها تحكى عن شجاعته عليه السلام، فتكون الشجاعه حينئذ من المتواتر المعنوى.

لكن على تقدير اعتبار وحده القضيه فى التواتر المعنوى يندرج هذا فى التواتر الإجمالى، دون المعنوى. الا أن اعتبار وحده المورد غير معلوم، فالتواتر منحصر فى اللفظى و المعنوى، و التواتر الإجمالى الذى أفاده المصنف من الاختلاف لفظا و معنى أجنبى عن التواتر المصطلح عندهم كما نبهنا عليه فى بحث حجيه الخبر الواحد.

فالإنصاف أن كثره روايات الباب ان بلغت حدّ التواتر و لم تكن المرسلات عين المسندات و لم تكن مضامينها وقائع مختلفه كانت من التواتر المعنوى، و ان كانت وقائع مختلفه لم يفد التواتر الإجمالى بالمعنى المذكور فى المتن شيئا



و الإنصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك (١) جزاف، و هذا (٢) مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها، و انجبار (٣) ضعفها «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: إجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها.

(٢). أى: التواتر الإجمالى مع عمل المشهور بتلك الروايات و استنادهم إليها فى الفتوى موجب لكمال الوثوق و الاطمئنان بصدورها و سبب لانجبار ضعف سندها.

(٣). معطوف على «كمال» و انجبار ضعف أسنادها باستناد المشهور إلى الروايات الضعيفه مبنى على ما هو المشهور المنصور من جابريه عملهم لضعف الروايه، و حيث ان أسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفه على المشهور احتج لاعتبارها باستناد المشهور إليها، و ضمائر «إليها، بها ضعفها» راجعه إلى الروايات.

=====

فى المقام، إذ لم يتحقق التواتر على مدرك القاعده، مع أجنبيه جمله من النصوص المزبوره عن قاعده الضرر أولاً، و عدم ثبوت النقل من المعصوم عليه السلام الا بالنسبه إلى روايتين و هما روايه زواره و أبى عبيده الحذاء، و بذلك لا يثبت الاستفاضه فضلاً عن التواتر، فيكون مدركها خبر الواحد، و لا بد فى صحه الاستناد إليه من اجتماع شرائط الحجيه فيه.

و الحاصل: أن دعوى التواتر الإجمالى بالمعنى المذكور غير ثابتة هنا أولاً، و على تقدير ثبوتها غير مجديه ثانياً، إذ القطع بصدور واحده من تلك الروايات مع عدم العلم التفصيلي بها، و أجنبيه بعضها عن القاعده لا يوجب صحه الاستناد إلى ما ينطبق منها على القاعده، لاحتمال كون الصادر غيرها.

(-). لا ينبغى الإشكال فى انجبار ضعف الروايات بعمل المشهور بها و استنادهم

\*\*\*\*\*

(١). و هو موثقه زراره المتقدمه، فان صاحب الوسائل رواها عن الكافى عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام. و هذا السند معتبر، إذ فى العده على بن إبراهيم القمى صاحب التفسير، و هو ثقه. و أحمد بن محمد البرقى وثقه الشيخ و النجاشى و غيرهما، و اعتماده على المراسيل و روايته عن الضعفاء ليس طعنا فيه، إذ نقل الثقة عن الضعيف لا يقدر فى وثاقته.

و أما محمد البرقى فقد وثقه الشيخ و العلامة، و ما عن النجاشى من «أنه كان ضعيفا فى الحديث» غير ظاهر فى الجرح حتى يلزم الاعتماد عليه، لكون النجاشى أسطوانة أهل هذا الفن، إذ من المحتمل قويا أن مراده روايته عن الضعفاء، و هو غير قادح فى وثاقته، لأن النقل عن غير الثقة مع عدم عمله به لا يقدر فى وثاقته، ضروره أن مناط اعتبار قوله و هو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الإسناد إليه و عدم العمل بقوله. و مع فرض الشك فى قادحيه مثل هذا لا نرفع اليد عن توثيق مثل الشيخ (قده).

و أما ابن بكير فهو و ان كان فطحيا، لكنه من أصحاب الإجماع.

و أما زراره فجلالته فى غايه الظهور بحيث لا تحتاج إلى البيان، فالروايه معتبره، و ضمير «بعضها» راجع إلى الروايات.

=====

إليها، لكنه بالنسبه إلى خصوص مضامينها دون غيرها، و قد عرفت أن جملة من تلك الروايات أجنبيه عن قاعده الضرر، فانجبار ضعفها بعملهم لا يصح الاستدلال بها على القاعده، الا أن يثبت عملهم بكل واحده من تلك الروايات، و ان لم يثبت ذلك فالدليل عليها هو موثقه زراره المذكوره فى المتن، و هى معتبره كما عرفت فى التوضيح.

فلا مجال (١) للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

و أما دلالتها (٢) فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع «-» من

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت أن للإشكال فيها مجالا، فراجع التعليقتين السابقتين، و ضميرا «فيها، سندها» راجعان إلى الروايات.

(٢). أى: دلالة قاعده الضرر، و هذا إشاره إلى الجبهه الثانيه من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعده الضرر، و توضيحها يتوقف على شرح معانى مفردات الألفاظ الواقعه فى متن الحديث من كلمات «لا» و «ضرر» و «ضرار».

أما «ضرر» فالمحكى عن جملة من كتب اللغويين كالصحاح و النهاية الأثيرية التى هى عند العامه كمجمع البحرين عندنا و القاموس هو «أنه ما يقابل النفع» كما أن المحكى عن الصحاح و المصباح «أن الضرر اسم مصدر و المصدر الضرّ» فالضر الذى هو فعل الضار نتيجه الضرر، و هو النقص فى المال أو النفس أو العرض أو الطرف و هو الأعضاء كاليدين و الرجلين و نحوهما من الأطراف. و لكنه لا يطلق على مطلق النص، بل خصوص النقص من الشىء الذى من شأنه عدم ذلك النقص، مثلا لا يطلق الأعمى على مطلق فاقد البصر، بل على خصوص فاقد الذى من شأنه أن يكون بصيرا كالحيوان، فلا يطلق على الجدار و نحوه.

و عليه فالتقابل بين النفع و الضرر تقابل العدم و الملكة، فوجود البصر للإنسان مثلا نفع، و عدمه ضرر، و كذا وجود اليدين له نفع و عدم إحداهما أو كليهما ضرر، بل وجود كل ما يقتضيه طبيعه الشىء و خلقتة الأصلية نفع له، و عدمه ضرر.

=====

(-). هذا خلاف ما عليه العرف العام، إذ الضرر عندهم ما يقابل التمام، فان كان شىء ناقصا عما يقتضيه طبعه كما إذا كان إنسان فاقد العين أو غيرها من الأعضاء فانه يطلق الضرر على هذا فقدان، كما يطلق عليه النقص، فالضرر ما يقابل التام الذى هو مقتضى طبع الشىء، فهنا أضداد ثلاثة: التمام و الضرر و النفع، فالتاجر إذا ربح

ص: ٥٠٠

إلى اللغويين. لكن العرف العام مخالف له، حيث ان الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضى طبيعه الشئ، لا أنه مقابل للنفع الذي هو شئ زائد على ما يقتضيه الخلقه الأصلية كما حرر في التعليقه، فراجع.

هذا ما يرجع إلى معنى كلمه الضرر.

و أما الضرر فقيل: انه استعمل في معان:

أحدها: ما أشار إليه المصنف و استظهره في المقام من أن الضرر بمعنى الضرر، فهو و ان كان مصدرا من مصادر باب المفاعله، لكنه ليس هنا فعل الاثنين، لوجوه:

منها: إطلاق لفظ «المضار» على سمره في كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلم في روايه الحذاء: «ما أراك يا سمره إلا مضارا» و في مرسله زراره: «انك رجل مضار» مع وضوح أن الضرر في قضيه سمره لم يصدر إلا من سمره.

=====

في تجارته يقال: زيد في ماله، و إذا لم يربح و لم ينقص من رأس ماله شئ لا يطلق عليه الضرر، لأنه لم ينقص شئ من ماله، و لا النفع، إذ لم يزد شئ على ماله بل يطلق عليه التمام.

و تقابل التمام و الضرر تقابل العدم و الملكه، إذ لا يطلق الضرر إلا على ما لا ينبغي أن يكون ناقصا عما يقتضيه طبعه، فوجود البصر للإنسان لا يصدق عليه النفع، بل يصدق عليه التمام، و عدمه ضرر، و النفع مزيه زائده على ما تقتضيه طبيعه، كما إذا فرض أن مقدار رؤيه البصر بحسب الطبع مسافه فرسخ، فإذا كان مقدار رؤيتها في شخص فرسخين كان هذا مزيه، و هذه المزيه نفع، و عدمها عدم النفع، لا أنه ضرر، فالضرر في النفس أو الطرف أو العرض و ان كان نقصا فيها، لكنه نقص عما يقتضيه طبع الشئ، لا أنه نقص عن الأوصاف الزائده عليه، فان نقصها ليس ضررا، بل هو عدم النفع.

ص: ٥٠١

كما أن الأظهر أن يكون «الضرار» بمعنى الضرر جى ء به تأكيداً،

و منها: ما عن النهاية الأثيريه من أنه «قيل هما - أى الضرر و الضرار - بمعنى، و التكرار للتأكيد».

و منها: ما عن المصباح من: «أن ضاره يضاره مضاره و ضرارا يعنى ضرّه».

و منها: غير ذلك مما يشهد بوحده الضرر و الضرار معنى، و أنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعله.

ثانيها: أن الضرار فعل الاثنين، فعن النهاية الأثيريه أيضاً: «و الضرار فعل الاثنين».

ثالثها: أن الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضاً: «و الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء عليه» و لعله يرجع إلى المعنى الثانى، و ان كان تعددهما غير بعيد.

فحق العبارة أن تكون هكذا: «فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل التمام من النقص فى النفس... إلخ».

ثم ان النسبه بين الضرر المقابل للتمام و بين الضرر المقابل للنفع هى التباين، و بين الضرر بالمعنى الأول و بين العيب الذى هو المخالفه للخلقه الأصلية زياده أو نقيصه هى الأعم و الأخص المطلق، إذ كل نقص طبيعى عيب، و لا-عكس، إذ الزائد على الخلقه النوعيه كالإصبع الزائده عيب، و ليس بضرر، إذ لا نقص فيما تقتضيه الطبيعه، فتأمل.

و بين الضرر بالمعنى الثانى و هو المقابل للنفع و بين العيب هى التباين، لعدم صدق شىء من نقص الوصف الزائد الذى هو مزيه للطبيعه على ما هو ناقص عن الطبيعه أو زائد عليها. و كذا العكس.

ثم ان جعل التقابل بين النفع و الضرر تقابل العدم و الملكه لا التضاد كما عبر به بعض أهل اللغه، لعله لأجل أن المتقابلين بنحو التضاد لا بد من كونهما وجوديين،

رابعها: أن تضر صاحبك من دون أن تنتفع به في قبال الانتفاع به، كحفر

و المفروض أن الضرر هو النقص في المال و نحوه، فهما متقابلان بنحو العدم و الملكة.

لكنه نشأ من الخلط بين مصطلح أهل اللغة و المعقول في كلمة الضد، فانه عرف في الميزان بالأمرين الوجوديين المندرجين تحت جامع. و لكنه في اللغة بمعنى مطلق المقابل للشئ ء، و المباين و المخالف له الشامل لتمام أنحاء التقابل، قال الراغب في المفردات: «قالوا: و الضد هو أحد المتقابلات، فان المتقابلين هما الشئان المختلفان للذات، و كل شئ ء قبالة الآخر، و لا يجتمعان في شئ ء واحد في وقت واحد. و ذلك أربعة أشياء: الضدان... و المتناقضان... و الوجود و العدم كالبصر و العمى، و الموجبه و السالبة في الاخبار، و كثير من المتكلمين و أهل اللغة يجعلون كل ذلك من المتضادات و يقول: ما لا- يصح اجتماعهما» و في بعض التعبيرات: «الضدان الخلافان».

و مع الغض عنه، فلو سلم تقابل العدم و الملكة في المقام، فانما هو بين الضرر و التمام لا النفع، و النفع انما يقابل الضرر بالعرض لا بالذات كما أفاده المحقق الأصفهاني «لأن الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي، فالنقص بمعنى عدم بقائه على صفة التماميه يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض» إذ المقابل له بالذات هو التمام و بالعرض هو الزيادة لاستلزامها للتماميه.

الأن يشكل أن المتقابلات إذا كانت ثلاثة أشياء لم يصح فرض التقابل بينها تقابل العدم و الملكة، لتقوم هذا النحو من التقابل كالسلب و الإيجاب بموضوعين

كما يشهد به (١) إطلاق «المضار» «-» على سمره، و حكي (٢) عن

بالوعه في قرب دار الجار مع تضرر الجار بها و انتفاع الحافر بها «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: يشهد بكون الضرر بمعنى الضرر: إطلاق المضار الذى هو من باب المفاعله على سمره مع تفردّه فى الإضرار، و عدم مشاركته أحد معه فى الضرر فى تلك القضية، و هذا أحد الشاهدين اللذين أقامهما المصنف على وحده الضرر و الضرار معنى، و قد أوضحناه بقولنا: «منها إطلاق لفظ المضار على سمره».

(٢). معطوف على «يشهد» يعنى: كما يشهد، و كما حكي عن النهايه، و يمكن عطفه على «إطلاق» بعد تأويله بالمصدر، يعنى: كما يشهد به إطلاق «المضار» على سمره، و يشهد به أيضا حكاية اتحادهما معنى عن النهايه.

=====

أحدهما عدمى، الا أن شأنه أن يوجد، بخلاف السلب و الإيجاب، لعدم اعتبار القابليه فى العدمى منهما.

لكن يجاب عنه بأن المتقابلين بالأصالة هما الضرر و التمام، و تقابل الضرر مع النفع عرضى، فتأمل.

(-). لم يظهر تقريب شهادته بالوحده مع قوه احتمال إرادته الإضرار من الضرار فبمجرد عدم كونه فعل الاثنين لا يثبت اتحادهما معنى.

(--). خامسها: الضيق كما عن القاموس.

سادسها: أن الضرار هو السعى فى إيصال الضرر. و استظهروا ذلك من بعض الآيات الشريفه كقوله تعالى: (و الذين اتخذوا مسجدا ضرارا) و قوله تعالى: (و لا يضار كاتب و لا شهيد) و قوله تعالى: (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) و قوله صلى الله عليه و آله لسمره: «انك رجل مضار» و يمكن أن يكون استعماله فى هذا المعنى بقريته نفس هذه الموارد، لا أن يكون من معانيه اللغويه أو العرفيه، فلاحظ.

النهايه، لا فعل الاثنين (١) و ان كان هو الأصل (٢) فى باب المفاعله،

و كيف كان فهذا هو الشاهد الثانى على الوحده، قال فى محكى النهايه:

«وقيل هما بمعنى، و التكرار للتأكيد» لكن حكايه ذلك عن الغير مضافا إلى اشعار كلمه «قيل» بالتمريض تنافى الشهاده، فلا يبقى إلا الشاهد الأول و هو إطلاق المضار على سمره.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا أن يكون الضرار فعل الاثنين، و هو المعنى الثانى من المعانى المتقدمه للضرار، قال فى محكى النهايه الأثيريه: «و الضرار فعل الاثنين» و الشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضرار» هنا فعل الاثنين. لكن شهاده الشاهد الثانى مخدوشه بأن النهايه لم تشهد بوحدتهما، لما عرفت من أن الحكايه بلفظ «وقيل» ليست ارتضاء للوحده و قولها بها حتى تكون شهاده مثبتة للوحده، و نافية لكون «الضرار» فعل الاثنين، بل الأمر بالعكس، حيث ان قوله: «و الضرار فعل الاثنين» ظاهر فى جزمه بأن التعدد أحد معانيه اللغويه.

و كذا الحال فى الشاهد الأول، فان شهادته على الوحده أيضا محل إشكال كما تقدم فى التعليقه، فدعوى أظهره الوحده غير ثابتة.

(٢). كما هو المشهور بين أهل العرييه، لكنه غير ثابت ان أريد بالأصل وضع

ففى المقام لا يبعد أن يراد بالضرار بقرينه المورد السعى فى إيصال الضرر أو الإضرار، فمعنى «لا ضرر و لا ضرار» لا ضرر و لا إضرار، بأن يكون المراد بالأول نفي الحكم الضررى و بالثانى حرمة الإضرار بالغير، فليس متحدين معنى حتى يكون الثانى تأكيدا للأول.

و يمكن إرادته الاثنيه منه كما لعله المتبادر من باب المفاعله، فالمراد نفي الضرر الانفرادى و الاشتراكى بنحو الضابط الكلى، و أن الضرر بكلا قسميه منفى شرعا و ان لم ينطبق الضرار على المورد، إذ المنطبق عليه خصوص الضرر، فتدبر.

ص: ٥٠٥



و لا الجزاء على الضرر (١)، لعدم تعاهده من باب المفاعله (٢).

و بالجمله: لم يثبت له (٣) معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر (٤) أن يكون «لا» لنفى الحقيقه، كما هو

باب المفاعله للمشاركه بين اثنين فى صدور الفعل. و ان أريد به الغلبه الاستعماليه، ففيه مع عدم ثبوتها أيضا أنها لا تصلح لحمل الموارد المشكوكه عليها، لتوقيفيه اللغات و عدم حجيه مجرد الغلبه و طريقتها لإثباتها، و للمحقق الأصفهاني (قده) تحقيق حول مفاد باب المفاعله لم نذكره هنا روما للاختصار و نتعرض له فى رساله المستقله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المعنى الثالث للضرر، و قد تقدم بقولنا: «ثالثها أن الضرر الجزاء، فعن النهايه.... إلخ».

(٢). يكفى فى تعاهده الكلام المتقدم عن النهايه، فانه لم ينقله عن غيره، فظاهره الجزم بذلك.

(٣). أى: للضرر معنى آخر غير الضرر، فالمراد بهما واحد. و فيه: ما مر فى التعليقه. هذا ما يتعلق بكلمتى الضرر و الضرار.

و أما كلمه «لا» النافيه، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فيها هو: أن الأصل فى مثل تركيب «لا ضرر» مما دخل فيه «لا» النفى على اسم النكره ك «لا- رجل فى الدار» هو نفى حقيقه مدخولها، فمعنى «لا- رجل نفى طبيعه الرجل فى الدار حقيقه أو ادعاء بلحاظ آثار تلك الطبيعه، إذ انتفاء آثارها المطلوبه منها يصحح نفى نفس الطبيعه تنزيلا لوجودها المذى لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزله عدمه.

(٤). هذا إشاره إلى معنى كلمه «لا» النفى، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

ص: ٥٠٦

الأصل «-» في هذا التركيب حقيقه (١) أو ادعاء (٢) كناية عن نفي الآثار، كما هو (٣) الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» «--» .

«فمحصل ما أفاده المصنف فيها».

\*\*\*\*\*

(١). قيد لنفى الحقيقه، و ضمير «هو» راجع إلى نفي الحقيقه، و المراد بقوله:

«في هذا التركيب» هو دخول «لا» النفي على اسم النكره، و حاصله: أن الأصل فى «لا» النفى الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعه حقيقه أو مبالغه و ادعاء، تنبيها على أن الموجود الفاقد للأثر المرغوب منه كالمعدوم.

(٢). معطوف على «حقيقه» و قوله: «كنايه» قيد ل «ادعاء» و منشأ له، و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «إذ انتفاء آثارها المطلوبه منها يصحح نفي نفس الطبيعه... إلخ».

(٣). أى: نفي الحقيقه ادعاء ظاهر الأمثله المذكوره فى المتن، مثل «لا صلاة لجار المسجد... إلخ».

=====

(-). الأولى تأخيره عن قوله: «حقيقه» بأن يقال: «لنفي الحقيقه حقيقه كما هو الأصل فى هذا التركيب أو ادعاء» إذ المراد بالأصل هو الوضع، فيلزم انقسام الوضع إلى النفي الحقيقى و الادعاءى، نظير انقسام الموضوع له إلى المعنى الحقيقى و المجازى، و هذا الانقسام كما ترى.

نعم ان كان المراد بالأصل الغلبه فلا بأس بالعباره المزبوره، لأن المعنى حينئذ هو: أن «لا» النافيه لنفى الحقيقه كما هو الغالب حقيقه أو ادعاء، فانقسام الغلبه إلى النفي الحقيقى و الادعاءى صحيح، دون المعنى الحقيقى.

(--). لعل الأولى تبديله بمثل «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» مما يكون المنفى فيه غير وصف الكمال، إذ المصحح لنفى الطبيعه ادعاء و مبالغه يعتبر أن يكون من

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع و الحقيقة ادعاء و إرادته نفي الحكم منه. توضيح ذلك: أنه لَمَّا تعذرت إرادته المعنى الحقيقى و هو نفي الضرر حقيقه، لكونه كذبا، لوجود الضرر فى الخارج، دار أمره بين جملة من المعانى:

منها: إرادته الحكم من الضرر بعلاقته السببيه، حيث ان الضرر ينشأ من حكم الشارع، كما إذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضرا، أو لزم البيع الغبى، فان الضرر فى الأول ناش عن حكم الشارع بوجود الوضوء، و فى الثانى عن حكمه بلزوم البيع على المغبون، فهذان الوجوب و اللزوم منفيان بقاعده الضرر، فمرجع هذا الوجه إلى استعمال لفظ الضرر مجازا فى سببه و هو الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى. و بهذا التصرف المجازى يصير النفي حقيقيا، لعدم جعل طبيعه الحكم الذى ينشأ منه الضرر حقيقه، ففى وعاء التشريع لا ضرر حقيقه، و يسمى هذا التصرف بالمجاز فى الكلمه، و يعبر عنه بأن الحكم الضررى لا جعل له، فالضرر عنوان لنفس الحكم و محمول عليه بالحمل الشائع، كالحرج الذى هو عنوان الحكم و منفى فى الشرع، كما هو مقتضى قوله تعالى: (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) و هذا خيره شيخنا الأعظم بل نسب إلى المشهور، قال

=====

الآثار المهمه التى يكون انتفاؤها مساوقا بنظر العرف لانتفاء الطبيعه. و أما انتفاء الصفات الكماليه مع وجود الصفات القواميه فلا يسوغ نفي الحقيقه ادعاء.

(-). لا يخفى أن البلاغه غير ملحوظه فى روايات الأحكام خصوصا إذا لم تكن الرواه من أهل العلم، فان المقصود فيها تفهيم السائلين بعبارات واضحه جدا بحيث لا يتطرق إليها احتمال خلاف. و عليه فلا تكون الأقربيه إلى البلاغه مزيه توجب أرجحيه إرادته من غيره.

الشيخ (قده): «ان المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقيه عدم تشريع الضرر، بمعنى:

أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا أو وضعيا، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى.

و منها: إرادته نفى نوع من طبيعه الضرر حقيقه بنحو المجاز فى الحذف، بأن يقال: ان الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعا، فالمنفى هو الضرر، لا مطلقا، بل خصوص الضرر الذى لا يجبر و لا يتدارك، كإتلاف مال الغير بدون الضمان، أو صحه البيع الغبني بدون جبران ضرر المغبون بالخيار، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما، و هذا مختار الفاضل التونى و بعض الفحول.

و منها: جعل كلمه «لا» ناهيه، بأن يراد من «لا ضرر» الزجر عنه و طلب تركه، نحو قوله تعالى: (فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج ) و قوله تعالى: (و لا تكتموا الشهاده) و قوله تعالى: (فلا يقربوا المسجد الحرام ) إلى غير ذلك من الآيات.

و الحاصل: أن «لا- ضرر» بناء على هذا الوجه مساوق لقوله: «يحرّم الضرر» و هو مختار صاحب العناوين و شيد أركانه العلامه المتتبع شيخ الشريعه الأصفهاني (قده).

و منها: ما اختاره المصنف (قده) من إرادته نفى حقيقه الضرر ادعاء تنزيلا لوجود الضرر الذى لا يترتب عليه الأثر منزله عدمه، فالوضوء الضررى منفى شرعا بلحاظ عدم ترتب أثره و هو الوجوب عليه، فكأنه قيل: «وجوب الوضوء الضررى معدوم» لأن مرجع نفى الضرر تشريعا مع وجوده تكوينيا إلى نفى حكمه شرعا. و هذا من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع كإثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع نظير «الميسور لا يسقط بالمعسور» و إثبات المتيقن فى ظرف الشك،

هو إرادته نفى الحقيقة ادعاء (١)، لا نفى الحكم (٢) أو الصفه (٣) كما لا يخفى. و نفى (٤) الحقيقة ادعاء

و يعبر عنه بأن الموضوع الضررى لا حكم له.

و مرجع الوجه الأول الذى اختاره الشيخ الأعظم إلى أن الحكم الضررى لا جعل له، و هو مفاد ليس التامه، و العدم المحمولى، فالنفى بسيط. و مرجع مختار المصنف إلى النفى المركب أعنى به نفى الحكم عن الموضوع الضررى، و هو مفاد ليس الناقصه و العدم النعتى.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن نفى الحقيقة ادعاء لما كان أوقع فى النفس و أوفق بالبلاغه تعين إرادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقى، فيكون هذا المعنى بقرينه البلاغه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

(٢). هذا تعريض بشيخنا الأعظم (قده) و قد تقدم مختاره و هو إرادته الحكم من الضرر باستعمال الضرر فى الحكم بعلاقه السببيه، و أن هذا المعنى أقرب المجازات عنده بعد تعذر إرادته المعنى الحقيقى.

و المصنف أورد عليه بأن البلاغه فى الكلام تقتضى إرادته نفى الحقيقة، لا نفى الحكم ابتداء، و ان كان مرجع نفى الحقيقة فى وعاء التشريع إلى نفى الحكم أيضا، لكن البلاغه قرينه على إرادته نفى الحقيقة ادعاء.

(٣). معطوف على «الحكم» و هو ثالث المعانى المذكوره أعنى الضرر غير المتدارك، بمعنى أن كل ضرر غير متدارك منفى شرعا، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما.

(٤). إشاره إلى توهم و دفع. أما التوهم فهو: أن القائل بنفى الحكم كالشيخ القائل بالمجاز فى الكلمه، أو القائل بالمجاز فى التقدير كتقدير «غير المتدارك» قائلان أيضا بنفى الطبيعه أى طبيعه الحكم الضررى، أو طبيعه الضرر غير المتدارك،

ص: ٥١٠

بلحاظ الحكم (١) أو الصفه غير نفى أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمه (٢) مما (٣) لا- يخفى على من له معرفه  
بالبلاغه.

و قد انقدح بذلك (٤)

-----  
كالمصنف القائل بنفى الطبيعه، و المفروض أن المنفى لبا في الكل هو الحكم، لأن النفى تشريعى، فلا بد من كون المنفى مما  
تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، فما الفرق بين هذه المعانى الثلاثه؟ و أما الدفع فهو: و ان ظهر من قوله: «فان قضيه البلاغه...  
إلخ» لكنه أعاده توضيحا، و حاصله: أن نفي الحكم بلسان نفي الحقيقه و الموضوع أبلغ في الكلام من نفي نفس الحكم ابتداء،  
فقوله: «لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد» غير قوله: «لا صلاه كامله في غير المسجد» ففي الأول تكون الطبيعه منفيه، و في  
الثاني أثرها و هو الحكم. و الأول أوفق بالبلاغه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: نفي الحكم حقيقه كما هو مختار المصنف مغاير لنفي الحكم ابتداء كما اختاره الشيخ، أو لنفي الصفه كذلك كما عن  
الفاضل التونى و غيره.

(٢). الأول كتقدير «غير المتدارك» و الثانى كجعل كلمه «ضرر» بمعنى الحكم بعلاقه السببيه كما مر تفصيله.

(٣). الصواب «كما» بدل «مما» لعدم كون «مما» خبرا لقوله: «و نفي الحقيقه» و انما خبره «غير نفى» و به تم الكلام، و لعله من  
سهو الناسخ.

(٤). أى: بسبب كون نفي الحقيقه ادعاء أقرب إلى البلاغه من نفي الحكم أو الصفه، و غرضه الإشاره إلى ضعف إرادته غير نفي  
الحقيقه من المعانى المتقدمه من نفي الحكم الضررى كما أفاده الشيخ (قده)، و الضرر غير المتدارك كما نسب إلى الفاضل  
التونى (ره)، و إرادته النهى من النفى كما اختاره شيخ الشريعه الأصفهانى و غيره.

ص: ٥١١

بعد (١) إرادته نفى الحكم الضررى (٢)، أو الضرر غير المتدارك (٣)، أو إرادته النهى من النفى (٤) جدا، ضروره (٥) «-» بشاعه استعمال الضرر

و الوجه فى ضعفها هو: أقربيه نفى الحقيقه ادعاء إلى المعنى الحقيقى من سائر المعانى، فيتعين حمل «لا ضرر» عليه، إذ الأقربيه توجب ظهور الكلام فيه، و بعد إرادته غيره من المعانى المزبوره، لخلوّها عن قرينه توجب حمله عليها.

\*\*\*\*\*

(١). بضم الباء فاعل «انقذح» و «جدا» قيد له.

(٢). و هو المجاز فى الكلمه بعلاقه السببيه كما ذهب إليه الشيخ (قده).

(٣). و هو المجاز فى التقدير المعبر عنه بنفى الصفه التى هى غير المتدارك، يعنى: أن المنفى هو الضرر غير المتدارك، و هو المنسوب إلى الفاضل التونى (ره).

(٤). كما اختاره بعض كشيخ الشريعه الأصفهانى (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده الضرر، و قد مر تفصيل الجميع.

(٥). تعليل لقوله: «بعد» و محصله: أن استعمال الضرر فى سبب خاص من أسبابه - و هو الحكم الشرعى كلزوم البيع الغبى، مع عدم انحصار السبب فيه و وجود أسباب تكوينيه له كالضرر الناشى من استعمال الماء فى الوضوء مثلا، و غير ذلك كما هو مرجع كلام الشيخ (قده) - مستبشع، لوجهين:

الأول: استعمال الضرر فى سببه، و هو الحكم مجازا.

و الثانى: أن الضرر عام يشمل الضرر الناشى عن الحكم و غيره، فأرادته

=====

(-). الأولى أن يقال: «مضافا إلى بشاعه... إلخ» لأنه وجه آخر لعدم إرادته ما عدا نفى الموضوع و الحقيقه من سائر المعانى، و الوجه الأول هو الذى أشار إليه بقوله: «بذلك» لأن الباء للسببيه، فكأنه قيل: «و قد انقذح بسبب أقربيه نفى الحقيقه ادعاء بالبلاغه بعد إرادته نفى الحكم الضررى... إلخ مضافا إلى بشاعه استعمال الضرر...».

و إرادته خصوص سبب (١) من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه (٢).

و مثله (٣) لو أريد ذاك (٤) بنحو التقييد، فانه (٥) و ان لم يكن ببعيد،

الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام و إرادته الخاص منه بلا موجب و قرينه، و هذا من الاستعمالات المستنكره.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الحكم الشرعى الذى ينشأ منه الضرر كما عرفت، و لازمه عدم تعرضه لحكم الضرر الناشى من أسبابه التكوينية و الأفعال الخارجيه، و ضمير «أسبابه» راجع إلى «الضرر».

(٢). أى: من الضرر، هذا هو المجاز فى الحذف، و قد تقدم توضيحه، و «خصوص» معطوف على «خصوص».

(٣). أى: و مثل استعمال الضرر فى الحكم مجازا بعلاقه السببيه و فى الضرر غير المتدارك مجازا فى الحذف فى البشاعه لو أريد الحكم أو الضرر غير المتدارك من «لا ضرر» بنحو الحقيقه، بأن يراد ذلك بنحو التقييد أى تعدد الدال و المدلول، ففى الأول يقال: «لا حكم ضرريا» و فى الثانى: «لا ضرر غير متدارك».

فالفرق بين قوله: «و مثله» و قوله: «ضروره بشاعه» هو: أن الاستعمال فى باب التقييد حقيقى، و فى قوله: «بشاعه» مجازى مع وحده المراد فى كليهما، إذ الملحوظ فى كل منهما ليس مجرد ذات الضرر، بل الضرر المقيد بكونه ناشئا من الحكم فقط، أو خصوص الضرر غير المتدارك.

(٤). أى: استعمال الضرر مجازا فى الحكم أو غير المتدارك منه كما مر آنفا.

(٥). أى: فان التقييد و ان لم يكن ببعيد، لشيوعه فى الاستعمالات المتعارفه، لكنه منوط بقرينه، و بدونها لا يصح المصير إليه. و ضميرا «أنه، عليه» راجعان إلى التقييد، و «غير» خبر «فانه».



الا أنه بلا دلالة عليه غير سديد. وإرادته النهى (١) من النفى و ان كان ليس بعزيز (٢)، الا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (٣).

و عدم (٤) إمكان إرادته نفي الحقيقة حقيقه

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى تضعيف إرادته النهى و الزجر من «لا» النافية، بأن يراد من «لا ضرر» حرمة الإضرار مطلقا بالنفس و بالغير، كحرمة إهانة المؤمن و شرب الخمر و السرقة و غير ذلك من المحرمات، فوزان «لا ضرر» وزان «لا رقت و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و «لا طاعه لمخلوق فى معصية الخالق» و «لا غش بين المسلمين» و «لا شغار فى الإسلام» و نحو ذلك.

و محصل تضعيف المصنف (قده) له: أن إرادته النهى من النفى و ان لم تكن بعزيز، لكن موردها هو «لا» النافية الداخلة على الفعل، كقوله تعالى: (لا ينال عهدى الظالمين) و (لا يمسه الا المطهرون) و غير ذلك من الآيات و الروايات.

و أما إرادته النهى من هذا التركيب يعنى «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس فلم تعهد فى الاستعمالات المتعارفه، فان «لا» النهى من خواص الفعل، فاستعمال «لا» الموضوعه لنفى الجنس فى النهى غير معهود فى الاستعمالات المتداوله، فكيف يحمل النفى فى المقام على النهى؟

(٢). يعنى: فى «لا» الداخلة على الأفعال كما تقدم آنفا.

(٣). و هو ما دخل فيه «لا» على اسم الجنس كقوله: «لا رجل و كيف يصح إرادته النهى من النفى فى بعض الموارد، مثل «لا ربا بين الوالد و الولد».

و «لا سرف فى الضوء» و غير ذلك مما أريد به الجواز من هذا التركيب؟

(٤). توضيحه: أن تعيين أحد المعانى المجازيه بعد تعذر إرادته المعنى الحقيقى لوجود الضرر تكويننا الموجب لكذب النفى الحقيقى منوط بقيام قرينه معينه لأحد المجازات، و لا يكفى فى تعيين أحدها مجرد تعذر المعنى الحقيقى. و لعله تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ (قده) فى الرسائل، حيث قال فيها: «فاعلم أن

لا يكاد (١) يكون قرينه على إرادته واحده منها بعد (٢) إمكان حمله على نفيها ادعاء، بل كان (٣) هو الغالب في موارد استعماله.

المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقيه عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً» و قريب منه ما في رسالته المستقله المعموله في قاعده الضرر، فانه ربما يظهر منه تعيين إرادته المعنى المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

و المصنف (قده) أورد عليه بأن مجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي لا يكفى في إرادته المعنى الذى اختاره الشيخ، كما لا يكفى في إرادته غيره من المعانى المجازيه، بل يحتاج تعيين واحد منها إلى قرينه معينه كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و عدم» و هذا هو التعريض الذى أشرنا إليه، و ضمير «منها» راجع إلى ما ذكره من المعانى المجازيه.

(٢). غرضه: أن القرينه على تعيين أحد المعانى المجازيه و هو حمله على نفي الحقيقيه ادعاء موجوده و هى ما تقدم منه من أقربيته إلى البلاغه من سائر المعانى، و ضمير «حملة» راجع إلى «نفي» و ضمير «نفيها» إلى الحقيقيه.

(٣). هذه قرينه أخرى على حملته على نفي الحقيقيه ادعاء، و هى الغلبه بحسب الاستعمال، ففي الحمل على هذا المعنى قرينتان:

إحدهما: أقربيته إلى البلاغه من سائر المعانى المجازيه المتقدمه.

ثانيتها: غلبه إرادته نفي الحقيقيه ادعاء بحسب الاستعمالات.

فهاتان القرينتان تعينان إرادته هذا المعنى. و مع هاتين القرينتين لا يبقى مجال للحمل على غير نفي الحقيقيه ادعاء. و الضمير المستتر في «كان» الذى هو اسمه راجع إلى «حملة» يعنى: بل كان حملته على نفي الحقيقيه ادعاء هو الغالب في موارد استعمال مثل هذا التركيب. فقولته: «بعد إمكان» ناظر إلى إمكان حمل النفي على نفي الحقيقيه ادعاء، و قولته: «بل كان هو الغالب» ناظر إلى وقوعه في

ص: ٥١٥

(١). لا- يخفى أن المصنف (قده) لمّا بيّن المراد من «لا- ضرر» و أنه نفى الحكم بلسان نفى الموضوع و الحقيقه ادعاء أراد أن يبين الحكم الّذى ينفى بقاعده الضرر، فقال: ان المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الأولى كلزوم البيع و وجوب الصوم و إباحه السفر و غير ذلك، أو المتوهم ثبوته لموضوع بعنوانه الأولى، كبعض ما اعتقده أهل الجاهليه و ارتكبه من جواز قتل البنات، و عدم توريثهن، و نكاح الشغار، فلو قال الشارع: «لا قتل للبنات» فمراده رفع ما توهموه من جواز قتلهن.

و بالجمله: فنفى الحكم يقتضى ثبوته حقيقه أو توهما حتى يصح ورود النفي عليه بلسان نفى موضوعه، فالصوم مثلا إذا صار مضرا ارتفع حكمه بقاعده الضرر.

و عليه فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الّذى طرأ عليه الضرر. و هذا من غير فرق بين نفى الضرر حقيقه بأن يراد بالضرر نفس الحكم كما اختاره الشيخ، و بين نفيه ادعاء الّذى مرجعه إلى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع كما هو مذهب المصنف، لأن مرجع الوجهين إلى نفى الحكم سواء كان ابتداء، أم بنفى موضوعه، فلزوم البيع الغبني مثلا منفى على التقديرين.

(٢). أى: عناوين الأفعال الثابته لها ذاتا كالصلاه و الحج و البيع و غير ذلك من العناوين الأولى. و لا يبعد أن يكون المراد بالأفعال كل ما يتعلق به الحكم الشرعى وجوديا كان كالوضوء و البيع أم عدميا كالصوم و تروك الإحرام، و لو قال:

«الثابت لكل شىء بعنوانه الأولى» كان أحسن.

(٣). معطوف على «الثابت» يعنى: أن المنفى بقاعده الضرر هو الحكم

فى حال (١) الضرر، لا الثابت (٢) له بعنوانه، لوضوح (٣) أنه العله للنفى، و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه، بل يثبته و يقتضيه (٤).

الثابت للأفعال أو الحكم المتوهم ثبوته لها كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات كما مر آنفا، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم، و ضمير «لها» إلى الأفعال، و المشار إليه فى «كذلك» قوله: «بعناوينها».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «نفيه» يعنى: أن الحكم الذى أريد نفيه فى حال الضرر... إلخ.

(٢). يعنى: لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاه و الخمس و الجهاد، فان موضوع الوجوب فى هذه الأمور ضرر مالى و هو الزكاه و الخمس، و نفسى و هو الجهاد، و الحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعده الضرر، لأن الضرر الموضوع لحكم كسائر الموضوعات مقتضى لحكمه، و المقتضى للشىء لا يكون رافعا له، فيمتنع أن يكون الضرر نافيا لحكمه الذى شرع له بعنوانه. و ضميرا «له، بعنوانه» راجعان إلى الضرر.

(٣). تعليل لكون المنفى بقاعده الضرر خصوص الحكم الثابت للعنوان الأولى الشامل لإطلاقه لصوره إيجابه الضرر كوجوب الوضوء و لزوم البيع، فان مقتضى إطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقا حتى فى حال الضرر، دون الحكم الثابت لعنوان الضرر. و قد عرفت تقريبا هذا التعليل بقولنا: «لأن الضرر الموضوع لحكم... إلخ» فلا يمكن أن يكون المنفى بقاعده الضرر الحكم الثابت لعنوان الضرر، لأنه موضوع لحكمه، و من المعلوم أن الموضوع كالعلة، فكما أن العله تقتضى وجود المعلول، فكذلك الموضوع، فانه يقتضى الحكم، فلا يعقل أن يكون رافعا له، لامتناع اقتضاء شىء لطرفى النقيض.

(٤). لما مر من أن الموضوع لما فيه من ملاك التشريع مقتضى للحكم كإقتضاء العله لوجود المعلول، و ضمير «أنه» راجع إلى الضرر، و ضمير «حكمه»

ص: ٥١٧

و من هنا (١) لا يلاحظ النسبه بين أدله الأحكام، و تقدم أدلته

راجع إلى «الموضوع»، و ضمائر «ينفيه، يثبتته، يقتضيه» راجعه إلى «حكمه».

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من أن المنفى بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوليه، و من أن الضرر عله لنفيه لا يلاحظ النسبه... إلخ.

و هذا إشاره إلى الجهه الثالثه من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعده الضرر، و هى نسبه أدله نفي الضرر مع أدله الأحكام. و لا يخفى أن فى هذه الجهه يبحث تاره عن نسبه أدله نفي الضرر مع أدله أحكام الأفعال بعناوينها الأوليه، و أخرى عن نسبتها مع أدله أحكام العناوين الثانويه غير الضرر. و ثالثه عن نسبتها مع دليل خصوص الضرر من العناوين الثانويه، و هذا هو المسمى بتعارض الضررين، فهنا مباحث:

الأول: فى نسبه أدله نفي الضرر مع أدله أحكام الأفعال بعناوينها الأوليه.

و محصل ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك: أن دليل نفي الضرر يقدم على دليل الحكم الأولي، لأن العرف المتبع نظره فى استظهار المعانى من الألفاظ يوفق بين دليلي نفي الضرر و الحكم الأولي بحمل الأول على الفعلى و الثانى على الاقتضائى.

و بعباره أخرى: يرى العرف أن العنوان الثانوى و هو الضرر رافع لفعليه الحكم الأولي الذى كان قبل عروض الضرر فعليا، و مع هذا التوفيق العرفى لا- تلاحظ النسبه - و هى العموم من وجه - بين دليلي نفي الضرر و الحكم الأولي حتى يجب الرجوع فى المجمع الذى هو مورد تعارضهما إلى قواعد التعارض، أو الأصل العملى، فلا يقال: ان دليل وجوب الوضوء مثلا يشمل الوضوء الضررى و غيره، و دليل نفي الضرر يشمل الوضوء و غيره كالصوم و الحج و البيع و غيرها، ففى الوضوء الضررى يتعارض الدليلان، فيرجع فيه إلى أحكام التعارض، بل يقال:

ان المرجع فيه دليل نفي الضرر، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضررى،

ص: ٥١٨

على أدلتها (١)، مع أنها (٢) عموم من وجه، حيث (٣) انه يوفق بينهما

و لا يرجع فيه إلى دليل وجوب الوضوء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أدله الأحكام، و ضميرا «نفيه، أدلته» راجعان إلى الضرر، و «تقدم» معطوف على «لا يلاحظ» أى: و من هنا تقدم أدلته.

(٢). يعنى: مع أن النسبه بين أدله نفي الضرر و أدله الأحكام الأوليه عموم من وجه، و قد قرر فى محله أن حكم العامين من وجه هو الرجوع إلى قواعد التعارض أو الأصل العملى، لكن لا تلاحظ هذه النسبه بينهما، بل يقدم دليل نفي الضرر للتوفيق العرفى المزبور، فقوله: «مع» قيد لقوله: «لا تلاحظ النسبه».

(٣). الظاهر أنه تعليل لعدم ملاحظه النسبه بين الدليلين مع كونها عموما من وجه، و محصله: أن التوفيق العرفى بين الدليلين منع عن ملاحظه النسبه التى بينهما و هى العموم من وجه، و عليه فعمل الأولى تقديمه على عدم ملاحظه النسبه بأن يقال:

«و من هنا يوفق بينهما عرفا.... إلى قوله: من عنوان الضرر بأدلته، و لذا لا يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام.. إلى قوله: مع أنها عموم من وجه» و الوجه فى التقديم عليه التوفيق العرفى بين الدليلين لعدم ملاحظه النسبه بينهما، و الظاهر أن نظرهم فى هذا التوفيق إلى حفظ موضوعيه كلا-العنوانين للحكم، فان موضوعيه العنوان الأولى للحكم مطلقه شامله لجميع الحالات التى منها العنوان الثانوى، و الأخذ بإطلاقها يسقط العنوان الثانوى عن الموضوعيه رأسا، فالجمع بينهما بالافتراضيه و الفعلية يوجب بقاء موضوعيتهما معا و يكون جمعا بين الدليلين فى مقام الإثبات. و هو متبع ما لم ينهض دليل على أهميه ملاك الحكم الثابت للعنوان الأولى، و تبعيه فعلية الحكم له فى كل حال حتى حال عروض العنوان الثانوى، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع إلى «أدله نفيه و أدله الأحكام».

ص: ٥١٩

عرفا بأن الثابت (١) للعناوين الأوليه اقتضائي يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من (٢) عنوان الضرر بأدلته، كما هو (٣) الحال في التوفيق بين سائر الأدله المثبتة (٤) أو النافيه لحكم الأفعال (٥) بعناوينها الثانويه

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأن الحكم الثابت للعناوين الأوليه اقتضائي، و الضرر العارض عليها رافع لفعليه ذلك الحكم الثابت للعنوان الأولي.

(٢). بيان ل «ما» الموصول الذى هو فاعل «يمنع» و «فعلا» قيد ل «يمنع» و ضمير «عنه» راجع إلى «الثابت» و ضمير «عليها» إلى «العناوين» يعنى:

يمنع عنوان الضرر الذى يعرض العناوين الأوليه عن فعليه الحكم الثابت لها، و «بأدلته» متعلق ب «يمنع» يعنى: يمنع عنوان الضرر بأدلته فعليه الحكم الثابت للعناوين الأوليه.

(٣). يعنى: أن التوفيق العرفي بحكم العناوين الأوليه على الاقتضائي و حكم عنوان الضرر على الفعلى المطرد فى كل عنوان ثانوى مع عنوان أولي، و لا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانويه. و عليه فيقدم دليل الحرج و النذر و العهد و اليمين و الشرط و غيرها من العناوين الثانويه أيضا على أدله أحكام العناوين الأوليه مع كون النسبه بينهما أيضا عموما من وجه.

(٤). كأدله الشرط و النذر و اليمين و غيرها من الأدله الرافعه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، فإذا شرط فى ضمن عقد لازم فعل صلاه الليل مثلا، أو نذر ذلك، أو حلف عليه، فانها تقدم على أدله استحباب صلاه الليل، و يحكم بفعليه وجوب فعلها بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط و النذر و اليمين، و يحمل استحبابها على الاقتضائي.

(٥). كأدله رفع الحرج و الخطاء و النسيان، نظير الوضوء فيما إذا توقف شراء

ص: ٥٢٠

و الأدله (١) المتكفله لحكمها بعناوينها الأولى (٢).

نعم (٣) ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم فى المورد ليس (٤) بنحو الاقتضاء، بل بنحو العليه التامه (٥).

مائه على بذل مال كثير يوجب وقوعه فى الحرج، فان فعليه وجوب الوضوء حينئذ ترتفع بدليل نفي الحرج، و يحمل وجوبه على الاقتضائى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «سائر» و ضميرا «لحكمها بعناوينها» راجعان إلى «الأفعال».

(٢). كوجوب الصوم و الحج و نحوهما من الأحكام الثابته للأفعال بعناوينها الأولى، فانها ترتفع فعليتها بالأدله النافيه لها بالعناوين الثانويه كالإكراه و الخطأ و النسيان و الحرج و غيرها، و تحمل على الحكم الاقتضائى.

(٣). استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفى بين دليلى الحكم الأولى و الثانوى بحمل الأول على الاقتضائى و الثانوى على الفعلى، و محصل هذا الاستدراك: أنه قد يعكس الأمر و يقدم دليل الحكم الأولى على الثانوى فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولى مجعولا- بنحو يكون عله تامه للفعليه، لا مقتضيا لها حتى يمكن رفع فعليته و حمله على الاقتضائى بسبب عروض عنوان ثانوى عليه مطلقا سواء كان هو الضرر أم غيره، كوجوب إنقاذ نبي أو وصى، فان هذا الوجوب فعلى مطلقا و ان كان موجبا للضرر أو الحرج على الغير، فلا- يحمل على الاقتضائى بالتوفيق العرفى بين دليله و دليل حكم العنوان الثانوى كالضرر و غيره.

(٤). يعنى: ليس مجعولا- بنحو الاقتضاء حتى يكون موردا للتوفيق العرفى المزبور، بل هو مجعول بنحو يكون عله تامه للفعليه، و قوله: «ان الحكم» نائب فاعل ل «أحرز» و المراد بالوجه المعبر الدليل المعبر.

(٥). كحرمه نكاح المحارم، و وجوب الدفاع عن النفس، و عن بيضه الإسلام،

ص: ٥٢١



و بالجمله (١): الحكم الثابت بعنوان أولى تاره يكون بنحو الفعلية مطلقا (٢) أو بالإضافة (٣) إلى عارض دون عارض

و ارتكاب خلاف الواقع عن عذر لا ينافى عليه الحكم و بقاءه، غايه الأمر أن المكلف معذور في مخالفته و لا يعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهه لا يرفع حرمة الواقعية، و المراد بالعليه التامه عدم ارتفاع الحكم الواقعي بطروء عنوان ثانوى من الضرر و الإكراه و الاضطرار و غيرها عليه، لا عدم المعذوريه في مخالفته لطرء عذر من الأعذار الموجهه للأمن من العقوبه، فان المعذوريه لا تنافى بقاء الحكم الواقعي كما مر في نكاح المحارم شبهه، فان حرمة الواقعيه لا ترتفع بالشبهه بل الشبهه تمنع عن استحقاق العقوبه على ارتكاب الحرام الواقعي.

\*\*\*\*\*

(١). هذا حاصل ما ذكره في قوله: «نعم» و مات قبله، و ملخصه: أن الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأولى ان دل على فعلية الحكم مطلقا - بحيث لا ترتفع فعليته بشىء من العناوين الثانويه من الضرر و غيره كالمثال المتقدم و هو وجوب حفظ النبي و الوصى صلوات الله عليهما، أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانويه - و جب تقديمه في الصوره الأولى على كل عنوان ثانوى يطرأ عليه، لأن المفروض كونه عله تامه للفعلية. و في الصوره الثانيه على بعض العناوين الثانويه كوجوب الوضوء فانه مقدم على دليل الضرر ان لم يكن المال المبذول بإزاء ماء الوضوء مجحفا و موجبا لوقوعه في الحرج و ان كان مجحفا و حرجيا، فدليل نفى الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء، للتوفيق العرفي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذ على الاقتضائي. و ان دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق و العليه التامه، فسيأتى حكمه.

(٢). يعنى: بالنسبه إلى جميع العوارض و هى العناوين الثانويه كما مر آنفا.

(٣). معطوف على «مطلقا» و قد تقدم المراد بقوله: «إلى عارض دون عارض» و مثاله بقولنا: «أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانويه و جب تقديمه في الصوره

بدلاله (١) لا يجوز الإغماض عنها بسبب (٢) دليل حكم العارض (٣) المخالف له، فيقدم (٤) دليل ذاك العنوان (٥) على دليبه.

و أخرى (٦) يكون «-» على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض

الأولى... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يكون» يعنى: أن دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الأولى تاره تكون بنحو تأبى عن حملها على الاقتضائي كما إذا كانت دلالته بالنصوصيه، فيقدم حينئذ دليل الحكم الأولى على دليل الحكم الثانوى، لتقدم النص على الظاهر، و ضمير «عنها» راجع إلى الدلاله.

(٢). متعلق ب «الإغماض» يعنى: لا- يجوز الإغماض عن دلالة دليل الحكم الأولى بسبب دليل حكم العنوان الثانوى المخالف للحكم الأولى، لما فرض من عدم جواز الإغماض عن دلالته بالنصوصيه مثلاً.

(٣). و هو العنوان الثانوى، و ضمير «له» راجع إلى «الحكم» فى قوله:

«الحكم الثابت».

(٤). هذا نتيجة فعلية الحكم الأولى مطلقاً، إذا لازم دلالة دليبه بحيث لا يجوز الإغماض عنها هو تقدمه على دليل العنوان الثانوى.

(٥). يعنى: أن العنوان الأولى يقدم على دليل العنوان الثانوى، و ضمير «دليبه» راجع إلى «حكم العارض».

(٦). معطوف على «تاره» و هذا هو الشق الثانى الذى أشرنا إليه بقولنا: «و ان دل على فعلية الحكم لا- بنحو الإطلاق و العليه التامه.... إلخ» و توضيحه: أن دليل حكم الفعل بعنوانه الأولى ان كانت دلالته على فعلية الحكم بمثابة لا تأبى عن

=====

(-). سوق الكلام يقتضى أن تكون العبارة هكذا: «و بالجمله ان كانت دلالة

ص: ٥٢٣

بحمل الحكم على الاقتضائي كما إذا كانت دلالته بالعموم أو الإطلاق وجب الإغماض عن دلالاته بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، و حمل الحكم الأولي على الاقتضائي، إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينه على أن الحكم الأولي ليست فعليته بنحو العليه التامه حتى يأبى عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي، بل يقبل التصرف، فيحمل على الاقتضائي، و يجعل العنوان الثانوي مانعا فعليا عن فعليته، حيث ان دلالة دليل الحكم بالعنوان الأولي تكون بالإطلاق، و هو ظاهر في شموله لجميع الحالات و العناوين الثانويه، و دلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد إطلاق فعليته، و حمله على الاقتضائي، و لا عكس، إذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعليا أصلا، فيلغو تشريعه.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «لزم» و ضمير «عنها» راجع إلى «دلاله» و ضمير «بسببه» إلى «دليل حكم العارض» و قوله: «لو كانت هناك دلالة» أي: دلالة على العليه.

(٢). تعليل للزوم الإغماض، و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينه.... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى «الحكم الثابت».

=====

دليل فعلية الحكم الأولي بنحو الإطلاق أو الإضافه إلى بعض العناوين الثانويه بمثابة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له قدّم دليله على دليل حكم العارض. و ان كانت بمثابة يجوز الإغماض عنها لزم التوفيق بينهما عرفا بقرينه اجتماعهما بحمل الحكم الأولي على الاقتضائي و العارض على المانع الفعلي».

وجه العدول إلى هذه العبارة هو: أن المفروض في التوفيق العرفي المفروغيه عن وجود الدلالة في كلام الدليلين، إذ مع فرض إجمال أحدهما يخرج عن مورد التوفيق العرفي، و يندرج في المجمل و المبين.

ص: ٥٢٤

المقتضى، و أن (١) العارض مانع فعلى. هذا (٢) و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله (٣)، لعدم (٤) ثبوت نظره «-» إلى مدلوله

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «انه» و قد تقدم توضيح ذلك كله.

(٢). أى: تقديم دليل العنوان الثانوى على دليل حكم العنوان الأولى ثابت و ان لم نقل بحكومه دليله على دليل حكم العنوان الأولى، و غرضه: أن التقديم المزبور مسلم إما للحكومه كما هو مختار الشيخ (قده) و إما للتوفيق العرفى ان لم يتم حديث الحكومه.

(٣). أى: دلل حكم العنوان الأولى، و الضمير الأول راجع إلى «العارض» و قوله: «و لو لم نقل» تعريض بما أفاده الشيخ (قده) من الحكومه كما سيأتى تفصيله.

(٤). هذا تعليل لعدم حكومه دليل نفى الضرر على أدله أحكام العناوين الأولى.

توضيحه: أن الشيخ (قده) قائل بحكومه دليل قاعده الضرر على أدله أحكام العناوين الأولى، قال فى الرسائل: «ثم ان هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الداله بعمومها على تشريع الحكم الضررى كأدله لزوم العقود و سلطنه الناس على أموالهم... إلى أن قال: و المراد بالحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دل على الطهاره بالاستصحاب، أو بشهاده العدلين، فانه حاكم على ما دل على أنه لا صلاه الا بطهور، فانه يفيد بمدلوله اللفظى على أن ما ثبت من الأحكام للطهاره فى مثل لا صلاه الا بطهور و غيرها ثابت للمتطهر

=====

و عليه فلا حاجه إلى قوله (قده): «لو كانت هناك دلالة» الا أن تكون هذه القضييه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فتدبر.

(-). ان كان المراد بالنظر التعرض و الشرح لمدلول الدليل المحكوم

ص: ٥٢٥

بالاستصحاب أو بالبينه. و الثاني مثل الأمثله المذكوره - يعنى بها حكومه مثل أدله نفى الضرر و الحرج و رفع الخطاء و النسيان و نفى السهو عن كثير السهو و نفى السبيل على المحسنين إلى غير ذلك - بالنسبه إلى الأحكام الأوليه» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه.

و محصل إشكال المصنف (قده) على هذه الحكومه كما أوضحه فى حاشيه الرسائل هو: عدم انطباق ضابط الحكومه بنظر الشيخ على قاعده الضرر، حيث انه يعتبر فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظى إلى مدلول الدليل المحكوم و شارحاه. و ليس دليل نفى الضرر كذلك، لعدم نظر له إلى أدله الأحكام الأوليه، بل هو فى عرضها، نظير «لا رفا و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و نحوها، و لازم عدم انطباق ضابط الحكومه هنا ملاحظه مرجحات باب التعارض.

\*\*\*\*\*

(١). القائل هو الشيخ الأعظم (قده) و قد تقدمت عبارته، و ضمير «نظره» راجع إلى دليل العارض، و ضمير «مدلوله» إلى دليل الحكم الأولى.

بكلمه «أى و أعنى» و أمثالهما فذلك مجرد فرض ظاهرا، و ليس هو مراده قطعا بعد وضوح التزامه بالحكومه فى كثير من الموارد التى منها المقام على ما صرح به فى عبارته المنقوله فى التوضيح مع فقدان التعرض فيها بالنحو المزبور، فهذا يكشف عن عدم كون النظر بتلك الكيفيه مراده. و النظر بغير الوجه المزبور موجود هنا، إذ بناء على كون الضرر عنوانا لنفس الحكم يكون المعنى: أن الحكم الشرعى المؤدى إلى الضرر غير مجعول، و هذا البيان ناظر إلى الأحكام الشرعيه المؤديه إلى الضرر، و هذا المقدار من النظر كاف فى تحقق الحكومه خصوصا بناء على وجود كلمه «فى الإسلام» فى روايات قاعده الضرر، إذ معناه حينئذ

ثم انقذ بذلك (١) حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر و أدله الأحكام الأوليه بحمل الأول على الفعلية و الثاني على الاقتضاء ظهر حال توارد دليلي العنوانين الثانويين و أن التوفيق العرفي لا- يجرى فيهما، بل لهما حكم آخر و هو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما.

و هذا إشاره إلى المبحث الثاني و هو نسبه دليل الضرر مع أدله أحكام العنوانين الثانويه غير الضرر كالحرج و النذر و اليمين و الشرط، كما إذا كان حفر بئر أو بالوعه فى ملكه مضرا بجاره و تركه حرجا على نفسه، و كما إذا كان شرب التتن مضرا بحاله و تركه عسرا عليه، و كما إذا نذر الصلاه فى مسجد معين مثلا، و كان أداؤها فيه مستلزما للضرر، فحينئذ يقع التهافت بين أدله النذر و الضرر و الحرج، و كل منها عنوان ثانوى، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدهما على الفعلى و الآخر على الاقتضائى، لتساويها فى الفعلية و الاقتضاء، و كونها من قبيل الواحد لعرضيتها و عدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلى و الآخر على الاقتضائى. و يعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملة المتعارضين ان كان المقتضى للحكم فى أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزيه منهما على الآخر. و على تقدير التكافؤ

عدم جعل الضرر فى الأحكام.

و بالجملة: فحكومه «لا ضرر» بناء على المعنى الذى اختاره الشيخ (قده) على أدله الأحكام الأوليه ثابتة، هذا.

بل الحكومه بناء على مختار المصنف (قده) من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضا ثابتة، لأن مفاد «لا ضرر» بناء عليه هو نفي حكم الموضوع الضررى، و من المعلوم أنه ناظر إلى ذلك الحكم حتى يرفعه حال عروض الضرر على ذلك الموضوع.

ص: ٥٢٧

و دليل نفى الضرر مثلا (١)، فيعامل معهما معاملة المتعارضين (٢) لو (٣) لم يكن

يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسأله.

و ان كان المقتضى له فى كليهما مطلقا حتى فى ظرف الاجتماع كإنقاذ الغريقين المؤمنين - حيث ان الملاك فى إنقاذهما حتى حال الاجتماع موجود، و عدم قدره المكلف على إنجائهما معا مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون إنقاذ أحدهما حرجيا و الآخر ضروريا، لتوقفه على بذل مال كثير مضر بحاله مثلا- - عومل معهما معاملة التراحم من تقديم ما هو أهم ملاكا كما إذا كان أحدهما عالما عاملا على الآخر. و التخير مع عدم إحراز أهميه الملاك فى أحدهما.

\*\*\*\*\*

(١). كالأمثله المتقدمه من حفر البئر و شرب التتن و نذر الصلاه فى مسجد معين.

(٢). من الترجيح، أو التخير، أو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملى، و ضمير «معهما» راجع إلى «دليلى العارضين».

(٣). قيد ل «فيعامل» يعنى: لو لم يكن توارد دليلى العارضين من باب تراحم المقتضيين و هما ملاكا تشريع الحكمين، فان كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التراحم، لأنهما حينئذ من صغرياته، و يكفى فى إحراز المقتضى فى كليهما إطلاق دليلى العارضين الشامل لجميع الحالات التى منها حال الاجتماع، و هذا الإطلاق متبع إلى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضى فى أحدهما حال الاجتماع، فيعامل معهما حينئذ معاملة التعارض.

و لعل قوله (قده): «لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» مع ظهور كل عنوان ثانوى فى كونه مقتضيا و ذا ملاك للحكم و عدم المجال معه للترديد بقوله:

«لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» ناظر إلى أدله خصوص العناوين الثانويه الوارده مورد الامتان، حيث انها لا تجرى فيما يلزم من إجرائها خلاف الامتان، فدليل نفى الضرر لا يشمل المورد الذى يلزم من جريانه فيه الحرج.

ص: ٥٢٨

من باب تراحم المقتضيين، و الا (١) فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و ان كان دليل الآخر أرجح و أولى (٢).

و لا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب (٣)، لثبوت (٤) المقتضى فيهما

و كذا دليل الحرج قاصر عن شموله لمورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا إطلاق في دليلى هذين العارضين حتى يتمسك به لإثبات المقتضى في مورد الدوران.

و بالجملة: ان كان ترديد المصنف بين التعارض و التراحم من جهه استلزام جريانها لخلاف الامتنان الموجب لقصور المقتضى عن الشمول لموارد الدوران فله وجه، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كانا من باب تراحم المقتضيين قدّم ما هو الأقوى ملاكا على غيره، لأنه المرجّح في باب التراحم، و الأولى من صاحبه في التأثير، كمصلحه إنقاذ العالم الورع التى أهم من مصلحه إنقاذ المؤمن الجاهل، و أهميه الملاك مرجّحه توجب التقدم و ان كان دليل الآخر بحسب الجهات المعتره فى الحجيه أولى، و ذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، و عدم شمولها لباب التراحم، فالترجيح بالسند و نحوه لا يجرى فى باب التراحم.

(٢). من حيث الدليليه، لما عرفت.

(٣). يعنى: باب التراحم، و غرضه من قوله: «و لا- يبعد» التعرض لمقام الإثبات بعد احتمال كل من التعارض و التراحم ثبوتا، و قال: ان غلبه ثبوت المقتضى فى توارد العارضين أى العنوانين الثانويين توجب اندراجهما فى باب التراحم و جريان أحكامه عليهما.

(٤). تعليل للغلبه المزبوره، و حاصله: أن ثبوت المقتضى فى العارضين غالبا

ص: ٥٢٩



مع (١) تواردتهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته (٢) إلا في أحدهما كما لا يخفى.

هذا (٣) حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر (٤).

و أما (٥) لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه: ان الدوران

في حال تواردتهما دليل على كونهما من صغريات كبرى التزاحم دون التعارض الذى يكون المقتضى فيه فى أحد الدليلين لا كليهما، و الضمير المستتر فى «يكون» الذى هو اسمه راجع إلى «توارد».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لثبوت» و ضميرا «فيهما، تواردتهما» راجعان إلى «العارضين» و غرضه: أن المقتضى فى كل من العارضين فى حال تواردتهما على مورد ثابت كثبوته فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر، و ثبوته فيهما حال التوارد أوجب اندراجهما فى باب التزاحم. و قوله: «لا من باب» معطوف على «ذاك الباب».

(٢). أى: المقتضى، و هذا تعليل للمنفى و هو التعارض، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «العارضين». و الحاصل: أن ثبوت المقتضى فى العنوانين الثانويين حال تواردتهما على مورد واحد يدرجهما فى باب التزاحم دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضى إلا فى أحدهما.

(٣). يعنى: أن ما ذكرناه إلى الآن كان راجعا إلى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولى و الثانوى غير عنوان الضرر من التوفيق العرفى فى الأول و إجراء حكم التزاحم أو التعارض فى الثانى.

و أما تعارض عنوان الضرر مع مثله، فسيأتى الكلام فيه.

(٤). أى: عنوان ثانوى آخر غير عنوان الضرر.

(٥). يعنى: لو تعارض الضرر مع ضرر آخر، و هذا إشاره إلى البحث الثالث

ص: ٥٣٠

نسبه دليل نفي الضرر مع مثله، و يعبر عنه بتعارض الضررين، و هو تاره يكون بين ضررى شخص واحد، و أخرى بين ضررى شخصين، و ثالثه بين ضرر نفسه و غيره، و سيأتى تفصيلها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو القسم الأول، و له صورتان: إحداهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكره، كما إذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنم من زيد أو ألف دينار منه سواء كان ماله الثانى أقل من ماله القطيع بكثير أو مساويه لها أو أقل منها.

ثانيتها: أن يكونا واردين على نفس المكره كما إذا أكره الظالم زيدا على دفع أحد شيئين من مال نفسه إليه.

(٢). هذا هو القسم الثانى، كما إذا وجه الظالم الضرر على اثنين آخرين غير المكره المتقدم فى الصورتين الأوليين، بحيث كان الضرر دائرا بينهما و المكره خارجا عنهما، كما إذا أكره زيد على أن يأخذ للجائر مائه دينار مثلا من عمرو أو بكر من دون خصوصيه لأحدهما، بحيث يندفع شر الظالم بدفع المبلغ المزبور إليه من أى واحد منهما كان.

و المصنف (قده) جعل جميع هذه الصور من صغريات التراحم، نظرا إلى وجود المقتضى لجريان قاعده الضرر فيها، فان كان أحد الضررين أقل من الآخر قدم ذلك، و إلا تخير.

ثم ان المصنف (قده) و ان عتبر عن تراحم الضررين بالتعارض، لكن من المعلوم أن مراده هو التراحم، لأن حكمه الذى أفاده من «اختيار أقل الضررين لو كان و إلا فالتخير» هو حكم التراحم، لا التعارض الذى حكمه التساقط و الرجوع إلى عمومات آخر.

=====

(-). لا يخفى أن دوران الضرر بين شخصين يشمل كل اثنين من عدم كون أحدهما

ص: ٥٣١

لاختيار أقلهما (١) لو كان، وإلا (٢) فهو مختار.

و أما (٣) لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم

\*\*\*\*\*

(١). أى: أقل الضررين لو كان أحدهما أقل، فان هذا حكم التزاحم، و أما بناء على كونهما من باب التعارض كما ذهب إليه الشيخ فيسقطان معا عن الاعتبار، و يرجع إلى عمومات آخر كقاعده السلطنة أو غيرها.

(٢). أى: و ان لم يكن أحدهما أقل بأن كانا متساويين فهو مختار عقلا فى الأخذ بأيهما شاء كغيره من موارد التزاحم.

(٣). هذا إشارة إلى الصورة الثالثة، و هى: تعارض ضررى شخصين يكون المكره - بالفتح - أحدهما، كما إذا أكرهه الجائر على أن يدفع إليه مائة دينار مثلا اما من مال نفسه، أو من مال زيد. و كذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعه فى ملكه، و على المالك بترك حفرها فيه، فى غير صوره ورود الضرر من الظالم

=====

المكره - بالفتح - كما فى القسم الثانى المتقدم فى التوضيح، و من كونه أحدهما كما سيأتى فى القسم الثالث، كما يشمل الضرر الدائر بينهما الضرر المتوجه من الظالم إليهما، و غيره كما إذا لزم من حفر بالوعه فى داره ضرر على الجار، و من تركه ضرر على نفسه، فان هذين الضررين وردا فى عرض واحد عليهما، و يصدق عليهما دوران الضررين بين اثنين.

و الحاصل: أن ضرر نفسه و ضرر غيره من مصاديق الضرر الدائر بين اثنين، فلم يظهر وجه لذكره مستقلا.

و ان أريد به ما إذا توجه إلى الغير، كما إذا أكرهه الظالم على أخذ مال من زيد، فهو ليس من دوران الضرر بين اثنين، لتوجه الضرر إلى خصوص زيد، غاية الأمر أنه أكره على أخذه من زيد.

ص: ٥٣٢

تحمله الضرر و لو كان ضرر الآخر أكثر، فان (١) نفيه يكون للمنه على

و محصل ما أفاده المصنف فيها هو: أن الأظهر عدم وجوب تحمله للضرر عن الغير كما نسب إلى المشهور، بل المحكى عن المبسوط و التذكرة نفي الخلاف فيه، و ان كان ضرر صاحبه أكثر، إذ لا تجرى فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان، فان جريانها في ضرر الغير يوجب تحمل الضرر عنه، و من المعلوم أنه لا منته على تحمل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضى قاعده السلطنة جواز التصرف في ملكه و ان استلزم الضرر على الغير.

و عليه فيجوز أن يحفر بئرا أو بالوعه في داره و ان تضرر جاره به. و قد مثل له أيضا بما إذا أكره الجائر شخصا على التولى من قبله، حيث انه بقبوله للولاية يتضرر المسلمون، و بعدم قبوله لها يقع هو في الضرر، فيتعارض الضرران، و يرجع إلى قاعده نفي الحرج، فلا- يجب قبول الولاية من الجائر مطلقا سواء كان الضرران متساويين، كما إذا كان الضرر الوارد عليه من ناحيه الجائر على تقدير عدم قبول الولاية مائة دينار و كان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضا، أم كانا متفاوتين، لفقدان شرط جريان قاعده نفي الضرر و هو الامتنان مطلقا.

و الحاصل: أن المصنف (قده) ذهب إلى أن التعارض في القسمين الأولين يكون من باب التراحم، و في القسم الثالث يكون من باب التعارض.

ثم ان ما أفاده المصنف (قده) هنا من التفكيك بين ضررى شخص و شخصين بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من معاملة التعارض بينهما، و ان كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة إجراء حكم المتراحمين على تعارض الضررين، و لعنا نتعرض لما هو الحق في رسالته المستقلة.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير الناشى عن جريان قاعده نفي الضرر في ضرر الآخر، إذ مقتضى نفيه عن الآخر هو تحمل الضرر عنه. و محصل

ص: ٥٣٣

الأمة، و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و ان كان أكثر.

قاعده الضرر لا تجرى فى ضرر الغير، لأن لازمه تحمل صاحبه عنه، و هو خلاف الامتتان، فلا تجرى فيه و ان كان ضرره أكثر. و ضميرا «نفيه، لدفعه» راجعان إلى الضرر، و الضمير المستتر فى «و ان كان» راجع إلى ضرر الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فالأظهر عدم لزوم» و محصله: أن عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير انما هو فيما إذا كان الضرر دائرا بينهما، و أما إذا كان الضرر متوجها إليه ابتداء فلا يجوز له دفعه عن نفسه، و توجيهه إلى غيره، كما إذا أكره الظالم زيدا على أن يدفع إليه من مال نفسه مائه دينار، و أراد أن يوجه هذا الضرر إلى غيره و يدفعه عن نفسه، أو توجه إليه الضرر ب آفه سماويه كالسيل و نحوه، فانه ليس له دفعه إلى غيره، بل عليه تحمل الضرر.

(٢). لأنه ظلم على الآخر، و هو قبيح و حرام، إذ المفروض عدم توجه الضرر إلى الغير، فتوجيهه إليه انما هو من ناحيه نفسه.

(-). الأولى تبديله ب «اما» لظهور «نعم» فى الاشتراك فى الموضوع و الاختلاف فى الحكم، مثل «جاء القوم إلا زيدا» فان الاختلاف بين المستثنى و المستثنى منه انما هو فى الحكم أعنى المجيء مع الاشتراك فى الموضوع، و هو كونه من القوم، بخلاف ما نحن فيه، فان ما بعد «نعم» أجنبى عما قبله موضوعا، لأن دوران الأمر بين ضرر نفسه و ضرر غيره مخالف لتوجه الضرر إلى نفسه، ضروره أنه ليس من الدوران أصلا، بل من موارد توجه الضرر أولا و بالذات إلى فرد خاص، فتحمله للضرر حينئذ ليس من تحمل الضرر عن غيره، لعدم وروده على الغير حتى يصدق تحمله عنه.

ص: ٥٣٤

اللهم الا- أن يقال (١): «-» ان نفى الضرر و ان كان للمنه، إلا أنه (٢) بلحاظ نوع الأمه، و اختيار الأقل بلحاظ النوع منه، فتأمل (٣)،

و الحاصل: أن تحمل الضرر ليس لأجل جريان القاعده فى حق الغير حتى يقال بمعارضته بالقاعده الجاربه فى ضرر نفسه، و ذلك لعدم توجه الضرر إلى الغير من ناحيه الحكم الشرعى حتى يرتفع بقاعدته، بل الضرر أولاً و بالذات متوجه إلى نفسه، و صاحبه أجنبى عنه. و ضميراً «دفعه، بإيراده» راجعان إلى الضرر.

و الأولى أن يقال: «فليس له» لكونه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على قوله: «و لا مته على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» و غرضه: أنه يمكن أن يقال باندرج دوران الضرر بين شخصين - الهمذى قلنا فيه بعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير و ان كان ضرره أكثر، إذ لا مته على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، بل فى تحمله حرج و مشقه - فى تعارض ضررى شخص واحد، بيان أن يلاحظ مجموع الأمه بمنزله شخص واحد، فحينئذ يتحقق الامتنان برفع أكثر الضررين. و أما إذا لو حظ كل واحد من الأمه بالاستقلال، كما كان ذلك مبنى قوله: «و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» فلا وجه لتحمل الضرر عن الغير كما تقدم.

ثم ان ما أفاده من احتمال ملاحظه مجموع الأمه شخصاً واحداً ذكره الشيخ الأعظم فى رساله المستقله، لكن المصنف تأمل فيه.

(٢). أى: المنه بتأويلها بالامتنان، و ضمير «منه» راجع إلى «الأمه».

(٣). الظاهر أنه إشاره إلى فساد لحاظ مجموع الأمه شخصاً واحداً بعد وضوح

=====

(-). الأولى جعل هذا عقيب قوله: «و ان كان أكثر» لأنه متمم ذلك.

كون قاعده الضرر كسائر القواعد الشرعيه، و وضوح كون الأحكام انحلاليه بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلفا. و عليه فلا بد من المصير إلى ما ذكره قبل ذلك من أنه لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، هذا.

و تلخص مما أفاده المصنف (قده) في تعارض ضررى شخص واحد أو شخصين: أنه ان كان أحدهما أقل فهو المختار، و إلا فالحكم التخيير، و فى تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير و ان كان كثيرا، و فى الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح كلمات المصنف (قده) فى قاعده نفي الضرر و أوكلنا بسط الكلام فى القاعده إلى رساله مستقلة ألحقناها بهذا الجزء. و الحمد لله تعالى شأنه على هذا التوفيق، و أسأله عز و جل أن يوفقنا لتوضيح ما بقى من المتن، و كان ذلك فى النجف الأشرف على يمن حل به فى كل آن أفضل الصلوات و التحف.

قاعده لا ضرر ولا ضرار

ص: ۵۳۷





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد أنبيائه محمد و آله الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين. أما بعد فلما كانت قاعده نفى الضرر من القواعد الفقهيه التي يكثر البحث عنها و الابتلاء بفروعها أحببت أن أتعرض لما هو المهم من جهاتها، فنقول و به نستعين:

ان في هذه القاعده مبحثين: الأول في مدركها، و الثاني في مفادها.

أما المبحث الأول، ففيه جهات ثلاث:

الأولى في مستندها، الثانيه في اشتمال بعض روايات الباب على كلمه «في الإسلام» أو «على مؤمن» بعد «لا ضرر و لا ضرار» و خلو بعضها الآخر عن هاتين الكلمتين.

الثالثه: في أن جملة «لا ضرر و لا ضرار» صدرت على وجهين: أحدهما: في ذيل قصه سمره و منع فضل الماء و منع فضل ماء البئر بحيث تكون كبرى لقضيه خارجيه، و الآخر بالاستقلال من دون جعلها كبرى لقضيه خارجيه، و يقع البحث في أنه يتفاوت ذلك في الاستدلال على اعتبار القاعده أولاً، و سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

أما الجهه الأولى ففي مستند القاعده،

و هي روايات و هاكها:

١ - موثقه زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ان سمره بن جندب

ص: ٥٣٩

كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، و كان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكاه إليه و خبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكاه، و قال: ان أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فانه لا ضرر و ضرار» ٢ - مرسله زراره عن أبى جعفر عليه السلام «قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجىء و يدخل إلى عذقه بغير اذن من الأنصارى، فقال له الأنصارى: يا سمرة لا - تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق و هو طريقى إلى عذقى، قال: فشكا الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه، فقال له: ان فلانا قد شكاك و زعم أنك تمر عليه و على أهله بغير اذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله: أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا و كذا، فأبى، فقال: خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه و آله فقلعت ثم رمى بها إليه، و قال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت».

٣ - روايه أبى عبيده الحذاء، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمره ابن جندب نخله فى حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال يا رسول الله: ان سمره يدخل علىّ بغير إذنى فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير إذنى فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله: يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك، قال: لا، قال: لك ثلاثه، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها ( فاقطعها ) و اضرب بها وجهه».

٤ - روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا أرفت الأرف و حدث الحدود فلا شفعه».

٥ - عنه عن أبى عبد الله عليه السلام أيضا، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشىء، و قضى صلى الله عليه وآله بين أهل الباديه أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلا، فقال: لا ضرر و لا ضرار».

٦ - عنه عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «لا ضرر و لا ضرار».

٧ - مرسله الصدوق عنه صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا».

٨ - مرسله الدعائم: «روينا عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره بينه وبين جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: ليس يجبر على ذلك، إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل، استر على نفسك في حقك ان شئت، قيل له: فان كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضرارا بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار (إضرار) و ان هدمه كلف أن يبنيه».

٩ - عنه أيضا: «روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار».

هذه مجموع ما ظفرنا عليه من الروايات المشتمله على جملة «لا ضرر ولا ضرار» التي هي سند القاعده، و ان لم ترد في روايه الحذاء، لكننا نقلناها باعتبار حكايتها لقصه سمره و اشتمالها على كلمه «مضار» و إلا فالأخبار المتضمنه لماده الضرر بصيغها المختلفه مثل «أن يضر، هذا الضرار، أضرت، إلا أن يضاروا، غير مضار، من ضار مسلما، أن لا يضر» و نحوها كثيره، و لعل دعوى فخر الدين تواتر نفى الضرر بلحاظ مجموع ما اشتمل على هذه الماده و سيأتي نقل بعضها بالمناسبه، و إلا فما تضمن خصوص جملة «لا ضرر ولا ضرار» لا يبلغ حد التواتر قطعا.

و لا بد في الاستناد إلى هذه الجملة إما من إثبات استفاضه نقلها كما في تقرير المحقق النائيني، و إما من تصحيح سند بعضها. و حيث يحتمل اتحاد بعض

المرسلات المتقدمه مع المسندات، و عدم اعتبار جميع المسندات، فدعوى الاستفاضه مشكله. و ينتهى الكلام إلى البحث السندى، و الظاهر أن المعتبر منها خصوص موثقه زراره كما تقدم فى توضيح كلام المحقق الخراسانى.

و أما مرسله زراره فهى و ان رواها الكافى، لكن الإرسال مانع عن الاعتماد عليها، الا بنظر من يطمئن بصدور روايات الكتب الأربعة أو خصوص الكافى، فقد حكى عن بعض الأجله أن البحث عن أسناد أخباره حرفه العاجز. و عليه فعّد الشيخ الأعظم هذه الروايه فى عداد ما هو أصح سندا و أوضح دلالة لا يخلو من تأمل.

و أما روايه الحذاء، فهى و ان كانت مسنده، و طريق الصدوق إلى الحسن بن زياد الصيقل صحيح، الا أن الحسن حيث لم يرد فيه توثيق خاص و لا عام فالاعتماد على روايته مشكل، و مجرد روايه بعض أصحاب الإجماع كيونس بن عبد الرحمن عنه قاصر عن إثبات و ثاقته كما تقرر فى محله، و إصرار شيخ الشريعة على إثبات اعتبار هذه الروايه لا يخلو من شىء.

و أما روايات عقبه بن خالد فهى بناء على المشهور ضعيفه به و بمن يروى عنه أعنى محمد بن عبد الله بن هلال. و أما بناء على الاعتماد على عموم توثيق كامل الزيارات و شموله لمن يروى عنه ابن قولويه مع الواسطه، فحيث ان كلاً من الرجلين وقع فى أسناد كتابه، فيشملة التوثيق العام، و تتصف روايه عقبه بالاعتبار، مضافاً إلى ما قيل من أن الراوى عن محمد بن عبد الله هو محمد بن الحسين أبى الخطاب الثقه، لاستبعاد روايته عن غير الثقه، فتأمل.

تحديد متن الحديث

و أما الجبهه الثانيه فمحصلها: أنه قد يقال: باندرج المقام فى الدوران بين الزيادة و النقيصه، فتجرى فيه أصاله عدم الزيادة التى هى المرجع فى الدوران

ص: ٥٤٣

المزبور عند أرباب الحديث، كما أجزاها بعض في روايات الكر المشتمل بعضها على ثلاثة أشبار و نصف في الأبعاد الثلاثة، و بعضها على ذلك في بعض أبعاده، و بذلك ضَعَفُوا مستند القائلين بكفايه بلوغ الماء من حيث المساحة سبعة و عشرين شبرا، هذا.

لكن فيه أولا: أن الأصل المزبور و ان كان مسلما عند أهل الدرايه. لكنه لا أصل له، لتطرق احتمال الغفله في كل من طرفي الزيادة و النقيصه. و أرجحيه احتمال عدم الزيادة على فرض حصولها من احتمال عدم النقيصه ظن لا دليل على اعتباره، و لا عبره بما ذكروه مستندا لحجيه أصاله عدم الزيادة، لأنها وجوه استحسانيه. و دعوى كون بناء العقلاء تعبدا على أصاله عدم الزيادة غير مسموعه، حيث ان بناءهم في عملهم انما هو على الاطمئنان، دون التبعيد.

و ثانيا: أن مورد هذا الأصل بعد تسليم اعتباره هو الزيادة المغيره للمعنى، دون الزيادة غير المغيره له كما في المقام، حيث ان نفي الضرر شرعا يراد به نفيه في الإسلام، فلا يتفاوت المعنى بوجود كلمه الإسلام و عدمها.

كما لا يختل حكمه قاعده نفي الضرر بعدم كلمه «الإسلام» في مدرك القاعده كما عن الشيخ (قده) لما عرفت من أن هذه الكلمه بمنزله القيد التوضيحي، فوجودها كعدمها في عدم التأثير في معنى جمله «لا ضرر» و لا في حكومته على أدله الأحكام الأوليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و ثالثا: أن مورد جريان أصاله عدم الزيادة هو الروايه التي ثبت اعتبارها، و المفروض أن الروايه المشتمله على كلمتي «الإسلام» و «على مؤمن» مرسله و لم يثبت انجبارها، فالمستند حينئذ هو الروايات المسنده الخاليه عن هاتين الكلمتين، فلا بد من العمل بها و الاستناد إليها دون المرسل كما لا يخفى.

و رابعا: أن مورد أصاله عدم الزيادة هو الروايه الواحده الحاكيه لقضيه شخصيه نقلها واحد بدون زياده كلمه و نقلها آخر معها، و أما مع إمكان تعدد المروى

تاره مع الزيادة و أخرى بدونها كما فى المقام، فلا تنافى بينهما، إلا أن هذه الزيادة كما أشرنا إليها لم تثبت فى شىء من الأخبار المسنده، و انما تضمنها ما أرسله العلامة فى التذكرة و أثبتها ابن الأثير، و هو عامى، فلا مورد لأصاله عدم الزيادة هنا.

نعم يترتب فائده على وجود كلمه «على مؤمن» و هى: اختصاص حرمة الإضرار بالمؤمن الذى ظاهره الإيمان بالمعنى الأخص، إذ هو الجدير بالامتنان دون غيره من المعاهد و الذمى، بل و لا فرق المسلمين، بل و لا فرق الشيعة غير الفرقة الناجية الاثنى عشرية كثرهم الله تعالى فى البريه، فلا- بد فى إثبات حرمة الإضرار بغير المؤمن كحرمة الإضرار بالنفس كحرمة الوضوء و الحج الضرريين من التماس دليل آخر.

فيختص «لا ضرر» بالحكم الضررى بالنسبه إلى الغير، لكن عمدته الإشكال هى عدم اعتبار المرسله المتضمنه لكلمه «على مؤمن».

و أما الجهه الثالثه:

و هى صدور «لا- ضرر» مجردا عن قضيه خارجيه فى بعض الروايات كروايتى دعائم الإسلام و غيرها و مقرونا بها فى بعضها الآخر كقصه سمرة و أخبار الشفعه و منع فضل الماء، فمحصل الكلام فيها: أنه يقع الإشكال فى أن «لا ضرر» فى بعضها كقصه سمرة يصح أن يكون كليه منطبقه على قصه سمرة و غيرها، و لا يصح ذلك فى سائر الروايات، فحاصل الإشكال: أن «لا ضرر» فيما ورد مجردا عن قضيه خارجيه أو معها مع صحه كبرويته لها يكون قاعده كليه فقيهيه. و أما فيما ورد مقرونا بقضايا خارجيه لا تكون عله تامه للضرر، فلا يصح أن يكون كبرى كليه. و عليه، فكيف يستظهر منه قاعده كليه تاره و عدمها أخرى؟ و قد تصدى لدفع هذا الإشكال المحقق النائينى و العلامة المتتبع شيخ الشريعه.

ص: ٥٤٥



أما النائيى فمحصل ما أجاب به عن هذا الإشكال هو حمل «لا ضرر» فى بعض الروايات على الموضوعيه، و فى بعضها الآخر على الملاكيه، و لأجل كون الضرر مشككا لا متواطيا يصح جعله ببعض مراتبه موضوعا و ببعضها ملاكا.

و توضيحه منوط ببيان أمور:

الأول: أن عله الجعل - و هى الملاك الداعى إلى تشريع الحكم - مغايره لعله المجمعول، و هى موضوع الحكم، حيث ان الملاك حكمه للجعل، فلا اطراد و لا انعكاس له، بخلاف الموضوع، فانه مطرد و منعكس، ضروره أن الحكم يدور مدار موضوعه وجودا و عدما، و إلا يلزم الخلف و المناقضه كما قرر فى محله.

ثم استشهد للأول بوجوب العده على المرأه، و استحباب غسل الجمعه، حيث ان ملاك الأول اختلاط المياه و اختلال الأنساب مع عدم اطراده، لوجوب العده على المرأه التى لم يباشرها زوجها مده مديده، و ملاك الثانى دفع أرياح الآباط مع عدم اطراده أيضا، لاستحبابه مع التنظيف الكامل و عدم أثر لأرياح الآباط.

الثانى: أنه لا بد من الاختلاف بين الملاك و الموضوع و لو بحسب المترته فالكلى المتواطى لا يصلح لأن يقع كليهما، بل لا بد أن يكون مشككا، لما عرفت من المغايره بين الملاك و الموضوع و امتناع اتحادهما.

الثالث: أن الأصل فى العناوين الواقعه فى حيز الخطابات الشرعيه أن تكون موضوعات الأحكام، أو من أجزائها و قيودها، لا الفوائد و الآثار التى هى من الأمور الخارجيه الداعيه إلى تشريع الأحكام، لأن بيانها اخبار عن أمور تكوينيه، و هو أجنبى عن مقام شاريه الشارع. لكن هذا الأصل متبع ما لم تقم قرينه على خلافه.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أن جملة «لا ضرر» فى قضيه سمره تكون موضوعا أى عله للمجمعول، لأن دخول سمره إلى حائط الأنصارى بدون الاذن كان

عله تامه للضرر، و هو هتك عرضه الذى يعد من أعظم المضار التى لا تتحمل عادة، و صغرويته لكبرى الضرر مسلّمه، فيستفاد منه قاعده كليه، و هى: أن كل فعل ضررى لا حكم له، لأن التعدى عن المورد إلى مثله مقتضى العله المنصوصه.

و أما جملة «لا ضرر» فى ذيل روايات الشفعه و منع فضل الماء فلا تصح لأن تكون عله للمجعول، ضروره أن بيع الشريك حصته من أجنبى ليس عله تامه للضرر حتى يكون من صغريات قاعده الضرر، إذ ربما يكون الشريك الجديد مؤمنا متقيا حسن الأخلاق و أحسن معاشره له من الشريك القديم، و لا يتضرر من مشاركته، بل يتتفع به، فهذا البيع ليس عله تامه و لا مقتضيا للضرر حتى يكون مصداقا لقاعده الضرر. و كذا منع فضل الماء، فانه ليس عله تامه للضرر و هو تلف المواشى، لإمكان سقيها من غير هذا الماء أو نقلها إلى مكان آخر.

و بالجملة: فيبيع الشريك و كذا منع فضل الماء ليسا من العلل التامه للضرر.

و لو بنى على كون الفعل المقتضى أو المعد للضرر من صغريات قاعده نفى الضرر لزم من ذلك تأسيس فقه جديد، لجواز التعدى حينئذ إلى جميع ما يشابه هذين الموردين من الأفعال المقتضيه أو المعده للضرر، ففى الشفعه يتعدى من موردها و هو غير المنقول إلى المنقول كالفرش و غيره من أثاث البيت، و من البيع إلى سائر النواقل كالهبة و الصلح، و من منع فضل الماء إلى منع سائر الأموال من الفلوس و البيوت و الألبسه و غيرها، فيجوز للفقير أخذ فضول أموال الأغنياء المؤمنين لأن منع أموالهم عن الفقراء ضرر على الفقراء. و هذا كما ترى مخالف للضروره الدينيه و مستلزم للهرج و المرج.

فهذا المحذور يوجب رفع اليد عن ظهور «لا ضرر» فى موردى الشفعه و منع فضل الماء فى الموضوعيه، و لزوم حمله فيها على الملاكيه التى ليست هى بمطرده و لا منعكسه.

و الإشكال عليه بأن ضابط حكمه التشريع أيضا لا ينطبق على الواقع في ذيل روايتى الشفعه و منع فضول الماء، حيث ان ضرر الشريك على فرضه في بعض الموارد يندفع بما هو متقدم طبعا على الأخذ بالشفعه، و هو عدم لزوم بيع الشريك.

و كذا منع فضول الماء، فانه لا يوجب الضرر، بل يوجب عدم النفع. (مندفع) أما في الشفعه، فبأن عدم لزوم البيع يوجب الضرر على البائع، لأنه لا يقدر حينئذ على بيع حصته دائما على وجه اللزوم، فجعل حق الشفعه ناظر إلى دفع الضرر عن كلا الشريكين. و أما منع فضل الماء فقد يكون سببا لتلف المواشى و الزرع، و ليس في جميع الموارد موجبا لعدم النفع، و هذا الضرر بنحو الموجه الجزئيه كاف في تحقق حكمه التشريع فيه و انطباق ضابطها عليه.

فحاصل جواب المحقق النائيني (قده) عن الإشكال هو: كون «لا ضرر» في قصه سمره عله للمجعول، و في موردى الشفعه و منع فضل الماء عله للجعل.

ففى الأول يتعدى إلى كل فعل يكون عله تامه للضرر كفعل سمره كما هو شأن العله المنصوصه. و فى الثانى يقتصر على الشفعه و منع فضل الماء كما هو شأن حكمه التشريع المعبر عنها بالملاك و عله الجعل، هذا.

و أما شيخ الشريعه (قده) فقد حسم ماده الإشكال و منشأه، و جزم بأن «لا ضرر» لم يذكر فى النصوص صدرا و لا ذيلا لقضيه خارجيه - غير قضيه سمره - حتى يستشكل فى كيفيه الاستظهار منه و أنه عله للجعل أو للمجعول، و إجماله أنه (قده) أتعب نفسه الشريفة بالتبع و الفحص عن ورود هذه الكلمه فى كتب أحاديث الفريقين و عدمه، و بعد الظفر بأقضيه النبى صلى الله عليه و آله و سلم التى رواها أحمد بن حنبل مجتمعه عن عباده ابن صامت عرض عليها الأفضيه المرويه بطرقنا عن عقبه بن خالد عن الصادق عليه الصلاه و السلام التى فرّقها أصحاب الحديث رضوان الله تعالى عليهم على أبواب الفقه، فوجدها مطابقه لها، إلا أن «لا ضرر» كان فيما رواه ابن حنبل مستقلا غير

مصدر ولا مذيّل بقضيه خارجيه، نظير «لا رهبانيه فى الإسلام» و «لا شغار» و نحو ذلك مما ورد مستقلا، و حصل له بهذا التتبع العلم بأن خبرى الشفعه و منع فضل الماء كانا فى الأفضيه المرويه من طرفنا أيضا خالين عن جملة «لا ضرر» و أصحاب الحديث حين تدوين الأحاديث جعلوا هذه الجملة فى ذيل قضيتى الشفعه و منع فضل الماء، فليس «لا ضرر» جزءا من هاتين الروايتين حتى يقع الإشكال فى كيفيه الاستظهار منه.

و بالجملة: فعلى هذا التتبع ينهدم أساس الإشكال و لا يتصور بقاؤه حتى يدفع بجعل «لا ضرر» تاره عله للمجعول كما فى قصه سمره، و أخرى عله للجعل كما فى خبرى الشفعه و منع فضل الماء هذا.

و قد اعترض سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس على كلا الجوابين.

أما الجواب الأول فبما حاصله: أن دعوى عدم لزوم اطراد الملاكات و انعكاسها، لكونها حكما للتشريع لا عللا له خاليه عن البرهان، بل البرهان قائم على خلافها، للزوم الجزاف و الترجيح بلا مرجح، ضروره أن ثبوت حكم لموضوع دون آخر لو لم يكن لملاك فيه و ان كان ذلك الملاك موجودا فى موضوع آخر كان ترجيحا بلا مرجح، و هو قبيح، مثلا إذا كان اختلاط المياه فى المرأه المطلقه المدخول بها داعيا إلى تشريع العده لها لا يصلح ذلك لأن يكون ملاكا لتشريع العده للمرأه التى تركها الزوج و لم يباشرها مده مديده، فان وجود الملاك فى بعض الأفراد لا يصحح تشريع الحكم فى البعض الآخر الفاقد لذلك الملاك أو لغيره، إذ ليس ذلك إلا من تشريع الحكم لفاقد الملاك، و هذا هو الجزاف الذى لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم.

و عليه فحمل «لا ضرر» فى خبرى الشفعه و منع فضل الماء على الملاك، و دعوى عدم اطراده و انعكاسه، بعد وضوح بطلان الترجيح بلا مرجح، و كون الأحكام

انحلاله ليس على ما ينبغي، بل موضوعه الموضوع انما هي بالملاك، فلا محيص عن اطراده و انعكاسه كالموضوع. فدعوى كون الملاك حكمه لا- عله حتى تكون مطرده و منعكسه خاليه عن الشاهد. و الموارد التي استشهد بها على عدم اطراد الملاكات و انعكاسها فيها كوجوب العده و استحباب غسل الجمعه لا تشهد بذلك، لتوقف شهادتها به على دلالتها على انحصار ملاك التشريع فى اختلاط المياه فى الأول، و دفع أرياح الآباط فى الثانى، و من المعلوم عدم دلالتها على ذلك أصلا، فاحتمال وجود ملاكات آخر لم تظهر لنا بعد باق و لا دافع له.

فتلخص مما ذكرنا: أن الإشكال لا يندفع بما أفاده المحقق النائنى (قده).

و أما الجواب الثانى فبما محصله: أن الجزم بما أفاده شيخ الشريعة (قده) من أن تذييل خبرى الشفعه و منع فضل الماء بلا ضرر كان من أئمه الحديث، و لم يكن من النبى أو الإمام صلوات الله عليهما مشكل جدا، لأن ذلك مستلزم لسوء الظن بأئمه الحديث و عدم أمانتهم فى ضبط الأحاديث التي تلقوها و نقلها إلى غيرهم كما ضبطوها، و تصرفهم فيها بما يغير المعنى، نظير التقطيعات الموجبه لانقلاب الظهورات و اختلاف المعانى، و ليس هذا التصرف جائزا لهم، كما لا يجوز النقل بالمعنى إذا كان مغيرا له.

و الحاصل: أنه لا- يمكن الالتزام بما لا- يجوز ارتكاب الأصحاب له من النقص و الزيادة و النقل المغيرة للمعنى، و قد عرفت اختلاف معنى «لا- ضرر» الواقع فى ذيل قصه سمره مع الواقع فى ذيل خبرى الشفعه و منع فضل الماء اختلافا فاحشا، حيث ان الواقع فى قصه سمره كبرى كليه، بخلاف ما وقع فى ذيل خبرى الشفعه و منع فضل الماء، حيث انه لا يصح أن يكون كبرى كليه و لو لموردهما.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: عدم اندفاع الإشكال بشىء من جوابى شيخ الشريعة و النائنى (قدهما) فلا بد من علاج آخر لدفع الإشكال، بأن يقال:

انه يمكن أن يراد بالضرر في حديث منع فضل الماء بقرينه منع فضل الكلاً عدم الانتفاع، حيث ان منع فضل الماء عله تامه لعدم الانتفاع بالكلاً، فضررهم عباره عن عدم انتفاعهم، فان الضرر خلاف النفع كما عن الصحاح، و ضد النفع كما عن القاموس، و حيث ان المورد - و هو الماء - من المشتركات فيتعدى منه إلى مثله من سائر المشتركات، و النهى عن الضرر فيه تنزيهي، و لذا حكم فيه بكراهه منع فضل الماء لا حرمة، هذا.

و أما «لا ضرر» في حديث الشفعه، فيمكن أن يراد به سوء الحال كما هو أحد معانيه على ما عن القاموس، حيث ان بيع الحصه من أجنبي يوجب سوء حال الشريك و نقصا في اعتباره و وجاهته بين الناس.

هذا ما يمكن أن يقال في دفع الإشكال في مقام الثبوت، و لكن لا- دليل عليه إثباتا، فلا يمكن الالتزام به، فالأولى رد علم «لا ضرر» الواقع في ذيل حديثي الشفعه و منع فضل الماء إلى أهله صلوات الله عليهم أجمعين. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ في مجلس الدرس.

و أما قول شيخ الشريعة (قده): «و الذي أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصامت، الا أن أئمه الحديث فرقوها على الأبواب» فتوضيح الجواب عنه موقوف على إيضاح مرامه ببيان كلامه تقديرا لما بذله من جهد بليغ و عناية فائقة لإثبات مقصوده، سيما و قد اختار جمع من الأعاضم ما استظهره من عدم تذييل خبري الشفعه و منع فضل الماء بقضائه صلى الله عليه و آله بلا ضرر، فجزم به المحقق النائيني لوجه، و مال إليه المحقق الأصفهاني «و في تعليقه الأنيقه، فينبغي نقل كلامه ثم التأمل فيه طلبا لحقيقه الحال، قال: «يظهر بعد التروى و التأمل التام في الروايات: أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه و آله و ما قضى به في مواضع مختلفه و موارد متشتمه كان معروفا عند الفريقين أما من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، و من طرق

أهل السنه بروايه عباده بن الصامت، فقد روى أحمد بن حنبل فى مسنده الكبير الجامع لثلاثين ألف عن عباده بن الصامت، قال: ان من قضاء رسول الله أن المعدن جبار و البثر جبار و العجماء جرحها جبار، و العجماء البهيمه من الأنعام و غيرها، و الجبار هو الهدى المذى لا- يغرم. و قضى فى الركاز الخمس، و قضى أن ثمر النخل لمن أبرها إلا- أن يشترط المبتاع. و قضى أن مال المملوك لمن باعه، الا أن يشترط المبتاع، و قضى أن الولد للفراش و للعاهر الحجر. و قضى بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و الدور. و قضى لحمل بن مالك الهذلى بميراثه من امرأته التى قتلتها الأخرى، و قضى فى الجنين المقتول بغره عبد أو أمه، قال: فورثها بعلمها و بنوها، قال: و كان له من امرأته كليلهما ولد، قال: فقال أبو القاتله - المقتضى عليه - يا رسول الله صلى الله عليه و آله كيف أغرم من لا صاح و لا استهل، و لا شرب و لا أكل، فمثل ذلك يطل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله هذا من الكهان. قال: و قضى فى الرحبه تكون بين الطريق ثم يريد أهلها البنيان فيها، فقضى أن يترك للطريق فيها سبع أذرع، قال: و كان تلك الطريق تر البناء.

و قضى فى النخله أو النخلتين أو الثلاث، فيختلفون فى حقوق ذلك، فقضى أن لكل نخله من أولئك مبلغ جريدتها حيز لها. و قضى فى شرب النخل من السيل: أن الأعلى يشرب قبل الأسفل و يترك الماء إلى الكعبين، ثم يرسل الماء إلى الأسفل الذى يليه، فكذلك تنقضى حوائط أو يفنى الماء.

و قضى أن المرأه لا تعطى من مالها شيئاً إلا بإذن زوجها. و قضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء. و قضى من أعتق شركا فى مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال. و قضى أن لا ضرر و لا ضرار. و قضى أنه ليس لعرق ظالم حق. و قضى بين أهل البادية أنه لا- يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاً. و قضى فى ديه الكبرى المغلظه ثلاثين ابنه لبون و ثلاثين حقه و أربعين خلفه. و قضى فى ديه الصغرى ثلاثين ابنه لبون و ثلاثين حقه و عشرين ابنه مخاض و عشرين بنى مخاض ذكوراً.

ثم قال (قده): «أقول: وهذه الفقرات كلها أو جلها مرويه في طرقنا، موزّعه على الأبواب و غالبها بروايه عقبه بن خالد، و بعضها بروايه غيره. و جمله منها بروايه السكوني. و الّذى أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصامت، إلّا أن أئمه الحديث فرّقوها على الأبواب».

ثم نقل في مقام الاستشهاد على مدعاه عدّه من أفضيته صلى الله عليه و آله المرويه بطرقنا، رواها عقبه بن خالد و غيره كما ستقف عليه.

ثم قال: «قد عرفت بما نقلنا مطابقه ما روى في طرقنا لما روى في طرق القوم من روايه عباده بن الصامت من غير زياده و لا نقيصه، بل بعنوان تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من زياده قوله: لا ضرر و لا ضرار و تلك المطابقه بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضاً - و هما روايتا الشفعه و الناهي عن منع فضل الماء - كانا مطابقين لما رواه عباده من عدم التذييل بحديث الضرر، و أن غرض الراوى أنه صلى الله عليه و آله قال: كذا و قال: كذا، لا أنه كان متصلاً به و في ذيله».

و قد جزم المحقق النائيني (قده) بما حققه شيخ الشريعه كما ذكرنا و قوّاه بأمر قال: «بل يشهد اجتماع الأفضيه في روايه عقبه أيضاً كون الراوى عنه في جميع الأبواب المتفرقه محمد بن عبد الله بن هلال، بل على ما تتبعت يكون الراوى عن محمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين، و الراوى عن محمد بن الحسين محمد بن يحيى... الثاني: أنه لو كان من تتمه قضيه أخرى في روايه عقبه لزم خلوّ رواياته الوارده في الأفضيه عن هذا القضاء الّذى هو من أشهر قضاياه صلى الله عليه و آله لأنه لو كان تتمه لقضيه أخرى لا يصح عدّه من قضاياه مستقلاً. الثالث: أن كلمه لا ضرار على ما سيجيء من معناها لا تناسب حديث الشفعه و منع فضل الماء».



أقول: لا يخفى أن خبرى عقبه بن خالد الواردين فى الشفعه و فضل الماء ظاهران بحسب السياق فى الجمع بين المروى، أما بناء على كون العاطف فى خبر منع فضل الماء «الفاء» كما فى الوسائل، فواضح، لظهوره فى صدور الجملتين بالترتيب بلا فصل. و أما بناء على كون العاطف الواو كما فى الكافى فكذلك، لأن ظهور الكلام فى صدور الجملتين فى واقعه واحده مما لا ينكر، خصوصا مع تذييل خبر الشفعه بجمله «إذا أرفت الأرف و حدت الحدود فلا شفعه» مما ظاهره صدور الفقرات الثلاث فى مجلس واحد بلا تخلل فصل بينها.

و بيان آخر: أن فاعل كلمه «قال» التى صدر بها الروايتان ضمير يرجع إلى الإمام الصادق عليه الصلاه و السلام، و «قال» الوارده على جملة «لا ضرر» اما أن يكون معطوفا على «قال» الأول، و نتيجه كونه جملة «لا ضرر» من كلام الإمام الصادق عليه السلام، و اما أن يكون معطوفا على «قضى» و معناه أنه عليه السلام حكى أولا قضاءه صلى الله عليه و آله بالشفعه، ثم حكى عليه السلام قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر».

و الظاهر من هذا النقل و نظائره هو الثانى، لأن أمانه الراوى تقتضى التحفظ على خصوصيات كلام الإمام، و هو سلام الله عليه شرع فى حكاية قضاء النبى بالشفعه، و لم يأت بقريته داله على انتهاء كلامه صلى الله عليه و آله حتى يكون الباقي من كلام الإمام عليه السلام. و حينئذ فيرتبط الذيل بالصدر من جهة كون مجموع الروايه كلام النبى صلى الله عليه و آله، و يسقط احتمال الجمع فى الروايه.

و كذا بناء على الاحتمال الأول، فانه و ان كان جملة «لا ضرر» من كلام الإمام عليه السلام، فكأنه ألقى إلى عقبه جملا ثلاثا، أولاها قضاء النبى صلى الله عليه و آله بالشفعه، و ثانيها جملة لا ضرر، و ثالثها قيد الشفعه. و لكنه عليه السلام حيث جمع بين الجمل الثلاث - و ان لم تصدر من النبى صلى الله عليه و آله فى قضيه واحده - فلا بد أن يكون ذلك لأجل فهمه عليه السلام ارتباط «لا ضرر» بالشفعه، و هو حجه لنا قطعاً.

و الحاصل: أنه على كل واحد من الاحتمالين يرتبط الحكم بالشفعة بلا ضرر، و قد اعترف شيخ الشريعة فى كلامه المتقدم بهذا الظهور السياقى، و لكنه ادعى وجود المانع من الأخذ به بما عرفته.

و قد دعانا كلامه هذا إلى مزيد التتبع و الفحص فى الروايات للوقوف على حقيقه الأمر، فاستقصينا روايات عقبه بن خالد فى تمام الكتب الأربعة - حسبما أشير إلى مواضعها فى معجم رجال الحديث - و هى نحو خمسين روايه، ثم تتبعنا أفضيه النبى صلى الله عليه و آله المنقول به بطرقنا بروايه رجال آخرين غير عقبه، فاتضح لنا بهذا التتبع وجوه تشهد بعدم مطابقه ما روى بطرقنا من أفضيته صلى الله عليه و آله لما روى من طرقهم فضلا عن شدة المطابقه.

أولها: أن ما رواه عقبه لا يزيد على سبعة موارد من أفضيه النبى صلى الله عليه و آله ستة منها فى روايه عباد و واحده منها ليست فى روايه عباد، كما ستقف عليه. مع أن أفضيه عقبه لم ينفرد هو بنقلها عن الإمام الصادق عليه السلام، بل روى بعضها غيره.

ثانيها: أن أفضيته صلى الله عليه و آله المنقول به بطرقنا أزيد من العدد الذى رواه عباد من أفضيته صلى الله عليه و آله فكيف يحصل الوثوق بمطابقه ما حكاه عباد لما حكى بطرقنا؟ ثالثها: أن قضاءه صلى الله عليه و آله بعدم جواز تصرف الزوجه فى مالها بدون اذن زوجها غير موجود فى رواياتنا - على مقدار ما تفحصنا فيها - لا عن النبى صلى الله عليه و آله و لا عن أحد المعصومين عليهم السلام. مع مخالفه هذا الحكم للقواعد المسلّمه.

و لأجل اقتران هذه الدعوى بالدليل نسرده عليك أفضيته صلى الله عليه و آله التى رواها عقبه، ثم الأفضيه التى رواها رجال آخرون مما اشتمل عليه روايه عباد، ثم أفضيته المنقول به بطرقنا و ليست فى روايه عباد، فهأكها:

أما ما رواه عقبه بن خالد فهى:

١ و ٢ - قضاؤه صلى الله عليه وآله بالشفعة» و منع فضل الماء، و قد تقدم نقلهما».

٣ - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله في شرب النخل بالسيل: أن الأعلى يشرب قبل الأسفل، يترك من الماء إلى الكعبين، ثم يسرح الماء إلى الأسفل الذي يليه، و كذلك حتى ينقضى الحوائط و ينفى الماء».

٤ - عقبه بن خالد: «ان النبي صلى الله عليه وآله قضى في هوائن النخل أن تكون النخلة و النخلتان للرجل في حائط الآخر، فيختلفون في حقوق ذلك فقضى فيها أن لكل نخلة من أولئك من الأرض مبلغ جريده من جرائدها حين بعدها».

٥ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله: أن ثمر النخل للذي أبرها الا أن يشترط المبتاع» و رواه يحيى بن أبي العلاء» و غياث بن إبراهيم» أيضا عنه عليه السلام.

٦ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أتى جبلا فشق فيه قناه فذهب الآخر بماء قناه الأول، قال: فقال: يتقاسمان ( يتقاسمان ) بحقائب البئر ليله ليله، فينظر أيهما أضرت بصاحبها، فان رأيت الأخيره أضرت بالأولى فلتعور، و قضى رسول الله بذلك، و قال: ان كانت الأولى أخذت من ماء الأخيره لم يكن لصاحب الأخيره على الأول سبيل» و هذا القضاء من الأفضيه التي رواها عقبه و ليست في روايه عباده.

٧ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان من قضاء رسول الله: أن المعدن جبار و البئر جبار و العجماء جبار، و العجماء بهيمه الأنعام، و الجبار من الهدر الذي

لا- يغرم»، و رواه السكوني «و زيد بن علي، و فيه قوله صلى الله عليه و آله: «و في الركاز الخمس» هذا جميع ما رواه عقبه بن خالد من أقضية النبي صلى الله عليه و آله مع عدم انفراده بنقل بعضها كما ذكرنا، و هي دون النصف مما جمعه عباده في روايته.

و أما ما رواه غير عقبه مما اشتملت عليه روايه عباده فهي:

١ - يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه: «من باع عبدا و له مال فالمال للبائع، إلا أن يشترط المبتاع، أمر رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك».

٢ - الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيما رجل وقع على وليده قوم حراما ثم اشتراها فادعى ولدها، فانه لا يورث منه شيء، فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: الولد للفراش و للعاهر الحجر».

٣ - السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله في جنين الهالاه حيث رميت بالحجر فألقت ما في بطنها ميتا فان عليه غره عبد أو أمه».

٤ - سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه و آله و قد ضرب امرأه حلي فأسقطت سقطا ميتا، فأتى زوج المرأة إلى النبي صلى الله عليه و آله فاستعدى عليه، فقال الضارب: يا رسول الله ما أكل و لا شرب و لا استهل و لا صاح و لا استبش ( استبش ) فقال النبي صلى الله عليه و آله: انك رجل

سجاءه، ففضى فيه رقبه».

٥ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما بين بئر المعطن إلى بئر المعطن أربعون ذراعاً، و ما بين بئر الناضح إلى بئر الناضح ستون ذراعاً، و ما بين العين إلى العين - يعنى - القناه - خمسمائة ذراع، و الطريق يتشاح عليه أهله فحده سبعة أذرع». و نحوه روايه مسمع بن عبد الملك.

٦ - و قد وردت روايات متعدده فى أنه صلى الله عليه وآله أطلع الجده و الجده السدس و كذا الجدتين، فراجع روايات باب العشرين من أبواب ميراث الأبوين مع الأولاد».

٨ - عبد العزيز بن محمد الدراوردى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أخذ أرضا بغير حقها و بنى فيها، قال يرفع بناؤه و تسلم التربه إلى صاحبها ليس لعرق ظالم حق».

و أما الأفضيه المرويه عن النبى صلى الله عليه وآله بطرق رجال آخرين و ليست فى روايه عباده فكثيره لا تخفى على المتتبع فى الاخبار لا- سيما أبواب الشفعه و إحياء الموات و الإرث و الديات و غيرها، و هى خير شاهد على اختلاف ما روى من أفضيه النبى صلى الله عليه وآله بطرقنا لما روى بطرقهم لفظاً و عدداً، و نحن نكتفى بإيراد شىء منها خوفاً من الإطناب الممل، فنقول و به نستعين:

١ - طلحه بن زيد عن الصادق عن أبيه عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله

قضى بالشفعه ما لم تؤرف يعنى تقسم» و ما رواه عباده من قضائه صلى الله عليه و آله بالشفعه مطلق خال عن قيد التقسيم، فالمنقول عنه بطرقنا مغاير لما روى بطرقهم.

٢ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى النبى صلى الله عليه و آله فيمن سرق الثمار فى كمه فما أكلوا منه فلا شىء عليه، و ما حمل فيعزر و يغرم قيمته مرتين».

٣ - مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله فى المأمومه ثلث الديه، و فى المنقله خمس عشره من الإبل».

٤ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه و آله قضى فى الداميه بعيرا».

٥ - عنه أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام: فى عبد قتل مولاه متعمدا، قال:

يقتل به، ثم قال: و قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك».

٦ - عنه أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من أخرج ميزابا أو كنيفا أو أوتد و تدا أو أوثق دابه، أو حفر شيئا فى طريق المسلمين، فأصاب شيئا فعطب فهو له ضامن».

٧ - أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «ديه الكلب السلوقى أربعون درهما، جعل ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله، و ديه كلب الغنم كبش».

٨ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى النبى صلى الله عليه وآله فى رجل باع نخلا و استثنى نخله فقضى له رسول الله صلى الله عليه وآله بالمدخل إليها و المخرج منها و مدى جرائدها».

٩ - أبو مريم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «أتى رسول الله برجل قد ضرب امرأه حاملا بعمود الفسطاط فقتلها، فخير رسول الله صلى الله عليه وآله أولياءها أن يأخذوا الديه خمسة آلاف درهم و غره و صيف أو وصيفه للذى فى بطنها، أو يدفعوا إلى أولياء القاتل خمسة آلاف و يقتلوه».

١٠ - مرسل الصدوق، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله: أن البئر حريمها أربعون ذراعا، لا يحفر إلى جانبها بئر أخرى لعطن أو غنم».

١١ - مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى القلب إذا أُرعد فطار الديه، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله فى الصعر الديه، و الصعر أن يثنى عنقه فيصير فى ناحيه».

١٢ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى فى الداميه بعيرا و فى الباضعه بعيرين، و فى المتلاحمه ثلاثه أبعره، و فى السمحاق أربعة أبعره».

و لنكتف بهذا العدد الميمون شاهدا على عدم مطابقه ما روى بطرقنا من أقضيته صلى الله عليه وآله مع ما رواه عباده، و به يشرف الفقيه على القطع بعدم وحدتها فضل عن تأكدها، و قد كان المنع من حجيه ظهور السياق فى خبرى الشفعه و منع فضل الماء فى الجمع بين المروى متوقفا على إثبات وحده الأفضيه المنقوله عنه صلى الله عليه وآله و قد عرفت أنه بمراحل عن الواقع.

و مع الغض عما ذكرناه، فانما تتم قرينه روايه عباده على المنع من ظهور سياق خبرى الشفعه و فضل الماء لو كانت معتبره فى نفسها و مندرجه تحت كبرى دليل حجيه الخبر، و قد تصدى شيخ الشريعه (قده) لإثبات صحه الروايه و اعتبارها من جهه الإتيان و الضبط و كون عباده من الأجله.

لكن الظاهر عدم حجيه هذه الروايه، لقصور المقتضى فضلا عن وجود المانع.

أما الأول فلضعف السند، إذ الموجود فى مسند أحمد هكذا: «حدثنا عبد الله، حدثنا أبو كامل الجحدري، حدثنا الفضيل بن سليمان، حدثنا موسى بن عقبه، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عباده عن العباده بن الصامت قال: ان من قضاء رسول الله...» لجهاله فضيل بن سليمان، لتعارض كلمات علماء الرجال فيه، فعن ابن معين «انه ليس بثقه» و عن ابن حاتم و النسائي «انه ليس بقوى» و عن ابن حبان «انه صدوق» فالرجل مجهول الحال، و لو قلنا بتقديم الجرح فالأمر أوضح.

مضافا إلى ما حكى عن البخارى من وجود قطع فى السند، لأن إسحاق لم يدرك عباده حتى يروى عنه بلا واسطه.

و أما الثانى - أعنى وجود المانع - فللزوم طرح ما خالف العامه من الخبرين المتعارضين، إذ لا ريب فى معارضه الظهور السياقى لخبرى الشفعه و فضل الماء فى



الجمع بين المروى و تذييل نفس الحكمين بلا- ضرر، مع ظهور روايه عباده فى الجمع فى الروايه. و رفع اليد عن ظهور الخبرين معناه الأخذ بما رواه العامه و طرح ما خالفهم، و هو أبدأ من الأخذ بما وافقهم من أخبارنا، فإذا وجب طرح الخبر المروى بطرقنا لمجرد موافقته لهم، فبالأولى القطعيه يجب طرح ما استقلوا بروايته المفروض مخالفته لما روى من طرقنا.

هذا كله فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعه.

و أما ما استشهد به الميرزا - فى عبارته المتقدمه - على عدم تذييل خبرى الشفعه و فضل الماء ب «لا- ضرر» فلا تخلو من المناقشه.

أما الأول - و هو دعوى وحده الراوى الكاشفه عن وحده الروايه - فبأن الروايات السبع المتقدمه عن عقبه و ان كانت بسند واحد، إلا- أن ذلك لا يكشف عن كونها روايه واحده فى الأصل و زعها أرباب الجوامع على أبواب متفرقه، و انما يكشف عن وحده الكتاب الذى رويت عنه، فان النجاشى و الشيخ فى الفهرست ذكرا وجود كتاب لعقبه، و لعل الكلينى (قده) وصل إليه كتابه بالسند الذى ذكره فى عده من روايات عقبه، لوجود هذا السند فى غير ما يرويه عقبه من أقضيه النبى صلى الله عليه و آله، مثل روايته عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجه، غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه، قال: آتيك غدا إن شاء الله...، فسرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته فإذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله إليه» و غيرها كثير.

و من المستبعد جدا دعوى كون هذه المجموعه روايه واحده وزعها الأصحاب على الأبواب، لعدم ارتباط بين الأحكام التى تضمنتها.

ص: ٥٦٢

و الحاصل: أن وحده السند لا- تكشف عن وحده الروايه، بل تدل على وحده الكتاب، كما أن تعدده لا يدل على تعددها، لإمكان روايه جمع حكما واحدا بتمام خصوصياته من المعصوم عليه السلام.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم اجتماع أقضيه النبي صلى الله عليه و آله في روايه عقبه امتنع أيضا اتحادهما مع ما رواه عباده، لاختلافها عددا، فأقضيه عقبه سبعة، و أقضيه عباده عشرون، مع مغايره متونها، فانا نقلنا كلام شيخ الشريعه بطوله، ثم الأفضيه المرويه بطرقنا لثلا تكون دعوانا بلا بينه، فلاحظ.

و أما الثانى - و هو استلزام كون لا ضرر ذيلا لحديث الشفعه لعدم صدوره بالاستقلال - فيرده: أن المتسالم عليه صدور جمله «لا- ضرر و لا- ضرار» منه صلى الله عليه و آله اما للتواتر الذى ادعاه فخر الدين، و إما للاستفاضه، و إما لاعتبار سند بعض الروايات. و أما صدوره بالاستقلال أو بعنوان الذيل، فليس بذلك الوضوح حتى يجعل قرينه على تقطيع روايه الشفعه و عدّها من الجمع فى الروايه. و لو بنينا على اعتبار المرسلات فقد روى فيها جمله لا ضرر مستقله عن النبي صلى الله عليه و آله، كما رواها عقبه عن الإمام الصادق عليه السلام بلا اسناد إليه صلى الله عليه و آله.

و أما الثالث، و هو أجنيبه «لا ضرار» عن الشفعه فيمكن الجواب عنه - بعد تسليم تعدد مدلولى الضرر و الضرار و نفى التأكيد - بأن الموجب لحق الشفعه هو الضرر، و ذكر الضرار لأجل اشتهاى الكلمتين معا على الألسن.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه: أن إشكال تذييل خبرى الشفعه و منع فضل الماء بلا ضرر باق بحاله، و لم يندفع ببيان شيخ الشريعه و الميرزا النائينى قدس سرهما، حيث لا قرينه على كون جمله «لا ضرر» أجنيبه عن قضائه صلى الله عليه و آله بالشفعه و فضل الماء، و ينحصر التخلص عن الإشكال بإسقاط الروايتين سندا عن الاعتبار كما نبهنا عليه فى الجهه الأولى، أو جعل «لا ضرر» عله للجعل لا للمجعول. هذا

تمام الكلام فى هذا المبحث.

المبحث الثانى: فى فقه الحديث الشريف،

و فىه مقامان: الأول فى معانى مفردات ألفاظ الحديث، و الثانى فى معنى الجملة التركيبية.

مفاد كلمه «ضرر» و «ضرار»

أما المقام الأول، فتفصيله: أن المعنى العرفى للضرر الذى هو اسم المصدر و يقابله المنفعة التى هى أيضا اسم مصدر عباره عن النقص فى الأموال و الأنفس، و المصدر هو الضرّ فى مقابل النّفع الذى هو مصدر «نفع» فىقال فى النقص المالى و النفسى: ضره الغذاء الفلانى و أضرّ به، و ضرّه البيع الفلانى و أضرّ به، و نفعه البيع الفلانى و أضرّ به، و لا يقال فى النقص العرضى: أضر زيد بعمره مثلا إذا هتك عرضه، أو إهانته، أو نظر إلى أهله، كما لا يقال «نفعه» إذا جلّله و أكرمه.

و بالجملة: فالضرّ و النّفع و الضرر و المنفعة لا تطلق عرفا إلاّ على النقص المالى و النفسى كما قيل.

و أما المعنى اللغوى للضرر، فقد ذكر له أهل اللغة معانى:

أحدها: الضيق، فعن الصحاح مكان ذو ضرر أى ضيق.

و منها: ما عن القاموس و عن المنجد من أن الضرّ و الضرر «ضد النّفع الشده و الضيق و سوء الحال، النقصان يدخل فى الشىء».

و منها: ما عن المصباح: الضرّ بمعنى فعل المكروه، و ضره فعل به مكروها.

فالمتحصل: أن معنى الضرر و الضرّ عرفا هو النقص المالى و النفسى دون النقص العرضى و غيره، و لغه هو الضيق و الشده و سوء الحال. و المناسب للحديث الشريف من هذه المعانى هو الضيق و الشده، حيث ان سمره كان مضارا أى مضيقا و موجبا لوقوع الأنصارى فى الشده و الحرج و المكروه، لأنه المناسب لقول

ص: ٥٦٤

الأنصاري على ما في مرسله زواره: «يا سمره لا- تزال تفجؤنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها» و لما في خبر الحذاء: «فكان سمره إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرّجل يكرهه الرّجل لا أنه كان موجبا لورود نقص في مال الأنصاري أو نفسه، فاحتمال النقص المالي في ماله داره الناشى من الدخول فيها بلا اذن ضعيف.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن الضرر عرفا هو النقص في النفس و المال، و يقابله النّفع و المنفعة.

الثاني: أن بين الضرر و النّفع واسطه، لأن المال إذا لم ينقص و لم يزد عليه لا يصدق عليه النّفع و لا الضرر، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث، إذ ليس عدم النّفع مساويا للضرر، لوجود الواسطه بينهما كما عرفت.

الثالث: أن المناسب من المعانى اللغويه للضرر لمورد الحديث هو الضيق و الشده، دون الضرر المالي أو النفسى.

الرابع: أن ماده الضرر تستعمل متعديه إذا كانت مجردة، فيقال «ضّرّه يضره» و متعديه بالباء إذا كانت من باب الأفعال، فيقال: «أضّر به» هذا ما يتعلق بمعنى الضرر.

و أما الضرار فيحتمل كونه مصدرا للثلاثى المجرد من قبيل كتب كتابا و كتبا، كما تقدم فى كلام بعض اللغويين، و يحتمل كونه مصدرا لباب المفاعله، و هو اما أن يكون من صيغ المزيّد فيه، و إما غير مأخوذ من الثلاثى المجرد كما قد يقال فى «سافر» حيث لم يصغ من «سفر» بمعنى الكشف، و لا- من السفر بمعنى الضرب فى الأرض كذا أفيد. لكنه فى شرح الكافيه جعل «سافر» للمبالغه فى نفس معناه الثلاثى المجرد و هو الكشف.

و بناء على الاحتمال الثانى، فالمشهور أن الأصل فى المفاعله الاشتراك فى

المبدأ، و في خصوص المورد، حيث لا يراد منه فعل الاثنين، فهل هو تأكيد للضرر كما زعمه المحقق الخراساني، أم أنه للتعمد و التقصد بالضرر كما اختاره المحقق الأصفهاني، أو الإصرار عليه كما اختاره المحققان النائيني و العراقي، أو قيام الفاعل مقام إيجاد المادة كما في تقرير بعض الأعظم، أو للسعي لإيجاد المادة كما في مستمسك سيدنا الأستاذ؟ وجوه، بل أقوال.

و تنقيح البحث منوط بالنظر أولاً: إلى مفاد هيئه المفاعله - بناء على عدم كون ضرار مصدرا للثلاثي المجرد - و ثانياً: إلى ما يمكن أن يدل عليه اللفظ في خصوص المورد، فينبغي البحث في موضعين.

الأول: في مفاد باب المفاعله، و المشهور أنه فعل الاثنين، بل هو الأصل الذي يحمل عليه اللفظ. و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني في تعليقه على الكفايه و اختار أن مدلول هذه الهيئه تعديه المادة إلى الغير و إيصالها إليه فيما إذا لم يكن الفعل بنفسه متعدياً إلى شخص، و التقصد بإيصالها إليه فيما كان الفعل متعدياً بنفسه كما سيتضح.

و محصل كلامه (قده): أن ما يدعيه المشهور غير سديد، و ذلك لاستعمال هذه هذه الهيئه في القرآن الكريم و غيره من الاستعمالات الصحيحه مع عدم صحه انتساب المادة إلى الاثنين أو عدم إرادته، و ذلك كقوله تعالى: (يخادعون الله، و من يهاجر إلى الله و يراءون، و نافقوا، و شاقوا، و نادينا، و مسجداً ضرارا، و لا تمسكوهن ضرارا و لا تؤاخذني) و قولهم: عاجله بالعقوبه، و بارزه بالمحاربه، و ساعده التوفيق، و باشر الحرب، و خالع المرأه، و واره في الأرض... إلى غير ذلك. و لا ريب في إرادته فعل الواحد في هذه الأمثله و نحوها. مع أن المشهور فرّقوا بين مدلول صيغتي المفاعله و التفاعل - بعد اشتراكهما في إفاده قيام الفعل بالاثنين - بانتساب المادة إليهما بالأصالة في التفاعل، و بالأصالة إلى أحدهما و التبعية إلى الآخر في المفاعله.

و لكن هذه التفرقة غير معقوله، فلا- اشتراك في انتساب المادة إلى اثنين في شىء من البابين. أما في التفاعل، فلأن هذه الهيئه موضوعه بإزاء نسبه خاصه من النسب و هى الاختلاط في المبدأ، و لا- تتكفل لإفاده نسبتين إلى فاعلين، حيث ان الهيئات موضوعه بوضع المعانى الحرفيه، و انما المدلول نسبه خاصه قائمه بطرفين، فمفاد هيئه «التضارب» ما يعبر عنه بالفارسيه بقولهم: «بهم زدن» و هى نسبه متقومه بطرفين، و ليس مدلول «تضارب زيد و عمرو» نسبه ضرب كل منهما للآخر حتى تعدد النسبه، و انما لوحظ ضرب كل منهما الآخر نسبه واحده على نهج إضافه ماده واحده إلى طرفين.

و أما في المفاعله، فلأن مفاد هيئه «ضارب زيد عمراً» هذه النسبه الوجدانيه ذات الطرفين، فهى متحده مع مدلول هيئه التفاعل لا غيرها، و عليه فلا مشاركه في شىء من البابين.

و أما التفرقة بينهما بالأصالة و التبعية في باب المفاعله، فان أريد التبعية في مقام الثبوت فممنوعه، لتوقفها على تعدد النسبه حتى يكون انتساب المادة إلى أحدهما تابعا لانتسابها إلى الآخر، و قد عرفت استحاله تعدد النسبه، لأن الهيئات موضوعه بوضع الحروف. و ان أريد التبعية في مقام الإثبات كتبعيه المدلول الالتزامى للمطابقى، فهى و ان كانت صحيحه، لكنها فرع التبعية في مقام الثبوت المفروض استحالتها.

و الصحيح وجود الفرق الأساسى بين بابى التفاعل و المفاعله، لكون مفاد الأول النسبه الوجدانيه المتقومه بطرفين، و مفاد الثانى تعديه المادة و إنهاؤها إلى الغير، و توضيحه: أن الفعل الثلاثى المجرد إما أن يكون لازما كجلس، أو متعديا و هو تاره يتعدى بنفسه لا- إلى شخص آخر، بل إلى شىء آخر مثل «كتب الحديث» و أخرى يتعدى بنفسه إلى شخص آخر مثل «خدعه». و تعدى الأول و الثانى إلى

الشخص يتوقف على الاستعانة بحرف الجر مثل «جلس إليه و كتب إليه الحديث» و المدلول المطابقى لباب المفاعله هو إنهاء المادة إلى الغير بنفسه بدلا عن حرف الجر المستعمل مع الثلاثى المجرد، فمفاد «جالسته و كاتبته» هو معنى «جلس إليه و كتب إليه».

و أما المتعدى بنفسه مثل «خدعه» فصوغه من باب المفاعله يدل على التصدى لإنهاء الخديعه إليه، و الفعل و ان كان متعديا بنفسه إلى الآخر مثل «ضرب زيد عمراً» الا أن هذا التعدى ذاتى مفاد الفعل، بخلاف «خادع و ضارب» فان حيثيه الإنهاء إلى الغير ملحوظه فى مقام إفاده النسبه، فإذا صدر منه ضرب واقع على عمرو صدق عليه «أنه ضربه» و لا يصدق «أنه ضاربه» الا إذا تصدى لضربه، و لذا لما أبى سمره عن الاستئذان قال صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» أى متصد لا ضرار الأنصارى، لا مجرد كون دخولك ضررا عليه، و ليس «لا ضرار» للتأكيد و لا لغيره، بل لنفى التصدى للإضرار.

هذا ما حققه الشيخ المدقق الأصفهانى (قده) حول مدلول باب المفاعله كبرويا، و تطبيقه على «الضرار» و قد أفاد مثل هذه البيانات فى حاشيته على المكاسب، غير أنه جعل فيها مدلول المفاعله المطابقى التعمد و التقصد بالماده، و لعل مقصوده منه هو التصدى بإيصال الماده إلى الغير الذى ذكره فى تعليقه الأنيقه على الكفايه».

و على كل فليس مفاد شىء منهما أن مدلول باب المفاعله قيام الفاعل مقام إيجاد الماده بدون تحققها خارجا كما نسب إليه فى كلمات بعض أجله تلامذته، لتصريحه (قده) بأن مدلول هذه الصيغه إيجاد الماده عن قصد، لا مجرد إرادته إيجادها.

و كيف كان ففى كلامه (قده) مواقع للنظر، منها: استشهاده على عدم دلالة المفاعله على المشاركه بعده من الأمثله، إذ يتوجه عليه أولا: أن بعض الأمثله لا يصلح

لانتقاض المدعى به، فان دلالة المفاعله على المشاركة في المادة منوطه بصوغها من الثلاثي المجرد الذى يتحد معناه مع ما اشتق منه سوى أن صوغها من باب المفاعله يوجب ظهورها فى الاشتراك، و أما ما كان ثلاثيه و المزيد فيه بمعنيين لبا فلم يدل باب المفاعله منه على الاشتراك، قال نجم الأئمه (ره) فى شرح الشافيه فى بيان معنى المفاعله: «أقول: لنسبه أصله - أى لنسبه المشتق منه فاعل - إلى أحد الأمرين أى الشئيين» و عليه فإذا كان الفعل الثلاثي بمعنى و المزيد فيه من باب المفاعله بمعنى آخر لم يدل على الاشتراك حتى ينتقض القول المشهور به، فمثل «ناديناه، بأشر نافق، ساعد» خارج عما هو الأصل فى هيئه المفاعله موضوعا.

أما الأول أعنى «ناديناه» فلأن «ندا الرجل بمعنى اعتزل» و هو أجنبى عن «نادى» الذى هو بمعنى صاح. و أما الثانى فلأن «سعد» بمعنى «يمن» و هو أجنبى عن «أعان» الذى هو مدلول الفعل من هذا الباب. و أما الثالث فلأن «نفق» بمعنى «خرج» و لا ربط له بستر الكفر بالقلب و إظهار الإيمان باللسان الذى هو معنى «نافق». و أما الرابع فلأن «بشر» بمعنى «اهتم بالأمر و تولاه» و هذا المعنى فى نفسه غير قابل لصدوره من شخصين بنحو يصدر من كل منهما و يقع على الآخر، فلا بد أن يراد بالفعل المصوغ من باب المفاعله المبالغه فيه كما يقال فى «سافرت و ناولته الشىء» فانهما للمبالغه فى الخروج إلى السفر و إعطاء الشىء لغيره، أو بمعنى ثلاثيه المجرد، و هكذا حال بعض الأمثله الأخرى كما لعله سيأتى التعرض له.

و ثانيا: أن الأمثله المذكوره لم تبلغ حدا تنافى ما هو المشهور من وضع المفاعله للاشتراك، إذ هذه الأفعال الخارجه عن الأصل بالقياس إلى ما بقى منها كالقطره من البحر.

و منها: ما نسبه إلى المشهور من دعواهم وحده معنى بابى المفاعله و التفاعل،



و انما الفرق فى دلالة المفاعله على انتساب ماده إلى أحدهما بالأصالة و إلى الآخر بالتبعيه، و دلالة التفاعل على انتساب المبدأ إليهما بالأصالة. إذ فيه: أن نجم الأئمه الذى هو أسطوانه علم الصريف أنكر هذا فى شرح الشافيه و ادعى وحده مدلولى البابين، قال: «ثم اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فاعل و تفاعل فى إفاده كون الشىء بين اثنين فصاعدا، و ليس كما يتوهم من أن المرفوع فى باب - فاعل - هو السابق بالشروع فى أصل الفعل على المنصوب، خلاف باب تفاعل، ألا ترى إلى قول الحسن بن على عليهما السلام لبعض من خاصمه: سفيه لم يجد مسافها، فانه سمى المقابل له فى السفاهه مسافها و ان كانت سفاهته لو وجدت بعد سفاهه الأول».

و منها: ما أورده من المحذور على دلالة بابى التفاعل و المفاعله على نسبتين من أن الهيئه موضوعه بإزاء نسبه خاصه قائمه بطرفين. إذ يتوجه عليه: أنه لا محذور فى دلالة الهيئه الواحده على نسبتين لا من ناحيه الوضع الذى هو الجعل الاعتبارى بمعنى جعل اللفظ علامه للدلاله على المعنى المستلزم لاختصاصه به، و لا من ناحيه الاستعمال الذى حقيقته إيجاد المعنى باللفظ، فلزيد أنحاء من الوجود الخارجى و الذهنى و منها وجوده الجعلى المتحقق بالتلفظ به.

أما عدم المحذور من جهه الوضع، فلجواز جعل لفظ المفاعله و التفاعل علامه على معنيين اسميين، و هما صدور المبدأ من كل منهما. و أما عدمه من ناحيه الاستعمال فلأن الممتنع على هذا المبنى إيجاد المعنيين بوجود لفظى واحد، لاتحاد الإيجاد و الوجود حقيقه و تغايرهما اعتبارا.

و أما إذا لوحظ المعنيان معا و استعمل اللفظ فيهما بنحو المعيه لم يترتب عليه محال، لعدم استعمال اللفظ فى كل من النسبتين الصادرتين من طرفين بالاستقلال كما هو الحال فى المشترك اللفظى مثل العين المستعمله تاره فى العين الجاربه

وحدها، و أخرى فى غيرها، و انما الموضوع له فى بابى التفاعل و المفاعله كل من المادتين على حد العام المجموعى.

و ما أفاده من كون معنى «تضارب زيد و عمرو» هو الاختلاط المعبر عنه بالفارسيه ب «بهم زدن» لا يخلو من تأمل، لفرض قيام المادة بكل من الفاعلين - و هما زيد و عمرو - لصحة استعمال كلمه «من» النشويه مع كل منهما، فيقال: «صدر الضرب و نشأ من زيد و عمرو» فالنسبه متعدده حقيقه، لا أنها واحده قائمه بطرفين لاستحاله وحده النسبه مع تعدد من يصدر منه الضرب، و لا جامع للمعانى الجزئيه التى منها الهيئات. و عليه فحيث لا محذور ثبوتى فى دلالة البابين على قيام المبدأ بكل واحد من الطرفين، فلا مانع من الالتزام به، و يكفى دليلا عليه كلمات علماء الأدب.

و منها: ما أفاده فى تحقيق مختاره من أن باب المفاعله يدل على ما يدل عليه حرف التعديه إذا كان الفعل لازما أو متعديا إلى غير شخص. و ان كان الفعل الثلاثى بنفسه متعديا، فصوغ باب المفاعله منه يدل على التصدى لإنهاء ماده إلى الغير.

إذ يرد عليه: أنه لا- ينطبق على جمله من الاستعمالات الفصيحه القرآنيه و غيرها، مثل قوله تعالى: (مهاجرا إلى الله) و (يهاجر إلى الله) فانه لو كان مدلول المفاعله المطابقى هو الإنهاء إلى الغير المدلول عليه بحرف الجرّ لزم الاستغناء عن حرف التعديه، مع أنه لا- محصل للكلام بدون «إلى» و المفروض أن ماده الهجران بنفسها تفيد الابتعاد عن المهجور، و لا- مناص من كون «يهاجر» هنا بمعنى الثلاثى المجرد بمعنى «هجر» مثل «توانيت بمعنى و نيت».

مضافا إلى أن التسويه بين مفاد المفاعله و حرف الجر من كونهما للتعديه لا تخلو من شىء، لأن صوغ باب المفاعله من الفعل الثلاثى اللازم يدل على صدور الفعل من كل منهما بعد أن كان صادرا من أحدهما بدون وقوعه على المفعول به

مثل «جلس و جالس» لصدور الجلوس من فاعلين فى الثانى، و هذا بخلاف التعديه بحرف الجر، فان معنى «جلس إلى زيد» لم يتغير عما كان قبل التعديه بالحرف، لعدم وقوعه على زيد، و انما يدل الحرف على تخصيص الجلوس و تقييده بكونه إلى جانب زيد لا إلى جنب عمرو، سواء كان زيد نائما أم قائما أم جالسا.

و عليه فجعل مدلول حرف الجر و المفاعله واحدا غير ظاهر الوجه.

و أما مسأله الإنهاء إلى الغير عن تعمد و تقصد الذى جعله مفاد المفاعله لخصوص الأفعال المتعديه و عدم تغير معانيها، فيردها: المنع من إطلاقه، كما صرح به نجم الأئمه فى شرح الشافيه، لاختصاص تلك الدعوى على تقدير تسليمها بالأفعال التى لا يتغير مفعولها بعد نقلها إلى باب المفاعله، مثل «ضاربت زيدا» حيث لم يتغير معنى الضرب قبل تلبسه باب المفاعله و بعده. و هكذا الحال فى بعض الأفعال اللازمه مثل «كأرمته». و أما ما يتغير معناه بنقله إلى باب المفاعله سواء كان لازما أم متعديا بشهادته تغيير المفعول فلا- يتم دعوى أن الهيئه وضعت لإنهاء ماده إلى الغير عن تعمد، مثل «نازعت زيدا الحديث» و «جاذبته الثوب» فان النزاع تعدى إلى مفعولين بعد أن كان المجرد منه متعديا إلى مفعول واحد و هو الحديث، و فى الثانى أيضا صار المفعول الأول الضمير بعد أن كان المفعول الواحد هو الثوب، و كذا فى الفعل اللازم مثل «سأيرته فى البريه» و المناط كون المشارك - فى باب المفاعله - نفس المفعول فى الثلاثى المجرد، فانه لا يتعدى إلى مفعولين كشاتمته، و ان كان غيره تعدى إلى مفعولين كما فى «جاذبته».

و ما استعرضه من الأمثله للدلاله على التقصد فى إنهاء ماده إلى الغير مثل «خادع و ضارب و مضار» فمضافا إلى عدم تماميته فى جميع الموارد مثل «قابله و صادفته» لتصريح المنجد بأن الثانى أعم من كون المواجهه عن قصد و عدمه أنه يشكل تسليمه، لأن «خادع» بنفسه يتضمن التقصد، فقد قيل فى معناه: «أظهر

خلاف ما يخفيه و ألحق به المكروه من حيث لا يعلم» و هذا معنى «خادع» أيضا، فهذه المادة تدل على إلحاق المكروه بالغير، لأن الخدعه هي المكر و الحيله.

و لعل إشراب التعمد فى «خادع» لأجل ما حكى عن تبيان الشيخ فى تفسير قوله تعالى: (يخادعون الله) من أنه بمعنى قصد الخدعه بدون وقوعها خارجا. و أين هذا من دعوى إصدار الفعل عن قصد؟ و لو تم لاختص بهذه المادة.

و أما الاستشهاد بقوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» فسيأتى عدم منافاته للمدعى.

و قد تحصل: أن ما أفاده المحقق الأصفهاني فى معنى باب المفاعله لا يمكن المساعدة عليه.

فالحق هو المشهور بين النحاه و الصرفيين من دلالة هذه الهيئه على المشاركة فى المبدأ. و هو لا ينافى دلالتها على معان أخرى أحيانا، فقد وردت بمعنى «فَعِيل» للتكثير فى مثل «ضاعفت الشىء» و «ناعمه» أى كثرت أضعافه و نعمته، و بمعنى «أفعل» أى جعل الشىء ذا أصله فى مثل «راعنا سمعك و عافاك الله» أى أجعله ذا رعايه لنا و جعلك ذا عافيه، و بمعنى الثلاثى المجرى مع المبالغه فيه مثل «بارك الله فيه و ناولته و عاودته و راجعته»، هذا تمام الكلام فى الموضوع الأول.

الموضع الثانى: فى استظهار معنى «ضرار» فى موارد استعماله فى الأخبار سواء كان مصدرا للثلاثى المجرى أم المزيد فيه من باب المفاعله، و سواء قلنا بأن مفاد هيئه المفاعله التعمد بأنها المادة إلى الغير أم لا، ففى تقريرات المحقق النائينى بعد الاعتراف بأن الأصل فى باب المفاعله المشاركة: «الا أن الظاهر بل المتعين فى أغلب موارد استعماله أن يكون بمعنى الضرر. و يحتمل قريبا أن يكون استعمال - لا ضرار - هنا بعنايه أخرى، و هى العنايه الموجهه لخطابه صلى الله عليه و آله لسمره بقوله صلى الله عليه و آله: انك رجل مضار، و هى عبارته عن إصرار

ذلك الشقى يا ضراره على الأنصاري على ما يظهر من متن الحديث... إلى أن قال: فان أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعله هو أن يكون صدور المبدأ نعتا للفاعل، كما يقال: زيد محارب أو مماتل، أو مقاتل، قال الله سبحانه: فضل الله المجاهدين على القاعدین... فحاصل الفرق بين الضرر و الضرار: أنه لو كان حكم أو فعل يلزم منه الضرر من دون تعمد إصرار عليه فهو الضرر، و أما ان كان عن قصد إلى ورود الضرر و تعمد عليه فهو الضرار».

و الإنصاف أن موارد استعمال هيئه «ضرار و مضاره» في الكتاب و السنه مختلفه، فقد استعمل تاره متضمنا للقصد بإيصال الضرر إلى الغير. و أخرى بدونه، فمن الأول ما ورد في النهي عن إمساك الزوجه ضرارا، كخبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها و ليس له فيها حاجه، ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عز و جل عنه، الا أن يطلق ثم يراجع، و هو ينوى الإمساك».

و كروايه هارون بن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل شهد بعيرا مريضا و هو يباع فاشتراه رجل بعشره دراهم، فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أن البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير، قال، فقال: لصاحب الدرهمين: خذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: أريد الرأس و الجلد، فقال: ليس له ذلك، هذا الضرار، و قد أعطى حقه إذا أعطى الخمس».

و خبر محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ورث غلاما و له فيه شركاء، فأعتق لوجه الله نصيبه فقال: إذا أعتق نصيبه مضاره و هو موسر

ضمن للورثه، و إذا أعتق نصيبه لوجه الله كان الغلام قد أعتق من حصه من أعتق و يستعملونه على قدر ما أعتق منه له و لهم، فان كان نصفه عمل لهم يوما و له يوم.

و ان أعتق الشريك مضارا و هو معسر فلا عتق له، لأنه أراد أن يفسد على القوم، و يرجع القوم على حصصهم» و نحوه روايات أخرى من الباب نفسه.

و من الثانى: ما ورد فى باب عدم جواز الإضرار بالورثه فى الوصيه، كخبر السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال على عليه السلام: من أوصى و لم يحف و لم يضار كان كمن تصدق به فى حياته» بداهه أن بطلان الوصيه فيما زاد على الثلث لا يتوقف على قصد الموصى الإضرار بورثته.

و ما ورد فى سقوط ولايه الجد على الصغيره كموثق عبيد بن زراره، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الجاربه يريد أبوها أن يزوجهها من رجل و يريد جدها أن يزوجهها من رجل آخر، فقال: الجد أولى بذلك ما لم يكن مضارا ان لم يكن الأب زوجها قبله، و يجوز عليها تزويج الأب و الجد» لوضوح أن سقوط ولايه الجد يدور مدار تضرر الجاربه واقعا بالتزويج بالرجل الذى يعينه، و ليس لقصد الإضرار - مع بعده فى نفسه فى خصوص المورد و ندرته - دخل فى سقوط ولايته، كما لا دليل آخر على سقوط ولايته عند تضررها و لو لم يقصده الجد.

و بملاحظه الروايات المتقدمه و نحوها ظهر أنه لا وجه للتفصيل بين الضرر و الضرر بأن الغالب من موارد استعمال الأول هو الضرر المالى، و الثانى هو التضييق و إيصال الكلفه و الإلقاء فى الحرج و المكروه مستظها ذلك من مثل قوله

تعالى: «و لا تضار والده بولدها» و لما ورد فى تفسيره من قوله عليه السلام: «لا ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع ( مرتضع ) و يقول لها: لا أقربك فانى أخاف عليك الجبل فتقتلى ولدى، و كذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع عن الرجال، فنقول: انى أخاف أن أحبل، فأقتل ولدى، و هذه المضاره فى الجماع على الرجل و المرأة» و قوله تعالى: (مسجدا ضرارا) فان الضرار الوارد على المؤمنين ببناء مسجد ضرار معنوى، لاستلزامه تفريق جمعهم و اختلاف كلمتهم، و ليس المراد النقص فى الأموال.

و ذلك لما عرفت من أن موارد استعمال «ضرار» مختلفه، و المقصود منه فى الآيتين الكريمتين و نحوهما و ان كان الإلقاء فى الحرج و الضيق، لكن دعوى استقرار ظهوره فى ذلك كى يحمل عليه فى موارد الشك ممنوعه، و قد عرفت إرادته الضرر المالى منه فى روايتى الغنوى و السكونى المتقدمتين.

و بعد ورود «ضرار و مضاره» فى النصوص تاره بما يتضمن قصد الإضرار و التعمد به و أخرى بدونه سواء كان الضرر ماليا أم معنويا، فلا وجه للقول بظهور الصيغه فى واحد منها، لاستلزامه مجازيه الاستعمال فى كل منها بالخصوص بلا قرينه عليه.

نعم فى خصوص قضيه سمره حيث كان بصدد الإضرار بالأنصارى - بقرينه معارضته لكلام النبى صلى الله عليه و آله حينما أمره بالاستيذان ثم طلب منه بيع النخله و تعويضها بنخل الجنه و غير ذلك - فالمراد ب «مضار» الوارد فى مرسله زراره و خبر الحذاء هو الإصرار على الضرر، و كذا المراد من «ضرار» فى موثقه زراره لو لم يكن لمعنى آخر مما قيل فيه.

لكن إرادته التعمد فى إيصال الضرر حينئذ انما هى بقرينه المورد، فهو من موارد تعدد الدال و المدلول، لا لتضمن نفس الكلمه للقصد و الإصرار، فان إطلاق اللفظ

الموضوع للعام وإرادته الخاصّ منه بدال آخر لا يوجب المجازيه كما هو واضح.

و عليه، فالعنايه التي ادعاها المحقق النائيني في كلامه المتقدم لاستعمال الضرار في قصه سمره في الإصرار بإضرار الغير تتوقف أولا- على إحراز أن «ضرار» مصدر لباب المفاعله، و ثانيا: على دلالة هذا الباب على مزاوله الماده بنحو يتصف بها الفاعل كما مثل بالمجاهد و المماطل و نحوهما. لكنك عرفت المنع منه.

و لعله لذا التزم المحقق الخراساني بأن ضرار تأكيد للضرر، لاحتمال كونه مصدرا للثلاثي المجرد، و غير ذلك. و على تقدير كونه مصدر باب المفاعله فلم يظهر لهذا اللفظ مدلول غير معنى الثلاثي، لاختلاف اللغويين في معناه.

لكن التأكيد أيضا يتوقف على إحراز وحده اللفظين، مع أنه يقتضى تكرار «لا ضرر» بنفس الهيئه كما في (دكا دكا) و (صفا صفا) و نحوهما، و الاستغناء عن العاطف في التأكيد كما هو واضح، هذا مضافا إلى أصاله الاحتراز و التأسيس و بروده الزيادة و التأكيد خصوصا مع صدوره ممن كلامه يتلو كلام الخالق في الفصاحه و البلاغه.

و قد تحصل: أن الأقوال في «ضرار» مختلفه، و تعيين واحد منها غير مهم في تعيين مفاد القاعده، إذ المستدل به عليها خصوص «لا ضرر» فلا إجمال في ما يرتبط بالمقام.

هذا ما يتعلق بمعنى كلمتي «الضرر و الضرار».

و أما كلمه «لا» فهي إذا دخلت على اسم الجنس تكون لنفى الطبيعه المستلزم لنفى جميع أفرادها، فان قولنا: «لا رجل في الدار» لا يصح الا إذا لم يكن شىء من أفراد طبيعه الرجل في الدار، هذا.

مفاد الهيئه التركيبيه لجمله «لا ضرر»

و أما المقام الثاني و هو معنى الجمله التركيبيه فيحتمل فيه وجوه كثيره:



أحدها: ما احتمله شيخنا الأعظم (قده) في رسائله من إبقاء النفي على حاله من إرادته نفي طبيعه و هي الضرر بجعله عنوانا لنفس الحكم إما باستعمال الضرر فيه بنحو المجاز في الكلمه بعلاقه السببيه، حيث ان الحكم الشرعى سبب للوقوع فى الضرر كوجوب الوضوء مع الضرر البدنى أو المالى، و لزوم البيع الغبى، ضروره أن وجوب الوضوء و لزوم البيع سببان للضرر عرفا، و هذه السببيه تصحح استعمال الضرر فى الحكم مجازا.

و إما بنحو المجاز فى الحذف، بأن يرد من قوله: «لا ضرر» لا حكم ضررى، فالمنفى حينئذ هو طبيعه الضرر فى وعاء التشريع، فجنس الحكم الضررى فى الشريعه الإسلاميه معدوم.

و إما بنحو الحقيقه الادعائيه بعلاقه السببيه، بدعوى أن الحكم الذى هو سبب للضرر كأنه نفس الضرر، فتصح دعوى نفي الضرر حقيقه أى نفي الحكم الشرعى الناشى منه الضرر.

و لم يظهر من كلام الشيخ تعيين أحد هذه الوجوه عنده و اعتماده عليه، نعم يظهر منه مطلبان: أحدهما بالصراحه، و هو تعذر إرادته المعنى الحقيقى، و الآخر بالظهور، و هو عدم تذييل «لا- ضرر» ب «على مؤمن» إذ مع تذييله به لا- يدل إلاّ- على الحكم الضررى بالنسبه إلى الغير، و لا يشمل مثل وجوب الوضوء الضررى، قال (قده): «فاعلم أن المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقه عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أن وضعيا، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفى بالخبر إلى أن قال: و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير» فان

هذا المثال أجنبي عن الإضرار بالغير، فقوله: «لا ضرر» حينئذ إما غير مذيّل بشيء و إما مذيّل بكلمه «فى الإسلام». لكن التمثيل بالوضوء الضررى ىنافى جعل مدرك القاعده مرسله زراره المشتمله على «على مؤمن» حيث عدها الشيخ أصح ما فى الباب سندا و أوضحه دلالة.

و كيف كان فمحصل هذا الوجه العذى أفاده الشيخ (قده) هو: أن الحكم الموجب تشريعه للضرر ذاتا كجواز أخذ مال الغير عدوانا، أو إطلاقا كوجوب الوضوء و لزوم البيع و نظائرها إذا صارت ضرريه منفى فى الشريعة و غير مجعول فيها، هذا.

و ىرد عليه بعد تسليم صحه تعنون الحكم بالضرر، و الغض عن إناطه صحته بعليه الحكم للضرر دون معدّيته له كما هو كذلك، حيث ان الحكم واقع فى مبادئه الضرر، ضروره أن مجرد وجوب الوضوء مثلا ليس عله تامه له، لتوقف الضرر على استعمال الماء الذى هو منوط بالإرادة المتوقفه على مبادئها، فعلقه السببيه المصححه لاستعمال لفظ المسبب فى السبب مجازا أو لإرادته الحقيقه ادعاء مفقود كفقدان القرينه على المجاز فى الحذف.

و الغض أيضا عن الفرق بين العناوين المبدئيه و الاشتقاقيه بصحه الحمل فى الثانية، لوجود الاتحاد بينها، كحمل كل من العالم و العادل و الغنى مثلا على الآخر، و عدم صحته فى الأولى، لعدم الاتحاد بينها كحمل العلم على العدالة مثلا.

و الحكم و الضرر من العناوين المبدئيه، فلا يتحدان حتى ىصح حمل الضرر على الحكم و ىصير عنوانا للحكم، و تفصيل ذلك محرّر فى الأصول.

أولا: أن ذلك ىختص بما إذا كان نفس الحكم ضرريا، كوجوب الخمس و الزكاه و سائر الواجبات المالىه، دون ما إذا كان متعلقه ضرريا كالوضوء الضررى و البيع الغبنى و نحو ذلك، مع أن الشيخ (قده) جعل المتعلقات

الضرريه أيضا من صغريات كبرى «لا ضرر».

و ثانيا: أن لازم كفايه كون الحكم معدا للضرر في صحه تعنونه بالضرر اندراج كثير من الموارد تحت قاعده نفي الضرر، كما إذا كان بيع متاعه موجبا لتنزل سعره و ورود الضرر الفاحش المالى على أبواب ذلك المتاع، أو كان بيع أراضيه و دكاكينه سببا لضرر شركائه أو جيرانه أو مستأجره مثلا، إذ يصح أن يقال: ان جواز البيع في هذه الموارد ضررى فيرتفع بقاعده نفي الضرر، مع بدهاه بطلان ذلك، فتأمل.

بل يلزم ارتفاع بعض المحرمات القطعيه في بعض الحالات، كما إذا تآقت نفس الشاب غير القادر على الزواج إلى ارتكاب بعض المحرمات بحيث يكون تركه و كفّ النفس عنه ضررا عليه، لإمكان أن يقال: ان حرمة ذلك المحرّم حينئذ ضرر عليه، فترتفع بقاعده نفي الضرر، و هو كما ترى.

و ثالثا: أن المناسب لكون «لا ضرر» الواقع عقيب الأمر بالقلع هو نفي الحكم الضررى أى: حق إبقاء العذق في مكانه، و المناسب لكونه نهيا تحريميا هو الواقع عقيب قوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» و حيث انه لم يعلم كون اختلاف المتن من المعصوم عليه السلام حتى يستفاد منه حكمان أحدهما حرمة الإضرار بالمؤمن، و الآخر نفي الحكم الضررى، أو من الراوى، فلا محاله تصوير الروايه مجمله، و لا يصح الاستدلال بها على المعنى الذى رجّحه الشيخ (قده) و هو نفي الحكم الضررى. و احتمال قرينه الأمر بالقلع على كون المتن الصادر هو وقوع «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع ضعيف، لقوه احتمال كون الأمر بالقلع من باب الولاية.

و رابعا: أن نفي الطبيعه مع وجود بعض أفرادها غير سديد، لما مر من أنه مستلزم لنفى جميع أفرادها، فذا كان فرد واحد من طبيعه الرّجل موجودا في الدار لا يصح أن يقال: «لا رجل في الدار» لمكان التناقض، و من المعلوم أن نفي

طبيعته الحكم الضرري في الإسلام يناقض وجود أحكام ضرريه كثيره فيه كالواجبات الماليه طرًا، و وجوب الحج و الجهاد، و سلب ماليه بعض الأموال العرفيه كالخمر و الخنزير، و هيئات آلات القمار و الطرب، فان وجوب الخمس و الزكاه و الكفارات ضرر على المالكين، و هو من أظهر أفراد طبيعى الحكم الشرعى الناشى منه الضرر، لأنه بتمام هويته لا بإطلاقه عله للضرر، فهو من أجلى مصاديق الحكم الضرري، و مع وضوح تشريع هذا الوجوب كيف يصح نفى طبيعه الضرر شرعا؟ مضافا إلى: إباء مثله عن التخصيص، لكونه من الأحكام الامتنانيه كقاعده نفى الحرج.

و دعوى خروج الموارد المزبوره عن حيز القاعده تخصصا لا- تخصيصا، إما لاختصاص القاعده بما إذا كان الضرر ناشئا من إطلاق الحكم كالوضوء الضرري لا من نفس الحكم و طبعه كوجوب الخمس و غيره من الأمثله المتقدمه، و إما لكون الزكاه و الخمس و الكفارات حقا للفقراء، و المكلف يؤدي إليهم حقهم، فلا يتضرر المالك شيئا (غير مسموعه) إذ فى الأول: أنه خلاف ظاهر كلام الشيخ (قده):

«ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد» لأن ظهوره فى ترتب الضرر على نفس الحكم و طبعه أقوى بمراتب من ظهوره فى ترتب الضرر عليه بواسطة أو وسائط. كما أن اسناد الضرر إليه بلا واسطه اسناد حقيقى، لكونه إلى ما هو له، بخلاف اسناده إليه مع الواسطه، فانه اسناد مجازى، لكونه إلى غير ما هو له، فشمول «لا ضرر» بناء على احتمال الشيخ للحكم الذى بهويته يوجب الضرر لا يحتاج إلى عنايه، بخلاف الحكم الذى يوجب بواسطه أو وسائط، فان شموله له يحتاج إلى عنايه.

و فى الثانى: أن حقيقه الخمس و الزكاه للساده و الفقراء لا تدفع الإشكال بل تسجله، إذ الحقيقه مترتبه على جعل مقدار من المال الزكوى و المتعلق للخمس

لغير المالك العرفي الذي يتحمل المشاق في تحصيله، وهذا يجعل ضرر على المالك، وهذا هو الإشكال، فلا تندفع بالحقيقه المزبوره كما هو واضح.

و خامسا: أن التخصيص بعد الغض عن إباء «لا ضرر» عنه كما مر آنفا مستهجن، لكثرتة بمثابه تنافى كبرويه القاعده بحسب المحاورات العرفيه، إذ وزان قوله: «لا ضرر» و تخصيصه بالمخصصات الكثيره التي أشير إلى بعضها وزان قوله: «أكرم كل أمير» و تخصيصه بقوله: «لا تكرم فساق الأمراء» مع فرض فسق جميعهم إلا واحدا منهم، فهل يصح إبراز وجوب إكرام شخص واحد منهم بصوره كبرى كليه؟ و هل يرتفع استهجان الكلام بكون المخصص عنوانا مع فرض كثره العناوين الخارجه عن عموم القاعده كما يظهر من ملاحظه الأحكام الضرريه الماليه و غيرها في الشريعه المطهره؟ و سادسا: أن الضرر و ان كان ناشئا تاره من الحكم كوجوب الزكاه و غيرها من الواجبات الماليه، و أخرى من الموضوع كالصوم و الوضوء الضرريين، فلذا يكون نسبته إلى كل منهما نسبه المعلول إلى العله، و يصح نفى الضرر بلحاظ الحكم أو الموضوع، إلا أن المعهود في المحاورات من هذا التركيب هو إرادته الموضوع دون الحكم، كما في «لا رهبانيه و لا نجش و لا شغار و لا غش، و لا بيع و لا عتق إلا في ملكك، و لا رقت و لا فسوق و لا جدال في الحج» إلى غير ذلك مما ورد في الكتاب و السنه و غيرهما، و لم نعتز على مورد تعلق فيه النفي بالحكم مطلقا من التكليفى و الوضعى، و مع عدم الظفر بذلك في المحاورات يشكل صحه إرادته نفى الحكم من «لا ضرر» و يقوى إرادته خصوص الموضوع الضررى منه لا الحكم، و لا الأعم منه و من الموضوع الضررى.

فمحصل هذا الإشكال الإثباتى هو: كون إرادته الحكم من الضرر فى حديثه خلاف الاستعمالات المتعارفه فى هذا التركيب عند أبناء المحاوره.

هذا حال الاحتمال الأول الذى رجحه الشيخ الأعمش (قده) وجعله أقرب إلى المعنى الحقيقى الذى هو الاخبار بنفى طبيعه الضرر. مع أن الترجيح بالأقرب على تقدير تسليمها - وعدم كون إرادته النهى أقرب إلى المعنى الحقيقى - ممنوع، إذ المناط فى حججه مداليل الألفاظ ببناء العقلاء هو الظهور، والأقرب إلى المعنى الموضوع له ما لم توجب ذلك لا تكون حجه.

ولعله لذا عدل المحققان النائينى والعراقى (قدهما) من هذا الاستعمال المجازى إلى كون المنفى نفس طبيعه الضرر فى صقع التشريع حقيقه. وقد أصر عليه الميرزا وشيد أركانه بتمهيد أمور أهمها كون المنفى فى وعاء التشريع هو الحكم حقيقه، فالجمله إنشائه، وذلك بعد أن أتعب نفسه الزكيه فى إثبات كون الضرر عنوانا ثانويا لنفس الأحكام الشرعيه من التكليفه والوضعيه، أما فى الثانى فلأن حكم الشارع بلزوم العقد الغبى تشريع للضرر وعله تامه له من دون توسط أمر آخر. و أما فى التكليفه «فلأن نفس الإلزام كإيجاب الوضوء و ان لم يكن عله تامه للضرر، لتوسط إرادته المكلف و اختياره، الا أن إرادته حيث كانت مقهوره فى عالم التشريع لهذا البعث و الجعل الشرعى فبالأخره ينتهى الضرر إلى البعث و الجعل كانهتاء المعلول الأخير إلى العله الأولى، لا كانهتائه إلى المعد، فانه فرق بين سقى الزارع و حرثه و بين أمر الشارع و جعله...».

لكن قد عرفت فيما أورد على كلام الشيخ أن إيجاب الشارع للوضوء معد لا عله تامه للضرر. و على تقدير تسليم العليه التامه، فلا يوجب ذلك كون الاستعمال حقيقيا، فان علاقه السببيه و المسببيه من أظهر علائق المجاز.

و منه يظهر غموض ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) فى مقالاته فى مقام الاستظهار من الهيئه الكلاميه بقوله: «أظهرها الحمل على نفي الحقيقه بضميمه تقييده

بالشريعة و لو من جهه أن نفى تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفى نفس المعلول الناشئ من قبله...» إذ نفى الطبيعه حقيقه يتوقف على انعدام تمام أفرادها خارجا، و أما النفي بلحاظ وعاء التشريع فلا يخرج عن الاستعمال المجازى بالعنايه.

و أما استظهار نفى الحكم بما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و الأظهر بملاحظه نفس الفقره و نظائرها و موارد ذكرها فى الروايات و فهم العلماء هو المعنى الأول» فغير تام. أما نفس الجملة فلاحتمال كل من النفى و النهى فيها، بل ربما يكون إرادته التحريم منها أقرب كما سيأتى.

و أما فهم الأصحاب فان كان المراد استظهارهم ذلك كان معارضا بفهم اللغويين حيث فسروا الجملة بالنهى، و لولاه أمكن الاستناد إليه، لأنهم من أهل المحاوره بل من أفصح أبنائها و أعرف بأساليب الكلام. و ان كان المراد فهمهم و لو بمعونه قرائن كانت لديهم، فلا عبره به، لعدم حجيته على غيره إلاّ بناء على جبر ضعف الدلاله كالسند بعمل المشهور، لكن تحقق الشهره محل تأمل، مضافا إلى منع الكبرى.

هذا كله فى الاحتمال الأول.

## ٢ - نفى الحكم بلسان نفى الموضوع

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراسانى (قده) فى الكفايه من أن المراد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، توضيحه: أن الضرر فى الخارج موجود، فنفية لا بد أن يكون بلحاظ حكمه، فالمنفى حقيقه حكمه لا نفسه، و المصحح لتعلق النفى بنفس الضرر مع وجوده تكوينيا هو ادعاء عدمه، لأجل عدم ترتب آثاره عليه، و كل شىء لا يترتب عليه أثره المترقب منه ينزل منزله العدم، كالرجل غير الشجاع الخائف

القاعده عن القتال فى ميادين الحرب و الجدال، فانه يصح سلب الرجوليه عنه و يقال: أنه ليس برجل لعدم الأثر البارز للرجال و هو الشجاعه مثلاً فيه.

و بالجمله: فالمنفى حقيقه هو الحكم، لأنه القابل للوضع و الرفع التشريعيين، دون الموضوع الخارجى، الا أنه لعدم ترتب الأثر على الضرر نزل وجوده منزله العدم.

ثم انه يعتبر فى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت لطبيعته حكم شرعاً أو عرفاً حتى يكون النفي رافعا لذلك الحكم عن تلك الطبيعه أو بعض أفرادها ك «لا رهبانیه فى الإسلام» و «لا قياس فى الدين» و «لا سرف فى الضوء» و «لا ربا بين الوالد و الولد» و «لا غيبه لمن تجاهر بالفسق» فان جواز رهبانیه الثابت فى الشرائع السابقه و جواز القياس الثابت عند العامه قد ارتفعا عن جميع أفراد رهبانیه و القياس فى الإسلام، و حرمة الرّبا و الإسراف و الغيبه قد ارتفعت عن بعض أفراد الرّبا و الغيبه و الإسراف، و مرجع الأول إلى النسخ، و الثانى إلى التخصيص.

و الوجه فى اعتبار هذا الشرط واضح، إذ المفروض أن نفي الموضوع الخارجى شرعاً لا يصح إلا بنفى ما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و ليس ذلك إلا الحكم، فنفي الرّبا و هى الزيادة لا معنى له إلا نفي حكمها الثابت لطبيعته الرّبا و هو الحرمة، فمعنى «لا ضرر» حينئذ هو نفي الحكم الثابت لعنوان الضرر، فلو فرض أن الضرر كان حكمه الجواز، فقاعده نفيه تنفى ذلك الحكم، فكل حكم تكليفى أو وضعى مجعول لعنوان الضرر ينفي بقاعده نفي الضرر، هذا.

و أورد عليه أولاً: بعدم صحه نفي الحقيقه ادعاء مطلقاً، و ذلك لأن الجمله إما خبريه و إما إنشائيه، فان كانت خبريه فلا يصح النفي لا حقيقه و لا ادعاء أما حقيقه فواضح، و أما ادعاء فلأن نفي الطبيعه ادعاء و تنزيل وجودها منزله العدم



انما يصح فيما إذا كانت الطبيعه فاقده للأثر المهم المترقب منها كالشجاعه مثلا في الرّجل فانه يصح أن يقال في حق فاقديها: «يا أشباه الرّجال ولا رجال» و أما إذا فقدت غير ذلك الأثر فلا يصح فقدانه التنزيل المزبور، و من المعلوم أن الأحكام التكليفية ليست من آثار الأفعال الخارجيه حتى يصح نفيها بنفي تلك الأحكام، ضروره أنها أفعال اختياريه للشارع، و آثار تلك الأفعال هي خواصها القائمه بها المسماه بالمصالح و المفساد، فالمصحح لنفي طبيعه الصلاه هو عدم ترتب مصلحتها الداعيه لتشريع حكمها، هذا.

مضافا إلى: أن الأفعال الخارجيه ليست موضوعات الأحكام الشرعيه حتى يتوجه نفيها ادعاء، ضروره كون الخارج ظرفا لسقوطها لا ثبوتها.

نعم في الأحكام الوضعيه كصححه معامله نظير البيع يصح نفي الطبيعه بلحاظ عدم صحتها، فيصح أن يقال: «أن المعاطاه بناء على افادتها الإباحه دون التمليك ليست بيعا» لعدم ترتب أثر البيع و هو الملكيه عليها و ان قصد بها البيع.

و بالجملة: فنفي الموضوع ادعاء بلحاظ حكمه الشرعى لا يقاس بسلب الرجوليه عمّن يفقد أثرها البارز، هذا.

و ان كانت الجملة إنشائيه كان النفي حقيقيا لا ادعائيا، لوجود الموضوع بعين وجود الحكم، لكون عروض الحكم عليه من قبيل عروض الوجود على الماهيه بناء على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه، و ليس كعوارض الوجود المنوطه بوجود المعروض، و ذلك لأن حقيقه الحكم هي الإراده و الكراهه القائمتان بنفس المولى، و حيث ان طبيعه هذين الوصفين تعلّقيه، لاستحاله الشوق المطلق بدون المشتاق إليه، و استحاله كون الخارج طرف الإضافه، و إلّا لزم خارجيه الأمر النفسانيّ أو نفسانيه الخارج، و امتناع قيام الصفه بشخص و مقومها بشخص آخر،

وجب أن يكون موضوع الحكم الشرعي هو الصورة العلميه في أفق نفس الحاكم، وحينئذ نفى الحكم المترتب على الموضوع الضرري نفى للموضوع حقيقه لا ادعاء<sup>(١)</sup>.

و يمكن الجواب عنه سواء أ كانت الجملة خبريه أم إنشائية. أما إذا كانت خبريه فلأن الأحكام و ان لم تكن آثار موضوعاتها، لأنها منشآت الشارع و مجعولاته، لكن حيث ان الملاكات التي هي آثار الموضوعات تكون بوجوداتها العلميه داعيه لانقداح الإراده و الكراهه في المبادئ العاليه، صح نفى تلك الموضوعات ادعاء بلحاظ الربط المتحقق بين كل موضوع و حكمه، لكفايه هذا المقدار من الترتب فيه، فللشارع نفى أصل الرّبا بين الوالد و الولد باعتبار نفى صفته البارزه أعنى الحرمة.

و ما أفاده من أن موطن الموضوع كنفس الحكم هو النفس لا- الخارج فهو و ان كان متينا، لكن لا- يراد به الصورة العلميه للموضوع مع الغض عن الوجود الخارجى، لوضوح أن ما يدعو الشارع إلى الجعل و الإنشاء ملاحظه قيام الملاك بالموضوع، و من المعلوم اعتبار وجود الموضوع فى وعاء العين، إذ لو لا- تأثير الخارج فى الملاك-ك لم تكن الصورة العلميه المحضه داعيه للتشريع. و لذا كان شيخنا المحقق العراقى (قده) مع التزامه بأن المتعلقة هي الصور الذهنيه يقول بأنها الصور الذهنيه التي ترى خارجيه، فوجود المطابق الخارجى للصور النفسيه و لو بنحو فرض وجوده لازم حتى تنقذ الإراده فى المبادئ العاليه.

و أما إذا كانت إنشائية فلا يناط صحه نفى الموضوع بعدم أثره البارز، ضروره أنه يصح نفى جعله موضوعا للحكم فى صفحه التشريع و لو بتبع نفى جعل حكمه، فيصح أن يقال: «الرهبايته مثلا لم تجعل موضوعا للحكم» فان موضوعيه الموضوع مجعوله تبعا لجعل الحكم لا أصاله.

و ما أفاده من كون الحكم بالنسبه إلى الموضوع كعارض الماهيه فهو كلام متين، و قد أشرنا إليه فى الجزء الأول، لكن الظاهر أن مثل هذه الدقائق العقلية لا تتطرق فى باب الاستظهار من الأدله الشرعيه الملقاه إلى العرف و ان لم نقل باعتبار مسامحاته فى مقام التطبيق، فان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه، و موضوعاتها من الأمور المتأصله عندهم، ففى مثل «لا تشرب الخمر» يرون الموضوع بالنظر الدقى هو الخمر الخارجى، لا الصوره العلميه منه القائمه بنفس المولى.

و حيثئذ فالمنفى هو الحكم بلسان نفى موضوعه نفيًا ادعائيًا لا حقيقيًا، لفرض تقوم النفي الحقيقى بانعدام أفراد الطبيعه خارجا كما فى «لا رجل فى الدار» و أما مع وجودها خارجا فالنفي بالعنايه و الادعاء.

و بالجمله: يكفى فى صحه نفي الموضوع فى الإنشاء نفى موضوعيته للحكم من دون اعتبار عدم ترتب أثره البارز عليه.

و ثانيًا: بما فى تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) من: «أن المنفى فى المقام هو عنوان الضرر، و الضرر ليس عنوانا للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و مترتب عليه، فلو كان النفي نفيًا للحكم بلسان نفى موضوعه لزم أن يكون المنفى فى المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضررى».

لكن يرد عليه نقضا بما اختاره من كون المنفى نفس الحكم ابتداء وفاقا للشيخ الأعظم و المحقق النائينى، حيث ان الضرر ليس عنوانا لنفس الحكم، و لا يحمل عليه بالحمل الشائع، بل مترتب عليه، لعدم كون نفس وجوب الوضوء ضررا على المكلف و انما هو ضررى، فلو لم يصح تعنون العله و السبب بوصف المعلول و المسبب لم يفرق فيه بين كون الضرر المنفى عنوانا للموضوع أم للحكم، إذ ليس الضرر محمولًا على الموضوع و لا على الحكم حيثئذ، و هذا لا يلتزم مع جعل

مفاد الجملة نفى الحكم، لتوقفه على صحه تعنونه بالضرر.

و حلاً بورود نظائر هذا الاستعمال فى الروايات، من وقوع الضرر عنوانا للفعل الخارجى، و قد تقدم فى معنى الضرر ذكر بعض الروايات كطلاق الزوج ضرارا، فليس هذا الكلام مستبعدا عن استعمالات أبناء المحاوره حتى لا يلتزم به.

و ثالثا: بأن الضرر موضوع للحكم، و الموضوع مقتض لحكمه، فكيف يمكن أن يكون رافعا له؟ فيمتنع أن يندرج «لا ضرر» فى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع. فدلاله الاقتضاء توجب حمل الكلام على بعض الوجوه الآتية من النهى أو إرادته الضرر غير المتدارك، هذا.

و يمكن دفعه نقضا و حلاً.

أما الأول فبالنقض بمثل «لا رهباية» مما كان موضوعا فى الشرائع السابقة لأحكام قد ارتفعت فى هذه الشريعة، فان الرهبانية مع موضوعيتها للحكم السابق قد ارتفع عنها ذلك الحكم فى هذه الشريعة، فيلزم كون الرهبانية مقتضية للحكم و رافعه له. و امتناع اقتضاء شىء واحد لطرفى النقيض بديهى.

و أما الثانى فبأن الحكم الثانى ناسخ للأول و رافع لموضوعيه موضوع الحكم الأول ان كان المرفوع نفس طبيعه الموضوع، إذ لا معنى لرفع الحكم عن موضوعه مع تماميته و عدم زوال جزء و قيد عنه إلا- النسخ الذى حقيقته إنهاء أمد موضوعيه موضوع الحكم المنسوخ، أو مقيد له ان كان المرفوع حصه من طبيعه ك «لا- ربا بين الوالد و الولد» و إلا- يلزم اجتماع الضدين أو النقيضين.

و رابعا: بأن الضرر ان كان حراما، فنفيه بلا ضرر يوجب جوازه، و هذا ضد المقصود، إذ الغرض إثبات ما يناسبه من الحرمة، فيمتنع أن يكون «لا ضرر» من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع.

و يمكن دفعه بأن قاعده نفى الضرر من الأحكام الامتثانية، و من المعلوم أن

الإضرار بالغير لا منه فيه، بل هو خلاف الامتنان، فشرط جريان هذه القاعده أن يكون فيها منه على العباد، و إلا فلا تجرى، نظير جريان أصل البراءة في كونه من الأحكام الامتنانية.

نعم عمدته الإشكال على هذا الوجه هي عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، حيث ان ضابطه كما مر آنفا نفي الحكم الثابت لطبيعته عن نفسها أو عن بعض أنواعها أو أصنافها، فلا- يشمل حكما ثبت لموضوع طرأ عليه ذلك العنوان تصادفا.

و عليه فليس وجوب الوضوء الضروري و لزوم الوفاء بالبيع الغبني و سلطنه المالك إذا صارت ضرريه و نظائرها من صغريات قاعده نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ضروره أن الأحكام في هذه الأمثله ثبتت لعناوين خاصه من الوضوء و البيع و سلطنه المالك على ماله و لم تثبت لعنوان الضرر حتى ترتفع بقاعده نفيه.

و الحاصل: أن لا ضرر بناء على كونه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا يشمل أمثال هذه الموارد مع بناء الأصحاب على شموله لها رفع أحكامها به، فلا بد من إرادته معنى آخر من «لا ضرر» و لا موجب لحمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما التزم به صاحب الكفايه (قده) في رفع الخطاء و النسيان في حديث الرفع، حيث جعل رفع الحكم فيهما من هذا الباب.

توضيح عدم الموجب له في المقام ما عرفت من عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، و عدم دليل خارجي أيضا على لزوم الالتزام بذلك فيه بعد إمكان حمله على معنى آخر من المعاني المحتمله في «لا ضرر» و هذا بخلاف رفع الخطأ و النسيان، فانه بعد امتناع نفيهما تكوينيا، لوجودهما في الخارج فيلزم الكذب، و تشريعا بمعنى نفي الحكم المترتب على عنوانهما، للزوم كون الشيء مقتضيا لحكمه و رافعها له، و لغويه تشريع الحكم لعنوانهما كوجوب سجود

السهو لمن نسى بعض أجزاء الصلاة، أو بمعنى عدم جعلهما شرعا موضوعا لحكم و تنزيلهما منزله العدم بحيث يكون الفعل الصادر معهما كالفعل الصادر عمدا لكونه خلاف الامتثال، و المفروض أن رفعهما من الأحكام الامتنانية (لا بد) بمقتضى دلاله الاقتضاء أن يكون المرفوع حكم الفعل إذا صدر خطأ أو نسيانا، فصول الكلام عن اللغويه يقتضى معاملة نفي الحكم معهما معاملة نفيه بلسان نفي الموضوع و ان لم ينطبق عليه ضابطه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا سبيل إلى ما اختاره المحقق الخراساني (قده).

### ٣ - تشريع حرمة الضرر

ثالثها: ما اختاره بعض كصاحب العناوين (ره) و شَيِّده العلامة شيخ الشريعة الأصفهاني (قده) في رسالته المعموله في قاعده نفي الضرر من إرادته النهي من النفي كإرادته البعث من الجملة الخبرية، ببيان: أنه كما يمكن أن يكون الاخبار بالوقوع كناية عن طلب الفعل و إرادته، إذ الاخبار بالوقوع يناسب البعث على الإيجاد، كذلك يمكن أن يكون الاخبار بعدم الوقوع كناية عن كراهه الفعل و الزجر عنه، إذ المناسب للوقوع و عدمه من الدواعي هو الزجر و البعث دون التهديد و التعجيز و غيرهما من الدواعي، إذ لا- مساس لها بالوقوع و عدمه، قال (قده) في رسالته المشار إليها: «و الظاهر الراجح عندى بين المعانى الأربعة هو الأول، و هو الذى لا تسبق الأذهان الفارغه عن الشبهات العلميه إلا إليه... إلى أن قال:

و ليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به إفاده النهي عنه، سواء كان هذا باستعمال التركيب فى النهي ابتداء، أو أنه استعمل معناه الحقيقى و هو النفي، و لكن لينتقل منه إلى إرادته النهي... إلى أن قال: فالمدعى ان الحديث يراد به إفاده النهي، لا نفي الحكم الضررى، و لا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنها،

ولا- يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأى وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمه للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا- يتجه حينئذ ما يستشكل في المعنى الأول من أنه تجوز لا يصار إليه».

ولا يخفى أن كلامه هذا ينادى بأعلى صوته بعدم توقف إرادته النهي من هذا التركيب على استعمال النفي في النهي مجازاً، فلا يرد عليه ما في الكفايه من عدم معهوديه إرادته النهي من النفي من مثل هذا التركيب حتى يجاب عنه بشيوع إرادته النهي من «لا» التي لنفي الجنس، و بيان موارد كثيره من هذا التركيب مما علم بإرادته النهي فيها، نظير قوله تعالى: (لا- رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج ) و قوله تعالى: (فان لك في الحياه أن تقول لا مساس ) أى لا تمسنى، و قوله صلى الله عليه و آله: «لا أخصاء في الإسلام» و «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثه أيام» و «لا غش بين المسلمين» و «لا جلب و لا جنب و لا شغار في الإسلام» و «لا- حمى الا- ما حمى الله و رسوله» و «لا- حمى في الإسلام و لا- مناجشه» و غير ذلك مما ورد في الكتاب و السنه و كلمات الفصحاء.

و بالجمله: فإن إرادته النهي من الاخبار بعدم الوقوع كإرادته البعث من الاخبار بالوقوع في غايه الكثره من غير توقف على ارتكاب المجاز في الكلمه باستعمال النفي في النهي حتى يقال: بعدم معهوديه إرادته النهي من النفي في مثل هذا التركيب، فان القائل بهذا الوجه الثالث لا يريد النهي بنحو استعمال النفي فيه، بل وزان إرادته وزان إرادته البعث من الجمله الخبريه الداله على وقوع شىء.

و الضابط في إرادته النهي من النفي هو كون المنفى فعلاً اختيارياً للمكلف،

إذ المفروض تعلق النهى به، و من المعلوم اعتبار قدره فى متعلقه كغيره من متعلقات الأحكام طرًا، فلا- يشمل مثل «لا شك لكثير الشك» و «لا- سهو للإمام مع حفظ المأموم» و «لا سهو فى سهو» و «لا سهو فى نافله» و نظائرها مما لا يكون متعلق «لا» النافيه فعلا اختياريا.

و هذا الضابط ينطبق على المقام، و يكون كبرى لفعل سمره كما يدل عليه قوله صلى الله عليه و آله له لعنه الله: «انك رجل مضار» فانه بمنزله الصغرى، لأن فعله مضاره و كل مضاره حرام، ففعله لعنه الله حرام، فحمل «لا» على النهى يناسب المورد، بخلاف حمله على غير النهى، فبناء على نفى الحكم الضررى يصير المعنى «انك رجل مضار و الحكم الضررى منفى» و على نفى الموضوع الضررى «انك رجل مضار و الفعل الضررى لا حكم له» و بروده كلا المعنيين غير خفيه على الأذهان المستقيمه.

و كيف كان، فإرادته النهى من النفى و الاخبار بعدم الوقوع كإرادته البعث من الاخبار بالوقوع و ان كانت شائعه فى الكتاب و السنه و كلمات الفصحاء، لكن شيوعها ليس بمثابه يوجب الانسباق إلى الذهن عند الإطلاق، بل يتوقف إرادته على قيام قرينه عليه، لشيوع إرادته غير النهى من هذا التركيب أيضا، نظير قوله صلى الله عليه و آله: «لا يتم بعد احتلام، و لا طلاق قبل نكاح، و لا عتق قبل ملك، و لا يمين لولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا نذر فى معصيه، و لا يمين فى قطيعه» و «لا- يمين فى غضب و لا- فى قطيعه رحم و لا- فى جبر و لا- فى إكراه» و «لإطلاق إلا على كتاب الله و لا عتق إلا لوجه الله» و «لإطلاق إلا لمن أراد



الطلاق» و «الإطلاق الا بعد نكاح و لا عتق إلا بعد ملك» و «الإطلاق الا بينه» و «لا طلاق الا على السنه و لإطلاق إلا على طهر» و «لا-ظهار الا- ما أريد به الظهار» و «لا إيلاء حتى يدخل بها» و «لا سهو على من أقر على نفسه بسهو» و «لا صيام لمن لا يبيت الصيام بالليل» و «لا نكاح الا بولى مرشد و شاهدى عدل» و «لا رهن إلا مقبوضا» و «لا قطع إلا من حرز» و «لا شفعه إلا لشريك غير مقاسم» و «لا شفعه فى سفينه و لا فى نهر و لا فى طريق» و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع.

و الحاصل: أن إشكال إرادته النهى من النفى هو عدم القرينه عليه بعد ما عرفت من شيوع استعمال هذا التركيب فى النهى و غيره بحيث يصير الكلام بدون القرينه

ص: ٥٩٤

على أحدهما مجملا، هذا.

مضافا إلى: أنه - مع الاعتراف باستعمال «لا» النافية في معناها الحقيقي و كون النهى مرادا جديا للمولى - يتوجه عليه: أن أصاله التوافق بين الإرادتين الاستعمالية و الجديه تقتضى إرادته النفى من «لا ضرر» إلا بقريته توجب التفكيك بين الإرادتين، و إرادته الحرمة من الأمثلة المستشهد بها لا تصلح لرفع اليد عن أصاله الحقيقيه فى حرف النفى فى المقام.

و أما استدلاله بقوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن» على إرادته التحريم، فيرده: أنه و ان كان كذلك، إلا أنك عرفت فى مدخل البحث أن مرسله زراره و خبر الحذاء غير واجدين لشرائط حجه الخبر حتى يستظهر ذلك من كلمه «مضار».

و أما تأييد مدعاه بكلام جمع من اللغويين حيث فسروا الجملة ب «لا يضر أحدهما صاحبه» فيكفى فى رده عدم اعتبار قول اللغوى فى تعيين الأوضاع، و معارضته بفهم قدماء الأصحاب كالشيخ و السيد ابن زهره المستدلين بها على خيار الغبن المقتضى لاستفاده النفى منه. خصوصا و قد ادعى فخر الدين تواتر الأخبار على نفى الضرر، فكأن الذوق الفقهي المستقيم آب عن استظهار غير النفى منه.

و منه يظهر المنع من دعوى تبادر الحرمة إلى الأذهان الصافيه، إذ المختلفون فى فهم النهى أو النفى كلهم من أبناء المحاوره.

و قد استدل على إرادته التحريم بوجه أخرى أيضا.

منها: ما فى العناوين تاره من «أن المنع و التحريم هو الأنسب بملاحظه كون الشارع فى مقام الحكم من حيث هو كذلك، لا فى مقام ما يوجد فى الدين و ما لا يوجد» و أخرى بأن «سياق الروايات يرشد إلى إرادته

النهى من ذلك، و أن المراد تحريم الضرر و الضرار و المنع عنهما، و ذلك إما بحمل (لا) على معنى النهى، و إما بتقدير كلمه مشروع، و مجوّز، و مباح فى خبره مع بقاءه على نفيه، و على التقديرين يفيد المنع و التحريم».

و منها: ما فى حاشيه المحقق الخراسانى على الرسائل من «أن الشارع لم يشرع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمل الضرر عنه كما يظهر من مراجعه ما يوازنه من مثل لا رفق و لا فسوق و لا جدال فى الحج مثلاً، أو يقال مثلاً:

لا قمار و لا سرقة و لا أكل أموال الناس بالباطل فى الإسلام، حيث ان الظاهر منها نفي تشريع ما يناسب الموضوع المنفى فيها من الأحكام».

و منها: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من قوله: «و لكن هنا شبهه ربما تقوى إرادته النهى.... إلخ».

و محصله: أن الضرر هو النقص، و حمل العنوان المنتزع من المعلول على العله بالحمل الشائع غير سديد، فلا يقال: «النار حراره» بل الصحيح أن يشتق من المعلول وصف ثم حملة عليها بأن يقال: «النار حاره» و حيث ان الضرر معلول الحكم الشرعى كما يراه الشيخ أو موضوع حكمه كما اختاره المحقق الخراسانى فلا- بد من صحه أن يقال: «الوجوب ضرر أو الوضوء ضرر» مع أن الصحيح كون الوضوء أو وجوبه مضراً لا- ضرراً، و لذا قد يضاف إليه ياء النسبه و يقال: «الوضوء الضررى ليس مجعولاً فى الإسلام».

و هذا أجنبي عما هو المنفى فى الحديث، لورود حرف النفى على نفس الضرر لا المشتق منه، و المفروض فساد حمل العنوان القائم بالمعلول على عله، و لا يمكن تصحيح الكلام الا بكون النفى بلحاظ الحكم المتوهم و هو الجواز و نتيجته حرمة الضرر، و هذا التقدير أقرب إلى المعنى الحقيقى من احتمال إرادته

لكن للمناقشه فى الوجوه المتقدمه مجال، أما ما أفاده صاحب العناوين أولًا فيرده: أن الشارع الأقدس المحيط بحقائق الأمور له الاخبار عن الواقعيات كما له إنشاء الأحكام الاعتباريه. و بناء على كون الجملة خبريه لم يتعين حملها على الاخبار عن نفى الضرر خارجا حتى يكون كذبه موجبا لإيراده إنشاء التحريم، لجواز حمله على نفى الضرر فى وعاء التقنين و التشريع، و هو مناسب جدا لمقام شارعيته فضلا عن منافاته له، و هذا المعنى أوفق بما اشتمل على كلمه «فى الإسلام» و مجرد هذا الاحتمال كاف فى عدم استقرار ظهور الجملة فى النهى.

و أما ما أفاده ثانيا من وحده السياق فيرده: أن ورود النهى عن الضرر و المضاره انما يقتضى رفع اليد عن أصله الحقيقه فى «لا» النافيه الوارده على «ضرر» و لكنه لا يقتضى رفع اليد عنه فى خصوص «لا ضرر» لأنه بلا موجب، كما هو واضح.

و أما رفع اليد عن النفى بتقدير «مجوّز و مباح» فيكفى فى رده كونه خلاف الأصل، و لا ملزم للالتزام به، لصحه الكلام بدونه.

و أما كلام المحقق الخراسانى فى الحاشيه، فيمكن الخدشه فيه - مضافا إلى عدم انطباق ضابط نفى الحكم المناسب بلسان نفى الموضوع عليه - بأن الحكم المناسب للضرر هو الحرمة لا- الجواز خصوصا بملاحظه الأخبار الناهيه عن المضاره و الإضرار و الضرر، و نفى هذا الحكم المناسب خلاف المقصود الذى هو إثبات حرمة الضرر، إذ نفى الحرمة مستلزم للجواز، فيكون حينئذ نظير «لا ربا بين الوالد و الولد» فى كون المنفى هو الحرمة المجعوله للطبيعه.

و أما كلام المحقق الأصفهاني، فان الأمر و ان كان كما أفاده، لكن يبقى مجال

النقض عليه بنفى الحرج في الدين مما لا ريب في كون المنفى هو نفس الحكم الشرعي، مع أن الحرج و المشقه ليس وصفا للحكم، لقيامه بالمكلف، و انما الحكم حرجي أو ملق في الحرج، فالمحمول المنفى في الشريعة هو الحرج لا ما يشتق منه، و قد تعنون الحكم في لسان الدليل بوصف ما هو كالمعلول له، و عليه فمجرد ما أفيد لا يقتضى رفع اليد عن أصله الحقيقيه في «لا» هذا.

مضافا إلى: احتمال عدم كون «ضرر» مصدرا، بل هو ك «حسن» صفة مشبهه، و لا ريب في صحه تعنون علتة به، لاشتراك بعض الصيغ بين المصدر و الصفة المشبهه، أو بين اسم الفاعل و الصفة.

بل يمكن الجواب الحلي بأن المصحح لأمثال هذا الاستعمال هو صحه الحمل عرفا و ان لم يخل عن بعض مراتب المجاز كما في «زيد عدل» بداعي المبالغه في ثبوت الصفة له، و في حديث «لا ضرر» كذلك، لشده الربط بين فعل المكلف و حكم الشارع من جهه تبعيه الإراده المأموريه للإراداه الآمرية و مقهوريتها لها، فكأن الشارع هو الملقى له في الضرر و الحرج، و هذا المقدار مصصح لاستعمال «لا» النافيه مجازا في النفي.

هذا ما استدل به على إراداه النهي من جمله «لا- ضرر» و قد عرفت عدم وفاء شىء منها بإثباته، و ان كان احتمال إرادته غير مستبعد من هذا التركيب.

و أما الإشكال عليه تاره بما في مقالات شيخنا المحقق العراقي من «أن هذا المعنى لا- يناسب التخفيف على الأعمه الموجب للامتنان عليهم، بل كان تحملا- آخر و إلزاما زائدا عليهم، و هو ينافى بناءهم على سوجه الوارد مساق حديث الرفع و عمومات نفى الحرج من حيث التخفيف على الأعمه، بشهادته تصريحهم بعدم شمول عمومه للمقدم على الضرر في المعاملات الغبنيه...».

و أخرى بما في تقارير بعض الأعظم دام ظله من «أن هذا الاحتمال - و هو

إرادته النهي - و ان كان ممكنا في نفسه، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام.

أما بناء على اشتمال الروايه على كلمه (في الإسلام) كما في روايه الفقيه و نهايه ابن الأثير فظاهر، لأن هذا القيد كاشف عن أن المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجى بداعى الزجر.

فلا يخلو من غموض. أما الأول فلأن القاعدة و ان وردت مورد الامتنان بناء على إرادته النفي، إلا أن الاستناد فيه إلى المتن المشتمل على «على مؤمن» غير ظاهر، لما عرفت من عدم ثبوته في روايه معتبره، و دعوى الجبر بعمل الأصحاب بخصوص هذا المتن ممنوعه، إذ الموجود في خلاف شيخ الطائفة و غنيه السيد ابن زهره (قدهما) خال عنه، و المحكى عن تذكره العلامه «لا ضرر و لا- ضرار في الإسلام» فإحراز استنادهم إلى خصوص ما اشتمل على «على مؤمن» مشكل و لو سلم ذلك لم ينفع، لاستدلالهم على خيار الغبن بوجوه أخرى كتخلف الشرط الضمنى، و سقوط خيار العالم بالغبن يستند إلى إسقاط هذا الحق، لا امتنانيه قاعده الضرر.

و أما الثانى، فلأن نفي الوجود بداعى الزجر تشريع أيضا لحرمة الإضرار في الإسلام كحرمة الرفث في الحج، فانه لا فرق في صدق التشريع بين كون المجعول نفي الحكم الضررى و بين كونه حرمة الإضرار، لأنه على التقديرين تكون القضييه خبريه سلبيه حاكميه عن عدم وقوع الضرر سواء أريد به نفي الحكم الضررى أم الموضوع الضررى، أم حرمة الضرر، فكلمه «الإسلام» لا تشهد بتعين شىء من هذه الاحتمالات الثلاثه، فتأمل جيدا.

و لا- بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أن الشيخ الأعمش بعد استظهاره لنفي الحكم من الحديث قال: «و يحتمل أن يراد من النفي النهى عن ضرر النفس أو الغير ابتداء أو مجازاه، لكن لا بد أن يراد بالنهى زائدا على التحريم الفساد و عدم

المضى، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط و العقود، فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره، وهذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه...».

لكنه لا يخلو من غموض، لتوقفه على الملازمه بين حرمة الإضرار بالغير تكليفا و وضعاً، مع أن الأمثله التي ذكرها المختاره و هو النفي أجنيبه عن هذا التلازم، فانه (قده) مثل للنفي بقوله: «فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر، و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك، و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير، و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصاري، و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه، و منه براءه ذمه الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر».

و الملازمه المزبوره انما تتجه في مثال سلطنه المالك، لأنها منشأ لتضرر الأنصاري، فيمكن القول بزوال سلطنته من جهة حرمة الإضرار. و أما في سائر الفروع المذكوره فلا، حيث ان المرفوع في مسأله شراء ماء الوضوء بثمان كثير هو الإلزام و الوجوب لا حرمة الشراء حتى يستلزم فساد الوضوء به. و كذا في مثال حرمة الترافع، فان مجرد تضرر صاحب المال لا يوجب جواز الترافع إليهم لإنقاذ حقه. و عقد الغابن ليس حراما تكليفا حتى يلازم حكمه الوضعي و هو جواز العقد.

و بيع الشريك حصته ليس حراما حتى يكون سلطنه الشريك على فسخه لأجله.

هذا كله مع الغض عما في تنظير «لا ضرر» ب آيه وجوب الوفاء بالعقود الداله على حليتها تكليفا و وضعاً بالملازمه العرفيه من الإشكال، لإمكان تحريم الشارع للضرر من دون أن يكون من موجبات الضمان، كما هو واضح لمن تأمل.

و الحاصل: أن الفرق بين القول بإفاده الجمله للنفي أو النهى جوهرى يظهر ثمرته فى الحكومه كما سيأتى التعرض له فى التنبهات إن شاء الله تعالى، و لا سبيل لإرجاع الثانى إلى الأول.

فالمتحصل: أن عمده الإشكال على اراده النهى من «لا ضرر» أمران:

أحدهما: الإجمال و عدم القرينه عليها، إلا أن يكون المورد قرينه عليها بالتقريب المتقدم بقولنا: «فانه بمنزله الصغرى لأن فعله مضاره... إلخ» فتأمل.

ثانيهما: عدم دلالاته على فساد المعامله الضرريه.

٤ - نفي الضرر غير المتدارك

رابعها: ما عن بعض الفحول كالفاضل التونى و النراقى (قدهما) من أن المنفى هو الضرر غير المتدارك، بمعنى نهى الشارع عن الضرر غير المجبور بشىء من الضمان و نحوه، فالضرر المتدارك بحكم الشارع ينزل منزله العدم، كما هو كذلك عرفا، و لذا لا يعدون التاجر الذى ربح فى إحدى معاملاته عشرين دينارا مثلا و خسر فى بعضها هذا المقدار أيضا من التجار الذين خسروا و تضرروا فى تجارتهم. و عليه «فلا ضرر» كناية عن لزوم تدارك الضرر شرعا للمتضرر.

فهذا الوجه يشترك مع الوجهين الأولين فى كون المنفى هو طبيعه الضرر، و يفترق عنهما بأنه مقيد بالتدارك. و المصحح لنفى الطبيعه فيه هو حكم الشارع بلزوم التدارك الذى نزل وجودها منزله العدم. و نتيجة هذا الوجه لزوم تدارك طبيعه الضرر، هذا.

و يرد عليه أولًا: أن إرادته الضرر غير المتدارك ان كانت بالاستعمال فيه مجازا فهى خلاف أصاله الحقيقه و تحتاج إلى قرينه صارفه، و هى مفقوده. و ان كانت بدال مستقل فهى خلاف أصاله الإطلاق، و يحتاج التقييد إلى الدليل، و هو أيضا

ص: ٦٠١



مفقود، و مع الشك يكون المتبع أصالتي الحقيقه و الإطلاق.

و ثانيا: أن حكم الشارع بلزوم تدارك الضرر تكليفا لا يصحح نفى طبيعه الضرر بل المصحح له هو تداركه خارجا، فان صرف وجوب رد الأموال المغصوبه على الظلمه و السارقين إلى مالكيها لا يجبر الضرر الوارد على أربابها و لا يصحح نفى طبيعه الضرر عنهم، و انما الجابر له و المصحح لنتيجه هو التدارك الخارجى، و لذا أبدل المحقق النائنى (قده) الحكم التكليفى بالوضعى، و هو الضمان و اشتغال ذمه الضار بشرط يساره و كونه مؤديا، فحينئذ يصح أن يقال: ان هذا الضرر المجبور بالضمان الكذائى ليس ضرا، هذا.

أقول: هذا التقييد منه (قده) لا محيص عنه مع الإلجاء إلى الالتزام بهذا الوجه الرابع، لكنه قد عرفت و ستعرف أيضا عدم الوجه فى الالتزام به.

و ثالثا: أنه أخص من المدعى، إذ ليس كل ضرر لازم التدارك تكليفا و وضعيا، كما إذا فرض غلو سعر كتاب لعزّه وجوده، و قد طبعه شخص فصار الكتاب لكثره وجوده رخيصا، و من المعلوم أن تنزل قيمه ضرر أوردته طابع الكتاب على مالكة مع عدم لزوم تداركه على الطابع. و كاستيراد تاجر لمتاع عزيز الوجود غالى السعر الموجب لنزول قيمته. و نظائره كثيره.

و بالجملة: فنفى طبيعه الضرر لأجل لزوم تداركه شرعا بعد فرض صحته لا يصح، مع عدم لزوم ذلك فى كثير من الموارد، لاختصاصه بباب التغيريمات و التضمينات، و هو لا- يكفى فى صحته نفى الطبيعه المستلزم لنتى جميع أفرادها، مع عدم كون الضرر بنفسه من موجبات الضمان.

و أما الإشكال عليه بما فى رساله الشيخ الأعظم من: «أن ظاهر قوله عليه السلام: لا ضرر فى الإسلام كون الإسلام ظرفا للضرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضر، و انما المناسب الحكم الشرعى الملقى للعباد فى الضرر، نظير قوله: لا حرج فى

الدين» فغير ظاهر، لعدم قرينه «فى الإسلام» على كون المنفى هو الحكم، فان الضرر أيضا منفى فى الإسلام، مع أنه لا ريب فى كونه فى موارد إطلاقه هو الفعل، و لا يصح إرادته الحكم منه كما فى إطلاقه على إمساك الزوجه ضرارا و غيره.

فيلزم عليه (قده) توجيه وقوع النفى فى الإسلام بما يلتئم مع الفعل الضررى أيضا.

#### ٥ - تحريم الضرر بالنهى السلطانى أو القضائى

خامسها: إرادته النهى من النفى، لكن المراد به النهى السلطانى الصادر عن الرسول الأ-عظم صلى الله عليه و آله و سلم بما أنه رئيس الدوله و سائسها، لا بما أنه مبلغ أحكام الشرع عن الله عز و جل حتى يكون النهى إلهيا كالنهى عن القمار و شرب الخمر و نحوهما من المحرمات الإلهيه، و بيانه منوط بالإشارة إلى أمور:

الأول: أنه لا إشكال فى ثبوت مناصب للنبي صلى الله عليه و آله:

منها: النبوه و رساله أى تبليغ الأحكام الكليه.

و منها: السلطنه على الأمة، لكونه رئيسهم و مدبر أمورهم و سائس بلادهم، و هم رعيته، و أوامره بالنظر إلى هذا المنصب مولويه لا- إرشاديه كما فى الأحكام التى يبلغها عنه تعالى، فان إطاعتها إطاعه له تعالى لا لرسوله بما هو مبلغ الأحكام، بخلاف أوامره السلطانيه، فانها مولويه، و أمثالها إطاعه له صلى الله عليه و آله كما إذا جعل الأماره لشخص على الجيش، فانه تجب إطاعته لكونه رئيسا على الأمة.

و منها: القضاء و فصل الخصومات، فان حكمه بموازن القضاء نافذ لا يجوز التخلف عنه. و هذه المناصب ثابتة له و للأئمه الهداه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بالبراهين الواضحه التى ليس المقام محل ذكرها.

الثانى: كل ما ورد من رسول الله و أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» و أمثالها ليس المراد منه

بيان حكم الله الكلى، و لو أريد منه ذلك كان مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله، لظهورها فى قضائه و حكمه بما أنه قاض أو سلطان، لا من حيث انه مبلغ للأحكام، إذ ليس للنبي حكم و قضاء بالنسبه إلى الأحكام الكليه.

بل يحمل بقرينه الحال أو المقام بعض الأحكام الواردة بعنوان «قال رسول الله أو أمير المؤمنين عليهما السلام» على صدور الحكم المولوى السلطانى أو القضائى لفصل الخصومه، كما إذا ورد أنه صلى الله عليه و آله قال: «أنت رئيس الجيش» أو «هذه الدار لزيد» هذا فى مقام الثبوت.

الثالث: فى تأييد ما تقدم بحسب مقام الإثبات. أما ما ورد بلفظ «قضى» و «حكم» و أريد منه الحكم المولوى فأكثر من أن يحصى، فمنه قوله صلى الله عليه و آله: «انما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان»، و عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يحكم بين الناس بالبينات و الأيمان»، و عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهاده الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم فى حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عز و جل أو رؤيه الهلال فلا» تدل هذه الروايه على أن هذا التنفيذ و هذه الإجازة هو تنفيذ ولى الأمر و السلطان.

و أما ما ورد بلفظ «قال» مع كون المستفاد منه الأمر السلطانى فكثير، فمنه روايه عقبه بن خالد الوارده فى شق القناه بجنب قناه أخرى» و قوله صلى الله عليه و آله: «اقتلوا المشركين و استحياوا شيوخهم و صبيانهم».

و إذا ورد عنه: «قال كذا» و شك في أنه صلى الله عليه و آله مخبر عن الله تعالى أو أمر أو نهى باعتبار المنصبين المتفرعين على الرساله و هما الرئاسة و القضاء فالحمل على الأمر المولوى منوط بقيام قرينه من حال أو مقام.

إذا عرفت ما ذكرناه، فنقول في توضيح إرادته النهى السلطاني من «لا ضرر»:

ان هذه الجملة وردت في قصه سمره تاره عقيب قوله صلى الله عليه و آله للأنصارى: «اذهب فاقلعها و ارم بها إليه» كما في موثقه زراره، و أخرى عقيب قوله صلى الله عليه و آله لسمره الفاسق: «انك رجل مضار» كما في مرسلته. كما أن هذه الجملة وقعت تاره مسبوقة بلفظ «قضى» كما في روايه عقبه بن خالد في حكايه قضائه صلى الله عليه و آله بمنع فضل الماء، إذ فيها «و قال لا ضرر و لا ضرار» و أخرى غير مسبوقة بلفظ قضى و شبهه كما في مرسله الدعائم. و قد عرفت أن لفظى «قضى» و «حكم» ظاهران في المولويه لا-الإرشاديه، و أن وجوب الإطاعه انما هو من جهه القضاوه و السلطنه لا من جهه الاخبار عن حكم الله الكلى.

و أما لفظا «قال و يقول» و نظائرها، فان وردت في مقام قطع الخصومات دلت على وجوب الإطاعه من حيث كونه صلى الله عليه و آله قاضيا، و ان وردت في مقام جعل الأماره لشخص دلت على الأمر السلطاني، لكونه أميرا على الأمة.

ففى المقام تكون جملة «لا- ضرر» بناء على وقوعها عقيب لفظ «قضى» كما نقل عن مسند أحمد بن حنبل بروايه عباده بن الصامت فى ضمن أقضيه رسول الله صلى الله عليه و آله ظاهره فى كون النهى عن الضرر نهيا قضائيا تجب إطاعته من حيث انه صلى الله عليه و آله قاض و حاكم، و بناء على وقوعها عقيب لفظ «فانه و قال» كما فى موثقه زراره و مرسلته من طرقتا فهى ظاهره بعد التأمل فى صدر قضيه سمره و ذيلها و شأن صدور الحديث - و أنه من اشتكاه المظلوم عند السلطان لدفع الظلم و الاعتداء - فى صدورها منه صلى الله عليه و آله بنحو الآمرية بما أنه سلطان الأمة و دافع الظلم عن الرعية، فان الأنصارى

رفع الشكوى إليه لدفع ظلم سمره الطاغى عنه، لا للحكم بينه وبين سمره، إذ لم يكن هناك شبهة حكميه و لا موضوعيه حتى يكون حكمه صلى الله عليه وآله بياناً للحكم الكلى الإلهى، لأن لزوم الاستئذان للدخول على الأجنبي حتى تتحجب كان معلوماً عندهم، و لم يكن مجرد بيان النهى الكلى مجدداً فى ارتداع سمره و رفع يده عن ظلمه، بل المجدى فى ذلك هو النهى السلطانى، و من المعلوم أن الرجوع إليه حينئذ يناسب مقام إمارته على الأمة و كونه دافعاً للظلم عنهم، لا مجرد نبوته و تبليغه صلى الله عليه وآله للأحكام عنه سبحانه و تعالى.

و عليه فلا يستفاد من «لا ضرر» قاعده كليه حاكميه على أدله الأحكام، كما هو مقصود أكثر من تمسك به، بل هو حكم قضائى بناء على نقل ابن حنبل، و سلطانى بناء على النقل من طرقنا. و نتيجه تحديد قاعده السلطنه خاصه، هذا.

لكنه لا يخلو من تأمل، و ذلك فان ثبوت المناصب الثلاثه المذكوره للنبي و الأئمه المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين و ان كان من المسلمات، إلا أن الكلام فى صغويه حديث «لا ضرر» للحكم السلطانى أو القضائى، ضروره أن الأصل الأولى فى كل ما بينه النبي صلى الله عليه وآله يقتضى صدوره بداعى التشريع و تبليغ الحكم الكلى الإلهى المنزل عليه، إلا مع قيام قرينه توجب رفع اليد عنه. و هى مفقوده فى المقام.

و توضيحه: أن هذه الجملة وردت تاره مسبوقة بلفظ «قضى» كما فى روايه الشفعه، و أخرى غير مسبوقة به كما فى قضيه سمره و روايه دعائم الإسلام و غيرهما.

أما ما ورد عقيب «قضى» فلا يدل على كونه حكماً مولوياً قضائياً، أما وروده فى روايه عباده، ففيه - مضافاً إلى ضعفها سنداً كما تقدم فيما ذكرناه حول كلام شيخ الشريعة - أنه لا يثبت به الحكم القضائى، لاشتمال روايته على عشرين قضاءً أكثرها أحكام كليه إلهيه كقضائه بالشفعه، و منع فضل الماء، و عدم جواز تصرف الزوجه فى

مالها بدون اذن زوجها، وديه الكبرى المغلظه و الصغرى، و أنه ليس لعرق ظالم حق، و أن للجدتين السدس من الميراث، و أن الولد للفراش و للعاهر الحجر، و أن فى الركاز الخمس، و غيرها.

و لا ريب فى أن هذه الأحكام ليست قضائيه بل أحكام كليه إلهيه، و قد وردت من الأئمه المعصومين عليهم السلام بعنوان «قال أو أمر» و نحوهما مما يدل بحسب الظهور الأولى على بيان ما أوحى إليه أو ألهم إليهم، فمثل وجوب تخميس الركاز حكم إلهى قطعاً كما يظهر من ملاحظه بعض أخبار الباب، كمعتبره زواره عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كل ما كان ركازاً ففيه الخمس...» و نحوها غيرها.

و قد تعرضنا فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعه لجمله من الروايات الحاكيه لأفضيته صلى الله عليه و آله و أكثرها متمحض فى بيان الأحكام الكليه الإلهيه، سواء تصدر بلفظ «قضى» أم «حكم» أم «جعل» أم «أمر» و هذا مما يوهن ظهور ما ورد عنه صلى الله عليه و آله بعنوان «قضى» أو «حكم» و نحوهما فى الأمر المولوى السلطانى أو القضائى.

و أما مثل قوله صلى الله عليه و آله: «انما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان» فليس شاهداً على المدعى، لظهوره فى أن ميزان القضاء و فصل الخصومه فى الشريعه المقدسه هو الاعتماد على هذه الحجج الظاهريه دون غيرها من الأمارات غير العلميه كخبر الواحد و القرعه، و علم الحاكم لو قيل بعدم اعتباره، فهو يدل على أن المجعول الإلهى لميزان القضاء فى الخصومات هو الأخذ بالبينات و الأيمان لا أن فصل الخصومات بها من شئون منصب قضائيه صلى الله عليه و آله و سلم.

و أما روايه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام «لو كان الأمر إلينا أجزنا

شهادته الرَّجل الواحد» فلا تدل أيضا على أن تنفيذ شهادته الرَّجل الواحد مستند إلى ثبوت منصب السلطنة و الرئاسة العامله لهم عليهم السلام، لاحتمال أن يكون بيان هذا التنفيذ اخبارا عن حكم الله تعالى الكلى، لا من خصائص هذا المنصب كما يشهد به عدّه روايات، مثل ما أرسله الصدوق بقوله: «قضى رسول الله بشهادته شاهد و يمين المدعى، قال: و قال عليه السلام: نزل جبرئيل بشهادته شاهد و يمين صاحب الحق، و حكم به أمير المؤمنين عليه السلام بالعراق».

و الحاصل: أن شيوع استعمال لفظ «قضى و حكم و أمر» فى الروايات فى تبليغ التكاليف الكليه الإلهيه المنزله عليه صلى الله عليه و آله يمنع من استقرار ظهور للألفاظ المذكوره فى كون ما يتلوها من الأوامر و النواهي أحكاما مولويه سلطانيه أو قضائيه. و حديث «لا ضرر» بناء على وقوعه عقيب «قضى» لا يدل على أنه حكم قضائى.

و أما بناء على ما هو الصحيح من أخبار الباب من وقوعه بعد «قال» فظهوره فى تحريم الضرر أو نفيه فى الشريعة كسائر الأمور المنهى عنها أو المنفيه ب «لا» النافيه مما لا ينكر، و إرادته الحكم المولى منه موقوفه على قرينه تدل عليه كما اعترف به القائل بهذا النظر.

و ما استشهد به على مدعاه لا ينهض بإثباته، لإمكان أن يقال: ان غرض الأنصارى لما كان هو رفع الظلم و الاعتداء عنه اعتقد بإمكان استيفاء هذا الغرض و الوصول إليه بأحد نحوين: أحدهما صدور الحكم السلطانى عن الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و الآخر نهيه صلى الله عليه و آله لسمره الملعون عن المنكر الذى ارتكبه، لاعتقاد الأنصارى بأن نهيه صلى الله عليه و آله غير نهى الرعيه، و أن سمره ينتهى بنهيه صلى الله عليه و آله و يرتدع بردعه صلى الله عليه و آله خصوصا بناء على ورود «لا ضرر» بعد قوله صلى الله

عليه وآله كما في مرسله زواره: «انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» إذ المستفاد منه: «انك مضار، وحرّم الله تعالى الإضرار بالمؤمن» ومن المعلوم أن اسناد الحرمه إليه تعالى في مقام الزجر و الردع أولى من اسناده إلى نفسه المقدسه صلى الله عليه وآله من حيث ولايته وإمارته، لكونه أوقع في التأثير و ترك المنكر و الانتهاء و الانزجار عنه.

فالمراد ب «لا ضرر» حيثنذ - و الله العالم - هو النهى الإلهى الصادر بداعى النهى عن المنكر الذى هو وظيفه كل مسلم فضلا عن سيد الرسل صلى الله عليه وآله.

و الحاصل: أن قوله صلى الله عليه وآله: «انك رجل مضار، و الإضرار من محارم الله تعالى و مبغوضاته» أوقع فى النفس من قوله صلى الله عليه وآله: «أنا حرّمت الإضرار بالمؤمن» كما لا يخفى. و إذا شك فى كون النهى سلطانيا أو إليها صادرا بداعى النهى عن المنكر، فمقتضى الأصل الذى أشرنا إليه هو الثانى.

و ان أبيت عن ذلك و أنكرت كلاً من الظهور فى الثانى و كونه مقتضى الأصل، فلا أقل من تساوى الاحتمالين، فيصير الكلام مجملاً و لا يصلح لاستفاده شىء منهما منه.

و يمكن تأييد كون النهى إليها بورود «لا- ضرر» بنحو القضييه الكليه كسائر الأحكام الشرعيه التى هى من القضايا الحقيقه، إذ الأحكام القضائيه و السلطانيه من القضايا الخارجيه، فلو كان النهى سلطانيا كان المناسب أن يقال: «انك رجل مضار، و أنا حرّمت عليك الإضرار بالمؤمن» و لذا يحمل «لا ضرر» فى حديث الشفعه على الحكم الكلى الإلهى بثبوت حق الشفعه مع كونه مسبوqa بلفظ «قضى».

و أما الأمر بالقلع فهو على كل حال حكم ولائى سلطانى سواء كان لا ضرر نهيا إلهيا أم سلطانيا، إذ لو كان إلهيا - و المفروض أن سمره الشقى لعنه الله لم يرتدع بل كان مصرّاً على إدامه ظلمه و إيذائه - اقتضت سلطنته صلى الله عليه وآله على الأمة دفع الظلم



عنهم، و حيث ان قطع ماده الفساد كان منوطا بقلع العذق عن محله و إفراغ الأرض عنه أمر صلى الله عليه و آله بقلعه حتى لا يبقى لسمره حق الاستطراق إليه، حيث انه لم يكن محل العذق ملكا له، إذ لو كان ملكا له لم يسقط حق عبوره بقلع العذق، بل كان له المرور به، فبقاء العذق في مكان الغير كان اما بإذن مالكة و اما بجعل حق له في بقاءه.

و على كلا التقديرين لا يبقى له حق الإبقاء، لكونه عله للضرر المنحصر اندفاعه بالقلع المزبور، إذ المفروض عدم انتهائه بنهيه صلى الله عليه و آله، و عدم قبوله للاستئذان من الأنصارى، فالعلاج الوحيد في دفع الظلم هو قلع العذق، لأن منشأ الضرر هو بقاءه في البستان، فلذا أمر صلى الله عليه و آله و سلم حسب ولايته على النفوس و الأموال بقلعه.

فلا يرد أن امتناعه عن الاستئذان بالدخول إلى دار الأنصارى لا يوجب ارتفاع احترام ماله، حيث ان قلعه يرفع ماليته الشجرية.

مضافا إلى: أنه ظالم، و ليس لعرق ظالم حق نظير البناء في ملك الغير بدون اذنه، فان لصاحب الأرض هدم البناء و تسليم آلاته إليه من دون ضمان لماليه البناء بعد تعميم الظالم للضرر، و عدم اختصاصه بالغاصب، لأن الظالم هو المتجاوز عن حدود العدالة.

و إلى: إمكان أن يكون القلع المسقط لماليه العذق حدّا لما ارتكبه من تمرده و عصيانه لأمر النبي صلى الله عليه و آله بناء على ثبوت التعزير المالى و كون الأمر بالقلع من أدلته، و أعميه التعزير المالى من الإلتلاف و النقل إلى بيت المال، فليتأمل.

و إلى: احتمال كون لا- ضرر الواقع عقيب الأمر بالقلع كما في مرسله زواره عله له، يعنى: أنه لا ضرر عليك في القلع، فالمراد حينئذ «أقلع عذقه، فانه

لا ضمان عليك في قلعه» و ان كان هذا الاحتمال لا يخلو من بعد، بل عن إشكال إذ لا مناسبه بين الأمر بالقلع و عدم الضمان المذى جعل عله له، بداهه عدم صلاحيه كون نفى الضمان عله لوجوب القلع، لعدم الترتب بينهما، فانه يحرم غضب الأوقاف العامه و إتلافها كالمساجد و نحوها من المشاعر التي ليست منفعتها مملوكه لأحد مع عدم ضمان المتلف و الغاصب لها، فمجرد عدم الضمان لا يصلح لأن يكون عله لوجوب إتلاف مال الغير أو جوازه كقلع العذق فيما نحن فيه.

كما أنه قد يجب الإتلاف مع الضمان كأكل مال الغير في المخمسه.

اللهم الا أن يقال كما عن الميرزا (قده): ان «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع ليس عله للقلع، بل هو عله لوجوب الاستئذان.

لكن فيه: أن وجوب الاستئذان قد استفيد من قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «فاستأذن» مع أن انفصال «لا ضرر» عنه بكلام طويل يمنع عن جعله عله لوجوب الاستئذان، لأنه خارج عن طريق أبناء المحاوره في محاوراتهم، و لا يصار إليه إلا مع القرينه، و هي مفقوده.

و بالجملة: فالظاهر كون «لا ضرر» عله للأمر بالقلع، و على ما احتملناه من كون القلع حدا لعصيانه لأمر النبي صلى الله عليه و آله بالاستئذان، و كون «لا ضرر» للنهي يستقيم التعليل، لأنه بمنزله قوله صلى الله عليه و آله: «أقلع عذقه، لأنه عصى الله تعالى في ارتكاب ما نهاه عنه» فالقلع تعزير لا ضراره بالمؤمن، و هو حرام. أو لأن إضراره لا يندفع إلا بقطع ماده الفساد و هو قلع العذق.

المختار في فقه الحديث

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأقرب بحسب المورد كون «لا ضرر» نهيا إلهيا و ان كان الأمر بالقلع حكما ولائيا، و به يندفع ظلم سمره اللعين و اعتداؤه

ص: ٦١١

على الأنصاري، و لا- يستفاد منه حكم كلى كما هو محتمل الشيخ الأ-عظم و المحقق الخراسانيّ (قدهما) و لا- الضرر غير المتدارك، لما تقدم من الإشكالات الواردة عليها.

و ما ذكرناه من الأقربيه انما هو بحسب مناسبه المورد، لا بحسب الاستعمال، إذ لا شاهد له على ذلك مع كثره استعمال هذا التركيب فى النفي و النهى معا بحيث لا يكون أحدهما شائعا دون الآخر حتى يتبادر ذلك الشائع، بل تعين إرادته أحدهما منوط بالقرينه، و بدونها يصير الكلام مجملا، و لا يستفاد منه شىء .

و ان كان يمكن تأييد إرادته النهى من «لا ضرر» بالروايات الناهيه عن الإضرار بالغير، و قد تقدم بعضها، فتدبر.

ثم ان هنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

#### ١ - توجيه الأمر بقلع العدق

الأول: أنه بناء على ما ذكرنا - من كون الأمر بالقلع ولائيا ناشئا من كونه صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم و أموالهم، و توقف قطع ماده الفساد على القلع المزبور - لا يبقى مجال للإشكال فى أن قاعده الضرر لا تقتضى سلب احترام المال و عدم ضمانه، قال الشيخ (قده): «و فى هذه القصه إشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه و آله بقلع العدق، مع أن القواعد لا تقتضيه، و نفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال».

أما اشكاله من ناحيه القلع فقد عرفت اندفاعه.

و أما قوله (قده): «لكن لا يخل بالاستدلال» ففيه: أن مرجع عدم انطباق العله على الحكم المعلل إلى خروج المورد عن العموم، و هو كاشف عن عدم إرادته ظاهر العله من العموم، و ذلك يوجب إجمال العله، و مع إجمالها كيف

يصح الاستدلال بها؟ و أى إخلال به أعظم من الإجمال، هذا.

و بناء على كون معنى «لا ضرر» نفى تشريع الحكم الضررى الذى أفاده الشيخ (قده) يستقيم التعليل أيضا، لأن جواز دخول سمره على الأنصارى بلا استئذان ضرر نشأ من استحقاقه لا بقاء عذقه فى أرض الأنصارى، و هذا الحق ضررى، فهو غير مجعول.

و لا يندفع هذا الضرر إلا بالقلع، فكأنه صلى الله عليه و آله قال: اقلع العذق، لأن بقاءه ضرر، و لا ضرر فى الشرع.

و بالجمله: فيستقيم التعليل على كل من المعنيين المزبورين، بل بناء على نفى الحكم بلسان نفى الموضوع أيضا، لأن مفاده نفى الحكم الضررى أيضا، غاية الأمر بلسان نفى موضوعه و هو الضرر.

٢ - نسبة القاعده إلى أدله الأحكام الأوليه

الثانى: الظاهر حكومه «لا ضرر» على أدله الأحكام الأوليه سواء كان مفاده نفى الحكم الضررى كما هو مختار الشيخ (قده) أم نفى موضوع الحكم الضررى كما عليه المحقق الخراسانى (قده) ضروره أن نفى الموضوع أو حكمه شرعا يرجع إلى التعرض للحكم.

و الفرق بين المسلكين أن «لا- ضرر» بناء على مختار الشيخ شارح للحكم بلا واسطه، إذ معنى نفى الحكم الضررى حيثئذ أن الحكم المجعول ينتهى إلى حد الضرر، فإذا انتهى إليه فلا جعل له.

و بناء على مذهب صاحب الكفايه شارح لموضوع الحكم. فعلى التقديرين يكون دليل نفى الضرر ناظرا إلى الحكم و متعرضا له بلا واسطه على الأول، و معها على الثانى.

ص: ٦١٣

ثم انه لا بد من الإشارة إلى ضابط الحكومه و أخواتها حتى يتضح الحال، فنقول و به نستعين: ان أخصر بيان و أوضحه و أسده فى تحديدها أن يقال: ان الخارج عن موضوع دليل لا- يخلو إما أن يكون خروجه عنه بالتكوين كخروج الجاهل عن موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، و هذا يسمى بالتخصص.

و إما أن يكون بالتشريع، و هو إما بلسان «المعارضه كخروج زيد العالم عن دليل وجوب إكرام العلماء بلسان «لا تكرم زيدا العالم» و هذا يسمى بالتخصيص، و إما بغير لسان المعارضه، و هو تاره يكون بنفس التعبد و الحجيه، كخروج مشكوك الحكم كشرب التتن بنفس إيجاب الاحتياط عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فان نفس تشريع إيجابه من دون إحراز الحكم الواقعى به يوجب خروج مشكوك الحكم عن حيز قاعده القبح، و هذا يسمى بالورود.

و أخرى لا- يكون بنفس التعبد، بل بإثباته للمؤدى أى إحرازه له من دون لسان المعارضه. كما فى قيام الأدله غير العلميه على حكم كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فانه يخرج عن موضوع أدله البراهه الشرعيه بثبوت الوجوب له بقيام خبر الواحد عليه، و هذا يسمى بالحكومه، فيعتبر فيها أمور: الأول التعبد، الثانى: عدم كونها بلسان المعارضه، الثالث: كون تقدم الحاكم على المحكوم بالدلاله اللفظيه لا بالحكم العقلى.

و يتحقق هذه الدلاله بتصرف الحاكم إما فى حكم دليل المحكوم، كما إذا قال: «الأمر فى اغتسل للجمعه ليس للوجوب» إذ لم يصدر لبيان الحكم الواقعى، بل صدر تقيه، أو وجوب الموضوع عند الضرر أو الحرج مرفوع، حيث ان إطلاق الوجوب لجميع الحالات متفرع على وجوده، و الدليل القائم على عدم جعله فى حال الضرر حاكم على ذلك، لأنه يتكفل لكيفيه جعله، و أنه منفى حال الضرر، و نفس الوجوب لا يتكفل لذلك.

و إما فى متعلق حكمه كقوله: «الوضوء الضررى لىس بوضوء» و يكون هذا تصرفا فى عقد الوضع، و كذا الإكرام المأمور به فى «أكرم العلماء» لىس هو تقبيل أيديهم و التواضع لهم، بل هو إطاعه أو امرهم و نواهيهم.

و إما فى موضوع حكمه، كقوله: «زىد لىس بعالم» مع كونه عالما بعد إيجاب إكرام العلماء، أو «المال المدفوع إلى الفقير زكاه لىس بزكاه ان لم يكون بقصد القربه» أو «شك كثير الشك لىس بشك أخذ موضوعا لأحكام» إلى غير ذلك من النظائر.

و بالجمله: فتقدم الحاكم على المحكوم مستند إلى دلالة لفظيه بأحد أنحائها المتقدمه، بخلاف تقدم الخاص على العام، فان تقدمه عليه انما هو بحكم العقل من دون دلالة لفظ أحدهما على الجمع بينهما، فان العقل يجمع بين «أكرم الأمراء» و «لا تكرم زيدا الأمير» اللذين يؤولان بعد انحلال الأول إلى قضيتين متعارضتين لا نظر لإحداهما إلى الأخرى و هما «أكرم زيدا و لا تكرم زيدا» بتقديم الثانى على الأول لأخصيته.

فالحكومه و التخصيص يشتركان فى كون الخروج فى كليهما بعنايه التعبد، و فى الاحتياج إلى إثبات المؤدى، و يفترقان فى أمرين أيضا:

أحدهما: أن الحاكم متفرع على المحكوم، لأنه ناظر إليه و شارح له، بخلاف الخاص، فانه لىس متفرعا على العام، فيصح أن يقال: «لا تكرم زيدا الأمير» و ان لم يكن هناك عام و هو «أكرم الأمراء».

و الآخر: كون لسانى الخاص و العام لسان المعارضه، و لسانى الحاكم و المحكوم لسان الملاءمه و المسالمه كما عرفت فى الأمثله المتقدمه، بداهه عدم المعارضه بين «لا شك لكثير الشك» و بين «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» حيث ان الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود

موضوعه، و لا يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، و الدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير سواء أ كان المحكوم بنحو القضييه الشرطيه كقوله: «إذا شككت فابن على الأ-كثر» أم الحملية مثل «كل عالم يجب إكرامه» فانهما يدلان على وجوب البناء على الأكثر على تقدير وجود موضوعه و هو الشك، أو وجوب إكرام العالم على فرض وجوده، و الحاكم يهدم ذلك التقدير و يدل على عدم الموضوع حتى يترتب عليه حكمه، فقوله: «لا-شك لكثير الشك» هادم لموضوع وجوب البناء على الأكثر، و لسان هدم الموضوع غير لسان المعارضه، بل لسان المسالمة. و المعارضه انما تكون بين الدليلين مع حفظ الموضوع كوجوب إكرام العالم و عدم وجوب إكرامه، فالحكومه المضيقه ترجع لبا إلى التخصيص، لكن لا بلسان المعارضه.

و أما الحكومه و الورود فهما يشتركان في كون الخروج تعديا، و يفترقان في أنه في الأول مستند إلى إثبات المؤدى، و في الثانى إلى مجرد التعبد.

و أما الحكومه الموسعه فهى عباره عن الحاكم الذى يتصرف في موضوع حكم الدليل المحكوم أو متعلقه بالتوسعه، بأن يدرج في أحدهما ما ليس مصداقا له حقيقه، نظير ما دل على حرمة الخمر و وجوب الحج على المستطيع - و هو المالک للزاد و الراحله - و كون المسافه الموجبه للقصر ثمانيه فراسخ امتداديه، فانها محكومه بما دل على كون الفقاع خمرا، و ما دل على أن المبدول له ما يحج به مستطيع، و ما دل على كون المسافه التلفيقيه موجب للقصير. و نظير ما دل على أحكام الصلاه، فان دليل تنزيل الطواف منزله الصلاه حاكم عليه بتوسعه المتعلق و هو الصلاه و إثبات أحكامها للطواف.

و الحاصل: أن الحاكم سواء كان موسعا أم مضيقا يتكفل لما لا يتكفله المحكوم،

و لذا لا- يكون بينهما تعارض، حيث ان التعارض منوط بوحده المتعارضين موضوعا و محمولا- مع اختلافهما فى السلب و الإيجاب، كقوله: «أكرم الأمراء و لا تكرمهم» و أما مع اختلافهما موضوعا أو محمولا فلا تعارض بينهما، كما إذا قال: «زيد ليس بأمير» فإنه لا يعارض «أكرم الأمراء» الذين يكون زيد منهم.

و مما ذكرنا يظهر وجه حكمه «لا ضرر» بناء على مذهبي الشيخ و المحقق الخراساني على أدله الأحكام الأوليه. أما على مذهب الشيخ فلأن «لا ضرر» ناظر إلى أحكام الشريعة المطهره، فان كان فيها حكم يوجب الضرر فهو غير مجعول، فالجواب الضرري للوضوء لا جعل له، و كذا لزوم البيع الغبني.

و أما على مذهب المحقق الخراساني فلأن «لا ضرر» ناظر إلى متعلق الحكم، فكل موضوع ضرري لا حكم له.

فعلى كلا- المعنيين - و هما كون الحكم الضرري لا جعل له أو كون الموضوع الضرري لا حكم له - يكون «لا ضرر» حاكما على أدله الأحكام الأوليه و ان كان بينهما فرق، و هو حكمه «لا ضرر» بناء على مذهب الشيخ على قاعده الاحتياط الموجب للعسر أو الضرر، لأن الاحتياط نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعيه المجهوله، و عدم حكومته عليها بناء على مذهب صاحب الكفايه، لأن الاحتياط ناش عن الجمع بين المحتملات، و لا ضرر و لا عسر فى نفس المتعلقات إذ لو كانت معلومه لم يكن فى فعلها ضرر و لا حرج كما صرح به فى دليل محتملاته احتياطا» و لكن فيه إشكال ذكرناه هناك فى الجزء الرابع ص ٥٩٢ فراجع.

و عليه فلا وجه للعدول عن الحكمه إلى التوفيق العرفي بالنسبه إلى المعنى الذى اختاره صاحب الكفايه.

و أما على مذهب من جعل «لا ضرر» نهيا، فيقدم على أدله الأحكام الأوليه



و ان كانت النسبه بينهما عموما من وجه، لأعميه الضرر المنهى عنه من الوضوء وغيره، و أعميه الوضوء من الوضوء الضررى و غيره، فيجتمعان فى الوضوء الضررى و يقدم دليل النهى على الأمر بالوضوء، إذ لو لم يقدم النهى عليه لزم لغويته كما لا يخفى.

و قد يقال بتقدم «لا ضرر» - بناء على إفاده النهى - على الأحكام الأوليه بوجهين آخرين.

أحدهما: ما أفاده شيخ الشريعه، أما فى العبادات فلاقتضاء النهى عن العباده للفساد، فلا فرق فى بطلان الوضوء الضررى بين القول بالنهى و النفى.

و أما الخيارات فحيث ان الحق عدم استناد شىء منها إلى قاعده نفى الضرر فهى خارجه عن محل البحث موضوعا.

وفيه: أنه منوط بإثبات حرمه الإضرار بالنفس بحديث نفى الضرر، و هو غير مدلوله أعنى حرمه الضرر بالمؤمن، و بدلاله الحديث على انتفاء الملاك حال الضرر.

مع أن المسأله مختلف فيها، لمكان أن يقال: ان امتنانيه القاعده لا ترفع إلا الإلزام، كنفى الحرج، و من المعلوم أن هذا أجنبي عن الفساد الذى يقتضيه النهى عن الضرر الراجع للمصلحه. و عليه، فالقول بإفاده النهى للفساد لا يلتئم مع مسلك القوم، مع أنه (قده) أراد توجيه فساد الوضوء الضررى و نحوه على مختارهم.

و الحاصل: أنه بناء على النفى يمكن تصحيح العباده بالملاك، إذ المنفى بالضرر هو مجرد الإلزام، و بناء على النهى لا يمكن تصحيحها، لأن النهى يرفع الملاك أيضا.

مضافا إلى مخالفته لما صرح به حول «لا ضرر» الواقع ذيل حديث الشفعه من أن المستفاد منه نفى الحكم الوضعى بقوله: «و لا مجال لإرادته ما عدا الحكم الوضعى فى حديث الشفعه».

و انما رفع اليد عنه لزعمه أن جمله لا ضرر قضاء مستقل لم يصدر من النبى

ثانيهما: ما أفاده صاحب العناوين بقوله: «الظاهر من سياق الخبر أن عدم تجويز ذلك ليس محض التعبد الشرعي، بل انما هو شىء يمنع منه العقل أيضا و منافع للحكمه كذلك، فكما هو قبيح غير مجوّز بالنسبه إلى المكلفين، فكذا الحكيم على الإطلاق، فانه أيضا لا يصدر منه مثل ذلك، فيصير المعنى أن الضرر و الضرار غير مجوّز بل هو قبيح، و يكون القضيّه مسوقه مساق قاعده عقليه».

و فيه أولا: أن استظهار النهى و التحريم من الخبر منوط بكون الجملة إنشائية، و هو ينافى جعلها إرشادا إلى ما يستقل به العقل بقوله: «ليس محض التعبد الشرعي».

و ثانيا: أن إلقاء المكلف فى الضرر انما يكون قبيحا لو لم يكن الضرر متداركا، و أما مع تداركه بالنفع الدنيوى أو الأجر الأخرى فلا قبح فيه كما اختاره صاحب العناوين بعد مقالته المتقدمه بأسطر بقوله: «فعلى هذا ما ورد فى الشرع من التكاليف بعد وجود النفع الأخرى فى الجميع، بل النفع الدنيوى من دفع بليه و حفظ مال و زياده نعمه كما هو مقتضى الآيات و الأخبار فى الزكاه و الصدقه و نظائر ذلك لا يعدّ ضررا حقيقه».

و عليه فمع تدارك الضرر الدنيوى بنفع مثله أو مثوبه أخرويه لا يبقى موضوع للضرر حتى يكون تشريعه قبيحا و غير جائز على الحكيم. و مقتضى ذلك لغويه قاعده نفي الضرر من رأس.

و الحاصل: أنه لا وجه لنفي الأحكام الضرريه بناء على إرادته التحريم منه الا ما ذكرناه من التخصيص.

و أما على مذهب من جعل «لا ضرر» من نفي الضرر غير المتدارك، فتقديمه على الأدله الأوليه يكون أيضا بالحكمه، لكونه ناظرا إلى المتعلق و هو الضرر،

حيث ان مفاده حينئذ نفى الضرر شرعا لأجل تداركه بضمان أو غيره، فالضرر المجبور بحكم الشرع منفي، هذا.

وقد يجمع بين «لا ضرر» و بين أدله الأحكام الأولية بوجوه آخر:

منها: أن قاعده نفى الضرر من القواعد الامتنانية المانعه عن تأثير الملاكات في فعلية الأحكام الأولية، و الامتنان يقتضى تقدم الحكم الامتنانى على غيره، هذا.

وقد أجيب عنه بأن الكلام فى وجه كون الامتنان مقتضيا للتقدم، إذ مجرد الامتنان لا يصلح لذلك. لكن الظاهر أن مراد القائل بهذا الجمع كون الامتنان قرينه على صرف الحكم الأولى عن الفعلية إلى الاقتضائية، و إلا لم يتحقق الامتنان. أو لكون «لا ضرر» أخص من الأدله الأولية.

و منها: تقدم قاعده الضرر على أدله الأحكام الأولية، لأرجحيتها منها بسبب موافقتها لأصل البراءة و نحوها، فنفى الضرر مقزز، و المقرر مقدم على الناقل على ما عن القدماء.

و فيه: ما ثبت فى محله من عدم صلاحية الأصل لترجيح إحدى الأمارتين المتعارضتين، لأن الأماره تحرز الواقع، و الأصل وظيفه الشاك فى الواقع.

و ان شئت فقل: ان موضوع الأصل هو الشك فى الحكم الواقعى، و الأماره رافعه للشك، فكيف يعقل ترجيح الأماره بالأصل؟ و منها: ترجيح قاعده نفى الضرر على الأدله الأولية بعمل الأصحاب.

و فيه: أن الكلام فى وجه العمل بعد البناء على تعارضهما و عدم وصول النوبه إلى التسايط و غيره من أحكام التعارض.

و منها: التوفيق العرفى بين قاعده الضرر و بين أدله الأحكام الثابته لموضوعاتها بعناوينها الأولية بحمل الأول على الحكم الفعلى و الثانى على الاقتضائى. و هذا الجمع الذى أفاده المحقق الخراسانىّ (قده) و ان كان مطابقا للواقع، لكن لا بد

من تحقيق وجهه، و أنه من جهة الحكومه أو التخصيص أو الأظهرية أو غيرها، فان جميعها توفيق عرفي، بمعنى أن الجمع بأى نحو منها كان مما يساعده العرف، و ليس التوفيق العرفي شيئاً غيرها.

### ٣ - قاعده لا ضرر ترفع الإلزام دون الملاك

الثالث: قد يقال: انه لَمَّا كان نفي الحكم الضرري امتثانياً، فلا محاله يختص بنفي الحكم الإلزامي الوجوبى و التحريمى، لأنه الملقى للمكلف فى الضرر، دون الحكم الترخيصى، فانه لا يلقى فى الضرر، بل الملقى له فيه هو اختياره من دون ارتباط له بجعل الشارع.

مضافاً إلى: أن نفي الحكم الترخيصى ينافى الامتتان الذى هو شرط جريان حديث نفي الضرر، هذا.

لكن فيه: أنه بناء على كون معنى «لا ضرر» نفي الحكم الضرري أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يلاحظ ضرريه الحكم فى مقام التشريع، بمعنى أنه إذا عرض عليه عنوان يوجب حدوث ملاك فيه غير ملاك السابق يتغير به التشريع و يصير حكمه الفعلى تابعاً للملاك الحادث، من غير فرق بين إرادته المكلف و عدمها و علمه به و عدمه، فلو فرض صيروره الماء أو خبز الحنطة أو بعض الأثمار لشخص فى حال مضرًا به صدق أن إباحه هذه الأشياء ضرريه كضرريه وجوب الضوء مثلاً و الحكم الضرري لا جعل، له أو هذه الأشياء ضرريه و الموضوع الضرري لا حكم له، و الامتتان موجود أيضاً، لأن نفي إباحتها فى حال مضرتها منه على المتضرر بها، هذا.

ثم انه بناء على الاختصاص المزبور يصح ذلك مطلقاً سواء كان معنى لا ضرر «أن الحكم الضرري لا جعل له» أم «الموضوع الضرري لا حكم له» ضروره أنه على التقديرين يكون المنفى هو الحكم اما بلا واسطه كما هو مقتضى المعنى

الأول و إما معها أى بلسان نفي الموضوع كما هو مقتضى المعنى الثانى، هذا بناء على إرادته أحد هذين المعنيين.

و أما بناء على إرادته النهى من «لا ضرر» فلا يدل إلا على حرمه الإضرار إذا كان «الضرر» مصدرا حتى يصح تعلق النهى به بماله من المعنى المصدرى، لكونه حينئذ فعلا- اختياريا قابلا لتعلق التكليف به. و أما إذا كان اسم مصدر فعلا يصح تعلق النهى به، لعدم كون معناه حينئذ فعلا اختياريا صالحا لتعلق التكليف به.

ثم انه بناء على إرادته النهى من «لا ضرر» يشمل إطلاقه الإضرار بالنفس و بالغير، و الإضرار المالى و غيره. و لو نوقش فى إطلاقه للإضرار بالغير كفى دليلا على حرمة «لا ضرر». مضافا إلى غيره من النصوص الداله على حرمه الإضرار بالغير.

ثم ان مقتضى كون «لا- ضرر» حكما امتنانيا هو ارتفاع مجرد الإلزام به مع بقاء الجواز و الملاك، لأن الحكم الملقى فى الضرر هو الإلزام دون الترخيص و الملاك، نظير قاعده نفي الحرج، فان المرفوع بها صرف الإلزام، و لذا يبنى على صحه الوضوء الحرجى.

و عليه فلا بد من الحكم بصحه الوضوء الضررى أيضا فيما إذا لم يكن الضرر متعلقا بالنفس أو الطرف، حيث انه حينئذ مبغوض و ذو مفسده، و يمتنع أن يكون محبوبا و مقربا لفاعله إلى الله سبحانه و تعالى.

كما أن مقتضى امتنانه «لا ضرر» عدم جريانه فيما ينافى الامتنان كموارد الإقدام على الضرر.

منها: ما إذا زرع أرض الغير بدون اذنه، فان لمالك الأرض قلع الزرع و ان خرج بالقلع عن المالىه. و لا تجرى فيه قاعده نفي ضرر الزارع حيث لا يتسلط مالك الأرض على قلعه، حيث ان الضرر نشأ عن سوء اختيار مالك الزرع،

لا عن حكم الشارع حتى يقال: أن الحكم الضرري و هو جواز قلع الزرع منفي في الشريعة، أو الموضوع الضرري لا حكم له. و هذا بخلاف جواز إبقاء الزرع، فانه ضرر على المالك، فينفي بقاعده نفيه.

و بالجملة: فجريان القاعده في ضرر صاحب الزرع ينافي المنه على مالك الأرض، فلا تجرى فيه، بل تجرى في ضرر مالك الأرض.

و منها: ما إذا أذن المالك في دفن الميت في ملكه أو في الصلاه فيه، فانه ليس للمالك الرجوع عن اذنه بعد الدفن، و بعد الشروع في الصلاه تمسكا بقاعده نفي الضرر، حيث ان المنشأ للضرر ليس هو الحكم الشرعي، بل اذنه الناشئ عن إرادته و اختياره، فجريان القاعده ينافي الامتتان بالنسبه إلى الميت، للزوم نبش قبره. و كذا المصلي، فان جريانها في ضرر المالك ينافي المنه على المصلي، فحرمة النبش و إبطال الصلاه محكمه.

و منها: ما إذا أذن في رهن ماله، فانه بعد تحقق الرهن ليس له الرجوع عن الاذن، فلو كان في بقاء ماله رهنا ضرر لا تجرى فيه قاعده الضرر، لأن اذنه في الرهن مع لزومه من طرف الراهن اقدم على ضرره باختياره من دون دخل على لحكم الشارع في هذا الضرر حتى يكون موردا لقاعده نفي الضرر.

و منها: ما إذا نصب لوحا مغصوبا في سفينه أو خشبا مغصوبا في جدار داره، فان لمالكهما إخراجهما عن السفينه و الجدار و ان تضرر مالك الجدار و السفينه ضررا فاحشا ما لم يبلغ تلف النفس المحترمه، فانه - مضافا إلى اقدم الغاصب المذى هو الجزء الأخير من عله الضرر دون الحكم الشرعي - لا تشمله قاعده نفي الضرر، لوجه آخر، و هو ما دل على أنه ليس لعرق ظالم حق، فانه يدل على أنه ليس للغاصب منع مالك اللوح و الخشب من استرداد ماله و ان تضرر الغاصب بتلف مال من أمواله.

و أما ما فى رساله قاعده نفى الضرر للعلامه الخوانسارى التى هى تقريرات بحث المحقق النائنى (قده) من توجيه عدم شمول القاعده لهذا الفرع بعدم مملوكيه تركيب السفينه و بناء الدار لمالكيهما، فالهيئه فى السفينه و الدار ليست مملوكه للغاصب حتى يكون رفعها ضررا أى نقصا ماليا عليه، فالخروج عن عموم قاعده نفى الضرر موضوعى<sup>(١٠)</sup>.

فلا- يخلو من غموض، ضروره أن الهيئه ليست من المباحات الأصلية قطعاً، فلا- بد أن تكون ملكاً للغاصب، إذ لا- موجب لصيرورتها ملكاً للمغصوب منه. نعم له إعدامها لاسترداد ماله، فتكون كالمال الذى يصرف فى طريق رد المغصوب إلى مالكه، فانه من مال الغاصب بلا إشكال و ان لم تكن الهيئه ملكاً للغاصب، و فرض انتقال المغصوب إلى الغاصب بهبه أو غيرها، فبأى سبب تنتقل الهيئه إلى الغاصب، و القول بعدم ملكيته لها حتى بعد هذا الانتقال كما ترى.

و منها: غير ذلك. و هذه الفروع و ان كانت محل البحث و النظر، إلا أن الغرض الإشاره إليها، و تفصيلها موكول إلى محله من الفقه الشريف.

#### ٤ - موضوع القاعده الضرر الواقعى لا المعلوم

الأمر الرابع: لا- يخفى أن مقتضى وضع الألفاظ للمعانى الواقعيه دون المعلومه و الاعتقاديه هو كون الضرر الواقعى مطلقاً سواء علم أم جهل موضوعاً فى حديث نفى الضرر. لكن يظهر من الفقهاء فى بعض الفروع خلاف ذلك، حيث انهم لم يعولوا فيها على الضرر الواقعى مع وجوده.

منها: حكمهم بصحة الطهاره المائيه باعتقاد عدم الضرر مع وجوده واقعا.

و منها: حكمهم بصحة صوم من زعم عدم الضرر مع كونه مضراً واقعا.

و منها: تقييدهم خيارى الغبن و العيب بالجهل بهما، مع اقتضاء وجودهما

واقعا للخيار من غير فرق في ذلك بين العلم و الجهل بهما.

و بالجملة: فصارت جملة من الفروع موردا للإشكال، و تصدى غير واحد لدفع الإشكال عنها.

أما إشكال الطهارة المائي، فقد أجاب عنه المحقق النائيني (قده) بما حاصله:

أن المنفى بحديث «لا- ضرر» هو الحكم الضررى فى عالم التشريع بحيث يكون الداعى إلى إيجاد الضرر فى الخارج حكم الشارع، و هو لا يتحقق مع الجهل بالضرر أو اعتقاد عدمه، إذ لو لم يكن الحكم ثابتا واقعا لوقع فى الضرر أيضا، إذ الموقع له فى الضرر هو جهله به.

و بالجملة: فلا- تجرى هنا قاعده الضرر، لعدم عليته الحكم الشرعى للضرر مع الجهل به. و الظاهر أن هذا الجواب هو ما أفاده الشيخ (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده نفى الضرر، حيث قال: «فتحصل أن القاعده لا تنفى إلا الوجوب الفعلى على المتضرر العالم بتضرره، لأن الموقع للمكلف فى الضرر هو هذا الحكم الفعلى».

فعلى مسلك الميرزا (قده) يتوقف جريان القاعده على أمرين: أحدهما العلم بعليه الحكم للضرر، و الآخر وجود الضرر واقعا. بخلاف مسلك صاحب الكفايه (قده) فانه لا يتوقف على شىء إلا على كون الفعل مضرا واقعا.

و فيه: أن مقتضى ما أفاده الميرزا (قده) تقيد الحكم الضررى بالعلم بضرريته، و هذا تقييد فى تشريع نفى الحكم الضررى بلا موجب، فان المراد كون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضرريا، فان كان كذلك فهو منفى فى صفحه التشريع سواء علم به المكلف أم لم يعلم.

فالحق فى الجواب أن يقال: ان ضرريه الحكم هنا و ان كانت مجهوله، لكن عدم جريان قاعده نفى الضرر فى الطهارة المائي انما هو لأجل فقدان شرطها



و هو الامتنان، ضروره أن بطلانها و إيجاب التيمم عليه و إعادته الصلاه خلاف الامتنان.

لا يقال: ان عدم جريان قاعده الضرر لا يكفى فى صحه الطهاره المائيه، لأن مقتضى عدم جريانها فقدان المانع عن صحتها، و ذلك لا يثبت المقتضى لصحتها.

فانه يقال: ان الكلام فى وجود المانع. و أما المقتضى لصحتها و هو إطلاق الدليل فلا إشكال فى وجوده، فإذا انتفى المانع أثر المقتضى، و أثره الصحه الفعلية.

بل يمكن الحكم بالصحة مع جريان قاعده نفي الضرر فى الطهاره أيضا إذ ما عدا ضرر النفس و الطرف الذى علم بحرمته و مبعوضيته و امتناع محبوبيته يكون بحكم الحرج، فكما لا ينبغى الإشكال فى صحه الطهاره المائيه الحرجيه فكذلك لا ينبغى الإشكال فى صحتها مع الضرر غير النفس و الطرف، إذ المرفوع فى كل من قاعدتى الحرج و الضرر هو الإلزام فقط، لأنه الموجب للكلفه و المشقه دون أصل الرجحان و المصلحه، بل رفعهما ينافى الامتنان على العباد.

و منه يظهر فساد توهم أنه لا دليل على بقاء المصلحه بعد ارتفاع الإلزام.

و بالجمله: فرفع الإلزام فى هاتين القاعدتين نظير رفعه عن الصبى، فان المرفوع عنه هو مجرد الإلزام أيضا مع بقاء الرجحان و الملاك على حالهما، و لذا يستدلون بإطلاقات الأدله على استحباب عبادات الصبى.

و عليه فلا حجه فى دفع الإشكال عن صحه الطهاره المائيه إلى ما قيل من الاستحباب النفسى للغسل و الوضوء من دون قصد غايه من غاياتهما، بتقريب:

أن دليل «لا ضرر» حاكم على الأحكام الإلزاميه، دون غيرها من الاستحباب و الإباحه.

إذ فيه: - مضافا إلى أن استحبابهما كذلك محل البحث و الإشكال - أن أمرهما الاستحبابى لم يكن داعيا إلى إتيانهما حتى يقال بصحتهما أى موافقتهما لأمرهما،

إذ ليس المراد باستحبابهما النفسى استحبابهما الذاتى بمعنى كونهما من العبادات الذاتيه التى لا- تحتاج عباديتها إلى الأمر الشرعى كالركوع و السجود، بل المراد بذلك تعلق الأمر الاستحبابى بهما مع عدم قصد شىء من غاياتهما.

فتلخص مما ذكرنا: صحه الطهاره المائيه فى صوره الجهل بالضرر و الحرج، بل فى صوره العلم بهما أيضا، بل صحه غير الطهاره المائيه من سائر العبادات أيضا.

و قد ظهر مما تقدم ضعف القولين الآخرين فى المسأله، و هما: القول بفساد الطهاره المائيه مع العلم بالضرر و الحرج كما عن المحقق النائنى (قده) و القول بفسادها مع العلم بالضرر، و بصحتها مع العلم بالحرج كما اختاره فى العروه و أمضاه جلّ المحشين، بل قيل: و لعله المشهور بين المتأخرين.

و استند أول القولين إلى ما حاصله: أن واجد الماء و فاقد موضوعان عرضيان يشتمل كل منهما على ما لا يحويه الآخر من المصلحه كالمسافر و الحاضر، فليس فى الطهاره المائيه لفاقد الماء ملاكها، بل المصلحه لفاقده منحصره فى الطهاره الترابيه، فلا ملاك فى الطهاره المائيه، كما لا أمر بها بالنسبه إلى فاقد الماء، فالحكم بصحتها منه مع أمره بالتيمم يشبه الجمع بين النقيضين.

أما ضعفه فلما مر من أن المنفى بقاعدتى الضرر و الحرج هو مجرد الإلزام دون الرجحان و الملاك، و ليس واجد الماء و فاقده كالمسافر و الحاضر موضوعين عرضيين حتى تكون الطهاره الترابيه للفاقد كصلاه القصر للمسافر، بل هى بدل اضطرارى عن المائيه، و قد ثبت فى محله بقاء مصلحه المبدل فى حال مشروعيه البدل الاضطرارى. و عدم ارتفاعها بعروض الاضطرار، و هذا شأن جميع الأبدال الاضطراريه من دون خصوصيه للطهاره الترابيه كما قرر فى محله، هذا.

و استند ثانى القولين إلى: ما اشتهر بين المتأخرين من حرمة الإضرار

بالنفس المانعه عن استعمال الماء شرعا، و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فالطهاره المائيه مبغوضه، و الوظيفه منحصره فى التيمم. و هذا بخلاف الحرج، فانه لا يوجب مبغوضيه الفعل، و انما يرفع الإلزام الموجب للمشقه، و مع عدم المبغوضيه يصلح لأن يكون مقربا إليه تعالى شأنه، و لذا تصح الطهاره المائيه الحرجيه، هذا.

و فيه: ما مرت الإشاره إليه من عدم الدليل على حرمة الضرر غير النفسى و الطرفى.

و عليه فوزان «لا ضرر» و زان «لا حرج» فى صحه الطهاره المائيه فى كلتا صورتى العلم بالضرر و الحرج. نعم فى الضرر النفسى و الطرفى لا تصح الطهاره المائيه، لمبغوضيتها المنافيه لمقربيتها.

و أما مسأله الصوم، فقد اختلفت كلماتهم فى حكمها، ففى العروه فى سادس شرائط صحه الصوم: «و لو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم، ففى الصحه إشكال، فلا يترك الاحتياط بالقضاء» و هذا الاختلاف نشأ من جهه الاختلاف فى أن مانع الصحه هل هو المرض، و خوفه طريق ظاهرى إليه؟ أو أن كلاً منهما موضوع للمانعيه. و النصوص أيضا مختلفه، فمن بعضها يظهر أن المانع خوف الرمد، و من بعضها أنه نفس المرض، و من بعضها أنه المرض الذى يضرب به الصوم، فمع اختلاف النصوص و الفتاوى لا يمكن الحكم جزما ببطلان الصوم المضرب واقعا مع اعتقاد عدم الضرر، خصوصا مع الأمن منه، فلا يعد هذه المسأله من موارد نقض قاعده نفى الضرر، إلا إذا ثبت كون المانع عن الصوم الضرر الواقعى، و أن الخوف طريق إليه، و ذلك غير مسلم و تنقيح المسأله موكول إلى محلها.

و أما مسأله خيارى الغبن و العيب، فالظاهر أنها غير مبنيه على قاعده نفى الضرر،

بل الدليل عليهما هو تخلف الشرط الضمني، و هو سلامه العوضين من العيب في خيار العيب، و تساوى العوضين في المالىه في خيار الغبن، و استدلال العلامه (قده) عليه في التذكره بقوله تعالى: (الا أن تكون تجاره عن تراض منكم) إشاره إلى الشرط المزبوره أيضا، بتقريب: أن التراضى انما يتحقق في صورته تساوى العوضين من حيث المالىه، و مع انكشاف عدمه ينكشف فقدان التراضى المنوط بالتساوى المزبور، هذا.

مضافا إلى النصوص الخاصه في خيار العيب كما لا يخفى على من راجعها، و مع العلم بالغبن و عدم تساوى العوضين في المالىه أو وجود العيب فيما انتقل إليه يكون الإقدام على الضرر لسلطنته على تبديل ماله بمتاع معيب أو بأقل مما يساوى مالىته، فهذا الإقدام منه إسقاط للشرط الضمني، بل عدم لزوم هذه المعامله ينافى الامتنان، و الغرض العقلاني الذي دعاه إلى هذه المعامله. و هذا وجه عدم الخيار مع العلم بالغبن و العيب و اختصاصه بحال الجهل بهما.

##### ٥ - موضوع القاعده الضرر الشخصى لا النوعى

الأمر الخامس: مقتضى ما ثبت في محله - من كون الأحكام الشرعيه انحلاليه، و أنها من قبيل القضايا الحقيقيه، و من تبعيه فعليه الحكم لوجود موضوعه تبعيه المعلول لعلته، و إلا - يلزم الخلف و المناقضه، و من كون نفي الضرر من الأحكام الامتنانيه - هو كون الضرر المنفى في قاعدته شخصيا لا نوعيا، من غير فرق بين معانيه المتقدمه من نفي الحكم الضررى، و من نفي الموضوع الضررى، و من حرمة، و من نفي الضرر غير المتدارك، لأن قضيه المقدمات المذكوره هي عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه، فضرر زيد أجنبى عن عمرو، و لا معنى لنفي ضرره عن عمرو الذي لم يقع في الضرر، فهذا من الوضوح كالقضايا التي قياساتها

معها.

و لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه كوجوب الطهاره المائيه إذا كان ضروريا و بين الأحكام الوضعيه كلزوم البيع الغبنى، فان حديث نفى الضرر يرفع كليهما.

و قد ظهر مما تقدم ضعف ما عن جماعه و منهم شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من التفصيل بين العبادات و المعاملات بكون الضرر شخصا فى الأولى و نوعيا فى الثانيه، حيث انهم استدلوا بقاعده نفى الضرر لثبوت خيار الغبن و حق الشفعه مع عدم الضرر فى جميع موارد هما، لثبوت خيار الغبن مع عدم الضرر كما إذا كان ظهور الغبن حين ارتفاع سعر السلعه بما يتدارك به الغبن، فلزوم البيع حينئذ ليس ضررا على المغبون حتى يرتفع، و مع ذلك يحكم فيه بالخيار.

و عدم الخيار مع وجود الضرر كما إذا تنزل السعر بعد البيع بلا فصل، فانه لا خيار حينئذ، لعدم الغبن حين البيع. و اجتماع الخيار و الضرر كما فى صورته كون البيع حين إنشائه غبنيا. و كذا الضرر و الشفعه، فان النسبه بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فلا بد أن يكون الضرر فى خيار الغبن و حق الشفعه نوعيا، هذا.

وجه الضعف: أن مستند خيار الغبن كما تقدم هو تخلف الشرط الضمنى، و مدرك حق الشفعه نصوص خاصه، فقاعده نفى الضرر أجنبيه عنهما.

فالتتيجه: أن الضرر فى حديث نفى الضرر شخصى من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات.

٦ - اختصاص حكمه القاعده بالأحكام

الوجوديه

الأمر السادس: مقتضى كون وزان حديث نفى الضرر وزان حديث رفع التسعه و قاعده نفى الحرج هو رفع الحكم الثابت بالعمومات أو الإطلاقات، حيث

ص: ٦٣٠

ان مفاد هذا اللسان تنزيل الموجود منزله المعدوم، فيختص حديث نفي الضرر و نظائره مما يكون لسانه النفي بالأحكام الوجوديه. و ان آيت عن ظهور ذلك في الاختصاص المزبور فلا أقل من كونه المتيقن، فلا وجه حينئذ للاستدلال به على إثبات حكم يلزم من عدمه الضرر.

و بعبارة أخرى: شأن قاعده نفي الضرر رفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر، أو رفعه عن الموضوع الضرري، لا وضع الحكم الذي ينشأ من عدمه الضرر، و ان حكى عن بعضهم حكمه بالضمان في جملة من الفروع استنادا في ذلك إلى قاعده نفي الضرر، حيث ان عدم حكم الشارع فيها بالضمان ضرر، فينفي بحديث نفي الضرر، و يحكم بالضمان:

منها: ضمان حابس الحر ظلما حتى شردت دابته، أو أبق عبده، أو طار طيره.

و منها: ضمان منافع العبد المحبوس على الحابس.

و منها: ما في العروه الوثقى<sup>(١)</sup> من جواز تطليق الحاكم زوجته من لا- يتمكن من النفقه، بتقريب: أن عدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها فينفي هذا العدم بحديث نفي الضرر، و مقتضاه جواز طلاقها للحاكم، قال في عداد النساء اللاتي يجوز للحاكم الشرعي طلاقهن: «و كذا في الحاضر المعسر الذي لا يتمكن من الإنفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة، ففي جميع هذه الصور و أشباهها و ان كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكّها و طلاقها للحاكم، لأن الطلاق بيد من أخذ بالساق، إلا أنه يمكن أن يقال بجوازه، لقاعده نفي الحرج و الضرر، خصوصا إذا كانت شابه و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها في مشقه شديده، و لما يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار».

و قد نقل بعض أعظم أساتيدنا (قده) أن صاحب العروه أعلى الله تعالى مقامه

أجرى هذه القضية و طلق امرأه لم يتمكن زوجها من الإنفاق عليها.

و الذى أعتقده هو أن السيد (ره) لم يعتمد فى ذلك على قاعده الضرر أو الحرج، بل اعتمد فيه - بعد بنائه على الولايه العامه للفقيه الجامع للشرائط - على الروايات التى بعضها صحيح، و تعرض لها فى العروه فى هذه المسأله.

و لا تعارض تلك الروايات بما دل على «أنها ابتليت فلتصبر» لأن مورده امتناع الزوج عن المواقعه، لا عن النفقه.

و أما مسأله حبس الحرّ حتى شردت دابته، فالضمان فيه انما هو لقاعده الإلتلاف الذى هو من موجبات الضمان، لأن الحابس صار سببا لذلك، حيث ان ضابط المسبب التولىدى ينطبق عليه.

نعم يمكن أن يكون المستند فى تلك الفروع حديث نفى الضرر بناء على المعنى الرابع و هو نفى الضرر غير المتدارك، يعنى «لا ضرر بدون لزوم التدارك شرعا» بحيث يكون الضرر من موجبات الضمان. لكن قد تقدم الإشكال فى صحته.

و كيف كان، فالحق ما تقدم من عدم صحه التمسك بقاعده نفى الضرر لإثبات الحكم و ان كان يظهر من كلام شيخنا الأعظم (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده نفى الضرر أنه محل الإشكال، حيث قال فى التنبيه الثانى - بعد نفى الإشكال عن نفى الأحكام الوجوديه بقاعده نفى الضرر - ما لفظه: «و أما الأحكام العدميه الضرريه مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه، ففى نفيها بهذه القاعده فيجب أن يحكم بالضمان إشكال، من أن القاعده ناظره إلى نفى ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه... إلى أن قال: و من أن المنفى ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدين به و يعامل عليه فى شريعته الإسلام وجوديا كان أو عدميا...».

و قد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال على جريان حديث نفى الضرر فى

العدميات كجريانه فى الوجوديات بفروع كثيره تقدمت الإشاره إلى بعضها، حيث انهم زعموا أن الحكم بالضمان أو غيره فيها مستند إلى حديث نفى الضرر، بيان أن عدم الضمان مثلا ضرر منفى بالحديث، و من المعلوم أن نفى العدم يفيد الإثبات، فينتج الضمان.

وجه الضعف: ما تقدم من أن الضمان أو غيره فى تلك الفروع اما مستند إلى الإلتلاف، أو اليد، أو النصوص الخاصه كما فى تطبيق الحاكم زوجه الحاضر المعسر. و لم يظهر استنادهم فى شىء منها إلى قاعده نفى الضرر.

و بالجمله: فظهور حديث نفى الضرر فى نفى الحكم الوجودى الثابت بالعمومات و الإطلاقات مما لا يقبل الإنكار، هذا.

مضافا إلى: أن العدم ليس حكما شرعيا حتى يكون حديث الضرر نافيا له و حاكما عليه.

و دعوى كون العدم حكما شرعيا كشرعيه الترك فى النواهي و الاستصحابات العدميه، و أنه كالوجود مسند إلى الشارع، فلا فرق بينهما فى حكمه «لا ضرر» عليهما، لكون كل منهما حكما شرعيا، و عليه فعدم الضمان أيضا حكم شرعى ينفيه حديث نفى الضرر (غير مسموعه) إذ فرق واضح بين العدم الأزلى و هو ما لم يوجد عله وجوده، و بين العدم الشرعى و هو ما وجد عله عدمه، حيث ان الأول أجنبى عن الشارع و غير مسند إليه، غايه الأمر أن للشارع إبقاءه على حاله، و طرده بنقيضه، و ليس هذا إلا مجرد القابليه للجعل بقاء.

و ما ورد من «أنه سبحانه و تعالى لم يترك شيئا بلا حكم» لا يدل على مجعولييه العدم القابل للجعل حتى يقال: ان العدم مطلقا مجعول، فيرفعه حديث نفى الضرر كما يرفع الحكم الوجودى. و ذلك لأنه فى مقام بيان تكميل الشريعة و عدم إهمال حكم واقعه من الوقائع، و ليس فى مقام بيان سنخ الحكم من كونه وجوديا أو



عدميا، أو كون عدم الحكم فى موضع قابل للجعل حكما، فلا إطلاق له من هذه الحثيه حتى يشمل الأحكام العدميه الفعلية و الشأنيه.

مضافا إلى: أن هذا الإطلاق بعد تسليمه لا- يشمل مطلق العدم، بل خصوص ما جعل موردا لحكم الشارع فعلا، لكونه حيثئذ مسندا إلى الشارع بحيث يعد من المجعولات الشرعيه، كما إذا تعلق به النهى، أو جرى فيه الاستصحاب، إذ مرجع النهى و الاستصحاب المتعلقين به إلى حكم الشارع بإبقائه و وضعه على حاله.

إلا أنه مع ذلك لا يشمل مثل حديث نفي الضرر، لظهوره فى رفع الحكم الثابت، و قصوره عن إثبات الحكم الوجودى، لكونه حيثئذ خلاف مقتضاه من الرفع. و عدم الضمان من قبيل العدم القابل للحكم الشرعى، لا من قبيل ما تعلق به الحكم فعلا، و من المعلوم أن القابليه للجعل غير فعلية الجعل، و هذا هو الحكم دون الأول، فما أفاده المحقق النائنى (قده) من أن عدم الحكم ليس حكما مجعولا فلا يجرى فيه حديث نفي الضرر فى غايه الممانه.

و لا- يرد عليه ما فى تقريرات بعض الأعاضم من: «أن عدم جعل الحكم فى موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولا» لما مر من أن مجرد صلاحية العدم للجعل لا يوجب فعلية الجعل و صيرورته من الأحكام الشرعيه، هذا.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن حديث نفي الضرر ناف للحكم الوجودى لا مثبت له، فلا يثبت به الضمان أو غيره فى موارد عدم ثبوت موجب من موجباتهما فيها من الإتلاف و اليد و غيرهما، و إلا يلزم تأسيس فقه جديد، إذ لازمه وجوب تدارك كل ضرر لكل متضرر و لو من بيت المال كالدم فى عدم ذهابه هدرا، و هو كما ترى.

الثانى: ضعف الاستدلال بجمله من الفروع على كون حديث نفي الضرر مثبتا

الثالث: أن العدم الأزلى ليس حكما مجعولا شرعيا، و إنما هو قابل للجعل الشرعى، و جعله إنما يكون بتشريع عله بقاءه، كجعله متعلقا للنهى، أو موردا للاستصحاب، حيث ان العدم فى هاتين الصورتين مجعول شرعى.

الرابع: أن المرفوع بحديث نفي الضرر فى قضيه سمره كما تقدم سابقا هو إما سلطنته على إبقاء عذقه، و إما حرمة تصرف الأنصارى فى مال سمره، فليس المرفوع بالحديث عدم تسلط الأنصارى على قلع العذق حتى يقال: ان حديث نفي الضرر رافع للأحكام العدميه كالوجوديه.

#### ٧ - شمول القاعده للضرر الاختيارى و القهرى

الأمر السابع: الظاهر أنه لا- فرق فى الضرر الموضوع لحديث نفي الضرر بين كونه اختياريا كما إذا أوجد المكلف ما يوجب مرضه المانع عن الصوم أو الطهاره المائيه أو الصلاه قائما، أو الحج مباشره، أو غير ذلك من الموارد، و غير اختيارى كالأمثله المزبوره مع عدم كون المرض بفعله الاختيارى، فانه يسقط وجوب هذه الأمور فى كلتا صورتى الضرر الاختيارى و قهريته. و كذا لا فرق بين كونه جائزا شرعا كإجتاب نفسه مع علمه بتضرره بالغسل، و حراما كذلك كإيجاد مرض يسلب القدره عن الحج مباشره ما دام حيا. و الظاهر أن جميع الأبدال الاضطراريه كذلك، لاستلزام الضرر الاختيارى العجز عن فعل المبدلات الموجب لفوات مقدار مهم من المصالح الداعيه إلى تشريعها، و من المعلوم أن تفويت المصلحه الملزمه بدون مسوغ حرام.

و بالجملة: فإيجاد الضرر من قبيل إيجاد الموضوع و تبديله، و من المعلوم أن الحكم تابع لموضوعه الفعلى سواء وجد اختيارا على وجه جائز كتبديل السفر

بالحضر، أم على وجه حرام كإيجاد المستطيع المرض المانع عن الحج مباشرة بحيث ينقلب تكليفه إلى الاستنابه، و غير ذلك مما يوجب الانتقال إلى البدل الاضطرارى بالإراداه و الاختيار من دون مجوز شرعى، أم وجد قهريا و بلا اختيار.

#### ٨ - الحكم الثابت فى مورد الضرر لا يرتفع

بالقاعداه

الأمر الثامن: قد تقدم سابقا أن حديث نفي الضرر و كذا نفي الحرج لا يشملان الأحكام الثابته بعنوانهما أو فى حال وجودهما غالبا بحيث يكون نفيهما فى حال وجودهما موجبا لحمل إطلاق الدليل على الفرد النادر، بل يخصص عموم نفي الضرر و الحرج بما دل على ثبوت تلك الأحكام الضرريه و الحرجيه.

و من هنا يظهر (أن التمسك) بقاعدتى الضرر و الحرج لنفى استحباب زياره إمامنا المظلوم سيد الشهداء أرواحنا فداه، أو إثبات مرجوحيتها مع اقترانها غالبا خصوصا فى الأزمنه السابقه بالمحن و البلايا من الضرر المالى و البدنى و إرعاب الزوار و تخويفهم بالقتل و قطع الأطراف، بيان: أن مورد هاتين القاعدتين هو نفي الحكم الضررى و الحرجى مطلقا و ان كان ترخيصيا، و مع الغض عن ذلك و البناء على اختصاصهما بالحكم الإلزامى يمكن الاستدلال على عدم الجواز بما دل على حرمة الإضرار بالنفس و الإلقاء فى التهلكه (فى غايه الضعف) و ذلك لعدم جريان قاعدتى الضرر و الحرج فى المقام سواء كانت الزياره واجبه أم مستحبه مع ورود النص على رجحانها و الترغيب فيها حال الخوف كما سيأتى بعض النصوص الداله على ذلك.

و مع ورود الدليل على استحبابها، بل وجوبها مع الخوف لا بد من تخصيص عموم قاعدتى الضرر و الحرج، كلزوم تخصيصه بكل حكم شرعى فى مورد الضرر كوجوب الحقوق المالىه و وجوب الجهاد، كما أنه لا بد أيضا من تخصيص عموم

ص: ٦٣٦

ما دل على حرمه الإضرار بالنفس و الإلقاء فى التهلكه بذلك.

أما النصوص الداله على رجحان الزيارة، بل وجوبها فكثيره:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «مروا شيعتنا بزياره قبر الحسين عليه السلام، فان إتيانه مفترض على كل مؤمن يقرّ للحسين عليه السلام بالإمامه من الله عز و جل»<sup>(١)</sup>.

و منها: روايه أم سعيد الأحمسيه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قالت: قال لى: يا أم سعيد تزورين قبر الحسين عليه السلام؟ قالت: قلت: نعم، فقال لى: زوريه، فان زياره قبر الحسين واجبه على الرجال و النساء».

و منها: روايه عبد الرحمن بن كثير مولى أبى جعفر عليه السلام عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن على عليهما السلام لكان تاركا حقا من حقوق الله و حقوق رسول الله صلى الله عليه و آله لأن حق الحسين عليه السلام فريضه من الله واجبه على كل مسلم»<sup>(٢)</sup>.

و منها: غير ذلك.

بل يستفاد من بعض النصوص وجوب زياره سائر الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين أيضا، كروايه الوشاء «قال: سمعت الرضا عليه الصلاه و السلام يقول: ان لكل امام عهدا فى عنق أوليائه و شيعته، و ان من تمام الوفاء بالعهد و حسن الأداء زياره قبورهم، فمن زارهم رغبه فى زيارتهم و تصديقا لما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاء هم يوم القيامه».

بل يفهم من هذه الروايه و نظائرها أن التمسك بحبل و لا يتهم و الإيمان بإمامتهم لا يتم إلا بزيارتهم صلوات الله عليهم، فلا يكون أحد إمامنا إلا بالاعتقاد الجنانى

بإمامتهم و الإقرار اللسانى بها و الحضور بالبدن العنصرى عند قبورهم، فالزيارة هى الجزء الأخير لسبب اتصاف المسلم بكونه إماميًا، و تركها كفقدان سابقها يوجب الرفض المبعد عن رحمته الواسعه أعاذنا الله تعالى منه، فالإمامه التى هى من أصول الدين يتوقف التدين بها على زيارتهم عليهم السلام، فلها دخل فى تحقق هذا الأصل الأصيل الذى هو أساس الدين، فاذن يخرج وجوب الزيارة الذى قال به جماعه كالفقيه المقدم أبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه و المحدث الكبير صاحب الوسائل و العلامة المجلسى و غيرهم قدس الله تعالى أسرارهم عن الأحكام الفرعية التى تكون قاعدتا الضرر و الحرج حاكمتين عليها، و يندرج فى الأصول الاعتقادية التى لا مسرح لقاعدتى الضرر و الحرج فيها.

و أما النصوص الداله على الترغيب فى زيارته عليه السلام و رجحانه فى حال الخوف قولاً و تقريراً و النهى عن تركها للخوف، فمنها: ما رواه معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال: يا معاوية لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف، فان من تركه رأى من الحسره ما يتمنى أن قبره كان عنده، أما تحب أن يرى الله شخصك و سوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه و آله و على و فاطمه و الأئمه عليهم السلام؟ أما تحب أن تكون ممن ينقلب بالمغفره لما مضى و يغفر له ذنوب سبعين سنه؟ أما تحب أن تكون ممن يخرج من الدنيا و ليس عليه ذنب يتبع به؟ أما تحب أن تكون غدا ممن يصفحه رسول الله صلى الله عليه و آله».

و منها: ما عن محمد بن مسلم فى حديث طويل: «قال: قال لى أبو جعفر محمد بن على عليهما السلام: هل تأتى قبر الحسين عليه السلام؟ قلت: نعم على خوف و وجل فقال: ما كان من هذا أشد فالثواب فيه على قدر الخوف، و من خاف فى إتيانه آمن الله روعته يوم القيامة يوم يقوم الناس لرب العالمين،

و انصرف بالمغفره و سلمت عليه الملائكه، و زاره النبي صلى الله عليه و آله، و دعا له، و انقلب بنعمه من الله و فضل لم يمسه سوء، و اتبع رضوان الله».

و منها: ما رواه يونس بن زبيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له:

جعلت فداك زياره قبر الحسين عليه السلام فى حال التقيه؟ قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل ثم البس أثوابك الطاهره ( ثوبيك الطاهرين خ ل ) ثم تمر بإزاء القبر، و قل: صلى الله عليك يا أبا عبد الله صلى الله عليك يا أبا عبد الله صلى الله عليك يا أبا عبد الله، فقد تمت زيارتك».

و منها: قول الإمام الصادق عليه السلام فى حديث طويل لهشام بن سالم لمن قتل عند الحسين عليه الصلاه و السلام من زواره: «أول قطره من دمه يغفر له بها كل خطيئه و تغسل طيبته التى خلق منها» الملائكه حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين، و يذهب عنها ما كان خالطها من أجناس طين أهل الكفر» و بعد بيان مناقب و مثوبات كثيره له قال عليه السلام لمن حبس من الزوار: «له بكل يوم يحبس و يغتم فرحه إلى يوم القيامة، فان ضرب بعد الحبس فى إتيانه كان له بكل ضربه حوراء، و بكل وجع يدخل على بدنه ألف ألف حسنه، و يمحي بها ألف ألف سيئه، و يرفع له بها ألف ألف درجه، و يكون من محدثى رسول الله صلى الله عليه و آله حتى يفرغ من الحساب فيصافحه حمله العرش، و يقال له: سل ما أحبيت» الحديث».

و بالجملة: فهذه النصوص توجب الاطمئنان بخروج زياره الإمام المظلوم مولانا أبى عبد الله سيد الشهداء أرواحنا له الفداء مع خوف الضرر و الحرج عن حيز

بل لا- يبعد أيضا خروج الضرر و الحرج المترتين على ما جرت به العاده في الم آتم الحسينيه من اللطم على الخدود و شق الجيوب عن هاتين القاعدتين قال الإمام الصادق عليه السلام في حديث طويل رواه خالد بن سدير: «و قد شقن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام، و على مثله تلم الخدود و تشق الجيوب».

فان لطم الخدود خصوصا عند العرب مستلزم غالبا للمشقه و التألم و تغير اللون بل و الضرر، و مع ذلك حث الإمام عليه السلام على ذلك بدون التقييد بعدم الضرر و الحرج، فان التقييد بهما يوجب حمل المطلق على الفرد النادر الذي يكون بيانه بلفظ المطلق خارجا عن طريقه أبناء المحاوره و مستهجنا عندهم كما لا يخفى.

بل التعدي عن اللطم إلى غيره مما يصنعه الشيعة جيلا- بعد جيل، بل و غيرهم من سائر الفرق الإسلاميه في المواكب العزائيه بحيث صار من الشعائر الحسينيه من الضرب بالأيدى على الصدور و بالسلاسل على الظهر و غير ذلك كتلطيخ وجوههم و رءوسهم، بل جميع أبدانهم بالوحل أو التراب و التبن كما هو المرسوم في بعض بلاد الشيعة في أيام عاشوراء (غير بعيد) إذ الظاهر أنه لا خصوصيه للطم الخدود، و المقصود بيان رجحان إظهار الحزن الشديد و التأثير العميق لمصابه صلوات الله عليه و أرواحنا فداه كما يدل عليه جملة من الروايات، و من المعلوم اختلاف كفيات الأعمال المهيجه للشجون و الأحزان في مختلف البلاد و الأحيان مع كونها بمحضر من العلماء الأعيان، و عدم إنكارهم لها في شىء من الأزمان، فلا خصوصيه للطم الخدود و شق الجيوب.

فالمتحصل: أن زيارته و إقامة عزائه عليه الصلاة و السلام مع اقترانهما بالضرر و الحرج غالبا خارجتان عن عموم قاعدتيهما تخصصا أو تخصيصا. فلا وجه للقول بحرمتهما لهاتين القاعدتين كما قيل. اللهم اجعلنا من شيعة و زواره، و المقيمين لعزائه، و الباكين عليه، و من الطالبين بثاره مع وليه الإمام المهدي حجه أهل البيت عجل الله تعالى فرجه الشريف و صلى عليه و على آبائه الطاهرين و جعلنا فداه.

٩ - حرمة إيراد الضرر المتوجه إلى النفس على

الغير

الأمر التاسع: مقتضى حديث نفي الضرر عدم جواز إضرار إنسان بغيره لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه، حيث ان جواز الإضرار بالغير حكم ضررى، فلا جعل له، أو الإضرار به موضوع ضررى لا حكم له، أو هو منهى عنه و حرام.

و كذا مقتضى الحديث المزبور عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه بداهه أن وجوب دفعه عن الغير كذلك حكم ضررى، فهو مرفوع، أو دفع الضرر عن الغير بتحملة عنه موضوع لا حكم له.

و يترتب على الأول حكم المشهور بعدم جواز اسناد الجدار المخوف وقوعه إلى جذع الجار، حيث انه إضرار بمالك الجذع لدفع الضرر المتوجه إلى مالك الجدار من ناحيه انه داهم حائطه.

لكن المحكى عن شيخ الطائفة جواز ذلك مدعيا لعدم الخلاف. و الظاهر أن مراده صورته خوف تلف نفس محترمه من وقوع الحائط، فان وجوب حفظ النفس المحترمه يقتضى ذلك، مع ضمان أجره المثل لمالك الجذع، إذ وجوب حفظها لا يقتضى الا ارتفاع سلطنه مالك الجذع على المنع عن الإسناد المزبور، و أما ماله الجذع فلا وجه لارتفاعها.

ص: ٦٤١



فهو نظير ارتفاع سلطنه مالك الطعام على المنع عن البيع فى المخصصه، فانه يؤخذ منه قهرا مع بذل ثمنه إليه، هذا.

فكلام المشهور محمول على غير صوره تلف النفس سواء تضرر مالك الجذع أم لا، و سواء بذل له أجره المثل أم لا، فانه مع عدم رضاه بالإسناد و عدم لزوم تلف نفس محترمه بانهدام الجدار لا يجوز الوضع على الجذع كما عن المشهور.

و أما حمل كلام شيخ الطائفة على صوره عدم تضرر المالك أصلا بحيث يكون كاستغلال بحائط الغير كما فى رساله الشيخ الأ-عظم (قده) ففيه ما لا يخفى، ضروره أن مجرد عدم التضرر لا يسوّغ الإسناد الذى هو تصرف فى الجذع و مناف لسلطنه المالك. و قياسه بالاستغلال مع الفارق، لأنه انتفاع بدون التصرف، و لعله (قده) أشار إليه بالأمر بالتأمل.

و كيف كان فمثال الجذع أجنبى عن تعارض الضررين، إذ المفروض عدم الضرر أصلا، أو تداركه بأجره المثل، و ليس فى البين إلا سلطنه المالك، و هى لا ترتفع إلا بوجوب حفظ النفس، هذا.

و يترتب على الثانى جواز إضرار الغير إكراها، كما إذا أمر الظالم زيدا بأخذ مال من عمرو، فان الضرر متوجه أولا إلى عمرو، و لكن فى صوره عدم الأخذ منه يأخذه الظالم من نفس زيد، فان مقتضى عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه جواز إكراه الغير و الإضرار به ما لم يبلغ النفس، هكذا قيل.

لكن جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الظالم ليس مبني على ذلك، إذ مجرد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإيراده على نفسه لا يستلزم جواز الإضرار به، لإمكان بقاء حرمة الثابته قبل الإكراه على حالها.

فالأولى الاستدلال للجواز بما دل على ارتفاع الحكم بالإكراه، فان الإضرار بالغير حرام إلا مع الإكراه الذى هو من العناوين الثانويه الرافعه للأحكام الأوليه،

## ١٠ - تعارض الضررين

الأمر العاشر: فى تعارض الضررين، و هو تاره يكون بين ضررى شخص واحد بحيث لا بد له من الوقوع فى أحدهما، و أخرى بين ضررى شخصين، و هذا قد يكون بين مالكين، و الضرر ناشئا من تصرف أحدهما فى ملكه، و قد يكون الضرر قهريا، كما إذا وقع شخصان فى طريق حيوان من السباع يفترس أحدهما ان بقيا فى ذلك المكان، و قد يكون بتوجيه ضرر من ظالم إلى أحد شخصين تختيارا، و قد يكون بإيراد الضرر ظلما على زيد أولا، و ان لم يؤده زيد فيورده على عمرو الذى هو مكره على الأخذ من زيد، و لا بد من عقد فصلين لبيان أحكام تعارض الضررين.

الفصل الأول: فى تعارض ضررى شخص واحد.

الفصل الثانى: فى تعارض ضررى شخصين.

أما الفصل الأول ففیه مسائل:

الأولى: دوران أمر شخص واحد بين ضررين مباحين بناء على عدم حرمة ما عدا ضررى النفس و الطرف، فحينئذ يتخير فى الأخذ بأى واحد منهما شاء، إذ المفروض عدم الحرمة و إباحه كل منهما.

الثانية: ما إذا كان أحد الضررين جائز الارتكاب كتلف المال، و الآخر محرم الارتكاب كتلف النفس، لا ينبغى الارتباب فى لزوم فعل المباح و ترك الحرام.

الثالثة: ما إذا كان كل من الضررين حراما، كما إذا كان كلاهما تلف النفس، فلا بد من اختيار ما هو أقل ضررا، و الاحتراز عما ضرره أكثر و حرمة أشد، من غير فرق بين كون الضررين متراحمين و متعارضين. أما على الأول فواضح، إذ

لا بد من مراعاة ما هو أهم أو محتمل الأهميه.

و أما على الثانى فللضروره التى تتقدر بقدرها، و هى تقضى بارتكاب أقلهما ضررا. هذا إذا كان أحدهما أشد حرمه من الآخر، و إلا فالحكم التخيير.

و أما الفصل الثانى، ففيه أيضا مسائل:

الأولى: أن يكون الضرران بين مالكين، و له صور:

إحداها: أن يكون ذلك بفعل أحدهما.

ثانيتها: أن يكون ذلك بفعل كليهما.

ثالثتها: أن يكون بفعل ثالث.

رابعتها: أن يكون بآفه سماويه.

أما الصورة الأولى فقد مثلوا لها بإدخال حيوان رأسه فى قدر يملكه غير مالك الحيوان، فان تخليص الحيوان منوط بكسر القدر، و تخليص القدر موقوف على ذبح الحيوان، و جوازهما حكمان ضرريان. لكن هذا المثال و نظيره و هو وقوع دابه شخص فى سرداب أو بئر لغير مالك الدّابّه خارجان عن حريم دوران الضرر بين شخصين، إذ المفروض فى هذه الصورة وقوع الضرر، بتعمد أحدهما و تقصيره فى حفظ ماله، فإذا كان مالك الحيوان مقصرا فى حفظ الحيوان حتى وقع فى البئر مثلا، أو أدخل رأسه فى قدر الغير كان هو المتضرر، لتفريطه، و اندرج فى صغريات توجه الضرر إلى شخص معين، و عدم وجوب تحمل غيره و دفعه عنه، و خرج عن دوران الضرر بين شخصين، فالحكم فى هذه الصورة لزوم تخليص القدر و السرداب و البئر، و رفع نقصها الناشئ من وقوع الدّابّه أو دخول رأسه من دون لزوم ضرر على صاحب القدر بذبح الحيوان أو تقطيعه.

و ليس لصاحب الدّابّه كسر القدر و هدم السرداب و البئر و دفع قيمتها، لكونه تصرفا فى مال الغير بلا مجوز، فان دفع قيمه فرع اشتغال الدّمّه بها، و مع

ص: ٤٤٤

وجود العين لا وجه لاشتغال العهده بقيمتها أو مثلها، بل الواجب تخليص العين و تفرغها عما وقع فيها و تسليمها فارغه عنه إلى مالكها، و لا يتحمل صاحب القدر و السرداب و البئر شيئا من الضرر، فليس المقام من الموارد التي يؤخذ فيها بأقل الضررين المتوجهين إلى شخص واحد، فلا يقال: انه يكسر القدر، لكونه أقل ضررا من تلف الحيوان.

و أما الصورة الثانيه - و هي كون الضرر بفعل كليهما - فالظاهر أن الحكم فيها هو تخيير المالكين في إتلاف أحد المالكين بخصوصه مع تحملهما الضرر بالاشتراك، لتحققه بفعلهما، فمقتضى قاعده العدل و الإنصاف هو ذلك. و لو امتنع عن إتلاف أحد المالكين رفع الأمر إلى الحاكم، و هو يتلف أيهما شاء، و يقسم الضرر بينهما بقاعده العدل المذكوره المعمول بها في تلف درهم عند الودعي.

هذا مع تساوى المالكين في المالىه. و أما مع اختلافهما فيها فعلى الحاكم إتلاف أقلهما قيمه، إذ لا مجوز لزياده الضرر على المالكين.

و أما الصورة الثالثه - و هي كون الضرر بفعل ثابت غير المالكين - فالظاهر أن المضر مخير في إتلاف أيهما شاء، فان أمره دائر بين ضررين، و لا مرجح لأحدهما على الآخر بعد البناء على كونهما من باب التعارض، و حيث انه ضامن و لا يستطيع على رد كل واحده من العينين بخصوصيتها إلى مالكها، بل لا بد من رد مالىه إحداهما و رد الأخرى بخصوصيتها، فلا محاله يكون مخيرا في إتلاف أيتهما شاء، و دفع مالىتها إلى مالكها.

هذا مع تساوى المالكين في المالىه. و أما مع اختلافهما فيها، فيمكن أن يقال فيه برجحان إتلاف ما هو أقل قيمه، لاحتمال تعيينه، حيث ان إتلافه جائز قطعا اما تخيرا و إما تعيينا، و لمراعاه احتمال كونهما من باب التضاحم، فتأمل جيدا.

و أما الصورة الرابعه - و هي كون الضرر بآفه سماويه - فعن المشهور أن حكمها

لزوم اختيار أقل الضررين مع ضمان مالك الآخر له، فيكسر القدر لحفظ الدّابّة في المثال. وقيل في وجهه: ان نسبة جميع الناس إليه سبحانه وتعالى نسبه واحده، فالكل بمنزله عبد واحد. و عليه فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد، فلا بد من اختيار أقل الضررين، لكون نفي الضرر الأكثر منه، هذا.

و الظاهر أنه مبني على عدم انحلال قاعده نفي الضرر إلى قضايا عديده بتعدد المكلفين، لكنه ضعيف كما حقق في محله.

فالحق أن يقال: ان الضرر توجه إليهما، فان تراضيا بإتلاف أحد المالين بالخصوص مع تحمل الضرر بالاشتراك فلا كلام، و إلا ترافعا إلى الحاكم، و له الخيار في إتلاف أيهما شاء، و تقسيم الضرر بينهما بقاعده العدل و الإنصاف، كالصوره الثانيه مع تساوى المالين في المالىه، و مع اختلافهما فيها يتعين إتلاف أقلهما قيمه، إذ لا مجوز لزياده الإضرار، و يحتمل التعيين بالقرعه.

هذا كله مع عدم أهميه أحد المالين، و إلا- فاللازم ترك الأهم و ارتكاب الآخر و ان كانت قيمه بالأهم أقل من قيمه ذلك. و عليه فإذا أدخل العبد المحقون دمه رأسه في القدر مثلا و جب لتخليصه كسر القدر و ان كانت قيمته أكثر من قيمه العبد، و لا يجوز قتل العبد أصلا و ان كانت قيمته أقل من قيمه القدر، و يكون الضرر على المالين بالاشتراك، إذ المفروض كون الضرر ب آفه سماويه.

نعم ان كان بفعل مالك العبد أو الأجنبي، فلا ضرر على مالك القدر أصلا، إذ الضمان في الأول على مالك العبد، و في الثاني على الأجنبي المضر.

المسأله الثانيه: ما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره، سواء أ كان جاره مالكا لداره أو ذا حق فيها، كما إذا كانت وقفا عليه، فيدور الأمر بين حكمين ضرريين، حيث ان كلا من حرمة تصرف المالك في ملكه و جوازه ضررى،

لأن حرمة تضر بنفسه، و جوازه يضر بجاره.

توضيحه: أنه إذا أراد المالك أن يحفر في داره بئرا أو بالوعه مع كون الحفر مضرا بالجار، ففيه صور:

الأولى: أن لا يكون له فيه نفع و لا فى تركه ضرر مع كون داعيه إلى التصرف الإضرار بالجار.

الثانية: هذه الصورة مع كون الداعى إلى الحفر المزبور مجرد الميل النفسائى. و الحكم فيهما - كما ادعى التسالم عليه - هو الحرمة تكليفا و الضمان وضعاً.

أما الأولى، فلحرمة الإضرار بالغير خصوصا الجار، و المفروض عدم ترتب نفع على تصرفه حتى يكون تركه حرجيا كى يرتفع به حرمة الإضرار بالغير، فليس هنا الا عموم السلطنة، و هو محكوم بقاعده الضرر. و أما الثانى فلقاعده الإلتلاف.

الثالثة: أن يكون تصرفه بداعى المنفعة، و تركه مفوّتا للمنفعة.

الرابعة: أن يكون داعى التصرف التحرز عن الضرر، كما إذا تضرر بترك التصرف. و الحكم فى الصورة الثالثة عند المشهور هو الجواز، و استدلل له بعموم قاعده «الناس مسلطون على أنفسهم» بعد سقوط قاعده ضرر الجار بمعارضتها مع قاعده حرج المالك، بل و ضرره.

و أما تقديم قاعده نفى حرج المالك حكومه على قاعده نفى ضرر الجار كما فى رسائل الشيخ الأعظم (قده) حيث ان منعه عن التصرف فى ملكه و حرمة حرج عليه، ففيه: مضافا إلى أنه ليس مطلقا كذلك، إذ ليس منع المالك عن التصرف مطلقا حتى فى صورته عدم الحاجه إليه حرجا و مشقه عليه حتى يشمل قاعده نفى الحرج - أنه لا- وجه للحكومه بعد وضوح كون الحرج و الضرر فى رتبه واحده حاكمين على أدله الأحكام الأولى، و لا معنى لحكومه إحدى القاعدتين على الأخرى مع وحده

نعم بناء على كون المقام من صغريات عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير بإيراده على نفسه يكون كلام الشيخ (قده) متينا، لأن وجوب تحمله لدفعه عن الغير حرج. لكنه ليس كذلك، إذ المفروض أن المضر هو المالك دون غيره حتى يندرج في صغريات عدم وجوب دفع الضرر عن الغير.

و أما الحكم في الصورة الرابعه فهو كالصوره الثالثه، بل أولى منها، إذ المفروض تضرره بترك التصرف في ملكه.

وقد نقل شيخنا الأعمش (قده) في الرسائل عدم الخلاف في هذا الحكم الا عن صاحب الكفايه، قال في محكى الكفايه: «و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا، كما إذا حفر في ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد، أو جعل داره مديغه أو مطبخه».

بل صاحب الرياض جعل المتيقن من قاعده نفي الضرر ما إذا لم يكن غرض الا الإضرار.

و كيف كان فما ذكرناه من دليل حكم الصوره الثالثه آت هنا. بل يمكن أن يقال: ان هذه الصوره من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير، إذ مرجع ترك التصرف في ملكه إلى دفع ضرر الجار و تحمله عنه، و هو غير واجب.

اللهم الا أن يقال: ان مورد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير هو ما إذا لم يكن المتحمل للضرر هو المضر، إذ الظاهر أن الدافع للضرر غير الملقى فيه.

و بالجمله: فينبغى أن يكون الحكم في صورتين الأخيرتين بجواز تصرف المالك في ملكه و ان تضرر به الجار واضحا.

وقد ظهر مما ذكرنا: عدم الحاجه إلى الرجوع إلى أصل البراءه لإثبات جواز تصرف المالك بعد منع جريان قاعده الضرر صدرا و ذيلا لمنافاته للامتنان

كما فى بعض التقريرات<sup>(١٠)</sup>. و ذلك لمرجعيه عموم قاعده السلطنه الّذى هو دليل اجتهادى، و معه لا تصل النوبه إلى الأصل العملى. مضافا إلى: أن أصل البراءه أيضا حكم امتنانى لا يجرى فى مورد ينافى الامتنان، حيث ان جواز تصرفه يوجب تضرر الجار كما لا يخفى. هذا كله بالنسبه إلى الحكم التكليفى.

و أما الحكم الوضعى فالظاهر أنه لا مانع منه، و لا منافاه بين الجواز التكليفى و الحكم الوضعى أعنى الضمان، فان ملاك الأول هو عموم سلطنه الملاك على التصرف فى أملاكهم، و ملاك الثانى قاعده الإلتلاف الّذى هو من موجبات الضمان من دون تقيده بالعلم و الظن، بل المدار على صدق الإلتلاف، فلو ظن أن الكأس الكذائى ماله، فأتلفه، ثم انكشف أنه مال غيره، فلا شبهه فى ضمانه له، فالعلم و عدمه دخيلان فى الإثم و عدمه، لا فى الضمان و عدمه.

ثم ان المراد بالضرر المبحوث عنه هو الضرر العرفى سواء كان تلف العين أم نقصها كانهطار جدار الجار بسبب ورود الضرب العنيف عليه، و هذا هو الضرر العينى. و أما الضرر الحكمى كسد أبواب ضوء الشمس و القمر و الهواء عليه بسبب تعليه البناء، ففى لحوقه بالضرر العينى وجهان أوجههما العدم، لعدم صدق الضرر عرفا على ذلك، و انما هو عدم الانتفاع، و إذا شك فيه فالأصل عدم الحرمة.

نعم يشمل قاعده نفي الضرر منع ملاك المنافع عن استيفائها كمنع الفقراء و الزوار من الانتفاع بالخانات و غيرها من الموقوفات التى يملك الموقوف عليهم منافعها، لصدق الضرر على استيفاء المنفعه كالاستيلاء على العين هذا. كما أن المراد بالمال هو العرفى أيضا، فيشمل جميع الأموال مما كانت موجوده فى زمان صدور الروايات و مما لم تكن موجوده فيه، بل حدثت بعده.

نعم لا يشمل الأموال العرفيه التى ألغى الشارع ماليتها كالخمر و الخنزير



ان لم يكن لمن هي تحت يده حق اختصاص بها خصوصا مع قابليته للانتقال بالعوض على تفصيل مذكور في بحث الحقوق.

فتخلص مما ذكرنا في تصرف المالك في ملكه مع تضرر الجار به حرمة التصرف و الضمان في الصورتين الأوليين، و الجواز مع الضمان في الصورتين الأخيرتين.

المسألة الثالثة: قد يعد من تعارض ضررى شخصين إكراه الجائر شخصا على التولى من قبله، حيث ان تركه ضرر على المتولى، و اقدمه ضرر على غيره من الناس. لكن الظاهر أنه أجنبي عن دوران الضرر بين شخصين، و انما هو مندرج في توجه الضرر أولا و بالذات إلى الغير، و من المعلوم عدم وجوب دفعه بتحملة عنه، حيث ان الإكراه على الولايه مرجعه إلى الإكراه على الإضرار بالناس، و لا يجب على المكروه - بالفتح - تحمل الضرر بإيراده على نفسه لدفعه عنهم، إذ المفروض ورود الضرر أولا و بالذات عليهم، و لا منه عليه في نفي الضرر عنهم بتحملة له، لكونه خلاف الامتنان بالنسبة إليه، فتجرى قاعده نفي الضرر في حقه. و لا يعارضها قاعده نفي ضرر الناس، و ذلك لأن ضررهم لم ينشأ عن حكم الشارع بنفي ضرر المكروه - بالفتح - و انما نشأ عن ظلم الظالم. و عليه فمقتضى نفي الحرج حيث ان إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره حرج هو جواز التولى من قبل الجائر، فلا يجب عليه ترك التولى، و تحمله للضرر المتوجه على الناس.

و بالجملة: هنا كبريات مسلمه ربما تشبه مصاديقها:

إحداها: حرمة الإضرار بالغير.

ثانيها: عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير عنه، لكون كل منهما ضررا ينفيه حديث نفي الضرر.

ص: ٦٥٠

مضافا إلى ما فى الثانىه من لزوم الحرج فى إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره، فالمنه تقتضى حرمه الأول، و عدم وجوب الثانى.

ثالثها: عدم جواز دفع الضرر الوارد عليه إلى غيره، لصدق الإضرار بالغير من دون مسوغ له كالإكراه، إذ المفروض توجه الضرر إلى نفسه، فهو المضر دون المكره - بالكسر - إذا كان الضرر اختياريا، و كذا فى الضرر القهرى كتوجه السيل إلى داره.

و أمثله الأول واضح. و أمثله الثانى كثيره:

منها: مسأله التولى من ناحيه الجائر بناء على ما تقدم من توجه الضرر أولا إلى الناس، و كون المتولى مكرها فى الإضرار بهم. لكن قد عرفت أنه قد يجعل من صغريات الضرر الدائر بين شخصين.

و منها: توجيه الضرر من ظالم إلى أهل قريه بتوسط رئيسهم، فانه لا يجب عليه دفع الضرر عنهم بإيراده على نفسه، إلا إذا كان الضرر نفسيا أو عرضيا و تمكن من دفعه، فانه يجب عليه حينئذ دفعه عنهم.

و منها: ما إذا توجه الضرر كالسيل أو النار أو غير ذلك إلى دار جاره، أو حمل السبع على غنم غيره، فانه فى غير تلف النفس لا يجب عليه دفعه و لا تحمله عنه... إلى غير ذلك من الأمثله الفقهيه.

و أمثله الثالث أيضا كثيره:

منها: ما إذا أخذ الظالم من دهقان القريه مالا بحيث وجه الضرر إليه، فانه ليس له توجيه الضرر إلى أهل القريه، و توزيعه عليهم.

و منها: ما إذا توجه السيل أو النار إلى داره، أو حمل الذئب على أغنامه، فانه ليس له توجيه الضرر إلى دار الجار أو أغنام الغير.

المسأله الرابعه: ما إذا أكره الظالم شخصا على دفع مال من نفسه أو من

زيد على نحو التخيير، أو أكرهه على دفع مال من زيد أو عمرو مخيرا، فان الضرر في كلتا الصورتين دائر بين شخصين. أما الحكم في هذه الصورة من حيث عدم وجوب تحمله للضرر، فواضح، لعدم توجه الضرر إليه أصلا و انما توجه إلى غيره، فلا يجب عليه دفعه بالتحمل عنه. و أما جواز الأخذ من زيد أو عمرو مطلقا أو في خصوص أقل الضررين ان كان، فالظاهر أن أصل جواز الأخذ لأجل الإكراه لا إشكال فيه، و أما خصوص أقل الضررين، فلا ينبغي أن يكون تعينه موردا للإشكال، ضرورة أن في نفي الضرر الأكثر كمال الامتنان، فلجریان قاعده نفي الضرر فيه مجال. و أما الضرر الأقل فلا بد من الوقوع فيه، و القدر المتيقن من جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الجائر هو الضرر اليسير دون الكثير، فان الضرورات تتقدر بقدرها.

و أما الحكم في الصورة الأولى و هي كون المكره - بالفتح - أحد الشخصين اللذين توجه الضرر إليهما كقول الظالم لزيد: «أعطني مائة دينار من مالك أو من مال عمرو» بحيث يصدق دوران الضرر بين شخصين، إذ لو قال: «أعطني مائة دينار من مالك، و إلا فخذها من مال عمرو أو من أهل القرية مثلا» فهو خارج عن دوران الضرر بين شخصين، و مندرج تحت كبرى توجه الضرر إلى نفسه، و قد تقدم عدم جواز دفعه عن نفسه بإيراده على الغير (فقليل) فيها بجواز الأخذ من عمرو و ان كان الضرر كثيرا، و عدم وجوب دفع الضرر عنه بإيراده على نفسه و ان كان قليلا بناء على كون الامتنان شخصيا، لتحققه بالنسبة إلى زيد المضر. و بناء على كونه نوعيا لا بد من الترجيح بالأقلية، لكون النوع بمنزلة شخص واحد، و في الدوران بين ضررى شخص واحد يكون الترجيح بالأقلية، فتأمل (١٠).

لكن لا يخفى أنه بناء على تزامم الضررين، بيان: أن المقتضى لجعل الحكم لكن من الضررين موجود، و المانع عدم إمكان الجمع بين النفيين بنحو لا يقع أحد فى ضرر، فاللازم التخيير بينهما ان لم يكن فى البين ترجيح، و الا فلا بد من الأخذ بأهمهما لا بأقلهما، فإذا كان أحدهما ضررا ماليا و الآخر عرضيا قدم العرضى دون المالى، أو كان كل منهما ماليا مع كون أحدهما قليلا مجحفا كما إذا كان المتضرر به فقيرا دون الآخر لكونه غنيا، فضرر الفقير و ان كان قليلا يترك و يؤخذ بضرر الغنى و ان كان كثيرا، لعدم وقوعه بذلك فى حرج، فالمدار فى الترجيح على الأهميه، لا الأقلية من حيث هى.

و بناء على تعارض الضررين - لتعارض الفردين من العام، و تنافيهما الموجب لسقوط العام عن الحجية فى كليهما - كما هو مذهب الشيخ (قده) و عدم جريان قاعده نفي الضرر فى شىء منهما يرجع إلى سائر القواعد و الأصول، هذا.

و الحق أن الدوران ان كان بين ضررى شخص واحد كما إذا دار أمره بين أن يبقى فى مكانه، فيحترق أو يغرق، و بين أن يفتر فيعضه كلب، أو يسقط فينكسر رجله كان من باب التزاحم، لعدم مانع من اجتماع الحكمين فى مقام التشريع، بداهه أن المقتضى لجعل نفي الضرر بالنسبه إلى كل واحد من الضررين موجود، الا أنه فى مقام الأعمال لا يمكن الجمع بينهما، نظير عدم إمكان الجمع بين إنقاذ الغريقين، فلا بد حينئذ من إجراء حكم التزاحم فيهما من الترجيح بالأهميه، فالأهم منهما مقدم على غيره، و لا عبره بالترجيح بالأقلية من حيث هى، فلا يقدم الأقل إلا إذا كان أهم، و من المعلوم أن نفي الضرر الأهم عن شخص منه عليه. و ان لم يكن لأحدهما ترجيح، فالحكم بالتخيير.

و ان كان الدوران بين ضررى شخصين، فالظاهر أنه من باب التعارض و ان كان المقتضى لنفى كل من الضررين هنا موجودا أيضا، إلا أنه لما كان نفي الضرر عن

أحدهما مستلزما لثبوته على الآخر، وهذا خلاف الامتنان الذي هو شرط تشريع قاعده نفي الضرر، فيعلم عدم جعل الشارع لهما، فلا تكون الأقلية مرجحه هنا، لأن نفي الأكثر منه على خصوص من نفي عنه، و ضرر على غيره، بل لا بد حينئذ من الرجوع إلى سائر القواعد أو الأصول من قاعدتي السلطنة و الحرج، و أصل البراءة، و القرعه و غيرها.

و كذا الحال في تعارض قاعدتي الضرر و الحرج، و تعارض الحكامين الحرجيين، فان شرط الجعل فيها - و هو الامتنان - مفقود، لاستلزام نفي كل منهما ثبوت الآخر، و هو خلاف المنه على الأمه، فلا بد فيها من إعمال قواعد التعارض و الرجوع إلى القواعد و الأصول.

و أما السلطنة و الضرر فلا- تعارض بينهما، حيث ان السلطنة من الأحكام الأولية التي تكون قاعده الضرر حاكمه عليها، و منع إطلاق السلطنة لصوره الضرر ممنوع، إذ لا- معنى لأن يكون مفاد «الناس مسلطون على أموالهم» مجرد عدم حجر المالك عن التصرف في ماله، فانه توضيح للواضح، و يشبه أن يكون من قبيل «النار حاره» و حمل كلام من كلامه فوق كلام المخلوق و دون كلام الخالق على هذا الأمر البديهي الذي يعرفه كل أحد كما ترى.

فالإنصاف أنه لا قصور في إطلاق السلطنة لجميع الشئون المتعلقة بالمال من التصرفات الخارجيه و الاعتباريه و الانتفاعات العاديه كالاستغلال بالأشجار و الجدران و حفظه من التلف و النقص، فان كل ذلك من شئون السلطنة على المال، فسلطنه الجار مثلا على حفظ ماله من التلف و النقص ثابتة له، غاية أن ضرر المالك حاكم عليها. و للبحث هنا مجال واسع، الا أن اختلال الحال و تشويش البال و تراكم الهموم و الأهوال قد حالت بيني و بين ما أردته من إشباع الكلام و النقص و الإبرام بما يناسب المقام، و لذا صار هذا آخر ما جرى عليه القلم، و به انتهت

هذه الرسالة الوجيزه الحاويه لجمله من مباحث قاعده نفى الضرر، و أرجو من فضله سبحانه و تعالى أن يوفقنى لتحرير ما بقى من أبحاثها عاجلا و أسأل إخوانى طلاب العلم و الورع أيدهم الله تعالى أن يدعوا لى بحسن الختام الّذى هو غاية المرام، و ان يتفضلوا علىّ بإصلاح ما فيها من الخلل، فانه سجيّه الكرام، و قد كتب هذه الكلمات مؤلف الكتاب بيده الجانيه محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج حامدا له سبحانه و تعالى و مصليا على سيد رسله و آله الطاهرين حجج الله و سادّه خلقه.

ص: ٦٥٥

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸/۳۳ کک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



فصل فى الاستصحاب (١) و فى حجّيته إثباتاً و نفيّاً أقوال للأصحاب (٢).

الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). و هو فى اللغة بمعنى الملازمه، قال فى المجمع: «و استصحب الشىء لازمته، و استصحب الكتاب و غيره حملته صحبتى، و من هذا القبيل استصحاب الحال إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبه غير مفارقه» و منه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل فى الصلاه، و استصحاب الخاتم الذى عليه لفظ الجلاله فى بعض المواضع، و نحوهما. و فى الاصطلاح عرّف بوجوه سيأتى التعرض لبعضها.

ثم انه لما فرغ المصنف (قده) من مباحث الأصول الثلاثه التى لا يلاحظ فيها حاله السابقه من أصاله البراءه و التخيير و الاشتغال شرع فى الاستصحاب الذى يكون الملحوظ فيه حاله السابقه. و تظهر مرتبه هذا الأصل العملى فى الأصول العمليه بكونه أول مرجع للفقيه فى مقام الاستنباط بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل اجتهادى يكشف عن الواقع، و لأجله لا تصل النوبه إلى الأصول الثلاثه المتقدمه حتى فى ظرف الموافقه عند اجتماع أركان الاستصحاب فى المسأله. و سيأتى فى خاتمه هذا الفصل وجه تقدمه عليها، و ان استفيد ذلك إجمالاً مما تقدم فى أول بحث البراءه عند ضبط مجارى الأصول، هذا.

(٢). قال فى أوثق الوسائل: «قيل تبلغ الأقوال فى المسأله نيفاً و خمسين»

و اقتصر الشيخ كصاحب الفصول (قدهما) على نقل أحد عشر قولاً، و اختار الفصول التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع و عدّه القول الثانى عشر فى المسأله. و لا بأس بالإشاره إلى الأقوال التى تعرض لها الشيخ (قده).

الأول: الحجيه مطلقاً، قال فى الأوثق: عزاه الشهيد الثانى إلى أكثر المحققين «الثانى: عدم الحجيه مطلقاً، قال فى الأوثق: «ذهب إليه السيدان و صاحباً المدارك و المعالم».

الثالث: التفصيل بين الوجودى و العدمى، نسب ذلك إلى بعض العامه.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجيه و الحكم الشرعى بالاعتبار فى الثانى دون الأول، قال فى الأوثق: «حكاه المحقق الخوانسارى عن بعضهم، و قد أنكر المصنف عند التعرض لأدله الأقوال وجود قائل بهذا التفصيل».

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره بالاعتبار فى الثانى دون الأول إلا فى عدم النسخ، قال فى الأوثق: «اختاره الأخباريون».

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره، فلا- يعتبر فى غير الجزئى، حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانسارى. لكن الشيخ فى مقام بيان أدله الأقوال قال: «على تقدير وجود القائل به» و فى الأوثق:

«المستفاد منها - أى من حاشيه المحقق الخوانسارى - هو التفصيل بين الأمور الخارجيه و غيرها سواء أ كان حكماً جزئياً أم كلياً».

السابع: التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و ما يترتب عليها من التكليف بالاعتبار فى الثانى دون الأول. حكاه الشيخ عن الفاضل التونى، و سيأتى بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعيه.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، بعدم الاعتبار فى الأول، حكى عن الغزالى. و لكن تأمل الشيخ عند بيان الأدله فى صحه النسبه.

التاسع: التفصيل بين الشك فى المقتضى و الرفع، استظهره الشيخ من كلام

و لا يخفى أن عباراتهم (١) فى تعريفه و إن كانت شتى،

المحقق فى المعارج و اختاره كصاحب الفصول فى الجملة.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغايه لا الرفع.

و قد تعرض شيخنا الأعظم لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها، و لكن المصنف لأجل تحرير الأصول أعرض عن التعرض لها و اقتصر على الاستدلال على مختاره أعنى حجيه الاستصحاب مطلقاً و تفاصيل أربعه:

أولها: التفصيل فى الحكم الشرعى بين كونه مستنداً إلى حجه شرعيه من الكتاب و السنه و بين كونه مستنداً إلى حكم العقل.

ثانيها: التفصيل بين الشك فى المقتضى و الرفع، و هو خيره جمع من المحققين منهم شيخنا الأعظم.

ثالثها: التفصيل بين الحكم التكليفى و الوضعى.

رابعها: التفصيل بين الأحكام الكليه و الموضوعات الخارجيه، أشار إليه فى طى البحث عن اعتبار وحده القضيتين موضوعاً و محمولاً، و سيأتى قريباً إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أشار المصنف (قده) قبل الخوض فى أدله اعتبار الاستصحاب إلى أمور ثلاثه أولها تعريفه، ثانيها إثبات كونه مسأله أصوليه، ثالثها اعتبار وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً. و قوله: «و لا يخفى أن عباراتهم» إشاره إلى أول هذه الأمور، و حاصله: أن الاستصحاب عرف فى كلمات القوم بتعاريف مختلفه:

منها: ما عن الشيخ البهائى (قده) فى الزبده من «أنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلاً على ثبوته فى الزمان الأول» بل نسب هذا التعريف إلى القوم.

و منها: ما عن الفاضل التونى فى الوافيه من «أنه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال».

و منها: ما فى القوانين من «أنه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق».

إلا أنها (١) تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد، و هو «الحكم

و منها: ما فى الفصول من «أنه إبقاء ما علم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق».

و منها: ما فى كشف الغطاء من «أنه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله» و منها: غير ذلك.

و حيث ان شيئاً من هذه التعاريف غير سليم من الخلل عدل شيخنا الأعظم (قده) إلى تحديده بقوله: «و عند الأصوليين عرف بتعاريف أسدها و أخصرها إبقاء ما كان، و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعله الإبقاء أنه كان».

و لئلا لم يكن هذا التعريف كسائر التعاريف المتقدمه صحيحاً بنظر المصنف لوجه من الخلل ذكرها فى حاشيه الرسائل كما تقف عليها فى التعليقه عدل عنه إلى تعريفين آخرين اختار الأول فى الحاشيه و الثانى فى المتن، فلاحظ ما؛ :: ذكرناه فى التعليقه من الإشكالات التى أوجبت عدوله عن تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن التعاريف الوارده فى كتب القوم تشير...، و غرضه أن اختلاف القوم فى تعريف الاستصحاب بتكثير القيود و غير ذلك لم ينشأ عن الاختلاف فى حقيقته و مفهومه، بل حقيقته واحده، و الغرض من التعريف الإشاره إلى ذلك المفهوم الفارد، غايه الأمر أن الجهات المشيره إليه مختلفه، فكل واحد من تلك التعريفات يشير إلى ذلك المفهوم الوجدانى بالجهه المأخوذه فى ذلك التعريف.

=====

(-). فمنها: عدم صحه أخذ كلمه «إبقاء» فى التعريف، لوجهين أحدهما: عدم صدق معناه لا حقيقه و لا مجازاً، أما عدم صدق معناه الحقيقى فى المقام فلأن الاستصحاب إبقاء ظاهرى لحكم أو لموضوع ذى حكم و لو لم يكن موجوداً واقعاً. و أما عدم انطباق معناه المجازى فلغرض تعدد معانيه المجازيه و عدم قرينه على تعيين واحد منها بالخصوص، و التعريف لا بد أن يكون بالمبين لا بالمجمل. أما تعدد المعانى

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى الشبهه الحكميه، و قوله: «أو موضوع» إشاره إلى جريان الاستصحاب فى الشبهه الموضوعيه، و مقتضى التعبد الاستصحابى فى الجميع جعل الحكم المماثل للحكم المشكوك فيه أو لحكم الموضوع المشكوك فيه.

(٢). سواء أ كان الحكم تكليفيًا بناءً على جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه، أو وضعياً. و أما اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم فلأن الاستصحاب من الأصول العمليه التى هى وظائف شرعيه للشاك فى مقام العمل، فإذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له فلا معنى للتعبد ببقائه.

(٣). أى: شك فى بقاء الحكم المتيقن أو موضوعه.

=====

المجازيه فلاحتمال إرادته حكم الشارع بالبقاء ان كان معتبراً من باب الأخبار، أو إرادته التزام العقلاء بالبقاء عملاً، أو إرادته الظن بالبقاء بناءً على اعتباره من باب الظن. و حيث انه لا معيّن لواحد من المعانى المجازيه لتردد الإبقاء بين احتمالات ثلاثه، فلا وجه لتعريف الاستصحاب بالإبقاء المفروض كونه مجملاً.

ثانيهما: أن الإبقاء بمعنى الحكم بالبقاء لا- يلائم جميع المباني فى الاستصحاب، إذ بناءً على أخذه من الأخبار يصح تعريفه بالحكم بالبقاء، و أما بناءً على حجتيه من باب الظن فهو ظن خاص بالبقاء، كما أنه بناءً على أخذه من بناء العقلاء فهو التزام العقلاء به فى مقام العمل بلا حكم منهم.

و منها: أن تعريفه ب «إبقاء ما كان» فاقد لما يتقوم الاستصحاب به من اليقين السابق و الشك اللاحق، و الاعتماد على شاهد الحال أو على الإشعار غير سديد، لاقتضاء التعريف التصريح بهما، لما تسالموا عليه من لزوم كون المعرف أجلى من المعروف.

و لو بُنى على كفايه الإشعار للزم كون كلمه «ما كان» مستدرکه، للاستغناء عنها بلفظ الإبقاء المشعر بكون أصل الحدوث مفروغاً عنه. مع أن الشيخ (قده) أضاف كلمه «ما كان» و من المعلوم أن عدم كفايه الإشعار يقتضى التصريح بركنى الاستصحاب لا الإشارة إلى أحدهما و ترك الآخر رأساً.



و منها: أن تعليل الأخذ بالحاله السابقه فى ظرف الشك بالكينونه السابقه غير وجيه، لعدم التعويل فى التعبد الاستصحابى على مجرد الكون السابق، ضروره أن حكم الشارع بالبقاء انما هو لحكمه موجه لجعله، فان تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد لا تختص بالأحكام الواقعيه، فالأحكام الظاهريه أيضا تنبعث عن ملاكات تقتضى جعلها، فالداعى للحكم بالبقاء مصلحه تقتضيه لا مجرد اليقين بثبوت الشىء فى زمان. بل و كذا الحال لو كان الدليل عليه بناء العقلاء، إذ الموجب لهذا البناء كما يظهر من كلمات أكثرهم هو غلبه البقاء الموجه للظن به، لا مجرد الثبوت السابق.

و بعد هذه المناقشات قال المصنف: «ان الأولى أن يعرف الاستصحاب بأنه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل» (١٠).

و يمكن دفع بعض هذه المناقشات عن تعريف الشيخ الأعظم (قده) كما أن شيخنا المحقق العراقى (قده) تصدى لدفع بعضها. أما إشكال عدم جامعيه التعريف للمباني المتشتمه فبأن «حقيقه الاستصحاب هو الحكم بالبقاء سواء أ كان بإنشاء الشارع أم بإدراك العقل، لاندراج الكل فى عنوان الحكم.

و أما إشكال عدم وفاء الحد بما هو ركن المحدود أعنى اليقين و الشك، فبأن الحكم بالبقاء لما كان لأجل الكينونه السابقه لا لشىء آخر - و هو يتوقف على الشك فى البقاء، إذ لا- معنى للأخذ بالحاله السابقه تعبداً أو ظناً ما لم يشك فيه - يدل على ركنى الاستصحاب أعنى اليقين السابق و الشك اللاحق» (١١).

لكنك خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول أنه لا جامع بين حكم الشارع الذى هو من مقوله الفعل و بين إدراك العقل الذى هو من مقوله الانفعال أو الكيف النفسانى، لتباين المقولات و عدم جامع بينها.

و عليه فإطلاق الحكم عليها لا يكون الا بالاشتراك اللفظى الذى لا سبيل لأخذه

=====

فى الحدود.

و فى الثانى: أن العمل باليقين السابق تعبدًا و ان لم يعقل لو لا عروض الشك، الا أن هذا المقدار لا يدل على موضوعيته فى الأصول العملية، لوضوح أن الأمر كذلك فى جميع الأمارات و الطرق غير العلمية، فانه لو لا الجهل بالواقع لا معنى للتعبد بخبر العدل و بينه و نحوهما، مع أنه لم يؤخذ الشك فيها موضوعاً بل أخذ فيها مورداً كما تقرر فى محله. و عليه فالتصريح بالشك فى التعريف أولى من إهماله اتكالا على الإشعار الذى لا يكتفى به فى الحدود.

هذا كله مضافاً إلى أن غرض الأصحاب تعريف الاستصحاب الذى يعدّ من الأدله، و مقتضاه صلاحية المعرف للاتصاف بالدليليه و الحجيه بحيث يصح حمل الحججه عليه بالحمل الشائع، مع وضوح أن «إبقاء ما كان» بمعنى الحكم ببقائه مما لا يصح حمل الحججه عليه، لتصريح الشيخ الأعظم (قده) فى ردّ كلام السيد العلامة الطباطبائى القائل بأن «لا تنقض» دليل الاستصحاب، و هو دليل الحكم الشرعى «بأن لا تنقض دليل الاستصحاب، و ليس هو دليلاً على شىء من الأحكام، لكونه بنفسه حكماً كلياً مثل لا ضرر» و من المعلوم أن هذا المعنى أجنبى عن دعوى الأصحاب لحجيه الاستصحاب و عدّهم له من الحجج. هذا ما يتعلق بتعريف الشيخ.

و الظاهر أن هذا الإشكال يرد على كلا التعريفين اللذين ذكرهما المصنف فى الحاشيه و المتن، و لكنه (قده) تخلص منه بجعل مفاد الحججه هنا الثبوت و إرجاع البحث إلى تحقق الصغرى كما هو الحال فى حجيه خبر الثقة، فمعنى حجيه الاستصحاب: ثبوت حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، و إلاّ- فمع فرض تحققه لا- مجال للنزاع فى حجيته، كما لا- خلاف فى حجيه مفهوم الوصف و اللقب، إذ البحث فىهما صغرى، فالقائل به انما يقول بانعقاد المفهوم و ثبوته،

ص: ١١

و لا حاجة إلى البحث عن حجته، لأن المفهوم كالمنطوق مما يعمه دليل اعتبار ظواهر الألفاظ، فمعنى قولنا: «الاستصحاب حجه» ثبوت إلزام الشارع بالبقاء أو حكمه به، و معنى عدم حجته عدم ثبوت هذا الجعل.

و الظاهر صحة إطلاق الحجه على الاستصحاب و توصيفه بها بإرادته المنجز و المعذر منها كما هو حال غيره من الأصول العمليه كقولنا: «البراءه حجه و الاحتياط حجه» فان حمل الحجه عليهما بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات و إيصال الواقع عنواناً كما فى خبر الثقة و ان لم يكن صحيحاً لفقدهما جهه الكشف و إراءه الواقع، الا- أن المناط فى أحدهما هو التسهيل بالترخيص فى مخالفه الواقع أحياناً كما فى البراءه، و فى الآخر هو التضييق على المكلف و جعل الواقع المجهول على عهدته رعايه لأهميه ملا-كه كما فى إيجاب الاحتياط شرعاً فى الموارد الثلاثه، فانه حجه قاطعه لعذره الجهلى، و لذا يصح الاحتجاج به من قبل المولى، كما يصح الاحتجاج من العبد على المولى بإبداء العذر فى مخالفه الإلزام الواقعى فى غير موارد إيجاب الاحتياط اتكالاً على مثل حديث الرفع كما فى الشبهه البدويه.

فكما يصح حمل الحجه على البراءه و الاحتياط بالحمل الشائع فكذلك يصح حملها على الاستصحاب، لعدم خروج مفاده عما يقتضيه الأصلان المتقدمان فان نتيجه استصحاب الحكم أو الموضوع ذى الحكم إما نفي التكليف ظاهراً و إما إثباته كذلك، فيكون الاستصحاب و هو الإبقاء العملى حجه أى معذراً أو منجزاً عند الشارع.

و على هذا فما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) فى المقام من «عدم صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه مطلقاً سواء أ كان الحكم بالبقاء بمعنى إبقاء المكلف عملاً أم بمعنى إلزام الشارع بالبقاء، أما على الأول فلعدم كون الإبقاء العملى دليلاً على شىء و لا حجه عليه. و أما على الثانى فلأن الإلزام الشرعى بالبقاء مدلول الدليل لا أنه دليل على نفسه، سواء أ كانت الحجيه بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات كما

فى حجيه خبر الثقة أم بمعنى المنجزيه و المعذريه. أما بمعنى الوسطيه فلأن إنشاء الحكم المماثل كوجوب صلاه الجمعه لا معنى لكونه حجه على نفسه و لا- على غيره، فالزام الشارع بالبقاء لا يتصف بالحجيه بهذا المعنى، و انما يتصف به مثل خبر الثقة الموصل للواقع عنواناً. و أما بمعنى المنجزيه و المعذريه فلأن الحكم الظاهرى لا ينجز نفسه و لا غيره بل يتنجز بدليل آخر، فلا بد أن يكون فى المقام أمر آخر هو المنجز و المعذر غير الاستصحاب الذى عرف بالإلزام الشرعى، و القابل للبحث عن حجيه ذلك الموصل لهذا الإلزام أو المنجز له لا نفسه» لا يخلو من تأمل، فانه و ان لم يصح توصيفه بالحجيه بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات الا- أنه لا- مانع من حمل الحجيه بمعنى الاعذار و التنجيز عليه كما عرفت، و تنجز الحكم الظاهرى كالواقعى انما هو بوصول دليله الدال عليه إلى المكلف من دون حاجه إلى دليل آخر كما يتضح ذلك بملاحظه أدله البراءه و الاحتياط، فانها بوصولها إلى المكلف تنجز ما يستفاد منها من الأحكام الظاهريه.

نعم يرد على تعريف الاستصحاب بما أفاده المصنف فى الحاشيه و المتن إشكال عدم جامعته لشتات المباني فى المسأله مع أنه (قده) ذكره أيضا فى جمله ما أورده على تعريف الشيخ الأعظم (قده) و بيانه: أن إلزام الشارع بالبقاء تأسيساً أو إمضاءً لما عليه العقلاء ينافيه تصريحه فى الحاشيه بعدم صحته، لعدم مساعده كلماتهم عليه، فلا يتم التعريف الا بناءً على أخذه من الأخبار، و أما بناءً على كونه حكماً عقلياً ظنياً فلا.

مضافاً إلى: أنه يختص بالشبهات الحكميه، و لذا أضاف إليه فى المتن قوله:

أو موضوع ذى حكم.

و إلى: أن بقاء الحكم كأصل حدوده فعل الشارع، و الإلزام انما يتعلق بفعل المكلف الذى هو الإبقاء و الجرى العملى المقابل للنقض كذلك، فيتعين حذف

كلمه «الإلزام» أو تبديل «البقاء» بالإبقاء ليتطابق التعريف مع المعروف، بأن يقال:

الاستصحاب هو الإبقاء العملى للمتيقن لحكم الشارع ببقائه ظاهراً موضوعاً كان أو حكماً.

و أما قياس المقام بباب المفاهيم بإرجاع النزاع إلى صغرى حجيه الظواهر ففيه: أنه مع الفارق، لأن إثبات المفهوم للوصف و نحوه مساوق لحجيته، لاندراجة فى كبرى حجيه الظاهر، حيث ان اللفظ بدلالته الالتزاميه يدل على المفهوم و يكون ظاهراً فيه. و هذا بخلاف المقام، إذ لو تم دليل الاعتبار كان مفاده الإلزام الشرعى أو الحكم بالبقاء، و هو بنفسه حكم شرعى كنجاسه الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، لعدم كون استصحابها إثباتاً للحجه كما هو واضح.

فالمتحصل: أن تعريف الاستصحاب بما فى الرسائل و المتن و الحاشيه بل و غيرها من كلمات المتأخرين لا يخلو من شىء، و لو تم ما ادعاه المصنف من كون التعاريف لفظيه لا يقصد بها تمييز المعرف بكنهه و ذاته فالأمر سهل.

و حيث إنه ظهر معناه إجمالاً - فاعلم: أنه لَمَّا كان للاستصحاب قواعد مشابهه له - و هى قاعده اليقين و المقتضى و المانع و الاستصحاب القهقرائى - كان المناسب التعرض لها و لو بنحو الإيجاز، و سيأتى الكلام حول القاعده الأولى فى مفاد بعض الأخبار المستدل به على الاستصحاب، كما سيأتى التعرض لقاعده الاقتضاء و المنع بعد الفراغ من دلالة أولى صحاح زراره على الاستصحاب.

و لا بأس بالإشاره هنا إلى القاعده الثالثه و هى التى تسمى بالاستصحاب القهقرائى تاره و بأصالة الثبات فى اللغه أخرى و بأصالة عدم النقل ثالثه، و هو من الأصول العقلانيه، و ذلك عبارته عن شىء متيقن فى الزمان المتأخر و مشكوك فى الزمان المتقدم كالعلم يكون لفظ «البينه» مثلاً فعلاً حقيقه فى شهاده رجلين عادلين و الشك فى كونها كذلك سابقاً، و كلفظ «القله» فانه يعلم بكونه فعلاً حقيقه فيما دون الكر، و يشك فى كونه كذلك فى الزمان السابق. و هذا عكس الاستصحاب المصطلح، حيث إنه يكون زمان المتيقن فيه متقدماً و زمان المشكوك

\*\*\*\*\*

(1). غرض المصنف (قده) إثبات أن ما ذكره من تعريف الاستصحاب جامع لما يعتبر في التعريف، وذلك لأنه يعتبر في تحديد ما يكون من الحجج الشرعية أمور:

الأول: التام التعريف مع دليل الاعتبار.

الثاني: اشتمال التعريف على ما يكون دخيلاً في حقيقة المعرف - بالفتح - و مقوِّماً له، إذ بدونه لا يكون التعريف وجهاً و شارحاً للمعرّف كما هو ظاهر.

الثالث: كون التعريف جامعاً للمباني و الأقوال المختلفه حتى يكون مورد النفي و الإثبات واحداً، و إلا كان النزاع فيه لفظياً كما سيتضح.

و ما أفاده (قده) بقوله: «اما من جهه...» بيان للأمر الأول، و حاصله:

=====

متأخراً، فهو أجنبي عن الاستصحاب و ان كان مشتتماً على اليقين و الشك، لكنه ليس من الشك في البقاء، بل من الشك في الحدوث، فأدله الاستصحاب لا تشمل.

و لو سلم ذلك فانصراف أدلته عنه كافٍ في عدم شمولها له، فاعتباره انما هو بناء العقلاء، لغلبه بقاء المعاني اللغويه و العرفيه و عدم تغييرها بمرور الأزمنه، و عدم الردع في أمثال هذا البناء كافٍ في الإمضاء.

و قد ظهر من أجنبيه أدله الاستصحاب عن هذا الأصل العقلائي أمور:

الأول: أن الاستصحاب القهقرائي أصل لفظي و ليس أصلاً عملياً، و يكون من قبيل أصالتي العموم و الإطلاق و أصل عدم الاشتراك.

الثاني: حجيته في اللوازم و الملزومات.

الثالث: أنه لا وجه لدعوى معارضته باستصحاب عدم هذا المعنى سابقاً حتى يسقط بها الاستصحاب القهقرائي عن الاعتبار، و ذلك لما مرّ من أنه أصل عقلائي حاكم على الاستصحاب المصطلح، و لا يجرى الأصل مع دليل حتى يعارضه. كما لا وجه لدعوى دلالة أخبار الاستصحاب على عدم اعتباره، لما عرفت من أجنبيه الاستصحاب القهقرائي عن مداليل تلك الأخبار.



على ذلك (١) فى أحكامهم العرفيه مطلقاً (٢) أو فى الجملة (٣) تعبداً (٤) أو للظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته سابقاً،

أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحاله السابقه أو النص و الإجماع الآتين، أو الإدراك العقلى الظنى بالبقاء الحاصل من ملاحظه الحاله السابقه - منطبق على تعريف المتن، لأن مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه. و هذا بخلاف أكثر التعاريف، لظهورها فى استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، و من المعلوم أن هذا لا يلتزم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار لا الظن، هذا بيان الأمر الأول.

و أما الأمر الثانى فتوضيحه: أن اليقين السابق و الشك اللاحق ركنان فى الاستصحاب، و قد لوحظ كل منهما فى التعريف، أما الشك فى البقاء فالتصريح به، و أما اليقين بالحدوث فدلالة «بقاء حكم أو موضوع» عليه، فالتعريف من هذه الجهه تام.

و أما الأمر الثالث فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الحكم بالبقاء.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد من الشك فى المقتضى و الرفع، و كون المستصحب حكماً أو موضوعاً، و كلياً أو جزئياً، و غير ذلك من التفاصيل المتقدمه.

(٣). إشاره إلى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء فى بعض الموارد كالعامل به فى الشك فى الرفع أو رافعيه الموجود خاصه.

(٤). يعنى: و لو لم يحصل الظن الشخصى و لا- النوعى ببقاء الحاله السابقه المتيقنه بأن كان بناؤهم رجاءً و احتياطاً. و عليه فكل من قوله: «تعبداً، أو للظن به» قيد لبناء العقلاء، يعنى: أن بناءهم على إبقاء ما كان إما أن يكون للظن به و إما للتعبد و لو لم يحصل لهم ظن بالبقاء، و على الثانى يندرج الاستصحاب فى الأصول العمليه، و على الأول فى الأمارات. و ضميراً «ثبوته، به» راجعان إلى الحكم المتيقن أو الموضوع ذى حكم.

ص: ١٦



و إما (١) من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك (٢) حسبما يأتي الإشارة (٣) إلى ذلك مفصلاً.

و لا يخفى أن هذا المعنى (٤) هو القابل لأن يقع فيه النزاع

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إما من جهة» و سيأتي بيانها عند التعرض للأدلة.

(٢). أى: على الحكم بالبقاء مطلقاً أو فى الجملة.

(٣). الأولى تبديلها ب «بيان» و نحوه، إذ لا مناسبة بين الإشارة و التفصيل.

(٤). أى: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث مما يعتبر فى التعريف، و غرضه: أن المعنى الذى يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفى و الإثبات كما هو شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية هو المعنى المذكور أعنى كون الاستصحاب عبارته عن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» و توضيح ما أفاده: أنه لا ريب فى كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من زمان القدماء بل الأقدمين إلى عصرنا هذا، فأثبتته قوم و نفاه آخرون إما مطلقاً أو فى الجملة كما عرفت فى الإشارة إلى الأقوال، و من المعلوم أن اختلاف الأصحاب فى معنى، لعدم استحقاق النزاع اللفظى للبحث و النظر، و فى المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما فى المتن، دون غيره من التعاريف.

إحداهما: اقتضاء كون النزاع فى أصل اعتبار الاستصحاب و عدمه معنوياً لتعريفه بما ذكر، لتوارد النفى و الإثبات حينئذ على مفهوم وحدانى جامع للمباني المتشتملة فى المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعى حجته بالتحديد المذكور جامع للمباني، المتشتملة فى المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعى حجته بالتحديد المذكور فى المتن، و النافى له ينكر نفس هذا المعنى، و أن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» غير ثابت، لعدم الدليل عليه لا من الأخبار و لا العقل و لا سيره العقلاء، كما أن المفصل يقول بثبوت اعتباره فى الشك فى الراجع دون الشك فى المقتضى، و النزاع على هذا معنى. بخلاف ما إذا عرّف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت بعد ذلك الوقت» فانه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت

و الخلاف فى نفيه و إثباته (١) مطلقاً (٢) أو فى الجملة، و فى (٣) وجه ثبوته (على أقوال) (٤) ضروره أنه (٥) لو كان الاستصحاب

سابقاً، و من المعلوم صيروره النزاع لفظياً حينئذ، إذ المنكر لهذه السيره قد يقول باعتبار الاستصحاب لكونه حكماً لا نفس البناء العملى، فلم يتوارد النفي و الإثبات على أمر واحد حتى يكون النزاع معنوياً.

ثانيتها: اقتضاء أدله اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم، و بيانه: أن القائلين بحجتيه اختلفوا فى الاستدلال عليها، فمنهم من استدل عليها بالأخبار، و منهم من تمسك لها ببناء العقلاء، و منهم من تشبث بالعقل، و منهم من احتج عليها بالإجماع، و المفهوم الجامع الذى يمكن إثباته بكل واحد من هذه الأدله هو كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم» لصحه أن يقال: بثبوت الحكم بالبقاء بالنص أو بالعقل أو بسيره العقلاء، فى قبال النافى المنكر لدلاله النص و غيره عليه، فيتحد مورد النفي و الإثبات، و هذا بخلاف تعريف الفاضل التونى الظاهر فى كون الاستصحاب نفس البناء العقلانى بلا حكم فى البين، و من المعلوم أن هذا البناء أجنبى عما إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء، فيصير النزاع حينئذ لفظياً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميراً «فيه، نفيه» راجعه إلى هذا المعنى.

(٢). هذا و ما بعده إشارة إلى الأقوال فى المسأله، و قد تقدمت.

(٣). معطوف على «فى نفيه» و هذا إشارة إلى الجهه الثانیه المتقدمه بقولنا:

ثانيتها اقتضاء أدله اعتبار الاستصحاب... إلخ.

(٤). متعلق ب «النزاع و الخلاف».

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل لقوله: «هو القابل لأن يقع...» يعنى:

أن الاستصحاب بناءً على كونه هو الحكم ببقاء حكم... مجمع للأقوال المختلفه، فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعض و غير ثابت عند آخر، و هكذا.

و أما كونه مورداً لتقابل الأقوال من جهه الدليل فلما عرفته آنفاً من أنه إذا لم يكن الاستصحاب بمعنى «الحكم ببقاء حكم...» لم تتقابل الأقوال فيه من ناحيه دليل

هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به (١) الناشئ من العلم بثبوتها لما (٢) تقابل فيه الأقوال، ولما (٣) كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد، بل موردين (٤). و تعريفه (٥) بما ينطبق.

اعتباره، إذ الميثب للاستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء غير الميثب له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، لمغايره الحكم الشرعى بالبقاء لبناء العقلاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالبقاء، الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكم أو موضوع ذى حكم.

(٢). جواب «لو كان» و ضمير «بثبوتها» راجع إلى «حكم أو موضوع ذى حكم».

(٣). معطوف على «لما تقابل» و مفسر له، و قد تقدم بيانه.

(٤). مع أن النزاع فى أمر يقتضى معلوميه مورد النزاع، و عليه فلا مناص من اختيار ما ذكره من التعريف دون سائر ما ذكره.

(٥). أى: و تعريف الاستصحاب، و المراد بالموصول فى «بما ينطبق» تعريف الاستصحاب، و غرضه من هذا الكلام الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب بعد إثبات كون تعريفه الصحيح الذى يكون مجمعاً للأقوال المتشتمه هو ما تقدم بقوله:

«الحكم ببقاء حكم أو موضوع... إلخ» فقوله: «و تعريفه بما ينطبق» إشاره إلى وهم و دفع ذكرهما فى حاشيه الرسائل أيضا فى التعليق على تعريف الفاضل التونى للاستصحاب. أما الوهم فهو: أن تعريف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت أو حال على بقائه» يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، بل الاستصحاب هو نفس البناء العملى على الحاله السابقه، لظهور «التمسك بثبوتها...» فى أن الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوتها السابق فى إبقائه عملاً، مع عدم كون الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت، بل ما به التمسك، لأن الاستصحاب بناءً على حجتيه من باب الظن - كما هو مبنى التعريف

ص: ١٩

على بعضها (١) و إن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه (٢)، إلا أنه (٣) حيث لم يكن

المزبور - هو الظن بالبقاء أو الظن بالملازمه بين الثبوت و البقاء، و المناسب له أن يقال: انه التمسك بما ثبت بمعنى إبقاء ما ثبت و عدم الانفكاك عنه عملاً.

و بعبارة أخرى: حيث ان المستصحب - بالكسر - هو المكلف ففعله إبقاء ما ثبت تعويلاً على ثبوته في السابق، و هذا الإبقاء هو الحكم بالبقاء الذي أفاده الماتن، و أما تعريفه ب «التمسك بثبوت ما ثبت» فظاهر في جعل نفس الثبوت السابق حجة و دليلاً على ثبوته في اللاحق، و هذا ليس هو الاستصحاب المصطلح، فان كون الثبوت السابق أماره على البقاء لا ربط له بفعل المكلف أعنى إبقاء ما ثبت. هذا حاصل الوهم.

و أما الدفع فهو: أن منافاه تعريف الفاضل التوني لما في المتن من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» مبنيه على كون هذه التعريفات حقيقيه أى مبينه لمطلب «ما» الحقيقيه، و أما بناءً على كونها تعريفات لفظيه أى مبينه لمطلب «ما» الشارحه - كما هو كذلك - فلا- يرد عليها إشكال أصلاً، ضروره كون مقصود الجميع الإشاره إلى ما هو المعلوم المرتكز عند الكل من الحكم بالبقاء، و ليست هذه التعاريف في مقام بيان حقيقه الاستصحاب حتى يكون اختلاف الحدود كاشفاً عن اختلاف ماهيه المحدود.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعض الأقوال دون جميعها، لانطباق تعريف الفاضل التوني و غيره على استناد حجه الاستصحاب إلى الظن، و من المعلوم أن مثله أجنبي عن تعريفه بالحكم بالبقاء كما عرفت في تقريب الوهم.

(٢). أى: الوجه المذكور في التعريف من أنه نفس «التمسك بثبوت ما ثبت... إلخ» أو «كون حكم أو وصف يقيني الحصول...» لعدم كون الاستصحاب بناءً على هذين التعريفين هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم.

(٣). هذا إشاره إلى دفع التوهم، و قد تقدم بقولنا: «و أما الدفع...» و ضمير

بحدّ (١) ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم (٢) كما هو الحال في التعريفات غالباً (٣) لم يكن له (٤) دلالة على أنه (٥) نفس الوجه، بل للإشارة إليه (٦) من هذا الوجه، ولذا (٧) لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فانه لم يكن به (٨) إذا لم يكن (٩)

«أنه» كالمستتر في «لم يكن» راجع إلى التعريف.

\*\*\*\*\*

- (١). و هو التعريف بالفصل القريب، و الرسم هو التعريف بالخاصه، فان كانا مع الجنس القريب فتام، و إلا فناقص.
- (٢). الظاهر أن مقصوده من شرح الاسم هو التعريف اللفظي، فالعبارة لا تخلو من مسامحه.
- (٣). تبه على ذلك في مواضع من الكتاب كبحث الواجب المطلق و المشروط و العام و الخاصّ.
- (٤). أى: لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال، و قوله: «لم يكن» جواب «حيث».
- (٥). أى: أن الاستصحاب نفس الوجه و هو البناء العملي المذكور في تعريف بعضهم له.
- (٦). أى: إلى الاستصحاب، يعنى: أن غرض من عرّفه بالبناء العملي هو تحقق هذا البناء في الاستصحاب، و ليس بصدد بيان أن هويته هذا البناء حتى ينافى تعريف المصنف له بأنه هو الحكم بالبقاء.
- (٧). يعنى: و لأجل كون التعريف من قبيل شرح الاسم لا وقع للإشكال على التعريفات بعدم الطرد تاره و عدم العكس أخرى، إذ مورد هذه الإشكالات هو التعريف الحقيقي المبيّن لمطلب «ما» الحقيقيه، دون التعريف اللفظي المبيّن لمطلب «ما» الشارحه.
- (٨). هذا الضمير و ضمير «فانه» راجعان إلى «ما ذكر في تعريفه».
- (٩). اسمه ضمير مستتر راجع إلى قوله: «ما ذكر».

بالحد أو الرسم بأس (١).

فانقدح (٢) أن ذكر تعريفات القوم له و ما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل (٣) و تطويل بلا طائل.

ثم لا يخفى (٤) أن البحث في حجيته مسأله أصوليه، حيث يبحث

\*\*\*\*\*

(١). اسم «يكن» في قوله: «لم يكن به».

(٢). هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقه، إذ لا يبقى حينئذ مجال للإشكال عليها طرداً أو عكساً، فلا جدوى للمناقشه فيها أصلاً، و ضمير «له» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «فيها» إلى «تعريفات» و «ما» الموصول معطوف على «تعريفات».

(٣). خبر «أن» و «تطويل» بالرفع معطوف على «بلا حاصل».

هذا تمام الكلام في الأمر الأول و هو تعريف الاستصحاب.

(٤). هذا إشاره إلى الأمر الثانى الذى تعرض له قبل بيان الأدله، و هو إثبات كون الاستصحاب من مسائل علم الأصول لا من مبادئه و لا قاعده فقهيه، و لا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسأله الأصوليه و الفقهيه، و القاعده الفقهيه إجمالاً فنقول: أما ضابط المسأله الأصوليه فهو ما يكون دخيلاً فى الاستنباط بنحو دخل الجزء الأخير من العله التامه، فيخرج ما عدا علم الأصول طراً عن هذا التعريف و ان كان لجمله من العلوم دخل أيضاً فى الاستنباط كالعلوم العربيه و الرجال و غيرهما لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير، بل الدخل الإعدادى على التفصيل المقرر فى محله.

و أما ضابط القاعده الفقهيه - كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و عكسها، و «كل شرط مخالف للكتاب و السنه باطل» و «كل حكم ضررى أو حرجى مرفوع» و «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» إلى غير ذلك - فهو كالمسأله الأصوليه من حيث استنباط الأحكام الفرعيه منها، لكنها تمتاز عنها فى أن المسأله الأصوليه لا تتعلق أولاً و بالذات بالعمل كحجيه الخبر و الظواهر و غيرهما، بخلاف القاعده

ص: ٢٢

الفقيهه، فانها تتعلق بعمل المكلف بلا واسطه كحكم الفعل الضررى و الحرجى و غير ذلك.

و أما ضابط المسأله الفقيهه فهو أيضا ما يتعلق بالعمل بلا واسطه و يكون نتيجه للمسأله الأصوليه، الا أن أمر تطبيقها بيد العامى، لا المجتهد، لأن وظيفه الفقيه الإفتاء بالحكم الكلى كحرمه شرب الخمر، و وجوب التصدق و نحوهما. و أما تطبيق عنوانى الخمر و التصدق على أفرادهما فهو أجنبى عن وظيفه المجتهد.

و الفرق بين المسأله الفقيهه و القاعده الفقيهه أيضا - بعد اشتراكهما فى تعلق كل منهما بالعمل بلا واسطه كما مر - هو: أن موضوع المسأله الفقيهه نوع واحد كالخمر و الخل و الماء و الحنطه و غيرها من الطبائع التى هى موضوعات المسائل الفقيهه بخلاف القاعده الفقيهه، فان موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديده كعنوان الضرر و الحرج و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فان الضرر و الحرج مثلاً يندرج تحتها الصلاه و الوضوء و البيع و غيرها، و كذا «ما يضمن» لاندراج جميع العقود المعاوضيه تحته، من دون فرق فى ذلك بين كون محمولها حكماً واقعياً أو كقاعده «ما يضمن» و بين كونه حكماً واقعياً ثانوياً كقاعدتى الضرر و الحرج و نحوهما، و بين كونه حكماً ظاهرياً كقاعدتى الفراغ و التجاوز و أصاله الصحه و غيرها.

إذا عرفت ضوابط القاعده الفقيهه و المسأله الأصوليه و الفقيهه فاعلم: أن الاستصحاب يجرى تاره فى الحكم الأصولى كاستصحاب حجه العام بعد الفحص عن المخصص، و استصحاب عدم وجود المعارض. و أخرى فى الحكم الكلى الفرعى كنجاسه الماء المتغير الذى زال تغيره من قبل نفسه، و حرمه العصير الزيببى إذا غلى و اشتد قبل ذهاب ثلثيه إذا شك فى حليته و حرمة. و ثالثه فى الموضوعات الخارجيه كاستصحاب حياه زيد أو عدالته مثلاً، و كالجارى فى الأحكام الجزئيه كاستصحاب نجاسه ثوبه ببول بعد غسله مره فى الكثير، للشك فى اعتبار التعدد حتى

فى الغسل به.

أما الجارى فى الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه فليس مسأله أصوليه، و يقتضيه قول المصنف فى تعريف علم الأصول فى أول الكتاب: «و مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه».

و أما الجارى فى القسمين الأولين فحاصل ما أفاده (قده) فيهما هو: أن الاستصحاب من المسائل الأصوليه سواء أ كان من الأصول العمليه التى هى وظيفه الشاك، و يكون الشك موضوعها، أم من الأدله الظنيه. أما على الأول فلانطباق ضابط المسأله الأصوليه عليه، إذ يقال: «ان نجاسه الماء المتغير الذى زال تغيره بنفسه أو بعلاج مما شك فى بقاءه، و كلما شك فى بقاءه فهو باق، فينتج بقاء نجاسه الماء المزبور» و الحكم بنجاسته فى هذه الصوره حكم كلى فرعى يتعلق بالعمل، فالاستصحاب حينئذ قاعده مهده لاستنباط الأحكام الفرعيه، و كلما كان كذلك فهو مسأله أصوليه.

و أما الاستصحاب الجارى فى المسأله الأصوليه كالحجيه فكونه من مسائل علم الأصول أظهر، إذ ليس مجراه حكماً فرعياً حتى يتوهم كونه من القواعد الفقهيه.

و أما على الثانى - و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء على ما علم ثبوته سابقاً - فلأن البحث عن حجتيه بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث و البقاء عند العقلاء و عدمه، و على تقدير ثبوته فهل هذا البناء منهم حجه أم لا؟ و كذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمه، فانه يبحث فيه تاره عن وجود هذا الظن و أخرى عن حجتيه، و من المعلوم أن البحث عن دليله الظن بالبقاء كالبحت عن حجيه غيره من سائر الظنون أصولى لا- فقهى، لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطه كالبحت عن حجيه خبر الواحد.

\*\*\*\*\*

(١). و كل ما كان كذلك فهو مسأله أصوليه، لما تقدم فى تعريف علم الأصول بأنه «صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو



و ليس مفادها (١) حكم العمل بلا واسطه و إن كان ينتهى إليه (٢)، كيف (٣)؟ و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً  
أصولياً

التي ينتهى إليها فى مقام العمل» فالاستصحاب الجارى فى الموضوعات الجزئيه كحياه المفقود و عداله زيد، و كذا الجارى فى  
الأحكام الجزئيه كحليه هذا المائع أو طهاره هذا الثوب ليس مسأله أصوليه، بل هو من الأحكام الفرعيه كقاعدتى التجاوز و  
الفراغ.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر رجوع الضمير إلى الاستصحاب، فالأولى تذكيره، و كذا ضمير «فيها» و يحتمل قوياً رجوعهما إلى «حجتيه» أو إلى  
المسأله الأصوليه، و هذا إشاره إلى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعى كما فى القوانين و غيره بأنه ما يتعلق بالعمل بلا  
واسطه كوجوب الصلاه و الحج و غيرهما. و مقصود المصنف من هذه العبارة بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل  
الفرعيه، لأن الحكم الفرعى على هذا لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا-واسطه، و ليس الاستصحاب كذلك، لأن حقيقه  
الاستصحاب «الحكم ببقاء ما علم سابقاً من حكم أو موضوع» سواء أ كان دليله النقل من النص أو الإجماع أم العقل، و من  
المعلوم أن «الحكم ببقاء» يعم الحكم الفرعى كالوجوب و الوضعى كحجيه رأى الميت بقاء، فلو كان مفاد الاستصحاب حكماً  
فرعياً لما جرى فى الأحكام الأصوليه كالحجيه.

و ان شئت فقل: ان الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث و البقاء من غير فرق بين كون الجعل الشرعى تأسيسياً كما إذا  
كان دليله النص أو الإجماع و بين كونه إمضائياً كما إذا كان دليله العقل، أو بناء العقلاء، فانه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن  
الحكم بنجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه مثلاً.

(٢). أى: إلى العمل.

(٣). غرضه إقامه الشاهد على أصوليه المسأله، يعنى: كيف لا يكون الاستصحاب مسأله أصوليه؟ و الحال أنه قد يكون مجراه  
خصوص المسأله الأصوليه كاستصحاب حجيه رأى الميت على ما يستدل به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت،

ص: ٢٥

فلو لم يكن الاستصحاب مسأله أصوليه لما جرى فى الحجيه التى هى حكم أصولى.

و الظاهر أن كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قده) فى الأمر الثالث الذى عقده للبحث عن أصوليه المسأله بناء على كلا القولين من كونه أماره ظنيه و أصلاً عملياً، قال: «ان مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقليه مسأله أصوليه يبحث فيها عن كون الشىء دليلاً على الحكم الشرعى نظير حجيه القياس و الاستقراء» إلى أن قال: «و أما بناءً على القول بكونه من الأصول العمليه ففى كونه من المسائل الأصوليه غموض، لأن الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنه و ليس التكلم فيه تكلماً فى أحوال السنه... و المسأله الأصوليه هى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك... نعم يندرج تحت هذه القاعده مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب، كما تدرج المسأله الأصوليه أحياناً تحت أدله نفى الحرج كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج» ثم اختار هو (قده) ضابطاً آخر للمسأله الأصوليه يندرج معه الاستصحاب فى علم الأصول، و هو ما لاحظ للمقلد فى إجرائها فى موردها، هذا ما أفاده الشيخ.

و أما المصنف فلمخالفته القوم فى تعريف علم الأصول و فى موضوعه بما تقدم منه فى أول الكتاب عدل عما أفاده الشيخ الأَعْظَم إلى ما فى المتن، حيث استدل على كون الاستصحاب مسأله أصوليه بقوله: «حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده... و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه...» و لعل غرضه من قوله:

«كيف و ربما...» منع مقايسه الاستصحاب بقاعده نفى الحرج الجاربه فى مثل وجوب الفحص عن المعارض و هو حكم أصولى، فان جريانها فيه لا يُخرجها عن القواعد الفقهييه و لا يُدرجها فى علم الأصول، فالاستصحاب الجارى فى الحكم الأصولى قاعده فقهييه أيضاً.

وجه منع المقايسه بطلان المقيس عليه، و ذلك لأن وجوب الفحص عن المعارض

كالحجيه مثلاً. هذا (١) لو كان الاستصحاب عبارته عما ذكرنا (٢)، و أما لو كان عبارته عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظته ثبوته (٣)، فلا (٤) إشكال في كونه مسأله أصوليه.

ليس حكماً أصولياً حتى يقال بأن نفيه بقاعده الحرج لا يوجب كونها مسأله أصوليه، و يتجه النقض حينئذ، لوضوح كون وجوب الفحص حكماً فرعياً متعلقاً بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجرِ قاعده نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجارى في الحكم الأصولي عليه. و هذا بخلاف الحجيه التي هي حكم أصولي محض، فان جريان الاستصحاب في الحجيه شاهد على كونه مسأله أصوليه لا فقهييه، و لا يقاس بقاعده نفي الحرج، هذا. و ان شئت مزيد بيان لبحث المصنف مع الشيخ فلاحظ التعليقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسأله أصوليه.

(٢). من كونه أصلاً عملياً، و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع شك في بقاءه.

(٣). أى: ثبوت ما علم ثبوته، و المراد به و بقوله: «ثبوته» قبل ذلك هو ما يقابل البقاء.

(٤). جواب «و أما لو كان» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما على الثانى و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء... إلخ» و ضميراً «ثبوته، به» راجعان إلى «ما علم» من الحكم أو الموضوع، و ضمير «كونه» راجع إلى الاستصحاب.

(-). أقول: الظاهر أن مراده (قده) من نفي وجوب الفحص الحرجى عن المعارض إثبات المسأله الأصوليه، و هي حجيه الخبر حتى يجوز الاستناد إليه في مقام الاستنباط، فان كان كذلك فيتوجه عليه أولاً: أن وجوب الفحص ليس حكماً شرعياً لا أصولياً و لا- فقهيياً حتى يكون مورداً لقاعده نفي الحرج، ضروره أنها لا تجرى إلا في المجعول الشرعى، بل هو حكم عقلى ناشئ من العلم الإجمالى بوجود المعارض للروايات كوجود المخصصات و المقيدات لها، حيث انها مانعه عن الحجيه، فلا بد في إثبات حجيتها من إحراز عليتها من المقتضى و الشرط و عدم المانع،

و من المعلوم أن إحراز عدم المانع منوط بالفحص التام الموجب للاطمئنان بعدمه، فالفحص الناقص الحرجي الذي لا يدفع الاحتمال العقلائي لوجود المعارض لا ينفى الوجوب العقلي للفحص التام حتى يثبت به حججه الخبر و جواز الإفتاء به، بل لا بد للمجتهد حينئذ من التوقف في الفتوى و الأخذ بالاحتياط.

و ثانياً - بعد تسليم شرعيه وجوب الفحص - أن نفى الحرج من القواعد النافيه للأحكام، و من المعلوم أن شأنها نفى الحكم لا إثباته. و عليه فلا يثبت بنفي وجوب الفحص عن المعارض حججه الخبر كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم (قده) فتأمل.

فالمتحصل: أن الأصول العقلائيه كأصالة عدم المانع و أصالتي العموم و الإطلاق و غيرها مما لا يجريها أبناء المحاوره في تشخيص المرادات و استظهارها من الخطابات الملقاه إليهم إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يخالف ظواهرها.

و بالجملة: فلم يظهر لنا وجه وجيه لما أفاده رفع الله تعالى مقامه، و هو أعلم بما قال.

و أما تحديد المسأله الأصوليه بما تقدم في كلام الشيخ من أنها «ما لاحظ للمقلد فيها، و أنها ممهده لاستنباط الحكم الفرعي منها» فينافيه قوله (قده) في جواب العلامه الطباطبائي: «ان معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسه الماء المتغير ليس إلا الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقاً، و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، و هل الدليل عليه إلا قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك» إذ لو كانت ضابطه المسأله الأصوليه تمهيداً للاستنباط لزم خروج الاستصحاب عن علم الأصول، لفرض كونه حكماً شرعياً دل عليه مثل: «لا- تنقض اليقين بالشك» و ليس كحججه الخبر واقعاً في طريق الاستنباط.

كما أن جعل المعيار في أصوليه المسأله «قدره المجتهد خاصه على الفحص في الشبهات الحكميه فيكون نائباً عن العامي» غير ظاهر، للنقض عليه بكثير من القواعد

الفقيهه، ضروره عجز العامى عن تشخيص موضوعاتها، كقاعده «ما يضمن» إذ تطبيق كل من عقديها الإيجابى و السلبى على العقود المعاوضيه انما هو بيد المجتهد، و لاحظْ للمقلد فيه أصلاً، فان الحكم بموضوعيه الإجاره الفاسده مثلاً للضمان موقوف على اقتضاء صحيحها له، و تشخيص الموضوع كاستنباط حكم القاعده وظيفه المجتهد، و لا يظن الالتزام بعدم كون هذه القاعده فقيهه بمجرد ذلك، و هذا يكشف عن عدم وفاء الضابطه المذكوره للمسأله الأصوليه بحل الإشكال.

هذا كله فيما أفاده الشيخ الأعظم (قده).

و أما المصنف (قده) فقد عرفت كلامه فى إدراج الاستصحاب فى علم الأصول، لكنه لا يخلو من غموض. أما أولاً: فلمنافاه حكمه هنا بكونه «قاعده مهدهت لاستنباط الأحكام منها» لما؛:: اختاره فى تعريف علم الأصول «بأنه صناعه يعرف بها القواعد...» حيث انه أضاف إليه جملة «أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل» كى يندرج حجيه الظن الانسدادى على الحكومه و مباحث الأصول العمليه فى مسائل العلم، و من المعلوم ظهور هذه الجملة فى عدم استنباط حكم شرعى من الأصول العمليه التى منها الاستصحاب، و لكنه (قده) عده هنا من الأصول، لكونه قاعده مهدهت للاستنباط، فلاحظ و تأمل.

و أما ثانياً: فلأن مفاد أدله الاستصحاب كما صرح به فى مواضع هو جعل الحكم المماثل، و من المعلوم أن هذا المجعول بنفسه حكم شرعى و لا يستنبط منه حكم شرعى آخر كى يكون الاستصحاب قاعده مهدهه لاستنباط الأحكام منه.

و أما ثالثاً: فلأن جريان الاستصحاب فى الحكم الأصولى كالحجيه لا يستلزم كونه مسأله أصوليه فيما كان المستصحب حكماً فرعياً متعلقاً بالعمل بلا- واسطه، بل مقتضاه التفصيل فى الموارد بحسب حال المستصحب كما التزم به شيخ مشايخنا الميرزا النائينى (قده). و لا- يلزم منه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و ذلك لانحلال «لا تنقض» بلحاظ تعدد اليقين و الشك إلى أفراد، و كل فرد منها يختص بحرمه

و كيف كان (١) فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه (٢) اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شىء و الشك في بقاءه، و لا يكاد (٣) يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه بحسب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أ كان الاستصحاب مسأله أصوليه أم فقهيه، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث الذى تعرض له المصنف قبل الخوض فى الاستدلال، و هو بيان ركنى الاستصحاب بناءً على كونه أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار الآتية. و قد تعرض له الشيخ الأعظم (قده) فى الأمر الخامس فقال: «ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر فى استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشىء فى زمان سواء علم به فى زمان وجوده أم لا... و الثانى الشك فى وجوده فى زمان لاحق عليه...».

(٢). من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» فان المستفاد منه اعتبار أمرين فيه أحدهما: اليقين بثبوت شىء، و هو يستفاد من قوله: «شك فى بقاءه» إذ الشك فى البقاء يدل على الفراغ عن حدوثة. ثانيهما الشك فى البقاء، و هو مصرح به فى التعريف.

(٣). حاصله: أن الشك فى البقاء - الذى هو أحد ركنى الاستصحاب - متقوم باتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً، إذ مع عدم اتحادهما

=====

النقض، و لا محذور فى كون الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيه، بخلاف الجارى فى الأحكام الأصوليه و الأحكام الكليه، لأن ضابط المسأله الأصوليه هو كون النتيجة مما ينفع المجتهد و لاحظ للمقلد فيها، و أما الجارى فى المسأله الفقهيه فهو قاعده فقهيه، لتعلقه بعمل آحاد المكلفين ابتداءً كما فى إجراء كل مكلف قاعده التجاوز و الفراغ فى عمل نفسه،» هذا.

لكن بناءً على تعريف المسأله الأصوليه بما ذكرناه فى بحث المشتق من «أنها الدليل على كبرى قياس نتيجته حكم كلى فرعى» يندرج الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكيمه فى علم الأصول.

لا- يكون من الشك في البقاء بل من الشك في الحدوث، ضروره أن البقاء هو الوجود الاستمراري للموجود السابق، و من المعلوم إناطه صدقه بالاتحاد المزبور.

و من هنا يظهر أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد الوجودي بأن يكون الموجود اللاحق عين السابق عرفاً حتى تتحقق الوحده، فلو كان الموجود السابق و اللاحق متحدين ماهيه و متعددين وجوداً، كما إذا فرض وجود عمرو مقارناً لانعدام زيد لم يكن الموجود السابق و اللاحق واحداً بل متعدداً مع اتحادهما في الإنسانيه.

ثم ان محمول القضييه قد يكون من المحمولات الأوليه كالوجود و العدم المحمولين على الماهيات، و قد يكون من المحمولات المترتبه كالعداله و الشجاعه و غيرهما، كقولنا: «زيد عادل أو شجاع» و على التقديرين يكون المحمول تاره وجودياً و أخرى عديمياً، فالصور أربع. و لا فرق في شرطيه اتحاد القضيتين المتيقنه و المشكوكه بين هذه الصور.

و الحاصل: أنه لا إشكال في اعتبار وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً في جريان الاستصحاب سواء أ كان المستصحب من الموضوعات الخارجيه كحياه زيد و رطوبه الثوب و غير ذلك، أم من الأحكام الشرعيه كوجوب صلاه الجمعه و نجاسه الماء المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره بغير الاتصال بالعاصم من الكر أو الجارى.

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في الأمثله المتقدمه، فمثل «زيد عادل» قضيه متيقنه فيما مضى كأس و مشكوكه فعلاً.

(٢). يعنى أن اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه مما لا غبار عليه في استصحاب غالب الموضوعات من القاره و التدريجيّه. أما القاره - و هي التي تجتمع أجزاءؤها في سلسله الزمان من الجواهر كالحیوان و النبات و الأعراض كالسواد و البياض و العلم و العداله و الفسق و الغنى و الفقر و الحدث و الخبث و حياه زيد و غير ذلك من الأمور الخارجيه، فان موضوعاتها أعنى النفس و البدن و ماهيه زيد التي يعرض عليها

الوجود تاره و العدم أخرى - فيمكن للعرف إحرازه، فلا مانع من استصحاب العدالة و الطهاره و الحياه و غيرها فى الأمور القاره.

و أما غير القاره من الأمور التدريجيّه كالزمان و بعض الزمانيات كالماء النابع من العين و الدم الخارج من عرق خاص، فانه و ان أشكل فيها بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتصرم و التجدد، لكن الحق جريان الاستصحاب فيها كما أفاده المصنف فى التنبيه الرابع و فى حاشيته على الرسائل، فانها و ان لم تكن مجتمعها الأجزاء بحسب الوجود لتصرمها، إلا- أن وحدتها حقيقه لا تنلّم بذلك ما دامت الأجزاء متصله لم يتخلل العدم بينها، فلذا يجوز استصحاب الليل و النهار و جريان الماء من منبعه و غير ذلك.

نعم لا- يجرى الاستصحاب فى بعض الموضوعات الخارجيه التى لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً، كما إذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً- و هو أزيد من الكثر على مذهب المشهور، فأخذ منه مقدار يشك العرف معه فى بقاء الموضوع و هو الكثر البالغ ثلاثاً و أربعين شبراً إلا- ثمن شبر، فانه لا- يمكن الإشاره إلى ما بقى من الماء بأن يقال: «كان هذا كراً و الآن كما كان» لفرض أن الكثر كان هو الماء قبل نقص مقدار منه. و كذا الكلام فى استصحاب القله إذا أضيف إلى الماء مقدار يحتمل بلوغه حد الكثره. و نظيرهما استصحاب الاستطاعه المالىه فى أول عامها إذا كان المال وافياً بمثونه الحج ثم صرف مقداراً منه بحيث يشك فى وفاء الباقي بها، فانه لا يجرى استصحاب الموضوع أعنى الاستطاعه.

\*\*\*\*\*

(١). التقييد به لإخراج ما إذا شك العرف فى بقاء الموضوع و انثلام وحدته، و قد عرفته بقولنا: «نعم لا يجرى الاستصحاب...».

=====

(-). قد أفيد فى توضيح هذه الكلمه و تفسيرها تاره بما فى حاشيه العلامه المشكينى (قده) من الفرق فى استصحاب الموضوعات الخارجيه كالعده بين كون منشأ الشك فيها الشك فى وجود الراجع و الشك فى بقاء معروضها، حيث قال معترضاً



على تفصيل الماتن بين الموضوعات الخارجيه ما لفظه: «لا إشكال في كون الشك في بقاء الموضوع ناشئاً من جهه الشك في بقاء موضوعه أحياناً، كما إذا شك في بقاء القيام من جهه الشك في بقاء وجود زيد»<sup>(١٠)</sup>.

و أخرى بما في حاشيه العلامه الرشتي (قده) من كونه إشارة إلى التفصيل بين الموضوعات القاره و التدريجيه<sup>(١١)</sup>.

لكنك خير بما في كليهما، أما الأول فلتوقفه على التزام المصنف بعدم جريان الاستصحاب في المحمول إذا كان منشأ الشك في بقائه الشك في بقاء موضوعه و معروضه حتى يورد عليه بعدم الفرق بينه و بين ما إذا كان منشأ الشك فيه متمحضاً في الشك في وجود الرفع. مع أن هذا خلاف ما صرح به في حاشيه الرسائل فيما علقه على مبحث اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمه بقوله: «مثلاً- إذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه و لو لأجل الشك في بقائه صح استصحاب قيامه، فانه ما شك إلا في ثبوت القيام بزید في الخارج في الآن الثاني بعد ما كان على يقين منه في الآن الأول»<sup>(١٢)</sup>.

و مع هذا التصريح تعرف أن إيراد العلامه المشكينى ليس أمراً زائداً على ما تفتن له المصنف و تبه عليه في الحاشيه، و لو كان قوله: «في الجملة» تنبيهاً على إنكار الاستصحاب في المحمول من جهه الشك في بقاء موضوعه لاتجه الإشكال عليه بما أفاده المحشى، و المفروض عدم قرينه على أن مقصود المصنف ذلك التفصيل كى يورد عليه. بل لا يناسب حمل قوله: «في الجملة» على ما استظهره المحقق المحشى حتى يجعله مبنى الإشكال على الماتن.

و أما الثاني فلمنافاه هذا التفسير لتصريح المصنف بجريان الاستصحاب في

الأمر التدريجي المتصرفه كالفاره كما سيأتى فى التنبيه الرابع، و مع بنائه على اعتبار الاستصحاب فى كلا هذين القسمين من الموضوعات يلغو التقييد ب «فى الجملة».

و بما ذكرناه ظهر الغموض فى ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى شرح مقصود المصنف من التفرقه بين الأحكام و الموضوعات بقوله: «أنه مع الشك فى تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده، فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده كما يكون مثبتاً لذاته، و مع العلم بتبدلها على تقدير بقاء ذاته أن اختلاف الحالات و تبادلها عليها لا- يوجب اختلافاً فيها، فلا يختل الشك فى بقاء الذات فيها.

بخلاف الأحكام الكليه، فان موضوعاتها نفس المفاهيم الكليه، و من الواضح أن اختلاف القيود موجب لاختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، فلا يصدق على الشك فى الحكم أنه شك فى بقاء الحكم، لأن صدقه يتوقف على وحده الموضوع لذلك الحكم، و مع اختلافه يكون الشك فى حدوث حكم لموضوع آخر، لا فى بقاء ذلك الحكم لموضوعه» (» و ذلك لأن الفارق المذكور على تقدير تماميته يصلح للتفصيل بين الموضوعات بأسرها و الأحكام، و هذا ليس مراد المصنف ظاهراً، لدلاله قوله: «فى الجملة» على أن اتحاد القضيتين فى استصحاب الموضوعات مما لا- غبار عليه فى الجملة لا- مطلقاً، فليس المقصود مجرد التفصيل بين الاستصحابات الجاربه فى الشبهات الحكميه بتصوير إشكال عدم إحراز وحده القضيتين فيها و بين الاستصحابات الجاربه فى مطلق الشبهات الموضوعيه، إذ لو كان كذلك للغا تقييد الموضوعات بقوله:

«فى الجملة» مع أن صريح كلامه التفصيل بين نفس الموضوعات، و أن وحده القضيتين فيها تختلف وضوحاً و خفاءً، فقوله: «فى الجملة» مقسّم للموضوعات الخارجيه إلى قسمين: أحدهما وضوح اتحاد القضيتين فيها، و الآخر خفاؤه كذلك.

و على هذا فلعل الأقرب إلى مقصود المصنف ما ذكرناه فى التوضيح من

و أما الأحكام الشرعية (١) سواء كان مدرکہا العقل (٢) أم النقل (٣) فيشكل حصوله فيها (٤)، لأنه (٥) لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن الشرط المزبور - أعنى وحده القضيہ المتيقنه و المشكوكه - يشكل إحرازه في استصحاب الأحكام الشرعيه، و حاصل وجه الإشكال: أن الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير مورد النسخ - لا ينشأ إلا من جهه زوال وصف من أوصاف الموضوع مما يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه دخل في الموضوع، و معه يرجع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم، مثلاً إذا ثبتت النجاسه للماء المتغير بوصف التغير، و وجوب صلاه الجمعة في زمان حضور الإمام عليه الصلاه و السلام، ثم زال تغير الماء بنفسه أو بعلاج، و كذا إذا غاب الإمام عليه السلام، فان الشك في بقاء النجاسه و وجوب صلاه الجمعة حينئذ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل التغير و الحضور في موضوع النجاسه و الوجوب، فلا يحرز وحده القضيہ المتيقنه و المشكوكه، هذا.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف بقوله: «و أما الأحكام الشرعيه... إلخ» إشاره إلى أحد تفاصيل الاستصحاب أعنى التفصيل بين الشبهات الحكميه الكليه و الموضوعات الجزئيه، و قد حكاها الشيخ الأعظم عن الأمين الأسترآبادي و سيأتي نقل كلامه.

(٢). كحكم العقل بقبح الكذب الضار بالمؤمن الذي هو مستند حرمة الشرعيه.

(٣). كالكتاب و السنه اللذين يستند إليهما أكثر الأحكام الشرعيه.

(٤). أي: حصول اتحاد القضيہ المتيقنه و المشكوكه في الأحكام الشرعيه.

(٥). تعليل لقوله: «فيشكل» و قد عرفت تقريبه، قال الأمين الأسترآبادي فيما

=====

التفصيل بين نفس الموضوعات، لعدم إحراز وحده القضيتين في بعضها. و يؤيد هذا التفسير ما جاء في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله قدس سره من التصريح بذلك، فلاحظ (١٠).

جبهه الشك فى بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه (١) مما احتمال دخله (٢) فيه حدوثاً (٣) أو بقاءً، و إلاً (٤) لا يتخلف الحكم عن

حكاه عنه شيخنا الأعظم ما لفظه: «ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق و التحقيق راجعه إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته تجريبه فى ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه، و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذى سمّوه استصحاباً راجع فى الحقيقه إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه فى الذات مختلف معه فى الصفات، و من المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً...».

و استدل الفاضل النراقى على هذا القول بوجه آخر سيأتى التعرض له فى التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بسبب تغير بعض الأوصاف التى يكون الموضوع واجداً لها، فضمير «هو» راجع إلى الموضوع، و ضمير «عليه» إلى «ما» الموصول المراد به أوصاف الموضوع.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الوصف الزائل، يعنى:

من الصفات التى يحتمل دخلها فى الموضوع.

(٣). يعنى: أنه قد يكون احتمال دخل الشىء الزائل فى مرحله الحدوث فقط، كاحتمال كون التغير دخيلاً فى موضوع الحكم بالنجاسه حدوثاً فقط، فلا ترتفع النجاسه بزوال التغير بنفسه بل تبقى بحالها.

و قد يكون احتمال دخله فى مرحله البقاء، كما إذا احتمال دخل عدم فسخ الصبى الذى عقّد له الولى فى بقاء العقد بعد بلوغه و رشده، فإذا فسخه بعد البلوغ لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد، لاحتمال دخل عدم فسخ المعقود له فى بقاء العقد، فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ.

(٤). أى: و إن لا يكن الشك فى الحكم ناشئاً من الشك فى بقاء الموضوع بل

موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل (١) فى حقه تعالى، و لذا (٢) كان النسخ بحسب الحقيقه دفعاً لا رفعاً.

كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذ فى بقاء الحكم، لعدم تخلفه عن موضوعه، ضروره أن الموضوع كالعلة له، فكما لا يتخلف المعلول عن العلة فكذلك لا يتخلف الحكم عن الموضوع.

نعم يتصور التخلف بنحو البداء، كما إذا جعل حكماً لموضوع إلى الأبد باعتقاد اشتماله على مصلحه دائميّه، و بعد مضى زمان ظهر له كون مصلحته موقته، فيرتفع الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، و هذا هو البداء المستحيل فى حقه تعالى، و لذا كان النسخ فى الأحكام الشرعيه دفعاً لا رفعاً، و المراد بالدفع أن الحكم من أول الأمر كان محدوداً بهذا الحد، و تأخر بيان أمده لمصلحه، لا أن الحكم شرّع إلى الأبد ثم نسخ فى هذا الزمان، فانه مستحيل فى حقه سبحانه و تعالى، لاستلزامه الجهل و عدم إحاطته بجهات الحسن و القبح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فليس النسخ رفعاً لأمر ثابت، بل دفعاً أى إظهاراً لعدم تشريع الحكم إلا موقتاً، لعدم المقتضى لتشريعته إلى الأبد.

فصار المتحصل: أن منشأ الشك فى بقاء الحكم الكلى الفرعى منحصر فى اختلال بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف كما عرفت فى الأمثله المذكوره، و معه لا- يمكن إحراز وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه، و هذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعيه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو أن يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه. و أما البداء بالمعنى الممكن أعنى الإبداء و الإظهار فلا مانع منه، و قد ذكرنا شرطاً من الكلام المتعلق بالبداء فى بحث العام و الخاص، فلاحظ.

(٢). أى: و لكون البداء - بمعنى الظهور و العلم بالشيء - مستحيلاً فى حقه تعالى كان نسخ الحكم الشرعى بمعنى الدفع لا الرفع كما عرفت.

ص: ٣٧

و يندفع هذا الإشكال (١) بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما (٢) و إن كان مما لا محيص عنه في جريانه (٣)، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه (٤) و في صدق الحكم ببقاء ما

\*\*\*\*\*

(١). أى: إشكال عدم اتحاد الموضوع في القضيه المتيقنه و المشكوكه في الأحكام الكليه، و حاصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن وحده الموضوع و ان كانت مما لا بد منه في الاستصحاب، إلا أن المدار في الاتحاد المزبور هو النظر العرفي لا العقلي، و لا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتى تحقيقه في الخاتمه إن شاء الله تعالى، و مع حكم العرف باتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه - و صدق الإبقاء و النقص على إثبات الحكم و نفيه مع اختلال بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في إحراز وحده القضيتين في استصحاب الأحكام إذا اختل بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوِّماً له، بل من حالاته و عوارضه و ان كان بالنظر الدقى العقلي دخيلاً في الموضوع كما لا يخفى، ففي مثال وجوب صلاه الجمع لا يكون حضور الإمام عليه السلام مقوِّماً له بنظر العرف بل من حالاته. و كذا موضوع حكم الشارع بالانفعال هو ذات الماء الذى طرأ عليه التغير، فلا مانع من استصحاب الأحكام الكليه. ثم ان هذا الجواب قد تكرر في كلمات الشيخ، فقال هنا فى جوابه الحلّى عن كلام الأمين الأسترآبادى ما لفظه: «بأن اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و نقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكّم فى باب الألفاظ».

(٢). أى: بحسب الموضوع و المحمول.

(٣). أى: جريان الاستصحاب، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الاتحاد.

(٤). أى: تحقق الاتحاد بنظر العرف، و ضمير «أنه» للشأن.

شك في بقاءه، و كان بعض ما عليه الموضوع من (١) الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعدّ بالنظر العرفي من حالاته (٢) و إن كان واقعاً من قيوده و مقوماته (٣)، كان (٤) جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه الثابته لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل (٥) طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها (٦) بمكان (٧) من الإمكان، ضروره (٨) صحه إمكان دعوى بناء العقلاء

=====

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول في «ما عليه» و ضمير «معها» راجع إلى الخصوصيات و ضمير «له» إلى الموضوع.

(٢). أى: حالات الموضوع، و من المعلوم أن شأن الحال عدم ارتفاع الموضوع بارتفاعه.

(٣). الضميران راجعان إلى الموضوع، و من الواضح أن ما يكون مقوّمًا عقلاً للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع.

(٤). جواب «لما كان» و قد عرفت توضيحه.

(٥). تعليل للشك، يعنى: أن منشأ الشك في الأحكام هو انتفاء بعض حالات الموضوع، و ضمير «فيها» راجع إلى الأحكام.

(٦). هذا الضمير و ضميرا «فيها، حالاتها» راجعه إلى الموضوعات، و من المعلوم أن شأن المقوّم هو انتفاء الموضوع بانتفائه كالعادل و المجتهد، فإذا زالت العدالة و ملكه الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهاده و جواز التقليد، لتقوّم موضوعهما بالعدالة و الاجتهاد.

(٧). خبر «كان» يعنى: لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذ.

(٨). تعليل لكفايه الاتحاد عرفاً، و ذلك لأن المدار في صحه جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، و من المعلوم صدقه على الاتحاد العرفي سواء أ كان اعتباره ببناء العقلاء أم الظن أم النص أم الإجماع، فلا وجه لتوهم اختصاص كون الموضوع

ص: ٣٩

على البقاء تعبدًا، أو لكونه (١) مظنوناً و لو نوعاً. أو (٢) دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً بلا تفاوت (٣) في ذلك بين كون

عرفياً بما إذا كان دليل الاعتبار النصوص بدعوى كون الأخبار مسوقه بلحاظ الموضوع العرفي، لأنها ملقاه إلى العرف، فالمتبع في تشخيص الموضوع و صدق الشك في البقاء هو نظر العرف. وجه فساد التوهم: صحه دعوى كون التزام العقلاء و كذا الإجماع و الظن بلحاظ الموضوع العرفي أيضا.

الا- أن يقال: ان لثبته الدليل من الإجماع و بناء العقلاء تقتضى لزوم الاقتصار على القدر المتيقن، إذ لا إطلاق له كالنص حتى يؤخذ به.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «تعبدًا» و ضمير «لكونه» راجع إلى «البقاء».

(٢). معطوف على «دعوى بناء» و «أو قيام» معطوف على «دلاله النص».

جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل

(٣). متعلق ب «صحه إمكان دعوى بناء العقلاء» يعنى: بلا تفاوت في بنائهم على البقاء بين كون دليل الحكم نقلًا... إلخ.

و هذا إشاره إلى تفصيل آخر في حجه الاستصحاب ابتكره شيخنا الأعظم و هو التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى الأدلة النقلية كالكتاب و السنه كأغلب التكاليف، و المستند إلى الحكم العقلي كحسن العدل و ردّ الوديعه و الصدق النافع، و قبح الظلم و الكذب الضار بالمؤمن و نحوها، بجريان الاستصحاب في الأول دون الثانى، و اعترض عليه المصنف هنا و فى الحاشيه، قال الشيخ فى الوجه الثانى من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ما لفظه:

«نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينه مفصله من حيث مناط الحكم الشرعي، و الشك في بقاء المستصحب و عدمه لا بد و أن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم... و الموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب... و هذا بخلاف الأحكام الشرعيه، فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، و لا يعلم أن



المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي...».

والمستفاد منه أن المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفه من حكم العقل أمران: أحدهما: عدم إحراز وحده الموضوع في القضيتين المتيقنه والمشكوكه مع اشتراط الاستصحاب به، بيانه: أنه - بناءً على القول بالتحسين والتقييح العقلين أى درك العقل العملى بأن هذا مما ينبغى فعله و ذاك مما ينبغى تركه مع الغض عن خطاب الشارع، و بناءً على ثبوت الملازمه بين حكمى العقل و الشرع - فإذا أدرك العقل حسن رد الوديعه و قبح الكذب الضار بنفس محترمه ترتب عليه حكم الشارع بوجوب الرد و حرمة الكذب بما هما موضوعان لحكم العقل، و من المعلوم أن إدراكه للحسن و القبح لا يتطرق إليه الإهمال و الإجمال، لأنه ان أحرز جميع القيود الدخيله فى مناط التحسين أو التقييح استقل بالحكم به، و ان لم يحرزه لم يستقل به، إذ القيود فى القضايا العقلية بأجمعها من الجهات التقيديه الراجعه إلى نفس موضوع الحكم الذى هو فعل المكلف، فإذا زال بعض الأوصاف كانتفاء الضرر عن الكذب، أو استلزام رد الأمانه للخوف انتفى حكم العقل قطعاً، و ينتفى بتبعه أيضاً تحريم الشارع فى الأول و إيجابه فى الثانى، ضروره كون الموضوع للحرمة فى القضييه المتيقنه «الكذب المضر» و الموضوع فى المشكوكه هو مطلق الكذب، لانتفاء قيد الإضرار حسب الفرض، و من المعلوم امتناع استصحاب حرمة الكذب المضر - فى الشبهه الحكميه - لإثبات حرمة مطلق الكذب، لاحتمال دخل وصف الإضرار فى موضوع الحكم الشرعى، و بمجرد هذا الاحتمال لا يحرز وحده الموضوع.

ثانيهما: اختلال ركن الاستصحاب و هو الشك فى البقاء، قال الشيخ (قده):

«ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث انه ضار حرام، و معلوم أن هذه القضييه غير قابله للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً...» و توضيحه: أن تقييح العقل للصدق المضر

ليس لموضوعيه خصوص عنوان «الصدق المضر» لحكمه بالقبح، بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الإضرار بالغير، و لا شك في هذه الكبرى الكليه كى يجرى فيها الاستصحاب، و انما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كليه، و بزوال وصف الضرر لا يحكم على ذات الصدق بالقبح، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً، لاقتضاء الملازمه بين حكمى العقل و الشرع القطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند إلى الإدراك العقلي حتى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا-الدليل و لا-العقل، لفرض أن كل عنوان تعلق به تحسين العقل أو تقييحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي، و حيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع ارتفع الحكم الشرعي المستند إليه أيضاً، فلا شك في بقائه كى يستصحب.

هذا كله فى الأحكام الشرعيه المستكشفه من حكم العقل بقاعده الملازمه.

و أما الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأدله النقليه، فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف و احتمال وجود مناط آخر للحكم لم يطلع عليه العقل جرى الاستصحاب فيها، كما إذا حكم الشارع بحرمة الكذب المضر، و لم يعلم أن المناط هو الإضرار أو نفس الكذب - بما أنه اخبار غير مطابق للواقع - و زال الضرر أو شك في زواله، فانه يجرى استصحاب الحرمة فى الشبهتين الحكيمه و الموضوعيه.

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ، و حيث ان المصنف ناقش فى كلا الوجهين كما سيظهر فلذا أوضحنا المقصود مقدمه لتعليقه عليه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو المستند إلى النقل، و وجه وضوحه: أن تشخيص وحده الموضوع فى القضيتين فى هذه الأحكام يكون بيد العرف قطعاً، لأنه المخاطب بها.

(٢). و هو المستند إلى القضايا العقلية، و هذا شروع فى مناقشه الوجه الأول مما أفاده الشيخ (قده) أعنى شبهه عدم إحراز وحده الموضوع، و بيانه: أنه إذا حكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير عدواناً و وجوب رد الأمانه، ثم عرض

الاضطرار أو الخوف من الرد و احتمال دخله في مناط التحسين و التقيح انتفى حكم العقل قطعاً، لعدم إدراكه فعلاً، حيث انه لم يُحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه، لكن ارتفاع حكم العقل لا- يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند إليه كحرمه التصرف و وجوب الرد المذكورين، و ذلك لأنه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما من قاعده الملازمه يشك في بقاء وجوب رد الوديعة المستلزم للخوف و حرمه التصرف المستلزمه للاضطرار، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع، فان كان المناط في وحده الموضوع النظر الدقي العقلي تم ما أفاده الشيخ، لكن يلزمه المنع من حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه و الموضوعيه في الأحكام المستنده إلى الأدله النقليه أيضاً، كما إذا ورد «يحرم الصدق الضار» و احتمال مدخليه هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرّيته لا يجرى الاستصحاب، لعدم إحراز وحده الموضوع، و هذا مما لا يلتزم به.

و ان كان المناط صدق الوحده بالنظر العرفي كما هو مختار الشيخ الأعظم (قده) أيضاً فلا بد من التفصيل بين الأوصاف، فان كان الوصف الزائل مقوّمًا للموضوع أو مما يحتمل مقوّميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكه العداله في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلد المجتهد العادل» - فبزواله لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز وحده الموضوع في القضيتين لو لم نقل بإحراز عدمها.

و ان كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم جرى الاستصحاب كما هو الحال في مثل «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات. و حيث ان الخصوصيات الدخيله في حكم العقل معدوده عرفاً من الحالات المتبادله على الذات فاللازم القول بحجيه الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). أي: بالعقل بعد تسليم قاعده الملازمه.

(٢). أي: موضوع الحكم الشرعي، و ضمير «دخله» راجع إلى «ما احتمل» المراد به الوصف الزائل، و ذلك كالتغير في تقييد الموضوع - أعنى ذات الماء -

مما لا يرى مقوماً له (١) كان (٢) مشكوك البقاء عرفاً (٣)، لاحتمال (٤) عدم دخله فيه واقعاً و إن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً (٥).

إن قلت: كيف هذا (٦) مع الملازمه بين الحكمين؟

به، و كذا الحال في وصف الضرر بالنسبه إلى حرمه الكذب المضر، فانه مما يحتمل دخله في الموضوع، لكنه ليس مقوماً له.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مما لا يرى بنظر العرف مقوماً للموضوع و ان كان مقوماً له بالنظر الدقى، إذ لو لا دخله للغا أخذه.

(٢). خبر «فلأن الحكم» و كان الأولى تبديله ب «يصير» و غرضه أن المعيار فى جريان الاستصحاب - و هو كون الشىء مشكوك البقاء عرفاً - حاصل هنا، فيجرى بلا مانع.

(٣). و حيث ان المدار على وحده موضوع القضيتين عرفاً لا عقلاً فلا بد من الالتزام باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى.

(٤). تعليل لقوله: «كان مشكوك البقاء» و ضميراً «دخله، بدونه» راجعان إلى الموصول فى «مما» المراد به الوصف الزائل، و ضمير «فيه» راجع إلى الموضوع.

(٥). قيد ل «لا- حكم» يعنى: أن حكم العقل مرتفع قطعاً عند زوال وصف موضوعه أو قيده، إما لإحراز دخله بالخصوص فى الملاك، و إما لأن إحراز العقل لوجود الملاك يكون فى ظرف وجود ذلك الشىء من باب القدر المتيقن و ان لم يكن دخيلاً واقعاً فى المناط، بخلاف حكم الشرع، فانه لا قطع بعدمه فيجرى فيه الاستصحاب، و ضمير «بدونه» راجع إلى «ما؛ ٢٢:: احتمال دخله».

(٦). يعنى: كيف هذا أى التفكيك بين حكمى العقل و الشرع بجعل الأول مقطوع الانتفاء عند زوال بعض القيود، و الثانى مشكوك البقاء، و محكوماً بالإبقاء تعبداً؟ و حاصل هذا الإشكال: أن الملازمه بين الحكمين تقتضى وحده موضوعيهما و عدم أوسعيه أحدهما من الآخر، إذ المفروض استكشاف خطاب الشارع من

قلت: ذلك (١) لأن الملازمه إنما تكون في مقام الإثبات و الاستكشاف

قاعده الملازمه، فكما ينتفى حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعى المستند إليه، و إجراء الاستصحاب فيه من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و هو أجنبى عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحده القضيتين موضوعاً و محمولاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التفكيك، و هذا الجواب كما يتخلص به عن إشكال التفكيك بين حكمى العقل و الشرع كذلك يندفع به الوجه الثانى المتقدم فى توضيح كلام الشيخ أعنى انتفاء ركن الاستصحاب و هو الشك فى البقاء. و لا بأس قبل توضيح الجواب ببيان أمرين:

الأول: أن للحكم العقلى مرتبتين و هما الشأنيه و الفعليه، و المراد بالأولى المناط الواقعى للحكم من المصلحه أو المفسده الكامنه فى الأفعال التى لم يطلع عليها العقل، و بالثانيه إدراك العقل له فعلاً الموجب لتحسين أمر و تقييح آخر، و هذا الحكم الفعلى موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعتره فيه، و مع اختلال بعض الشرائط و القيود الدخيله فى إدراك الحسن و القبح يكون انتفاء ذلك الإدراك قطعياً. و هذا بخلاف حكمه الشأنى، فانه حكم تقديرى معلق على الإحاطه بالملاكات النفس الأمريه، و هى قد تختلف مع المناطات المعلومه التى تكون منشأ لإدراكه الفعلى للحسن و القبح.

الثانى: أن الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى انما يتبع حكمه الشأنى فى مقام الثبوت، يعنى أن ما هو ملاك حكم العقل واقعاً هو بنفسه ملاك حكم الشرع، و يتبع حكمه الفعلى فى مقام الإثبات، يعنى فى مرحله استكشاف خطاب الشارع لا بد من فعله إدراك العقل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن الملازمه بين حكمى العقل و الشرع لا تنافى أوسعيه موضوع حكم الشرع من موضوع حكم العقل، لعدم كون التلازم فى مرحله الثبوت، ضروره عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلى واقعاً و فى نفس

ص: ٤٥

لا فى مقام الثبوت (١)، فعدم (٢) استقلال العقل إلا فى حال (٣) غير ملازم

الأمر كى يتحد موضوعهما حقيقة، بل الملازمه انما تكون فى مقام الكشف و الإثبات و العلم بخطاب الشارع، بمعنى أن الدليل على الحكم الشرعى هو العقل، كما قد يكون غيره من النص و الإجماع. و عليه فالحكم العقلى واسطه فى الإثبات و العلم بالحكم الشرعى، لا- فى الثبوت و أصل وجوده حتى ينتفى بانتفائه، و من المعلوم أن التبعية فى مقام الإثبات لا تلازم التبعية فى مقام الثبوت.

نعم الملازمه الثبوتيه تكون بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى الشأنى، لكن الكلام فى تبعيته لحكمه الفعلى، لأنه موضوع قاعده الملازمه. و إذا زال بعض ما يحتمل دخله فى موضوع حكم العقل انتفى حكمه، لكن يشك فى ارتفاع حكم الشارع، لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بد من ملاحظه أن الوصف المتبدل هل يكون مقوّمًا أم حالاً على التفصيل المتقدم بقولنا: «لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعى...».

و بهذا التقريب كما لا يتعدد الموضوع بنظر العرف كذلك يحصل الشك فى بقاء الحكم الشرعى فيستصحب، لاجتماع أركان الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: دوران الحكم الشرعى مدار الحكم العقلى الفعلى وجوداً فقط بحيث لو أحرز العقل العله التامه للحسن أو القبح حكم بأنه مما ينبغى فعله أو تركه، و لا يدور مداره عدماً أيضاً، إذ لا يدل على انحصار عليته للحكم الشرعى، فلا يصدق قولنا: «لو لم يكن للعقل حكم لم يكن للشرع حكم أيضاً» لعدم الدليل على هذا التلازم، بل الدليل على خلافه، إذ ربما لا يكون للعقل حكم فعلى، لقصوره عن إدراك المناطات الواقعيه، كما هو الحال فى غالب الأحكام الشرعيه الثابته بالأدله النقليه، و الشارع لاطلاعه على تلك الملاكات ينشئ أحكاماً على طبقها.

(٢). هذا متفرع على كون التلازم فى مقام العلم و الإثبات لا الثبوت.

(٣). و هو حال اجتماع الخصوصيات الدخيله فى حكمه، كما فى قبح الكذب الضار بالغير غير النافع للكاذب.

ص: ٤٦

لعدم حكم الشرع إلا في تلك الحال (١)، و ذلك (٢) لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل كان (٣) على حاله في كلتا الحالتين (٤) و ان لم يدركه (٥) إلا في إحداهما، لاحتمال (٦) عدم دخل تلك الحاله فيه، أو احتمال (٧)

\*\*\*\*\*

(١). و هي حال اجتماع الشرائط، لإمكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه العقل دخيلاً في حكمه. و قوله: «غير ملازم» خبر «فعدم».

(٢). بيان لعدم الملازمه، و كون موضوع الحكم الشرعى أوسع مما يراه العقل.

(٣). خبر «أن يكون ما هو» و «من المصلحه» بيان ل «ما هو». و لو أبدل «كان على حاله» ب «ثابتاً» كان أخصر، لصيروره العبارة هكذا «لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع... ثابتاً في كلتا الحالتين».

(٤). يعنى: حالتى بقاء ذلك الوصف و ارتفاعه.

(٥). أى: و ان لم يدرك العقل الملاك إلا- في إحدى الحالتين و هي حاله وجود الوصف، فوجود الوصف دخيل في العلم بالملاك لا في أصل وجوده.

(٦). تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين و ان لم يدركه العقل إلا في إحدى الحالتين التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخلها فيه ثبوتاً، فالملاك في كلتا الحالتين موجود، و ضمير «فيه» في الموضعين و كذا ضمير «مع» راجع إلى الملاك.

(٧). معطوف على «احتمال عدم» يعنى: أو لاحتمال أن يكون مع ذلك الملاك- ك- ملاك آخر بلا- دخل لتلك الحاله الزائله فيه أصلاً و ان كان لتلك الحاله دخل في اطلاع العقل على الملاك و استكشافه له. و هذا وجه ثان لاستصحاب الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى، و الفرق بين الوجهين: أنه على الأول يطرد ملاك واحد في الحالتين، و على الثانى يوجد ملاك واحد يختص أحدهما بحال وجود الوصف،

أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً و ان كان لها (١) دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

و بالجمله (٢): حكم الشرع إنما يتبع ما هو

و يشترك الاخر بين حالتى وجوده و عدمه، و من المعلوم أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأول - ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعى، و هو كافٍ فى جريان الاستصحاب، لوجود مناطه و هو الشك فى البقاء.

فان قلت: تصحيح إجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثانى غير سديد، إذ مع فرض انتفاء الملاك فى الفعل الواجد للوصف، و احتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعدداً، و لا يجرى فى مثله الاستصحاب، لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى، و هو الشك فى حدوث فرد للكلى مقارنة لارتفاع فرده الموجود سابقاً، و من المعلوم أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل.

قلت: ليس المقصود إجراء الاستصحاب فى ملاك الحكم و مناطه الدائر بين الزائل و الحادث، بل الغرض الاستصحاب الحكم الشرعى الشخصى الذى يستند حدوثه إلى مناط و بقاءه إلى مناط آخر، و من المعلوم أن تبدل الملاك لا يقتضى تبدل نفس الحكم، كوجوب إكرام زيد لكونه عالماً، و بعد زوال علمه - لمرض مثلاً - لكونه هاشمياً، و نظيره فى التكوينيات تبدل عمود الخيمه بمثله الحافظ لهيئتها الموجوده الشخصيه، فانه لا يوجب تغييراً فى تلك الهيئه الوجدانيه.

و النتيجة: أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاقد للوصف يوجب احتمال بقاء حكمه الشرعى، فيستصحب لاجتماع أركانه من اليقين بحدوث الجعل و الشك فى الارتفاع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لتلك الحاله كالإضرار فى حرمه الكذب و قبحه، فانه دخيل فى موضوع حكم العقل بالقبح و غير دخيل فى المفسده الواقعيه التى لم يطلع عليها العقل.

(٢). هذا حاصل ما أفاده فى الإيراد على كلام الشيخ (قده) و حاصله - كما عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعى لحكم العقل الشأنى بحيث



ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً. و موضوع حكمه كذلك (١) مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً و هو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فُزِبَ خصوصيه لها دخل في استقلاله (٢) مع احتمال بقاء ملاكه (٣) واقعاً،

التفت إليه لِحَكْمٍ به فعلياً، و ليس حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فعلاً لأجل إحرازه مناط حكمه، إذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملاك حكم العقل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فعلاً و غرضه ردّ ما تقدم من الشيخ من أن الأحكام العقلية كلها مفصله من حيث المناط و لا إهمال فيها، و يدور أمرها بين وجودها قطعاً و عدمها كذلك، فلا يتطرق الشك فيها كى تستصحب.

و حاصل الرد: أن للعقل حكيم أحدهما شأنى و الآخر فعلى، فان كان الغرض إنكار الإهمال فى حكمه الفعلى فهو كلام متين، لأنه إذا أحاط بمناط حكمه حكم و إلاّ- فلا- يحكم، لكن زوال الوصف انما يوجب انتفاء الحكم العقلى الفعلى الكاشف عن الخطاب الشرعى، و لا- يقتضى انتفاء الملاك الواقعى المنبعث عنه الحكم الشرعى. و ان كان الغرض إنكار الإهمال فى حكم العقل الشأنى فهو غير ظاهر الوجه لاحتمال وجود مصالح و مفاصد فى الأفعال واقعاً لم يطلع عليها العقل كما هو كذلك فى أكثر الأحكام الشرعية، و لو اطلع عليها لأدرك حسننها و قبحها قطعاً، و لأذعن بما أنشأه الشارع للتحفظ على تلك الملاكات، فالعقل بالنسبه إلى المناطات الواقعيه شاك، و ليس له سبيل إلى الجزم بانتفائها بمجرد عدم إحاطته بها، و حيث احتمل وجود ملاك واقعى غير ما أدركه العقل فالشك فى بقاء الخطاب الشرعى متحقق جزماً، و معه يجرى الاستصحاب.

(٢). أى: استقلال العقل فى حكمه الفعلى الموضوع لقاعده الملازمه.

(٣). يعنى: مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً بدون تلك الخصوصيه.

و معه (١) يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً، لدورانه (٢) معه وجوداً و عدماً، فافهم و تأمل جيداً «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع احتمال بقاء الملاك واقعاً بدون تلك الخصوصيه يحتمل بقاء حكم الشرع.

(٢). أى: لدوران حكم الشرع مدار الملاك الواقعي - لا المعلوم - وجوداً و عدماً. و قد تحصل مما أفاده المصنف: أنه لا فرق في حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه بين كون دليل الحكم هو العقل أو النقل، إذا صدق وحده القضيتين عرفاً.

=====

(-). هذا ما أفاده المصنف هنا و في حاشيه الرسائل، و وافقه المحققان النائيني و العراقي (قد هما) بما يقرب منه، و خالفه تلميذه المحقق الأصفهاني بما حصله: أن حكم العقل العملي - في قبال حكم العقل النظريّ - مأخوذ من المقدمات المحموده و القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، و هذه العناوين المحكومه بالحسن أو القبح على ثلاثه أقسام، إذ تاره يكون الفعل عله تامه للحسن و القبح كالعدل و الظلم. و أخرى مقتضياً لأحدهما كالصدق و الكذب، فان الصدق و ان اقتضى اتصافه بالحسن لو خُلّي و طبعه، لكن حسنه الفعلى منوط باندراجه تحت عنوان العدل، و لذا قد يتصف بالقبح إذا صار مهلكاً لنفس محترمه. و ثالثه لا يكون الفعل بنفسه مقتضياً للحسن أو القبح فضلاً عن عليته لأحدهما، و ذلك كالضرب، فانه يتصف بالحسن إذا اندرج تحت عنوان العدل كما إذا كان للتأديب، و بالقبح إذا اندرج تحت عنوان الظلم كما إذا كان للتشفي من ألم الغضب، و لا يتصف بشىء منهما إذا لم ينطبق عليه أحد العناوين كضرب غير ذى الروح.

و حيث كان التحسين و التقييح من الآراء المحموده فالمراد بالحكم العقلي هو الحكم العقلاني بمدح فاعل بعض الأفعال، لما فيه من المصلحه العامه الموجبه لحفظ النظام، و ذمّ فاعل بعضها الآخر لما فيه من المفسده العامه الموجبه لاختلال النظام و فساد النوع، و كل من هذه المصلحه و تلك المفسده هي الموجبه لبناء

ص: ٥٠

العقلاء على المدح و الذم، إذ استحقاقهما من أهم سبل حفظ النظام و موانع اختلاله.

و مبنى قاعده الملازمه أن الشارع بما أنه رئيس العقلاء و واهب العقل و منزّه عن الأغراض النفسية فهو أيضا يحكم بالمدح و الذم، و مدحه ثوابه و ذمه عقابه. و حيث ان المدح و الذم من صفات الأفعال الاختيارية، فلا بد أن يصدر العنوان الممدوح أو المذموم بما هو عن قصد و عمد، لا صدور ذات الفعل المعنون فقط، مثلاً إذا صدر منه الضرب بالاختيار بدون قصد التأديب لكن ترتب عليه الأدب قهراً لم يصدر من الضارب التأديب الممدوح، و من الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه العلى لا وعاء له إلا وجدان فاعله صادراً منه بالإرادة المتعلقة بعنوانه، و وجوده الواقعي ليس محكوماً بالحسن و القبح حتى يشك في بقاءه، بل ما لم يحرز ذلك العنوان فهو مقطوع الارتفاع.

إذا تحقق هذا تعرف أن لا- معنى للشك في نفس الحكم و لا في موضوعه الكلى و لا في الموضوع الخارجى، للقطع بالارتفاع. لا لأجل أن الحاكم هو العقل العلى لا يشك في حكم نفسه، فانه ممنوع أولاً بعدم الحكم للعقل، و انما شأنه التعقل و الإدراك. و ثانياً: أن المناط في حكم العقل عنواناً لموضوعه، و لأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بانتفاء حكم العقل؟ مع أن العله و المعلول متلازمان قطعاً و ظناً و شكاً، فإذا كانت العله مشكوكه كان المعلول مشكوكاً فيه لا مقطوع العدم سواء أريد به حكم العقل أم الشرع، إذ المفروض أنه لا عله له إلا ما هو حكم العقل.

و منه ظهر أن ما أفاده الماتن من كون انتفاء الحكم العقلى من انتفاء الكاشف و هو لا يستدعى انتفاء المكشوف غير ظاهر، لما عرفت من أن الإضرار ليس بوجوده الواقعي مناطاً للقبح و العقاب ليعلم تاره و يشك فيه أخرى، بل بوجوده في وعاء وجدان العقل، فالمناط مع عدم إحرازه مقطوع العدم، لأن المدح و الذم

فعليته و تنجزه واحد، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشئ ء بوجوده الواقعي حتى يعقل الشك فيه، هذا)) و الظاهر أن الحق ما أفاده المصنف من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، و ذلك لأن العلم في الأحكام العقلية من التحسين و التقيح موضوع، فان لم يحرز العقل مصلحه شئ ء أو مفسدته لا يحكم بحسنه أو قبحه، فحكمه بأحدهما منوط بالإحراز المزبور و الإتيان بذى المصلحه أو المفسده اختياراً حتى يتصف الفعل بالحسن الفاعلي أو القبح كذلك، و معلوم أن مقتضى موضوعيه العلم هو القطع بانتفاء ما يترتب عليه من الحكم بالحسن أو القبح مع انتفائه، كانتفاء كل حكم بارتفاع موضوعه ان كان بسيطاً أو جزئه ان كان مركباً، فإذا كان العلم بالإضرار المترتب على الكذب مثلاً موضوعاً لحكم العقل بالقبح و صار مشكوكاً فيه انتفى حكمه بالقبح قطعاً، لارتفاع موضوعه و هو العلم بالإضرار، فالشك في الموضوع مساوق للقطع بعدمه، كما هو شأن القطع الموضوعي في سائر الموارد، فحديث تبعيه المعلول للعله علماً و ظناً و شكاً أجنبي عن مثل هذا المورد مما أخذ القطع فيه موضوعاً، و انما مورده هو ما إذا كان الشئ ء بوجوده الواقعي عله، فانه يصح حينئذ أن يقال: المعلول تابع للعله علماً و ظناً و شكاً، هذا.

و أما العلم في الأحكام الشرعيه و كذا ملاكاتها التي هي من الخواص الطبيعية و الآثار الوضعيه القائمه بذوات الأشياء الخارجيه فهو طريق محض و كاشف صرف.

نعم علم الشارع بها داع إلى تشريع الأحكام، و مقتضى طريقه العلم و عدم دخله لا في الحكم و لا في ملاكه هو تبعيه الحكم الذي هو اللازم لمزومه أعني الملاك في العلم و الظن و الشك، و هذا مورد تبعيه المعلول للعله في العلم و أخويه.

و قد ظهر مما ذكرنا أن شك العقل في موضوع حكمه و ان كان مساوقاً للقطع بعدم حكمه بالحسن أو القبح، لأنه مقتضى موضوعيه العلم له، لكنه يوجب

الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي، لما مرّ من تبعيه الحكم الشرعي للملاك الواقعي من دون دخل للعلم فيه، و من المعلوم أن الشك في بقاء الحكم مورد الاستصحاب من غير فرق في ذلك بين مناشيء الشك.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: ترتب الحكم العقلي من التحسين و التقييح على العلم بالصلاح و الفساد، و عدم ترتب شيء من الحكم الشرعي و ملاكته على العلم، فإذا شك في بقاء حرمة الكذب الضار المستكشف من حكم العقل بقبحه بعد ارتفاع ضرره جرى استصحاب حرمة و ان ارتفع حكم العقل فعلاً بقبحه.

الثاني: أن الحسن و القبح العقليين الفاعلين منوطان بالعلم بالمصلحة و المفسده و إرادة الفاعل و اختياره في إيجاد الفعل المشتمل عليهما، و ان اتصف نفس الفعل أحياناً لدخله في حفظ النظام و المصلحة النوعية بالحسن، لكن لا يتصف بالحسن الفاعلي لعدم صدوره عن الإرادة و الاختيار، فما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من «تقوم حكم العقل بالحسن و القبح بالالتفات و إرادة الفاعل» لا- يخلو من تأمل، فان مبنى التحسين و التقييح العقلانيين لما كان حفظ النظام فلا ريب في عدم دخل إرادة الفاعل في تحققه، فان حفظ النظام يتوقف على عدم تحقق الظلم الذي هو التجاوز عن الحد سواء التفت إليه الفاعل أم لا. و عليه فلا- يتوقف الحسن الفعلي و القبح كذلك على العلم و نحوه مع فرض كونهما من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء. و ما أفاده متين في الحسن الفاعلي، لكن الحافظ للنظام هو الفعل من حيث هو، لا من حيث استناده إلى فاعل مختار.

الثالث: أن حكم العقل واسطه إثباتيه و طريق للعلم بالحكم الشرعي، و ليس عله و واسطه ثبوتيه له حتى يرتفع بارتفاعه، و لذا يشك في ارتفاعه مع القطع بانتفاء حكم العقل، و مجرد إدراكه لعله التشريع كالإضرار في الكذب لا- يترتب عليه إلا- القبح العقلي الكاشف عن الحرمة، و لا يدل على انحصار عله التشريع به حتى

ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب فى حجيه الاستصحاب مطلقاً و عدم حجيه كذلك (١)، و التفصيل بين الموضوعات و الأحكام، أو بين ما كان الشك فى الرفع و ما كان فى المقتضى إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيره (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: مطلقاً، و هذان الإطلاقان فى قبال التفاصيل التى أشار إلى بعضها.

(٢). التى تقدمت الإشارة إليها فى أول البحث.

ترتفع حرمه الكذب غير الضار بارتفاع الضرر، فتبعيه الحكم الشرعى للحكم العقلى فى مقام الإثبات فقط لا تقتضى ارتفاعه واقعاً بارتفاع الحكم العقلى، بل توجب الشك فى بقاءه.

الرابع: أن قطع العقل بارتفاع المصلحه التى أدركها فى موردٍ لا يوجب العلم بانحصار الملاك فيها و عدم مصلحه أخرى فيه توجب بقاء الحكم الشرعى، فاحتمال عدم انحصار الملاك فيما ارتفع يوجب الشك فى بقاء الحكم المذى هو مورد الاستصحاب. نعم ما دام الحكم العقلى بالحسن أو القبح باقياً كان الحكم الشرعى المستكشف به أيضاً موجباً لاستحقاق المثوبه و العقوبه على موافقته و مخالفته كاستحقاقه المدح و الذم عقلاً.

الخامس: أنه قد ظهر ما فى قوله (قده): «ان الإضرار ليس بوجوده الواقعى مناطاً للقيح و العقاب ليعلم تاره و يشك فيه أخرى... إلخ» من الإشكال، و هو ما عرفت من أنه مقتضى موضوعيه العلم للأحكام العقليه دون الأحكام الشرعيه، فان العلم فيها و فى ملاكاتها طريق محض، و مقتضاه تبعيه الأحكام الشرعيه لملاكاتها الواقعيه دون العلم بها، فانتفاء حكم العقل العملى بالمدح أو الذم لعدم إحراز الجبهه المحسنه أو المقبّحه لا يستلزم انتفاء الحكم الشرعى أيضاً، بل يوجب الشك فيه، لاحتمال وجود ملاك واقعى له لم يدركه العقل، و هذا الشك يصحّح جريان الاستصحاب فيه و المؤاخذة على مخالفته.

ص: ٥٤

على (١) أقوال شتى لا- يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها، و انما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها و هو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما (٢)،

**فقد استدل عليه (٣) (عليها) بوجه**

**الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء (٤)**

من الإنسان بل ذوى الشعور

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «اختلاف».

(٢). فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالبحث عن أدلتها وردّها، لكنه (قده) تعرض لتفصيل الشيخ الأعظم بين الشك في المقتضى و الرافع، و لتفصيل بين الوضع و التكليف.

(٣). أى: على المختار، و على تقدير تأنيث الضمير فالمرجع الحجية.

أدله حجيه الاستصحاب:

الدليل الأول: بناء العقلاء

(٤). المراد ببناء العقلاء و سيرتهم هو عملهم فى قبال الإجماع القولى، غاية الأمر أن السيره تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متدينون بدين و متشبثون بشريعه كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاه، و اكتفائهم بالعقد الفعلى استناداً إلى تدينهم بدين، و اعتبار هذه السيره منوط بالإمضاء. و البناء يطلق أيضا على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعى كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور.

و يقابل هذين البناءين ما يطلق عليه فهم العرف كإقتضاء فهمهم بما هم عرف فى تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ كبنائهم على اعتبار الظواهر و أصاله الحقيقه و نحوهما.

و كيف كان فالاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين:

أما الأولى فمحصلها: استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان، بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن فى ظرف الشك فى بقائه من مرتكزات





من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقه، و حيث (١) لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

و فيه أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك (٢)

العقلاء فى جميع أمورهم و شئونهم، فالشك المسبوق باليقين و غير المسبوق به ليسا على حدّ سواء عندهم، لعدم اعتنائهم باحتمال تبدل ذلك المعلوم السابق بغيره، بخلاف ما إذا لم تكن الحالة السابقه محرزه، فانهم يرجعون إلى أمور أخرى كالاحتياط العقلى و نحوه.

بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء، لأنه دأب كافة ذوى الشعور و من جبلت جميع النفوس، لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أو كارها بعد تركها.

و أما الثانيه فيبانها: أن هذا البناء حجه شرعاً، لعدم ردع الشارع عنه، و هذا المقدار كافٍ فى الإمضاء.

و عليه فمقتضى هذا الدليل حجه الاستصحاب مطلقاً من باب الأصل لا الأماره، لأن اعتباره لأجل الظن بالبقاء هو مقتضى الوجه الثانى الآتى. قال شيخنا الأعظم فى عداد أدله اعتبار الاستصحاب مطلقاً: «و منها بناء العقلاء على ذلك فى جميع أمورهم كما ادعاه العلامه فى النهايه و أكثر من تأخر عنه، و زاد بعضهم أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم...».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى وجه حجه بناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم كون بنائهم بنفسه حجه، و انما يتوقف اعتباره على إمضاء الشارع، و هذا الإمضاء قد يستكشف بالدليل اللفظى، و قد يستكشف بعدم الردع بشرط إمكانه و عدم مانع عنه من تقيه و غيرها فى البين، و ضمير «عنه» راجع إلى بناء العقلاء.

(٢). أى: على العمل على طبق الحالة السابقه. ثم ان المصنف (قده) أورد على التمسك ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب بوجهين:

ص: ٥٦

الأول: ما يرجع إلى منع المقدمه الأولى، يعنى: أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على حاله السابقه تعبداً و كفايه نفس الوجود السابق بما هو متيقن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشك. مع أنه ممنوع، إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً، بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي، و هو أحد أمور ثلاثه، فقد يكون منشؤه الاحتياط كما إذا كان له ابن في بلد آخر، و جرت عادته الأب على الإنفاق عليه و سدّ حاجاته الماليه، فانه لو شكّ الوالد في حياه ابنه أرسل إليه الأموال رجاءً و احتياطاً حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حياً. و قد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظن به، و ذلك كالتاجر المذى يرسل البضائع إلى تاجر في بلده أخرى، فانه و ان لم يتفحص عن بقائه كل مره، و لكنه مطمئن بحياته، و لذا يرسلها إليه بحيث لو علم بموت جماعه من أهل تلك البلده و احتمال كون و كيله منهم لم يرسل الأموال الخطيره إليه قطعاً، لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء. و قد يكون منشؤه الغفله عن شكه الفعلي في بقاء ما كان، كما إذا غيّر مسكنه و غفل عنه، فانه قد يسلك الطريق المنتهى إلى داره الأولى. و هذا في الحيوانات أظهر لأجل عادتها الحاصله من تكرار الفعل السابق، و مع تبدل عادتها لا ترجع إلى محلها الأول إلا لأجل الغفله.

و عليه فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبداً بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقائه كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمه الثانيه أعنى تحقق شرط الاعتبار، و حاصله:

أن حجيه هذا البناء العقلائي - كسائر موارد كبنائهم على العمل بخبر الثقه - منوطه بالإمضاء و لو بعدم الردع. لكنه ممنوع، إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدله:

الأولى: ما دل بالعموم على ردعه، و عدم اعتباره كآيات و الروايات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و هى شامله

تعبداً (١)، بل اما. رجاء و احتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ( به ) و لو نوعاً (٢)، أو غفله (٣) كما هو (٤) الحال فى ساير الحيوانات دائماً

للمقام، إذ المفروض زوال اليقين ببقاء الحاله السابقه، و غايه ما يمكن دعواه وجود الظن باستمرارها، و من المعلوم أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهى عن اتباعه.

الثانيه: ما دل من الكتاب و السنه على كون المرجع فى الشبهات أصاله البراءه كما هو مذهب الأصوليين، أو أصاله الاحتياط كما هو مذهب أصحابنا المحدثين، فان إطلاق أدله البراءه يشمل ما إذا كان الشك فى ثبوت التكليف مسبقاً بالعلم به و غير مسبق بالعلم به، فمثل «رفع ما لا يعلمون» ينفى ظاهراً و جوب صلاه الجمعه المعلوم و جوبها حال حضور الإمام المعصوم عليه السلام و بسط يده و المشكوك بقاؤه حال الغيبه لاحتمال كون حضوره عليه السلام مقوماً لوجوبها.

و كذا أدله الاحتياط الأمره بالوقوف عند الشبهه، فانها بإطلاقها تقتضى الأخذ بالحائطه للدين سواء أ كان الشك مسبقاً بالعلم بالتكليف أم لم يكن.

و قد تحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تقدير تحققه يكون مردوعاً عنه، فلا عبره به لإثبات حجيه الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من عدم ابتناء عمل العقلاء على التعبد.

(٢). أى: الظن بالبقاء الحاصل للنوع و ان لم يحصل لهذا الشخص بالخصوص، و حيث ان المدار على الظن الشخصى فلذا أتى ب «لو» لبيان الفرد الخفى من الظن المعمول به.

(٣). بمعنى عدم التفاتهم إلى العلم السابق و الشك اللاحق، فيكون عملهم بالحاله السابقه غفله و من دون التفات.

(٤). أى: العمل على الحاله السابقه غفله حال غير الإنسان من الحيوانات دائماً لاختصاص صفتى العلم و الشك بالإنسان، فلا يستند عمل غير الإنسان بالحاله السابقه إلى الاستصحاب، بل إلى العاده الحاصله من تكرار الفعل ما لم تتبدل بعاده أخرى، و مع التبدل لا يرجع الحيوان إلى محله السابق إلا مع الغفله، بخلاف

و فى الإنسان أحياناً.

و ثانياً: سلمنا ذلك (١) لكنه لم يعلم أن الشارع به (٢) راضٍ، و هو عنده ماضٍ، و يكفى فى الردع عن مثله (٣) ما (٤) دلّ من الكتاب و السنه على النهى عن اتباع غير العلم، و ما دلّ على البراءه أو الاحتياط فى الشبهات، فلا (٥) وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد فى اتباعه من الدلاله على إمضائه، فتأمل جيداً (٦) «-» .

الإنسان، فانه قد يكون للغفله و قد يكون لغيرها، و لذا قال (قده): «و فى الإنسان أحياناً».

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه... و هذا ثانى إيرادى المصنف على الدليل المزبور، و قد تقدم بقولنا: «الثانى ما يرجع إلى المقدمه الثانيه...».

(٢). هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان إلى بناء العقلاء.

(٣). التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهى عن اتباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق و غيره من الموارد كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقه. الا أن يجاب عنه بخروجه تخصصاً لا تخصيصاً، لاحظ تفصيل الكلام فى تعليقه.

(٤). فاعل «يكفى» و هذا إشاره إلى أول طائفه تدل على المنع، و قوله: «و ما دل» معطوف عليه و إشاره إلى الطائفه الثانيه المانع من العمل بهذا البناء العقلاى.

(٥). هذا متفرع على عدم العلم بإمضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه.

(٦). و لا تتوهم أن مردوعيه السيريه بالآيات الناهيه عن متابعه غير العلم دوريه، لعين ما تقدم فى بحث حجيه الخبر الواحد، فيقال فى المقام: ان رادعيه الآيات عن السيريه على

=====

(-). و مَنَعَ شيخنا الأعظم الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب بأن المستصحب

-----  
العمل بالاستصحاب متوقفه على عمومها لها، و عمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، و عدم التخصيص متوقف على عدم حجيه بناء العقلاء، إذ لو كان حجه لخصيص العموم، فإثبات عدم حجيه بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجيه بنائهم، و هو الدور. فلا فارق بين المقام و مسأله حجيه الخبر.

لأنه توهم فاسد، للفرق بين المقامين، إذ فى بحث الخبر بعد تقرير الدور من الطرفين أثبت المصنف اعتبار السيره التى كانت على الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، و خصص به الآيات الناهيه. و هذا بخلاف المقام، إذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على حاله السابقه، لفرض عدم ثبوت حجيه الاستصحاب بعدد، فكيف تخصيص الآيات الرادعه بالسيره التى لم يثبت اعتبارها شرعاً؟

=====

ان كان من الموضوعات الخارجيه فالعمل به انما هو للغلبه المورثه للظن بالبقاء فلو اقتضت الغلبه للظن بعدمه لم يبنوا عليه. و ان كان من الأحكام الشرعيه فلم يثبت بناؤهم عليه إلا فى الشك فى النسخ و الشك فى حدوث الحكم مع عدم استناد بنائهم فيهما إلى الاستصحاب المصطلح، بل لأماره العدم، بملاحظه كون بناء الشارع على التبليغ و البيان.

و كيف كان فتحقيق الكلام منوط بالبحث فى جهتين: إحداهما فى ثبوت صغرى بناء العقلاء مطلقاً، و عدمه كذلك، أو التفصيل بين الشك فى المقتضى و الراجع كما فى تقرير بحثى المحقق النائينى و سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قد هما)، أو التفصيل بين الأمور الدينيه و الدنيويه كما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) وجوه يأتى الإشاره إليها.

ثانيتها: فى حجيه هذا البناء على تقدير تحققه.

أما الجبهه الأولى فمحصلها: أنه قد يقال باستقرار بناء العقلاء على العمل بالمتيقن السابق موجه جزئيه، و انهم لا يعاملون مع الشك فى البقاء معاملة الشك

فى الحدوٲ فىما أحرز اقتضاؤه للاسٲمرار و شك فى طروء المزىل؁ و هذا بناء عملى على الشك إلهاماً من واهب العقل؁ و لىس لطرىقه الشك المسبوق بالىقن لامٲناعها؁ و لا للٲعبء.

لكنه ممنوع بما ٲقءم من الماٲن (قءه) من أن بناء العقلاء على الحاله السابقه المعلومه ان كان للاٲمٲنان أو الرءاء أو الظن بالبقاء فهو و ان كان مسلماً؁ لكنه أءنبى عن المءعى و هو الأءء بالحاله السابقه لمءرء ٲبوٲها. مع أنه لو اقتضى الاءٲٲاء عءم البناء على الحاله السابقه فلا أقل من الشك فى اسٲقراء سىرٲهم على العمل بالمشكوك فىه عملهم بالٲٲقن. و البناء على الحاله السابقه ءفله عن حقىقه الحال و ان كان مما ىٲفق أءبناً؁ لكنه أءنبى عن الاسٲصءاب المٲقوم بالشك الفعلى كما سىأٲى فى ٲٲبىه الأول.

و علىه ٲٲسلىم هذه السىره العملىه ٲاره فى ءصوص الشك فى الرافع كما فى ٲقرىر ءء المءقق النائىنى. و أءرى فى الأمور الءنىوىه ءون الءنىبه كما فى ٲقرىر ءء المءقق العراقى «لٲبوء هذا ءءلاف العءم بىن الأعاءم من الأعلام ءلفاً عن سلف؁ و ذهاب ءمع منهم إلى عءم الحجىه؁ إذ المنكرون للحجىه أىضا من العقلاء؁ بل كل واءء منهم بمٲابه ألف عاقل» لا ىءلو من شىء؁ إذ فى الأول أنه لا معنى للٲعبء فى عمل العقلاء؁ فأءءهم بالحاله السابقه لا ءء أن ىكون اٲمٲناناً بىقائه أو رءاءاً ءصوصاً إذا كان الاءٲٲاء مءقضىاً لٲءصىل الاءمٲنان بالواقع و ٲٲقف و الفءص كما هو الحال فى الأمور ءءبرىه.

و فى الشانى: أولاً- بوقوع ءءلاف فى بنائهم على العمل بءبر ٲٲقه مع وءوح كونه أقوى ارٲكازاً من السىره على الاسٲصءاب؁ فمءرء وقوع ءءلاف لا ىوجب إنكار البناء.

و ٲانىاً: بأن ٲصرىحه (قءه) فىما ىٲعلق بمضمروه زراره لإٲباء عموم اعٲبار

الاستصحاب «بظهور سوق الروايه فى كونه فى مقام إدراج المورد تحت كبرى ارتكازيه لا تعدييه» ينافى إنكار بناء العقلاء فى الأمور الدينيه، لأن مورد سؤال زواره و تطبيق الكبرى الكليه عليه هو الموضوع، فالالتزام بارتكازيه الكبرى من جهه و اختصاص بناء العقلاء بالأمور الدينويه من جهه أخرى مستلزمان لتخصيص المورد الممتنع، فتأمل جيداً.

و لذا فقد يلوح التنافى بين كلمات المصنف من إنكار سيره العقلاء هنا و من الاعتراف بكون الكبرى ارتكازيه فى مضمرة زواره، و قد يوجه بما سيأتى عند التعرض لمفاد المضمرة إن شاء الله تعالى.

و أما الجبهه الثانيه - و هى إمضاء بناء العقلاء - فمحصلها: أن المصنف (قده) فصل بين المقام و السيره على العمل بخبر الثقه بوجهين، أحدهما: الاعتراف برادعيه عمومات النهى عن متابعه غير العلم لبنائهم على الاستصحاب و عدم رادعيته لعملهم بخبر الثقه.

و ثانيهما: أن اللازم فى اعتبار السيره هنا هو الإمضاء الذى لا بد من إحرازه، و حيث لا سبيل إليه كفى فى الردع عموم النهى عن العمل بغير العلم، و هذا بخلاف الخبر، لتصريحه بكفايه عدم ثبوت الردع فى إمضاء السيره، هذا.

و أورد على كلا وجهى الفرق:

أما على الأول فيما أفاده المحقق النائنى (قده) من منافاه دعوى صلاحيه الآيات هنا للردع عن السيره لما أفاده فى بحث حجيه الخبر، من خروج جميع موارد السير العقلائيه عن العمل بما وراء العلم بالتخصص «مع أن بناء العقلاء على الأخذ بحاله السابقه لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بخبر الواحد فلا أقل من التساوى، فكيف كانت الآيات رادعه عن بناء العقلاء فى المقام و لم تكن رادعه عنه فى ذلك المقام؟».

و أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده) بما محصله: أن التفكيك بين المقامين في محله، لخروج السيره الخبريه عن موضوع عمومات الردع، لقيامها على تميم الكشف و إثبات العلم بالواقع الموجب لخروج موردها عن تلك النواهي تخصصاً. و هذا بخلاف المقام، لأن بناء هم على الأخذ بحاله السابقه انما هو من جهه الأصلية في ظرف الجهل بالواقع لا الأمايه و تميم الكشف، فعملهم هنا لا يخرج عن كونه عملاً بغير العلم فيشمله عموم الردع. نعم لو أريد بعدم العلم عدم الحججه على الوظيفه الفعلية و لو ظاهرية لا عدم العلم بخصوص الواقع امتنع الردع هنا أيضاً، إلا أنه خلاف ظهور مثل قوله تعالى: - و لا تقف ما ليس لك به علم - في عدم العلم بالواقع خاصه(«).

و بهذا التوجيه يندفع إشكال التهافت بين كلامي المصنف (قده). لكنه لا يخلو من خفاء، ضروره أن سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة و ان كانت خارجه عن العمومات تخصصاً كما أفاده، إلا أنه لا يلتزم مع ما سلكه المصنف في بحث الخبر لإثبات التخصيص الذي هو تصرف في عقد الحمل لا الوضع، و من المعلوم أن البحث عن كون التخصيص دورياً فرع شمول عمومات الردع لخبر الثقة موضوعاً.

مضافاً إلى: أن موضوع الآيات الناهية و ان كان عدم العلم الظاهر في ما لا يكشف عن الواقع، لكنه لا بد من التصرف فيه بإرادته مطلق الحججه، ضروره أن المرتكب للحرام جهلاً اعتماداً على مثل حديث الرفع ليس مؤاخذاً على ما ارتكبه قطعاً، مع وضوح أن الوظائف المجعوله للشاك لا يعقل كشفها عن الواقع و لو كشفها ناقصاً، و حيث ان سياق الآيه المباركه آبٍ عن التخصيص، فلا بد من التصرف في العلم بإرادته مطلق الحججه منه و ان كان فاقداً لجهه إحراز الواقع، و عليه فما أفاده المحقق العراقي (قده) لم يظهر وفاؤه بدفع التنافي بين كلامي المصنف (قده) كما أورده الميرزا عليه.



و يمكن أن يقال: ان مفاد أدله حجيه الخبر ان كان إثبات اعتباره من باب الظن النوعي مما يندرج في موضوع عمومات النهي عن اتباع غير العلم توجه كلام الماتن (قده) من دعوى استحاله التخصيص في باب الخبر لاستلزامه الدور، إذ ليس خروجه عنها موضوعياً، فلا بد أن يكون بالتخصيص. و أما سيره العقلاء على الاستصحاب فحيث انه لا سبيل لإحراز حجيتها فهي ظن مشمول لعموم الآيات.

و ان كان مفاد أدله الاعتبار إمضاء سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة، لكونه مورثاً للاطمئنان الذي هو علم عادي، و إنكار التعبد الشرعي، كان خروج الخبر عن عمومات الردع تخصصياً. و حيث ان المصنف (قده) بنى في أوائل بحث الأمارات على أن مفاد دليل الاعتبار هو ترتيب آثار الحجج الذاتية على الأماره غير العلميه - لا- إثبات اعتبارها من باب الظن النوعي - فاللازم الاعتراف بالتخصص لا التخصيص، و لا يلزم محذور الدور حينئذ، و التهافت بين المقامين مسجل.

نعم ما أفاده المحقق النائيني (قده) من مساواه السيرتين أو أقوائيه سيره الاستصحاب من الخبر يمكن منعه بأن كثرة الخلاف في ثبوت البناء العملي في الاستصحاب أزيد مما هو في بحث الخبر، و ذلك يكشف عن عدم تسالمهم عليه فضلاً عن أقوائيته، و ليته (قده) بين وجه أقوائيه بناء العقلاء على الاستصحاب من بنائهم على العمل بخبر الثقة.

و أما على الثاني - أعنى دعوى كفايه عدم ثبوت الردع في باب الخبر و عدم كفايته هنا و أن المعبر هو الإمضاء - فبأن المدار في حجيه السيره ان كان على الإمضاء المنوط بالوصول، فمع عدم إحرازه لا كاشف عن رضاه ببناء العقلاء.

و ان كان على مجرد عدم ثبوت الردع لم يكن الردع المحتمل مانعاً عن الأخذ بينائهم.

و الحاصل: أن المناط في اعتبار السيره سواء أ كان عدم ثبوت الردع أم ثبوت الإمضاء لم يفرق فيه بين السيره على الخبر و الاستصحاب، فما هو الفارق بين

المقامين؟.

وقد يوجه بعود النزاع لفظياً، وذلك «لأن الشارع بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع، و مجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، و لا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه بما هو عاقل لكل عاقل» و عليه فالمناط استكشاف رضا الشارع بالعمل ببناء العقلاء، و يكفي فيه عدم ثبوت الردع، فانه بنفسه دليل الإمضاء، فلا تهافت بين كلامي المصنف.

لكنه يشكل بأن مجرد عدم الردع لا- يكفي في الإمضاء، لما تقرر من أن السكوت في ظرف إمكان الردع دليل الإمضاء، و إلا فعدم الردع في ظرف عدم إمكانه لا يكشف عنه، و لعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء في كل مله و نحله، فان الردع عن مثله في أوائل البعثه لا يخلو عن صعوبه.

وقد يمنع أصل صلاحية عمومات الكتاب للردع عن السير به بما في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله (قده) بدعوى «انصراف الآيات عن مثل هذا البناء العقلاني، كسيرتهم على أصله الصحه عند الشك فيها، و أصله الفساد عند الشك في الفساد، و كون ذى اليد مالكاً عند الشك فيه و نحوها، لعدم كون الآيات في مقام تحريم العمل بغير العلم تعبداً، بل هي صادرة في مقام توبيخ الكفار عن مخالفه العقلاء، فلا يشمل نفس طريقتهم» و لكنه لا يخلو من غموض، إذ بناءً على شمول الآيات لفروع الدين و عدم اختصاصها بالأصول - كما هو مبنى الردع - لا وجه لدعوى كونها مسوقه للنهي عن مخالفه طريق العقلاء، إذ لا قرينه فيها على صرف ظهور مثل «ما لم يعلم» عن مدلوله إلى النهي عن مخالفه الطرق العقلانيه. و عليه فلا قصور في رادعيه الآيات.

ص: ٦٥

اللاحق.

و فيه (٢): منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن

الدليل الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن

\*\*\*\*\*

(١). حاصل هذا الوجه العقلي هو ادعاء الظن ببقاء الحاله السابقه الناشى من ثبوتها، بدعوى أن مجرد ثبوت شىء مع عدم الظن بارتفاعه يوجب الظن بالبقاء.

أو دعوى أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوتها. قال الشيخ الأعظم (قده): «و منها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني و إلا لم يحتمل البقاء، فيثبت بقاءه ما لم يتجدد مؤثر العدم...» ثم بسط الكلام في رده، فراجع.

(٢). أورد المصنف (قده) على الوجه المتقدم بوجوه ثلاثه:

أحدها: ما يرجع إلى الدعوى الأولى فقط، و حاصله: منع عليه مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء، ضروره أن الممكن كما يحتاج في حدوته إلى مؤثر كذلك في بقاءه، إذ وجه الحاجه إلى العله المحدثه هو الإمكان، و من المعلوم بقاء الممكن

=====

و لا يلزم محذور الدور، فان حجيه أصاله العموم و ان كانت منوطه بعدم مخصصيه السيره لها، و هى مشكوكه حسب الفرض، إلا أن في العام اقتضاء الحجيه، و سقوطه عن الحجيه الفعلية متوقف على وجود المزاحم أعنى الخاص الثابت حجيته، و حيث ان مخصصيه السيره فى المقام فرع حجيتها المتقومه بعدم الردع فلا تصلح للمعارضه مع العمومات، و يقدم أصاله العموم عليها من باب تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء، و يثبت الردع حينئذ.

و قد تحصل من مجموع ما تقدم أن سيره العقلاء على الاستصحاب ممنوعه، و على فرض تحققها فهى مردوع عنها.

بالبقاء فعلاً (١) و لا نوعاً، فانه لا وجه له (٢) أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، و هو (٣) غير معلوم.

على إمكانه بعد وجوده أيضاً، فالعله المحوجه إلى المؤثر في حدوث الممكن - و هي الإمكان - تقتضى احتياج الممكن في بقائه أيضاً إلى المؤثر، لعدم خروج الممكن بحدوثه عن الإمكان الذاتى و ان صار واجباً بالغير. هذا ما يرجع إلى الجواب عن الدعوى الأولى. قال الشيخ الأعظم: «و محصل الجواب... منع كون مجرد وجود الشىء سابقاً مقتضياً لظن بقاءه...».

ثانيها: أن كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم، إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم و أن لا يدوم. و هذا الوجه كالوجه الآتى راجع إلى إبطال الدعوى الثانية، و قد فصل الشيخ كلامه في منع هذه الغلبة، فراجع.

ثالثها: أنه - بعد تسليم الغلبة المزبوره - لا دليل على اعتبارها، بل نهض على عدم اعتبارها عمومات الكتاب و السنه الناهيه عن اتباع غير العلم كما تقدم فى بيان الردع عن السير العقلائيّه. هذا إذا أريد الظن النوعى بالبقاء.

و أما الشخصى فاعتباره منوط بتماميه دليل الانسداد. بل قد يستلزم اعتباره من باب الظن الشخصى حصول الظن بطرفى النقيض، كما إذا كان حوض خالياً من الماء ثم صب فيه مقدار من الماء يشك في بلوغه كراً، فيحصل الظن الشخصى بعدمه، و إذا ملئ الحوض ماءً ثم نقص منه إلى ذلك الحد مما يشك في كراهه الباقي، فيحصل الظن بالكراهه، و من المعلوم أن حدّاً شخصياً من الحوض لا يمكن أن يصير مجعماً لحصول ظنين مختلفين، و هذا يكشف عن عدم إناطه الاستصحاب بالظن الشخصى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الظن الشخصى فى قبال الظن النوعى.

(٢). أى: لا وجه لاقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). يعنى: و كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم. و هذا إشاره إلى

و لو سُلمَ (١) فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

### الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه

كما عن المبادئ، حيث قال: «الاستصحاب حجه، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا- وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، و لو لا القول بأن الاستصحاب حجه (٢) لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح» (٣) انتهى،

الوجه الثاني.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثالث. و ضمير «اعتباره» راجع إلى الظن بالبقاء، يعني: حيث لا دليل على حجية هذا الظن بالخصوص فهو باقٍ تحت عموم الأدلة الناهية عن اقتفاء غير العلم.

و بالجملة: فالجواب الأول ناظر إلى عدم تسليم الغلبة، و الثاني إلى عدم اعتبارها بعد تسليمها، لعدم دليل على اعتبارها، و الثالث إلى الدليل العام على عدم اعتبار هذه الغلبة، للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

الدليل الثالث: الإجماع

(٢). يعني: أن البناء على الحالة السابقة مع تساوى الوجود و العدم بالنسبة إلى الممكن لا يكون إلا لأجل حجية الاستصحاب، إذ لو لم يكن حجه لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح.

(٣). هذه العبارة و عبارة النهاية و غيرها نقلها الشيخ الأعظم في مقام الاستدلال على مدعاه و هو اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع، و ظاهر كلام العلامة «ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله» هو هذا، فعلى تقدير تمامية الإجماع و عدم ورود مناقشات المصنف و غيره عليه يكون أخص من المدعى أعنى اعتبار

و قد نقل (١) عن غيره أيضا.

و فيه (٢): أن تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما له مبان مختلفه فى غايه الإشكال و لو مع الاتفاق فضلاً (٣) عما إذا لم يكن

الاستصحاب مطلقاً.

\*\*\*\*\*

(١). الناقل هو شيخنا الأعمم نَقَلَ الإجماع عن صاحبه النهايه و المعالم و الفاضل الجواد، لكن فى المعالم نسبته إلى الأكثر، و هو ينافى تصريح المحقق «الإطباق عليه» و العلامه «الاتفاق عليه» فلاحظ. و ضمير «غيره» راجع إلى المبادئ.

(٢). ناقش المصنف فى الإجماع بما حاصله: أن الإجماع إما محصل و إما منقول، و يرد على الأول وجهان:

الأول: أن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام فى المسأله التى لها مدارك مختلفه فى غايه الصعوبه حتى مع الاتفاق، لعدم كشفه عن إجماع تعبدى، لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، و بعضهم إلى بعضها الآخر، فىكون الإجماع حينئذ مدركياً، و لا أقل من احتمال مدركته، و من المعلوم أنه لا عبره به، إذ العبره بالمدرک. و وجه عدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام - الذى هو مناط حجيه الإجماع - واضح، إذ يمكن أن يكون المتشبه فى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء مثلاً منكرًا له بناءً على عدم تماميه مستنده المزبور، لعدم تماميه سائر الأدله أيضا فى نظره.

الثانى: أن دعوى الإجماع باطله من أساسها، لكثرة الأقوال فى المسأله، و مع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً.

و يرد على الثانى أيضا وجهان: الأول: أن الإجماع المنقول ليس حجه فى خصوص المقام، لكون نقله موهوناً، لخلاف المعظم.

الثانى: أن الإجماع المنقول ليس حجه فى نفسه كما ثبت فى محله.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على تقدير كون الإجماع المدعى محصلاً،

و كان (١) مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة «-» و نقله موهون جداً لذلك (٢) و لو قيل (٣) بحجيته لو لا ذلك (٤).

## الوجه الرابع - وهو العمده في الباب - الأخبار المستفيضة

### إشاره

و الضمير المستتر في «يكن» راجع إلى «الاتفاق».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كان عدم الاتفاق مع الخلاف من المعظم، و الظاهر عدم الحاجه إلى «مع» فتدبر.

(٢). أى: لخلاف المعظم، و هذا أول الإشكاليين المتقدم بقولنا: «الأول أن الإجماع المنقول ليس حجه في خصوص المقام...» إلخ.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على الإجماع المنقول و هو عدم حجيه الإجماع المنقول في نفسه.

(٤). يعنى: لو لا- الإشكال في تحصيل الإجماع مع اختلاف المباني في حجيه الاستصحاب. و يمكن الإشكال في الإجماع في خصوص المقام بأن ما حكاه المحقق في المعارج هو إطباق العلماء على البراءه الأصلية، و أنها ليست غير الاستصحاب، فكأن دعوى الإجماع على الاستصحاب حدسيه من جهه انطباق البراءه الأصلية عليه، لكونه إحدى صغرياتها، فإذا تحقق تعددهما انهدم أساس الإجماع على الاستصحاب.

=====

(-). الأولى تقديم الإشكال الثانى على الأول، بأن يقال: «و فيه أولاً: أن تحصيل الاتفاق في مثل هذه المسأله مع الخلاف من المعظم لذهابهم إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة في غايه الإشكال. و ثانياً بعد تسليمه: انه ليس إجماعاً تعدياً، لاختلاف المباني في المسأله».

، قال: «قلت له: الرجل

الدليل الرابع: الأخبار المستفيضه

الخبر الأول: صحیحہ زرارہ فی الشك فی الموضوع

\*\*\*\*\*

(۱). لا يخفى أن الصحيحه بالألفاظ المذكوره فى المتن تختلف يسيراً مع ما فى الوسائل و التهذيب، لكن هذا الاختلاف لا يخل بالمقصود. و كيف كان فيقع الكلام حول هذه الصحيحه المباركه فى جهات خمس: الأولى فى سندها، و الثانيه فى أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى قبال الاستدلال بها على قاعده اليقين أو قاعده المقتضى و المانع، و الثالثه فى عموم حجته لجميع الأبواب مما كان الشك فيه فى الرفع و عدم اختصاصه بباب الموضوع، و الرابعه فى عموم حجته لموارد الشك فى المقتضى، خلافاً لشيخنا الأعظم و غيره، و الخامسه فى عموم حجته للشبهات الحكميه الكليه و الموضوعيه.

أما الجبهه الأولى فمحصلها: أنه لا ينبغى الإشكال فى صحه سند هذه الروايه، لكون رواتها من الأجله، إذ رواها شيخ الطائفه هكذا: «و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارہ، قال: قلت له...» أما الحسين و من قبله فمن الثقات و أعيان المذهب. و أما طريق الشيخ إلى الحسين فهو كما ذكره فى الحديث الثامن من نفس الباب «أخبرنى به الشيخ أيده الله عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى، و عن الحسين ابن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين بن سعيد» و هذا الطريق و ان أمكن البحث فى صحته من جهه عدم التنصيص على وثاقه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و ان كان من المشايخ العظام، لكن للشيخ إلى محمد بن الحسن بن الوليد طريقاً آخر ذكره فى مشيخه التهذيب»، و الواسطه فيه أبو الحسن على بن أبى جيد القمى، و هو



موثق بتوثيق النجاشى لمشايقه عموماً. و أما ابن الوليد و الصفار و أحمد بن محمد بن عيسى فجلاله شأنهم غير خفيه على من له درايه بالرجال.

و ما يتوهم قدحه فى اعتبار الروايه هو الإضممار، بدعوى عدم العلم بكون المسئول هو الإمام عليه السلام، و مع عدم إحراز كونها كلام المعصوم عليه السلام الذى هو مخزن علمه تعالى لا وجه لاعتبارها، لعدم حجيه كلام زراره بما أنه فقيه فى الدين على غيره، و انما يعول على حكايته للسنة التى هى قول المعصوم و فعله و تقريره، قال الشهيد فى محكى الذكري فى مضمرة أخرى لزراره: «ان روايه زراره موقوفه».

لكنه مما لا يمكن المساعده عليه، لوجه، أما أولاً: فلأن الروايه و ان كانت مضمرة فى التهذيب، الا أنها مسنده إلى مولانا أبى جعفر الباقر عليه السلام فى جملة من كتب أصحابنا الأجله كالقوانين و الفصول و الحدائق و مناهج الفاضل النراقى و الفوائد المدنيه للأمين الأسترآبادى، و محكى فوائد العلامة الطباطبائى و فوائد الوحيد البهبهانى و مفاتيح الأصول و الوافيه، و من المعلوم أن اسناد هذه العده من أساطين المذهب للروايه إلى المعصوم عليه السلام يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتمل على الروايه مسنده، و مثله يورث الوثوق بل القطع باتصال السند بالإمام عليه الصلاة و السلام.

و أما ثانياً: فلأن زراره لا يسأل من غير الإمام عليه السلام لكونه من أجلاء فقهاء الزواه، و مثله لا يستفتى عن غير المعصوم عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام، فالإضممار منه بمنزله الإظهار من غيره كما أفاده المصنف فى الحاشيه.

و أما ثالثاً: فلأن ذكرها فى كتب الحديث و إثبات الحسين بن سعيد و حماد و حريز لها فى أصولهم و كتبهم شاهد على كونه حديثاً مروياً عنه عليه السلام.

و أما رابعاً: فلأن هذا الإضممار كغالب الإضممارات نشأ من تقطيع الروايات و ذكر كل قطعه منها فى الباب المناسب لها، و إلا فهى غير مضمرة بحسب الأصل، قال العلامة الشيخ حسن ابن الشهيد الثانى فى مقدمه كتابه منتقى الجمان: «الفائده

الثامنه: يتفق فى بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الإمام العدى يروى عنه الحديث بل يشار إليه بالضمير، و ظن جمع من الأصحاب أن مثله قطع ينافى الصحه. و ليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن فى أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذى ذكرناه فى إطلاق الأسماء، و حاصله أن كثيراً من قدماء رواه حديثنا و مصنفى كتبه كانوا يروون عن الأئمه عليهم السلام مشافهه، و يوردون ما يروونه فى كتبهم جمله و ان كانت الأحكام التى فى الروايات مختلفه، فيقول أحدهم فى أول الكتاب: سألت فلاناً و يسمى الإمام العدى يروى عنه، ثم يكتفى فى الباقي بالضمير، فيقول: و سألته، أو نحو هذا، إلى أن تنتهى الأخبار التى رواها عنه، و لا ريب أن رعايه البلاغه تقتضى ذلك، فان إعاده الاسم الظاهر فى جميع تلك المواضع تنافىها فى الغالب قطعاً، و لما أن نقلت تلك الأخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار فى إطلاق الأسماء بعينه، لكن الممارسه تطلع على أنه لا فرق فى التعبير بين الظاهر أو الضمير<sup>(١)</sup>.

و الحاصل: أنه لا ينبغى التردد فى اعتبار مضمرة زواره خصوصاً بعد البناء على اعتبار مضمرة من دونه فى الفضل و الجلاله.

\*\*\*\*\*

(١). ظاهره تحقق النوم لا مجرد إرادته، و قد يشكل من جهه عدم اجتماع الطهاره الحاصله بالوضوء مع النوم لكونهما متضادين، و من جهه أخرى قد اعتبروا مقارنة الحال و العامل فى ذى الحال، مع امتناع المقارنه فى خصوص المقام كما هو ظاهر.

و أجيب عنه تاره بحمل «ينام» على إشراف النوم، و أخرى بما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل من كفايه الاتصال الزمانى فى المقارنه المعتبره بين الحال و العامل إما مطلقاً أو فى خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر<sup>(٢)</sup> لكن تأمل فيه تلميذه المحقق الأصفهانى و اختار وجهاً ثالثاً بعد إنكار أصل اعتبار المقارنه

الخفقه (١) و الخفقتان عليه الوضوء (٢)؟ قال: يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، و إذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء، قلت: فان حُرِّك في ( إلى ) جنبه شىء و هو لا يعلم (٣)؟

التي ذكرها علماء العربية، و قال: «و ليست حقيقه الحالیه إلاّ جعل أحد المضمونين قيماً للآخر بحسب فرض المتكلم، فقولك جاء زيد و هو راكب، أى: و المفروض أنه راكب. و كذلك - ينام و هو على وضوء - أى و المفروض أنه على وضوء، من دون دخل للاتحاد الزمانى بين المضمونين، فالحالیه عين الفرض و التقدير...» فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). قال فى الصحاح: «خفق الرجل حرّك رأسه و هو ناعس».

(٢). منشأ هذا السؤال أحد أمرين، الأول: احتمال ناقضه الخفقه بالاستقلال، قبال سائر النواقض، مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض الذى هو نوم القلب الكاشف عنه غلبه النوم على حاسه السمع، و هى الأذن التى هى آخر حس يعرضه النوم، كما أن أول ما يغلبه النوم هو حس البصر.

و بالجملة: نوم القلب منشأ تعطيل الحواس كلها. و عليه فالشبهه حكميه.

الثانى: احتمال مصداقيه الخفقه للنوم، بمعنى تحقق النوم الناقض بمجرد عروض الخفقه و كونها من مراتب النوم الناقض شرعاً و ان لم يكن نوماً حقيقه.

و الظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال، بمعنى أن السائل يريد تحديد مفهوم النوم الناقض، و أنه يشمل الخفقه أم يختص بنوم القلب، فالشبهه مفهوميه. و هذا ما استظهره المصنف فى الحاشيه. و عليه فهذه الجملة لا ترتبط بالاستصحاب بناءً على ما هو الحق من منع جريانه فى الشبهات المفهوميه.

(٣). أى: لا- يحسّ به و لا- يحصل التفات إليه. و هذا السؤال كسابقه يحتمل فيه وجهان أحدهما: كونه سؤالاً- عن الشبهه الموضوعيه، يعنى يشك زراره بمجرد

قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر يبين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنه ينقضه بيقين آخر».

- غلبه النوم على حاسه الأذن - فى تحقق نوم القلب الذى جعله الإمام عليه السلام ناقضاً للوضوء، و أجاب عليه السلام: «لا» و هو نتيجة الاستصحاب.

ثانيهما: كونه سؤالاً - عن الشبهه المفهوميه بأن يكون زواره قد فهم من قوله عليه السلام: «فإذا نام القلب و الأذن فقد وجب الوضوء» موضوعيه نوم الأذن لوجوب الوضوء، لا أماريته على نوم القلب، فحصلت الشبهه فى دخول هذه المرتبه من النوم فى المناط، لتردد مفهومه بين ما يعمها و ما لا يعمها، نظير سؤاله الأول الراجع إلى الشك فى صدق النوم على الخفقه. و استظهر المصنف هنا كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى التنبيه الرابع عشر و فى الحاشيه الأول، يعنى أن زواره بعد أن علم بمناط النوم الناقض - و هو نوم العين و الأذن - سأل من الإمام عليه السلام عن حكم الفتور الحاصل فى الحاستين و أنه أماره على النوم أم لا؟ فأجاب عليه السلام بنفى أماريته، لأن عدم الإحساس بحركه شىء فى جنبه ليس لازماً مساوياً للنوم، بل قد يتفق لليقظان إذا كان مشتغلاً بأمر يهمله بحيث لا يلتفت إلى ما يجرى حوله.

و عليه فالسؤال يكون عن شبهه موضوعيه، إذ لو كان عن تحديد مفهوم النوم لاقتضى شأنه عليه السلام رفع الشك ببيان حدود مفهوم النوم الناقض واقعاً، لا- إبقاء السائل على جهله ببيان حكمه الظاهرى المغيا باليقين بالخلاف بقوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» فكان المناسب أن يقول عليه السلام: «حتى يستيقن أنه نوم لا نام» لظهور «نام» فى الشبهه الموضوعيه بلحاظ احتوائه على ضمير راجع إلى الشاك فى تحقق النوم، و معناه «لا حتى يحرز أن ما حصل فى الخارج منه هو النوم» بخلاف «حتى يستيقن أنه نوم» الظاهر فى ناقضيه نفس النوم المشكوك صدقه بفتور الحاستين.

و هذه الروايه و ان كانت مضمرة (١)، إلا- أن إضمارها لا- يضّر باعتبارها، حيث كان مُضمّرُها مثل زرارهِ، و هو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام (٢).

و تقريب الاستدلال بها: أنه لا ريب (٣) في ظهور قوله عليه السلام:

\*\*\*\*\*

(١). و هي من أقسام المرسله التي لا يعتمد عليها إلا بالجبر بعمل المشهور.

(٢). يعنى: اهتمام زرارهِ المستكشف من تصديه للسؤال عن شقوق المسأله من تحديد مفهوم النوم الناقض و الأماره عليه. و هذا إشاره إلى الجبهه الأولى و هي سند المضمرة.

(٣). هذا إشاره إلى الجبهه الثانيه، و حاصل ما أفاده فيها: أن مورد الاستدلال بهذه الصحيحه هو قوله عليه السلام: «و الا فانه على يقين» إذ هو بمنزله قوله:

«و ان لا- يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، لأنه كان متيقناً بالوضوء» و هذا هو الاستصحاب، حيث ان جمله «فانه على يقين» اسميه، فهي ظاهره في تحقق اليقين فعلاً- أى في زمان تحقق الشك، غايه الأمر أن اليقين تعلق بالحدوث، و الشك بالبقاء، فالمكلف متيقن في حال عروض الخفقه و الخفقتين بتحقيق الوضوء سابقاً، و شاك في انتقاضه بعروض النعاس عليه. نعم لو كان مفاد «فانه على يقين» أنه كان على يقين من وضوئه و زال ذلك اليقين بطرؤ الشك السارى الموجب لانعدام اليقين بالحدوث لأمكن إرادته قاعده اليقين من جمله المتقدمه. لكن قد عرفت أن ظهورها في فعلية اليقين بالحدوث آتٍ عن إرادته غير الاستصحاب منه. هذا ما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل حول دلالة الصحيحه على أصل اعتبار الاستصحاب دون غيرها من قاعده اليقين.

و ما أفاده في المتن ناظر إلى تعميم هذه الدلاله، و محصله: أن النهى عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ليس لخصوصيه في الوضوء، بل لكونه من صغريات القضيهِ الكليه الارتكازيه على ما هو ظاهر التعليل بقوله: «فانه على يقين» من كونه بأمر

ارتكازي، لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الموضوع بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتجه التعليل به، و على هذا فالصحيحه دليل على حجيه الاستصحاب مطلقاً من دون اختصاصها بباب دون باب.

و ما استظهره المصنف من الصحيحه موافق لما أفاده شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و تقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه السلام: و إلا فانه على يقين محذوف قامت العله مقامه لدلالته عليه... و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصي كثره في القرآن و غيره، مثل قوله تعالى: فان تجهر بالقول فانه يعلم السر و أخفى أى فاعلم أنه غنى عن جهرك... و بعد إهمال تقييد اليقين بالموضوع، و جعل العله نفس اليقين يكون قوله عليه السلام: و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للمزبور».

فان قلت: الالتزام بحذف الجواب و قيام العله مقامه خلاف الأصل، و لا يصار إليه إلاً بدليل، فليكن جمله «فانه» هو الجزاء، و لازمه اختصاص حجيه الاستصحاب بباب الموضوع.

قلت: حذف الجواب و ان كان خلاف الأصل، لكن لا مناص من الالتزام به، إذ لا يصح وقوع ما بعد «فانه» جزاءً للشرط، لعدم ترتيبه عليه، فلا بد أن يكون نفس الجزاء محذوفاً، أقيم غيره مقامه، و قد صرح بهذا علماء العربية، فقال ابن هشام فى المغنى: «و يجوز حذف الجواب فى غير ذلك - أى فى غير موارد وجوب حذفه - نحو: فان استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أى فافعل، و لو أن قرآناً سيرت به الجبال، الآية أى: لما آمنوا به، بدليل: و هم يكفرون بالرحمن، لو تعلمون علم اليقين، أى: لارتدعتم و ما ألهاكم التكاثر، و لو افتدى به، أى: ما تقبل منه... إلى أن قال: التحقيق أن من حذف الجواب مثل: من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآتٍ، لأن الجواب مسبب عن الشرط، و أجل الله آتٍ سواء أوجد الرجاء أم لم يوجد، و انما الأصل فليبادر بالعمل، فان أجل الله لآتٍ»

عرفاً (١) في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك (٢) فيه، وأنه (٣) عليه السلام بصدد بيان ما هو عليه الجزاء المستفاد (٤) من قوله عليه السلام: «لا» في جواب «فإن حرك في جنبه... إلخ» و هو (٥) اندراج

و عليه فحيث لا ترتب للجزاء - و هو كونه على يقين من وضوئه - على الشرط - و هو الشك في حدوث النوم الناقض للوضوء - لأن اليقين كان قبل هذا الشك و سيكون بعده، فليس ما بعد الفاء جزءاً للشرط، بل لا بد أن يكون الجزاء محذوفاً أقيمت علته مقامه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا و «في النهي» متعلقان ب «ظهور» يعنى: أنه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف و هو «فلا-إعاده» و علته و هو «فانه على يقين من وضوئه».

(٢). متعلق ب «نقض» و ضمير «فيه» راجع إلى «شيء».

(٣). معطوف على «النهي».

(٤). صفه ل «الجزاء» و الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: «لا» هو «لا يوجب الوضوء».

(٥). الضمير راجع إلى الموصول في «ما هو» يعنى: أن عله عدم وجوب الوضوء عند عروض الخفقه و الخفقتين هو: أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضييه الارتكازيه من البناء على ما كان و عدم نقض اليقين إلاً بمثله.

و بالجملة: فقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» عله للجزاء المحذوف و هو قوله: «فلا إعاده» و الغرض من هذا التعليل هو إدراج اليقين بالوضوء و الشك فيه تحت القضييه الكليه غير المختصه بباب دون باب.

و بيانه: أنه يعتبر في تعليل حكم بشيء أن تكون العله المنصوصه قضييه كليه مرتكزه في ذهن المخاطب، و يكون الغرض من التعليل التنبيه على صغروييه المعلل لعموم تلك العله، كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر فانه مسكر» أو قال الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان فانه حامض» فان المفهوم من نحو هذا التعبير استناد

النهي عن شرب الخمر و أكل الرمان إلى انطباق عنوان المسكر المفروغ عن حرمة و عنوان الحامض المضّر بحال المريض عليهما، و عليه فالمناط في حسن التعليل كون العله كبرى كليه ارتكازيه، و المعلل من صغرياتها.

و على هذا فتعليل عدم وجوب إعادة الموضوع في الصحيحه بقوله عليه السلام: «فانه لا ينقض اليقين بالشك» تعليل بأمر مغروس في أذهان العقلاء، لأجل أن اليقين بما أنه كاشف ذاتي عن الواقع مما ينبغى سلوكه، و الشك حيث انه محض التحير و التردد لا يجوز البناء عليه لكونه محتمل الضرر، و هذه الكبرى العقلائيه المسلّمه طبّقها الإمام عليه السلام على الاستصحاب و ان زال اليقين و تبدل بالشك «-» .

=====

(-). لا يخفى منافاه إنكاره لبناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه عند الشك في بقائها مع ما تكرر منه هنا و في حاشيه الرسائل من الاعتراف بكون قضيه «فانه على يقين» تعليلاً بأمر مرتكز في أذهان العقلاء، لوضوح عدم التام هذين الكلامين. و لذا قد يوجه تاره بما في حقائق سيدنا الأستاذ (قده) من أن «المقصود أنه ارتكز في أذهانهم مناسبه العله للتعليل كسائر التعليلات الارتكازيه مقابل التعليلات التعبديه، مثلاً إذا قال: أكرم زيداً لأنه عالم فهو تعليل بأمر ارتكازي، و إذا قال: أكرم زيداً لأنه طويل، فالتعليل لا يناسب الارتكاز... بخلاف صفه العلم، فحيثه اليقين الّذى يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف و العقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقص» و حاصله: أن المقصود بكون التعليل بأمر ارتكازي لا تعبدى هو: أن مناسبه العله للتعليل مما ارتكز في أذهان العقلاء، لا كون العله بنفسها من المرتكزات الفعلية العقلائيه بحيث يكون لهم حكم فعلى بعدم نقض اليقين بالشك، بل هذا حكم شأنى لهم.

و أخرى بما في تقرير بعض أعظم العصر مد ظله من أن «قاعده عدم جواز



.....

=====

نقض اليقين بالشك قاعده ارتكازيه مسلمه، فان اليقين و الشك بمنزله طريقين يكون أحدهما مأموناً من الضرر و الآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون، و ما أنكرناه سابقاً انما هو تطبيق هذه الكبرى الكليه على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط و الشك متعلق بالبقاء، فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك حتى لا- يجوز نقض اليقين بالشك، فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً، فتطبيق هذه الكبرى الارتكازيه على الاستصحاب انما هو بالتعبد الشرعى لأجل هذه الصحيحه و غيرها من الروايات الآتية. و لا مانع من كون الكبرى مسلمه ارتكازيه مع كون بعض الصغريات غير واضحه، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال و لا خلاف في كونه محالاً، مع أنه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا؟» لكن قد يشكل الوجه الأول بأن المناسبه المعتبره في مقام التعليل ليست مطلق الربط بين العله و المعلل، و انما هو ربط خاص يحصل إما باندرج المعلل في عموم العله بأن يكون من مصاديقها فعلاً، كما مثل (قده) بوجوب إكرام زيد العالم و نحوه من موارد منصوص العله، لثبوت حسن هذا التعليل عند العقلاء، لكونه مصداقاً فعلياً للعالم الذى ارتكز في أذهانهم رجحان إكرامه و تعظيمه، دون التعليل بطول القامه مثلاً. و إما بكون العله ملاكاً للحكم المعلل، كتعليل وجوب الصوم و نحوه بالتقوى مثلاً.

و على التقديرين - أى سواء أ كانت العله عله للجعل أم للمجوعول - يعتبر في حسن التعليل بها فعلية العله إما بانطباقها فعلاً على الموضوع المعلل كانطباق «العالم» على «زيد» فى المثال، و إما بملاكيته كذلك لحكمه، فمع شأنه العله و عدم فعليتها لا يصح تعليل ذى الحكم الفعلى بها، إذ هو نظير تعليل موجود بمعدوم، كما

إذا علل وجوب إكرام زيد الشاعر بكونه شاعراً مع عدم موضوعيه الشعراء فعلاً- لوجوب الإ-كرام، و كان التعليل به لمجرد صلاحيتهم لأن تنالهم يد تشريع وجوب الإكرام في المستقبل، فهل يصح مثل هذا التعليل في المحاورات؟ و المفروض أن المقام من هذا القبيل، ضروره أنه علل الحكم الفعلى - و هو عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه - بما يصلح لأن يكون مرتكزاً في ذهن العرف و العقلاء من عدم نقض اليقين بالشك مع عدم كونه مرتكزاً فعلياً لهم، و ليس هذا إلا- من تعليل الحكم الفعلى بالشأنى.

فالمتحصل: أن التعليل المزبور لا يحسن إلاّ بكون العله من المرتكزات الفعليه، و بوضوح انطباقها على المعلل لدى العقلاء فعلاً لا قوه و شأناً، و إلاّ يخرج عن التعليل بأمر ارتكازى فعلى إلى التعليل بأمر ارتكازى شأنى.

و يشكل الوجه الثانى أولاً: بأنه جعلت القاعده الكليه الارتكازيه قاعده اليقين بقرينه قوله دام ظله: «لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط» ضروره أن وحده متعلقى اليقين و الشك حقيقه هى قاعده الشك السارى دون الاستصحاب، و لازم ذلك تطبيق تلك القاعده تعبداً على الاستصحاب، مع وضوح عدم كونه صغرى لها لا وجداناً و لا تعبداً، لما بين قاعدتى اليقين و الاستصحاب من المنافاه.

و بالجملة: فالتطبيق التعبدى يوجب صغريه الاستصحاب لقاعده اليقين، و هو كما ترى.

و ثانياً: بأن المراد بالقاعده الارتكازيه فى كلماتهم هو الشك الطارى كما يظهر من أمثلتهم، دون الشك السارى، فلاحظ.

و ثالثاً: بأنه لا يظهر وجه لتنظير اليقين و الشك المتعلقين بشىء واحد بطريقتين أحدهما مأمون الضرر و الآخر محتمله، و ذلك لأنه مع تعدد الطريق يمكن فرض الأمن فى واحد منهما و احتمالها فى آخر. بخلاف المقام، فان الوضوء المشكوك فى بقائه مثلاً محتمل الأمن فقط، إذ الوضوء المعلوم و ان كان معلوم الأمن، لكنه قد خرج عن مورد الابتلاء، لانتفائه، فليس فى حال الشك طريقان

أحدهما مأمون الضرر و الآخر محتمله. نعم لا إشكال فى أن لزوم سلوكك الطريق المأمون و ترك الطريق المحتمل الأمان من المرتكزات العقلانيه، لكنه كما عرفت أجنبى عن مورد البحث.

و بالجمله: فالتطبيق التبعدى لا يجعل الاستصحاب من صغريات قاعده اليقين و لا من صغريات الطريقين المأمون أحدهما من الضرر و الآخر محتمله و ان فرض كون كلتا القاعدتين من مسلمات المرتكزات العقلانيه.

و رابعاً: بالفرق بين النزاع فى المقام و مسأله اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأن كبرى استحاله اجتماع الضدين من البديهيات الأوليه، و النزاع فى تلك المسأله متمحض فى صغرويتها لاجتماع الضدين و عدمها، فان كانت جهتا الأمر و النهى تعليليتين كانت مسأله الاجتماع من صغريات اجتماع الضدين المستحيل، لكون التركيب حينئذ اتحادياً. و ان كانتا تقيديتين خرجت عن مسأله اجتماع الضدين، إذ لا تجتمع الصلاه و الغضب مثلاً فى واحد حتى يستحيل اجتماعهما، لكون التركيب حينئذ انضمامياً. و هذا بخلاف المقام، فان النزاع فى ثبوت أصل القاعده الارتكازيه.

و المتحصل: أن التنافى بين كلمات المصنف (قده) لا يندفع بما أفيد. بل هذا الإشكال وارد على كل من يرى صلاحيه بناء العقلاء للاستدلال به على اعتبار الاستصحاب، و ذلك لدلاله المضمرة صراحه أو ظهوراً - كما اعترف به المصنف فى التنبيه الرابع عشر و فى حاشيه الرسائل - على حجيه الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف، و من المعلوم عدم بناء العقلاء على الحاله السابقه حتى مع الظن بانتقاضها، بل يتفحصون عنها عند الظن بحصول ما ينافيها، و يشهد له كلام زراره فى الصحيحه الآتية أيضاً: «فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً» حيث لم يعتمد على الحاله السابقه فى افتتاح الصلاه مع ظن إصابه دم الرعاف بالثوب، بل تفحص عنه.

فلعل الأولى إنكار بناء العقلاء رأساً على الاستصحاب، و ان كان مثل قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لإ؛حجج: يخلو من ظهور في إرجاع السائل إلى ارتكازه، لكن لا مناص من رفع اليد عن هذا الظهور من جهة أجنبيه ما بنى عليه العقلاء - من العمل باليقين لكونه طريقاً مأموناً دون متابعه الشك - لقاعده الاستصحاب، لا سيما مع الخصوصيات المعتره فيه التي لا أثر منها في سيره العقلاء. و عليه يكون «عدم نقض اليقين الشك» بياناً لقاعده كليه أسسها الشارع الأقدس، و ليس هذا من مرتكزات العقلاء حتى تكون الأخبار إمضاءً لها: و هذا المعنى يمكن استفادته من بعض الأخبار الآتية، فان الراوى بعد أن تلقى القاعده من الإمام عليه السلام سأل منه: «هذا أصل؟» و لو كان هذا قاعده ارتكازيه لم يكن مجال لسؤال الراوى، فتدبر.

اللهم إلا أن يدفع التنافي بين كلمات المصنف (قده) بوجه آخر، بأن يقال: ان المراد بالأمر الارتكازى و كذا الكليه الارتكازيه هو جريان عمل العقلاء فى الجملة على الأخذ بالمتيقن السابق ما لم ينقض بيقين آخر، فان سيرتهم جرت على ذلك من دون استنادها إلى دليل تعبدى من كتاب أو سنه، بل إلى مرتكزاتهم، فان اليقين لما فيه من الإبرام لا يرفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، بل يبنون على بقائه ما لم يعلموا بزواله، إلا- إذا ضعف احتمال بقائه مع كون مخالفته أهم فى نظرهم من موافقته، و لا مانع من إمضاء هذا البناء العقلئى مع قيود كسائر موارد إمضاء الشارع كالبيع و غيره، فتدبر.

و أما إشكال المصنف على بناء العقلاء فليس راجعاً إلى إنكار أصل البناء، بل إلى تعبديته، حيث قال: «و فيه أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً» ضروره أن المنع راجع إلى القيد - و هو التعبد - لا إلى أصل استقرار بنائهم، إذ من المعلوم أن العقلاء بما هم عقلاء ليس بناؤهم على العمل بشىء تعبداً، بل لا بد من استنادهم فيه إلى وجه ربما يختلف باختلاف أنظارهم. و أما نفس الجرى

العملى على المتيقن السابق و عدم نقض يقينهم بالشك فيه، فهم متفقون عليه و لا يختلفون فيه.

و عليه فكل من الاستدلال بأصل البناء العملى العقلانى، و من حسن التعليل بأمر ارتكازى صحيح، حيث ان اليقين و الشك فى مورد الروايه المتعلقين بالوضوء صغرى للكبرى الارتكازيه العقلانيه - و هى عدم نقض اليقين بالشك - التى جعلها الشارع أصلاً من الأصول و لو كان فيها جهه كشف، لكن الشارع لم يعتبرها من هذه الحثيه كبعض القواعد الواجده لحيثيه الكشف، إلا أن الشارع اعتبرها بدون لحاظ كشفها، و ربما تكون قواعد التجاوز و الفراغ و الصحه من هذا القبيل.

و الوجه فى عدم اعتبار طريقتيها هو أنه اعتبر فى موضوعاتها الشك الذى يفترق به الأصل عن الأماره.

و بالجملة: مقتضى التعليل كون الجرى العملى على طبق المتيقن السابق أمراً ارتكازياً عقلائياً، و هذا الأمر العقلانى صار مورداً لحكم الشارع و متبعاً لديه كسائر الأمور العقلانيه التى تنالها يد التعبد الشرعى، على اختلافها فى الاعتبار من حيث كون بعضها أماره و الآخر أصلاً عملياً. و يكفى فى الدلاله على التعبد الشرعى تطبيق تلك الكبرى على المقام و جعله من صغرياتهما مع وضوح صغرويته لها وجداناً، فان مثل هذه التطبيقات من المعصوم عليه السلام بيان للحكم الشرعى، لا لمجرد الاخبار عن الأمر الخارجى الذى ليس بيانه من شأنه، بل يدل التطبيق على إمضاء الكبرى و مشروعيتها.

فالمتحصل: أن الاستصحاب من الأمور الارتكازيه العقلانيه التى اعتبرها الشارع - مع قيود - أصلاً من الأصول العمليه، و ليس من السير العقلانيه المنهى عنها شرعاً كالعمل بالقياس و نظائره. و لا يرد عليه أنه بناءً على ارتكازيه الاستصحاب يلزم حجه مثبتاته و كونه معارضاً لدليل اجتهادى فى مورد اجتماعهما، و ذلك لما عرفت من عدم اعتباره لأجل الكشف و الطريقيه، فلاحظ و تدبر.

و احتمال أن يكون الجزاء هو (١) قوله: «فانه على يقين... إلخ»

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى الجهه الثالثه و هى تقريب دلالة الصحيحه على اعتبار الاستصحاب و عموم حجتيه لسائر الأبواب، مع أن ظهورها الأولى بيان قاعده فى باب الوضوء خاصه بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض.

و محصل ما أفاده هنا: أن الوجوه المحتمله فى جزاء الشرط فى قوله عليه السلام:

«و الا» ثلاثه:

الأول: ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً، و قيام علتة و هى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» مقامه، و قد تقدم بعض الكلام فيه و عرفت أنه مبنى استفاده حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

الثانى: كون جزاء الشرط نفس قوله عليه السلام: «فانه على يقين» ليكون اللام فى «اليقين» فى قوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» للعهد كى يختص اليقين غير المنقوض بالشك باب الوضوء، فالجمله خبريه فى مقام الإنشاء و هو الأمر بالمضى على اليقين بوضوئه و البناء عليه بحسب العمل، فالمعنى: من شك فى وضوئه فليأخذ بيقينه السابق.

و المصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله عليه السلام: «فانه على يقين» جمله خبريه لا يصح وقوعها جزاءً للشرط فيما نحن فيه، لأن الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العله بحيث إذا تبدلت القضية الشرطيه بالحمله يصير الشرط موضوعاً و الجزاء محمولاً، ففى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» يصح أن يقال: المجرى عله لوجوب الإكرام. و من المعلوم عدم انطباق هذا الضابط على المقام، لأن معنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» و هو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعنى «و ان لم يستيقن أنه قد نام» لوضوح عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك فى النوم.

و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف (فده) بعدم صحه جعله جزاءً إلا

بعد انسلاخه عن الخبريه إلى الإنشائيه، بأن يكون المراد إنشاء وجوب العمل بالحاله السابقه، و البناء على وجود الوضوء السابق من حيث الآثار، غايه الأمر أن الإنشاء تاره يكون بلسان جعل الحكم ك «أقيموا الصلاه» و لا «تشرّب الخمر» و نحوهما، و أخرى يكون بلسان جعل الموضوع كقوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاه» و «أنت متيقن بالوضوء» مثلاً، فمعنى الجملة حينئذ: «أنه ان لم يستيقن النوم فليبين على وضوئه» و يكون قوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» تأكيداً له. و ضابط الجزاء ينطبق حينئذ على المقام، لأن التعبد بالبقاء على الحاله السابقه مترتب على اليقين بالوضوء و الشك في النوم.

لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغايه، لأن حمل الخبر على الإنشاء مخالف للأصل لا يصار إليه إلا بقريته، و هي مفقوده في المقام، إذ لا محوج إلى ذلك بعد الاستغناء عن جعله جزاءً بالمحذوف المدلول عليه بالجملة السابقه، و هي قوله عليه السلام: «لا» في جواب قول السائل: «فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم».

نعم قد يراد الطلب من الجملة الفعلية الخبريه مثل «يعيد» إذا كان المتكلم في مقام الإنشاء، و كذا قد تستعمل الجملة الاسمييه لإنشاء ماده و المحمول كما في ألفاظ العقود و الإيقاعات مثل «أنت طالق و أنت حر» و نحوهما. و أما مثل «فانه على يقين» فحمله على الإنشاء خلاف الظاهر، لو لا دعوى أنه غير معهود.

فالمتحصل: أنه لا وجه لاحتمال كون «فانه على يقين...» جزاء الشرط.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «و لا- تنقض اليقين بالشك» و قد ذكر جملة «فانه» توطئه و مقدمه لبيان الجزاء، و المعنى حينئذ «و ان لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم» و يكون المراد خصوص اليقين الوضوئي، فيختص بباب الوضوء، بل يختص بخصوص الشك في النوم، و لا يعم جميع النواقض لأن اليقين الذي لا ينقض و لا ينبغي نقضه هو اليقين الملحوق بالشك في النوم لا غيره، فيجرى الاستصحاب فيما إذا كان الشك متعلقاً بالنوم لا مطلقاً.

غير (١) سديد، فانه (٢) لا يصح إلا بإرادته لزوم العمل على طبق يقينه، و هو (٣) إلى الغايه بعيد «-» و أبعد منه كون (٤) الجزاء قوله:

لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه، لكونه مخالفاً لما عُهد من القواعد العربيه من لزوم خلوّ الجزاء عن الواو الظاهره في المغايره المنافيه لشده الارتباط و الاتصال بين الشرط و الجزاء، لما عرفت من ترتب الثانى على الأول ترتب المعلول على علتها، و الواو تنافى هذا الترتب، و يشهد له أن جمله «لا- تنقض» فى الروايات الآتية جعلت عله للحكم بالمضى على الحاله السابقه، لا نفس الحكم بالمضى.

و بالجمله: فهذا الاحتمال الثالث فى غايه الوهن و السقوط، و قد عرفت و هن الثانى أيضاً، فالمتعين هو الاحتمال الأول، و قد تقدم تقريب دلالتة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و احتمال» و هذا إشاره إلى الاحتمال الثانى، و قد تقدم وجه فساده بقولنا: «و المصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله عليه السلام...».

(٢). أى: فان كون الجزاء «فانه على يقين» لا- يصح إلا بتأويل جمله الخبريه بالإنشائيه، و قد تقدم بيانه بقولنا: «و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف...».

(٣). أى: إرادته لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، و قد عرفت وجه البعد بقولنا:

«لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغايه... إلخ» و لا يخفى أن الشيخ الأعظم جعل هذا الحمل غير خالٍ من التكلف.

(٤). هذا هو الاحتمال الثالث، و قد تقدم بيانه بقولنا: «الثالث أن يكون الجزاء... إلخ» و قد عرفت وجه الأبعديه بقولنا: «لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه... إلخ».

=====

(-). لتوقفه على تأويل جمله الخبريه إلى الإنشائيه. لكن التزم به المحقق النائنى (قده) إذ لو كان «فانه على يقين» عله للجزاء المقدر لزم التكرار فى جوابه عليه السلام بلا تكرر السؤال، فان معنى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» هو أنه لا يجب الوضوء، فلو قُدِّرَ الجزاء «فلا يجب عليه الوضوء» كان تكررًا



(لا ينقض... إلخ) و قد ذكر «فانه على يقين» للتمهيد.

و قد انقدح بما ذكرنا (١) ضعف احتمال اختصاص قضيه «لا تنقض... إلخ»

\*\*\*\*\*

(١). من حمل قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» على التعليل و قيامه مقام الجزاء المحذوف، و هذا شروع فى بيان معّمات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء. و هى أمور ثلاثه و مؤيد واحد، أولها ما تقدم مفصلاً من اقتضاء التعليل بالأمر الارتكازى عدم اختصاصه بمورد الروايه و هو الوضوء.

و لا يخفى أن فى هذا الكلام تعريضاً بإشكال أورده الشيخ الأعظم (قده) على عموم حجيه الاستصحاب بقوله: «و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين للجنس... و اللام و ان كان ظاهراً فى الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادته خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ» و حاصل التعريض: أن سبق يقين الوضوء و ان كان يوهن ظهور اللام فى الجنس، لكنه منوط بعدم ظهور السياق فى إدراج المورد تحت القضيّه الارتكازيه العقلانيه. و حيث انك عرفت ظهور التعليل فى ذلك فلا يصير ذكر الوضوء قيداً لليقين، و يبقى ظهور اللام فى الجنس على حاله.

=====

غير خالٍ عن حرازه «» و فيه: أنه لا- موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة الاسميه فى الاخبار و حملها على إنشاء طلب البقاء على اليقين السابق، و مجرد لزوم التكرار لا يقتضى ذلك إذا كان عليه السلام فى مقام بيان ضابطه عامه فى باب الوضوء أو مطلقاً، و فائدته تأكيد المطلب و تقريره. و يشهد له قوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» لدلاله سؤال زواره «فان حرك...» و جوابه عليه السلام: «لا» على عدم اعتبار الظن بتحقيق النوم الناقض، و أن العبره باليقين به، فلا محاله يكون «حتى يستيقن...» تكراراً لما تضمنته الجملة السابقه، و ليس هذا مما ينافيه قواعد البلاغه كما هو واضح.

ص: ٨٨

باليقين والشك في باب الوضوء جداً (١)، فانه ينافيه (٢) ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً. و يؤيده (٣) تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الروايه بهذه القضيه أو ما يرادفها، فتأمل جيداً، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «ضعف احتمال».

(٢). أى: ينافى الاختصاص، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «أنه» راجع إلى التعليل، و قوله: «قطعاً» قيد ل «ينافيه» و غرضه: أن الاختصاص خلاف ظاهر التعليل، لظهوره في الارتكازيه التي تقتضى اطراد الحكم المعلل و عدم اختصاصه بباب دون باب.

(٣). أى: و يؤيد ضعف احتمال الاختصاص تعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبه مما في المضمرة، ففي الصحيحه الآتيه ورد قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» و في روايه الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك». و في روايه عبد الله ابن سنان الوارده في إعاره الثوب من الذمي عن أبي عبد الله عليه السلام «لأنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه» و في موثقه عمار عنه عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» و عليه فقد تكررت جمله «و لا ينقض اليقين بالشك» إما بلفظها و إما بما يرادفها في الروايات، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها.

قال شيخنا الأعظم (قده): «لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمه الأخبار الآتيه المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك».

ثم ان تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهاده التي ذكرها في حاشيه الرسائل - لعله لأجل أن ما ورد بلسان التعليل كما في صحيحه زراره الآتيه يحتمل

ص: ٨٩

مع أنه (١) لا- موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام فى «اليقين» للعهد إشاره إلى اليقين فى «فانه على يقين من وضوئه» مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فى «-» .

فيه العهد أيضا كما فى هذه المضمرة، فلا بد من قرينه أخرى لإثبات أن اللام للجنس.

و ما ورد بعنوان «أنه أصل» لا يخلو سنده عن بحث، فالمهم إثبات كون التعليل فى خصوص هذه المضمرة بأمر ارتكازى و إقامه القرائن على عدم كون اللام للعهد كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير «لااحتماله» راجع إلى «اختصاص» و هذا إشاره إلى المعمم الثانى، و حاصله: أنه لا وجه لاحتمال اختصاص «لا تنقض» فى هذه الصحيحه بباب الوضوء إلا كون اللام للعهد، بأن يكون إشاره إلى اليقين فى قوله:

«فانه على يقين من وضوئه» كما هو الحال فى مثل قوله تعالى: (أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) لكن لا وجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد، لأن الظاهر كون اللام للجنس إلا مع قرينه موجه للحمل على العهد، و هى مفقوده هنا.

=====

(-). لم يظهر مستند هذا الأصل. مضافاً إلى معارضته بما اختاره فى بحث ألفاظ العموم بقوله: «فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للترتين كما فى الحسن و الحسين عليهما السلام، و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها على كل حال» و عليه تكون دلالته على العموم بالإطلاق لا- الوضع، و حيث ان القدر المتيقن فى مقام التخاطب مانع عن الإطلاق و المفروض أن إضافه اليقين إلى «من وضوئه» مما يصلح لاعتماد المتكلم عليه فالكلام محفوف بما يحتمل كونه قيداً، و لا دافع لهذا الاحتمال، و معه لا سبيل لإحراز الإطلاق.

و ما أفاده المحقق النائنى و وافقه سيدنا الأستاذ (قدهما) على ما حررته عنه من «عدم دخل الإضافه فى الحكم، بل ذكر متعلق اليقين فى الروايه انما هو لكون

اليقين من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة، فلا بد و أن يكون له إضافة إلى شىء و انما أضيف إلى خصوص الموضوع لأن الإضافة الخارجيه فى مورد السؤال كانت فى خصوص الموضوع...» غير وافٍ برفع الإجمال، لأن محصله عدم دلالة إضافة اليقين إلى متعلقه كالموضوع فى مقام الإثبات إلا على كون اليقين صفة حقيقيه ذات إضافة، كدلاله نفس اليقين على ذلك. و عليه فلا تدل الإضافة المزبوره على دخلها فى موضوع الحكم حتى تمنع عن دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد، إذ لا يقدر ذكر الإضافة فى استفاده الإطلاق من اليقين.

و وجه عدم وفائه بالغرض هو: أنه لا ملازمه بين مقامى الثبوت و الإثبات، ضروره أنه و ان لم يكن إشكال فى توقف اليقين ثبوتاً كالحب و البغض و نحوهما من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة على وجود متيقن فى لوح النفس الذى هو وعاء الصور العلميه، لامتناع حصول اليقين مطلقاً أو مهملاً لكنه لا يلازم ذكر متعلق اليقين دائماً فى مقام الإثبات، و لا عدم دلالتة حين ذكره فى الكلام إلا على مجرد التنبيه على كون اليقين من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة بحيث ينحصر دلالتة على ذلك و لا يدل على دخل متعلقه فى موضوع الحكم أصلاً.

أما الأول فيشهد له بعض الأخبار الآتية التى ذكر فيها اليقين مجرداً عن الإضافة إلى متعلقه الظاهره فى موضوعيه نفس اليقين من دون إضافته إلى شىء كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك، و لا ينقض اليقين بالشك».

و أما الثانى فلاحتمال دخل متعلقه وجداناً فى الموضوع كسائر العناوين المأخوذه فى الخطابات، و لا يندفع احتمال الدخل إلا بالقرينه، و إلا فمع احتمال كل من الدخل، و التنبيه على كون اليقين من الصفات ذوات الإضافة لا يمكن استفاده الإطلاق من الصحيحه، للإجمال المانع عن الإطلاق الذى يتوقف عموم حجيه الاستصحاب عليه.

و بالجمله: فلا- ظهور لذكر متعلق اليقين في كونه للتنبيه على أن اليقين من الصفات ذوات الإضافة حتى لا- يمنع من استظهار الإطلاق، بل الإجمال المانع عن استظهاره باقٍ بحاله. و الظاهر أنه اشتبه مقام الإثبات بالثبوت، فلا سبيل لإثبات الإطلاق الا التشبث بما أفاده المصنف (قده) من عدم تعلق «من وضوئه» باليقين بل بمجموع الجار و المجرور. و يتأكد المطلب بعدم معهوديه إضافه اليقين إلى متعلقه ب «من» بل بالباء، فيقال: «أنا متيقن بوضوئي، أو: على يقين بوضوئي» و جعل «من» بمعنى الباء خلاف الظاهر، و على هذا فلو فرض كون اللام للعهد أيضا لم يقدح في عموم اليقين.

لكن ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي (قده) أولا: بأنه مجرد احتمال لا يجدى شيئا ما لم يبلغ حد الظهور المعتد به. و ثانياً: بأن غايه ذلك خروج «من وضوئه» عن كونه من الجهات التقيديه لليقين إلى التعليليه، و مثله لا يوجب إطلاقاً في اليقين المأخوذ في الصغرى، فان اليقين و ان لم يكن مقيداً ب «من وضوئه» لكنه لا إطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء، لاستحاله إطلاق المعلول لحال فقد علتة، فالمراد باليقين هو اليقين الخاصّ أعنى المتعلق بالوضوء، و كون اللام للعهد معناه الإشارة إلى هذا اليقين الخاصّ. و ثالثاً: بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن جريان مقدمات الحكمه التي يتوقف عليها الإطلاق، و بعد تيقن نوع اليقين المتعلق بالوضوء لا- مجال للأخذ بالإطلاق» لكن يمكن أن يقال بان دفاع جميعها: أما المناقشه الأولى فبما عرفته من ظهور الكلام فيما ادعاه المصنف خصوصاً بملاحظه عدم تعدى اليقين إلى متعلقه إلا بالباء، فليس هو مجرد احتمال حتى يورد عليه بالإجمال.

و أما الثانيه فبأنه بعد فرض تعلق كل من «اليقين» و «من وضوئه» بالمقدر و هو الكون لأنهما من الظرف المستقر، يكون حاصله طروء قيدين عرضيين عليه.

و سبق (١) (فانه على يقين... إلخ) لا يكون قرينه عليه مع كمال الملاءمه مع الجنس أيضا (٢)، فافهم (٣).

مع (٤) أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوه احتمال أن يكون

و مجرد سبق المدخول و هو اليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» لا- يكون قرينه على كون اللام للعهد، و ذلك لكمال الملاءمه مع الجنس أيضا، ضروره أن اليقين بالوضوء من أفراد طبيعه اليقين، فالملاءمه مع الجنس موجوده أيضا، و معها لا موجب لحمل اللام على العهد.

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ خبره «لا يكون» و هو دفع دخل مقدر، و قد تقدم بقولنا: «و مجرد سبق المدخول... إلخ» و ضمير «عليه» راجع إلى العهد.

(٢). أى: مع كمال الملاءمه مع العهد.

(٣). لعله إشاره إلى أن الملاءمه مع الجنس لا- تمنع عن كون اللام للعهد إذا كان مقتضى الصنائه العربيه حمله على العهد، فالعمده في منع العهد ظهور التعليل في إدراج المورد في القضييه الكليه الارتكازيه غير المختصه بباب دون باب.

(٤). أى: مع أن «اليقين» في «فانه على يقين» غير ظاهر... و هذا إشاره إلى وجه المعمم الثالث، و حاصله: منع ظهور «اليقين» في اليقين الوضوئى و لو قيل بكون «فانه» جزاء الشرط، و ذلك لأن هذا الظهور انما يكون إذا تعلق «من

=====

و لو كان اليقين المتعلق بالكون مضافاً إلى الوضوء لأجل كونه من الصفات الحقيقه ذوات الإضافه، فكأنه قيل: «فانه كائن على يقين و كائن على وضوء» و مع كون القيد في رتبه واحده بالنسبه إلى المتعلق لا- تعليل و لا- تقييد لليقين بالوضوء، فيبقى إطلاقه سليماً عن المقيد و المانع.

و أما الثالثه فبما عرفته أيضا من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب و ان كان صالحاً لتقييد الإطلاق، إلا أن المدعى كما مر تجريد اليقين عن حيثه إضافته إلى الوضوء، و بعد تجريده عنها و إلغاء خصوصيه الوضوء لا يبقى موضوع للإشكال.

(من وضوئه) متعلقاً بالظرف (١) لا- ب «يقين» و كان المعنى «فانه كان من طرف وضوئه على يقين» و عليه لا يكون الأوسط ( الأصغر ) إلا اليقين (٢)، لا اليقين بالوضوء (٣) كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجملة (٤): لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين و الشك، خصوصاً (٥) بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء

وضوئه» ب «اليقين» حتى يكون من قيوده و متعلقاته، و أما إذا كان متعلقاً بمجموع الجار و المجرور و هو «على يقين» فلا يكون «من وضوئه» من قيوده، إذ يتعلق حينئذ بما يتعلق به قوله: «على يقين» و التقدير: «فانه كائن من طرف وضوئه على يقين» فيكون «اليقين» مطلقاً غير مقيد، كما يقال: ان زيداً من ناحيه عداله عمرو و علمه على يقين، فلا قيد في اليقين.

و عليه فلو أصرَّ القائل بأن اللام للعهد لم ينفعه ذلك لإثبات اختصاص جملة «و لا ينقض اليقين» بالوضوء، لفرض أن المعهود و هو «فانه على يقين» مهمل الخصوصية حسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشئ ء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء.

\*\*\*\*\*

(١). و هو «على يقين» لا المجرور فقط.

(٢). فصوره القياس من الشكل الأول هكذا: «كان المكلف على يقين من ناحيه وضوئه ثم شك في حدث النوم، و كل من كان على يقين و شك لم ينقضه به» و النتيجة وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم نقضه مهما كان متعلقه.

(٣). لما عرفت من عدم تعلق «من وضوئه» باليقين حتى يكون اليقين مقيداً بالوضوء، بل اليقين مطلق، فلا يختص بباب الوضوء.

(٤). هذه خلاصه المعمّمات الثالثه و تأييدها بتطبيق الإمام عليه السلام للكبرى على موارد أخرى كالطهاره الخبثيه و الشك في الركعات و غيرهما.

(٥). قد تقدم هذا التأييد بقوله: «و يؤيده تعليل الحكم...» و قد تقدم توضيحه.

ص: ٩٤

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في بيان الجبهه الرابعه المتكفله لإثبات حجيه الاستصحاب في كل من الشك في المقتضى و الرافع، و ضعف التفصيل بينهما، و توضيحه: أن من الأقوال في الاستصحاب - كما أشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضى و الرافع بالحجيه في الثانى دون الأول، و اختاره جملة من الأعيان قديماً و حديثاً كالمحقق الخوانسارى و صاحب الفصول و شيخنا الأعظم و المحقق النائينى و غيرهم قدس الله أسرارهم، و لَمَّا اهتم به الشيخ و غيره تعرّض له من تأخر عنه كالمصنف هنا و فى حاشيه الرسائل، و لا- بأس ببيان بعض كلمات أرباب هذا التفصيل ثم توضيح المتن، فنقول مستعيناً به عز و جل: قال المحقق الخوانسارى (قده) فى ذيل مسأله أجزاء الحجر ذى الجهات الثلاث عن ثلاثه أحجار فى جواب الاستدلال باستصحاب بقاء النجاسه: «الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر، و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً- معين فى الواقع بلا- اشتراطه بشىء أصلاً، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له... إلى أن قال... الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا- ينقض به، و المراد بالتعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لو لا الشك، و فيما ذكره ليس كذلك» و قال فى الفصول: «و أعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار... حجيه الاستصحاب فى الأشياء التى مقتضاها البقاء و الاستمرار لو لا عروض المانع بقرينه لفظ النقض، فان المفهوم منه اقتضاء الشىء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرؤ الناقض المشكوك فيه، إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته فى وقت لا يعد نقضاً له إذا لم يكن فى نفسه مقتضياً للبقاء... إلخ».

و قال شيخنا الأعظم: «ثم ان اختصاص ما عدا الأخبار العامه بالقول المختار واضح، و أما الأخبار العامه فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه



الاستصحاب فى جميع الموارد، و فىه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس، توضيحه: أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه...».

و توضيح كلام الشيخ: أن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين إحداهما؛ زز: خاصه، و ثانيتهما عامه، أما الخاصه كمضمرة زراره الوارده فى الوضوء و موثق عمار الوارد فى إعاره الثوب الطاهر من الذمى و غيرهما، فموردها الشك فى الرفع بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لو لا- المزيل. و أما العامه - مثل خبر محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فان الشك لا- ينقض اليقين» و غيره - فهى أيضا تدل على القول المختار لوجود المقتضى و فقد المانع. و حيث ان المصنف ناقش كلام شيخنا الأ-عظم (قده) فى إثبات المقتضى لحجيه الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع، و لم يتعرض لما أفاده فى دفع المانع عنه فلذا نقتصر فى توضيح مرام الشيخ على ما أفاده لإثبات المقتضى للقول بالاختصاص، و بيانه: أن معنى النقض الحقيقى رفع الهيئه الاتصاليه الحسيه الحاصله فى الأشياء و إبانه أجزاءها كنقض الحبل و الغزل و الجدار و نحوها مما يكون له هيئه اتصاليه حسيه، و منه قوله تعالى: (كالتى نقضت غزلها من بعد قوه أنكاثاً) و إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقى فلا- بد من حمله على أقرب المجازات، و يدور الأمر فى المقام بين إرادته أحد معنيين مجازيين، الأول: رفع اليد عن الشىء الثابت مع وجود المقتضى لبقائه لو لا عروض المزيل كالطهاره و الزوجيه الدائميه، و الثانى: رفع اليد عن مطلق اليقين و ان لم يكن فى متعلقه استعداد الاستمرار، كاليقين بالزوجيه الانقطاعيه أو بإضاءه السراج إلى ساعتين لقله زيتيه.

و من المعلوم أن الأقرب إلى المعنى الحقيقى هو الأول أعنى الأمر الثابت الذى فيه اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، فكأنه عليه السلام قال: «لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك فى بقاءه» وجه الأقربيه ما تقرر من أن الجملة المشتمله على فعل إذا تعلق به شىء و تعذر الأخذ بمدلول كليهما معاً قُدّم ظهور الفعل

على ظهور متعلقه، كما إذا قال المولى: «لا تضرب أحداً» فإن ظهور الضرب فى الضرب المؤلم حاكم على إطلاق «أحد» الشامل للأحياء و الأموات، و يكون خصوصيه الفعل منشئاً لتخصيص «أحد» بالأحياء، و لا يصير عموم المتعلق قرينه على تعميم الضرب لغير الأحياء. و فى المقام حيث كان إرادته رفع اليد عمّا من شأنه البقاء أقرب إلى معنى «النقض» الحقيقى، فلذا يتصرف فى عموم المتعلق أعنى «اليقين» و يختص بما فيه استعداد البقاء، و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع.

فان قلت: أسند النقض فى الأخبار إلى نفس «اليقين» لا إلى «المتيقن» حتى يتصرف فيه بقرينه النقض و يحمل على خصوص ما يقتضى البقاء دون ما لا يقتضيه.

قلت: نعم، لكن المراد الجدّى منه هو المتيقن، إذ لو أريد النهى عن نقض اليقين فإما أن يكون النهى بلحاظ نفس اليقين، و إما بلحاظ آثاره، و كلاهما ممنوع، و سيأتى توضيحه عند تعرض الماتن له.

و قد تحصل: أن المنقوض فى أخبار الاستصحاب لا بد أن يكون مما يقتضى البقاء بحيث يكون الشك فى بقائه مستنداً إلى الشك فى وجود الرفع كالنوم و سائر النواقض المعهودة للوضوء. هذا توضيح مرام الشيخ (قده).

و أورد عليه المصنف بالبحث تاره فى مدلول ماده «النقض» و أخرى فى هيئه «لا-تنقض». و محصل ما أفاده حول ماده: أن النقض الذى هو ضد الإبرام و الإحكام انما أسند إلى نفس اليقين الذى هو أمر مبرم و شىء مستحكم، لكونه أقوى مراتب الإدراك، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض، فهو مما يعتقد ببقائه و استمراره، بخلاف الظن، فانه لا يظن باستمراره بل يظن بزواله.

و بالجمله: فلا-محوج إلى جعل «النقض» مسنداً إلى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحه اسناده إليه إلا-إذا كان المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء و الدوام، لكونه

أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، بل المسند إليه هو نفس اليقين الذي فيه معنى الإبرام و الاستحكام، لما عن شرح الإشارات من أن «اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الآخر، و يعتبر فيه أمور ثلاثة الجزم و المطابقه و الثبات» و عليه فلا نظر إلى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام.

و يشهد لكون المصحح للإسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضى للبقاء أمور:

أولها: ظهور القضية في ذلك، لإسناد النقض فيها إلى نفس اليقين.

ثانيها: أنه لو كان مصحح اسناد النقض إلى اليقين قابليه المتيقن للبقاء لا إبرام اليقين لصح اسناده إلى الحجر الذي يقتضى ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال:

«نقضت الحجر من مكانه» أى رفعته، مع عدم صحته و ركائته بلا إشكال. و عليه فمصحح الإسناد ثبات اليقين و استحكامه لا غيره.

ثالثها: صحه اسناد النقض إلى اليقين مطلقاً و ان تعلق بأمر لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، و لذا يصح أن يقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه» حتى إذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، كما إذا لم يعلم أن النفط الموجود فى السراج كان ليتراً واحداً أم نصف لتر، فعلى الأول يكون السراج مشتعلاً فعلاً، و الشك فى اشتعاله حينئذ ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح و غيرها، و على الثانى لا يكون مشتعلاً، لفناء الوقود.

و عليه فلا- موجب لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه اقتضاء البقاء و الدوام بدعوى كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي أعنى الأمر المبرم الحسى، فيتعين إرادته إذا دار الأمر بينه و بين إرادته مطلق رفع اليد عن شىء و لو لعدم المقتضى له.

و ذلك لما عرفت من صحه اسناد النقض إلى نفس اليقين، بل هو المتعين، لأنه ظاهر القضية كما عرفت، و إذا كان الإسناد بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن صحت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك فى كل من المقتضى و الرافع. هذا بعض الكلام فى المادة. و أما الهيئه فسيأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

و هو ضد الإبرام (١) إلى اليقين (٢) و لو (٣) كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما (٤) يتخيل فيه من (٥) الاستحكام، بخلاف الظن، فانه (٦) يظن أنه ليس فيه إبرام و استحكام و ان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). قال في القاموس: «النقض في البناء و الحبل و العهد ضد الإبرام، و إبرام الحبل جعله طاقين ثم فتنه، و الأمر أحكمه».

(٢). متعلق ب «اسناد النقض» و اسم «كان» ضمير راجع إلى اليقين.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان اليقين متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، كما إذا تعلق بالتدرجيات نظير العين الجارية التي تجف في بعض أيام السنه، فانه يبنى على جريانها عند الشك في الجفاف، لوجود اليقين بالجريان، و يسند النقض المنهى عنه إلى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء.

(٤). تعليل لحسن اسناد النقض إلى اليقين لا المتيقن، و ضمير «فيه» راجع إلى اليقين، و هذا شروع في مناقشه كلام الشيخ الأعظم (قده) و لم يتعرض المصنف لما أفاده الشيخ أولاً حتى يورد عليه ثانياً، رعايه للاختصار، و لكنك عرفت ما رامه الشيخ ببيان واضح، فلاحظه للوقوف عليه.

(٥). بيان للموصول في «لما» و ضمير «فيه» راجع إلى اليقين، و استحكامه انما هو لكونه أجلى أنحاء الإدراكات و أقوى مراتبها.

(٦). أى: فان الظن لأجل تزلزله و عدم ثباته يظن بعدم استحكامه، فلا يصح اسناد النقض إليه و ان كان المظنون مما فيه اقتضاء البقاء لو خلى و طبعه، فلا يقال:

«لا- تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه» إذ لا- إبرام في الظن و هو الرجحان التوأم مع احتمال الخلاف حتى يصح اسناد النقض إليه، مع أن المظنون و هو الطهاره مما فيه اقتضاء البقاء، و ضمير «فانه» للشأن، و ضميراً «أنه، فيه» راجعان إلى الظن.

(٧). أى: اقتضاء البقاء، و اسم «كان» ضمير راجع إلى الظن.

و إلا (١) لما صحّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاكه (٢) مثل «نقضت الحجر من مكانه» و لما (٣) صحّ أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده (٤)، مع بداهه صحته و حسنه.

و بالجمله (٥): لا يكاد يشك في أن اليقين كاليعه و العهد إنما يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن مصحح النقض ما فى اليقين من الإبرام و الاستحكام - بل كان المصحح له ما فى المتيقن من اقتضاء الدوام و الاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضى البقاء صحيحاً مع عدم صحته. و هذا هو الشاهد الثانى المتقدم بقولنا: «ثانيها: أنه لو كان مصحح اسناد النقض... إلخ» و الضمير المستتر فى «يسند» راجع إلى النقض.

(٢). بل لا يصح استعماله، إذ المراد بنقض الحجر بقرينه «من مكانه» هو نقله إلى مكان آخر، و من المعلوم عدم ورود النقض بمعنى النقل. نعم إذا أريد به كسره و إبانه أجزائه فهو صحيح، لكن لا يلائمه قوله: «من مكانه» لأن هذه الكلمه قرينه على إرادته النقل من النقض، و هو غير معهود.

و بالجمله: فان أريد بنقض الحجر كسره و الفصل بين أجزائه كان بمعنى كسر الحجر، و صحته حينئذٍ منوطه باستعمال أبناء المحاوره.

(٣). معطوف على «لما صح» و هذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا: «ثالثها:

صححه اسناد النقض... إلخ».

(٤). أى: شك في بقاء الاشتغال من جهه الشك في استعداد السراج له، فقوله:

«للشك» متعلق ب «شك في بقاءه».

(٥). هذه نتيجة ما أثبتته من الشواهد الثلاثه على كون المسند إليه نفس «اليقين» و أن مصحح الإسناد هو إبرام اليقين و ثباته و استحكامه فى نفسه مهما كان متعلقه.

ص: ١٠٠

حُسن اسناد النقض إليه بملاحظته (١) لا- بملاحظته متعلقه، فلا ( و لا ) موجب (٢) لإرادته ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء، لقاعده (٣) (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادته مثل ذاك الأمر (٤) مما يصح اسناد النقض إليه حقيقه. فان قلت (٥):

\*\*\*\*\*

(١). أى: بملاحظته اليقين، وقد أُسند النقض إلى العهد والبيعه لما فيهما من ثبات الوصله، فمنه قوله تعالى: (و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) و (لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها) و كذا فى نقض البيعه، و ضمير «إليه» راجع إلى اليقين.

(٢). يعنى: بعد صحه إسناد النقض إلى نفس اليقين لا موجب لما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من إرادته المتيقن - الذى فيه اقتضاء البقاء - من اليقين. وقد عرفت أن أساس كلامه (قده) كان على إثبات اسناد النقض إلى المتيقن، و كون خصوص ما فيه استعداد البقاء أقرب إلى معنى النقض. لكنك عرفت أيضا أنه لا أساس له، و أن مصحح الإسناد هو استحكام اليقين، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام و غيره، و من المعلوم أن وصف اليقين بما هو اعتقاد جازم لا يفرق فيه بين تعلقه بما يبقى فى عمود الزمان و ما لا يبقى، فالمناط هو اليقين بما أنه مرتبه راسخه من العلم غير قابله للزوال.

(٣). تعليل للمنفى و هو قوله: «إرادته» كما نصّ عليه شيخنا الأعظم (قده).

(٤). أى: ذاك الأمر المبرم المحسوس.

(٥). المستشكل يريد إثبات مقاله الشيخ الأعظم (قده) من اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك فى الرفع، و عدم حجيته فى الشك فى المقتضى، و لا يخفى أن هذا الإشكال ليس تتمه لكلام الشيخ و ان كان مرتبطاً بأصل دعواه، و انما هو

إشاره إلى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في الرفع، ذكره الماتن في حاشيه الرسائل بقوله: «نعم يمكن تقريب دلالة الأخبار على الاختصاص بالشك بالرفع بوجه أدق و أمتن، و هو: أنه قد عرفت أن استعمال لفظ النقض فيها انما هو بلحاظ تعلقه باليقين، و قد عرفت أيضا أنه لا يصح النهي عنه بحسبه إلا فيما انحل اليقين حقيقه و اضمحل كما في مورد قاعده اليقين، أو مسامحه كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب... إلخ».

و توضيحه: أنه لا ريب في امتناع تعلق وصفى اليقين و الشك بأمر واحد في زمان واحد لكونهما متضادين، فلا بد من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما، فان اتحد المتعلق و تغاير زمان حصول اليقين و الشك - بحيث تعذر اجتماعهما - كان مورد قاعده اليقين، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعداله زيد ثم شك يوم السبت في عدالته بنحو انتقض يقينه السابق بسبب سرايه الشك إلى العدالة في يوم الجمعة. و ان تعدد المتعلق و اتحد زمان حصول الوصفين بأن تعلق اليقين بحدوث الشئ و الشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب، لاجتماع اليقين و الشك زماناً في الاستصحاب، لأنه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن صحه اسناد النقض إلى اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين و هادماً له حقيقه كقضى النوم مثلاً للطهاره، و هذا المعنى انما يتصور في قاعده اليقين، لسرايه الشك فيها إلى اليقين و انمحاء صورته العلميه عن لوح النفس، دون الاستصحاب، لبقاء اليقين على حاله، ضروره أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمع مع اليقين لا ناقض له حتى يصح النهي عن نقضه به، و حيث ان الشارع الأقدس طبق هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زواره من اليقين بالوضوء و الشك في انتقاضه بالخفقه و الخفتين، فلا جرم يكون اسناد النقض إلى

نعم (١)، ولكنه حيث لا- انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه (٢)، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما (٣)  
صح إسناد

اليقين بعنايه المجاز و هي: أن متعلق اليقين لَمَّا كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متيقن البقاء في آن الحدوث، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقه و ببقائه اعتباراً نظير ثبوت المقبول كالنطفه بثبوت القابل كالإنسان، فان ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض، و اليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقين ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء، و المفروض أن اليقين بالبقاء قد ارتفع و تبدل بالشك، و صح بالمسامحه أن يقال: انه اضمحل، و يصح حينئذ النهي عنه بحسب العمل. و هذا بخلاف الشك في المقتضى، لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقه و لا مسامحه.

و الحاصل: أن اليقين في الاستصحاب و ان لم يُنقض حقيقه، فالإسناد لا- يخلو من مسامحه، إلا أنه فرق بين تعلق اليقين بما من شأنه البقاء و الدوام و ما ليس كذلك، إذ في الأول يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين حقيقه كما في قاعده اليقين، بخلاف الثاني، إذ لا يصح أن يقال:

لولا الشك في الراجع لكان على يقين بالبقاء.

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا و في الحاشيه، و قد عرفت أنه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد إحراز المقتضى و الشك في الراجع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلمنا أن اسناد النقض إلى اليقين في صحيحه زواره و غيرها انما هو بلحاظ نفسه دون المتيقن، و لكن الشأن حيث لا انتقاض... إلخ.

(٢). ضروره كون الشك في البقاء لا في أصل الحدوث، و إلا كان مورداً لقاعده اليقين، حيث ينتقض فيها اليقين حقيقه بسبب سرايه الشك إليه.

(٣). جواب «لو لم يكن» و جمله الشرط و الجواب جواب لقوله: «حيث لا- انتقاض». و محصله: أن اسناد النقض في باب الاستصحاب إلى اليقين ليس حقيقياً، لبقاء اليقين بالحدوث على حاله، و الإسناد المجازى منوط بكون المتيقن



الانتقاض إليه بوجه و لو مجازاً، بخلاف ما إذا كان (١) هناك، فانه (٢) و ان لم يكن معه أيضاً (٣) انتقاض حقيقه، إلا (٤) أنه صحَّ إسناده إليه مجازاً، فان اليقين معه (٥) كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه.

قلت (٦): الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين

مما يقتضى البقاء و الدوام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إذا كان اقتضاء البقاء محرزاً فى المستصحب.

(٢). الضمير للشأن، و ضمير «معه» راجع إلى اقتضاء البقاء فى المتيقن.

(٣). أى: كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء و الاستمرار، و «انتقاض» اسم «يكن» و التعبير بالنقض كما فى الصحيحه أولى من التعبير بالانتقاض.

(٤). استدراك على قوله: «و ان لم يكن» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «إليه» راجع إلى اليقين، يعنى: أن مصحح الاستعمال المجازى فى اسناد النقض إلى اليقين انما يوجد فى خصوص مورد إحراز المقتضى و الشك فى الرفع.

(٥). أى: مع اقتضاء المتيقن للبقاء، و ضمير «كأنه» راجع إلى اليقين.

(٦). هذا جواب الإشكال، و قد ذكره فى حاشيه الرسائل بعد بيان الدليل المتقدم بما لفظه: «لكنك عرفت أن الظاهر أن وجه إطلاق النقض و اسناده إلى اليقين فى مورد الاستصحاب انما هو بملاحظه اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً و عدم ملاحظه تعددهما زماناً» و محصله: أن الإشكال المتقدم مبنى على دخل الزمان فى متعلقى اليقين و الشك، ضروره مغايره المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان الثانى، فان عداله زيد يوم الجمعه التى هى مورد اليقين تغاير عدالته فى يوم السبت التى هى مورد الشك، و من المعلوم أن الشك فى عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعه حتى يصح اسناد النقض إليه، فلا بد من اعتبار مصحح للإسناد و هو ما تقدم من العنايه و المسامحه.

ص: ١٠٤

لكن الظاهر إمكان الإسناد بعنايه أخرى أقرب إلى أذهان العرف، و هي تجريد الشك و اليقين عن الزمان و لحاظ اتحاد متعلقيهما، يعنى إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشئ ء، و متعلق الشك من حيث كونه بقاءه، فكأن هذين الوصفين تعلقاً بذات واحده و هي العدالة، و حيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافياً فى صحه اسناد النقض إلى اليقين، و لا يبقى مجال لتخصيص مفاد الأخبار بالشك فى الرفع فقط. ففى المثال المتقدم يصح أن يقال: «علمت العدالة ثم شكّ فيها» فبلحاظ اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً يصح اسناد النقض إلى اليقين، و يقال: انتقض اليقين بعداله زيد بالشك فيها سواء أ كان المتيقن مقتضياً للبقاء أم لا.

فان قلت: ان اسناد النقض إلى اليقين حيث كان مجازياً على كل حال، فمقتضى قاعده «إذا تعذرت الحقيقه فأقرب المجازات أولى» هو حمل «النقض» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء، لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقى من حملة على رفع اليد عن مطلق اليقين و ان تعلق بما ليس فى ذاته اقتضاء الدوام، و عليه يختص اعتبار الاستصحاب بالشك فى الرفع دون المقتضى، فثبت مدعى الشيخ (قده).

قلت: و ان كان ذلك أقرب ظاهراً، إلاّ أن المدار فى الأقربيه إلى المعنى الحقيقى هو العرف لا العقل، و اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له اعتباراً لا عرفاً، لما عرفت من كون النقض مسنداً إلى نفس اليقين الذى هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا- يتفاوت فى نظرهم بين كون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء و بين كونه مما لم يكن فيه ذلك، فالأقربيه بنظر العقل لا توجب اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك فى الرفع بعد كون المناط فى الأقربيه نظر العرف المتبع فى تشخيص مداليل الخطابات الشرعيه كما لا- يخفى. و يشهد له أن العرف لا- يفهم من تشبيه زيد مثلاً- بالأسد إلاّ الشجاعه، مع كون الأقرب عقلاً إلى

و الشك ذاتاً و عدم ملاحظه تعددهما زماناً، و هو (١) كافٍ عرفاً في صحه اسناد النقض إليه و استعارته (٢) له بلا تفاوت في ذلك (٣) أصلاً في نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن. و كونه (٤) مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضى تعيُّنه ( تعينه ) لأجل قاعده «إذا تعذرت الحقيقه» فان (٥) الاعتبار في الأقربيه إنما هو بنظر

الحيوان المفترس هو الواجديه لجميع صفات الأسد، لا خصوص الشجاعه التي هي إحدى صفاته.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً كافٍ في صحه اسناد النقض إلى اليقين.

(٢). أى: استعاره النقض لليقين، و هو عطف تفسيرى ل «صحه اسناد».

و وجه الاستعاره تشبيه اليقين بالأمر المبرم المستحكم، و إثبات أثره و هو الانقسام للمشبه، فالمقصود من التشبيه إثبات قابليه اليقين للانتقاض، فيكون نظير «و إذا المنيه أنشبت أظفارها».

(٣). أى: في صحه اسناد النقض إلى اليقين. و الحاصل: أن تمام المناط في صحه إطلاق النقض على شىء هو إبرامه و اقتضاؤه للبقاء سواء أ كان الشك فيه للشك في المقتضى أم الراجع، و يشهد له صحه إطلاق النقض في مورد انتفاء المقتضى كصحته عند وجود الراجع، فيقال: «التميم ينتقض عند وجدان الماء» كما يقال: «ينتقض بالحدث» بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفاً.

(٤). مبتدأ خبره «لا يقتضى» و ضميره راجع إلى النقض، و هو دفع توهم تقدم بيانه بقولنا: «فان قلت: ان اسناد النقض... قلت: و ان كان ذلك أقرب... إلخ».

(٥). تعليل لقوله: «لا يقتضى». و قد تقدم تقريبه في قولنا: «قلت: و ان كان ذلك أقرب... إلخ».

ص: ١٠٦

العرف (١)، لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله (٢).

هذا كله في المادة (٣).

و أما (٤) الهيئه فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الانتقاض

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في تشبيه زيد بالأسد، فان المتبع في صحه الاستعمالات المجازيه هو النظر العرفى دون الدقه العقليه.

(٢). أى: أهل العرف، و الأولى إسقاط «أهله» رعايه للإيجاز.

(٣). أى: فى ماده النقض، و قد عرفت أن كلمه «النقض» لا- تصلح لأن تكون قرينه على تخصيص عموم دليل الاستصحاب بالشك فى الراجع.

(٤). هذا ناظر إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من اقتضاء هيئه «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك فى الراجع بإرادته المتيقن من اليقين. و المصنف يمنع هذه الدلاله. و تفصيله: أن قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين» و ما هو بمنزلته يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: نقض نفس اليقين كما هو ظاهر القضية. ثانيها: نقض آثار اليقين و أحكامه الشرعيه. ثالثها: نقض نفس المتيقن. رابعها: نقض آثار المتيقن و أحكامه.

و على التقادير لا يمكن أن يراد بالنقض معناه الحقيقى الذى هو فعل اختيارى.

أما بالنسبه إلى نفس اليقين فلوضوح انتقاضه قهراً بعروض الشك، فلا وجود لليقين حتى يصح تعلق النهى بنقضه، و من المعلوم اعتبار كون الفعل المتعلق به الأمر أو النهى مقدوراً للعبد، و عدم صحه تعلق التكليف بغير المقدور.

و أما بالنسبه إلى أحكام اليقين، فلأن الحكم تابع لموضوعه وجوداً و عدماً، فمع انتفاء الموضوع ينتفى الحكم أيضاً، و إلا يلزم الخلف و المناقضه كما قرر فى محله، فإذا فرض كون اليقين موضوعاً لأحكام شرعيه فلا محاله تنتفى بانتفائه كارتفاع وجوب التصديق إذا نذر ذلك ما دام متيقناً بحياه زيد، و زال يقينه.

مضافاً إلى: أن حدوث الأحكام و بقاءها بيد الشارع، فلا معنى لإبقاء العبد

أحكام الشرع إلا- بحسب العمل، فوجوب البقاء على حاله السابقه حكم شرعى أمره بيد الشارع، و لكن العمل به و امتثاله من الأفعال الاختياريه للمكلف.

و أما بالنسبه إلى المتيقن كالوضوء و الحياه و غيرهما، فلأن بقاء المتيقن فى الخارج تابع لعلته المبقية، فان كانت هى باقيه فهو باقى، و إلا- فلا، فإبقاء المتيقن ليس فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به، فإذا كان المتيقن هو الوضوء فبقاؤه منوط بعدم طروء الناقض واقعاً، لا بإبقاء المكلف له.

و أما بالنسبه إلى آثار المتيقن كجواز الدخول فى الصلاه و غيرها مما يشترط فيه الطهاره، فلما تقدم فى آثار المتيقن من عدم كون الأحكام الشرعيه تحت قدره المكلف و اختياره.

و بالجملة: فالنقض الحقيقى غير مرادٍ هنا قطعاً سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز فى الكلمه، أم آثار المتيقن بالإضمار و تقدير «آثاره» بأن يكون قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين» بمنزله قوله «لا- تنقض آثار المتيقن» فيكون هنا مجازان أحدهما فى الكلمه، لأنه استعمل اليقين فى المتيقن، و الآخر فى الحذف و هو تقدير «الآثار» المضاف إلى اليقين الذى أريد به المتيقن.

و إذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا محاله يراد به النقض من حيث العمل، لأنه مما يمكن تعلق النقض به، إذ مرجع عدم النقض حينئذ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين، فكأنه قيل: «أبق عملك المطابق لليقين» و هذا المعنى قابل لتعلق الخطاب به، لأنه فى حال اليقين بالوضوء كان يصلّى و يطوف و يمس كتابه المصحف مثلاً، و فى حال الشك يبقى هذه الأعمال. و لا- فرق فى إرادته إبقاء العمل من «لا تنقض» بين إرادته المتيقن من «اليقين» و إرادته آثار اليقين، و إرادته آثار المتيقن منه.

و قد ظهر من هذا البيان: أن الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين

بحسب البناء و العمل (١) لا الحقيقه، لعدم (٢) كون الانتقاض بحسبها ( بحسبهما ) تحت الاختيار سواء كان متعلقاً باليقين كما هو (٣) ظاهر القضية، أم بالمتيقن، أم ب آثار اليقين بناءً (٤) على التصرف فيها بالتجاوز (٥) أو الإضمار (٦)،

بما فيه اقتضاء البقاء و تعلقه بما ليس فيه ذلك، لوضوح صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حدّ سواء في نظر العرف. و عليه فمن حيث الهيئه أيضاً لا سبيل لاستفاده اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك في الرفع، هذا.

و قد اتضح أيضاً عدم الوجه في التصرف في «لا- تنقض» بإرادة المتيقن من اليقين، أو الإضمار بإرادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ بناء منه على كون النقض محمولاً على معناه الحقيقي لو بنى على أحد هذين التصرفين. و ذلك لما عرفت من عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا يجدى التصرف المزبور في صحه حمل النقض على معناه الحقيقي.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيري للبناء كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي، الذي هو المطلوب في الاستصحاب و سائر الأصول العمليه دون البناء القلبي و الالتزام النفساني، و ضمير «منها» راجع إلى «الهيئه» و «بحسب» متعلق ب «الانتقاض».

(٢). تعليل لقوله: «فلا محاله يكون...» و ضمير «بحسبها» راجع إلى الحقيقه.

(٣). أى: تعلق النقض باليقين ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين» بحسب الوضع الأدبي، لكون اليقين مفعولاً ل «لا تنقض».

(٤). قيد لكل من «المتيقن و آثار اليقين» و هما الاحتمال الثالث و الثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمه، و ضمير «فيها» راجع إلى القضية.

(٥). يعنى: المجاز في الكلمه بإرادته المتيقن من اليقين.

(٦). بتقدير «الآثار» أى: آثار اليقين. و هذا و ما قبله من التجوز تعريض

بداهه (١) أنه كما لا- يتعلق النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين (٢) كذلك لا يتعلق بما كان (٣) على يقين منه، أو أحكام (٤) اليقين، فلا يكاد (٥) يجدى التصرف

بكلام الشيخ (قده).

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للتعميم الذى ذكره بقوله: سواء كان متعلقاً باليقين... إلخ.

(٢). لانتقاضه قهراً بتبدله بالشك، فلا معنى للنهى عن نقضه.

(٣). و هو المتيقن كالوضوء فى مضمرة زواره، و وجه عدم صحه النهى عن نقضه هو ما عرفت من أن بقاء الوضوء فى الخارج تابع لعلته المبقية له من عدم طروء الناقض لا بإبقاء المكلف له.

(٤). معطوف على «ما» الموصول، يعنى: كذلك لا- يتعلق النهى عن النقض بأحكام اليقين، لأن الحكم الشرعى المترتب على اليقين ينتفى بزوال اليقين كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه، و لا معنى للنهى عن نقضه حينئذ.

(٥). هذه نتيجة ما تقدم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرق فيه بين تعلق اليقين بما من شأنه الدوام و بما ليس كذلك، و فيه ردّ على كلام الشيخ الأعظم (قده) حيث انه بعد بيان اختصاص النقض بما إذا كان الشك فى الرفع، قال ما لفظه:

«ثم لا- يتوهم الاحتياج إلى تصرفٍ فى اليقين بإرادته المتيقن منه، لأن التصرف لازم على كل حال، فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه أو أحكام اليقين» فان ظاهره إمكان إرادته النقض الاختيارى إذا كان متعلقاً بالمتيقن أو أحكام اليقين، و عدم إمكان إرادته إذا تعلق بنفس اليقين.

لكن قد عرفت عدم إمكان إرادته النقض الاختيارى مطلقاً و ان تعلق بالمتيقن أو آثار اليقين، فلا مجوز للتقدير أو الإضمار، إذ المفروض أن هذا التصرف لا يوجب حمل النقض على معناه الحقيقى حتى يجوز ارتكابه.

بذلك (١) فى بقاء الصيغه على حقيقتها، فلا مجوّز له (٢) فضلاً عن (٣) الملزم كما توهم «-» .

لا يقال: لا محيص عنه (٤)،

مضافاً إلى منع لزوم التصرف حتى لو صحّ به حمل النقص على حقيقته، ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف فى الصيغه بإرادته النقص العملى، و فى اليقين بإرادته المتيقن أو آثار اليقين، و التصرف فى الهيئه أهون من ارتكاب المجاز فى اليقين، لعدم وجود علاقه تصحّح استعمال اليقين فى المتيقن. هذا مع ما عرفت من أن المناسب للنقص نفس اليقين بما هو أمر مبرم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتجاوز أو الإضمار.

(٢). أى: للتصرف بالتجاوز أو الإضمار، و ضمير «حقيقتها» راجع إلى الصيغه.

(٣). هذا إشكال آخر على الشيخ تقدم بقولنا: «مضافاً إلى منع لزوم...».

(٤). أى: لا محيص عن التصرف فى متعلق النقص و إرادته نفس المتيقن، و غرض المستشكل تثبيت ما أفاده شيخنا الأعظم من إرادته المتيقن من اليقين فى قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين» و ذلك لأن اليقين فى الصحيحه - أعنى اليقين بالوضوء - طريقى محض، ضروره أن الآثار الشرعيه من جواز الدخول فى الصلاه و غيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهى الشارع عن النقص، و إنما يصح ذلك فى اليقين الموضوعى الذى يترتب عليه شرعاً آثار

=====

(-). هذا الإشكال غير وارد على الشيخ، لأنه قال بعد عبارته المتقدمه: «و كيف كان فالمراد إما نقض المتيقن، فالمراد بالنقص رفع اليد عن مقتضاه، و إما نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين، و المراد حينئذ رفع اليد عنها...» و هو يدل بوضوح على إرادته النقص العملى الذى هو فعل اختيارى قابل لورود النقص عليه، لا الحقيقى. نعم قد يوهم كلامه الأول إرادته النقص الحقيقى، لكن لا بد من ملاحظه تمام كلامه لاستفاده مرامه زيد فى علو مقامه.

ص: ١١١



فان (١) النهى عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين و آثاره، لمنافاته (٢) مع المورد.

فانه يقال: إنما يلزم (٣) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و بالنظر

و أحكام، لصحه الحكم ببقاء الأثر المرتب على اليقين بعد زواله. و لكن المفروض كون اليقين فى مورد الصحيحه طريقاً محضاً، و عليه فهذا التصرف لازم لا أنه بلا ملزم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل ل «لا محيص» و قد عرفت تقريره بقولنا: «و ذلك لأن اليقين فى الصحيحه... إلخ».

(٢). أى: لمنافاه النقض بحسب العمل مع مورد الصحيحه حيث يكون اليقين فيه طريقاً محضاً إلى الموضوع.

(٣). أى: انما يلزم المنافاه مع المورد. و هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن متعلق النقض و ان كان مفهوم اليقين الذى يقتضى الاستقلاله، إلا أنه يكتسب الآليه و الطريقيه من مصاديقه الخارجيه، و بيانه: أن اليقين الخارجى بكل شىء يكون مغفولاً عنه، بحيث لا يرى المتيقن - بالكسر - إلا نفس المتعلق من دون التفات إلى الصوره الذهنيه التى هى متعلقات العلم حقيقه، لكن المرئى و هو الصوره الذهنيه - لمكان رؤيه الخارج له - لا يرى الا خارجياً، نظير الصوره المنعكسه فى المرآه فان الرئى يرى نفسه و ان كان المرئى حقيقه هو ظلّه.

و بالجملة: فمصاديق اليقين كلها طرق و آلات لكشف متعلقاتها، و لما كان وجود الطبيعى عين الأفراد، فلا بد من كون الطبيعى كمصاديقه ليتحد معها و ينطبق عليها، فلا محاله تسرى الآليه من المصاديق الخارجيه إلى الطبيعى أعنى اليقين الذى أسند إليه النقض، فيكتسب اليقين الكلى من أفراد المرآتيه و الطريقيه، فيكون اليقين الكلى الذى يسند إليه النقض فى ظاهر القضيه ملحوظاً طريقاً. و بهذه العنايه ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: «لا تنقض المتيقن» و على هذا فالموضوع هو المتيقن لا اليقين.

ص: ١١٢

الاستقلالي، لا (١) ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه و بالنظر الآلي كما هو (٢) الظاهر في مثل قضيه «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهره

و نظير المقام النص الوارد في وجوب إعادته الصلاه على من استيقن أنه زاد فيها، فان الموضوع لوجوب الإعادته نفس زياده الركن لا- اليقين بها، غايه الأمر أن اليقين يوجب تنجزه. و نظيره أيضا في المحاورات العرفيه ما يقال: «إذا علمت بمجىء زيد فأكرمه» مع أن لُب مراد المولى إكرام زيد على تقدير المجىء لا- على العلم به، و انما يؤخذ العلم في الخطاب طريقاً و مرآة لمتعلقه، و لذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه.

نعم قد يؤخذ اليقين موضوعاً للحكم بحيث يكون هو تمام الموضوع أو جزؤه على تفصيل تقدم في مباحث القطع.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لو كان» و اسم «كان» ضمير راجع إلى اليقين.

(٢). أى: كون اليقين ملحوظاً بنحو المرآتيه هو الظاهر من قضيه «لا- تنقض اليقين» و لعله لأن الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقيه، و هذه الغلبه توجب الظهور في خلاف الموضوعيه. أو بملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، فانها خطابات ملقاه إلى العرف، و ليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين، بل ظاهره في معنى كنائي و هو جعل حكم مماثل تبعداً إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، و جعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعاً لحكم شرعى.

و الوجه في هذا الظهور الكنائي تعذر تعلق هيئه «لا تنقض» بنفس اليقين، لانتقاضه قهراً، و لا ب آثار اليقين، لأنها أحكام عقليه غير قابله للجعل التشريعى، و لا نفس المتيقن، لأنه ان كان حكماً فبقاؤه و ارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، و ان كان موضوعاً لحكم شرعى، فكذلك، لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء، لا بيد المكلف حتى يبقيه. فيتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل.

ص: ١١٣

عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء و العمل بالتزام (١) حكم مماثل للمتيقن تعيداً إذا كان (٢) حكماً، و لحكمه (٣) إذا كان موضوعاً، لا (٤) عبارته عن لزوم العمل ب آثار نفس اليقين بالالتزام (٥) بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك (٦) لسرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى،

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تعديته ب «على» ليصح تعلقه بكل من البناء و العمل، لأنه لم يعهد تعديه البناء - بمعنى العمل - بالباء، فلاحظ.

(٢). يعنى: إذا كان المتيقن حكماً كما فى استصحاب الأحكام كالوجوب.

(٣). أى: و لحكم المتيقن إذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه كالحياه و العداله و الغنى و الفقر و غيرها. و لا يخفى أن مدلول أخبار الاستصحاب أمر واحد و هو الكنايه عن لزوم العمل بالمتيقن السابق تعيداً، و لكن يختلف هذا البناء العملى باختلاف المستصحب، فقد يكون إنشاء حكم مماثل لنفسه ان كان حكماً، و قد يكون إنشاء حكم لمثل حكمه ان كان المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعى، فالاختلاف فى مصاديق ذلك المكنى عنه لا فى نفس مفاد دليل الاستصحاب.

(٤). معطوف على «ظاهره عرفاً» يعنى: لا أن قضيه «لا تنقض» لزوم العمل ب آثار نفس اليقين حتى ينافى مورد الروايه من جهه كون اليقين فيها طريقاً قطعاً.

(٥). ظرف مستقر نعت لقوله: «العمل» يعنى: لإبطط:: أنها عبارته عن لزوم العمل ب آثار نفس اليقين الحاصل ذلك - أى العمل ب آثار اليقين - بالالتزام بحكم مماثل لحكم اليقين.

(٦). تعليل لقوله: «كما هو الظاهر» و دفع لتوهم تقدم بيانه، و محصل التوهم: أن الطريقيه و الاستقلاليه من الحالات العارضه على اليقين المصدقى دون المفهومى، لوضوح أن مفهوم اليقين لا- يكون مرآه حتى يلاحظ فيه المرآتيه، كما أن مفهوم المرآه لا يكون آله للنظر و الإراءه، بل مصداقه الخارجى، و من الواضح

ص: ١١٤

فيؤخذ (١) في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه مع عدم دخله (٢) فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ (٣) فيما له دخل فيه أو تمام الدخل (٤)، فافهم (٥) «-» .

أن اليقين في قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين» قد استعمل في المفهومى منه، فكيف يُلاحظ مرآة للمتيقن؟ بل لا بد من إرادته الاستقلالى منه، فيتوجه حينئذ إشكال المنافاه مع اليقين بالوضوء الذى هو مورد الروايه، إذ لا ريب فى إرادته الآلى من هذا اليقين.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «و ذلك لسرايه» و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و لما كان وجود الطبيعى عين الأفراد فلا بد... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: يؤخذ اليقين - فى موضوع حكم الشارع بحرمه النقض - مثلاً- بلحاظ مرآتى و يكون تمام الموضوع ذات المتيقن، و حيث انه لم يستعمل هذا اليقين فى أفراده التى يكون النَّظر إليها استقلالياً لكونها جزءً موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النَّظر إلى هذا المفهوم الكلى أيضاً آلياً، لسرايه أحكام المصاديق إلى الطبيعى.

(٢). أى: عدم دخل اليقين فى موضوع الحكم، لكون الموضوع ذات المتيقن.

(٣). هذا عدل لقوله: «فيؤخذ» أى: ربما يؤخذ اليقين فى موضوع يكون لليقين دخل فى الموضوع، فتسرى الاستقلاليه من مصاديق ذلك اليقين إلى الكلى المأخوذ فى لسان الدليل، لأن اليقين المستعمل فى الأفراد بلحاظ استقلالى يستعمل فى المفهوم الكلى أيضاً بلحاظ استقلالى.

(٤). إذا لم يكن للواقع المعلوم دخل فى الحكم، بل كان تمام الموضوع هو اليقين.

(٥). لعله إشاره إلى: أن مجرد سرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى اليقين

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقى على جعل اليقين مرآة لمتعلقه أولاً: بمخالفته للأصل المعول عليه من ظهور كل عنوان فى الحكايه عن إرادته مفهومه استقلالاً.

المفهومي لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآةً و طريقاً إلى المتيقن.

نعم يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقيه في اليقين المفهومي إذا اقتضت الضروره لحاظ الآليه فيه. فدعوى ظهور مثل قضيه «لا- تنقض» في اليقين الطريقي لا- تخلو عن الجراف. و عليه فلا- يمكن المساعدة على ما ذكره شيخنا الأ-عظم (قده) من إرادته المتيقن بالتصرف المزبور، فتأمل جيداً.

و ثانياً: بأن لازم المرآتيه على ما اعترف به المصنف في المعنى الحرفي أن يكون اليقين بمفهومه مغفولاً عنه في مقام الاستعمال، مع أنه ليس كذلك في المقام.

بل لازم ذلك استعمال اليقين في خلاف وضعه، لوحده المعنى الاسمي و الحرفي ذاتاً و اختلافهما بحسب الاستعمال، فمعنى مرآتيه اليقين هنا استعماله بنحو المعنى الحرفي. و دعوى سرايه المرآتيه من المصاديق إلى المفهوم ممنوعه، إذ لازم سرايه المرآتيه عدم الالتفات إلى حيثيه استحكامه أيضاً، و معه كيف يمكن جعل هذه حيثيه مصححه لإضافه النقض إليه، فلا بد أن يكون المصحح للإضافه حيثيه اتصال المتيقن، و هذا ينتج اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع بعد إحراز بقاء المقتضى، و هو ضد المقصود من عموم حجته لأجل اسناد النقض إلى اليقين<sup>(١٠)</sup>.

ثم سلك (قده) مسلكاً آخر لإثبات عموم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى أيضاً بما حاصله: أن اليقين مأخوذ في القضية عنواناً لا- مرآةً للمتيقن، فهو بمعناه الاسمي موضوع لحرمة النقض سواء ترتب الأثر عليه أم على المتيقن، إذ قد يترتب الحكم الشرعي على اليقين بنفسه كالعلم بالنجاسه الموضوع للمانعيه على ما هو ظاهر بعض الأخبار، و قد يترتب على المتيقن كالتطاهره الحديثيه، لترتب الآثار الشرعيه عليها لا على العلم بها، و حيث كان المنقوض هو اليقين الملحوظ استقلالاً، و المفروض إطلاق اليقين و الشك من حيث المتعلق كان الاستصحاب حجه

=====

فى جميع الانقسامات الأولى.

و توهم استلزام هذا البيان لاجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى اليقين المنقوض، لاقتضاء ترتب آثار اليقين للحاظه استقلالاً، و ترتب آثار المتيقن للحاظه آلياً (مندفع) بأن المقصود لحاظ اليقين استقلالياً فقط، لكن آثار اليقين قد ترتب عليه حقيقه، كما فى العلم المأخوذ فى الموضوع، و قد ترتب عليه بالعنايه لكونها آثاراً للمتيقن، لكن محركه الأحكام الواقعيه لَمَّا كانت منوطه بالعلم بها و كان التعبد ببقاء اليقين فى ظرف الشك بلحاظ الجرى العملى صحَّ عدُّ أحكام المتيقن أحكاماً لليقين، و عليه فالملاحظ هو اليقين الاستقلالى فقط، فلم يلزم اجتماع لحاظين فى اسناد واحد.

لكنه لا يخلو من غموض، أما اشكاله على الماتن فيجاب عنه بأن مقصود المصنف (قده) من آليه اليقين للمتيقن ليس هو النَّظَر الآلى المقوم للمعنى الحرفى المقابل للمعنى الاسمى، ضروره اسناد النقص هنا إلى اليقين، فلو كان اليقين ملحوظاً آله و عبرة للمتيقن كما هو الحال فى الابتداء المغفول عنه فى «سرت من البصره» المدلول عليه بحرف الجر، و الظرفيه المغفول عنها فى «زيد فى الدار» و نحوهما من المعانى الحرفيه لم يصح اسناد النقص إلى اليقين. بل المراد أن إضافه النقص إلى اليقين انما تكون بلحاظ آثار المتيقن، لانتقاض اليقين بتبدله بالشك، و من المعلوم أن هذا الاستعمال المجازى متوقف على النَّظَر إلى اليقين و لحاظه بما هو اسم، كاستعمال الأسد فى الرَّجُل الشجاع، لإناطه صحته بالالتفات إلى معناه الحقيقى و إرادته معنى آخر منه، فكأنه قال عليه السلام: «لا تنقض المتيقن» مما يصح تعلق النقص الاختيارى به.

و الحاصل: أن ما قرره المصنف فى المعنى الحرفى من الغفله عنه لا ربط له بما أفاده هنا من استعمال اليقين مجازاً بلحاظ آثار المتيقن. و لو كان مراده من المرآتيه هو الآليه المقصوده فى المعانى الحرفيه لاختل اسناد النقص إلى نفس

اليقين، كما لا يصح وقوع الحرف ركناً في الكلام كأن يقال: «من ابتداء» و «في ظرفيه».

و مما ذكرنا ظهر اندفاع اشكاله الثاني - من كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه - فان اليقين هو المسند إليه و الملتفت إليه في مقام الإسناد، و لم يلزم لحاظ المتيقن حتى يراعى حيثيه اتصاله و استعداده للبقاء.

و أما ما أفاده (قده) في تحقيق مختاره فلا يخلو أيضاً من شيء، فان خطاب «لا تنقض» حيث كان من الخطابات الشرعية فلا بد أن يكون النقض بلحاظ الأثر الشرعي، و حيث انه في اليقين نادر جداً فلا بد من إرادته آثار المتيقن، و كون اليقين حينئذ آلياً استقلالياً.

و ما أفاده من كون أحكام المتيقن آثار اليقين بالعبارة لا يفى بدفع الإشكال، إذ لا أثر لليقين إلا تنجيز الأحكام الواقعيه، و هو أثر عقلي لا شرعي، و عليه ف آثار المتيقن أجنبيه عن اليقين فكيف تعد من آثاره؟ و النقض بصحة التعبد بلحاظ الأثر العقلي كما هو الحال في اقتضاء أدله الأمارات لقيامها مقام القطع الطريقي مع انحصار الأثر في التنجيز و التعذير (غير متجه) و ذلك لتوقف ورود هذا النقض على كون المجعول الشرعي في الأمارات متميم كشفها و تنزيلها منزله القطع، و قد تقدم في مبحث الأمارات ضعف هذا المبني و عدم التعبد الشرعي فيها، و أن أدله الأمارات إمضاء لبناء العقلاء من دون تعبد و تنزيل في البين، فلا مورد لهذا النقض أصلاً.

ثم انه ينبغي تعقيب كلام المصنف (قده) بوجه أخرى استدلل بها على اختصاص حججه الاستصحاب بالشك في الرفع، لترتب الآثار الفقهيه عليه، فنقول و به نستعين:

انه ينبغي قبل التعرض للأدله بيان أمرين:

أحدهما: توضيح مراد شيخنا الأعظم (قده) من المقتضى في تفصيله بين الشك في المقتضى و الرفع. و الظاهر أن مقصوده منه هو مقدار استعداد المستصحب

للبقاء فى عمود الزمان، فان شك فى مقدار اقتضائه للاستمرار فيه فهو شك فى المقتضى. و ان شك فى زواله من ناحيه عروض زمانى مزيل له كان من الشك فى الرفع. و قد أصر المحقق النائى تبعاً لأستاذه المحقق السيد محمد الأصفهانى (قدس سرهما) على أن هذا هو مراد الشيخ.

و يستفاد ذلك مما صرح به الشيخ (قده) فى تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك فى البقاء بقوله: «الثالث: من حيث ان الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهه المقتضى و المراد به الشك من حيث استعداده و قابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل... إلخ». نعم كلامه فى مناقشه استدلال المحقق فى المعارج ظاهر فى إرادته معنى آخر منه، حيث قال الشيخ: «و فيه: أن المراد بالمقتضى إما العله التامه للحكم أو للعلم به أعنى الدليل أو المقتضى بالمعنى الأخص» لكن التأمل فيه يرشد إلى أنه (قده) بصدد إبطال دليل المحقق، و أن المقتضى فى كلامه هو العموم أو الإطلاق، و لا- ربط له بما اختاره الشيخ فى معنى المقتضى من استعداد المستصحب للبقاء لو لا طروء المزيل، فلاحظ كلاميهما.

و على هذا فلا- يراد بالمقتضى الملا-ك و فى قبالة الرفع كاقضاء العلم لوجوب الإكرام و مانع الفسق عنه، إذ لا سبيل لإحراز مناطات الأحكام إلا- الخطابات، و لانزمه انسداد باب الاستصحاب فى الأحكام، لتبعيه الحكم لملاكه تبعيه المعلول لعلته، و الشك فى الحكم ملازم للشك فى مناطه. مضافاً إلى جريان النزاع على مذهب غير العدلية ممن ينكر أصل التبعيه للملاكات.

كما لا- يراد بالمقتضى أيضا الفاعل و ما يترشح منه الأثر كالنار، فى قبال الشرط المتمم لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل، و عدم المانع، لجريان الاستصحاب فى العدميات التى لا معنى للاقتضاء بمعنى إفاضه الوجود عليها.

كما لا يراد بالمقتضى أيضا موضوعات الأحكام أى ما يستتبع حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً كاقضاء الوضوء للطهاره و عقد النكاح لعلقه الزوجيه، و رافع هذه الأمور



كنواقض الوضوء و الطلاق و الفسخ. و ذلك لاعتبار اتحاد القضيتين، و إحراز المقتضى بمعنى الموضوع أمر متسالم عليه، فلا ينبغي جعل التفصيل بين المقتضى و الرفع ناظراً إلى المقتضى بهذا المعنى.

ثانيهما: تعيين موارد الشك فى المقتضى و الرفع، فنقول: ان المستصحب إما أن يكون موضوعاً و إما أن يكون حكماً شرعياً، فان كان موضوعاً و شك فى بقاءه من جهة التردد فى مقدار عمره فهو شك فى المقتضى، و ان شك فيه للشك فى حدوث قاصر زمانى موجب لانعدامه عن صفحه الوجود مع قابليته ذاتاً للبقاء لولاه فهو شك فى الرفع.

و ان كان حكماً شرعياً فاما أن يكون محدوداً بغايه معينه فى لسان الدليل، و إما أن لا يكون محدوداً بها، فعلى الأول قد ينشأ الشك فى البقاء من عدم إحراز المقتضى، كما إذا شك حكماً فى أن غايه وقت صلاه العشاء نصف الليل أو آخره، أو مفهوماً كالعلم بأن غايه وجوب الإمساك هو الغروب المردد مفهومه بين استتار القرص و زوال الحمره المشرقيه. و قد ينشأ الشك فى البقاء من الشك فى تحقق الغايه بنحو الشبهه الموضوعيه كالشك فى طلوع الشمس لغييم و نحوه، و هذا ملحق بالشك فى الرفع، إذ الرفع هو الحادث الزمانى، و من المعلوم أن غايه وقت فريضه الغداه نفس الزمان أعنى الطلوع.

و على الثانى - أعنى عدم محدوديه الحكم الشرعى بغايه معينه - فالشك فى بقاءه يستند إلى الشك فى طروء المزيل أعنى العناوين الثانويه كالضرر و الاضطراب، لا من الشك فى المقتضى، لإمكان إحراز دوامه إما بنفس دليل تشريعه و إما بدليل آخر مثل قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة».

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه قد استدل على عدم اعتبار الاستصحاب فى الشك فى المقتضى بوجوه خمس: أولها ما تقدم فى التوضيح عن المحقق الخوانسارى

و صاحب الفصول و الشيخ الأ-عظم (قدس سرهم) و أجاب عنه فى المتن. ثانيها: ما أفاده المصنف هنا مجملاً و فى حاشيه الرسائل بيان أو فى، و أجاب عنه فى المتن أيضاً، و قد تقدم بيانه.

ثالثها: ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من تقدير اليقين بالبقاء فى ظرف الشك، قال: «قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقه فى زمان الشك، و هذا المعنى انما يتحقق فى القاعده، و أما فى الاستصحاب فليس إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحققه فى زمان الشك بنحو من المسامحه و الاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلاً، و إنما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشك، و ليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بالحاله السابقه ليس عملاً باليقين، بل هو أخذ بأحد طرفى الاحتمال، فلا بد فى تصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديرى له، بحيث يصدق بهذه الملاحظه أن الأخذ بالحاله السابقه عمل باليقين، و رفع اليد عنه نقض له، و من المعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً... و أما تقدير اليقين فى موارد الشك فى المقتضى فبعيد جداً...»(١).

و يرد عليه ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من الإشكال الإثباتى، و ذلك لمخالفه إسناد النقض إلى اليقين التقديرى لظواهر أخبار الاستصحاب «فان الظاهر من قوله عليه السلام: و لا- ينبغى لك أن تنقض اليقين هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام: و الا- فانه على يقين من وضوئه، أو: لأنك كنت على يقين من طهارتك، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور، لا اليقين المقدر، و من الواضح أن اليقين المتعلق بالبقاء فى ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين بالحدوث، لأنه مضاف إلى الحدوث بالذات و إلى البقاء بالعرض»(٢).

رابعها: ما أفاده المحقق النائنى (قده) و هو: أن اليقين المقتضى للجري

العملى غير متحقق فى الشك فى المقتضى، و ذلك لأن مفاد أخبار الباب و جوب إبقاء اليقين السابق عملاً، و حيث ان اليقين مرآه للمتيقن فالمقصود إبقاء المتيقن بترتيب آثاره فى زمان الشك بحيث لو خُلِّي و طبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن، و هذا يتوقف على اقتضاء المتيقن للدوام فى عمود الزمان ليتحقق الجرى العملى على طبقه، فلو لم يكن له ذلك الاستعداد لم يصدق النقص، و انما هو الانتقاض، لفرض عدم اقتضائه للجرى العملى كى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك. و لو لم يحرز قابليته للبقاء فلا أقل من الشك فى صدق النقص على رفع اليد عنه، لدورانه بين النقص و الانتقاض، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لامتناع التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. مثلاً يكون رفع اليد عن ترتيب آثار الزوجيه على العقد الدائم لمجرد الشك فى الطلاق أو الفسخ نقضاً لليقين بالشك، بخلافه فى العقد المنقطع بعد بلوغ الأجل فانه من انتقاض المتيقن و هو الزوجيه الموقته.

و إذا تردد العقد بين الدوام و الانقطاع فعدم ترتيب أحكام الزوجيه بعد شهرٍ مثلاً ليس نقضاً لليقين بها بالشك، لاحتمال كونه انتقاضاً، و هو شبهه موضوعيه لدليل حرمه النقص، هذا».

لكن يمكن أن يقال: ان اليقين كما تقدم يمتاز عن الظن و الشك بثباته و استحكامه كالحبل و الغزل، و العنايه المصححه لإسناد النقص إليه هى حيثيه قراره فى النفس و رسوخه فيها، و أما الجرى العملى عليه فهو حكم العقل أو العقلاء بلزوم رعايه الواقع المنجز به أو بسائر الطرق، فالإبرام و الاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، و لا يكون منشأ عروضهما عليه و اتصافه بهما جهه اتصال المتيقن و استمراره أو جوب الجرى العملى عليه حتى يتجه ما أفاده (قده) من لزوم إحراز المقتضى لهذا التحرك العملى، فمصحح الإسناد هو ذات اليقين بما أنه انكشاف تام لا يعتريه شك و ريب، و لا فرق

في هذا بين تعلقه بما هو طويل العمر و قصيره.

و الحاصل: أن النقص أسند إلى نفس اليقين، فاللازم هو إبقاء الجرى العملى على طبقه، و من المعلوم تحققه فى كل من الشك فى المقتضى و الرفع، فلو دار العقد بين الدوام و الانقطاع مده شهر، فبعد مضى تلك المده لا مانع من جريان استصحاب الزوجيه المتيقنه و الجرى العملى على طبق اليقين السابق.

خامسها: ما أفاده المحقق النائى أيضاً من: أن الشك فى المقتضى يوجب انهدام اليقين السابق، إذ يعتبر فى الاستصحاب حدوث اليقين أولاً و تبدله بالشك ثانياً، و صدق نقض اليقين بالشك متوقف على أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين فى زمان حدوثه، و هذا انما يصح إذا كان المتيقن مرسلأ بحسب الزمان حتى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بوقت خاص، فإذا لم يعلم استعداد المستصحب للبقاء فى مده معينه كعشره أيام، و شككنا فى اليوم الثامن فى بقاءه للجهد بمقدار عمره لم يكن استمراره فى هذه المده معلوماً كى يصير مشكوكاً فيه حتى يبنى على بقاءه، بل وجوده فى اليوم الثامن مشكوك فيه من أول الأمر، فلا- يقين بالاستمرار حدوثاً حتى يبنى عليه بقاءً. و عليه يختص «لا تنقض» بما أحرز قابليه المتيقن للدوام و تمحض الشك فى وجود الرفع.

لكنه كسابقه لا يخلو من غموض، أما أولاً: فلأن المعتبر فى الاستصحاب أمران أحدهما اليقين بثبوت الحاله السابقه و عدم زواله بسرايه الشك إليه، و إلا- انطبق عليه قاعده اليقين، و الآخر الشك فى البقاء. أما اعتبار إحراز إرسال المتيقن فى صحه اسناد النقص فلا- دليل عليه، كما لا تتوقف صحه الإسناد المزبور عليه، لكفايه نفس إبرام اليقين فى ذلك، و عليه فلو لم يحكم عليه بالاستمرار لصدق عليه النقص بالشك، و هو ممنوع شرعاً.

و أما ثانياً: فلأن دعوى لزوم أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين فى زمان حدوثه حتى يختص الدليل بالشك فى الرفع غير ظاهره، ضروره أن القطع

ثم (١) انه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه مع الشك

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الجبهه الخامسه من الجهات المتعلقه بصحيحه زراره، و الغرض من هذا الكلام إثبات عموم الصحيحه لحجيه الاستصحاب فى كل من الموضوع و الحكم، بيان: أن اليقين فى قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

بالحدوث منحصر بزمان الحدوث، و لا يشمل زمان وجود الرافع، لاحتمال طروء المزيل فى الآن الثانى، فيقال: ان وجود المتيقن مع احتمال وجود الرافع غير متيقن من أول الأمر، كعدم تيقن بقاء العقد بعد شهر لاحتمال كونه مؤقتاً، فلا يحرز المقتضى فيه من بدو وجوده. و من المعلوم أنه لا- فرق فى انتفاء العلم بوجود المتيقن فى زمان الشك بين كون عله الشك عدم العلم بوجود المقتضى فى زمان الشك و بين كونها الشك فى طروء الرافع، حيث ان زمان الشك فى وجود المتيقن لم يتعلق به اليقين حين حدوثه، بل يكون من قبيل الشك السارى على التقريب المتقدم من الميرزا (قده)، لصيروره وجود المتيقن فى زمان الشك مشكوكاً فيه من أول الأمر، و هذا غير الاستصحاب، مع أن المنكر لحجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى لا يقصد إرجاع الشك فيه إلى قاعده اليقين، بل مع فرض صدق الشك فى البقاء ينكر اعتباره.

هذا كله مضافاً إلى النقض على هذا القول بأمور تسالموا على جريان الاستصحاب فيها مع أنها من الشك فى المقتضى، منها: استصحاب عدم النسخ، مع أن الشك فيه فى سعه الجعل و ضيقه، إذ حقيقته انتهاء أمد الحكم لثلا يلزم البداء المستحيل فى حقه تعالى.

و منها: استصحاب الموضوعات الخارجيه، كحياه زيد و عداله عمرو و نحوهما، لعدم كون استعدادها للبقاء منضبطاً حتى يشك فى بقائها من جهه الرافع خاصه بل أكثر ما يقع الشك فيه منشؤه عدم إحراز قابليتها للاستمرار، فليتأمل.

و قد تحصل: صحه ما ذهب إليه الماتن من عموم حجيه الاستصحاب فى كل من الشك فى المقتضى و الرافع.

ص: ١٢٤

قابلاً للتنزيل بلا تصرف (١) و تأويل، غايه الأمر تنزيل الموضوع (٢) بجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم (٣) بجعل مثله، كما أشير إليه آنفاً (٤)

مطلق يشمل اليقين بكل من الموضوع و الحكم، و لم تقم قرينه على إرادته أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق الدليل هو إرادته كل يقين سواء تعلق بالموضوع أم بالحكم. غايه الأمر: أنه إذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لا- تنقض» جعل حكم مماثل لحكمه، و إذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه. و هذا التعميم يستفاد من التعليل الوارد في الصحيحه الظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازى عقلاى لا بأمر تعبدى.

و مورد الروايه و ان كان شبهه موضوعيه، حيث ان الشك في انتقاض الطهاره نشأ من احتمال تحقق النوم بالخفقه أو الخفقتين بعد العلم بأصل الحكم و هو ناقضيه النوم لها، إلا- أنه لا- يخصص عموم الوارد، كما قرر في محله، فالعبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد كما هو واضح.

فالمتحصل: أن الاستدلال بهذه الصحيحه تام، و مدلولها عام لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بلا تصرف زائد على ما تقدم من حمل النقض على النقض العملى، لتعذر إرادته النقض الحقيقى من «لا تنقض» على كل تقدير كما عرفت آنفاً.

(٢). كاستصحاب الزوجيه إذا شك في ارتفاعها بطلاق و نحوه، فان مقتضى هذا الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم الزوجيه الواقعيه كوجوب الإنفاق ظاهراً بالنسبه إلى المرأه المشكوكه زوجيتها، فوجوب الإنفاق حال العلم بالزوجيه حكم واقعى، و حال إحرازها بالاستصحاب حكم ظاهرى مماثل للواقعى.

(٣). كاستصحاب وجوب صلاه الجمعة الثابت زمن حضوره عليه السلام.

(٤). حيث قال: بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً... إلخ.

كان (١) قضيه «لا تنقض» ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه و الموضوعيه. و اختصاص (٢) المورد بالأخيره لا يوجب تخصيصها بها (٣)، خصوصاً بعد ملاحظه أنها قضيه كليه ارتكازيه قد أتى بها في غير موردٍ لأجل (٤) الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل (٥).

\*\*\*\*\*

- (١). جواب «حيث كان» و هذا بيان عموم حجيه الاستصحاب للشبهات الحكميه الكليه و الموضوعيه، و قد عرفت توضيحه.
- (٢). مبتدأ خبره «لا- يوجب» أى: و اختصاص المورد - و هو ناقضيه الخفقه و الخفقتين للوضوء - بالأخيره و هى الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد كما عرفت آنفاً.
- (٣). أى: تخصيص قضيه «لا تنقض» بالشبهه الموضوعيه.
- (٤). تعليل لقوله: «قد أتى» و ضمير «بها» راجع إلى القضيه الكليه الارتكازيه، و ضمير «أنها» إلى «قضيه لا تنقض».
- (٥). لعله إشاره إلى: أن كون المورد من الشبهه الموضوعيه مبنى على جعل الطهاره من الأمور الخارجيه التى كشف عنها الشارع. و أما بناء على كونها من المجعولات الشرعيه فيكون المورد من الشبهه الحكميه. لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحيحه للشبهات الموضوعيه، و جوابه هو دلالة «لا تنقض اليقين» على ذلك. هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول أولى صحاح زراره «-» .

(-). و بقيت أمور لم يتعرض لها المصنف هنا فينبغى التنبيه عليها تمييزاً للاستدلال بهذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب و عموم حجيته فى جميع الأبواب.

منها: ما قيل من ظهور الروايه فى خلاف ما تسالموا عليه من حكومه الأصل السببى على المسببى، و بيانه: أن سؤال زراره ثانياً بقوله: «فان حُرِّك شىء فى جنبه و هو لا يعلم» إما أن يكون سؤالاً عن حكم الشبهه الموضوعيه و إما عن الشبهه المفهوميه، و قد تقدم فى التوضيح أن الأول هو الذى استظهره المصنف فى

الحاشيه، و عليه يشكّل بأن الشك في بقاء الوضوء حيث انه ناشٍ من عروض النوم كان المناسب إجراء الاستصحاب في عدم النوم لا- في الوضوء المذموم يتسبب الشك في بقاءه عن الشك في طروء حدث النوم، إذ لازمه إما رفع اليد عن حكمه الأصل السببي على المسببي، وإما عدم دلالة الصحيحه على الاستصحاب، بل على قاعده المقتضى و المانع، حيث انه لا أصل حاكم عليها، و هو أيضا مما لا يرتضيه المصنف كما سيأتي كلامه قريبا.

و أجيب عن الإشكال تاره: بأن قوله عليه السلام «و إلا- فانه على يقين من وضوئه» منطبق على عدم النوم بجعل عدم وجوب الوضوء كناية عن عدم تحقق سببه و هو النوم، لشده الملازمه بينهما و لو في خصوص المورد.

و أخرى، يمنع تسبب وجوب الوضوء عن النوم، لكون الطهاره و الحدث أمرين وجوديين عرضيين لم يتسبب أحدهما عن الآخر حتى يكون بينهما ترتب و طوليه، غايته ملازمه وجود أحدهما لارتفاع الآخر، لما بينهما من التمانع في الوجود.

و ثالثه: بعدم جريان أصاله عدم النوم في نفسها في المقام لكونها مثبتة، ضروره اشتراط حكمه الأصل السببي على المسببي بكون الترتب شرعياً و اندراج المستصحب ببركه الأصل السببي تحت الكبرى الكليه الشرعيه حتى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان كاستصحاب العداله لاندراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق عنده. و في المقام لم يرد كبرى شرعيه بأن الوضوء باقٍ مع عدم النوم كي يحرز جزؤه العدمي بالأصل، و إنما هو حكم عقلي مستفاد من أدله ناقضيه النوم كقوله عليه السلام: «لا- ينقض الوضوء إلا- ما خرج من طرفيك أو النوم» فيحكم العقل بأن الوضوء إذا تحقق و كانت نواقضه محصوره غير متحققه وجداناً إلاّ النوم المنفى بالأصل فهو باقٍ، و هذا الشك لا يرتفع بأصاله عدم النوم إلاّ بالأصل المثبت.

و أنت خبير بما في الجميع، أما في الأول: فلمناقضه لظهور الروايه في تطبيق



الاستصحاب على نفس الوضوء، و لا موجب لرفع اليد عنه حتى توجب دلالة الاقتضاء إرادته معنى كئائي منه.

و أما فى الثانى: فلما أفاده شيخنا المحقق العراقى من منافاته للأدلة الداله على وجوب الوضوء عند تحقق هذه الأحداث الظاهره فى كونها بنفسها من موجبات الوضوء، فالتسبب متحقق شرعاً.

و أما فى الثالث: فلأن ما أفيد من عدم الترتب الشرعى غير ظاهر جداً، فان الدليل المتكفل لبيان ناقضه النوم ليس مفاده إلا تقييد المجعول الشرعى فى مرحله البقاء بعدم ذلك الناقض كتقييد حدوث الشىء بعدم مانعه كلبس ما لا يؤكل فى الصلاة، و لا يعقل إهمال الحاكم لما يزاحم المقتضى حدوثاً أو بقاءً، بل لا بد من تقييد موضوع حكمه بعدمه، و هذا معنى الأخذ فى لسان الدليل كقوله عليه السلام: «من لم يجد طعم النوم لم يجب عليه الوضوء» من موضوعيه عدم النوم لعدم وجوب الوضوء، فالمتوضى الشاك فى تحقق النوم لا يجب عليه الوضوء، لإحراز جزئه العدمى بالاستصحاب، و يعود الإشكال و هو جريان الاستصحاب فى المسبب دون السبب.

و لعل الصحيح فى دفع الإشكال أن يقال: ان حكومه الأصل السببى على المسببى و ان كانت مسلمه عند الأكثر فيما إذا كان الترتب شرعياً كالمقام، إلا- أن ذلك انما يثمر إذا كان الأصلان متخالفين بحسب المفاد، كما فى استصحاب نجاسه الثوب المغسول بماء مستصحب الطهاره. و أما إذا كان مفاد كليهما واحداً لم يترتب ثمره عمليه على تحكيم الأصل السببى على المسببى. هذا مضافاً إلى ورود نظير المقام فى موثقه مسعده بناءً على كون قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب...» تطبيقاً للصدر على الأمثله، إذ فيها ما هو مورد قاعده اليد و الاستصحاب، و مع ذلك حكم عليه السلام بحليه كل شىء لم يعلم أنه حرام التى هى قضيه قاعده الحل. فلعل الوجه فى عدوله عليه السلام عن إجراء الأصل فى السبب إلى إجرائه

في المسبب هو عدم ثمره عمليه مترتبه على حكمه الأصل السببي على المسببي هنا، فتأمل جيداً.

و منها: ما في دلالة المضمرة على عموم حجيه الاستصحاب في جميع الموارد من الإشكال، و قد تعرض له الشيخ الأعظم و أجاب عنه، قال: «و ربما يورد على إرادته العموم من اليقين بأن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي» ثم أجاب عنه بما توضيحه: أن أداه السلب ان كانت وارده على العموم الثابت - أي الملحوظ معنى اسماً قبل ورود السلب عليه - كان حينئذ من سلب العموم، لا عموم السلب، حيث ان مدخول أداه السلب و هو العموم مقدم رتبه على أدواته، و ان لم يكن كذلك بأن كان العموم متولداً من السلب - بحيث لو لم يكن سلب لم يكن عمومٌ كما في النكره و المفرد المحلى باللام الواقعين في حيز السلب، إذ العموم فيهما وليد السلب و معلوله و متأخر عنه، و لا يمكن أن يتقدم على السلب حتى يسلب بنفس النفي المولّد له كما هو واضح - كان حينئذ من عموم السلب، لأن العموم يتحصل بنفس السلب.

ففي المقام يستفاد عموم السلب من كلمه «لا» الناهيه في قولهم عليهم السلام:

«لا تنقض اليقين» إذا اليقين بنفسه لا يفيد العموم، بل عموم سلبه يستفاد من كلمه «لا» و هذا يسمى بعموم السلب، فمعنى الجملة المذكوره حينئذ هو: أنه لا تنقض شيئاً من أفراد طبيعه اليقين بالشك.

فتحصل من جميع ما ذكرناه وفاء مضمرة زرارته سندا و دلالة باعتبار الاستصحاب في جميع الموارد.

قاعده المقتضى و المانع

و منها: ما أفاده بعض المدققين من إنكار دلالة الصحيحه على الاستصحاب، بل على قاعده الاقتضاء و المنع، لأنه عليه السلام جعل غاية عدم إيجاب الوضوء

ص: ١٢٩

الاستيقان بالنوم الذى يكون رافعاً له، فإذا أحرز المقتضى و هو الوضوء و شك فى الرفع و هو النوم بنى على عدمه.

و أجاب المصنف عنه فى الحاشيه بظهور قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» فى وحده متعلقى اليقين و الشك، فالمعنى: لا- تنقض اليقين بشىء بالشك فيه لا- بالشك فى رافعه. و عدم وجوب الوضوء مع الشك فى النوم انما هو لتحقيق الشك فى الوضوء و ارتفاعه، فهى الشارع عن نقض اليقين به بمجرد الشك فيه و ان كان منشأ الشك فى بقائه الشك فى وجود الرفع أو رافعيه الموجود، و هذا المعنى كما ترى أجنبى عن قاعده المقتضى و المانع، لتعدد متعلق الوصفين فيها حقيقه، لتعلق اليقين فيها بالمقتضى و الشك بالرفع، و لم يتعلق الشك بالمقتضى أصلاً، لكونه معلوماً مطلقاً سواء شك فى وجود الرفع أم لا، و من المعلوم ظهور «لا- تنقض اليقين بالشك فيه» فى اتحاد المتعلق و معانده وصفى اليقين و الشك بتعلق الأول بالحدوث و الثانى بالبقاء، فإرادته القاعده من «لا تنقض» تتوقف على تقدير، بأن يقال: «لا تنقض اليقين بالمقتضى بسبب الشك فى رافعه» و لا ملزم بذلك.

هذا ما أفاده المصنف فى الحاشيه<sup>(١)</sup> و وافقه غيره، و حيث ان هذه القاعده مما شيد أركانها بعض المحققين و رتب عليها كثيراً من الأصول اللفظيه و العمليه و ارتضاها بعض أجله تلامذته من المعاصرين رأينا من المناسب التعرض لشطرٍ من الكلام حولها، فنقول و به نستعين:

انه ينبغى لتوضيح المقصود منها تقديم مقدمه، و هى:

أن المراد بالمقتضى فى هذه القاعده على ما يستفاد من كلماتهم هو ما يصلح لأن يترشح منه الوجود و يترتب عليه الأثر، و بتعبير بعض الأعظم من أساتيدنا (قده):

«المقتضى هو ما يعطى الوجود» فهو قوام أجزاء علّه وجود الشىء فلا يطلق

المقتضى فى كلماتهم إلاً على ما يفيض الوجود، و الشرط متمم لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل. و كيف كان فلا يطلق المقتضى عندهم على العدم، إذ لا يعقل عليه العدم للوجود و تأثيره فيه، إذ الفاقد لا يعطى.

و ربما يراد من المقتضى فى هذه القاعده ما يشتمل على الشرط أيضاً، لأن مقصودهم من جريانها فى مواردنا ترتيب الأثر على العلم بوجود مقتضيه بالبناء على عدم المانع، فلا بد أن يراد به المقتضى مع شرائطه.

و أما المانع، فالظاهر أن مرادهم به مطلق ما يمنع المقتضى عن تأثيره فى المقتضى سواء أ كان مانعاً كالرطوبه المانع عن تأثير النار فى الإحراق، أم مزاحماً له كوجود الضد المزاحم لتأثير المقتضى لوجود الضد الآخر، فكل ما يحتمل منعه لتأثير المقتضى فى مقتضاه يبنى على عدمه بناءً على حجيه قاعده المقتضى و المانع.

و بعد تمهيد هذه المقدمه نقول: ان البحث يقع فى مقامين: الأول فيما يراد من لفظى المقتضى و المانع، و الثانى فى دليل هذه القاعده.

أما المقام الأول، فمحصله: أن الوجوه المحتمله فى معنى المقتضى فى هذه القاعده ثلاثه: أحدها: أن يراد به ما يقتضى وجود الأثر التكوينى كاقضاء النار لإحراق ما يجاوره من الثوب و نحوه، و من المانع حينئذ ما يمنعها عن تأثيرها فى الإحراق كالرطوبه الغالبه المانع عن تأثيرها فى احتراق مجاورها، فيكون كل من المقتضى و المانع تكوينياً، و اعتبار القاعده حينئذ يقتضى البناء على تحقق المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه مع الشك فى وجود المانع.

ثانيها: أن يراد بالمقتضى ما جعله الشارع موضوعاً لحكمه، و من المانع ما جعله مانعاً عن ترتب ذلك الحكم عليه، فيكون كل من المقتضى و المانع شرعياً، كما إذا جعل الشارع الماء الملاقى للنجاسه موضوعاً للانفعال إلا إذا كان كراً أو ذا ماده، و مقتضى اعتبار القاعده حينئذ هو البناء على نجاسه الماء عند الشك فى كريتته أو كونه ذا ماده كما أفتى غير واحد بنجاسته استناداً إلى هذه القاعده.

ثالثها: أن يراد بالمقتضى ملاكات الأحكام الشرعية، و بالمانع ما يمنع عن تأثيرها فى تشريع الأحكام، كما إذا فرض ملاكيه العلم لتشريع وجوب الإكرام و مانعيه الفسق عن تشريعه، و اعتبار القاعده حينئذ يقتضى البناء على وجوب إكرام العالم عند الشك فى فسقه، هذا.

ثم ان نقض اليقين بالشك فى هذه القاعده يتصور على وجهين: أحدهما:

أن المقتضى لاقتضائه لشيء نزل منزله الأمر المبرم، فأخذ مقتضاه منه، و عدم ترتيبه عليه نقض له، و تصح نسبة النقض فى هذا الوجه إلى كل من اليقين و المتيقن.

ثانيهما: أن العلم بالمقتضى و ان كان علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه عند الشك فى مانعه فلا جرم يكون المكلف على يقين و بصيره من أمره، فمن هذه الجهه يكون علمه بالمقتضى يقيناً مبرماً يصح اسناد النقض إليه، و جعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً و حلاً له، و مثل هذا اليقين يجتمع مع الشك كما هو مقتضى نقض شىء بشىء، حيث انه يجب اجتماع الناقض و المنقوض ليكون حلاً لإبرامه. و هذا الوجه محكى عن بعض المدققين (١).

و أما المقام الثانى فنخبه الكلام فيه: أنه لا يظن من أحد القول بحجيه قاعده المقتضى و المانع فيما إذا أريد بالمقتضى ملاكات الأحكام الشرعيه، إذ لا سبيل إلى إحرازها إلا- ببيان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و على فرض إحرازها فى بعض الموارد فالعلم بشرائطها مفقود، إذ مجرد العلم بملاك حكم مع عدم إحراز الشرائط ليس مورداً لقاعده المقتضى و المانع. و لو أريد بالمقتضى إطلاق دليل الحكم أو عمومه فى مقام الإثبات لم يكن ذلك من المقتضى بمعناه المصطلح و هو الملاك الداعى إلى التشريع، فيدور الأمر بين إرادته المقتضى التكويني كالنار المقتضيه للإحراق، و بين موضوع الحكم الشرعى، الظاهر أنه لا سبيل للالتزام بالمصير إلى المعنى الأول، لعدم دليل على اعتباره لا نقلاً و لا عقلاً.

أما الأول فواضح، إذ لا مورد لحكم الشارع بترتيب الأثر التكويني على علته التكوينية.

و أما الثاني فلمخدوشيه ما ادعى عليه من بناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى عند إحراز مقتضيه و عدم الاعتداد باحتمال خلافه، و ذلك لعدم ثبوت بنائهم إلا على بقاء ما شك في بقاءه بعد إحراز حدوثه، و ليس ذلك إلا بعد العلم بترتب الأثر على المقتضى و الشك في بقاءه، و من المعلوم أن هذا هو معنى الاستصحاب دون قاعده المقتضى و المانع، و أجنبي عن القاعده رأساً، فما قيل من: «أن حكم العقل باعتبارها يظهر من بناء العقلاء عليها و ركونهم إليها الكاشف عن تصديق العقل و إدراكه إياها» مما لا يمكن المساعده عليه، ضروره أنه لا يبني العقلاء على موت جماعه ركبوا السفينه في البحر في حال تموج البحر و كثره أمواجه المقتضيه عاده لغرق السفينه بمجرد الشك في وجود مانع من الغرق، و ترتيب آثار موتهم بتقسيم أموالهم و تزويج أزواجهم، و هل يبني على موت من ابتلى بمرض السكته أو اصطدام السياره المقتضيين للموت مع الشك في وجود مانع عنه؟ و نظائر ذلك كثيره، فانه لا إشكال في عدم بناء العقلاء على ترتيب الآثار في أمثال هذه الموارد بمجرد العلم بوجود مقتضياتها و الشك في وجود الموانع، هذا كله في المقتضيات التكوينية.

و أما المقتضيات التشريعيه - و هي موضوعات الأحكام الشرعيه كموضوعيه الماء الملاقي للنجاسه لحكم الشارع بانفعاله و مانعيه الكر أو الاتصال بالماده عنه - فالظاهر أنه لا دليل على اعتبارها أيضاً إلا ما قد يدعى «من دلالة بعض الروايات عليه، مثل قولهم عليهم السلام: لا- تنقض اليقين بالشك، و لا- تنقض اليقين إلا- بيقين مثله، و إياك أن تنقض اليقين بالشك، و من كان على يقين فشك فليمض على يقينه بتقريب: أنها صريحه في الركون إلى اليقين و عدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع و المعارضه، بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن النقض به مما

لا يرتكبه العاقل...» إلى آخر ما أفيد» فراجع.

لكنك خبير بأن النقض لا يصدق إلا مع وجود أمرين: أحدهما فعليه اليقين و الشك و اجتماعهما في الزمان كما مر سابقاً، و الآخر وحده متعلقهما كاليقين بعداله زيد يوم الجمعه و الشك في بقائها يوم السبت فيجتمع اليقين و الشك في يومه، و لا ينطبق ذلك على قاعده اليقين، لارتفاع اليقين رأساً، و كون الموجود الفعلى هو الشك فقط، و لا على قاعده المقتضى و المانع، لتعدد متعلق اليقين و الشك فيها لتعلق اليقين بوجود المقتضى و الشك بحدوث مقتضاه، و لا يصدق نقض اليقين بشىء بالشك في شىء آخر، إذ لا معنى لنقض اليقين بوضوء زيد بالشك في بلوغ عمره مثلاً، فانه في غايه الركاه، بل ينطبق على الاستصحاب فقط، فلم ينهض دليل على قاعده المقتضى و المانع بشىء من محتملاتها الثلاثة المذكوره.

و لو شك في اعتبارها فمقتضى الأصل عدم حجيتها، فانه المرجع في كل ما شك في حجيته كما قرر في محله.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن القاعده بناءً على اعتبارها تكون أماره لا أصلاً عملياً، لأن العلم بوجود المقتضى طريق إلى إحراز أثره، كإحراز مؤدى الأماره، و لازمها حجيه مثبتاتها كسائر الأمارات، و حكومتها أو ورودها على جميع الأصول العمليه التى منها استصحاب حال العقل و أصله البراءه. و دعوى «ابتناء جميع الأصول العمليه عليها من الاحتياط و التخيير و البراءه و استصحاب المقتضى المعبر عنه باستصحاب حكم النص و العموم و الإطلاق، فالأمر في الأخير منها ظاهر. و أما الأولى فمرجعها إلى الأخذ بالعلم باشتغال الذمّه بالتكليف المقتضى للاحتياط و وجوب الموافقه القطعيه كما هو ظاهر» غير مسموعه، إذ فيها أولاً: أجنبيه تلك الأصول عن قاعده المقتضى و المانع، لكونها دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجود المقتضى عند القطع بوجود

مقتضيه، و ليس هذا شأن الأصل العملى الذى يبين وظيفه الشاك فى الحكم الواقعى.

و ثانياً: أن القاعده ان كانت أصلاً عملياً فلا معنى لإجرائها فى شئون الألفاظ من العموم و الإطلاق و نحوهما. و ان كانت من الأصول اللفظيه فلا وجه لإجرائها فى الأصول العمليه.

و ثالثاً: أن إطلاق المقتضى فى مثل قاعدتى الاشتغال و البراءه غير ما اصطلح عليه القوم، بل هو اصطلاح جديد، و لا يساعده دليل، إذ لا معنى لاستصحاب العموم أو الإطلاق إلا الأصل اللفظى الحاصل من الوضع أو مقدمات الحكمه.

و من المعلوم أن شأن اللفظ هو الكشف و الحكايه عن معناه، و هذا غير إيجاد شىء باللفظ، و المقتضى هو معطى الوجود، فتدبر.

و كذا أصل البراءه، فان الأخذ بها ليس لكون العلم بالعدم الأزلى مقتضياً للعدر، بل الأخذ بها انما هو لأجل عدم مقتضيه أعنى تنجز التكليف، فانه يمكن انتقاض عدم الأزلى واقعاً مع عدم علمه به، فان لازم ما أفيد جريان البراءه فى خصوص ما سكت الله تعالى عنه، لانحصار العلم بالعدم الأزلى بتلك الموارد، دون ما خفى علينا من الأحكام و لم نظفر بها بعد الفحص، و هو كما ترى.

و أما أصاله الاحتياط العقلى فهى مستنده إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن من المؤاخذه، و كذا أصاله التخيير، فانها أيضاً مستنده إلى لزوم التأمين من تبعات التكاليف بما أمكن من الموافقه. و تسميه هذه الأمور بالمقتضى غير معهوده كما عرفت.

و بالجملة: فقاعده المقتضى و المانع بمعناها المتداول عند القوم أجنبيه عن الأصول العمليه.

الثانى: الظاهر أن مورد القاعده - و هو البناء على وجود المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه - مختص بالشك فى الحدوث، كما إذا لاقى النجاسه ماءً مشكوك الكريه أو قليلاً يحتمل أن يكون ذا ماده، و لم يعلم حالتها السابقه، فان القاعده بناءً



على اعتبارها تقتضى انفعاله. و أما إذا شك في بقاءه على النجاسه للشك في اتصاله بالكر أو الماده فالحكم ببقاء نجاسته يستند إلى غير القاعده كالاستصحاب، لأن الشك في بقاء الموجود لا في أصله، و القاعده تتكفل لإثبات الحدوث، و أما الشك في بقاء الحادث فهو مجرى الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى، كما إذا شك في اتصاله بأنابيب الماء.

الثالث: أنه لا- بأس بالتعرض لبعض الفروع التى فزعوها على قاعده المقتضى و المانع و زعموا أنها متفرعه على تلك القاعده بحيث ينحصر مستندها بها.

منها: ما أشرنا إليه آنفاً من نجاسه الماء المشكوك الكريه أو القليل المشكوك كونه ذا ماده إذا لا فى النجاسه، بتقريب: أن الماء مقتضى للانفعال بمجرد ملاقاته للنجاسه، و الكريه أو الماده مانعه عنه، و مع العلم بالملاقاه و عدم إحراز المانع من الكريه و غيرها يحكم بالنجاسه. هذا، و المسأله و ان كانت فقهيه، إلا- أنه لا- بأس بالإشاره إليها حتى تظهر حقيقه الحال، فنقول و به نستعين:

ان فى المسأله قولين: أحدهما الانفعال، و هو ما ذهب إليه جمع منهم الشيخ الأعظم (قده). ثانيهما عدم الانفعال و هو ما اختاره جمع أيضا منهم صاحبها الجواهر و العروه قدس سرهم.

و استدل للقول الأول بوجوه: أحدها: قاعده المقتضى و المانع، بتقريب:

أنه يستفاد - من مثل قوله عليه السلام فى الوضوء من الماء الذى يدخله الدجاجه الواطئه للعدره «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كثر من ماء» و نحوه غيره - كون الملاقاه مقتضيه للنجاسه و الكريه مانعه عنها، فمع العلم بالمقتضى و الشك فى وجود المانع يحكم بوجود المقتضى أعنى النجاسه.

ثانيها: استصحاب عدم الكريه هنا لإثبات عدم الكريه لهذا المشكوك بناءً على اعتبار الأصل المثبت.

ثالثها: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص.

رابعها: قاعده تعليق الحكم الترخيصى على أمر وجودى و البناء على ضد ذلك الحكم حتى يثبت الأمر الوجودى، فيبنى على الانفعال حتى يثبت الكثر الذى رتب عليه الحكم التسهلى و هو عدم الانفعال، هذا ملخص ما قيل فى وجه الحكم بالنجاسه.

و من هنا تعرف أولاً: أن الحكم ليس منحصرأ بالانفعال، و ثانياً على فرض الانحصار: أنه لا ينحصر وجهه فى قاعده المقتضى و المانع، بل المنكرون لها كالشيخ أيضا يقولون بالانفعال.

و استدلل للقول الثانى و هو الطهاره بما قيل من عموم مثل «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء إلا ما غير... إلخ» و ان كان ضعيفاً، لكونه مخصّياً بصاً بغير الكر و الماده، فيستفاد منه بعد التخصيص أن الماء القليل غير ذى الماده ينفع، و الكر و ذو الماده أو اندراجهم فى الكر، فلا- وجه للاستدلال له بشىء من الأدله الاجتهاديه، و تصل النوبه إلى الأصل العملى، و مقتضاه الطهاره لقاعدتها أو استصحابها.

هذا كله بناءً على تسليم صغرويه هذه المسأله لقاعده المقتضى و المانع. لكنه غير معلوم، إذ لم يتضح من الأدله أن ملاقاه النجاسه للماء مقتضيه للانفعال و الكريه مانعه عنها، لاحتمال أن تكون القله شرطاً فى انفعاله بالملاقاه، فلا بد فى الحكم بانفعاله حينئذ من إحراز قلته، كما ربما تستفاد شرطيه القله فى الانفعال من قوله عليه السلام: «كلما غلب الماء ريح الجيفه فتوضأ و اشرب» و كذا قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء... إلخ» فانهما يدلان على عدم انفعاله بمجرد الملاقاه، بل إذا كان قليلاً- أو تغير أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه، فالقله أو التغير شرط فى الانفعال، لا أن الملاقاه مقتضيه للانفعال و الكريه مانعه عنه.

فالتتيجه: أن صغرويه هذا الفرع للقاعده غير ثابتة أولاً، و عدم انحصار مستند القائلين بالنجاسه بعد تسليم صغرويته لها فى هذه القاعده ثانياً، لاحتمال استنادهم

الخبر الثاني: صحیحہ زرارہ فی الشك فی الطهاره من الخبث

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار الداله على حجيہ الاستصحاب مطلقاً صحیحہ زرارہ، و هذه الروايه بناء على إضمارها - كما رواها الشيخ فى كتابيه (١) - معتبره لعين ما تقدم فى المضمرة الأولى، و بناء على إسنادها إلى الإمام أبى جعفر الباقر عليه فيها إلى بعض الوجوه المشار إليها.

و بالجمله: فلا- يستفاد من الأدله اقتضاء الملاقاه مطلقاً للنجاسه، بل المتيقن اقتضاء ملاقاه خصوص الماء القليل لها. ثم ان لهذه المسأله مباحث شريفه تطلب فى علم الفقه المبارك.

و منها: حكمهم بحليه المرأه المشكوكه حرمة نكاحها للشك فى علقه النسب معها، فان بعضهم بنى هذا الحكم على قاعده المقتضى و المانع، بتقريب:

اقتضاء المرأه لجواز النكاح و كون الأختيه مثلاً مانعه عنه، هذا.

لكن الظاهر أجنيته عن هذه القاعده، إذ المستفاد من أدله النكاح اقتضاء بعض العناوين كالأومومه و الأختيه و غير هما للحرمة الأبدية، و بعضها للحرمة المشروطه كالجمع بين الأختين، و بعضها لحليه النكاح بلا شرط كالأجنبيه، فليس شىء من تلك العناوين المحرّمه للنكاح من قبيل المانع و كون حليّه تزويج المرأه من قبيل المقتضى حتى ينفى حرمة النكاح فى المرأه المشكوكه من حيث علقه النسب بقاعده المقتضى و المانع، بل يجوز نكاحها بناء على صحه استصحاب العدم الأزلى، و إلا فبقاعده الحل الجاريه فى الشبهات الموضوعيه بناء على عدم انقلابها فى الموارد الثلاثه، و التفصيل فى محله من الفقه الشريف.

و منها: غير ذلك من الفروع الفقيهيه التى يقف عليها المتتبع.

قال: «قلت له (١): أصاب ثوبي دم رعاف (٢) أو غيره (٣) أو شىء من المنى فعلمت (٤) أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئاً، و صليت، ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة و تغسله.

الصلاة و السلام كما فى علل الصدوق (١) فالأمر أوضح، فانه رواها عن أبيه عن على ابن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زراره عنه عليه السلام، و هذا السند حسن بإبراهيم بن هاشم على المشهور و صحيح بناءً على المختار من ثبوت وثاقه إبراهيم، فلا إشكال من ناحيه السند. ثم ان صاحب الوسائل لم يذكر هذه الصحيحه جمله بل وزّعها على أبواب متفرقه من أحكام النجاسات، فلاحظها فى باب ٧ و ٣٧ و ٤٢ و ٤٤.

\*\*\*\*\*

(١). هذه الروايه المباركه اشتملت على جمله من الفروع لا بأس بالإشاره إليها قبل بيان مورد الاستدلال بها على الاستصحاب، و هذا أولها، و هو حكم نسيان نجاسه الثوب فى الصلاة بعد العلم بها، و أجاب عليه السلام بوجوب غسل الثوب، و إعاده الصلاة، و قد تضمن هذا الحكم روايات أخرى أيضا مع التعليل فى بعضها بأنه عقوبه لنسيانه، دون الجاهل.

(٢). قال فى مجمع البحرين: «هو بضم الراء: الدم الذى يخرج من الأنف يقال: رعى الرجل من بابى قتل و نفع، و الضم لغه إذا خرج الدم من أنفه، و الاسم الرعاف، و يقال الرعاف الدم نفسه، قاله فى المصباح». و عليه ف «رعاف» هنا نعت أو عطف بيان ل «دم» و ليس مضافاً إليه.

(٣). معطوف على «رعاف» و «شىء» معطوف على دم.

(٤). بالتشديد بمعنى جعلت له علامه.

ص: ١٣٩

قلت (١): فان لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد. قلت (٢): فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض

\*\*\*\*\*

(١). هذا السؤال إشاره إلى الفرع الثانى و هو حكم العلم الإجمالى بنجاسه الثوب، بأن علم إجمالاً بأن القذاره أصابت ثوبه و تفحص عنها و لم يظفر بها و صلى ثم رأى تلك النجاسه، و أجاب عليه السلام بلزوم غسل الثوب و إعاده الصلاة، و أنه لا فرق بين العلم الإجمالى بالنجاسه و التفصيلىّ بها. و قد يشكل على هذه الفقره من الروايه بأن مثل زراره كيف يتصور فى حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسه ثوبه. و فرض حصول القطع بعدم نجاسه الثوب بالفحص عنها بعيد، و أبعد منه عدم منجزيه العلم الإجمالى بنظر زراره. لكن يندفع الإشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحه هنا، و أن زراره افتتح الصلاة بوجه مشروع بأن غفل عن نجاسه ثوبه حين افتتاحها، فصلى ثم وجدها، و لا دافع لهذا الاحتمال كى يشكل الأمر.

(٢). هذا إشاره إلى الفرع الثالث و هو حكم رؤيه النجاسه بعد الصلاة مع الظن بالإصابه قبلها، بأن علم بطهاره ثوبه ثم ظن بأنه أصابه دم و نحوه، و تفحص عنه و لم يظفر به و صلى ثم وجده، و أجاب عليه السلام بوجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية و عدم وجوب الإعاده. و تعجب زراره من حكمه عليه السلام بعدم وجوب الإعاده مع اشتراك هذه الفروع الثلاثه فى وقوع الصلاة فى النجاسه، و لذا سأل عن لِمَ الحكم، فأجابه صلوات الله و سلامه عليه ب: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، و لا ينبغي نقض اليقين بالطهاره بالشك فى النجاسه» و سيأتى لهذا التعليل مزيد بيان عند شرح كلام الماتن إن شاء الله تعالى.

ص: ١٤٠

اليقين بالشك أبداً. قلت (١): فاني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت (٢): فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، و لكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك. قلت (٣): ان رأيت في ثوبي و أنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الفرع الرابع، و هو كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، بأن علم إجمالاً بنجاسته و لم يعلم موضعها تفصيلاً و أراد الصلاة، و أجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحيه التي علم إجمالاً بإصابه القدر لها حتى يحصل اليقين بطهاره الثوب، فإذا علم بأن موضع النجس في طرف اليمين مثلاً لم يحصل العلم بطهارته إلا بغسل تمام ذلك الطرف.

(٢). هذا السؤال إشاره إلى الفرع الخامس، و هو ما إذا شك في نجاسه الثوب، فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاة أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص؟ و أجاب عليه السلام بقوله: «لا- و لكنك انما تريد» يعنى: أن الفحص ليس شرطاً لجواز الدخول في الصلاة، فيجوز الاعتماد على الطهاره المعلومه سابقاً ان كانت، و إلا فعلى قاعده الطهاره و الدخول في الصلاة، لكن الفحص حسن لإزاله الشك الذي وقع في نفسه، و هذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيه.

(٣). هذا السؤال إشاره إلى الفرع السادس، حيث سأل زراراه عن حكم رؤيه النجاسه في الثوب أثناء الصلاة، و أجابه عليه السلام بنقض الصلاة و إعادتها ان كان شاكاً في موضع النجاسه، و البناء على ما أتى به و غسل الثوب و إتمام الصلاة ان لم يكن شاكاً من أول الأمر.

و في هذا الجواب احتمالان، أحدهما: أن يكون المراد بقوله عليه السلام:

ص: ١٤١

و ان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك، فليس ينبغي لك

«إذا شككت فى موضع منه» الشك البدوى، و محصله: أنه إذا شككت فى إصابه النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسه فى الأثناء تعيد الصلاه.

و على هذا فالشك فى الموضع كناية عن أصل إصابه القدر للثوب. و يكون قوله عليه السلام: «و ان لم تشك» مفهوماً له، يعنى: و أما إذا لم يكن لك شك ثم رأيت فلعله أصاب الثوب فى الأثناء و يحكم بصحة ما مضى من الصلاه بمقتضى قاعده عدم نقض اليقين بالشك و تغسل الثوب، و تأتى بباقي العباده مع فرض عدم تخلل المنافى.

ثانيهما: أن يكون الشك فى الموضع كناية عن العلم الإجمالى بإصابه النجاسه للثوب، لكنه يشك فى موضع الإصابه و أنه فى هذه الناحيه أو فى تلك، و الحكم بالإعاده حيثئذ لأجل العلم بالنجاسه قبل الصلاه و عدم مشروعيه دخوله فيها، فتجب الإعاده سواء قلنا بشرطيه الطهاره الواقعيه أو الإحرازيه، أم بمانعيه النجاسه المعلومه، لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاه بالمانع. ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطيه و قال: «و ان لم تشك» و مدلوله: «أنه إذا لم تعلم بالنجاسه و لم تشك فى موضع من الثوب لا- تعيد» و ذلك للاستصحاب، لأنه تيقن الطهاره قبل الصلاه، و بعد رؤيه النجاسه فى الأثناء يشك فى أصابتها الآن أو وجودها قبل الصلاه بحيث وقعت الأجزاء السابقه فى النجس، و مقتضى اليقين السابق و الشك اللاحق جريان استصحاب الطهاره المتيقنه قبل الصلاه، و عليه تطهير الثوب للأجزاء الباقيه و إتمامها إذا لم يتخلل المنافى (-) .

هذه هى الفروع التى تضمنتها هذه الصحيحه. و أما مورد الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(-). لا- يبعد ظهور الكلام فى الاحتمال الأول، فان قول زواره: «ان شككت فى موضع منه» و ان كان ملتئماً مع كلا الاحتمالين، أما الاحتمال الأول، فلا إمكان

.....

=====

إرادته الشبهه البدويه من الشك، و يكون نكته التقييد بالموضع لأجل أنه عند ما رأى النجاسه - فى نفس الموضع المشكوك فى إصابته النجاسه له أولاً - يحصل له العلم غالباً بكونها هى المشكوكه. و أما الاحتمال الثانى فلا يمكن إرادته الشبهه المقرونه من الشك، حيث ان تقييد الشك بالموضع ظاهر فى الفراغ عن العلم بأصل إصابته النجاسه للثوب، و انما الشك فى موضعها، مضافاً إلى أن الشك البدوى لا يساوق بطلان الصلاه عند احتمال اصابته فى الأثناء، و تخصيصه عليه السلام لاحتمال الإصابه بالوقوع فى الأثناء قرينه على إرادته الشبهه المقرونه من الجملة الأولى.

إلا- أن هناك قرائن تدل على إرادته الشبهه البدويه، منها: ظهور نفس الشك فيها، خصوصاً فى جمله المفهوم «و ان لم تشك» حيث لم يقيد عليه السلام بالموضع و من المعلوم صلاحه هذا للقرينه على إرادته الشك البدوى من الصدر.

و منها: ظهور الكلام فى استناد البطلان إلى رؤيه النجاسه و العلم بها، و لو كانت الشبهه مقرونه لاستند النقض و البطلان إلى العلم الإجمالى لا إلى الرؤيه فى الأثناء.

و منها: أن فرض إرادته العلم الإجمالى من الشك يستلزم كونه تكراراً لجوابه عليه السلام عن السؤال الرابع و هو العلم الإجمالى بالنجاسه. و العلم الإجمالى هنا و ان كان حاصلًا فى الأثناء بخلافه هناك، إلا أنه غير فارق.

و كيف كان فأورد شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذه الصحيحه بقوله: «مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد، و بين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام: فتعيد إذا شككت...» يعنى:

أنه مع اشتراك صورته الظن بالإصابه و هذه الصوره فى كون الشك بدوياً كيف يتجه الحكم بالإعادته هنا دون تلك الصوره؟ و مع هذا الإجمال يشكل الأخذ بظهوره الأولى.



و قد ظهر مما ذكرنا (١) في الصحيحه الأولى تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردین (٢)، ولا نعيد.

\*\*\*\*\*

(١). من أنه استدلال بالكبرى الارتكازية على المورد، و أن الإمام عليه السلام بقوله في الجواب عن السؤال الثالث: «لأنك كنت على يقين...» في مقام تعليل الحكم - بعدم وجوب إعادة الصلاة - بأمر ارتكازي، لا بأمر تعبدى حتى يختص اعتبار الاستصحاب بمورد الرواية. و عليه فهذه الرواية داله على اعتبار الاستصحاب مطلقاً سواء كان الشك في المقتضى أم الرفع، و سواء كان في الشبهات الحكمية الكلية أم الموضوعية، لدلالاتها على جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب أو لحكمه، فلا حاجة إلى الإعادة.

(٢). المورد الأول هو السؤال الثالث أعنى الظن بإصابه النجاسة، و الثاني هو السؤال السادس أعنى رؤيه النجاسة في أثناء الصلاة، و احتمال وقوعها في الأثناء، و لأجل اشتغال الكلام في الموردین المزبورین على اللام المذی هو كالتص في التعليل يصير كالتص في تعليل الحكم بكبرى ارتكازيه، بخلاف التعليل

=====

لكن يمكن أن يقال: بعدم التهافت بين الحكمين، فانه بعد عدم شرطيه خصوص الطهاره الواقعيه أو مانعيه النجاسه كذلك، و دخل العلم في المانعيه يتجه الفرق بين الصورتين، إذ في السؤال الثالث لم تنتجز النجاسه أثناء الصلاة، لأنه علم بها بعد الفراغ، فكان حال الصلاة محرزاً للطهاره. بخلاف السؤال السادس، فانه لأجل رؤيه النجاسه في الأثناء تنجزت عليه مانعيته و لو بوجودها البقائي، و لهذا فضل عليه السلام بين سبق العلم بالنجاسه فتبطل الصلاة، و عدمه فيجری استصحاب عدم النجاسه و عليه التطهير و البناء من موضع قطعها.

و الحاصل: أن الفارق بين الجوابين منجزيه العلم بالنجاسه الحاصل في أثناء الصلاة و عدمها لحصوله بعد الصلاة، و مع اختلاف موضوعي الحكمين و تغايرهما اختلف الحكمان.

ص: ١٤٤

نعم (١) دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبنى على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على

في الصحيحه الأولى، لأنه لاشتماله على الفاء المحتمل كونه جزاء الشرط يخرج عن الظهور القوي في التعليل. مضافاً إلى أن التعبير «ليس ينبغى» مما يختص بموارد التائب و العتب أظهر في إفاده التعليل بكبرى ارتكازيه، و لم يرد مثل هذا التعبير في الصحيحه الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ظهور دلالة هذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقاً بفقرته الثالثه و السادسه، و إثبات قصور الجملة الثالثه عن إثبات المقصود، و توضيحه:

أنه يحتمل أن يكون المراد باليقين في المورد الأول أعني به الظن بإصابه النجاسه للثوب هو اليقين بالطهاره الحاصل بالنظر و الفحص، لا اليقين بطهاره الثوب قبل الفحص، بناءً على أن يكون قول الراوى: «فلم أر شيئاً» كناية عن حصول العلم له بالطهاره بسبب النظر و الفحص، فالشك الحاصل بعد الصلاه يسرى إلى اليقين المتحقق بالنظر، و بسرايه الشك إليه يندرج في قاعده اليقين و يصير أجنياً عن الاستصحاب.

و يحتمل أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الإصابه، فيكون قوله: «فلم أر شيئاً» كناية عن عدم العلم بالإصابه - لا العلم بعدم الإصابه كما هو مقتضى الاحتمال الأول - و المراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسه بعد ذلك اليقين، فإذا كان عالماً بطهاره الثوب قبل الصلاه بساعتين مثلاً ثم ظن بالإصابه في الساعه الثانيه، فتفحص و لم يجد النجاسه و صلى، و بعد الصلاه رأى القذاره في الثوب و احتمال وقوعها على الثوب قبل الصلاه فلا يوجب الظن بالإصابه زوال اليقين السابق على هذا الظن.

إذا عرفت هذين الوجهين المحتملين في «اليقين» تعرف إناطه صحه الاستدلال به على الاستصحاب بما إذا أريد باليقين اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه، لا اليقين بها - الحاصل بالنظر - الزائل بالشك، إذ لو أريد به هذا اليقين لم ينطبق على

يقين من طهارتك» اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر (١)، فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده (٢) الزائل (٣) بالرؤيه بعد الصلاه كان (٤) مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى.

ثم انه أشكل على الروايه (٥) بأن الإعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه

الاستصحاب بل على قاعده اليقين، لزواله بسريان الشك إليه، بخلاف اليقين قبل النظر، فانه بعد الصلاه باقٍ أيضا كسائر موارد الاستصحاب.

و المصنف استظهر من قوله: «فلم أر شيئا» هذا الاحتمال، و لعله لأجل عدم استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائما أو غالباً حتى يكون الاستلزام العادى أو الغالبى قرينه على إرادته اليقين الحاصل بسبب الفحص و عدم الظفر بالنجاسه.

نعم قد يحصل اليقين بالفحص، لكن إرادته منوطه بالقرينه. و عليه فقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» ينطبق على الاستصحاب، فالاستدلال به من هذه الجهه تام.

\*\*\*\*\*

(١). لعدم دلالة «فلم أر شيئا» على حصول اليقين بعدم الإصابه حتى يكون مقصوده عليه السلام من قوله: «لأنك كنت على يقين» هذا اليقين الحاصل بالنظر كى ينطبق على قاعده اليقين، بل المراد هو اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه.

(٢). أى: بعد ظن الإصابه، و ضمير «منه» راجع إلى «اليقين» و «الفحص» معطوف على «بالنظر».

(٣). صفة ل «اليقين» يعنى: اليقين بالرؤيه الزائل بعد الصلاه.

(٤). جواب «لو كان».

(٥). أى: على الاستدلال بقوله عليه السلام: «تغسله و لا تعيد لأنك كنت على يقين...» و قد حكى شيخنا الأعظم هذا الإشكال عن السيد الصدر شارح الوافيه فقال: «لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصح عله لمشروعيه الدخول فى العباده المشروطه بالطهاره مع الشك فيها، و أن الامتناع عن الدخول فيها

ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك (١) فيها بل باليقين بارتفاعها (٢)، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك (٣)؟ نعم (٤)

نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنه، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسه».

و توضيح الإشكال: أن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهاى عنه فى قوله عليه السلام: «لا تنقض» بل هى نقض لليقين باليقين، إذ المفروض حصول العلم بالنجاسه و وقوع الصلاه فيها، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بضدها، فلا ينطبق «لا- تنقض اليقين بالشك» على المقام، بل مما ينطبق عليه «و انقضه بيقين آخر» فلا- يرتبط المعلل - و هو عدم وجوب الإعادة - بالعلة و هى حرمة نقض اليقين بالشك، مع وضوح كون العله بمنزله الكبرى للحكم المعلل بحيث يصح تأليف قياس من العله و المعلل، كما فى تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً، لصحه أن يقال: «الخمر مسكر و كل مسكر حرام فالخمر حرام» و لا يصح تأليف قياس هنا، فلا يقال: «الإعادة نقض اليقين بالشك و كل نقض اليقين بالشك حرام، فالإعادة حرام» لما عرفت من عدم كون الإعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، و عليه فلا يصلح «لا تنقض» لتعليل عدم وجوب الإعادة به.

نعم يصح أن يكون قوله عليه السلام: «لأنك كنت...» عله لجواز الدخول فى الصلاه، لأمن زواره كان حال افتتاحها شاكاً فى الطهارة بعد العلم بها سابقاً، فعدم جواز الدخول فى الصلاه نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها، فتعليل جواز الدخول فى الصلاه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فى محله كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «نقضاً» و قوله: «باليقين» أى: بل هو نقض لليقين باليقين.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى الطهارة.

(٣). مع أنه نقض لليقين باليقين، و عليه يسقط الاستدلال بالروايه.

(٤). استدراك على قوله: «فكيف يصح» و غرضه إثبات صحه التعليل بلحاظ جواز الدخول فى الصلاه، و قد عرفته بقولنا: «نعم يصح أن يكون قوله عليه

إنما يصح أن يعلل به (١) عدم جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى.

و لا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال (٢): ان

السلام... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

(٢). لا يخفى أنه قد تفصي عن هذا الإشكال بالالتزام باجزاء الأمر الظاهري، و سيأتى بيانه عند تعرض المصنف له، إلا أنه لعدم صحته اختار (قده) وجهاً آخر لإثبات حسن التعليل أفاده في حاشية الرسائل و أثبتته في المتن. و قال في آخر كلامه: ان الإشكال على فرض تسليمه لا يقدر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب.

و توضيح ما أفاده في حلّ الإشكال بقوله: «ان الشرط في الصلاة فعلاً» هو:

أن الطهارة الخبيثة شرط علمي للصلاة بمعنى كفايه إحرازها - و لو بأصل معتبر - في صحة الصلاة، و ليست شرطاً واقعياً كالطهارة الحديثية التي تدور صحة الصلاة و فساده مدارها وجوداً و عدماً. و عليه فالمكلف المريد للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبيثة و إما غافل عنها، فان كان غافلاً عنها و صلى، فصلاته صحيحة، لعدم اعتبار هذه الطهارة في حقه كما صرح به في حاشية الرسائل. و ان كان ملتفتاً إلى الطهارة الخبيثة فالشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، فان أحرزها الملتفت بعلم أو علمي أو أصل عملي و لو أصاله الطهارة و صلى صحت صلاته و ان انكشف وقوعها في النجس، إذ الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة لا نفسها، و المفروض تحققه بأحد الوجوه المحرزه.

و على هذا فيصح التعليل المزبور، ضروره أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، حيث انه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة بعد ما كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابه النجاسه. و حيث ان هذا الظن ملحق بالشك حكماً لعدم الدليل على اعتباره فهو شاك في بقاء الطهارة، و من المعلوم أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة

الشرط فى الصلاه فعلاً (١) حين الالتفات إلى الطهاره هو إحرازها و لو بأصل أو قاعده، لا- نفسها (٢)، فتكون (٣) قضيه استصحاب الطهاره حال الصلاه عدم إعادتها (٤) و لو انكشف وقوعها فى النجاسه بعدها (٥)، كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف (٦) عن جواز النقض و عدم حجيه

تكون منافيه للاستصحاب المحرز للطهاره و موجه لجعل هذا الإحراز الاستصحابى كالعدم، ضروره أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاه فاقده للشرط، و إلا فلا وجه لها. و خلوّ العباده عن الشرط موقوف على عدم العبره باليقين السابق على الصلاه، و جواز نقضه بالشك اللاحق، إذ مع اعتباره و عدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعنى إحراز الطهاره - موجوداً، فالصلاه واجده للشرط، فلا وجه للإعادة.

و بالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك بناء على كون الشرط للملتفت إحراز الطهاره فى غايه المتانه.

ثم انه (فده) أشكل على هذا الحل بوجهين و أجاب عنهما و سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «ان الشرط» و هو فى قبال الشرط الاقتضائى المجمعول فى حق الغافل، يعنى: أن الشرط الفعلى للملتفت إلى الطهاره هو إحرازها لا الطهاره الواقعيه.

(٢). يعنى: لا نفس الطهاره كى تبطل الصلاه بفقدانها كما تبطل بفقدان الطهاره الحديثه.

(٣). هذا متفرع على كون الشرط فى حق الملتفت إحراز الطهاره.

(٤). لفرض إحراز الطهاره باستصحابها أو بقاعدتها ان لم يكن يقين سابق بالطهاره.

(٥). قيد لقوله: «انكشف» و متعلق به، يعنى: و لو انكشف بعد الصلاه وقوعها فى النجاسه، فالأولى أن يقال: و لو انكشف بعدها وقوعها فى النجاسه.

(٦). ضروره كشف الإعادة عن عدم حجيه الاستصحاب حال الصلاه، إذ مع

الاستصحاب حالها (١) كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

لا يقال: لا مجال حينئذ (٢) لاستصحاب الطهاره، فانه إذا لم يكن (٣) شرطاً لم يكن

حجيته و حرمة نقض اليقين بالشك لا- وجه للإعاده، لكون الصلاه حينئذ واجده للشرط واقعاً. و بهذا ظهر الفرق بين حل الإشكال بهذا البيان و حله بالا-جزء الآتى بيانه، لفرض أن المحرز للطهاره - على ما أفاده المصنف - واجد للشرط الواقعي المجعول فى حق الملتفت و هو إحراز الطهاره، فلا- ربط له باجزاء الأمر الظاهري المبني على كون الشرط هو الطهاره الواقعيه، لكن مع البناء على أجزاء الطهاره الظاهريه عنها لإجزاء الأمر الظاهري.

\*\*\*\*\*

(١). ظرف لجواز النقض، يعنى: جواز نقض اليقين بالشك حال الصلاه، و قوله: «و عدم» عطف تفسيرى ل «جواز النقض».

(٢). أى: حين كون الشرط إحراز الطهاره لا نفسها، و هذا أول الإشكاليين اللذين أشرنا إليهما، تقريبه: أنه - بناءً على عدم كون الطهاره الواقعيه شرطاً - لا مقتضى لجريان الاستصحاب فيها، و ذلك لاعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، و من المعلوم أن الطهاره الواقعيه المستصحبه ليست حكماً شرعياً كوجوب صلاه العيدين فى عصر الغيبه و لا موضوعاً لحكم كالعداله التى يترتب عليها جواز الاقتداء و قبول الشهاده. أما الأول فواضح. و أمّا؛ ه:: الثانى فلفرض كون الشرط إحرازها لا- وجودها الواقعي. و حيث انه لم يترتب أثر شرعى على نفس المستصحب و هو الطهاره الواقعيه لم يجر الاستصحاب، لأنه يجرى لإثبات الواقع ظاهراً. و عليه فمقتضى القاعده بطلان الصلاه لفقدان شرطها، أعنى إحراز الطهاره، و عدم صحه ما تقدم من تعليل عدم الإعاده بالاستصحاب، إذ المفروض عدم جريانه فى الطهاره.

(٣). الضمائر البارزه و المستتره ترجع إلى الطهاره، فالأولى أن يقال: «انها

ص: ١٥٠

موضوعاً لحكم (١)، مع أنه ليس بحكم (٢)، ولا (٣) محيىص فى الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فانه يقال (٤): ان الطهاره و ان لم تكن شرطاً

إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، كما أنها ليست بحكم مع أنه يعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً ذا حكم».

\*\*\*\*\*

(١). و هو فى الصلاه الشرطيه.

(٢). يعنى: أن الطهاره ليست حكماً شرعياً أيضاً حتى يصح جريان الاستصحاب فيها بلحاظ نفسها، فلا وجه لاستصحابها كما عرفت.

(٣). أى: و الحال أن اللازم فى التعبد الاستصحابى كون المستصحب حكماً أو موضوعاً له، لأن ما يكون فى حيطه تصرف الشارع بما هو شارع حكمه ببقاء الحكم الشرعى السابق أو بقاء موضوع بلحاظ حكمه، فدليل الاستصحاب قاصر عن إثبات ما ليس حكماً أو موضوعاً له، لخروجه عن دائره التعبد.

(٤). هذا جواب الإشكال، و توجيه لجريان الاستصحاب فى الطهاره بوجهين أحدهما: كون الطهاره الواقعيه شرطاً اقتضائياً، و حاصله: أن الشرط بمقتضى ظاهر الأدله هو الطهاره الواقعيه، غايه الأمر أنه دل مثل هذه الصحيحه على أن الاستصحاب المحرز لها إذا أخطأ كان الشرط الفعلى هذا الإحراز لا نفس الطهاره، و ليس المقصود من كفايه هذا الإحراز عزل الطهاره الواقعيه عن الشرطيه رأساً حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها. و الداعى إلى الالتزام بكون الطهاره الواقعيه شرطاً اقتضائياً هو الجمع بين ما دلّ على اعتبار الطهاره، لظهوره فى اعتبار الطهاره الواقعيه خاصه، و بين ما دل - كهذه الصحيحه - على صحه الصلاه مع فقدانها فيما إذا جرى فيها الاستصحاب، فان مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفه الأولى على الشرطيه الاقتضائيه و الثانيه على الشرطيه الفعليه.

ثانيها: أنه لا يعتبر فى جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلاً فى الشرط



فعلاً (١)، إلا أنها ( أنه ) غير منعزل عن الشرطيه رأساً، بل هو (٢) شرط واقعي اقتضائي كما هو قضيه التوفيق بين بعض الإطلاقات (٣) و مثل هذا الخطاب (٤)

و ان لم يكن المستصحب بنفسه شرطاً كاستصحاب طهاره الماء الذى يتوضأ به و إباحه الساتر الذى يصلى فيه، و غير ذلك مما هو شرط للشرط، فان شرط الصلاه هو الوضوء و الساتر، و أما طهاره الماء و إباحه الساتر فهما قيدان لشرط الصلاه. و عليه فإذا فرض كون الشرط فى المقام إحراز الطهاره تصير الطهاره قيداً للإحراز الذى هو الشرط، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجواب الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما...».

(٢). تذكير الضمير يكون باعتبار الخبر، و أما خبر «انها» فالصواب تأنيته بأن يقال: «منعزله» إلا مع تذكير الضمير كما فى نسخه.

(٣). كصحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاه إلا بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه و آله، و أما البول فانه لا بد من غسله» (١)، و حيث ان المراد بالطهور ما يتطهر به - كما ورد أن الماء أحد الطهورين - فمدلول الصحيحه اعتبار الطهاره من الخبث واقعاً فى الصلاه مطلقاً سواء أحرزها بمحرز و تبين خطأؤه أم لا- و لا يخفى أن ذيل الروايه مانع عن استظهار شرطيه الطهاره من الحدث من الجمله الأولى. نعم لا بأس باستفادته من أدله أخرى كعقد المستثنى من حديث «لا تعاد».

(٤). المراد بهذا الخطاب هو ما ورد فى صحيحه زراره من قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك...» و المراد بمثله كل ما يدل على التوسعه فى شرطيه الطهاره من الخبث واقعاً فى الصلاه و كفايه إحرازها، و صحه الصلاه حال الجهل، كصحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

ص: ١٥٢

هذا. مع (١) كفايه كونها من قيود الشرط (٢)، حيث انه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها (٣) شرطاً.

لا يقال (٤): سلمنا

عن الرّجل يصلى و فى ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال: ان كان لم يعلم فلا يعيد» (١). و دلالة «لم يعلم» على صحه الصلاه حال الجهل بالنجاسه واضحه. و لعل المصنف استند فى حكمه بصحه الصلاه حال الغفله عنها - كما حكيناه عن حاشيه الرسائل - إلى إطلاق «لم يعلم» الشامل للجهل عن التفات و للغفله أيضا و ان كان استظهار الإطلاق من «لم يعلم» محل تأمل.

و قريب منه غيره. لكنه لا بد من تقييد ما دل على صحه الصلاه مع الجهل بالنجاسه بصوره الالتفات حتى يحرز الطهاره بأماره أو أصل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجواب الثانى المتقدم بقولنا: ثانيهما انه لا يعتبر... إلخ.

(٢). بعد كفايه دخل المستصحب فى الحكم الشرعى و لو بوسائط.

(٣). الضمائر الثلاثه ترجع إلى الطهاره، و النتيجة: أن المصنف صحّ بهذين الجوابين جريان الاستصحاب فى نفس الطهاره لأجل إحرازها، و به يتجه انطباق التعليل ب «لأنك كنت على يقين من طهارتك» على المورد.

(٤). هذا ثانى الإشكالين على شرطيه إحراز الطهاره، و حاصله: أنه لو سلمنا كون شرط الصلاه للملتفت هو إحراز الطهاره - لأنه مقتضى التوفيق بين الأخبار - لا- نفس الطهاره لكان اللازم أن يعلّل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: «لا تجب الإعادة لأنك أحرزت الطهاره حال الصلاه» لا- أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر فى أن زواره كان على طهاره واقعيه أحرزها تعبدًا بالاستصحاب، إذ على هذا يكون الشرط الطهاره الواقعيه المحرزه بالاستصحاب، لا إحرازها كما هو واضح.

ص: ١٥٣

ذلك (١)، لكن قضيته أن يكون عله عدم الإعادة حينئذ (٢) بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز الطهارة حالها (٣) باستصحابها، لا الطهارة المحرزه بالاستصحاب (٤)،

و بالجمله: فالتعليل بالصغرى أعنى «لأنك كنت على يقين من طهارتك» و الكبرى و هى «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ينتج كون الشرط نفس الطهارة لا إحرازها، ضروره أن اليقين فى الاستصحاب طريق محض، فالمدار على الواقع الذى تعلق به اليقين، و المفروض انكشاف خلافه، و لا يبقى مجال لإحراز الشرط بالاستصحاب.

و على مبنى شرطيه إحراز الطهارة يكون اليقين بالطهارة موضوعاً للحكم كموضوعيه اليقين بحياه الولد لوجوب التصديق إذا نذر والده أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بها، و انتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على نفس الحياه، لإمكان إحرازها حينئذ بالاستصحاب.

فالمتحصل: أن التعليل بثبوت نفس الطهارة كما هو ظاهر القضية يكشف عن عدم صحه جعل الشرط إحراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعيه، لكن يعود الإشكال و هو أنه مع فرض فقدان الطهارة من الخبث كيف حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة بقوله: «لا تعيد»؟

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلمنا كون مقتضى الجمع بين الأخبار اعتبار إحراز الطهارة الخبيثه فى الصلاة لا وجودها الواقعي، لكن مقتضى التوفيق المذكور أن يكون... إلخ.

(٢). أى: حين كون مقتضى التوفيق بين الأخبار شرطيه الإحراز لا الطهارة المحرزه.

(٣). أى: حال الصلاة، و قوله: «حالها، باستصحابها» ظرفان لقوله: «إحراز الطهارة» و قوله: «الطهارة المحرزه» معطوف على «إحراز».

(٤). التى هى مفاد قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك».

مع أن (١) قضية التعليل أن تكون العلة له (٢) هي نفسها لا إحرازها (٣) ضروره (٤) أن ننتجه قوله: «لأنك كنت على يقين... إلخ» أنه على الطهاره، لا أنه مستصحبها (٥) كما لا يخفى.

فانه يقال (٦):

\*\*\*\*\*

(١). أى: و الحال أن مقتضى التعليل وجود الطهاره الواقعيه التي أحرزت بالاستصحاب، إذ اليقين فى الاستصحاب طريق محض إلى المتيقن.

(٢). أى: لعدم وجوب الإعادة.

(٣). هذا الضمير و ضمير «نفسها» راجعان إلى الطهاره.

(٤). تعليل لقوله: «مع أن قضية التعليل... إلخ» و حاصله: أنه بعد ما تقدم من كون اليقين فى الاستصحاب آلياً لا استقلالياً يكون التعليل مشيراً إلى قياس مؤلف من صغرى وجدانيه و هي «انك ممن تيقن الطهاره و شكك فيها» و كبرى تعبدية و هي «كل من تيقن الطهاره و شكك فيها فهو متطهر» و ينتج «انك متطهر» فالعله فى الحقيقه هي وجود الطهاره الواقعيه لا استصحابها.

(٥). يعنى: فرق بين أن يقول عليه السلام: «كانت الطهاره حال الصلاه تعبداً بالاستصحاب» كما هو ظاهر الروايه، و بين أن يقول: «كان استصحاب الطهاره فى حال الصلاه» الظاهر فى كون الشرط إحراز الطهاره لا وجودها.

(٦). هذا جواب الإشكال الثانى، و محصله: أن ما ذكره المستشكل - من كون المناسب لشرطيه إحراز الطهاره تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهاره المستصحبه - و ان كان صحيحاً، لكنه مبنى على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف، لا- بلحاظ حال الصلاه. توضيحه: أن فى التعليل احتمالين، أحدهما: أن يكون الإمام عليه السلام فى مقام تعليل عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ من الصلاه، و المناسب لهذا الفرض هو التعليل بإحراز الطهاره، يعنى: «أنك كنت مع إحراز الطهاره بالاستصحاب» و لا سبيل حينئذ للتعليل بوجود الطهاره المستصحبه، إذ المفروض أن زواره علم

ص: ١٥٥

بعد الصلاة بانتفاء الطهاره و وقوع الصلاه فى الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «انك كنت على طهاره مستصحبه» و على هذا يتجه الإشكال المذكور فى المتن بقوله: «لا يقال».

ثانيهما: أن يكون الإمام عليه السلام فى مقام تصحيح الصلاه بلحاظ الحال التى افتتح زرارته صلاته عليها، فيقول عليه السلام: «انك كنت حين افتتاح الصلاه على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، و لا ينبغي نقض اليقين بالشك» فهو عليه السلام علل جواز افتتاح الصلاه مع الجهل بطهاره الثوب بأنه كان على طهاره أحرزها بالاستصحاب.

و يشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاه لم تكن الإعادته نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين بوقوع الصلاه فى النجس. لكن يبعده أجنيه العله عن المعلل، إذ السؤال إنما هو عن عله عدم وجوب الإعادته لا عن عله جواز الشروع فى الصلاه.

إلا أن يقال: ان تعليل جواز الدخول فى الصلاه «بأنك كنت على يقين من طهارتك» يراد به إحراز الطهاره بالاستصحاب تعبيراً عن الإحراز بملزومه و هو الاستصحاب تنبيهاً على اعتباره. و الاقتصار على عدم نقض اليقين بالشك فى مقام تعليل عدم وجوب الإعادته دليل على كون لازمه و هو الإحراز عله لعدم وجوب الإعادته.

و الإشكال على استصحاب الطهاره مع عدم كونها شرطاً فعلاً مندفع بكفايه كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده و ان كان لا يخلو من التأمل.

و بالجملة: فبهذا التقريب يستقيم تعليل عدم وجوب الإعادته بعدم نقض اليقين بالشك، إذ الاستفادة منه - و هو الإحراز - كما يكون عله لجواز الشروع فى الصلاه كذلك يكون عله لعدم وجوب إعادتها، إذ المفروض أن الإحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاه بالنسبه إلى الجاهل حدوثاً و بقاءً، فلا وجه للإعادته و لو مع انكشاف وقوعها فى الثوب المتنجس، و ليست الطهاره الواقعيه شرطاً فى حق الجاهل، و إلاً

نعم (١) و لكن التعليل انما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكته (٢) التنبيه على حجيه الاستصحاب، و أنه (٣) كان هناك استصحاب، مع (٤) وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدى بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره (٥)، و إلا (٦) لما كانت الإعادة

كان اللازم إعادته الصلاه في صورته انكشاف وقوعها في النجس كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سلمنا أن مقتضى التعليل كون الشرط الطهاره الواقعيه لا إحرازها، و لكنه انما يتم ان كان التعليل بملاحظه حال الفراغ من الصلاه، مع أنه ليس كذلك، و انما هو بالنظر إلى حال افتتاح الصلاه، و أن زواره في تلك الحاله واجد للطهاره الخبيثه الواقعيه ببركه الاستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «انما هو بلحاظ» و قد عرفته بقولنا: «إلا أن يقال: ان تعليل جواز الدخول في الصلاه... إلخ».

(٣). معطوف على «حجيه» و قوله: «هناك» أى قبل انكشاف الحال.

(٤). غرضه أن لحاظ حال الجهل بالطهاره في التعليل يكون لوجهين: أحدهما:

التنبيه على اعتبار الاستصحاب، و الآخر أن المجدى في عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الحال هو استصحاب الطهاره، و إلا فلا وجه لعدم وجوب الإعادة بعد الانكشاف، إذ لا محرز للطهاره حينئذ سواه، و المفروض انكشاف خلافه، فتجب الإعادة، لعدم كونها من نقض اليقين بالشك بل باليقين، فكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك لا يتصور إلا بالنسبه إلى ما قبل الانكشاف. و قوله: «ذلك» أى التعليل.

(٥). إذ الاستناد إلى الطهاره الواقعيه لا- ينفي وجوب الإعادة، بل يقتضى وجوبها، فالمجدى لنفي وجوب الإعادة هو إحراز الطهاره الثابت بذاك الاستصحاب لا نفس الطهاره.

(٦). أى: و ان لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، لوضوح أن التعليل بنفس الطهاره

نقضاً (١) كما عرفت في الإشكال (٢).

ثم انه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء (٣) كما قيل، ضروره (٤) أن العله

لا يقتضى عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، بل مقتضاه وجوب الإعادة لانكشاف خلؤ الصلاة عن الشرط أعنى الطهاره الخبيثه، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً له باليقين.

(٢). بقوله: «ثم انه أشكل على الروايه بأن الإعادة...» هذا تمام تحقيق المصنف فيما اختاره فى تطبيق التعليل على قوله: «تغسله و لا تعيد».

(٣). هذا أحد الوجوه التى وُجِّه بها التعليل المذكور فى الروايه، وقد ذكرنا أن المصنف لم يذكر من تلك الوجوه إلا وجهين، أحدهما: ما تقدم من كون التعليل مبنياً على شرطيه الإحراز. ثانيهما: ما تعرض له هنا، وقد عُرِى هذا الوجه إلى شريف العلماء (قده) وذكره الشيخ الأعظم بقوله: «و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظه اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للاجزاء، فتكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعده و كاشفه عنها» و حاصله: ابتناء التعليل على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، حيث إنه على هذا المبنى تكون الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب بمنزله الطهاره الواقعيه فى ترتب صحه العمل عليها واقعاً و ان انكشف خلافها و خطأ الاستصحاب.

(٤). تعليل لقوله: «لا- يكاد» توضيح مناقشه المصنف فى هذا الوجه هو: أن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء خلاف ظاهر الصحيحه لظهورها بل صراحتها فى كون علتها حرمة نقض اليقين بالشك، حيث ان الإعادة تكون نقضاً له به، لا- قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء. فلو كان المناط فى التعليل أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي و بنى المكلف على الإعادة لم يوجب

ص: ١٥٨

عليه (١) إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم (٢)النقض من الإعادة كما لا يخفى  
«-» .

ذلك أن يقال له: «ان الإعادة نقض لليقين بالشك» لأنه من نقض اليقين باليقين، و عليه فمسأله الاجزاء أجنبيه عن المقام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناءً على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، يكون ذلك مقتضياً للاجزاء و عدم الإعادة.

(٢). معطوف على «اقتضاء» يعنى: أن تعليل الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالشك أجنبي عن مسأله الاجزاء، إذ المقتضى للاجزاء بالفرض هو الأمر الظاهري.

=====

(-). أورد عليه بعدم الفرق بين الالتزام بكفايه الطهاره الظاهريه أى كون الشرط إحراز الطهاره من الخبث و لو ظاهراً و بين القول باعتبار الطهاره الواقعيه، إلا- أن التعليل يكون بلحاظ إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي حتى مع تبين الخلاف، بل قد يقال: «بوحده الجوابين حقيقه، إذ لا- معنى لكبرى الاجزاء هنا إلا توسعه دائره الشرطيه، كأجزاء الصلاه المأتى بها إلى جهه أخبرت اليينه بكونها هي القبلة لاقتضاء إخبارها التوسعه في شرطيه القبلة الواقعيه في الصلاه»(١).

لكنه لا يخلو من غموض، للفرق بين الوجهين بناء على ما صرح به المصنف (قده) في بحث الاجزاء بقوله: «و التحقيق أن ما كان منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعده الطهاره أو الحليه بل و استصحابهما في وجه قوى و نحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه يجرى».

من أن مقتضى أدله هذه الأصول العمليه هو التوسعه في دائره الشرط الواقعي، و يستنتج منه أن تعليله عليه السلام بكبرى الاستصحاب بيان لصغرى الطهاره الظاهريه و كبرى التوسعه في الشرط معاً، فلا تقدير في الكلام، و هذا بخلاف ابتناء



\*\*\*\*\*

(١). أى: بقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين... إلخ» و غرضه توجيه كلام القائل بأن التعليل بلحاظ الاجزاء بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره، و توضيحه: أن تعليل عدم الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك ان كان بلحاظ ما قبل الانكشاف و قلنا باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، فلا- محيص عن الالتزام بعدم وجوب الإعادة، ضروره أن وجوبها و لو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهاره، و عدم سقوطه، و هو خلاف البناء على قاعده الاجزاء فى الأوامر الظاهريه.

و العدول عن التعليل بقاعده الاجزاء إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك للتنبيه على ما يكون عله للأمر الظاهري فى المقام من أنه الاستصحاب، لتولد أمر ظاهري بالصلاه من استصحاب طهاره الثوب، و لما كان التعبد الاستصحابي عله لإنشاء هذا الأمر صحّ التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعنى الاستصحاب، و إلا فالعله حقيقه لعدم وجوب الإعادة هى قاعده الاجزاء فى الأوامر الظاهريه، و هى مطويه، فهناك قياس كبراه تلك القاعده بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، و كل أمر

=====

المسأله على الاجزاء، فانه لا- بد من تقدير «و كل أمر ظاهري مقتضٍ للاجزاء» حتى ينطبق التعليل على المورد، لوضوح أن حكومه دليل قاعده الطهاره و استصحابها ظاهراً على مثل «لا صلاه إلا بطهور» الظاهر فى اعتبار خصوص الطهاره من الخبث واقعاً تقتضى الاكتفاء بإحراز الطهاره و لو ظاهراً، بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع، و لذا حكموا فى مسأله الصلاه إلى غير جهه القبلة الواقعيه بأنها ان كانت ما بين المشرق و المغرب فهى مجزيه من جهه التوسعه فى القبلة للجاهل المتحرّى، و إلا- فعليه الإعادة. و هذا المعنى لا- ربط له بالا-جزاء المتقوم بكون الشرط أو الجزء وجوده الواقعي خاصه، و انما يكتفى الشارع بالناقص لبدليته عن التام و قناعته فى مقام تفرغ الذمّه.

اقتضاء الأمر للاجزاء (١)، بتقريب: أن (٢) الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف (٣) و عدم (٤) حرمة شرعاً، وإلا (٥) للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر (٦) له مع اقتضائه شرعاً (٧)

ظاهري يقتضى الاجزاء، فينتج أن الاستصحاب يقتضى الاجزاء».

و عليه فتعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلاً بما هو سبب العلة و مولد لها كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). بأن يكون العلة لعدم وجوب الإعادة مجموع الصغرى - و هي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - و الكبرى و هي اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

(٢). يعنى: أن القول بوجوب الإعادة يستلزم أن يكون إما لأجل انتفاء الصغرى و هي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف، و إما لأجل انتفاء الكبرى و هي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء، و المفروض اقتضاؤه له.

(٣). إذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين و لذا وجب غسل الثوب.

(٤). معطوف على «نقض» أى: موجهة لعدم حرمة النقض شرعاً.

(٥). يعنى: و ان لم تكن الإعادة موجهة لنقض اليقين بالشك، بل كان نقض اليقين بالشك حراماً، و مع ذلك كانت الإعادة واجبة للزم أن تكون الإعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، و هو خلاف الفرض من اقتضائه له.

و بالجملة: فغرضه أن وجوب الإعادة إما مستند إلى جواز نقض اليقين بالشك، و إما إلى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

(٦). أى: الأمر الظاهري للاجزاء، و ضمير «له» راجع إلى الاجزاء.

(٧). كما إذا فرض اشتغال المأتى به على مقدار من المصلحة الداعية إلى التشريع مع كون الفئات بمقدار الإلزام و ممكن التدارك، فان الاجزاء حينئذ لا بد و أن يكون بحكم الشارع، فيكون الاجزاء شرعياً.

أو عقلاً (١)، فتأمل (٢) (Z).

و لعل ذلك (٣) مراد من قال بدلاله الروايه على اجزاء الأمر الظاهري. هذا (٤) غايه ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا فرض اشتغال المأتى به على تمام مصلحه المأمور به أو معظمها و لكن لم يكن الفأئ بمقدار الإلزام، أو كان بذلك المقدار و لكن لم يمكن استيفاءه، فان الاجزاء حينئذ يكون عقلياً، لسقوط الأمر بارتفاع ملاكه الداعي إلى تشريعه.

و بالجملة: فاقضاء الأمر الظاهري للاجزاء إما شرعى و إما عقلى.

(٢). وجه التأمل ما أفاده فى الهامش. و ما فى بعض الشروح من أن «المصنف ضرب على هذه الحاشيه مؤخراً» كأنه نشأ من خلط هذه بحاشيه أخرى على قوله:

«ثم أشكل» حيث ضرب عليها فى النسخه المصححه بقلمه بعد طبعته الأولى.

و يمكن بيان وجه آخر للتأمل، و هو: أن مقتضى تعليل عدم الإعاده باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء بطلان صلاه من علم بالطهاره الخبيثه و صلى عالماً بها ثم انكشف بعد الصلاه خلافه، و أن صلاته وقعت فى النجس، إذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضى الاجزاء، بخلاف ما إذا كان الشرط الفعلى إحراز الطهاره، لصحه صلاه من علم بعدم النجاسه و صلى ثم انكشف الخلاف، لأنه أحرز الطهاره، فتأمل.

(٣). أى: و لعل ما ذكرناه بقولنا: «اللهم الا أن يقال ان التعليل به انما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء» هو مراد القائل بدلاله الروايه... إلخ.

(٤). أى: ما تقدم من كون المعبر فى حق الملتفت إحراز الطهاره من الخبث، و من اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعى بناءً على توجيه المصنف له.

(Z). وجه التأمل: أن اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ليس بذاك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الإعاده، كما لا يخفى.

مع (١) أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه و العجز (٢) عن التفصي عنه إشكالاً في دلالة الروايه على الاستصحاب، فانه (٣) لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين، مع بدهاه عدم خروجه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني الذي أفاده المصنف (قده) في دفع إشكال عدم مناسبه التعليل للحكم المعلل، و حاصله: أنه - على فرض عدم تماميه ما تقدم في الوجه الأول من اعتبار إحراز الطهاره - لا يوجب الإشكال في توجيه التعليل و كيفيه تطبيقه على المعلل إشكالاً في دلالة الروايه على الاستصحاب، ضروره أن دلالة «لا تنقض اليقين بالشك» على الاستصحاب مما لا ينبغي إنكاره، فعويصه التطبيق لا توجب قصوراً في دلالاته عليه.

(٢). معطوف على «الإشكال» و ضميراً «فيه، عنه» راجعان إلى التوجيه، و «الإشكال» فاعل «يوجب» و «إشكالاً» مفعوله.

(٣). أي: فان الإشكال لازم على كل حال، و غرضه أن الإشكال في تطبيق العله على المورد لازم على كل تقدير سواء أ كان مدلول الصحيحه قاعده اليقين بناءً على ما عرفت من احتمال إرادته اليقين الحاصل بالنظر و الفحص، أم الاستصحاب.

و الوجه في لزوم الإشكال على كل حال هو: أن الإعادة بعد انكشاف الخلاف و حصول العلم بوقوع الصلاه في النجس تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و لو كان الإشكال يندفع بإرادته قاعده اليقين لتعين حمل التعليل عليها بدلاله الاقتضاء، لكنه لا يندفع بها، فلا موجب للعدول عن ظهورها في الاستصحاب إلى غيره. و عليه فالإشكال على المتن بما في بعض الكلمات «من عدم لزوم محذور في التطبيق إذا كان مفاد الجملة قاعده اليقين دون الاستصحاب» لم يظهر وجهه، إذ بناءً على كل منهما لا بد من توجيه تعليل الإمام عليه السلام عدم الإعادة مع فرض علم زواره بعد الفراغ بوقوع صلاته في ثوب متنجس.

(٤). أي: عدم خروج مفاد التعليل من الاستصحاب أو قاعده اليقين، لأن نقض

اليقين بالشك لا- يتصور إلا- في هاتين القاعدتين، إذ اليقين السابق إما يرتفع بالشك اللاحق رأساً و إما لا يرتفع به، بل يكون الشك متعلقاً بالبقاء و لا يسرى إلى الحدوث، و الأول قاعده اليقين و الثانى هو الاستصحاب. و لا يمكن إرادته أمر ثالث حتى يحمل عليه التعليل ليسلم من الإشكال، إذ لا يتوهم إلا إرادته قاعده المقتضى و المانع، و لا مجال لاحتمالها، لأن المورد مما علم فيه المانع و هو النجاسه، فلا معنى للبناء على المقتضى عند الشك فى مانعه فى خصوص المورد.

=====

(-). الظاهر أن الاعتراف بالعجز عن تطبيق كبرى الاستصحاب على المورد مع فرض عدم إخلاله بالاستدلال بالصحيحه المباركه أولى من الوجه المتقدم، و ذلك لأن مشكله التطبيق نشأت من عدم مناسبه العله بحسب دلالة ظاهر الكلام للحكم بعدم وجوب الإعادة. و توجيهه بأنه بلحاظ حال الدخول فى الصلاه - حيث لم ينكشف الخلاف بعدُ - غير ظاهر، لعدم مناسبه لسؤال زواره عن عله عدم وجوب الإعادة مع تبين فقد الشرط أو الاقتران بالمانع.

نعم قد يتجه الربط بين العله و السؤال بعدم كون قوله عليه السلام: «لأنك كنت...» تعليلاً لعدم الإعادة بحسب لُبِّ الواقع، فان الإعادة و عدمها حكم عقلى مترتب على بقاء الأمر من جهه عدم موافقه المأتى به للمأمور به، فالتعليل و ان كان ظاهراً فى رجوعه إلى عدم الإعادة، لكن لا بد من كونه بلحاظ التصرف فى منشئها أى الإرشاد إلى سقوط الأمر، و عدم اشتغال ذمته بالصلاه المأتى بها فى ثوب مستصحب الطهاره.

و يؤيد هذا المطلب ظهور قوله عليه السلام: «لأنك كنت» فى الماضويه، و يكون محصل جوابه عليه السلام عدم وجوب الإعادة، للتوسعه فى شرطيه الطهاره من الخبث، و كفايه إحرازها و لو بالاستصحاب المتحقق قبل افتتاح الصلاه، لاجتماع أركانه من اليقين بالطهاره و الشك فى الإصابه.

نعم يشكل كون التعليل بلحاظ ما قبل انكشاف الخلاف بما أفاده شيخنا المحقق

العراقي (قده) أولاً: من أن قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك» مسوق لتنبية ذهن السائل على ما هو المرتكز في الأذهان في نحو هذه الأوامر من الطريقيه المحضه لليقين لا الموضوعيه، إذ تكون إعادته الصلاه حينئذ بانكشاف وقوعها في النجس من نقض اليقين باليقين. و لو كان مقصوده عليه السلام بيان كفايه إحراز الطهاره حال الدخول في الصلاه حتى مع تبين الخلاف لكان المناسب تعليل عدم الإعاده بما يفيد موضوعيه الإحراز الاستصحابي و ان انكشف خطأه، و من المعلوم أن إفاده هذا المعنى منوطه باعمال تعبد آخر غير ما يفيدته مثل «ليس ينبغي لك» الظاهر في كون التعبد الاستصحابي طريقاً محضاً لإحراز الطهاره الواقعيه.

و دعوى استفاده موضوعيه الإحراز الاستصحابي في باب الطهاره الخبثيه في صحه العمل و في الشرطيه واقعا بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع غير مسموعه، فانه مضافاً إلى منافاته لظهور الجمله في طريقيه الاستصحاب ينافى اعتراف المصنف بكونها كبرى كليه و قضيه ارتكازيه غير مختصه باب دون باب.

و ثانياً: أنه بناءً على شرطيه إحراز الطهاره من الخبث حال الالتفات إليها لا مجال لجريان الاستصحاب في المقام، لعدم ترتب أثرٍ عملي على إبقاء المستصحب تعبداً في ظرف الشك، لخروج الطهاره الواقعيه عن موضوع الشرطيه، و ترتب الأثر على الإحراز، فالمقام نظير ما إذا نذر أن يعطى كل يوم فقيراً درهماً ما دام ولده حياً، فإذا شك في حياته استصحبها و ترتب عليها وجوب التصدق، بخلاف ما إذا نذر كذلك ما دام متيقناً بحياه ولده و شك فيها، فانه لا يجرى فيها الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر على نفس الحياه التي هي مورد الاستصحاب، و ترتبه على إحرازها.

و حيث ان موضوع دليل الشرطيه إحراز الطهاره سواء أ كانت في الواقع أم لا، فلا أثر عملي لها واقعاً كي تستصحب، و إنما ينشأ الأثر من ناحيه الاستصحاب، و هو لا يخلو عن شبهه الدور.

و ما أفاده في الإجابة عن هذا الإشكال تاره بكون الطهاره الواقعيه شرطاً اقتضائياً، و أخرى بكونها من قيود ما هو الشرط غير وافٍ بدفعه. أما الأول فبأن مجرد الشرطيه الاقتضائيه غير كافيه في جريان الاستصحاب ما لم تبلغ مرحله الفعلية لأن الاستصحاب وظيفه عمليه يتوقف جريانه على ترتب الأثر العملي على المستصحب المذى لا بد أن يكون بنفسه حكماً أو موضوعاً له، و الطهاره الواقعيه ليست شيئاً منهما، فلا يجرى فيها الاستصحاب.

و أما الثاني فبأن المراد من قيد الشرط ان كان هو الطهاره بوجودها اللحاطى الاعتقادى الحاصل بالإحراز فهو - مع أنه منعدم بزوال اعتقاده - غير مجدٍ في جريان الاستصحاب، لا اشتراط جريانه بترتب الأثر على المستصحب بوجوده الواقعي لا بوجوده الذهني. و ان كان المراد به الطهاره الواقعيه لزم بطلان الصلاه في المقام، لانعدامها حسب الفرض<sup>(١٠)</sup>.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين قيديه الطهاره و إباحه ماء الوضوء، لترتب الأثر على إباحه الماء واقعاً فتستصحب، و المفروض عدم كون الطهاره الخبيثه كذلك.

هذا كله مضافاً إلى النقض بما إذا صلى المكلف عالماً بالنجاسه اضطراراً لبردٍ و نحوه، و تبين بعد الصلاه طهاره ثوبه و عدم اضطراره إلى لبسه، فحيث انه لم يحرز طهارته فلا بد من الحكم بفساد صلاته و وجوب إعادتها. و كذا لو انحصر لباس المصلي في ثوب متنجس، فانه بناءً على وجوب الصلاه فيه - كما ذهب إليه جمع منهم صاحب العروه لا الصلاه عرياناً - إذا صلى فيه و انكشف طهارته صحت صلاته بلا إشكال مع عدم إحرازه للطهاره حين افتتاح الصلاه.

و قد تحصل: أن تطبيق التعليل على المورد بما أفاده الماتن و أتعب نفسه الشريفه لتثبيته لا يخلو من الإشكال نقضاً و حلاً.

و قد تفصي عن معضله التطبيق بوجوه أخرى: منها: صحه تعليل عدم وجوب

الإعادة بالاستصحاب سواء قلنا بشرطيه الطهاره الخبيثه أم بمانعيه النجاسه.

و منها: تطبيق التعليل بلحاظ كون المانع هو النجاسه الواقعيه لو لا المعدر، فصلاه زواره غير مقترنه بالمانع لاقترانها بالمعذر، و لا معنى لإعادته الصلاه الصحيحه بعد اجتماع شرطها و فقد مانعها.

و منها: غير ذلك. و حيث ان تحقيق المسأله موكول إلى الفقه الشريف بملاحظه شتات الأخبار الوارده في شرطيه الطهاره الخبيثه أو مانعيه النجاسه في الصلاه، فالأولى إيكال البحث عن ذلك إلى محله. و تقتصر في المقام على بيان آخر حول تطبيق التعليل احتمله شيخنا الأعظم من حسم ماده الإشكال بعدم كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي المظنونه إصابتها قبلها، بل تكون قذاره جديده قال الشيخ: «و الثاني أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها. فالمراد أنه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه...».

و قواه المحقق العراقي (قده) بشهادته تغيير الراوى أسلوب العبارة، حيث قال:

«فلما صليت فيه فرأيت فيه» خالياً عن الضمير الّذى أتى به في فقره السابقه بقوله: «فيما صليت وجدته» فانه لو كانت النجاسه المرثيه هي المظنونه لكان الحرى أن يقول: «رأيت» و يؤيد هذا كلامه عليه السلام في الجمله الأخيره التي أبدى فيها احتمال وقوع النجاسه حين رؤيتها و عدم كونها في الثوب أو البدن من أول الصلاه. و على هذا يستقيم تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك فيها، لأن إعادتها باحتمال وقوعها في النجاسه عين الاعتناء باحتمال نجاسه الثوب حالها و هي نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها».

لكنه لا يخلو من شىء، أما الأول فلأن هذه الفقره من الصحيحه و ان رواها الشيخ بلا ضمير، و مقتضى إطلاق صاحب الوسائل كلمه «مثله» على روايه



الصدوق لها هو ظفره بنسخه خاليه عن الضمير أيضاً، إلا أن الموجود في نسخه العلل المطبوعه في النجف الأشرف «فرأيته فيه» و هذا مما يعترف المحقق العراقي (قده) بظهوره في النجاسه المظنونه السابقه على الدخول في الصلاه.

نعم يمكن منع دلالة «فرأيته» على اتحاد القذاره المرثيه و المظنونه بأن مثل هذا الكلام صدر من زراره في جمله أخرى بقوله: «ان رأيته في ثوبي و أنا في الصلاه؟ قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و ان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاه... إلخ» فانه مع اشتماله على الضمير يحتمل فيه إرادته كل من النجاسه المشكوكه بدواً و المعلومه إجمالاً. و عليه فلا يكون وجود الضمير فارقاً في مدلول الكلام حتى يبحث عن ترجيح روايه الشيخ أو الصدوق أعلى الله مقامهما.

و أما ثانياً: فلأن السياق شاهد على كون السؤال عن حكم النجاسه المظنونه كما اعترف الشيخ بأنه خلاف ظاهر السؤال، و استبعده المحقق العراقي من جهه استيحاش السائل عن التفرقه بين الفرضين و سؤاله عن لِمَ التفصيل.

و الحاصل: أن حمل التعليل على كونه تعليلاً للحكم بلحاظ النجاسه المحتمل وقوعها بعد الصلاه غير ظاهر.

اللهم الا- أن يقال: ان وجود الضمير و عدمه سَيِّيان في احتمال وقوع النجاسه بعد الصلاه كما أُشير إليه آنفاً، فان الضمير على تقدير وجوده راجع إلى النجس المظنون قبل الصلاه، فمعنى الروايه: «إني ظننت النجس قبل الصلاه و لم أره بعد الفحص، فارتفع الظن به و صليت، و بعد الصلاه رأيت النجس» و لا- يدل على ان المرثي فعلاً هو ذلك النجس الذي كان مظنوناً قبل الصلاه بحيث يحصل العلم لزراره بأن النجاسه المرثيه عين المظنونه حتى وقعت الصلاه في النجس، بل يحتمل كونه ذلك كما يحتمل وقوعه بعدها. و استيحاش زراره لعله كان لأجل عدم إحراز الطهاره و احتمال اقتران صلاته بالمانع، أو فقدانها للشرط. أو كان لأجل احتمال

«و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شیء علیه، و لا ینقض الیقین بالشک، و لا یدخل الشک فی الیقین، و لا یمخلط أحدهما بالآخر، و لكنه ینقض الشک بالیقین، و يتم على الیقین، فینبى علیه، و لا یمتد بالشک فی حال من الحالات» (٢).

الخبر الثالث: صحیحہ زراره فی الشک فی الركعات

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب صحیحہ ثالثہ لزراره رواها ثقة الإسلام هكذا: «على بن إبراهيم عن أبيه، و محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: من لم یدر فی أربع هو أم فی ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: یركع ركعتين و أربع سجادات و هو قائم بفاتحه الكتاب، و یتشهد و لا شیء علیه، و إذا لم یدر... إلخ» (١).

(٢). ینبغى البحث فی هذه الصحیحہ فی جهتين، الأولى فی سندها، و الثانية فی دلالتها على حجیه الاستصحاب. أما الأولى فمحصلها: أن الطريق الأول صحیح

=====

عدم حجیه الاستصحاب فی صورہ الظن بخلاف حاله السابقه. أو كان مع فرض علمه بوقوع الصلاه فی النجس لأجل زعمه كون الطهاره الخبيثه كالحديثه شرطاً واقعيّاً، فالتعليل حينئذ يدل على كفايه إحراز الطهاره الخبيثه بالاستصحاب، و عليه يستقيم التعليل.

و الاستدلال (١) بها على الاستصحاب مبنى على إرادته اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً (٢) و الشك في إتيانها.

على الأظهر، لوثاقه روايته. و أما الطريق الثانى فحال الفضل أشهر من أن يذكر و كفاه فخراً ما روى عن الإمام أبى الحسن الثالث عليه السلام فى حقه «أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان و كونه بين أظهرهم» و أما محمد بن إسماعيل فالظاهر أنه النيشابورى بقرينه روايته عن الفضل، لا- ابن بزيع و لا- البرمكى، و هو إن لم يكن ثقة فلا- أقل من عدّ حديثه حسناً، و التعبير بالصحيحه يكون بلحاظ الطريق الأول.

و أما الجهه الثانيه فستأتى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان الجهه الثانيه أعنى تقريب دلالة الحديث على المدعى، و توضيحه:

أن ظاهر السؤال إحراز المصلى للركعة الثالثه أى علمه بإتيانها، و إنما الشك فى وجود الرابعه. و ظاهر جوابه عليه السلام أنه يبنى على عدم الإتيان بالرابعه، فان المصلى قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعه، حيث انه قبل الشروع فى الصلاه و بعد افتتاحها لم يكن آتياً بشىء من الركعات، ثم قطع بانتقاض العدم فى الركعات الثلاث و شك فى انتقاض عدم الإتيان بالرابعه، فيستصحب عدمه، و لو لم يبين على يقينه السابق بعدم تحقق الرابعه و لم يأت بها فعلاً كان عدم إتيانه بها نقضاً لليقين بالشك.

و عليه فقوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» بمنزله العله للجواب و هو قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» يعنى: أن عله الحكم بوجود إضافه ركعه إليها - فى الشك بين الثلاث و الأربع - هو التعبد الشرعى الاستصحابى، لأن عدم إضافه ركعه نقض لليقين بالشك. ثم أكد عليه السلام حججه كبرى الاستصحاب بقوله: «و لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر».

قال شيخنا الأعظم بعد نقل الروايه: «و قد تمسك بها فى الوافيه، و قرره الشارح، و تبعه جماعه ممن تأخر عنه».

(٢). قيد لعدم الإتيان، و ضمير «إتيانها» راجع إلى الركعة الرابعه.

ص: ١٧٠

\*\*\*\*\*

(١). أورد على الاستدلال بالرواية بوجهين، هذا أحدهما، والمستشكل هو شيخنا الأعظم (قده) قال بعد تقريب الدلالة: «و فيه تأمل، لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب... إلخ».

و الوجوه التى أفادها فى مقام الإشكال ترجع إلى جهتين إحداهما إثبات قصور المقتضى بمنع أصل دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب، و ثانيتهما إثبات وجود المانع من حجيه ظهوره بعد تسليم أصل الظهور، لعدم كونه مراداً جدياً للإمام عليه السلام، لصدوره تقيه.

و بيانه: أن قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إما أن يراد منه إضافه ركعه موصوله إلى الصلاة، أو يراد إتيان ركعه مفصوله و هى المسماه بصلاه الاحتياط. فان كانت الركعه موصوله تم الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب كما عرفت فى تقريب دلالتها عليه.

و ان كانت مفصوله كان مفاد الروايه أجنياً عن الاستصحاب، لأن معناها حينئذ هو «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على ما يحصل به اليقين براءه الذمه» و من المعلوم أن ما يتحقق به البراءه هو البناء على الأ-كثر - فى الشك بين الثلاث و الأربع - و الإتيان بركعه منفصله لتكون متممه للفريضه على فرض نقصانها واقعاً، و نافله على تقدير تماميتها.

و حيث دار الأمر بين الاحتمالين كان الترجيح مع الاحتمال الثانى، لوجوه خمسه حسب توضيح المحقق الآشتياني لكلام الشيخ.

الأول: ظهور «قام فأضاف» فى الركعه المنفصله، بقريته قوله عليه السلام فى صدر الروايه: «يركع ركعتين و أربع سجديات و هو قائم بفاتحه الكتاب» ضروره أن تخصيص الفاتحه بالذكر قرينه على إرادته ركعتين مفصولتين، إذ لو أُريد

بيان أحد فردى التخيير من الفاتحه و التسبيحات الأربع فى الأخيرتين من الرباعيات لكان المناسب ذكر العمدل و هو التسبيحات، فإطلاق حكمه عليه السلام بقراءه الفاتحه النافى للعدل ظاهر فى الركعتين المفصولتين، و يكون هذا هو المراد أيضا من قوله عليه السلام: «قام فأضاف» لوحده السياق.

الثانى: أن الإتيان بركعه الاحتياط موصوله موافق لمذهب العامه من البناء على الأقل و مخالف لما استقر عليه المذهب - من بطلان الركعه المتصله فى علاج الشكوك الصحيحه - و لزوم البناء على الأكثر، و حينئذ فيتعين إرادته اليقين بالبراءه من البناء على اليقين و عدم نقضه بالشك تحفظاً على أصاله عدم التقيه، لوضوح أن إرادته الاستصحاب من الروايه مستلزمه لطرح هذا الأصل العقلاى، و لا يجوز طرحه بلا قرينه قطعيه على صدور الكلام تقيه.

الثالث: أن حمل الروايه على اليقين ببراءه الذمه موافق لمدلول جمله من الأخبار الوارده فى كيفية صلاه الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» و «إذا شككت فابن على اليقين» و «خذ بالجزم» و نحوها، إذ المراد بالبناء على اليقين هو البناء على الأكثر و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله الموجب لليقين بفراغ الذمه عن التكليف بالصلاه. و هذا بخلاف حملها على الاستصحاب المقتضى للبناء على الأقل و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله، فانه مخالف لسائر الأخبار الوارده فى كيفية صلاه الاحتياط، فيتعين إرادته اليقين بالفراغ من التكليف.

الرابع: فهم الفقهاء اليقين بالبراءه لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه.

الخامس: لزوم التفكيك بين المورد و القاعده المستشهد بها له بناءً على إرادته الركعه الموصوله، إذ القاعده تقتضى الإتيان بها موصوله، فلا بد حينئذ من الالتزام بأن أصل البناء على اليقين الذى هو مقتضى الاستصحاب حكم واقعى، لكن تطبيقها على المورد بالإتيان بالركعه موصوله إنما هو من باب التقيه.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) و نتيجته تحقيقه: أن النهى عن نقض

اليقين بالشك لا يراد منه النهى عن نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بالشك فيه حتى يكون مضمونه الاستصحاب، بل يراد منه النهى عن رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ بأن يكتفى بعمل يشك معه في براءه الذمه، وهو منحصر في البناء على الأكثر والإتيان بركعة الاحتياط مفصوله، لأنه على تقدير الإتيان بثلاث ركعات تكون هذه الركعة متممه لها، ولا يقدح زياده التشهد والتسليم وتكبيره الافتتاح في صحة العمل. وعلى تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافله. وهذا بخلاف البناء على الأقل وفعل ركعة الاحتياط موصوله، لاحتمال كون المجموع خمس ركعات، فلا يحصل اليقين بالفراغ، لوضوح مانعيه الركعة المضافه. وإذا لم يأت بركعة أخرى أصلاً مع بنائه على الأكثر احتمل نقصان العباده.

و عليه فتحصيل اليقين بالفراغ منحصر في الطريق الذي علمه الإمام عليه السلام من البناء على الأكثر وفعل ركعة الاحتياط مفصوله. وهذا المعنى وان كان بعيداً عن ظاهر اللفظ، لكن لا مناص من الالتزام به تخلصاً من احتمال التقيه (-).

ولا يخفى أن قول المصنف (قده) في حكاية إشكال الشيخ: «بعدم إمكان إرادته ذلك» ظاهر في أن جهة الإشكال سقوط أصله الجذ عن الاعتبار، لا سقوط أصله الظهور، لوضوح أن امتناع كون شيء مراداً جدياً للمتكلم متفرع على انعقاد ظهور كلامه في معنى لا يمكن الأخذ به لوجود المانع.

و على هذا فلا إشارة في كلام الماتن إلى الإشكال الأول وهو منع أصل الظهور. و لكننا أوضحنا تمام ما أفاده الشيخ (قده) هنا من منع أصل الظهور و حجيته بعد تسليم ظهوره للوقوف على تمام مرامه، و لئلا يلزم تقطيع كلامه بذكر بعضه في التوضيح و بعضه في التعليقه.

=====

(-). و الكل لا يخلو من الغموض. أما الوجه الأول فيتوجه عليه أولاً: منع ظهور الصدر في إتيان الركعتين مفصولتين حتى يكون قرينه على إرادته مثله في قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» فان الأمر بقراءه الفاتحه فيها وان كان

دالاً بظهوره الإطلاقي على كونهما مفصولتين، و ليس ذكر الفاتحة بياناً لأحد فردى الواجب التخييري، حيث ان التخيير فى الثالثه و الرابعه من الرباعيات بين الفاتحه و التسيحه بمثل قوله عليه السلام: «ان شئت سبّحت و ان شئت قرأت» مختص بالحافظ لعدد الركعات. و حيث ان ركعتى الاحتياط مما يحتمل كونهما نافله لاحتمال تماميه الصلاه واقعاً، فإثبات التخيير بأدلته بالنسبه إلى هاتين الركعتين يكون من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه له، و هو غير سديد. و عليه فالأمر بقراءه الفاتحه ظاهر فى الانفصال.

إلا أن عدم تعرضه عليه السلام للتشهد و التسليم و التكبير - و غيرها من الخصوصيات مع كونه فى مقام تعليم وظيفه الشاك بين الاثنتين و الأربع - قرينه على إرادته ركعتى الاحتياط موصولتين بالركعتين المحرّزتين، و قد روى زراره بنفسه فى روايه أخرى حكم الشك بين الاثنتين و الأربع، عنه عليه السلام: أنه قال «يسلم و يقوم فيصلى ركعتين ثم يسلم و لا شىء عليه» و كذا غيره كما لا يخفى على من لاحظ روايات الباب.

بل ربما يشعر ذكر قراءه الفاتحه بالخصوص - و عدم أمره عليه السلام بإتمام ما بيده - كون الحكم صادرا تقيّه، لأن تعين الفاتحه فى جميع الركعات مذهب جمع من المخالفين، و معه كيف تتم قرينه الصدر المفروض إجماله على الذيل؟ و ثانياً: أنه - مع تسليم ظهور الصدر فى المفصولتين - لم تتم القرينه على ما هو المراد بالذيل، لأن وحده السياق انما يعتمد عليها ان لم يكن فى الكلام قرينه أو ما يصلح للقرينه على الخلاف، و حيث ان قوله عليه السلام: «قام فأضاف» محفوف بلفظ «و لا ينقض» الظاهر فى الاستصحاب، لم يبق له ظهور فى الانفصال حتى يحمل «لا ينقض» على اليقين بالفراغ.

و مع الغض عن هذا كله فلا منافاه بين ظهور الجمله فى الاستصحاب و بين قرينه قراءه فاتحه الكتاب على إتيان ركعه الاحتياط مفصوله، فان غايته كما صرح به المصنف هنا و فى الحاشيه تقييد ظهوره الإطلاقي المقتضى لفعل صلاه الاحتياط

و أما الوجه الثانى: - و هو اقتضاء أصاله عدم التقيه لعدم كون المراد البناء على الأقل و أنه يتعين حملة على إرادته تحصيل اليقين بالفراغ - فيرده: أن جملة: «لا تنقض» إما ليست ظاهره فى أحد الاحتمالين، و إما ظاهره فى أحدهما، و لا يصح التمسك بهذا الأصل هنا مطلقاً، أما على الأول فلأن أصاله عدم التقيه التى هى من صغريات أصاله الجد إنما تجرى فى الكلام الظاهر فى معنى يشك فى مطابقتها للمراد الجدى، و ليس من شأنها تعيين المراد من الكلام المجمل كما فى المقام، حيث يدور أمر «اليقين» بين اليقين بعدم فعل الرابعه و اليقين بالبراءه.

و أما على الثانى فلأنه مع فرض ظهور الجملة فى الاستصحاب المقتضى للبناء على الأقل و لزوم الإتيان بالركعه موصوله كما هو مذهب العامه لا تجرى أصاله الجد أيضاً، بداهه حجيه أصاله الظهور و كونها مثبتة لصدور المضمون تقيه فى رتبه سابقه على أصاله عدم التقيه الراجعه إلى أصاله الجد التى هى أصل لإحراز المراد الجدى من الكلام، فلا تجرى فيما إذا أحرز بأصل أو غيره عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم. و من المعلوم أنه مع فرض حجيه أصاله الظهور فى كلام لم يصدر لبيان الحكم الواقعى - لموافقته لمذهب المخالف - لا- يبقى شك فى الإراده الواقعيه كى يتحقق موضوع أصاله عدم التقيه، فان أصاله الظهور حاكمه عليها و رافعه لموضوعها.

إلا أن يمنع الظهور بدعوى أن ظهور الكلام فى معنى منوط بتماميه ماله من القيود و الملايسات، و من المعلوم أن مجموع ما فى الصحيحه من الصدر و الذيل ظاهر فى ما ذهب إليه الخاصه دون مذهب العامه.

ثم انه بناءً على ظهور الصحيحه فى الاستصحاب تقيه يدور الأمر بين أعمالها فى التطبيق فقط بأن يكون النهى عن نقض اليقين بالشك بداعى بيان الحكم



الواقعي و هو حجيه الاستصحاب و تطبيقه على خصوص الشك في الركعات بالبناء على الأقل تقيه، و بين كونه عليه السلام اتقى في الكبرى أيضا، و حيث ان اللازم الاقتصار في الخروج عن أصاله عدم التقيه على الضروره تعين أن تكون التقيه في تطبيق الاستصحاب على الشك في الركعات من حيث ظهورها في إتيان الركعه المشكوكه متصله.

و هذا التفكيك بين الكبرى و المورد ليس بعزيز، فقد ورد في بعض الأخبار قول مولانا الإمام الصادق عليه السلام لأبي العباس بعد ما سأله اللعين عن الإفطار في اليوم الذي شك الناس في الصوم: «ذاك إلى الإمام ان صمت صمنا، و ان أفطرت أفطرتنا»<sup>(١)</sup> فانه عليه السلام طبق «ما للإمام» على إمام الضلاله العباسي، و إنما قال ذلك مخالفه ضرب عنقه كما بينه عليه السلام بعد خروجه عن مجلس اللعين، و لكن نفس حجيه حكم الحاكم في الهلال لا تقيه فيه، و لذا استدل بهذه الروايه على نفوذ حكمه فيه.

و كذا ورد تطبيق كبرى: «رفع ما استكروها عليه» الذي هو حكم واقعي على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق إكراهاً، لبطلانهما عندنا حتى مع الاختيار، لكنه أسند بطلانهما حال الإكراه إلى حديث الرفع تقيه.

و بهذا ظهر الجواب عن خامس الوجوه المتقدمه في كلام الشيخ (قده) أيضا.

و أما الوجه الثالث - و هو موافقه المضمون لموثقه عمار الآتيه - ففيه أولا:

عدم ظهور الموثقه - كما صرح به الشيخ - في البناء على اليقين، لاحتمال إرادته البناء على الأقل، فكيف تصلح الروايه المجمله في نفسها لتعيين المراد من جمله «لا تنقض» حتى مع الغض عن ظهورها في الاستصحاب.

و ثانياً: أن مانعيه ظهور الموثقه في قاعده البناء على اليقين عن الأخذ بظهور

جمله «لا تنقض» فى الاستصحاب منوطه بقرينيه وحده السياق فى روايات متعدده انعقد لكل منها ظهور فى معنى، و حيث ان القرينه منفصله فلا مانع من الأخذ بمدلول كل منها إلا مع وجود المزاحم للحجيه. و هو مفقود فى المقام، إذ لا تنافى بين البناء على الأقل بالاستصحاب و بين البناء على اليقين، و إنما هو تقييد الظهور الإطلاقي، و ذلك خفيف المئونه.

و أما الوجه الرابع - و هو فهم الفقهاء - فلم يثبت من غير السيد المرتضى (قده) ذلك، لأنهم استفادوا منها كغيرها من أخبار الباب و جوب الإتيان بصلاه الاحتياط، و هذا المقدار لا يصادم ظهور الجمله فى الاستصحاب الدال على مجرد البناء على الأقل لا على كيفية الإتيان بها المدلول عليها بسائر أخبار الباب، أو بصدر نفس هذه الروايه بناءً على قرينه ذكر الفاتحه على الركعتين المفصولتين.

قال العلامة المجلسى فى شرح الروايه: «و ظاهر الخبر البناء على الأقل، و يمكن حمله على المشهور أيضا بأن يكون المراد بقوله عليه السلام: يركع الركعتين أى بعد السلام، و كذا قوله: قام فأضاف إليها أخرى... و لا يخفى أن الأول أظهر...».

و قال المحدث الكاشانى بعد بيان معنى الفقرات: «و لم يتعرض فى هذا الحديث لذكر فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط و وصلها كما تعرض فى الخبر السابق، و الأخبار فى ذلك مختلفه، و فى بعضها إجمال...».

و عليه فدعوى استظهار الأصحاب (قدس سرهم) لقاعده البناء على اليقين من هذه الصحيحه عهدتها على مدعيها.

و بالجمله: فشئى مما أفاده شيخنا الأعظم (قده) لا يمنع حجيه الصحيحه فى الاستصحاب فضلاً عن أصل ظهورها.

ذلك (١) على مذهب الخاصه (٢)، ضروره (٣) أن قضيته (٤) إضافه ركعه أخرى موصوله، و المذهب قد استقر على إضافه ركعه بعد التسليم موصوله. و على هذا (٥) يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من (٦) الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان (٧) بالمشكوك بعد التسليم موصوله.

و يمكن الذب عنه (٨) بأن الاحتياط

\*\*\*\*\*

(١). أى: إرادته اليقين بعدم الإتيان بالرابعه المجدى لإثبات اعتبار الاستصحاب.

(٢). من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثه المتيقنه و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله لا موصوله بالركعه الثالثه.

(٣). تعليل لقوله: «عدم إمكان» و تقدم بيانه فى توضيح كلام الشيخ الأعظم (قده).

(٤). يعنى: أن مقتضى اليقين بعدم الإتيان بالرابعه و الشك فيه - الذى هو الاستصحاب - الإتيان بركعه موصوله، مع أن المذهب قد استقر على خلافه و الإتيان بها موصوله. و عليه فالواو فى «و المذهب» للحال.

(٥). أى: و بناءً على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاه الاحتياط مستقلة فلا محيص عن إرادته اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذى علمه الإمام عليه السلام - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت، لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه، إذ مع حمل الروايه على الاستصحاب الموافق لرأى المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجيته الاستصحاب - عندنا عن الاعتبار، لعدم العبره بالحكم الصادر تقيه، و على كلٍ فهذه الروايه أجنيه عن الاستصحاب.

(٦). بيان ل «ما» الموصول و مبيّن لليقين بالفراغ.

(٧). معطوف على «الأكثر» يعنى: و على الإتيان بالمشكوك، و الأولى إلحاق «فيه» ب «بالمشكوك» بأن يقال: «بالمشكوك فيه».

(٨). الصحيح أن يقال: «و يمكن ذبه» حيث ان الذب عن الشىء هو حفظه

و دفع ما لا يلائمه، و هو ضد المقصود، لأن المراد دفع إشكال الشيخ لا حفظه.

و كيف كان فناقش المصنف فى كلام الشيخ الأعظم (قده) هنا و فى حاشيه الرسائل بما تقرّبه: أن الأمر بإتيان الركعه مفصوله - كما هو مذهب الخاصه - لا ينافى إرادته اليقين بعدم الإتيان بالرابعه الذى هو مقتضى الاستصحاب. وجه عدم المنافاه:

أن فعل الركعه مفصوله ينافى إطلاق استصحاب عدم الإتيان بالرابعه لا حقيقته و مقتضاه، و توضيحه: أن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه هو لزوم ترتيب جميع الآثار المترتبه على عدمه واقعاً، كما فى استصحاب عدم موت زيد، فإن مقتضاه ترتيب جميع آثار عدم موته - من وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تزويجها و عدم جواز تقسيم ماله بين ورثته و غير ذلك - على حياته المشكوكه، فإذا فرض قيام دليل على عدم جواز ترتيب بعض هذه الآثار على استصحاب عدم الموت لم يكن ذلك الدليل منافياً لحقيقه الاستصحاب بل مقيداً لإطلاقه.

و على هذا فيمكن أن يقال فى المقام: ان مقتضى إطلاق البناء على عدم وجود الركعه الرابعه هو إتيانها موصوله، لأنه مقتضى أدله الأجزاء و الشرائط، لكن قُيد هذا الإطلاق بأدله الشكوك الصحيحه الداله على كيفية الإتيان بصلاه الاحتياط من لزوم البناء على الأكثر و الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله، و من المعلوم أن هذا التقييد لا ينافى إرادته الاستصحاب من هذه الصحيحه، فالمراد باليقين فيها هو اليقين بعدم الرابعه دون اليقين الاحتياطى و هو البناء على الأكثر.

و بعباره أوضح: ان لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظهورين:

أحدهما: وجوب البناء على اليقين، و الآخر: وجوب الإتيان بالمشكوك فيه على النحو الذى يقتضيه الدليل الأولى كما إذا كان عالمياً بعدم الإتيان بالرابعه، لكون وظيفته حينئذ فعلها موصوله بالركعات الثلاث، و إذا قام الدليل على وجوب الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله - فيما إذا أحرز عدم الركعه المشكوكه بالاستصحاب - كان ذلك منافياً للظهور الثانى لقوله عليه السلام: «لا تنقض» فرفع اليد عن هذا

كذلك (١) لا يأبى عن إرادته اليقين بعدم الركعة المشكوكه، بل (٢) كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصوله يُنافى إطلاق النقض (٣) «-» .

الظهور دون الظهور الأول كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الاحتياط بالبناء على الأ-كثر - والإتيان بالمشكوكه بعد التسليم كما هو المذهب - لا- يأبى عن إرادته اليقين الاستصحابى و هو البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكه حتى يكون مفادها موافقاً للعامه و يتعين حملها على اليقين بالفراغ و هو البناء على الأكثر.

(٢). اضراب على قوله: «لا- يأبى» و حاصله: أن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكه منفصله لا ينافى و لا يمنع الاستدلال بهذه الصحيحه على الاستصحاب حتى نلتجى إلى حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر، لا اليقين بعدم الركعة المشكوكه. بل يمكن أن يقال: ان وجوب أصل الإتيان بالركعة المشكوكه إنما هو لأجل استصحاب عدم الإتيان بها، غاية الأمر أن الدليل الخاصّ دل على إتيانها مفصوله، و هو لا ينافى أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب.

و بالجمله: فلا تنافى بين دلاله الصحيحه على الاستصحاب المقتضى إطلاقه لزوم فعل الركعة المشكوكه موصوله و بين ما دل على وجوب فعلها مفصوله، إذ التنافى بينهما انما هو بالإطلاق و التقييد.

(٣). يعنى: و التنافى بين الإطلاق و التقييد ليس تنافياً عرفاً، و قد عرفت تقريب إطلاق الاستصحاب، و ضميراً «بها، إتيانها» راجعان إلى الركعة، و ضمير «باقتضائه» إلى «اليقين بعدم الركعة».

=====

(-). أورد عليه المحققان العراقي و الأصفهاني (قدهما) بمنع هذا الإطلاق، ضروره عدم اقتضاء الاستصحاب بنفسه للإتيان بالركعة المشكوكه موصوله حتى يقيد بما دل على إتيانها مفصوله، فان مفاد الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعة الرابعه خاصه و أما كيفيه فعلها فليست للاستصحاب، كما أن اعتبار سائر الشرائط فيها ليس بدليل الاستصحاب، بل بإطلاق أدله الشرائط الموجبه لاعتبارها فى كل صلاه سواء

كانت واجبه واقعاً كما في الركعه الرابعه المعلومه، أم ظاهراً كما في الرابعه المشكوك فعلها، و هي تقتضى وصلها بالركعات الثلاث المعلومه مطلقاً، و الأدله المبيّنه لكيفيه صلاه الاحتياط من وجوب الإتيان بها مفصوله تقيده تلك الأدله الأوليه الداله بإطلاقها على لزوم اتصال الركعه الرابعه المشكوكه، و عليه فالصحيح ملاحظه نسبه الإطلاق و التقييد بين أخبار صلاه الاحتياط و بين أدله الأجزاء و الشرائط، لا بين إطلاق الاستصحاب و بين أخبار صلاه الاحتياط.».

لكن يمكن أن يقال: ان الإيراد المذكور انما يتجه لو كان مقصود المصنف من قوله: «إطلاق النقض» إطلاقه اللفظي كى يقيده بأدله البناء على الأ-كثر، ضروره عدم انعقاد هذا الإطلاق فى دليل الاستصحاب كى يقيده. و أما لو كان مقصوده منه إطلاقه المقامى أى كون ظهور اللفظ ناشئاً من عدم ذكر القيد مع اقتضاء المقام بيانه لو كان، كما يدعى فى دلاله صيغه الأمر على كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً لتوقف الغيريه و نحوها على مثونه زائده ثبوتاً و إثباتاً فلا يرد عليه شىء، إذ يقال فى تقريب هذا الإطلاق المقامى فى الصحيحه: انه عليه السلام بين وظيفه الشاك فى الرابعه بإلقاء كبرى الاستصحاب إلى زرارته، و من المعلوم أن عدم بيانه لكيفيه فعل الركعه المشكوكه بضميمه الأدله الأوليه المقتضيه لفعل الرابعه موصوله يدل على لزوم وصلها بالركعات الثلاث المعلومه، لتوقف وجوب فعلها مفصوله على بيان زائد، و حيث انعقد الظهور الإطلاقى فى الاتصال فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى و لا ينقض اليقين بالشك» فلا تكون أخبار صلاه الاحتياط مانعه عن أصل هذا الظهور فى البناء على الأقل، و انما تمنع إطلاقه فى الإتيان بها موصوله، فيرفع اليد عنه، و يبقى أصل دلالته على البناء على الأقل سليماً عن المزاحم.

إلا- أن يمنع هذا الإطلاق المقامى أيضا بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فيما حررته عنه فى الدوره السابقه باقتضاء نفس الاستصحاب للإتيان بالركعه موصوله، لقيامه

و قد قام الدليل (١) على التقييد في الشك في الرابعه و غيره (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). و هو روايه عمار الساباطى: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شىء من السهو في الصلاه، فقال: أ لا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شىء؟ قلت: بلى، فقال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت و سلمت فقم و صل ما ظننت أنك نقصت، فان كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شىء، و ان ذكرت أنك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت»(١).

(٢). معطوف على الشك، يعنى: غير الشك في الرابعه من الشكوك الصحيحه

=====

مقام العلم في التنجيز الموجب لكون العمل على طبق اليقين، و من المعلوم أن اليقين بعدم الإتيان بالرابعه يوجب فعل الركعه موصوله، لا أن إتيانها موصوله قضيه إطلاق الاستصحاب القابل للتقييد. و عليه فلا إطلاق في «النقض» أصلاً لا لفظياً و لا مقامياً حتى يتجه تقييده بأدله صلاه الاحتياط، بل الروايه كاشفه عن انقلاب وظيفه الشاك عن الحكم الواقعى الأولى، و عدم جريان الاستصحاب فيه.

لكن الحق أن يقال: ان الاستصحاب و ان كان لقيامه مقام العلم مقتضياً لوجوب الإتيان بالركعه المشكوكه موصوله كما في جبر النقيصه المعلومه، لكن حكم العقل بإتيان المشكوكه موصوله معلق على عدم تصرف الشارع في كيفية الإطاعه، و بعد تصرفه فيها بأدله صلاه الاحتياط و الإتيان بالمشكوكه مفصوله لا مجال للعمل بما يقتضيه الاستصحاب، و إطلاق ما دل على جبر ما نقص من الأجزاء موصولاً، إذ تكون أدله صلاه الاحتياط حاكمه على الإطلاق المزبور.

فالنتيجه: أن أدله صلاه الاحتياط حاكمه على ما يقتضيه الاستصحاب، و إطلاق ما دل على لزوم جبر نقص الصلاه بما يتصل بها. و بالجملة: فالاستصحاب يثبت النقص، و أدله صلاه الاحتياط تبين كيفية جبره، و لا تهافت بينهما أصلاً. و ان أبيت عن الحكومه فلا أقل من اندراجهما في النص و الظاهر، فان أدله صلاه الاحتياط نص في الانفصال و تلك ظاهره في الاتصال.

ص: ١٨٢

و أن (١) المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصوله، فافهم (٢).

و ربما أشكل (٣) أيضا (٤) بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب

فى الركعات كالشك بين الاثنتين و الثلاث من الرباعيه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «التقييد» و مفسر له.

(٢). لعله إشاره إلى: أن الاستصحاب لا يقتضى بنفسه كيفيه الإتيان من الوصل بل مقتضاه إحراز عدم وجود الرابعه فقط، و عليه فدليل كيفيه الإتيان بالمشكوكه لا ينافى أصاله عدم الإتيان بها، فيكون دليل البناء على الأكثر و فعل المشكوكه مفصوله مبيّنًا للكيفيه بعد ما لم يكن الاستصحاب مبيّنًا لها.

أو إشاره إلى: ضعف ما أجاب به عن الإشكال، لأن الإتيان بالركعه مفصوله ينافى حقيقه الاستصحاب، لا إطلاقه، و سيأتى فى التعليقه، فلاحظ.

(٣). هذا هو الإشكال الثانى على الاستدلال بالصحيحه على حجيه الاستصحاب، و هذا يفترق عن الإيراد الأول المتقدم عن الشيخ بأن إيراده (قده) كان موهنًا لأصل الدلاله، و هذا ناظر إلى منع عموم حجيه الاستصحاب، لأن الصحيحه تكون أخص من المدعى أعنى اعتبار الاستصحاب فى جميع الموارد.

توضيحه: أن الفقرات المذكوره فى الصحيحه بقرينه قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها» تكون مبنيه للفاعل، فمرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك، و إرادته العموم منها موقوفه على إلغاء خصوصيه المورد، و من المعلوم إناطه إلغائها بالقطع بعدم دخلها فى الحكم، للعلم بالمناط، و دعوى هذا القطع ممنوعه جداً. و عليه يختص اعتبار الاستصحاب بمورد هذه الصحيحه و لا يتعدى عنه إلى غيره، و لو بُنى على التعدى فلا يتعدى إلا إلى ركعات الصلاه. و لو سلم إمكان التعدى إلى غيرها فيتعدى إلى الشبهات الموضوعيه دون الشبهات الحكميه التى هى مورد البحث للأصولى. و كيف كان فلا- ينبغى عدّ هذه الصحيحه من الروايات العامه الداله على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

(٤). أى: كالأشكال المتقدم المانع عن أصل دلاله الروايه على الاستصحاب.



كانت من الأخبار الخاصة الداله عليه في خصوص المورد (١)، لا (٢) العامه لغير مورد (٣)، ضروره (٤) ظهور الفقرات في كونها مبنيه للفاعل (٥)، و مرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك، و إلغاء خصوصيه المورد ليس بذلك الوضوح (٦) و ان (٧) كان

\*\*\*\*\*

(١). و هو الشك بين الثلاث و الأربع. و لا وجه لإلغاء الخصوصيه، و ضمير «عليه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). عطف على الخاصه، أى: لا تكون الصحيحه من الأخبار العامه كما كانت الصحيحتان الأوليان من الأخبار العامه.

(٣). يعنى: لا لمورد واحد بل لكل مورد كما هو المدعى.

(٤). تعليل لكون هذه الصحيحه من الأخبار الخاصه، و منشأ الظهور ما عرفته من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليه أخرى» و هكذا سائر الفقرات.

(٥). بقرينه العطف، و لو كانت الأفعال من «لا- ينقض، و لا- يدخل، و لا- يخلط» مبنيه للمفعول كانت ظاهره في حجه الاستصحاب في جميع الموارد، لأن شأن اليقين أن لا ينقض بالشك، و هذا بخلاف البناء للفاعل، لظهوره في حكم اليقين بعدم الرابعه لا- غيره. مضافاً إلى أنه عليه السلام في مقام تعليم السائل وظيفه الشك بين الركعات، فلا دلالة لها على حكم اليقين و الشك في موارد أخرى.

(٦). لتوقفه على قرينه قطعيه، حيث انه لا سبيل إلى إحراز الملاك من الخارج إلا بقرينه قطعيه، و هي مفقوده.

(٧). وصليه، و ضمير «يؤيده» راجع إلى إلغاء الخصوصيه، و هذا جواب الإشكال المتقدم، و هو يرجع إلى وجهين، هذا أولهما الذى مرجعه إلى تنقيح المناط من الخارج، و حاصله: أن تطبيق «لا- تنقض اليقين» فى غير هذه الصحيحه على موارد - كالصحيحتين المتقدمتين اللتين طُبّق الإمام عليه السلام «لا تنقض اليقين» فى أولاهما على الطهاره الحديثه، و فى ثانيتهما على الطهاره الخبيثه و كذا فى غيرهما كبعض

الأخبار الآتية - يؤيد إرادته العموم هنا و عدم الاختصاص بالمورد أعنى الصلاه.

ثانيهما: الذى مرجعه إلى تنقيح المناط اللفظى بحيث يوجب اندراج الخبر فى الأخبار العامه، و محصله: أنه يمكن دعوى ظهور نفس «لا- تنقض» فى العموم عرفاً، لا- أنه ظاهر فى اختصاصه بباب الصلاه حتى يحتاج استفاده العموم منه إلى إلغاء خصوصيه المورد. و توضيح ظهوره فى العموم: أن المناسب لإسناد النقض إلى اليقين هو كون اليقين أمراً مبرماً و شيئاً مستحكماً، و هذه المناسبه تقتضى عدم دخل مورد اليقين و الشك - أى المتيقن و المشكوك - فى الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، فالمستفاد من الروايه حينئذ: أن المصلى الشاك فى إتيان الركعه الرابعه لا ينقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمى - بالشك لكونه موهوناً، لا لخصوصيه تعلق اليقين بعدم الركعه الرابعه. و على هذا فيكون «و لا- ينقض اليقين» فى هذه الصحيحه ظاهراً - لأجل مناسبه الحكم و الموضوع - فى عدم نقض اليقين من حيث هو بالشك، و أن المناط هو اليقين و الشك، فيستفاد منه حجيه الاستصحاب مطلقاً من دون خصوصيه للمورد، و هذه الاستفاده تنشأ من نفس ألفاظ الروايه لا من القرينه الخارجيه، هذا.

مضافاً إلى: اقتضاء نفس التعليل كون المعامل به حكماً كلياً كى يصلح تعليل الأمر التعبدى به، و عليه فلا خصوصيه لليقين بالركعات الثلاث.

\*\*\*\*\*

(١). وجه التعبير بالتأييد دون الدلاله هو: أن ورود جمله «لا تنقض» بنحو العموم أو فى موارد خاصه كباب الطهاره و صوم شهر رمضان و نحوهما لا يقتضى إلغاء خصوصيه المورد فى هذه الروايه، لعدم انعقاد ظهوره فى العموم مع احتفافه بقرينه المورد. فالعمده فى إثبات العموم هو الوجه الثانى أعنى تنقيح المناط اللفظى.

(٢). أى: ما يقارب قضيه «لا تنقض» فى المضمون، كقوله عليه السلام فى الروايات الآتية: «فان الشك لا ينقض اليقين» أو «بأن اليقين لا يدفع بالشك»

على غير مورد. بل دعوى (١) أن الظاهر من نفس القضية (٢) هو أن مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك (٣) لا لما فى المورد من الخصوصيه، و أن (٤) مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة «-» .

أو «اليقين لا يدخل فيه الشك».

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ خبره «غير بعيدة» و هذا هو الوجه الثانى المتقدم بيانه بقولنا:

«ثانيهما...».

(٢). أى: مع الغض عما يتحد معها لفظاً أو يقاربها معنى الوارد فى سائر الأخبار.

(٣). يعنى: ما فى اليقين من الإبرام و الاستحكام، و ما فى الشك من الوهن، فلا ينبغى نقض الأمر المبرم بما ليس فيه إبرام، و من المعلوم عدم دخل مورد اليقين فيه أصلاً.

(٤). معطوف على «أن مناط» يعنى: أن الظاهر من نفس الجمله أن مثل اليقين مما فيه إبرام و إتقان لا ينقض بالشك.

=====

(-). و تفصيل الكلام: أن احتمالات الصحيحه المباركه كثيره:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم من إرادته اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر فى الشك فى الركعات. و قد تقدم.

و يرد عليه: ما أفاده المحققان العراقى و الأصفهانى (قدهما) من مخالفته لظاهر الجمله جداً، لأن اليقين بالبراءه غير موجود بالفعل، ضروره توقف وجوده على الإتيان بالوظيفه المقرره من فعل صلاه الاحتياط مفصوله، مع ظهور «لا تنقض اليقين بالشك» بل صراحته فى اليقين الموجود فعلاً، و مثله لا يناسب إلا الاستصحاب خصوصاً بملاحظه ورود هذه الجمله فى الأخبار السابقه الظاهره بل الصريحه فى الاستصحاب (٠).

ص: ١٨٦

الثانى: ما أفاده المحدث الفيض الكاشانى (قده) من دلالتها على مجرد حرمه استئناف الصلاه بمجرد الشك بين الثلاث و الأربع و وجوب الإتيان بركعه أخرى، بلا دلالة على كونها مفصوله و موصوله، فراجع (١).

و حاصله: أن معنى «لا تنقض اليقين» لا تبطل المتيقن و هى الركعات الثلاث بسبب الشك فى الرابعه حتى تستأنف الصلاه.

و يرد عليه: مخالفته للظاهر من جهه التفكيك فى اليقين و الشك بين فقرات الروايه بحمل اليقين على المتيقن و هو الركعات الثلاث المحرز، و جعل الشك بمعنى المشكوك تاره و بمعناه الظاهر أخرى فى قوله: «و لكنه ينقض الشك باليقين» مضافاً إلى أن سكوت الروايه عن كيفية فعل الركعه الأخرى مع كون السؤال لاستعلام وظيفه الشاك يساوق إهمال جواب السائل، و هو خلاف ظاهره من قناعه زراره بما علمه عليه السلام.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول (قده) من أن قوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» ظاهر فى الاستصحاب، و سائر الفقرات تبين كيفية الإتيان بالركعه، قال: «بأن قوله: و لا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان أنه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعه سابقاً بالشك فى فعلها لاحقاً...».

و هذا و ان كان متيناً، إلا أن استفاده كيفية الإتيان بركعه الاحتياط توجب ارتكاب خلاف الظاهر، للزوم حمل اليقين و الشك على المتيقن و المشكوك، و هو بلا- ملزم، لإمكان الأخذ بظاهرهما، و يكون النهى عن إدخال الشك فى اليقين بمعنى حرمه تصرفه فيه و مزاحمته له، فيكون مفاد هذه الجمل تأكيد الاستصحاب المدلول عليه بالجمله الأولى، و أما كيفية ركعه الاحتياط فإما أن تستفاد من صدر الصحيحه بقريته ذكر فاتحه الكتاب، أو من سائر الروايات كما أفاده المصنف فى الحاشيه (١).

لكن الحمل على التأكيد غير ظاهر، لفرض اجتماع اليقين و الشك فى

الاستصحاب بلحاظ تعدد متعلقيهما من حيث الحدوث و البقاء، و إلا فامتناع اجتماع الوصفين مع الغض عن تعدد المتعلق في غايه الوضوح. و حيث ان الخلط بين شيئين مترتب على أمرين موجودين بالفعل، فلا بد أن يكون النهى عن الخلط بالنظر إلى متعلقيهما و هما المشكوك و المتيقن، و يتم حينئذ كلام الفصول.

الرابع: ما فى تقريرات المحقق النائيني (قده) من دلالتها على الاستصحاب كما أفاده الماتن من تقييد إطلاق «لا ينقض اليقين بالشك» المقتضى لفعل ركعه الاحتياط موصوله بما دل على كفيتهها. نعم خالف المصنف فيما استظهره فى الحاشيه - من جعل سائر فقرات الروايه تأييداً و تأكيداً لجمله «لا- ينقض» تحفظاً على ظهور اليقين و الشك فى نفس الوصفين - و استفاد الميرزا (قده) منها كفيه الإتيان بركعه الاحتياط، لا تأكيد الجملة الأولى، قال مقرر بحثه الشريف: «و قد أشار الإمام عليه السلام فى الروايه إلى هذا التقييد بقوله عليه السلام: «و لا يدخل الشك فى اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» فان المراد بهما عدم وصل الركعه المشكوكه بالركعات المتيقنه، لأن إدخال المشكوك فى المتيقن و خلط أحدهما بالآخر إنما يكون بوصل المشكوك فيه بالمتيقن و عدم الفصل بينهما، فالإمام عليه السلام أراد أن يبين حكم المسأله لزراره بنحو الكنايه و الإشاره حتى لا ينافى ذلك التقيه منه، فعبر صلوات الله عليه أولاً بما يكون ظاهراً فى الركعه الموصوله ليوافق مذهب العامه، ثم عقبه ببيان آخر يستفاد منه الركعه المفصوله على طبق مذهب الخاصه، فقال عليه السلام: «و لا يدخل الشك فى اليقين. فظهر أنه لا يلزم فى الروايه أزيد من تقييد الإطلاق.

بل يمكن أن يقال: ان هذا أيضاً لا يلزم، فانه لا نسلم أن إطلاق الاستصحاب يقتضى الإتيان بالركعه الموصوله. بل الاستصحاب لا- يقتضى أزيد من البناء على عدم الإتيان بالركعه المشكوكه. و أما الوظيفه بعد ذلك ما هى فهى تتبع الجعل الشرعى، و المفروض أن الوظيفه التى قررها الشارع للشاك فى عدد الركعات هى

الإتيان بالركعة المفصوله، فان الحكم يتبدل في حق الشاك واقعاً و يكون تكليفه الواقعي عدم وصل الركعه.

فتلخص: أن الروايه لا تقصر عن بقيه الروايات في ظهورها في حجه الاستصحاب<sup>(١٠)</sup>.

و ادعى المحقق العراقي (قده) أيضا هذا الظهور على ما في تقرير بحثه الشريف<sup>(١١)</sup>.

و ما أفيد حق، إلا أن منع إطلاق الاستصحاب منوط باتصال دليل المقيد، إذ مع انفصاليه ينعقد الظهور الإطلاقي ثم يقيد بدليل منفصل.

الخامس: ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من تطبيق الاستصحاب في الروايه على الاشتغال بالتكليف بالصلاه و الشك في ارتفاعه بالاكتفاء بالركعه المردده بين الثالثه و الرابعه<sup>(١٢)</sup>.

و محصل ما أفاده يرجع إلى قاعده الاشتغال التي هي قاعده عقليه مقتضاها لزوم تحصيل الفراغ اليقيني عما اشتغلت به الذمه قطعاً.

لكن الروايه تكون حينئذ إرشاداً إلى تلك القاعده، و لا يكون مفادها حكماً تعبيرياً كما هو المطلوب، و ليس المورد من الموارد التي يجتمع فيها الحكم العقلي و الشرعي المولوي كالظلم و الإحسان و نحوهما، فان الظلم قبيح عقلاً و حرام شرعاً، و الإحسان حسن عقلاً و مستحب أو واجب شرعاً. و ذلك لأن حكم العقل في تلك الموارد واقع في سلسله علل الأحكام، بخلاف المقام، فانه واقع في سلسله معلولاتها، ضروره أن قاعده الاشتغال تقتضي عقلاً لزوم تفرغ الذمه عن ثقل التكليف، و تحصيل المؤمن من تبعاته، فمورد قاعده الاشتغال مرحله الامتثال المتأخر عن تشريع الحكم و علله، فلا وجه لجريان الاستصحاب في الاشتغال، لعدم قابليته للتعبد أولاً، بل و كذا مع فرض قابليته له أيضاً، للزوم إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد ثانياً، بل لا معنى لإرشاديته أيضاً مع إحرازه الوجداني.

فالمتحصل: أن إرادته اليقين بالتكليف تنطبق على قاعده الاشتغال دون الاستصحاب الذي هو المقصود.

السادس: ما اختاره المصنف (قده) في المتن و الحاشيه، و بتسليم الإطلاق في الاستصحاب يندفع عنه بعض ما يرد على التقاريب الأخرى للاستصحاب من منافاه الإتيان بالركعه المفصوله لحقيقته لا لإطلاقه. و لكن مع ذلك يتوجه على مختاره (قده) جمله من المناقشات.

الأولى: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الإشكال على دلاله موثقه عمار على الاستصحاب بقوله: «و مما ذكر يظهر عدم صحه الاستدلال بموثقه عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: إذا شككت فابن علي اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم، فان جعل البناء على الأقل أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله عليه السلام: أجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فابن علي الأكثر...» و حاصله منافاه اليقين بالبراءه لليقين الاستصحابي.

لكنه لا يخلو من غموض، فان الاستصحاب و ان كان مقتضياً للبناء على الأقل، إلا أنه لا ينافي التعبد بالبناء على الأكثر الوارد في كثير من الأخبار، ضروره عدم اقتضاء ذلك إلا التشهد و التسليم في ما بيده، و أما فعل ركعه الاحتياط مفصوله فهو مدلول جمله أخرى تاليه للأمر بالبناء على الأكثر، كقوله عليه السلام في روايه عمار المتقدمه في كلام الشيخ: «متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتّم ما ظننت أنك نقصت» فالإتيان بركعه مفصوله ليس مدلولاً للأمر بالبناء على الأكثر حتى يكون معارضاً لما يدل على البناء على الأقل. و عليه فلا- فرق في لزوم الإتيان بركعه أخرى بين البناء على الأقل و البناء على الأكثر من حيث لزوم الإتيان بذوات الركعات المشكوكه، و أما كيفيه إتيانها فهي تستفاد من جمله أخرى.

نعم لو كان في البين مجرد الأمر بالبناء على الأكثر بلا بيان للكيفيه تمّ ما

أفاده الشيخ من امتناع التعبد بالمتنافيين و هما الأقل و الأكثر، لكن بعد ملاحظه شتات الروايات الآمره بالبناء على الأكثر لم أظفر على روايه واحده فاقدته لكيفيه الإتيان بها، فلاحظ باب ٨ و ١٠ و ١١ و ١٣ من أبواب الخلل من الوسائل.

و الحاصل: أن وجوب الإتيان بركعه أخرى أو أزيد مما يقتضيه البناء على الأقل أيضا، و أما كيفيه الإتيان بها و التشهد و التسليم على الركعه المردده فانما هو مدلول جملته أخرى، و عليه فلا يكون التعبد بعدم إتيان الرابعه مخالفاً لما استقر عليه المذهب.

الثانيه: ما أورده شيخنا المحقق العراقي (قده) على جريان الاستصحاب في الشك في الركعات و لو لم تكن أدله خاصه بالبناء على الأكثر، و ذلك لإشكال الإثبات «لأن وجوب التشهد و التسليم على ما يستفاد من الأدله مترتب على رابعيه الركعه بما هي مفاد كان الناقصه، لا على وجود الرابعه بمفاد كان التامه، و باستصحاب عدم الإتيان بالرابعه أو عدم وجودها بمفاد ليس التامه لا يثبت اتصاف الركعه المأتيه بعد ذلك بكونها رابعه، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكر غير المثبت لكرهه الموجود» (١).

و نوقش فيه تاره بعدم الدليل على وجوب إيقاع التسليم في آخر الركعه الرابعه بعنوانه، و إنما اللازم رعايه الترتيب بين الأجزاء، فإذا سلّم بعد الإتيان بالركعه المشكوكه حصل الترتيب، لوقوعه بعد الرابعه، غايته أنه لا يعلم كون الرابعه هذه أو سابقتها. و أخرى بإمكان إثبات كون المصلى في الرابعه بالاستصحاب أيضا، لعلمه بأنه دخل فيها إما في الركعه السابقه أو في ركعه الاحتياط، و يشك في خروجه عنها، فيستصحب بقاؤها، و يترتب عليه وقوع التشهد و التسليم في الرابعه (٢).

أقول: بناءً على صحه المبنى فقهياً من اشتراط وقوع التشهد و التسليم في



الركعة الرابعة بمفاد كان الناقصه لا على وجودها بمفاد كان التامه لا يجدى استصحاب عدم وجود الرابعه، لقصوره عن إثبات اتصاف المأتى بها بعنوان الرابعه، إلا على القول بالأصل المثبت.

و منه يعلم الخدشه فى استصحاب بقاء الرابعه و عدم الخروج عنها، فان اليقين بالدخول فى الرابعه و الشك فى الخروج عنها و ان كان متحققاً بمفاد كان التامه، لكن لا يثبت به رابعه ما بيده من الركعه حتى يحرز حين التشهد و التسليم وقوعهما فى الرابعه، بل بعد التسليم فى ركعه الاحتياط يحصل له العلم بوقوعهما فى الرابعه فانه نظير استصحاب وجود كرماء فى الدار لإثبات كزيه الموجود.

فلعل الأولى فى عدم مساعده شيخنا المحقق العراقى (قده) على تقدير اعتبار التقييد - كما أنه ليس ببعيد، لانفهامه من النص الدال على كون التسليم آخر الصلاه إذ المراد بآخرها هى الركعه الأخره سواء أ كانت رابعه أم غيرها، فلا بد فى وقوع التسليم فى محله من إحراز الرابعه إذا كانت هى الأخيره أو غيرها إذا كانت الأخيره هى الثالثه مثلاً. و كذا يمكن استظهار اعتبار إحراز عنوان الأوليه و الثانويه فى ركعات الصلوات اليوميه من النصوص الوارده فى استحباب خصوص بعض السور فى الأوليين منها، فانه لا بد فى قراءه تلك السور من إحراز أوليه الركعه و ثانويتها، فراجع أبواب القراءه من الوسائل - أن يقال: ان الظاهر اختصاص اعتبار التقييد بحافظ العدد، و لذا لو سئل غافلاً عن عنوان هذه الركعه و التفت بعد التسليم إلى كونها هى الرابعه مثلاً صحت صلاته.

و كذا الحال فى صوره الشك، لأن ما دل على البناء على الأكثر و فعل صلاه الاحتياط مفصوله يدل التزاماً على إلغاء اعتبار إحراز عنوان الرابعه حين وقوع التشهد و التسليم بالنسبه إلى الشاك.

فالتتيجه: أن استصحاب عدم الرابعه لا يكون مثبتاً، فيجربى كما أفاده بعض الأعظم.

الثالثة: ما أفاده المحقق العراقي (قده) أيضا من انتفاء أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء، ولذا التزم (قده) بكون عدم جريان الاستصحاب في ركعات الصلاة على القاعده و لو لم تكن أدله خاصه توجب البناء على الأ-كثر في الشكوك الصحيحه، فليس عدم جريان الاستصحاب فيها لأجل تلك الأدله.

و كيف كان، فوجه اختلال الشك في البقاء على ما في تقرير بحثه الشريف هو ما أفاده المقرر بقوله: «فان الذى تعلق به اليقين و الشك إنما هو عنوان الرابعه المردده بين الشخصين، إذ هو قبل الشروع فيما بيده من الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه يقطع بعدم وجود الرابعه، و بعد الشروع فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال أعنى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه يشك فى تحقق الرابعه، و لكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، إذ الأثر إنما يكون لواقع ما هو الرابعه الذى ينتزع عنه هذا العنوان، و هو الشخص الواقعى الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود و ما هو معلوم العدم، و مثله مما لا شك فيه أصلاً، إذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعه يقطع بوجوده، و على تقدير كونه غيره الذى أفاد الإمام عليه السلام بالقيام إليه يقطع بعدم وجوده. فعلى التقديرين لا-شك فيه حتى يجرى فيه الاستصحاب. و بهذه الجبهه أيضا منعنا عن الاستصحاب فى الفرد المردد بلحاظ انتفاء الشك فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع»(١).

أقول: قد عرفت أن للشك فى الركعات موضوعيه، فهو كما يوجب تبدل حكم الاتصال بالانفصال، كذلك ينفى شرطيه إحراز عنوان رابعه الركعه، لامتناعه مع الشك، إذ بقاء شرطيته حتى مع الشك يوجب بطلان الصلاة و لزوم استئنافها، لأنه مقتضى الشرطيه المطلقه. و كذلك تنفى موضوعيه الشك. و يظهر من عدم شرطيه إحراز عنوان الرابعه أن المستصحب عدم ذات الرابعه، و هو

متعلق الشك أيضا، و لا مانع من استصحابه إلى أن يؤتى بصلاه الاحتياط، و الركعه المشكوكه توجب الشك فى انتقاض عدم ذات الرابعه بها كسائر موارد الشك فى رافعيه الموجود، كما إذا شك فى رافعيه الرعاف للوضوء مثلاً فهل يصح منع استصحاب الوضوء، بدعوى أنه بناءً على الرافعيه نقطع بارتفاع الوضوء، و بناءً على عدمها نقطع ببقائه؟ و عليه فلا يخل الشك المذى هو ركن الاستصحاب، فان متعلق اليقين و الشك هو عدم ذات الركعه، و الأثر الشرعى فى الشك فى الركعات مترتب على وجود ذاتها بمفاد كان التامه. و لا يحرز هذا الوجود الطارد لذلك العدم إلا بعد تحقق الركعه مفصوله. فلا يقاس المقام باستصحاب الفرد المردد، لتردد نفس المستصحب هناك بين ما هو مقطوع البقاء، و ما معلوم الارتفاع. مضافاً إلى عدم تماميه ما أفيد فى الفرد المردد كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

الرابعه: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) و بيانه: أنه بناءً على كون صلاه الاحتياط صلاهً مستقلهً جابرهً للمصلحه الفائته على تقدير النقص، و نافلهً على تقدير التماميه - كما هو صريح جملة من الأخبار - يشكل جريان الاستصحاب، لاقتضاء التعبد بعدم فعل الرابعه للتعبد ببقاء وجوبها الضمنى المتعلق بها، و وجوب الإتيان بها موصوله بالنحو المذى تعلق به اليقين، و لا يثبت بهذا الاستصحاب وجوب ركعه مفصوله، لكونها ذات أمر مستقل حسب الفرض.

و دعوى إجراء الاستصحاب بلحاظ التعبد بجزء موضوع وجوب صلاه الاحتياط، لأن موضوعه «الشاك غير الآتى بالرابعه» و هو شاك وجداناً و غير آتٍ بالرابعه تعبداً (ممنوعه) أولاً: بأن تمام الموضوع فى الأخبار هو الشاك بين الثلاث و الأربع بلا تقييده بعدم الإتيان بالرابعه، فلا مجال للاستصحاب.

و ثانياً: باستحاله هذا التقييد فى نفسه، للزوم لغويه تشريع صلاه الاحتياط، لوضوح أن حقيقه التكليف الذى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بالإمكان منوطه بفعليته

المتوقفه على وصوله و العلم بموضوعه، إذ مع الجهل بالموضوع يمتنع الدعوه و التحريك.

و عليه فان علم المكلف بعدم الإتيان بالرابعه انتفى إيجاب ركعه الاحتياط بانتفاء موضوعه. و ان لم يعلم به امتنع فعليه وجوب الركعه، لما عرفت من توقف فعليته على وصول موضوعه أعنى عدم الإتيان بالرابعه، و من المعلوم امتناع جعل الحكم الّذى لا يبلغ مرتبه الفعلية أصلاً، فلا- مناص من كون تمام الموضوع لإيجاب الركعه نفس الشك بلا- تقيده بعدم الإتيان كى يجرى الأصل لإحرازه، لأن التعبد الظاهرى بشىء فرع معقوليه التكليف الواقعى به حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً، و حيث إنه ممتنع فلا معنى للتعبد(۱).

لكنه لا يخلو من غموض، حيث ان الظاهر جريان استصحاب عدم الإتيان بالرابعه بلا إشكال، ضروره أن موضوع وجوب صلاه الاحتياط فى الشكوك الصحيحه فى الركعات سواء أ كان الشك بين الثلاث و الأربع أم غيرهما هو الشك فى وجود الركعه المشكوك فيها المحكوم بعدمه للاستصحاب، إذ مع عدم جريانه تقتضى قاعده الاشتغال بطلان الصلاه و وجوب استئنافها بنفس الشك، كالشك فى الأوليين و فيما إذا لم يدر كم صلّى، لأن الشك يمنع عن العلم ببراءه الذّمه. و أما مع جريان الاستصحاب المثبت لأحد طرفى الشك - و هو عدم الإتيان - و العمل بما يقتضيه النص الخاصّ تصح الصلاه و يثبت براءه الذّمه عنها.

و ما دلّ على متمميه صلاه الاحتياط على تقدير النقصان يدل على أن احتمال النقصان المؤيد بالحجه و هى الاستصحاب أوجب تداركه بصلاه الاحتياط مستقلة التى دل عليها دليل خاص بحيث لو لم يكن ذلك النص لكان نفس الاستصحاب موجباً لتدارك النقيصه مع لزوم فعلها موصوله. إلا- أن الشك فى الركعات أوجب انقلاب الحكم بالاتصال إلى الحكم بالانفصال، و هو لا ينافى استصحاب عدم الإتيان كما

تقدم فى بعض التعاليق.

و بالجمله: فاستصحاب عدم الإتيان أوجب الاحتياط لا نفس الشك، و لذا لا تجب صلاه الاحتياط بالشك فى النقصان فيما لا يجرى فيه الاستصحاب كالشك فى الركعات بعد التسليم لقاعده الفراغ الحاكمه على الاستصحاب مع وجود نفس الشك فى تحقق الركعه، لكنه لعدم جريان استصحاب عدمها فيه لا تجب صلاه الاحتياط.

و الإشكال على الاستصحاب بما أفاده من الوجهين المزبورين غير ظاهر.

إذ فى أولهما: ما تقدم من دخل عدم الإتيان الثابت بالاستصحاب فى موضوع وجوب صلاه الاحتياط، و عدم كون مجرد الشك تمام الموضوع لوجوبها، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى جزء موضوع الحكم.

و فى ثانيهما - و هو استحاله التقييد بعدم الإتيان فى نفسه لأجل عدم فعليه الحكم أصلاً، حيث إنه مع العلم بعدم الإتيان بالركعه المشكوكه لا تشرع صلاه الاحتياط للزوم الإتيان بها موصوله، و المفروض أن الاستصحاب يقوم مقام القطع بعدم الإتيان، و مع عدم مشروعيه وجوب صلاه الاحتياط فى ظرف العلم كيف يقوم الاستصحاب مقامه و يثبت به وجوبها؟ - أن الاستصحاب يقوم مقام العلم فى إثبات أصل عدم الإتيان، و أما كيفية العمل المترتب عليه فهى مما يقتضيه النص الخاصّ الدال على موضوعيه الشك فى الركعات و انقلاب حكم تدارك النقيصه المشكوكه من الاتصال إلى الانفصال، و لذا لا تجب إعاده الصلاه مع حصول العلم بالنقيصه بعد صلاه الاحتياط.

و بالجمله: فالاستصحاب ينزل الشك فى إتيان الركعه منزله القطع بعدمه فى لزوم التدارك، دون كيفيته المدلول عليها بدليل آخر حتى يقال بامتناع التعبد الظاهرى لعدم معقوليه التكليف الواقعى، فوجوب صلاه الاحتياط بمجرد الشك المقرون بعدم الإتيان للاستصحاب فعلى، لفعليه موضوعه و هو الشك.

الخامسه: ما أورده بعض أعظم العصر (مد ظله) من أن التنافى بين الصحيحه

للإتيان بركعه الاحتياط موصوله و روايات صلاه الاحتياط ليس بالإطلاق و التقييد كى يجمع بينهما بذلك، بل بالتباين، فالأخذ بالصحيحه يستلزم رفع اليد عن الروايات الأخر التي عليها اعتماد المذهب (١٠).

و يتجه عليه أولاً: ما تقدم من إمكان انعقاد الظهور الإطلاقي المقتضى للإتيان بالمشكوكه موصوله، و هو قابل للتقييد بروايات صلاه الاحتياط، فالتعارض ليس بالتباين.

و ثانياً: منافاه دعوى التعارض التباينى لما أفاده عقيب هذا بأسطر من صحه التمسك بالاستصحاب لتحقيق موضوع وجوب صلاه الاحتياط أعنى الشاك غير الآتى بالركعه الرابعه، و أخبار صلاه الاحتياط حاكمه على الأدله الأوليه الداله على وجوب الإتيان بها موصوله. و من المعلوم أن هذه الصحيحه لو اقتضت بنفسها الإتيان بالركعه موصوله كانت منافيه لما دل على إتيانها مفصوله، و كيف تتجه حكومه أحد المتعارضين بالتباين على الآخر؟ و لا سبيل لتصحيحها إلا الالتزام بإطلاق الاستصحاب القابل للتقييد.

و مع إنكار الإطلاق و عدم دلالة الصحيحه إلا على اقتضاء الاستصحاب لعدم الإتيان بالركعه من دون تعرض لبيان الوظيفه تُقدم أخبار صلاه الاحتياط على الصحيحه أيضاً، لدالاتها على الوظيفه و كيفيه جبر النقيصه، و من المعلوم تقدم المبيّن على المجمل، لكونه بياناً له. و عليه فلا تنافى بين الصحيحه و أخبار صلاه الاحتياط، لتوقف التنافى التباينى بينهما على دلالة الصحيحه على الإتيان بالركعه موصوله، و المفروض عدم دلالتها على ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور: الأول: تركب موضوع وجوب صلاه الاحتياط من الشك و عدم الإتيان بالمشكوك فيه للاستصحاب.

الثانى: موضوعيه الشك لانقلاب الحكم من فعل النقيصه موصوله إلى الإتيان

بها مفصوله بالنص الخاصّ سواء أ كان أمرها نفس الأمر الضمنى أم الاستقلالى، فان الشكّ أوجب الانفصال و الاجتزاء بصلاه الاحتياط بهذا النص، لا بالاستصحاب حتى يقال: انه لا يثبت وجوب ركعه مفصوله.

الثالث: عدم لزوم لغويه تشريع وجوب صلاه الاحتياط، لما مرّ آنفاً من فعليته بمجرد تحقق موضوعه و هو الشكّ و عدم الإتيان بالركعه المشكوكه بالاستصحاب الذى قد عرفت عدم مانع من جريانه، لعدم لزوم محذور ثبوتى و لا إثباتى من تركب الموضوع من الشكّ و عدم الإتيان بالرابعه تعبدًا، و ليس موضوعه العلم بعدم الإتيان بالرابعه حتى يقال بلزوم لغويه تشريع حكم لا يبلغ مرتبه الفعلية أصلاً.

الرابع: أنه لا- فرق فى حكم صلاه الاحتياط بين كونها متممه لنفس الصلاه أو لملاكها، فان المتبع فى مقام الإثبات هو النص الدال على لزوم الإتيان بها بداعى أمرها سواء أ كان ذلك الأمر واقعاً هو الأمر الضمنى أم غيره.

الخامس: أن الاستدلال بهذه الصحيحه على الاستصحاب فى محله، و لا يرد عليه شىء من الإشكالات المذكوره فى كلمات الأعلام الذين أزاحوا عنّا الشبهات و الأوهام و أضاءوا بتحقيقاتهم قلوب ذوى الأفهام.

و قد ظهر مما ذكرنا صحه الاستدلال بروايه إسحاق بن عمار «قال لى أبو الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن على اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال نعم» (١).

فان الأمر بالبناء على اليقين ظاهر فى وجوده فعلاً فى زمان الشكّ لا اليقين المعدوم كى يحتمل انطباقه على قاعده اليقين. كما أن حملها على تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر لا يخلو من تعسف، ضروره أن ذلك اليقين مما يجب تحصيله بفعل ركعه الاحتياط و ليس موجوداً بالفعل حتى يبنى عليه، و لا معنى للأمر بالبناء على شىء معدوم سيوجد فيما بعد.

و إشكال الشيخ الأعظم عليه تاره بمنافاه البناء على الأقل - العدى هو مقتضى الاستصحاب - للبناء على الأكثر العدى عليه المذهب. و أخرى «بعدم الدلاله

على إرادته اليقين السابق ولا-المتيقن السابق على المشكوك اللاحق» غير ظاهر. أما الأول فبما تقدم في الجواب عن أول الإشكالات الواردة على مختار المصنف، فلاحظ.

مضافاً إلى عدم القرينه - كسبق السؤال و نحوه - على صدور كلامه عليه السلام في مورد الشك في الركعات، و أصاله الإطلاق تدفع احتمال الاختصاص به.

و أما الثاني فبأن الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشك دليل على فعلية اليقين، و هو يقتضى سبق المتيقن على المشكوك، و لا يعتبر سبق نفس اليقين على الشك، فلو حصل في آن واحد و تعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء جرى الاستصحاب.  
و عليه فالدلاله تامه.

و أما السند فقد عبّروا عنها بالموثقه، و هو كذلك ان كان على بن إسماعيل الذى وقع فى طريق الصدوق إلى إسحاق هو الميثمى، فانه «من وجوه المتكلمين من أصحابنا» كما فى رجال النجاشى. لكن استظهر بعض أعظم العصر أنه فى هذا الطريق على بن إسماعيل بن عيسى بقرينه روايه عبد الله بن جعفر الحميرى الذى روى عن على فى طريق الصدوق إلى زرارته، و روايته عن حماد بن عيسى فى طريقه إلى زرارته و حريزه. و عليه ينصرف على بن إسماعيل فى هذه الطبقة إلى ابن عيسى (١).

و أما توثيق ابن عيسى فيكفى فيه كونه من رجال كامل الزيارات. فان تم الأمران أمكن توصيف روايه إسحاق هنا بالموثقه، و إلا فلا.

هذا كله مع أن الروايه فى الفقيه هكذا: «و روى عن إسحاق» (٢) و يحتمل عدم شمول طريق الصدوق إلى إسحاق المذكور فى المشيخه لمثل هذه الروايه، فهى لا تخلو من شبهه الإرسال. لكنه ضعيف، و لذا عبر صاحب الوسائل عنه «بإسناده» فتأمل.



و منها (١) قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه

فان الشك لا ينقض اليقين، أو بأن اليقين لا يدفع بالشك».

الخبر الرابع: روايه الخصال

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله عليه السلام... إلخ، و هذه الروايه اشتهرت بروايه الخصال، لكن المصنف (قده) لم ينقلها بألفاظها، فان المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين روايتان إحداهما فى الخصال فى حديث الأربعمائه هكذا: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» و ثانيتهما فى إرشاد الشيخ المفيد على ما نقله العلامة المجلسى عنه فى كتاب العلم، هكذا: «قال أمير المؤمنين عليه السلام:

من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك» و نقل صاحب الوسائل روايه الخصال و فيها «ثم شك» و الظاهر أنه سهو، و لعله ظفر بنسخه من الخصال و فيها «ثم» بدل الفاء. و عليه فاللفظ المذكور فى المتن لا يوافق شيئاً من الروايتين، فهو (قده) خلط بينهما، و لعله حسب أنهما روايه واحده منقوله بلفظين.

و كيف كان فالبحث فى هذه الروايه يقع فى جهتين: الأولى فى السند و الثانيه فى الدلاله. أما الجبهه الأولى فهى: أن طريق المفيد إلى أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه غير معلوم، لعدم حضور الإرشاد حتى أراجعه. و أما طريق الصدوق فى الخصال فهو هكذا: «حدثنا أبى رضى الله عنه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال حدثنى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبى بصير و محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: حدثنى أبى...»

ص: ٢٠٠

و ليس فى هذا السند من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، فانه لا توثيق له، بل ضعفه ابن الغضائرى و العلامه، و لذا عدت الروايه من الضعاف كما فى تقرير (١) بعض الأعظم (مد ظله) مع أنه حكم بوثاقه الرّجل فى كتاب رجاله، لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات، و أيد و ثاقته بحكم الصدوق بصحه ما رواه فى زياره الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد و فى طريقه إليه القاسم بن يحيى. و على هذا ينبغى عدّ هذه الروايه معتبره لا ضعيفه.

و أما الجبهه الثانيه فسيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و قوله عليه السلام و ان كان يحتمل... و هذا شروع فى بيان الجبهه الثانيه أعنى دلالة الروايه على الاستصحاب. و المصنف وافق شيخنا الأعظم (قدهما) فى دعوى ظهورها البدوى فى قاعده اليقين، و فى ختام البحث استفاد كل منهما حجيه الاستصحاب. و محصل ما أفاده الماتن: أن الروايتين يحتمل فيهما كل من قاعده اليقين و الاستصحاب.

أما الأول فلأن قوله عليه السلام: «فأصابه شك» أو «فشك» ظاهر فى اختلاف زمان حصول وصفى اليقين و الشك، حيث ان الفاء العاطفه ظاهره فى التعقيب، و من المعلوم أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقيهما يكون فى قاعده اليقين دون الاستصحاب، لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه، بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعنى المتيقن و المشكوك، دون زمان الوصفين، لإمكان اتحاد زمانهما فيه، بل إمكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين أيضا - كما إذا فرض أنه حصل يوم السبت الشك فى عداله زيد، و فى يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة - كما هو واضح. و هذا بخلاف قاعده اليقين، فان الشك يكون سارياً إلى اليقين و مُزيلاً له و موجباً لتبدله بالشك، و لازمه اتحاد زمانى المتيقن و المشكوك، و اختلاف زمان حصول الوصفين، لامتناع وحده أزمه الوصفين

و متعلقيهما، كما إذا علم بعداله زيد في يوم الجمعة و اقتدى به و في يوم السبت شك في عدالته و سرى هذا الشك إلى ذلك اليقين حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكه بعد أن كانت معلومه، و مقتضى البناء على اليقين و عدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقن بمعنى عدم قضاء الصلاه في المثال.

و الحاصل: أن الشك في القاعده يتعلق بالحدوث، و لأجله سُـمِيَ بالشك السارى، لسرايته إلى حدوث اليقين، بخلاف الاستصحاب، فان الشك فيه طار متعلق بالبقاء، و لا يهدم اليقين بالحدوث، لعدم سرايته إليه.

و أما الثانى فلو جهين، أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين، و لعل الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين مع عدم اعتباره فيه هو اتحاد الوصفين مع متعلقيهما من المتيقن و المشكوك اللذين هما مختلفان زماناً في الاستصحاب، فان اليقين لمرآيته للمتيقن و فناء فيه فناء الحاكي في المحكى يتحد مع متعلقه، فيسرى اختلاف زمانى الموصوفين إلى الوصفين بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين، فيكون إسناد التأخر إلى الشك مجازاً و بالعرض بملاحظه تأخر المشكوك عن المتيقن، كما إذا قال: «كنت على يقين من عداله زيد فشككت الآن فيها» فانه ظاهر في إرادته اليقين بها قبل هذا اليوم، و قد شك في عدالته اليوم.

ثانيهما: أن الذيل قرينه على إرادته الاستصحاب من الصدر، حيث ان قوله عليه السلام: «فان الشك لا ينقض اليقين» هو القضييه الارتكازيه التى أريد بها الاستصحاب في غير واحده من روايات الباب، فهذا الذيل الذى هو كالنص في الاستصحاب بملاحظه وروده في سائر الروايات يصير قرينه على إرادته الاستصحاب من الصدر.

فالتتيجه: أنه ينبغى عد هذه الروايه من الأخبار الداله على الاستصحاب،

الأن يناقش فى سندها بقاسم بن يحيى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لظهور قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك» فى...، و هذا تعليل لكون المنسبق إلى الذهن - بدوياً - من الروايه قاعده اليقين، و قد أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و حيث ان صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعده الأولى...» «-» فلا يقين فى زمان حدوث الشك، و لا شك فى حال حدوث اليقين، و هذا شأن قاعده اليقين.

=====

(-). و توضيح ما أفاده الشيخ فى استفاده قاعده اليقين من الروايه هو: أن صراحتها بمقتضى «من كان» الداله على النسبه التحقيقه و الفاء العاطفه الداله على ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين زماناً، و ظهورها فى وحده المتعلق المستفاد من عدم ذكره أو من إسناد النقص المتقوم بتوارد الوصفين على أمر واحد تدلان على قاعده اليقين. و يؤيده أن اسناد النقص يكون حقيقياً أو أقرب إلى معناه الحقيقى مما هو فى الاستصحاب، لوضوح أن المنهى عنه فيها رفع اليد عن نفس الآثار المرتبه على المتعلق فى زمان اليقين به كما تقدم فى مثال الاقتداء بمن تيقن يوم الجمعه بعدالته فيه، ثم انقلب يقينه بالشك فيها.

و عليه فلا تنطبق الروايه على الاستصحاب الذى يكون المعتبر فيه اختلاف زمان متعلقى الوصفين سواء اتحد زمان نفس الوصفين أم اختلف، لما عرفت من صراحه الروايه فى تعاقب زمان الوصفين، و هو مما لم يعتبر فى الاستصحاب هذا.

و ناقش فيه شيخنا المحقق العراقى (قده) بمنع دلاله مثله على الزمان، بل أقصى ما تقتضيه هى الدلاله على مجرد السبق الشامل للزمانى و الرتبى و غيرهما نظير سبق العله على معلولها و الموضوع على حكمه، كما تشهد له صحه قولك: «كان الزمان و كانت العله و لم يكن معها معلول» و قولك: «أدخل البلد فمن كان مطيعاً فأكرمه و من كان عاصياً فاضرب عنقه» بلا عنايه أو تجوز، فىكون السبق فى المقام رتبياً بالقياس إلى الحكم الذى هو وجوب المضى عليه لا سبقاً زمانياً حتى يستفاد منه

و لكنه غير ظاهر، فان السبق و ان كان أعم من الزمانى و الرتبى كما أفاده، إلا أن مقصود شيخنا الأعظم (قده) من السبق المدلول عليه بالفعل الماضى و الفاء هو الزمانى فقط، بقرينه ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين الذى لا يكون إلا زمانياً، إذ لا معنى للترتب الذاتى و الرتبى بينهما، و ليس المقصود لحاظ ترتب وجوب الماضى على اليقين حتى يكون رتبياً كما فى تأخر كل حكم عن موضوعه، فانه أجنبى عما يدعيه الشيخ بقوله: «ان اليقين و الشك لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد إما من اختلافهما فى زمان نفس الوصفين، و إما فى زمان متعلقهما» و عليه فكلام الشيخ الأعظم (قده) فى تطبيق الروايه على القاعده دون الاستصحاب سليم عن هذا الإشكال.

إلا أن الصحيح ما أفاده فى آخر كلامه من دلالة الروايه على الاستصحاب، لورود مثل هذا التعبير فى صحاح زراره مما لا يراد منه إلا الاستصحاب دون القاعده.

بل الظاهر دلالة هذا المضمون على الاستصحاب حتى مع الإغماض عن وروده فى سائر الأخبار، و ذلك لما أفاده المصنف فى الحاشيه(«) و أوضحه شيخنا العراقى (قدهما) من ظهور «فليمض على يقينه» فى بقاء وصف اليقين السابق على فعليته فى ظرف الشك الذى هو زمان وجوب الماضى عليه، كما هو الحال فى جميع العناوين الاشتقاقية و غيرها المأخوذه فى القضايا الطلبية كقوله: «أكرم العالم» حيث التزموا بلزوم اتصاف الذات بالوصف العنوانى حين إضافه الإكرام إليها حتى بناءً على وضع المشتق للأعم، و ليس ذلك إلا لظهور هذه القضايا فى لزوم اتحاد ظرف التطبيق فيها مع ظرف النسبه الحكيمه.

و على هذا فلا ينطبق المضمون إلا على الاستصحاب، و ذلك لظهور الكلام فى

ذلك (١) في القاعده، دون الاستصحاب ضروره (٢) إمكان «-» اتحاد زمانهما،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: اختلاف زمان الوصفين يكون فى القاعده.

(٢). تعليل لقوله: «و انما يكون ذلك فى القاعده...» حيث انه يمكن حصول العلم بعداله زيد و الشك فيها فى آن واحد مع اختلاف زمان المتعلقين و هما كون العداله معلومه فى يوم الجمعه و مشكوكه فى يوم السبت مثلاً، فالعلم و الشك يحصلان فى زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما فى الاستصحاب.

وجوب المضى على اليقين الموجود فعلاً، أى لزوم ترتيب الآثار و الجرى العملى على طبق اليقين السابق، و هذا غير متصور فى القاعده، لتبدل اليقين بالشك، و وجوب إحراز الوظيفه عند الشك، و عدم البناء فى ذلك على اليقين الزائل، فإذا علم بعداله زيد يوم الجمعه و شك فيها يوم السبت بحيث صارت عدالته فى يوم الجمعه مشكوكه لم يجر ترتيب آثار العداله يوم السبت، بل يجب إحرازها فى جواز ترتيبها.

و مما ذكرنا ظهر عدم إرادته الجامع بين القاعده و الاستصحاب من الروايه، إذ المطلوب فى القاعده هو البناء على صحه الأعمال الصادره حال اليقين و عدم وجوب تداركها فى حال الشك، لا ترتيب الآثار فى ظرف الشك و تنزيل شكه منزله اليقين كما هو المطلوب فى الاستصحاب، و حيث لا يصلح الجزاء لإرادته الجامع فلا محاله لا يراد من الشرط إلا الاستصحاب.

=====

(-). فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله (قده) ما لفظه:

«قول المصنف فى المتن: - ضروره إمكان اتحاد زمانهما - تبعاً لما فى الرسائل ليس على ما ينبغى، بل الأولى أن يقولوا بدل - الإمكان - اعتبار اتحاد زمانهما كما لا يخفى» (١).

و محصل مراد سيدنا (قده) من اعتبار اتحاد زمانهما هو: أنه يعتبر فى الاستصحاب اجتماع اليقين بالحدوث مع زمان الشك و عدم ارتفاعه فى زمان

ص: ٢٠٥

إلا (١) أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، و لعله (٢)

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و ان كان يحتمل» و غرضه استظهار الاستصحاب من الرواية، و ذلك لوجهين تقدم بيانهما، و ضمير «مورده» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). أى: و لعل التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعده اليقين - انما هو بملاحظه...، و هذا إشاره إلى أول الوجهين المتقدم بقولنا:

=====

الشك، كاليقين بعداله زيد يوم الجمعة مع الشك في بقائها يوم السبت، فيوم السبت زمان اجتماع اليقين بعدالته يوم الجمعة مع الشك في بقائها فعلاً، فزمان وصفى اليقين و الشك و هو يوم السبت في المثال واحد، و من المعلوم أن بقاء اليقين بالحدوث في زمان الشك معتبر، و اعتبار اتحاد زمانى الوصفين بهذا المعنى - - أى بقاء اليقين في زمان الشك - ضرورى في الاستصحاب، إذ مع ارتفاع اليقين و سرايه الشك إلى زمان حدوثه بحيث يرتفع رأساً يكون ذلك قاعده اليقين، و أجنبياً عن الاستصحاب، و عليه فما أفاده سيدنا (قده) حق بلا شبهه.

لكن الظاهر أن مراد المصنف من «إمكان اتحاد زمانهما» بقرينه قوله:

«لظهوره في اختلاف زمان الوصفين» هو زمان حصول الوصفين في مقابل قاعده اليقين، لظهور «من كان على يقين فشك» في تقدم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشك على ما هو مقتضى الفاء، ففي قاعده اليقين يعتبر أمران:

أحدهما اختلاف زمان حدوث الوصفين، ثانيهما اتحاد متعلقيهما، بأن تصير العدالة المتيقنه يوم الجمعة مشكوكه يوم السبت، بحيث يسرى الشك إليها و تصير العدالة المتيقنه مشكوكه في نفس يوم الجمعة أيضاً، و من المعلوم أن اختلاف زمان حصول الوصفين معتبر في القاعده دون الاستصحاب، إذ الغالب فيه اختلافهما زماناً و عدم اتحادهما فيه، مع إمكان حصول الوصفين أيضاً فيه في زمان واحد، كما إذا حصل له في آن واحد العلم بعداله زيد يوم الجمعة و الشك في بقائها يوم السبت مثلاً، لكن هذا الاتحاد ليس معتبراً في الاستصحاب حتى يلزم إبدال «الإمكان» في المتن و الرسائل باعتبار اتحاد زمانهما، فتأمل جداً.

ص: ٢٠٦

بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين و سرايته (١) إلى الوصفين، لِمَا بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم (٢). هذا مع (٣) وضوح أن قوله: «فان الشك لا ينقض... إلخ» هي القضية المرتكزه الوارده مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (٤).

### و منها (٥): خبر الصفار

عن علي بن محمد القاساني، قال: «كتبت

«أحدهما...».

\*\*\*\*\*

(١). أي: سرايه اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، و هذه السرايه لأجل الربط الوثيق بين اليقين و المتيقن ربط الكاشف بالمنكشف و الحاكي بالمحكي.

(٢). لعله إشاره إلى: أن الاتحاد المزبور و ان كان يصحّ الإسناد المجازي إلى نفس الوصفين، لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينه عليه.

(٣). هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الروايه، و قد تقدم بقولنا «ثانيهما...» قال شيخنا الأعظم في آخر كلامه: «لكن الإنصاف أن قوله عليه السلام: فان الشك لا ينقض اليقين، بملاحظه ما سبق في الصحاح من قوله: لا ينقض اليقين بالشك، ظاهره مساوقته لها، و يبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا».

(٤). أو لوجه آخر كما في حاشيه الرسائل من كون الغالب في موارد الاستصحاب سبق حدوث اليقين على الشك، و ندره اتحادهما زماناً، فالتعبير ب «كان على يقين فشك» جار مجرى التعبيرات العرفيه. و عليه لا تكون الجملة ظاهره في قاعده اليقين، إذ المفروض عدم اختصاص سبق اليقين و لحوق الشك بالقاعده، بل هو الحال في الاستصحاب أيضا، و حينئذ فاستظهار القاعده لا بد أن يكون لوحده المتعلق، لكنه أيضا لا يمنع من ظهور الروايه في الاستصحاب كما عرفت.

الخبر الخامس: مكاتبه القاساني في صوم يوم الشك

(٥). أي: و من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب خبر الصفار، و البحث



إليه و أنا بالمدينه عن اليوم العذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه (١) و أفطر للرؤيه»<sup>(١)</sup>

هذه المكاتبه فى جهتين السند و الدلاله. أما الجبهه الأولى فمحصلاها: أن الظاهر عدم صحه السند، حيث ان للشيخ إلى الصفار طريقين كما تقدم فى صحيحه زواره فى أحدهما أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و هو محل الكلام، إلا أن طريقه الثانى صحيح، و محمد بن الحسن الصفار من أجلاء الطائفه و أعيان المذهب.

لكن الكلام كله فى القاسانى، إذ لا توثيق له حتى بنحو العموم، بل حكى تضعيف الشيخ إياه، و دعوى اتحاده مع على بن محمد بن شيره القاسانى الموثق غير ثابتة، و اعتماد ابن الوليد عليه و روايه الصفار عنه لا- يشهدان بوثاقته. كما أن دعوى المحقق الآشتيانى (قده) انجبار ضعف السند بعمل المشهور غير ثابتة، فان الروايات المتكفله لهذا المضمون كثيره كما سيأتى ذكرها و فيها المعتره سناً، و لا يبقى معه و ثوق باستناد المشهور إلى خصوص هذه المكاتبه كى ينجبر ضعفها بذلك. و عليه فالحق مع الشيخ و غيره ممن ذهب إلى عدم سلامه سندها. و أما الجبهه الثانيه فسيأتى الكلام فيها.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أن اللام فى الموضوعين للتوقيت بمعنى «عند» فالصوم للرؤيه ناظر إلى حكم يوم الشك فى أول رمضان، و الإفطار للرؤيه ناظر إلى حكم آخر الشهر أى الشك فى أنه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر. و ليس اللام بمعنى «إلى» إذ عليه ينعكس الأمر و يصير المعنى: «صم إلى الرؤيه و أفطر إلى الرؤيه» فتكون الجملة الأولى ناظره إلى حكم يوم الشك فى آخر رمضان، و من المعلوم مخالفته لظهور سؤال الكاتب «هل يصام» فى أنه شاك فى دخول شهر رمضان. كذا أفاده سيدنا الفقيه الأصفهانى<sup>(١)</sup>، و يشهد له كلام ابن هشام فى المغنى من كون التوقيت أحد معانى اللام، فراجع<sup>(١)</sup>.

ص: ٢٠٨

حيث (١) دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً بالشك في بقاءه

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الجبهه الثانيه و هي تقريب دلالة المكاتبه على الاستصحاب بيان: أن المراد بقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان ان كان يوم الشك في أول رمضان، فان اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينتقض بالشك في دخول رمضان، بل ينتقض بالعلم بدخوله، فالمستفاد منه الحكم ببقاء شعبان عند الشك في دخول الشهر المبارك. أو اليقين بشهر رمضان ان كان يوم الشك في آخره، فانه يبنى على بقاءه حتى يحصل العلم بدخول شوال.

و على كل تقدير تدل المكاتبه على اعتبار الاستصحاب، فلا يجوز الصوم بنيه شهر رمضان إلا بالعلم بدخول الشهر، و يحرم الإفطار إلا بالعلم بدخول شوال.

ثم ان شيخنا الأعظم جعل هذه المكاتبه أظهر الأخبار الداله على حجية الاستصحاب لأمر، منها: كون اللام في «اليقين» للجنس، لعدم سبق ما يوجب احتمال العهد فيه، كما كان في صحاح زراره من اليقين بالوضوء أو بالطهاره من الخبث أو بعدم الإتيان بالرکعه الرابعه.

و منها: أن احتمال إرادته اليقين بالبراءه المتطرق في الصحيحه الثالثه و في موثقه عمار مما لا مجال له هنا، كما أن إرادته قاعده اليقين المتقدمه في حديث الأربعمائه غير محتمله هنا، لعدم وجود الفعل الماضى و «فاء» العاطفه الدالين على السبق و اللحق.

و منها: أن الإمام عليه السلام ألقى كبرى «اليقين لا يدخل فيه الشك» و فرع عليه وجوب الصوم للرؤيه و الإفطار كذلك، و هذا التفريع ظاهر في عدم خصوصيه للصوم و الإفطار، و إنما المناط كله يكون في حرمه نقض اليقين عملاً بالشك و هو كبرى الاستصحاب. و لو لم يكن مقصوده عليه السلام بيان حجية الاستصحاب لكان يكتفى في الإجابته عن السؤال بقوله: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» فعدم دخول الشك في اليقين و عدم مزاحمته له و عدم نفوذه فيه لا يدل إلا على الاستصحاب.

و بهذا يظهر صحه ما أفاده المصنف في الصحيحه الأولى من أن اسناد النقض

و زواله بدخول (١) شهر رمضان، و يتفرع عليه (٢) عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال (٣): ان مراجعه الأخبار الواردة في يوم الشك

إلى اليقين ليس بلحاظ المتيقن، و انما هو لثبات اليقين و استحكامه مهما كان متعلقه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «زواله» و ضميره و ضمير «بقائه» راجعان إلى شعبان.

(٢). أى: و يتفرع على عدم دخول الشك فى اليقين عدم وجوب الصوم، قال شيخنا الأعظم (قده): «فان تفرع تحديد كل من الصوم و الإفطار على رؤيه هلالى رمضان و شوال على قوله: - اليقين لا يدخله الشك - لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك أى مزاحماً به».

(٣). غرضه منع دلالة هذه المكاتبه على الاستصحاب، بيان: أن دلالتها على الاستصحاب مبنيه على إرادته اليقين بشعبان من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» ليكون مفاده عدم نقض اليقين السابق بالشك، لكن يمكن إرادته اليقين بدخول شهر رمضان بأن يكون المراد أن شهر رمضان يعتبر فى صومه دخولاً و خروجاً اليقين. و القرينه على إرادته هذا المعنى نصوص تدل على أن فريضه الصوم لا يجوز الدخول فيها إلا على وجه اليقين. و حيث ان نفس جملة «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» موجوده فى كثير من الأخبار التى عرفت مضمونها و سيأتى جملة منها فلا ينعقد لقضيه: «اليقين لا يدخل فيه الشك» ظهور فى الاستصحاب، لاحتفاف الكلام بقوله عليه السلام: «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» المفروض إرادته اعتبار اليقين فى فريضه صوم رمضان بدوياً و ختماً منه، و عدم جواز إدخال اليوم المشكوك كونه من رمضان فى المتيقن و هو الزمان المعلوم كونه شهر الصيام.

و بعبارة أخرى: ان مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين فى ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنيه كونه من رمضان، فيكون

ص: ٢١٠

الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول الشهر، وكذلك الكلام في منتهاه.

و عليه فالروايه تكون بصدد بيان حكم واقعي من أحكام صوم رمضان، ولا مساس لها بالحكم الظاهري و هو استصحاب شعبانيه يوم الشك أو استصحاب رمضانیه يوم الشك في آخره.

أما الروايات التي تشرف الفقيه على القطع بلزوم إحراز رمضان فهي كثيره و فيها المعبره سنداً، و تبرك بذكر جمله منها:

الأولى: روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «إذا رأيت الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرأى و لا بالتظني و لكن بالرؤيه».

الثانيه: روايه محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث، قال: «صوموا للرؤيه، و أفطروا للرؤيه».

الثالثه: روايه سماعه أو رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صيام شهر رمضان بالرؤيه و ليس بالظن».

الرابعه: روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: في كتاب على عليه السلام: صم لرؤيته و أفطر لرؤيته، و إياك و الشك و الظن، فان خفي عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين».

الخامسه: روايه أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ان شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني».

و هكذا سائر روايات الباب. و لا بعد في دعوى تواتر جمله «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» فقد تكررت في أكثر أخبار الباب البالغه ثمانيه و عشرين خبراً(١).

و عليه فحاصل هذا الإشكال الإثباتي هو نفى ظهور الروايه - فضلاً عن أظهريتها - في الاستصحاب، إذ ليس المراد استصحاب شعبانيه يوم الشك أو رمضانیه اليوم الثلاثين المردد بين كونه آخر رمضان و أول شوال، بل المقصود إثبات دوران

يشرف (١) على القطع بأن المراد باليقين (٢) هو اليقين بدخول شهر رمضان (٣)، وأنه (٤) لا بد في وجوب الصوم و الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل من الباب (٥) تجده شاهداً عليه (٦) «-» .

فريضه الصوم في رمضان مدار اليقين، و لا- ينبغي إدخال اليوم الثلاثين من شعبان - المشكوك كونه أول رمضان - في شهر الصيام، فلا- يجوز نيه صوم رمضان فيه، كما لا- يجوز الإفطار في يوم يشك في أنه أول شوال، لأن جواز الإفطار موقوف على اليقين بدخول شوال برؤيه هلاله. و على هذا فالروايه أجنيه عن الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: تشرف الفقيه على القطع.

(٢). في قوله عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك.

(٣). لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب.

(٤). معطوف على «أن المراد» و مفسر له، و ضمير «أنه» للشأن.

(٥). الظاهر أن مراده هو عنوان الباب الثالث الذي استظهره الشيخ الحرّ العاملي (قده) من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون، فقال: «باب أن علامه شهر رمضان و غيره رؤيه الهلال، فلا يجب الصوم إلا للرؤيه أو مضى ثلاثين، و لا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤيه أو مضى ثلاثين، و أنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن».

و عليه فلا وجه للإيراد على المصنف «بعدم وجود خبر بهذا المضمون».

لما عرفت من أن الظاهر إرادته عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العاملي.

و أخبار الباب تدل عليه بوضوح كما عرفت بعضها.

(٦). أى: على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان.

=====

(-). مضافاً إلى ما في تقرير المحقق النائيني (قده) من أن المناسب لإفاده الاستصحاب هو التعبير بنقض اليقين بالشك، لا دخوله فيه، و من المعلوم

أن إرادته النقص من الدخول تحتاج إلى عناية و رعايه(١٠).

و أورد عليه بعدم غرابه هذا الاستعمال، لوقوعه في ثالته صحاح زراره، حيث قال عليه السلام: «و لا يدخل الشك في اليقين» كما وقع نظيره في كلمات العلماء أيضاً في قولهم: دليله مدخول أى منقوض. و اللغه تساعده، فان دخول شىء في شىء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصله، فيكون موجباً لنقضه و قطع هيئته الاتصاليه(١١).

و بهذا البيان ينهدم أساس الإشكال، و يتعين الأخذ بظهور الجمله في الاستصحاب، لعدم الفرق في إفاده اعتباره بين التعبير بالنقض و الدخول.

لكن الظاهر خلافه، إذ فيه - مضافاً إلى منافاته لما أفاده مد ظله في ثالته صحاح زراره من حمل النهى عن إدخال الشك في اليقين على الإتيان بالرکعه المشكوكه موصوله و وجوب فعلها مفصوله(١٢)، و لم يحملها على تأكيد جملته «و لا- ينقض اليقين بالشك» الدال على الاستصحاب أى عدم الإتيان بالرکعه الرابعه.

و الوجه في التهافت بين الكلامين أن الدخول ان كان مساوقاً للنقض لم يفرق بين موارد استعماله، فاللازم حمله على الاستصحاب في كلا- الموضوعين، و التفصيل لا- وجه له - أنه لا- مانع من حمل المكاتبه على ما تظافت الأخبار عليه من بناء فريضه الصوم على اليقين و عدم الاعتداد بالتظني، لاحتفاف فقره «اليقين لا- يدخل فيه الشك» بما يدل على إناطه الصوم و الإفطار بالرؤيه المفروض تكرر في كثير من الأخبار، و ليست كالقرينه المنفصله التي لا تمنع عن الأخذ بظهور هذه المكاتبه في الاستصحاب، فانه مع وحده مداليلها و وضوح المراد منها كيف يستقر ظهور المكاتبه في الاستصحاب؟ هذا.

مع أن الاعتماد على الروايات الاخرى فى مقام الاستظهار من روايه اخرى أمر واقع، و قد التزم به هذا القائل فى تعميم جمله «و لا ينقض اليقين بالشك» الواردة فى أولى صحاح زراره، و عدم اختصاصه بباب الوضوء، و إثبات كون اللام للجنس لا- للعهد بالقرينه الخارجيه و هى ورود فقره فى روايات متعدده، فلاحظ ما أفاده هناك».

هذا كله بناءً على انعقاد ظهور المكاتبه فى الاستصحاب، و رفع اليد عنه بقرينه سائر الروايات. و أما بناءً على ما ذكرناه فى توضيح المتن - من أن صدرها بمجرد و ان كان دالاً بدواً على الاستصحاب، لكن احتفاه بالذيل المتكرر فى كثير من الأخبار مانع عن انعقاد ظهوره فيه كما هو الحال فى كل قرينه متصله - فالأمر أوضح، إذ لا ظهور فيه فى الاستصحاب حتى يبحث عن مانعيه الروايات المنفصله عنه و عدمها.

و قد ظهر مما ذكرنا ظهور صدر المكاتبه فى الاستصحاب لو كانت مجردة عن الذيل، و لذا عدّ المصنف جمله: «و لا يدخل الشك فى اليقين» الواردة فى الصحيحه الثالثه مؤكده لنفس الصدر الدال على الاستصحاب، لا بياناً لكيفيه فعل ركعه الاحتياط، لتعارف التعبير عن الاستصحاب بالنقض و الدخول و ان كان الأول أظهر فى الدلاله عليه من الثانى.

و قد يورد على الماتن تاره بأن ظهور «اليقين» فى الفعلى يقتضى إرادته اليقين بعدم دخول رمضان، و هو لا- ينطبق إلا- على استصحاب عدم رمضانيه يوم الشك و عدم شواليه اليوم المردد بين الثلاثين من رمضان و عيد الفطر. و حمل اليقين على اعتبار العلم بشهر الصيام دخولاً و خروجاً خلاف ظهوره فى الفعلية.

و أخرى بأن تعليق الصوم و الإفطار على الرؤيه - المراد بها اليقين بهلالى رمضان و شوال و عدم حسابان يوم الشك من أيام رمضان أصلاً - ينافى تسالمهم على وجوب

صوم يوم يحتمل كونه آخر رمضان أو أول شوال، فانه لو كان معنى الروايه بناء شهر الصيام على اليقين و عدم إدخال يوم الشك فيه كيف يتجه الحكم بوجود صوم يوم الشك من آخره؟ و هل هو إلا من إدخال الشك فى اليقين؟ و عليه فلا بد من إرادته الاستصحاب من المكاتبه كى ينطبق على الفتوى المسلمه.

و أنت خبير بما فيها، أما فى الأول: فلأن فعليه اليقين فرع ظهور المكاتبه فى الاستصحاب، و المفروض مانعيه القرينه المتصله عن ذلك كما عرفت.

و أما فى الثانى: فلأن معنى إناطه الإفطار بالرؤيه وجوب الصوم إلى أن يعلم بهلال شوال، فما لم يحرز ذلك يجب عليه الإمساك بعنوان رمضان، و ليس وجوب صوم يوم الشك مستنداً إلى استصحاب بقاء الشهر كى يلزم دخول يوم الشك فى شهر الصيام، فان منكر حجيه الاستصحاب أيضا يحكم بوجود صومه، و ليس ذلك إلا- لاقتضاء نفس تعليق الإفطار على الرؤيه لوجوب الصوم إلى قيام حجه على رؤيه هلال شوال، هذا.

لكن الإنصاف عدم قصور المكاتبه عن ظهورها فى الاستصحاب كما أفاده الشيخ و غيره، حيث ان السائل سأل عن حكم صوم اليوم الذى يشك فى كونه من شعبان أو من شهر رمضان، و اليقين الفعلى للسائل هو اليقين بالشعبانيه أو عدم الرمضانيه، و الشك فى رمضانيه اليوم و شعبانيته، و الجواب المطابق لهذا السؤال هو: أن اليقين لا يدخل فيه الشك، يعنى: أن اليقين الفعلى بالشعبانيه أو عدم الرمضانيه - لإبرامه و استحكامه - لا يصلح الشك لأن يدخل فيه و ينقضه و يرفعه، مع ما فى الشك من الوهن و فى اليقين من الثبات. و بعد بيان هذه القاعده الكافيه فى الجواب تفضل الإمام عليه الصلاه و السلام بتطبيقها على المورد بقوله عليه السلام: «صُم للرؤيه و أظُر للرؤيه» يعنى: لا ترفع اليد عن اليقين بالشعبانيه إلا برؤيه هلال شهر رمضان، و كذا لا ترفع اليد عن اليقين بالرمضانيه إلا برؤيه هلال شوال، فطبّق القاعده على فردين منها و هما: استصحاب الشعبانيه و استصحاب الرمضانيه.



بل نفس جملة «صم للرؤية» فى مقام الجواب عن السؤال المزبور مع الغض عن قوله: «اليقين لا- يدخل فيه الشك» تدل على الاستصحاب، إذ عدم الاعتناء بالشك فى تماميه شعبان و إناطه وجوب الصوم بالرؤية الموجه للقطع بتماميته ليس إلا الاستصحاب، فلا وجه لجعلها قرينه على عدم إرادته الاستصحاب من صدر الروايه، فيستفاد منه: أن اليقين بشعبانيه الشهر لا ينقض بالشك فى تماميته بل ينقض باليقين بها الحاصل برؤيه هلال شهر رمضان.

و المراد بالرؤية ليس خصوص اليقين، بل المقصود بها هو الحجه مطلقاً ذاتيه كانت أم مجعوله، فان صوم شهر رمضان كسائر الواجبات الموقته التى لا- بد فى فعلها من إحراز وقتها بحجه عقليه أو شرعيه، لعدم جواز إتيانها قبل أوقاتها، فاليقين فى باب الصوم كغيره من الموققات طريقي، و ليس جزء موضوع الصوم و لا قيده، و إلاّ لم تقم بينه مقامه، لأن بناء المصنف على عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى و ان لوحظ على وجه الكاشفيه، مع أن من المسلم ثبوت هلال شهر رمضان بالبينه. و كذا لم يكن وجه لوجوب قضاء صوم يوم الشك لو أفطر فيه و لم يصمه بنيه شعبان، و ذلك لأن الموضوع هو العلم بالرمضانيه، و هو لم يحصل للجاهل، فلم يتوجه إليه خطاب الصوم. بل لو صام بنيه الندب لم يحسب أيضا من صوم شهر رمضان، لعدم توجه خطاب الصوم إليه، فلو كان شهر رمضان تسعه و عشرين يوماً يُحسب فى حق هذا الشخص ثمانيه و عشرين يوماً.

و أما النهى عن اتباع الظن و الشك فى الصوم فيراد به النهى عن متابعه غير الحجه من الظن غير المعبر و الرأى و الشك كما فى جملة من الروايات، فهو تعريض بمن يعمل بالرأى و نحوه، و لا يدل على موضوعيه العلم أصلاً، فلاحظ.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن وجوب صوم يوم الشك فى آخر شهر رمضان يستفاد من نفس المكاتبه، فان قوله عليه السلام: «و أفطر للرؤية» يدل على وجوب الصوم إلى رؤيه هلال شوال، و هذا هو مقتضى الاستصحاب. و عليه فلا إشكال على

=====

الاستدلال بالمكاتبه من ناحيه الإثبات.

و لشيخنا المحقق العراقي (قده) إشكال ثبوتى و وافقه عليه بعض أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ (قده) فى حقائقه، و محصله: أن استصحاب الشهر لا يثبت موضوع الحكم إلا بالأصل المثبت، حيث ان وجوب الصوم ان كان مترتباً على بقاء الشهر بمفاد «كان» التامه فلاستصحابه مجال. و ان كان مترتباً على كون الزمان المعين - كهذا اليوم - من شهر رمضان بمفاد «كان» الناقصه، فلا مجال لاستصحاب بقاء الشهر، إذ لا يترتب الوجود النعتى على استصحاب الوجود المحمولى إلا على القول بالأصل المثبت، و الظاهر من قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و غيره هو الثانى، لظهوره فى اعتبار وقوع الصوم فى الشهر، و إحراز رمضانيه النهار الذى يقع فيه الصوم لا يمكن باستصحاب بقاء الشهر، لقصوره عن إثبات رمضانيه هذا النهار حتى يقع الصوم فى شهر رمضان<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا الإشكال الجارى فى مطلق الأفعال المقيدة بالزمان، سيأتى تفصيله فى التنبيه الرابع، و قد تخلص منه كلُّ بوجه من الوجوه، فمنهم من أجرى الاستصحاب فى نفس الحكم المقيد كالشيخ، و منهم من أجراه فى الفعل المقيد كالمصنف، حيث قال: «ان الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار، و الآن كما كان، فيجب» و منهم من أجراه فى نفس الزمان بعد إنكار أصل التقييد و كفايه الاجتماع فى الوجود كالمحقق النائينى، و منهم من أجراه تاره فى الزمان بمفاد كان الناقصه، و أخرى فى الموضوع بنحو الاستصحاب التعليقى كالمحقق العراقي. و عليه فالإشكال المتقدم انما يقدر فى الاستدلال بالمكاتبه لو لم يندفع بشىء من الوجوه المشار إليها، و إلا فمع اندفاعه ببعضها لا إشكال ثبوتاً فى الاستدلال، و لعل تعرض المحقق العراقي للإشكال لأجل عدم تماميه ما ذكره المصنف و غيره فى استصحاب الموقتات، و سيأتى بعض الكلام فى محله إن شاء الله تعالى.

ص: ٢١٧

و منها(١):قوله عليه السلام:«كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر»

و قوله: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» و قوله: «كل شىء لك

الخبر السادس و السابع و الثامن: أخبار الحل و الطهاره

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار الداله على حجيته الاستصحاب قوله عليه السلام: «كل شىء...» و البحث فى هذه الطائفة يقع فى جهات ثلاث: الأولى فى متنها و سندها. الثانيه فى أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب. الثالثه فى عموم حجيتها لغير بابى الحليه و الطهاره من الأبواب. و الجهتان الأخيرتان سيأتى الكلام فىهما عند تعرض المصنف لهما. و نقدم الجبهه الأولى، فنقول و به نستعين:

أما الروايه الأولى فالثابت منها فى المتن موافق لعباره الصدوق فى المقنع «لكن مقصود الماتن الاستدلال بموثقه عمار كما سيأتى تصريحه به، و لعله اعتمد فى نقلها على رسائل شيخنا الأعظم (قدهما) و إلا فهى مرويه فى جوامع الأخبار عن أبى عبد الله عليه السلام هكذا: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك»، رواها الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد ابن يحيى الأشعري عن أحمد بن الحسن عن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى. و للشيخ إلى الأشعري طرق أربعة لا ريب فى صحه بعضها و التعبير بالموثقه لأجل أن جمعاً من رجالها فطحون، لكنهم موثقون.

و أما الروايه الثانيه فالموجود منها فى المتن موافق أيضاً لما فى الرسائل لا لما فى كتب الأخبار، إذ المنقول فيها لفظان، أحدهما: روايه الصدوق عن الصادق عليه السلام: «كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قذر» و ثانيهما: ما روى عنه عليه السلام مرسلأ و مسنداً هكذا: «الماء كله طاهر حتى تعلم (يعلم) أنه قذر». و المرسل منه هو

ص: ٢١٨

روايه الحسن بن الحسين اللؤلؤى بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام. و المسند منه هو روايه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن أبي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام. و رواه الشيخ بإسناد آخر إلى حماد بن عيسى لا ابن عثمان، و لا ثمره عمليه في البحث عن تمييزه بعد وثاقه كليهما.

إنما الكلام في محمد بن جعفر، لاشتراكه بين جمع لم يثبت وثاقه كلهم، و لذا قد يشكل الأمر، و من هنا اختلف كلام العلامة المجلسي (قده) فقال في المرآه:

«مجهول بجعفر» و قال في شرحه على التهذيب: «مرسل بسنده الأول و صحيح بسنديه الأخيرين» و استظهر سيدنا الأستاذ (قده) أن جعفرأ هذا هو ابن سماعه» و لعل مقصوده (قده) أنه جعفر بن محمد بن سماعه العدي نصّ النجاشي على و ثاقته، و لكن الواقع في بعض أسناد هذا الحديث جعفر بن محمد، و لا سبيل لإحراز اتحاده مع ابن سماعه، و عليه فمع احتمال التعدد يكون جعفر بن محمد مجهولاً، و يشكل الاعتماد عليه.

و أما الروايه الثالثه فقد استدل بها المصنف (قده) في بحث البراءه على البراءه، و نقلها ثمه بإضافه كلمه «لك» لكن لم نظفر في الأخبار لا- على ما ذكره هناك و لا على ما هنا، و لعله نقلها بالمعنى من روايه عبد الله بن سليمان: «كل شىء هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» و نحوها غيرها، إلا أن ظاهر بعضها الاختصاص بالشبهه الموضوعيه كما نبهنا عليه هناك». لكن لا- يختلف الحال في الاستدلال بها على الاستصحاب، إذ المهم استظهار ذلك من الغايه كما سيأتى. و يمكن إثبات التعميم للشبهات الحكميه بعدم الفصل كما تمسك به المصنف في كلامه

الآتي بالنسبة إلى حجيه الاستصحاب في غير بابي الطهاره و الحليه، و حيث ان سند بعض أخبار قاعده الحل صحيح و بعضها موثق فلا يهمننا التعرض له.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الجبهه الثانيه، و هو دلالة هذه الطائفة من الأخبار على الاستصحاب في ما ثبت حليته و طهارته، و قبل توضيح كلام المصنف (قده) لا بأس بالإشارة إلى محتملات الأخبار المذكوره، و هي سبعة:

الأول: ما أفاده المصنف هنا من دلالة المغيا على طهاره كل شىء و حليته واقعاً، و دلالة الغايه على اعتبار الاستصحاب، و سيأتى بيانه.

الثانى: ما أفاده (قده) فى حاشيه الرسائل من دلالة المغيا على طهاره كل شىء و حليته واقعاً و ظاهراً، و دلالة الغايه على الاستصحاب.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول فى الخبرين الأولين على ما نسب إليه من أن مفادهما قاعده الطهاره و الاستصحاب.

الرابع: أن مفاد بعضها خصوص الاستصحاب كما استظهره الشيخ (قده) من روايه حماد خاصة دون موثقه عمار و حديث الحل، قال بعد بيان روايه حماد:

«فالأولى حملها على إرادته الاستصحاب، و المعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتى تعلم: أى مستمر طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له...».

و لا يخفى أنه على تقدير تماميه كل واحد من هذه الوجوه يتجه الاستدلال بهذه الأخبار على الاستصحاب.

الخامس: دلالتها على خصوص الطهاره الواقعيه، و هذا هو مقتضى ما سلكه صاحب الحدائق (قده) من كون النجاسه حقيقه متقومه بالعلم.

السادس: أن مفادها الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

السابع: أن يكون مدلولها طهاره الأشياء بعناوينها الأوليه واقعاً، و العلم المأخوذ غايه طريق محض، فالغايه فى الحقيقه عروض النجاسه لا العلم بها كما كان

في الاحتمال الخامس. و تحقيق هذه الاحتمالات سيوافيك في التعليقه إن شاء الله تعالى.

و المهم توضيح الاحتمال الأول الذي اختاره المصنف (قده) في المتن، فنقول في تقريب الاستدلال بها: ان كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على مغيا و غايه، أما المغيا - أعنى كل شىء طاهر مثلاً - فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهاره هو الشىء، و هو عنوان مشير إلى الماهيات الخارجيه كالماء و التراب و الحنطه و غيرها، و هذا العموم الأفرادى مدلول عليه بلفظ وضع للعموم - أى كل - و حيث ان المراد بكل واحد من الذوات الخارجيه عنوانها الأولي، لا-العنوان الثانوى - ككونه مشكوك الحكم - فالطهاره أو الحليه الثابته له حكم واقعى لا ظاهرى، فالحنطه حلال واقعاً، و الحديد طاهر كذلك، و هكذا، هذا مدلول المغيا.

و أما الغايه المدلول عليها بكلمه «حتى» فتدل على مجرد استمرار الطهاره الواقعيه المذكوره في المغيا إلى زمان حصول العلم بالنجاسه، و الغايه تدل على استمرار المحمول واقعاً و انقطاعه بمجرد حصول الغايه فيما إذا لم تكن علماً أو علمياً كقوله: «الماء طاهر حتى يلاقى النجس» أو «المسافر يجب عليه التقصير إلى أن يدخل في حد الترخص» أو «الوضوء واجب إلى أن يصير ضريراً» أو «الحنطه حلال إلى أن تصير مغصوبه» و غير ذلك مما ينقطع به الحكم الأولي إما لتبديل الموضوع و إما لظوء عنوان ثانوى عليه. و أما إذا كانت الغايه علماً كالمقام تعين جعل ما بعدها حكماً ظاهرياً، لئلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم، فطهاره الماء القليل واقعاً تزول بمجرد ملاقاه النجس علم بها المكلف أم لا.

و عليه فهذه الروايات تدل على أمرين: أحدهما أن الحكم الواقعى لكل شىء هو الحليه و الطهاره إلا ما خرج بالدليل كالخمر و الخنزير، و ثانيهما استمرار ذلك الحكم الواقعى ظاهراً.

و حيث دلت الغايه على استمرار المغيا تعبداً في حال الشك كان مدلول

مثل (١) هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: ان الغايه فيها (٢) إنما هو لبيان استمرار ما حكم (٣) على الموضوع واقعاً (٤) من (٥) الطهاره و الحليه ظاهراً ما لم (٦) يعلم

المغيا الدال على القاعده الاجتهاديه بضميمه الغايه الظاهره فى بقاء الحكم المذكور فى المغيا هو الاستصحاب، فان حقيقته إبقاء ما ثبت لا غير. و هذا هو المطلوب من الاستدلال بهذه الأخبار.

\*\*\*\*\*

(١). التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الأخبار - المشتمله على الغايه و المغيا مما يصلح لاستفاده الاستصحاب منها - بما ذكره فى المتن، لتعدد أخبار قاعده الحل كصحيح عبد الله بن سنان و موثقه مسعده و نحوهما. نعم لم أظفر فى أخبار طهاره كل شى ء و خصوص الماء على لفظ مشتمل على الغايه كى يستظهر منها الاستصحاب، و ان كان ما يدل على التوسعه فى باب الطهاره و مانعيه النجاسه المعلومه عن الصلاه موجوداً، لكن اللفظ يغير ما فى المتن بكثير، فراجع.

(٢). أى: فى هذه الأخبار.

(٣). أى: ما حكم به على الموضوع و هو «شى ء».

(٤). بيان للموصول فى: «ما حكم» يعنى: أن الطهاره و الحليه الواقعتين حكمان لكل شى ء، و قد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغيا بقولنا «أما المغيا...»

(٥). بيان ل «ما حكم» أى: أن الغايه قيد للمحمول و هو «ظاهر» لا للموضوع و هو «شى ء» و قوله: «ظاهراً» قيد للاستمرار، أى: استمرار الطهاره الواقعيه ظاهراً، و من المعلوم أن إبقاء الحكم الواقعى فى ظرف الشك لا ينطبق إلا على الاستصحاب.

(٦). قيد ل «ظاهراً» فان الطهاره الظاهريه منوطه بعدم اليقين بخلاف الحاله السابقه، إذ معه يكون نقضها نقضاً لليقين باليقين.

ص: ٢٢٢

بطرء ضده (١) أو نقيضه (٢)، لا (٣) لتحديد الموضوع كى (٤) يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك فى طهارته أو حليته،

\*\*\*\*\*

(١). أى: ضد ما حُكِم به على الموضوع، و ذلك كالعلم بحرمة شىء بعد العلم بحليته، و التعبير بالضد لأجل أن الحرمة و الحليه أمران وجوديان و حكمان مجعولان.

(٢). أى: نقيض ما حُكِم، كالعلم بنجاسه شىء بعد العلم بطهارته، و التعبير بالنقيض بلحاظ كون الطهاره أمراً عدمياً و هى عدم القداره، و قد حكى أن المصنف (قده) اختار هذا، لا كونها أمراً وجودياً حتى تكون ضد النجاسه.

(٣). معطوف على «انما هو» يعنى: أن الغايه ليست لتحديد الموضوع، و غرضه من هذا الكلام: أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبنى على كون كلمه «حتى» قيماً للمحمول و هو الطهاره و الحليه، إذ لو كانت قيماً للموضوع - أى الماء و الشىء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلاً، لأن مفادها حينئذ: أن كل شىء مشكوك الحل أو الطهاره حلال أو طاهر، و هذا المعنى هو مفاد قاعدتى الحل و الطهاره كما هو أحد الأقوال و الوجوه المحتمله فى الروايات.

و حيث ان الغايه ظاهره فى كونها قيماً للمحمول لا للموضوع، فالمراد من «طاهر و حلال» هو الطهاره و الحليه الواقعتان الثابتان فى حال الشك ظاهراً ببركه الاستصحاب. و الوجه فى الظهور ما تقدم من أن «الشىء» عنوان مشير إلى ذوات الماهيات مع الغض عما يعرض عليها، فان كل عنوان إنما يحكى عن معنونه.

و فى المقام حيث يكون موضوع قاعدتى الحل و الطهاره الشىء المشكوك - لا- الشىء مع الغض عن الشك فى حكمه الواقعى - فإرادته القاعدتين منوطه بتقييد الشىء بكونه مشكوك الحكم، و من المعلوم مخالفته لظاهر «الشىء» من نفس العناوين الأوليه كالماء و الحنطه و التراب.

(٤). هذا متفرع على كون الغايه - أعنى حتى - قيماً للموضوع - و هو شىء - لا للمحمول أعنى «طاهر و حلال» و ضمير «بهما» راجع إلى الطهاره و الحليه.

ص: ٢٢٣



و ذلك (١) لظهور المغيا فيها (٢) فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها (٣)، لا بما هى مشكوكه الحكم (٤) كما لا يخفى، فهو (٥) و ان لم يكن له بنفسه (٦) مساس بذيل (٧) القاعده و لا الاستصحاب، إلا (٨) أنه بغايته دلّ

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا لتحديد الموضوع» أو ل «أن يقال» و النتيجة واحده.

و قد عرفت تقريب الظهور بقولنا: و الوجه فى الظهور ما تقدم من أن الشىء... إلخ.

(٢). أى: فى هذه الأخبار، و المراد بالمغيا هو المحمول أعنى الحليه و الطهاره.

(٣). يعنى: بعناوينها الأوليه بقريته قوله: «لا بما هى مشكوكه» فتكون الحليه و الطهاره حينئذ حكيمين واقعيين.

(٤). المأخوذه فى موضوع قاعدتى الحل و الطهاره كما عرفت حتى تكونا حكيمين ظاهريين.

(٥). أى: فالحكم للأشياء بعناوينها الأوليه، و غرضه من هذا الكلام أن المغيا و ان دل على خصوص الحليه و الطهاره الواقعيين، و لا تعلق له بقاعدتى الحل و الطهاره - لدخل الشك فى موضوعيهما كما هو شأن كل حكم ظاهرى - و لا بالاستصحاب، لأنه إثبات حكم واقعى فى مرحله الظاهر تبعداً، لكن لا تتوهم أجنيبه الأخبار عن الاستصحاب، و ذلك لدلاله الغايه على استمرار ذلك الحكم الواقعى ظاهراً، و هذا هو الاستصحاب.

(٦). هذا الضمير و ضمير «له» و المستتر فى «يكن» كضمير «هو» راجع إلى الحكم للأشياء، و يمكن عوده إلى المغيا، و المعنى واحد.

(٧). يعنى: بنفس القاعده، و قد عرفت وجه عدم مساس المغيا بالقاعده و الاستصحاب.

(٨). استدراك على «و ان لم يكن» و ضميراً «أنه، بغايته» راجعان إلى الحكم للأشياء بعناوينها الأوليه الذى هو مفاد المغيا، و لو قال: «إلا أنها - أى الأخبار - بغايتهما دلت...» كان أولى.

ص: ٢٢٤

على الاستصحاب، حيث إنها (١) ظاهره في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً (٢) ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه (٣)، كما أنه (٤) لو صار مغياً لغايه مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمة (٥) لدلّ على استمرار ذاك الحكم (٦) واقعاً، و لم يكن له (٧) حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الغايه، و هذا تقريب دلالة الغايه على الاستصحاب، و قد عرفته.

(٢). قيد للاستمرار، و المراد بذاك الحكم هو المغيا أعنى الطهاره و الحليه الواقعتين.

(٣). فإذا علم بضد الحل و هو الحرمة و بنقيض الطهاره و هو القذاره لم يستمر ذاك الحكم الواقعي، لأن رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين، و قوام الحكم الظاهري هو الشك.

(٤). الضمير للشأن، و ضمير «صار» راجع إلى الحكم الواقعي، و غرضه أن الغايه تدل على استمرار المغيا، غايه الأمر أن الغايه إن كانت هى العلم بالنقيض أو الضد - كما فى هذه الروايات الثلاث - كانت داله على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً. و إن كانت شيئاً آخر كالملاقاه للنجس أو غيره كما إذا قال: «الماء القليل طاهرٌ إلى أن يلاقى النجس» أو «العصير العنبى حلال إلى أن يغلى بالنار فيحرم» دلت على استمرار الحكم الواقعي واقعاً، و لا دلالة لشيء من المغيا و الغايه على الاستصحاب، لتمحضه فى إفاده استمرار الحكم الواقعي واقعاً.

(٥). كمثال غليان العصير، و قوله: «لدل» جواب «لو صار».

(٦). و هو الحكم المغيا كحليه العصير و طهاره الماء القليل المتقدمين آنفاً.

(٧). هذا الضمير و ضميرا «بنفسه، بغايته» راجعه إلى الحكم الواقعي، و قوله:

«حينئذ» يعنى: حين كون الغايه مثل الملاقاه مما يكون غير العلم. و الوجه فى عدم دلالاته على الاستصحاب واضح، ضروره كون الاستمرار واقعياً كنفس المغيا.

ص: ٢٢٥

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، والغرض من هذا الكلام دفع إشكال أورده شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) حيث انه استظهر من كلامه دلالة روايتي حماد و عمار على اعتبار قاعده الطهاره والاستصحاب - و ان أمكن استفاده أمور ثلاثه من عباره الفصول كما ذهب إليه المصنف في حاشيه الرسائل - ثم أورد الشيخ عليه بقوله: «نعم إرادته القاعده و الاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت من أن المقصود في القاعده مجرد إثبات الطهاره في المشكوك، و في الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهاره السابقه، و الجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرناه...». و توضيحه: أنه يلزم أن تكون الغايه في استعمال واحد تارة قيماً للموضوع - و هو شىء - ليستفاد منه قاعده الطهاره، و أخرى قيماً للحكم - أعني الطهاره - لتدل على الاستصحاب، و من المعلوم أن مفاد القاعده الأولى طهاره الشىء بوصف كونه مشكوكاً، فينسلخ «حتى» عن الغايه، إذ لا يلاحظ في القاعده إلا نفس ثبوت الطهاره للشىء المشكوك طهارته بلا لحاظ بقاءه، و مفاد القاعده الثانيه إبقاء الطهاره الواقعيه المعلومه سابقاً في ظرف الشك في بقاءها، فالحكم بالطهاره في القاعده يكون لنفس الشك، و في الاستصحاب للثبوت السابق، يعنى «أن المشكوك المسبوق باليقين بطهارته ظاهر ظاهراً» و من المعلوم عدم الجامع بينهما، فلا يجوز جعل الغايه قيماً لكل من الموضوع و الحكم في استعمال واحد.

هذا محصل إشكال الشيخ الأعظم على صاحب الفصول (قدهما).

و المصنف (قده) دفع هذا الإشكال بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهاره الظاهريه و الاستصحاب بالروايتين، و أما إذا أريد إثبات طهاره الأشياء واقعاً و استصحابها، فلا يتجه الإشكال المتقدم، لوضوح أن المغيا - و هو كل شىء ظاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعاً، و الغايه - و هى حتى تعلم - ظاهره في الاستصحاب كما تقدم بيانه، فهاتان القاعدتان تستفادان من الروايه بتعدد الدال و المدلول من دون لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فان قلت: بناءً على ما قرره المصنف - من دلالة المغيا على الحكم الواقعى و الغايه على الاستصحاب - لا وجه لتعرضه لإشكال شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) لأن مبنى ذلك الإشكال على الفصول هو استفاده قاعده الطهاره و الاستصحاب من الروايتين، و المفروض أن كلاً منهما حكم ظاهرى. و هذا الإشكال أجنبى عن مقاله المصنف التى هى الطهاره الواقعيه و الاستصحاب، لعدم توقف إرادتهما على استعمال اللفظ فى أكثر من معنى حتى يلتجأ إلى بيان الإشكال و دفعه.

قلت: نعم لا ربط بحسب الظاهر بين مدعى المصنف و إشكال الشيخ حتى يتجه قول الماتن: «و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك» لكن يمكن أن يكون الوجه فى تعرضه لإشكال الشيخ هو ما استظهره المصنف فى حاشيه الرسائل من كلام الفصول بقوله: «فالظاهر أنه أراد دلالة الروايه على أحد الأصلين بعمومها أو إطلاقها و على الآخر بغايتها... إلخ» و حاصله: أن المصنف ادعى كون مقصود صاحب الفصول استفاده كل من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاستصحاب من الروايتين، فتحصل حينئذ جهه مشتركه بين دعوى المصنف و الفصول، لكن لمّا وافق المصنف صاحب الفصول فى أصل المدعى و خالفه فى تقريب دلالة الروايتين على الأمور الثلاثه - لأنه استدل عليها فى حاشيه الرسائل بعموم «الشيء» الأفرادى على طهاره كل شىء واقعاً، و بإطلاقه الأحوالى على طهارته ظاهراً، و بالغايه على الاستصحاب - كان عليه التنبيه على التخلص من إشكال الشيخ و عدم وروده عليه و ان كان موافقاً مع الفصول فى أصل الدعوى.

فالمتحصل: أن مقصود المصنف من قوله: «و لا يخفى أنه لا يلزم... إلخ» هو التنبيه على صحه استفاده أكثر من قاعده واحده من الروايتين بتقريب يسلم من إشكال استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا- يلزم - بناءً على استفاده الطهاره و الحليه الواقعيّتين من المغيا و الاستصحاب من الغايه - استعمال اللفظ فى معنيين أصلاً.

و إنما يلزم (١) لو جُعِلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع و قيوده (٢) غايه (٣) لاستمرار حكمه ليدل (٤) على القاعده و الاستصحاب من (٥) غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و إنما يلزم استعمال اللفظ فى معنيين فيما إذا جُعِلت الغايه قيداً لكل من الموضوع و الحكم ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان إحداهما الاستصحاب و الأخرى قاعده الطهاره. و قد عرفت بيان الإشكال فى توضيح كلام الشيخ بقولنا: «و توضيحه أنه يلزم أن تكون الغايه...».

(٢). يعنى: يكون الشك حيثه تقييده فى قاعده الطهاره، لأن موضوعها الشىء بعنوان المشكوك حكمه، لا بعنوانه الأوّل أى ذات الشىء.

(٣). مفعول ثان ل «جعلت» يعنى: جُعِلت الغايه من قيود الحكم - و هو طاهر و حلال - لتدل الروايه على الاستصحاب، و ضمير «حكمه» راجع إلى الموضوع.

(٤). هذه نتيجته جعل الغايه تاره قيداً للموضوع و أخرى للمحمول، حيث ان دلالتها على القاعده منوطه بقيديه الغايه للموضوع، و على الاستصحاب بقيديتها للمحمول.

(٥). قيد ل «يدل» و وجه عدم تعرض هذه الروايات حينئذ للحكم الواقعي واضح، لأن «الشىء» بعد جعل الغايه قيداً له يصير معناه مشكوك الحكم، و يثبت الحكم حينئذ له لا للشىء بعنوانه الأوّل حتى تدل على الحكم الواقعي. مع أن الالتزام بعدم تعرضه للحكم الواقعي خلاف الظاهر، لما عرفت من ظهور «الشىء» فى نفس الذوات الخارجيه، فلا محيص فى مقام الإثبات عن الالتزام بدلاله الروايات الثلاث على القاعده الاجتهاديه و الاستصحاب دون قاعده الطهاره، فلا وجه لاحتمال كون مفاد الروايات قاعدتى الطهاره و الاستصحاب معاً كما استظهره الشيخ من كلام الفصول و اعترض عليه بما تقدم توضيحه، بل مفادها قاعده اجتهاديه و ظاهريه

مع (١) وضوح ظهور مثل «كل شىء حلال» أو «طاهر» فى أنه (٢) لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، و هكذا «الماء كله طاهر» (٣) و ظهور (٤) الغايه فى كونها حدًا للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

و لا يذهب عليك أنه (٥) بضميمه عدم القول بالفصل قطعاً بين

أعنى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لو جعلت» أى: و الحال أن الروايات ظاهره فى بيان الحكم الواقعى لكل موضوع إلا ما خرج بالدليل. و هذا إشكال أورده المصنف على الفصول من أنه مع الغرض عن إشكال الشيخ يكون استظهار أصاله الطهاره من الروايه خلاف ظهورها فى إفاده الحكم الواقعى.

(٢). أى: أن مثل «كل شىء حلال أو طاهر».

(٣). فيدل على طهاره الماء واقعاً كدلاله حديث الحل على الحليه الواقعيه.

(٤). معطوف على «ظهور» يعنى: و مع وضوح ظهور الغايه فى كونها حدًا للحكم فيفيد الاستصحاب، لا حدًا لموضوع الحكم حتى تدل على أصاله الطهاره أو الحل.

(٥). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى الجبهه الثالثه المتعلقه بهذه الطائفه من الأخبار أعنى بيان عموم اعتبار الاستصحاب لجميع الأبواب، و دفع إشكال أخصيتها من المدعى، لكون موردها بابى الحل و الطهاره، فالاستصحاب حجه فى هذين البابين خاصه.

و محصل ما أفاده فى وجه تعميم اعتبار الاستصحاب فى جميع الموارد هو:

أنه بضميمه عدم القول بالفصل تعمّ الروايات جميع الموارد، إذ لم يظهر قولٌ بالفصل بين استصحاب الطهاره و الحل و بين استصحاب غيرهما، فالقائل باعتباره يقول به مطلقاً، و النافى له ينفى اعتباره فى جميع الأبواب، و ليس من الأقوال

الحليه و الطهاره و بين سائر الأحكام لعم (١) الدليل و تم.

ثم لا- يخفى أن (٢) ذيل موثقه عمار: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيد (٣) ما استظهرنا منها من كون الحكم

المتشتمه فى الاستصحاب تخصيص حجته ببابى الحل و الطهاره.

ثم ان الشيخ (فده) ذكر هذه الدعوى - بعد روايه عبد الله بن سنان الظاهره فى الاستصحاب فى باب الطهاره - بقوله: «و لا يبعد عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع» و فيه تأمل ذكرناه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). لا حاجه إلى اللام الظاهر فى كونه جواباً لشرط و نحوه.

(٢). بعد أن أثبت دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب تصدى لتأييد مقالته بما فى ذيل موثقه عمار من قوله عليه السلام: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» فان هذا الذيل مشتمل على حكيمين إيجابى و هو استمرار الحكم السابق فى غير صوره العلم بالضد أو النقيض، و سلبى و هو عدم استمراره فى صورته العلم بالخلاف. و هذان الحكمان مترتبان على الغايه و ميينان لها، غايه الأمر أن أحدهما مفهومها و هو قوله عليه السلام: «فإذا علمت» و الآخر منطوقها، و هو قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم...» و الظاهر كون هذين الحكمين مترتين على الغايه وحدها، لقربهما بها، فيكون الحكم بالطهاره فى المشكوك فيه مستنداً إلى العلم بها سابقاً فيدل على استمرار الحكم الواقعى ظاهراً. و هذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتباً على مجموع الغايه و المغيا، إذ الحكم بالطهاره حينئذ يكون مترتباً على نفس الشك كما هو مفاد قاعده الطهاره، لا على ثبوت الطهاره سابقاً كما هو مقتضى الاستصحاب.

(٣). لعل وجه التعبير بالتأييد دون الدلاله هو: أن ظهور الذيل فى تفرعه على الغايه وحدها ليس بذلك الواضح، فان ظهور قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم» فى ترتب الطهاره على نفس الشك الذى هو موضوع قاعده الطهاره مما لا ينكر، فليس

المغيا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه (١)، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره (٢) في أنه متفرع على الغايه وحدها، و أنه (٣) بيان لها وحدها منطوقها و مفهومها (٤)، لا لها مع المغيا كما لا يخفى على المتأمل «-» .

الذيل مؤيداً لما استظهره من كون الغايه قيداً للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب و ضمير «منها» راجع إلى الموثقه.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى، و ضمير «له» راجع إلى الشيء، و «لا ظاهرياً» معطوف على «واقعياً».

(٢). تعليل ل «يؤيد» و ضميره كضميري «أنه، و أنه» راجع إلى الذيل.

(٣). معطوف على «أنه» و بيان له، و الضمائر من «لها» إلى «لها» راجعه إلى الغايه.

(٤). المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذيل هو قوله عليه السلام: «إذا علمت فقد قدر» و المراد بالمفهوم هو قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم فليس عليك».

=====

(-). قد أُورد على كلامه (قده) بوجه بعضها مشترك الورد على ما أفاده في كل من المتن و الحاشيه، و بعضها تختص بما فيها، فالأولى التعرض لها بعد بيان مختاره في الحاشيه أعني استفاده طهاره كل شيء واقعاً و ظاهراً من المغيا و الاستصحاب من الغايه، و قد استدل عليه بوجهين:

أحدهما ما لفظه: «أن قوله عليه السلام: كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغايه يدل على طهاره الأشياء بعناوينها الواقعيه كالماء و التراب و غيرهما، فيكون دليلاً اجتهادياً على طهاره الأشياء، و بإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حاله كونه بحيث يشبهه طهارته و نجاسته بالشبهه الحكميه أو الموضوعيه تدل على قاعده الطهاره فيما اشبهه طهارته كذلك».

ثانيهما: ما أفاده بقوله: «و ان آبيت إلا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحاله.. إلخ»



و بيانه أنه بناءً على إنكار إطلاق المدخول - و هو شىء - لمثل حاله الشك فى حكمه لأجل أن الشك فى حكم الشىء ليس من حالاته المتبادله كالعده و الفسق بالنسبه إلى العالم الموضوع لوجوب الإ-كرام، لقيام الشك بنفس المكلف و ان كان له إضافه إلى الشىء، لكونه كالعلم و الظن من حالات المكلف، إلا أن مجرد هذه الإضافه لا توجب وصفاً للشىء حتى يشمله إطلاقه (يمكن) إثبات الطهارتين بالمغيا بنفس عمومه الأفرادى لما اشتبهت طهارته بشبهه لازمه لا تنفك عنه كبعض الشبهات الحكيمه كالحيوان المتولد من حيوانين نجس و طاهر مع عدم تبعيته لهما فى الاسم، و من المعلوم أن «كل شىء» عنوان مشير إلى كل واحده من الطبائع و الذوات، و حيث كان هذا الفرد المشتبه الملازم للشبهه من أفراد «كل شىء» فهو طاهر بالعموم، و بضميمه عدم الفصل بين هذا المشتبه و سائر المشتبهات التى عرض عليها الشك بعد أن كانت معلومه الحكم يثبت طهاره كل مشتبه بالشبهه الموضوعيه و الحكيمه، فان الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فنفس العموم يتكفل طهاره كل شىء بما هو هو و بما هو مشكوك الحكم.

لا يقال: ان التمسك بعموم «كل شىء» فى الشبهه الموضوعيه من التشبث بالدليل فى الشبهه المصدقيه الممتنع، فانه بناءً على إفادته الطهاره الواقعيه و العلم بتخصيصه بالأعيان النجسه لا يكون الرجوع إليه فى مثل الحيوان المردد بين الكلب و الغنم لإثبات طهارته ظاهراً إلا تمسكاً بالعام فى الشبهه المصدقيه.

فانه يقال: انه كذلك لو كان مدلول المغيا طهاره الأشياء واقعاً فحسب، و أما بناءً على ما عرفت من طهارتها ظاهراً أيضاً بأحد المسلكين المتقدمين يندفع الإشكال، فان الحيوان المردد شىء اشتبه حكمه، و قد ثبت طهارته ظاهراً.

و أما إشكال استعمال اللفظ فى معنيين المتقدم فى إيراد الشيخ الأعظم (قده) على صاحب الفصول فغير متجه على هذا التقريب، لأن إرادته الطهاره الواقعيه تاره و الظاهريه أخرى إنما نشأت من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهه الاختلاف فى

معنى المحكوم به، فإن الطهاره بمعنى النظافه و النزاهه، و هى أمر وحدانى لا تعدد فيه. هذا ما أفاده المصنف حول استفاده الطهارتين من المغيا» ثم تعرض لاستفاده الاستصحاب من الغايه بما عرفته فى المتن. و بما أفاده (قده) يسقط بعض ما أورد عليه، و تبقى أمور لا بد من التعرض لها.

أما التقرير الثانى فأورد عليه المحقق الأصفهانى (قده) بأن «كل شىء» و ان تكفل حكم المشتبه بالشبهه اللازمه له، إلا أن إثبات حكم سائر المشتبهات حكماً أو موضوعاً بعدم الفصل غير سديد، لأن التمسك بعدم الفصل فرع كون الموضوع المشتبه، فيتعدى من حكم بعض مصاديقه إلى بعضها الآخر، و لكن المفروض أن شمول «كل شىء» لمثل ماء الكبريت الملازم للشبهه فى حكمه الواقعى إنما هو بعنوان الحكايه عن ذاته، لوضوح إرادته نفس الأعيان الخارجيه من «شىء» و من المعلوم عدم ملازمه تمام الذوات للشبهه - خصوصاً الشبهات الموضوعيه التى علم حكمها الكلى - حتى يتعدى من المشتبه اللازم للشبهه إلى غيره، و عليه فتعميم المغيا للحكم الواقعى و الظاهرى بدعوى عدم الفصل غير وجيه<sup>(١٠)</sup>.

و أما التقرير الأول فأورد عليه أولاً بما أفاده بعض الأعيان، و محصله: أن موضوع الحكم الواقعى ذات الطبيعه أو الفعل المتعلق بها فهو مرسل، و موضوع الحكم الظاهرى مقيد بالشك، و الجمع بينهما فى إنشاء واحد جمع بين المتناقضين، لاستحاله لحاظ الشىء مقيداً و غير مقيد. و بيانه: أن الإطلاق ان كان جمعاً بين القيود تم ما ادعاه المصنف، لأن معنى الروايه حينئذ: كل شىء بما هو ظاهر و بما هو مشكوك طاهر أيضاً، و تعدد المحمول هنا باعتبار تعدد الموضوع المستفاد من الإطلاق. و إن كان رفضاً للقيود - كما هو الحق - و عدم تقييد الموضوع بحاله من حالاته، كان مدلول الروايه خصوص الحكم الواقعى، إذ مدلولها حينئذ طهاره ذات الشىء فى تمام حالاته التى منها حاله كونه مشكوك الحكم، و هذا هو إطلاق

الحكم الواقعي المتحقق حال الشك، و حيث كان الحكم الظاهري مترتباً على الموضوع المشكوك حكمه الواقعي لا على ذات الموضوع و ان كانت مشكوكه لم يمكن استفاده الحكم الظاهري من الإطلاق، لوضوح التنافي بين اعتبار الماهية اللا بشرط القسمة و اعتبارها بشرط شىء، و لأجل تقابلهما يمتنع لحاظهما فى إنشاء واحد، و لا جامع بين التعيين، كما لا يعقل الإهمال من الحكيم الملتفت فى مقام التشريع، هذا.

مضافاً إلى: أن إطلاق الشىء على طبيعه واحده حقيقه بمجرد عروض الحالات المختلفه المتبادله عليه كى يكون بلحاظ كل منها شيئاً ممنوع عرفاً، و إلا لزم أن يكون الشىء الواحد أشياء متعدده، فالماء و الماء المشكوك حكمه ليسا أمرين مختلفين، فطروء الشك لا يوجب تعدداً فى حقيقه الشىء عرفاً، و لا اختلافاً فى الموضوع حتى يحكم على كل بما يناسبه. مثلاً يطلق على «زيد» أنه شىء باعتبار ذاته، و ليس باعتبار كونه ابن عمرو و أخا بكر و عمّ خالد أشياء أخرى، و إنما يتجه الإطلاق الأحوالى بالنسبه إلى الحالات الطارئه عليه كالعلم و الجهل و الفسق و العداله و نحوها. و عليه فممنوع أصل هذا الإطلاق الأحوالى ليس ببعيد.

و ثانياً: بما أورده المحقق الشيخ الحائرى (قده) عليه من قوله: «يصير الحكم المجعول بملاحظه الشك لغواً، لأن هذه القضيه الجامعه لكلا- الحكمين متى وصلت إلى المكلف يرتفع شكه من جهه اشتمالها على الحكم بطهاره جميع الأشياء بعناوينها الأولى، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج إلى العمل بالحكم الوارد على الشك» (١).

و هذا الإشكال متجه فى الشبهات الحكميه. و المناقشه فيه «بعدم لزوم اللغويه، لإمكان عدم وصول الحكم الواقعي، فيكفى جعل الترخيص الظاهري المستفاد من الإطلاق» غير ظاهره، إذ المفروض وصول كل منهما بنفس خطاب «كل شىء

طاهر» فكيف يحصل التفكيك في الوصول بين الطهاره الواقعيه و الظاهريه، إذ مع علم المكلف بجعل الشارع المفروض دلالة على طهاره كل شىء واقعاً يصير عالماً، و بدون علمه بجعل الشارع لا يصير عالماً.

و لكنه لا- يصح في الشبهات الموضوعيه، إذ المفروض عدم صحه التمسك بالروايه لإثبات الحليه الواقعيه و الطهاره كذلك، لفرض ورود المخصص الموجب لتعنون العام بغير عنوان ما خرج، و لا مانع من التمسك بهما لإثبات حليته و طهارته ظاهراً، و هذا المقدار كافٍ في الخروج عن اللغويه.

و ثالثاً: و هو عمده الإشكالات بما محصله: تعدد رتبه الحكم الظاهرى و الواقعى، و تأخر الأول عن الثانى بمرتبتين، و مع تأخره لا- يمكن إنشاؤهما بإنشاء واحد، فلا- يعقل جعل «طاهر» محمولاً للأشياء الواقعيه بعناوينها و بعنوان الشك في حكمها، لتأخر الحكم الظاهرى عن موضوعه - و هو الشك - المتأخر عن نفس الحكم الواقعى، و مع عدم جعل الحكم الواقعى لا معنى لتعلق الشك به حتى يتحقق موضوع الحكم الظاهرى. و لو أُريد تعميم مفاد المحمول لكل من الطهارتين لزم صيروره المحمول جزءاً لموضوع نفسه و محققاً له، مع وضوح تقدمه عليه بما له من القيود، فان «طاهر» لو حُمل على طبيعه الماء بعنوانها دل على الحكم الواقعى فقط، و لا- مجال لإرادته الحكم الظاهرى منه. و لو حُمل على الماء بعنوان المشكوك حكمه لم يكن محمول آخر ليراد منه الحكم الواقعى. مضافاً إلى لزوم كون المحمول جزء الموضوع، فلو كان مدلول الروايه هكذا: «الماء طاهر بعنوانه الأولى - أى مع الغض عن تعلق العلم و الجهل به - و مع الشك في طهارته المجعوله بنفس هذا الجعل طاهر أيضاً» تمّ ما أرادته المصنف (قده) لتعدد الدال و المدلول حينئذ، و لكن قد عرفت أن المحمول الواحد لا يترتب إلا على موضوع كذلك.

فان قلت: يمكن أن ينشأ الحكمان في المقام كإنشاء الحكم الترخيصى الظاهرى

للمشكوك، و الحكم التحريمى الواقعى للتصرف فى مال الغير من قولهم عليهم السلام: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه» فانه متضمن لحكمين أحدهما واقعى و هو الإباحه مع الطيب، و الآخر ظاهرى و هو الحرمة حال عدم إحراز رضا المالك، و الأول مدلول الكلام المطابقى، و الثانى مدلوله بالملازمه العرفيه، فان العرف يستفيد من تعليق حكم على أمر وجودى الملازمه بين ضد ذلك الحكم عند الشك فى ذلك الأمر الوجودى، و لذا يحكم بانقلاب الأصل فى الأموال إلى أصاله الاحتياط. و فى المقام يستفاد حكمان أحدهما واقعى و هو «كل شىء لك حلال» و الآخر ظاهرى و هو الإباحه الظاهريه المستفاده من تعليق الحرمة على الأمر الوجودى، و عليه فلا مانع من إنشاء حكمين بإنشاءين، لتعدد الدال عليهما.

قلت: - مضافاً إلى أجنبيه هذا البيان عما صرح به المصنف من استفاده الطهارتين من المغيا، و انحصار مدلول الغايه بالاستصحاب خاصه - أن الملازمه العرفيه المدعاه على تقدير تسليمها تكون فيما إذا كان المعلق عليه أمراً خارجياً غير العلم و الجهل كالغليان و طيب النفس، لاستحاله أخذ العلم موضوعاً لحكم متعلقه. مع أن الحكم المعلق على الأمر الوجودى فى المقام هو الحرمة لا الترخيص.

و الحاصل: أن إشكال تعدد الرتبة مانع من استظهار الحكمين من المغيا.

و المناقشه فيه بما أفاده بعض المدققين بمنع البناء و تلميذه المحقق بمنع المبنى لا- تخلو من تأمل، فراجع كلاميهما متدبراً فيهما(١).

و قد تحصل مما تقدم: أن ما استفاده المصنف (قده) من المغيا فى الحاشيه لا يخلو من غموض، و لعله لذا عدل إلى ما فى المتن من عدم التمسك بإطلاق «الشىء» و التزم بدلالته على الحكم الواقعى خاصه و ان كان هذا أيضاً محل تأمل كما سيظهر.

و أما استظهار حجيه الاستصحاب من الغايه فلا يخلو من تأمل أيضاً، لأن

حقيقه الاستصحاب جزّ الحكم الثابت واقعاً تعبداً لا- حقيقه، و من المعلوم أن هذا الإبقاء و الاستمرار معنى اسمى ينظر إليه بالاستقلال، و تتوقف استفادته من الكلام على إنشائه بالمعنى الاسمى و الدلاله عليه كذلك، بأن يقول: «كل ماء طاهر و تستمر طهارته إلى العلم بالقذاره» أو «كل ماء طاهر طاهر حتى تعلم أنه قذر» مما يدل على لحاظ الإبقاء في عمود الزمان مستقلاً. و لكن المفروض استفاده الاستصحاب من «حتى» و نحوه، و من المعلوم أن الغايه من شئون المغيا و توابعه، و لا- تدل إلا- على خصوصيه في غيرها كسائر المعاني الحرفيه الداله على النسب و الارتباطات القائمه بالمفاهيم الاسميه.

و حيث كان المعنى الحرفى سنخ وجود لا- يتصور له وجود نفسى لا- جوهرأ و لا- عرضاً لكونه ملحوظاً فانياً فى الغير، انحصر مدلول الغايه بتخصص المغيا - أعنى كل شىء طاهر - بخصوصيه الامتداد و الاستمرار فى زمان الجهل، بمعنى دلالة الكلام المشتمل على الغايه على كون المجعول هو المغيا الخاص أى الممتد إلى حصول العلم بالخلاف، و ليس مدلوله إنشاء أمرين مستقلين أحدهما جعل أصل الطهاره لكل شىء، و الآخر جعل استمرارها إلى الغايه المحدوده كما أفاده المصنف (قده) كى تتعدد دلالة الحديث على حكيمين، هذا.

مضافاً إلى: أن المجعول بأدله الاستصحاب كما عرفت هو إبقاء ما ثبت أى التعبد ببقاء الأمر الثابت حكماً كان أو موضوعاً، و هذا المعنى لا يستفاد من مثل «كل شىء طاهر حتى تعلم» لظهوره فى جعل الطهاره المستمره إلى زمان العلم بالخلاف.

مع وضوح الفرق بين جعل الطهاره البقائيه و بقاء الطهاره المفروغ عن ثبوتها، إذ الاستصحاب هو الثانى دون الأول، و حيث لم يكن أصل الثبوت مفروغاً عنه بل المجعول هو ثبوت الطهاره الممتده - لفرض استظهار الحكم الواقعى من المغيا - أشكال الاستدلال بها على الاستصحاب.

بل قد يشكل دلالة الغايه على الاستصحاب بما أفاده المحقق الأصفهاني (قده)

من أن الاستصحاب لا- يكون إبقاءً لمطلق الطهاره الثابته فى المغيا، بل خصوص الواقعيه كى يتعبد ببقائها ظاهراً. و إرجاع الغايه إلى الجامع بين الطهارتين أى الحكم باستمرار كل منهما ممنوع، فان الاستصحاب هو الأول لا الثانى، لكفايه نفس الشك فيه فى الحكم بطهاره الشىء ظاهراً. و إرجاع الغايه إلى بعض أفراد الجامع تفكيك فى مفاد المغيا الدال على الطهارتين بلا موجب.

و قد تحصل من مجموع ما تقدم: أن الجمع فى مفاد روايات الحل و الطهاره بين الحكم الواقعى و الظاهرى و الاستصحاب كما اختاره المصنف فى الحاشيه كالجمع بين الأخيرين و هما قاعدتا الطهاره و الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الفصول على أحد الاحتمالين فى كلامه كالجمع بين الحكم الواقعى و الاستصحاب كما صنعه فى المتن غير ظاهر.

و عليه فالحق ما عليه المشهور و جلّ من تأخر عن المصنف من عدم دلالتها إلاّ على قاعدتى الحل و الطهاره، و ذلك لأن الصدر و ان كان ظاهراً فى بيان الحكم الواقعى خاصه، لكون «شىء» مشيراً إلى ذوات الأعيان الخارجيه و الأحكام المتعلقه بها، إلاّ أن الذيل - و هو حتى تعلم - قرينه على إرادته الشىء بعنوان كونه مشكوك الحكم بعد وضوح امتناع تقيد الحكم الواقعى بالعلم بالخلاف، و ذلك لانطباق ضابط القرينه على الغايه دون الصدر، لأن كل ما يتكفل لبيان قيام العرض بالمحل كالفعل و الفاعل و المبتدأ و الخبر فهو ذو القرينه و هو ركن الكلام، و كل ما يتكفل لبيان الملابسات و يرجع إلى كيفية قيام العرض بالمحل فهو القرينه، فإذا قال:

«جاء زيد راكباً» كان الفعل و الفاعل ذا القرينه و الحال قرينه، لأنه يتعرض لكيفية قيام العرض و هو المجرىء بالمعروض، و كحديث «لا- تعاد» بالنسبه إلى أدله الأجزاء و الشرائط، فانه يتكفل كيفية دخل الجزء و الشرط من حيث إطلاق الدخلى أو الاختصاص بحال الذكر إلاّ فى الخمسه المستثناه.

و هذا الضابط ينطبق على المقام، لتكفل المغيا لثبوت المحمول لذات الموضوع،

و لكن الذيل يتكفل لكيفيه ثبوت المحمول للموضوع و أنه ليس ثابتاً لذاته، بل ثبت لها مقيدته بالشك، فكأنه قال: «مشكوك الحل و الحرمة حلال، و مشكوك الطهاره طاهر» فلا تبقى غايه حتى يستفاد منها الاستصحاب، لفرض كونها قيداً للموضوع و هذا معنى قول الشيخ (قده): «بأن الغايه لا مذكوره و لا مقصوده».

و يزيد ما ذكرناه وضوحاً ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من ظهور الغايه في استمرار المغيا حقيقه لا ادعاءً، و هذا يتوقف على إرادته خصوص القاعده دون الحكم الواقعي و الاستصحاب، بدهاه أن استمرار الشئ حقيقه لا بد أن يكون في مرتبه ثبوت الشئ، مع أن بقاء الحكم بالاستصحاب بقاء تعبدى ادعائى لا- حقيقى، فلا- بد من رفع اليد عن ظهور الغايه في الاستمرار الحقيقى، و هو بلا موجب بعد إمكان الأخذ بظاهره، و لا ريب في استمرار الطهاره الظاهرية حقيقه إلى أن يعلم بالخلاف<sup>(١)</sup>.

هذا كله ما يتعلق بالاحتمال الأول و الثانى اللذين اختارهما المصنف في المتن و الحاشيه.

الاحتمال الثالث: ما أفاده صاحب الفصول (قده) لكن استظهر المصنف في الحاشيه أنه قائل بما اختاره هو فيها، لا ما استظهره شيخنا الأ-عظم من كلامه من إرادته القاعده و الاستصحاب. و لا- تخلو دعوى المصنف عن قوه بعد مراجعته كلامه، قال في الفصول: «الخامس: قد دلت جمله من الأخبار على حجيه الاستصحاب في موارد خاصه كقوله عليه السلام: كل ماء طاهر... إلى أن قال:

ثم اعلم أن الروايتين الأولىين تدلان على أصليين، الأول: أن الحكم الأولى للمياه أو الأشياء هو الطهاره و لو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسه، و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب و ان تعلق به جمله من أحكامها. الثانى: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته».

و ظاهر قوله: «و لو بحسب الظاهر» يوافق ما استظهره المصنف (قده) من دلالة



الروايات على أمور ثلاثه، إذ لو كان مقصوده استفاده الطهاره الواقعيه خاصه لم يصح التعبير بقوله: «و لو بحسب الظاهر» و لعل حكاية شيخنا الأعظم (قده) كلام الفصول بقوله: «الحكم الأوّل للأشياء هي الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه» لأجل أن الشيخ استفاد منه إرادته أصاله الطهاره.

و كيف كان، فان كان المقصود استظهار الأمور الثلاثه فيرد عليه جميع ما أُورد على مختار المصنف في الحاشيه بناءً على استفاده الطهارتين من المغيا بالبيان المتقدم من المصنف. و ان كان المقصود ما استفاده الشيخ الأعظم (قده) توجه عليه ما تقدم في المتن من استلزامه استعمال اللفظ في معنيين.

الاحتمال الرابع، ما أفاده الشيخ (قده) من دلالة روايه حماد خاصه على الاستصحاب دون موثقه عمار. و لعل الفرق بينهما من جهة أن حكم الماء بحسب خلقته الأصليه هي الطهاره، فتكون نجاسته عرضيه بالملاقاه أو بتغير أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه، فجعل الشارع طهارته الواقعيه ممتده تبعداً إلى زمان العلم بالقذاره و هو عين الاستصحاب. و هذا بخلاف طهاره كل شىء، لعدم كون الأصل في خلقته الطهاره كما هو واضح، فالمجوعول هو الطهاره المستمره من زمان التعبد بها إلى زوال الموضوع بتبدل الشك بالعلم بأحد الطرفين، و هذا هو الطهاره الظاهريه، و ليس إبقاؤها استصحاباً لها، لأنه إبقاءً للطهاره الواقعيه عنواناً. هذا محصل الفارق بين الروايتين.

و نوقش فيه: «بأن مجرد الفراغ عن طهاره الماء لكونه مخلوقاً على الطهاره لا- يوجب كون التعبد بالطهاره و إبقائها بعين هذا التعبد تبعداً استصحابياً، بل التعبد الاستصحابي هو الإبقاء استناداً إلى ثبوته سابقاً، لا الإبقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالروايه من حيث غايتها و ان كانت تفارق قيام البينه من حيث ان مفادها الإبقاء إلى حصول الغايه، إلا أنه ليس كل إبقاء استصحاباً، فتدبره، فانه حقيق به»(١).

الاحتمال الخامس: ما أفاده صاحب الحدائق من دلالة موثقه عمار و نحوها على طهاره الأشياء واقعاً، و إناطه النجاسه بالعلم بها، قال (قده): «ان ظاهر الخبر المذكور أنه لا تثبت النجاسه للأشياء و لا تتصف بها إلا بالنظر إلى علم المكلف، لقوله عليه السلام: فإذا علمت فقد قدر بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقته عين النجاسه واقعاً خاصه، بل ما كان كذلك و علم به المكلف، و كذلك ثبوت النجاسه لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشارع بأنه نجس و علم المكلف بذلك، و هو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا رضوان الله عليهم»(١).

و لعله استفاد هذا المعنى من مقابله القدر للتنظيف، و حيث ان ظاهر القذاره الفعلية المنوطه بالعلم بها هي الواقعيه فبقريته المقابله لا يراد من التنظيف إلا الواقعي أيضا.

لكنه ممنوع، فان ظاهرها ترتب حقيقه النجاسه الظاهره في فعليتها - لا في اقتضاءها - على الموضوعات بذواتها لا بما هي معلومه. بل نفس المقابله بين القدر و الطاهر ظاهره في إرادته الفعلية كما هو شأن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل، و المراد بالقدر المعلوم أى المؤثر في ترتيب أحكامه عليه، و يؤيده قوله عليه السلام:

«و ما لم تعلم فليس عليك» فانه مع كون القدر فعلياً قد سُلبت أحكامه عنه.

و يقابل هذا الاحتمال بتمام المقابله دعوى طريقه العلم بالقذاره بأن يكون المعنى «كل شيء طاهر حتى يتقذر» بعروض النجاسه عليه، فليس العلم إلا - كاشفاً عن الواقع، كما هو أحد القولين في قوله تعالى: (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) فان مفاده جواز الأكل و الشرب إلى طلوع الفجر لا إلى تبين طلوعه.

لكنه خلاف الظاهر أيضا، إذ لا وجه لإسقاط العلم عن الموضوعيه بعد ظهور الغايه في تحديد المغيا، و المتحصل من مجموع الكلام هو الطهاره الظاهرية التي هي قاعده الطهاره لا غير.

هذا كله حال الأخبار العامه و الخاصه التى استدل بها المصنف على الاستصحاب.

و لا بأس بالتنبيه على نكته أفادها الشيخ الأعظم (قده) بعد الفراغ عن الاستدلال بالمكاتبه، قال: «و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد».

و هذا الكلام ان كان المراد منه الاعتماد فى الاستدلال على دلالة الضعيف سنداً و على سند الضعيف دلالة كى يجبر ضعف كل منهما بالآخر فهو كما ترى، فان المقرّر فى محله جبر ضعف السند فقط بعمل المشهور، لإيجاده الوثوق بالصدور، دون ضعف الدلالة، لأنها راجعه إلى الفهم العرفى. و يتوقف جبر ضعف سند المكاتبه مثلاً على ظهور صحاح زراره و تماميه دلالتها على المدعى، و حيث ان هذه الدلالة منوطه بالاستناد إلى ظهور المكاتبه - المفروض ضعفاً سنداً - فلا يخلو هذا التجابر من شبهه الدور، ضروره انحصار الجابر فى الحجه المتوقفه على اجتماع أمور ثلاثة فيها، و هى أصاله الصدور و الدلالة و الجهه، و المفروض أن شيئاً من الصحاح و المكاتبه بنظر الشيخ غير واجد لجميعها، أما الصحاح فلاجمالها، و أما المكاتبه فلضعف سندها و ان كانت ظاهره الدلالة، و لكن لا عبره بظهور كلام لم يثبت صدوره من الشارع، و لا يجبر ضعف سندها بالصحاح التى هى مجمله. إذ لا أثر للتعبد بصدور المجمل حتى يصلح لجبر ضعف غيره.

و ان كان المراد منه ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني (قده) فى الشرح من «أن مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق، فمجموع الأخبار المعبره من حيث السند يدل على ذلك من دون انضمام غيرها إليها، فهذا الظن إنما تحقق من تراكم الاحتمالات مستنده إلى اللفظ...» (١٠٠).

فهو و ان لم يرد عليه ما تقدم من الدور، لكن الظاهر أنه خلاف مقصود الشيخ (قده) فانه انما ذكر هذه الجملة بعد الفراغ من الروايات التى لم تخل واحدة منها من

ضعف في الدلالة - وهو الصحيح سنداً - أو في السند وهو المكاتبه، فيلوح منه الاحتمال الأول الذي استفاده القوم و أشكلوا عليه. ولعل الميرزا (قده) استفاد ما ذكره من مجلس الدرس.

و كيف كان فقد عرفت وفاء جمله من الأخبار المعتمده بحجيه الاستصحاب، و نحن في غنى من دعوى التجابر، لأن كلاً منها دليل مستقل عليها.

تمه: لا بأس بالاستدلال بخبرين آخرين، أحدهما: ما رواه عبد الله بن سنان في إعاره الثوب للذمي، قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل و أنا حاضر: إنني أعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال عليه السلام: صلّ فيه و لا- تغسله من أجل ذلك، فانك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه» قال الشيخ الأعظم: «و فيه دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها».

و الظاهر أن وجه إهمال المصنف للاستدلال بها مناقشته في دلالتها في الحاشيه من «احتمال كون عدم الاستيقان بالنجاسه هو تمام العله للحكم بالطهاره، و إنما ذكر خصوصيه المورد لبيان تحققها فيه، لا لخصوصيه في خصوصيته» فالروايه بنظره دليل قاعده الطهاره لا الاستصحاب.

لكنه غير ظاهر، فان قوله عليه السلام: «و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه» ظاهر في دخل كلا الأمرين في الحكم بالطهاره أعني سبق اليقين بها و الشك الفعلي بعد ردّ الثوب، و ما أفاده المصنف و ان كان محتملاً، إلا أنه لا سبيل للاعتماد عليه بعد دلالة الروايه بوضوح على ترتب الحكم بالطهاره على كل من اليقين السابق و الشك اللاحق. و الأخذ بذلك الاحتمال معناه إلغاء القيود و الخصوصيات

المأخوذه في لسان الدليل، وهو مما لا يمكن الالتزام به. ولو كان المقصود بيان قاعده الطهاره لا استصحابها لاقتصر عليه السلام في مقام الجواب بقوله: «لأنك شاك في نجاسته» فأخذ عليه السلام لقيده الطهاره حين الإعاره كاشفٌ عن موضوعيه الأمرين للحكم بعدم وجوب الغسل، فالاستدلال بها على الاستصحاب في المورد تام.

و ثانيهما: روايه بغير «إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك أحدثت»<sup>(١)</sup> و دلالتها على الاستصحاب في المورد ظاهره كما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فان في التحذير بقوله عليه السلام: «فإياك» عقيب الاستيقان بالوضوء دلالة على لزوم الجرى على طبق اليقين السابق بالطهاره، و عدم الاعتناء بالشك في انتقاضها ما لم يستيقن بالحدث. و ظاهر عدم تعليق المصنف في الحاشيه على كلام الشيخ يدل على ارتضائه له. لكنه يختص بباب الوضوء، و غايته تسريه الحكم إلى الطهارات الثلاث، و أما سائر الأبواب فالتعدى إليها منوط بتماميه عدم الفصل كما ادعاه الشيخ في روايه عبد الله بن سنان، و المصنف في أخبار الحل و الطهاره، و شيخنا المحقق العراقي في روايته عبد الله بن سنان و بغير<sup>(٢)</sup>.

لكن الظاهر عدم تماميته، لتوقفه على نفى التفصيل بين باب الطهاره و غيرها، و هو ممنوع، لذهاب السيدين - و هما الأصل في إنكار الاستصحاب - إلى اعتباره في مورد خبر بغير، بل تعدياً إلى عكس المسأله، قال السيد في المسائل الناصريات: «لا تزول طهاره متيقنه بحدث مشكوك، هذا صحيح. و عندنا أن الواجب البناء على الأصل طهاره كان أو حدثاً، فمن شك في الوضوء و هو على يقين من الحدث و جب عليه الوضوء، و من شك في الحدث و هو على يقين من الوضوء بنى على اليقين... دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ذكره...»<sup>(٣)</sup>.

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار (١) فلا حاجة في إطاله الكلام في بيان سائر الأقوال، و النقص و الإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

### الأحكام الوضعيه، و التفصيل في حجه الاستصحاب فيها

و لا بأس بصرفه (٢) إلى تحقيق حال الوضع،

\*\*\*\*\*

(١). حيث تمّ الدليل المعبر سندا و دلالة على حجه الاستصحاب، و العمده صحاح زواره، و كذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين لو لم يناقش في سنده، و كذا روايات الحل و الطهاره، فلا حاجة معه إلى التعرض للقول بعدم حجيته مطلقاً. و أما التفاصيل فالمهم منها التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل و الشرع، و التفصيل بين الشك في المقتضى و غيره، و قد تقدم الكلام فيهما، و التفصيل بين الشبهات الحكميه الكليه و غيرها، و قد أشار إليه المصنف، و التفصيل بين الحكم الوضعي و التكليفي، و سيأتي.

الأحكام الوضعيه، و التفصيل في حجه الاستصحاب فيها

(٢). أي: صرف الكلام، و الداعي إلى التعرض للأحكام الوضعيه هنا هو الوقوف على تفصيل منسوب إلى الفاضل التوني (قده) من حجه الاستصحاب في الأحكام الوضعيه دون التكليفيه، و لأجله تصدى المصنف هنا كما في حاشيه الرسائل

=====

و قال السيد أبو المكارم ابن زهره في الغنيه: «و لا يجوز الصلاه إلا بطهاره متيقنه، فإن شك و هو جالس في شىء من واجبات الوضوء استأنف، فإن شك فيه فان نهض متيقناً لتكامله لم يلتفت إلى شك يحدث له، لأن اليقين لا يترك بالشك» و هذا هو مضمون روايه بكير مع التعدي إلى اليقين بالحدث و الشك في الوضوء. و قد صرح في مقدمه كتابه بعدم حجه الاستصحاب. و مع هذا كيف تتجه دعوى عدم الفصل؟

ص: ٢٤٥

للبحث عن جهات مرتبطة بالحكم الوضعى ككونه مجعولاً بالاستقلال مطلقاً أو بتبع التكليف كذلك، أو بالتفصيل كما اختاره، و كونها محصوره فى عدد معين و عدمه، و غير ذلك مما سيظهر.

و لا بأس قبل توضيح كلام المصنف بتحقيق نسبه التفصيل المعزى إلى الفاضل التونى بنقل جمله من كلامه، فانه لا يخلو عن فائده، فنقول مستعيناً به عز و جل:

قال فيما حكاه عنه شيخنا الأعظم: «و لتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقه الحال، فنقول: الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام... إلى أن قال:

السادس: الأحكام الوضعيه كالحكم على شىء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له... فأما الأحكام الوضعيه، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلزله لصلاتها، و الإيجاب و القبول لإباحه التصرفات و الاستمتاع فى الملك و النكاح، و فيه لتحريم أم الزوجه، و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك، فينبغى أن ينظر إلى كيفيه سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول... أو فى وقت معين كالدلوك و نحوه... و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء، فان ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر، بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده، و كذلك الكلام فى الشرط و المانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الأحكام الوضعيه أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنها كذلك، و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها، كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره من قبل نفسه، فانه يجب الاجتناب عنه فى الصلاه، لوجوبه قبل زوال تغيره، فان مرجعه إلى أن النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده...».

و بما نقلناه عن هذا الفاضل ظهر أن نسبه التفصيل فى حجيه الاستصحاب بين

و أنه (١) حكم مستقل بالجعل (٢) كالتكليف أو منتزِع (٣) عنه و تابع له فى الجعل، أو فيه (٤) تفصيل حتى يظهر (٥) حال ما ذكر هاهنا بين

الحكم التكليفى و الوضعى إليه ليست كما ينبغي، لأنه (قده) فصيّل بين الحكم الوضعى بمعناه المعروف - المقابل للحكم التكليفى - كالسببى و الشرطيه و المانع، فاختر عدم جريان الاستصحاب فيه، و بين متعلقات هذه الأمور أعنى ذات السبب و الشرط و المانع فقال بجريانه فيها بقرينه تصريحه بإجراء الاستصحاب فى نجاسه الماء المتغير، و هى سبب حكم شرعى أعنى وجوب الاجتناب. و إطلاق الحكم الوضعى على نفس السبب و ان كان مسامحياً كإطلاق الحكم التكليفى على الواجب و الحرام مع أنهما متعلقان للحكم و هو الوجوب و الحرمة، إلا أن هذه المسامحه لا تقتضى أن ينسب إليه ما هو المعروف.

و ما ذكرنا هو محصل ما أفاده العلمان المحققان الآشتيانى و الشيخ موسى التبريزى صاحب الأوثق (قدهما) فى تحقيق ما رامه الفاضل التونى (ره) و قال ثانيهما: «ان ما ذكره تفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و بين متعلقات الأحكام الوضعيه و هو السبب و الشرط و المانع».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «حال الوضع» و مفسّر له، و ضمير «أنه» راجع إلى «الوضع».

(٢). يعنى: مطلقاً و بجميع أقسامه، بقرينه قوله: «أو فيه تفصيل».

(٣). معطوف على «حكم» و ضميراً «عنه، له» راجعان إلى الحكم، و المراد التبعية مطلقاً.

(٤). أى: فى الوضع.

(٥). قيد لقوله: «لا بأس بصرفه» يعنى: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقه الحكم الوضعى حتى يظهر حال التفصيل المعزى إلى الفاضل التونى (ره) صحه و سُقماً.

ص: ٢٤٧



التكليف و الوضع من التفصيل (١)، فنقول و بالله الاستعانه: لا خلاف (٢) كما لا إشكال فى اختلاف التكليف و الوضع مفهوماً،

\*\*\*\*\*

(١). من اعتبار الاستصحاب فى التكليف خاصه دون الوضع، و قوله: «من التفصيل» بيان ل «ما» الموصول.

(٢). ذكر المصنف قبل بيان ماهيه الحكم الوضعى أموراً ثلاثه، هذا أولها، و حاصله: أن مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسه و هى الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهه و الإباحه، و المراد بالوضع إيجاد صفة لشيء فعلاً. كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة كما سيظهر، و من المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفى لمفهوم السببيه و غيرها من الأحكام الوضعيه.

و ان شئت فقل: ان الحكم التكليفى عباره عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاء أو تخييراً أولاً و بالذات، بحيث يصح حملها عليها بلا واسطه فى العروض كقولنا: «الصلاه أو الزكاه واجبه» أو «شرب الماء مباح» أو «شرب الخمر حرام» بخلاف الحكم الوضعى، فانه ليس كذلك، بل قد يتعلق بفعل المكلف كقوله: «إتلاف مال الغير سبب للضمان» و قد لا يتعلق به، كقوله: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه».

و عليه فالتكليف و الوضع متباينان مفهوماً. لكن النسبه بينهما بحسب المورد و المصداق هى العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل إتلاف مال الغير بدون إذنه، و إفطار صوم شهر رمضان بدون عذر، لصحة أن يقال: «الإتلاف حرام و سبب للضمان» و «الإفطار حرام و سبب لوجوب الكفاره» و كذا الغصب، و كلبس الحرير للرجال فى الصلاه، فانهما موضوعان لحكمين مستقلين و هما الحرمة و المانعيه. و تفارقهما فى ضمان الصبى بدلاً ما أتلفه، و وجوب الصلاه، فان الضمان فى الأول مستقر عليه بدون الحكم التكليفى فعلاً. بوجوب الأداء، و الوجوب فى الثانى حكم تكليفى بحث و ان أمكن دعوى استلزامه للوضع بمعنى شغل الدّمه،

ص: ٢٤٨

و اختلافهما (١) فى الجملة مورداً (٢)، لبداهه (٣) ما بين مفهوم السببيه أو الشرطيه و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفه و المباينه.

كما لا ينبغى (٤) النزاع فى صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى

و لذا يجب قضاء ما فات عن الميت مع سقوط الخطاب عنه بالموت.

\*\*\*\*\*

(١). بالجر معطوف على «اختلاف» و غرضه بيان اختلافهما فى المصداق بنحو العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور كما تقدم بقولنا: «لكن النسبه بينهما...».

(٢). كقولنا: «الإفطار سبب لوجوب القضاء» فان مورد السببيه هو الإفطار، و مورد الوجوب هو القضاء.

(٣). تعليل لقوله: «لا خلاف» و «من المخالفه» بيان للموصول فى «ما بين».

(٤). هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و الغرض منه إدراج جملة مما عدّ من الأحكام الوضعيه فى الحكم الشرعى، بيانه: أن الحكم الشرعى يطلق تاره على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخيير، و أخرى على مطلق ما يصح أخذه من الشارع و إنشأؤه له بما هو شارع و جاعل للقوانين. فعلى الأول لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى، لعدم تعلق مثل الملكيه و الزوجيه و سببيه الدلوک بفعل المكلف بلا واسطه و ان تعلق به مع الواسطه كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعيه، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء - بعثاً و زجراً - و التخيير.

و على الثانى يصح تقسيم الحكم الشرعى إليهما، لأن المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعى، و من المعلوم صدقه على الحكم الوضعى كالتكليفى، فكما يمكن اعتبار لا- بديّه فعلٍ و حرمان آخر بقوله: «أقم الصلاه» و «حرّم عليكم الميته و الدم» كذلك له جعل الملكيه للحائز بقوله: «من حاز ملك» فان ملكيه المحوز للحائز من المجعولات الشرعيه. و عليه فلا إشكال فى صحه انقسام الحكم

التكليفى و الوضعى، بداهه (١) أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض (٢) معانيه و لم يكاد يصح إطلاقه (٣) على الوضع، إلا (٤) أن صحه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما، و صحه (٥) إطلاقه عليه بهذا المعنى (٦) مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى. و يشهد به (٧) كثره إطلاق الحكم عليه

الشرعى إلى التكليفى و الوضعى، و لا مجال لإنكارها و التشكيك فيها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله «لا ينبغى» و قد عرفت توضيحه.

(٢). و هو كونه خصوص «الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء و التخيير» إذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب و الاستحباب أو الترك من الحرمة و الكراهه، و ما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلاً أو فيه اقتضاء ان متكافئان و هو الإباحه. و ضميراً «تقسيمه، معانيه» راجعان إلى الحكم.

(٣). أى: إطلاق الحكم ببعض معانيه، و هو الخطاب المتعلق بفعل العبد... إلخ.

(٤). متعلق ب «و ان لم يصح» يعنى: أن الحكم الشرعى - بمعنى مطلق ما يؤخذ من الشارع فى وعاء التشريع - يصح تقسيمه إلى التكليفى و الوضعى، لكونه مشتركاً معنوياً بينهما، و كذا بمعنى المحمولات الشرعيه المنتسبه إلى الموضوعات، فضمير «تقسيمه» راجع إلى الحكم، و ضمير «إليهما» إلى التكليفى و الوضعى.

(٥). معطوف على «صحه تقسيمه» و «مما لا يكاد» خبر «أن صحه».

(٦). أى: إطلاق الحكم الشرعى على الوضعى بهذا المعنى و هو ما يصح أخذه من الشارع.

(٧). يعنى: يشهد بصحه تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى كثره إطلاق الحكم على الوضعى فى كلمات العلماء، و حيث عدّوا الملكيه و الزوجيه و الحرية و الرقيه أحكاماً شرعيه. و توهم كون هذا الإطلاق فى كلماتهم على نحو التجوز لاختصاص الحكم بالتكليف، فاسد، لأنه خلاف الأصل و منوط بقريته مفقوده

فى كلماتهم. و الالتزام بالتجوز فيه (١) كما ترى.

و كذا (٢) لا وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه كالشرطيه و السببيه و المانعيه كما هو المحكى عن العلامه (٣)، أو مع زياده عليه و العلاميه (٤)، أو مع زياده الصحه و البطلان (٥) و العزيمه

فى المقام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى إطلاق الأصحاب الحكم على الوضعى، و «كما ترى» خبر و الالتزام. و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و توهم كون هذا الإطلاق...» و ضمير «عليه» راجع إلى الوضعى.

(٢). هذا بيان للأمر الثالث و هو كون الأحكام الوضعيه محصوره فى عدد معين و عدمه، و حاصله: أنه وقع الخلاف فى أن الأحكام الوضعيه هل هى محصوره أم لا؟ و على الأول وقع الخلاف أيضا فى عددها، و المصنف (قده) يدعى أنه لا مسرح لهذا الخلاف، لوجهين: أحدهما عدم الوجه فى تخصيص الحكم الوضعى بما ذكره بعد وضوح إطلاق الحكم على غيره أيضا كالحرية و الرقيه. و الآخر عدم ترتب ثمره علميه و لا عمليه على حصر الحكم الوضعى و عدمه. فالحق حينئذ أن يقال: ان كل ما لا يكون تكليفاً سواء أ كان له دخل فى التكليف أو متعلقه أم لم يكن له دخل فيهما مع فرض إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم يكون ذلك هو الحكم الوضعى.

(٣). و عن السيورى و غيرهما، و الظاهر أن المراد الشرطيه و السببيه و المانعيه للتكليف.

(٤). كما هو المحكى عن الشهيد الثانى، و مثال العلاميه خفاء الجدران المجعول علامه على حد الترخص، و جعل الجدى خلف المنكب الأيمن علامه لقبه أهل العراق، لكن حكى عنه احتمال رجوعهما إلى السبب، و العلاميه إلى الشرط.

(٥). مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبى و العضىدى، أو فى خصوص المعاملات كما

ص: ٢٥١

عن بعض الشافعيه، و أما فى العبادات فقد حكم بكونهما عقليين. و اختار المصنف (قده) فى مسأله اقتضاء النهى للفساد و عدمه قولاً آخر، فذهب إلى كونهما مجعولين فى المعاملات، و فى العبادات الثابته بأمر ظاهرى أو اضطرارى كالصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه كالإتيان بها إلى الجهه التى شهدت البينه بكون القبلة فيها، و كفعلها فى لباس مستصحب الطهاره، أو فى آخر الوقت خاليه عن السوره، فان حكم الشارع بتماميتها فى هذه الصور و نظائرها مع عدم وفائها بتمام مصلحه الواقع هو المقصود من مجعوليهِ الصحه. و أما إذا كان المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى وافياً بتمام ملاك المأمور به الاختيارى أو بمعظمه بحيث لا- يقتضى الباقي تشريع وجوب الإعاده أو القضاء، فالصحه غير مجعوله، بل هى أمر واقعى يعنى من اللوازم العقليه للإتيان بالمأمور به، و كذا فى الإتيان بالمأمور به الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). حكى زيادتهما عن الحاجبى و العضدى، و الأولى عن الآمدى، و قد يقال بكونهما حكيمين تكليفيين، إذ العزيمه لزوم فعل شىء كالركعتين الأخيرتين من الرباعيه للمسافر المقيم، أو لزوم تركه كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم فى غير مواطن التخيير. و الرخصه جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان فى موارد. لكنها غير الإباحه، ضروره أن الأذان عباده، و لا معنى لجواز العباده بمعنى الإباحه، إذ لا بد فى العباده من الرجحان، فلا يعقل تساوى فعل العباده و تركها.

(٢). حكى عن صلاح الدين: أن القرافى زاد التقديرات و الحجاج، و المراد بالأول تنزيل الموجود منزله المعدوم كتنزيل الماء الموجود المحتاج إلى شربه منزله عدمه فى تشريع جواز التيمم، أو العكس كتنزيل المقتول منزله الحى فى ملكيه الديه لتورث، إذ لا يرث الوارث إلا ما ملكه الميت حال حياته، و المفروض أن الديه تجب بالموت لا قبله، فينزّل الموت منزله الحياه. و بالثانى مطلق الحجج. ثم ان المحكى عن فوائد العلامه الطباطبائى (قده) «عد شىء جزءاً أو خارجاً من

أو (١) ليس بمحصور، بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه (٢) أو في متعلقه (٣) و موضوعه (٤)، أو (٥) لم يكن له دخل مما (٦) أطلق عليه الحكم

الحكم الوضعى، و كذا كون اللفظ موضوعاً لمعناه المعين شرعاً و عن غيره عدّ حجيه الإجماع من الحكم الوضعى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «محصور» يعنى: لا وقع للنزاع فى الحصر و عدمه.

(٢). أى: فى التكليف، و الدخيل فى نفس الحكم هو ما سيأتى فى القسم الأول فى كلام المصنف، و ذلك كالاستطاعه الدخيله فى توجه خطاب و جوب الحج إلى المكلف.

(٣). أى: فى متعلق التكليف، و هو القسم الثانى، كالجزيئيه و الشرطيه للمكلف به كالصلاه و الحج، فشرطيه الاستقبال فى الصلاه و مانعيه لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيان وضعيان، و هكذا.

(٤). أى: فى موضوع التكليف، كالزوجيه و الملكيه اللتين يترتب عليهما آثار شرعيه من جواز الاستمتاع و جوب النفقه و غيرهما من الآثار المترتبه على الزوجيه، و جواز الهبه و شراء المملوك للعتق الواجب و غيرهما من الآثار المترتبه على الملكيه.

(٥). معطوف على «كان» المقدر الذى يتعلق به «مما» يعنى: كان مما له دخل أو لم يكن مما له دخل، و غرضه أن بعض الأحكام الوضعيه مع عدم دخله فى موضوع الحكم التكليفى و لا فى متعلقه يصح عده من الأحكام الوضعيه و ان لم يترتب عليه التكليف، و ذلك كحجيه الأدله غير العلميه، فانها - بناءً على استقلالها فى الجعل و عدم انتزاعها عن حكم تكليفى - تكون حكماً وضعياً. و كذا الوكاله على ما قيل.

(٦). بيان للموصول فى «ما ليس بتكليف» و حاصله: أنه لا وجه للنزاع فى حصر الحكم الوضعى و عدمه كما عرفت، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى «مما».

ص: ٢٥٣

فى كلماتهم، ضروره (١) أنه لا وجه للتخصيص بها (٢) بعد كثره إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها. مع أنه (٣) لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميه أو عمليه للنزاع فى ذلك (٤)، و إنما المهم (٥) فى النزاع هو أن الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و كذا لا وقع للنزاع» و هو إشارة إلى أول الوجهين، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما عدم الوجه فى تخصيص... إلخ».

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيرها» راجعان إلى المذكورات، أو إلى أمور مخصوصه.

(٣). الضمير للشأن، و هذا إشارة إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «و الآخر عدم ترتب ثمره علميه...» و يمكن أن تكون الثمره جريان الأصل فيما يعد من الأحكام الوضعيه و عدم جريانه فيما لا يعد منها.

(٤). أى: فى الحصر و عدمه.

(٥). بعد أن فرغ من الأمور الثلاثه شرع فى تحقيق الحكم الوضعى و التفصيل بين أقسامه، و حاصل ما أفاده: أنه لا وقع للنزاع فى حصر الحكم الوضعى و عدمه لعدم كونه مهماً، بل المهم تحقيق كون الوضع كالتكليف فى صحه جعله و إنشائه بالاستقلال، و عدم كونه كالتكليف فى قابليته للإنشاء بالاستقلال، و المصنف (قده) اختار التفصيل فى ذلك بين الأمور المعدوده من الأحكام الوضعيه، و حاصله: أن تلك الأمور على أقسام ثلاثه:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعى أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً.

ثانيها: ما يقبله تبعاً للتكليف و لا يقبله أصاله و استقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلاً من الجعل الاستقلالى و التبعى، و سيظهر تفصيل كل من هذه الأقسام إن شاء الله تعالى.

أو غير مجعول كذلك (١) بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه «-» و يجعله (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: تشريعاً، و ان كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويّات الممكنات.

(٢). الضميران راجعان إلى التكليف. ثم ان هذا مبنى على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعليه و المعاني الإنشائية التي تنالها يد التشريع سواء أ كان بلفظ الإنشاء كصيغته «افعل» أم بلفظ الأخبار مثل «هذا واجب و ذاك حرام» و أما بناءً على كون حقيقه الحكم مجرد العلم بالصلاح و الفساد من دون استتباعه للشوق المحرك للعضلات الباعث على إيجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحاله النفسائيه البعثيه فلا يبقى إنشاء، بل جميع الخطابات إخبار عن المصالح و المفساد و الترجمات النفسيه.

=====

(-). لا- يخفى ما فى جعل الانتزاعيه مساوقه للتبعيه من المسامحه، ضروره أن الأمور الانتزاعيه لاحظ لها من الوجود، لكون الموجود خارجاً أو اعتباراً هو منشأ الانتزاع، مع وضوح اقتضاء التبعيه لتعدد الوجود المنوط بتعدد الإيجاد كلوازم الوجود المجعوله بتبعه، و كتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهها بناءً على الملازمه، فان المجعول متعدد حقيقه، لا أنه وجوب واحد ينسب إلى ذى المقدمه بالذات و إلى مقدمته بالعرض. و حيث ان المعاني الانتزاعيه كما سيأتى بيانه لا تقرر لها إلا فى الذهن، فاللازم التعبير بوجودها عَرَضاً فى قبال وجود ما ينتزع منه بالذات، لعدم كون المجعول بالعرض مجعولاً- حقيقه، و لا- يصح إطلاق الوجود التبعي عليها المتقوم بتعدد المجعول حقيقه، غايته يتبع أحدهما الآخر. هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني بتوضيح منّا(١).

و الظاهر تماميته، للفرق بين سنخى الوجود التبعي و العرضي كما أفاده، و المعنى الانتزاعي من الثانى لا- الأول. و كلمات المصنف (قده) مختلفه، فعبر

ص: ٢٥٥



و التحقيق أن ما عُدَّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً و ان كان مجعولا تكويناً عَرَضاً بعين جعل موضوعه كذلك (١).

\*\*\*\*\*

(١). أى: تكويناً، كجعل دهنه الدهن، فانها مجعوله تكويناً بجعل الدهن و إيجاده.

ثم إنه قد يتوهم التنافى بين ما أفاده المصنف (قده) فى أول البحث من صدق الحكم ببعض معانيه على الوضع و بين ما أفاده هنا من إخراج القسم الأول من الأحكام الوضعيه طرّاً، لأنها غير مجعوله لا استقلالاً و لا تبعاً، إذ لا يتمشى صدق الحكم الشرعى على ما لا يقبل الجعل أصلاً.

لكنه مندفع بأن حقيقه الحكم الوضعى و ان كانت متقومه بأحد نحوى الجعل، إلا أن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام الوضعيه حقيقه - إنما هو للمماشاه مع القوم حيث عدوا السببيه للتكليف مثلاً - من الوضعيات، مع وضوح عدم صدق ضابط الحكم بمعنى المجعول الشرعى التأسيسى أو الإمضائى عليها، و لأجل

=====

تاره بأن الانتزاعيات موجوده عرضاً، لقوله فى الحاشيه: «فيكون كل واحد منهما مجعولاً - بالعرض تشريعاً بعين جعل الآخر بالذات، و هذا كما أنه جعل الماهيه تكويناً موجباً لجعل لوازمها بالعرض كذلك بعين ذاك الجعل» (١) و عليه فمقصوده من الجعل التبعى هنا هو الجعل العرضى، و قوله فى المتن: «و ان كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله» يدل عليه أيضاً. و عبّر أخرى بما يدل على تعدد الوجود كما هو ظاهر كلامه فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين: «و ان الجزئيه مسبيه عن التكليف، بداهه أن السببيه و المسببيه تقتضيان الاثنييه لا الاتحاد و العينيه» و هذا كما ترى لا يلائم الوجود العرضى المدعى هنا. و مع هذا التهافت بين الكلامين يشكل توجيه التبعيه التى اصطلح عليها هنا، فتأمل فى العبارة.

ص: ٢٥٦

و منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف (١).

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً (٢) للتكليف بكونه (٣) منشئاً لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه (٤) من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.

التنبية على هذه النكته قال المصنف: «أن ما عُيِّد من الوضع على أنحاء...» و لم يقل: «الأحكام الوضعيَّة على أنحاء...» و يؤكد تعبيره في الحاشية: «لا إشكال أيضاً في تطرق الجعل و سرايته إلى الوضع في الجملة» لا بالجملة، فتأمل في العبارة حقه.

\*\*\*\*\*

(١). كانتزاع الجزئي لجزء المركب كالسوره من الصلاة، فان إيجاب مركب خاص يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئي للواجب، و اتصاف الخصوصية الوجوديه كالستر و لبس ما لا يؤكل بالشرطيه و المانعيه، و يكون إيجاب المركب أصله ب «صلِّ» إنشاءً لتلك الأمور الانتزاعيه تبعاً.

(٢). معطوف على «استقلالاً» و الظاهر زياده كلمه «بإنشائه» للاستغناء عنها بنفس الجعل، و ضميره راجع إلى «ما يمكن» المراد به الأمر الوضعي. و الجعل الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول من بيده الاعتبار: «هذه الدار ملك لزيد» و التبعي كأن يقول: «يجوز لزيد أن يتصرف في هذه الدار بما يتوقف على مالكيته لها» و كأن يقول تاره: «يا فلان افصل خصومه هذين المترافعين» فينتزع منه جعل منصب القضاء، و أخرى: «فاني جعلته عليكم حاكماً» فانه عليه السلام بهذا الإنشاء جعل منصب الحكومه بنحو العموم لمن كان أهلاً له.

(٣). أي: بكون التكليف منشئاً لانتزاع الوضع، كانتزاع حجيه الأماره من وجوب العمل بها على ما قيل.

(٤). أي: انتزاع الوضع، و الضمائر من «إنشائه إلى أحكامه» راجعه إلى الوضع، و «ان كان» وصلية.

ص: ٢٥٧

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما لا تناله يد التشريع لا أصالةً ولا تبعاً. و محصل ما أفاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعولييه سببيه شىء للتكليف - و كذا أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة.

الأول: أنها مجعولييه بالاستقلال كما نسبه الشيخ الأعظم إلى المشهور بقوله:

«ان الحكم الوضعى حكم مستقل مجعول كما اشتهر فى ألسنه جماعه أوّلاً».

الثانى: أنها منتزعه عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببيه عن وجوب الصلاه المترتب على الدلوک فى مثل: «أقم الصلاه لدلوک الشمس» و يستفاد هذا من ردّ شيخنا الأعظم لكلام شارح الوافيه بقوله: «فانه إذا قال لعبده:

أكرم زيداً ان جاءك، فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين أحدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه، و الآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثانى مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله، و لا إلى بيان مخالف لبيانه، و لهذا اشتهر فى ألسنه الفقهاء سببيه الدلوک و مانعيه الحيض، و لم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاه عند الأول و طلب تركها عند الثانى».

الثالث: أنها منتزعه عن الخصوصيه التكوينييه القائمه بما هو سبب أو شرط أو مانع، فليست مجعولييه بالاستقلال و لا منتزعه عن التكليف كما سيظهر.

و المصنف اختار الوجه الأخير و أبطل الأولين. أما بطلان القول الأول، فلأن لازمه تأثير المتأخر فى المتقدم، حيث ان أجزاء العله متقدمه على المعلول، فإذا فرض توقف بعض أجزاءها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخر - أعنى المعلول - فى المتقدم، و هذا غير معقول. و تطبيقه على المقام: أن الأمر الانتزاعى متأخر عن منشأ الانتزاع، إذ لو لا وجود المنشأ لا معنى لانتزاع شىء منه، مع أن مقتضى سببيه شىء للتكليف هو تقدمه عليه، لكون السبب فى مرتبه العله، و التكليف فى مرتبه المعلول. و عليه فالإلتزام بانتزاع السببيه عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه و المتقدم عليه متأخراً عنه، و هذا معنى اجتماع

المتقابلين المستحيل.

هذا فى السببىه، و كذا الحال فى الشرطىه و المانعىه، فان شرط التكليف و مانعه فى رتبه متقدمه على المشروط و الممنوع، فالالتزام بانتزاعيتهما يقتضى تأخرهما، و هو تأخر ما هو المتقدم، و ذلك باطل.

و أما بطلان القول الثانى المعزى إلى المشهور فلأن هذه الأمور لو كانت مجعوله بالاستقلال لزم الخلف، إذ لو كانت السببىه و أخواتها دائره مدار الجعل المستقل فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها، مع وضوح بطلانه، لصحه انتزاعها و ان لم تنشأ السببىه للدلو ك مثلاً، بل أنشئ الوجوب للصلاه عند الدلو ك بأن قال:

«إذا زالت الشمس فصل» فان المنشأ هو الوجوب عند الدلو ك، و يصح انتزاع السببىه من نفس هذا الإنشاء، و لزم عدم صحه انتزاعها له، ان لم يترتب وجوب الصلاه عليه و إن أنشئت السببىه له.

و بعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير إلى كون منشأ انتزاع السببىه و غيرها هى الخصوصيه الذاتيه القائمه بذات السبب و الشرط و نحوهما من أجزاء العله، إذ لو لم تكن تلك الخصوصيه الموجهه للربط الخاص بين السبب و المسبب المقتضى لتأثير السبب فيه لأثر كل شىء فى كل شىء، كتأثير الماء فى الإحراق و النار فى التبريد، و من المعلوم فساد، بدهه وجود الربط التكوينى الخاص بين أجزاء العله به تؤثر فى المعلول، و لو لا هذه العلقه اللزوميه لزم اختصاص بعض الأسباب ببعض المسببات بلا مخصص، و هو يرجع إلى التخصيص بلا مخصص و إلى الترجيح بلا مرجح، و ذلك محال.

و حيث ان المناط فى السببىه تلك الخصوصيه الذاتيه المقتضيه للتأثير فلا يعقل تحققها بالإنشاء و الجعل، لعدم كونها من سنخ الاعتباريات المتقومه باعتبار من بيده الأمر، فإنشاؤها لا يؤثر فى وجود تلك الخصوصيه تكويناً، فقوله: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه» لا يقتضى حدوث السببىه له تعبداً، لأن سببىه شىء للتكليف

كالسببيه (١) و الشرطيه (٢) و المانعيه (٣) و الرافعيه (٤) لِمَا (٥) هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث إنه (٦) لا يكاد يعقل

لا- تختلف عن سببيه مثل النار للإحراق، و شرطيه شىء له لا تختلف عن شرطيه مثل المجاوره و المحاذاه بين النار و المحترق بها، و مانعيه شىء له كمانعيه الرطوبه عن الإحراق، فهى أمور تكوينيه، فكما لا يعقل صيروره شىء حجرًا بمجرد الجعل و التشريع فكذا سببيه مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد فى إفاده ملكيه الثمن و المثلن للبائع و المشتري لأجل خصوصيه فيه يفقدها الصبى المميز الذى يقل سنه عن البلوغ بساعه مثلاً.

فالمتحصل: أن السببيه لا تنتزع عن التكليف المترتب على موضوعه، لتأخره عن السببيه، و إلا يلزم تأثير المتأخر فى المتقدم. و عليه فلا مجال للالتزام بما ذهب إليه الشيخ الأعظم من انتزاعها من التكليف، كما لا تكون مجعوله بالاستقلال.

فلا محيص عن الذهاب إلى كون منشأ انتزاع السببيه و نحوها من أجزاء العله هى الخصوصيه الذاتيه التى تكون ثابتة لها تكويناً بتبع تكوين نفس السبب و الشرط و غيرهما كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). نظير الدلوک لوجوب الصلاه، و الحيازه لملكيه المباح المحوز، إذ لا فرق فى السببيه لحکم بين كونه تكليفاً و وضعياً.

(٢). نظير الاستطاعه الشرعيه لوجوب الحج.

(٣). كالعجز المانع عن التكليف بالطهاره المائيه.

(٤). كالمرض الطارئ على من تمكن من الحج مباشره مع كون المرض مما لا يرجى زواله، فانه رافع لوجوب الحج مباشره و موجب للاستتابه، و كأحد نواقض الوضوء الرافع لجواز الدخول فى المشروط بالطهاره.

(٥). متعلق بالسببيه و أخواتها.

(٦). الضمير للشأن، و هذا شروع فى إبطال احتمال كون السببيه و نحوها منتزعه عن الحكم التكليفى لتكون مجعوله تشريعاً تبعاً كما ذهب إليه بعض، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «أما بطلان القول الأول فلأن لازمه تأثير...».

انتزاع هذه العناوين لها من التكليف (١) المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً (٢) و ارتفاعاً (٣)، كما أن اتصافها (٤) بها ليس إلا لأجل ما عليها من (٥)الخصوصية

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «انتزاع» و ضميراً «لها، عنها» راجعان إلى السببيه و أخواتها.

(٢). كما فى السبب و الشرط و المانع، أما الأولان فترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه و شرطه. و أما الأخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا عدم إليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل فى وجود المعلول إلا عدم المانع، فإذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محاله يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبه النقيضين، فالمانعيه كالسببيه و الشرطيه مقدمه على حدوث التكليف كما هو واضح.

(٣). كما فى الرفع، فانه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع، و إذا كان عدم الرفع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده أيضاً مقدم عليه، حفظاً لمرتبه النقيضين. و ما فى بعض الحواشى من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع و الرفع لا يخلو من شىء، فان المانع يزاحم المقتضى فى مقام تأثيره، فهو كالسبب و الشرط مقدم على نفس الشىء، بخلاف الرفع.

و لعل الأولى تبديل «ارتفاعاً» ب «بقاء» و ان كان الرفع دالاً على البقاء فى قبال الحدوث.

و بالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، و الرفع يرفع البقاء، فالأول دفع و الثانى رفع.

(٤). يعنى: اتصاف المذكورات - من سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه - بالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه. و غرضه الإشاره إلى مذهبه من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصيه التكوينييه التى تكون فى السبب و أخواته، دون الجعل الشرعى، و قد عرفت توضيحه.

(٥). بيان للموصول فى «ما عليها» و الضمير راجع إلى السبب و الشرط و المانع و الرفع، و الأولى ذكر ضمير «هى» بين «ما» و «عليها» كما لا يخفى.

المستدعيه لذلك (١) تكويناً، للزوم (٢) أن يكون في العله بأجزائها ربط خاص به (٣) كانت مؤثره (مؤثراً) في معلولها لا في غيره (٤) و لا غيرها (٥) فيه، و إلاّ لزم (٦) أن يكون كل شىء مؤثراً في كل شىء (٧).

و تلك الخصوصيه لا تكاد توجد فيها (٨) بمجرد إنشاء مفاهيم

\*\*\*\*\*

(١). أى: لاتصاف هذه الأمور بالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه. و الأولى تبديل «المستدعيه» ب «المقتضيه».

(٢). تعليل لقوله: «ليس إلاّ لأجل و قوله «تكويناً» قيد ل «الخصوصيه» يعنى: أن الخصوصيه التكوينيّه اقتضت الاتصاف المزبور.

(٣). أى: بذلك الربط الخاصّ كانت العله مؤثره، و ضمير «أجزائها» راجع إلى العله، و المراد بالأجزاء هو المقتضى و الشرط و عدم المانع.

(٤). أى: لا فى غير هذا المعلول الخاصّ من سائر معاليل العلل الأخرى.

(٥). أى: و لا غير العله فى المعلول، فالربط الخاصّ يقتضى عدم تأثير كل عله فى معلول معين، للزوم السنخيه، فسخونه الماء و الإحراق لا تؤثر فيهما إلاّ عله معينه و هى النار.

(٦). يعنى: و ان لم يكن فى أجزاء العله ربط خاص لزم أن يكون كل شىء مؤثراً فى كل شىء، لما عرفت من أن تأثير كل جزء من أجزاء العله سواء أ كان سبباً أم غيره لا بد من استناده إلى خصوصيه ذاتيه فيه بها يؤثر فى المعلول، و تلك الخصوصيه لا تقبل الجعل الشرعى لا أصاله و لا تبعاً.

(٧). و إلاّ يلزم الاختصاص بلا مخصص، كما نبه عليه فى الحاشيه.

(٨). يعنى: تلك الخصوصيه التكوينيّه لا توجد فى السبب و الشرط و المانع و الرافع بمجرد الإنشاء مع قصد حصولها، لفرض عدم كونها كالأحكام التكليفيه و بعض الوضعيات من الأمور الاعتباريه، فان التكوين لا يوجد بالتشريع، فاندفع بقوله:

«و تلك الخصوصيه» احتمال الجعل الاستقلالى للسببيه و أخواتها كما نسب إلى

المشهور.

\*\*\*\*\*

(١). یعنی: مفهوم السببیه و أخواتها.

(٢). بناءً على كون النسخه «و بمثل» فهو معطوف على «بمجرد» یعنی: أن تلك الخصوصيه لا توجد بمثل قول...، و بناءً على كونها «و مثل» فهو معطوف على «إنشاء» یعنی: بمجرد مثل قول...، و بناءً على ما فى بعض النسخ المصححه على نسخه المصنف (قده) من كون العبارة هكذا «مثل قول دلوک الشمس» يكون بياناً لإنشاء مفاهيم العناوين، و لعله أولى.

=====

(-). قد تكرر منه (قده) هنا و فى حاشيه الرسائل إطلاق السبب على الدلوک و العقد مما جعله الشارع موضوعاً لحكمه و اعتباره، و حيث ان السبب الفاعلى بمعنى ما منه الوجود سواء أ كان فى الحكم التكليفى أم الوضعى هو شخص الحاكم و المعتبر، فليس المراد بالسبب ما يرادف العله التى يكون المعلول رشحاً لها، و إلا-لزم عدم كون المسبب - و هو الوجوب و الحرمة - فعلاً اختيارياً للشارع، و هو بديهى البطلان.

مضافاً إلى: أن السببیه غير قابله للجعل لا تكويناً و لا تشريعاً، لأنها الرشح القائم بذات السبب، و هو كسائر لوازم الماهيه لا تنالها يد الجعل التكوينى فضلاً عن التشريعى. و عليه فلا بد أن يراد بالسبب ما يكون شرطاً أو مُعدداً مما يوجب الدعوه للإنشاء، فمثل أوقات الصلوات و الموسم و مالكيه النصاب ليست أسباباً و عللاً حقيقيه لوجوب الفرائض اليوميه و الحج و الزكاه، و إنما هى شرائط الجعل.

و القيود المأخوذه فى موضوعات الأحكام الشرعيه من هذا القبيل، لكنهم اصطالحوا على كل أمر دخيل فى التكليف بالشرط و فى الوضع بالسبب، كقولهم: «الملاقاه سبب للنجاسه، و العقد سبب للملكيه، و الدلوک شرط لوجوب الصلاه، و الاستطاعه لوجوب الحج» و لا مشاحه فى الاصطلاح، و ان كان الأولى التعبير بالموضوع مطلقاً.

فان كان هذا مقصود المصنف من السبب فهو صحيح، و اللازم حينئذ الاقتصار



لوجوب الصلاة» إنشاءً (١) لا إخباراً، ضروره (٢) بقاء الدلوک علی ما هو علیه قبل إنشاء السببیه له من كونه واجداً لخصوصیه مقتضیه لوجوبها، أو فاقداً لها (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). و هو قصد حصول المعنى باللفظ أو بآله أخرى كالفعل فى المعاطاه، و المراد بالإخبار هو الحكايه عن تحقق المعنى فى موطنه المناسب له. و مقصوده (قده) أن ما تقدم من امتناع إيجاد خصوصیه السببیه فى مثل الدلوک بقوله: «الدلوک سبب لوجوب الصلاة» إنما هو إذا كان الكلام إنشاءً أى قُصد به تحقق أحد هذه العناوين كالسببیه بمجرد هذا الجعل ممن بيده أمر التشريع، و أما إذا قصد بهذا الكلام الإخبار عن ثبوت الخصوصيه الذاتيه للدلوک و نحوه فعدم تحقق السببیه بهذا الكلام واضح، لعدم اقتضاء الإخبار و الحكايه تحقق هذه العناوين أصلاً، إذ لو كانت موجوده فى الواقع كان الإخبار صدقاً و إلا فهو كذب، و ليس شأن الخبر إيجاد ما ليس بموجود، و إنما هو شأن الإنشاء.

نعم لا تنحصر فائده الإنشاء فى التسبب به إلى وجود معنى فى الخارج، بل قد يتوسل به إلى تحقق ما هو ملزوم ذلك المعنى أو لازمه، فيجعل مثلاً إنشاء سببیه الدلوک لوجوب الصلاة كناية عن إنشاء وجوبها، بعد أن كان المقصود جعل الوجوب، و إنما الممتنع جعل نفس السببیه و أخواتها، فلا تغفل.

(٢). تعليل لقوله: «لا يكاد يوجد» و هذا إشاره إلى بطلان القول المنسوب إلى المشهور من كون السببیه و أخواتها مجعوله بالاستقلال، و قد تقدم توضيحه.

(٣). أى: للخصوصيه، فلو كان الدلوک واجداً لتلك الخصوصيه لم يؤثر الإنشاء

=====

على الشرط و المانع، و إخراج السبب عن محل البحث. لكن قد ياباه تصريحه بأن سببیه الدلوک و العقد ناشئه من خصوصيه ذاتيه فيهما أوجبت انتزاع السببیه منهما لا عن الحكم الشرعى المترتب عليهما، و كذا قوله فى آخر كلامه: «فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببیه و سائر ما لأجزاء العله» الظاهر فى إرادته المقتضى المقابل للشرط و المانع. فتأمل فى العبارة.

و أن (١) الصلاة لا تكاد تكون واجبه عند الدلوک ما لم يكن هناك ما (٢) يدعو إلى وجوبها، و معه (٣) تكون واجبه لا محاله و ان لم يُنشأ السبب للدلوک أصلاً.

و منه (٤) انقذح أيضا عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه من إيجاب الصلاة عنده (٥)، لعدم اتصافه (٦) بها بذلك ضروره.

نعم (٧) لا بأس

---

في جعل السبب، و لو كان فاقداً لها فكذلك، إذ لا معنى لتأثير التشريع في التكوين بإعطاء ما هو فاقد له.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء» و هو متمم التعليل.

(٢). المراد بالموصول هو تلك الخصوصيه القائمه بالدلوک، و ضمير «وجوبها» راجع إلى الصلاة.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الخصوصيه، يعنى: و مع تلك الخصوصيه تكون الصلاة واجبه لا محاله و ان لم تنشأ السبب للدلوک أصلاً.

(٤). يعنى: - و من عدم كون منشأ انتزاع السبب إلا الخصوصيه الذاتيه دون إنشاء السبب له - ظهر عدم صحه انتزاع السبب حقيقه للدلوک من مثل إيجاب الصلاة عنده بدون تلك الخصوصيه حتى تكون السبب مجعوله. و هذا إشاره إلى بطلان القول بكون السبب و أخواتها مجعوله بتبع التكليف، و قد عرفت توضيحه. و هذا و ان تقدم بيانه في المتن، لكنه لا بأس بإعادته لأجل التمهيد لأمر آخر و هو بيان ما يراد من إطلاق السبب على الدلوک في الأخبار، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

(٥). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى الدلوک.

(٦). أى: لعدم اتصاف الدلوک بالسبب بسبب إيجاب الصلاة عنده.

(٧). استدراك على «عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه» و غرضه: أنه لا مانع من إطلاق السبب على الدلوک مجازاً و لو بلحاظ تلازمهما في الوجود، لعدم

ص: ٢٦٥

باتصافه (١) بها عنايه، و إطلاق (٢) السبب عليه مجازا، كما لا بأس (٣) بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوک مثلا بأنه سبب لوجوبها، فكنى ( فيكنى ) به (٤) عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك (٥): أنه لا- منشأ لانتزاع السببيه و سائر ما لأجزاء العله (٦) للتكليف إلا- عما «-» ( ما ) هي عليها (٧) من الخصوصيه الموجه لدخل

انفكاك وجوب الصلاه عن الدلوک، فانهما متلازمان وجودا، و لا ينفك أحدهما عن الآخر، كعدم انفكاك المسبب عن سببه، و إلا- فلا- سببيه و لا مسببيه حقيقه، لكون سببيه الدلوک و وجوب الصلاه معا معلولين لتلك الخصوصيه التكوينيّه، فاتصاف الدلوک بالسببيه بإيجاب الصلاه عنده من دون تلك الخصوصيه يكون مجازا، أو لإناطه المجعول التشريعي به، فيكون ثابتا بثبوت التشريعي و من خصوصياته، فينسب الجعل إليه مجازا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: باتصاف الدلوک بالسببيه بعنايه التلازم فى الوجود.

(٢). معطوف على «اتصافه» و مفسر له.

(٣). هذا دفع لما قد يتوهم - من دلالة بعض النصوص على كون الشىء الفلانى سببا للحكم الفلانى - من أن السببيه قابله للجعل الشرعى حقيقه كقابليه الأحكام التكليفيه له. و حاصل وجه الدفع: أن هذا التعبير كناية عن إنشاء الوجوب للصلاه مثلاً عند الدلوک، لا أن المجعول حقيقه هو السببيه كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام.

(٤). أى: بكونه سببا، و ضمير «عنده» راجع إلى الدلوک.

(٥). أى فظهر - ببطلان انتزاع السببيه و أخواتها من الخطاب أصلا لا- استقلالاً و لا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببيه فى الخصوصيه الذاتيه.

(٦). كالشرط و أخويه.

(٧). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الخصوصيه، و ضمير «هى»

=====

(-). كلمه المجاوزه زائده، إذ العبارة هكذا: لا منشأ لانتزاع السببيه... الا

كل (١) فيه على نحو غير دخل الآخر (٢)، فتدبر «-» .

راجع إلى أجزاء العله، و قوله: «عما» متعلق ب «انتزاع».

\*\*\*\*\*

(١). أى: كل واحد من أجزاء العله فى التكليف.

(٢). لدخل بعضها سببياً و الآخر شرطياً، و هكذا.

=====

الخصوصيه الموجه لدخل كل واحد من أجزاء العله فى التكليف.

(-). ينبغى قبل النظر فى كلام المصنف التنبيه على أمر محصله: أن الموجودات منحصره بلحاظ وعاء تقررها فى أقسام ثلاثه، لأنها إما خارجيه و إما ذهنيه و إما اعتباريه.

أما الأول و هو ما يكون موجودا فى عالم العين فإما أن يكون موجودا فى نفسه لنفسه بغيره و هو أنواع الجواهر من الجسم و النفس و العقل و غيرها، و إما أن يكون موجودا فى نفسه لغيره بغيره أى لموضوعه، و هذا نحو تقرر المقولات العرضيه الموجوده بوجود رابطى عدا مقوله الإضافه.

و أما الثانى فهو ما يكون ظرف تقرر و تحصله الذهن كالكليه و الجزئيه و النوعيه و الجنسيه و الفصليه و نحوها، فان معروضات هذه الاعتبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه التى هى من الخارج المحمول أمور ذهنيه لا عينيه لكن بنحو القضيه الحينيه - لا المشروطه - كما عبر به بعض المدققين (١).

و أما الثالث فهو ما يكون ظرف تقرر عالم الاعتبار، و هذا القسم و ان لم يكن له حظ من الوجود الخارجى و لا الذهنى الزائل بالذهول و غفله النفس عنه، إلا- أن له تقررا جعليا حاصلًا بتبانى العقلاء و تعاهدهم على فرض الوجود له بداعى كونه منشأ للآثار، فصقع الاعتبار برزخ بين وعاءى الوجودين العينى و الذهنى و الشاهد على وجود هذا القسم من الموجودات ظهور الآثار المترتب عليها، لامتناع ترتبها على العدم المحض.

و اعتبارات العقلاء فيما يحتاجون إليه من الأمور الاقتصادية و السياسيه لحفظ

النظام كالملكية و الزوجيه و الحريه و الرقيه و الضمان و الولايه و القضاوه و نحوها كلها من الموجودات فى عالم الاعتبار الحاصله بتبانى العقلاء عليها.

و كذا الأحكام الشرعيه، فانها أمور اعتباريه سواء أ كانت تأسيسيه كما فى الأحكام المتعلقة بالماهيات المخترعه من الصلاه و الصيام و الحج و نحوها، أم إمضائيه كما فى كثير من الاعتباريات المتداوله بين العقلاء كالبيع. و أما متعلقات الأحكام من الماهيات المخترعه فهى و ان كانت مما اعتبرها الشارع و عيّن حدودها، إلا أن صدق الحكم الوضعى عليها لا يخلو من تعسف.

و أما الأمور الانتزاعيه فحيث إنها اعتبارات متقومه بالتصور ليس لها ما يحاذيها فى الخارج أو فى وعاء الاعتبار فهى غير موجوده بالذات، و إنما يكون التقرر لمنشأ الانتزاع، و لذا تعدّ من الخارج المحمول، سواء انتزعت من الحقائق المتأصله الخارجيه كانتزاع عنوان العليه و المعلوليه من ذات العله و المعلول الخارجيتين، و الفوقيه المنتزعه من ذات السقف لا من عرض قائم به كما قيل.

أم من قيام عرض بمحل كالأبيضيه المنتزعه عن الجدار الأبيض، و كذا من قيام المقولات بمحالتها. أم من الأمور الاعتباريه كانتزاع السببيه من العقد المملّك فى وعاء الاعتبار، لوضوح عدم ترتب الملكيه تكويننا على الإيجاب و القبول، و إنما هو بالجعل و الاعتبار، و عليه فوجود الاعتبار الانتزاعيه بالعرض لا بالتبع.

و قد تحصل مما تقدم اختلاف الحكم الشرعى و الأمر الانتزاعى حقيقه، و عدم جامع بينهما، و أن عدّ بعض الأمور من الأحكام الوضعيه مع كونها اعتبارات ذهنيه محضه - لعدم تطرق الجعل إليها لا أصاله و لا تبعاً - غير ظاهر. كما ظهرت المسامحه فى عدّ بعض الوضعيات المستقله فى الجعل كالملكيه و الزوجيه من الانتزاعيات.

إلا أن يوسع فى المعنى الانتزاعى بشموله للموجودات الاعتباريه أيضاً.

لكنك عرفت الاختلاف بين سنخى الوجودين، و لا ينبغى الخلط بينهما.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف أن ما أفاده المصنف (قده) - من انتزاع السببيه من ذات السبب و كونها من خارج المحمول - لا يخلو من شىء، لما أفيد من أنه خلط بين موضوعات التكاليف و ملاكاتها، فان الخصوصيه التكوينييه المقتضيه لتشريع الحكم و ان امتنع انتزاعها عن الحكم، لتأخره عنها، إلا أنه ليس محل البحث، إذا الكلام فى سبب المجعول لا الجعل، و من المعلوم عدم ترتب الحكم على موضوعه إلا بعد وجوده و فعليته، و يكون تأخره عنه رتبيا لا زمانيا، و هو بمنزله المعلول فى عدم انفكاكه عن العله زمانا، و حينئذ يكون منشأ انتزاع السببيه - أعنى الحكم - مقارنا لوجود الموضوع.

و أورد المحقق الأصفهاني على المصنف (قدهما) بعد نفي سببيه الدلوك و كونه شرطا أو معدا حقيقه - كما تقدم فى بعض التعاليق - بما محصله: أن الشرط إما مصحح فاعليه الفاعل أو متمم قابليه القابل، و الشرطيه إما أن تكون ما هويه كاستعداد طبيعه النار باستعداد ماهوى للإحراق إذا كانت محاذيه للمحترق مع خلوه عن الرطوبه و لو لم يكن فى العالم نار و لا إحراق. و إما تكوينيه و هى ظرف وجود الشرط و المشروط خارجا كتتحقق النار و الوضع و المحاذاه و يبوسه المحل خارجا، و كتتحقق الصلاه عن طهاره، حيث ينتزع عنوان الشرطيه و المشروطيه مما هو موجود بالذات. و لا كلام فى هذين النحويين.

إنما الكلام فى الجعل القائم بالشارع، فالصلاه كما أنها مشروطه واقعا بالطهاره، لدخلها فى فاعليه الصلاه فى النهى عن الفحشاء أو فى قابليه النفس للتأثر بأثرها، كذلك لها شرطيه أخرى حاصله بتعلق الأمر بها بمثل «صل متطهرا» إذ لو لا دخلها فى ذلك كان تقييد الطلب و البعث بها لغوا، و أخذها كاشف عن دخلها فى الغرض، و من المعلوم أن شرطيه الطهاره للمطلوب بما هو مطلوب منوطه بتقييد الطلب و إناطه المطلوب بها، إذ مع إطلاق الطلب لا تتصف الطهاره إلا بالشرطيه للغرض لا للمطلوب كما هو واضح، هذا فى الشرطيه للواجب و المتعلق.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما لا يمكن الجعل فيه إلا تبعاً للحكم التكليفى، و هو كل ما له دخل فى المكلف به بأن يكون جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً له، و حاصل ما أفاده فى هذا القسم هو: أن جزئيه شىء للمأمور به و أخواتها لا تنتزع إلا من أمر يتعلق بأمر متعدده تقوم بها مصلحه واحده تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمر واحد و حكم فارد بتلك الأمور، و ما لم يتعلق أمر وحدانى بها لا يتصف شىء منها بالجزئيه للمكلف به، بداهه أن اتصاف شىء بكونه مأموراً به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ماله دخل فى متعلق الأمر بالجزئيه و نحوها موقوف أيضاً على تعلق الأمر بجمله تلك الأمور. نعم لا يتوقف اتصاف شىء بجزئيه للمتصور أو لذى المصلحه على تعلق أمر بتلك الأمور، لكون دخله فيه تكوينياً لا اعتبارياً.

=====

و كذا فى الشرطيه للتكليف، فالدلوك مثلاً كما أنه شرط تأثير المصلحه المقتضيه لإيجاب الصلاه كذلك شرط لكون إنشاء الأمر بالصلاه مصداقاً حقيقياً للبعث، و من المعلوم أن اتصاف الدلوك بالمصداقيه للإنشاء بداعى جعل الداعى لا موقع له إلا مرحله الطلب المنوط بالدلوك، و هو أمر زائد على توقف تأثير المصلحه عليه، فالدلوك كالطهاره، فكما أنها ما لم يتقيد الأمر بها لا تتصف بالشرطيه للواجب كذلك دلوك الشمس، فهو متمم قابليه الإنشاء لانتزاع البعث منه.

و بهذا ظهر أن ما لا يقبل الجعل هو العليه بمعنى دخل شىء فى التأثير واقعا، فانها ماهويه لا جعليه تكوينياً و لا تشريعاً، و ما يقبل الجعل هو الدخل فى اتصاف الإنشاء بكونه بعثاً حقيقياً، فانها مجعوله بتبع جعل منشأ الانتزاع<sup>(١٠)</sup>.

و هذا إشكال متين، و عليه فما أفاده المصنف فى القسم الأول من عدم تطرق الجعل إليها لا يخلو من شىء.

و من هنا يظهر اندفاع توهم كفايه اختراع الماهيات الشرعيه و جعلها فى اعتبار الجزئيه و نحوها مما له دخل فى تلك الماهيات، حيث ان الجعل فيها مستلزم لتحقيق وحده تقع موضوعا للأمر، فكل واحد من ذوات الأجزاء متصف بالجزئيه بالقياس إلى الوحده الاعتباريه الناشئه من قبل الجعل، فلا حاجه إلى انتزاع عنوان الجزئيه من الأمر المتعلق بالمتكثرات.

توضيح الاندفاع: أن معنى اختراع الماهيات هو تصورها و لحاظها بما هي مشتمله على مصلحه مهمه باعته على الأمر، و يكون كل واحد من تلك الأمور المتكثره دخيلا فى تحصلها، و بهذه الملاحظه و ان طرأ على الملحوظ وحده ناشئه من قبل وحده اللحاظ، و به يتصف كل واحد من الأجزاء بالجزئيه للملحوظ، لكنه ليس جزءا للمأمور به، بل هو جزء للملحوظ و جزء محصّل المصلحه. و أما الجزئيه للمأمور به فتوقف على الأمر المتعلق بالكل، و من المعلوم عدم كفايه مجرد اللحاظ فى صحه اعتبار الجزئيه و نحوها للمتكثرات بعنوان كونها أجزاء المأمور به، بل لا بد من تعلق الأمر بالماهييه حتى يتصف كل واحد من أجزائها بالجزئيه للمكلف به، فلو قال ألف مره: «جعلت الشىء الفلانى جزءا» لم يصر جزءا للمأمور به ما لم يؤخذ فى متعلق الأمر، و بمجرد أخذه فيه يصح انتزاع الجزئيه له، و لا ترتفع إلا برفع الأمر بالكل بنسخ الحكم الشرعى.

فالمتحصل: أن الجزئيه للمأمور به و كذا الشرطيه و المانعيه و القاطعيه له منتزعه عن الأمر المتعلق بعده أمور متشتمته يجمعها غرض واحد، مقيد به بأمر وجودى كالطهاره فى الصلاه، أو عدمى كعدم لبس الحرير و ما لا يؤكل فيها.

و عليه فالقسم الثانى من الأحكام الوضعيه لا يكون إلا مجعولا بتبع الحكم التكليفى، و لا جعل لها بالاستقلال، لأن جزئيه السوره مثلا لا تنتزع إلا عن الأمر المتعلق بجمله أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به و ان قال الشارع:

«جعلت السوره جزءا للصلاه» لما عرفت من توقف جزئيه شىء للمأمور به



كالجزئية (١) و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه لما هو جزء (٢) المكلف به و شرطه (٣) و مانعه (٤) و قاطعه (٥)، حيث (٦) ان اتصاف شىء بجزئيه المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور (٧) مقيده بأمر وجودى (٨)

على تعلق الأمر بعده أمور.

\*\*\*\*\*

(١). ليس المراد بها الجزئيه للمصلحه بمعنى الدخل فى الغرض، و لا- الجزئيه فى مقام اللحاظ المتقدم على الإنشاء، بل المراد الجزئيه التى ينتزعها العقل بعد اعتبار المولى و جعله بالأمر بمركب، و كذا الكلام فى أخواتها.

(٢). كالسوره فى الصلاه.

(٣). كالستر و الطهاره و الاستقبال فى مثل قوله: «صل متسترا و متطهرا و مستقبلا» فان تقييد الصلاه بهذه الأمور لأجل دخلها إما فى تماميه فاعليه الفاعل بصيروره الصلاه ناهيه عن الفحشاء، و إما فى قابليه القابل و هى نفس المكلف المنزجره بها عن المنكر.

(٤). كما إذا قال: «صلّ غير لابس للحريير و ما لا يؤكل» و الفرق بينه و بين القاطع هو: أن الشىء الذى يتقيد الصلاه بعدمه ان كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الأجزاء به فهو مانع، و ان كان مبطليته لأجل هدم الهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه كان قاطعا و ان وقع فى الأعدام المتخلله بين الأجزاء.

(٥). كما إذا قال: «صلّ غير مستدبر القبله».

(٦). تحليل لقوله: «و أما النحو الثانى فهو...» و قد عرفت توضيحه، و الأولى أن يقال: «بجزئيه للمأمور به أو شرطيته أو غيرهما له».

(٧). أى: الأمور الدخيله فى المركب قيادا و تقييدا و هى الأجزاء، كالصلاه التى تفتتح بالتكبير و تختتم بالتسليم، فينتزع الجزئيه لكل واحد من ذوات الأجزاء.

(٨). المراد به خصوص الشرط، لدخول الجزء فى قوله: «بجمله أمور».

أو عدمى (١)، ولا يكاد يتصف شىء بذلك - أى كونه جزءاً أو شرطاً (٢) للمأمور به - إلا بتبع ملاحظته الأمر بما (٣) يشتمل عليه مقيداً بأمر (٤) آخر، وما لم يتعلق بها (٥) الأمر كذلك لما كاد اتصف (٦) بالجزئية (٧) أو الشرطية

\*\*\*\*\*

(١). المراد به المانع و القاطع، فأخذ عدم كل واحد منهما منشأ لانتزاع المانعيه و القاطعيه.

(٢). أو مانعاً أو قاطعاً، و ان أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع و القاطع، بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل فى المشروط وجودياً كان أو عدمياً.

(٣). متعلق بالأمر، و ضمير «عليه» راجع إلى «شىء» و الضمير الفاعل المستتر فى «يشتمل» راجع إلى الأمر، و «مقيداً» حال من فاعل «يشتمل» و غرضه أن منشأ انتزاع الجزئية و أخواتها هو تعلق الأمر بشىء كالرکوع و السجود و السوره مقيداً بكونها عن طهاره و بعدم الاستدبار و بعدم وقوعها فى شعر ما لا- يؤكل و وبره، فينتزع الجزئيه للركوع و الشرطيه للطهاره و القاطعيه للاستدبار و المانعيه للبس ما لا يؤكل من الأمر بالصلاه المشتمله على الركوع و نحوه مع تقيدهما بالطهاره.

(٤). أى: بشىء آخر كالتطهاره، و ليس المراد منه الطلب.

(٥). أى: إذا لم يتعلق الأمر بجمله من الأمور مقيداً بأمر آخر وجودى أو عدمى لم ينتزع الجزئيه و الشرطيه و غيرهما، فقوله: «كذلك» أى مقيداً.

(٦). الأولى: «يتصف» لكونه خبراً للفعل المقاربه، أو حذف «كاد».

(٧). الأولى حذفها، لأن عنوان الجزئيه ينتزعها العقل من نفس الأمر بجمله أمور سواء قيدت بشرط وجودى أو عدمى أم لا، فان جزئيه الركوع للصلاه تنتزع من نفس الأمر بماهيه أولها التكبير و آخرها التسليم. و إنما المنوط بلحاظ الأمر مقيداً بشىء آخر هو الشرطيه و المانعيه و القاطعيه. و أوامر الأجزاء و ان كانت ارتباطيه، لتقيد وجوب السوره بوقوعها بعد التكبير و قبل الركوع، فكل منها

ص: ٢٧٣

و ان أنشأ الشارع له (١) الجزئية أو الشرطية. و جعل (٢) الماهية و أجزائها ليس إلا- تصور ( تصوير ) ما فيه المصلحة المهمة الموجبه للأمر بها، فتصورها ( فتصويرها ) بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شىء منها بجزئية الأمور به أو شرطية ( شرطه ) قبل الأمر بها (٣)، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئته أو شرطه (٤) بملاحظه الأمر به بلا حاجة إلى جعلها (٥)

ملحوظ بشرط شىء، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحده بتعلق أمر واحد نفسى بالمركب منها، و لا يتوقف انتزاع الجزئية على تقييد ذلك الأمر بالمركب بشىء آخر، و إنما يتوقف انتزاع الشرطية على التقييد بأن يقال: «صل متطهرا».

\*\*\*\*\*

(١). أى: لذلك الشىء، و حاصله: أن إنشاء الجزئية و نحوها بالاستقلال لا يجدى فى اتصاف شىء بالجزئية و نحوها ما لم يتعلق أمر بجمله أمور قائمه بمصلحه واحده كالنهى عن الفحشاء بالنسبه إلى الأمر بماهية الصلاة، لما عرفت من كون اتصاف مركب بعنوان الأمور به متقوماً بتعلق الأمر و الطلب به، فما لم يتعلق أمر بمركب لا يتصف أجزاؤه بكونها أجزاء الأمور به و ان اتصفت بكونها أجزاء المركب و الماهية و ذى المصلحة كما لا يخفى.

(٢). متبداً خبره «ليس إلا» و هذا إشاره إلى التوهم المزبور أعنى كفايه مجعولييه الماهيات المخترعه للشارع فى صحه انتزاع الجزئية لأجزائها، و قد عرفت نفس التوهم و دفعه بقولنا: «و من هنا يظهر اندفاع توهم كفايه اختراع الماهيات... إلخ».

(٣). الضمائر المؤنثه من «بها» إلى هنا راجعه إلى الماهية، و «قبل الأمر» ظرف ل «اتصاف».

(٤). هذا الضمير و ضميرا «له، لجزئته» راجعه إلى الأمور به.

(٥). أى: بلا- حاجة إلى جعل الجزئية و الشرطية لذلك الشىء جعلاً- مستقلاً، فان منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئته و شرطه بالجزئية

له، و بدون الأمر به (١) لا اتصاف بها أصلاً و ان اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصوّر أو لذى المصلحه (٢) كما لا يخفى «-» .

و الشرطيه، و ضمير «جعلها» راجع إلى الجزئيه و الشرطيه، فالأولى تأنيثه، إلا أن يرجع إلى كل من الجزئيه أو الشرطيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و بدون الأمر بالمأمور به لا اتصاف بالجزئيه لأجزائه أصلاً.

(٢). و هو خارج عن محل البحث، لما عرفت من أن منشأ انتزاع جزئيه السوره مثلاً للصلاه ليس دخلها فى الوفاء بالغرض و لا فى كونها بعض الملحوظ، و إنما هو اتصاف الكل بالمطلوبيه الناشئه من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزء منه.

فتحصل مما ذكره المصنف فى القسم الثانى: أن الشىء الذى له دخل فى متعلق الأمر لا ينتزع عنوان الجزئيه و نحوها له إلا بعد تعلق الأمر بجمله أمور مؤثره فى غرض واحد و ملاك فارد، فهذا القسم الثانى من الأحكام الوضعيه ليس مجعولاً بالاستقلال بل بالتبع و العرض، لكونها منتزعه عن التكليف، فافتقرت عن القسم الأول غير القابل للجعل أصلاً و الأجنبى عن الحكم الوضعى قطعاً، و عن القسم الثالث الآتى بيانه، لأنه مما يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالى و العرضى إليه.

=====

(-). فزق شيخنا المحقق العراقى (قده) بين الجزئيه و الشرطيه بانتزاع الأولى من التكليف دون الثانيه، و ذلك لأن الجزئيه الحقيقيه منتزعه من الوحده الاعتباريه الطارئه على المتكثرات الناشئه من تعلق تكليف واحد بها، فالتكليف بالنسبه إليها محقق حقيقه المضاف و هى الجزئيه و إضافتها إلى الواجب بحيث لولاه لا يكون منشأ لاعتبار أصل الجزئيه للواجب، بل للملحوظ أو غيره. و هذا بخلاف الشرطيه و المانعيه، فانهما أمران واقعان منتزعان من الإضافه و الربط الخاص بين الشىء و ذات الواجب فى المرتبه السابقيه على تعلق التكليف، بحيث كان الوجوب قائماً بالربط المزبور كقيامه بذات العمل، فهما كعنوان المقدميه للواجب، فان ما هو طرف إضافه المقدميه، و ما يصدق عليه بالحمل الشائع أنه مقدمه يكون فى رتبه

سابقه على تعلق الوجوب، و لذا يسرى إليها الوجوب من ذى المقدمه بمجرد تعلقه به. نعم صدق عنوان «مقدمه الواجب» منوط بتعلق الخطاب بذى المقدمه و متأخر عنه، لكن طرف هذه الإضافه و ما هو بالحمل الشائع شرط أو مقدمه ليس متوقفا على تعلق الخطاب المقيد بذلك الشىء، لوضوح أن الشىء قد يكون قيذا لآخر و طرفا لإضافته و لو لم يكن فى العالم حكم كالرقبه المؤمنه و زيد العالم.

و عليه ففرق بين الجزئيه للواجب و الشرطيه و المانعيه له، إذ لا- واقع للجزئيه قبل الأمر بالمركب، فانتزاعها منوط بتعلق الوجوب بعده أمور. و أما الشرطيه للواجب فتنزع عن الخصوصيه التكوينييه القائمه بذات الشرط، و ليست حكما وضعيا تابعا للتكليف<sup>(١٠)</sup>.

لكن لم يظهر مرماه رفع مقامه فى الفرق بين الجزئيه و بين الشرطيه و المانعيه، حيث ان مناط الاتصاف فى جميعها هو الدخل التكويني فى الغرض المترتب على المتكثرات، إذ لا يتصف شىء بالجزئيه و الشرطيه و المانعيه إلا بهذا الدخل، و من المعلوم أجنبيه الطلب المتعلق بهذه المتكثرات عن الاتصاف بالجزئيه الحقيقيه، و كذا الشرطيه و المانعيه، لما مر من أن مناط هذا الاتصاف الحقيقى هو الدخل التكويني فى الملاك، دون الأمر الوجدانى المتعلق بالمتكثرات.

نعم اتصافها بالجزئيه و غيرها لذى المصلحه بوصف كونه مأمورا به يتوقف على تعلق الأمر الواحد بتلك المتكثرات، فالركوع جزء حقيقى للصلاه، لدخله تكوينيا فى مصلحتها، و جزء انتزاعى لها بعد تعلق الأمر بالصلاه، فقبل الأمر يكون الركوع جزءا حقيقيا لذى المصلحه، و بعده يصير جزءا انتزاعيا أيضا للمأمور به. و كذا الحال فى الشرط و المانع، فان دخلهما تكوينيا فى الغرض أوجب اتصافهما بالشرطيه و المانعيه، فالإضافه و الربط الخاص بين الجزء و الشرط و المانع و ذات الواجب فى الرتبه السابقه على تعلق الوجوب الشرعى ثابتته، كعنوان المقدمه،

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما يكون قابلا للجعل أصاله بإنشائه مستقلا و تبعا للتكليف و ان كان الصحيح كونه مجعولا بالاستقلال كما سيأتى. و ضابط هذا القسم كل أمر اعتبارى له أثر شرعا و عرفا كالحجيه و القضاوه و الولاية و الإمامه و الخلافه و الضمان و غيرها، فان هذا النحو من الأحكام الوضعيه يحتمل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون منتزعا عن الحكم التكليفى، لإمكان انتزاعه عن الأحكام الشرعيه التى تكون فى مواردھا، فيقال: الزوجيه مثلا منتزعه عن جواز المباشرة و النظر و اللمس و نحوھا، و إليه ذهب شيخنا الأعظم (قده) حيث أنكر جعل هذه الأمور الاعتباريه أصاله و ادعى كونها منتزعه من التكليف، قال فى مجعوليہ الصحه و الفساد فى المعاملات و عدمھا: «فان لوحظت المعامله سببا لحكم تكليفى كالبيع لإباحه التصرفات، و النكاح لإباحه الاستمتاع، فالكلام فيهما يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتھا. و ان لوحظت لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحريه و سببيه الغسل للطهاره، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاما

=====

فان المحمول بالحمل الشائع عليها هو عنوان المقدمه. نعم لا يحمل عليها مقدمه الواجب، كما لا تتصف بالوجوب أيضا بناء على وجوبها إلا بعد تعلق الوجوب بذیها.

فالمتحصل: أن الجزئيه و الشرطيه و المانعيه أمور واقعيه غير متوقفه على تعلق الطلب بما يقوم به الغرض. نعم الاتصاف بالجزئيه و نحوھا للواجب منوط بتعلق الأمر به، و هذا الاتصاف انتزاعى.

فقد ظهر أنه لا فرق بين الجزئيه و غيرها فى الحقيقه و الانتزاعيه، و کلها على وزان واحد.

و مما ذكرنا يظهر حال الرقبه المؤمنه و زيد العالم، فان قيديه المؤمنه للرقبه و العالم لزيد ثابتة قبل تعلق الوجوب بعتق الرقبه المؤمنه و بإكرام زيد العالم، و بعد تعلقه بهما يتصفان بقيديتهما لموضوع الواجب.

شرعيه، نعم الحكم بثبوتها شرعي، و حقائقها إما أمور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال: الملكيه كون الشئ ء بحيث يجوز الانتفاع به و بعوضه، و الطهاره كون الشئ ء بحيث يجوز استعماله فى الأكل و الشرب و الصلاه، نقيض النجاسه.

و إما أمور واقعيه كشف عنها الشارع، فأسابها على الأول فى الحقيقه أسباب للتكاليف، فيصير سببيه تلك الأسباب فى العاده كمسبباتها أمورا انتزاعيه...».

و فى موضع آخر حكم بانتزاع ضمان الصبى لما أتلفه من خطاب تعليقى و ان لم يكن مخاطبا حال صباه بوجوب الأداء، و ذلك الخطاب التعليقى هو:

وجوب غرامه المثل أو القيمه إذا اجتمع شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار. و أما الحجيه فتنتزع من وجوب العمل بقول الثقه أو المفتى، و ليست مجعوله بالأصله، و هكذا.

ثانيهما: أن يكون مجعولا بالاستقلال، يعنى: جعل كل واحد من هذه الأمور الاعتباريه بالذات، و جعل أحكامها المترتبه عليها تبعاً، فان هذا القسم من الوضعيات لَمَا كان من الأمور الاختراعيه التى يدور وجودها فى وعاء الاعتبار مدار لحاظ معتبرها و جعله كان المهم فى ترتب أحكامها عليها إنشاؤها سواء أ كان بعقد أم إيقاع على اختلافها، فتنتزع الملكيه الواقعيه من جعله تعالى شيئاً ملكاً لأحد كأمره جل و علا رسوله صلى الله عليه و آله و سلم بإعطاء فدك لبضعته الطاهره سيده نساء العالمين عليها الصلاه و السلام، و من إجازته التصرف و إباحته بأنحائه فى مال معين، فان كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكيه.

و اختار المصنف (قده) الوجه الثانى. و عليه فمدعاه مؤلف من عقدين إيجابى و هو كون هذا القسم الثالث مجعولا بالاستقلال كالأحكام التكليفيه، و سلبى و هو عدم كونه مجعولا بتبع الحكم التكليفى و منتزعا منه. و استدل على العقد الإيجابى بوجه واحد و على السلبى بوجوه ثلاثه سيأتى بيانها إن شاء الله تعالى.

فان قلت: اختيار الوجه الثانى ينافى ما أفاده فى أول كلامه بقوله: «ما يمكن

فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً للتكليف» فان الجزم بخصوص الجعل الاستقلالي ينافى عدّ جملة من الأحكام الوضعيه قسماً ثالثاً و هو ما يتطرق فيه نحوان من الجعل.

قلت: لا- منافاه بين الكلامين، فان قوله هناك: «و ان كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله...» مما يدل على أن إمكان الانتزاع من التكليف مجرد احتمال لم يقم عليه دليل، و من المعلوم أن باب الاحتمال لا يسده قيام الدليل على الأصالة في الجعل. نعم كلامه هنا لا يخلو من تهافت مع مختاره في حاشيه الرسائل حيث استقر رأيه على جواز كلا الجعلين، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد أو ما يصح احتجاجه به على المولى، و ذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة أو فتوى الفقيه و نحوهما. و اختار الشيخ انتزاعها من نفس وجوب الجرى على وفق الحججه، و قد تقدم كلامه في أول بحث الإمارات، و اختار المصنف أنها مجعوله بالأصالة.

و يمكن أن يكون الوجه فيه ما روى عن مولانا الإمام الحججه صلوات الله و سلامه عليه في الإرجاع إلى رواه الأحاديث بقوله: «فانهم حجتي عليكم» فان تعليله عليه السلام لوجوب الرجوع إليهم بكونهم حجه يدل على أن حجيه قولهم ليست منتزعه من إيجاب الرجوع إليهم، لعدم صحه جعل معلول الحكم عله له، فيدور الأمر بين كون التعليل إنشأً للحجيه بعد ما لم تكن مجعوله قبل، و هو بعيد، لأنّ تعليل وجوب الرجوع بأمر متأخر الثبوت لا- يستقيم، و بين الاخبار عن جعلها سابقاً قبل إيجاب الرجوع إليهم، و لا يتحقق إلا بجعلها سابقاً مستقلاً.

(٢). و هي منصب فصل الخصومه، فتنزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله عليه الصلاه و السلام: «فارضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً» و أخرى من التكليف بأن يقال: «يا فلان افصل نزاع المترافعين».

(٣). كجعل الولايه الإلهيه المطلقه لمولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، و كالولايه المجعوله على الصغير للأب، و الجد، و على غيره لغيرهما.



و النيايه (١) و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك (٢)، حيث إنها و ان كان من الممكن (٣) انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردھا - كما قيل - و من (٤) جعلھا بإنشاء أنفسھا، إلا (٥) أنه لا يكاد يشك في صحه انتزاعھا من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر (٦)

\*\*\*\*\*

(١). كجعل الوكاله لشخص، فان الوكيل نائب عن الموكل فيما وكل فيه.

(٢). كالتسالم المنشأ بعقد الصلح، و البيئونه الحاصله بالطلاق، و الضمان بالإتلاف و غيرها من الاعتبارات المنشأ بالعقود و الإيقاعات، و كالتطهاره و النجاسه و الصحه و الفساد.

(٣). أى: من المحتمل و ان كان هذا الاحتمال ضعيفا كما أشار إليه بقوله:

«كما قيل» و في هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ الأعظم (قده) من انتزاع الوضع من التكليف حتى مثل ضمان الصبي لما أتلفه مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلا.

(٤). معطوف على «من الأحكام» و هذا إشاره إلى الاحتمال الثاني. و ضمائر «أنھا، جعلھا، أنفسھا، انتزاعھا» راجعه إلى المذكورات من الحجية و ما تلاھا.

(٥). هذا شروع في إثبات العقد الإيجابي، و محصله: عدم الإشكال في صحه انتزاع الملكيه و الزوجيه و الحريه و نحوھا من مجرد جعله تعالى أو من جعل من بيده الاعتبار بإنشاء مفاهيمها من دون إناطتها بتكليف يصلح لانتزاعها منه، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف إنشائها، كوجود الأحكام التكليفية بنفس إنشائها كإنشاء الملكيه بالبيع أو الهبه و غيرهما من النواقل، و كإنشائها بمثل «ما تركه الميت فلوارثه» لدلاله اللام على اعتبار الشارع مالكيه الوارث لتركه مورثه، و كإنشاء الزوجيه بعقد النكاح، و هكذا، و من المعلوم أن المنشأ بالعقد و غيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفى.

(٦). و هو النفس المقدسه النبويه و الولويّه صلوات الله و سلامه عليهما.

ص: ٢٨٠

من قبله جلّ و علا لها (١) بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به (٢) ضرورة صحة انتزاع الملكية و الزوجية و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن (٣) بيده الاختيار بلا ملاحظه (٤) التكاليف و الآثار، و لو (٥) كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها،

\*\*\*\*\*

(١). هذا و «إنشائها» متعلقان ب «جعله» و هذان الضميران كضميرى «عليها، آثارها» راجعان إلى المذكورات فى القسم الثالث من الحجية و غيرها، و «بحيث» بيان لإنشائها بأنفسها.

(٢). أى: بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله، و هذا شروع فى إثبات العقد السلبى بوجه يستفاد منها صحة العقد الإيجابى أيضا، و هى ثلاثه، و هذا أولها، و حاصله: أنه لو كانت الزوجية منتزعه عن التكليف للزم عدم صحة اعتبارها إلا بملاحظه ذلك التكليف كجواز النظر إلى الزوجه، و اللازم باطل بالضروره فالملزوم مثله، إذ لا شبهه فى صحة اعتبار الزوجية من إنشاء مفهومها بقوله:

«زوجتك فلانه» من دون ملاحظه جواز النظر و وجوب الإنفاق و غيرهما من الأحكام التكليفية، بل و مع عدم التفاته إليها كما هو واضح. و أما الملازمه فواضحه إذ المفروض أنه لا منشأ لاعتبار الزوجية إلا التكليف، فلا وجود لها بدونه.

(٣). و هو المالك فى الأول، و الزوجه فى الثانى، و الزوج فى الثالث، و السيد فى الرابع.

(٤). متعلق ب «صحة انتزاع» و المراد بالآثار الأحكام الشرعيه المترتبه على هذه العناوين الأربعة.

(٥). أى: و الحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعه عن التكاليف فى مواردنا امتنع اعتبارها بدون ملاحظه تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها. بل قد لا يكون فى مورد الوضع تكليف أصلا كما فى ملكيه الصبى و المجنون لما انتقل

ص: ٢٨١

و للزم (١) أن لا يقع ما قصد و وقع ما لم يقصد (-) .

إليهما بمثل الإرث، إذ ليس إباحه التصرف و نفوذه في مالهما إلا للولى، و ليس لهما هذه الإباحه حتى تكون هي منشأ الانتزاع. و انتزاع الملكيه الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ و الإفاقه مشكل جداً، ضروره أن فعلية الأمر الانتزاعى و هي الملكيه مثلاً تستدعى فعلية المنتزع عنه، و المفروض عدم فعليته، إذ قلم التكليف مرفوع عنهما. و ما أفاده الشيخ (قده) من انتزاع ضمان الصبى لما أتلفه من خطاب تعليقى مثل: «إذا بلغت فادفع بدل ما أتلفته حال صباك» غير ظاهر، لاقتضاء فعلية الضمان لفعلية منشأ انتزاعه، مع أنه قد يتحقق الضمان فعلاً و لا فعلية للتكليف أصلاً، كما إذا مات الصبى قبل البلوغ أو جنّ بجنون إطباقى، فما أفيد مع عدم تماميته فى نفسه أخص من المدعى، لتوقفه على بلوغه مجتمعاً للشرائط.

و لأجل التخلص من الإشكال جعل المحقق الآشتياني (قده) خطاب الولى منشأ الانتزاع، لفعلية خطابه بدفع بدل ما أتلفه الصبى. و لكنك خير بأن خطاب الولى إنما يصح لانتزاع ضمان نفسه لا ضمان شخص آخر. و عليه فلا وجه لإثبات ضمان الصبى فعلاً إلا قابليه هذا الأمر الاعتبارى للجعل أصاله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بناء على مجعوليته الملكيه مثلاً- بتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع و الواقع غير مقصود، إذ المقصود من قوله: «بعتك دارى» مثلاً- هو إنشاء مفهوم البيع أعنى التملك دون التكاليف الثابته للملك كجواز التصرف، و المفروض أن التملك لا- يتحقق بمجرد الجعل و الإنشاء، بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف، و المفروض عدم قصده، إذ المقصود هو إيجاد الملكيه، و المفروض عدم وقوعها، لكونها تابعه للتكليف، فيلزم تخلف قاعده تبعيه العقود للقصود، فلا- محيص عن الالتزام بكون الملكيه و نحوها من الأمور المجعوله أصاله لا تبعاً.

=====

(-). لا- يخلو من تأمل، أما أولاً: فلأن أسباب الأحكام الوضعيه من الملكيه و الزوجيه و نحوهما قد تكون قهريه كالموت الموجب لانتقال إضافه الملكيه قهراً

ص: ٢٨٢

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لا- يكاد يشك» و هو الوجه الثالث، و يحتمل فيه إرادته أحد أمرين، الأول: أنه لا يصح انتزاع الملكيه مثلا من التكليف، إذ قد يكون

و قد تكون اختياريه، و هي توجد تاره بالإنشاء كجميع ما ينشأ بالعقود و الإيقاعات، و أخرى بالفعل الخارجى كحيازه المباحات الأصلية. و لا- ريب فى تحقق الحكم التكليفى فى السبب القهرى كالموت و الاختيارى غير الإنشائى كالحيازه، ضروره حكم الشارع بجواز تصرف الحائز للمباح الأصلى فيما حازه و عدم جواز تصرف غيره فيه إلا بإذنه، و تنتزع الملكيه عن ذلك. و كذا فى الإرث، لحكمه بجواز تصرف الوارث فى مال المورث و عدم جواز تصرف غيره فيه، و ان كان مدلول بعض الأدله جعل الملكيه بالأصالة بمثل «ما تركه الميت فلوارثه».

و أما فى العقود و الإيقاعات فلا يقع شىء من التكليف و الوضع، لأن حكم الشارع بسلطنه الناس على أموالهم منوط بموضوعه أعنى إضافه الملكيه، و هي غير متحققه، لعدم تأصلها بالجعل و الاعتبار حسب الفرض، و ما لم تتحقق هذه الإضافه لا معنى للسلطنه على المال. و مع عدم إفاده الإنشاء لشىء من الوضع و التكليف المترتب عليه يلزم كون صيغ العقود لقلقه لسان خاليه عن الأثر، لا أن الواقع هو التكليف غير المقصود.

و أما ثانيا: فلأنه لو فرض وقوع التكليف بالعقد دون الوضع لم يلزم ما ذكره (قده) من عدم وقوع ما قصد، فان الأمر الانتزاعى إذا كان منشأ انتزاعه مجعولا تشريعا كان مجعولا تبعا عنده، و عليه فما قصد وقع تبعا و ان كان ما وقع بالأصالة و هو التكليف غير مقصود، و لكن وقوع التكليف بدون قصد المتعاقدين لا- يتوقف على قصد وقوعه، لعدم كونه مسببا عن إرادته المكلف، فانه حكم شرعى منوط بتحقق موضوعه، و من المعلوم أن الأصالة و التبعية ليستا دخيلتين فى المجعوليه و لا- فى كونهما مقصودتين (١).

التكليف موجودا و لا يصح انتزاع الملكيه منه كإباحه التصرفات فى المباحات الأصلية، و قد لا يكون التكليف موجودا فعلا مع وجود الملكيه قطعاً كما فى شراء الولي متاعاً للمولّى عليه من الصغير أو المجنون أو السفية، فان المولى عليه يملك مع عدم جواز التصرف له فعلاً لمجوريته.

و كذا الزوجيه، فانها لا- تنتزع عن جواز المباشرة و نحوه من أحكامها، ضروره جوازها فى الأمه المملوكه و المحللّه مع عدم كونها زوجته، و بداهه وجود الزوجيه مع حرمة المباشرة كما فى الصغيره و الحائض.

الثانى: أن هذه الاعترافات كالزوجيه و الملكيه و نحوهما قد أخذت فى الخطابات الشرعيه موضوعات لأحكام كوجوب الإنفاق على الزوجه و حرمة التصرف فى مال الغير بدون إذنه و نحو ذلك، و من المعلوم أن الموضوع مقدم على الحكم رتبه، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور، لترتب الزوجيه حينئذ على الحكم، لانتزاعها عنه، و تقدمها على الحكم، لكونها موضوعاً له.

و الفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فان الأول منهما ناظر إلى امتناع الانتزاع فى بعض الموارد، فالدليل أخص من المدعى، و هو كاف فى منع دعوى الانتزاع كليه. و الثانى ناظر إلى امتناع الانتزاع بالمره، لمحذور الدور الذى عرفته، فانه برهان على استحاله الانتزاع عقلاً حتى فى مورد واحد، إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخر عنه.

و تعبير المصنف ب «عدم صحه انتزاعها» و ان كان أوفق بالتقريب الثانى، لأنه يمنع الانتزاع كليّه، إلا أن إرادته التقريب الأول لعلها أقرب إلى مقصود المصنف، لإمكان تقريب الانتزاع بوجه لا- يترتب عليه محذور الدور، و ذلك بعدم انتزاع الملكيه و الزوجيه من مطلق الأحكام التكليفيه المتأخره عن نفسها رتبه، بل إرادته حكم خاص و هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: «معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفيه للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضيه لها، لا عما

صححه انتزاعها (١) عن مجرد التكليف فى موردها، فلا (٢) ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، و لا الزوجيه من جواز الوطء، و هكذا سائر الاعتبارات فى أبواب العقود و الإيقاعات (٣).

فانقدح بذلك (٤) أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعوله بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها (٥) كالتكليف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه.

وهم و دفع، أما الوهم (٦) فهو: أن الملكيه كيف جعلت من

اعتبر آثارا له منها كى يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته» فتأمل فى العبارة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحجيه و القضاوه و أخواتهما مما تقدم، و ضمير «موردها» راجع إلى الحجيه و أخواتها، و الأولى أن يقال: «فى مواردها».

(٢). متفرع على عدم صححه انتزاع القسم الثالث من الأمور الوضعيه عن التكليف.

(٣). فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامه بدفع بدل التالف، و لا الحجيه من وجوب العمل بقول الثقه أو العادل أو المفتى، و لا البيونونه فى الطلاق من وجوب الاعتداد، و هكذا. و الوجه فى ذلك كله هو انفكاك الوضع عن التكليف و عدم استلزام التكليف له دائما.

(٤). أى: بما ذكرناه من الوجوه الثلاثه الداله على بطلان انتزاع هذه الأحكام الوضعيه من التكليف فى مواردنا، و قوله: «فانقدح» نتيجه تلك الوجوه الثلاثه، حيث ان مقتضاها كون الاعتبارات المزبوره مجعوله بالاستقلال.

(٥). هذا هو المراد بجعلها استقلالا و أصاله فى قبال انتزاعها من التكليف، و ضميرا «بتبعه، عنه» راجعان إلى «التكليف».

(٦). هذا إشكال على جعل الملكيه من الاعتباريات القابله للجعل أصاله كالحجيه و القضاوه و الولايه و نحوها، مع أن عدها منها غير سديد، لكون الملكيه من

الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل و الإنشاء التي تكون من خارج المحمول (١)، حيث (٢) ليس بحذائها في الخارج شىء، و هي (٣) إحدى المقولات المحمولات بالضميمه (٤) التي لا تكاد تكون

مقوله الجده التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمه، يعنى: أنها توجد في الخارج كالهئته الحاصله من التعمم و التقمص و التنعل و نحوها، و من المعلوم أن الملكيه التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبيه عن الملكيه المجمعوله بالإنشاء التي لا تكون إلا محض الاعتبار، و لا وجود لها في الخارج، و لا ريب في أن الموجود الخارجى التكويني لا يوجد بالأمر الاعتبارى، بل بالسبب التكويني كالتعمم.

و الحاصل: أن الملكيه لا توجد بصرف الإنشاء، لأنها متأصله، و المتأصل لا يقبل الجعل الاعتبارى، فينبغى إخراج الملكيه عن هذا السنخ من الأمور الوضعيه.

\*\*\*\*\*

(١). قد فسّر الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشىء بدون ضم ضميمه إليه كالإنسانيه و البقره المنتزعتين عن ذات الإنسان و البقر بدون ضم شىء إليهما كما يشهد له قول الحكيم السبزواري: «و الخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمه» و يطلق على كل ما لا يحاذيه شىء في الخارج، فالملكيه المجمعوله بقوله: «بعث» لا يطلق عليها الخارج المحمول، لوجود ما يحاذيها في الخارج.

(٢). تعليل لكون الاعتبارات المذكوره من الخارج المحمول الذى لا يحاذيه شىء في الخارج، إذ ليس لتلك الأمور الاعتباريه ما يحاذيها في الخارج.

(٣). الواو للحال من نائب فاعل «جعلت» يعنى: و الحال أن الملكيه إحدى المقولات التسع، فكيف تعد أمرا اعتباريا؟ كما هو حال الأحكام الشرعيه.

(٤). و هي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعه عن الشىء مع ضميمه كالأسوديه المنتزعه عن الجسم المتلون بالسواد، فالمحمول بالضميمه هو ما يحاذيه

بهذا السبب (١) بل بأسباب آخر كالتعمم و التقمص و التنعل (٢)، فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك، و أين هذه (٣) من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ و أما الدفع (٤)، فهو: أن الملك يقال بالاشتراك

شئ في الخارج كالهئته الحاصله من التعمم و نحوه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالجعل و الإنشاء، بل بأسباب آخر تكوينيه كالتعمم و التقمص و نحوهما.

(٢). و هى هئته تحصل بسبب كون جسم في محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، فتلك الهئته الخاصه الحاصله بلبس القميص المنتقل بانتقال لابسه هو الملك، و هذا المعنى الخارجى أجنبى عن الملكيه الاعتباريه الحاصله بالعقد.

(٣). أى: و أين هذه الحاله المسماه بالملك و الجده من الاعتبار الحاصل بالإنشاء؟

(٤). محصل ما أفاده في دفع التوهم المزبور هو: أن الملك مشترك لفظى بين معنيين، أحدهما: ما يكون من المقولات التسع و يسمى بالجده أيضا، و هى عبارته عن هئته خاصه حاصله من إحاطه شئ كالعمامه و القميص مثلا بالبدن، فيقال لهذه الهئته: «الملك» و الملكيه بهذا المعنى من المحمول بالضميمه، لأن لها ما يحاذيها في الخارج.

ثانيهما: اختصاص شئ بشئ خاص، و هذه الإضافه و الخصوصيه تنشأ تاره من إسناد وجود الشئ الثانى إلى الأول كالعالم، فانه ملك له سبحانه و تعالى لاستناد وجوده إليه جلّ و علا، لكونه مفاضاً منه عز و جل و هو قيومه، و هذه الملكيه من مقوله الإضافه الإشراقيه التى هى عبارته عن فيض الوجود المنبسط، و بتلك الإضافه يتحقق المضاف إليه. و الملكيه المنتزعه من هذا المعنى من معانى الملك

ص: ٢٨٧



على ذلك (١) و يسمى بالجده أيضا (٢)، و على (٣) اختصاص شىء بشىء خاص، و هو (٤) ناش إما من جهه إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره (٥)، أو من جهه الاستعمال و التصرف فيه ككون الفرس

هى الملكيه الحقيقيه.

و أخرى تنشأ من التصرف و الاستعمال كما فى حدوث الملكيه بإحياء الموات و حيازه المباحات.

و ثالثه تنشأ من العقد و الإنشاء، كما إذا باع عقاره و أراضيه مع بعد المسافه بينها و بين المشتري، فان ملكيه المشتري لها مع عدم تصرفه فيها تكون منتزعه عن العقد، فتحصل مقوله الإضافه و الربط الخاص بين المشتري و المثلث بنفس الإيجاب و القبول.

و رابعه تنشأ من سبب غير اختيارى كالموت الموجب لملكيه الوارث لما تركه الميت، و كتملك الموقوف عليه للعين الموقوفه بالوقف الخاص.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المعنى الثانى هو الملكيه الاعتباريه التى تنشأ من مناشىء مختلفه كما عرفت، و الملك الذى لا يقبل الإنشاء لكونه خارجيا هو معناه الأول، و الذى يقبل الإنشاء هو معناه الثانى، و لا ينبغى أن يشتهب أحدهما بالآخر حتى يقال بعدم صحه اعتبار الملكيه بمجرد الإنشاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الملكيه المقوليه الخارجيه الحاصله من مثل التعمم.

(٢). يعنى: كما يسمى بالملك.

(٣). معطوف على «ذلك» و هذا شروع فى بيان المعنى الثانى للملك.

(٤). أى: و الاختصاص ناش إما من إسناد وجود شىء إلى شىء... إلخ.

(٥). فمن جهه إفاضه الوجود يكون العالم مضافا إليه تعالى و ملكا له. و قد يكون هذا الاختصاص من جهه كون المختص به واسطه فى انفتاح أبواب الفيض و البركات على الشىء المختص، ككون الأرض و ما فيها ملكا للنبي و الإمام عليهما

لزید برکوبه له (١) و سائر تصرفاته فيه (٢)، أو من جهة إنشائه (٣) و العقد مع من اختباره (٤) بيده كملك الأراضي و العقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا (٥)، فالملك الذي يسمّى بالجده

الصلاه و السلام، لما ورد عن عاشر أئمه أهل البيت عليهم الصلاه و السلام: «بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمنع السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه».

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تبديله ب «عليه».

(٢). كسقى الزرع به و حمل الأثقال عليه، و مثل هذه التصرفات حيازه المباحات، فان حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص كركوب الفرس.

(٣). أى: إنشاء الاختصاص، و «أو من» كسابقه معطوف على «إما من».

(٤). الظرف متعلق بالعقد، و الضمير راجع إلى الشىء، و «للمشتري، بمجرد» متعلقان ب «الملك» و المراد ب «من» الموصوله من له ولايه التصرف فى المال سواء أ كان مالكا له أم نائبا عن المالك بنحو من أنحاء النيابة، أم ولّيا عليه.

و التقييد بالبعيده لإخراج الاختصاص الناشى من التصرف و الاستعمال كركوب الفرس، بأن تمحض منشؤه فى العقد و الإنشاء، و لذا خصّه بالمشتري، مع أن البائع أيضا يملك الثمن، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه، إذ الغالب فى المعاملات كون الثمن من النقدين و نحوهما مما هو مورد التصرف و الابتلاء غالبا.

و الحاصل: أن الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف، فالمشتري يملك العقار مثلا بسبب العقد مع ولى التصرف فى العقار كالمالك أو ولىه أو وكيله.

(٥). قيدان للملك، و الفرق بينهما واضح، إذ قد يحصل الملك عرفا فقط كما فى بيع الخمر و الخنزير، فحصول الملك شرعا و عرفا بالبيع منوط بكون

أيضا (١) غير الملك المذى هو اختصاص خاص ناش من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالإرث (٢) و نحوهما (٣) من الأسباب الاختياريه و غيرها. فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقوله الجده أيضا (٤) «-» .

المال صالحا للانتقال شرعا كالأعيان المحلله نظير الحنطه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يسمى بالملك.

(٢). المراد به الموت، فالأولى تبديله به، لأنه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص فى مقابل السبب الاختياري له كالعقد.

(٣). الضمير يرجع إلى خصوص العقد و الإرث بقريته قوله: «من الأسباب الاختياريه و غيرها» فيراد من الأسباب الاختياريه غير العقود النواقل مثل حيازه المباحات و إحياء الموات، و من الأسباب غير الاختياريه كالارتداد الفطرى، لانتقال أموال هذا المرتد إلى ورثته و هو حى، فيكون كالموت الموجب للإرث. و الارتداد و ان كان فعلا اختياريًا للمرتد، إلا أنه غير اختياري لورثته، و هذا هو المقصود من السبب غير الاختياري.

(٤). كما يطلق على الأمر الاعتبارى و هو الاختصاص الذى يكون من مقوله الإضافه.

=====

(-). قد يقال: ان الملكيه الاعتباريه تكون من سنخ الملكيه الحقيقيه أعنى مقوله الجده، بتقريب: أن الواجديه و الإحاطه لها مراتب أقواها ملكيه السماوات و الأرضين له تعالى، و أى واجديه أقوى من واجديه العله لمعلولها المذى يكون من مراتب وجودها، نظير واجديه النفس للصور المخلوقه لها، و دون هذه المرتبه واجديه أولى الأمر صلوات الله عليهم أجمعين، لأنها من مراتب واجديته جل و علا، و دونها واجديه الشخص لما يملكه و ان لم يكن تحت تصرفه، و دونها الواجديه الحاصله من إحاطه شىء بآخر كالقميص المحيط بالبدن.

لكن فيه أولا: أنه لا وجه لجعل الملكيه الاعتباريه من مراتب الملكيه الحقيقيه

و الغفله (١) عن أنه بالاشتراك بينه (٢) و بين الاختصاص الخاصّ و الإضافة «-» الخاصه الإشراقية كملكه تعالى للعالم،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إطلاق» و ضمير «أنه» راجع إلى «إطلاق» يعنى: أن منشأ التوهم هى الغفله عن كون الملك مشتركا لفظيا بين الجده و الإضافة، و هى الاختصاص، فعن صدر المتألهين بعد ذكر مقوله الجده و إطلاق الملك عليها ما لفظه: «و قد يعبر عن الملك بمقوله له، فمنه طبيعى ككون القوى فى النفس، و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح، فان هذا من مقوله المضاف لا غير».

(٢). يعنى: بين الملك المقولى و بين الإضافة الخاصه الحاصله بأحد الموجبات المذكوره، و الأولى أن يقال «بينها» لرجوع الضمير إلى مقوله الجده حقيقه.

=====

مع أنه لا سنخيه بينهما و ان كان لكل منها مراتب.

و ثانيا: أن تنظير واجديته تعالى بواجديه النفس للصور و العله للمعلول غير صحيح، لعدم كونه تعالى عله للكائنات، بل هو موجود لها بالإرادته و الاختيار، و لا سنخيه بين الواجب و الممكن حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جلّ و علا.

و عليه فالملكيه الاعتباريه العقلانيه تغاير الحقيقه و ليست من مراتبها.

(-). الظاهر كون الواو عاطفه ل «الإضافة» على «الاختصاص» لكنه ليس كذلك، إذ ليس قوله: «و الإضافة الخاصه» قسيماً و مغايراً للاختصاص، بل هى بيان لأحد قسميه، و ما ذكره هنا ملخص ما بينه بقوله: «و على اختصاص شىء بشىء خاص، و هو ناش إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره... إلخ» فحق العبارة أن تكون هكذا «و بين الاختصاص الخاصّ الناشى من الإضافة الإشراقية... أو المقوليه... إلخ» و توهم كون العطف تفسيريا فاسد، لكون الإضافة الإشراقية و المقوليه منشأ للاختصاص لا عينه حتى يكون مفسراً له، فتدبر.

ص: ٢٩١

أو المقوليه (١) كملك غيره ( تعالی ) لشیء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال (٢)، فيكون (٣) شیء ملكا لأحد بمعنى و لآخر بالمعنى الآخر، فتدبر (٤) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على: «الإشراقية» و هي في غيره تعالی.

(٢). قد تقدم تفصيل ذلك كله.

(٣). هذا متفرع على اختلاف معنى الملك و تعدده، فان ملكيه العين التي استولى الغاصب عليها متصرفا فيها تصرفا خارجيا تكون بمعنى الجده، لأنها - كما تقدم - هي الهيئه الخاصه الحاصله من إحاطه شیء بشیء كالعمامه و القميص المحيطين بالبدن، و ملكيه تلك العين كالعمامه لملكها الشرعى تكون بمعنى الاختصاص الذى هو إضافه مقوليه.

(٤). لعله إشاره إلى منع كون الملك مشتركا لفظيا بين الجده و الاختصاص الذى هو من الإضافه الإشراقية أو المقوليه، لإمكان أن يقال: ان الملك بمعنى الاختصاص القابل للإنتشاء هو الملك بمعنى الجده، غايه الأمر أن الملك الإنشائي هو الجده ادعاء، فتدبر. هذا تمام الكلام فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه، و بعد الفراغ عن الأقسام الثلاثه تعرض المصنف لبيان حكمها من جريان الاستصحاب فيها و عدمه كما سيأتى.

=====

(-). بقى الكلام فى جمله من الأمور المختلف فيها، فمنها الصحه و الفساد فقيل بكونهما من الأحكام الوضعيه، و قيل بكونهما من الأمور الواقعيه غير المجعوله، و قيل بكونهما من الأمور الانتزاعيه، و قيل بالتفصيل كما تقدم نقله عن المصنف، و له فى الحاشيه نظر آخر، فقال فيها: «و أما الصحه و الفساد فى العبادات فهما من قبيل لوازم الماهيات، و قد أشرنا إلى أنها تتبعها فى الجعل تكوينيا و تشريعا، فمعنى نفى الجعل فيهما نفيه عنهما مستقلا لا مطلقا» (١).

ص: ٢٩٢

و الحق أن يقال بعدم كونهما من الأحكام الوضعيه مطلقا سواء أ كانت الصحه بمعنى الخصوصيه المترتبه على الشىء بحسب طبعه كصحه الفواكه كالرمان، أم بمعنى التماميه كما هو المقصود بها فى مسأله الصحيح و الأعم. أما على المعنى الأول فلأن الخصوصيات الكامنه فى الأشياء أمور تكوينيه غير قابله للجعل، بل هى من دواعى الجعل و علله، فليست منتزعه عن الحكم الشرعى فضلا عن تعلق الجعل بها.

و أما على المعنى الثانى فكذلك، إذ المقصود بالتماميه موافقه المأتى به للمأمور به الأولى و واجديته لجميع ماله دخل فيه شطرا و شرطا، و يقابلها مخالفته له، و من المعلوم أنهما أجنبيتان عن الحكم الوضعى، لكونهما من أوصاف المأتى به، لا من شئون المأمور به الداخله فى حيظه تصرف الشارع بما هو شارع. هذا فى المأمور به الأولى.

و كذا الحال فى المأمور به الثانوى أو الظاهرى كالصلاه بالوضوء منكوسا أو بالمسح على الخف، و الصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه و الأصول العمليه كموارد قاعده التجاوز و الفراغ و حديث «لا تعاد» و نحو ذلك كالحكم بصحه صلاه من أجهر فى موضع الإخفات جهلا- و بالعكس، فان غايه ما يمكن أن يقال فى مجعولييه الصحه بالأصاله فى أمثالها هو كون الإجزاء حكم الشارع.

لكنه غير ظاهر، ضروره عدم تصرفه فى مفهوم الصحه التى هى المطابقه، و إنما الاختلاف فى موضوع الانطباق، فقد يكون ثابتا بالحكم الأولى، فصحته انطباق المأمور به بذلك الأمر على المأتى به، و قد يكون ثابتا بالحكم الثانوى.

و هو إما بمعنى جعل البديل المسمى بالقناعه فى مقام الامثال، و إما بتقييد الواقع، و على كلا التقديرين يكون التصرف الشرعى فى ناحيه المأمور به و متعلق الخطاب، فتنزع الصحه من مطابقه المأتى به مع ذلك المأمور به الثابت بدليل ثانوى، كما ينتزع الفساد من عدمها.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما ادعاه المصنف (قده) في الحاشيه «من كون الصحه فى العبادات كلوازم الماهيه تتبعها فى الجعل تكويننا أو تشريعاً» و ذلك لوضوح انتزاع وصف الصحه من انطباق المأمور به بالأمر الأولى أو الثانوى على المأتى به خارجاً من دون تعلق جعل بها كما عرفت، بل جعل الصحه شرعاً مع وجود الدليل الثانوى المبيّن لكيفيه المأمور به المفروض انطباقه على المأتى به لغو، إذ نفس ذلك الدليل سواء أ كان اجتهادياً كحديث «لا تعاد» أم أصلاً عملياً كقاعدتى التجاوز و الفراغ يقتضى كون مدلوله مأموراً به و مستلزماً لإجزاء ما ينطبق هو عليه من الفرد الخارجى، و إلاً كان الأمر به لغواً.

و بالجمله: فالإجزاء فى ظرف انطباق الطبيعى المأمور به عقلى، فلا معنى لجعل الصحه شرعاً إلاً مع انكشاف الخلاف فى بعض الموارد الكاشف عن عدم الأمر كما لا يخفى. و عليه فما ذكرناه فى مسأله الاجتماع من كون الصحه فى المأمور به الثانوى أو الظاهرى حكماً شرعياً غير سديد، نعم لا بأس بما ذكرناه هناك من عدم كون الفساد حكماً شرعياً، بل هو فى جميع الموارد منتزع من عدم الانطباق، هذا كله فى العبادات.

و كذا الحال فى المعاملات، فان صحتها منتزعه أيضاً عن انطباق ما جعله الشارع تأسيساً أو إمضاءً موضوعاً للأثر الشرعى على الفرد المحقق فى الخارج، فمع انطباقه عليه لا يعقل عدم صحته، للزوم الخلف، إذ يلزم عدم موضوعيته لما جعله الشارع موضوعاً لحكمه، نظير الصلاه، فكما لا يعقل عدم الإجزاء مع انطباقها بجميع مالها من الأجزاء و الشرائط على الفرد الخارجى، فكذلك لا يعقل فى المعامله التى جعلت موضوعاً للأثر الشرعى مع انطباقها بما لها من القيود على ما وقع فى الخارج، إذ عدم الإجزاء فيها أيضاً مستلزم للخلف.

و الحاصل: أن الحق عدم مجعولييه الصحه و الفساد مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات، و بين الصحه و الفساد الواقعيين و الظاهريين،

فان انطباق الطبيعي على فردة قهري و الإجزاء عقلي.

ثم ان للمحقق الأصفهاني (قده) حاشيه في المقام ينبغي ملاحظتها، و لم نتعرض لها رعايه للاختصار، و الله تعالى هو الهادي إلى الصواب (١).

و منها: العزيمه و الرخصه، و قد فسرتا بالمشروعيه و عدمها أي بالسقوط على وجه الإلزام و على وجه التسهيل. و هذا المعنى في الرخصه لا يرجع إلى الحكم التكليفي أعني الإباحه، كما تقدم في التوضيح، فلعل الأولى في معنيهما أن يقال:

ان العزيمه سقوط الأمر بجميع مراتبه كصلاه الحائض، و الرخصه سقوطه ببعض مراتبه كاستحباب ما كان واجبا أو مستحبا مؤكدا.

و منها: الطهاره و النجاسه، فليل كما عن قواعد الشهيد بكونهما حكيمين تكليفيين، فالطهاره هي جواز الاستعمال في الأكل و الشرب، و النجاسه هي وجوب الاجتناب عن الشئ استقذارا. و قيل بكونهما من الاعتبارات الوضعيه المجعوله بالاستقلال كالملكيه و الزوجيه و نحوهما. و هو مختار جمع من المحققين، و قيل بكونهما منتزعتين من الحكم التكليفي، من دون جعل لهما بالاستقلال كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الأ-عظم. و قيل بكونهما من الأمور الواقعيه التي كشف عنهما الشارع. و نسب جمع منهم سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه المحققين الميرزا النائيني و العراقي هذا القول إلى الشيخ (قدس سرهم) و الأصل فيه ما ذكره في كتاب الطهاره في النظر السادس قبل البحث في الأعيان النجسه بقوله: «و قد يطلق - أي الطهاره - على صفه حقيقيه أو اعتباريه في الأجسام، و يقابلها بهذا المعنى النجاسه، فهي النظافه و الخلو عن النجاسه، و النجاسه لغه القذاره، و شرعا قذاره خاصه في نظر الشارع مجهوله الكنه اقتضت إيجاب هجرها في أمور مخصوصه، فكل جسم خلا- عن تلك القذاره في نظر الشارع فهو طاهر نظيف. و يظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده أن النجاسه حكم الشارع بوجوب الاجتناب



استقذارا و استنفارا.

و ظاهر هذا الكلام أن النجاسه عين الحكم بوجوب الاجتناب، و ليس كذلك قطعا، لأن النجاسه مما يتصف به الأجسام، فلا دخل له في الأحكام. فالظاهر أن مراده أنها صفه انتزاعيه من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار أو الاستنفار.

و فيه: أن المستفاد من الكتاب و السنه أن النجاسه صفه متأصله يتفرع عليها تلك الأحكام و هى القذاره التى ذكرناها، لا أنها صفه منتزعه من أحكام تكليفه، نظير الأحكام الوضعيه المنتزعه منها كالشرطيه و السببيه و المانعيه. ثم دعوى أن حكم الشارع بنجاسه الخمر لأجل التوصل إلى الفرار عنها، و لتزيد نفره الطباع عنها ليست بأولى من دعوى أن حكمه بوجوب التنفر عنها لأجل قذاره خاصه فيها... إلخ».

و هذه العبارة و ان كانت ظاهره فى كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، لكنه (قده) فى الرسائل فى تعقيب كلام الفاضل التونى خالف ذلك، ففى العبارة المتقدمه عنه فى التوضيح جعل الطهاره و النجاسه مرددين بين كونهما من الاعتبارات المنتزعه عن التكليف و من الأمور الواقعيه، و فى موضع آخر قال فى الرد على الفاضل: «و ان كان - أى المستصحب - أمرا شرعيا كالطهاره و النجاسه فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعيه مسببه عن أسباب...» و قال بعده بأسطر:

«فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفى».

و هذه الكلمات لا- تخلو من تهافت مع ما أفاده فى كتاب الطهاره، ضروره أن جعلهما تاره حكيمين شرعيين و أخرى اعتبارين منتزعين من التكليف ينافى كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، و حيث انه (قده) أحدث عهدا بكتاب الرسائل فلعله عدل عما اختاره فى كتاب الطهاره الذى حكى تأليفه فى أوائل أمره. و عليه فالنسبه المزبوره على إطلاقها غير مستقيمه.

و كيف كان فقد أورد على ما أفاده الشيخ فى كتاب الطهاره - من كون الطهاره و النجاسه من الأمور الواقعيه دون المجعولات الشرعيه - أولا: بأنه خلاف ظواهر

ص: ٢٩٦

الأدله، إذ ظاهرها أن الشارع حكم بالنجاسه فى شىء و بالطهاره فى شىء آخر بما هو شارع، لا أنه أخبر عن حقيقه الأشياء بما هو من أهل الخبره، حيث ان الأمر بالاجتناب عن النجاسات يصير حينئذ إرشادا.

و ثانيا: بأنه لو قلنا به فى مثل البول و الكلب و نحوهما من القذارات العرفيه، لكن يشكل الالتزام به فى نجاسه بدن الكافر، إذ كيف يمكن القول بأن الإسلام و إظهار الشهادتين مزيل لعرض خارجى عن بدنه. و أبعد منه الالتزام بهذا التبدل فى مثل ولد الكافر بالتبعيه، فيكون الحكم بنجاسته قبل إقرار والده بالشهادتين إخبارا عن قذارته الواقعيه، و الحكم بطهارته بعده إخباراً عن نظافته الواقعيه، فانه خلاف الوجدان.

و ثالثا: بأنه لا- يمكن القول بكون الحكم بالطهاره إخبارا عن النظافه الواقعيه فى الطهاره الظاهريه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يحتمل أن يكون نجسا فى الواقع لا يمكن أن يكون إخبارا عن النظافه الواقعيه، و لا بد من القول بمجمولييه الطهاره فى مثله«).

لكن يمكن استفاده معنى آخر من كلام الشيخ احتمله سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من: أن المراد بالكشف عن الأمر الواقعى ليس هو الاخبار و الحكايه، لعدم مناسبه ذلك لمقام الشارعيه المقتضى لحمل الخطابات على كونه بصدد التشريع و أعمال سيادته، بل المقصود بالأمر بالاجتناب الذى هو أمر مولوى الكشف عن ملا-كه و هو القذاره الموجوده فى الأشياء، بتقريب: أن عمدته ما استفيد منه نجاسه بعض الأشياء هو النصوص الآمره بالغسل كالأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، و إلا- فلفظ النجاسه لم يذكر فى غالب الروايات و ان ورد فى تنجيس الخمر «ما على الميل من الخمر ينجس حبا من الماء» و كذا فى تنجس الكر بالتغير، و يستكشف من الأمر بالغسل كون النجاسه

خصوصيه كامنه فى الشىء لا ترفع إلا بالماء أو المسح على الأرض، أو الشمس، و تلك الخصوصيه دعت الشارع إلى جعل أحكام للشىء المتصف بالنجاسه، فالنجاسه أعنى تلك الخصوصيه تكون نظير الملاكات فى الأحكام التكليفيه. و لو كانت النجاسه أمراً اعتبارياً لم يكن معنى لغسلها بالماء مثلاً، فإن الأمر بالغسل كاشف عن كون النجاسه المجهوله ماهيتها شيئاً تكوينياً خارجياً، لا مجرد أمر اعتبارى، إذ عليه لا معنى لغسلها بالماء الذى هو من الأعيان الخارجيه، فالنجاسه كغير المأكول المحكوم بأحكام، فكما أن ما لا يؤكل من الأمور الخارجيه فكذلك النجاسه، و يقابلها النظافه التى رتب عليها أحكام شرعيه.

و من هنا يصح أن يقال: ان النجاسه أمر وجودى، و الطهاره أمر عدمى، و تظهر الثمره بين وجوديتهما و وجوديه أحدهما خاصه فى جريان الأصول و عدمه.

و الحاصل: أن الأمر بالصلاه كما يكون مولوياً كاشفاً إنَّاً عن الملاك و ان لم ندركه كذلك الأمر بالاجتناب عن النجس، فانه خطاب مولوى كاشف عن الخصوصيه الكامنه فيه، و ليس أمر الشارع لمجرد تمييز المصداق حتى يكون إرشاداً إلى القذاره غير المدركه عرفاً.

و عليه فإشكال لزوم حمل الأوامر و النواهي على الإرشاد غير متجه.

و أما إشكال طهاره ولد الكافر و نجاسته بالتبعيه فهو مجرد استبعاد لا يقتضى بنفسه مجعوليّه الطهاره و النجاسه مع احتمال أن يكون الوجه فيه الربط الوثيق بين النفس و البدن، و تكون قذاره روح المشرك بل مطلق الكافر لأجل بعده عن حضره الخالق المنان عزّ و جل موجه لتأثر جسمه بها، فيكون محكوماً بالنجاسه، و بمجرد تلفظه بالشهادتين و تسليمه للحق تنقلب تلك القذاره المعنويه إلى طهاره كذلك و تسرى إلى بدنه فيطهر. و إنكار هذا التأثير و التأثير بين النفس و البدن منوط بحجه واضحه مفقوده. و احتمال هذا الوجه فيه كاف فى تماميه ما أفاده الشيخ (قده) من كون النجاسه حقيقه مجهوله الكنه عنا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إذا عرفت أن قسما منه غير قابل للجعل الشرعى لا- أصاله و لا تبعاء، بل هو أمر تكوينى ذاتى كالسببىه و غيرها من أجزاء عله التكليف، و قسما منه ليس إلا مجعولا بتبع التكليف و هو الجزئيه و غيرها مما يكون دخيلا فى متعلق التكليف، و قسما منه مجعول بالاستقلال، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التونى (ره) فى اعتبار الاستصحاب بين التكليف و الوضع، حيث ان القسم الأول منه لا- يجرى فيه الاستصحاب أصلا، لعدم كونه حكما شرعيا و لا- موضوعا له. و مجرد ترتب الحكم الشرعى كوجوب الصلاه على السبب كالدلوک لا يصحح جريان الاستصحاب فى السببىه، إذ ليس ترتب الحكم الشرعى على سببه شرعيا بل هو عقلى، و من المعلوم أن اتصاف الحكم بكونه شرعيا منوط بأمرين: أحدهما أن يكون مما أنشأه الشارع، و الآخر أن يكون ترتبه شرعيا أيضا، كما إذا قال: «المستطيع يجب عليه الحج» فان ترتب وجوب الحج على المستطيع شرعى، لأن المستطيع موضوع فى لسان الخطاب للوجوب. و هذا بخلاف سببىه الدلوک، فان ترتب الوجوب عليها ليس شرعيا، لأن ترتب الوجوب عليه مستند إلى الخصوصيه الذاتيه الكامنه فيه، و ليس كترتب وجوب الحج على المستطيع حتى يصح استصحاب سببىه الدلوک إذا شك فى بقائها كصح استصحاب الاستطاعه إذا شك فى بقائها، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعه و استصحاب سببىه الدلوک.

و الحاصل: أن الاستصحاب لا يجرى فى القسم الأول من الأحكام الوضعيه و هو ما لا تناله يد الجعل أصلا. و يجرى فى القسم الثانى و هو ما يكون مجعولا بالتبع كالجزئيه المنتزعه عن الحكم التكليفى المتعلق بجمله أمور. كما يجرى فى القسم الثالث أيضا بالأولويه، لكونه كالحكم التكليفى مجعولا مستقلا.

=====

و أما الإشكال الثالث فهو أجنبى عن كلام الشيخ، إذ لا شك فى أن الطهاره الظاهريه اعتباريه لا واقعيه، لكن محط كلامه كما لا يخفى على من لاحظته هو الطهاره و النجاسه الواقعتان، فلا مجال للنقض عليه بأن الطهاره الظاهريه مجعوله لا واقعيه.

لاستصحاب دخل ما له الدخل (١) فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من (٢)الدخل، لعدم (٣) كونه حكما شرعيا، ولا يترتب (٤) عليه أثر شرعى. و التكليف (٥) و ان كان مترتبا عليه، إلا أنه ليس بترتب شرعى (٦)، فافهم (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). كالسببيه و الشرطيه و المانعيه للتكليف.

(٢). تفسير للموصول فى «ما كان» و المراد به السببيه و نحوها.

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و عدم كون مثل السببيه حكما شرعيا واضح، لأنها أمر ذاتى تكوينى غير قابل للجعل التشريعى.

(٤). الأولى أن يقال: «و لا- ما يترتب...» و المقصود أنه ليس موضوعا لحكم شرعى حتى يندرج فى استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه.

(٥). يعنى: أن التكليف الشرعى كوجوب الظهريين و ان كان يترتب عليه، لكن ترتبه ليس بشرعى كما عرفت بيانه.

(٦). مع أن هذا الترتب الشرعى مما لا بد منه فى استصحاب الموضوعات، فإذا علمنا بوجود المقتضى لوجوب الصلاه و بوجود مانعه، ثم علمنا بارتفاع المانع و شك فى بقاء المقتضى لم يجر استصحاب بقاء المقتضى، لعدم كون المقتضى بنفسه حكما شرعيا و لا- موضوعا له، و إنما هو داع للشارع إلى إنشاء الوجوب عند تحققه، و على تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم. لكن الإشكال كله فى عدم كون هذا الترتب شرعيا، فان ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع و إنما هو أمر واقعى.

(٧). لعله إشاره إلى إمكان عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين الموضوع و السببيه، بأن يقال: ان مجرد كون السببيه أمرا ذاتيا لا- يمنع عن جريان الاستصحاب، و إلا- لما جرى فى الموضوع أيضا، لأن موضوعيه الموضوع تكون أيضا بما فيه من الملاك تكوينيا، و إلا يلزم الجزاف، فتأمل.

ص: ٣٠٠

و أنه (١) لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل.

حيث انه كالتكليف (٢). وكذا ما كان مجعولا بالتبع (٣)، فان أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه (٤). و عدم (٥) تسميته حكما شرعيا - لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه لا مجال» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). في جريان الاستصحاب فيه بالبدايه، فان القسم الثالث مجعول بالأصله، و ضمير «أنه» راجع إلى «الوضع».

(٣). و هو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعيه، و لذا أجرى المصنف البراءه الشرعيه في الجزئيه في بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين، لأنها مما تنالها يد الجعل و لو تبعا لجعل منشأ انتزاعها.

(٤). هذا الضمير و ضميرا «وضعه، رفعه» راجعه إلى الموصول في «ما كان» المراد به الحكم الوضعي، و حاصله: أن الجزئيه يجري فيها الاستصحاب وجودا و عدما باعتبار منشأ انتزاعها و هو الأمر الضمني المتعلق بالسوره مثلا.

(٥). مبتدأ خبره «غير ضائر» و هو إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فحاصله:

أن عدم تسميه المجعول التبعي - كالجزئيه للمأمور به - حكما شرعيا في الاصطلاح يقدر في جريان الاستصحاب فيه. و أما الدفع فملخصه: أن ذلك غير قادح في جريانه، لأن مناط صحه جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحا على المستصحب بل مناطها هو كونه مما يؤخذ من الشارع و ان لم يصدق عليه الحكم اصطلاحا كالماهيات المخترعه الشرعيه كالصلاه و الحج و غيرهما، ضروره جريان الأصول العمليه فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

هذا مضافا إلى أن منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع غير مسلم و إليه أشار بقوله: «لو سلم».

نعم لا مجال لاستصحابه (١) لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه (٢)، فافهم (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: لاستصحاب ما كان مجعولا- بالتبع، و هذا استدراك على جريان الاستصحاب فى المجعول التبعى، و حاصله: أن الاستصحاب و ان لم يكن مانع من جريانه فيه، إلا- أنه لا- تصل النوبه إلى جريانه فيه، لوجود الأصل الحاكم و هو استصحاب الحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الجزئيه و نحوها.

(٢). هذا الضمير و ضمير «سببه» راجعان إلى المجعول التبعى، و المراد بالسبب و منشأ الانتزاع هو الحكم التكليفى كما عرفت آنفا.

(٣). لعله إشاره إلى جريان الاستصحاب فى المجعول التبعى إذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه فى السبب كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسيا المعارض لاستصحاب عدم وجوب الأكثر كذلك، فانه يجرى حينئذ استصحاب عدم جزئيه المشكوك بلا مانع إذا فرض ترتب أثر شرعى على هذا الاستصحاب فى نفسه، و إلا فلا، كما إذا قلنا ان الجزئيه و نحوها من الأمور الانتزاعيه ليست موضوعات للآثار، لعدم قيام المصلحه بأمر انتزاعى. و على هذا فيكون المجعول التبعى كالقسم الأول و هو السببيه و نحوها للتكليف فى عدم جريان الاستصحاب فيه.

ص: ٣٠٢

تنبيهات الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). لما فرغ المصنف (قده) من الاستدلال على القول المختار تعرض تبعا للشيخ الأعظم (قده) لتنبيهات الاستصحاب الباحثه إما عن أحوال اليقين و المتيقن كالمسته الأول، و إما عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر و غيره، و إما عن الأثر العملى المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع و الثامن و التاسع. لكنه (قده) خالف الشيخ فى عدد التنبيهات و الأمور المبحوث فيها، لأنه أسقط ما عنونه الشيخ فى التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب فى المستقلات العقلية - تعويلا على ما أفاده فى أوائل الاستصحاب من عدم الفرق فى جريانه فى الحكم الشرعى بين أن يكون مستنده النقل أو قاعده الملازمه. كما أن الماتن زاد التنبيه الأول و الثانى و العاشر، فبلغ المجموع عددا ميمونا و هو أربعة عشر تنبيها. و على كل فهذه التنبيهات تتضمن مطالب هامه لا يسع الطالب إهمالها و الغض عنها.

التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشك و اليقين

(٢). غرضه من هذا الأمر بيان اعتبار فعلية اليقين و الشك اللذين هما ركنا الاستصحاب، و عدم كفايه وجود هما التقديرى فيه، فهذا التنبيه متكفل لأصل و هو اعتبار فعلية اليقين و الشك، و فرع و هو الحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى و شك بعد الفراغ فى أنه تطهر أم لا.

و تعرض الشيخ الأعظم فى خامس الأمور التى قدّمها على ذكر الأقوال لاعتبار فعلية الشك، قال (قده): «ثم المعبر هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات



إليه، أما لو لم يلتفت فلا استصحاب و ان فرض الشك فيه على تقدير الالتفات».

و يفهم اعتبار فعلية اليقين مما ذكره في ثاني الأمور التي تعرض لها في خاتمه الاستصحاب، حيث قال: «الأمر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكاً في البقاء» فان هذه العبارة و ان كانت ناظره إلى جهة أخرى و هي عدم سرايه الشك إلى نفس المتيقن كما هو حال قاعده اليقين، لكنها تدل على تسلم وجود اليقين حال الشك في البقاء في تحقق الاستصحاب. بل التعبير بالتحقق كما في عبارة الرسائل أولى من التعبير بالشرط كما في المتن «يعتبر في الاستصحاب» ضروره تقوم الاستصحاب بذلك كتقوم منجزيه العلم الإجمالي بكونه علماً بحكم فعلي، و تقوم كل حكم بوجود موضوعه.

و قد سبقهما صاحب الفصول في التنبيه على هذا الأمر، فقال في جملة ما أورده على كلام الفاضل السبزواري تاركاً للتعرض لما يتفرع على اعتبار فعلية اليقين و الشك ما لفظه: «ان اليقين في أخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري و كذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقاً فعلياً لا تقديرياً».

و كيف كان فتوضيح المتن منوط بالإشارة إلى أمور مسلمه:

أحدها: أن كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثاً و بقاء حتى قيل: «ان فعلية الحكم - أي وجوده - بوجود موضوعه» فلا حكم بدونه.

ثانيها: أن الشك و اليقين و كذا الظن من الحالات الوجدانية و الصفات النفسائيه التي لا يعقل تحققها للغافل، بداهه أن الإنسان في حال الغفله لا يصدق عليه العالم و لا الظان و لا الشاك، بل يصدق عليه نقيضها، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، و من المعلوم أن فعلية هذه الصفات عين وجودها، و عدم فعليتها عين عدمها.

ثالثها: أن موضوع الأصول العمليه و منها الاستصحاب - التي هي أحكام ظاهريه و وظائف للشاك و المتحير في الأحكام الواقعيه - هو الشك الذي قد عرفت أنه

كاليقين و الظن من صفات الإنسان الملتفت، و لذا قيّد الشيخ (قده) فى أول الرسائل المكلف بالملتفت. و من هنا يظهر أن موضوع الحكم الواقعى يخالف موضوع الحكم الظاهرى، لعدم تقييد الأول بالالتفات، بخلاف الثانى، فان قوامه بالالتفات الشكى، و بدون الشك لا وجود للحكم الظاهرى حقيقه.

نعم قد تكون الوظيفه المقرره فى حال الجهل بالحكم أو الموضوع - أو فى حال الغفله - بالغه مرتبه الفعلية و ان لم تصل إلى المكلف و لم تنجز عليه، و ذلك لكون الغرض من جعلها تعيين وظيفه الجاهل بالواقع و تبديل تكليفه بتكليف آخر، و لم يؤخذ حيثيه تنجيز الواقع و الإعذار عنه فى إنشائها، و ذلك مثل ما دل على صحه الصلاه بلا سوره حال الغفله عنها، فان الآتى بالصلاه الفاقده للسوره غفله قد أطاع ما هو المجعول فى حقه واقعا حتى إذا لم يعلم بتشريع هذه الوظيفه الثانويه، فيكون مستحقا للثواب، لامتناله للتكليف الفعلى و هو الصلاه الفاقده للسوره التى هى وظيفه الغافل. و كذا فى الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس، و الإتمام فى موضع القصر.

و عليه فلا- تناط فعلية هذا القسم من الوظائف المقرره للجاهل بوصولها، لعدم كون الغرض من جعلها تنجيز الواقع، بل هى وظائف لحاله الفعلى أعنى حال الغفله. و هذا بخلاف الأصول العمليه، إذ المقصود من تشريعها إما إيصال الواقع كما فى الاحتياط الشرعى و الاستصحاب المثبت للتكليف، و إما الإعذار عنه كما فى البراءه الشرعيه و الاستصحاب النافى للتكليف.

و اتضح من هذه الأمور وجه اعتبار فعلية الشك و اليقين فى الاستصحاب كوضوح اعتبار فعلية الشك فى سائر الأصول العمليه، بل ينبغى عدّه من القضايا التى قياساتها معها.

فالنتيجه: أنه مع الغفله لا- تحيّر فى الحكم الواقعى، لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا- يجرى فيه الاستصحاب الرافع للتحير، فوجود الشك الفعلى - و كذا

لعدم (١) الشك فعلا و لو (٢) فرض أنه يشك لو التفت، ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك، و لا شك مع الغفله أصلا (٣)، فيحكم (٤) بصحه

اليقين - مما لا بد منه في جريان الاستصحاب، و لا عبره بالتقديري منهما، إذ ليس التقدير إلا فرض الوجود للعدم. و قد عرفت أن العبره بوجودهما الفعلي كسائر موضوعات الأحكام، و التقدير لا يخرج المقدّر عن العدم الذي ليس موضوعا للحكم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفله، و مرجع التعليل إلى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفله، لما عرفت من أن الشك كاليقين و الظن متقوم بالالتفات، فلا وجود لها مع الغفله، و لذا يحمل عليه العدم بالحمل الشائع.

(٢). وصلية، يعنى: و لو فرض أنه يشك لو التفت و زالت غفلته، و هذا هو الشك التقديري الذي لا عبره به، لأنه فرض الوجود، و المعتمد هو الوجود الفعلي، و لا يجدى فرضه.

(٣). لما عرفت أنفا من عدم تعقل الشك كاليقين و الظن مع الغفله، و هذا من غير فرق فيه بين حجيه الاستصحاب تعبدا من باب الأخبار، و حجيته كشفا من باب الأمارات العقلية، لما عرفت من كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين و الشك من باب توقف الحكم على موضوعه.

(٤). هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين و الشك في جريان الاستصحاب و عدم كفايه وجودهما التقديري في جريانه. توضيحه: أن من يقن بالحدث أول الزوال مثلا و غفل و صلى غافلا عن الحدث، و شك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهرا، أو لم يتطهر و صلى محدثا (حكم) بصحه صلاته، إذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم بطلانها لأجل استصحاب الحدث. و الشك التقديري مع الغفله و ان كان موجودا قبل الصلاة، لكنه لا أثر له، لإناطه الاستصحاب كسائر الأصول العمليه بالشك الفعلي المفقود في المقام، فالمرجع حينئذ قاعده الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث ان الشك الفعلي حدث بعد الصلاة.

ص: ٣٠٦

صلاه من أحدث ثم غفل «-» و صَلَّى، ثم شك (١) في أنه تطهر قبل الصلاه، لقاعده الفراغ (٢). بخلاف من التفت قبلها (٣) و شك ثم غفل

نعم بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب تبطل الصلاه، و لا يمكن تصحيحها بقاعده الفراغ، إذ المفروض جريان استصحاب الحدث قبل الصلاه القاضى بوقوعها حال الحدث، و من المعلوم بطلان الصلاه مع الحدث الاستصحابى كبطلانها مع الحدث القطعى، فكما لا تجرى قاعده الفراغ مع الحدث القطعى فكذلك لا تجرى مع الحدث الاستصحابى.

فالمتحصل: أن الصلاه فى الفرض المزبور صحيحه بناء على اعتبار فعليه اليقين و الشك فى الاستصحاب، و باطله بناء على كفايه التقديرى منهما فيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بعد الفراغ حصل له الشك فى أنه تطهر قبل الصلاه أو لا.

(٢). تعليل لصحه الصلاه، لكن لا بد من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاه، و إلا فلا تجرى فيها القاعده.

(٣). أى: قبل الصلاه، فإذا التفت قبلها و شك ثم عرض له الغفله و صلى غافلاً- بطلت صلاته، لأنه قبل الصلاه صار بحكم الاستصحاب مع هذا الشك الفعلى محدثاً فصلى محدثاً، فالمعيار فى جريان الاستصحاب قبل الصلاه هو الشك الفعلى، و معه تبطل الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ فيها. و بدون الشك الفعلى قبل الصلاه تصح الصلاه، لجريان قاعده الفراغ فيها بلا مانع، إذ المانع هو الاستصحاب، و المفروض عدم جريانه، لعدم موضوعه و هو الشك الفعلى، و مع وجود المقتضى و عدم المانع تجرى القاعده المصححه للصلاه.

(-). لا- يخفى أنه مع الغفله كيف يجرى الاستصحاب مع اعتبار فعليه الشك و اليقين فيه حدوثاً و بقاء؟ فالأولى تعليل الحكم بالفساد بعدم إحراز الشرط و هو الطهاره، و عدم جريان قاعده الفراغ فى الصلاه، لعدم كون الشك حادثاً بعد الصلاه.

ص: ٣٠٧

و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك (١)، لكونه (٢) محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب (٣) مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي (٤) .

لا يقال (٤): نعم، و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاة

\*\*\*\*\*

(١). و أما إذا احتل التطهير بعد الشك قبل الصلاة فالحكم بطلان الصلاة، لما سيأتى في التعليقه.

(٢). تعليل للحكم بفساد الصلاة.

(٣). ضروره أنه مع الالتفات و الشك الفعلى كما هو المفروض يجرى استصحاب الحدث، و معه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعده الفراغ، لما مر من أن الحدث المستصحب كالحدث المعلوم فى إبطال الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ معه.

و ضمير «قبلها» راجع إلى «صلاته».

(٤). هذا إشكال على صحة الصلاة فى الفرض الأول و هو عدم الشك الفعلى قبل الصلاة، و محصله: أن استصحاب الحدث قبل الصلاة و ان لم يكن جارياً لعدم الشك الفعلى، لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلى يقتضى بطلان الصلاة، حيث ان مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثاً قبل الصلاة و فى أثنائها، لأن زمان الصلاة من الأزمنه المتخلله بين زمان اليقين بالحدث و الشك فى ارتفاعه.

و عليه فلا فرق بين الصورتين فى بطلان الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ فيها.

فقوله: «نعم» تصديق لعدم جريان الاستصحاب فى الفرض الأول، لعدم الشك الفعلى قبل الصلاة، لكن الاستصحاب الجارى بعدها - لفرض الشك الفعلى حينئذ - كاف فى بطلانها.

=====

(-). الظاهر الاستغناء عن هذه الجملة بقوله: «فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك» لأنه عباره أخرى عن القطع ببقاء حدثه الاستصحابى، فتأمل فى عبارته حقه.

بعد (١) ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها.

فانه يقال (٢): نعم، لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه (٣) على أصاله فسادها (٤) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا الظرف متعلق بقوله: «استصحاب» يعنى: لكن استصحاب الحدث حال الصلاه الجارى ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاه يقتضى فسادها، كاقضاء الاستصحاب الجارى قبل الصلاه لفسادها. و ضميرا «بعدها، فسادها» راجعان إلى الصلاه.

(٢). هذا دفع الإشكال المزبور، و توضيحه: أن مقتضى الاستصحاب الجارى بعد الصلاه لزوال الغفله و فعليه الشك و إن كان هو بطلان الصلاه كبطانها في صوره الالتفات و فعليه الشك قبل الصلاه، لكن المانع عن البطلان في صوره حصول الالتفات بعد الصلاه هو جريان قاعده الفراغ فيها، دون صوره حصول الالتفات قبل الصلاه، لعدم جريانها فيها، إذ مناط جريانها - و هو حدوث الشك بعد العمل - موجود في صوره الالتفات و حصول الشك بعد الصلاه، و مفقود في فرض حدوث الشك قبلها. نعم يجدى هذا الاستصحاب في لزوم تحصيل الطهاره لما يأتى بعد ذلك مما يشترط فيه الطهاره.

(٣). هذا و «المقتضيه» نعتان ل «قاعده الفراغ» و ضميرا «صحتها، فسادها» راجعان إلى «الصلاه».

(٤). هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، و الأولى أن يقال: «المقدمه على استصحاب الحدث المقتضى لفسادها» إذ لم يعهد إطلاق أصاله الفساد في العبادات.

=====

(-). هذا ما أفاده المصنف (قده) من حكم الصورتين المتفرعتين على اعتبار الشك الفعلى في الاستصحاب، إلا أن لهذه المسأله صورا أخرى لا بأس بالتعرض لها مع الصورتين المتقدمتين فى المتن، فنقول و به نستعين:

ص: ٣٠٩

الصورة الأولى: العلم بعدم حصول الطهاره بعد تيقن الحدث، و بطلان الصلاه فى هذه الصورة واضح و لا إشكال فيه.

الصورة الثانية: حصول الغفله بعد تيقن الحدث، و استمرار الغفله عن الطهاره إلى أن يفرغ من الصلاه، و بعد الفراغ عنها يشك فى أنه تطهر قبل الصلاه أو لا، و الحكم فيها صحه الصلاه، لحدوث الشك الفعلى بعدها، و عدم موضوعيه الشك التقديرى للاستصحاب حتى يحكم بفساد الصلاه، لوقوعها مع الحدث الاستصحابى.

و ما يجرى بعدها من الاستصحاب لا يوجب بطلانها، لحكومته قاعده الفراغ عليها بناء على كونها أصلا عمليا لا أماره عقلاييه كما لا يخفى. نعم يوجب الطهاره لما سيأتى من الأعمال المشروطه بالطهاره.

و تظهر ثمره النزاع فى هذه الصورة كما عرفت فى التوضيح.

لكن نوقش فى ترتبها عليه تاره بما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من: «أن استصحاب الحدث و ان كان جاريا فى ظرف الغفله قبل الصلاه و أثناءها بناء على كفايه الشك التقديرى، إلا أنه لا يترتب عليه إلا بطلان الصلاه سابقا، و أما وجوب الإعاده أو القضاء فى ظرف الفراغ فلا يترتب على الاستصحاب المزبور، لأنه من آثار الاستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار استصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفله قبل الصلاه. و إنما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول فى الصلاه و جواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الاستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوما بالقاعده، فمن حين الفراغ لا بد من الحكم بالصحة للقاعده، لا البطلان، لعدم جريان الاستصحاب من ذلك الحين بمقتضى القاعده.

نعم بناء على تقييد موضوع القاعده بعدم كون المصلّى محكوما بالمحدثيه سابقا كان لأخذ الثمره مجال. لكن ليس هذا القيد شرطا فى القاعده قطعا، لأن تمام الموضوع هو حدوث الشك فى الصحه بعد الفراغ من العمل، و لذا لا تجرى فيما لو حدث الالتفات و الشك قبل الفراغ و لو لم يجر استصحاب الحدث كما فى

موارد توارد الحاليتين» (١٠).

و أخرى بما فى تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) و محصله: أنه بناء على كون قاعده الفراغ من الأمارات العقلانيه كما هو الظاهر فلا مجال للتمسك بالقاعده لتصحيح العمل، لكونه قاطعا بغفلته أثناء العباده، و لا معنى لأذكريه الغافل، فلا تجرى القاعده، و الصلاه محكومها بالبطلان سواء جرى استصحاب الحدث التقديرى أم لا. أما على فرض جريانه فلا حراز محدثيه تعبد، و أما على تقدير عدمه فلاقتضاء قاعده الشغل و جوب الإعاده.

و بناء على كون القاعده أصلا تعبديا غير منوطه بالالتفات حال العمل، و شمولها لموارد القطع بالغفله، لإطلاق مثل «ما مضى فامضه كما هو» فلحكومتها على الاستصحاب، و عليه فلا أثر للالتزام بجريان الاستصحاب فى الشك التقديرى فى الفرع المزبور مع وجود قاعده الفراغ (١١).

لكن لا يخلو كلا- الأمرين من غموض، إذ فى الأول: أن اعتبار الشك التقديرى يقتضى جريان الاستصحاب فيه كجريانه فى الشك الفعلى، فالغافل الذى هو شاك تقديرى محدث قبل الصلاه بحكم الاستصحاب المقتضى لبطلان صلاته من أول الأمر، فكيف تجرى فيها قاعده الفراغ مع كون موضوعها الصلاه المشكوكه صحتها دون الفاسده و لو بالتعبد؟ و عليه فاستصحاب الحدث قبل الصلاه كما هو المفروض فى الشك التقديرى حاكم على قاعده الفراغ كحكومها استصحاب حال اليد على اليد الحاكمه عليه كما ثبت فى محله، فلا بد من تقييد موضوع قاعده الفراغ بعدم محكوميه المصلى بالمحدثيه قبل الصلاه، كتقييد حكومه اليد على الاستصحاب بعدم العلم بحال اليد، و إلا فاستصحاب حالها حاكم عليها.

و بالجملة: فكما يكون استصحاب الحدث قبل الصلاه فى الشك الفعلى موجبا لانعقاد الصلاه باطله و غير قابله للصحه حتى تجرى فيها قاعده الفراغ،



فكذلك استصحاب الحدث في الشك التقديرى، وإلاّ- لزم الخلف، و انحصار مورد الاستصحاب في الشك الفعلى. و عليه فموضوع قاعده الفراغ مركب من جزءين حدوث الشك بعد الفراغ و عدم مانع من جريانها، كمحكوميه المصلى بالمحدثيه قبل الصلاه، للاستصحاب الجارى في الشك التقديرى المفروض جريانه فيه كجريانه في الشك الفعلى. و عدم جريان قاعده الفراغ في موارد توارد الحالتين قبل الفراغ إنما هو لأجل انتفاء أحد جزأيه و هو حدوث الشك بعد الفراغ، دون استصحاب الحدث، كعدم جريانه في تعاقب الحالتين.

و أما إذا كان الشك بعد الفراغ مع كون المصلى محكوما قبل الصلاه بالمحدثيه للاستصحاب الجارى في الشك التقديرى، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ فيها لاقتران الصلاه بالمانع حال الشروع فيها كما مر آنفا.

لا يقال: ان مقتضى استصحاب الحدث في الشك التقديرى قبل الصلاه هو بطلانها و ان انكشف كون المصلى متطهرا واقعاً.

فانه يقال: لا وجه للبطلان حينئذ إلاّ عدم قصد القربه، لكن المفروض تحققه في المقام لأجل الغفله.

و الحاصل: أن الغرض من تشريع الأصول العمليه - و هو إنجاز الواقع أو الاعذار عنه - يوجب تقديم الاستصحاب على القاعده.

و في الثانى: أنه - مضافاً إلى أن تقدم قاعده الفراغ بناء على كونها أصلاً عملياً على الاستصحاب ليس هو الحكومه المدعاه، لاتحاد الأصلين مرتبه، و إنما الوجه في تقديمها عليه كما نبه عليه المحقق الأصفهاني (قده) (١٠) هو صون جعلها عن اللغويه، لكونها غالباً في مورد استصحاب عدم الإتيان بالجزء و الشرط، فلو أخذ بمقتضاه لزم اختصاص القاعده بمورد نادر كتعاقب الحالتين الذى لا يجرى فيه الاستصحاب.

و قد تقرر أن المتعارضين بالعموم من وجه لو استلزم العمل بأحدهما في المجمع

طرح الآخر كليه أو بقاء فرد نادر له اقتضى صون جعله عن اللغويه تقديمه على معارضه، فتقديم القاعده مستند إلى التخصيص لا إلى الحكومه - يرد عليه:

أنه بناء على أماريه قاعده الفراغ و ان كان الأمر كما أفاده من عدم جريانها في مفروض الكلام، لكونه قاطعا بغفلته حال الصلاه، لكنه بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب يكون بطلانها مستندا إليه، و لازمه جواز الإفتاء به. و بناء على عدم كفايته لمّا لم يكن مصحح لهذه الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ فيها كما هو المفروض فيستند البطلان إلى قاعده الاشتغال، و هو حكم عقلى لا- يترتب عليه جواز الإفتاء به شرعا. فبطلان العباده و ان كان مسلّما، إلا أن وجهه هو الاستصحاب بناء على كفايه الشك التقديرى فى جريانه و الثابت به حكم شرعى، و قاعده الشغل بناء على عدم كفايته و الثابت بها حكم عقلى، هذا.

و أما بناء على كون قاعده الفراغ أصلا تعديا لا أماره عقلايه فلا تجرى أيضا، لحكومته الاستصحاب عليها بناء على جريانه فى الشك التقديرى، و تجرى بناء على عدم جريانه فى الشك التقديرى.

فالتتيجه: أنه بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب و كون قاعده الفراغ من الأصول التعبديه تكون الصلاه باطله، لحكومته الاستصحاب على القاعده.

و بناء على عدم كفايته تصح الصلاه، لجريان القاعده فيها بلا مانع، إذ المفروض عدم جريان الاستصحاب حينئذ. فالحق ترتب الثمره على كفايه الشك التقديرى المساوق للغفله فى الاستصحاب و عدم كفايته، و عدم المجال لإنكارها.

لكن الأولى عدم التعرض لأصل هذا البحث فضلا عن ثمرته، لكونه مجرد فرض، إذ لا- وجه لكفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب أصلا، لوضوح أن الشك الموضوع فى جميع الأصول العمليه متقوم بالالتفات، و لذا قال الشيخ (قده) فى أول الرسائل: «اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فاما أن يحصل له الشك فيه... إلخ» و لو انفتح باب اعتبار الشك التقديرى فى الاستصحاب لم يكن

وجه لاختصاصه به، بل يعم ذلك جميع الأصول العمليه، و لم أعر على من تعرض لاحتمال اعتبار الشك التقديرى فى غير الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن يحصل له الشك فى الطهاره ثم يغفل و يصلى فى حال الغفله، و بعد الفراغ تجدد له الشك و احتمال التطهير بعد الشك و وقوع صلاته فى حال الطهاره. و قد يتوهم أن الحكم فى هذه الصورة صحه الصلاه أيضا، لقاعده الفراغ، إذ ليس حكم الشك أقوى من اليقين، و قد عرفت صحتها فى الصورة الثانيه و هى اليقين بالحدث و استمرار الغفله إلى زمان الفراغ من الصلاه، فان حدوث الشك بعد الصلاه مع احتمال التطهير قبلها مورد قاعده الفراغ.

لكن فيه منع واضح، لأن الشك هنا هو الشك الحادث قبل الصلاه، فليس موردا لقاعده الفراغ، و هذا هو الفارق بين هذه الصورة و سابقتها.

الصورة الرابعه: هذه الصورة مع عدم احتمال التطهير بعد الشك. و حكمها بطلان الصلاه أيضا، لأن الشك المتجدد هو نفس الشك الحاصل قبل الصلاه لا الحادث بعدها حتى تجرى فيه قاعده الفراغ، بل الجارى فيه هو استصحاب الحدث، و من المعلوم بطلان الصلاه مع الحدث المستصحب كبطلانها مع الحدث المعلوم.

الصورة الخامسه: اليقين بالحدث و الشك فيه مع استمرار الشك إلى الفراغ من الصلاه، و الحكم بطلان الصلاه فى هذه الصورة أيضا، لأن الحدث الاستصحابى كالحادث القطعى مبطل لكل ما يشترط فيه الطهاره، و لا تجرى قاعده الفراغ فى الصلاه، لعدم حدوث الشك بعدها، حيث ان الشك الفعلى بعد الصلاه هو نفس الشك الموجود قبلها، و ليس هذا مجرى القاعده، فلا مصحح حينئذ للصلاه.

الصورة السادسه: أن يحصل له الشك فى التطهير أثناء الصلاه بعد العلم بالحدث قبلها، و هذه الصورة قد تعرض لها المحقق الميرزا الآشتياني مجملا، و حكم فيها أولا ببطلان صلاته، لتعذر تحصيل الطهاره للأجزاء الباقية كى يحكم بصحه

ما مضى من عمله، ثم استقرب الصلحه لقاعده التجاوز، لأن محل الطهاره لمجموع الأجزاء إنما هو قبل الاشتغال بها، فبمجرد الدخول فى الصلاه تحقق التجاوز عن محل الطهاره(١٠).

أقول: فى المسأله أقوال:

أحدها: ما أفاده الميرزا الآشتياني (قده) أولاً من البطلان استنادا إلى أن قاعده الفراغ تقتضى صلحه الأجزاء التى فرغ منها، و لا تقتضى صلحه الغايات التى لم يدخل فيها، فليس للبقية مصحح، و هو مختار جمع كثير منهم صاحب العروه و بعض محشيها.

ثانيها: وجوب إتمامها، و عدم وجوب استئنافها بوضوء جديد، لكن لا يصح الإتيان بما يشترط فيه الطهاره بعد ذلك إلا بوضوء جديد. و هو منسوب إلى الشيخ الأعظم (قده) استنادا إلى قاعده التجاوز المئبته للوضوء، و مقتضاها جواز فعل سائر ما يشترط فيه الطهاره به، لكن حيثه التجاوز الموجه لجريانها مختصه بما بيده من الصلاه دون غيره، ضروره عدم صدق التجاوز على ما لم يأت به بعد من المشروطات بالطهاره، و لذا يجب تجديد الوضوء لها.

ثالثها: وجوب إتمام الصلاه و عدم استئنافها، بل صلحه الإتيان بعدها بكل ما يشترط فيه الطهاره بدون تجديد الوضوء. و هذا القول منسوب إلى كاشف الغطاء (قده) استنادا إلى أن القاعده من الأصول المحرزه، فيحرز بها وجود الوضوء كإحرازه بالاستصحاب، فيجوز حينئذ فعل كل مشروط بالطهاره به.

و ما استقر به المحقق الآشتياني أخيرا يرجع إلى قول الشيخ الأعظم.

و اللذى ينبغى أن يقال هو: أن الوضوء مما تجرى فيه قاعده التجاوز سواء أ كان الشرط نفسه أم الطهاره المتحصله منه كما يستفاد كل منهما من الأدله. و على التقديرين يكون لهذا الشرط محل مقرر شرعى كما هو ظاهر الآيه الشريفه، فان

القيام إلى الصلاة يراد به إرادته فعلها، ضروره أنه ليس المراد القيام الّذى يعد من أفعال الصلاة، و إلا يلزم كون الصلاة محلا للوضوء. و مع وجود المحل الشرعى للوضوء قبل الصلاة تجرى فيه قاعده التجاوز كجريانها فى سائر الأجزاء و الشرائط. و حيث ان القاعده من الأصول العمليه المحرزه فترتب على المشكوك - الّذى تجرى فيه - آثار وجوده كصححه الأعمال المترتبه عليه، ففى الشك فى الركوع مثلا- بعد التجاوز عن محله تجرى فيه قاعده التجاوز، و يثبت بها وجوده و صحه ما يترتب عليه من الأجزاء.

فظهر مما ذكرنا: أن شرطيه الطهاره و اعتبار تقارنها لأجزاء الصلاة كالاستقبال و الستر كما فى مستمسك سيدنا الأستاذ (قده) غير مانعه عن جريان القاعده المثبتة للطهاره، بدعوى «عدم صلاحيه قاعده التجاوز لإثبات الطهاره للغايات التى لم يدخل فيها» و ذلك لأن للشرط سواء أ كان نفس الوضوء أم الطهاره الحاصله به محلا شرعيا، و بعد التجاوز عنه يحكم بوجوده و بترتب جميع آثاره الشرعيه عليه. فلو كانت الطهاره شرطا، فالمفروض تحققها بمحصّٰ لها الشرعى فى محله، و هذه الطهاره الثابته بالقاعده مقترنه بأجزاء الصلاة بأسرها. و الفرق بين الطهاره و بين الستر و الاستقبال أنه لا- محل لهما قبل الصلاة حتى يصح إطلاق التجاوز عنهما، بخلاف الطهاره المتحققه قبل الصلاة و المقارنه لكل جزء إلى آخر الصلاة.

كما ظهر غموض القول بصححه الأعمال اللاحقه بذلك الوضوء و عدم لزوم تجديده لها كما عن كشف الغطاء، و ذلك لأن جهه التجاوز فى قاعدته تقييده، و من المعلوم انتفاء هذه الجهه فى الأعمال اللاحقه، لبقاء محلها، فلا بد من تجديد الوضوء لها. و الحاصل: أن الأقوى ما اختاره الشيخ الأعظم و استقر به أخيرا تلميذه المحقق الآشتيانى (قدهما) و ان كان الأحوط إتمامها على تلك الحال ثم إعادتها

هذا ما يتعلق بصور المسأله. بقى التنبيه على نكته، و هى: أن تفرغ صحه الصلاه على فعليه الشك فى الاستصحاب لا يخلو من مسامحه، حيث ان صحتها مبنيه على جريان قاعده الفراغ فيها، إذ مع عدم جريانها فيها لا يكون مجرد عدم جريان الاستصحاب لعدم فعليه الشك فيه كافيًا فى صحه الصلاه، بل مقتضى لزوم إحراز الطهاره وجوب إعادتها. فالأولى تفرغ جريان قاعده الفراغ و عدمه على فعليه الشك فى الاستصحاب و عدمها، فبناء على اعتبار فعليته تجرى القاعده فى المثال، و بناء على عدم اعتبارها لا تجرى فيه، فالثمره المترتبه على اعتبار فعليه الشك و عدمه هو جريان قاعده الفراغ فى الصلاه و عدمه، فصحه الصلاه و عدمها أثر لفعليه الشك مع الواسطه، هذا.

و كيف كان فقد تعرض الشيخ و المصنف (قدهما) للشك التقديرى، و مثاله المتقدم و هو صحه صلاه من أحدث و غفل و صلّى. و لم يذكر مثالا- لليقين التقديرى، و يمكن التمثيل له بما إذا شك يوم الجمعة مثلا فى جنابته و استصحاب عدمها، ف أجر نفسه لكنس المسجد، و بعد كنهه رأى فى ثوبه منيا أوجب اليقين بجنابته يوم الخميس مع احتمال الغسل عنها فى ذلك اليوم، صحت الإجاره بناء على جريان قاعده الصحه فيها، و استحق الأجره المسماه، فان الشك فى الجنابه قبل الإجاره و ان كان فعليا، لكن اليقين بها لم يكن فعليا حتى يجرى استصحابها و يحكم بفساد الإجاره، لوقوعها حال الجنابه المستصحبه التى هى كالجنابه الواقعيه فى الأحكام من بطلان الإجاره و استحقاق أجره المثل و غيرهما. نعم بناء على كفايه اليقين التقديرى فى الاستصحاب يحكم بفساد الإجاره و استحقاق أجره المثل لأجل استصحاب الجنابه قبل الإجاره.

التنبه الثانى: استصحاب مؤديات الأمارات

\*\*\*\*\*

(١). لا- يخفى أن هذا الأمر مما زاده المصنف على التنبهات التى تعرض لها الشيخ فى الرسائل و هو من متعلقات الأمر الأول الذى ثبت فيه توقف الاستصحاب على فعلية اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، حيث إنه يرد هنا إشكال، و هو:

أنه فى موارد الأمارات غير العلميه لا يحصل اليقين بالحدوث، كما إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاه الجمعه حال حضور الإمام عليه السلام، و شك فى زمان الغيبه فى بقاءه، و لم يدل ذلك الخبر على وجوبها و عدمه حال الغيبه، فهل يجرى فيه الاستصحاب مع عدم اليقين الوجدانى بوجوبها حال الحضور، لعدم كون دليله و هو خبر الواحد موجبا لليقين به؟ أم لا. أو قامت البينه على ملكيه شىء أو نجاسته أو غيرهما، ثم شك فى ارتفاعها، فهل يجرى فيها الاستصحاب مع عدم اليقين الوجدانى بحدوث هذه الأمور؟ فالغرض من عقد هذا التنبه هو دفع هذا الإشكال عن جريان الاستصحاب فى مؤديات الطرق و الأمارات التى لا- يحصل اليقين بثبوتها بل يحتمل ثبوتها، و مع انتفاء اليقين به ينتفى الشك فى البقاء أيضا، فينهدم كلا- ركنى الاستصحاب.

و هذا الإشكال مبنى على حجيه الأمارات على الطريقيه التى لا تقتضى إلا تنجز الواقع مع الإصابه و العذر بدونها، إذ بناء على هذا المسلك لا تقتضى أدله اعتبار الأماره جعل حكم مماثل للمؤدى كى يستصحب، لدلالاتها على كون المؤدى نفس الواقع فيتجز بوصوله بالطريق، و كونه حكما صوريا عند عدم الإصابه، فيوجب العمل به صحة الاعتذار من المولى، و حيث لا سبيل لإحراز مطابقه المؤدى للواقع، فركن الاستصحاب و هو اليقين بالحدوث مفقود.

و أما بناء على الالتزام بجعل الحكم الظاهرى فلا يرد هذا الإشكال، لما أفاده المصنف فى الهامش، و سيأتى. فهو (قده) أجاب عن الإشكال بوجهين يبنى أحدهما

على مختاره فى حجيه الأمارات غير العلميه من كونها بمعنى المنجزيه و المعذريه، و ثانيهما على ما نسب إلى المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاما ظاهريه شرعيه، و هذا هو الذى تعرض له فى الهامش، كما أن الأول هو مختاره فى المتن.

و محصل ما أفاده فى المتن فى دفع الإشكال هو: أن موضوع الاستصحاب على ما يستفاد من أدلته ليس هو الشك فى البقاء الفعلى حتى يتوقف حصوله على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديرى، و هو البقاء على فرض الثبوت، فمفاد أدله الاستصحاب جعل الملازمه بين ثبوت شىء و بقاءه، و من المعلوم عدم توقف صدق الشرطيه على صدق طرفيها، كجعل الملازمه بين وجوب الحج و الزكاه على المستطيع و مالك النصاب و ان لم يكن فعلا مستطيع و لا مالك نصاب. و بعد ثبوت الملازمه المذكوره بدليل الاستصحاب إذا قامت الأماره على ثبوت حكم كوجوب صلاه الجمعه حال الحضور و شك فى بقاءه حال الغيبه كانت هذه الأماره حجه على الثبوت و البقاء معا، لما ثبت فى محله من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

فإذا كان مثل «لا تنقض اليقين بالشك» دالا على جعل الملازمه بين ثبوت شىء و بقاءه كان دليل ثبوت حكم كوجوب صلاه الجمعه دليلا- على ملازمه و هو بقاءه، لفرض ثبوت الملازمه بين الثبوت و البقاء بدليل الاستصحاب. نظير ما إذا ثبتت الملازمه بين وجوب القصر و الإفطار على المسافر، ثم قام دليل على وجوب القصر عند قطع ثمانيه فراسخ تليفقيه مع اجتماع سائر الشرائط، فانه دليل أيضا على وجوب الإفطار، لما عرفت من التلازم بين القصر و الإفطار، فدليل أحدهما دليل على الآخر.

و يرشد إلى عدم اعتبار اليقين الفعلى بالحدوث و كفايه الثبوت التقديرى منه فى جريان الاستصحاب تعريفه «بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» الظاهر فى إناطه التعبد الاستصحابى بالشك فى بقاء ما تحقق لا بالشك فى



في بقاء ما تيقن بحدوثه. و حيث كان الموضوع لهذا التعبد هو الثبوت الواقعي أمكن إحرازه بكل من اليقين و الأماره، و الحكم ببقائه، إذ المفروض اقتضاء دليل التعبد الاستصحابي إيجاد الملازمه بين الحدوث و البقاء.

نعم يفترق هذا التلازم عن الملازمه الواقعيه - التي اعتبرها الشارع بين القصر و الإفطار - بكونه بين الثبوت الواقعي و البقاء الظاهري، إذ ليس الاستصحاب دليلًا على الحكم واقعا، و إنما هو دليل على بقاءه ظاهرا، لأنه أصل عملي منوط بالشك. و هذا بخلاف الملازمه بين القصر و الإفطار، فان الدليل الاجتهادي قد دل على أن كل حكم ثبت للقصر ثبت للإفطار واقعا إلا ما خرج بالنص، فببركه دليل الملازمه على هذين الحكمين إذا ثبت وجوب القصر بالاستصحاب مثلا كان وجوب الإفطار ظاهريا أيضا. «-» .

(-). و بهذا يظهر غموض ما أورده بعض أعظم العصر عليه بما محصله: أن الملازمه المدعاه بين الحدوث و البقاء ان كانت واقعيه، فهو مع مخالفته للواقع يقتضى كون الاستصحاب أماره لا أصلا. و ان كانت ظاهريه فيترتب عليها الملازمه الظاهريه بين حدوث التنجيز و بقاءه، مع أنه لا- سبيل للالتزام به، للنقض بموارد تنجز التكليف أولا بالعلم الإجمالي ثم ارتفاعه بانحلاله بقيام البينه على حرمه بعض الأطراف بخصوصه، حيث يرتفع التنجيز، لتبعيته للمنجز حدوثا و بقاء، و لا يكفي حدوثه لترتب أثره إلى الأبد. و عليه فلا ملازمه بين حدوث المنجز و بقاءه.».

و ذلك لما عرفت من عدم إرادته الملازمه الواقعيه كما في الإفطار و القصر، بل المقصود دلالة أخبار الاستصحاب على الملازمه الظاهريه بين الحدوث الواقعي و البقاء الظاهري، و أن ما ثبت واقعا محكوم عليه بالبقاء ظاهرا، و من المعلوم أن هذا البقاء مستند إلى دليل الاستصحاب لا الأماره. و ما أفاده (مد ظله) من

فيما (١) رتب عليه أثر شرعا أو عقلا؟ إشكال من (٢) عدم إحراز الثبوت، فلا يقين، ولا بد منه (٣)، بل ولا شك (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «بقاء» يعنى: فى المورد الذى رتب على البقاء التقديرى أثر شرعى كاستصحاب الموضوع ذى الأثر الشرعى كالملكيه و غيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه، أو أثر عقلى كاستصحاب نفس الحكم الشرعى كالوجوب و الحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلى و هو وجوب الإطاعة. و أما إذا كان الأثر مترتبا على البقاء الفعلى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم أثر يترتب على مؤداه.

و ضميرا «ثبوت» فى الموضوعين راجعان إلى «شىء» و ضمير «عليه» إلى «بقاء».

(٢). هذا أحد وجهى الإشكال و هو وجه عدم الكفايه، توضيحه: أن أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مفقود فى باب الأمارات غير العلميه، ضروره عدم حصول العلم بكون مؤدياتها أحكاما واقعيه كعدم العلم بكونها أحكاما ظاهريه أيضا، إذ المفروض حجيه الأمارات غير العلميه بناء على الطريقيه المحضه التى لا أثر لها إلاّ تنجيز الواقع مع الإصابه و التعذير مع الخطأ، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت.

بل ركنه الثانى و هو الشك فى البقاء أيضا مفقود، لأنه شك فى بقاء المتيقن بثبوت، و بدون التيقن بثبوت لا يتصور الشك فى بقاءه، نعم يتصور احتمال البقاء فيما احتمال ثبوت، لكنه غير مقصود فى الشك فى البقاء فى باب الاستصحاب.

(٣). أى: من اليقين كما هو مقتضى مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

(٤). يعنى: بل الركن الثانى و هو الشك فى البقاء أيضا مفقود، لأن الشك فى البقاء فى مؤديات الأمارات إنما هو على فرض ثبوتها، و هو غير معلوم، فالشك فى بقاء المتيقن هنا غير ثابت، فيختل كلا ركنى الاستصحاب فى مؤديات الأمارات.

=====

عدم كفايه حدوث المنجز للتكليف لبقائه مطلقا متين جدا، لعدم الملازمه بينهما لكنه لا- يرتبط بما أفاده الماتن من جعل الملازمه شرعا بين حدوث المنجز و بقاءه فى خصوص الاستصحاب بالدليل المختص به.

فانه (١) على تقدير (٢) لم يثبت. و من (٣) أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو فى البقاء لا فى الحدوث (٤)، فيكفى (٥) الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير (٦) فيترتب عليه

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لقوله: «و لا شك» و قد أشرنا إلى بيانه بقولنا: «لأن الشك فى البقاء فى مؤديات الأمارات... إلخ» و ضمير «فانه» راجع إلى «شك».

(٢). و هو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاما واقعيه، و هذا الفرض لم يثبت حتى يكون الشك فى بقائها.

(٣). هذا ثانى وجهى الإشكال و هو وجه الكفايه، و محصله: أن اليقين فى أدله الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا و إنما أخذ طريقا إلى الثبوت حتى يترتب عليه الشك فى البقاء العدى هو مورد التعبد، فدلليل الاستصحاب يدل على جعل الملازمه بين الثبوت الواقعى و البقاء، و قد عتبر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله فى الحكم، لأنه أجلي الطرق المحرزه للثبوت. و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى البقاء على تقدير الثبوت.

(٤). يعنى: أن التعبير باليقين إنما هو للتنبيه على أن مورد التعبد و جعل الحكم المماثل هو البقاء، إذ لو عتبر بغير ذلك التعبير مثل «ابن على المشكوك» أو «اعمل بالشك» و نظائرهما لم يفهم منها كون محل التعبد هو الحدوث أو البقاء، لكن التعبير المزبور يدل على أن مورد التعبد هو البقاء، لأنه متعلق الشك دون الحدوث، إذ لا وجه للتعبد بشىء مع اليقين به.

(٥). هذه نتیجه عدم موضوعيه اليقين، يعنى: فيكفى الشك فى البقاء على تقدير الثبوت فى جريان الاستصحاب، إذ المفروض جعل الملازمه بين الثبوت الواقعى و البقاء، فيتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، و ضمائر «فيه، به، عليه» راجعه إلى البقاء.

(٦). أى: تقدير الثبوت.

ص: ٣٢٢

الأثر فعلا (١) فيما كان هناك أثر (٢).

و هذا (٣) هو الأظهر (٤)، و به (٥) يمكن أن يذب عما (٦) في استصحاب

\*\*\*\*\*

(١). لزوم ترتيب الأثر فعلا على البقاء إنما يكون فيما إذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاه الجمعة مثلا و شك في بقاءه، فان التعبد الاستصحابي ببقاء شيء على تقدير ثبوته يوجب ترتيب الأثر فعلا على وجوب صلاه الجمعة، و إلا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزله الصغرى لكبرى الاستصحاب.

(٢). بحيث كان ذلك الأثر مترتبا على البقاء التقديرى كما مر في مثل صلاه الجمعة.

(٣). أى: الوجه الثانى، و هو قوله: «و من أن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا انما هو فى البقاء لا- فى الحدوث، فيكفى الشك فيه على تقدير الثبوت...».

(٤). لعل وجه الأظهرية هو تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به من دون دخل لنفس اليقين فيه أصلا.

(٥). أى: و بهذا الوجه الثانى - الذى هو الأظهر - يمكن دفع إشكال جريان الاستصحاب فى الأحكام التى هى مؤديات الأمارات المعتمده، و قد مرّ تقريب الإشكال، و حاصله: اختلال اليقين بالثبوت فيها، لعدم كون الأمارات غير العلميه موجبه لليقين بمؤدياتها، فلا يقين فيها حتى يجرى الاستصحاب فى بقاءها. و يدفع هذا الإشكال بأن مفاد أدله الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث.

و هذا الدفع هو ثانى وجهى الإشكال الذى أوضحناه بقولنا: «و محصله: أن اليقين فى أدله الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا لحجته... إلخ».

(٦). الأولى إبداله ب «و به يمكن أن يدفع ما فى استصحاب الأحكام... إلخ» إذ الذب عن الشيء هو تشيئه و إحكامه لا دفعه، و هو من الأغلاط المشهوره الموجوده فى غير واحد من الكتب.

ص: ٣٢٣

الأحكام التي قامت الإمارات المعتره على مجرد ثبوتها (١) و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال (٢) بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، و لا يكون هناك حكم (٣) آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق (Z).

\*\*\*\*\*

(١). أى: ثبوت الأحكام، و غرضه من قوله: «على مجرد ثبوتها» أن تلك الإمارات تدل على مجرد الثبوت، و لا إطلاق لها بالنسبه إلى الحالات، و إلاّ- لم يقع شك في البقاء، لوضوح حكمه من نفس تلك الإمارات، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فالشك في البقاء إنما يكون في صورته إجمال الدليل بالنسبه إلى حكم البقاء، و ضميراً «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «الأحكام».

(٢). بيان للموصول في قوله: «عما» و قوله: «بأنه» متعلق ب «الإشكال» و تقريب له، و حاصله بعد ما تقدم من تفصيله هو: عدم اليقين بالحدوث الذى لا بد منه في جريان الاستصحاب، حيث ان خطأ الأماره غير العلميه و عدم إصابتها للواقع محتمل، فالحكم الواقعي في الإمارات غير معلوم، و المفروض عدم حكم آخر فيها أيضاً بناء على حجيه الإمارات على الطريقيه، و باختلال اليقين بالحدوث في الإمارات لا يجرى الاستصحاب فيها.

(٣). يعنى: غير الحكم الواقعي و هو الحكم الظاهري، حيث إنه بناء على حجيه الإمارات على السببيه تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهريه، فيجتمع فيها حينئذ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، فلا إشكال في جريانه في مؤديات الأمارات بناء على السببيه بمعنى كون قيام الأماره سبباً لحدوث ملاك

(Z). و أما بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهريه شرعيه كما اشتهر أن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم فالاستصحاب جار، لأن الحكم الذى أدت إليه الأماره محتمل البقاء، لإمكان إصابتها للواقع، و كان مما يبقى. و القطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الأماره، و المفروض عدم دلالتها إلا على ثبوتها لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئه باستصحابه، فلا تغفل.

من (١) أن قضيته حججه الأماره ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابه

في المؤدى يستتبع حكما على طبقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و قد عرفت مقتضى طريقه الأمارات و هو تنجز الحكم مع الإصابه و العذر مع المخالفه، فالأمارات غير العلميه بناء على الطريقه ليست إلا كالحججه العقلية من العلم و الظن الانسدادي على الحكومه، حيث إنهما ينجزان الواقع ان كان، و إلا فيعذران، فلا حكم في موردهما من حيث العلم و الظن، بل هما ليسا إلا طريقا محضا.

=====

(-). و يظهر مما أفاده المصنف (قده) في الهامش جريان الاستصحاب فى كلى الحكم لا فى شخص الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأماره، لأنه لا يخلو من إشكال، فان قيام الأماره و إن كان سببا لجعل حكم ظاهرى، لكن لما كان المفروض تبعيه هذا الحكم الظاهرى لوجود الأماره حدوثا و بقاء، و ليست باقيه حسب الفرض فمقتضى كون قيامها جهه تقييده لحدوث الحكم الظاهرى هو انتفاؤه و عدم بقاءه.

و التزم المصنف (قده) لدفع الإشكال باستصحاب كلى الحكم، حيث قال:

«الآن الحكم الذى أدت إليه الأماره محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع و كان مما يبقى» و توضيحه: أن الحكم الفعلى الذى أدت إليه الأماره إنما يكون ظاهريا إذا كانت مخالفه للواقع، إذ لو أصابت الواقع كان المؤدى نفس الحكم الواقعى لا حكما ظاهريا مما ثلاثه، و حينئذ فبقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مثلا- يعلم المكلف بذات الوجوب إما واقعا على تقدير الإصابه، و إما ظاهرا على تقدير الخطأ، فان كان واقعا فهو باق قطعا، و ان كان ظاهريا فهو مرتفع بارتفاع الأماره، لفرض عدم تكفلها لحال البقاء، فيستصحب ذات الوجوب. و هذا نظير جريان الاستصحاب فى بقاء الكلى الذى يدور أمره بين القطع بزواله على تقدير تحققه بالفرد القصير العمر، و احتمال بقاءه لاحتمال تحققه بالفرد الطويل العمر.

و بما ذكرناه فى توضيح مقصود المصنف ظهر الإشكال فى ما أفيد فى توضيحه

من «إجراء الاستصحاب في شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره لا- في كلى الحكم» لوضوح عدم التثامه مع قوله: «محتمل البقاء لإمكان اصابتها الواقع» لعدم الفائده حينئذ في تعليقه (قده) باحتمال الإصابه للواقع.

مضافا إلى: ما عرفت من أن قيام الأماره حيثه تقييده في إنشاء الحكم الفعلى لا تعليقه.

كما ظهر غموض ما أورده عليه سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني (قده) من «اندراج المقام في القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى الذى بنى المصنف على عدم جريان الاستصحاب فيه، بتقريب: أن ذات الوجوب كان متيقنا في ضمن الوجوب الظاهري، و كان الوجوب الواقعي مشكوك الحدوث مقارنا لوجوده الظاهري»<sup>(١٠)</sup>.

و ذلك لما عرفت من أن الغرض إجراء الاستصحاب في الجامع بين الوجوبين المتيقن حدوثه بقيام الأماره، و ليس الحكم الظاهري مقطوعا به و الواقعي مشكوكا فيه حتى يندرج في ثاني أقسام القسم الثالث و يجرى الأصل في عدم الحكم الواقعي و يختل ركن الشك في البقاء.

نعم يرد على هذا الوجه ما أورده عليه السيد الفقيه المتقدم (قده) من عدم وفائه بحل الإشكال مطلقا، لاختصاصه بالأمارات القائمه على الأحكام، و أما القائمه على الموضوعات كالبينه على عداله زيد فحيث لا يكون مفاد دليل اعتبارها جعل حكم ظاهري في موردها يشكل حل الإشكال، لعدم تصور الجامع كى يستصحب كما كان في الشبهات الحكيمه.

و كيف كان فان كان مقصود الأصحاب من هذه الدعوى جعل الأحكام الظاهريه في موارد الأمارات مطلقا سواء أصابت أم أخطأت فالإشكال المذكور مندفع، للقطع بالحكم الفعلى، فيستصحب في ظرف الشك في بقاءه. لكن الالتزام بحجيه الأماره من باب الموضوعيه و السببيه مستلزم للتصويب.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى ما يفهم من العبارة من التنجز مع الإصابه و العذر مع المخالفه.

=====

و ان كان المقصود جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادفه للواقع لكونه بعنوان إيصال الواقع، فلا يقين بالحكم الفعلي، لأن المجعول هو الواقع في ظرف الشك فيه بداعي تنجيز الواقع، لا أنه مماثل له متيقن الثبوت كي يستصحب، و عليه تكون الأماره طريقا محضا. و الظاهر أن هذا هو الصحيح، لذهاب الأصحاب إلى الطريقيه لا السببيه. و العبارة المشهوره لا تلتئم مع مبنى الطريقيه المحضه كما اعترف به في بحث الاجتهاد و التقليد.

(-). ليس المقصود من اقتضاء أدله حجيه الأمارات لاعتبار التنجيز و الإعذار جعلهما و ان كان ظاهر العبارة ذلك، بل المراد اقتضاؤها لاعتبار الطريقيه و الوسطيه في مقام الإثبات كما صرح به في مواضع عديده، منها قوله في تأسيس الأصل في الشك في الحجيه: «و لا- يكاد يكون الاتصاف بها إلا- إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعا» و عليه فالتنجيز و الإعذار اعتباران عقليان منتزعان من جعل الطريقيه، فلا- وجه للإيراد عليه بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني و تبعه غيره من «ابتناء أساس الإشكال على كون المجعول بأدله الأمارات هو المنجزيه و المعذريه.

و أما بناء على كونه هو الإحراز و الوسطيه فلا موضوع للإشكال، لاشتراك الأماره حينئذ مع القطع الطريقي و قيامه مقامه بلا شبهه» لما عرفت من تصريح المصنف (قده) بجعل الطريقيه أيضا، و الإشكال إنما نشأ من أخذ اليقين بالحدوث في أدله الاستصحاب، الظاهر في اليقين الوجداني المفقود في موارد الأمارات، و لا بد من دفعه إما بما في المتن أو بغيره. و عليه فتفسير الحجيه بما في المتن ناظر إلى ما هو كالمعلول للطريقيه التي هي المجعوله حقيقه.

نعم يرد عليه ما في التقرير المزبور من «أن دليل الاستصحاب لو كان متكفلا لإثبات البقاء على تقدير الحدوث فيما ذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهريه



و الظن في حال الانسداد على الحكومه، لا إنشاء (١) أحكام فعلية شرعية ظاهريه كما هو ظاهر الأصحاب. و وجه الذب بذلك (٢) أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ (٣) محكوم بالبقاء،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «ليست» يعنى: لا أن قضيه حجيه الأمارات أحكام فعلية شرعية ظاهريه، و الأولى أن تكون العبارة هكذا «من أن قضيه حجيه الأمارات تنجز التكاليف مع الإصابه... لا إنشاء أحكام فعلية... إلخ» و قد عرفت جريان الاستصحاب فى مؤديات الأمارات بناء على السببيه.

(٢). أى: بكفايه الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، توضيحه: أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمه بين ثبوت الشىء و بقاءه من دون نظر إلى تيقن حدوثه. نعم فى مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بد من إحراز الثبوت حتى يحكم تبعدا ببقائه عند الشك. ففرق بين الجعل و التطبيق، ففى مقام إجراء الاستصحاب يكفى الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدى الأماره على فرض ثبوته يحكم ببقائه، لكونها دليلا- على أحد المتلازمين، إذ المفروض ثبوت الملازمه بالاستصحاب بين الحدوث و البقاء، فالشك فى البقاء على تقدير الثبوت كاف فى جريان الاستصحاب فى مؤديات الطرق.

(٣). أى: حين كفايه الشك فى البقاء على تقدير الثبوت.

=====

بل هو على ذلك حكم واقعي معلق على ثبوت موضوعه، نظير بقيه الأحكام الواقعيه الثابته على تقدير وجود موضوعاتها... و الحاصل: أنه لو لم يؤخذ الشك فى البقاء فى موضوع الاستصحاب لما كان حكما ظاهريا، و مع أخذه لا بد من إحراز الحدوث حتى يتحقق الشك المذكور، و المفروض على ما أفاده عدم إحرازه، فلا يجرى الاستصحاب» و توهم تحقق الشك الفعلى حتى إذا لم يحرز الثبوت ممنوع، لكون الشك الفعلى المعبر فى الاستصحاب متعلقا بالبقاء لا- الثبوت، و هو يستلزم اليقين بالحدوث، و المفروض عدمه.

ص: ٣٢٨

فتكون (١) الحججه على ثبوته حجه على بقاءه تعبدا (٢)، للملازمه (٣) بينه و بين ثبوته واقعا (٤).

ان قلت (٥): كيف (٦)؟ و قد أخذ اليقين بالشىء في التعبد ببقائه في الأخبار، و لا يقين في فرض تقدير الثبوت.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة الدفع المزبور، و حاصله: أنه بعد البناء على كفايه الثبوت التقديرى في الحكم بالبقاء يكون مؤدى خبر الواحد كوجوب صلاه الجمعه لاحتمال مصادفته للواقع محكوما بالبقاء، لما مرّ من الملازمه بين الحدوث و البقاء بمقتضى الاستصحاب، و دليل أحد المتلازمين دليل على الآخر، و ضميرا «ثبوته، بقاءه» راجعان إلى الحكم الواقعى.

(٢). قيد لقوله: «بقائه» إذ بقاءه في حال الشك يكون بالتعبد الاستصحابى.

(٣). تعليل لكون الحججه على الثبوت حجه على البقاء، و حاصله: أن الملازمه بين حدوث الشىء و بقاءه أوجبت كون الحججه على الحدوث حجه على البقاء، لما مرّ مرارا من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، و هذه الملازمه ظاهرية، لكونها ثابتة بالاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه التى موضوعها الشك.

(٤). قيد لقوله: «ثبوته» يعنى: للملازمه بين بقاء الحكم و بين ثبوته الواقعى.

(٥). هذا إشكال على كفايه البقاء على تقدير الثبوت، و محصل الإشكال: أن الثبوت التقديرى لا- يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الأمارات، و ذلك لوضوح أخذ اليقين فى أدلته، و لا يقين بالثبوت فى الأمارات، و مع عدم فرديتها لعموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» كيف يجرى فيها الاستصحاب؟

(٦). يعنى: كيف يجرى فرض ثبوت الشىء فى التعبد ببقائه؟ و الحال أن اليقين بثبوته دخيل فى الحكم بالبقاء على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب، و من المعلوم أن فرض الثبوت كما هو المفروض فى الأمارات لعدم اليقين بمصادفتها

قلت (١): نعم (٢)، ولكن الظاهر أنه أخذ كشافا عنه و مرآه لثبوته ليكون (٣) التعبد في بقاءه، و التعبد (٤) مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم (٥).

للوابع ليس يقينا بالثبوت، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال، و محصله كما تقدم هو: كون اليقين بالثبوت مأخوذا طريقا إلى الواقع من دون أن يكون موضوعا للتعبد بالبقاء، بل الموضوع له هو الواقع المنكشف باليقين، و التعبير عنه باليقين إنما هو لما تعارف من التعبير عن ثبوت شىء باليقين به كما مر سابقا.

(٢). هذا تصديق للإشكال و هو أخذ اليقين بالشىء دخيلا بحسب أدله الاستصحاب في التعبد بالبقاء و المفروض انتفاء اليقين في الأمارات، و لكن أورد عليه بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا، بل أخذ كشافا عن متعلقه و مرآه لثبوته ليكون التعبد و جعل الحكم المماثل في بقاءه، و ضمير «أنه» راجع إلى «اليقين» و ضمائر «عنه، لثبوته، بقاءه» راجعه إلى «الشىء».

(٣). تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعى في التعبد بالبقاء، و حاصل التعليل: الإشارة إلى أن التعبد في الاستصحاب إنما يكون في البقاء فقط دون الثبوت، و الشك في بقاء شىء متفرع على حدوثه، فلا بد من إحرازه حتى يكون بقاءه موردا للتعبد الاستصحابى.

(٤). يعنى: و من المعلوم أن التعبد بشىء مع ثبوته بحجه يقينا كانت أو غيره يكون في مرحله بقاءه دون ثبوته المفروض قيام الحجة عليه، و ضميرا «ثبوته، بقاءه» راجعان إلى الشىء.

(٥). لعله إشاره إلى: أن حمل اليقين على الطريقية خلاف الظاهر الذى لا يصار إليه بلا قرينه، بداهه أن الأصل في كل عنوان يؤخذ في حيز خطاب من الخطابات الشرعية هو الموضوعية لا الطريقية.

أو إشاره إلى: أن المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم، بل مطلق الحجج سواء أ كانت ذاتية كاليقين أم جعلية كالأمارات الشرعية، حيث إنها بدليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها، فان هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلا- و في الأمارات نقلا، كما أن المراد باليقين الناقض في قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «و لكنه ينقضه بيقين آخر» هو مطلق الحجج لا- خصوص العلم كما يظهر من تسالمهم في موارد على جعل الناقض أمارات يكون كشفها عن الواقع ضعيفا، كحكمهم بالتذكية إذا كان أكثر أهل البلد مسلمين و اشترى اللحم أو الجلد من مجهول الحال، فانقطع أصاله عدم التذكية بالغلبة مع أنها لا تفيد الظن أحيانا فضلا عن اليقين. و كحكمهم بتحريض المبتدأه في الشهر الثالث بمجرد رؤيه الدم بالصفات التي رآته في الشهرين المتقدمين مع اقتضاء استصحاب الطهر بقاءه. و كحكمهم باعتبار إخبار المرأه بالحيض و بكونها خليه مع اقتضاء الاستصحاب الطهر و كونها معتده أو ذات بعل. و كذا في موارد إخبار ذى اليد كإخبار الحجام بتطهير موضع الحجامه مع اقتضاء الاستصحاب بقاء النجاسه، و هكذا غيرها.

و المستفاد من مجموعها أن الشارع الأقدس جعل الأماره أمرا مبرما صالحا لنقض اليقين السابق، و من المعلوم أن قرينه المقابله تقتضى إرادته مطلق الحجج و ان كانت تعبدية من اليقين المنقوض و هو اليقين بالحدوث أيضا.

و الحاصل: أنه بناء على حجيه الأمارات على الطريقيه يراد باليقين فى الاستصحاب مطلق الحجج، و به يندفع الإشكال، إذ المعيار هو الثبوت السابق المحرز بحججه سواء أ كانت عقليه أم نقلية. فلا يرد أنه لا قرينه على إرادته مطلق الحجج من اليقين المنقوض، إذ فى المقابله و دليل اعتبار الأماره كفايه فى صحه إرادته مطلق الحجج منه. فعلى هذا يكون اليقين فى الاستصحاب مأخوذا موضوعا على وجه الطريقيه دون الصفتيه. لكن المصنف (قده) أنكر قيام الأماره مقام

القطع المأخوذ موضوعا على وجه الكشف، فراجع الأمر الثالث من الأمور المتعلقة بمباحث القطع «-» .

=====

(-) هذا كله بالنسبة إلى استصحاب مؤديات الإمارات. و في جريانه في مؤديات الأصول العمليه مطلقا و عدمه كذلك، و التفصيل بين ما يتكفل دليله لبقائه فلا- يجرى فيه الاستصحاب، و بين ما لا- يتكفله فيجرى فيه وجوه بل أقوال، احتمال أولها المحقق النائيني في دورته الأصوليه الأولى<sup>(١)</sup> و اختار هو ثانيها في تلك الدور و كذا شيخنا المحقق العراقي (قدهما)<sup>(٢)</sup> و التزم بثالثها المحقق النائيني في دورته الأخيره<sup>(٣)</sup>، فراجع التقارير للوقوف على الأنظار.

أقول: لا- تبعد صحه التفصيل في جريان الاستصحاب بين مفاده و بين مؤديات سائر الأصول العمليه بناء على اقتضاء أدله الاستصحاب للبناء العملي على كون أحد طرفي الشك هو الواقع، ضروره أن الثابت حينئذ بالاستصحاب هو الحكم الواقعي ظاهرا، فالشك في بقاءه شك في بقاء الحكم الواقعي ظاهرا، فلا مانع من استصحابه، لأنه استصحاب للحكم الواقعي حقيقه. و بناء على عدم اقتضاء أدله الاستصحاب لذلك بأن يتحد مفاده مع سائر الأصول في كون مؤديات جميعها أحكاما ظاهريه مجعوله وظائف للشاك من دون نظر فيها إلى الواقع لا يجرى الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في غيره من الأصول. و حيث ان الاستصحاب بناء على المشهور أصل تنزيلي كان التفصيل بينه و بين سائر الأصول في محله.

و عليه فالثوب المنتجس إذا غسل بماء مستصحب الطهاره و صار ظاهرا ثم شك في ملاقاته للنجاسه، فلا مانع من استصحاب طهارته، لأن هذه الطهاره هي الناشئه من طهاره الماء التي هي طهاره واقعيه بمقتضى استصحابها. و إذا غسل

بماء محكوم بالطهاره لقاعدتها و صار الثوب طاهرا بمقتضى هذه القاعده ثم شك فى تنجسه بملاقاه النجاسه فلا يجرى فيه الاستصحاب، لأن طهاره الثوب ظاهريه محضه فلا ربط لها بالواقع حتى يجرى فيها الاستصحاب و ينزلها منزله الطهاره الواقعيه، بل الجارى فيه نفس قاعده الطهاره أيضا المغياه بالعلم بخلافها، بل هى الجاريه أيضا فيما إذا حكم بطهارته بقاعده الصحه مثلا مما يكون مفاده حكما ظاهريا غير ناظر إلى الواقع.

فالضابط فى جريان الاستصحاب هو: صحه تنزيل المستصحب منزله الواقع، و هذا الضابط مفقود فيما عدا الأصول التنزيليه كما عرفت. و أما فيها فالضابط المذكور منطبق عليها، حيث ان الشك فى نجاسه الثوب الذى طهر بماء مستصحب الطهاره فرد جديد لعموم «لا- تنقض» و أجنبي عن استصحاب طهاره الماء الموجه لطهاره الثوب، فلا يقال: «ان استصحاب طهاره الماء كاف فى إثبات طهاره الثوب عند الشك فى ملاقاته للنجاسه، نظرا إلى أن الغايه و هى اليقين بالخلاف لم يحصل».

و ذلك لأن هذا الشك و اليقين فرد آخر للاستصحاب، و أجنبي عن الاستصحاب الجارى فى الماء، إذ الشك الفعلى فى نجاسه الثوب نشأ من سبب جديد و هو احتمال ملاقاته، فيجرى الاستصحاب فى طهاره الثوب بلا مانع، كما يجرى فى الثوب إذا علم بطهارته ثم شك فى نجاسته لاحتمال ملاقاته للنجاسه، فان الطهاره التنزيليه كالتجاره الواقعيه فى جريان الاستصحاب فيها إذا شك فى بقائها. و الله تعالى هو العالم.

: أنه لا فرق فى المتيقن السابق بين أن يكون خصوص

التنبية الثالث: استصحاب الكلى

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو التعرض لما يتعلق بالمتيقن من حيث الكليه و الجزئيه، و محصله: أنه لا فرق فى حجيه الاستصحاب بين كون المستصحب جزئيا، حكما كان من التكليفى كوجوب صلاه الجمعه إذا شك فى بقاءه حال الحضور، و الوضعى كملكه مال لزيد إذا شك فى خروجه عن ملكه، أو موضوعا كحياه زيد إذا شك فى بقاءها، و بين كون المستصحب كليا حكما كان كالطلب الراجح المشترك بين الوجوب و الندب، أو موضوعا كالحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر.

ثم ان المصنف (قده) خص العنوان باستصحاب الحكم، و لم يظهر وجهه مع اعترافه فى آخر هذا التنبية بجريان استصحاب الكلى فى متعلقات الأحكام فى الشبهات الموضوعيه و الحكميه. و كيف كان فتعميم البحث للموضوع أولى كما صنعه الشيخ (قده) حيث قال فى أول التنبيهات التى عقدها بعد الفراغ من أدله الأقوال: «ان المتيقن السابق ان كان كليا فى ضمن فرد و شك فى بقاءه... إلخ».

و لا يخفى أن محل النزاع فى هذا التنبية هو ما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على نفس الجامع بلا دخل للخصوصيات الفرديه فيه كحرمة مس الكتاب المجيد المترتبه على عنوان المحدث كما قيل باستفادته من قوله تعالى: (إلا المطهرون) لظهور تعليق الحكم الترخيصى على الأمر الوجودى فى حرمة مسه على غير المتطهر أعنى المحدث سواء أ كان محدثا بالحدث الأ-كبر أم الأصغر، فلو علم بالحدث و شك فى ارتفاعه بالوضوء فقط جرى استصحاب الكلى على تفصيل سيأتى بيانه.

و إذا كان الأثر للخصوصيه كحرمة المكث فى المسجد و العبور عن المسجدين المترتبه على الحدث الأكبر فاللازم استصحاب الخصوصيه، لكون موضوع الحكمين المزبورين المحدث بالحدث الأكبر خاصه. نعم إذا شك المجنب فى ارتفاع

أحد الأحكام (١) أو ما يشترك بين الاثنين منها (٢) أو الأزيد (٣) من أمر عام. فان كان (٤) الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي

حدثه و أراد الدخول في الصلاة فعليه استصحاب الجامع، لعدم ترتب هذا الأثر على الخصوصية.

و بالجملة: فاللازم في جريان الاستصحاب في الكلى و الفرد مراعاة ما هو موضوع الأثر.

فما أفاده المصنف من صحة جريان الاستصحاب في القسم الأول في كل من الكلى و الفرد لا بد أن يكون ناظرا إلى ما إذا كان الأثر للكلى، و كان ترتبه على الفرد من باب الانطباق، كما إذا أمر بإكرام العلماء و كان زيد منهم، فانه كما يصح استصحاب بقاء العالم كذلك يصح استصحاب بقاء زيد، لترتب حكم العام عليه. و أما إذا كان الأثر مترتبا على خصوص الفرد، فلا يجدى في إثباته استصحاب الكلى، لأنه لا يثبت الخصوصية التي يترتب عليها الأثر.

\*\*\*\*\*

(١). كوجوب صلاة الجمعة كما تقدم.

(٢). أى: من الأحكام مثل الطلب الجامع بين الوجوب و الندب كما مر آنفا، و كالجواز المشترك بينهما و بين الإباحة و الكراهة، و قوله: «ما» معطوف على «خصوص» و هذا بيان للحكم الكلى، و المعطوف عليه بيان للحكم الجزئى.

(٣). معطوف على «الاثنين» و كلمه «من» بيان ل «ما» الموصول، و مثال الأزيد من الاثنين ما تقدم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة.

(٤). هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلى و أحكامها، و هذا هو القسم الأول من تلك الأقسام، و توضيحه: أن الشك في بقاء الكلى تارة ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعين الذى وجد الكلى في ضمنه، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلا و شك في ارتفاعه زمان الغيبه، فان الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة و غيرها ناش من الشك في بقاء فرده المعلوم حدوثه

ص: ٣٣٥



و هو وجوب صلاه الجمعه.

و أخرى ينشأ من تردد الفرد الذي وجد الكلى في ضمنه بين معلوم البقاء ان كان طويل العمر و بين معلوم الارتفاع ان كان قصير العمر، كما إذا فرض أن الوجوب ان كان متعلقا بالجمعه فقد ارتفع بعد مضي ساعه من الزوال، و ان كان متعلقا بالظهر فهو باق إلى غروب الشمس، فالشك في بقاء طبيعي الوجوب ناش من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء و بين ما هو معلوم الزوال.

و ثالثة ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلى مقارنة لوجود فرده الذي علم بحدوثه و ارتفاعه، أو مقارنة لارتفاعه، فالشك في بقاء الكلى ناش عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثا و ارتفاعا. ففي هذا القسم لا شك في ناحيه الفرد المتيقن، حيث انه معلوم الحدوث و الزوال، فالشك في بقاء الكلى حينئذ ناش عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء الخاص» و ضميرا «ضمنه، ارتفاعه» راجعان إلى «الخاص» و اسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى «العام».

(٢). جزاء «فان كان» و هذا إشاره إلى حكم القسم الأول، و هو صحة جريان الاستصحاب في كل من الكلى و الفرد، فيصح استصحاب زيد و كلى الإنسان فيما إذا علم بوجود زيد و شك في بقائه ان كان لهما أثر مشترك كحرمه المس بالنسبه إلى كل من الحدث الأصغر و الأكبر بناء على موضوعيه كلى الحدث في الأدله لأحكام شرعيه، و ذلك لاجتماع ركنى الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء في كل من الفرد و الكلى.

و ان كان لخصوصيه الخاص أثر فجريان استصحاب الكلى لا يجدى في ترتيب ذلك الأثر، لتوقفه على حجيه الأصل المثبت، لكون بقاء الفرد لازما عقليا لبقاء الكلى، و من المعلوم قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقلية و العاديه للمستصحاب. و عليه فلا بد من إجراء الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر

و إن كان (٢) الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين

نفسه.

و فى كفايه جريانه فى الفرد عن جريانه فى الكلى إشكال تبه عليه و على حلّه فى حاشيه الرسائل من «أن الطبيعى عين الفرد فى الخارج و وجوده بعين وجود الفرد على التحقيق، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، فاستصحابه يجدى فى ترتيب آثارهما أى آثار الكلى و فرده. و من أن الاتحاد و العينيه فى الخارج إنما هو بحسب الحقيقه و الدقه بحكم العقل، و أما بالنظر العرفى فهما اثتان، كان بينهما بنظر العرف توقف و عليه، لا اتحاد و عينيه. و الاعتبار إنما هو بهذا النّظر فى هذا الباب. نعم يمكن أن يقال: ان الواسطه و ان كانت بنظر العرف ثابتة، إلا أنها تكون ملغاه بمسامحتهم فيها و عدم اعتنائهم بها بحيث يرون الأثر مترتبا على ذبيها، و لا منافاه بين إثباتها بنظر هم و إلغائها بمسامحتهم، و الاعتبار انما هو بنظر هم المسامحى...»(١).

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخاصّ، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «العام».

و بالجملة: ففى القسم الأول يجرى استصحاب الكلى عند الشيخ و المصنف (قدس سرهما) بلا إشكال، كما تعرضنا له فى التعليقه.

(٢). هذا إشاره إلى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، و قد بيّناه

=====

(-). كما أفاده الشيخ (قده) أيضا، لكنه لا- يخلو من كلام بناءً على كون الكلى عين الفرد وجودا، إذ لا- يتعدد الوجود و لا موضوع الأثر حتى يجرى الاستصحاب تاره فى الفرد و أخرى فى الكلى، هذا. مضافا إلى: حكمه الأصل الجارى فى الفرد لكونه سببيا على الأصل الجارى فى الكلى لكونه مسببيا.

و بالجملة: فجريان الأصل فى كل من الكلى و الفرد فى هذا القسم الأول ليس خاليا عن الكلام. نعم سيأتى فى القسم الثانى إن شاء الله تعالى دفع الإشكاليين.

ما هو باق أو مرتفع قطعاً «-» فكذا (١) لا إشكال في استصحابه، فيترتب

بقولنا: «و أخرى ينشأ من تردد الفرد الّذى وجد الكلّى فى ضمنه... إلخ» و ضمير «فيه» راجع إلى «بقاء ذاك العام» يعنى: و ان كان الشك فى بقاء العام من جهة تردد الخاصّ - الّذى يكون العام فى ضمنه - بين الخاصّ الّذى هو باق قطعاً ان كان طويل العمر و بين الخاصّ الّذى هو مرتفع قطعاً ان كان قصير العمر فلا إشكال أيضا فى استصحاب العام، و قوله: «قطعاً» قيد لكل من «باق أو مرتفع».

\*\*\*\*\*

(١). هذا جزاء «و ان كان» و هو إشارة إلى حكم القسم الثانى، و محصله:

أنه لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فيه كجريانه فى القسم الأول، فيترتب على استصحاب الكلّى جميع الأحكام المترتبة عليه، و ضمائر «استصحابه، عليه» فى الموضوعين راجعه إلى «العام».

=====

(-). و من أمثله هذا القسم الثانى ما إذا علمنا بوجود فردين علم بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر، و علمنا بتحقيق عنوان فى أحدهما كالعالم، و لم يعلم انطباقه على المرتفع أو الباقي، فان انطبق على الأول فقد ارتفع، و ان انطبق على الثانى فهو باق، فالكلّى و هو العالم مشكوك البقاء، لتردده بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع و الآخر معلوم البقاء، نظير الشك فى بقاء الحيوان، لتردده بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع كالبق و الآخر مقطوع البقاء كالفيل.

و بالجملة: فهذا المثال ليس خارجاً من أمثله القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، و ليس قسماً رابعاً حتى يصير التقسيم به رباعياً، كما فى تقريرات بعض أعظم العصر دام ظله بجعل امتيازته عن القسم الثانى «بأنه فى القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء، بخلاف القسم الرابع، فان الفرد ليس فيه مردداً بين فردين، بل الفرد معين، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه» (١).

توضيح عدم كونه قسماً رابعاً، و أنه من أمثله القسم الثانى هو: أن المفروض

\*\*\*\*\*

(١). الأول كوجوب الإطاعة المترتب على كلى الوجوب المتعلق بصلاه الجمعه أو الظهر، فانه يترتب على استصحاب كلى الوجوب بعد مضي وقت الجمعه

=====

حدوث فردين كزيد و عمرو مع فرض العلم بعالميه زيد و ارتفاعه و الشك في تحقق الهاشميه في ضمن أحدهما، فمع انطباقها على زيد قد ارتفعت و مع انطباقها على عمرو لم ترتفع، بل هي باقيه، ففي هذا المثال أيضا يكون الفرد المنطبق عليه الكلى كالهاشمى مرددا بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع و الآخر متيقن البقاء، كتردد الفرد المنطبق عليه الحيوان بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع ان كان هو البق مثلا و الآخر متيقن البقاء ان كان هو الفيل مثلا. و العلم بفرد مرتفع متصف بعنوان آخر أجنبي عن عنوان محتمل الانطباق على ذلك أو على الفرد الباقي، إذ لا دخل لذلك في جريان الاستصحاب في كلى الهاشمى المعلوم حدوثة و المشكوك بقاؤه و المردد مصداقه بين الفرد المعدوم و الموجود.

و بالجملة: فوزان هذا المثال وزان المثال المعروف و هو كون الشك في الحيوان لتردد الفرد الذى هو في ضمنه بين الفيل و البق، فتأمل جيدا.

ثم إنه لا- ينحصر منشأ الشك في بقاء الكلى في القسم الثانى بتردد الكلى بين فردين أحدهما باق قطعا و الآخر مرتفع كذلك. بل يمكن أن يكون لاحتمال بقاء الآخر لا للقطع ببقائه، كما إذا وجد الكلى في ضمن زيد أو عمرو، فان كان الحادث زيدا فهو معلوم الارتفاع إما لعدم وجود المقتضى لبقائه إلى هذا الزمان و إما لقتله مثلا. و ان كان عمراً فهو محتمل البقاء. فلا موجب لحصر منشأ الشك في القسم الثانى بالتردد بين فردين أحدهما معلوم البقاء و الآخر مقطوع الارتفاع، فيمكن أن يكون للقسم الثانى صور ثلاث:

إحداها: ما فى المتن من دوران الفرد بين مقطوع البقاء و معلوم الارتفاع.

ثانيتها: دورانه بين مقطوع البقاء و محتمل الارتفاع.

ثالثتها: دورانه بين مقطوع الارتفاع و مشكوك البقاء.

من (١) أحكامه و لوازمه. و تردد (٢) ذاك الخاصّ الذي يكون الكلي موجودا في ضمنه - و يكون

وجوب الإطاعه عقلا- بفعل الظهر، و الثاني كوجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على اقتضاء الوجوب النفسى لهما و كونهما شرعيين، و كاستصحاب كلي الحدث المترتب عليه حرمة المس.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أحكامه، لوازمه» راجعان إلى العام.

(٢). هذا شروع في بيان بعض الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب في القسم الثاني، و محصل هذا الإشكال هو: انهدام أحد ركني الاستصحاب فيه، حيث ان الفرد الذي وجد في ضمنه الكلي ان كان هو الفرد القصير العمر فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني و هو الشك في البقاء مفقود. و ان كان هو الفرد الطويل العمر فحدوثه مشكوك فيه، فالركن الأول و هو اليقين بالحدوث غير متحقق، و على كلا التقديرين لا- مورد للاستصحاب. و حيث ان الكلي لا- وجود له إلا بوجود فرده يكون حاله حال الفرد الذي عرفت نسبه اليقين و الشك إليه.

و بيان أوضح: المقصود من الكلي في هذا البحث ليس هو الكلي العقلي و المنطقي اللذين لا وجود لهما خارجا، بل المراد هو الكلي الطبيعي الموجود في الخارج المنعوت بالوحده النوعيه و الكثره العدديه، لأن وجوده عين وجود أفراده، فلا وجود له إلا بوجودها بحيث ينتفى بانتفاء فرده وجدانا أو تعبدا.

و عليه ففي المقام لا يجرى الاستصحاب في الكلي، لكونه محكوما بالعدم إما وجدانا لو كان الموجود الفرد القصير، و إما تعبدا لو كان هو الفرد الطويل، لكون الأصل عدم حدوثه. و على التقديرين لا مجال لجريان الأصل في الكلي، لانتفاء الشك فيه.

و كيف كان فقد تعرض الشيخ أيضا لهذا الإشكال بقوله: «و توهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع...».

ص: ٣٤٠

وجوده (١) بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم (٢) بعدم حدوثه غير ضائر (٣) باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه، مع (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخاصّ، و ضمير «ضمنه» راجع إلى الخاصّ، و ضمير «وجوده» إلى الكلى، و «بين» متعلق ب «تردد».

(٢). صفه ل «مشكوك» يعنى: أن الفرد الطويل العمر المفروض كونه مشكوك الحدوث يجرى فيه استصحاب العدم، و الفرد القصير على تقدير حدوثه معلوم الارتفاع، فلا وجه لجريان استصحاب الكلى مع كون منشئه و هو الفرد معدوما وجدانا أو تعبدا، و وضوح أنه لا وجود للكلى إلا بوجود فرده. هذا حاصل إشكال جريانه فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

(٣). خير «و تردد» و دفع للإشكال، و محصله: أن اختلال ركنى الاستصحاب بالتقريب المذكور فى الإشكال يقدر فى استصحاب الفرد من حيث كونه ذا مشخصات فرديه، لا- من حيث كونه وجودا للكلى، لما مر من عدم اليقين بحدوث الفرد الطويل و عدم الشك فى بقاء الفرد القصير، و لا يقدر فى استصحاب الكلى، لاجتماع أركانه فيه عرفا من اليقين بوجود الكلى و الشك فى بقاءه و لو لأجل الشك فى سنخ الفرد، فانه لا- يضر بوحده القضييه المتيقنه و المشكوكه التى يدور عليها رضى الاستصحاب، فانه يصح أن يقال: علم بوجود الكلى كالحىوان و شك فى بقاءه و ان كان الشك فى البقاء ناشئا من احتمال حدوث الفرد الطويل العمر «-» .

(٤). متعلق ب «ضائر» و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاصّ» و ضمير «إخلاله» إلى «تردد» و ضميرا «حدوثه، بقاءه» راجعان إلى الكلى، يعنى: أن تردد ذلك الخاصّ... غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمن ذلك الخاصّ، لعدم إخلال ذلك التردد باليقين و الشك فى حدوث الكلى و بقاءه، فيجرى الاستصحاب فى الكلى و يترتب عليه أثره، لاجتماع أركانه، فإذا علم بحدث مردد بين الأكبر و الأصغر و توضحاً و شك فى بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع إلا بالغسل استصحاب

=====

(-). قد تقدم من المصنف فى حاشيه الرسائل حل الإشكال بأن الطبيعى و فرده

ص: ٣٤١

عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه، و إنما كان التردد

كلى الحدث بناء على كون طبيعى الحدث موضوعا للحكم، و رتب عليه آثاره من حرمة مس كتابه القرآن و الدخول فى الصلاة و غيرها مما يشترط فيه الطهاره. نعم لا يجرى الاستصحاب فى الفرد، لأنه على تقدير لا يقين بالحدوث، و على تقدير آخر لا شك فى البقاء، فينهدم أحد ركنى الاستصحاب على سبيل منع الخلو.

و ان كانا اثنين بالنظر العرفى، لاقتضاء التوقف و العليه تعددهما، فاستصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى لا يخلو من شبهة الإثبات، إلا أنها تندفع بخفاء الواسطه بنظر هم المسامحى المتبع فى أمثال المقام.

لكنه لا يخلو من تأمل، أما أولا: فلمنع تعدد الطبيعى و فردة بلحاظ وجودها الخارجى عرفا، لاقتضاء العينيه اتحادهما، إذ لا يرى العرف وجودا للطبيعه النوعيه غير وجود أفرادها. مع أن حل الإشكال بعد تسليم التعدد بدعوى خفاء الواسطه لا يخلو من شىء كما سيأتى فى التنبيه السابع إن شاء الله تعالى.

و أما ثانيا: فلمنع كفايه الإحاله إلى العرف فى هذه المسأله، ضروره أن مرجعيه نظرهم المسامحى إنما تكون فى فهم مداليل الألفاظ الوارده فى الخطابات الشرعيه، و تشخيص موضوعات الأحكام منها بحسب مرتكزاتهم، كما فى حكمهم بموضوعيه ذات الماء لحكم الشارع بالانفعال فى مثل «الماء المتغير نجس» حتى مع أخذ التغير بعنوان التوصيف لا الاشتراط، و استظهارهم كون التغير عله لعروض النجاسه عليها.

و من المعلوم أجنبيه المقام عن ذلك، إذ لا إجمال فى مدلول قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» و إنما الكلام فى دوران الكلى بعد فرض عينيته مع الفرد بين كونه مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، و لا وجود للكلى مع قطع النظر عن وجود الفردين المعلوم حال كل منهما. و أما الفرد المردد بين الفردين فلو صح استصحابه لاجتماع أركانه فيه على ما قيل فهو أجنبى عن استصحاب القدر المشترك كما سيأتى تحقيقه فى آخر التنبيه إن شاء الله تعالى.

بين الفردين ضائرا باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما، لإخلاله (١) باليقين العدى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لإخلال التردد، و هذا تعليل لكون التردد ضائرا باستصحاب أحد

=====

و بهذا يظهر غموض ما عن المحقق النائنى (قده) من «عدم ورود الإشكال بناء على كون الكلى عين وجود الفرد خارجا. و أما بناء على كونه منتزعا من وجود فردة فقد يشكل استصحاب الكلى حينئذ، لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشأ انتزاعه تبعيه المعلول لعلته، و لا معنى لكون الفرد مقطوع الارتفاع أو معلوم البقاء و ما ينتزع عنه مشكوك البقاء، لأنه من التفكيك بين العله و معلولها المستحيل.

لكن يجاب عنه بكفايه النظر المسامحى العرفى الحاكم بوجود الكلى الطبيعى، و هذا المقدار كاف فى جريان الاستصحاب قطعا» (١) و ذلك لما عرفت من اعتبار النظر العرفى فى خصوص مفاهيم الألفاظ الملقاه إليهم، لا فى تطبيقها على الموضوعات مسامحه كتسامحهم فى إطلاق الكر على ما دون المقدر الشرعى بمثقال مثلا.

و بالجملة: فعلى ما ذكرنا يشكل الالتزام باستصحاب الكلى.

و لهذا سلك المحقق الأصفهانى (قده) لدفع الإشكال مسلكا آخر أثبت فيه بقاء الكلى عقلا و صحه استصحابه، و ذلك بتصور لحاظين لكل فرد من أفراد الطبيعه، فطبيعى الإنسان المركب من النفس و البدن يلاحظ تاره بذاته و أخرى يلاحظ حصه من هذا الطبيعى متعينه بتعينات الزيديه مثلا، و بهذا اللحاظ الثانى يتحقق ركنا الاستصحاب فى نفس الطبيعه من اليقين و الشك، فيجرى، و عليك بمراجعته كلامه للوقوف عليه و لم نقله لطوله (١).

و لكن الظاهر عدم اندفاع الإشكال به، لأن ما أفاده لا يخرج الطبيعى عن القوه إلى الفعل مع الغض عن التعينات الفرديه، و لا يثبت الوجود الفعلى للجامع بين الفردين أو الأفراد، فلاحظ ما أفاده متدبرا فيه.

ص: ٣٤٣



نعم (١) يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

و توهم (٢) كون الشك في بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المردد

الفردين اللذين كان أمر الكلى دائراً بينهما، و محصل التعليل: أن تردد الفرد بين مقطوع البقاء و معلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذى هو أول ركنى الاستصحاب خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب.

و بالجملة: فالتردد قادح فى استصحاب الفرد دون الكلى، و ضمير «أمره» راجع إلى «الكلى» و ضمير «بينهما» إلى «الخاصين».

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصين، و محصله: أن الاستصحاب و ان لم يجر فى شىء من الخاصين حتى يثبت به الحكم المختص به، لكنه إذا كان لهما أثر شرعى، فلا بد من ترتيبه، للعلم الإجمالى بوجوده الموجب لتنجزه، فالرطوبة المرددة بين البول و المنى مع عدم العلم بالحاله السابقه أو العلم بكونها هى الطهاره توجب الجمع بين الوضوء و الغسل، للعلم الإجمالى بخطاب مردد بينهما. و كذا يجب ترتيب سائر الآثار المختصة بكل منهما كغسلها مرتين، لاحتمال كونها بولاً، و عدم اللبث فى المساجد، و عدم قراءه العزائم و غيرهما من أحكام الجنب لاحتمال كونها منياً.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى بثبوت حكم لكل واحد من الخاصين - مع عدم ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جار فى نفسها، و لا فى الكلى حتى يغنى عنهما لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصين.

(٢). هذا إشكال آخر على جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى، و حاصله:

أن استصحاب الكلى هنا محكوم بالاستصحاب السببى، و من المقرر فى محله عدم جريان الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى. توضيحه: أن الشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل العمر، إذ الحادث لو كان

مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه (١) المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه (٢) فاسد (٣) قطعاً،

هو الفرد القصير عمره فارتفاع الكلى معلوم ولا شك في بقاءه، وحيث ان حدوث الحادث الطويل العمر مشكوك فيه و هو منشأ الشك في بقاء الكلى فيجرب استصحاب عدمه، و هو حاكم على استصحاب الكلى، و معه لا مجال لجريانه في الكلى، لما سيأتى إن شاء الله تعالى من تقدم الأصل السببى على الأصل المسببى.

و الفرق بين هذا الإشكال و سابقه هو: أن ملاك السابق اختلال ركنى الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع. و ملاك هذا الإشكال عدم جريان استصحاب الكلى، لحكومته الأصل الجارى في حدوث الفرد عليه كسائر موارد تقدم الأصل السببى على المسببى.

\*\*\*\*\*

(١). المفروض كونه طويل العمر و منشأ للشك في بقاء الكلى، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «الخاص».

(٢). أى: استصحاب عدمه، لاجتماع ركنيه من اليقين و الشك، و «المحكوم» صفه ل «الخاص» و ضمير «عدمه» راجع إلى «الحدوث».

(٣). خبر «توهم» و قد دفع المصنف هذا التوهم بوجوه ثلاثه:

الأول: منع السببىه التى تكون مانعه عن جريان الأصل فى المسبب، و يكون التوهم مبني عليها. و توضيحه: أنه تاره يكون الشك فى وجود شىء و عدمه ناشئاً من الشك فى وجود شىء معين و عدمه بحيث يستند وجوده و عدمه إلى ذلك المعين، كالشك فى طهاره المتنجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، إذ الشك فى طهارته نشأ من الشك فى طهاره الماء، فان استصحاب طهاره الماء يرفع الشك عن نجاسه المتنجس، لنشو احتمال وجود طهارته عن الشك فى طهاره الماء و عدمها، و استصحابها يرفع الشك عن مسببه و يحكم بطهاره المتنجس المغسول به، و لا يجرى استصحاب نجاسه المتنجس، لكون شكه مسببياً، و مع جريان

ص: ٣٤٥

لعدم (١) كون بقائه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

الأصل فى الشك السببى و هو طهاره الماء لا يبقى للمسبب فى وعاء التعبد شك حتى يجرى فيه الأصل.

و أخرى يكون الشك فى وجود شىء و عدمه ناشئاً من وجود أحد شيئين لم يتعين عندنا، فان كان وجوده مستنداً إلى أحدهما الكذائى فقد ارتفع، و ان كان مستنداً إلى غيره فهو باق، فان الأصل فى هذا الفرض يجرى فى المسبب دون السبب، حيث ان الاستصحاب فى كل من المنشأين يسقط بالتعارض، و يرتفع المانع عن جريانه فى المسبب كما فى المقام، فان استصحاب عدم كل من القصير و الطويل يجرى و يسقط، و تصل النوبه إلى الأصل المسببى و هو استصحاب نفس الكلى.

فمرجع هذا الجواب الأول عن توهم كون المقام من صغريات الشك السببى و المسببى - و أن الأصل يجرى فى الحادث الطويل العمر دون الكلى - إلى إنكار السبب المانعه عن جريان الأصل فى المسبب، فالاستصحاب يجرى فى المسبب و هو الكلى بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للفساد، و إشاره إلى الجواب الأول، و حاصله: ما عرفت من منع السبب، حيث ان بقاء الكلى و ارتفاعه ليس مستنداً إلى وجود حادث معين حتى يتوقف بقاءه و ارتفاعه على حدوثه و عدم حدوثه كى يجرى الاستصحاب فى عدمه، و يحكم بعدم الكلى، و لا يجرى استصحاب وجود الكلى، بل الشك فى البقاء و الارتفاع مسبب عن الشك فى وجود الكلى فى ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو فى ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه، و مع العلم الإجمالى بوجود أحد هذين الحادثين و عدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضه لا- محيص عن جريان الأصل فى نفس المسبب و هو الكلى، فيستصحب بلا مانع، و ضميراً «بقائه، ارتفاعه» راجعان إلى «الكلى» و ضميراً «حدوثه» فى كلا الموضوعين إلى «الخاص».

ثم ان الشيخ (قده) تعرض لهذا الجواب بقوله: «فان ارتفاع القدر

مع (١) أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه، لا أنه (٢) من لوازمه.

المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر» و غرضه أن ارتفاع الكلى - كالحادث - بالوضوء ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل العمر و هو المنى حتى إذا جرى استصحاب عدمه اقتضى ذلك ارتفاع كلى الحادث، بل من لوازم حدوث الفرد القصير العمر أعنى البول، و لا أصل يثبت هذا القصير، بل الأصل بالنسبه إلى كل من الفردين على حد سواء فيجرى فيهما و يسقط بالتعارض، و يجرى في بقاء الكلى بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الثلاثة التى دفع بها التوهم المزبور، و هذا الوجه يرجع إلى منع السببيه أيضا ببيان آخر، و هو: أن السببيه الموجهه لتقدم الأصل السببى على الأصل المسببى إنما تكون بين الملزوم و لازمه، فتعدد اللازم و الملزوم فى الشك السببى و المسببى كما هو مبنى التوهم المزبور مما لا بد منه. و هذا مفقود فى المقام، لعدم مغايره وجود الكلى لوجود الفرد، و عدم كون وجوده من لوازم وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنيا عن استصحاب الكلى، بل الكلى موجود بعين وجود الفرد. فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب و المسبب وجودا فى المقام حتى يندرج فى ضابط الشك السببى و المسببى، كما أن ملاك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببى، للتعارض الموجب لجريان الأصل فى المسبب. و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاصّ» يعنى: الخاصّ الذى يكون الكلى فى ضمنه، فحذف الضمير العائد إلى الموصول، و العبارة هكذا «الذى هو فى ضمنه». و بالجملة: بقاء الكلى عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنه لازمه حتى يتطرق فيه قاعده الشك السببى و المسببى.

(٢). يعنى: لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاصّ الطويل العمر حتى يندرج فى كبرى الشك السببى و المسببى، فضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك» و ضمير «لوازمه» إلى «الخاصّ».

ص: ٣٤٧

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، هذا ثالث وجوه دفع التوهم المزبور، و مرجع هذا الوجه إلى تسليم كون الكلى من لوازم وجود الخاصّ المشكوك الحدوث و أنه من صغريات الشك السببي و المسببي، و الغض عن أن وجود الكلى عين وجود الفرد، إلا أنه مع ذلك لا يجرى هنا الأصل في السبب حتى يغنى عن جريانه في المسبب و هو الكلى، لفقدان شرطه و هو كون المسبب من لوازم السبب شرعا كالمثال المعروف و هو طهاره الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهاره، فان طهاره الثوب حينئذ من آثار طهاره الماء شرعا، فان الترتب هنا ليس شرعيا، حيث ان وجود الكلى من لوازم وجود الفرد عقلا لا شرعا، و لا محيص في إغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي عن كون اللزوم شرعيا. و عليه فلا يغنى جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلى.

و لا يخفى أن الترتب الطبيعي يقتضى تقديم الجواب الثانى على الجوابين الآخرين، بأن يقال: «فيه أولا: عدم الترتب و التعدد بين وجود الكلى و الفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب و المسبب. و ثانيا: بعد تسليم الترتب و عدم العينيه يتعارض الأصلان في الحادثين و يسقطان، فيجرى الأصل في المسبب و هو الكلى. و ثالثا: بعد الغض عن التعارض لا يجرى الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر، لفقدان شرطه و هو كون المسبب شرعيا، إذ اللزوم هنا عقلى».

(٢). يعنى: لو سلم أن القدر المشترك من لوازم حدوث الخاصّ المشكوك الحدوث حتى يكون من صغريات قاعده الشك السببي و المسببي ليجرى الأصل في الفرد دون الكلى، و أغمض عن الجواب الثانى، و هو دعوى العينيه على التفصيل الذى عرفته آنفا (فلا يجدى) أيضا، لفقدان الشرط و هو كون اللزوم شرعيا، حيث ان عدم الكلى من لوازم عدم الفرد عقلا لا شرعا، فإجراء الأصل في الفرد لا يمنع إجراءه في الكلى. و ضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك».

و هنا شبهات أخر لم يتعرض لها المصنف (قده) مثل: أن أصاله عدم حدوث

اللزوم عقليا، و لا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعا(١) «-» .

الفرد الطويل العمر بضميمة العلم بعدم كل فرد تثبت عدم الكلى من دون أن يكون الأصل مثبتا، لاندرجاه فى الموضوع المركب المحرز بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن شرط جريان الأصل فى السبب - و هو كون المسبب من أحكام السبب شرعا كمثل غسل الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهاره شرعا - مفقود هنا، لما مر آنفا من أن ترتب الكلى على الفرد عقلى لا شرعى، فمجرد تسليم اللزوم بين الكلى و الفرد و إنكار العينيه لا- يمنع عن جريان الأصل فى الكلى، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، و «من» بيان للموصول، و ضميرا «لوازمه، أحكامه» راجعان إلى حدوث المشكوك.

=====

(-). مضافا إلى: أنه لو سلم كون الترتب شرعيا لم يجر الأصل أيضا فى السبب أى عدم حدوث الفرد الباقي، لمعارضته بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل فيبقى استصحاب بقاء الكلى بلا مانع.

نعم لو اختص أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفى الأثر الزائد جاريا بلا معارض، كما إذا تردد النجس الحادث بين كونه بولا- يوجب الغسل مرتين و دما يوجبه مره، فأصالة عدم كونه بولا تنفى وجوب الغسله الثانيه، و لا تتعارض مع أصالة عدم كونه دما، لعدم اقتضاها لإثبات كون الحادث موجبا للغسل مرتين، و به يصير الأصل فى الفرد حاكما على الأصل فى الكلى.

و عليه يتفاوت الحال بين مثل الحدث المردد بين الأصغر و الأكبر و النجس المردد بين البول و الدم.

و قد يشكل الفرق المزبور بما أفيد من اتحاد الصورتين حكما، لتحقق المعارضه. أما بلحاظ أثر طبيعى النجاسه و هو وجوب الغسل المجتمع مع الغسل مره و الغسل مرتين أو أكثر، فلمنافاه العلم بأصل وجوب الغسل مع أصالة عدم ما يوجبه

ص: ٣٤٩

و بالجمله: فالمصنف كالشيخ (قدهما) قائل بجريان استصحاب الكلى فى كل من القسم الأول و الثانى، بل الشيخ نسب جريانه فى القسم الثانى إلى المشهور،

مره و أصله عدم ما يوجهه مرتين. و أما بلحاظ كل من الخصوصيَّتين فلأن أثر البول عدم كفايه الغسل مره، و أثر الدم جواز الاكتفاء به مره. و ليست الغسله الأولى هى المتيقنه حتى ينفى الزائد عليها بالأصل، و ذلك لاندراج المقام فى المتباينين لا الأقل و الأكثر، ضروره عدم كون أثر الدم وجوب الغسل مره المجتمع مع جواز الاكتفاء به و عدم جواز الاكتفاء به، لأنه أثر طبيعى النجس. و أما أثر الدم فهو وجوب الغسل اللابشرط القسمى المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمره، و من المعلوم أنه مباين للغسل بشرط شىء، لتقابل التعين اللابشرط القسمى مع بشرط شىء، و ليس أحدهما متيقنا بالإضافه إلى الآخر(١).

لكن يمكن أن يقال: ان وجوب الغسل مره فى الدم و ان كان لا بشرط تعقبه بغسله ثانيه، إلا أن الاكتفاء بالمره إنما يستفاد من إطلاق الأمر بطبيعته الغسل و عدم تقيده بمرتين كما قيد بهما فى تطهير المتنجس بالبول، فالمطلوب حينئذ هو صرف الوجود من الغسل المنطبق على أول وجوداته، فاندراج المقام فى المتباينين بلحاظ تقابل الاعتبارات منوط بكون اللابشرط مأخوذاً فى الأمر بتطهير المتنجس بالدم، مع أن إطلاق الأمر يقتضى كون المأمور به طبيعى الغسل فى قبال المتنجس بالبول العذى ورد فيه الأمر بغسله مرتين، و حينئذ فيندرج المقام فى الأقل و الأكثر، لكون التعدد قيذا زائداً على مطلوبه أصل الطبيعه، فلا مانع من إجراء الأصل لنفى الأثر المختص بأحد الفردين، هذا.

مضافاً إلى: استلزام هذا البيان إنكار جريان الأصل فى الأقل و الأكثر مطلقاً، لصيروره الطرفين بلحاظ اعتبار اللابشرط و بشرط شىء من المتباينين، و لازم العلم الإجمالى بالتكليف فى أحدهما هو الاشتغال لا البراءه عن الأكثر.

حيث قال: «و أما الثانى فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكلى مطلقا على المشهور... سواء كان الشك من جهة الرفع... أم كان الشك من جهة المقتضى... إلخ» (-) لكنه لا يلتزم بحججه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى.

=====

و إلى: أن اعتبارات الماهية من اللابشرطية و أخويها أجنبيه عن باب الظهورات العرفيه التى يستظهرها أبناء المحاورات من الألفاظ، كأجنبيه بعض القواعد المنطقيه عن باب الظهورات، نظير كون نقيض السالبه الكليه الموجبه الجزئيه، و لذا لا تلاحظ هذه القاعده فى قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرّ لم ينجسه شىء» كما لا يخفى.

(-). لا يخفى أن الشيخ (قده) مثل للقسم الثانى من استصحاب الكلى فى صورته كون الشك فى الرفع بما إذا علم بخروج البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه، و حكم باستصحاب الحدث إذا أتى بإحدى الطهارتين. و لا بأس بالتعرض لهذا الفرع تفصيلا، فنقول و به نستعين: إذا خرجت رطوبه مردده بين البول و المنى فالصور المتصوره فيها أربع:

الأولى: أن تكون الحاله السابقه معلومه و هى الحدث الأصغر، و حكمها وجوب الوضوء، لاستصحاب الحدث الأصغر، و عدم وجوب الغسل، لاستصحاب عدم الجنابه. و العلم الإجمالى بالحدث المردد بين الأكبر و الأصغر حينئذ لا أثر له، لفقدان شرط تنجيزه و هو كونه موجبا للعلم بتكليف فعلى فى ظرف انطباق المعلوم بالإجمال على أى واحد من الأطراف على التفصيل المتقدم فى محله، و ذلك لأن الرطوبه المشتبهه ان كانت بولا فلا توجب تكليفا جديدا، فهذا العلم الإجمالى لتردد معلومه بين ماله الأثر و هو المنى و ما لا- أثر له و هو البول لا يوجب تكليفا جديدا على كل تقدير حتى يكون منجزا له، فحال هذا العلم الإجمالى حال الشك البدوى فى أصل خروج المنى من العلم بالحدث الأصغر أو تردد الرطوبه الخارجه بين المنى و غيره من المذى و الودى فى عدم الإيجاب لتكليف فعلى.



الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الحدث الأكبر، و العلم الإجمالي لا أثر له أيضا سواء أ كانت الرطوبة منيا أم بولا- أما على الأول فلأنه لا أثر لخروج المنى مع سبق الجنابه. و أما على الثاني فلأنه لا يوجب الوضوء مع الجنابه التي لا ترتفع إلا بالغسل، و لا أثر للوضوء معها أصلا.

و بالجمله: فالمعلوم بالإجمال ان كان منطبقا على المنى فلا يترتب عليه أثر جديد، لوجوب الغسل عليه قبل خروج هذه الرطوبه، و ان كان منطبقا على البول فكذلك، إذ لا أثر للبول في حال الجنابه التي ينحصر رافعها في الغسل.

فالنتيجه: أن استصحاب كلى الحدث لا يجرى في شىء من هاتين الصورتين.

الصورة الثالثة: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الطهاره سواء أ كانت هي الكبرى أم الصغرى، و العلم الإجمالي هنا منجز، لترتب الحكم الفعلى على المعلوم بالإجمال على كل تقدير سواء انطبق على المنى أم على البول، ضروره حصول العلم بالحدث و انتقاض الطهاره به، و لا يحصل القطع بالطهاره إلا بالجمع بين الغسل و الوضوء، فالشك في ارتفاع الحدث بعد فعل أحدهما يكون مجرى الاستصحاب، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الكلى، و يترتب عليه كل أثر يترتب على كلى الحدث، دون الآثار المترتبة على كل واحده من الخصوصيتين.

و توهم عدم جريان استصحاب الكلى في هذه الصورة أيضا، لأجل وجود أصل حاكم عليه و هو استصحاب عدم الجنابه، حيث انه بعد خروج الرطوبه يحصل له العلم بانتقاض وضوئه بها على كل تقدير، و يشك في بطلان طهارته الكبرى، فيجرى الاستصحاب في بقائها من دون معارض، إذ لا شك في انتقاض الوضوء حتى يجرى في بقائه الأصل، فاسد أما أولا: فلأن الكلام ليس في خصوص ما إذا كانت الطهاره هي الوضوء، بل أعم من كونها هي الوضوء أو الغسل.

و أما ثانيا: فلأن العلم التفصيلي بانتقاض الوضوء و ان كان مما لا إشكال فيه، لكنه لا يوجب العلم التفصيلي بكون الناقض بولا حتى لا يجب الاحتياط بالجمع

بين الوضوء و الغسل على ما يقتضيه العلم الإجمالي بكون الرطوبة بولاً أو مئياً، و يكتفى بالوضوء فى رفعه، لأن الاكتفاء به منوط بإثبات كون الرطوبة المرده بين البول و المنى هى البول، و من المعلوم أن استصحاب عدم الجنابه لا يصلح لإثبات ذلك إلا على القول بالأصل المثبت. و عليه فلو بنى على جريان أصاله عدم الجنابه جرت أصاله عدم الحدث الأصغر أيضا.

و ان شئت فقل: ان الأصل بالنسبه إلى كل من البول و المنى على حد سواء، و سقوطهما بالتعارض يوجب جريان استصحاب كلى الحدث، و مقتضاه لزوم الجمع بين الوضوء و الغسل، إذ ليس فى البين ما يوجب كون المعلوم بالإجمال بولاً حتى يتعين الوضوء، فلا محيص لتحصيل العلم بارتفاع الحدث عن الجمع بينهما.

نعم يمكن منع جريان استصحاب الكلى هنا، بأن يقال: ان هذا من موارد قاعده الاشتغال دون الاستصحاب، لأن الأثر و هو لزوم الإتيان بالوضوء و الغسل إنما هو بحكم العقل الذى تقتضيه قاعده الاشتغال، و معه لا حاجه إلى الاستصحاب، و كذا الحال فى الصوره الآتية.

هذا بناء على ما هو الحق من مرجعيه قاعده الاشتغال فى موارد الشك فى الفراغ، لترتب الأثر على نفس الشك، و عدم جريان الاستصحاب فيها لإحراز الواقع تعبداً، لكونه من أردإ و جوه تحصيل الحاصل. و أما بناء على ما اختاره بعض الأعظم من الرجوع إلى الاستصحاب فى نظائره «فإذا توضحاً و جب عليه الغسل شرعاً، لاستصحاب بقاء كلى الحدث، لا لقاعده الشغل المقتضيه لوجوب الغسل عقلاً، لحكومته الاستصحاب عليها، فاللازم التمسك باستصحاب كلى الحدث أيضاً فى هذا الفرض، لا الرجوع فى الجمع بين الوضوء و الغسل إلى العلم الإجمالى. و عليه فما أفاده مد ظله من إنكار استصحاب الكلى، لكفايه قاعده

و أما (١) إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان الشك في بقاء ذلك العام» و مقتضى السياق إبدال «و أما إذا» ب «و ان كان الشك... إلخ» و كيف كان فقد أشار بهذه العبارة إلى ثالث أقسام استصحاب الكلى، و هو أن يكون الشك في بقاء الكلى

=====

الاشتغال لا يلتئم مع مبناه، فلاحظ.

الصورة الرابعة: أن تكون الحالة السابقه مجهوله، و الحكم فيها هو لزوم الجمع بين الوضوء و الغسل أيضا، لاستصحاب كلى الحدث بعد تعارض الاستصحابين فى البول و المنى، حيث ان الأصل عدم حدوث سبب الغسل و الوضوء، و من المعلوم تعارضه فى كل منهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن استصحاب الكلى يجرى فى الصورتين الأخيرتين، دون الأوليين.

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا: أن استصحاب الكلى يجرى فيما لم يكن هناك أصل يعين أحد الأفراد بعينه، كما إذا كانت الحالة السابقه المعلومه هى الحدث الأصغر، فان استصحابه يمنع جريان الاستصحاب فى كلى الحدث، لكون الأصغر متيقنا فيستصحب، و الحدث الأكبر مشكوك فيه بالشك البدوى.

و لا- فرق فيما ذكرناه - من عدم جريان استصحاب الكلى فى الحدث مع تعيين أحد أفراد الكلى بالأصل - بين كون الحدث الأكبر و الأصغر من قبيل المتضادين بحيث يمتنع اجتماعهما، و كونهما حقيقه واحده مع اختلافهما فى الشده و الضعف كما قيل بذلك فى الوجوب و الاستحباب، و كونهما متخالفين كالسواد و الحلاوه و غيرهما مما يمكن اجتماعهما، فان الأصل يجرى فى الفرد المتيقن حدوثه، و لا يجرى الاستصحاب فى الكلى، فيصح أن يقال على الوجه الأول: الأصل عدم تبدل الأصغر بالأكبر، و على الثانى: الأصل عدم حدوث المرتبه الشديده، و على الثالث: الأصل عدم اجتماع الأكبر و الأصغر، و ينبغى أن يكون ذلك أى عدم جريان استصحاب الكلى مع تعيين الفرد بالأصل ضابطا مطردا فى جميع الموارد.

ص: ٣٥٤

فى مقام ذاك الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه (١) ففى (٢) استصحابه إشكال (٣)

ناشئا من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع، و هو على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارنا لوجود متيقن الارتفاع، كما إذا علم بوجود الإنسان فى ضمن زيد و شك فى وجود عمرو معه أيضا بحيث لو كان موجودا لكان كلى الإنسان باقيا فى ضمنه بعد انعدام زيد.

ثانيها: أن يكون وجوده مقارنا لارتفاع وجود معلوم الحدوث و الزوال، كما إذا فرض فى المثال احتمال وجود عمرو حين ارتفاع زيد، لا قبله، بحيث لو وجد عمرو كان طبيعى الإنسان باقيا فى ضمنه.

ثالثها: أن يكون الشك فى وجود الكلى ناشئا من الشك فى تبدل الفرد المعلوم الزوال بفرد آخر، كما فى الكلى المشكك كاللون القابض للبصر إذا وجد فى ضمن سواد شديد و زال قطعاً، و شك فى أنه هل زال رأساً و لم يبق منه شىء أم بقيت منه مرتبه ضعيفه؟ و هذا أيضا على نحوين:

أحدهما: كون المرتبه المشكوكه فردا مبائنا لما ارتفع قطعاً عند العرف و ان كان بالدقه العقلية من مراتب حقيقه واحده، كتبدل الاحمرار بالاصفرار اللذين هما متباينان عرفاً.

ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضا من مراتب حقيقه واحده كالسواد الشديد و الضعيف.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «ضمنه» راجعان إلى «ذاك الخاص» و ضميرا «بقائه» و المستتر فى «كان» راجعان إلى الكلى.

(٢). جواب «و أما» و ضمير «استصحابه» راجع إلى الكلى.

(٣). ناش من صدق الشك فى بقاء الكلى و ان لم يصدق ذلك بالنسبه إلى الفرد، لرجوع الشك فيه إلى الحدوث دون البقاء، فيجرى فيه استصحاب الكلى،

ص: ٣٥٥

لاجتماع ركنيه و هما اليقين بالحدوث و الشك في البقاء. و من عدم صدق الشك في البقاء حقيقه، ضروره أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاء عين الموجود حدوثا مع اختلافهما زمانا فقط، كعداله زيد المعلومه يوم الجمعه المشكوكه يوم السبت، و من المعلوم انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، ضروره أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثه مقطوع الارتفاع، و وجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، فاليقين تعلق بوجود ليس مشكوك البقاء، و الشك تعلق بوجود ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختله.

و ان شئت فقل: ان وجود الكلى في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر. و هذا الوجه الذى جعله المصنف (قده) أظهر وجهى الإشكال يوجب عدم جريان استصحاب الكلى في القسم الثالث.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعريض بما قواه شيخنا الأعظم (قده) من جريان الاستصحاب في الوجه الأول من وجوه القسم الثالث، قال: «و أما الثالث و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، و إما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه، و إما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد، و في جريان الاستصحاب في كلا القسمين... و عدم جريانه... أو التفصيل بين القسمين فيجرى في الأول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا... وجوه، أقواها الأخير».

و محصل ما استدل به على جريان الاستصحاب في القسم الأول: أنه إذا علم بوجود فرد من طبيعه الإنسان مثلا في الدار بدخول زيد فيها، و احتمال دخول عمرو فيها أيضا مقارنة لدخول زيد، ثم خرج زيد في الساعه الثانيه، فان خروجه من الدار يوجب الشك في بقاء الطبيعى ببقاء حصه أخرى منه فيها، و اليقين بخروج زيد لا يوجب

اليقين بانتفاء طبيعي الإنسان في الدار، لكونه يقينا بخروج حصه خاصه، و احتمال بقاء الواحد النوعي بقاء فرد آخر منه احتمال تحققه في الدار مقارنا لدخول زيد فيها موجود فيستصحب. و هذا بخلاف ما إذا احتمال حدوث فرد آخر من الكلي مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع به، فان الكلي المذى كان في ضمن الفرد المعلوم وجوده قد ارتفع قطعاً، و إنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الطبيعه النوعيه، و مقتضى الأصل عدمه. و المصنف أورد عليه في الحاشيه كما في المتن بما عرفت توضيحه من اختلال ركن الاستصحاب «-» .

و بما أفاده ظهر الفرق بين القسم الثاني و الثالث، و أن القول بجريان الاستصحاب هناك لا يقتضى القول به في هذا القسم، لوضوح اجتماع أركانه في القسم الثاني، للقطع بوجود الكلي بتحقق فرده، و الشك في ارتفاعه للشك في كونه موجوداً بوجود فردة القصير أم الطويل، فالمتيقن هو المشكوك فيه حقيقه، بحيث لو ارتفع الشك و تبين وجوده في الزمان الثاني لم يكن الموجود بالفعل مغايراً لما تيقنه سابقاً.

و هذا بخلاف القسم الثالث، فان الطبيعي الموجود بوجود فردة المعلوم قد علم ارتفاعه، و ما هو محتمل البقاء وجود الكلي المتخصص بخصوصيه أخرى لا علم لنا بها، و لو فرض وجود هذا الفرد الثاني لم يكن الكلي المتحقق به ذاك

=====

(-). مضافاً إلى: أن المورد من موارد الشك في المقتضى كما اعترف به، و هو لا يرى حجيه الاستصحاب فيه. و إلى: أنه مثبت، إذ لازم حجيه الاستصحاب هنا هو وجود الكلي في ضمن الفرد المشكوك حدوثه. و توجيه جريانه مع كونه شكاً في المقتضى بأنه على مذهب المشهور توجيه بما لا يرضى به صاحبه. و عليه فالحق هو ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شئ من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلي إلا فيما يعد المتيقن و المشكوك واحداً عرفاً، هذا.

الموجود الذي تيقنا به سابقا، لمباينه كل حصه من الطبيعه في ضمن فرد مع حصه أخرى منها متحققه في ضمن فرد آخر منها، و من المعلوم عدم كون مجموع وجودات الأفراد وجودا شخصيا بالنسبه إلى الكلى، ضروره أنه يوجد في كل فرد بوجود على حده غير ما هو موجود بالفرد الآخر كما تقرر من أن نسبه الكلى الطبيعي إلى كل فرد نسبه أب إلى ابنه لا نسبه أب واحد إلى أبناء متعدده.

و عليه فالحق منع تفصيل شيخنا الأعظم (قده) و صحه القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث بجميع أنحاءه إلا فيما إذا كان المشكوك فيه على تقدير بقاءه من مراتب المتيقن السابق كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى وجه ما اختاره من عدم الجريان، و محصله ما تقدم أنفا من: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه بأن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي من دون تفاوت بينهما إلا في الزمان، و من المعلوم أن الكلى لا وجود له إلا بوجود فردة، فإذا علم بوجوده في ضمن فرد و قطع بارتفاع ذلك الفرد فقد علم لا محاله بارتفاع الكلى أيضا.

و احتمال وجوده في ضمن فرد آخر ليس بقاء لذلك الوجود، إذ المفروض العلم بارتفاعه بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق الكلى في ضمنه، بل الفرد الآخر على تقدير وجوده وجود آخر للكلى مغاير لوجوده في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع، و ليس وجودا بقائيا له، لاختلاف أنحاء وجودات الطبيعه و تباينها بتعدد أفرادها، و مع عدم كون هذا الاحتمال شكا في بقاء الكلى المعلوم الارتفاع كيف يجرى فيه الاستصحاب؟ و ضمائر «فردة، وجوده، أفرادها، له» راجعه إلى الطبيعي، و ضمير «تعددتها» راجع إلى «أفرادها» و قوله: «ليس» خبر «فان» و هذا منشأ عدم صدق الشك في بقاء الكلى. و قوله: «فلو قطع» متفرع على اختلاف أنحاء وجود الطبيعي باختلاف أفرادها و تعددها، و هذا الاختلاف يوجب

المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له (١) بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها (٢) وإن (٣) شك في وجود فرد آخر مقارنة (٤) لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه (٥) بنفسه (٦) أو بملاكه (٧) كما إذا شك في

القطع بارتفاع الكلى بسبب ارتفاع الفرد الذى تحقق فى ضمنه كما فى هذا القسم الثالث، إذ المفروض القطع بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للطبيعى حتى يجرى الاستصحاب باعتبار هذا الوجود الواحد، بل يتعدد وجود الطبيعى بتعدد وجود أفراد، وقوله: «بل متعدد» معطوف على «ليس».

(٢). أى: من الأفراد، وضمير «وجوده» الثانى راجع إلى «الطبيعى» وضمير «وجوده» الأول راجع إلى «ما» الموصول، و«منها» مبين للموصول، وضميره راجع إلى «أفاده».

(٣). وصلية، و غرضه بيان أن الشك فى وجود فرد آخر من الكلى مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكا فى بقاء الكلى حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل هو شك فى الحدوث، والأصل عدمه.

(٤). هذا إشاره إلى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلى وقد تقدم بقولنا: «أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارنا... إلخ».

(٥). معطوف على «لوجود» وهذا إشاره إلى القسم الثانى من تلك الأقسام وقد مر ذلك بقولنا: «ثانيها: أن يكون وجوده مقارنا لارتفاع وجود معلوم الحدوث».

(٦). متعلق بقوله: «وجود فرد آخر».

(٧). معطوف على «بنفسه» يعنى: وإن شك فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الحدوث والزوال أو مقارنة لارتفاع ذلك المعلوم الارتفاع سواء



أ كان المشكوك الحدوث نفس وجود الفرد فقط مع العلم بملاكه، أم هو مع ملاكه فيظهر من العبارة صور ثلاث:

إحداها: احتمال وجود الفرد الآخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه، إذ لا يتصور وجود الفرد كالاستحباب مثلا بدون ملاكه.

ثانيتها: احتمال وجوده مقارنة لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين:

أحدهما: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط، للعلم بملاكه ذاتا لا حدا في ضمن ملاك الفرد المرتفع.

ثانيهما: كون المشكوك فيه كلاً من الفرد و ملاكه، بأن يكون ملاكه حادثاً معه، فالشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن الباء في «بملاكه» بمعنى «مع» فكأن العبارة هكذا:

«و ان شك في وجود فرد آخر... بنفسه أو مع ملاكه» فقله: «بنفسه أو بملاكه» إشاره إلى أن القسم الثاني - وهو الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث - ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في نفسه، دون ملاكه، كما إذا علم بوجوده بنحو الاندكاك في ملاك الفرد المعلوم الزوال.

و الآخر: أن يكون الشك في حدوث كل من الفرد و ملاكه حين ارتفاع الفرد المعلوم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مثال للقسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك في حدوث الفرد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم، إذ المفروض حصول الشك في حدوث الاستحباب مقارنة للقطع بارتفاع الإيجاب.

بملاك (١) مقارن أو حادث.

لا يقال (٢): الأمر و إن كان كما ذكر (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الاستحباب» يعنى: كما إذا شك في الاستحباب بملاك مقارن لوجود الوجوب أو بملاك حادث مع حدوث الفرد بحيث يكون كل من الاستحباب و ملاكه حادثا بعد ارتفاع الوجوب.

(٢). غرض المستشكل إيراد إشكال صغرى لا كبرى، توضيحه: أن عدم جريان استصحاب الكلى فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث و شك في فرد آخر و ان كان صحيحا، لعدم كون الشك في البقاء، بل في الحدوث، إلا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد، لأن الاستحباب ليس وجودا مغايرا للوجوب حتى يكون الشك فيه شكا في وجود فرد آخر، لا شكا في بقاء الوجود السابق، حيث ان الوجوب و الاستحباب نظير السواد من الأعراض الخارجيه، فكما لا- يكون السواد الضعيف مغايرا للسواد الشديد، بل يعدان موجودا واحدا لا يتفاوتان إلا بالشده و الضعف، فكذلك الوجوب و الاستحباب، فانهما لا يتفاوتان إلا بشده الطلب و ضعفه، فإذا ارتفعت شدته و هى الوجوب تبقى مرتبه الضعيفه و هى الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما و هو الطلب، فلا مانع من استصحابه.

و عليه فالقسم الثالث و هو الشك في حدوث فرد مقارنا لارتفاع غيره و ان قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلا أنه إذا كان من قبيل الوجوب و الاستحباب بأن كان المشكوك بقاء من مراتب المعلوم المرتفع صح استصحابه. و قد أشرنا سابقا إلى هذا القسم بقولنا: «ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضا من مراتب حقيقه واحده كالسواد الشديد و الضعيف».

(٣). في وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من مغايره وجود الطبيعى في ضمن الفرد الزائل لوجوده في ضمن الفرد المشكوك الحدوث، و مع هذه المغايره لا يكون الشك في بقاء الوجود السابق حتى يجرى فيه الاستصحاب،

ص: ٣٤١

إلا أنه (١) حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب، وهكذا (٢) بين الكراهه و الحرمة ليس إلا- بشده الطلب بينهما و ضعفه (٣)، كان (٤) تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقه (٥) الاتصال مع الوحده، فالشك في التبدل حقيقه شك في

بل يكون الشك في حدوث وجود فرد آخر للطبيعي.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، هذا بيان الإشكال الصغرى و هو المناقشه في المثال، و قد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «الا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب... إلخ».

(٢). يعنى: و هكذا كان التفاوت بين الكراهه و الحرمة بشده الكراهه في الحرمة و ضعفها في الكراهه.

(٣). يعنى: ضعف الطلب في الاستحباب و شدته في الوجوب، و ضمير «بينهما» راجع إلى الإيجاب و الاستحباب.

(٤). جواب «حيث» و غرضه من قوله: «مع عدم تخلل العدم» إثبات أن الشك في وجود المرتبه الضعيفه ليس شكا في وجود الطبيعه في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكا في الحدوث، و لا- يجرى فيه الاستصحاب. بيانه: أن المرتبه الضعيفه متصله بالمرتبه الشديده، و الاتصال مساوق للوحده كما ثبت في محله، و تعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما، و مع الاتصال المحقق للوحده يكون الشك في وجود المرتبه الضعيفه شكا في بقاء ما علمنا به، لا شكا في حدوث فرد آخر حتى لا يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «أحدهما» راجع إلى «الإيجاب و الحرمة» و المراد ب «الآخر» هو الاستحباب و الكراهه.

(٥). تعليل لعدم كون التبدل موجبا لتعدد وجود الطبيعي بين الإيجاب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه. و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «بيانه: أن المرتبه الضعيفه متصله بالمرتبه الشديده... إلخ».

ص: ٣٦٢

بقاء الطلب (١) و ارتفاعه، لا فى حدوث وجود آخر.

فانه يقال (٢): الأمر و إن كان كذلك (٣)، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين

\*\*\*\*\*

(١). أى: طبيعه الطلب التى كانت متيقنه، لا- أنه شك فى حدوث طلب فى ضمن فرد آخر. هذا فى الطلب الوجوبى المتبدل بطلب استحبابى، و كذا طبيعه الكراهه فى ضمن الحرمة المرتفعه مع الشك فى تبدلها بالكراهه المصطلحه. و ضمير «ارتفاعه» راجع إلى الطلب.

(٢). هذا دفع الإشكال، و محصله: أن الاستحباب و ان كان بحسب الدقه العقليه من مراتب الوجوب، و كذا الكراهه بالنسبه إلى الحرمة، لكن العرف يرى الإيجاب و الاستحباب فردين متباينين لكلى الطلب، نظير زيد و عمرو فى كونهما فردين متباينين من أفراد كلى الإنسان، و كذا الحرمة و الكراهه، و لذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسه، و لا يرى العرف الإيجاب و الاستحباب فردا واحدا مختلفا بالشده و الضعف حتى يصح استصحابه عند الشك فى بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الإيجاب، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدته و الشك فى بقاء مرتبه الضعيفه. و لما كان المدار فى وحده القضيتين موضوعا و محمولا نظر العرف فلا يجرى الاستصحاب فى الطلب بعد ارتفاع الوجوب و الشك فى تبدله بالاستحباب.

نعم يجرى فى مثل السواد من الأ-عراض الخارجيه إذا شك فى تبدل مرتبه الشديده بالضعيفه، لو حده القضيتين المتيقنه و المشكوكه فيه عرفا كوحدهما عقلا.

(٣). أى: كون التفاوت بين الإيجاب و الاستحباب بشده الطلب و ضعفه، و كذا الحرمة و الكراهه، و لازم ذلك رجوع الشك فى التبدل بالاستحباب إلى الشك فى بقاء الطلب، لا إلى الشك فى حدوث فرد آخر حتى لا يجرى فيه الاستصحاب. لكنه بنظر العرف ليس كذلك، لكون الإيجاب و الاستحباب بنظره متباينين.

ص: ٣٦٣

متباينين (١) لا واحد «-» مختلف الوصف في زمانين لم يكن (٢) مجال للاستصحاب، لما (٣) مرت الإشارة إليه (٤) و يأتي (٥) من أن قضيه إطلاق أخبار

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا- يجرى الاستصحاب، لانتفاء شرطه و هو وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه، إذ المفروض كون الوجوب و الاستحباب عرفا فردين متباينين كتباين زيد و عمرو، و عدم كون وجود أحدهما وجودا للآخر، فالشك في تبدل الوجوب بالاستحباب ليس شكا في البقاء، بل يكون شكا في حدوث فرد آخر، لكون وصفى الوجوب و الاستحباب من مقومات الطلب الموجه لتعدد الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، لا من الحالات المتبادله التي لا تتلم بها وحده الموضوع كالفقر و الغنى و الصحه و المرض و أمثالها العارضه لزيد مثلا، فانه في جميع هذه العوارض لا يتعدد، بل وحدته محفوظه فيها، و هذا هو المراد بقوله:

«لا واحد مختلف الوصف» لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصى.

(٢). جواب «حيث يرى» و قد مر توضيحه.

(٣). تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب، و حاصله: اعتبار وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه عرفا.

(٤). مرّ ذلك في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده... و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضيـه المشكوكه و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول».

(٥). يعنى: في الخاتمه، و كلمه «من» بيان ل «ما» الموصول، و محصله:

أن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب لإلقائها إلى العرف كون المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق إبقاء الحاله السابقه عرفا على العمل بها حال الشك، و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها، و هذا الصدق العرفى يتوقف على وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه عندهم، إذ مع تعدد القضيـه لا يصدق النقض و الإبقاء

=====

(-). الصواب «لا- واحدا» بالنصب، لأنه معطوف على «فردين» يعنى: أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب فردين، لا فردا واحدا مختلف الوصف... إلخ.

الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا (١) و إن لم يكن (٢) بنقض بحسب الدقه، و لذا (٣) لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا.

حقيقه.

و عليه فإذا كان الوجوب و الاستصحاب فردين متغايرين بحيث يعدان موضوعين لا يصح إجراء الاستصحاب لإثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب، لعدم كون الشك حينئذ في البقاء، بل في حدوث فرد غير ما علم بارتفاعه، فلا- يكون استصحاب الاستصحاب إبقاء للمتيقن السابق، كما لا- يكون عدم إجرائه فيه نقضا، و سيأتي في الخاتمه إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

\*\*\*\*\*

(١). خير «يكون» و «لا بنظر العرف» متعلق به، و ضمير «فيه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). يعنى: و إن لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقضا بحسب الدقه العقلية كالتدريجيات من الزمان كالليل و النهار و الأسبوع و الشهر و السنه، و الزمانى كنبع الماء و سيلان الدم و التكلم و نحوها، فان رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفا لا عقلا- لأن المتدرج فى الوجود يكون وجوده اللاحق مغايرا للسابق، لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، و مع تعدد الوجود لا يصدق النقض بحسب النظر الدقى العقلى، و أما بحسب النظر العرفى فيصدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق فى التدريجيات، و لذا يجرى الاستصحاب فيها كما سيأتى تفصيله فى التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى، بل ادعى المصنف فيه صدق بقاء الأمر التدريجى حقيقه فى بعض الموارد.

(٣). أى: و لأجل كون العبرة فى جريان الاستصحاب بنظر العرف لا يجرى الاستصحاب فيما لا يصدق النقض عرفا على رفع اليد عن اليقين السابق، لمغايره المشكوك فيه للمتيقن وجودا و ان صدق عليه النقض عقلا كالأستصحاب المشكوك حدوثه عند ارتفاع الوجوب، فان الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب، فرفع اليد عنه

ص: ٣٦٥

و مما ذكرنا فى المقام (١) يظهر أيضا حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام «-» فى الشبهات

ليس نقضا لليقين بالشك، لكنه نقض بحسب النظر العقلى.

\*\*\*\*\*

(١). من انقسام استصحاب الكلى فى الأحكام إلى ثلاثة أقسام. غرضه أن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلى فى الأحكام يجرى فى متعلقاتها أى موضوعاتها، فاستصحاب الكلى بأقسامه لا- يختص بالأحكام، بل يجرى فى كل من الموضوعات و الأحكام كما هو ظاهر عنوان الشيخ على ما مر فى صدر التنبيه، بخلاف المصنف فانه جعل العنوان جريان استصحاب الكلى فى الأحكام.

ثم ان المراد بالمتعلق هو ما لا- يتعلق به الجعل الشرعى مطلقا من التأسيسى كالأحكام الخمسه التكليفية و الطهاره و النجاسه و الولايه من الأحكام الوضعيه، و الإمضائى كتففيذ العقود و الإيقاعات، إذ لو كان مما يتعلق به الجعل الشرعى اندرج

=====

(-). قد يشكل جريان الاستصحاب فيها كالوجوب المردد بين الظهر و الجمعه أو المردد بين النفسى و الغيرى أو الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب و نحوها بناء على مختار المصنف (قده) من اقتضاء أخبار الباب إنشاء الحكم المماثل للمستصحب، فانه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعى مجردا عن خصوصيه النفسيه و الغيريه و عن تعلقها بخصوص الظهر أو الجمعه، كذلك يستحيل جعل الوجوب الظاهرى مجردا عن إحدى الخصوصيتين، فالجامع لَمَا امتنع جعله واقعا امتنع جعل المماثل له ظاهرا أيضا، و هذا بخلاف استصحاب القدر المشترك فى الموضوعات، فانه يجرى فيه بلحاظ أثره كحرمة مس المصحف بالنسبه إلى كلى الحدث.

و أما بناء على إنكار جعل الحكم المماثل هنا و كون مفاد أخبار الاستصحاب الأمر بالمعامله مع اليقين الزائل أو المتيقن معاملة الباقي من حيث الجرى العملى فلا- مانع من التعبد ببقاء الجامع المتيقن سابقا أو ببقاء اليقين به على اختلاف فى تعريف الاستصحاب.

ص: ٣٦٦

في الحكم الذي صدر به التنبيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالموضوع الذى شك فى بقاءه للشبهه الحكميه، كالشك فى كليه ماء أخذ منه مقدار لأجل الشك فى أن الشارع جعل الكز ألفا و مائتى رطل عراقى أو تسعمائه رطل مدنى، و كالشك فى تحقق الرضاع المحرّم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعه، فيستصحب الكليه و عدم الحرمة، و قد مُثل بهما للقسم الثانى، فليتأمل، كما مُثل له بالشك فى أن الواجب فى الكفاره مدّ أو مدّان، فبإعطاء المدّ يشك فى وجوب المدّ الآخر أيضا.

و لكن الأولى جعله مثالا- للقسم الأول من القسم الثالث، حيث ان الواجب لو كان مدّين فالمدّ الآخر مجتمع وجودا مع المدّ الأول، لا- أنه حادث مقارنا لارتفاع الأول. و قد ذكر هنا فروع كثيره لا تخلو من البحث و النّظر من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات.

(٢). و قد ذكروا لها أمثله يرجع كثير منها إلى القسم الثالث.

منها: ما إذا علم باشتغال ذمته بفريضه و احتمال اشتغالها بفريضه أخرى، و أتى بالفريضه المعلوم فوتها، فعلى القول باستصحاب اشتغال ذمته بفريضه أخرى لا يجوز له التطوع بناء على عدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بفريضه. لكن القول بجريان الاستصحاب هنا بعيد «-» .

و منها: ما لو علم بالحدث الأصغر كالنوم و شك فى وجود الأكبر قبله أو معه أو بعده، و أتى بما يرفع الأصغر و شك فى بقاء الحدث، فان استصحابه يقتضى عدم جواز المسّ و عدم جواز دخوله فيما يشترط فيه الطهاره.

و منها: ما لو احتمال خروج ما يعتبر الدلك فى تطهيره مع البول أو الغائط و شك بعد غسل المخرجين فى بقاء النجاسه.

و منها: غير ذلك مما يقف عليه المتتبع متأملا و متدبرا فيه.

(-). هذا نقض أورده المصنف (قده) فى الحاشيه على ما ذهب إليه



شيخنا الأ-عظم (قده) من جريان استصحاب الكلى فيما لو احتمل حدوث فرد آخر من الكلى مقارنا لوجود الفرد المعلوم<sup>(١)</sup>. و النقوض الأخرى وجّهها عليه تلميذه المحقق الميرزا الآشتيانى فى الشرح<sup>(٢)</sup>. و الظاهر أنها وارده على مقاله الشيخ، و لَمّا لم يمكن الالتزام بها فلا مناص من إنكار استصحاب الكلى فى هذا القسم.

إلا أن شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) دفع النقض الثانى بما محصله عدم جريان استصحاب كلى الحدث لأجل محكوميته بأصل موضوعى، و بيانه:

أن وجوب الوضوء لم يترتب فى الشرع على المكلف المحدث مطلقا سواء أ كان حدثه أصغر أم أكبر، بل يتقيد موضوعه بمن أحدث بالأصغر و لم يحدث بالأ-كبر و ذلك لقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) و قوله تعالى: (فان كنتم جنبا فاطهروا) حيث ان التفصيل قاطع للشركه، فيختص وجوب الوضوء بصنف من المكلفين كما يختص وجوب الغسل بصنف آخر منهم. و عليه فالمخاطب بالوضوء هو المحدث الذى لا يكون جنبا، فموضوع الحكم مؤلف من جزءين، و من المعلوم أن من استيقظ من نومه محدث بالأصغر وجدانا و غير جنب تعبدا، فوضوؤه رافع للحدث، و معه لا مجال لاستصحاب كلى الحدث، هذا<sup>(٣)</sup>.

لكنه لا يخلو من غموض، فان موضوع وجوب الوضوء و ان قيل بكونه مؤلفا من أمرين أحدهما وجودى و الآخر عدمى، إلا أن استصحاب كلى الحدث المقتضى للجمع بين الوضوء و الغسل لا- مانع من جريانه، ضروره أن أصاله عدم الجنابه و ان كانت محققه لجزء موضوع وجوب الوضوء، لكنها لا- ترفع احتمال بقاء طبيعى الحدث بعد الوضوء، أما وجدانا فواضح، و أما تعبدا فلعدم الترتب الشرعى بين ارتفاع هذا الطبيعى و أصاله عدم الجنابه، فان انتفاء طبيعه الحدث بارتفاع فرديها

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشارة إلى ما تقدم آنفا من عدم وضوح جريان استصحاب الكلى فى متعلقات الأحكام كوضوح جريانه فى نفس الأحكام، ضروره أن جريان الاستصحاب فى بعض المتعلقات مستلزم لبقاء التكليف المتعلق به مع أنه مورد جريان الأصل النافى للتكليف قطعاً، كما عرفت فى مثال اشتغال الذمه بفريضه فائته وغيره مما تقدم بيانه قبل أسطر. و عليه فلا بد من التفصيل بين الشبهات الحكميه إذا كان منشأ الشك الشك فى بقاء المتعلق و الموضوع بجريانه فى بعضها دون بعض، لا الحكم بجريانه مطلقاً.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده الماتن فى هذا التنبيه. و قد تحصل منه جريان

=====

تكويني كانهام كل طبيعه نوعيه بانعدام أفرادها، لا تشريعى، و من المعلوم اعتبار الترتب الشرعى فى حكمه أحد الأصلين على الآخر، و المفروض أن ارتفاع كلى الحدث ليس من آثار ارتفاع الجنابه. و عليه فالنقض وارد على الشيخ، فتدبر.

إلا- أن يقال: إنه لم يثبت كون طبيعى الحدث حكماً شرعياً و لا- موضوعاً له حتى يجرى فيه الاستصحاب، و يترتب عليه الأثر المشترك، بل هو عنوان انتزاعى عقلى لا- يترتب عليه أثر شرعى، إذ النصوص المتضمنه لأحكامه لا تدل على كون موضوعها عنوان الحدث، بل تدل على أحكام موجبات الحدث الأصغر و موجبات الحدث الأكبر، فيكون كل من الحدثين ذا أحكام خاصه مع تماثلهما فى بعض الأحكام أيضاً كحرمه مس المصحف الشريف. و مجرد التماثل فى بعض الأحكام لا يوجب وحده متعلقيهما و اندراجهما تحت جامع واحد، و إلا- لزم اندراج الصوم و الصلاه مثلاً- تحت جامع واحد. فالنزاع فى جريان الاستصحاب فى كلى الحدث ساقط من أصله، لا أنه محكوم بأصل موضوعى كما عن المحقق النائينى (قده) حتى يورد عليه بعدم ارتفاع احتمال طبيعى الحدث بأصالة عدم الجنابه.

لكن ما أفاده من تركيب موضوع وجوب الوضوء من جزئين لا يخلو من وجه و ان كان أيضاً لا يخلو من النظر و الإشكال، فتدبر.

الاستصحاب فى القسم الأول و الثانى، وفاقا للشيخ الأعظم، و عدم جريانه فى القسم الثالث إلا فى اختلاف الفردين بالمرتبه، خلافا للشيخ حيث قوّى جريانه فى القسم الأول من أقسام القسم الثالث و هو احتمال وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد المعلوم، و قد تقدم بيانه و بيان إشكال المصنف عليه فى توضيح قوله: «أظهره عدم جريانه» فلاحظ «-» .

=====

(-). ثم إنه ينبغي تذييل استصحاب الكلى بالبحث عن أمرين: الأول استصحاب الفرد المردد، الثانى استصحاب المفهوم المردد. و قبل بيانهما لا بأس بالتعرض للمسأله المعروفه بالمسأله العبائيه التى ألقاها السيد الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر قدس سره حين تشرفه بزياره النجف الأشرف أيام حياه المصنف (قده) فى بعض مجالسه، و هى:

أنه إذا وقعت نجاسه على أحد طرفى عباءه، و لم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم غسل الطرف الأعلى غسلًا يوجب طهارته على تقدير نجاسته، فصارت النجاسه المعلومه بسبب هذا الغسل مشكوكه الارتفاع، ثم لاقى بدن المصلى كلا طرفى العباءه، فان المنسوب إلى الفقيه المتقدم عدم جريان استصحاب نجاسه العباءه، إذ لازم جريانه هو الحكم بنجاسه البدن الملاقى للعباءه، و هو خلاف ما تسالموا عليه من طهاره الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره، فان المقام منها، حيث ان البدن لاقى الطرف الّذى كان هو أحد طرفى الشبهه مع صيروره الطرف الآخر طاهرا، و بطلان اللازم و هو نجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره يكشف عن بطلان الملزوم و هو جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى. فنتيجه ما أفاده السيد الصدر (قده) هى عدم جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى و كون الحكم بطهاره البدن الملاقى لطرفى العباءه شاهدا على عدم جريانه فيه، هذا.

و أجاب عنه المحقق النائنى (قده) بأن استصحاب النجاسه فى العباءه أجنبى

عن استصحاب الكلّي، حيث إن مورده هو تردد الكلّي بهويّته بين ما هو مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع كدوران الحيوان بين الفيل و البق. و أما إذا وجد فرد معين من الكلّي و تردد بين مكانين، كما إذا دخل زيد الدار و لم يعلم أنه استقر في الطرف الشرقي منها المذى انهدم أو في الطرف الغربي منها الذي لم ينهدم فيشك في حياته لأجل عدم العلم بمكانه، فان هذا ليس من دوران الكلّي بين فردين، بل من تردد مكان فرد معين بين مكانين، و هذا التردد يوجب الشك في بقائه لا ترده بين فردين، فهذا أشبه بالفرد المردد، و قد ثبت في محله عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد».

أقول: بل ليس هذا من الفرد المردد أيضا، إذ المراد به هو دوران وجود الكلّي بين فردين من أفراده كدوران وجود الإنسان بين زيد و عمرو، فالمقام نظير دوران فرد معين من الكلّي كزيد بين حالين كالصحة و المرض، أو بين مكانين ككونه في الطرف الشرقي من الدار أو في الطرف الغربي منها.

و كيف كان فقد أورد عليه المحقق العراقي (قده) بما ملخصه: أنه لا مانع من استصحاب شخص النجاسة الواقعة على العباءة، و لا- وجه لمنع جريانه مطلقا، فعدم جريان استصحاب الكلّي - لعدم انطباق ضابطه عليه - و كذا عدم جريان استصحاب الفرد المردد في العباءة لا- يمنع عن جريان استصحاب الشخص فيها، فان التردد في مكان فرد أو حال من حالاته لا يقدر في استصحاب شخصه، فإذا شرب زيد مائعا مرددا بين الماء و السم أو لا نعلم أنه كان في الطرف الشرقي الذي انهدم فمات أو في الطرف الغربي الذي لم ينهدم فهو حيّ فلا مانع من استصحاب حياته» هذا.

ثم أجاب المحقق النائيني (قده) في دوره الأخيره أيضا بوجه آخر، و هو هذا: «و لكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلا، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاة و أمثاله إنما يترتب

على نفس الشك بقاعده الاشتغال، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب في موردها كما أشرنا إليه. و أما نجاسه الملاقى فهي مترتبة على أمرين: أحدهما إحراز الملاقاه، و ثانيهما إحراز نجاسه الملاقى بالفتح، و من المعلوم أن استصحاب النجاسه الكليه المرده بين الطرف الأعلى و الأسفل لا- يثبت تحقق ملاقاه النجاسه الئذى هو الموضوع لنجاسه الملاقى، و المفروض أن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره و الآخر مشكوك الطهاره و النجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقيهما» و لكن تعرض حضره السيد المقرر دام ظله و تأييده لهذا الجواب فيما حرّر عنه من تقرير بحثه الشريف ببيان آخر، و هو: «أن الاستصحاب المدعى فى المقام لا يمكن جريانه فى مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباءه و يقال: ان هذا الطرف كان نجسا و شك فى بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، و ذلك لأن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها. نعم يمكن إجراؤه فى مفاد كان التامه، بأن يقال: ان النجاسه فى العباءه كانت موجوده و شك فى ارتفاعها فالآن كما كانت. إلا أنه لا تترتب نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلا- على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه و تحقق الملاقاه خارجا، و من الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباءه لا يثبت ملاقاه النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه.

و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباءه.

و نظير ذلك ما ذكره الشيخ (ره) فى استصحاب الكريه فيما إذا غسلنا متنجسا بماء يشك فى بقائه على الكريه من أنه إن أجرى الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بأن يقال: ان هذا الماء كان كرا فالآن كما كان، فيحكم بطهاره

المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كرية الماء و الغسل فيه، و ثبت الأول بالاستصحاب و الثانى بالوجدان، فيحكم بطهارته. بخلاف ما إذا أجرى الاستصحاب فى مفاد كان التامه، بأن يقال: كان الكرّ موجودا و الآن كما كان، فانه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلاّ على القول بالأصل المثبت، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، و كزّيته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر بل من اللوازم العقليه له»(1).

ثم ناقش دام ظله على ما فى مصباح الأصول فى هذا الجواب بما محصله:

إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بدون تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعى و نقول: خيط من هذه العباءه كان نجسا و الآن كما كان، فهذا الخيط محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، لفرض تحقق الملاقاه مع طرفى العباءه، و لازم ذلك الحكم بنجاسه الملاقى لا محاله. و المنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه للقطع بطهاره أحد طرفى العباءه و الشك فى نجاسه الطرف الآخر من أول الأمر جار فى جميع صور استصحاب الكلّى، لعدم العلم بالخصوصيه فى جميعها، ففى دوران الحدث بين الأ-كبر و الأصغر يكون الأصغر بعد الوضوء مقطوع الارتفاع و الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، و ليس هذا مانعا عن جريان الاستصحاب فى الكلّى، لتمايمه أركانه من اليقين و الشك.

فالإنصاف فى مثل مسأله العباءه هو الحكم بنجاسه الملاقى، لا- لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر (ره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّى لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التى نحكم لأجلها بطهاره الملاقى فى المقام، لأن الحكم بطهارته إما أن يكون لاستصحاب الطهاره فيه، و إما لجريان استصحاب عدم ملاقاته للنجس.

و كيف كان فالأصل الجارى فى الملاقى فى مثل المسأله العبايه محكوم باستصحاب النجاسه فى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقى. و لا- منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى فى سائر المقامات و الحكم بنجاسته فى المقام، و ذلك للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فان التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاه الماء مثلاً لجميع أطراف العباءه نقول: ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء.

أقول: أما ما أورده المحقق العراقى (قده) على الجواب الذى أفاده المحقق النائنى (قده) فلا يرد عليه، لأن هذا الكلام من الميرزا ناظر إلى نفى ما أفاده السيد الصدر (قده) من كون استصحاب نجاسه العباءه من القسم الثانى من استصحاب الكلى، و إثبات أنه أجنبى عنه، لعدم انطباق ضابطه عليه، و ليس ناظراً إلى منع جريان جميع أنحاء الاستصحاب فى العباءه. و أما إجراؤه فى الشخص فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و أما الجواب الثانى الذى أفاده المحقق النائنى (قده) فى دوره الأخيره فهو الحق الذى ينبغى المصير إليه. و لا يرد عليه ما فى مصباح الأصول تاره من جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بدون تعيين موضع النجاسه، بأن يقال:

خيطة من هذه العباءه كان نجساً و الآن كما كان، فذلك الخيط محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقاه مع طرفى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله. و أخرى بأن المنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه لأجل القطع بطهاره أحد طرفى العباءه و الشك فى نجاسه الطرف الآخر من أول الأمر يوجب انسداد باب الاستصحاب فى جميع صور استصحاب الكلى، لعدم اليقين بالخصوصيه فى جميعها، فلازم ذلك عدم جريان استصحاب كلى الحدث فى صوره دورانه بين الأكبر و الأصغر بعد الإتيان بالوضوء، للقطع بارتفاع الأصغر لو كان، و الشك فى حدوث الأكبر من أول الأمر. مع

أن من المسلم جريان استصحاب كلى الحدث فيه.

و ذلك لما فى المناقشه الأولى من: أن الأثر الشرعى و هو نجاسه الملاقى فى المقام مترتب على نجاسه خصوص الطرف غير المغسول، إذ المفروض طهاره الطرف المغسول، و لا- أثر لملاقاته، فلا- بد من إثبات نجاسه الطرف غير المغسول بالخصوص بالوجدان أو بالتعبد حتى يصح الحكم بنجاسه ملاقيه، و كلاهما مفقود.

أما الأول فواضح. و أما الثانى فيتوقف على اليقين بنجاسته و الشك فى بقائها حتى يجرى الاستصحاب فيها، و من المعلوم عدم اليقين بها و كون الشك فى حدوثها.

و استصحاب نجاسه خيط من العباءه بضمّ وجدانيه الملاقاه لطرفيها إليه لا يثبت نجاسه الملاقى إلا بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه الوجدانيه إنما هى مع العباءه، و هذه الملاقاه تستلزم عقلا ملاقاه الخيط المتنجس، و هذا غير الملاقاه مع المحل المعين المستصحبه نجاسته، بداهه أنها ملاقاه وجدانيه لمستصحب النجاسه، فيندرج فى كبرى شرعيه و هى نجاسه ملاقى النجس.

كما أن استصحاب النجس فى العباءه بنحو مفاد كان التامه لا يجدى فى نجاسه الملاقى، إذ نجاسته مترتبه على نجاسه الملاقى بنحو كان الناقصه دون النجاسه الجامعه بين طرفى العباءه، إذ المفروض طهاره الطرف الأسفل منها، و لا يثبت الوجود الناقصى باستصحاب الوجود التامى، نظير استصحاب الوجود المحمولى للكّر فى البيت لإثبات كربه ماء غسل به المتنجس الملقى فيه كما مر آنفا.

و نظير ما عن المحققين فى كتاب الوديعه من: أنه لو قال: «عندى ثوب لفلان» و مات و لم يكن فى تركته إلا ثوب واحد، و شك الورثه فى بقاء الوديعه عنده، لا يحكم بكون هذا الثوب وديعه، فان استصحاب بقاء الوديعه لا يثبت كون هذا الثوب وديعه إلا على القول بالأصل المثبت.

بل يمكن منع استصحاب نجاسه الخيط مع الغض عن إشكال المثبتيه أيضا، بتقريب عدم إحراز وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه، توضيحه: أن النجس



المتيقن هو نجاسه خيط من خيوط العباءة التي هي مجموع طرفيها الأعلى والأسفل، و بعد غسل الأسفل يصير النجس المشكوك فيه خصوص خيط من خيوط الطرف الأعلى و تخرج خيوط الطرف الأسفل عن الطرفيه، فالمشكوك فيه غير المتيقن، و هذا قادح في صدق وحده القضيتين، و لا أقل من احتمال القدح المانع عن إحراز الوحده الموجب للشك في شمول دليل الاستصحاب له.

فالمقام نظير الملاقاه لأحد أطراف الشبهه المحصوره في عدم تنجس الملاقى له و ان كان الملاقى كالبدن ملاقيا لكلا طرفي العباءة، إلا أن ملاقاته للطرف الأسفل كالعدم، إذ لا أثر لها بعد فرض غسله المطهر له على تقدير تنجسه، فملاقاته للطرف الأعلى كملاقاه شىء لأحد أطراف الشبهه المحصوره في عدم تنجس ملاقيه، بل المقام من صغروياتها. فالإنصاف أن الملاقى للعباءه محكوم بالطهاره كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

و نظير المقام من حيث ترتب الأثر على الفرد دون الكلى ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) من أنه «لو كان إنسان وكيلا لزيد و لعمر و على الإنفاق على عيالهما، ثم علم بموت زيد و بحياه عمرو، و قد حضره إنسان واجب النفقه على أحدهما، فتردد بين أن يكون عيالا- لزيد و أن يكون عيالا لعمر و، فعلى الأول لا يجب عليه إنفاقه عليه لموت معيله، و على الثانى يجب لحياه معيله، ففى جواز استصحاب حياه معيله لإثبات وجوب إنفاقه عليه إشكال. و الّذى يجرى على ألسنه بعض أهل العصر ذلك، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود و الشك في البقاء كالكلى المررد بين فردين فى القسم الثانى.

لكن الظاهر المختار لجماعه من مشايخنا المعاصرين هو المنع، و الوجه فيه: أنه يعتبر فى صحه جريان الاستصحاب تعلق اليقين و الشك بنفس موضوع الأثر الشرعى، و مثل عنوان المعيل فى المثال المذكور ليس كذلك، لأنه إن أخذ عنوانا حاكيا عن زيد كان معلوم الوفاء، و ان أخذ حاكيا عن عمرو كان معلوم

الحياء. و ان أخذ مرددا لم يكن موضوعا للأثر، لكون المفروض ترتب الأثر على مصداق الفرد لا على مفهومه المردد الصالح للانطباق على كل واحد منهما و لو على البديل. و بهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا و استصحاب الكلى فى القسم الثانى مع ترده بين فردين أيضا، فان نفس متعلق اليقين و الشك هناك و هو الكلى موضوع للأثر الشرعى، و ليس كذلك هنا، لكون الأثر للشخص لا- للكلى»<sup>(١)</sup> و ما اختاره هو و مشايخه قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره هو الحق الذى لا محيص عنه. هذا ما يرجع إلى المناقشه الأولى من المناقشتين المذكورتين فى مصباح الأصول.

و أما وجه عدم ورود المناقشه الثانيه فهو: أن المفروض فى مثل الحدث بناء على موضوعيه كلى الحدث لأحكام شرعيه اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين و الشك و الأثر الشرعى فى الكلى، فلا مانع من استصحابه. و الشك فى كل من الخصوصيتين قادح فى استصحاب الشخص لا فى استصحاب الكلى. فاستصحاب كلى الحدث بعد الوضوء لا مانع منه بعد اليقين بحدوثه و الشك فى بقاءه و كونه موضوعا للأثر الشرعى، و كل مورد يكون مثل الحدث فى ترتب الأثر الشرعى على الكلى يجرى فيه استصحاب الكلى بلا مانع، و لا يقدح فى استصحابه القطع بارتفاع أحد الفردين، لما مر آنفا من اجتماع أركانه فى نفس الكلى. و هذا بخلاف المقام، فان الأثر الشرعى و هو نجاسه الملقى العباءه مترتب على نجاسه خصوص الطرف غير المغسول، لا على كلى النجاسه، و من المعلوم توقف نجاسه الملقى على نجاسه الملقى سواء قلنا بالسرايه أم بالتعبد، و قد عرفت أنه لا سبيل إلى إحرازها لا وجدانا و لا تعبدا، هذا.

بل قد تقدم فى بعض تعاليق هذا التنبيه منع جريان استصحاب الكلى فى الحدث رأسا، لما مرّ من أن كلى الحدث لم تثبت موضوعيته لحكم شرعى حتى يجرى

فيه الاستصحاب، لعدم كون عنوان الحدث الجامع موضوعاً في الأدلة النقلية لأحكام شرعيه، بل الحدث عنوان انتزاعي، وليس بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، فلا يجرى فيه الاستصحاب حتى يستند إليه تنجز الحكم، بل تنجزه يستند إلى العلم الإجمالي.

وقد أجاب المحقق العراقي (قده) عن الشبهه العبائيه - بعد بيان مقدمتين:

إحداهما: كون الطهاره و النجاسه من سنخ الأعراض الخارجيه الطارئه على الموجودات الخارجيه بحيث لا تعرض شيئاً إلا بعد الفراغ عن وجوده خارجاً، لا من سنخ الأحكام التكليفيه المتعلقة بالطبيعه الصرفه القابله للانطباق خارجاً. و ثانيتهما:

توقف صحه استصحاب الشئ ء على ترتب الأثر الشرعي عليه بنحو مفاد كان التامه أو الناقصه - بأن عدم الحكم بنجاسه الملاقى فى الفرض المزبور إنما هو لأجل ترتب نجاسته على نجاسه الملاقى بالفتح بمفاد كان الناقصه، لا من آثار وجود النجاسه بمفاد كان التامه، و من المعلوم أن مثل هذا العنوان لم يتعلق به اليقين السابق حتى يجرى فيه الاستصحاب، ضروره أن كل واحد من طرفى العبائه من الأعلى و الأسفل مشكوك النجاسه من الأول، و الجامع بين المحلين بمقتضى المقدمه الأولى لا يكون معروضاً للنجاسه، و إنما المعروض لها هو الطبيعى الموجود فى ظرف انطباقه على هذا الطرف أو ذاك الطرف الذى عرفت عدم تعلق اليقين به.

و أما استصحاب نجاسه القطعيه الشخصيه المرده فهو من استصحاب الفرد المررد الذى عرفت عدم جريانه فيه.

و أما صرف الوجود من النجاسه فى العبائه بمفاد كان التامه فاستصحابه و ان كان جارياً، لتاميه أركانه من اليقين بالوجود و الشك فى البقاء، لكنه بهذا العنوان لا يجرى فى الحكم بنجاسه الملاقى بالكسر، لأنه من آثار كون الملاقى بالفتح نجسا بمفاد كان الناقصه حتى تسرى النجاسه منه إلى الملاقى. نعم هذا العنوان موضوع للمانع عن صحه الصلاه، فيجرى الاستصحاب بمفاد كان التامه بلحاظ هذا

الأثر في ثوب المصلى أو بدنه، لا بلحاظ الحكم بنجاسه الملاقى. و حينئذ تندفع شبهه المعروفه، إذ لا يلزم من استصحاب طبيعه النجاسه المردده بين طرفى الأعلى و الأسفل من العباءه بلحاظ أثر المانع بعد تطهير الجانب المعين منه نجاسه الملاقى لطرفيه المغسول و غيره كى ترد شبهه المعروفه، فافهم و اغتتم»(١).

و يمكن إرجاع جلّ ما أفاده إلى الجواب الثانى المتقدم الذى ألقاه المحقق النائنى قدس الله تعالى سرهما و جزاهما عن العلم و أهله خير الجزاء فى دورته الأصوليه الأخيره.

و كيف كان فجواب شيخنا المحقق العراقى متين. إلا أن الظاهر عدم الحاجه إلى استصحاب النجاسه بمفاد كان التامه لترتيب أثر المانع أيضا، لكفايه نفس العلم الإجمالى فى تنجيز وجوب الاجتناب عن العباءه المذكوره فى الصلاه كوجوب الاجتناب عقلا عن الثوبين المشتبهين فيها.

و عليه فلا- يجرى الاستصحاب بأنحاءه فى العباءه. أما بمفاد كان التامه فلاشكالى الإثبات بالنسبه إلى نجاسه الملاقى، و لعدم الحاجه إليه لترتيب المانع. و أما بمفاد كان الناقصه فى خصوص الطرف المغسول للقطع بالطهاره، و فى الطرف الآخر لعدم اليقين السابق، و فى الموضع غير المعين - الذى عبّر عنه المحقق العراقى (قده) بالقطعه الشخصيه المردده - لكونه من استصحاب الفرد المردد الذى لا يجرى فى نفسه. مضافا إلى أنه لا يثبت نجاسه الملاقى حتى يحكم بنجاسه ملاقيه.

فتلخص من هذا البحث الطويل أمور:

الأول: أن الاستصحاب فى مسأله العباءه ليس من القسم الثانى من استصحاب الكلى كما زعمه السيد الفقيه الصدر (قده) حتى يكون بطلان لازم جريانه فى العباءه - و هو نجاسه ملاقيه التى هى خلاف ما تسالموا عليه من طهاره ملاقى بعض

أطراف الشبهه المحصوره - دليلا على عدم صحه جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى رأسا.

الثانى: أن الاستصحاب فى المقام على تقدير جريانه يكون من القسم الأول من استصحاب الكلى، للعلم بوجود النجاسه فى العباءه و الشك فى ارتفاعها، فيجوز استصحاب كل من الكلى و الشخص كالعلم بوجود زيد فى الدار و الشك فى خروجه عنها فى جواز استصحاب كلى الإنسان و خصوص زيد فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على الكلى، إلا أن الاستصحاب فى المقام كما عرفت لا يجرى مطلقا لا فى الكلى و لا فى الشخص، لما مر من تفصيله.

الثالث: أن الملاقى للعباءه كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره محكوم بالطهاره، و لا يكون الحكم بطهارته مؤيدا لعدم اعتبار استصحاب الكلى فى القسم الثانى فضلا عن كونه دليلا عليه، لما عرفت من أجنبيه مورد كل منهما عن الآخر.

الرابع: أن ما أفاده بعض أعظم العصر دامت أيامه الشريفه من: أن المستصحب هو الوجود بمفاد كان الناقصه، و لعدم كونه قابلا للإشاره الحسيه، بأن يقال: كان هذا هو النجس، و الآن كما كان، لعدم اليقين بلوازم وجوده الموجه لتشخصه حتى يكون استصحابه من استصحاب الفرد المعين، ضروره أن اليقين بتلك اللوازم و ان لم يكن دخيلا فى تشخصه واقعا، لكنه دخيل فى صحه استصحابه بعنوان الفرد المعين، لتقوم الاستصحاب باليقين و الشك المتعلقين بالمستصحب (يرجع) لا- محاله إلى الفرد المردد المعبر عنه فى لسان شيخنا العراقى (قده) بالقطعه الشخصيه المردده، و قد ثبت عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المردد.

الخامس: عدم جريان استصحاب نجاسه الخيط بمفاد كان الناقصه، لما مر من عدم إحراز اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه مع الغض عن إشكال المثبتيه،

و عن رجوعه إلى استصحاب الفرد المردد. هذا تمام الكلام في المسأله العبائيه.

استصحاب الفرد المردد أما الأمر الأول و هو استصحاب الفرد المردد فله صورتان:

إحدهما: أن يكون الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهه ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن مورد الابتلاء.

و ثانيتهما: أن يكون الشك في بقاءه من جهه أخرى.

أما الصورة الأولى، فالحق وفاقا لجمع من المحققين عدم اعتباره فيها، خلافا للسيد الفقيه الطباطبائي (قده) على ما في حاشيه المكاسب في التعليق على استدلال الشيخ الأعظم (قده) على لزوم المعاطاه باستصحاب القدر المشترك بين الملكيه الجائزه و اللازمه، حيث قال: «بأنه من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، و الحق عدم جريانه فيه... إلى أن قال: ثم إن التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين، فلا حاجه إلى استصحاب القدر المشترك حتى يستشكل عليه بما ذكرنا. و تردده بحسب علمنا لا- يضر بتيقن وجوده سابقا، و المفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا كما في القسم الأول الذي ذكره في الأصول، و هو ما إذا كان الكلّي موجودا في ضمن فرد معين فشك في بقاءه، حيث إنه حكم فيه بجواز استصحاب كل من الكلّي و الفرد، فتدبر»<sup>(١)</sup>.

و حيث كان قيام الأمور الاعتباريه بالمردد معقولا بنظره الشريف فلذا قوى في وقف العروه جواز الوقف لأحد الشخصين أو أحد المسجدين و نحوهما، فلاحظ كلامه هناك<sup>(٢)</sup>.

أقول: أما ما نسبه (قده) في حاشيه المكاسب إلى الشيخ من التزامه باستصحاب

الفرد لترتيب أثر القدر المشترك عليه فلعله سهو من قلمه الشريف، لظهور الكلام في خلافه، أى ترتيب أثر الكلى باستصحابه و أثر الفرد باستصحابه، لا ترتيب أثر الكلى على استصحاب الفرد، لكون المناط في جريانه موضوعيه المستصحب للأثر الشرعى كما سبق التنبيه عليه في صدر هذا التنبيه، قال الشيخ: «أما الأول فلا إشكال في جواز استصحاب الكلى و نفس الفرد، و ترتيب أحكام كل منهما عليه».

و أما أصل مدعاه من جريان الأصل في الفرد المردد فقد نوقش فيه تاره بمنع ثانى ركنى الاستصحاب كما عن المحقق النائينى (قده) و أخرى بمنع ركن اليقين بالحدوث كما في حاشيه المحقق الأصفهانى، و ثالثه باختلال شرط جريانه و هو ترتيب الأثر الشرعى على استصحاب الفرد المردد، و رابعه بغير ذلك.

و كيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في وجه عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وجوه:

الأول: انتفاء ثانى ركنى الاستصحاب فيه و هو الشك في البقاء، بتقريب:

أن الفرد بما له من التشخص مردد بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعى المعلوم الحدوث، إذ المفروض أنه إما معلوم البقاء أو مقطوع الارتفاع، و من المعلوم أن الشك في البقاء أحد ركنى الاستصحاب.

و فيه: أن القطعين المزبورين إنما ينافيان الشك في البقاء إذا كانا فعليين، و أما إذا كانا تقديرين فلا منافاه بينهما أصلا، بداهه أن القطع على تقدير غير معلوم الحصول ليس قطعاً فعلاً بالحمل الشائع، بل هو شك حقيقه، فالحاله الفعلية حينئذ هي الشك في بقاء ما علم بحدوثه إجمالاً بعد تحقق رافع أحدهما، كالوضوء ممن علم بحدث مردد بين البول و المنى، فان الوضوء يوجب الشك وجدانا في ارتفاع ما علم به إجمالاً من الحدث المردد.

الثانى: انهدام أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالحدوث، بتقريب:

أن الخصوصيه المفردّه مجهوله، لترددها بين خصوصيتين، و مع التردد بينهما لا يحصل العلم التفصيلي بأحدهما، فالمتيقن هو القدر المشترك و الجامع بينهما، و متعلق الجهل كل واحده من الخصوصيتين، كما هو شأن سائر العلوم الإجماليه، و مع فرض عدم موضوعيه القدر المشترك للأثر الشرعي لا وجه لجريان الاستصحاب فيه و ان اجتمعت فيه أركانه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، إذ المفروض كون الأثر الشرعي مترتبا على إحدى الخصوصيتين المفردتين، لا على الجامع بينهما. فما اجتمع فيه أركان الاستصحاب و هو الكلي لا يترتب عليه أثر شرعي و ما هو موضوع الأثر الشرعي أعني مصداق الفرد بماله من العنوان التفصيلي كصلاه الظهر و الجمعه و نجاسه هذا الإناء و ذاك لا يجتمع فيه أركان الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالخصوصيه.

و أما ما أفيد لمنع ركن اليقين بالحدوث من «أن اليقين أمر تعلقى بطبعه فلا بد من تعيين المتعلق كي يصير معلوما، و اليقين مساوق للوجود و التشخص، فان أريد بتيقن وجود الفرد المردد اليقين بالطبيعي الموجود بوجود أحد الفردين مع قطع النظر عن الخصوصيه المفردّه له فهو يقين بالكلي دون الفرد. و إن أريد به اليقين بالخصوصيه المفردّه المردد بين الخصوصيتين، فأصل هذا اليقين محال، لأن أحد الفردين المصداقي لا- ثبوت و لا- ماهيه و لا- وجود له حتى يصير معلوما، و لا معنى لتحقيق الأمر الإضافي مع عدم ما يضاف إليه. كما لا معنى لوجود العلم المطلق في أفق النفس.

و منه يعلم أن الإشاره إلى الموجود الشخصى المبهم عندنا واقعا لا يجعل الفرد بما هو معلوما، إذ التشخص الذي هو بعين حقيقه الوجود لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره غير مفيد، لأن المستصحب على أي حال هو الموجود المضاف إما إلى الماهيه الشخصيه أو الكليه»(١).



ففيه: أنه لا- وجه لحصر المعلوم في الفرد المعين و الطبيعي، إذ لازم ذلك إنكار منجزيه العلم الإجمالي و عدم وجوب موافقه القطعيه، لفرض عدم كون المعلوم بالإجمال وجها للفرد. و من المعلوم أن العلم بالجامع لا يتعدى عن متعلقه إلى صورته أخرى في أفق النفس، و المفروض أن العلم الإجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي في حد العلميه كما صرح به، و مع فرض الجهل بالخصوصيتين يكون تنجيز العلم الإجمالي منوطا بكفايه وصول الخصوصيه بواسطه وصول العنوان المعلوم إجمالاً- القابل للانطباق على كل واحد من الفردين.

و عليه فلا وجه للإشكال على استصحاب الفرد المردد بمنع ركن اليقين بالحدوث بالبيان المتقدم عن المحقق الأصفهاني (قده).

الثالث: أن الشك في الاستصحاب لا- بد من رجوعه إلى الشك في بقاء الحادث، لا في كون الباقي هو الحادث، بأن لا يرجع الشك إلى الشك في حدوث الفرد الباقي، فإذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين الظهر و الجمع و أتى بالجمعه و أراد إجراء الاستصحاب، فان الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوث الفرد الباقي لا- في بقاء الفرد الحادث، إذ المفروض القطع بارتفاع الوجوب على تقدير تعلقه بالجمعه، فالشك إنما يتعلق بحدوث الفرد الآخر. و قد عرفت أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء الحادث لا في حدوث الباقي، فان جرى الاستصحاب في الفرد المردد على ما هو عليه من التردد اقتضى ذلك الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير سواء أ كان هو الفرد الباقي أم المرتفع. و هذا يناهض العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد المأتي به، فلا وجه لاستصحاب الفرد المردد بما هو مردد عند ارتفاع أحد فردي التردد.

نعم أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء بالنسبه إلى الكلي الجامع بين الفردين موجوده، ففي مثل الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر لا مانع من إجراء الاستصحاب في كلي الحدث بعد الإتيان بالوضوء مثلاً و ترتيب

آثاره من المانعيه عن الصلاه و حرمة مس كتابه القرآن عليه. لكن هذا أجنبي عن استصحاب الفرد المردد المذى هو مورد البحث.

فالمتحصل: أن مرجع هذا الوجه الثالث إلى أن الشك هنا في حدوث الباقي، و ليس شأن الاستصحاب إثبات حدوثه، بل شأنه إثبات بقاء الحادث.

و عليه فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الفرد المردد أصلا بعد ارتفاع أحد فردى الترديد.

إلا أن يقرر بنحو يرجع فيه الشك إلى بقاء ما حدث، بيان: أنه بإتيان أحد الفردين يشك فى سقوط الواجب الذى اشتغلت به الذمه، و مقتضى الاستصحاب بقاؤه، فتأمل.

الرابع: ما يظهر من تقارير شيخنا المحقق العراقى (قده) من: أنه يعتبر فى الاستصحاب تعلق اليقين و الشك بموضوع ذى أثر شرعى، فلو تعلقا بعنوان لا يترتب عليه أثر شرعى فلا وجه لجريانه فيه، إذ التعلب الاستصحابى لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب. و هذا الشرط مفقود فى المقام، ضروره أن عنوان إحدى الصلاتين أو أحد الإناءين مثلا- ليس موضوعا للأثر الشرعى، بل الموضوع له هو العنوان التفصيلى كالظهر أو الجمعه، أو خصوص هذا الإناء أو ذاك الإناء فى الإناءين المشتبهين، و من المعلوم أن هذا العنوان التفصيلى لم يتعلق به اليقين و الشك حتى يجرى فيه الاستصحاب، و إنما تعلقا بعنوان إجمالى عرضى كأحد الفردين أو الفرد المردد، و من المعلوم أن هذا العنوان العرضى و إن تعلق به اليقين و الشك، إلا أنه لأجنبيته عما هو موضوع الأثر الشرعى لا يجرى فيه الاستصحاب، فما هو الموضوع للحكم الشرعى أعنى العنوان التفصيلى لم يتعلق به اليقين و الشك، و ما تعلقا به ليس موضوعا للأثر الشرعى<sup>(١٠)</sup>.

و ملاك هذا الوجه الرابع عدم تعلق اليقين و الشك بما هو موضوع الأثر الشرعى، و ملاك الوجه الثالث عدم تعلق الشك ببقاء الحادث الذى هو من شرائط

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد - لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه - وجه جريان استصحاب الكلي في القسم الثاني مع تردد الكلي بين فردين كالحادث المردد بين الأكبر والأصغر بعد الغسل أو الوضوء بناء على موضوعيه كلي الحادث لأحكام شرعية، وذلك لوضوح ترتب الأثر الشرعي على نفس الكلي الذي تعلق به اليقين والشك هناك. بخلاف الفرد المردد، فإنه ليس موضوعاً للأثر الشرعي، ولذا لا يجري فيه الاستصحاب وإن تعلق به اليقين والشك. ففرق واضح بين الفرد المردد و استصحاب الكلي في القسم الثاني في أنه يجري في الكلي و لا يجري في الفرد المردد مطلقاً لا الشخصي و لا الكلي.

أما الشخصي فلما مر من كون الشك هنا في حدوث الفرد، لا في بقاء الفرد الحادث الذي هو مورد الاستصحاب، دون الأول. مضافاً إلى: أن استصحابه بعنوان كونه مردداً مرجعه إلى بقاء الحادث على كل تقدير سواء أ كان هو الفرد الزائل أم الباقي، و من المعلوم أنه بنافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد الزائل، و مع العلم بارتفاع أحد فردي الترديد كيف يجري الاستصحاب في الفرد بوصف كونه مردداً؟ هذا.

و أما الكلي فإن أريد باستصحابه إثبات أن الباقي هو متعلق التكليف، ففيه:

أنه مبني على الأصل المثبت الذي لا نقول به. و ان أريد باستصحابه لزوم الإتيان بالباقي تحصيلاً للعلم بفراغ الذمّة عما اشتغلت به، ففيه: أنه يكفي في ذلك حكم العقل بعد تنجز التكليف الفعلي بالعلم الإجمالي بلزوم الإطاعة و إحراز فراغ الذمّة من دون حاجة في ذلك إلى الاستصحاب، بل من المعلوم أنه لا-مورد له مع قاعده الاشتغال، لأن موضوعها و هو الشك حاصل بالوجدان، و الاستصحاب محرز تعبدى له، و من البديهي أنه لا-مجال لإحراز الموجود وجدانا بالتعبد، لأنه من أردإ وجوه تحصيل الحاصل، حيث انه لا سنخيه بين الإحراز التعبدى و الوجدانى.

و بالجمله: فالمقام من موارد قاعده الاشتغال لا الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر و هو لزوم تحصيل العلم على الواقع حتى نحتاج في إحراره إلى الاستصحاب كما حقق ذلك مفصلا في محله.

لا يقال: إن الأثر و هو لزوم الامتثال عقلا من الآثار المترتبة على الأعم من الحدوث و البقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء.

فانه يقال: لا مجال للاستصحاب أيضا، لاستناد الشيء إلى أسبق علله، و حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ مستند إلى العلم الإجمالي بحدوث التكليف، و من المعلوم تقدم الحدوث على البقاء.

ثم إنه قد يتوهم أن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد إنما هو فيما إذا كان العنوان الإجمالي مقصودا بالأصالة و بنحو الموضوعية. و أما إذا كان مقصودا بالعرض و بنحو العنوان المشير إلى ما هو الموضوع للأثر الشرعي فلا مانع من التعبد ببقائه للوصول إلى التعبد ببقاء ما هو الموضوع للحكم.

لكنه فاسد، إذ فيه أولًا: عدم صلاحية المردد المجهول للحكاية عن الفرد المعين و العلم به، لأن التردد مساوق للجهل الذي يمتنع أن يكون موجبا للعلم.

و ثانيًا: عدم إمكان تعنون المحكى بالعنوان الحاكي عنه، مع أن تعنونه بذلك ضروري، مثلا عنوان «من في الصحن» لا يجعل مشيرا إلى أشخاص إلا إذا كانوا داخلين في الصحن، و لا يصح جعله مشيرا إلى الخارجين عنه و ان كان المقصود ذواتهم دون هذا العنوان العرضي، و من المعلوم امتناع تعنون المحكى بعنوان الفرد المردد بهذا العنوان، لأن المحكى معين و هو مصاد للفرد المردد، فلا يصلح المردد للحكاية عن المعين الذي هو موضوع الأثر.

و ثالثًا: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من: أنه ان أخذ عنوانا لهذا الفرد كان مقطوع البقاء، و ان أخذ عنوانا للفرد الآخر كان مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء إلا بعنوان الفرد المردد الذي ليس هو موضوع الأثر بالفرض حتى

=====

يجرى فيه الاستصحاب.

و أما الصورة الثانية، و هى الشك فى بقاء الفرد المردد لا من جهة اليقين بارتفاع أحد الفردين، بل من جهة أخرى - كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ثم شك فى زوال نجاسته بسبب احتمال ورود مطهر من مطر أو غيره عليه - فقد ظهر حكمها مما تقدم، حيث ان عنوان الفرد المردد لم يرد فى دليل موضوعاً لحكم شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، كما لا يجرى فى كل واحد من الفردين معيناً، لانتفاء اليقين بالخصوصية، إذ لم يتعلق ذلك إلا بعنوان أحدهما المردد الذى لا أثر له إلا لزوم الاجتناب عنهما، و هو حكم عقلى مترتب على تنجيز العلم، و معه لا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه، بل لا وجه له، لما أشير إليه سابقاً من عدم جريانه فى موارد قاعده الاشتغال. هذا ما يتعلق بمهمات مباحث الأمر الأول أعنى استصحاب الفرد المردد.

استصحاب المفهوم المردد و أما الأمر الثانى و هو استصحاب المفهوم المردد - كتردد مفهوم الكثر بين ما بلغ مكسره ثلاثة و أربعين شبراً إلا - ثمن شبر كما هو المشهور بناء على كون كل بعد من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار و نصف شبر. أو ستة و ثلاثين شبراً بناء على كون بعده العمقى أربعة أشبار، و كل واحد من بعديه الآخرين ثلاثة أشبار. أو سبعة و عشرين شبراً بناء على كون كل من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار. و كتردد مفهوم النهار بين ما ينتهى باستتار القرص أو بذهاب الحمرة المشرقيه. و كتردد مفهوم الرضاع الناشر للحرمة بين ما بلغ عشر رضعات أو خمس عشره رضعه. و كتردد مفهوم العدالة بين ترك الكبائر فقط أو مع الاجتناب عن منافيات المروه. و كتردد مفهوم الغناء بين الصوت المشتمل على مطلق الترجيع أو خصوص الترجيع المطرب المناسب لمجالس اللهو و محافل الطرب، إلى غير ذلك من المفاهيم المردده بين ما يعلم بارتفاعه و ما يعلم ببقائه - فقد ظهر مما تقدم فى الفرد المردد عدم صحه

ص: ٣٨٨

جريان الاستصحاب فيه أيضا، لأن المفهوم المردد ليس موضوعا للأثر الشرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل لا يعقل أن يكون بوصف التردد موضوعا له، إذ لا- مطابق له فى الخارج، لأن الموجود فى الخارج هو الفرد المعين المتشخص بلوازم الوجود، و هو من أفراد الطبيعى لكن لا بقيد كونه مرددا، إذ لا يعقل التشخص الموجب للتعين مع التردد، و يمتنع انطباق المردد عليه. فإذا أخذ مقدار من ماء يساوى ثلاثه و أربعين شبرا إلا ثمن شبر حتى صار مساويا لسبعه و عشرين شبرا مثلا لا يصح ترتيب آثار الكثر عليه باستصحاب كريتته، لما مر من عدم ترتب أثر شرعى على المفهوم المردد ان كان هو المستصحب، و من كون الشك فى الحدوث دون البقاء ان كان المستصحب هو الباقي، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى حدوثه، ضروره أنه على تقدير الحدوث قطعى البقاء، بمعنى: أن الكثر ان كان ما يساوى سبعه و عشرين شبرا فهو باق قطعا و ليس مشكوك البقاء، لكن الشأن فى أن مفهوم الكر هل هو هذا أم غيره؟ و مثله الشك فى بقاء عداله شخص كان تاركا للكبائر و منافيات المروه ثم ارتكب بعض منافيات المروه، فلا يصح استصحاب عدالته و ترتيب آثارها عليه.

و كذا الحال فى سائر المفاهيم المردده بين العلم بارتفاع أحد المفهومين و بقاء الآخر، فانه لا سبيل إلى جريان الاستصحاب فيها أصلا، لما تقدم آنفا من عدم موضوعيه المفهوم المردد للأثر الشرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب. و من عدم اجتماع أركانه فى المعين، لعدم كون الشك فيه فى البقاء بل فى الحدوث بالبيان المتقدم.

هذا كله فى الاستصحاب الوجودى كاستصحاب النهار عند استتار القرص، أو العداله عند ارتكاب بعض منافيات المروه، و غير ذلك من الموارد التى يكون الشك فيها لترددها بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما و ببقاء الآخر.

و أما الاستصحاب العدمى فالظاهر عدم الإشكال فى جريانه، فلو زيد فى ماء

قليل حتى صار ما يساوى سبعة و عشرين شبرا و شك في أنه بلغ كرا أولاً فلا- مانع من استصحاب عدم كريتته بعد كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً، فيصح أن يقال: ان هذا الماء لم يكن كرا، و الآن كما كان، أو: هذا الرضيع قبل عشر رضعات لم يكن ابناً أو بنتاً لهذه المرضعه أو أختاً أو أخاً أو أختاً لأولادها، و بعد تحقق الرضعات العشر كما كان، أو: هذا الزمان قبل استتار القرص لم يكن ليلاً، و بعد استتاره يستصحب عدم الليلية.

و بالجملة: ففي المفاهيم المردده لا يجرى الاستصحاب في وجوداتها، لكن يجرى في أعدامها و يترتب عليها آثارها، فإذا كان الماء أقل من سبعة و عشرين شبرا و زيد عليه حتى صار بهذا المقدار، و شك في أنه بلغ كرا أو لا جرى استصحاب عدم كريتته. و ان نوقش في الاستصحاب الموضوعى فلا مانع من جريان الاستصحاب الحكمى. و كذا في سائر المفاهيم المردده كالعدالة و الرضاع و النهار و الغناء و غيرها.

و الحاصل: أن وزن المفاهيم المردده ووزان الفرد المردد في عدم جريان الاستصحاب فيها.

## الرابع (١): أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره (٢)

أو التدريجي (٣) غير القاره، فان الأمور غير القاره وإن كان (٤) وجودها

التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجي

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على حججه الاستصحاب في الأمور التدريجي كحجته في الأمور القاره، و دفع الإشكال الوارد على حججه في الأمور التدريجي، و الإشارة إلى أن التدريجي إما زمان و إما زمانى و إما قيد لشيء مستقر.

كما أن الشيخ (قده) أيضا تعرض لذلك كله في التنبيه الثانى، فهذا التنبيه راجع إلى المتيقن، و أن الاستصحاب حجه فيه مطلقا سواء أ كان تدريجيا أم قارًا.

(٢). و هى ما تجتمع أجزاءه بعضها مع بعض فى الوجود زمانا من غير فرق بين الجواهر كزيد و عمرو و غيرهما من نوع الإنسان، و الأعراض كالعلم و العدالة و السواد و البياض.

(٣). و هى ما لا تجتمع أجزاءه فى الزمان، فلا يوجد جزء منه إلا بعد انعدام الجزء الذى قبله، كنفس الزمان، فان ساعات النهار توجد تدريجا بحيث يتوقف وجود كل ساعه منها على انعدام سابقتها، و كذا الليل و الأسبوع و الشهر و أمثالها من الأزمنه. و كذا الزمانى كجريان الماء و سيلان الدم و التكلم و الكتابه و نحوهما من الأمور المتدرجه فى الوجود.

(٤). هذا إشاره إلى منشأ الإشكال الذى أشرنا إليه فى صدر هذا التنبيه فى جريان الاستصحاب فى الأمور التدريجي. أما نفس الإشكال فمحصله: اختلال أحد ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء فيها، و ذلك لأن الجزء المعلوم الوجود فى الزمان الأول قد انعدم قطعاً، فلا شك فى بقاءه حتى يجرى فيه الاستصحاب، و الجزء الثانى مشكوك الحدوث، و هو بمقتضى أصاله عدمه محكوم بالعدم.

و أما منشأ الإشكال فهو ملاحظه كل واحد من أجزاء التدريجي شيئا مستقلا، و من المعلوم أن لحاظ كل جزء بحياله يوجب هذا الإشكال.



ينصرم، ولا (١) يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم، إلا أنه (٢)

و بتقرير آخر: شرط جريان الاستصحاب و هو اتحاد القضيتين المتيقنه و المشكوكه مفقود في الأمور التدريجية، لأن هويه الموجود التدريجي متقومه بالتصرم و التجدد و عدم اجتماع أجزائه في الوجود، فماهيه الأمر غير القار متقومه بالأخذ و الترك أى بوجود جزء منه و انعدامه ثم وجود جزء آخر منه و هكذا، و من المعلوم مغايره أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلق بوجود في حد معين، و قد زال و انعدم، و الشك تعلق بحدوث كون في حد آخر، و معه لا مجال للاستصحاب.

و لا يخفى أن تقرير الإشكال بما تقدم من عدم صدق البقاء في الأمر التدريجي أولى من تقريره بما في الرسائل و بعض شروحه من «أن البقاء هو وجود ما كان موجودا في الزمان الأول في الزمان الثاني» لأنه مخدوش بما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل «من: أن مرجعه إلى أن الزمان حيث لا- زمان له فليس له بقاء. و هو ممنوع، لأن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات. و عليه فعدم صدق البقاء إنما هو لعدم قرار الموجود و استقراره، فيتعلق اليقين بوجود زائل و الشك بحدوث موجود آخر. و ضمير «وجودها» راجع إلى الأمور غير القاره.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إلى قوله: «و انعدم» شرح و تفسير للأمر غير القاره، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و هي ما لا- تجتمع أجزاءه في الزمان... إلخ» و ضمير «منه» في الموضوعين راجع إلى «الأمر» فالأولى تأنيته.

(٢). أجاب المصنف (قده) عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القاره بوجهين، و الغرض منهما إثبات وحده القضيتين عقلا أو عرفا كما سيظهر، و بيان الوجه الأول منوط بتقديم أمر، و هو: أن الأمور التدريجية من الزمان و الزمانيات التي لا تجتمع أجزاءها في الوجود موجودات متقومه في مرتبه ذواتها بالأخذ و الترك، و التركب من الوجود و العدم، فهي عين التجدد و الانقضاء و الخروج من القوه إلى الفعل، فالزمان هو سلسله الآتات المتعاقبه على نهج الاتصال، فيوجد آن و ينعدم ثم يوجد آن آخر و ينصرم، و هكذا، و ليس الزمان

ص: ٣٩٢

شيئا وراء هذه الآنات المتصله. و كذا الحال فى الزمانى كالتكلم و جريان الماء و نحوهما، فان وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق.

و على هذا فالأمر التدرىجى سنخ وجود يقوم فى ذاته بالتركب من الوجود و العدم، و الاشتباك بينهما، و من المعلوم أن هذا العدم المقوم للأمر التدرىجى لا يعقل أن يكون رافعا له، لاستحاله كون مقوم الشىء رافعا له، بل رافعه هو العدم البديل له أى القاطع للحركه، كما إذا تحرك من داره إلى المسجد، فان نفس حركته متقومه بالوجود و العدم أى بوضع قدم و رفع أخرى، فهذا العدم دخيل فى صميم الحركه و حاقها، و عادمها هو التوقف فى الطريق أو الجلوس فيها للاستراحه مثلا، و ما لم يتحقق هذا العدم النقيض فالحركه واحده حقيقه، فإذا شرع فيها فالتجددات المتصله بالاتصال التعاقبى كلها بقاء ذلك الحادث الوجدانى، لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات، و ما لم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدرىجى.

إذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب فى الأمور غير القاره كجريانه فى القاره، لكون مدار حجيه الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفا، و لَمَّا كان الأمر التدرىجى واحدا بنظرهم بحيث يعد أوله حدوثا و ما بعده بقاء كالأمر القار، فلا محاله يجرى الاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه.

و لا يخفى أن صدق النقض عرفا و ان كان كافيا فى التمسك بدليل الاستصحاب، إلا أن المصنف (قده) يدعى وحده القضيتين عقلا فى مثل الزمان، لاتصال أجزاءه و عدم تخلل العدم بينها أصلا. نعم لا يصدق الوحده العقليه فى بعض الزمانيات كالتكلم و القراءه، لما يتخلل فى أثنائهما من التنفس و التنحج و نحوهما مما يوجب اثلام الوحده العقليه، لكن الوحده العرفيه صادقه قطعا، و هذا الصدق العرفى كاف فى جريان الأصل.

العدم (١)، بل و إن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا (٢) و إن انفصل حقيقه (٣) كانت (٤) باقيه

و عليه، فإنكار الوحده العقليه فى الزمان «لأن الأزمنه المتعاقبه وجودات متعدده متحده سنخا، فالوحده تكون عرفيه لا عقليه» (١) مشكل، لما عرفت من إناطه تعدد الوجود بتخلل العدم بين الأجزاء، و ما لم يتخلل فالموجود واحد حقيقه.

قال فى الأسفار فى الجواب عن بعض الإيرادات على معنى الحركة ما لفظه:

«ان الحركة و الزمان من الأمور الضعيفه الوجود التى وجودها يشابك عدمها، و فعليتها تقارن قوتها، و حدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر، بل هو عدمه بعينه، فان الحركة هى نفس زوال شىء بعد شىء، و حدوث شىء قبل شىء، و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود، كما أن للإضافات ضربا من الوجود» (٢)

\*\*\*\*\*

(١). كقطعات الزمان من الليل و النهار و الأسبوع و الشهر، فانه لا يتخلل بين أجزاءها عدم.

(٢). كتخلل التنفس فى أثناء القراءة، و انقطاع الدم لحظه فى الأيام الثلاثه، و نحو ذلك، فان تخلل هذا المقدار من العدم لا يخل عرفا بالاتصال المساوق للوحده، و المراد ب «ما» الموصول هو العدم.

(٣). أى: بالنظر العقلى، فان تخلل العدم مطلقا مخلاً بالوحده العقليه، لكونه مانعا عن تحقق الاتصال بنظره.

(٤). جواب «ما» فى «ما لم يتخلل» يعنى: كانت الأمور غير القاره فى صوره عدم تخلل العدم أصلا أو العدم غير المخل بالاتصال عرفا باقيه إمّا مطلقا أى بنظر العقل و العرف معا كما فى صوره عدم تخلل العدم أصلا بين الأجزاء كما فى الزمان على ما مر آنفا، و إما بنظر العرف فقط كما فى صوره تخلل العدم غير المخل بالاتصال عرفا كالسكوت اليسير المتخلل بين أجزاء القراءة و غيرها من التكلمات، و مع صدق الشك فى البقاء فى الأمور التدريجيه يجرى فيها الاستصحاب على حذو جريانه

ص: ٣٩٤

مطلقاً أو عرفاً (١)، و يكون (٢) رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها و انقطاعها نقضاً (٣)، و لا- يعتبر (٤) في الاستصحاب بحسب تعريفه و أخبار الباب و غيرها من أدلته غير صدق النقض و البقاء كذلك (٥) قطعاً، هذا. مع (٦)

في الأمور القاره.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: «اما مطلقاً أى بنظر العقل و العرف معا... إلخ».

(٢). معطوف على قوله: «كانت» و الأولى تبديله ب «و كان» أو «فيكون» يعنى: بعد إثبات صدق الشك في البقاء على الأمور التدريجية يشمله دليل الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين حال الشك في بقائها و استمرارها، و صدق إبقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشك، و مع صغريه الشك في بقاء الأمور التدريجية لكبرى «لا تنقض اليقين بالشك» لا وجه للتوقف في إجراء الاستصحاب فيها.

(٣). خبر «يكون» و ضمائر «عنها، استمرارها، انقطاعها» راجعه إلى «الأمور غير القاره».

(٤). هذا بمنزله الكبرى لما قبلها من صدق الشك في البقاء، فكأنه قيل: الشك في الأمور غير القاره شك في البقاء، و كلما كان كذلك يجرى فيه الاستصحاب.

(٥). أى: عرفاً، و حاصله: أن ما يعتبر في الاستصحاب و هو صدق النقض و البقاء عرفاً متحقق في الأمور غير القاره، فالمقتضى لجريانه فيها موجود و المانع مفقود. ثم إن الأولى ذكر لفظ «عرفاً» عقيب قوله: «نقضاً» حتى يشار إليه بقوله: «كذلك». و كيف كان فالجواب المذكور عن الإشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل بيان آخر مرجعه إلى ما أفاده المصنف قدس سرهما.

(٦). هذا جواب آخر عن الإشكال المذكور، و مرجعه إلى خروج الأمور غير القاره عن التصرم و اندراجها في الأمور القاره، و معه لا يبقى موضوع للإشكال،

ص: ٣٩٥

لفرض وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه حقيقه، و توضيح هذا الجواب: أن الحركة المتوقفه على أمور سته - و هى المبدأ، و المنتهى، و العله الفاعليه، و الجسم المتحرك، و ما فيه الحركة من المقولات، و الزمان الّذى يكون مقدار الحركة - تنقسم إلى قسمين قطعيه و متوسطيه.

أما القطعيه فهى كون الشىء فى كل آن فى مكان إذا كانت الحركة فى المكان كحركة السائر بين نقطتين، فان مكانه فى كل آن غير مكانه فى الآن السابق. أو كون الشىء فى حدّ غير الحد السابق إذا كانت الحركة فى غير المكان، كما إذا كانت فى الكم، كحركة الجسم النامى كالشجر و الطفل إذا أخذوا فى النموّ أو الذبول.

أو فى الكيف كصيروره الماء البارد حارًا أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، و نحو ذلك. أو فى الوضع كصيروره القائم قاعداً أو العكس، فان حدود المتحرك فى النموّ و الذبول و غيرهما تختلف، فانه فى كل آن يكون بحد خاص غير حد الآن السابق، فهو يخلع حداً و يلبس حداً آخر.

و عليه فالحركة القطعيه فى أى مقوله كانت هى الصوره المرتمسه فى الخيال المنتزعه عن الأ-كوان المتعاقبه الموافيه للحدود الواقعه بين المبدأ و المنتهى، فهذه الأ-كوان أجزاء لهذه الحركة، و هى متفرقه فى الخارج و مجتمعها فى الخيال.

و أما المتوسطيه فهى كون الشىء بين المبدأ و المنتهى كالسائر بين بلدين كالسائر بين النجف الأشرف و كربلاء المقدسه، و كالنهار الّذى هو عبارته عن كون الشمس بين المشرق و المغرب، و كالليل الّذى هو عبارته عن كون الشمس بين المغرب و المشرق، و هكذا.

و تختلف هذه الحركة عن الأولى بأن الأ-كوان المتصله المتعاقبه تكون جزئيات لها، لأن كل واحد من الأ-كوان الموافيه للحدود واقع بين المبدأ و المنتهى، و الكون بين الحدين واحد شخصى لا تعدد فيه. و التدرج و الانصرام فى الوجود المانع عن جريان الاستصحاب إنما هو فى القسم الأول أعنى الحركة القطعيه التى يلاحظ

و غيره (١) إنما هو في الحركة القطعية، و هي كون الشئ ء في كل آن في حدّ أو مكان ( و هي كون الأول في حدّ أو مكان آخر في الآن الثاني ) لا التوسطيه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى «-» فانه (٢) بهذا

فيها كون الشئ ء في كل آن في حد غير حدّيه السابق و اللاحق، دون القسم الثاني و هو الحركة التوسطيه، فانه من الأمور القاره، و لذا يصح أن يقال عند طلوع الشمس: «وجد النهار» و عند غروبها: «انعدم»، و كذا «وجد الليل عند غروبها و انعدم عند طلوعها».

و بالجملة: فلا- إشكال في جريان الاستصحاب في مثل الليل و النهار و غيرهما من الأمور التدريجيّه إذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في حركتها التوسطيه و وصولها إلى متنهاها، فإذا شك في وصول الشمس مثلاً إلى النقطه التي تغرب فيها جرى الاستصحاب في عدم وصولها إليها، و يقال: النهار باق بمقتضى الاستصحاب. و كذا يستصحب عدم وصول المسافر من النجف الأشرف إلى كربلاء إذا شك في وصوله إلى كربلاء، و يعدّ أنه بعد في الطريق و لم يصل إلى كربلاء.

\*\*\*\*\*

(١). من المقولات الأخر كالكم و كيف و الوضع كما مر آنفاً، بل الجوهر.

(٢). أى: فان الحركة بهذا المعنى - و هو كون الشئ ء بين المبدأ و المنتهى - من الأمور القاره المستمره لا الأمور التدريجيّه المتصرمه. و الأولى تأنيث ضمير «فانه» و كذا المستتر في «يكون» و قوله: «لا التوسطيه» معطوف على «القطعيه».

=====

(-). هذا تعريف لمطلق الحركة، لا- لخصوص القطعيه، غايته أن الكون في كل آن في حد يكون جزءاً للحركة القطعيه و جزئياً للتوسطيه، فان الحركة كما عرّفها في الأسفار عبارته عن «موافاه حدود بالقوه على الاتصال، و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه» و عليه فلا وجه لتخصيص التعريف المذكور في المتن بالحركة القطعيه.

ص: ٣٩٧

\*\*\*\*\*

(١). حقيقه، عقلا- أو عرفا، و معه لا- حاجه إلى التصرف فى معنى البقاء كما أفاده الشيخ الأعظم فى مقام حل الإشكال، قال (قده): «و إنما وقع التعبير بالبقاء فى تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى فى الزمانيات، حيث جعلوا الكلام فى استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحه» و حاصله: حلّ الإشكال إما بالتصرف فى المستصحب بجعل الليل و النهار أمرا خارجيا واحدا بنظر العرف، و المراد ببقائه عدم تحقق جزئه الأخير، أو عدم حدوث جزء مقابله. و إما بالتصرف فى لفظ البقاء بإرادته البقاء المسامحي، يعنى: أن النهار و ان لم يصدق عليه البقاء حقيقه، لتجدد الآنات و الأكوان، و كلها حدوثات، إلا أنه يصدق البقاء عليها مسامحه، هذا.

و المصنف و ان ارتضى الجواب الأول، لكنه ناقش فى الثانى بما محصله:

أن المعترف فى الاستصحاب هو صدق بقاء ما كان حقيقه عرفيه، و لا- عبره بالنظر المسامحي، و المفروض صدقه فى الزمان و نحوه حقيقه عرفيه. و مع الغض عنه فلا عبره بمسامحتهم فى التطبيق. و كان الأنسب أن يناقش الشيخ فى هذا الوجه الثانى لا فى كلا الوجهين، مع أنه قال: «إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته و الإغماض عما فيه» فلاحظ.

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقى عليه بمنع صدق القارّ على الحركة بمعنى التوسط كى يتصور فيها البقاء الحقيقى، لما عرفت من أن البقاء الحقيقى للشىء عبارة عن استمرار وجوده فى ثانى زمان حدوثه بماله من المراتب و الحدود المشخصه له فى آن حدوثه، و مثله غير متصور فى الحركة التوسطيه فى مثل الزمان و نحوه، إذ الموجود منها فى الخارج إنما هو الحصول فى حد معين، و هو أمر آنى لا قرار له، فلا يتصور له البقاء الحقيقى.»

و يمكن أن يقال: ان الحركة و إن كانت فى ذاتها متقومه بالتجدد و الانصرام، إلا أن المفروض عدم لحاظ الموافاه للحدود فى التوسطيه، بل مجرد وقوعها

فانقذح بذلك (١) أنه لا مجال للإشكال فى استصحاب مثل الليل أو النهار، و ترتيب مالهما من الآثار (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكون الوحده العرفيه محفوظه فى الأمور السیاله ما دامت متصله.

اعلم: أن المصنف (قده) بعد دفع إشكال الاستصحاب عن الأمور التدریجیه أشار إلى ما تعرض له الشیخ (قده) فى مقامات ثلاثه:

الأول: جریان الاستصحاب فى نفس الزمان كالليل و النهار و الأسبوع و الشهر و نحوها، و قد أشار إلى هذا المقام بقوله: «انه لا مجال للإشكال... إلخ».

الثانى: جریانه فى الزمانى الذى لا استقرار لوجوده كالتكلم.

الثالث: جریانه فى الفعل المقید بالزمان، و الكلام فعلا فى المقام الأول.

(٢). فیما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على وجود الزمان بمفاد كان التامه أو عدمه بمفاد ليس التامه، بأن يكون الزمان شرطا للوجوب، كما إذا نذر التصدق بدرهم أو زیاره إمام و نحوهما إذا كان النهار باقیا، فلو شكك حیثذ فى بقاء النهار جرى استصحابه و ترتب علیه وجوب الوفاء بالنذر.

و أما إذا أخذ الزمان قيدا لمتعلق الحكم الشرعى بحيث اعتبر وقوع الفعل فيه كوقوع الصوم فى شهر رمضان و وقوع الظهرین فى النهار و نحو ذلك، فإجراء الاستصحاب فيه - لإحراز عنوانه من الرضانیه و النهاریه - مشكل جدا، لأن المستصحب وجود محمولی، و المقصود إحراز الوجود النعتی، و هو اتصاف الزمان المشكوك بالرضانیه و النهاریه حتى یحرز وقوع الصوم فى شهر رمضان، و الصلاه فى النهار.

و إثبات الوجود النعتی باستصحاب الوجود المحمولی منوط بحجیه الأصل المثبت، و لذا تقل فائده استصحاب الوقت و الزمان، و تختص بمثل النذر كما أشرنا إليه.

=====

بین المبدأ و المنتهى أى كون الشئ بین الحدین، و هو الكلى الموجود بعین الوجودات المتجدده، و لا انصرام فى هذه الحركه ما لم یبلغ المتحرك الحدّ المفروض. و علیه فما فى المتن من صدق الوجود القارّ المستمر على المتحرك بالحركه التوسطیه متین.



و أما الأثر المهم و هو إثبات وقوع الموقنات فى أوقاتىها فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامه، لأن ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقنات و وجوب الإتيان بها، و أما إثبات وقوعها فى أوقاتىها لىترتب عليه الامتثال فلا، لعدم ثبوت نهارىه الزمان الحاضر أو لىلىته حتى يحرز وقوع الفعل الموقت به فىه، قال شىخنا الأءظم (قده) فى أوائل التنبيه الثانى: «أما نفس الزمان فلا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فىه لتشخيص كون الجزء المشكوك فىه من أجزاء اللىل و النهار لأن نفس الجزء لم يتحقق فى السابق فضلا عن وصف كونه نهارا أو لىلا» -» .

=====

(-). لكن تصدى شىخنا المحقق العراقى (قده) لدفء إشكال استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصه بما محصله: أن ذوات الآنات المتعاقبه كما تكون تدريجىه، كذلك وصف اللىلىه و النهارىه الثابته لها أيضا تدريجىه، و تكون حادثه بحدوث الآنات و باقىه ببقائىها، فإذا اتصف بعض هذه الآنات باللىلىه أو النهارىه و شك فى اتصاف الزمان الحاضر باللىلىه أو النهارىه، فكما يجرى الاستصحاب فى نفس الزمان، و يدفء شبيهه الحدوث فىما كان اسما لمجموع ما بين الحدىن، كذلك يجرى الاستصحاب فى وصف اللىلىه أو النهارىه الثابته للزمان... فلا قصور فى استصحاب اللىلىه الثابته للآنات السابقه و جرّها إلى الزمان الحاضر، لرجوع الشك المزبور بعد يقىن باتصاف الآنات السابقه باللىلىه أو النهارىه إلى الشك فى البقاء لا فى الحدوث، فىقال بعد إلغاء خصوصىه القطعات و لحاظ مجموع الآنات من جهه اتصالىها أمرا واحدا مستمرا:

ان هذا الزمان الممتد كان متصفا باللىلىه أو النهارىه سابقا و الآن كما كان، فىثبت بذلك اتصاف الآن المشكوكه لىلىته أو نهارىته باللىلىه أو النهارىه.

و إلاء فلو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم سدّ باب الاستصحاب فى الزمان فى مثل اللىل و النهار و لو بمفاد كان التامه، لجرىان الإشكال المزبور فىه أيضا من حىث عدم تصور يقىن بالحدوث فى مثل اللىل و النهار الذى هو اسم لمجموع ما بين الحدىن من حىث المجموع، و كون القطعه الحاضره من الزمان غير القطعه

الموجوده سابقاً»<sup>(١١)</sup> و بهذا البيان يندفع شبهه عدم اليقين بالحدوث كما تندفع شبهه مثبتيه الأصل.

و ما أفاده (قده) لا يخلو من غموض، و ذلك لانتفاء حاله السابقه المتيقنه.

و قياس اتصاف الآنات المتجدده بالليليه مثلا على نفس عنوان الليل مع الفارق، لصدق استمرار الموجود الوحداني حقيقه أو عرفا على الليل بمجرد استتار القرص أو ذهاب الحمرة إلى آن تحقق النهار، فيجرى الاستصحاب عند الشك في الغايه، لأنه بقاء ما حدث. و هذا بخلاف إجراء الأصل في الليل بمفاد كان الناقصه، لأن المتيقن هو وصف جزء الليل أعنى ليليه الساعه السابقه، و هذه الساعه الماضيه الموصوفه بكونها ليلا جزء الموجود الوحداني أعنى الليل، و لا ريب في امتناع صيروره الجزء كلاً بإلغاء خصوصيته، و الساعه الفعلية المشكوكه ليليتها لو كانت ليلا لكانت قطعه أخرى من الليل، و هي متصفه بأنها الساعه الخامسه منه مثلا و الاتصاف و ان كان متجددا بتجدد الآنات و الأ-كوان، إلا أن المفروض اتصاف كل قطعه منها بوصف، و المتيقن هو وصف جزء خاص، و المشكوك وصف جزء آخر، و من المعلوم امتناع تسريه وصف جزء إلى جزء آخر.

و بعبارة أخرى: المقصود بالاستصحاب إثبات ليليه هذه الساعه المشكوكه ليليتها، فلا- يقين بذات الليل المستمر إلى زمان الشك، و إلا لم يقع شك فيه، و إنما تعلق اليقين بليليه ساعه سابقه قد تصرّمت، و جرّ هذا الوصف إلى الساعه الحاليه التي هي قطعه أخرى من الليل - على فرض كونها ليلا - لا يوجب اتصاف هذه الساعه بكونها ليلا، لأنه استصحاب وصف جزء لإثبات ذلك الوصف لجزء آخر، و هو من أقوى الأصول المثبتة.

و ما أفاده من الملازمه بين استصحاب الزمان بمفاد كان التامه و الناقصه قد عرفت عدم تماميته، لأنه بمفاد كان التامه قد اجتمعت أركانه فيه من اليقين بحدوث

و كذا (١) كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كذا لا إشكال في جريان الاستصحاب، و هذا إشاره إلى المقام الثانى و هو جريان الاستصحاب فى الزمانى الذى لا استقرار لوجوده، قال شيخنا الأعظم: «و أما القسم الثانى أعنى الأمور التدريجيه غير القاره كالتكلم و الكتابه و المشى و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمرا واحدا مستمرا...».

(٢). توضيحه: أن الشك فى بقاء الأمر التدريجى ينشأ تاره من الشك فى وجود الرفع، كما إذا أحرز أن فى العين الكذائيه استعداد جريان مائها إلى أول برج السرطان مثلا، و لكن يشك فى برج جوزاء فى انقطاع مائها لمانع. و كذا إذا أحرز اقتضاء امتداد زمان خطبه الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءه قارئ القرآن مثلا- إلى ساعه، و شك قبل انتهاء الساعه فى انقطاع الكلام لمانع خارجى منع المقتضى عن دوام تأثيره، و كذا فى سائر الأمور التدريجيه. فانه لا ينبغى الإشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الذى هو من الشك فى وجود الرفع، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

و أخرى من الشك فى وجود المقتضى، و هو على قسمين، إذ قد يكون منشأ الشك الجهل بالكميه و المقدار، و قد يكون منشؤه احتمال تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم. فالأول كما إذا شك فى جريان الماء و سيلان الدم من جهة الشك فى بقاء شىء من الماء فى المنبع، و من الدم فى الرحم غير ما سال و جرى منهما، و كذا إذا شك فى بقاء التكلم و الكتابه لأجل الشك فى استعداد المتكلم و القارئ و أنه هل كان فيهما اقتضاء التكلم و القراءه ساعه أم أقل؟ و كذا فى سائر الأمور التدريجيه. و قد يشكل جريان الاستصحاب فى هذا القسم بما حاصله: أن الشك

=====

أمر واحد و الشك فى بقاءه، فيجرى، بخلافه بمفاد كان الناقصه، لاختلال ركن اليقين بالحدوث كما عرفت.

و لشيخنا العراقى وجه آخر و هو الاستصحاب التعليقى الجارى فى الفعل المقيد بالزمان، و سيأتى بيانه.

ص: ٤٠٢

فى انتهاء حرآته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه (١) بعد فى البين. و أما (٢) إذا كان من آهه الشك فى كمآته و مقداره كما فى نبع الماء و جريانه

الذى يجرى فيه الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الشك فى الحدوث كالمقام، حيث ان الشك هنا انما هو فى جريان جزء آخر من الماء و الدم و التكلم و الكتابه غير ما وجد منها قبل ذلك و انعدم قطعاً، فالشك حينئذ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، و من المعلوم أن الشك المعتبر فى الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الحدوث. و عليه فشانى ركنى الاستصحاب فى الأمور التدريجية التى يكون الشك فيها فى المقتضى منهدم، و لذا يشكل جريان الاستصحاب فيها.

و الثانى كما إذا شك فى جريان الماء من المنبع من آهه احتمال تكون مقدار من الماء زياده على المقدار المعلوم أولاً، كما إذا كانت كميه ماء المنبع ثلاثه أكرار مثلاً و قد جرى هذا المقدار، لكن يحتمل ورود مقدار آخر مقارنا لجرىانه هذا المقدار من المطر أو غيره فيه، و على تقدير وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض، و من المعلوم أن هذا الفرض خارج عن الشك فى المقتضى بمعناه المصطلح و هو العلم بمقدار استعداد الماء للجرىانه فى مسده معينه، كما أنه خارج عن الشك فى الرفع و الغايه أيضاً، للعلم بعدم طروء المانع.

و الظاهر جريان الاستصحاب فيه بلحاظ أن الجريان أمر واحد شخصى عرفا سواء أ كان عن الماده المعلومه أولاً أم عن الماده المحتمل زياتها. و اختلاف المبادئ لا- يوجب تغيرا فى عنوان المستصحب و هو جريان الماء عرفا كى يعد الموجود اللاحق مغايرا للموجود السابق، فهذا نظير تبدل عمود الخيمه بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمده تغيرا فى هيئه الخيمه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «انتهاء» و ضميره راجع إلى «الأمر التدريجى».

(٢). هذا فى قبال قوله: «من آهه الشك فى انتهاء حرآته» المراد به بيان الشك فى الرفع، بأن يكون الشك فى بقاء الأمر التدريجى لأجل الشك فى وجود الرفع مع إحراز المقتضى. و قد تقدم توضيحه بقولنا: «تاره من الشك فى وجود

ص: ٤٠٣

و خروج الدم و سيلانه فيما كان (١) سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقى في المنبع (٢) و الرحم فعلا (٣) شى  
ء من الماء و الدم

الرافع... إلخ».

و أما قوله: «و أما إذا كان» فهو إشاره إلى كون الشك في بقاء الأمور التدريجيّه لأجل الشك في المقتضى، و هو بمنطوقه و مفهومه متكفل لبيان صورتين إحداهما: الشك في أصل استعداد الأمر التدريجي، و ثانيتهما: الشك في تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم، و الصورة الأولى تستفاد من المنطوق، و الثانيه من مفهوم قوله: «فيما كان سبب الشك» و قد تقدم بيان الصورتين بقولنا:

«و أخرى من الشك في وجود المقتضى و هو على قسمين...» و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الشك، و ضميرا «كميته، مقداره» راجعان إلى الأمر التدريجي.

\*\*\*\*\*

(١). مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثه أعنى ما إذا كان الشك في الجريان و السيلان غير ناش عن الشك في الكمية، للعلم بها حسب الفرض، بل كان ناشئا من احتمال تكوّن ماده زائده على المقدار المعلوم.

و لو لم يكن قوله: «فيما كان» لإخراج هذه الصورة عن مصب الإشكال و جوابه الآتين لكان تقييد الشك في المقتضى بقوله: «فيما كان» لغوا، لكفايه قوله: «من جهه الشك في كميته» في الدلاله على إرادته الشك في المقتضى.

فدفع محذور اللغويه منوط بجعل هذه الكلمه لإخراج الصورة الثالثه. لكن يشكل حينئذ أنه لا وجه لتخصيص الإشكال الآتى و جوابه بالصورة الثانيه مع جريانهما في الصورة الثالثه أيضا، فتأمل.

(٢). و هو عروق الأرض، و ضمير «أنه» للشأن، و هذا تقريب الشك في المقتضى و قد عرفته آنفاً.

(٣). لا حاجة إلى هذا القيد بعد ظهور قوله: «بقى» في بقاء الموجود الفعلى من الماء و الدم في المنبع و الرحم، لا فيما يمكن أن يوجد منهما فيهما، و ضمير «منهما» راجع إلى الماء و الدم.

ص: ٤٠٤

غير ما سال و جرى منهما، فربما (١) يشكل في استصحابهما حينئذ (٢)، فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

و لكنه (٣) يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب

ثم إن الشك من جهة المقتضى في الأمور التدريجية ليس راجعا إلى الحركة القطعية، بل مورده الحركة التوسطية، كما إذا فرض كون المتحرك بين الكوفه و البصره، و لكن لا يعلم أن مقدار المسافه بينهما عشرون فرسخا أو أكثر، فعلى الأول تنتهى الحركة في ساعه، و على الثانى تنتهى في ساعه و نصف مثلا، فالشك في انتهاء الحركة و وصول المتحرك إلى المنتهى ناش عن الشك في كميهِ المسافه، فالشك في بقاء الأمر التدريجى في الحركة التوسطيه يتصور في كل من الشك في المقتضى و الرافع.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما» و قد تقدم آنفا تقريب الإشكال بقولنا: «و قد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله... إلخ» و ضمير «استصحابهما» راجع إلى «الجريان و السيلان».

(٢). أى: حين الشك في الكميهِ و الاستعداد، و قوله: «فان الشك ليس... إلخ» تقريب الإشكال، و قد عرفته، و ضميرا «جريانه، حدوثه» راجعان إلى جزء آخر.

(٣). أى: و لكن الإشكال يتخيل اندفاعه، و هذا إشاره إلى دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية إذا كان الشك في بقائها ناشئا من الشك في المقتضى، كعدم الإشكال في جريانه فيها إذا كان منشأ الشك في بقائها الشك في وجود الرافع. توضيح دفع الإشكال هو: أن مناط جريان الاستصحاب - و هو وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوكه عرفا - منطبق هنا، ضروره أن اتصال الأمر التدريجى و عدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده، و كون الشك شكاً في

ص: ٤٠٥

بحسب تعريفه و دليله حسب ما عرفت (١).

ثم إنه (٢) لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما يكون

بقائه عرفا لا- في حدوثه، لعدم تعدده بنظر العرف المذى هو المدار في باب الاستصحاب، فلا- وجه لعدم جريانه في الأمور التدريجية مع كون الشك فيها شكا في البقاء عرفا. و ضمير «بأنه» للشأن، و ضمير «به» راجع إلى الإشكال المتصيد من العبارة، و «ما» الموصول فاعل «يختل» و المراد ب «الملاك» هو وحده الأمر التدريجي عرفا.

\*\*\*\*\*

(١). من قوله في أوائل هذا التنبيه: «إلا أنه ما لم يتخلل في البين العدم، بل و ان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا و ان انفصل... إلخ» و حاصله: أن المدار في جريان الاستصحاب - تعريفا و دليلا - على وحده القضية المتيقنه و المشكوكه عرفا، و الاتصال موجب لهذه الوحده، و مع شمول تعريف الاستصحاب و دليله للأمور التدريجية كالأمر القاره لا وجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها.

(٢). غرضه (قده) بعد تصحيح جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية بيان إمكان جريان استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة فيها، كما أفاده في حاشيه الرسائل أيضا بقوله: «و لا يخفى جريان الأقسام الثلاثة في استصحاب الكلّي فيه كما يظهر بأدنى تأمل».

و كلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعمم (قده) في هذا القسم من الأمور التدريجية، حيث إنه تعرض أوّلا- لجريان الاستصحاب في مثل التكلم و المشى و الكتابه و نبع الماء إذا عدّ المجموع أمرا واحدا مستمرا، ثم تعرض لبيان ضابط الوحده. و اختلفت أنظاره الشريفه في كلامه الأول من كون هذا المستصحب شخصا أو كليا، و على تقدير كليته في كونه من القسم الأول أو الثانى أو الثالث، فقال أوّلا: «يستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الأجزاء و كثيرها» و ظاهره أنه هو القسم الثانى، و قال في جواب توهم كونه من القسم الثالث ما لفظه: «بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة». و فى آخر كلامه قال

ص: ٤٠٦

بجريان الاستصحاب فيه حتى بناء على كونه من القسم الثالث، إذ هو في المقام من الكلّي التشكيكي الّمدى لا مانع من جريان الاستصحاب فيه كالسواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع الشديد.

و في كلامه الثاني جعل وحده الداعي ضابطاً لوحده المستصحب في مثل قراءة القرآن، فتستصحب لو شك في الصارف، أو في مقدار اقتضاء الداعي «-» .

أما لو تكلم لداع أو لداع ثم شك في بقائه على صفه التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن. و لو شك في حيضه الدم بعد انقطاعه أو في اليأس فرأت الدم جرى الاستصحاب، هذا.

و أورد المصنف في الحاشية على عدّ هذا الاستصحاب من القسم الأول بما لفظه: «الظاهر كونه من قبيل القسم الثاني، ضروره أنه مردد بين كونه كثير الأجزاء فيبقى و قليلها فيرتفع».

ثم اختار المصنف في عبارته المتقدمه تصوير كل واحد من أقسام الكلّي في الأمور التدريجيّه، و أنها ليست منضبطه تحت قسم واحد كما فرضه الشيخ.

و كيف كان فيجری استصحاب الشخص و الكلّي بأقسامه في الأمور التدريجيّه على اختلاف مواردّها، فإذا اشتغل بقراءة سوره الروم مثلاً و شك في فراغه عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص و الكلّي، ان كان للكلّي أثر شرعي، و يكون هذا من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي، من غير فرق بين كون منشأ الشك في بقائه الشك في المقتضى بأن لا يحرز مقدار بقائه في عمود الزمان، و بين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقائه كساعه مثلاً، و كون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعه، لاحتمال وجود مانع. هذا في استصحاب الشخص و القسم الأول من استصحاب الكلّي.

و إذا اشتغل بسوره لم يعلم أنها سوره الروم أو القدر مثلاً، فان كانت هي الروم

=====

(-). فيه تأمل، لأنه من الشك في المقتضى الّذي أنكر حجيه الاستصحاب فيه.



فإذا شك (١) فى أن السوره المعلومه التى شرع فيها تمت أو بقى شىء منها صح فيه (٢) استصحاب الشخص و الكلى.

و إذا شك فيه (٣) من جهه ترددها بين القصيره و الطويله كان من

فلم يفرغ منها، و ان كانت هى القدر فقد فرغ منها، فحينئذ يجوز استصحاب كلى القراءه، و لا يجوز استصحاب الفرد، لعدم اليقين السابق الذى هو أحد ركنى الاستصحاب. و استصحاب الكلى فى هذه الصوره من قبيل القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

و إذا علم بأنه اشتغل بسوره القدر مثلا و تمت، و لكن شك فى شروعه فى سوره أخرى مقارنه لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءه، و هو من قبيل القسم الثانى من ثالث أقسام استصحاب الكلى.

و أما القسمان الآخران - أى الأول و الثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران فى قراءه شخص و تكلمه كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرناه من جريان استصحاب الكلى فى القراءه و التكلم يجرى فى نبع الماء و جريانه أيضا، فإذا شك فى بقاء نبعه و جريانه للشك فى مقدار مقتضيه أو وجود مانع عن جريانه فلا مانع من استصحابه و ترتيب الأثر الشرعى الثابت لذى الماده عليه، فتأمل. و أما الأثر المترتب على ما يلازم النبع عقلا - أو عاده كوجود الماء فى الحوض أو اتصال مائه بما يجرى من الماده، فلا يمكن ترتيبه على استصحاب النبع إلا على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى القسم الأول من استصحاب الكلى الجارى فى الأمور التدريجيه، و قد أوضحناه بقولنا: «فإذا اشتغل بقراءه سوره الروم مثلا... إلخ».

(٢). أى: فى هذا الشك المتعلق ببقاء السوره، و ضميرا «فيها، منها» راجعان إلى «السوره».

(٣). أى: فى بقاء السوره. أشار بهذا إلى جريان استصحاب الكلى من القسم

القسم الثاني (١). و إذا شك (٢) في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث (٣) «-» .

الثاني و هو تردد الكلى بين ما هو معلوم الارتفاع و بين ما هو مقطوع البقاء، و قد تقدم ذلك آنفا بقولنا: «و إذا اشتغل بسوره لم يعلم أنها سوره الروم أو القدر مثلا... إلخ» و ضمير «ترددها» راجع إلى «السوره».

\*\*\*\*\*

(١). و هو تردد الكلى بين فردين أحدهما طويل العمر كالفيل و الآخر قصير العمر كالبق.

(٢). هذا إشاره إلى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلى في الأمور التدريجية، و قد مرّ ذلك بقولنا: «و إذا علم بأنه اشتغل بسوره القدر و تمت و لكن شك في شروعه... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى القارئ المستفاد من العبارة، و قوله: «أخرى» صفه لمحذوف و هي «سوره» و ضمير «بأنه» للشأن، و «كان» في الموضعين جواب «إذا» في الموردين.

(٣). و هو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود و الشك في وجود فرد آخر من الكلى، و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

=====

(-). عدّه من القسم الثالث مبنى على تعدد وجود الكلى بتعدد السوره أو بتخلل العدم المعتد به بين السورتين أو بتعدد الداعي، و إلاّ فعدّه من القسم الثالث غير معلوم.

أما تعدد وجود الكلى بتعدد السوره فقد حكى المحقق المشكيني عن مجلس درس المصنف في دفع توهم كونه من القسم الثاني ما لفظه: «ثم أجاب بما حاصله: أنه كذلك دقه، و أما عرفا فانهم يعدون كل سوره موجودا آخر، و ليس السوره عندهم مثل الآيه. و لو سلم فليفرض فيما قطع بالشروع في قراءه القرآن و الفراغ عنها و الشك في الشروع في قراءه الأشعار. و لو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءه شخصا واحدا فليفرض فيما شك بعد القطع بالفراغ عن القراءه في الشروع في فعل من غير سنخ القراءه» ثم أورد عليه بأن الملاك ان كان نظر العرف

هذا فى الزمان و نحوه من سائر التدريجيات «-» .

.....

لم يفرق فيه بين السوره و الآيه، إذ الملاك عندهم وحده الداعى.

أقول: لا- ريب فى اختلاف الموارد فى صدق الوحده العرفيه على مجموع قطعات الأمور التدريجيه كما اعترف شيخنا الأعظم بوضوح الوحده فى بعض الموارد و عدمه فى بعضها الآخر، و التباس الأمر فى غيرهما، لكنه حكم بحصول الوحده فى قراءه القرآن بداع واحد، و بتعدد الموجود بتعدد الدواعى، قال: «أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك فى بقاءه على صفه التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن».

لكن الظاهر صدق الوحده فى قراءه السوره حتى مع تعدد الداعى، فلو شرع فى تلاوه سوره بداع قربى ثم تبدل ذلك إلى داع شيطانى أثناء القراءه، فالظاهر صدق قراءه السوره الشخصيه عرفا و ان لم تصدق الوحده بالدقه العقليه، و كذا لو سجد بقصد الطاعه فأطالها بداعى الاستراحه مثلا، فالظاهر عدم اثلام الوحده بتبدل الباعث عليه.

نعم إنما يتجه هذا بناء على مختار المصنف من عموم حجيه الاستصحاب للشك فى المقتضى، و إلا- فبناء على اختصاصها بالشك فى الراجع، فلا وجه لإجراء الأصل مع الشك فى أصل الاقتضاء فضلا عما إذا علم بانقضاء المقتضى السابق و شك فى قيام مقتضى آخر مقامه، لعدم صدق النقض حسب الفرض، فما فى الرسائل من قوله: «أو لأجل الشك فى مقدار اقتضاء الداعى فالأصل بقاءه» لا يخلو من خفاء.

(-). ثم ان للشك فى بقاء الدم فى الرحم صورا كثيره مذكوره مع أحكامها فى الفقه، لكن لا- بأس بالإشاره هنا إلى البحث الأصولى المتعلق بها، فنقول و به نستعين: ان الشك فى خروج الدم و بقاء الرحم على صفه القاذفيه يتصور على وجوه:

أحدها: أن يكون ذلك الشك فى أول رؤيته، بحيث لو بقى إلى ثلاثه أيام لكان حيضا، و لو انقطع قبلها لكان استحاضه. و الظاهر جريان الاستصحاب فيه

و إثبات بقاء الدم إلى الثلاثة، و ترتيب أحكام الحيض عليه، لقاعده الإمكان الثابت شرطها و هو استمرار الدم ثلاثة أيام بالاستصحاب، كإثبات عدم المانع و هو اليأس بالاستصحاب فيما إذا شكت المرأة في اليأس و رأت الدم، فانه يكفى في إحراز عدم اليأس الذى هو شرط قاعده إمكان التحيض بالدم المرئى استصحاب عدم وصول المرأة إلى حد اليأس.

و الإشكال على استصحاب بقاء الدم إلى ثلاثة أيام تاره بأنه من الاستصحاب فى الأمور المستقبله، و أخرى بمعارضته باستصحاب عدم خروج الدم، و ثالثه بأن موضوع قاعده الإمكان هو اليقين باستمرار الدم ثلاثة أيام، و الاستصحاب لا يوجب اليقين، لأنه أصل، و موضوعه الشك. و رابعه بأنه لا يثبت الإمكان إلا على القول بالأصل المثبت. مندفع فى الأول: بأنه لا منشأ له إلا انصراف أدله الاستصحاب عن الأمور المستقبله، و من المعلوم أن دعواه مجازفه و مخالفه لسيره العقلاء و المتشرعه.

و فى الثانى: بأن هذا هو الإشكال المتقدم فى التدريجيات، و قد عرفت أنه مبنى على لحاظ كل جزء من أجزائه موجودا مستقلا، إذ بناء عليه يكون الشك فى وجود الجزء اللاحق، فيستصحب عدمه. لكن قد تقدم دفعه بأن مجموع الأجزاء يعدّ شيئا واحدا عرفا، فيكون الشك فى الجزء اللاحق شكا فى البقاء دون الحدوث، و بهذا اللحاظ يجرى استصحاب الوجود دون العدم، هذا.

مع إمكان أن يقال: بحكمه الاستصحاب الوجودى على العدمى، حيث ان الشك فى عدم الجزء اللاحق ناش عن الشك فى بقاء الدم فى الرحم و عدمه، فإذا أحرز بقاؤه بالاستصحاب ارتفع الشك فى العدم، فلا يبقى مجال لاستصحابه.

و فى الثالث: بأن اليقين أخذ طريقا لا موضوعا، و قد ثبت فى محله قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض.

و فى الرابع: بأن المراد بالإمكان هو حكم الشارع بالتحيض برؤيه الدم مع

وجود شرائط و عدم موانع، و من المعلوم أن إحرازهما لتعبدى بالأصل حتى يترتب عليها حكم الشارع أجنبي عن الأصل المثبت، نظير استصحاب عداله شخص لجواز تقليده أو الائتمام به.

نعم لو كان المراد بالإمكان الأمر الاعتبارى للماهيه كالوجوب و الامتناع اللذين هما من اعتبارات الماهيه أيضا كان الاستصحاب مثبتا. لكنه ليس كذلك، و تفصيله فى الفقه.

ثانيها: أن يكون ذلك الشك بالنسبه إلى الدم المرئى بعد العاده قبل العشره بأن كان الشك فى بقاءه إلى ما بعد العشره و انقطاعه على العشره، فان تجاوز عن العشره كان ما فى العاده حيزا، و غيره استحاضه، و ان انقطع على العشره أو قبلها كان كله حيزا. و الظاهر جريان الاستصحاب فيه و ترتيب أحكام الحيض على ما فى العاده، و أحكام الاستحاضه على ما عداه.

لا يقال: ان مقتضى استصحاب الحيضيه هو ترتيب أحكام الحيض على الدم الموجود بعد أيام العاده.

فانه يقال: إن استصحاب بقاء الدم حاكم على استصحاب الحيضيه، لأن الشك فى الحيضيه ناش عن انقطاع الدم على العشره و ما دونها و بقاءه إلى ما بعد العشره، فإذا ثبت بالحجه كالأستصحاب بقاءه إلى ما بعدها ارتفع الشك تعبدا عن حيضيه الدم.

ثالثها: أن يكون ذلك الشك فى الفتره الواقعه فى أيام العاده، بأن تشك المرأة فى استمرار الفتره الموجب لطهرها و فى خروج الدم الكاشف عن بقاء الحيض. يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب فى الفتره، و ترتيب آثار الطهر عليها من وجوب الغسل و غيره، كما أنه يمكن إجراء الأصل فى بقاء الرحم على قذف الدم بعد جعل الفتره المتخلله بحكم العدم فى نظر العرف، فيحكم ببقاء الحيض.

رابعها: أن يكون ذلك الشك فى الفتره الواقعه بعد أيام العاده، كما إذا

و أما الفعل المقيّد بالزمان (١) فتاره يكون الشك في حكمه من

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارة إلى المقام الثالث أعنى الفعل المقيّد بالزمان و هو الّذى تعرض له الشيخ (قده) في التنبيه الثانى بقوله: «و أما القسم الثالث و هو ما كان مقيدا بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. و وجهه: أن الشىء المقيّد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثانى.

و قد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصه بالمشخصات التى لها دخل وجودا و عدما في تعلق الحكم و من جملةتها الزمان» و محصل وجه عدم جريان الاستصحاب بنظر الشيخ (قده) هو عدم بقاء الموضوع مع انقضاء الزمان المقيّد به الفعل.

و لما كان كلام الشيخ (قده) في منع جريان الاستصحاب مطلقا صار المصنف بصدد تحليله حتى يظهر أن الاستصحاب يجرى في بعض الصور دون بعض، و توضيح ما أفاده المصنف: أن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيّد بالزمان يتصور على وجهين:

=====

كانت عاداتها خمسه أيام، ثم انقطع الدم و شكّت المرأه في استمرار الفتره إلى العشره حتى تكون طهرا و انقطاعها برؤيه الدم في بقيه العشره حتى تكون حيضا. و في هذا الوجه يمكن أيضا استصحاب بقاء الدم، بجعل النقاء المتخلل في نظر العرف كالعدم.

إلا أن يقال كما عن المشهور: بجريان استصحاب الطهر و الحكم بوجوب الغسل عليها، بل دعوى عدم الحاجه في إثبات الطهر إلى الاستصحاب نظرا إلى اقتضاء أماريه العاده لطهره النقاء الحادث بعدها غير بعيد.

و بالجملة: فيمكن التفصيل في الفتره بين وقوعها في أيام العاده و بين حدوثها بعد العاده، بالحكم ببقاء الحيض في الأول نظرا إلى استصحاب بقاء الرحم على قاذفيه الدم، و الحكم بالطهر و وجوب الغسل في الثانى لاستصحاب النقاء، أو لاقتضاء أماريه العاده لطهر الفتره الواقعه بعد أيامها.

ص: ٤١٣

الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك فى بقاء قيده، كما إذا شك فى بقاء النهار الموجب للشك فى وجوب الإمساك المقيد به، إذ لو كان بقاء النهار معلوماً كان وجوب الإمساك أيضاً معلوماً، فلا منشأ للشك فى وجوبه إلا الشك فى بقاء قيده و هو النهار. و هذا قد يكون بنحو الشبهه الموضوعيه كما إذا شك فى انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهى بغياب القرص و استتاره، و قد يكون بنحو الشبهه الحكميه، كما إذا لم يعلم أن النهار ينتهى باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

فللشك فى بقاء القيد صورتان: إحداهما كون الشك بنحو الشبهه الموضوعيه، و ثانيتهما كونه بنحو الشبهه الحكميه.

الثانى: أن يكون الشك فى الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فمنشأ الشك فى الحكم حينئذ هو احتمال كون الزمان قيذا للحكم بنحو وحده المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفى الحكم، و احتمال كونه قيذا له بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون ذات الفعل مطلوباً، و وقوعه فى زمان خاص مطلوباً آخر، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفى الحكم بل هو باق، فللشك فى بقاء الحكم فى هذا الوجه و هو القطع بانتفاء الوقت أيضاً صورتان:

إحداهما: كون الزمان قيذا بنحو وحده المطلوب، لكن مع احتمال وجود ملاك آخر ملزم لمثل ذلك الحكم فى غير ذلك الزمان، كما إذا فرض وجوب الجلوس فى المسجد فى النهار و شك فى وجوبه فى الليل لاحتمال وجود مصلحه ملزمه للجلوس فيه.

ثانيتهما: كون الزمان قيذا للحكم بنحو تعدد المطلوب، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبه، و إيقاعه فى النهار مطلوباً آخر. و عليه فلهذا الوجه الثانى أيضاً صورتان، فالصور أربع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك فى بقاء قيده... إلخ» و إطلاق كلام المصنف (قده) يشمل

و طورا (١) مع القطع بانقطاعه و انتفائه من (٢) جهه أخرى (٣) كما إذا احتمل (٤) أن يكون التعبد «-» به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله.

فان كان (٥) من جهه الشك فى بقاء القيد فلا بأس باستصحاب

كلا من الشبهه الموضوعيه و الحكميه، ضروره أن الشك فى بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين، و ضمير «حكمه» راجع إلى «الفعل» و ضمير «قيد» إلى «حكمه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «فتاره» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى تقدم بقولنا:

«الثانى: أن يكون الشك فى الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان... إلخ».

(٢). متعلق ب «الشك» فى قوله: «يكون الشك» و ضميرا «بانقطاعه، انتفائه» راجعان إلى الزمان.

(٣). يعنى: غير الشك فى بقاء القيد و هو الزمان، إذ المفروض القطع بانتفائه.

(٤). هذا بيان الجهه الأخرى، و حاصلها: الشك فى كيفيه قيديه الزمان، و أنه هل أخذ فى الحكم بنحو وحده المطلوب حتى ينتفى الحكم رأسا بانقطاعه، و هو المراد بقوله: «لا أصله» أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفى المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت، لا- أصل المطلوب؟ فالشك فى بقاء الحكم بعد مضى الوقت ناش من كيفيه التقييد بالزمان. و ضمير «به» راجع إلى «الزمان» و ضمير «أصله» إلى «المطلوب».

(٥). هذا شروع فى بيان أحكام الوجوه المذكوره، ففى الوجه الأول و هو الشك فى بقاء الزمان يجوز إجراء الاستصحاب فى نفس الزمان المأخوذ قيذا كالنهار، فيثبت به المقيد و يترتب عليه حكمه، فإذا وجب الإمساك فى النهار و شك فى بقاء النهار و انقضائه جاز استصحابه، فيجب الإمساك و يحرم ارتكاب المفطرات فى

=====

(-). الأولى تبديل «التعبد» بالتقييد، لكون الكلام فى الفعل المقييد بالزمان خصوصا بقريته قوله بعد أسطر: «ظرفا لثبوته لا قيذا مقوما» مع أن دخل القيد فى المصلحه تكوينى لا تشريعى.

ص: ٤١٥



الزمان الذى ثبتت نهاريته بالاستصحاب، كما يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان، فيقال: ان الإمساك قبل هذا الآن كان فى النهار و الآن كما كان، فيجب.

و بالجمله: ففى صورته كون الشك فى الحكم ناشئا من الشك فى بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب فى نفس الزمان و فى الفعل المقيد به. و قد ذكر هذين الوجهين مع وجه آخر فى حاشيه الرسائل، إلا أنه ناقش فى الوجه الأول، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى قبال شيخنا الأعمش، حيث أجرى الاستصحاب فى مفاد الهيئه و هو الحكم الشرعى المحمول على الفعل المقيد بالزمان، قال: «فالأولى التمسك فى هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان و لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عند الشك فى هلال رمضان أو شوال».

(٢). كترتب وجوب قبول شهاده الشاهد و جواز تقليد المجتهد على استصحاب العدالة و الاجتهاد و نحو ذلك.

(-). قد تقدم آنفا فى التوضيح: أن إطلاق كلام المصنف: «من جهه الشك فى بقاء قيده» يشمل كلاً من الشبهه الموضوعيه و الحكميه. لكن جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه الناشئه من إجمال الدليل كدوران مفهوم النهار بين ما ينتهى إلى استتار القرص و بين ما ينتهى إلى ذهاب الحمره محل إشكال، بل منع، لما تقدم فى تعليقه استصحاب الكلى من أن المفهوم المردد ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا لأثر شرعى، لامتناع انطباقه بما هو مردد على الخارج الموجب لعدم إمكان جعله موضوعا لشيء من الأحكام حتى يصح جريان الاستصحاب فيه. و عليه فلا يمكن إجراؤه فى نفس القيد و هو الزمان مع كون الشبهه مفهوميه سواء أ كان الزمان ظرفا أم قيذا. و أما فى الشبهه الموضوعيه فلا- يجرى فيها الاستصحاب أيضا إذا أخذ الزمان قيذا، لأن استصحابه بمقتضى مفاد كان التامه مثبت، و بمقتضى مفاد كان الناقصه لا يجرى، لعدم اليقين السابق به.

وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله (١). كما لا بأس (٢) باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، و الآن كما كان، فيجب، فتأمل (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: زوال النهار، و ضمير «عليه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). هذا إشاره إلى جريان الاستصحاب فى الفعل المقيد بالزمان كالإمساك المقيد بالنهار، كما أن قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» إشاره إلى جريانه فى القيد كالنهار، و قد مر توضيح كليهما.

(٣). لعله إشاره إلى منع الوجه الأول أعنى قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» كما أفاده أيضا فى حاشيه الرسائل، و حاصله: عدم جريان الاستصحاب فى نفس الزمان، إذ المستصحب إن كان هو النهار بمفاد كان التامه فلا يثبت به وقوع الإمساك فى النهار إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن وقوع الإمساك فى النهار لازم عقلى لبقاء النهار. و إن كان هو النهار بمفاد كان الناقصه بأن يقال:

«الإمساك فى زمان هو نهار كان واجبا، و الآن كما كان» فلا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين السابق، ضروره أنه لا علم بأن الإمساك فى هذا الزمان إمساك فى زمان هو متصف بكونه نهارا «-» .

و يمكن أن يكون إشاره إلى دفع توهم. أما التوهم فهو: أن الإمساك قبل هذا الآن قد ارتفع قطعا، و الإمساك فى هذا الآن لو شك فى وجوبه كان شكاً فى حدوث وجوبه، لا شكاً فى بقاء ما علم من وجوبه سابقا حتى يكون من موارد الاستصحاب، بل يكون من مجارى أصاله البراءه.

و أما الدفع، فحاصله: أن العرف الذى يكون نظره معتبرا فى الاستصحاب يحكم بأن الإمساك فى النهار موضوع وحدانى، و الشك فى شىء منه شك فى جزء من أجزائه، لا فى جزئى من جزئياته، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

=====

(-). و لهذا الإشكال عدل شيخنا الأعظم (قده) إلى التمسك باستصحاب

الحكم بأن يقال حين الشك في بقاء النهار: «ان وجوب الإمساك في النهار كان ثابتا قبل هذا الآن و الآن كما كان». و إن كان هذا العدول لا يجدى أيضا في دفع الإشكال، لما يرد عليه أولا: من عدم جريان استصحاب الحكم مع عدم إحراز الموضوع كما أفاده المصنف في حاشية الرسائل.

و ثانيا: من أن المقصود إثبات وقوع الإمساك في النهار، لا مجرد مقارنته و اجتماعه مع النهار وجودا، كمقارنه الصلاة للطهاره على وجهه، و من المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت باستصحاب وجوب الإمساك في النهار، لأنه مثبت، حيث ان حكم الشارع بوجود إبقاء الإمساك الواقع في النهار مستلزم عقلا لبقاء النهار و اتصاف الإمساك فيه بكونه واقعا في النهار، و لو بنى على اعتبار الأصل المثبت كان استصحاب نفس الزمان مغنيا عن استصحاب الحكم، لتسبب الشك فيه عن الشك في بقاء الزمان، و لم يكن وجه للعدول عن استصحاب نفس الزمان إلى استصحاب الحكم.

و لا فرق في هذه الحكومه بين كون الزمان شرطا لنفس الحكم كما في الواجب المشروط، و بين كونه قييدا لمتعلقه، إذ المهم ترتب أحد الأمرين على الآخر ترتبا شرعيا، فكما يكون ترتب أصل الحكم على شرطه شرعيا فكذلك يكون ترتبه على الزمان المأخوذ في المتعلق بأخذ الشارع، و مع هذه الحكومه لا وجه للاستصحاب الحكمى.

و للتخلص عن الإشكال و إجراء الاستصحاب في الموقفات سلوكا طرقا أخرى:

منها: ما أفاده المحقق النائيني (قده) في دوره الأخير من جريان الاستصحاب في نفس الزمان و كذا في حكم الفعل المقيد به، و محصله: انطباق ضابط التركيب على المقام لا التقييد، إذ لو كان موضوع الحكم الشرعى مؤلفا من المعروض و العرض القائم به كموضوعيه «الماء الكر» للاعتصام لم ينفع استصحاب الكر بمفاد كان التامه للتعبد ببقاء الكر من الماء، بل لا بد من إجرائه بمفاد «كان»

الناقصه، بأن يقال: «هذا الماء كان كذا و الآن كما كان». و أما لو كان الموضوع مؤلّفاً من جوهرين أو عرضين لمحلين و نحوهما، فحيث لم يؤخذ عنوان اتصاف أحدهما بالآخر في الدليل كفى مجرد اجتماعهما في الوجود في ترتب الأثر عليه.

و المقام من هذا القبيل، لعدم كون الحكم بالنسبه إلى الزمان كالعرض بالنسبه إلى محله، إذ الفعل كالإمساك و الصلاه و نحوهما عرض قائم بالمكلف، و الوقت كالنهار و الليل مقدار من حركة الفلك، و لا يتقيد أحدهما بالآخر، بل يكفى اجتماعهما في الوجود، و يكفى استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامه. بل يصح استصحاب الحكم أيضاً، فإذا ثبت الحكم في زمان نشك في بقائه للشك في بقاء الزمان المأخوذ قيدها للمتعلق فلا- مانع من استصحابه. و ليس هذا من التعبد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود الذي هو كالتعبد بوجود العرض من دون إحراز موضوعه، لأن معنى التعبد ببقاء الوجوب فعلا هو التعبد ببقائه بجميع خصوصياته التي كان عليها، و المفروض أن الوجوب السابق إنما كان متعلقاً بما إذا أتى به كان واقعا في النهار، فالآن يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً».

لكنه لا- يخلو من تأمل، فان ما أفاده (قده) من ضابط التركيب و التقييد و إن كان متينا في نفسه، لكن الظاهر أجنيبه المقام عن الموضوع المركب الذي يكفى فيه مجرد مقارنه أجزائه في الوجود و ان وافقه في ذلك شيخنا المحقق العراقي (قده) أيضاً» و ذلك لمخالفته لمقام الإثبات أعني ظهور أدله الموقتات في مطلوبيه الحصة الخاصه من الطبيعه و هي المقيدة بوقوعها في أوقاتها المضروبه لها.

و الزمان و ان لم يكن كالعرض بالنسبه إلى فعل المكلف حتى يلتزم بالتقييد إلا أن الموجب للالتزام به هو أخذ الوقت الخاص في الدليل الظاهر في التقييد، لا الظرفيه المحضه التي لا دخل لها في الحكم و متعلقه إلا لكونه من لوازم وجوده كالمكان بالنسبه إلى المكانى. و يرشد إليه مثل قوله عليه السلام: «ثمان ركعات

فى السحر و هى صلاه الليل» الظاهر فى القيديه و الدخل فى الملاك، و لولاه لكان أخذه فى الدليل لغوا بعد استواء جميع الأزمنه فى المصلحه.

و المتحصل: أن عدم كون الزمان كالعرض لفعل المكلف لا يخرج المقام عن التقييد بعد ظهور الأدله فيه، فىكون كأخذ عنوان التقارن بين الفعلين أو السبق و اللحق فى موضوع الحكم الشرعى، مع أن كلاً من الفعلين عرض قائم بجوهر، و ذلك كاعتبار القبليه فى تحقق القدوه إذا أدرك المأموم ركوع الإمام، فان استصحاب ركوع الإمام لا يثبت عنوان القبليه إذا شك المأموم فى إدراكه إلا بناء على حجه الأصل المثبت.

نعم ما أفاده (قده) ضابط مطرد يرجع إليه الشاك فى كيفية دخل الزمان فى موضوع الحكم الشرعى، و إلا فمع تسليم ظهور الأدله فى تقييد الفعل به لا سبيل لإجراء ضابط التركيب فيه.

و بالجملة: فىشكل جريان الاستصحاب فى كل من الحكم و الزمان لإحراز وقوع الأفعال الموقته فى أوقاتها.

و منها: ما فى المتن من إجرائه فى نفس الفعل المقيّد بالزمان. و هو متين فى نفسه، إلا أنه أخص من المدعى، لاختصاصه بالفعل المتصل بنظر العرف مع اشتغال المكلف به، و أما بدون اشتغاله به فلا ينفع الاستصحاب التنجيزى.

و منها: ما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من التمسك بالاستصحاب التعليقى، بأن يقال عند الشك فى انقضاء النهار و عدم الإتيان بالظهرين: «لو أتى بالصلاه قبل هذا الوقت لكانت واقعه فى النهار، و الآن كما كانت» و لا بأس به بناء على المختار من حجه الاستصحاب التعليقى حتى فى الموضوعات كالأحكام.

و منها: ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من إنكار أصل تقييد الفعل بالزمان، ضروره أن قيد الواجب هو ما يصح أن يقع فى حيز الخطاب، و من المعلوم اعتبار قدره فى متعلقه، و الزمان لكونه غير اختيارى لا يقع فى حيزه

فلا محاله يكون الطلب مشروطا به، و حيثئذ لا إشكال فى استصحاب الزمان و ترتب الوجوب عليه، إذ يثبت به الموضوع و هو  
 صرف الوجود من الزمان، لكون الواجب فى الموسع هو صرف الوجود منه، و كذا الوقت فان الموضوع منه هو صرف وجوده.

لا- يقال: إن جعل الوقت شرطا للوجوب ينافى ما بنوا عليه فى الفقه من أهميه الوقت الموجبه لسقوط غيره من الشرائط و غيرها  
 كترك السوره عند المزاحمه، إذ بناء على كون الوقت شرطا للوجوب لا- وجه للمزاحمه المتقومه بتعلق الطلب بشيئين عجز  
 المكلف عن امتثالهما، فانه بناء على شرطيته للوجوب لم يتعلق به طلب حتى يقع التراحم بملاحظته.

فانه يقال: لا تنافى بين الأمرين، إذ عدم لزوم رعايه شرط الوجوب إنما يكون من ناحيه نفس ذلك الوجوب المشروط به، لعدم  
 اقتضاء الحكم حفظ موضوعه و لا إيجاداه، و لذا يجوز تبديله كصيروره المسافر حاضرا، إلا أنه لا يمتنع وجوب حفظه من ناحيه  
 حكم آخر كما هو الحال فى الاستطاعه، فانه لو لا الدليل على وجوب إبقائها فى أشهر الحج لجاز تفويتها. و عليه فيمكن أن  
 يستفاد مما دل على تقديم الوقت على غيره فى مقام المزاحمه وجوب مراعاة الوقت و تحقق الاضطرار بوجوب مراعاته، و لا  
 ينافى هذا كونه شرطا للوجوب.

و هذا الوجه يتم بناء على القول بالواجب المشروط و المعلق، و هو واضح على الأول. و كذا على الثانى، لعدم كون الوقت و  
 نحوه من القيود غير الاختياريه متعلقا للطلب و ان كان دخيلا فى الواجب. و على هذا يكفى استصحاب الوقت بمفاد كان التامه  
 لترتب الحكم الشرعى عليه، إذ التعبد ببقائه تعبد بترتب الحكم عليه كنفس الحكم الواقعى.

و منها: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من: أن القيد المقوم هو الزمان بوجوده المحمولى لا الناعتى، و بيانه: أن الزمان ان  
 كان مقوما - لا ظرفا - بحيث يكون

دخيلا فى مصلحه الفعل المقيد به كصوم شهر رمضان، فتاره يكون قيذا للملاك بوجوده المحمولى كما إذا قال: «أمسك فى النهار» و أخرى بوجوده الناعى كما إذا قال: «يجب الإمساك النهارى» و استصحاب الزمان بمفاد كان التامه ينفع فى الصوره الأولى، إذ به يحرز وقوع الإمساك الوجدانى فى النهار التبعدى.

بخلاف الصوره الثانیه، فانه لا- يجدى فى تعنون الإمساك بعنوان كونه فى النهار لا- وجدانا و لا- تعبدا، لفرض دخل عنوان الاتصاف فى الدليل، و عدم تعلق الحكم بالإمساك مع وقوعه فى النهار ليكفى إحراز النهار بالتعبد«). و لا- يبعد ظهور أدله الموقتات فى الأول. و عليه يكفى استصحاب الزمان بمفاد كان التامه. فيكون وزان الوقت وزان سائر الشرائط كالطهاره و الستر و نحوهما من قيود الواجب فى كفايه إحرازها بالاستصحاب بناء على كون جواز الدخول فى الصلاه أثرا شرعيا للطهاره مثلا.

كما يمكن دفع الإشكال بجعل قيود الواجب شرائط للمصلى حال صلاته، كما لعله يستفاد من قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم) اعتبار الطهاره لمن يريد الصلاه، فيقال: ان هذا الشخص كان متطهرا و الآن كما كان فيصلى و هو متطهر، و لو انكشف الخلاف وجبت الإعاده، لعدم كونه متطهرا بالفرض. مضافا إلى: أن مورد صحيحه زراه الأولى كفايه هذا المقدار من إحراز الطهاره، و إلا يلزم عدم حجيتها فى موردها.

و بناء على عدم جريان الاستصحاب أصلا لا فى الحكم و لا فى المقيد و لا فى القيد، فالظاهر أن المرجع هو أصله البراءه من التكليف عند الشك فى الوقت كالشك فى بقاء النهار مثلا، مع الغض عن الأدله الاجتهاديه المعينه للوظيفه، لفرض دخل الزمان فى الملاك و قيام الغرض به، و مع الشك فى الوقت يشك فى كون الفعل المقيد به مركبا للمصلحه، و الأصل براءه الذمه منه. و ليس المقام من

و إن كان (١) من الجهه الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان» يعنى: و ان كان الشك فى الحكم من جهه أخرى غير الشك فى بقاء القيد، بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد. و قد عرفت تعدد منشأ الشك فى بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت من كون الزمان قيذا بنحو تعدد المطلوب أو وحدته مع احتمال حدوث مصلحه ملزمه فى الفعل أوجبت وجوبه بعد ذلك الزمان، و المصنف ذكر صورتين:

إحداهما: كون الزمان ظرفا، لا- قيذا مقوما لموضوع الحكم و دخيلا- فى ملا-كه، و الحكم فيه جريان الاستصحاب فى نفس الحكم، فإذا وجب الجلوس مثلا- فى يوم الجمعة و لم يؤخذ يوم الجمعة قيذا بل ظرفا و شك فى وجوب الجلوس يوم السبت جرى استصحابه، لعدم تعدد الموضوع.

ثانيتها: كون الزمان قيذا مقوما لموضوع الحكم، كتقيد الصوم بشهر رمضان فى قوله تبارك و تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و الأصل الجارى فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم، لأن التقيد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، و كون الصوم فى غير شهر رمضان مغايرا لصوم شهره، و مع تعدد الموضوع يكون الشك فى حدوث التكليف، و هو مجرى استصحاب عدم التكليف إذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاص، و يشك فى انتقاضه فى غير ذلك الزمان، فيستصحب عدم الوجوب، و لا يجرى استصحاب الوجوب، إذ المفروض تعدد الموضوع و كون الصوم المقيد بشهر رمضان مغايرا لصوم غيره، و مع تعدد الموضوع لا يكون الشك فى البقاء حتى يجرى فيه استصحاب الوجوب.

=====

موارد العلم بالعرض و الشك فى قدره كدفن الميت عند احتمال صلابه الأرض حتى يكون من موارد قاعده الاشتغال، و ذلك للفرق الواضح بينهما، لتقوم المصلحه فى الموقفات بالفعل المقيد، و مع الشك فى الوقت لا علم بالعرض حتى يندرج فى قاعده الشغل، لأن الشك فيه مستتب للشك فى الحكم، و الأصل عدمه.

ص: ٤٢٣



فى خصوص (١) ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته، لا قيماً مقوماً لموضوعه، وإلا (٢) فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه «-»  
فيما بعد

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارته إلى الصورة الأولى، وضمائر «فيه، لثبوته، لموضوعه» راجعه إلى «الحكم» ثم إن عدّ هذه الصورة الأولى و هي  
كون الزمان ظرفاً من أقسام الفعل المقيّد بالزمان مبنى على المسامحة، لمباينه الظرفية للقيديّه، لوضوح عدم كون الظرف قيماً.

إلا- أن يقال: إن مراده بقوله: «و أما الفعل المقيّد بالزمان... إلخ» الفعل المقترن بالزمان فى لسان الدليل، كما إذا قال: «أكرم  
العلماء يوم الجمعة» مثلاً و قيديّه الزمان أو ظرفيته تحرز من قرينه داخلية أو خارجية، فتدبر. و يؤيده تصريحه فى «لا يقال» بقوله:  
«يكون من قيود الموضوع و إن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم» حيث انه أراد بالتقييد مجرد الاقتران بالزمان. لكن الإنصاف تقابل  
القيديّه و الظرفية و تغايرهما، و هو (قده) أعلم بما قال.

(٢). أى: و إن لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل أخذ قيماً مقوماً لموضوع الحكم... إلخ، و هذا إشارته إلى الصورة الثانية المتقدمه آنفا  
بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيماً... إلخ».

(-). بل لا مجال لاستصحاب عدم الحكم مطلقاً و إن كان الزمان قيماً، و ذلك لأنّ عدم الأزلى الذى كان فى حال الصغر قد  
انتقض قطعاً حين البلوغ، لصيروره كل واقعه ذات حكم فى الشريعة، فالإباحه بعد البلوغ شرعية، و قبله عقليه، و هما متغايرتان. و  
عليه فعدم وجوب الجلوس بعد الزوال مغاير لعدم وجوبه قبل البلوغ، و ليس هو ذلك عدم حتى يكون الشك فى انتقاضه  
بوجوب الجلوس بعد الزوال كى يستصحب.

و هذا المقدار من الميز بين العدمين كاف فى التغاير المانع عن الاستصحاب المتقوم بالشك فى بقاء عين ما كان، و من المعلوم  
عدم الفرق فى مانعيه ذلك عن الاستصحاب بين ظرفيه الزمان و قيديته. و عدم الآخر الذى يمكن استصحابه لا يقين

ذلك الزمان، فانه (١) غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لقوله: «وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه» و حاصل التعليل:

مغايره الوجوب المذى يكون بعد زمان الفعل للوجوب المذى يكون في زمان الفعل، و مغايره الوجوبين تمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف، لا شكاً في بقائه حتى يجرى فيه استصحاب التكليف، و ضمائر «عدمه، ثبوته» في الموضوعين راجعه إلى «الحكم» و ضميراً «له» في الموضوعين راجعان إلى «الفعل» المستفاد من الكلام، يعنى: فان الحكم الثابت بالاستصحاب فيما بعد ذلك الزمان غير الحكم المذى علم ثبوته للفعل قبل ذلك الزمان، و تغاير الفعلين يوجب تعدد الموضوع، و كون الحكم الثابت لما بعد ذلك الزمان مغايراً للحكم الثابت لما قبله، و كون الشك فيه شكاً في حدوث الحكم لا بقاءه.

به حتى يشك فيه و يستصحب، إذ لا بد أن يكون ذلك هو عدم وجوب الجلوس في الآن الأول بعد الزوال حتى يشك فيه بعده، و من المعلوم عدم العلم بذلك العدم.

فالتبجيه: أنه لا مجال لاستصحاب العدم مطلقاً و ان كان الزمان قيماً، فما أفاده الشيخ الأعظم (قده) دفعا لتعارض استصحابي الوجود و العدم - على ما سيأتى في كلام العلامة النراقى (قده) - من «جريان استصحاب العدم دون الوجود في صورته قيديه الزمان، و جريان استصحاب الوجود دون العدم في صورته ظرفيه الزمان، و عدم جريان كلا الاستصحابيين في مورد حتى يتعارضاً» لا يخلو من الغموض.

نعم لا مانع من استصحاب الوجود في صورته الظرفيه، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك الفعلين، و وحده القضيتين. و أما في صورته قيديه الزمان فالمرجع فيها أصاله البراءه، لكون الشك فيها في التكليف، و لا مجال لجريان الاستصحاب فيها أصلاً، لا العدمي و لا الوجودي.

ص: ٤٢٥

له أيضا (١) شكًا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه.

لا يقال (٢): إن الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع و ان أخذ طرفا «-» لثبوت الحكم في دليله، ضروره (٣) «--» دخل مثل (٤) الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا (٥) مجال إلا لاستصحاب عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكًا في حدوث التكليف لا في بقاءه، كذلك يكون الشك فيه بعد ذلك الزمان شكًا في حدوث التكليف لا- في بقاءه حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل لا- محييص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه. و ضميرا «ثبوته، بعدمه» راجعان إلى الحكم.

(٢). هذا إشكال على التفصيل الذى أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان طرفًا، و استصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيدًا، تقريب الإشكال: أن الزمان و غيره من الزمانى مما أخذ في حيز الخطاب يصير قيدًا للموضوع و دخيلا- في ملا-ك الحكم على مبنى تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد، و إذا صار الزمان قيدًا من قيود الموضوع فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب، إذ لا أقل من كون انتفائه موجبًا للشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم أنه مع هذا الشك لا يجرى الاستصحاب، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفيه الزمان و قيديته.

(٣). تعليل لقوله: «لا- محاله» و حاصله: أن قيديته للموضوع إنما هي لأجل دخله في ملا-ك الحكم. و ضمائر «دليله، لثبوته، عدمه» راجعه إلى الحكم.

(٤). التعبير بالمثل للتنبية على عدم خصوصيه في الزمان، بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم و ان لم يكن زمانًا كالتستر و الاستقبال في الصلاه.

(٥). هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم و كونه قيدًا للموضوع، لأن

=====

(-). قد عرفت منافاه الظرفيه للتقييد و تقابلهما.

(--). الاستدلال لقيديه الزمان بالظهور اللفظى - حيث ان كل ما يقع في

فانه يقال: نعم (١) لو كانت العبره فى تعيين الموضوع بالدقه و نظر

انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع و انثلام وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه، فلا- يجرى استصحاب التكليف، بل يجرى استصحاب عدمه، لأن المتيقن انتقاضه هو زمان التكليف، و ما بعده مشكوك الانتقاض، فيستصحب عدمه. و ضمير «هو» راجع إلى الموصول المراد به المصلحه الداعيه إلى الجعل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: أن دخل كل قيد فى الموضوع إنما هو بنظر العقل المبني على الدقه. و أما بنظر العرف المسامحي الذى هو المعيار فى باب الاستصحاب فلا ريب فى أن الفعل الذى أخذ الزمان طرفاً لا قيـداً له يكون بهذا النظر العرفى فى كلا الزمانين واحداً، و لا تتلم وحدته باختلاف الزمان، فإذا شك فى ثبوت الحكم بعد مضى الزمان المأخوذ طرفاً له لا- يجرى فيه (إلا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه فى الزمان الأول، لكون الشك فيه شكاً فى بقاء التكليف لا فى حدوثه، فإذا علم بوجود إكرام العلماء مثلاً يوم الجمعة مع العلم بظرفيه الجمعه للحكم، و شك فى بقاء الوجوب بعدها جرى استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع، إذ المفروض ظرفيه يوم الجمعة للحكم لا قيديته له.

و بالجمله: فالعرف يحكم بوحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه فى صوره ظرفيه الزمان، و وحده الفعل فى الزمانين.

حيز خطاب من الخطابات الشرعيه ظاهر فى القيديه و الدخل فى موضوع الحكم - أولى من الاستدلال لها بدخله فى الملاك و إن كان هو فى نفسه حسناً، لكونه برهاناً لمياً. لكنه تخرص بالغيـب، إذ لا سبيل إلى إحراز الدخل فى الملاك حتى يصح جعله دليلاً على قيديته للموضوع.

و كيف كان، فما أفاده من القيديه بناء على رجوع كل قيد إلى الموضوع واضح. لكن هذا المبني يوجب انسداد باب الاستصحاب فى جلّ الأحكام بل كلها فتدبر.

ص: ٤٢٧

العقل. و أما إذا كانت العبره بنظر العرف (١) فلا شبهه في أن الفعل بهذا النّظر موضوع واحد في الزمانين (٢) قطع (٣) بثبوت الحكم له في الزمان الأول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته (٤).

لا يقال (٥) : «-» فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجرى،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما هو كذلك في باب الاستصحاب، و أنه لا عبره فيه بنظر العقل أصلا.

(٢). أى: زمان الفعل و ما بعده.

(٣). صفه ل «موضوع واحد» هذا تقريب الاستصحاب و تطبيقه على المقام و بيان ركنيه من اليقين و الشك.

(٤). هذا الضمير و ضمير «ارتفاعه» راجعان إلى «الحكم» و ضميرا «له» في الموضوعين راجعان إلى «الفعل» أو إلى «موضوع واحد» باعتبار قربه إلى الضمير، و المعنى واحد، و قوله: «فلا يكون» تفريع على اعتبار النّظر العرفى في الاستصحاب.

(٥). غرض هذا المستشكل إسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار في صورته ظرفيه الزمان بمعارضته لاستصحاب عدمه، بيان: أن كلاً من ثبوت التكليف و عدمه مسبوق باليقين و الشك، فكلا ركنى الاستصحاب في كلّ من وجود التكليف

=====

(-). لا- يخفى أنه لا- وقع لهذا الإشكال أصلا بعد حصر الاعتبار في النّظر العرفى و إسقاط النّظر العقلى عن الاعتبار في باب الاستصحاب، ضروره أن دليل الاستصحاب مع الغض عن المعارضه أيضا لا يشملها، و مع قصور الدليل عن شموله له لا تصل النوبه إلى المعارضه. و ظننى أن التعرض له تمهيد لرد كلام الفاضل النراقى تبعا للشيخ (قد هما) الذى تعرض له و لما يتوجه عليه من الإشكال فلاحظ.

ص: ٤٢٨

لثبوت كلا النظريين (١) و يقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل (٢).

فانه يقال (٣): إنما يكون

و عدمه موجود، فيجرى فيهما الاستصحاب، و يسقط بالتعارض. توضيحه: أن وجود الحكم فيما بعد الزمان المأخوذ في دليله مشكوك فيه بعد القطع بوجوده في ذلك الزمان، كما أن عدم الحكم قبل التشريع كان معلوما و انتقض في قطعه من الزمان قطعا، و لم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتمال بقاءه و عدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده. كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي، حيث ان المعلوم انتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعه من الزمان، و انتقاضه في غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، و يسقط الاستصحابان بالتعارض.

\*\*\*\*\*

(١). و هما نظر العرف و نظر العقل، كما اعترف بوجود هذا النظر العقلي بقوله:

«نعم لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه... إلخ» فيجرى الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي و العدمي للنظر العقلي.

(٢). القائل هو الفاضل التراقي (قده) في المناهج، حيث قال فيما حكى عنه: «إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنه واجب إلى الزوال، و لم يعلم بوجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه، و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع شك، فهاهنا شك و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر» و حاصله كما أوضحناه آنفا: معارضه استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة باستصحاب عدمه الأزلي.

(٣). هذا دفع الإشكال، توضيحه: أن اعتبار نظري العقل و العرف في باب الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما حتى يوجب شمولها لكلا النظريين وقوع التعارض بين النظريين. لكنه ليس فيها لفظ يشملهما و يجمعهما، بل يستحيل ذلك،

ص: ٤٢٩

ذلك (١) لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، و إلا (٢) فلا يكاد يصح إلا إذا سيق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما (٣)، و لا يكون في أخبار الباب (٤) ما بمفهومه

لأنه بناء على القيديه لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضا للحكم السابق، و بناء على الظرفيه يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضا له. فبناء على اعتبار النظرين يلزم التناقض، إذ رفع اليد نقض و ليس بنقض. فلا بد أن تكون العبره بأحد النظرين و هو نظر العرف كما تقدمت الإشاره إليه، و يأتي تفصيله في خاتمه هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

و بيان آخر أفاده في حاشيه الرسائل: أن لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير لحاظ إطلاقه، و هذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما، فلا بد أن يكون الدليل بأحد اللحاظين، كما أنه لا يمكن أن يكون مهملًا، إذ لازمه سقوطه عن الاعتبار، قال:

«و كأن المتوهم - أي الفاضل النراقي - نظر في كل استصحاب إلى لحاظ، و غفل عن امتناع الجمع بينهما» و يستفاد هذا من عباره الشيخ أيضا، فراجع الرسائل.

و الحاصل: أنه بناء على ظرفيه الزمان لا- يجرى إلا- استصحاب الوجود، و لا- يجرى استصحاب العدم حتى يرد عليه إشكال المعارضه.

\*\*\*\*\*

(١). أي: تعارض الاستصحابين إنما يكون فيما إذا عم الدليل بمفهومه كلا النظرين.

(٢). أي: و إن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين فلا- يصح جريان الاستصحاب إلا- بلحاظ أحد النظرين و هو النظر العرفي، إذ الخطابات ملقاه إليهم.

(٣). هذا الضمير و ضميرا «بينهما، بأحدهما» راجعه إلى النظرين، و وجه كمال المنافاه بين النظرين هو ما عرفت من التناقض، و قوله: «لعدم إمكان الجمع بينهما» تعليل لقوله: «فلا يكاد يصح الا... إلخ».

(٤). و لو فرض ظهور دليل في ذلك فلا بد من رفع اليد عنه، لما مر من امتناع

يعمّهما (١) فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفا، و استصحاب العدم فيما أخذ قيّدا، لما (٢) عرفت من أن العبره في هذا الباب (٣) بالنظر العرفي، و لا شبهه (٤) في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ( معه ) قبله متحد في الأول (٥) و متعدد

الأخذ بالنظرين معا، و ضمير «بمفهومه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الخبر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يعم النظر العرفي و العقلي.

(٢). تعليل لقوله: «فلا- يكون هناك إلا- استصحاب واحد» و حاصل التعليل كما تقدم هو: أن العبره في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف، ففيما إذا كان الزمان بنظره ظرفا يجرى استصحاب الثبوت، و فيما إذا كان قيّدا يجرى استصحاب العدم.

و بالجمله: فالجاري في المقام استصحاب واحد، و هو إما وجودى على تقدير، و إما عدمى على آخر، لا استصحابان حتى يتعارض، فقوله: «الا استصحاب واحد» تعريض بمن يجرى استصحابين و يلقي بينهما التعارض، و قوله: «فلا يكون» نتيجة عدم دليل يعم بمفهومه النظرين.

(٣). أى: الاستصحاب، و وجه العبره بالنظر العرفي في ذلك هو كون الخطابات الشرعيه ملقاه إلى العرف، فلا بد من الرجوع إليهم في فهم معانيها.

(٤). غرضه بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان من اتحاده في صوره الظرفيه و تعدده في صوره القيديه، فالفعل مع الزمان موضوع و بدونه موضوع آخر، فلا يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ظرفيه الزمان، فان الفعل معه و بدونه موضوع واحد، فيجرى فيه الاستصحاب.

(٥). و هو ما إذا أخذ الزمان ظرفا، و ضمير «قبله» راجع إلى «ذلك الوقت» و «متحد» خبر «أن الفعل».



فى الثانى (١) بحسبه، ضروره (٢) أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل فى زمان آخر و لو (٣) بالنظر المسامحى العرفى. نعم  
(٤) لا يعد أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما إذا أخذ الزمان قيدا، و ضمير «بحسبه» راجع إلى العرف، يعنى: و لا شبهه فى أن الفعل بحسب نظر العرف متحد فى  
الأول و متعدد فى الثانى.

(٢). تعليل للتعهد فى صورته قيديه الزمان، و حاصله: أن القيد يضيق دائره موضوع الحكم و يخرج الإطلاق عن تمام الموضوعيه،  
فإذا قال الشارع: «الماء الكر لا ينفع أو عاصم» اختص الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كرا دون غيره، فالموضوع و هو الماء  
الكر مغاير للماء غير الكر و لا- يتحدان. و من القيود الزمان إذ لا فرق فى القيد المأخوذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم بين  
الزمان و غيره.

(٣). يعنى: حتى بالنظر المسامحى العرفى فضلا عن النظر الدقى العقلى، غرضه أن العرف مع سعه نظره و مسامحته فى تشخيص  
المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيد بالزمان كالجلوس إلى الزوال إذا فرض تقيده بزمان آخر، فان العرف يرى تعدده و تغايره  
باعتبار تقيده بزمانين.

(٤). استدراك على قوله: «و متعدد فى الثانى» و إشاره إلى الصوره الرابعه التى أشرنا إليها فى صدر البحث عن الفعل المقيد  
بالزمان بقولنا: «ثانيتها»:

كون الزمان قيدا للحكم بنحو تعدد المطلوب... إلخ» و توضيحه: أن التعدد المانع عن الاستصحاب فى صورته قيديه الزمان إنما  
هو فيما إذا كان قيدا للحكم بنحو وحده المطلوب، و أما إذا كان بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون الجلوس مطلقا مطلوبا، و تقيده  
بزمان خاص مطلوبا آخر بحيث لا تتلهم وحده الموضوع و هو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت، فلا مانع من جريان الاستصحاب  
فيه، بعد كون الفعل واحدا عرفا، لكون الشك شكاً فى بقاء مطلوبيته و ان كانت مطلوبيته بقاء لاستنادها إلى مصلحه فى ذات  
المطلق غير المصلحه القائمه بالمقيد بالزمان الخاص.

و بالجملة: فتكون إحدى صورتى التقييد - و هى التقييد بنحو تعدد المطلوب - كصوره الظرفيه فى وحده الموضوع.

ص: ٤٣٢

بحسبه أيضا (١) متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوبى، و أن (٢) حكمه بتلك المرتبه التى كان «-» مع ذاك الوقت و إن لم يكن باقيا بعده (٣)قطعا، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبه (٤) من مراتبه، فيستصح (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: كاتحاد الفعل فى الزمانين بنظر العقل، و ضمير «بحسبه» راجع إلى «النظر المسامحى» و الضمير المستتر فى «يكون» راجع إلى الفعل.

(٢). معطوف على «أنه» و مفسر له، و بيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب، و ضمائر «حكمه» فى الموضعين و «أنه» راجعه إلى الفعل، يعنى: أن حكم الفعل المذى كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبه القصوى من المطلوبيه و إن لم يكن باقيا بعد ذلك الوقت على تلك المرتبه من المطلوبيه لدخل الوقت فيها، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبه، إذ مع القطع بعدم بقاءه بانقضاء الوقت يكون من باب وحده المطلوب دون تعدده.

(٣). أى: بعد الوقت، و ضمير «بقاؤه» راجع إلى «حكمه».

(٤). أى: المرتبه العليا من المراتب التى كان الحكم واجدا لها فى ذلك الزمان.

(٥). بدعوى: أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجودا بقائيا بنظر العرف للموجود السابق، نظير السواد الضعيف بالنسبه إلى الشديد منه، و لا يعد بنظرهم موجودا مباينا للموجود السابق، هذا فى الأعراض الخارجيه. و يمكن أن يكون منه وجوب صلاحه الجمعه فى عصر الغيبه بناء على وجوبها التخييرى بدعوى أن هذا الوجوب عرفا وجود استمرارى لوجوبها فى عصر الحضور و إن كان ذلك الوجوب تعيينا و هذا تخييريا، فتدبر.

(-). الظاهر أن الصواب «كانت» بدل «كان» لكونه صله ل «التى» إذ المرتبه القصوى من المطلوبيه نشأت من الوقت، فكأنه قيل: «و ان حكمه بتلك المرتبه التى كانت مع ذلك الوقت... إلخ».

فتأمل جيدا (١).

إزاحه وهم (٢): لا يخفى أن الطهاره

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى منع جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان قيدها، ضروره أن القيد دخيل في الموضوع أو المحمول، و انتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحده القضية المتيقنه و المشكوكه، و مع هذا القدح كيف يجرى الاستصحاب؟ و تشابه الحكمين لفعل في زمانين لا يوجب وحده الموضوع المصحح لجران الاستصحاب، فان حكم الصلاه و الصوم و هو الوجوب متحد سنخا مع تغاير متعلقيهما و تباينههما. بل الشك في القدح أيضا يمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في وحده الموضوع موجبا للشك في صدق النقض المانع عن صحه التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

(٢). هذا الوهم من الفاضل النزاقى (قده) فانه بعد بيان تعارض استصحابى الوجود و العدم في مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال على ما تقدم في عبارته ذكر أمثله أخرى للتعارض المزبور:

منها: ما إذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك في وجوب الصوم عليه، فان استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض و استصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم يجران و يتعارضان.

و منها: ما إذا خرج المذى من المتطهر، فانه يجرى فيه استصحاب الطهاره قبل خروجه، و استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، و يتعارضان.

و منها: ما إذا غسل ثوبه المتنجس مره و شك في حصول الطهاره له بذلك، فانه يجرى فيه استصحاب النجاسه قبل الغسل، و استصحاب عدم كون ملاقه البول مثلا سببا للنجاسه بعد الغسل مره، فيتعارضان و يتساقطان.

ففي هذه الأمثله و نظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض، إلا أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافعيه رافعا، حيث أن منشأ الشك في بقاء الوضوء بعد خروج المذى هو الشك في

ص: ٤٣٤

الحديثه (١) و الخبيثه (٢) و ما يقابلها (٣) يكون ممّا إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها (٤) لا من قبل الشك

رافعيه المذى للطهاره، فإذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى.

ثم قال الفاضل: «هذا في الأمور الشرعيه. و أما الأمور الخارجيه كالיום و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

هذا حاصل الوهم و هو بعض كلام الفاضل (قده) و قد تعرض الشيخ له و لجملة أخرى من كلامه و دفعه بوجوه ثلاثه، و المصنف (قده) اختار ثانيها هنا و سيأتي بيانه، و أشار إلى أولها في الفعل المقيد بالزمان، حيث فصل بين كونه ظرفا و قيدا بقوله: «في خصوص ما لم يؤخذ الزمان إلا ظرفا لثبوته لا قيدا مقوما لموضوعه» و سيأتي بيانه في التعليقه الآتية بعد نقل جملة من كلام الفاضل. و أما الوجه الثالث فلم يتعرض له الماتن فمن أراد الوقوف عليه فليراجع الرسائل.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي (قده) من الوضوء المتعقب بالمذى.

(٢). إشاره إلى المثال الثالث المذكور في كلام الفاضل المتقدم، و هو الشك في طهاره الثوب المتنجس بالمغسول مره، و لم يتعرض المصنف (قده) للمثال الأول و هو وجوب الصوم بعد عروض المرض.

(٣). أى: ما يقابل الطهاره الحديثه هي القذاره النفسائيه المسماه بالحدث الأ-كبر و الأصغر، و ما يقابل الطهاره الخبيثه هي القذارات الصوريه و النجاسات الظاهريه التي جعل الماء و الشمس و غيرها مطهره لها. و الأولى تنبيه ضمير «يقابلها» لرجوعه إلى الطهاره الحديثه و الخبيثه، إلا أن يرجع إلى جنس الطهاره.

(٤). توضيح هذا الجواب الذي هو مختار الشيخ أيضا يتوقف على الإشاره

إلى أمور:

الأول: أن المراد بالمقتضى فى باب الاستصحاب هو مقدار بقاء المستصحب فى الزمان، حيث إن لكل موجود إمكانى حيوانى أو نباتى أو جمادى بحسب طبعه قابليه البقاء فى عمود الزمان بمقدار جرت عليه مشيه الله تبارك و تعالى كما تقدم تفصيله فى شرح الصحيحه الأولى من صحاح زراره عند التعرض لتفصيل الشيخ و غيره فى حجيه الاستصحاب بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع.

الثانى: أن إطلاق دليل السببيه - و لو مقاميا - يقتضى وجود المسبب مرسلا و بلا شرط، بحيث لو شك فى دخل شىء فى وجود المسبب صح التمسك بالإطلاق و نفى الشك فى دخل المشكوك شطرا أو شرطا فيه به.

الثالث: أن إطلاق الناقض على بعض الأحداث يدل على أمرين:

أحدهما: اقتضاء المنقوض للبقاء لو لا الناقض، فلو شك فى ارتفاعه بوجود حادث كالمذى فى المثال المذكور كان من الشك فى الرفع لا- من الشك فى المقتضى، إذ المفروض دلالة الناقض على وجود المقتضى للبقاء فى المنقوض، فلا محاله يكون الشك فى ارتفاعه من ناحيه الشك فى الرفع.

ثانيهما: أن المنقوض طهاره تامه موجه لجواز الدخول فى الصلاه و نحوها، و الناقض يرفعها و يمنع عن جواز الدخول فى المشروط بالطهاره.

إذا عرفت هذه الأمور اتضح ما فى المتن، حيث إن للأحكام الشرعيه التى هى من الموجودات الإمكانيه الحادثه عند وجود أسبابها أيضا اقتضاء البقاء فى الجملة فى عمود الزمان على ما يقتضيه الأمر الأول، كما أن مقتضى إطلاق الأمر الثانى - و هو عدم تقيد أدله السببيه بالزمان - بقاء الأحكام المترتبه على أسبابها، و عدم ارتفاعها بمرور الزمان، و انحصار رافعها فى الحادث الزمانى، فلو شك فى بقائها كان ذلك من جهه الشك فى وجود الرفع أو رافعيه الموجود كما هو مقتضى الأمر الثالث، لا من جهه الشك فى وجود المقتضى، إذ الناقض الذى أطلق على

ضروره (١) أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيه (٢) أو الأمور الاعتباريه التي كانت لها آثار

بعض موجبات الحدث يدل على اقتضاء المنقوض للبقاء، و لزوم ترتيب أثره عليه لو لا الناقض.

و بالجملة: الأمور المذكوره تثبت السببيه التامه للأسباب و عدم اعتبار شىء وجودى أو عدمى فى تأثيرها، و اقتضاء مسيبتها للبقاء فى جميع الأزمنه الموجب لكون الشك فى ارتفاعها لأجل الشك فى الرفع، لا فى المقتضى حتى يكون مرور الزمان مفنيا لها. و عليه فلا يجرى الاستصحاب فى مثل عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، إذ المفروض انتفاء الشك فى اعتبار عدم خروج المذى فى سببيه الوضوء للطهاره بالدليل الاجتهادى، فلا وجه لإجراء الاستصحاب العدمى حتى يعارض بالاستصحاب الوجودى فى الأمثله التي ذكرها الفاضل النراقى (قده) و غيرها من نظائرها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الشك فى بقائها لأجل الشك فى وجود رافعها، لا لأجل الشك فى مقدار تأثير أسبابها، و حاصل التعليل الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه و عدم ارتفاعه إلا بحدوث رافع، و قد عرفت تفصيل هذا المجمل قبل أسطر.

و ضميرا «أسبابها، أنها» راجعان إلى «الطهاره» و ضمير «بها» راجع إلى «أسبابها» و ضمير «لها» إلى «الطهاره».

(٢). يعنى: لا فرق فيما ذكرناه من بقاء الطهاره إذا وجدت بأسبابها و عدم ارتفاعها إلا بحدوث رافع بين كون الطهاره من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع كما احتمله بعض، و بين كونها من الأمور الاعتباريه التي اعتبرها الشارع، و على الاحتمال الأول تكون موضوعا لأحكام شرعيه، و على الثانى الذى هو مذهب الجلّ تكون بنفسها حكما شرعيا إن كان معتبرها الشرع، و إن كان معتبرها العرف كما هو ظاهر قوله: «أو الأمور الاعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه» تكون موضوعا لأحكام شرعيه كاحتمال الأول.

ص: ٤٣٧

شرعيه (١) فلا أصل (٢) لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، و أصالة عدم جعل الملافاه سببا للنجاسه بعد الغسل مره كما حكى عن بعض الأفاضل (٣)، و لا يكون

و كيف كان، فغرض المصنف (قده) الإشاره إلى بطلان تفصيل الفاضل النراقي بين الأمور الشرعيه و الخارجيه بتعارض استصحابى الوجود و العدم فى الأول، و جريان استصحاب الوجود فقط فى الثانى من دون جريان استصحاب العدم فيه حتى يتعارض. و وجه البطلان ما تقدم من عدم كون الشك فى المقتضى مطلقا سواء أ كان المسبب أمرا خارجيا أم اعتباريا حتى يجرى فيه استصحاب العدم و يعارض استصحاب الوجود، فاستصحاب العدم لا يجرى مطلقا من دون فرق بين كون الطهاره من الأمور الخارجيه و الاعتباريه فى أنها تبقى متى وجدت بأسبابها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا التقييد لتصحيح جريان الاستصحاب فى الطهاره، إذ لو لم تكن موضوعا لآثار شرعيه لم يجر فيها الاستصحاب.

(٢). هذه نتيجته تأثير الأسباب فى مسياتها بنحو الإطلاق بحيث لا يشك فى بقائها إلا من ناحيه الشك فى وجود الرفع لها، لا من جهه الشك فى مقتضيتها حتى يبقى مجال لمثل أصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى.

و الحاصل: أن غرض المصنف (قده) منع جريان مثل هذا الأصل فى الموارد المذكوره فى كلام الفاضل، لكون الشك الموضوع فى تلك الأصول شكا فى المقتضى، و المفروض أن الدليل الاجتهادى بمقتضى إطلاقه الأزمانى ينفى هذا الشك و يثبت استعداد الطهاره و نظائرها للبقاء فى سلسله الزمان، و أنها لا ترتفع إلا بحدوث رافع لها، فعدم جريان الاستصحاب العدمى فى تلك الأمثله و أشباهها إنما هو لعدم الموضوع أعنى الشك، لا لكونه شكا فى المقتضى حتى يقال بعدم قدح ذلك فى جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعه و منهم المصنف (قده).

(٣). و هو العلامه النراقي (قده) و قد تقدم نقل بعض كلامه، و يأتى نقل بعضه الآخر فى التعليقه.

ص: ٤٣٨

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الطهاره الحديثه و الخبثيه، فانه بعد خروج المذى يستصحب الطهاره الحديثه، و بعد غسل الثوب المتنجس مره يستصحب نجاسته، و كلاهما استصحاب وجودى، و لا يجرى فيهما استصحاب عدمى حتى يعارض الوجودى.

=====

(-). ينبغى التعرض لكلام الفاضل النراقى أزيد مما تقدم فى توضيح المتن خصوصا بعد اعتماد بعض الأجله عليه فى إنكار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه، و لا بأس بنقل جمله مما أفاده فى المناهج أولا ثم تحقيق الأمر، قال فى محكيها: «و التحقيق أن تعارض الاستصحابين ان كان فى حكم و موضوع واحد فلا- يمكن العمل بشىء منهما، و يتساقطان، فيرجع إلى أصل البراءه و شبهه، و ذلك كما إذا قال الشارع فى ليله الجمعه: صم، و قلنا بأن الأمر للفور، و كنا متوقفين فى إفادته المره أو التكرار، فنقطع بوجود صوم يوم الجمعه، و نشك فى السبت، و فيه يتعارض الاستصحابان، لأننا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعه و لا- السبت، و بعد ورود الأمر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعه و شككنا فى السبت، و هذا شك مستمر من حين ورود الأمر إلى يوم السبت، فنستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم. و كذا يقطع يوم الجمعه بالصوم، و يشك فى السبت فيستصحب التكليف أى وجوب الصوم، فيحصل التعارض.

فان قلت: عدم التكليف المعلوم قبل الأمر إنما يستصحب لو لا الدليل على التكليف، و استصحاب الوجوب المتيقن فى الجمعه دليل شرعى، فيرتفع عدم التكليف و ينقض اليقين باليقين. قلنا: مثله يجرى فى الطرف الآخر، فيقال: وجوب صوم الجمعه إنما يستصحب لو لا الدليل على عدمه، و استصحاب عدمه المتيقن قبل الأمر دليل شرعى، فيرتفع الوجوب.

لا يقال: ان العلم بالعدم قد انقطع، و حصل الفصل، فكيف يستصحب؟ لأننا نقول: لم يحصل فصل أصلا، بل كنا قاطعين بعدم إيجاب صوم السبت يوم الخميس، و شككنا فيه بعد الأمر و لم نقطع بوجود صومه أصلا، فيجب



استصحابه... إلى أن قال: و يعلم عدم حجيه الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقا و هو الذى علم ثبوت الحكم فى الجملة أو فى حال و شك فيما بعده، لأنه بعد ما علم حكم فى وقت أو حال و شك فى ما بعده و ان كان مقتضى اليقين السابق و استصحاب ذلك الحكم وجوده فى الزمان الثانى أو الحاله الثانيه، لكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه، لأن هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا، علم ارتفاع عدمه فى الزمان الأول، فيبقى الباقي، مثلا إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنه واجب إلى الزوال و لم يعلم وجوبه فيما بعده...» إلى آخر ما حكاه الشيخ عنه و قد تقدم فى التوضيح.

و مقتضى هذا الكلام و إن كان منع حجيه الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه الكليه، و لذا نسب إليه القول بالمنع مطلقا، إلا أن صريح كلامه فى المستند فى استصحاب نجاسه ما جففته الشمس التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، حيث قال فى ما أورده بعض على الاستصحاب المذكور ما لفظه: «و تحقيق المقام و توضيحه: أن الأمور الشرعيه على قسمين: أحدهما ما يمكن أن يكون المقتضى لثبوته مقتضيا له فى الجملة أو إلى وقت كالوجوب و الحرمة و نحوهما، فانه يمكن إيجاب شىء أو تحريمه ساعه أو يوما أو إلى زمان أو مع وصف. و ثانيهما ما ليس كذلك، بل المقتضى لثبوته يقتضى وجوده فى الخارج، فإذا وجد فيه لا- يرتفع إلا- بمزيل... و ذلك كالملكيه... و شأن النجاسه فى الشرعيات من هذا القبيل... و على هذا فبعد ثبوت النجاسه فى الموضوع يحتاج دفعه إلى مزيل، و ما لم يعلم المزيل يستصحب»(1).

و نحوه كلامه فى العوائد(2)، حيث جعل الأحكام الوضعيه كالولاية و القضاوه و نحوهما مما يحتاج رفعها إلى مزيل، فلاحظ. و بهذا يتضح عدم صحه ما نسب إلى الفاضل النراقى من إنكار حجيه الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه مطلقا تكليفيه

كانت أم وضعيه.

و كيف كان فقد أورد على كلامه بوجه: الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في أول اعتراضاته الثلاثه بقوله: «أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيده له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً، و المقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده، و الشك في حدوث ما عداه. و لذا لا يجوز الاستصحاب في مثل - صم يوم الخميس - إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة. و ان لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد و المفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق... إلخ».

و هذا الإشكال وارد عليه. و ان أمكنت المناقشه فيه تاره بما تقدم في بعض التعاليق من عدم جريان استصحاب العدم في صورته القيديه. و أخرى بابتناؤه على عموم حجيه الاستصحاب للشك في المقتضى، لكون الشك في بقاء الحكم بعد انقضاء الزمان أو زوال الوصف ناشئاً من الشك في المقتضى و هو مقدار استعداده للبقاء لا في طروء المزيل، و من المعلوم مخالفته لمختار الشيخ من عدم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى. إلا أن هاتين المناقشتين لا تقدحان في ورود أصل الإشكال على كلام العلامة النراقي، فانه يعترف بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه بحكم الشارع، و معه لا وجه لاعتبار العدم الأزلي.

الثاني: عدم اتصال زمان الشك باليقين، و قد تقدم تقريبه مع جوابه في العبارة المتقدمه عن المناهج.

الثالث: ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من: أن المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن، و هو غير متحقق في المقام

إذ اليقين بالجعل فاصل بين اليقين بعدم الجعل و زمان الشك، فالمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني و هو وجود الجعل لا باليقين الأول و هو العدم، و هذا من نقض اليقين بالعدم باليقين بالوجود لا بالشك فيه، و لا مجال معه لاستصحاب عدم الجعل.

و هذا الإشكال أيضا وارد على مقاله الفاضل (قده) من تعارض بقاء المجعول و عدمه.

نعم لا يرد هذا الإشكال بناء على تقرير المعارضه بين استصحاب عدم تعلق الجعل و استصحاب بقاء المجعول، ضروره كون المتيقن من المجعول - الناقض لعدم الجعل مستمرا - هو نجاسه الماء في ظرف التغير بأحد الأوصاف الثلاثة، فيستصحب، و المتيقن من عدم الجعل هو عدم نجاسه الماء مطلقا سواء زال تغيره أم لا و المشكوك فيه هو انتقاض ذلك العدم المطلق بالوجود بسبب تشريع النجاسه لحال قبل زوال التغير، و من المعلوم أنه لم يتخلل بين اليقين بعدم الجعل مطلقا و الشك فيه إلا اليقين بوجود المجعول في ظرف التغير، و هذا اليقين بالمجعول غير فاصل بين اليقين بعدم الجعل المطلق و الشك فيه، فأركان استصحاب عدم الجعل مجتمعه، و بجريانه يتحقق التعارض مع استصحاب بقاء المجعول.

و بعبارة أخرى: المتيقن هو عدم جعل النجاسه للماء المتغير في جميع حالاته أى سواء زال تغيره بنفسه أو بعلاج أم لا. و هذا اليقين إنما ينتقض باليقين بجعل النجاسه للماء المتغير في جميع الحالات، و لا ينتقض باليقين بجعل النجاسه في خصوص حال التغير، فيتصل حينئذ زمان المشكوك - أعنى نجاسه الماء بعد زوال التغير - بزمان المتيقن و هو عدم جعل النجاسه في جميع حالات الماء.

و لعله لذا قرر بعض أعظم العصر دام ظله إشكال المعارضه بين عدم الجعل و بقاء المجعول<sup>(١)</sup> لا بين بقاء المجعول و عدمه كما يظهر من تمثيل الفاضل النراقي

بوجوب الصوم و الجلوس .

ثم تعرض دام ظله لبعض الاعتراضات و الجواب عنها، و أهمها اثنان:

الأول: أن استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته، فان استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الإباحه، للعلم الإجمالي بجعل أحدهما في الشريعة المقدسه، و يبقى استصحاب بقاء المجعول أعنى الحرمة بلا- معارض. و أجاب عنه بوجوه ثلاثه، فراجع كلامه.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن استصحاب عدم الجعل غير جار في نفسه، لعدم ترتب أثر عملي عليه، إذ الجعل هو الإنشاء، و الإطاعه و العصيان من آثار المجعول، فالعلم الوجداني بالجعل غير موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال فضلا عن إحرازه بالأصل، فلا أثر لاستصحاب عدم الجعل كي يعارض به استصحاب بقاء المجعول.

و أجاب عنه بترتب الأثر على الجعل، فان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه قائمه بنفس المعبر و هو المولى، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض الخارجيه، و الاعتبار كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي، و نظيره في الوضع الوصيه التمليكيه، فالحكم الإنشائي يصير فعليا بوجود موضوعه و يترتب عليه الإطاعه و العصيان، و بتحقق الموضوع خارجا ينشأ الحكم، فلا تنجيز و لا تعذير.

و حيث انه يكفى في جريان الأصل موضوعيه المستصحب للأثر في ظرف الشك و ان لم يكن ذا أثر حال اليقين به، كما يترتب الأثر على المشروط بعد وجود شرطه كالصلاه بعد الزوال، فاستصحاب عدم بقاء الجعل يرفع الأثر حال وجود الموضوع، و به يرتفع الإشكال.

أقول: ما أفاده في تقريب تعارض أصالتي عدم الجعل و بقاء المجعول يتوقف على تعدد الجعل و المجعول حقيقه حتى يفرض جريان الأصل في كل منهما، و كلامه المتقدم و إن كان صريحا في التعدد، إلا أنه ينافيه قوله في موضع آخر: «فليس

ص: ٤٤٣

جعل الحكم وإنشأؤه إلا عبارته عن اعتبار شىء على ذمه المكلف، و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقته، و الفرق بينهما اعتبارى كالإيجاد و الوجود».

و حيث ان الإنشاء عنده هو إبراز الاعتبار النفسانى و به يتحقق المنشأ و المعبر فيشكل الأمر فى موارد تخلف أحدهما عن الآخر كما فى الواجب المشروط و بيع الفضولى، لتأخر المعبر عن زمان الإنشاء فيهما، و هذا لا يثنى مع فرضهما كالإيجاد و الوجود المتحددين حقيقته و المتعددتين باعتبار الإسناد إلى الفاعل و القابل.

و بعد تسليم اختلاف الجعل و المجعل حقيقته فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فى الجعل، لوضوح كون منشأ الشك فى سعته و ضيقه - بعد اليقين بانتقاض العدم الأزلى باليقين بالمجعل - هو الشك فى سعة دائره المجعل و ضيقها، و باستصحاب بقاءه لا يجرى الاستصحاب فى عدم الجعل حتى يعارض استصحاب المجعل، و ذلك لحكمه استصحاب المجعل عليه كحكمه سائر الأصول السببيه على الأصول المسببيه. و عليه ففى القليل المنتجس المتمم كذا يجرى استصحاب النجاسه دون استصحاب عدم جعل النجاسه له، هذا.

مضافا إلى: ما عرفت فى تقريب إيراد الشيخ الأعظم على الفاضل التراقى (قدهما) من أن العدم المطلق قد انتقض بالوجود قطعا، فلا يقين بالعدم حتى يستصحب.

و مع الغض عما ذكرنا، فان عمدته الإشكال عليه ما تقدم عن شيخ مشايخنا الميرزا النائينى (قده) من عدم ترتب الأثر على استصحاب عدم الجعل. و جوابه مد ظله عن الإيراد غير سليم عن المناقشه، ضروره أنه بعد الاعتراف بانفكاك الجعل عن المجعل - و أن أثر الجعل ليس إلا - جواز إسناد المضمون إلى الشارع و الإفتاء على طبقه، و أثر المجعل المنوط بوجود الموضوع التنجز بالوصول - إن أريد باستصحاب بقاء الجعل التعبد ببقاء الإنشاء أى اعتبار الحرمان أو اللابديه فهو معنى عدم النسخ، و هذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجا كما هو واضح، لصحه إسناد الحكم الإنشائى إلى الجاعل ما لم يعلم نسخه. و إن أريد باستصحاب

بقاء الجعل ترتيب آثار المجعول عليه حتى يجرى الاستصحاب فى الجعل بهذا اللحاظ كما أفاده مد ظله فى رد المحقق النائىنى (قده) فهو غير ظاهر، لأن ترتب الأثر على المجعول ملازم لبقاء الاعتبار والإبراز، و من المعلوم أن إبقاء نفس الإبراز تعبدا بلحاظ ترتب آثار المجعول من الأصل المثبت.

نعم إذا أريد من استصحاب بقاء الجعل ترتيب أثر نفسه من صحه إسناد المضمون إلى الشارع دون ترتيب أثر المجعول مع فرض وجود الموضوع خارجا فهو و ان كان سليما عن إشكال الإثبات، إلاّ أنه مساوق للتفكيك بين العله و معلولها، لوضوح وصول الحكم إلى مرتبه الفعلية بوجود موضوعه، و لا بد من ترتيب أثره عليه، فكيف يكتفى بترتيب أثر نفس الجعل دون المجعول؟ فلاحظ.

هذا بعض ما يتعلق بأصل دعوى تعارض استصحابى عدم الجعل و بقاء المجعول فى مطلق الشبهات الحكميه. و أما ما استثناءه فى آخر كلامه من الأحكام الترخيصيه لعدم جريان استصحاب عدم جعل الإباحه فيها «لكونها متيقنه فى صدر الإسلام، و الشريعه إنما تتكفل بيان الأحكام الإلزاميه فحسب، فلا معارض لاستصحاب المجعول» فيرد عليه أولا: أن الإباحه الشرعيه التى تعد من الأحكام الخمسه تتوقف على جعل الشارع قطعا، و لا وجه لحصر المجعول فى الأحكام الإلزاميه خاصه، و يشهد لما ذكرناه مثل قوله تعالى: (أحلت لكم بهيمه الأنعام) و (أحل لكم صيد البحر) و نحوهما مما يدل على جعلها تأسيسا.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى، فان الاستحباب و الكراهه حكمان ترخيصيان متوقفان على جعل الشارع قطعا. و لازمه وقوع المعارضه بين استصحابى عدم الجعل و بقاء المجعول، فلاحظ.

و قد تحصل: أنه لا وجه لإنكار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه بدعوى المعارضه المذكوره. نعم لإنكاره فيها وجه آخر و هو عدم إحراز وحده الموضوع لعنا نذكره فى الخاتمه.

: أنه كما

التنبية الخامس: الاستصحاب التعليق

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبية تعميم المستصحب للحكم الفعلي من جميع الجهات و للفعلي من بعض الجهات، و يعبر عن الأول بالحكم التنجيزى و عن الثانى بالحكم التعليق تاره و بالتقديرى أخرى، كما عبر الشيخ الأعظم (قده) عن استصحاب هذا الحكم فى التنبية الرابع بالاستصحاب التقديرى تاره و التعليق أخرى.

و كيف كان فينبغى قبل توضيح المتن التنبية على أمور ليتضح بها محل النزاع، فنقول و به نستعين:

الأول: أن المقصود بالشبهه الحكميه التى وقع الخلاف فى جريان الاستصحاب التعليق فيها و عدمه هو خصوص ما إذا كان الحكم فيها مشروطا بشرط غير حاصل كالواجب المشروط المصطلح، فلو قيل برجوع القيود إلى الماده بحيث كان الحكم فعليا و المتعلق استقباليا كان الاستصحاب الجارى فيه تنجيزيا لا تعليقا، لفعليه الحكم حسب الفرض.

الثانى: أن حجيه الاستصحاب التعليق منوطه باعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه كما هو كذلك عند المصنف و غيره. إذ بناء على إنكاره فيها كما عن بعض لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام المعلقه، و إنما يجرى فى الموضوعات المعلقه لو لا الإشكال فيها من جهه أخرى.

الثالث: أن جريان الاستصحاب الوجودى يتوقف على تحقق المستصحب فى الوعاء المناسب له، فان كان من الموجودات الخارجيه فاللازم وجوده فى عالم العين. و إن كان من الأمور الاعتباريه فلا بد من وجوده فى عالم الاعتبار.

الرابع: أن المستصحب إن كان حكما شرعيا فقد يكون جزئيا أى فعليا بوجود موضوعه سواء أ كان الموضوع بسيطا أم مركبا، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب

فيه كالشك في وجوب الحج مثلا على زيد الذي كان مستطيعا و زالت عنه استطاعته. و قد يكون كليا أى منشأ على موضوع مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقيه. و الشك في بقاء هذا الحكم الكلي إما أن يكون للشك في النسخ الذي يكون مع بقاء الموضوع بجميع حدوده، و إما أن يكون لتغير حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه لا باتصاله بعاصم. و قد بنوا على جريان الاستصحاب التنجيزى في هذين الفرضين.

و إما أن يكون الشك في بقاء الحكم الكلي ناشئا من تبدل حال جزء الموضوع قبل تحقق جزئه الآخر، بأن كان مركبا من جزءين و تحقق أحدهما، و قبل حصول الجزء الآخر تبدل حال من حالات ذلك الجزء الموجود ثم تحقق الجزء الآخر، كمثال العصير العنبي المغلى في قوله عليه السلام: «العنب إذا غلى يحرم» حيث ان موضوع الحرمة مؤلف من العنب و الغليان، فإذا جف العنب و انقلب زيبا قبل الغليان فهذا هو مورد الاستصحاب التعليقى. و في جريانه لإثبات حرمة العصير الزيبى خلاف، ذهب العلامة الطباطبائى (قده) - فيما حكى عن رسالته المعموله في حكم العصير العنبي - إلى جريانه، و وافقه جمع من المحققين كالشيخ الأعظم و المصنف و شيخنا المحقق العراقى (قدس سرهم) و ذهب جمع من المتأخرين كأصحاب الرياض و المناهل و الفصول و المحقق النائينى (قدس سرهم) إلى عدم جريانه، و سيأتى وجه إنكاره.

إذا اتضح محل النزاع في هذا التنبيه فاعلم: أن الشيخ استدل على اعتبار الاستصحاب في الأحكام المشروطه بوجهين: أحدهما: اجتماع أركانه في نفس الحكم كالحرمة المعلقه على الغليان في المثال المتقدم، ضروره أن للحرمة المعلقه حظا من الوجود في قبال عدمها المطلق قبل إنشائها.

ثانيهما: إجراء الاستصحاب التنجيزى في الملازمه بين الحرمة و الغليان، لفعليه التلازم بينهما، لعدم إناطه صدق الشرطيه بصدق طرفيها، هذا.



و المصنف (قده) وافقه هنا و فى حاشيه الرسائل فى الوجه الأول دون الثانى لما سيظهر.

و كيف كان فإثبات اعتبار الاستصحاب فى الأحكام المعلقة منوط بالبحث فى مقامين: أحدهما فى وجود المقتضى له و هو عموم أو إطلاق أدله الاستصحاب، و الآخر فى عدم المانع أعنى معارضه الاستصحاب التعليقى فى كل مورد بالاستصحاب التنجيزى على خلاف الحكم المشروط.

و محصل ما أفاده فى المقام الأول: أنه لا فرق فى حجيه الاستصحاب بين كون المستصحب حكما فعليا - أى غير مشروط بشرط غير حاصل - و بين كونه مشروطا بشرط لم يحصل بعد، خلافا لمن زعم الفرق بينهما. و الوجه فى حجيه الاستصحاب التعليقى هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق و الشك اللاحق و وجود الأثر الشرعى، فيشملة عموم أو إطلاق أدله الاستصحاب. توضيحه: أن حرمة ماء العنب و إن كانت مشروطه بالغليان، لكنها من المجعولات الشرعيه كمجعولييه أحكامه المطلقه كملكيتيه و جواز بيعه، و تلك الحرمة المشروطه معلومه، و مع عروض حاله على العنب - كصيرورته زيبيا - تصير مشكوكه، لاحتمال قيام الحرمة بخصوص العنب، فيجتمع اليقين بالحرمة المشروطه التى هى حكم شرعى و الشك فى بقائها الناشى من عروض وصف الزبيبه عليه، فيشملة دليل الاستصحاب الموجب لحرمة الزبيب أيضا إذا غلى.

و قد ظهر مما ذكرنا مورد الاستصحاب التعليقى و أن ضابطه هو كون المستصحب فيه حكما ثابتا لموضوع منوطا بوجود شرط مفقود كالغليان الذى هو شرط حرمة العصير العنبى، أو منوطا بفقد مانع موجود كما إذا أوصى شخص بمال لزيد على تقدير ترك شرب التن، فان كان زيد فقيها و صار تاجرا مثلا- قبل موت الموصى، فان الشك فى ملكيه زيد لتبدل حاله - و هو الاشتغال بالعلم - بالتجاره يكون من هذا القبيل، فيقال: «زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصى الذى هو أحد

لا إشكال (١) فيما إذا كان المتيقن حكما فعليا مطلقا، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطا معلقا (٢)، فلو شك «-» في مورد لأجل طروء بعض الحالات (٣)

جزأى أى موضوع الملكيه على تقدير ترك الدخان، و الآن كما كان» هذا إذا لم يعلم و لو من الخارج أن للفقيه دخلا موضوعيا، و إلا دار الحكم مدارها و خرج عن مورد البحث.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى حجيه الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن فعليا من جميع الجهات، و هو المراد بقوله: «مطلقا» كملكيه العنب، و جواز بيعه و أكله و غيرها من التصرفات الاعتباريه و الخارجيه المجمعوله له مع وجود شرائطها.

(٢). بيان ل «مشروطا» لكن الميّن - بالفتح - أجلى منه، لإطلاق «المعلق» على المطلق، حيث إنه انقسم إلى المعلق كما ذهب إليه الفصول، و إلى المنجز، فالإقتصار على قوله: «مشروطا» أولى.

(٣). كعروض حاله الزبيبيه على العنب فى المثال المتقدم، فان هذه الحاله منشأ الشك فى بقاء الحرمة المعلقه على الغليان.

(-). الأولى إبدال الفاء الظاهر فى التفرّيع بالواو، ضروره أن ما ذكر عقيب الفاء متمم لمورد الاستصحاب التعليقى لا نتيجه له، حيث ان مقصوده بيان مورد الاستصحاب التعليقى و هو ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم التعليقى لطرء حال على الموضوع الموجود كعروض الزبيبيه على العنب حتى يصح استصحاب أحكامه المطلقه، إذ مع عدم الموضوع لا يصح استصحاب أحكامه الفعلية فضلا عن المعلقه فلو كان عدم الحكم لعدم الموضوع لم يجر فيه الاستصحاب التعليقى، فلا يثبت به جواز تقليد المجتهد الميت كالشيخ الطوسى (قده) فى هذا الزمان، بأن يقال:

«ان الشيخ كان فى زمان حياته جائز التقليد و الآن كما كان» فان الشك فى جواز تقليده بعد وفاته إنما هو لانتفاء الموضوع لا لطرء حال على الموضوع كزبيبيه العنب.

عليه في (١) بقاء أحكامه، فكما (٢) (ففيما) صح استصحاب أحكامه المطلقة (٣) صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم (٤) الاختلال بذلك فيما

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «شك» و ضمير «عليه» و كذا ضمائر «أحكامه» في المواضع الثلاثة راجعه إلى «مورد».

(٢). جواب «فلو» و المراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشئ ء سواء أ كانت تكليفية كجواز شربه و أكله و غيرهما من التصرفات الخارجية، أم وضعيه كملكيتها و صحه بيعه و هبته و صلحه و غيرها من التصرفات الاعتبارية، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا فرض الشك في بقائها كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يتحقق شرطها إذا شك في بقائها لطوء وصف على الموضوع.

(٣). هذا ظاهر في اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبه إلى أحكامه المطلقة كالعنب في المثال، فان أحكامه الفعلية التكليفية و الوضعيه المتقدمه مترتبه عليه بلا قيد، و لذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا شك في بقائها، و الاستصحاب التعليقي يجرى في هذا الموضوع الذى لم يحصل فيه القيد المعتبر في الحرمة و هو الغليان مع نشوء الشك في بقاء هذا الحكم المعلق عن التغير الطارئ على الموضوع و هو العنب.

(٤). تعليل لقوله: «صح استصحاب أحكامه المعلقة» و قوله: «بذلك» أى بسبب التعليق، توضيحه: أن أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت و الشك في البقاء و وجود الأثر الشرعى موجوده في الشك في الأحكام المعلقة كوجودها في الأحكام المطلقة بناء على صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، و الوجه فى اجتماع أركانه هنا هو: أن للحكم المعلق على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود نحو وجود لم يثبت لحكم موضوع آخر، مثلا- ليس للتمر حكم الحرمة إذا غلى، و يصدق عليه أنه فاقد للحرمة على تقدير الغليان. بخلاف العنب فانه واجد للحرمة على هذا التقدير، و اليقين بهذا الحكم المشروط و الشك فى

اعتبر في قوام الاستصحاب من (١) اليقين ثبوتا (٢) و الشك بقاء.

و توهم (٣) أنه لا وجود

بقائه مما يصدق عليه اليقين بشىء و الشك فيه، فيشملة عموم أو إطلاق دليل الاستصحاب. و لا دليل على اعتبار فعلية الحكم المتيقن بحيث تقدر تعليقاته في الاستصحاب.

و بالجملة: فالمقتضى لجريان الاستصحاب التعليقي موجود و المانع مفقود، حيث ان ما ذكره مانعا ليس صالحا للمانع.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود و الشك في البقاء.

(٢). التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث إن لها نحو تقرير. و بالجملة: مختار المصنف (قده) هو ما نسب إلى المشهور من حجيه الاستصحاب التعليقي خلافا لجماعه.

(٣). استدلال المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقي بوجه يرجع بعضها إلى عدم المقتضى للاستصحاب و بعضها إلى وجود المانع عنه، هذا أولها، و هو يرجع إلى عدم المقتضى له، و هو المنسوب إلى صاحب الرياض (قده) قال ولده العلامة (ره) في محكي المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي (قده) على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحة: «انه يشترط في حجيه الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعا، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، و لا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديرى باطل، و قد صرح بذلك الوالد العلامة في الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة» «-» .

و محصله: عدم الوجود للمستصحب - و هو الحرمة في المثال - إذ المفروض توقفها على الغليان الذي لم يحصل بعد، مع وضوح أن وجوده في الاستصحاب

=====

(-). تعليل عدم جريان استصحاب التحريم هنا بأجنيته عن الاستصحاب

للمعلّق (١) قبل وجود ما علّق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد (٢)، فان المعلّق

الوجوديّ ضروري، فالمقتضى و هو اليقين بالوجود الفعلى مفقود، و مع عدم المقتضى كيف يجرى الاستصحاب؟ فان الحكم المشروط بشرط غير حاصل لا يعدّ موجودا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للحكم المعلق كحرمة ماء العنب المعلقه على الغليان، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «ركنيه» إلى «الاستصحاب».

(٢). خبر «و توهم» و دفع له و جواب عن الوجه الأول المتقدم من الوجوه التى استدل بها على عدم حجيه الاستصحاب التعليقى، و هذا الجواب مما أفاده الشيخ أيضا، و محصله: أنه يعتبر فى الاستصحاب الوجوديّ أن يكون المستصحب موجودا فى الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار، و من الفعلى و الإنشائي، و لا يعتبر خصوص الوجود الفعلى فى كل استصحاب، فإذا كان المستصحب موجودا إنشائيا و كانت فعليته منوطه بشرط غير حاصل و شك فى بقائه بسبب طروء حاله على موضوعه جاز استصحابه، لكون الوجود الإنشائي من الموجودات الاعتباريه المشروطه التى يصح استصحابها إذا شك فى بقائها. و يشهد بكون الحكم المعلق موجودا جواز نسخها و إبقائها فى لسان الدليل.

=====

التعليقى و لو مع البناء على اعتباره أولى، لأن مورد التعليقى هو الحكم المشروط بشىء، و هذا مفقود فى المقام و هو العصير الزبيبي، حيث ان مورد الحرمة المعلقه على الغليان هو الماء المتكوّن بقدرته سبحانه و تعالى فى العنب، و الزبيب فاقد له و ماؤه خارج عن ذاته و أجنبى عن حقيقته، فلا يكون غليانه موجبا لحرمته.

و بالجملة: فلا موضوع للاستصحاب التعليقى هنا، و استناد عدم جريانه إلى عدم الموضوع له أولى من استناده إلى عدم حجيته.

ص: ٤٥٢

قبله إنما لا يكون موجودا فعلا (١) لا أنه لا يكون موجودا أصلا و لو (٢) بنحو التعليق، كيف (٣)؟ و المفروض أنه (٤)

و بالجمله: فالوجود المعلق لا يعدّ معدوما، و لذا يصح أن يقال: ان الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب و غير ثابتة لماء الرمان و غيره من مياه الفواكه.

و افتقار الحكم التعليقي من التكليفي و الوضعي إلى إنشاء من بيده الاعتبار أقوى شاهد على أن له حظًا من الوجود، في مقابل عدمه المطلق، إذ لو لم يوجد شيء بالإنشاء و لم ينتقض به العدم كان الإنشاء لقلقه اللسان.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن المنفى قبل وجود المعلق عليه كالغليان إنما هو الوجود الفعلى أى غير المشروط بشىء دون مطلق الوجود و لو بنحو التعليق و الاشتراط كما هو مقتضى الوجوب و الحرمة المشروطين بشرط على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة و مختار المصنف (قده) كما تقدم فى الواجب المشروط. و ضمير «قبله» راجع إلى «وجود ما علق عليه» و ضمير «أنه» راجع إلى «المعلق» المراد به الحكم.

(٢). كلمه «لو» وصلية و قيد للمنفى، يعنى: لا أن الحكم المعلق ليس له حظ من الوجود أصلا حتى الوجود التعليقي.

(٣). غرضه إقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجودا لا معدوما، يعنى:

كيف لا يكون للحكم المعلق وجود أصلا؟ مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل قوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم» فبهذا الخطاب ينشأ الحكم التحريمى معلقا على الغليان، و من المعلوم أن المنشأ قبل الإنشاء معدوم، فلو لم يوجد بالإنشاء كان الإنشاء لغوا. نعم الموجود به وجود معلق، و هو فى وعاء الاعتبار نحو وجود، و إذا تعلق اليقين و الشك بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب فيشملة دليله.

(٤). أى: أن الحكم المعلق، يعنى: و المفروض أن الحكم المعلق مورد فعلا- للخطاب الإنشائي بالتحريم كالحرمه المعلقه على الغليان، أو إنشاء الملكيه لشخص بعد موت الموصى، فان الملكيه الفعلية للموصى له غير حاصله. لكن

ص: ٤٥٣

مورد فعلا- للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان (١) على يقين منه قبل طروء الحاله، فيشك فيه بعده، و لا يعتبر (٢) فى الاستصحاب إلا الشك فى بقاء شىء كان على يقين من ثبوته. و اختلاف (٣) نحو ثبوته.

الملكيه المعلقه على موت الموصى موجوده فى وعاء الاعتبار. و ربما توجب هذه الملكيّه المعلقه اعتباراً و وجاهه للموصى له عند العقلاء لم تكن له هذه الوجاهه قبل الوصيه.

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن يبين أن للحكم المعلق على وجود شرط نحو وجود و ليس من المعدوم المطلق أراد أن يذكر كيفيه جريان الاستصحاب فيه، و قال: إنه كان على يقين من الحكم المعلق قبل طروء الحاله كالزبييه على العنب، فيشك فى ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحاله، فضمير «منه، فيه» راجعان إلى «المعلق» و يمكن رجوعهما إلى الخطاب بالتحريم مثلاً- أو الإيجاب، تحفظاً على إرجاع الضمير إلى القريب، و إلا فالمفاد واحد. و ضمير «بعده» راجع إلى «طروء».

(٢). يعنى: و لا- يعتبر فى صدق الاستصحاب غير اليقين بثبوت شىء و الشك فى بقاءه، و ذلك موجود فى المقام، لليقين بالحكم المعلق على أمر غير حاصل، و الشك فى بقاءه، لتغير حال من حالات الموضوع. فغرضه من قوله (قده):

«و لا- يعتبر فى الاستصحاب» تطبيق ما يعتبر فى الاستصحاب من اليقين و الشك فى البقاء على المقام، و أن المقتضى لجريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى موجود كالحكم الفعلى. و اختلاف كيفيه ثبوت الحكم و وجوده من حيث الفعلية و التعليقيه ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فى الأحكام المعلقه، فان وجود كل شىء بحسبه.

(٣). إشاره إلى ما ذكرناه من عدم مانعيه تعليقيه الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقى، و أن اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية و التعليقيه لا يوجب

تفاوتاً في أركان الاستصحاب، و ضميراً «ثبوته» في الموضوعين راجعان إلى «شىء».

\*\*\*\*\*

(١). أى: في اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب.

(-). لا يخفى أنه يظهر مما أفاده المصنف ضعف ما في تقارير المحقق النائيني (قدهما) في منع الاستصحاب التعليقي من «أن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنما يكون مركباً من جزءين العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب، كقوله: العنب المغلى يحرم وينجس، أو أخذه شرطاً كقوله: العنب إذا غلى يحرم وينجس، لأن الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محاله، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقاءه، لما تقدم من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجوده وتقرر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزأى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر. نعم الأثر المترتب على أحد جزأى المركب هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزأيه فلا معنى لاستصحابه»(١).

توضيح وجه الضعف: أن مناط منع جريان الاستصحاب التعليقي بنظره (قده) هو اعتبار الوجود الفعلي في الاستصحابات الوجودية وعدم كفاية الوجود التقديرى فيها كما هو مقتضى قوله: «ان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول» و قوله: «فوجود أحد جزأى الموضوع المركب كعدمه» و كذا بعض كلماته الآخر.

ولكنك قد عرفت أن للوجود المعلق كالوجود الفعلي حظاً من الوجود، ولذا يصدق «الحرام» على ماء العنب على تقدير الغليان، ولا يصدق على عصير



التمر وغيره. وكذا يصدق على زيد الموصى له «أنه مالك المال الكذائي بعد موت الموصى» ولا يصدق على عمرو الذي لم يوص له بشيء. وهذا الصديق أقوى شاهد على أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه حظا من الوجود، فاستصحاب الحكم المعلق من ناحيه الوجود لا إشكال فيه.

و أما قوله: «نعم الأثر المترتب على أحد جزأى المركب» إلى قوله:

«و هذا المعنى مع أنه عقلى مقطوع البقاء... إلخ» الذى مرجعه إلى إشكالين:

أحدهما: أن الأثر المترتب على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع عقلى، و الآخر: أنه مقطوع البقاء لا مشكوك البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب. ففيه: أن الكلام ليس فى الشك فى ترتب الأثر على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع حتى يرد عليه هذان الإشكالان.

و ببيان آخر: ليس الشك فى ترتب الأثر أعنى الحرمة على تقدير غليان ماء العنب مثلا، إذ هذا الشك لا يتصور إلا إذا كان الشك فى النسخ. و هو خلاف الفرض، إذ المفروض أن منشأ الشك فى بقاء الحرمة المعلقة هو طرؤه حاله كالزبيبه على الموضوع - و هو العنب مثلا - - موجه للشك فى بقاء الحرمة المعلقة. و من المعلوم أنها مع عروض هذه الحاله ليست معلومه البقاء و لو مع تحقق الجزء الآخر و هو الغليان، بل لا بد فى إحراز بقائها حينئذ من التثبت بالاستصحاب.

و بالجمله: فقد اتضح مما ذكرناه: أن قول المقرر (قده): «ففيما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبت حرمة و عرضت عليه النجاسه، و هذا المعنى مما لا - شك فى بقائه فلا - معنى لاستصحابه» ليس مرتبطا بالجهه المتعلقة بالاستصحاب التعليقى، حيث ان المحوج إلى هذا الاستصحاب ليس هو مجرد عدم تحقق الجزء الآخر أعنى الغليان الذى لا شبهه فى فعلية الحرمة بوجوده، ضروره أن ترتب فعلية الحرمة على وجوده قطعى، و ليس موردا للاستصحاب، بل مورده هو الشك فى بقاء الحكم المعلق أو المطلق،

\*\*\*\*\*

(١). بعد إثبات جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى كجريانه فى الحكم الفعلى نّبه على فائده جريان الاستصحاب فى جميع الموارد و منها المقام، و محصله:

أنه إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع فاقد لإطلاق يشمل جميع حالاته و شكك فى ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادله كان الاستصحاب متممًا لقصور دلاله الدليل و مثبتًا للحكم فى ظرف عدم دلاله دليله، فالاستصحاب متمم شمولى

لتبدل حال من حالات موضوعه، و أن التعليق ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فيه، فيجرى فيه كما يجرى فى المطلق، كملكه العنب.

كما اتضح ما فى قوله (قده): «و أما حديث كون العنب و الزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته» إلى قوله: «و الكلام فى المقام إنما هو فى مرحله الثبوت و الحدوث... إلخ» من الإشكال، فان المعيار عند المحقق النائينى و غيره فى الاستصحابات الوجوديه هو الوجود الفعلى للمستصحابات، و قد عرفت ما فيه.

و قد ظهر مما ذكرناه ضعف ما أفيد من: «عدم الوجود للمستصحب فى الاستصحاب التعليقى بناء على رجوع القيود إلى الموضوع، حيث ان الموضوع المركب قبل تحقق تمامه لا- وجود لحكمه حتى يشك فى بقاءه، فنحتاج إلى استصحابه» لما عرفت من أن للحكم المعلق نحو وجود فى مقابل العدم المطلق، و لا- دليل على اعتبار أزيد من هذا الوجود للمستصحب فى الاستصحاب الوجودى، فلو شكك فى سقوط حد شرب الخمر بالتوبه قبل قيام البيئه عليه فلا مانع من استصحاب وجوب الحدّ المعلق على عدم التوبه، فأى مانع من استصحاب هذا الحكم المعلق إذا شكك فى بقاءه لا لأجل النسخ، بل لعروض حاله كالتوبه أوجب الشك فى ذلك. فالكلام كله فى أن التعليق فى الأحكام لمنعه عن فعله وجود الحكم المعلق هل هو مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟ و قد عرفت أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه نحو وجود يوجب صحه جريان الاستصحاب فيه لو شكك فى بقاءه.

الحكم فيما أهمل أو أجمل (١) كان (٢) الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعم الحكم للحاله الطارئه (٣) اللاحقه كالحاله السابقه،

لدلاله الدليل الاجتهادى الميثبت لحكم لا يكون لدليله إطلاق يشمل جميع حالات الموضوع، فالاستصحاب بمنزله إطلاق الدليل فى إثبات الحكم الثابت بالدليل الاجتهادى لموضوع فى الجملة لذلك الموضوع فى حالاته المتبادله. و على هذا فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل حال العنبيه بالزبيبيه و فرض عدم دلاله دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزبيبيه - يجرى فيها الاستصحاب، كما يجرى فى أحكامه المطلقة كالملكيه و جواز الأكل و غيرهما من الأحكام الفعلية لو فرض شك فيها لطروء حال كالزبيبيه على العنب.

و لا يخفى أن ما أفاده بقوله: «و بالجملة» كان مما لا بد منه لإثبات حجيه الاستصحاب فى الأحكام المعلقة، و قد نبه عليه فى حاشيه الرسائل أيضاً بعنوان مقدمه الاستدلال، و لم يتعرض له الشيخ الأعظم، و لعله لوضوح الأمر.

و كيف كان فالأولى تبديل قوله: «و بالجملة» إلى ما يدل على التعليل، بأن يقال: «لأن الاستصحاب متمم لدلاله الدليل على الحكم... إلخ» و ذلك لظهور:

«بالجملة» فى كونه خلاصه لما تقدم، مع أنه لم يسبق منه هذا المطلب حتى يكون «و بالجملة» خلاصه له.

\*\*\*\*\*

(١). الإهمال هو كون المتكلم فى مقام الجعل و التشريع فقط من دون تعرض للخصوصيات الدخيله فيه، و الإجمال هو عدم بيان المراد للمخاطب و تأديته بلفظ قاصر عن تأديته، كتكلمه بلفظ مجمل لاشتراكه بين معنيين أو معان مع عدم نصب قرينه معينه على مراده.

(٢). يعنى: سواء أ كان ذلك الحكم الثابت بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً أى فعلياً أم معلقاً أى مشروطاً، فببركه الاستصحاب يصير الحكم عامّاً لحالات الموضوع، و ضمير «فببركته» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). كالزبيبيه، و المراد بالحاله السابقه هى الوصف الأولى كالعنبيه.

فيحكم (١) مثلا بأن العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقا فى حال عنبته (٢) من أحكامه المطلقة و المعلقة (٣) لو شك فيها، فكما يحكم (٤) ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غلبانه «-» .

و بالجمله: فالاستصحاب يثبت الحكم المطلق كالملكيه أو المعلق كالحرمه للزبيب بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادى قاصرا عن إثباتهما للزبيب، لاختصاص دلالتة بالعنب الذى هو مورده.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة تعميم الحكم ببركه الاستصحاب الذى هو بمنزله الإطلاق الأحوالى للدليل الاجتهادى.

(٢). التى هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة و المعلقة، و قوله: «من أحكامه» بيان ل «ما» الموصول.

(٣). المطلقة كالملكيه و جواز الأكل و غيرهما من التصرفات الاعتباريه و الخارجيه، و المعلقة كالحرمه المشروطه بالغليان، و كوجوب الزكاه المشروط بالنصاب فيما إذا شك فى وجوبها، لصيروره النصاب كلاً أو بعضا متعلقا للرهن.

(٤). غرضه أن وزان الحكم المعلق وزان الحكم المطلق فى جريان الاستصحاب، و التعليقيه من حيث هى ليست مانعه عن جريانه ما لم تقدر فى أركان الاستصحاب من اليقين و الشك و غيرهما.

هذا ما يتعلق بالوجه الأول على عدم حجيه الاستصحاب التعليقى و جوابه.

=====

(-). كلام المصنف (قده) إلى هنا ناظر إلى جريان الاستصحاب فى الأحكام المعلقة بمعنى رجوع القيد إلى الهيئه. و بناء على رجوعه إلى ماده و إطلاق الحكم فاختر فى حاشيه الرسائل أن جريانه أوضح حالا، قال فيها: «هذا كله لو كان الحكم حقيقه مشروطا كما هو ظاهر القضية التعليقيه. و أما لو كان القيد فى الحقيقه راجعا إلى الموضوع، بأن يكون العصير المغلى حراما، فالأمر فى صحه الاستصحاب أوضح، لأنه يكون استصحابا لما ثبت محققا و بالفعل من الحكم للمغلى من العصير

سابقا و شك فيه لاحقا... إلخ»)).

و ظاهره كما أوضحه تلميذه المحقق في حاشيته (١) هو: أن القضايا الشرعية إن كانت على نهج القضايا الخارجية التي ينشأ الحكم فيها للأفراد الموجوده بالفعل أو التي ستوجد فيما بعد فلا- فعليه للحكم قبل وجود الموضوع. و إن كانت على نهج القضايا الحقيقية التي ينشأ الحكم فيها للموضوع المفروض وجوده سواء أ كان موجودا بالفعل أم سيوجد أم لم يقدر له الوجود أصلا، فحيث إن تمام الموضوع فيها هو تقدير الوجود بلا دخل لوجوده خارجا، ففعليه الحكم و ما تقوم به ليس إلا فرض الوجود له، و هو محقق بالفعل. و لَمَّا كانت القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية لا الخارجية فالحرمة للعصير المغلى فعليه بفرض وجوده لا- بوجوده خارجا، و المستصحب نفس هذه الحرمة بعد تبدل حال من حالات الموضوع، و لا تعليق في الحكم حتى يشكل ببعض ما تقدم من أن فعليه الحكم بفعليه موضوعه بجميع قيوده، و الحرمة قبل الغليان إنشائه لا فعليه، و الحكم الإنشائي مما يصح سلب الحكم عنه حقيقه. و ان تقدم الجواب عنه أيضا.

أقول: لم يظهر فرق بين مثل «العصير المغلى حرام» و بين «العصير العنبى إذا غلى يحرم» و ذلك فان الأحكام الشرعية و إن كانت محموله على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية التي يفرض فيها الوجود، و لا- يعتبر فيها وجود الموضوع خارجا كما فى «المستطيع يحج» و لو لم يوجد مستطيع أصلا، و ليست كالقضية الخارجية، إلا أن ذلك لا يقتضى فعليه الحكم المنشأ للموضوع المقدر وجوده قبل وجوده الخارجى، لإناطه فعليه الحكم بفعليه موضوعه بجميع ما يعتبر فيه.

و جعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية إنما هو لتصحيح الإنشاء قبل وجود الموضوع و كفايه فرض وجوده، لا أن الحكم فيها فعلى، لكون تمام الموضوع هو تقدير الوجود حتى لا يلزم وجود الموضوع خارجا فى فعليه الحكم. و يشهد

ان قلت: نعم (١)، و لكنه لا مجال لاستصحاب المعلق،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الوجوه التى احتج بها المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقى، و هو يرجع إلى وجود المانع عن حجيته، و محصله: أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الحكم الفعلى الذى هو ضد الحكم المعلق، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقى مع ابتلائه دائما بالمعارض، ففى مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلى الثابت له قبل عروض الزبيبيه للعنب هو الإباحه، و بعد عروضها كما تستصحب حرمة المعلقه على الغليان كذلك تستصحب حليته المطلقه الثابته له قبل الزبيبيه، و بعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى قاعده الحل. ففى جميع موارد الاستصحابات التعليقيه يكون الحكم الفعلى المعارض للحكم المعلق ثابتا، لعدم خلؤ الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لا- محاله. و عليه فقوله: «نعم» تصديق لاجتماع أركان الاستصحاب فى الاستصحاب التعليقى، و أن الثبوت التقديرى لا- يوجب تفاوتاً فى أركان الاستصحاب كما توهمه المتوهم.

و لكنه مع ذلك لا مجال لاستصحاب الحكم المعلق، لابتلائه بالمعارض دائما، فهذا الوجه راجع إلى وجود المانع عن الحجيه، كما أن الوجه السابق كان راجعا إلى عدم المقتضى لها، و ضمير «لكنه» للشأن، و ضمير «لمعارضته» راجع إلى «استصحاب» و ضمير «ضده» إلى «المعلق» و ضمير «حليته» إلى «العصير».

و قوله: «باستصحاب» متعلق ب «فيعارض».

=====

له كلمات المصنف فى عدّ مراتب أربع للأحكام الشرعيه، مع أن محط الكلام هو الأحكام المنشأه على نحو القضايا الحقيقيه لا غير.

و عليه فلم يظهر وجه أوضحه جريان الاستصحاب فى مثل «العصير المغلى حرام» من مثل «العصير العنبى إذا غلى يحرم» مع تحقق التعليق و الإناطه فى مرتبه الفعلية فى كلا- التعبيرين. و لعل مقصود المصنف أمر آخر لم نقف عليه، فتدبر فى كلامه زيد فى علو مقامه.

ص: ٤٦١

لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة (١).

قلت (٢): لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك «-» في بقاء حكم المعلق بعده (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير المشروطة بشىء، و هى التى كانت ثابتة له قبل الغليان، فتستصحب للشك فى ارتفاعها بالغليان.

(٢). هذا إشاره إلى دفع الوجه الثانى من الوجوه المانعه عن حجيه الاستصحاب التعليقى، و الجواب عنه، و حاصله: أن كل حكمين متضادين أنيط أحدهما بشىء فلا بد أن يناط الآخر بنقيضه، لاقتضاء تضاد الحكمين ذلك، كحرمة النكاح المنوطه بالرضاع بشرائطه المقرره، فلا محاله تكون حليه النكاح منوطه بعدم الرضاع، فيكون الرضاع غايه لحليه النكاح و شرطاً لحرمة، و من المعلوم عدم التنافى بين جعل الحل و الحرمة للنكاح بهذا النحو. ففى مثال العنب كما يكون الغليان غايه لحليته فى حال كونه عنباً، و شرطاً لحرمة فى تلك الحالة، كذلك يكون غايه و شرطاً لهما فى حال الزبيبيه، فكما يصح اجتماع الحليه المغياه بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضاد بينهما فى حال العنبيه، فكذلك يصح بقاؤهما فى حال الزبيبيه استصحاباً من غير تضاد بينهما أصلاً.

و عليه فاستصحب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحه مع فرض وجود الغليان خارجاً الذى هو شرط الحرمة و غايه أمد الحليه، فليس حكم فعلى إلا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحليه الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة.

(٣). أى: بعد عروض الحالة، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «ضده» يعنى:

لا- يكاد يضر استصحاب ضده المطلق - و هو الحليه - فى مثال العنب على نحو كان قبل عروض حاله الزبيبيه مثلاً الموجبه للشك فى بقاء الحكم المعلق و هو الحرمة

=====

(-). لئما كانت تلك الحالة كالزبيبيه موجهه للشك فى بقاء الحكم المعلق

ضروره (١) أنه (٢) كان مغتياً بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك (٣) لا- يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب، لعدم (٤)

بعد عروض حاله الزببیه، و المراد بقوله: «على نحو» هو الحليه المغياہ بالغليان و من المعلوم ارتفاع الحليه بهذا النحو بحصول غايته.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يكاد يضر» و حاصله: أن الضرر إنما يكون بين الحل و الحرمة إذا كانا مطلقين أو مشروطين بشىء واحد. و أما إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقا و الآخر مشروطا، أو كان أحدهما مشروطا بأمر وجودى و الآخر بنقيضه كمثل العنب، حيث ان حرمة مشروطه بالغليان و حليته منوطه بعدم الغليان - فلا ضير فى اجتماعهما، لعدم تضادهما أصلا، بداهه جواز اجتماع حليه العنب منوطه بعدم الغليان مع حرمة المعلقه على الغليان، و عدم تنافيهما أصلا مع العلم بهما بهذا النحو فضلا عن ثبوتهما بالاستصحاب.

(٢). أى: أن ضده المطلق و هو الحليه، يعنى: أن الحليه كانت مغياہ بعدم الغليان الذى علق عليه الحرمة، و الحكم المغيا بعدم الغليان لا يضر ثبوته بعد عروض حاله كالزببیه للعنب بالقطع الوجدانى فضلا عن التعبد الاستصحابى، إذ لا مضاده بين هذين الحكمين المشروط أحدهما بعدم الغليان و الآخر بوجوده.

(٣). أى: كان مغتياً بعدم ما علق عليه الحكم بالحرمة، و ضميرا «ثبوته، عليه» راجعان إلى «ما» الموصول، و ضمير «بعده» إلى «عروض الحاله» و «بالقطع» متعلق ب «ثبوته» و «المعلق» صفة للحكم المحذوف المراد به الحرمة فى المثال.

(٤). تعليل لقوله: «لا يكاد يضر ثبوته» و قد اتضح آنفا وجه عدم المضاده بينهما، لاشتراط الحل بعدم الغليان و الحرمة بوجوده، و ضمير «بينهما» راجع إلى الحليه المغياہ بعدم الغليان و الحرمة المعلقه على الغليان.

=====

فالأولى أن يقال: «قبل عروض الحاله التى أوجبت الشك فى بقاء الحكم المعلق...» كما أن الصواب تعريف «حكم» ليوافق نعته و هو «المعلق» و رعايه الإيجاز تقتضى حذف «حكم» كما صنعه قبل ذلك و بعده.



المضاده بينهما، فيكونان (١) بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا (٢) معا بالقطع قبل (٣) بلا منافاه أصلا، و قضيه ذلك (٤) انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه، فإذا شك (٥) في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على اشتراط الحكمين، يعنى: فيكون الحل المغيا بالغليان و الحرمة المشروطه به - بعد عروض وصف الزبييه الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حاله الزبييه عليه.

و ضمير «عروضها» راجع إلى «الحاله» و قوله: «بالاستصحاب» متعلق ب «فيكونان»

(٢). خبر «فيكونان» يعنى: فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب بعد عروض حاله الزبييه كوجودهما معا بالقطع قبل عروض وصف الزبييه بلا منافاه بينهما أصلا كما مر آنفا، و «بالقطع» متعلق ب «كانا».

(٣). أى: قبل عروض حاله كالزبييه، و «بلا منافاه» متعلق ب «كانا».

(٤). أى: كون الحل مغيا بالغليان و الحرمة مشروطه به يقتضى انتفاء الحكم المطلق و هو الحل بمجرد ثبوت ما علق عليه الحرمة و هو الغليان، حيث إنه كما يكون شرطا للحرمة كذلك يكون غايه لأمد الحليه، فوجود الغليان رافع للحليه و موجب للحرمة.

(٥). هذا من نتائج غائيه الغليان للحليه و شرطيته للحرمة، و حاصله: أنه إذا شك في حرمة المعلقه على الغليان بعد طروء الزبييه على العنب كان ذلك مساوقا للشك في بقاء حليته المغيا به، إذ مرجع الشك إلى أن الغليان في حال الزبييه هل هو شرط و غايه كما كان كذلك في حال العنيه أم لا؟ ففي حال الزبييه يشك في حليته و حرمة بعد الغليان، للشك في شرطيته و غائيته في حال الزبييه.

(٦). جواب «إذا» و الملازمه بين هذين الشكين نشأت من وحده وزان شرطيه الغليان للحرمة و غائيته للحليه، فان كان ثبوتها له في حال الزبييه كثبوتها له في

فى حليته المغياة لا محاله أيضا (١)، فيكون الشك فى حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحدا (٢) خارجا مع الشك فى بقاءه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا (٣) عليه، فقضيه (٤) استصحاب حرمة

حال العنبيه فلا- إشكال فى ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان، و إلا- بأن شك فى ثبوتها له فى حال الزيبييه كان الحكم الفعلي من الحلية و الحرمة مشكوكا فيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالشك فى الحرمة، لما عرفت من الملازمه بين الشكين، و قوله:

«لا محاله» إشاره إلى الملازمه، و ضميرا «حليته، حرمة» راجعان إلى العصير، و ضمير «عروضها» إلى «حاله» و «بعد عروضها» متعلق ب «شك».

(٢). يعنى: أن الشك فى الحكم الفعلي من الحلية و الحرمة بعد طروء الزيبييه مثلا- على العنب متحد خارجا مع الشك فى بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغياة و الحرمة المعلقة، و الاختلاف بينهما إنما هو فى كون أحدهما بلحاظ حاله السابقه دون الآخر. و قوله: «متحدا» إشاره إلى رد الحكومه التى أفادها الشيخ (قده) جوابا عن إشكال معارضه الاستصحاب التعليقى مع الاستصحاب التنجيزى، و سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرض لحاشيه المصنف على المقام.

(٣). أى: كانت الحرمة و الحلية على النحو المزبور، و هو كون الحرمة معلقة على الغليان و الحلية مغياة به، و ضمير «بقائه» راجع إلى العصير، و ضمير «عليه» إلى «ما» فى قوله: «ما كان عليه».

(٤). هذه نتيجة شرطيه الغليان للحرمة و غائته للحلية، فانه بعد عروض وصف الزيبييه للعنب و تحقق الغليان خارجا يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعليه الحرمة و انتفاء الحلية، لأنه مقتضى استصحاب حليته المغياة بغايه متحققه خارجا كما هو المفروض.

و لا- يخفى أنه يستفاد من قوله: «فقضيه استصحاب حرمة» إلى قوله: «و انتفاء حليته» الوجه الثالث من الوجوه التى استدلت بها المنكرون لحجيه

المعلقة بعد عروضها الملازم (١) لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء (٢) حليته، فانه (٣) قضيه نحو ثبوتها

الاستصحاب التعليقى، و محصله: أن الاستصحاب التعليقى من الأصول المثبتة التى لا نقول باعتبارها. بيانه: أن الحرمة المعلقة حكم شأنى، و ليست حكما فعليا حتى تكون بنفسها موردا للاستصحاب، و لا موضوعا ذا أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب. نعم بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زيبا غالبا مستلزم عقلا لفعليه الحرمة. و ضمير «حرمة» راجع إلى العصير، و ضمير «عروضها» إلى «حاله».

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل «استصحاب حرمة» وجه الملازمه هو شرطيه الغليان للحرمة و غائيته للحليه، و استصحاب الحليه المغياة يقتضى ارتفاعها بمجرد حصول الغايه و كون الحكم الفعلى هى الحرمة.

(٢). معطوف على «حرمة» التى هى خبر «فقضيه» و ضمائر «حليته، غليانه حليته» راجعه إلى العصير، و «بعد غليانه» قيد لفعليه حرمة.

(٣). يعنى: أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلى و انتفاء الحليه المغياة هو مقتضى كيفية جعل الحكمين، إذ لازم شرطيه الغليان للحرمة و غائيته للحليه هو ذلك.

و هذا إشاره إلى جواب الوجه الثالث، و محصله: أن اللوازم على قسمين: أحدهما لوازم الشىء بوجوده الواقعى كحكم العقل بضديه الأضداد الوجوديه للصلاه و استحاله اجتماعها معها كضديه النوم و الأكل مثلا للصلاه، فان الصلاه بوجودها الواقعى مضاده لهما.

ثانيهما: لوازم الشىء بمطلق وجوده من الواقعى و الظاهرى كحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف الثابت و لو بأماره غير علميه أو أصل، و وجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على كونهما من الأحكام العقلية.

فان كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول لم يكن الأصل الجارى فى الملزوم مثبتا لها إلا على القول بحجيه الأصل المثبت. و إن كانت من قبيل القسم

كان (1) بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت و (Z) لا تغفل.

الثانى كان الأصل الجارى فى ملزوماتها مثبتا لها بلا إشكال، و الحرمة الفعلية المذكوره و إن كانت من اللوازم العقلية، لكنها من القسم الثانى الثابت لما هو أعم من الواقع و الظاهر، فتترتب على الحرمة المعلقة بالغليان مطلقا من غير فرق بين ثبوتها بالدليل، كقوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم» و بالأصل كاستصحاب حرمة المعلقه بعد صيرورته زيبيا، و سيأتى التفصيل إن شاء الله تعالى فى الأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: سواء أ كان ثبوت الحكمين - اللذين أحدهما مشروط و الآخر مغيا - بدليل اجتهادى أم أصل عملى كاستصحاب، و غرضه الإشارة إلى كون الحرمة الفعلية من اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلقة أى الأعم من الوجود الواقعى و الظاهرى، فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابته بالاستصحاب من دون إشكال لزوم الإثبات، كعدم مانع قطعاً من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابته بالدليل الاجتهادى كما عرفنا غير مره.

(Z). كى لا- تقول فى مقام التفصى عن إشكال المعارضه: ان الشك فى الحليه فعلا- بعد الغليان يكون مسببا عن الشك فى الحرمة المعلقه، فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا، بل بينهما ملازمه عقلا. لما عرفت من أن الشك فى الحليه أو الحرمة الفعليتين بعده متحد مع الشك فى بقاء حرمة و حليته المعلقه، و أن قضيه الاستصحاب حرمة فعلا، و انتفاء حليته بعد غليانه، فان حرمة كذلك و إن كان لازما عقلا- لحرمة المعلقه المستصحبه، إلا- أنه لانزم أعم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم «-» .

(-). قد أشار المصنف فى هذه التعليقه إلى أمور:

الأول: الحكومه التى ادعاها الشيخ (قده) لدفع إشكال معارضه الاستصحاب التعليقى للتنجيزى، حيث قال فى التنبيه الرابع: «و الثانى - أى المعارضه المزبوره - فاسد، لحكومته استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحه قبل

ص: ٤٦٧

الغليان» تقريب الحكومه على ما فى حاشيه تلميذه المحقق الآشيانى (قده) هو أنه «لا معنى للمعارضه المذكوره، إذ الأصل فى الحكم المعلق حاكم على الأصل فى ضده، فكيف يعارض معه؟ إذ الشك فى ثبوت ضده و عدمه مسبب عن الشك فى بقاءه» هذا.

و حاصله: أن الشك فى بقاء حليه ماء الزبيب المغلى ناش عن الشك فى بقاء حرمة المعلقه على الغليان، فثبوتها بالاستصحاب ينتفى الشك فى الحليه.

و يقرر الحكومه بوجوه آخر، لكن جميعها يرجع إلى التقريب المذكور فى الحاشيه المذكوره.

الثانى: الاعتراض العدى أوردته غير واحد على الحكومه المزبوره، و قد تعرض له المصنف فى حاشيه الرسائل و أشار إليه أيضا فى حاشيه الكتاب بقوله:

«فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا» و حاصل الاعتراض: إنكار مبنى الحكومه و هو الترتب، و عليه أحد الشكين للآخر، و إثبات عرضيتهما و كونهما متلازمين.

توضيح ذلك: أن الشك فى بقاء الحليه ليس مسببا عن الشك فى الحرمة المعلقه، لأن التسبب يقتضى تعدد الرتبه كما هو شأن العليه و المعلوليه، و قد ثبت فى محله وحده رتبه الضدين، و أن عدم أحدهما ليس مقدمه لوجود الآخر، و كذا العكس بل هما متلازمان. و عليه فليس عدم الحرمة مقدمه و عله للحليه حتى يقال:

«ان الشك فى بقاء الحليه مسبب عن الشك فى بقاء الحرمة، و يكون الأصل الجارى فى بقاء الحرمة رافعا للحليه» بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، و مع التلازم - و عدم تعدد الرتبه و عدم تسبب أحد الشكين عن الآخر، و كونهما معلولين لعله ثالثه و هى تأثير الغليان الحاصل حال الزبيبه فى الحرمة و عدمه - يتعارض الأصلان لا محاله و ينتفى حديث الحكومه.

و لذا عدل المصنف عما أجاب به الشيخ فى رسائله و طهارته معبرا عنه فى

الأول بالحكومة، و في الثاني بالورود مع إبدال استصحاب الحرمة فيه أيضا باستصحاب النجاسة، و أجاب هو عن الإشكال بوجه آخر، و هو قوله: «لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل... إلخ» و قد مر توضيحه، و ملخصه: أن الشك في حرمة أو حليته فعلا- متحد مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة و الحليه المغياه، و ليس شكا آخر مغايرا له، و مقتضى شرطيه الغليان للحرمة المفروض وجوده خارجا و غائيته للحليه هو ارتفاع الحليه و ثبوت الحرمة فعلا- فان هذا مقتضى كيفيه جعل الحكمين و تشريعهما، هذا.

لكنك خير بأن هذا الوجه المذمى أفاده المصنف (قده) جواب عن الحكومة و عن الاعتراض المزبور، لأنه أنكر تعدد الشك فضلا عن تعدد الرتبة، و أثبت أن الشك في الحكم الفعلي من الحليه و الحرمة هو عين الشك في الحكم الذي كان بعد عروض وصف الزبييه للجنب، حيث انه بعد عروضه صار كل من حليته المغياه بالغليان و حرمة المعلقه عليه مشكوكا، و بعد تحقق الغليان خارجا يكون الشك في الحكم الفعلي عين ذلك الشك لا- غيره، ضروره أن المشكوك فيه أعنى الحليه الفعلية أو الحرمة كذلك هو عين الحليه المغياه و الحرمة المعلقه قبل الغليان، فليس هنا شكان حتى يكون أحدهما سببا للآخر و حاكما عليه كما أفاده الشيخ (قده) أو يكونا متلازمين حتى يصير أصلاهما متعارضين كما هو مقصود المستشكلين على الحكومة.

ثم إن المصنف (قده) أشار إلى منع الملازمه بين الشكين التي أثبتها منكروا الحكومة في حاشيته على المتن بقوله: «لما عرفت من أن الشك في أن الحليه أو الحرمة الفعليتين بعده متحد... إلخ» حيث ان الاتحاد ينفي موضوع الملازمه المتقومه بالتعدد، و مع فرض الاتحاد لا يبقى موضوع للتلازم، كما لا يبقى موضوع للحكومة المتقومه بشيئين حاكم و محكوم، فإثبات الاتحاد ينفي موضوع كل من الحكومة و التلازم، و يدفع كليهما.

و بهذا يظهر التهافت بين كلاميه أعنى قوله: «باتحاد الشك في الحليه المغياه

مع الشك في الحرمة المعلقة» وقوله: «فإن حرمة كذلك و ان كان لازما عقلا لحرمة المعلقة المستصحبه» و ذلك لاقتضاء الملازمه تعدد المشكوكين أعنى الحليه المغياه و الحرمة المعلقة، و مع هذا التعدد لا يتصور اتحاد الشكين.

مضافا إلى: أنه لا يفى بحل إشكال المعارضه، لاجتماع أركان الاستصحاب فى كل من الحليه الفعلية للعنب بعد تبدله بالزبيب قبل الغليان، و الحرمة المعلقة عليه، و لمكان التضاد بين المستصحبين فالتعبد بكل منهما فى ظرف الشك ينفى الآخر بالملازمه، و مقتضى استصحاب الحليه الفعلية بعد غليان الزبيب حليه العصير المغلى، كما أن مقتضى استصحاب حرمة العصير العنبى المعلقة على الغليان حرمة نقيع الزبيب. و عليه فلم يظهر وجه تحكيم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحليه المغياه.

و قد يقال فى بيان مرام المصنف: بعدم جريان الاستصحاب فى الحليه الفعلية للزبيب قبل الغليان، لوجود أصل حاكم عليه، و ذلك للفرق بين حليه العنب و الزبيب، فحليه العنب المطلقه قبل الغليان لا تجتمع مع الحرمة المعلقة. و حليه الزبيب و إن كانت متيقنه، إلا أنها مردده بين كونها نفس الحليه الثابته للعنب حتى تكون مغياه بالغليان، أو أنها حادثه للزبيب بعنوانه كحليه التمر فى قبال الرطب فتكون باقيه و لو بالاستصحاب، و من المعلوم انتفاء احتمال حدوث حليه أخرى بعنوان الزبيب بأصالة عدمه. فحليه الزبيب هى حليه العنب المغياه بالغليان، و هى ترتفع به، و لا تكون قابله للاستصحاب حتى يعارض بها حرمة بعد الغليان.

و هذا نظير ما تقدم فى استصحاب الكلى من أن المحدث بالحدث الأصغر إذا رأى بللا مرددا بين البول و المنى فتوضأ لم يجر استصحاب كلى الحدث فى حقه، لوجود الأصل الحاكم و هو أصاله عدم حدوث الجنابه. و عليه فجواب المصنف (قده) متين

جدا»

لكنه لا يخلو من تأمل، ضروره أن حليه الزبيب المغياه بالغليان مردده بين كونها نفس حليه العنب المفروض زوالها بتغير الوصف و كونها حليه حادثه بعنوان الزبيب و هى باقيه، و لا مانع من استصحاب الحليه على ما هى عليها فى نفس الأمر. و أصاله عدم حدوث حليه بعنوان الزبيب قاصره عن نفى الحليه المردده، لما تقدم فى استصحاب الكلى من أن أصاله عدم حدوث الفرد الطويل لا تصلح لنفى الكلى، لعدم الترتب الشرعى الذى هو شرط الحكومه. نعم فى مسأله المحدث بالحدث الأصغر إنما نحكم بكفايه الوضوء من جهة اندراج المورد تحت الموضوع المركب من أمر وجودى و عدمى، حيث يحرز الأول بالوجدان و الثانى بالتعبد.

و ليس فى المقام موضوع مركب لينطبق ضابطه عليه. و عليه فمشكله المعارضه باقيه بحالها، و لا ترتفع بما أفاده المصنف (قده) كما لا ترتفع بالحكومه التى ذكرها شيخنا الأعظم (قده).

فتلخص من هذا الأمر الثانى مطلبان: أحدهما بطلان الحكومه، ثانيهما:

بطلان الملازمه التى أوردوها على الحكومه.

الثالث: أن الاستصحاب ليس مثبتا حتى لا- يكون من هذه الجبهه حجه، و قد عرفت توضيحه سابقا فى توضيح قوله: «ففضيه استصحاب حرمة» و قد أشار إليه المصنف فى الهامش بقوله: «فان حرمة كذلك و ان كان لازما عقلا- لحرمة المعلقه المستصحبه... إلخ» هذا ما يتعلق بحاشيه المصنف (قده) على الكتاب.

و لا بأس بالتعرض لوجوه أخرى استدال بها المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقى غير الوجوه الثلاثه المتقدمه فى المتن، فنقول:

الوجه الرابع: ما فى شرح المحقق الآشتياني (قده) من قوله: «و قد يدعى من لا- خبره له فى قبال القائلين بحجيه الاستصحاب التعليقى أن الوجود التعليقى و ان كان نحوا من الوجود، إلا- أن أخبار الاستصحاب منصرفه إلى الوجود التنجيزى و لا- تشمل الوجود التعليقى. و أنت خير بما فيه»<sup>(١)</sup> و ضعفه ظاهر، و لذا اكتفى



فى دفعه بقوله: «و أنت خبير بما فيه» فان الانصراف إن كان لكثرة الأحكام المطلقة و قله الأحكام المعلقة، ففيه منع صغرى و كبرى. أما الصغرى فلما فيها من أن كثره المطلقة و قله المعلقة دعوى بلا- بينه، لكثرة الأحكام المعلقة، إذ لا- أقل من إناطتها بالشرائط العامة، بل جميع الأحكام معلقة، إذ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً، لأن معنى الإطلاق هو عدم تقييد الحكم بوجود شىء و عدمه، و هذا مناف للاشترط و التقييد، فوجوب الحجج مثلاً بعد تحقق شرطه و هو الاستطاعة لا يصير مطلقاً بأن يخرج الوجوب عن المشروطية بحيث يصير وجود الاستطاعة و عدمها بالنسبة إليه و إلى ملاكته على حد سواء.

و أما الكبرى فلما فيها من: أن كثره الوجود بنفسها لا توجب الانصراف الصالح لتقييد الإطلاق، إذ الصالح منه للتقييد لا بد أن يكون بمنزلة القرينه الحافه بالكلام المانع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، و هذا الانصراف لو لم يقطع بعدمه فالشك فى وجوده كاف فى لزوم التمسك بالإطلاق و عدم رفع اليد عنه، لكونه من الشك فى التقييد الذى يرجع فيه إلى الإطلاق.

و إن كان الانصراف لعدم أنس الذهن بالوجود التعليقى كأنسه بالوجود التنجيزى، ففيه: أنه من الانصراف البدوى الزائل بالتأمل، و ذلك لا يصلح للتقييد أيضاً، كانصراف الماء فى قوله للكوفى: «توضأ» إلى ماء الفرات، فإذا نزل بها مسافر من مصر مثلاً و معه شىء من ماء مصر فهل يصح القول بعدم جواز الوضوء به لانصراف الماء إلى ماء الفرات؟ فالمتحصل: أن دعوى انصراف أخبار الاستصحاب عن الوجود التعليقى غير مسموعه.

الوجه الخامس: انتفاء الموضوع فى الاستصحاب التعليقى، و من البديهي اعتبار بقائه فى كل استصحاب، فالعنب المتبدل بالزبيب يعدّ معدوماً، فلا وجه لجريان الاستصحاب التعليقى فيه. و قد أشار إلى هذا الوجه شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «نعم ربما يناقش الاستصحاب المذكور تاره بانتفاء الموضوع و هو العنب».

و فيه: أن مفروض الكلام في حجية الاستصحاب التعليقي و عدمها إنما هو فيما إذا اجتمعت فيه شرائط حجية الاستصحاب، و كان الفارق بين الاستصحاب التنجيزي و التعليقي منحصرًا في التعليقيه، ففي مثال العنب المتبدل بالزبيب إن كان التبدل به موجبًا لانتفاء الموضوع منع ذلك عن استصحاب أحكامه المطلقة كالملكيه أيضًا، و لذا قال الشيخ (قده) في دفعه: «لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابته للعنب بالفعل و الثابته له على تقدير دون آخر».

الوجه السادس: أن الأصل عدم حجية الاستصحاب التعليقي، لأنه المرجع في كل ما شك في حجيته كما ثبت في محله. و فيه: أن إطلاق أدله الاستصحاب لا قصور فيه، فيشمل الاستصحاب التعليقي كما يشمل التنجيزي، و مع الإطلاق لا تصل النوبه إلى الأصل المزبور.

فتلخص من جميع ما تقدم ضعف الوجوه التي أقيمت على عدم حجية الاستصحاب التعليقي، و أن الحق حجيته، لوجود المقتضى لها و فقد المانع عنها.

تكملة: لا يخفى أن الشيخ (قده) ممن أصّر على حجية الاستصحاب التعليقي و أثبتها على من نفاها، قال تفرّيعًا على عدم الإشكال في حجيته و أن وجود كل شيء بحسبه ما لفظه: «فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان، فهناك لازم و ملزوم و ملازمه. أما الملازمه و عبارته أخرى سبب الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققه بالفعل من دون تعليق. و أما اللازم و هي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، و هذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، و حينئذ إذا شككنا في أن وصف العنبيه له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زبيبا، فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابته للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا؟».

و حاصله: أن المستصحب في هذه القضية هو الحرمة المعلقة على الغليان، و أن لهذه الحرمة وجودًا مقيدًا متحققًا في نفسه في مقابل عدمه، فإذا شك في بقائه

جرى الاستصحاب فيه كجريانه فى الوجود الفعلى غير المعلق على شىء .

ثم ان الشيخ (قده) أرجع الاستصحاب التعليقى إلى التنجيزى حتى لا يرد عليه إشكال التعليقيه، حيث قال: «مع أنك قد عرفت أن الملازمه و سببيه الملازم للآزم موجود بالفعل، وجد الملازم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق الشرط، و هذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملازم» وقال أيضا فى طهارته فى تاسع النجاسات فى ردّ من جعل المستصحب فى غليان ماء الزبيب حكما تعليقا: «و فيه: أن هذا ليس من الاستصحاب التعليقى، بل هو استصحاب حكم شرعى تنجيزى و هى سببيه غليانه للحرمة و استلزامه لها، فالمستصحب هو الاستلزام المنجز، لا ثبوت اللازم المعلق، و تمام الكلام فى محله».

و هاتان العبارتان صريحتان فى أن السببيه حكم فعلى منجز لا تعليق فيه، و استصحابها تنجيزى لا تعليقى، و هما تدلان على كون السببيه عنده مجعوله لا- منتزعه عن الحكم التكليفى، ضروره أن فعليتها لا- تلائم انتزاعيتها عن الحكم التكليفى الذى ليس هو موجودا فعليا، لتوقفه على الغليان فى المثال، إذ الحكم الصالح لانتزاع السببيه عنه فى المقام هى الحرمة المشروطه بالغليان، و مع عدم فعليته منشأ الانتزاع لا يعقل فعليته ما ينتزع عنه.

و لذا لا- يرد عليه ما فى تقارير المحقق النائينى (قده): «أولا: أن الملازمه و ان كانت أزيله، إلا أنك قد عرفت فى الأحكام الوضعيه عدم تعقل الجعل الشرعى للملازمه و السببيه، فلا- يجرى استصحاب السببيه فى شىء من الموارد. و ثانيا: من أن الملازمه بعد تسليم كونها من المجعولات الشرعيه فانما هى مجعوله بعد تمام الموضوع و الحكم، بمعنى أن الشارع جعل الملازمه بين العنب المغلى و بين نجاسته و حرمة، و الشك فى بقاء الملازمه بين تمام الموضوع و الحكم لا يعقل إلا بالشك فى نسخ الملازمه، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ و لا إشكال فيه، و هو غير الاستصحاب التعليقى المصطلح عليه. فالإنصاف: أن الاستصحاب التعليقى

=====

مما لا أساس له، و لا يرجع إلى معنى محصل»(١).

أقول: أما وجه عدم ورود الإشكال الأول فهو أنه مبنائي، إذ بناء على عبارتي الشيخ المتقدمين تكون السببيه مجعوله بالاستقلال، و ليست منتزعه عن الحكم غير الفعلي الذي لم يتحقق شرطه حتى يقال: ان منشأ انتزاعها ليس حكما فعليا فكيف يكون ما ينتزع عنه فعليا؟ نعم يرد هذا الإشكال على الشيخ (قده) بناء على ما في الرسائل في الأحكام الوضعيه من كون السببيه منتزعه عن الحكم التكليفي و عدم استيلاء يد التشريع الاستقلالي عليها حتى تكون من المجعولات الشرعيه المستقله.

مضافا إلى: أن منشأ انتزاع السببيه هو جعل الشارع للحكم المشروط كما صرح به في الأحكام الوضعيه. و لو كان منشأ انتزاعها فعليه المنشأ المنوطه بوجود الموضوع بجميع قيوده كالعنب المغلى في مفروض البحث توجه عليه إشكال استحاله وجود الأمر الانتزاعي قبل فعليه منشئه.

و أما وجه عدم ورود الإشكال الثاني فهو: أن الشك في الاستصحاب التعليقي ليس منشؤه الشك في النسخ حتى يقال: ان الاستصحاب التعليقي أجنبي عنه، و لا أظن من أحد ادعاء رجوعه إلى استصحاب عدم النسخ. و كيف كان فلا إشكال في أن الملازمه مجعوله بين تمام الموضوع و الحكم، و المستصحب هو هذه الملازمه المجعوله، و الشك في بقائها نشأ من تبدل حال من حالات الموضوع، لا أنه نشأ من احتمال نسخها حتى يكون استصحاب الملازمه من صغريات استصحاب عدم النسخ.

و بناء على مجعوليته الملازمه بالاستقلال لا- يرد على الاستصحاب التعليقي ما تقدم سابقا في أدله المنكرين من عدم الوجود للمستصحب، و ذلك لأن المفروض كون المستصحب حينئذ نفس الملازمه التي هي من الموجودات الفعلية، لا الحرمة المعلقه على شرط غير موجود فعلا كالغليان، ضروره أن صدق القضييه الشرطيه

لا- يتوقف على وجود الشرط فعلا، فقولنا: «ان كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا» قضيه صادقه و إن كان التكلم به فى الليل، و كذا قولنا: «ماء الزبيب إذا غلى يحرم» قضيه صادقه و ان لم يكن فعلا زبيب أو غليان أو شىء منهما، هذا.

ثم ان فى التقريرات المذكوره إشكالا آخر، و هو «مع أن القائل به لا أظن أن يلتزم بجريانه فى جميع الموارد، فانه لو شك فى كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحة الصلاه فيه تمسكا بالاستصحاب التعليقى بدعوى أن المكلف لو صلى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحه، فتستصحب الصحه التعليقيه إلى ما بعد لبس المشكوك، و الصلاه فيه، مما لا أظن أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقى، و لو فرض أنه التزم به فهو بمكان من الغرابه».

لكن لا يخفى أن عدم الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقى فيه و فى نظائره إنما هو لإشكال المثبتيه، حيث ان لبس ما يؤكل إما شرط للصلاه، و إما لبس ما لا يؤكل مانع عنها، و أى واحد منهما كان تتوقف صحه الصلاه على إحرازه و لا يحرز باستصحاب الصحه أن لباسه كان واجدا للشرط و هو كونه مما يؤكل، أو فاقد للمانع و هو كونه مما لا يؤكل، إلا على القول بحجيه الأصل المثبت.

و الحاصل: أن استصحاب الصحه - التى هى حكم - لا يثبت الموضوع و هو كون اللباس من المأكول أو من غيره. هذا إذا كان مركز الاشتراط نفس الصلاه.

و أما إذا كان نفس اللباس، فلا مجال فيه للاستصحاب أصلا لا التعليقى و لا التنجيزى لعدم الحاله السابقه له.

و أما إذا كان مركز الاشتراط نفس المصلى، فيجرى فيه الاستصحاب التنجيزى لعدم كونه لابسا لما لا يؤكل قبل لبس هذا اللباس المشكوك فيه، فيستصحب عدم لابسيته له. و كذا إذا وقع على لباسه ما يشك فى كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فانه يجرى فيه استصحاب عدم لابسيته له، هذا.

: لا فرق

التنبية السادس: استصحاب عدم النسخ

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر تعميم حججه استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي سواء أ كان من أحكام هذه الشريعة أم من أحكام الشرائع السابقة، و اختار المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم (قدهما) عدم اختصاص أدله الاستصحاب بما إذا كان المستصحب - حكما محتمل النسخ - من شرائع الإسلام، بل يجرى فيما إذا احتمل نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة أيضا، و ذلك لوجود المقتضى و فقد المانع على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و خالف فيه جمع كالمحقق فى الشرائع و صاحبي القوانين و الفصول على ما حكى عنهما، و مثلوا له بجمله من الفروع التى ذكرها شيخنا الأعظم:

منها: مشروعيه ضمان ما لم يجب، و جهاله الجعل، استشهادا بقوله تعالى فى حكاية قصه مؤذن يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: (و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم).

و منها: جواز الترديد فى إنشاء الزوجيه لإحدى المرأتين حكاية عن قول شعيب فى مخاطبته لموسى عليهما السلام: (انى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين) بناء على كونه فى مقام إنشاء الزوجيه، لا الإخبار عن رغبته فى أصل التزويج.

و منها: استحباب النكاح نفسيا لخصوص من تآقت نفسه إليه فى شريعته يحيى عليه السلام. قال المحقق فى آداب عقد النكاح: «فالنكاح مستحب لمن تآقت نفسه من الرجال و النساء. و من لم تتق فيه خلاف، المشهور استحبابه... و ربما احتج المانع بأن وصف يحيى عليه السلام بكونه حصورا يؤذن باختصاص هذا الوصف بالرجحان، فيحمل على ما إذا لم تتق النفس. و يمكن الجواب بأن المدح بذلك فى شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده فى شرعنا» و لا يخفى ظهور الجملة الأخيره فى إنكار استصحاب أحكام الشرائع السالفه.

ص: ٤٧٧

و ينبغي تحرير محل النزاع - أى مورد جريان استصحاب عدم النسخ و عدمه - قبل توضيح المتن، فنقول: ان حقيقه النسخ عندنا لمّا كانت تقييد الحكم زمانا و كان دليل النسخ كاشفا عن انتهاء أمدّه، فلا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ إلا بعد فرض أمرين، أحدهما: فقدان الإطلاق الأزمانى لدليل الحكم، ثانيهما: ثبوت الحكم فى الشريعه السابقه بنحو القضيه الحقيقيه لعامه المكلفين لا لخصوص تلك المله.

أما الأمر الأول فلأنه لو كان لدليل الحكم إطلاق أزمانى كان هو المرجع عند الشك فى النسخ لا الاستصحاب، لحكومته على الاستصحاب.

و بيانه: أن حكم الشريعه السابقه إما أن يكون دليله وافيًا بإثباته لعامه المكلفين فى جميع الأزمنه للتصريح بإطلاقه الأزمانى، أو ما هو كالصريح فيه، و فى مثله لا يحتمل النسخ، و هذا نظير وجوب أصل الصلاه و الصوم و نحوهما من الفرائض.

و إما أن يكون دليله وافيًا بإثباته للعموم إلى الأبد بإطلاقه المستند إلى مقدمات الحكمه، و فى مثله يحتمل النسخ بالشريعه اللاحقه، إلا أن الدافع لاحتمال النسخ هو الإطلاق لا الاستصحاب، و نسخه منوط بورود النسخ الذى هو مقيد لإطلاق الخطاب زمانا. و إما أن يكون متكفلا لثبوت الحكم فى تلك الشريعه بنحو الإجمال كبعض الآيات الوارده لبيان أصل تشريع الأحكام بلا نظر إلى خصوصياتها، كقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) حيث إنها ليست فى مقام بيان تمام ماله الدخل فى الصوم، فلو ثبت أصل الحكم فى شريعه سابقه و شك فى نسخه فى الشريعه اللاحقه فحيث إنه لا إطلاق له حتى بمعونه المقدمات كان مورد النزاع فى المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه و عدمه.

و أما الثانى - أعنى اعتبار أن يكون الحكم ثابتا بنحو القضيه الحقيقيه - فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضيه الخارجيه لا يجرى فيه الاستصحاب إذا شك فى بقائه لأشخاص آخرين، لاختلاف الموضوع حينئذ، و كونه من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و من المعلوم أنه أجنبى عن الاستصحاب، فلا تعمه

أيضا (١) بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه (٢) في هذه الشريعة، لعموم (٣) أدله الاستصحاب.

أدلته. مثلا إذا ورد حكم في التوراه بعنوان «يا أيها اليهود» و نحوه، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم، لتعدد الموضوع، إلا إذا أحرز كون اليهود عنوانا مشيرا إلى كل مكلف.

ثم ان الفرق بين هذا البحث و ما سيأتى فى التنبيه الثانى عشر من استصحاب النبوه هو: أن المقصود بالبحث فى هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقه بعد اليقين بورود شريعته أخرى، للشك فى أن المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها، بخلافه فى التنبيه الثانى عشر، إذ المقصود بالبحث عن الاستصحاب فيه إثبات عدم منسوخيه الشريعة السابقه، و إنكار تشريع دين آخر، كإنكار اليهودى بعثه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم اعتمادا على استصحاب نبوه موسى عليه السلام، على تقدير إرادته الأحكام الفرعيه من النبوه، لا نفس الصفه الملكوتيه القائمه بنفس النبى، و سيجى ء تفصيله هناك إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما لا- فرق فى اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكما فعليا و تعليقا كذلك لا فرق فى اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة و بين كونه من أحكام الشرائع السابقه إذا شك فى نسخه فى هذه الشريعة المقدسه.

(٢). متعلق بقوله: «و ارتفاعه» يعنى: أن يكون الشك فى ارتفاعه بسبب نسخه فى هذه الشريعة، لا بسبب آخر كتبدل حال من حالات الموضوع مثلا، فان ذلك أجنبى عن الشك فى النسخ، فالشك فى النسخ إنما يكون مع تماميه الموضوع و وجود جميع ما يعتبر فيه شطرا و شطرا.

(٣). تعليل لقوله: «لا فرق» و غرضه إقامة الدليل على حجيه استصحاب عدم النسخ فى أحكام الشرائع السابقه كحجيته فى أحكام هذه الشريعة، و محصله: أن



أركان الاستصحاب - وهى اليقين السابق و الشك اللاحق و وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه و كون المستصحب حكما شرعيا - موجوده فى استصحاب الشرائع السابقه، فتشمله أدلته، لكونه من أفراد عموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

و إن شئت فعبر عن عموم أدله الاستصحاب بوجود المقتضى كما عبر به الشيخ (قده) إذ المقصود هو اجتماع أركان الاستصحاب، و لذا قيل: ان مفروض الكلام هنا إنما هو بعد تحقق جميع ما يعتبر فى الاستصحاب، و ليس محط البحث عدم اجتماع أركان الاستصحاب، بل محطه هو عدم كون المتيقن من أحكام هذه الشريعه.

لكنه محل التأمل كما يظهر من أدله المانعين.

و بالجملة: فالمصنف (قده) يدعى عموم أدله الاستصحاب، و عدم المانع عن شمولها لاستصحاب أحكام الشرائع السابقه، و ينكر صحه الوجوه التى تمسك بها المنكرون لحجتيه كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «عموم» أى: و لفساد توهم... إلخ، و هذا إشاره إلى أول الوجوه التى احتج بها المنكرون لحجيه استصحاب عدم النسخ فى أحكام الشرائع السابقه، و حاصل هذا الوجه هو: أن المقتضى لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود، لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق. أما الأول - و هو الذى تعرض له الشيخ (قده) بقوله: «منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت فى حق جماعه لا- يمكن إثباته فى حق آخرين، لتغاير الموضوع فان ما ثبت فى حقهم مثله لا نفسه» - فلكون الموضوع للأحكام أهل تلك الشرائع فلا يجرى فيها الاستصحاب بالنسبه إلى غيرهم، لتعدد الموضوع، مع بداهه تقوم الاستصحاب بوحدته، و إلا- يلزم تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر. و هذا ينفى اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبه إلينا، فان احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كاف فى عدم حصول اليقين بثبوتها فى حقنا، و الإخلال بأول ركنى الاستصحاب. و أما الثانى فسيأتى بيانه.

لا محاله إما (١) لعدم اليقين بثبوتها في حقهم (في حقنا) وإن (٢) علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك (٣) في بقائها

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى اختلال الركن الأول أعني به اليقين بالثبوت المذمى هو أول وجهي التوهم، وقد عرفت توضيحه، و «لعدم» متعلق ب «اختلال» و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «أحكام» و ضمير «حقهم» إلى ما يفهم من العبارة، و هو أهل هذه الشريعة الذين يريدون إجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

و لا يخفى أن في بعض نسخ الكفايه «ثبوتها في حقنا» و هو الأوفق بقوله بعده: «في حق آخرين» و الظاهر أن المراد واحد، يعنى: أن المسلمين لا يقين لهم بأصل ثبوت الأحكام التي يدعى أهل الكتاب اشتغال كتبهم السماويه عليها بعد علمنا بتحريفها، كما يشهد لهذا المعنى عده من الآيات الموبّخه لليهود على تحريمهم ما لم يحرمه الله تعالى فيما أنزله في التوراه. لكن هذا الوجه مخدوش لوفاء أحاديثنا بجملة كثيره من أحكام شريعه موسى عليه السلام، فحينئذ لا بد من ملاحظه خطاباتها و أنها بعنوان عام نحو «يا أيها الناس» مثلا أو بعنوان خاص نحو «يا أيها اليهود» و نحو ذلك.

فالتتيجه: أنا إما قاطعون بالبقاء على تقدير الإمضاء - كما هو حال جملة من الأحكام - و إما بالارتفاع على تقدير النسخ، كما هو حال جملة أخرى من الأحكام، فلا شك لأهل المله اللاحقه على كل حال حتى يجوز لهم استصحاب أحكام الشريعه السابقه. و قوله: «لا محاله» قيد ل «اختلال».

(٢). كلمه «و ان» وصلية، يعنى: أن اليقين بثبوت الأحكام و ان كان حاصل لأهل الشريعه السابقه و هم المقصودون بقوله: «آخرين» لكنه غير حاصل لأهل هذه الشريعه، لعدم ثبوتها في حقهم، و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «أحكام».

(٣). هذا متفرع على عدم اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع لأهل هذه الشريعه، و غرضه بيان انتفاء الركن الثانى أيضا و هو الشك في البقاء بسبب عدم اليقين السابق، لأن الشك في بقاء شىء و استمراره فرع اليقين بحدوثه، و إلا كان الشك

أيضا (١) بل (٢) في ثبوت مثلها كما لا يخفى. و إما (٣) لليقين بارتفاعها (٤) بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك (٥) في بقائها حينئذ (٦)

في حدوثه لا في امتداده و بقاءه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما لا يقين بثبوتها، و عليه فكلا ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك مفقود.

(٢). يعنى: بل الشك يكون في ثبوت مثل تلك الأحكام في حقنا، لا في بقائها، إذ لازم عدم اليقين بثبوتها في حق أهل هذه الشريعة هو عدم كون الشك فيها شكًا في بقائها بالنسبة إليهم، و من المعلوم أنه مجرى الاستصحاب، دون الشك في الحدوث، و ضمير «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «أحكام».

(٣). معطوف على قوله: «اما لعدم اليقين» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى التوهم أعنى اختلال الركن الثانى و هو الشك في البقاء، و تقريبه: أن الشك في البقاء الذى هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة، للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، حيث إنها ناسخه لتلك الشرائع، و مع القطع بارتفاعها يختل ما هو قوام الاستصحاب أعنى الشك في البقاء.

و بالجملة: فلا مقتضى لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع، إما لعدم اليقين بالحدوث بناء على تعدد الموضوع، و إما لعدم الشك في البقاء بناء على النسخ. و قد أشار إلى هذا الوجه الثانى شيخنا الأعظم بقوله: «و منها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخه لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء».

(٤). أى: بارتفاع أحكام الشريعة السابقة، و «بنسخ» متعلق ب «ارتفاعها» و «بهذه» متعلق ب «بنسخ».

(٥). هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث ان نتيجة النسخ القطع بعدم بقاء تلك الأحكام، و مع هذا القطع لا مقتضى لجريان الاستصحاب فيها، لانتفاء الشك في البقاء، و ضمير «بقائها» راجع إلى «أحكام».

(٦). أى: حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة.

\*\*\*\*\*

(١). وصلية، يعنى: و لو سلم وجود أول ركني الاستصحاب و هو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة كتبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة، لكن الركن الثاني و هو الشك في البقاء مفقود، للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، و مع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(٢). أى: فساد التوهم، و محصل ما أجب به عن أول وجهي التوهم - أعنى به اختلال اليقين بثبوت أحكام الشريعة السابقة في حق أهل هذه الشريعة - هو: أن الاختلال المزبور مبنى على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجيه كقوله: «أكرم هؤلاء العشرة» حيث ان الموضوع حينئذ أشخاص معينون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجوده حال تشريعها، و لا تسرى إلى غيرهم، لأنه حينئذ من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و هو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحده الموضوع، فالإشكال على الاستصحاب من ناحيه اختلال اليقين في محله.

و أما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقيه بحيث لوحظ في مقام الجعل كلى المكلف الصادق على جميع أفراد المحققه و المقدره، كقوله تعالى: (و لله حج البيت من استطاع إليه سبيلا) فلا تختص أحكام شريعه بأهلها، بل تعم غيرهم أيضا، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب، لكونه من أفراد طبيعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادره في تلك الشرائع، فاليقين بثبوتها لأهل هذه الشريعة حاصل، فلا يختل الركن الأول و هو اليقين بالثبوت، فلا مانع من هذه الجبهه من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقه. و قد أشار الشيخ إلى هذا الجواب الذي جعله جوابا ثانيا بقوله:

«و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فان الشريعه اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعه الأولى، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعا، غايه الأمر احتمال مدخله بعض أوصافهم المعتبره في موضوع الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب

الحكم الثابت فى الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت (١) محققه وجوداً و مقدره كما هو (٢) قضيه القضايا المتعارفه المتداوله و هى قضايا حقيقه، لا خصوص (٣) الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه، و إلا (٤)

لقدح فى أكثر الاستصحابات، بل فى جميع موارد الشك من غير جهه الرفع».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أ كانت أفراد كلى المكلف محققه فعلا- و موجوده خارجا، أم مقدره أى مفروضه الوجود، كالمستطيع الكلى الذى هو موضوع لوجوب الحج، فانه شامل للمستطيع الموجود فعلا أى حين الخطاب، و لمن يوجد بعد ذلك، فكل فرد فعلى و استقبالى من أفراد كلى المستطيع يجب عليه الحج.

(٢). أى: ثبوت الحكم للأفراد الموجوده و المقدره مقتضى القضايا المتعارفه.

(٣). يعنى: لا لخصوص الأفراد الخارجيه، فقوله: «خصوص» معطوف على مقدر و هو «مطلقا» يعنى: أن الحكم الثابت فى الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لأفراد المكلف مطلقا لا لخصوص الأفراد الخارجيه... إلخ.

(٤). أى: و إن لم تكن الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه بل كانت من القضايا الخارجيه ترتب عليه لا زمان لا يمكن الالتزام بهما، أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ فى أحكام هذه الشريعة أيضا بالنسبه إلى من لم يدرك صدر الإسلام، لتغير الموضوع، فان الموجود فى الأعصار المتأخره عن عصر صدوره مغاير موضوعا للموجود فى صدر الإسلام بناء على قضيه الخارجيه، مع أن من الواضح صحه جريان الاستصحاب فى أحكام هذه الشريعة فى جميع القرون و الأعصار.

ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبه إلى غير الموجود فى وقت التشريع، و لو لم يكن موضوعا للحكم لم يصح النسخ فى حقه، و موضوعيته للحكم منوطه بكون الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه، إذ لو كانت من القضايا الخارجيه لم يكن غير الموجود فى صدر الإسلام موضوعا للحكم، و كان الموضوع خصوص المدرك لأول الشريعة، و لانزم ذلك امتناع النسخ، و امتناع الاستصحاب بالنسبه إلى من

لما صحَّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، و لا النسخ (١) بالنسبه (٢) إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان (٣) الحكم في الشريعة السابقه ثابتا لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد،

لم يدرك صدر الإسلام، لعدم كونه موضوعا للحكم بناء على القضييه الخارجيه.

و أما بناء على القضييه الحقيقيه فلا مانع من النسخ و الاستصحاب في حقه، لكونه موضوعا كموضوعيه من أدرك صدر الإسلام. و هذان اللزمان - أى امتناع النسخ و الاستصحاب - باطلان، و بطلانهما يكشف عن بطلان الملزوم و هو كون الأحكام من القضايا الخارجيه، فقول المصنف (قده):

«و إلا لما صح» كما أنه إشاره إلى برهان إنني على كون الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقيه لا الخارجيه، كذلك إشاره إلى ما أجاب به الشيخ نقضا عن إشكال اختلال اليقين بثبوت أحكام الشرع السابق بالنسبه إلى أهل هذه الشريعة بقوله: «و فيه أولا: انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقه شىء سابقا و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه، فلا مانع عن الاستصحاب أصلا. و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر، بل غير واقع».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الاستصحاب» و هذا هو اللزوم الباطل الثاني المذى أوضحناه بقولنا: «ثانيهما امتناع النسخ بالنسبه إلى غير الموجود...».

كما أن قوله: «لما صحَّ الاستصحاب» هو اللزوم الباطل الأول الذي مر توضيحه بقولنا: «أحدهما امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة... إلخ»

(٢). قيد لكل من الاستصحاب و النسخ، يعنى: لما صحَّ كل منهما بالنسبه إلى غير الموجود في زمان... إلخ.

(٣). جواب قوله: «حيث كان» و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «الشريعة» أو «الأحكام».

و كان (١) (Z) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته. و الشريعة السابقه (٢) و ان كانت منسوخه

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «كان الحكم» و حاصله: أنه بناء على كون الأحكام الإلهيه مطلقا سواء أ كانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقه من القضايا الحقيقيه لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حق غير الموجود في زمان التشريع بين أحكام هذه الشريعة و غيرها من الشرائع، و ذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين و الشك في كلا الموردين. و عليه فوزان استصحاب الشاك غير الموجود في زمان ثبوت الدين من الأمم السابقه في حكم من أحكامهم وزان استصحاب الشاك غير الموجود من هذه الأمه في صدر الإسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة في صحه جريانه في كلا الموردين، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك. و ضمير «فيه» راجع إلى الحكم في الشريعة السابقه، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم الثابت، و «لغير» قيد ل «بقاء» و «في زمان» متعلق ب «وجد».

(٢). هذا إشاره إلى بطلان ثاني وجهي التوهم، و هو اختلال الركن الثاني أعنى به الشك في البقاء، للقطع بالارتفاع بسبب النسخ. توضيح وجه البطلان:

أن انهدام الركن الثاني و هو الشك في البقاء بسبب النسخ منوط بنسخ جميع أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة، إذ يقطع حينئذ بارتفاعها، و لا يبقى شك في بقائها حتى تستصحب. و لكنه ممنوع، إذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي، بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الإيجاب الكلي، فيصدق نسخ شريعة بنسخ جمله من أحكامها، ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجري الاستصحاب.

(Z). في كفايه اليقين بثبوته بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، و لزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم.

و بالجملة: قضيه دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للأحق و إسرائه إليه فيما كان يعمه و يشمله لو لا طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طروئها أصلا كما لا يخفى.

بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه (١) لا- يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضروره (٢) أن قضيه نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك (٣)

ثم ان الشيخ (قده) أجاب أيضا عن الإشكال بهذا الوجه، حيث قال: «و فيه:

أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقه، فهو ممنوع. و إن أريد نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه و لو بحكم الاستصحاب».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إلا- أن اليقين بالنسخ لا يوجب اليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه بتمامها بحيث لا يبقى شك في بقاء حكم منها حتى يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «أحكامها» راجع إلى «الشريعة» و ضمير «بتمامها» إلى «أحكامها».

(٢). تعليل لعدم كون نسخ شريعته رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شىء منها، توضيحه: أن نسخ الشريعة و إن كان بمعنى رفعها، و رفع الشىء عن صفحه الوجود ظاهر في إعدامه بتمامه، فإذا كان الشىء مرآه لعدده أمور كالشريعة فرفعه عبارته عن رفع تمام تلك الأمور، و ليس هذا كالمركب الذى ينتفى بانتفاء بعض أجزائه، لأن المنفى و هو المركب كما يصدق على انتفاء كله كذلك يصدق على انتفاء بعضه، بداهه تقوم عنوان المركب بتمام أجزائه، فإذا انتفى جزء منه صدق انتفاء المركب.

و عليه فنسخ الشريعة - التى هى عنوان مشير إلى عده أحكام إلهيه - عبارته عن رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلى كما أراده المستشكل.

لكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد فى اتحاد بعض ما فى هذه الشريعة مع ما فى الشرائع السابقه من الأحكام، فانه يدل على أن المراد مما دل على نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخه بنحو رفع الإيجاب الكلى الذى لا ينافى الإيجاب الجزئى، لا أن المراد رفع جميع أحكامها بنحو السلب الكلى بحيث علم بارتفاع جميعها حتى يختل ثانى ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء كما يدعيه صاحب الفصول قدس سره.

(٣). أى: بتمامها، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخه



بتمامها، و من المعلوم صدق نسخها برفع جملة من أحكامها و بقاء بعضها، فقوله:

«بل» فى مقابل «ليس ارتفاعها» و ضميرا «بقائها، بتمامها» راجعان إلى «الشريعة» و قد عرفت أن عدم بقائها بتمامها ليس هو معنى نسخ الشريعة، إذ نسخها ظاهر فى رفع تمامها، بل عدم بقائها بتمامها يستفاد من الخارج كما مر آنفا.

=====

(-). نعم يمكن توجيه ارتفاع جميع أحكام الشريعة المنسوخة بما عن سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة قدس سره من: «أنه بناء على تقويم كل حكم بصدوره عن نبي - بحيث يتميز الحكم الصادر من نبي عن الحكم الصادر من نبي آخر، و يكونان مجعولين بجعلين و ان كانا متماثلين كما إذا كان كلاهما من سنخ واحد كالوجوب أو الحرمة - تصح دعوى نسخ تمام أحكام الشريعة السابقة و ارتفاع جميعها.

و مماثلة بعض أحكام هذه الشريعة لها لا تكشف عن الاتحاد الموجب لبقاء بعض أحكامها، بل هو حكم جديد مجعول فى هذه الشريعة.

لكن فى هذا التوجيه ما لا يخفى، ضروره أنه مبنى على كون أمر التشريع و جعل الأحكام مفوضا إلى الأنبياء عليهم الصلاة و السلام بحيث كانوا هم المشرّعين للأحكام حتى يكون حكم كل نبي مغايرا لحكم يشرعه نبي آخر. و هذا غير ثابت بل المسلّم أن الجاعل و المشرّع هو الله تبارك و تعالى، و الأنبياء كلهم مبلغون لأحكامه عزّ و جل فالحكم الباقي من الشريعة المنسوخة فى هذه الشريعة الناسخة واحد لا تعدد و لا تغاير فيه.» هذا ملخص ما حكى عن سيدنا الأجل المتقدم رفع فى الجنان مقامه.

أقول: تفويض تشريع الأحكام إلى سائر الأنبياء غير ثابت. و أما بالنسبة إلى نبينا خاتم الرسل و سيدهم صلى الله عليه و آله و سلم فمقتضى جملة من الروايات تفويض تشريعها إليه صلى الله عليه و آله، و قد شرّع أحكاما إلزامية و غيرها فى هذا الشرع الأقدس، ففى الحسن أو الصحيح عن فضيل بن يسار عن أبى عبد الله

عليه السلام: «ان الله عزّ وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعه، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعه في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشره ركعه، ثم سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعه مثلى الفريضة، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك، والفريضة والنافله إحدى وخمسون ركعه، منها ركعتان بعد العتمه جالسا تعد بركعه مكان الوتر. وفرض الله في السنه صوم شهر رمضان، و سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلاثه أيام في كل شهر مثلى الفريضة، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك. وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله» الحديث (١).

وفى روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ان الله تبارك وتعالى أذب نبيه صلى الله عليه وآله، فلما انتهى به إلى ما أراد قال له: إنك لعلى خلق عظيم، ففوّض إليه دينه فقال: وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، وان الله عزّ وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجسد شيئاً، وان رسول الله صلى الله عليه وآله أطعمه السدس، فأجاز الله جلّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله عز وجل: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» (٢).

وفى روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله ديه العين و ديه النفس و حرم النبيذ و كل مسكر، فقال له رجل: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه» (٣).

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ثانى الوجوه التى استدل بها المنكرون لحجيه استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقه، و مرجع هذا الوجه إلى وجود المانع عن حجته، كما أن مرجع الوجه الأول إلى عدم المقتضى لها، لاختلال ركنيه و هما اليقين و الشك. و تقريب هذا الوجه الثانى هو: أنه بعد تسليم وجود المقتضى و هو اليقين و الشك فى هذا الاستصحاب لا يجرى أيضاً، لوجود المانع و هو: أنه - بعد البناء على كون نسخ شريعته رفع جملة من أحكامها و عدم بقائها بتمامها لا رفع تمامها - يحصل علم إجمالى بنسخ بعضها، و حيث ان ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً، فهو مانع عن جريان الاستصحاب فى كل حكم شك فى نسخه، لما ثبت فى محله من عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، إما للمعارضه مع الاستصحاب فى الطرف الآخر، و إما لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضه، على اختلاف المسلكين فى الشبهه المحصوره.

و الحاصل: أن النسخ بالمعنى المزبور و إن لم يكن قادحاً فى وجود المقتضى و هو اليقين و الشك، لكنه يوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب، و ذلك المانع هو العلم الإجمالى بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقه كما عرفت، فانه يمنع عن جريانه.

=====

و غير ذلك من الروايات الوارده فى هذا الباب، من أراد الوقوف عليها، فليراجع أصول الكافى، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و إلى الأئمه عليهم الصلاه و السلام فى أمر الدين.

لكن المفوض إليه صلى الله عليه و آله أحكام خاصه تأسيسيه ليست فى الشرائع السابقه حتى يقع فيها نزاع جريان استصحاب عدم النسخ فيها و عدمه.

و بالجملة: فما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع فى الجنان مقامه من أن جميع الأنبياء عليهم السلام مبلغون عن الله عظمت آلاؤه لا ينافى تفويض تشريع بعض الأحكام إلى سيد الأنبياء صلى الله عليه و آله مما يكون خارجاً عن حريم البحث عن استصحاب أحكام الشرائع السابقه، فتدبر.

و قد تعرض الشيخ (قده) لهذا الوجه المانع عن حجيه استصحاب عدم النسخ بقوله: «فان قلت: انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الأحكام السابقه، و المعلوم تفصيلا منها قليل فى الغايه فيعلم بوجود المنسوخ فى غيره» و الغرض من قوله (قده):

«و المعلوم تفصيلا منها قليل» عدم انحلال العلم الإجمالى بالنسخ بما علم تفصيلا نسخه من الأحكام، لعدم كونه بمقدار المعلوم بالإجمال حتى ينحل به العلم الإجمالى، و يصير الشك فى نسخ غير المعلوم بالتفصيل بدويا موردا للاستصحاب.

و عليه فمقتضى عدم انحلال العلم الإجمالى عدم جريان استصحاب عدم النسخ فى كل حكم شك فى نسخه، لاحتمال كونه مما نسخ بهذه الشريعه، فان كل علم إجمالى منجز مانع عن جريان الاستصحاب فى أطرافه كما أشرنا إليه آنفا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى دفع إشكال مانعيه العلم الإجمالى بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شك فى نسخه من أحكام الشرائع السابقه. و محصل ما أفاده فى دفع الإشكال هو: أن تنجيز العلم الإجمالى حتى يمنع عن جريان الأصول فى أطرافه منوط بأمرين، أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه. ثانيهما: عدم انحلاله بعلم تفصيلى، فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الإجمالى مانعا عن جريان الأصول فى أطرافه. و هذا الأمر الثانى مفقود فى المقام، حيث ان العلم الإجمالى بالنسخ إنما يكون قبل مراجعه الأدله، و تمييز الناسخ من أحكامنا لأحكام الشريعه السابقه. و أما بعد المراجعه إليها و حصول العلم بالناسخ من أحكامنا لها لا يبقى فى دائره المشكوكات علم إجمالى بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها، بل يكون الشك حينئذ فى نسخ حكم بدويا.

و هذا التقريب ناظر إلى خروج المشكوكات عن دائره المعلوم بالإجمال من أول الأمر، لا سبب انحلاله بالعلم التفصيلى بمقداره، كما إذا علم إجمالا بحرمة بعض أفراد البيض من قطع الغنم لبعض موجبات الحرمة كالغصبيه أو غيرها، و شك فى حرمة السود منها من دون علم إجمالى بها، فلا إشكال فى جريان

فى بقاءه (١) منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا (٢)

الأصل النافى للحرمة فى السوء، لعدم كونها من أطراف العلم الإجمالى، حيث ان أطرافه خصوص البيض. و يمكن أن يكون خروج المشكوكات عن دائره المعلوم بالإجمال بالانحلال إلى العلم التفصيلى، كما إذا كان المعلوم بالإجمال عدداً معيناً من البيض، ثم ثبت بالعلم التفصيلى أو الحجه غير العلميه حرمة مقدار معين منها يساوى ذلك العدد المعلوم بالإجمال، فحينئذ ينحل العلم الإجمالى بحرمة بعض البيض، و يخرج بعضها الآخر من أطراف العلم الإجمالى و يصير مشكوكاً فيه بعد أن كان من أطرافه فى الابتداء، فيجرى فيه الأصل بلا مانع، فلو شك فى حرمة فرد من أفراد البيض غير ما ثبتت حرمة بالعلم التفصيلى أو الأماره المعتمره، فلا مانع من جريان الأصل النافى للحرمة فيه، لخروجه عن أطراف العلم الإجمالى بسبب الانحلال، و صيروره الشك فى حرمة بدوياً.

و كيف كان فخروج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالى سواء أ كان ابتداءً أم بالانحلال يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع، إذ لا معارض له، بعد وضوح عدم جريانه فيما علم تفصيلاً حرمة. و فيما نحن فيه يقال: ان المعلوم بالإجمال من الأحكام المنسوخه هى التى ظفرنا بناسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعه، فإذا شك فى نسخ حكم من أحكام الشرع السابق مما لم نعر على ناسخه فى هذه الشريعه كان ذلك خارجاً عن دائره العلم الإجمالى، بمعنى: أنه لا علم لنا بوقوع النسخ فى غير ما علم ناسخه فى شرعنا، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه، إذ الشك فيه بدوى، و ليس مقروناً بالعلم الإجمالى حتى يمنع عن جريان الأصل فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقاء ما شك فيه من أحكام الشريعه السابقه.

(٢). هذا إشاره إلى أول شرطى تنجيز العلم الإجمالى المانع عن جريان الأصول فى أطرافه، و قد أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه»

ص: ٤٩٢

فيما إذا لم يكن «-» من أطرافه، كما إذا (١) علم بمقداره تفصيلا

ضروره أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي لا- يكون الشك فيه مقرونا بمنجز حتى لا يجرى فيه الأصل، بل الشك فيه بدوى، فيجرى فيه الأصل بلا مانع.

مثلا- إذا كان العلم الإجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات لا- يجرى استصحاب عدم النسخ في حكم من أحكام العبادات، لكونه من أطراف العلم الإجمالي.

و أما إذا كان الحكم المذى شك في نسخه من أحكام المعاملات مثلا فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فيه، لكون الشك في نسخه بدويا، لخروج مورده عن أطراف العلم الإجمالي. و الضمير المستتر في «يكن» راجع إلى «ما شك» و ضمير «أطرافه» راجع إلى «ما علم».

\*\*\*\*\*

(١). بيان لعدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، و قد ذكر له صورتين: إحداهما و هى المقصوده بقوله: «كما إذا علم» انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسخ في جملة من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى في المشكوكات علم إجمالي، بل الشك في نسخها بدوى، نظير مثال الغنم المتقدم آنفا.

ثانيتها: عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر كما إذا كانت دائره الأحكام المنسوخه - المعلومه إجمالا - فى دائره خصوص العبادات مثلا، بحيث كان العلم الإجمالي بالنسخ متعلقا بأحكامها، و كان النسخ فى غيرها مشكوكا فيه بالشك البدوى. ففى كلتا صورتين يجرى استصحاب عدم النسخ

=====

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «فيما إذا خرج من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلا» فانه بقريته قوله: «كما إذا علم» فى مقام بيان خروج المشكوك فيه عن أطراف العلم بالانحلال حتى يكون فى قبال خروجه عنها ابتداء المدلول عليه بقوله: «أو فى موارد ليس المشكوك منها» إذ لو لم يرد بالعبارة الأولى الخروج الانحلالى بل أريد منها الخروج الابتدائى لزم التكرار أولا، و عدم ملاءمته لقوله: «كما إذا علم بمقداره تفصيلا» ثانيا، لكونه كالصريح فى إرادته الخروج الانحلالى لا الابتدائى.

ص: ٤٩٣

بلا مانع، حيث ان المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي سواء أ كان هو نفس العلم أم تعارض الأصول مفقود هنا. أما العلم فلأن المفروض فقدانه في المشكوكات. و أما الأصل فلعدم جريانه فيما علم تفصيلا نسخه بالضروره حتى يعارض الأصل الجارى في المشكوكات، فعليه يجرى استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع.

و بالجملة: فغرض المصنف (قده) هو: أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقه يجرى بلا إشكال، إذ العلم الإجمالي بنسخها بهذه الشريعه لا يصلح للمنع عنه، إما لانحلاله و خروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال، و إما لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداء، لكون المعلوم بالإجمال في غير المشكوكات.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بمقدار» يعنى: أو علم النسخ إجمالاً- في موارد ليس المشكوك منها، و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه المتقدمه بقولنا: «ثانيتهما عدم كون المشكوك من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر... إلخ» فكأن العبارة هكذا: «لا فيما إذا لم يكن من أطرافه» إما بالانحلال و هو المقصود بقوله:

«كما إذا علم تفصيلاً» و إما ابتداء و هذا مراده ظاهراً بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها» فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الإجمالي إما حقيقى و إما انحلالى.

(٢). هذا متمم لقوله: «أو في موارد... إلخ» و بيان للموارد التى ليس الحكم المشكوك النسخ منها، توضيحه: أن دائره العلم الإجمالي بالنسخ إنما هى الأحكام الثابته فى هذا الشرع بالكتاب و السنه، للقطع الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقه فيها، و أما فى غيرها فلا علم فيه بالنسخ، بل هو مشكوك بدوى يجرى فيه استصحاب عدم النسخ. و أما فى مورد العلم الإجمالي بالنسخ - و هو الأحكام الثابته فى شرعنا - فلا يجرى فيه الاستصحاب، إذ المفروض ثبوت الحكم

(-). قد جعل هذا فى تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله معطوفا

فيه فى هذه الشريعة بالدليل، و كون وظيفتنا العمل على طبقه، فلا- وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه. و عليه فىجربى الاستصحاب فى الأحكام التى شك فى نسخها بلا معارض، لكون الشك فيها بدويا، إذ المفروض خلّوها عن العلم الإجمالى. فغرض المصنف (قده) أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم، حيث ان أطرافه هى خصوص موارد الأحكام الثابته فى شرعنا المعلومه عندنا بالدليل، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أول الأمر. و العلم بارتفاع الأحكام السابقه يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لما عرفت من وجوب العمل بما ثبت فى هذه الشريعة على كل حال، و لا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه.

هذا كله بناء على إرادته خروج المشكوك النسخ من أول الأمر عن أطراف العلم الإجمالى بالنسخ على أن يكون قوله: «فى موارد» معطوفا على قوله:

«بمقداره» فىكون الخروج إما بالانحلال و إما بعدم كونه من أطراف العلم حقيقه كما بيناه. و أما بناء على ما حرّناه فى التعليقه عن تقريرات سيدنا الأعمم الأصفهانى (قده) من عطف قول المصنف: «فى موارد» على قوله: «تفصيلا» لا- يكون الخروج فى أحدهما ابتدائيا و فى الآخر انحلاليا، بل يكون فى كليهما انحلاليا، فراجع التعليقه.

=====

على قوله: «تفصيلا» ليكون بيانا للانحلال بوجه آخر، إذ مرجع العبارة حينئذ إلى هذا «إذا علم بمقداره تفصيلا أو إجمالا فى موارد ليس المشكوك منها» و عليه فملخص ما فى تلك التقريرات هو: أن الانحلال على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعلم تفصيلا بمقدار يساوى المعلوم بالإجمال، كما إذا علم تفصيلا بحرمة عشره أغنام معينه بعد العلم الإجمالى بوجود ذلك العدد المحرّم فى مجموع القطيع، فإذا شك فى حرمة غيرها كان ذلك خارجا عن دائره المعلوم بالإجمال و جربى فيه الأصل، لكون الشك فيه بدويا.

الثانى: أن يعلم إجمالا بحرمة عشره أغنام فى خصوص السود مثلا، و شك



فى حرمة فرد من البيض، فان العلم الإجمالى الأول الكبير - و هو العلم بحرمة العشره فى القطيع - ينحل بالعلم الإجمالى الثانى الصغير، و هو العلم بحرمة العشره فى خصوص السود، و بعد انحلاله يصير الشك فى الزائد عليها بدويا.

الثالث: أن تقوم بينه على كون الحرام هو العدد المعين تفصيلا أو إجمالا فى جملة السود، و هذا هو الانحلال الحكيمى، فقوله: - كما إذا علم بمقداره تفصيلا - ناظر إلى القسم الثانى، و قوله: - و قد علم... إلخ - بيان لوجه الانحلال بالقسم الثانى، يعنى: بعد العلم الإجمالى بارتفاع أحكام من الشريعة السابقه فى موارد أحكام شرعنا بمقدار العلم الإجمالى الأول ينطبق العلم الإجمالى الكبير عليه، و يكون الزائد مشكوكا بالشك البدوى».

و محصله: أن الانحلال الأول يكون بعلم تفصيلى كانحلال العلم الإجمالى بحرمة عشرين غنما فى مجموع القطيع بعلم تفصيلى بحرمة عشرين غنما معينه من السود مثلا- و الانحلال الثانى يحصل بعلم إجمالى ثانوى صغير كانحلال العلم الإجمالى بحرمة عشرين غنما فى مجموع القطيع - التى عددها مائه - مثلا بعلم إجمالى بحرمة هذا العدد فى خصوص السود التى عددها خمسون مثلا، فان هذا العلم الثانى الصغير الذى تكون أطرافه خصوص السود يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى دائرته مجموع القطيع.

ففيما نحن فيه يمكن أن يقال: ان العلم الإجمالى بنسخ جملة من أحكام الشرائع السابقه المنتشره فى جميع التكليف الإلهيه إما ينحل بعلم تفصيلى بها فى شرعنا، و إما بعلم إجمالى بها فى ضمن الأحكام الثابته فى شرعنا، إذ نعلم إجمالا بوجود تلك الأحكام المنسوخه المعلومه إجمالا فيها، و هذا العلم الإجمالى الثانى يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير المتقدم الذى دائرته أوسع، لعدم انحصار دائره معلومه و هى الأحكام المنسوخه بخصوص الأحكام الثابته فى هذا الشرع، بل دائرته جميع الأحكام الإلهيه مما علم منها فى هذه الشريعة و غيرها.

نظير العلم الإجمالي بحرمة عشرين غنما في مجموع القطيع، و انحلاله بعلم إجمالي بحرمة هذا العدد في خصوص السود على ما مر آنفا.

ثم إن كل واحد من الاحتمالين مما أفاده سيدنا الأكبر المتقدم قدس سره من الخروج الانحلالى و مما بيناه في التوضيح من الخروج الابتدائى يمكن أن يستفاد من قول المصنف: «أو في موارد ليس المشكوك منها».

و كيف كان فالحق أن يقال: انه لا موضوع للبحث عن العلم الإجمالي بالنسخ ثم دعوى انحلاله بالعلم التفصيلى أو الإجمالي بكون المنسوخات في موارد خاصه معلومه في هذه الشريعة، و جريان استصحاب عدم النسخ في المشكوكات، لخلوها عن العلم الإجمالي، و ينبغى أن يعد البحث عن استصحاب عدم النسخ مطلقا حتى بالنسبه إلى أحكام هذا الشرع من الأبحاث الساقطه التي لا يترتب عليها ثمره عمليه.

أما بالنسبه إلى الشرائع السابقه، فلأن دعوى انحلال العلم الإجمالي بالنسخ في أحكامها بالعلم التفصيلى أو الإجمالي بمنسوخاتها مبنيه على معرفه أحكام تلك الشرائع و الإحاطه بها حتى يدعى العلم التفصيلى بمنسوخاتها، أو العلم الإجمالي بكونها في طائفه خاصه، و صيروره النسخ فيما عداها مشكوكا فيه بالشك البدوى كى يجرى فيه الاستصحاب، كما إذا فرض أن أحكام الشرع السابق مائه، و علم إجمالا بنسخ جمله منها كثلثين مثلا بهذه الشريعة، ثم علمنا تفصيلا بنسخ هذا العدد من تمام المائه أو علمنا به إجمالا في ضمن خمسين منها و هى خصوص أحكام المعاملات مثلا.

لكن الأمر ليس كذلك، لعدم معرفتنا بأحكام تلك الشرائع، حيث إن كتبها السماويه قد حرّفت و دسّ فيها ما ليس فيها، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها و الاستناد إليها في معرفه أحكامها، فلا سبيل إلى معرفتها إلا الرجوع إلى الكتاب و السنه، و بعد الرجوع إليهما و معرفه بعض أحكام تلك الشرائع منهما يعرف حالها أيضا من حيث النسخ و عدمه، و لا يبقى لنا شك فيها حتى يجرى فيه الاستصحاب.

و بالجمله: فقبل مراجعه الكتاب و السنه لا نعلم شيئا من أحكام الشرائع السابقه،

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة (١) أعلى الله في

\*\*\*\*\*

(١). غرضه توجيه ما أفاده الشيخ (قده) من الجواب الثاني عن إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا، إذ الحكم الثابت في حق جماعه - وهم أهل الشرائع السابقه - لا يمكن إثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع.

أما عبارته الشيخ في الجواب الثاني فهي: «و ثانيا أن اختلاف الأشخاص

=====

و بعد المراجعته إليهما و معرفه جمله منها يظهر منهما حالها أيضا نسخا و إمضاء في هذا الشرع، و لا يبقى حكم منها مشكوك النسخ حتى يبقى مجال للبحث عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه و عدمه.

و بيان آخر: بعد تسلّم أمرين - أحدهما انحصار طريق العلم بأحكام الشرائع السابقه بالكتاب و السنه، و الآخر إكمال هذه الشريعه و الإذعان بمجىء نبينا صلى الله عليه و آله بجميع ما يحتاج إليه الأمه إلى يوم القيامة، و وجوب التدبير به سواء أ كان موافقا للشرع السابق أم مخالفا له - لا يبقى شك في حكم واقعه، لأن أحكام هذه الشريعه و لو بنحو العموم أو الإطلاق معلومه، فلو علم حكم من أحكام الشرائع السابقه لم يجر فيه الاستصحاب، لأنه بعد المراجعته إلى أدله أحكام هذه الشريعه يعلم بقاؤه أو ارتفاعه، و لا يبقى فيه شك حتى يستصحب.

و حيث انه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليه فلا جدوى في إطاله الكلام فيما ذكره الأعلام هنا من عدم إجداء جعل الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقيه كما أفاده المصنف، و ذلك لتفاوت نفس هذه القضايا الحقيقيه بلحاظ موضوعاتها سعه و ضيقا، فيمكن أن تكون القضية الحقيقيه مختصه بأهل الشريعه السابقه كما إذا كانت بعنوان «يا أيها اليهود» أو «يا أيها النصارى». و من أن استصحاب بقاء الجعل قاصر عن إثبات بقاء المجعول، لعدم حجيه مثبتات الأصول. و من التمسك بالاستصحاب التعليقي بعد سقوط التنجيزي و غير ذلك، مع أن للتأمل فيما أفادوه مجالا واسعا.

ص: ٤٩٨

لا- يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ. و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعه على وجه لا- مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً و حاصله: أن الموضوع للأحكام مطلقاً سواء أ كانت من الشرائع السابقه أم هذه الشريعة هو كلى المكلف الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام و المعدومين، لأن هذا الكلى ينطبق على الجميع من الموجود و المعدوم بوزان واحد، فإذا شك في بقاء حكم من أحكام الشرائع السالفه صح استصحابه، لو حده الموضوع.

و أما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لَمَّا كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلى بنحو القضييه الطبيعيه - التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه كـ «الإنسان نوع أو كلى» أو غيرهما من المعقولات الثانيه المحموله على الطبائع، بحيث لا تكون الأفراد ملحوظه فيها، لعدم حظ لها من هذه المحمولات، حيث ان الأفراد لا تتصف بالكليه و النوعيه و نحوهما - و لم يمكن إرادته هذا الظاهر في المقام، ضروره أن البعث و الزجر و كذا ما يترتب على إطاعتها و عصيانها من الثواب و العقاب إنما هي من الآثار المترتبه على الأفراد دون الكلى نفسه أى:

من دون دخل للأشخاص فيها كما في مالكيه كلى الفقير للزكاه، و الوقف على العناوين الكليه كعنوان الزائر و الفقيه و نحوهما من الكليات التي لا- تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد، في قبال الوقف على الجهات الخاصه كالوقف على الذريه، حيث ان الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصه، ألجأنا ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادته القضييه الحقيقيه منه حتى يسلم من هذا الإشكال، لا القضييه الطبيعيه التي عرفت حالها.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بـ «ما أفاده» و قد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف (قده) و الصواب أن يقال: «في ذب الإشكال» أى: دفعه.

الاستصحاب (١) من الوجه الثاني (٢) إلى ما ذكرنا (٣)، لا- ما يوهمه ظاهر كلامه من (٤) أن الحكم ثابت للكلية، كما أن الملكيه له (٥) في مثل باب الزكاه و الوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه، وإشكال تغاير الموضوع هو الذى جعله الفصول من الوجه المانع عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث ان الموضوع لتلك الأحكام خصوص تلك الأمم، و ليس أهل هذه الشريعه موضوعا لها و مخاطبا بها، فأول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مختل، و قد تقدم توضيحه سابقا.

(٢). هذا بيان ل «ما» الموصول فى قوله: «ما أفاده» و الوجه الثانى هو الجواب الثانى الذى ذكره الشيخ عن إشكال تغاير الموضوع بقوله: «و ثانيا:

ان اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، و الا لم يجر... إلخ» و قد تقدم نقله عند شرح كلام المصنف: «ثم لا يخفى أنه يمكن...».

(٣). من كون الأحكام الشرعيه من قبيل القضايا الحقيقيه، لا- ما يوهمه ظاهر كلام الشيخ من كون الأحكام الشرعيه من قبيل القضايا الطبيعيه التى تكون موضوعاتها نفس الطبائع، و محمولاتها المعقولات الثانيه كالجنسيه و النوعيه و الكليه، مثلا «الإنسان نوع» قضيه طبيعيه بمعنى: أن الحكم ثابت لنفس الطبيعه، و لا يسرى إلى الأفراد أصلا، لعدم صحه حمل الكليه و النوعيه على زيد و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان.

(٤). بيان ل «ما» الموصول فى قوله: «ما يوهمه» و قد عرفت توضيحه، و أن ظاهر كلام الشيخ إرادته القضيه الطبيعيه.

(٥). أى: للكلية، و «له» خبر ل «أن» يعنى: كما أن الملكيه ثابتة للكلية فى مثل باب الزكاه... إلخ.

(٦). أى: فى الملكيه. استشهد بهذا على ثبوت الحكم للكلية، ببيان: أن وزان

ص: ٥٠٠

جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاه للفقراء و الوقف على العناوين الكليه كالزوّار و الفقهاء و نحو ذلك، فان الملحوظ فيها هو الكلى دون الأفراد، و لذا لا- يملك أفراد كلى الفقير و الفقيه و الزائر الزكاه و عوائد الوقف إلاّ- بالقبض، و لو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذهما تقاضاً ممن هما عليه، و يمتنع عن أدائهما، و من المسلّم عدم جوازه إلاّ إذا أذن لهم وليهم و هو الحاكم الشرعى فى التقاص.

ثم ان ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ من إرادته تعلق الحكم بالكلى من دون سرايه إلى الأفراد أفاده فى الحاشيه أيضا بقوله: «و بعبارة أخرى: ان المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للعناوين الباقية و لو بالأشخاص المتبادله، دون نفس الأشخاص كى يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع هنا كالموضوع فى الأوقاف كالفقير و الطلبة و غيرهما» و لم يورد المصنف عليه بشىء، و ظاهره تسليم جواب الشيخ بناء على إرادته تعلق الحكم بالكلى بلا سرايه إلى الأفراد. و من المعلوم مغايره هذا التوجيه لما أفاده فى المتن من حمل كلام الشيخ على إرادته القضييه الحقيقيه، و لعله (قده) عدل عما ذكره فى الحاشيه، لوضوح كون الخطابات الشرعيه من القضايا الحقيقيه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى ما ذكره المصنف (قده) من إرادته القضييه الحقيقيه. و حاصل التعليل الذى تقدم بيانه بقولنا: «و أما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ... إلخ» هو: أنه لا يمكن إرادته القضييه الطبيعيه هنا، لامتناع تعلق التكليف بعثا و زجرا بالطبيعه، إذ لا يعقل انبعثها و انزجارها. و كذا ما يترتب عليهما من الثواب و العقاب، فان كل ذلك من آثار أفراد الطبيعه و وجوداتها، لا نفس الطبيعه من حيث هي، إذ لا معنى لبعثها و زجرها من دون دخل للأشخاص فيها، فامتناع تعلق التكليف بها و كذا ما يتبعه من الثواب و العقاب المترتبين على الإطاعه و العصيان يلجئنا إلى إرجاع ظاهر كلام الشيخ و هو القضييه الطبيعيه إلى القضييه الحقيقيه. هذا مضافا إلى: أن الملاكات الداعيه

و البعث «-» أو الزجر لا- يكاد يتعلق به كذلك (١)، بل لا بد (٢) من تعلقه بالأشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية (٣). و كأنّ غرضه (٤) من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص

إلى تشريع الأحكام قائمه بوجودات الطبيعه، لا بالطبيعه من حيث هي كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بحيث لا يكون للأشخاص دخل فى التكليف و ما يتبعه، و ضمير «به» راجع إلى الكلى.

(٢). إضراب على قوله: «لا- يكاد» يعنى: لا- يكاد يتعلق التكليف بالكلى بما هو كلى، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص أى أفراد الكلى الموجوده خارجا.

(٣). إذ لا- معنى لإطاعه الطبيعه و عصيانها بعد كونهما من الأفعال الاختياريه التى لا تصدر إلا عن فاعل موجود خارجى، و لا يعقل صدورهما من الطبيعه من حيث هي مع الغض عن وجودها خارجا، فان وزان الإطاعه و العصيان و زان سائر الأفعال الإراديه كالبيع و الصلح و الهبه و نحوها من الأفعال الصادره من الأشخاص.

(٤). يعنى: و كأنّ غرض الشيخ (قده) و هذا تقريب التوجيه، بيانه: أن غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين فى زمان تلك الشرائع، لا- مطلقا حتى تكون القضية طبيعیه و يرد عليه الإشكال المتقدم، فالمقصود حينئذ أن الحكم ليس مختصا بالأشخاص الموجودين، بل يعم جميع الأفراد من الموجودين و المعدومين، و هذا هو القضية الحقيقيه، حيث أنها عباره عن قضيه يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النفس الأمريه سواء أ كانت محققه أم مقدره، فمعنى قولنا: «كل جسم مركب» أو «كل مستطيع يجب عليه الحج» أو «كل

(-). الأولى تبديل واو العطف ب «من» ليكون بيانا للتكليف، إذ الثواب و العقاب المترتبان على الإطاعه و العصيان من آثار خصوص التكليف البعثى و الزجرى، فإرادته مطلق التكليف بأن يكون «البعث» من عطف الخاص على العام مما لا يلائم التعليل، فتدبر فى العبارة.

ص: ٥٠٢

مالك لأربعين غنما يجب عليه الزكاه» هو: أن كل ما وجد و صدق عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب، أو: كل من وجد و صدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنما وجب عليه الحج أو الزكاه.

\*\*\*\*\*

(١). و هم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلا حتى لا تصير القضية خارجيه كما توهمه الخصم.

(٢). لعله إشاره إلى إمكان إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من إرادته القضية الطبيعيه و صحه تعلق التكليف بالكلية كصحته تعلق الوضع كالملكيه به. لكنه بعيد، بل ممنوع، لوضوح الفرق بين التكليف و الوضع، حيث انه لا يعقل تعلق البعث و الزجر و الإطاعه و العصيان بالكلية من حيث هو مع الغض عن الأفراد، بخلاف الوضع كالملكيه، فانه لا مانع من تعلقه بالكلية، إذ ليس فيه شيء من البعث و غيره مما ذكر، و لذا يصح اعتبار الملكي للميت، بخلاف التكليف، فانه يسقط عن الشخص بمجرد موته و يبقى عليه الوضع على ما ثبت في محله.

أو إشاره إلى: فساد تنظير المقام بمالكيه كلى الفقير للزكاه، و ذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلى عليهم بلا- توقفه على شيء، بخلاف مالكيه الفقير للزكاه، لعدم كفايه مجرد انطباق كلى الفقير عليه في مالكيته لها، لتوقفها على القبض، مع أن غرض الشيخ (قده) ثبوت التكليف لنا كثبوتها لهم بمجرد انطباق كلى المكلف علينا، و المفروض عدم التفاوت في الانطباق المزبور.

أو إشاره إلى صعوبه هذا التوجيه، و بقاء الإشكال على ظاهر كلام الشيخ.

=====

(-). أقول: الظاهر أنه ليس هنا ما يلجئنا إلى توجيه كلام الشيخ (قده) و إرجاعه إلى القضية الحقيقيه بعد إمكان إبقائه على ظاهره من القضية الطبيعيه من دون محذور، بأن يقال: ان القضية الطبيعيه يراد بها تارة ما يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه من حيث هي، و لا يلاحظ معها الأفراد أصلا حتى يسرى الحكم منها إليها، بل الحكم مقصور على الطبيعه، مثل «الإنسان نوع» على ما تقدم



آنفًا. و أخرى ما يكون الموضوع فيها الطبيعه الساريه، بمعنى: أن موضوع القضييه هي الطبيعه لا- من حيث هي، بل من حيث وجودها و سريانها في الأفراد من دون دخل لخصوصيات الأفراد، و هذا القسم هو مفاد القضييه المحصوره، كقولنا:

«كل إنسان حيوان» فان معناه حيوانيه كل إنسان موجود، فالحكم يسرى إلى أفرادها، بخلاف قولنا: «الإنسان نوع» فان الحكم و هو النوعيه لا يسرى إلى أفرادها.

و على هذا البيان لا- مانع من التحفظ بظاهر كلام الشيخ، خصوصًا بما لاحظته قوله: «المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعه...» فان الثبوت للجماعه معناه ثبوت الحكم لأفراد الكلي، لا نفس الكلي، و إلا لم يصح هذا التعبير، إذ لو كان مراده القسم الأول من القضييه الطبيعه لم يكن الحكم ثابتًا للجماعه، لما مر من أن الحكم في القسم الأول من القضييه الطبيعه مقصور على الطبيعه، و لا يسرى إلى الأفراد أصلا. و قوله: «لا مدخل لأشخاصهم فيه» يخرج القضييه الخارجيه التي تخيلها المستشكل.

و سريان الحكم من الطبيعه إلى الأفراد بدون دخل لخصوصيات الأفراد ليس إلا مقتضى القسم الثاني من القضييه الطبيعه. و مالكيه الفقير للزكاه لعلها من هذا القبيل، إذ لا مانع من مالكيه طبيعه الفقير من حيث سريانها في أفرادها لها من دون نظر إلى خصوصياتها.

و الفرق بين هذا القسم الثاني من القضييه الطبيعه و القضييه الحقيقيه هو: أن الموضوع في الأول نفس الطبيعه، لكن بلحاظ سريانها في الأفراد في قبال القسم الأول منها الذي يكون الموضوع فيه الطبيعه من حيث هي من دون لحاظ وجودها و سريانها، و لذا يكون محمولها من المعقولات الثانيه كالنوعيه و الجنسيه. و الحكم في هذا القسم لا يسرى إلى الأفراد، فلا يحمل «النوع» أو «الجنس» على أفراد الإنسان أو أفراد الحيوان، بخلاف القسم الآخر من القضييه الطبيعه الملحوظ فيها سريانها في الأفراد، فان الحكم فيها يسرى إلى أفرادها. و هذا في القضييه

و أما ما أفاده من الوجه الأول (١) فهو (٢) و إن كان وجيها بالنسبه إلى

\*\*\*\*\*

(١). و هو الجواب الأول الذى أفاده الشيخ عن إشكال صاحب الفصول (قدهما) بقوله: «و فيه: أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم فى حقه شىء سابقا و شك فى بقاء الحرمة فى الشريعة اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب أصلا... إلخ» و حاصله: أنه بناء على كون القضييه خارجيه كما أفاده صاحب الفصول يكون الموضوع و هو المدرك للشريعتين واحدا، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فى حقه.

(٢). جواب «و أما» و إشكال على ما أفاده الشيخ، و محصل الإشكال: أن هذا الجواب أخص من المدعى و هو حجييه استصحاب عدم النسخ مطلقا فى حق

=====

الطبيعيه المحصوره مثل «كل إنسان حيوان» فان الحكم فيه يسرى إلى أفراد الإنسان، و ذاك فى الطبيعيه غير المحصوره مثل «الإنسان نوع».

و أما الموضوع فى القضييه الحقيقيه فهو الأفراد النفس الأمريه سواء أ كانت محققه أم مقدره. و الطبيعيه ملحوظه فيها مرآه للأفراد، حيث إن عدم تناهيها الموجب لامتناع استحضارها تفصيلا بالقوى الجسمانيه المتناهيه تأثيرا و تأثيرا أوجب لحاظ الطبيعيه عنوانا و مرآه لها، فالحكم فى القضييه الحقيقيه ثابت لنفس الأفراد، و الطبيعيه تلاحظ فيها مرآه لها. بخلاف القضييه الطبيعيه، فان الملحوظ فيها بكلا قسميها من المحصوره و غيرها هو نفس الطبيعيه إما بدون لحاظ السريان و إما معه.

إذا تمهد ما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من الأخذ بظاهر كلام الشيخ، كما عرفت من أن القضييه الطبيعيه المحصوره تنطبق عليه، لأن الحكم فيها ثابت للكلى باعتبار وجوده، و هو عين ما أفاده من ثبوت الحكم الكلى للجماعه من دون مدخل لأشخاصهم. و الملكيه الثابته للعناوين الكليه كملكيه الخمس للسيد و الزكاه للفقير و غير ذلك من هذا القبيل.

و بالجملة: فلا محوج إلى ارتكاب خلاف الظاهر فى كلامه، فلاحظ و تأمل.

جريان الاستصحاب فى حق خصوص المدرك للشريعتين (١)، إلا أنه (٢) غير مجد فى حق غيره من المعدومين،

الجميع لا خصوص مدرك الشريعتين كما أفيد، ولا يجدى تميم الحكم فى المعدومين بما أفاده (قده) من قيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعه الواحده. و ذلك لأن قاعده الاشتراك سواء أ كانت جاريه فى حق أهل شريعه واحد أم أهل شريعتين مشروطه بوحده الموضوع و الاتحاد فى الصنف، فمع انتفاء هذا الشرط لا تجرى القاعده فى حق المعدومين و إن كانوا مع الموجودين من أهل شريعه واحد فضلا عن أهل شريعتين، و المفروض انتفاء هذا الشرط فى المقام، لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين بناء على القضييه الخارجيه التى هى مبنى جوابه الأول بقوله: «انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين... إلخ» هو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين، و هذا يوجب التغير بينهما، حيث ان المعدومين بناء على القضييه الخارجيه ليس لهم يقين بالثبوت، لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين، و المفروض أن الحكم الاستصحابى مختص بموضوعه و هو «من كان على يقين فشك» و لا يثبت فى حق من لا يقين و لا شك له.

و بالجملة: فقاعده الاشتراك لا تجرى هنا، لعدم الاشتراك فى الموضوع حتى يجرى الاستصحاب فى حق المعدومين و كذا لا يجرى فى حقهم ما استصحابه مدرك الشريعتين من الحكم، لاختصاص الحكم الظاهرى بموضوعه، و هو من جرى فى حقه الأصل العملى، دون غيره ممن لا- يجرى فى حقه، لعدم كونه موضوعا له كالمعدومين، فانه لا يقين لهم بالثبوت كما لا شك لهم فى البقاء حتى يجرى الاستصحاب فى حقهم.

\*\*\*\*\*

(١). إذ المفروض تحقق ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك بالنسبه إليه.

(٢). يعنى: إلا أن ما أفاده فى مدرك الشريعتين غير مجد فى حق غيره من المعدومين، و هذا إشاره إلى إشكال الأخصيه من المدعى.

ص: ٥٠٦

و لا- يكاد (١) يتم الحكم فيهم بضروره اشتراك أهل الشريعه الواحده أيضا (٢)، ضروره (٣) أن قضيه الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتتميم الحكم في المعدومين من قاعده الاشتراك، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و لا يجدى تتميم الحكم في المعدومين بما أفاده... إلخ» و ضمير «فيهم» راجع إلى المعدومين، و المراد بالحكم في قوله: «يتم الحكم» هو الحكم المستصحب، و قوله: «بضروره» متعلق ب «يتم».

(٢). يعنى: كعدم تماميه الحكم للمعدومين بالاستصحاب، و غرضه: أنه كما لا يثبت الحكم للمعدومين بالاستصحاب، لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني الاستصحاب كذلك لا يثبت لهم بقاعده الاشتراك و إن زعمه الشيخ.

(٣). تعليل لقوله: «و لا- يكاد يتم الحكم» و قد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «و ذلك لأن قاعده الاشتراك سواء أ كانت جاريه... إلخ» و إجماله كما في حاشيته على الرسائل أيضا هو «أن قضيه قاعده الاشتراك ليست إلا أن الاستصحاب حكم من كان على يقين فشك، لا- أن الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك يكون حكم الكل و لو من لم يكن على يقين منه» و حاصله: أن قاعده الاشتراك لا تقتضى اعتبار الاستصحاب في حق المعدومين كاعتباره في حق الموجودين، إذ يعتبر في جريان قاعده الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني (قده) و من المعلوم تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العمليه بموضوعه و هو اليقين بالثبوت و الشك في البقاء، و ذلك مفقود في المعدومين بناء على القضيه الخارجيه كما هو مبنى أول جوابي الشيخ عن إشكال صاحب الفصول، إذ الاحتياج إلى قاعده الاشتراك لإتمام المدعى إنما هو في الجواب النقضى الذي تعرض له بقوله: «انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين... إلخ» دون الجواب

=====

(-). الذي هو ظاهر كلام الشيخ (قده) لا الحكم المستصحب، بأن يقال:

ان الحكم الذي يستصحه مدرك الشريعتين يثبت في حق المعدومين بقاعده

حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه (١) حكم الكل و لو من لم يكن كذلك بلا شك، و هذا (٢) واضح.

الحلى المبني على القضييه الطبيعیه أو الحقيقیه، إذ بناء على الجواب الحلى لا حاجه إلى قاعده الاشتراك، حيث ان للمعدومين أيضا يقينا و شكا كالموجودين، فيجرى في حقهم الاستصحاب بلا إشكال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا أن الاستصحاب، يعنى: أن مقتضى الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم المتيقن و الشاك، لا أن الاستصحاب حكم الكل و لو من لم يكن متيقنا و شاكا كما هو المفروض فى المعدومين. و عليه فلا- يمكن تتميم المدعى و هو جريان الاستصحاب فى حق المعدومين بقاعده الاشتراك.

(٢). أى: و كون الاستصحاب متقوما باليقين و الشك و عدم جريانه فى حق غير المتيقن و الشاك واضح.

=====

الاشتراك من دون حاجه إلى يقين المعدوم و شكه، حيث ان دليل الاشتراك يثبت الملازمه بين المعدوم و الموجود فى الحكم الواقعى، فإذا ثبت هذا الحكم ظاهرا بالاستصحاب الجارى فى حق الموجود ثبت فى حق المعدوم أيضا، للاشتراك بينهما.

توضيح وجه عدم إرادته الحكم المستصحب هو: أنه مبني على حجيه الأصل المثبت، حيث ان مفاد قاعده الاشتراك الملازمه بين المعدوم و الموجود فى الأحكام الواقعيه، فان ثبت حكم فى حق الموجود بعلم أو علمى ثبت فى حق المعدوم أيضا، للملازمه المزبوره، حيث ان العلم أو الأماره غير العلميه كخبر العادل يثبت اللوازم و الملزومات و الملازمات كما ثبت فى محله. و إن ثبت بأصل من الأصول العمليه فثبوته فى حق غير الموجود موقوف على حجيه الأصل المثبت، بأن يستفاد من الاستصحاب الجارى فى حق الموجود ثبوت الحكم له، لأنه مؤدى الاستصحاب، و للمعدوم أيضا، لأنه ملازم لمؤدى الاستصحاب. مثلا- إذا ثبت التلازم بين القصر و الإفطار للمسافر و ثبت بأماره معتبره «أن المقيم عشرا فى محلين يقصر» فلا إشكال

ص: ٥٠٨

فى ثبوت الإفطار بها أيضا، لأنه ملازم لوجوب القصر. و أما إذا ثبت وجوب القصر بأصل عملى فثبوت ملازمه و هو وجوب الإفطار به منوط بحجيه الأصل المثبت، و حيث انه سيأتى فى التنبيه الآتى عدم حجيته، فلا يثبت بالاستصحاب الجارى فى حق الموجود حكم المعدوم، نظير التوضؤ بماء مشتبه بالمتنجس، حيث ان استصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسه أعضاء الوضوء مع ما بينهما من الملازمه، ضروره أن بقاء الحدث ملازم لنجاسه الماء الموجه لنجاسه ملاقيه من البدن، هذا ما قيل.

لكن الحق اندفاع إشكال مثبته الاستصحاب هنا، و ذلك لأن المفروض إثبات الحكم الثابت لمدرک الشريعتين بالاستصحاب لغيره بقاعده الاشتراك، لا- بنفس الاستصحاب حتى يرد عليه إشكال المثبته. فعليه إذا جرى الاستصحاب فى حق مدرک الشريعتين و أثبت له الحكم، ثبت نفس هذا الحكم أيضا لغيره و هو المعدوم بقاعده الاشتراك، لا بالاستصحاب الجارى فى حق مدرک الشريعتين حتى يقال:

انه مثبت.

و بالجملة: فان كان مراد الشيخ (قده) بتتيم المدعى فى المعدومين بقاعده الاشتراك هو الحكم المستصحب فأشكال الإثبات غير وارد عليه، كما أن تنظيره باستصحاب بقاء الحدث فيمن توضأ بماء مشتبه بالمتنجس فى غير محله، إذ لا يراد فى المقام إثبات الملازم و هو حكم المعدوم باستصحاب مدرک الشريعتين حتى يكون نظير استصحاب بقاء الحدث، بل يراد إثبات الحكم للمعدوم بقاعده الاشتراك، فالفرق بينهما واضح.

و الصحيح ما أفاده المحقق النائيني (قده) من إنكار استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه. أما بناء على كون كل حكم فى الشريعه اللاحقه مجعولا بجعل جديد فالأمر واضح، لأنه حينئذ تكون أحكام الشريعه السابقه بأجمعها منسوخه، فلا شك حتى يستصحب شىء من أحكامها، بل الشك إنما هو فى جعل المماثل

أو المضاىء لما فى الشرىعه السابقه، و لا معنى لاستصحاب حرمة شىء مثلا لإثبات مماثلها فى الشرىعه اللاحقه. و أما بناء على عدمه و كون جملة من الأحكام السابقه ممضاه فى شرىعتنا فلأن استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلق الإمضاء به يكون من الأصول المثبتة التى لا نقول بحجيتها».

و المختار و إن كان هو الاحتمال الأول. لكن لا مانع من الاستصحاب بناء على الاحتمال الثانى، و لا يلزم إشكال المثبتيه، إذ ليس المراد بالإمضاء إلا بقاء حكم الشرىعه السابقه فى شرىعتنا، و من المعلوم أن مقتضى الاستصحاب ليس إلا ذلك.

: لا شبهه فى أن قضيه أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل

التنبیه السابع: الأصل المثبت

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو البحث عن حجیه الأصل المثبت و عدمها و لذا اشتهر هذا بتنبیه الأصل المثبت، و لا يخفى أن البحث فى هذا التنبیه من أهم المباحث المتعلقة بالاستصحاب و ساير الأصول العمليه، لما نبهنا عليه فى أول التنبیيات من أنها تتعلق بأركان الاستصحاب من اليقين و الشك و الأثر الشرعى المترتب على المستصحب. و هذا التنبیه يبحث فيه عن اختصاص جريان الاستصحاب بما إذا ترتب أثر شرعى على نفس المستصحب على ما سيظهر، و أنه لا يشمل الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بواسطه عقليه أو عاديه كاستحباب خضاب اللحيه التى هى لازم عادى لبقاء حياه الطفل المستصحب، و عليه فلا بد من البحث عن عموم دليل الاستصحاب و شموله للأثر مع الواسطه غير الشرعيه، و عدمه. و لو لم يكن الاستصحاب المثبت للأثر المترتب على واسطه غير شرعيه حجه، فعدم حجیه مثبتات سائر الأصول الفاعده لجهه التنزيل و الإحراز يكون بالأولويه.

و بهذا ظهر غموض ما أفاده المحقق الميرزا الآشتيانى (قده) من قوله:

«لا يخفى عليك أن هذا الأمر لا تعلق له بأحد الأمور التى ذكرها دام ظلّه من أركان الاستصحاب إلا بتكلف ركيك» و ذلك لما عرفت من أن البحث عن اختصاص الأثر بنفس المستصحب و عمومته لأثر الواسطه غير الشرعيه مع كثره الفروع المترتبه عليه مما يلزم على الفقيه تنقيحه. و فى شرح المحقق الآشتيانى عن مجلس درس الشيخ الأعظم أن أول من عنون عدم حجیه الأصل المثبت هو الشيخ الكبير فى كشف الغطاء و تبعه الفقهاء من بعده.

و كيف كان فقد تعرض المصنف قبل الخوض فى المقصود لأمرين: الأول ما يستفاد من أخبار الاستصحاب، الثانى لزوم ترتيب كل أثر شرعى أو عقلى يترتب



على المتيقن على الاستصحاب الجارى فى الحكم أو الموضوع، و بعد بيان الأمرين أخذ فى مباحث الأصل المثبت.

أما الأمر الأول الذى تعرض له بقوله: «لا شبهه فى أن قضيه أخبار الباب» فتوضيحه: أنه بعد وضوح انتقاض اليقين وجدانا و كونه طريقا، و امتناع تعلق حرمه النقض به لا بد أن يراد من حرمه النقض و وجوب الإبقاء إنشاء حكم مماثل للمتيقن السابق إن كان حكما، كما إذا كان المتيقن وجوب الجلوس مثلا- فى المسجد إلى الزوال، و شك فى بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال، فالمجوعول حينئذ وجوب مماثل لذلك الوجوب. أو إنشاء حكم مماثل لحكم المتيقن إن كان موضوعا، كما إذا كان المتيقن عداله زيد يوم الجمعة و شك فى بقائها يوم السبت، فان المجوعول حين الشك فى بقائها مثل أحكام العداله الواقعيه كجواز الائتمام به و قبول شهادته، لا أن المجوعول أحكام العداله حقيقه، لأن موضوعها هو العداله الواقعيه، لا العداله المشكوكه، و من المعلوم تقوم جعل الحكم المماثل بالشك، و لذا يرتفع بارتفاع الشك.

و بالجملة: فمعنى وجوب إبقاء المتيقن هو جعل مثله ممن الآثار الشرعيه ان كان المتيقن بنفسه حكما شرعيا، أو جعل مثل أحكامه ان كان المتيقن موضوعا ذا أثر شرعى كالعده و الفقاهه و الفقر و الغنى كما مر آنفا.

و أما الأمر الثانى فسيأتى بيانه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما إذا كان المستصحب حكما كالوجوب، فوجوب إبقائه هو جعل وجوب مماثل له حال الشك.

(٢). معطوف على «للمستصحب» يعنى: إنشاء حكم مماثل لأحكام المستصحب فى استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه كالعده و الحريه و الحياه.

=====

(-). لا يخفى مغايره هذا التعبير لما أفاده الشيخ (قده) بقوله: «ان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع» وجه المغايره أن كلام الشيخ ناظر

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الثاني و هو لزوم ترتيب كل أثر شرعى أو عقلى على الاستصحاب. و محصل ما أفاده فيه بقوله: «كما لا شبهه» هو: أن الأثر الشرعى تاره يترتب على نفس الحكم الواقعى، و أخرى على ما هو أعم منه و من الظاهرى، و كذا الأثر العقلى، فالصور أربع. لا إشكال فى لزوم ترتيب الأثر الشرعى على الحكم الثابت بالاستصحاب فى الصورتين الأوليين، كما إذا فرضنا أن لوجوب الجلوس فى

=====

إلى ترتيب ما للمتيقن من الأحكام الشرعية فى ظرف الشك فى بقاءه، و هذا لا يكون مطردا، إذ ربما لا يكون للحكم المتيقن أثر شرعى حتى يجب إبقاؤه بدليل الاستصحاب. و آثاره العقلية كوجوب المقدمه و حرمة الضد و وجوب الإطاعه و غيرها غير قابله للجعل بعد وضوح أن مفاد الأصل العملى لا بد أن يكون مما تناله يد التشريع. و عليه فما أفاده المصنف أولى، لأطراد «الحكم المماثل» فى جميع الموارد سواء أ كان المستصحب حكما شرعيا أم موضوعا له، و عدم محذور فى جعل الحكم المماثل فى كلا الموردین. و قد تعرض المصنف (قده) لهذا المطلب فى حاشيه الرسائل»، فراجع.

لكن يمكن دفع الإشكال بأن تعبير الشيخ بعد كلامه المتقدم بقوله: «إذا عرفت هذا... فان كان - أى المستصحب - من الأحكام الشرعية فالمجوعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق» مانع عن ورود الإشكال على ما أفاده فى صدر التنبيه، إذ لا فرق فى الالتزام بجعل الحكم الظاهرى بأدله الاستصحاب بين كون المستصحب حكما و بين كونه موضوعا، هذا.

و أما تعبير المصنف ب «لا- شبهه» الظاهر فى إرسال ذلك إرسال المسلمات فمبنى على ما استقر عليه رأيه من اقتضاء أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل، و إلا فلا يلتزم مع الآراء المتشككة فى مفادها و اختلافها فى اقتضاء بعضها حجيه مثبتاته.

المسجد بعد الزوال أثرا شرعيا بعنوان ثانوى كوجوب صلاه ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلا، أو بعنوان أولى كعدم جواز النافله لمن عليه الفريضة، أو عدم جواز إجاره نفسه للصلاه عن الغير، أو الحج أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمته بهذه الواجبات، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتبت عليه هذه الحرمات.

أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاه ركعتين فيه سواء أ كان موضوع وجوب هذه الصلاه وجوب الجلوس واقعا، أم أعم منه، إذ الاستصحاب يثبت الحكم الواقعى ظاهرا فى ظرف الشك، فكل أثر شرعى يترتب على الحكم الواقعى يترتب عليه باستصحابه، لإحراز الموضوع تعبدا فيما كان الأثر مترتبا على الواقع، وإحرازه وجدانا فيما كان الأثر مترتبا على الأعم من الواقع و الظاهر.

كما لا- إشكال فى لزوم ترتيب الأثر العقلى فى الصورة الرابعه و هى ترتبه على الحكم الواقعى بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى كوجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على عقليتهما، فإذا ثبت وجوب صلاه الجمععه مثلا بالاستصحاب ثبت وجوب مقدمتها و حرمة ضدها.

كما لا إشكال أيضا فى عدم ترتب الأثر العقلى فى الصورة الثالثه و هى ترتبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعى لا الأعم منه و من الظاهرى، و ذلك لعدم إحراز موضوعه بالاستصحاب، فإذا كان الإجزاء مثلا حكما عقليا مترتبا على الوجوب الشرعى بوجوده الواقعى، فهو لا يترتب على وجوب صلاه الجمععه الثابت بالاستصحاب، إذ لا يثبت به إلا وجوبها تعبدا، و المفروض أن إجزاء صلاه الجمععه عن الظهر منوط بوجوبها واقعا. كما لا يثبت باستصحاب الطهاره الحديثه إجزاء الصلاه المأتى بها استنادا إلى استصحابها، حيث ان الإجزاء عقلا مترتب على الطهاره بخصوص وجودها الواقعى، لا الأعم منه و من الظاهرى، و لذا يقال بعدم الإجزاء فى الأحكام الظاهريه.

فتلخص: أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تعبدا بالاستصحاب الجارى فى الموضوع أو الحكم، و كانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعم منه و من الظاهري ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه، إذ المفروض أنه تمام الموضوع لها سواء أ كانت عرضيه كالحرمة و النجاسة للعصير المغلى إذا شك فى ذهاب ثلثيه، فان هذين الحكمين بناء على القول بالنجاسة يترتان عرضا على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه، أم طولى، كما إذا فرض ترتب مانع الحريير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفا، فإذا شك فى خلوصه و جرى فيه الاستصحاب و ثبت به تعبدا خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه و ما يترتب عليها من المانعيه.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» فى قوله: «ما للحكم» و قد تقدم آنفا تقريبا ترتب الآثار الشرعية و العقلية على الحكم المستصحب، و أنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية و العقلية، إلا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي.

(٢). هذا شروع فى المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذى هو المقصود الأصلي من عقد هذا التنبية. و محصل ما أفاده فى ذلك: أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادى، و كان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن قال بحجيه الأصل المثبت يقول: نعم، و من قال بعدمها يقول: لا. أما مثال اللازم العقلي فكملاقاه الثوب المتنجس للماء الذى شك فى بقاءه على الكريه، فان استصحاب كريتته إلى زمان الملاقاه يلزمه عقلا ملاقاه الثوب للماء فى حال الكريه، و يترتب على هذا اللازم العقلي طهاره الثوب التى هى أثر شرعي:

و بالجمله: فالمستصحب هو كرية الماء، و لازمه العقلي هو ملاقاه الثوب له فى حال الكريه، و الأثر الشرعي المترتب على هذا اللازم العقلي هو طهاره الثوب.

و أما مثال اللازم العادى للمستصحب فكنبات اللحية الذى هو لازم لحياه الغائب فإذا جرى استصحاب حياته المستلزم بقاءه عادة لنبات لحيته أو بياضها فهل يثبت

باستصحابها هذا اللازم العادى حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها و استحباب تسريحها و تدويرها مثلا، أم لا؟ و  
بعبارة أخرى: محل النزاع فى الأصل المثبت هو: أن الاستصحاب كما يثبت الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا  
واسطه كحرمة تقسيم أموال الغائب و حرمة تزويج زوجته و غيرهما من الأحكام المترتبة على الحياه، كذلك تثبت الآثار  
الشرعية المترتبة على لوازم الحياه عقلا- أو عاده كالمثاليين المزبورين أولا، مع وضوح عدم عرضيه الحكم الثابت لنفس  
المستصحب كالحياه المترتب عليها وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تزويجها و تقسيم أمواله مع الحكم الثابت للنازم  
المستصحب عاده كنبات اللحيه الذى هو لازم عادى للحياه، فان حكمها الشرعى كحرمة حلقها و استحباب تسريحها و تدويرها  
مثلا ليس فى عرض حكم نفس الحياه، بل فى طولها، لوساطه اللازم العادى بينهما.

\*\*\*\*\*

(١). احتراز عما إذا كانت الواسطه أثرا شرعيا، كما إذا كان للمستصحب آثار شرعية طوليه بحيث كان كل سابق منها موضوعا  
للاحقه، نظير استحباب طهاره الماء التى يترتب عليها أولا جواز الوضوء به، و ثانيا جواز الدخول فى الصلاه، و ثالثا مالكيه  
المصلى للأجره إذا كانت صلاته استنجاريه، و رابعا جواز تبديل الأجره بمال آخر إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فان جميع  
هذه السلسله من المبدأ و المنتهى أحكام شرعية يترتب كل لاحق منها على سابقه، فكل مستصحب

=====

(-). لا- يخفى أنه يعتبر فى محل النزاع أن يكون اللازم كنبات اللحيه مترتبا على بقاء المستصحب لا على حدوثه و بقائه، إذ مع  
تيقن حدوثه يكون هو بنفسه أيضا كالمستصحب متيقن الحدوث و موردا للاستصحاب، و معه لا حاجه إلى الأصل المثبت و  
البحث عن حجتيه و عدمها، لكفايه استحباب نفس اللازم فى ثبوت أثره الشرعى.

يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميع أحكامه الشرعيه و إن كانت في غايه الكثره، إذ المفروض أن كلها شرعي، و يترتب جميعها على المستصحب بلا واسطه أمر تكويني، و يكون مثل هذا الاستصحاب أجنيا عن الأصل المثبت، لعدم كون شىء من الوسائط أمرا عقليا أو عاديا.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت مثال كل من الواسطه العاديه و العقليه.

(٢). أى: و منشأ الإشكال في حجه الاستصحاب المثبت و عدمها، أن مفاد الأخبار... إلخ، و توضيحه: أن هنا مقامين: أحدهما ثبوتى و الآخر إثباتى.

أما المقام الأول فمحصل ما أفاده فيه: أن الوجوه المحتمله في أخبار الاستصحاب التى هى منشأ اعتبار الأصل المثبت و عدمه ثلاثه:

الأول: أن مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعى المترتب عليه بلا واسطه، كالتعبد بالطهاره الحديثه المشكوكه لجواز مس كتابه القرآن.

الثانى: أن مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا و لو بواسطه، بمعنى كون الملحوظ طبيعه الأثر المترتب على المستصحب، سواء أ كان بلا واسطه أم معها كمثال نبات اللحيه على ما تقدم آنفا، و كاستصحاب بقاء النار بلحاظ أثر إحراق مال الغير و هو الضمان. فالمقصود من إطلاق دليل الاستصحاب هو: أنه كما يصدق نقض اليقين بالشك إذا لم يرتب المكلف أثر الحياه مثلا بلا واسطه - كوجوب الإنفاق و حرمة تقسيم ماله - على استصحاب الحياه، كذلك يصدق نقض اليقين بالحياه بالشك فيها إذا لم يرتب أثر الحياه مع الواسطه كحرمة حلق اللحيه المترتبه على النبات الذى هو لازم عادى لبقاء الحياه. و عليه فالمطلوب بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالحياه بالشك فيها» ترتيب جميع آثار الحياه الشرعيه سواء ترتبت عليها بلا واسطه أم معها.

الثالث: أن مفاد الأخبار تنزيل الشىء و التعبد به بما له من اللوازم العقليه و العاديه

و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه (١)؟ أو تنزيهه (٢) بلوازمه (٣)العقلية أو العاديه

بحيث لا يختص التعبد بالملزوم كالحياه مثلا، بل يشمل كلاً من الحياه و لازمها العادى.

و من هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه و بين الوجهين المتقدمين، حيث ان التعبد فى هذا الوجه وارد على كل من الملزوم و اللازم، فمعنى استصحاب حياه زيد مثلا التعبد بها و بلازمها العادى معا كنبات اللحيه. بخلاف الوجهين الأولين، فان يد التعبد فيهما لا تنال اللوازم العقلية و العاديه أصلا، بل يده فيهما مقصوره على الأثر الشرعى، غايه الأمر أن التعبد فى الوجه الأول يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بلا واسطه. و فى الوجه الثانى يكون بلحاظ طبيعه الأثر المترتب على المستصحب و لو مع الواسطه من دون أن تنال يد التعبد نفس الواسطه العقلية أو العاديه التى هى على الفرض موضوع للأثر الشرعى كموضوعيه نفس المستصحب له.

ثم انه غير خفى على ذى مسكه اختلاف هذه الوجوه فى اقتضاء الحجيه للأصل المثبت و عدمه، حيث إنه بناء على الوجه الأول لا مقتضى لحجيته، لاختصاص التعبد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطه، و بناء على الوجهين الأخيرين يكون المقتضى لحجيه الأصل المثبت فيهما موجودا، و تصل النوبه إلى علاج المانع و هو معارضه الأصل فى الثابت للأصل فى المثبت كما عن كاشف الغطاء (قده) و سيأتى بيانه فى التعليقه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول: أن يكون مفاد لا تنقض اليقين بالشك... إلخ» و ضميرا «به، وحده» راجعان إلى «المستصحب».

(٢). معطوف على «تنزيل» و ضميره راجع إلى «المستصحب» و هذا إشاره إلى الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أن يكون مفاد الأخبار تنزيل الشىء و التعبد به... إلخ».

(٣). أى: مع لوازم المستصحب من العقلية و العاديه بحيث تنالها يد التعبد

ص: ٥١٨

كما هو (١) الحال فى تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، أو بلحاظ (٢) مطلق ماله من الأثر و لو بالواسطه بناء على صحه التنزيل (Z) بلحاظ

و التنزيل كما تنال نفس المستصحب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن تنزيل الشىء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، حيث ان تنزيلها لا يختص بنفس مؤدياتها، بل يعمها و لوازمها، فان قيام البيئه على كون اليوم من شهر رمضان مثلا- كما تثبت أنه من رمضان كذلك تثبت ثانويه الغد للشهر، و هكذا، فالآثار الشرعيه من استحباب الغسل و الصلوات و الأدعيه المترتبه على أيامها و لياليها المتصفه بوصف خاص من حيث الزوجيه و الفرديه و كذا تعيين ليالى القدر تترتب على البيئه المزبوره. و بالجملة: فالتنزيل فى الأصل المثبت نظير التنزيل فى الأمارات التى لها كشف و حكايه عن الواقع.

(٢). معطوف على قوله: «بلحاظ» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى ذكرناه بقولنا: «الثانى: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا... إلخ» و كان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول، لأن هذا قسم منه، حيث ان تنزيل المستصحب وحده يكون تاره بلحاظ أثر خاص بلا واسطه، و أخرى بلحاظ مطلق الأثر و لو مع الواسطه، فمورد التعبد و التنزيل فى كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط، و الاختلاف إنما هو فى الأثر المترتب على تنزيله من كونه خصوص الأثر بلا- واسطه أو مطلقا و لو مع الواسطه. و عليه فالأولى سوق العبارة هكذا: «بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا- واسطه أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر و لو بالواسطه».

(Z). و لكن الوجه عدم صحه التنزيل بهذا اللحاظ، ضروره أنه ما يكون شرعا لشىء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا أو عاده. و حديث أثر الأثر أثر و إن كان صادقا، إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشىء و أثره و بينه و بين مؤثره مختلفا، و ذلك ضروره أنه لا- يكاد يكون الأثر الشرعى لشىء أثر شرعى لما يستلزمه عقلا أو عاده أصلا لا بالنظر الدقيق العقلى و لا بالنظر المسامحى العرفى إلا فيما عد أثر الواسطه أثرا لذيتها، لخفائها أو لشده وضوح الملازمه بينهما عدا شيئا واحدا ذا وجهين، و أثر أحدهما أثر الاثنين، كما يأتى الإشاره إليه، فافهم.



أثر الواسطه أيضا (١) لأجل أن أثر الأثر أثر (٢)، و ذلك (٣) لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كصححة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم و هو ذو الواسطه، و قوله:

«بناء على صححة التنزيل» إشاره إلى بعض وجوه اعتبار الأصل المثبت، توضيحه:

أن استصحاب بقاء الموضوع معناه جعل مثل ما له من الآثار الشرعيه مطلقا سواء أ كانت ثابتة له بلا واسطه أم معها، حيث ان الأثر المترتب على أثر شىء يعدّ أثرا لذلك الشىء، فيترتب عليه باستصحابه و إن لم يترتب موضوعه و هو الواسطه بين المستصحب و أثره، لعدم كونها أثرا شرعيا حتى تنالها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبد الواحد يجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب سواء أ كانت مع الواسطه أم بدونها. و أما نفس الواسطه فلعدم قابليتها للجعل التشريعى لا تثبت بالاستصحاب.

(٢). هذا تعليل لقوله: «بناء على صححة التنزيل» يعنى: أن ثبوت أثر الأثر إنما هو لأجل كونه من آثار الشىء المستصحب، فاستصحابه كاف فى تحقيقه من غير حاجه إلى جعل آخر و تعبد ثانوى، بل استصحاب نفس الشىء ذى الواسطه كاف فى ثبوت أثرها الشرعى.

(٣). بيان لمنشئيه الاحتمالين اللذين ذكرهما فى أخبار الاستصحاب لحجيه الاستصحاب المثبت و عدمها، و محصله: أنه بناء على كون مفادها تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط لا يترتب على استصحاب الشىء إلا الآثار الشرعيه المجعوله لنفسه دون الأحكام الشرعيه الثابته للوازمه، فاستصحاب الحياه مثلا يثبت آثارها من حرمه تقسيم المال و حرمه تزويج الزوجه و نحوهما، دون أحكام لازمها كنبات اللحيه. و بناء على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشىء مع لوازمه بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعه الأثر المنطبقه على آثاره مطلقا و لو مع الواسطه، فالتعبد فى هذه الصوره واحد، و فيما قبله متعدد، لشمول التنزيل لكل من الشىء و لوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياه المشكوكه مع مالها من

عليها، لعدم (١) إحرازها حقيقه (٢) و لا تعبدا، و لا يكون (٣) تنزيهه بلحاظه، بخلاف (٤) ما لو كان تنزيهه بلوازمه أو بلحاظ (٥) ما يعم آثارها،

اللوازم منزله الحياه المعلومه». و ضمير «مفادها» راجع إلى «الأخبار» و ضمير «هو» إلى «مفادها» و ضمير «نفسه، عليه» راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب، و ضمير «عليها» إلى الواسطه، و المراد ب «ما» الموصول في «ما كان» الآثار الشرعيه المترتبه على الواسطه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لم يترتب» و حاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الواسطه على استصحاب ذى الواسطه فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء و وحده بلحاظ أثر نفسه هو عدم إحراز الواسطه التي هي موضوع حكمها لا وجدانا كما هو واضح و لا تعبدا، إذ المفروض اختصاص التعبدي و التنزيل الاستصحابي بذي الواسطه، فلا وجه أصلا لترتيب حكم الواسطه باستصحاب ذيها.

(٢). أى: وجدانا، و عدم إحراز الواسطه وجدانا واضح كما مر، و كذا عدم إحرازها تعبدا، لما عرفت من اختصاص التنزيل بذي الواسطه و عدم شموله للواسطه.

(٣). معطوف على «عدم» و متمم لعله عدم ترتب أثر الواسطه على استصحاب ذيها، يعنى: أن عله عدم ترتب أثرها على استصحاب ذى الواسطه هي عدم إحراز الواسطه، و عدم كون تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره و إن كانت مع الواسطه، إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الواسطه على استصحاب ذيها. كما تقدم سابقا، و حق العبارة أن تكون هكذا: «و لعدم كون تنزيهه بلحاظه» و ضمير «تنزيهه» راجع إلى «الشيء» و ضمير «بلحاظه» إلى «ما» الموصول المراد به أثر الواسطه.

(٤). يعنى: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث.

(٥). معطوف على «بلوازمه» يعنى: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظ مطلق آثاره كما هو مقتضى الاحتمال الثانى، و حاصله: أن التنزيل إذا كان بأحد

فانه (١) يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

و التحقيق (٢) أن الأخبار إنما تدل على التعبد

هذين النحويين ترتب على المستصحب آثار لوازمه كما مر تفصيله، و ضمير «آثارها» راجع إلى «الواسطه».

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على هذين الاحتمالين اللذين أشار إليهما بقوله: «بخلاف ما لو كان تنزيهه بلوازمه... إلخ» ضرورة أن لازمهما ترتب أحكام الواسطه باستصحاب ذيهما كما مر تفصيله آنفا. و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «باستصحابه» راجع إلى الشئ، و «ما» الموصول فاعل «يترتب» و ضمير «بوساطتها» راجع إلى «الواسطه» يعنى: فانه يترتب بسبب استصحاب الشئ أحكامه الثابته له بوساطه الواسطه العقليه أو العاديه. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لحال الثبوت و بيان الوجوه المحتمله فى أخبار الاستصحاب. و أما المقام الثانى فسيأتى.

(٢). هذا شروع فى المقام الثانى و هو بيان أحد المعانى المذكوره بحيث يكون هو المدار فى مقام الاستدلال، و إجماله: تعين الاحتمال الأول، و هو كون التنزيل بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطه. و تفصيله منوط ببيان أمور:

الأول: أنه قد تقدم كون مفاد «لا تنقض» جعل حكم مماثل للمستصحب أو لحكمه، لا جعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقليه و العاديه، و ذلك لأن اليقين فى باب الاستصحاب طريقي، فالتعبد الاستصحابى لا بد أن يتعلق بما يتعلق به اليقين، فإذا كانت الحياه مثلا متيقنه سابقا، و شك فى بقائها كان مورد التعبد لا محاله نفس الحياه، لأن اليقين تعلق بها لا بغيرها من لوازمها. فالنتيجه: أنه لا يترتب على استصحاب الحياه إلا أحكام نفسها، دون آثار لوازمها التى لم يتعلق بها يقين و شك.

الثانى: أن لوازم المستصحب على قسمين: أحدهما: أن تكون لازمه له حدوثا و بقاء كضوء الشمس، و الآخر: أن تكون لازمه له بقاء فقط كنبات اللحيه، و محل الكلام هو القسم الثانى، إذ لا أثر للقسم الأول بعد كونه بنفسه مجرى

بما كان (١) على يقين منه فشك بلحاظ (٢) ما لنفسه من آثاره و أحكامه،

الاستصحاب، لتعلق اليقين و الشك به كملزومه.

الثالث: أن شرط التمسك بإطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان، و من المعلوم أنه صالح للبيانية كما ثبت فى محله، فلا ينعقد معه إطلاق الدليل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين، لأن جواز الأخذ بهما منوط بإطلاق دليل التنزيل حتى يكون ناظرا إلى التعبد بالملزوم و اللوازم معا كما هو مقتضى الاحتمال الثانى، أو إلى لحاظ مطلق الأثر و لو كان أثر الواسطه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث. و قد عرفت توقف الإطلاق على عدم البيان الذى ينتقض بالقدر المتيقن التخاطبى، لصلاحيته للبيانية. و هذا موجود فيما نحن فيه لأن المتيقن من «لا تنقض اليقين بالشك» بعد وضوح طريقه اليقين و عدم موضوعيته هو عدم نقض ما تعلق به اليقين أعنى به نفس الملزوم كحياء الغائب دون لوازمه المترتبة على بقائه كنبات اللحية، إذ ليست نفس اللوازم متعلقه لليقين حتى يجرى فيها الاستصحاب كى يثبت به آثارها الشرعية. كما أن مطلق الآثار الشرعية و لو مع الواسطه ليس ملحوظا فى استصحاب الملزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الآثار، لتوقف هذا اللحاظ على الإطلاق الذى عرفت عدم تماميته، لوجود القدر المتيقن.

فالنتيجة: قصور أخبار الاستصحاب عن إثبات حجيه الأصل المثبت، و أن المتعين من الاحتمالات الثلاثة المذكوره فيها هو الاحتمال الأول الذى مقتضاه عدم اعتبار الاستصحاب المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالمتيقن، لأن اليقين طريق إليه بالخصوص، فان اليقين بالحياه لم يتعلق بلازمها كالنبات، و الاستصحاب لا يجرى إلا فيما تعلق به اليقين و هو الحياه، فلا بد أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقن أيضا، لأنه المتيقن و المشكوك دون غيره.

(٢). متعلق ب «التعبد» و «من آثاره» بيان ل «ما» الموصول، و قد عرفت

ص: ٥٢٣

و لا دلالة لها (١) بوجه (٢) على تنزيه (٣) بلوازمه التي لا تكون كذلك (٤) كما هي (٥) محل ثمره الخلاف، و لا على تنزيه (٦) بلحاظ ماله مطلقا

آنفا أن التعبد بآثار نفس المتيقن انما هو لتيقنه في مقام التخاطب، و ضمائر «منه لنفسه، آثاره، أحكامه» راجعه إلى الموصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للأخبار. وجه عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيه بلحاظ مطلق آثاره و لو مع الواسطه - حتى يكون الاستصحاب المثبت حجة بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدما في المقام الأول أعنى به مرحله الثبوت - هو ما مر من وجود القدر المتيقن المانع عن انعقاد الإطلاق للأخبار.

(٢). يعنى: لا صراحه كما هو واضح، و لا ظهورا إطلاقيا، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبى.

(٣). أى: تنزيل ما كان على يقين منه و هو المتيقن مع لوازمه التي لا- تكون متيقنه سابقا و لم يكن المكلف على يقين منها. و بهذا أشار إلى أمرين: أحدهما منع الاحتمال الأول و هو تنزيل المتيقن مع لوازمه. و ثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محل البحث في الأصل المثبت، و هي ما تترتب على المستصحب بقاء فقط. و قد تقدم توضيحه في الأمر الثاني في توضيح قوله: «و التحقيق أن الأخبار...».

(٤). أى: متيقنه سابقا، إذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها، لاجتماع ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك فيها.

(٥). أى: اللوازم التي ليس المكلف على يقين منها محل ثمره الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم و لو كانت مترتبة على الحدوث و البقاء، لما عرفت من أنها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.

(٦). معطوف على «تنزيه» يعنى: و لا- دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب مع لوازمه بحيث تكون نفس اللوازم أيضا موردا للاستصحاب، و لا- على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره و لو مع الواسطه، إذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين كان الاستصحاب المثبت حجه. لكن تسميته بالأصل

ص: ٥٢٤

و لو (١) بالواسطة، فان (٢) المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه «-» و أما

المثبت بناء على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله: «على تنزيه بلوازمه التي لا تكون كذلك» لا تخلو من المسامحه، و ضميرا «تنزيهه، له» راجعان إلى «الشيء».

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، و المراد بالواسطة هي العقلية و العادية، و هذا إشاره إلى منع الاحتمال الثاني.

(٢). هذا تعليل لقوله: «و لا دلالة لها بوجه» و قد اتضح مما مر، و حاصله:

أنه لا إطلاق في الأخبار حتى تدل على أحد هذين التنزيهين اللذين بنى عليهما الاستصحاب المثبت. و ذلك لما عرفت من أن المتيقن في مقام التخاطب - و هو تنزيه المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره مطلقا و لو مع الواسطه - مانع عن انعقاد الإطلاق في الأخبار، فلا سبيل إلى استظهار أحد هذين التنزيهين المبني عليهما اعتبار الاستصحاب المثبت، لابتناؤه على إطلاقها المسدود بابه. و ضميرا «نفسه، لوازمه راجعان إلى «ما كان على يقين منه» و هو الشيء المتيقن المستصحب.

=====

(-). لا يخفى أن المصنف (قده) في حاشيه الرسائل منع الإطلاق أيضا بالقدر المتيقن في مقام التخاطب. لكن المنع به منوط بصلاحيته لذلك، و هو غير ظاهر كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى. و قد ذهب شيخنا المحقق العراقي (قده) إلى انصراف الإطلاق إلى خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطه و إن كان للشارع جعل مطلق ما يترتب على المستصحب من الآثار الشرعيه أعم من كونها بلا واسطه أو معها.

و لعل الأولى في منع الإطلاق أن يقال: ان الإطلاق منوط بصدق اللفظ بمعونه مقدمات الحكمة على مصاديقه حقيقه ثم دعوى انصرافه عنه من جهة التشكيك في الصدق و أنس الذهن، كصحه إطلاق «ما لا يؤكل» على الإنسان حقيقه و انصرافه عنه.

ص: ٥٢٥

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة القدر المتيقن، يعنى: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل المستصحب بلحاظ آثار نفسه لا مطلق آثاره حتى آثار لوازمه يتضح عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت من توقف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، و المفروض صلاحية القدر المتيقن للبيان، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

و الحاصل: أن محذور حجيه الأصل المثبت عند المصنف إثباتي، فقوله «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قدهما) من كون المحذور عنده ثبوتيا، قال: «و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموه و نبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع».

و حاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فان التنزيل من كل شخص لا بد أن يكون بلحاظ الآثار المتمشيه من قبله، و من المعلوم أن الأثر المتمشى من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذى تناله يد وضعه و رفعه، و حيث ان مثل نبات اللحية ليس في حيطه تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل لا تنقض اليقين بالشك - غير ناظر إلى أثر الواسطه من

=====

و أما إذا كان للفظ معنى حقيقى و مجازى فلا معنى للتمسك بمقدمات الحكمه لإثبات إرادته كلا المعنيين منه، إذ لا أقل من الشك المندفع بأصالة الحقيقه. و في المقام حيث ان صدق عنوان «النقض أو رفع اليد» على عدم ترتيب أثر اللازم مجازى قطعاً، فلا وجه للتمسك بأصالة الإطلاق في «لا تنقض اليقين بالشك عملاً» و عليه فلا موضوع للإطلاق كى يمنع منه بالقدر المتيقن في مقام التخاطب كما عليه الماتن، أو الانصراف كما ادعاه شيخنا المحقق العراقي.

أصلا (١)، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا (٢) لما كان وجه لترتيبها

أول الأمر، هذا.

و وجه تعريض كلام الماتن به هو: دعوى إمكان شمول «لا- تنقض» لأثر الواسطه كاستحباب خضاب اللحية و إن لم يصلح لإثبات نفس الواسطه أعنى نبات اللحية، لعدم كونه مجعولا- تشريعا. و عليه فللشارع فى استصحاب حياه زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه أعم من كونه بلا واسطه أم معها. إذ المفروض مجعوليه كل أثر يترتب على المستصحب سواء ترتب عليه بلا واسطه أم معها.

لكن هذا الإطلاق الممكن تحقيقه غير متحقق، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبى المانع من الطلاق، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا بالصراحه كما هو واضح، و لا بالإطلاق، لما عرفت من عدم تحقيقه مع وجود القدر المتيقن. و يمكن أن يراد بقوله: «أصلا» كلا اللحاظين:

تنزيل المستصحب مع لوازمه، و تنزيله بلحاظ آثاره مطلقا و لو مع الواسطه.

و ضمير «لحاظها» راجع إلى «آثار».

(٢). يعنى: كلحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب إلا بلحاظ المستصحب و التبعد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب إلا بلحاظها و التبعد بتلك اللوازم، و المفروض أنه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ و التبعد، فلا وجه لترتيبها. و قوله «بوجه» يراد به أحد الاحتمالين من تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره. و غرضه أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلاله الدليل فى مقام الإثبات على لحاظها، و بدون دلالة عليه لا يترتب شىء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه.

و ضمير «ترتيبها» راجع إلى «آثار» و ضميرا «عليه، باستصحابه» راجعان إلى المستصحب المستفاد من قوله: «ما كان على يقين منه».

فتلخص من جميع ما تقدم عدم حجيه الأصل المثبت عند المصنف (قده) لكن قد استثنى من هذه الكليه موارد ثلاثه يأتى التعرض لها عند شرح المتن

ص: ٥٢٧



المتعلق بها.

(-). هذا كله بناء على كون مفاد «لا- تنقص» إنشاء حكم ظاهري مماثل كما عليه الشيخ الأعظم و المصنف (قدهما). و كذا الحال بناء على كونه «وجوب الالتزام بالمتيقن و البناء على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع» كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني (قده) أو كونه «اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق من حيث المحرزيه» كما يظهر من تعريفه للاستصحاب. أو كونه «وجوب المعامله مع اليقين أو المتيقن السابق معامله بقاءه من حيث الجرى العملى على طبقه» كما هو ظاهر شيخنا المحقق العراقي (قده).

أما الأول فهو مختاره في مباحث القطع من «أن المجعول في الأ-صول المحرزه هو الجبهه الثانيه من المرتبه الرابعه من مراتب القطع أعنى البناء على وجوده و عقد القلب عليه المقابل للجحود المجتمع مع اليقين» و ظاهر هذا الكلام و إن كان مقتضيا لاعتبار الأصل المثبت، لأن الالتزام بشىء واقعا يقتضى الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد به مستلزما للتعبد بلوازمه. إلا أنه ممنوع، إذ لو ثبت الملزوم واقعا لزم الالتزام به و بلوازمه، لكن المفروض اقتصار التعبد الاستصحابى على موردده - و هو نفس الملزوم - دون لوازمه، و لا بد من الالتزام به بهذا المقدار، و أما آثار لوازمه غير المتيقنه سابقا فهي خارجه عن مورد التعبد.

لكن استفاده وجوب الالتزام القلبي من خطاب «لا- تنقص» ممنوعه، لما أفاده المحقق الأصفهاني (قده): من استحاله الالتزام الجدى بالواقع مع فرض الشك فيه، و المفروض أنه لا جعل للحكم المماثل حتى يكون الالتزام به حقيقه التزاما بالواقع عنوانا. و أما الالتزام بالواقع بناء فهو لكونه تشريعا محرما لا- معنى لتعلق الأمر به، لامتناع الالتزام بشىء على أنه من الدين مع عدم إحرازه».

و أما الثانى فهو مقتضى تعريفه الاستصحاب بقوله: «فالأحسن تعريفه على

المختار من أخذه من الأخبار بالحكم الشرعى ببقاء الإحراز السابق من حيث أثره و هو الجرى العملى على طبقه، لا من حيث ثبوت الواقع به» و هذا التعريف و إن كان موهما لحجيه الأصل المثبت، بدعوى أن اعتبار كون المكلف محرزا للواقع فى اللاحق يقتضى كونه متيقنا بلوازمه بقاء. لكنه ممنوع أيضا، إذ ليس مقصوده من اعتبار المحرزيه ما يقال فى الأمارات من اعتبارها وصولا تاما، لصراحه التعريف فى أن إبقاء الإحراز إنما هو من حيث أثره أعنى الجرى العملى، لعدم اليقين بالبقاء حسب الفرض، و المفروض أن موضوع النهى فى أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، و من المعلوم أن فعليه الحكم تستدعى فعليه موضوعه - - أى اليقين و الشك الفعلين - لا إلغاءه، فليس الشك مفروضا كالعدم حتى يكون خطاب «لا تنقض» كدليل اعتبار الأماره دالا على إلغاء احتمال الخلاف.

و أما الثالث فهو مختار شيخنا المحقق العراقى، و مقتضاه حجيه الأصل المثبت بدعوى: أن مرجع التبعيد بالبقاء فى استصحاب الموضوع إلى التوسعه الصوريه للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ مطلق الأعمال المترتبه عليه و لو بواسطه أثر عقلى أو عادى، فالمهم انتهاء التبعيد إلى العمل و لو بوسائط عديده. لكنه ممنوع بانصراف التنزيل إلى تطبيق القضايا الشرعيه و توسعه موضوعاتها. و معه لا يشمل التنزيل لغيرها من القضايا العقلية و العاديه(١).

و المتحصل: أنه لا وجه لاعتبار مثبتات الاستصحاب على شىء من الاحتمالات المتطرقه فى «لا تنقض» و ان اختلفت فى كون المحذور ثبوتيا أو إثباتيا.

و على فرض تماميه المقتضى لاعتبار الأصل المثبت، فقد ادعى الفصول تبعا للشيخ الكبير عدم حجيته، لتعارض الأصل فى الثابت و المثبت، كما إذا استصحب عدم وجود الحائل على البشره فتوضأ و صلى، فان مقتضاه صحه وضوئه و صلواته لأن لازم عدم الحائل هو وصول الماء إلى البشره. و فى قبالة استصحاب عدم

الغسل المتيقن قبل الوضوء، و مقتضاه بطلان الوضوء، و يسقط الاستصحابان بالتعارض، فلا جدوى فى حجيه الأصل المثبت.

و أجاب الشيخ الأعظم (قده) عنه بأن الاستصحاب إما أن يكون حجه بالأخبار أو من باب الظن النوعى، فعلى الأول يكون الأصل المثبت حاكما على أصله عدم الثابت، إذ مع فرض حجيه استصحاب عدم الحائل فى لازمه العادى و العقلى يكون نفس التعبد بعدم الحائل تعبدا بوصول الماء إلى البشره، و لا مجال حينئذ لأصله عدم تحقق الغسل، لانتفاء الشك فيه بمجرد التعبد بالملزوم.

و على الثانى فلانزم فرض التعارض حصول وصفين وجدانيين متنافيين، و هو محال، ضروره أن الظن بالملزوم مستلزم للظن بلازمه واقعا و اعتقادا، و لو فرض اجتماع أركان الاستصحاب فى جانب الثابت كان معناه الظن بعدم وصول الماء إلى البشره، و من المعلوم استحاله اجتماع ظن المكلف بوصول الماء إليها الناشى من استصحاب عدم الحائل مع الظن بعدم وصوله إليها الذى يقتضيه أصله عدم وصوله. و عليه فلا وجه للمعارضه المدعاه أصلا.

نعم قد يتصور تعارض الأصلين بناء على استناد حجيه الأصل المثبت إلى أن أثر الأثر أثر، و هذا ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني (قده) و وافقه بعض أعظم العصر على ما فى تقرير بحثه الشريف (قده) و محصله: أنه - بناء على اقتضاء التعبد بالملزوم لترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه - تصير آثار الواسطه آثارا لنفس الملزوم، و ان لم يثبت نفس اللازم بهذا التعبد، لعدم تعلق اليقين و الشك به، و حينئذ فالأصل فى الملزوم كأصله عدم الحاجب يقتضى الحكم بصحة الوضوء و الصلاه، و الأصل فى نفس الواسطه أى اللازم كأصله عدم تحقق الغسل يقتضى عدم ترتب الآثار الشرعيه على صب الماء على أعضاء الوضوء، فيقع التعارض بينه و بين الاستصحاب الجارى فى الملزوم.

ثم ناقش فيه المحقق الآشتياني (قده) بوجهين أحدهما: «أن مناط تقديم الحاكم على المحكوم موجود هنا، لتعدد رتبة الأصلين، حيث ان الشك في الأثر الشرعى مسبب أولاً وبالذات عن الشك في الملزوم، لتقدمه بحسب الرتبة، فإذا حكم الشارع بثبوت الملزوم لجريان الأصل فيه ثبت كون الأصل في الواسطه مما لا يترتب عليه أثر، و الأصل الذى لا يترتب عليه أثر خارج عن أدله الاستصحاب تخصصاً، فتأمل.».

لكن فيه: أن ضابط حكومه الأصل السببى على المسببى لا ينطبق على المقام، لأن المترتب على الأصل السببى أعنى استصحاب عدم الحاجب هو انغسال العضو، و ليس ذلك حكماً شرعياً، و من المعلوم أنه لا بد أن يكون المسبب حكماً شرعياً، و لعله أشار إليه بالأمر بالتأمل.

و ثانيهما: أن الواسطه و إن لم تكن مجعوله، إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالواسطه فلا معنى لجريان الأصل فيها.

و فيه: أنه إن أريد تعلق التنزيل بالواسطه كتعلقه بذاتها بأن ينزل الشك في الحاجب بمنزله عدمه و الشك في وصول الماء إلى البشره بمنزله عدمه بمعنى البناء على وصوله كان ذلك التزاماً بالتعارض، ضروره أن اليقين سابقاً بعدم وصول الماء مع الشك الفعلى في وصوله يوجب جريان استصحاب عدم الوصول، و هو يعارض تنزيل عدم الوصول منزله وصوله. و ان أريد ترتب أثر الواسطه و هو صحه الموضوع من حيث كون أثر الأثر أثراً للمستصحب و هو عدم الحاجب من دون تعلق تنزيل بالواسطه - و إن كان خلاف صريح كلامه: «إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالواسطه» - فمرجعه إلى الوجه الأول و هو حكومه الأصل السببى على المسببى المانعه عن جريان الأصل المسببى، لارتفاع موضوعه بالأصل السببى، و يرد عليه ما ورد على ذلك الوجه من عدم انطباق ضابط حكومه الأصل السببى على المسببى على المورد، لعدم كون المسبب أثراً شرعياً.

نعم (١) لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها (٢) محسوبا بنظر العرف

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناه من عدم حجيه الأصل المثبت، وهذا المورد مما استثناه الشيخ (قده) من الأصل المثبت، و محصله:

أنه إذا كانت الواسطه في غايه الخفاء بحيث يعدّ أثرها أثرا لنفس المستصحب عرفا بلا واسطه، كاستصحاب رطوبه الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على أرض متنجسه جافه، فان نجاسه الثوب ليست أثرا بلا واسطه لرطوبه الثوب الملاقى للأرض، بل هي أثر لسرايه النجاسه من المتنجس إلى ملاقيه بواسطه الرطوبه، و السرايه واسطه عقليه بين المستصحب و هي الرطوبه و بين النجاسه التي هي أثر السرايه. لكنه يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبه الثوب الملاقى للأرض المتنجسه بدعوى خفاء الواسطه و هي السرايه، بحيث يرى العرف نجاسه الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبه للأرض، لا من آثار السرايه، فإذا كانت النجاسه من آثار المستصحب عرفا فلا محاله يشمله دليل الاستصحاب، لاتباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

(٢). أى: من آثار لوازم المستصحب إذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من آثار نفس المستصحب، لخفاء الواسطه بحيث يعدون الأثر أثرا لنفس المستصحب لا للواسطه، و ضمير «نفسه» راجع إلى المستصحب.

=====

فالحق أن يقال: انه لا دليل على كون أثر الأثر أثرا للمستصحب و إن أطلق ذلك عليه عرفا، لكنه إطلاق مسامحي تطبيقي لا يعبأ به. فالاستصحاب لا يجرى في الملزوم لإشكال المثبته حتى يعارضه استصحاب عدم اللازم، بل يجرى الأصل في اللازم كعدم انغسال العضو في المثال المزبور بلا- معارض، إلا- إذا طرء الشك في وجود الحاجب بعد الوضوء و احتمال التفاته إليه حين الوضوء، فان استصحاب عدم انغسال العضو لا يجرى حينئذ، لجريان الأصل الحاكم و هو قاعده الفراغ في الوضوء، بل تجرى القاعده مع عدم احتمال الالتفات أيضا على وجه قوى، و قد تقدم بعض الكلام في التنبيه الأول، فراجع.

ص: ٥٣٢

من آثار نفسه، لخفاء (١) ما بوساطته، بدعوى (٢) أن مفاد الأخبار عرفا ما يعمه أيضا (٣) حقيقه (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون أثر الواسطه محسوبا بنظر العرف من آثار نفس المستصحب يعنى: أن كمال خفاء الواسطه أوجب أن يعد العرف أثرها أثر المستصحب، و ضمير «بوساطته» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الواسطه، يعنى: لخفاء الواسطه التى ثبت الحكم بوساطتها.

(٢). متعلق ب «لا- يبعد» و دليل لنفى البعد، و محصل: أنه بعد كون أثر الواسطه لشده خفائها مما يعد عرفا أثرا لنفس المستصحب يترتب على استصحابه ذلك، لأن مفاد أخبار الاستصحاب عرفا هو التعبد ب آثار المستصحب التى منها آثار واسطه الخفيه التى تعد آثارا لنفس المستصحب، و ضمير «يعمه» راجع إلى «ما» الموصول فى «ما كان».

(٣). يعنى: كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقه كذلك يشمل أثر الواسطه الخفيه.

(٤). يعنى: لا مسامحه فى مرحله التطبيق حتى يقال كما قيل: انه لا عبره بالمسامحات العرفيه التطبيقيه بعد فرض وضوح المفاهيم بحدودها، ففىما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الواسطه الخفيه أثر حقيقه لنفس الواسطه، وعده أثرا للمستصحب مبنى على المسامحه العرفيه فى مقام التطبيق، و لا عبره بها فى هذه المرحله، و إنما هى معتبره فى مرحله تشخيص المفاهيم العرفيه. و عليه فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت إذا كانت الواسطه خفيه.

و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحه فى التطبيق، حيث ان رفع اليد عن أثر الواسطه الخفيه مع جريان الاستصحاب فى ذى الواسطه يكون من نقض اليقين بالشك حقيقه، كما إذا جرى استصحاب بقاء الرطوبه فى المثال المزبور أعنى الثوب الملاقى للأرض الجافه المتنجسه، و لم يترتب أثر النجاسه على الثوب عدّ هذا من نقض اليقين بالشك، لأن اليقين برطوبه الثوب

ص: ٥٣٣

كما لا يبعد (٢) ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفا

الملاقى للأرض المزبوره يقتضى اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشك، لأن العرف يرون نجاسه الثوب الملاقى للأرض المنتجسه من آثار رطوبه الثوب لا من آثار الواسطه و هي السرايه.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه إشاره إلى ما تبّه عليه في حاشيه الرسائل من إشكال بعض الأجله من الساده - و هو على ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسن الكوه كمرى - على الشيخ الأعظم قدس الله أسرارهم من أن ترتيب أثر الواسطه الخفيه على استصحاب ذى الواسطه يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفيه مسامحه، و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال عن الشيخ بقوله: «بدعوى أن مفاد الأخبار عرفا يعمه حقيقه» و قد تقدم تقريبه.

و بعباره أخرى: لو استظهر الشيخ (قده) من خطاب «لا تنقض» وجوب ترتيب الأثر بلا واسطه بالخصوص على المستصحب، و مع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطه الخفيه من باب المسامحه في التطبيق من دون انطباق «لا تنقض» عليه حقيقه، كان الإشكال عليه بعدم العبره بمسامحات العرف في محله. إلا أن الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطه عرفا، و من المعلوم أنه كما يكون تطبيق هذا المعنى حقيقيا عند عدم وجود الواسطه أصلا، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطه، لكن لخفائها يترتب الأثر حقيقه عرفيه على ذى الواسطه. و من الواضح أجنبيه هذا عن المسامحات العرفيه التطبيقيه كى يشكل عليها بعدم اعتبارها، و إنما هو توسعه في نفس مفهوم «لا تنقض» و صدقه حقيقه على مورد خفاء الواسطه.

(٢). هذا إشاره إلى المورد الثانى من الموارد الثلاثة المستثناه من عدم حجيه الأصل المثبت، و لم أعثر على من تعرض له قبل المصنف، قال في حاشيه الرسائل «و يلحق بذلك - أى خفاء الواسطه - جلاؤها و وضوحها فيما كان وضوحه بمثابة

يورث الملازمه بينهما فى مقام التنزيل عرفا، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلا على تنزيل الآخر كما هو كذلك فى المتضايين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوه زيد لعمره مثلا يلازم تنزيل بنوه عمرو له، فيدل دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر و لزوم ترتيب ماله من الأثر» و محصله: أن وضوح الوساطه و جلاءها أن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما و بين ذيهما تنزيلا كما يمتنع التفكيك بينهما واقعا كالمضايين كان التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، فالتعبد بأبوه زيد مثلا لعمره ملازم عرفا للتعبد بينوه عمرو لزيد. و كذا التعبد بأخوه بكر فى الرضاع مثلا لبشر الذى هو ولد بطنى للمرضعه ملازم للتعبد بأخوه بشر لبكر، و هكذا سائر الأمور المتضايه.

ثم إن ما أفاده (قده) من الوساطه الجليه ينقسم إلى قسمين: الأول ما أشار إليه بقوله: «ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا» و هذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العله التامه أو الجزء الأخير منها، إذ كما لا تفكيك بين العله و معلولها واقعا، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لا تفكيك» كما أن «تنزيلا» قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك» يعنى: أن الارتباط بين المستصحب و الوساطه يكون بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعا و لا تنزيلا.

(٢). معطوف على قوله: «بوساطه» و هذا إشاره إلى القسم الثانى من الوساطه الجليه، و هو يكون فى موردين: أحدهما: لازم الشىء، و الآخر ملازمه. أما الأول فكضوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب فى بقاء قرص الشمس فى قوس النهار ترتب على لازمها - و هو الضوء - أثره الشرعى أعنى طهاره الأرض و الحصر و البوارى المجففه بضوئها، فان استصحاب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب بقاء ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعى و هو الطهاره المزبوره.

و كالجود بالنسبه إلى الحاتم، فان استصحاب حياته و التعبد ببقائها يستلزم التعبد



لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته (١) معه بمثابة عدّ أثره أثرا لهما،

ببقاء جوده و ترتيب الأثر الشرعى المترتب عليه.

و كالفوت الذى هو لازم عدم الإتيان بالفريضه فى الوقت، فان استصحاب عدم الإتيان بها فى وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذى هو الأثر الشرعى المترتب على الفوت، إلى غير ذلك من النظائر.

و الفارق بين هذا القسم و القسم الأول المشار إليه بقوله: «بواسطه ما لا- يمكن التفكيك عرفا» هو امتناع التفكيك واقعا فى الأول، و إمكانه فى الثانى، لوضوح عدم ملازمه الحياه للجود واقعا بحيث يستحيل انفكاكهما، و إنما تكون الملازمه عرفيه.

و أما الثانى فهو على ما مثل له فى حاشيه الرسائل كالمتضايقين، فان تنزيل أبوه زيد لعمره مثلا يلازم تنزيل بنّوه عمرو له. و كذا سائر المتضايقات (=).

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «لزومه، أثره» راجعه إلى الموصول المراد به الواسطه، و قوله: «لزومه» ناظر إلى لوازم المستصحب، و «ملازمته» ناظر إلى ملازماته، و ضميرا «له، معه» راجعان إلى المستصحب، و ضمير «لهما» راجع إلى المستصحب و الواسطه التى عبر عنها ب «ما» الموصول، و «بمثابه» متعلق ب «وضوح» أى: وضوح اللزوم أو الملازمه بمثابه... إلخ. و حاصل العبارة «أو بواسطه واسطه عدّ أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب أو ملازمتهما معه أثرا للمستصحب أيضا» و كلمه «بمثابه» مستغنى عنها ظاهرا.

الا- أن يقال: ان «مثابه» خبر ل «هو» المقدر العائد إلى «ما» الموصول فكأنه قيل: «أو بواسطه ما هو بمثابة يعد أثرا لهما لأجل وضوح لزومه... إلخ» لكن العبارة على كل حال لا تخلو عن مسامحه.

=====

(-). لا- ريب فى ثبوت الأمور المذكوره فى الواسطه الجليه، لكنه ليس استثناء من الأصل المثبت، بل لكونها بنفسها مجرى الأصل، و سيأتى بيانه فى تعليقه التنبيه الآتى.

ص: ٥٣٦

فان (١) «-» عدم ترتيب هذا الأثر (٢) عليه يكون نقضا ليقينه بالشك

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه تعليل لترتيب أثر الواسطه الخفيه و الجليه على المستصحب، بتقريب: أن النهى عن نقض اليقين بالشك كما يشمل أثر المستصحب بلا- واسطه أصلا، كذلك يشمل أثره بلا- واسطه عرفا و إن كان هناك واسطه حقيقه كنجاسه أحد التلاقيين مع رطوبه أحدهما، فان العرف يرى النجاسه من آثار الملاقاه مع الرطوبه، و إن كانت هى بالدقه من آثار سرايه شىء من أجزاء المنتجس إلى ملاقيه، لكن المتبع فى باب الاستصحاب هو النظر العرفى دون الدقى.

و عليه فى كل مورد يكون أثر الواسطه بنظر العرف أثرا للمستصحب يشمله إطلاق «لا تنقض اليقين بالشك» الثابت بمقدمات الحكمه، فهذا الدليل بنفسه يثبت أثر الواسطه باستصحاب ذيهها، و خفاء الواسطه و جلاؤها لزوما أو ملازمه للمستصحب منا شىء لكون أثر الواسطه أثرا له حتى يصح شمول «لا تنقض» له.

(٢). أى: أثر الواسطه الجليه أو هى مع الخفيه.

=====

(-). قد عرفت فى التوضيح ما استظهرناه من قوله: «فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر... إلخ» من أنه دليل لحجيه الأصل المثبت فى كل من الواسطه الخفيه التى أفادها الشيخ، و الواسطه الجليه التى أبداهما الماتن. لكن فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قده): «أن نظر الشيخ فى استثناء الواسطه الخفيه إلى الدليل الأول، بتقريب: أن أثر الأثر ليس أثرا للمستصحب إلا إذا كانت الواسطه خفيه، فيشملة حينئذ «لا تنقض» بلا عنايه، إذ المفروض كون أثر الواسطه أثرا لذيها، فنفس تنزيل المستصحب كاف فى التعبد بأثر الواسطه. و نظر المصنف فى استثناء الواسطه الجليه إلى الدليل الثانى، فحاصل كلامه هو المنع عن اقتضاء التعبد بشىء التعبد بلوازمه إلا- إذا كانت الملازمه جليه عند العرف، بحيث لا- يرون التفكيك بينهما، فى مثله يكون التعبد بالمزوم موجبا للتعبد باللازم، فتثبت الآثار المترتبة على اللازم بالتعبد كالأثار المترتبة على المزوم بسبب التعبد به»(١).

ص: ٥٣٧

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضا ليقينه بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الواسطه المذكوره على المستصحب نقضا ليقينه بالشك، و ضمير «عليه» راجع إلى المستصحب.

(٢). متعلق بقوله: «نقضا» و إشاره إلى دفع ما توهم من أن التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الواسطه الجليه أو التي لا يمكن التفكيك بينها و بين المستصحب حقيقه و تنزيلا يكون من باب المسامحه العرفيه فى التطبيق التي لا عبره بها أصلا، كما أشرنا إليه عند شرح قوله: «فافهم» فيما يتعلق بالواسطه الخفيه و نقلنا هناك بعض عبارات المصنف فى حاشيه الرسائل، فلاحظ.

=====

و حاصله: أن هنا تنزيلين يتعلق أحدهما بالملزوم و الآخر باللازم، فترتيب آثار اللازم على المستصحب منوط بتنزيل آخر غير تنزيل الملزوم، بخلاف كلام الشيخ، إذ ليس فيه إلا تنزيل واحد و هو تنزيل المستصحب، و آثار اللازم تترتب عليه بنفس ذلك التنزيل، لأنها آثار نفس المستصحب عرفا، فلا حازه فى ترتيبها عليه إلى تنزيل آخر. و ما نسبه السيد إلى الشيخ (قدهما) هو ظاهر كلامه فى الرسائل: «نعم هنا شىء و هو: أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين المستصحب و بين الحكم الشرعى هو من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس للمستصحب، و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن أنظار العرف». فان كون أثر الواسطه شرعا معدودا عرفا من آثار نفس المستصحب كاف فى ترتبه على المستصحب بتنزيل واحد، و هو تنزيل المستصحب، من دون حازه إلى تنزيل آخر متعلق بالواسطه و لو بدلاله التراميه يقتضيها تنزيل المستصحب.

و بالجملة: فلا خفاء فى مراد الشيخ (قده) لأنه يدعى كفايه تنزيل المستصحب فى ترتيب أحكام الواسطه الخفيه على المستصحب، لكون أحكامها أحكامه، و معه لا حازه إلى تنزيل آخر.

ثم لا يخفى (٢) وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التعبدية

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه إشاره إلى أجنبيه المقام عن المسامحات التطبيقية العرفيه، حيث انه ان كان أثر الواسطه أثرا لنفس المستصحب عرفا بمعنى توسعه العرف مفهوم موضوع الحكم بحيث يصدق على كل من المستصحب و الواسطه، بإطلاق «لا تنقض» الثابت بمقدمات الحكمه يقتضى ترتيب أثر الواسطه على المستصحب و ان لم يكن أثرا لنفسه، لكن لا- تنفك الواسطه عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوى التزامى يقتضيه التنزيل الأوّلى المطابقى. فعلى التقديرين لا يكون ثبوت أثر الواسطه للمستصحب بسبب المسامحه العرفيه التطبيقيه حتى يتوهم عدم اعتباره.

(٢). لا- يخفى أن نفي حجيه مثبتات الأ-صول و إثبات حجيه مثبتات الأمارات مع اشتراكهما فى التعبد بالمؤدى أوجب سؤال الفرق بينهما، و لذا تصدى لذلك، و قال فى وجهه ما محصله: أن فى الحجج الشرعيه - سواء أ كانت طرقا إلى الأحكام الإلهيه كأخبار الآحاد، أم أمارات على الموضوعات مثل قيام البيئه على موضوع خارجى كضوء الشمس أو غروبها - جهتين:

إحداهما: كشفها عن مدلولها، لأن شأن كل أماره كشفها عن مؤداها كشفا ناقضا، و الكاشف عن شىء كاشف عما لا ينفك عنه تصويره من ملزوماته و لوازمه و ملازماته بحيث يدل عليه اللفظ تبعا لدلالته على معناه المطابقى، فان لفظ «الشمس» مثلا و إن وضع لنفس القرص، لكنه يدل على ضوئها أيضا، لما بينه و بين نفس الشمس من العلقه اللزوميه الموجهه للدلاله التبعيه المزبوره.

و بالجملة: الدلاله الناقصه فى الطرق و الأمارات بالنسبه إلى كل من المدلول المطابقى و الالتزامى ثابتة.

ثانيتها: إطلاق دليل الحجيه الثابت بمقدمات الحكمه، فانه يدل على حجيه الطرق و الأمارات فى جميع مالهما من الدلاله المطابقيه و التضمنيه و الالتزاميه من

دون تفاوت بينها، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، ثم قامت البيه على نجاسه أحدهما المعين فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهاره الإناء الآخر. وهذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العمليه موضوعيه كانت أم حكميه، فانه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجته كدلالاته على حجيه الملزوم. فعليه لا يقتضى دليل اعتبار الأصل إلاّ التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعى المترتب على نفسه، دون الآثار الشرعيه المترتبه على لوازمه و ملزومه و ملازماته، لعدم دلالة عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجيه الأصل كثبوت اعتبارها فى الحجج الشرعيه الكشفيه بدليل اعتبارها، فاستصحاب حياه زيد لا يقتضى إلاّ التعبد بالآثار الشرعيه الثابته للحياه الواقعيه، دون الآثار الشرعيه المترتبه على لوازمها كالنموّ و نبات اللحيه مثلاً، إذ لم يدل على لوازم الحياه شىء حتى يقال بحجيه هذه الدلاله.

و الحاصل: أن الجبهه الأولى و هى الكشف عن اللوازم موجوده فى الطرق و مفقوده فى الأصول، و هى التى أوجبت حجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، و مع عدم ما يوجب الدلاله على وجود اللوازم فى الأصول لا مقتضى لاعتبار مثبتاتها، لتفرع الحكم على موضوعه، و المفروض عدم ما يدل على وجود الموضوع.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بين» فى «بين الاستصحاب» و المراد بالطرق أدله الأحكام الشرعيه الواقعيه و هى المسماه بالأدله الاجتهاديه فى قبال الأصول العمليه التى سماها الفاضل الصالح المازندراني (قده) فى شرح الزبده - على ما حكى عنه - بالدليل الفقاهتى، و اشتهر هذا الاصطلاح فى عصر الوحيد البهبهاني (قده) و بعده و لعلّ هذا هو منشأ نسبه التسميه إليه دون الفاضل المازندراني. و المراد بالأمارات ما يكون كاشفاً عن الموضوعات. لكن الطريق قد يطلق على الأمارات أيضاً، فهو أعم من الأماره. هذا إذا كان العاطف كلمه «أو» لكن فى بعض النسخ العطف بالواو، و حينئذ يحتمل إرادته معنى واحد منها يشمل الحاكي عن الموضوعات

فان (١) الطريق أو الأماره حيث أنه كما يحكى (٢) «-» عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته، و يشير (٣) إليها كان (٤) مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى

و الأحكام، و يحتمل تغييرهما بما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان وجه الفرق بين الأصول العمليه و بين الطرق و الأمارات و قد مر تقريبه مفصلا عند شرح قوله: «ثم لا يخفى وضوح».

(٢). حكايته إنما هى لأجل دلالتها على المؤدى و كشفه عنه، و الدلاله على الملزوم دلالة على اللازم، فكما يحكى الطريق عن المؤدى مطابقيه فكذلك يحكى عن لوازمه و ملازماته و ملزومه التراما، فالحكاية فى الأماره و إن كانت واحده صورته لكنها تنحل إلى حكايات متعددة لبا بحسب ما للمحكى من الملزوم و اللازم و الملازم.

و عليه فيشمل دليل اعتبار الخبر كل واحده من هذه الحكايات. و ضمائر «إليه، أطرافه، ملزومه، لوازمه، ملازماته» راجعه إلى «المؤدى» و الأولى تأنيثها، لرجوعها إلى المؤنث و هو «الأماره و الطريق» التى هى أيضا مؤنث مجازى.

(٣). معطوف على «يحكى» و ضمير «إليها» راجع إلى «أطرافه» و المراد بحكاية الطريق كما قيل هو دلالتها على المؤدى و كشف عنه، لا- ظاهرها حتى يرد عليه: أنه ربما لا يكون المخبر ملتفتا إلى لوازم المؤدى، و مع عدم الالتفات كيف يحكى عنها؟ إلا أن تفسير الحكاية بالدلاله خلاف الظاهر.

(٤). جواب «حيث» و إشاره إلى الجبهه الثانيه المذكوره بقولنا: «ثانيتها»:

إطلاق دليل الحجيه الثابت بمقدمات الحكمه... إلخ» كما أن قوله: «حيث انه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه» إشاره إلى الجبهه الأولى التى بيناها بقولنا:

«إحداهما كشفها عن مدلولها، لأن شأن كل أماره... إلخ» و ضمائر «اعتبارها، تصديقها، حكايتها» راجعه إلى «الطريق أو الأماره».

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا «حيث إنه يحكى عن ملزوم المؤدى و لوازمه و ملازماته كحكايته عن نفس المؤدى كان مقتضى إطلاق...».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مقتضى لزوم تصديق الأماره الحاكيه عن أطراف مؤداها من ملزومه و لوازمه و ملازماته هو حجيه مثبتات الأماره، إذ المفروض أنها تدل على جميعها و تحكى عنها كما تحكى عن نفس مؤداها. و حيث إن دليل اعتبارها مطلق لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقن فى مقام التخاطب و غيره - و هو يدل على اعتبارها من حين الكشف و الطريقيه - فلا- محاله تكون حجه فى كل ما ينكشف بها من أطراف مؤداها من الملزوم و اللازم و الملازم، سواء اعتقد المخبر بالأماره باللزوم أم لا. فإذا أخبرت البيه بولاده المرأه الفلانيه فى تاريخ كذا، و انقضى من ذلك التاريخ إلى زمان شهادتها خمسون سنه ثبت لازمها و هو يأسها إذا كانت غير قرشيه و ان لم تلتفت البيه إلى هذا اللازم، و يترتب على هذا اللازم عدم وجوب العده إذا طلقت، و جواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل.

(٢). يعنى: بخلاف دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه، فانه يفارق دليل الأماره من حيث ان الأماره لما كانت حاكيه عن جميع مداليلها المطابقه و التضمنيه و الالتزاميه كان مقتضى إطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها، إذ المفروض فعليه دلالتها على الجميع و عدم مانع عن إطلاق دليل حجيتها. و أما دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه فلا يقتضى حجيتها فى لوازمها، إذ المفروض عدم دلالة الأصول على مؤدياتها و كشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدياتها و تشملها أدله الأصول، فتزيل الحياه المشكوكه بسبب الاستصحاب عباره عن التعبد بالأثر الشرعى المترتب على نفس الحياه دون آثار لوازمها كنبات اللحيه و البلوغ خمسين سنه مثلا، لأن التعبد بأحكام اللوازم منوط بإحراز موضوعها أعنى نفس اللوازم إما وجدانا و إما تعبدا، و كلاهما مفقود. أما الأول فواضح. و أما الثانى، فلأن مورد التعبد الاستصحابى هو نفس الحياه، لأنها المعلومه حدوثا المشكوكه بقاء، و التعبد بها لا يقتضى إلا التعبد بالحكم الشرعى المترتب على نفسها دون

=====

(-). اعلم أن محصل ما أفاده هنا و فى حاشيه الرسائل فى وجه حجيه مثبتات

مثل (١) دليل الاستصحاب، فانه (٢) لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلاله

غيرها و إن كان من لوازمها كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). التعبير بالمثل إشاره إلى عدم اختصاص عدم حجيه الأصل المثبت بالاستصحاب، و أن أدله سائر الأصول العمليه كدليل الاستصحاب لا تقتضى اعتبار مثبتات الأصول.

(٢). هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب، يعنى: فلا بد من الاقتصار على ما يدل

=====

الأماره كما مر فى التوضيح هو حكاية الأماره عن أطراف مؤداها و دلالتها عليها، و أن مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هى حاكيه و كاشفه عنه من المؤدى و ملازمه و ملزومه و لازمه، و ترتيب الأثر الشرعى على كل واحد منها، هذا.

لكن أورد عليه المحققان النائنى و الأصفهانى (قدهما) بما حصله: عدم تحقق الحكايه بالنسبه إلى اللازم و الملازم، بتقريب: أن المقصود بالدلاله إن كان هو التصوريه كالدلاله الوضعيه فلا ريب فى دلاله الكلام بهذه الدلاله على جميع مداليها، لكن لا يصدق عليها عنوان الحكايه. و إن كان هو التصديقيه فهى لكونها متقومه بالالتفات و القصد فالمخبر عن الملزوم إنما يخبر عن لازم كلامه فى صورته التفاته إليه كى يصح أن يقال: ان المخبر أخبر عن لازم كلامه، و هو مخصوص باللام البين بالمعنى الأخص، و أما مطلق اللوازم و الملازمات حتى مع عدم الالتفات إليها فهى لوازم المخبر به و ليس مخبرا بها و لو إجمالاً. و ارتكازاً فلا معنى لأن يؤخذ بها<sup>(١٠)</sup>.

و قد يوجه كلام الماتن تاره بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من وجهين:

أحدهما: أن المعتبر فى الحكايه التصديقيه عن المؤدى هو القصد كما أفيد، و أما بالنسبه إلى لازمه و ملازمه فاعتبار القصد ممنوع جداً، بل يكفى فى الأخذ بلوازمه و ملزوماته مجرد حكاية الخبر عنها و لو دلالة تصوريه قهريه حتى مع القطع بعدم التفات المتكلم إليها. و يشهد له بناء العرف و العقلاء فى محاوراتهم و فى باب الإقرار

ص: ٥٤٣



عليه دليل الاستصحاب من التعبد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطه، لأنه مورد التعبد و التنزيل، فلا بد من الاقتصار على أثر نفس المستصحب دون غيره من لوازمه و ملزوماته و ملازماته.

و غيره على الأخذ بلوازم كلام الغير و إلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه حتى مع قطعهم بغفلته عنها.

و ثانيهما: أن المعبر في الدلاله التصديقيه بالنسبه إلى لوازم المؤدى - على فرض اعتبارها - هو القصد الإجمالى لا التفصيلى، و من المعلوم أن المتكلم المخبر بالملزوم قاصد للوازم كلامه إجمالاً. و مع تحقق الإراده بنحو الإجمال لا قصور في شمول دليل التعبد بالأماره لجميع ما تحكى عنه من المؤدى و لوازمه و ملزوماته».

و أخرى بما في حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) في مقام دفع ما أورده أولاً- على المتن، قال: «ان الأماره تاره تقوم على الموضوعات كالبينه على شىء، فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان عن عمد و قصد ملتفتا إليه نوعاً. و أخرى كالخبر عن الإمام عليه السلام، فان شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السلام لا- للمخبر، إذ ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجيه المداليل الالتزاميه للكلام الصادر من الإمام، فان كلها ملتفت إليها للمتكلم بها» لكن الكل لا- يخلو من الغموض، إذ في الأول: أن مفاد أدله اعتبار الأمارات كما صرح به المصنف في الحاشيه هو تصديق الأمارات فيما تحكى عنه، و من المعلوم أن عنوان «الخبر و النبأ و ما يرويه ثقاتنا» و نحوه من مضامين أدله الاعتبار يقتضى تصديق العادل في ما أخبر به و حكى عنه و أداه، و لا تصدق هذه العناوين على لوازم الكلام غير الملتفت إليها. و دعوى صدق الحكايه على الدلالات التصوريه غير واضحه لو لم يكن عدمه واضحاً.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «بثبوت المشكوك، و لا- دلاله له إلا- على التعبد بثبوته بلحاظ أثره» حتى يكون مرجع ضمير «بثبوت» مذكورا في الكلام.

=====

و أما الاستشهاد ببناء العقلاء على مؤاخذه المقرّ بلوازم كلامه فهو و إن كان تاما في مورده، و هو ما إذا كان اللازم بيّنا بالمعنى الأخص، أو كان مما يلتفت إليه نوعا و إن ادعى نفس المقرّ عدم التفاته إليه، لكنه لا يصلح للنقض على المدعى و هو عدم كفايه الدلالة التصوريه، لعدم صدق الاخبار على اللازم بالأخبار عن الملزوم ما لم يكن نفسه مقصودا للمتكلم. بل يمكن منع الأخذ بلازم الكلام في باب الإقرار إذا اعتذر المقر بعدم التفاته إليه و غفلته عنه، إذا كان ثقه.

و في الثاني: أنه و إن كان متينا في نفسه، لكنه أجنبي عن المدعى إذا لم يلتفت المخبر إلى لوازم كلامه أصلا، فانه كيف يصح الاحتجاج عليه بالأخبار عن لازم كلامه؟ إذ لا- حكاية له عنه حتى يكون حجه عليه. نعم لو أحرز الالتفات الإجمالي إلى لازم الكلام فأخبر عن ملزومه ترتب عليه، و أما مع القطع بالغفله فلا.

و في الثالث - و هو الّذى أفاده المحقق الأصفهاني -: أنه إنما ينفع بناء على كون الواصل بخبر الثقة نفس الواقع و كون أدله الاعتبار إمضاء لسيره العقلاء على العمل بخبر الثقة على أنه هو الواقع كما هو المختار. و أما بناء على مفروض الكلام من دلالتها على تصديق العادل في إخباره فيشكل ما أفاده، ضروره أن الواجب على الفقيه أو الأفقه الّذى جاء إليه الخبر تصديق الراوى العادل في إخباره، لأن وصول خبره حقيقه وصول للواقع عنوانا، فأدله الاعتبار تقتضى جعل الحكم المماثل لما أخبر به العادل بداعى التحفظ على الواقع، و لا- تقتضى وصول الواقع بنفسه حتى يكون إخبار العادل إخبارا عن قول المعصوم عليه السلام بالملزوم المفروض التفاته إلى جميع لوازم كلامه. و حيث ان الواصل الّذى يجب العمل به هو ما أخبر به العادل و هو الواقع العنوانى فلا بد من الاقتصار في الأخذ بالمقدار الّذى أخبر به العادل، و هو حسب الفرض خصوص الملزوم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «ثبوت» راجعان إلى المشكوك المستفاد من العبارة، و لو قال: «بلحاظ أثر نفسه» كان أنسب بقوله: «و لا دلالة له إلا على التعبد... إلخ» و ضمير «فيه» راجع إلى «دليل» و «من الدلالة» بيان للموصول فى «بما فيه» و ضمير «له» راجع إلى «دليل الاستصحاب».

=====

و المتحصل مما تقدم: أنه لا- مسرح للقول باعتبار مثبتات الأمارات بناء على ما فى المتن. كما لا وجه للقول باعتبارها من باب الظن النوعى، أو جعل المحرزيه و الوسطيه فى مقام الإثبات المنسوب إلى المحقق النائنى (قده)، لعدم كون موضوع أدله حجيه الخير اعتبار الظن النوعى، و لا اعتبار الخبر علما، بل ليس فى تلك الأدله تعبد و جعل الهوهويه و تتميم الكشف و إنشاء الحكم المماثل للواقع أصلا، و إنما هو إمضاء لسيره العقلاء على العمل بخبر الثقة المفيد للعلم النظامى الذى عليه مدار عمل العقلاء فى معاشهم و معادهم. و هذا المعنى هو مراد المحقق النائنى (قده) على ما حكاه سيدنا الأستاذ كرار، و أنكر ما اشتهرت نسبتة إلى الميرزا (قده) من التزامه بجعل الوسطيه و تتميم الكشف. و لو صح ما نسب إليه لكان مخدوشا بوجه منها ما أورده المحققان العراقى و الأصفهانى (قدهما) عليه، و لا نطيل الكلام بذكرها بعد منع صدق أصل النسبه.

و النتيجة: أن المبنى المنصور فى باب حجيه الخير لَمَّا كان إمضاء السيره على العمل بخبر الثقة فاللازم القول باعتبار مثبتاته، إذ وصول الملزوم وصول للآزم بنظرهم بحيث يكون عدم ترتيب لوازم المخبر به على الخبر طرحا لنفس الاخبار عن الملزوم. و لو منع من صدق الخبر بالإضافة إلى اللازم لاحتمال غفلته عن لوازم كلامه لم يقدح ذلك فى حجيه مثبتاته بعد فرض التلازم بين الأمرين واقعا، و كون المؤدى نفس الواقع لا عنوانه حتى يقتصر على مدلوله المطابقى.

نعم مقتضى هذا البيان اختصاص حجيه المثبت بالأمارات التى يستند اعتبارها إلى السيره الممضاه كأخبار الثقة و الإقرار و نحوهما، و أما ما لا يستند منها إلى مثل هذه السيره كاليد فالقول باعتبار مثبتاتها مشكل.

حسبما عرفت (١)، فلا (٢) دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية، إلا (٣) فيما عدّ أثر الواسطه أثرا له، لخفائها أو شده وضوحها و جلائها حسبما حققناه.

\*\*\*\*\*

- (١). حيث قال: «و التحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره... إلخ».
- (٢). هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب إلا على التعبد بالمشكوك، فان لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعى المترتب على نفس المستصحب دون غيره و إن كان ذلك لازما أو ملزوما أو ملازما له، لاختصاص التعبد و التنزيل بما تعلق به اليقين و الشك. و ضمير «له» راجع إلى «دليل» و ضمير «منه» إلى الاستصحاب.
- (٣). استثناء من قوله: «فلا- دلالة له» يعنى: فلا- دلالة لدليل الاستصحاب على اعتبار المثبت منه إلا فى الواسطه التى عدّ أثرها لخفائها أو جلائها أثرا للمستصحب، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلا على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم.
- و ضمائر «لخفائها، وضوحها، جلائها» راجعه إلى الواسطه، و ضمير «له» إلى «المشكوك».
- فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف (قده) ينكر حجيه الأصل المثبت إلا فى موردين، أحدهما: خفاء الواسطه، و هو الذى يقول به الشيخ (قده) أيضا، كما تقدم فى طى المباحث.
- ثانيهما: جلاء الواسطه، و له صورتان، إحداهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابى العله التامه أو الجزء الأخير منها. ثانيتهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابى من الأمور المتضايفه، و قد تقدم توضيح ذلك كله.

ص: ٥٤٧

## الثامن (١) موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها

أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين

التنبیه الثامن: موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها

المورد الأول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه

\*\*\*\*\*

(١). الغرض « من عقد هذا الأمر دفع توهم مثبتيه الأصل في موارد ثلاثه، و قبل توضيحه نقول: انه قد ظهر من مباحث التنبیه السابع أمران:

أحدهما: أن مفاد أدله الاستصحاب إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، و مماثل لأحكامه في استصحاب الموضوعات سواء ترتب الأثر على المستصحب بلا-وساطه شىء كاستصحاب عداله زيد ليرتب عليه جواز الاقتداء به، أن بوساطه أثر شرعى كاستصحاب طهاره الماء لترتيب أثره الشرعى عليه، و هذا أعم من ترتيبه عليه بلا واسطه كجواز التوضؤ به، أو بوساطه أثر شرعى كجواز الدخول في الصلاه المترتب على صحه وضوئه، و هكذا.

ثانيهما: أن الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بواسطه لازمه أو ملازمه أو ملزومه أو مقارنه - فيما عدا خفاء الواسطه و جلائها - لا يترتب عليه، لعدم اعتبار الأصول المثبتة كما تقدم.

و بعد وضوح حكم هاتين الكبيرين، ربما يقع النزاع في بعض المقامات من جهه صغرويته للكبرى الأولى حتى يجرى فيها الاستصحاب أو للكبرى الثانيه حتى لا يجرى فيه، و قد ذكر المصنف في هذا التنبیه كما في الحاشيه موارد ثلاثه يتوهم كون الأصل مثبتا فيها.

الأول: الأصل الجارى في الموضوعات الخارجيه لإثبات الأثر الشرعى لها.

الثاني: الأصل الجارى في الشرط و نحوه لإثبات الشرطيه.

الثالث: الأصل الجارى في عدم استحقاق العقوبه لإثبات البراءه.

أما المورد الأول فتقريبه: أن الأحكام - على ما تقدم في مباحث الأوامر - متعلقه بالطبائع لا الأفراد، فإثبات الحرمة للمائع الذى علم بخمريته سابقا باستصحاب

خمريته منوط بالثبات فرديته الطبيعه الخمر، و بإثبات الملازمه بين بقاء الفرد و بقاء الطبيعه التي هي موضوع الحكم حقيقه، و من المعلوم أن هذه الملازمه عقليه و ليست بشريه.

و بالجمله: فإثبات حكم الطبيعه للموضوع الخارجى بإجراء الأصل فيه موقوف على مثبتيه الأصل. قال شيخنا الأعظم (قده) فى مقام تعميم حقيه الأصل المثبت، و عدم الفرق فى مثبتيه بين كون لازم المستصحب متحدا معه فى الوجود و بين كونه مغايرا له فى الوجود ما لفظه: «لا فرق فى الأمر العادى بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر فى الحوض عند الشك فى كربه الماء الباقي فيه، و بين تغايرهما فى الوجود كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لو لا المانع حدث و شك فى وجود المانع».

و قد دفع المصنف هذا التوهم بما محصله: منع إطلاق حكمه (قده) بمثبيته الاستصحاب، و التفصيل بين كون الواسطه متحده وجودا مع المستصحب و مغايره له، و توضيحه منوط ببيان أمرين:

أحدهما: أن المعتبر فى الحمل اتحاد الموضوع و المحمول وجودا، فان اتحدا مفهوما أيضا و كان اختلافهما بنحو من الاعتبار كالإجمال و التفصيل فى الحد و المحدود فهو الحمل الأولى الذاتى، و إن تعددا مفهوما فهو الحمل الشائع الصناعى.

و على هذا فمحمولات القضايا تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المحمول ذاتى الموضوع و حقيقته التى هي جنسه و فصله، و هي الذاتى فى باب الإيساغوجى كحمل «الحيوان الناطق» على الإنسان الثانى: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بذات الموضوع و منتزع عن نفس ذاته، بأن يكفى ذاته فى انتزاعه من دون حاجه إلى ضم ضميمه، كالإمكان الذى ينتزع من ذات الإنسان مثلا و يحمل ما يشق منه عليه، فيقال:

«الإنسان ممكن» و كذا الزوجيه و نحوها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعه

زوج» فان ذات الإنسان كافيه فى انتزاع الإمكان له، و كذا ذات الأربعة لانتزاع الزوجيه منها. و هذا المحمول هو الذاتى البرهانى المغاير للذاتى الإيساغوجى المتقدم آنفا، حيث إن إمكان الممكن أمر اعتبارى، و ليس مقومًا، بخلاف الذاتى الإيساغوجى، فانه مقوم.

الثالث: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بالموضوع قياما انضماميا أى من دون أن يكون المبدأ ذاتيا برهانيا و لا إيساغوجيا للموضوع، و هو إما لا وجود له فى الخارج كالعلم و العداله و الملكيه و الزوجيه و الأبوه و جميع الأمور الاعتباريه، و نحوها الأمور الانتزاعيه كالفوقيه و التحتيه.

و أما له وجود فى الخارج كالسواد و البياض و نحوهما من الأعراض الخارجيه المنضمه إلى الأجسام الموجوده، فان مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقيه كالعالم و العادل و الوكيل و الفقيه و الأسود و الأبيض و نظائرها ليست منتزعه عن نفس الذوات كالإمكان، بل منتزعه عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية كالعلم و العدل و الوكاله و السواد و البياض، أو المصادر الجعليه كالحرية و الرقيه و الزوجيه و نحوها إليها.

ثانيهما: أن بعض أهل المعقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول و على بعضها بالمحمول بالضميمه، و الأول هو الأمور الانتزاعيه المحموله على المعروض بعد انتزاعها من حاقّ الذات و صميمها كعوارض الماهيه، و الثانى هو الأمر المتأصل المحمول على المعروض بضميمه الوجود أو بواسطته كعوارض الوجود. قال الحكيم السبزوارى فى شرح قوله: «و الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمه» ما لفظه: «أى: قد يقال العرضى، و يراد به أنه خارج عن الشىء و محمول عليه كالوجود و الموجود و الوحده و التشخص و نحوها مما يقال: انها عرضيات لمعروضاتها، فان مفاهيمها خارجه عنها، و ليس محمولات بالضمائم. و قد يقال: العرضى و يراد به المحمول بالضميمه كالأبيض و الأسود

في الأجسام، و العالم و المدرک في النفوس» هذا.

و لكن ليس مقصود المصنف (قده) من هذين الاصطلاحين مفهومهما عند أهل المعقول، و ذلك لما حكاه المحقق المشكيني في موضعين من حاشيته عن مجلس درس المصنف و نقلناه في بحث المشتق من أن المراد بالخارج المحمول هو مطلق الأمور الاعتبارية، لا- خصوص ما ينتزع عن حاقّ الشىء كإمكان الإنسان، بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالعدالة و الفقاهاه و الوكاله و نحوها.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أن مثبتيه الأصل إنما تكون فيما إذا كانت الواسطه مغايره وجودا للمستصحب كالسواد و البياض و نحوهما من المحمولات بالضميمه التي لها ما يازاء في الخارج و إن كانت قائمه بمعروضاتها، فان كان لسواد جسم مثلا أثر شرعى لا يترتب على استصحاب الجسم أثر سواده.

و الحاصل: أن مورد الأصل المثبت هو ما إذا كانت بين المستصحب و الواسطه مغايره وجودا. و أما إذا كان بينهما اتحاد وجودى بحيث تحمل الواسطه على المستصحب بالحمل الشائع لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الواسطه على المستصحب من الأصل المثبت أصلا، ضروره أن متعلق الحكم على ما ثبت في محله و إن كان هو الكلى، لكنه بلحاظ وجوده، لعدم قيام الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام بالطبائع بما هي، بل بلحاظ وجودها، و من المعلوم أن الكلى موجود بعين وجود فرده سواء أ كان منتزعا عن ذات الفرد كالإنسان المنتزع عن زيد مثلا، أم منتزعا عن اتصافه بعوارض ليس لها ما يازاء في الخارج، بل هي متحده وجودا مع معروضها كالفقيه و العادل و الغنى و الفقير و نحوها من العناوين الاشتقاقية التي لا- يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج و عليه فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته فاستصحاب خمريته لترتيب



أن يكون مرتباً عليه بلا واسطه شىء (١) أو بوساطه (٢) عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجوداً «-»  
كان منتزعا

حرمه طبيعه الخمر عليه ليس مثبتا. و كذا استصحاب عداله زيد مثلا لترتيب آثار طبيعه العادل عليه ليس مثبتا. هذا كله بناء على  
تعلق الأحكام بالطبائع. و أما بناء على تعلقها بالأفراد، فالأمر أوضح، لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم من دون حاجه فى  
إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعى عليه.

\*\*\*\*\*

(١). كترتب جواز الائتمام على استصحاب عداله زيد مثلا كما مر آنفا.

(٢). معطوف على «بلا واسطه» يعنى: كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطه مثبتا، كذلك  
لا يكون مثبتا لترتيب الأثر المترتب عليه بوساطه عنوان كلى ينطبق عليه و يتحد معه و يحمل عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه  
التغاير المفهومى و الاتحاد الوجودى سواء أ كان ذلك الكلى منتزعا عن مرتبه ذات المستصحب أم بملا حظه اتصافه ببعض  
العوارض التى لا وجود لها فى الخارج. فقولته: «أو بوساطه عنوان كلى» إشاره إلى دفع ما يتراءى من كلام الشيخ (قده) من عدم  
الفرق فى مثبته الأصل بين كون اللازم العادى متحد الوجود مع المستصحب و متغاير الوجود معه.

و حاصل وجه الدفع و أن تقدم تفصيله: أن المعيار فى مثبته الأصل هو مغايره اللازم وجودا للمستصحب بحيث لا يتحدان  
وجودا، و أما مع اتحادهما كذلك فليس ترتيب أثر اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت.

=====

(-). لا يخفى أن المصنف أجاب عن الإشكال فى حاشيه الرسائل أيضا من دون تعرض فيها لتقسيم الموضوعات الخارجيه إلى  
ثلاثه أقسام و التفصيل بينها بما عرفت، قال: «لاتحاد تلك العناوين خارجا مع ما انطبقت عليها من الموضوعات الخارجيه،  
ضروره أنها لا بشرط أخذت فى موضوعات الأحكام، و ما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فأين هذا من الحاجه فى ترتيب الأثر  
إلى الواسطه؟» «لكن الظاهر أن الصواب منع إطلاقه و تعيين الالتزام بتفصيل المتن أو غيره.

ص: ٥٥٢

عن مرتبه ذاته (١) أو بملاحظه (٢) بعض عوارضه مما هو خارج المحصول (٣) لا بالضميمه (٤)، فان (٥) «-» الأثر

\*\*\*\*\*

(١). أى: ذات المستصحب، بأن يكون الكلى المنطبق عليه الذى هو موضوع الحكم حقيه منتزعا عن ذات المستصحب كزيد، فان الطبيعى المنتزع عن مرتبه ذاته هو الإنسان المركب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الأثر المترتب على الإنسان المتحد معه وجودا ليس بمثبت، و ضميرا «عليه، معه» راجعان إلى «المستصحب».

(٢). معطوف على «عن مرتبه» يعنى: بأن يكون الكلى منتزعا بملاحظه بعض عوارض المستصحب من العوارض التى ليس لها ما يحاذيها فى الخارج كالولايه و الوكاله و الفقاهه و العداله و غيرها مما لا وجود لها فى الخارج، فمن كان متصفا بأحد هذه الأوصاف كزيد مثلا و شكك فى بقاءه فاستصحابه لترتيب الأثر الشرعى المترتب على عنوان الولي أو الوكيل مثلا ليس بمثبت.

(٣). المراد به العوارض التى لا- يحاذيها شىء فى الخارج كالزوجيه و الولايه غيرهما مما عرفت، و ضمير «عوارضه» راجع إلى «المستصحب» و «مما» بيان ل «بعض» يعنى: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول.

(٤). معطوف على «خارج المحمول» يعنى: لا المحمول بالضميمه و هو الذى له ما يحاذيه فى الخارج كالسواد و البياض و القيام و القعود و غيرها من الأعراض التى لها وجود فى الخارج غير وجود معروضاتها و إن كان قائما بها، فان أثر هذا الكلى كالأبيض المتحد مع زيد مثلا لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان الأبيض و الأسود، لأن وجود البياض و السواد غير وجود زيد و إن كان قائما به، و هذه المغايره الوجوديه توجب مثبتيه الاستصحاب.

(٥). تعليل لقوله: «لا تفاوت» توضيحه: أن الأثر الشرعى فى الصورتين الأوليين - و هما: انتزاع الكلى من ذات المستصحب، و انتزاعه بملاحظه عوارضه

=====

(-). هذا التعليل يغاير ما سبقه من الدعوى بوجهين، أحدهما: أن ظاهر عبارته

ص: ٥٥٣

التى ليس لها ما بإزاء فى الخارج - أثر لنفس المستصحب حقيقة، ضروره أن وجود الكلى عين وجود فردة، فوجود زيد المستصحب عين وجود الإنسان و عين وجود الفقيه و العادل و نحوهما مما هو من الخارج المحمول. و هذا بخلاف الصورة الثالثة و هى المحمول بالضميمه، حيث إن الأثر فيها حقيقة للأعراض كالسواد و البياض و غيرهما مما يحاذيها شىء فى الخارج لا للمستصحب كزيد، فاستصحابه لا يوجب ترتب الأثر الشرعى المترتب على عنوان السواد مثلاً، لتغايرهما وجوداً، و عدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلاً، إلا بناء على حجيه الأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). و هما كون الكلى منتزعا عن مرتبه ذات المستصحب، و منتزعا عن المستصحب بملاحظه اتصافه ببعض العوارض التى تكون من الخارج المحمول.

=====

قبل التعليل هو مثبتية الأصل فى المحمول بالضميمه خاصه فى قبال عدم مثبتية فى الطبيعى و الخارج المحمول. لكنه فى مقام التعليل بقوله: «فان الأثر فى الصورتين» زاد مورداً آخر لمثبتية الأصل و هو ما إذا كان المحمول عنواناً مبيناً للموضوع و متحداً معه وجوداً، فتأمل فى العبارة.

ثانيهما: أن العبارة كما يظهر بالتأمل لا تخلو من اضطراب تبّه عليه تلميذه المحقق الأصفهاني (قده) و ذلك لظهور قوله: «و يحمل عليه بالحمل الشائع» فى أن العنوان الملحق بالطبيعى و الفرد فى عدم مثبتية الأصل فيه هو نفس الوصف الاشتقاقى من المبدأ الخارج المحمول، إذ هو الصالح للحمل، لا نفس المبدأ.

و قرينه المقابلة تقتضى إرادته نفس العنوان المشتق من قوله: «لا-المحمول بالضميمه» كى يحصل الفرق بين العادل و الأبيض. لكن استفاد من تمثيله فى مقام التعليل للمحمول بالضميمه بالسواد و البياض أن موضوع الأثر نفس المبادئ لا الأوصاف المشتقه منها، و حينئذ يشكل الأمر فى استصحاب الذات لترتيب أثر المبدأ الذى يكون من الخارج المحمول كالوكاله و العداله و نحوهما مما جعله المصنف من

حيث (١) لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الأثر فى الصورتين للمستصحب، و قد مر آنفا توضيحه، و حاصله: أن موضوع الأثر حقيقه هو المستصحب، لأنه وجود الطبيعى المذى اتضح كونه هو الموضوع حقيقه لا مفهومه، فلا يكون بحذاء الكلى فى الخارج سوى المستصحب. و عليه فترتيب أثر الطبيعه باستصحاب الفرد ليس مثبتا. و ضميرا «له، سواء» راجعان إلى «المستصحب».

=====

الخارج المحمول، لعدم الاتحاد المصحح للحمل بين المستصحب و الأمر الانتزاعى.

و على كل من الاحتمالين أورد المحقق الأصفهانى على الماتن بأنه على الأول - أعنى ترتب الأثر على العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات - ينبغى التسويه بين الخارج المحمول بالضميمه، إذ لا فرق فى الاتحاد مع الذات بين كون قيام المبدأ بها قياما انتزاعيا و انضماميا، فكما أن «الفوق» عنوان قائم بالسقف، فكذا «الأبيض» عنوان قائم بالجسم متحد معه، فلا فارق بين المحمول بالضميمه و بين الخارج المحمول مع فرض اتحادهما مع الذات.

و على الثانى بأن الأمر الانتزاعى إن كان من الحثيات اللازمه للذات - و هو الذاتى فى كتاب البرهان - فهو متيقن و مشكوك كمنشأ انتزاعه فهو المستصحب و هو الموضوع للأثر، لا- أنهما متحدان فى الوجود. و إن كان عرضيا بقول مطلق، فكما أن استصحاب ذات الجسم و ترتيب أثر البياض عليه مثبت، فكذلك استصحاب ذات زيد و ترتيب أثر الأبوه عليه مثبت، و مجرد اتحادهما فى الوجود بقاء لا يجدى شيئا<sup>(١)</sup>.

أقول: ان تهافت الصدر و الذيل يمكن أن يجاب عنه بأن مقصود المصنف إعطاء الضابطه و تمييز موارد الأصل المثبت عن غيرها، و أنه إن كان المحمول عين الموضوع لم يكن من الأصل المثبت، و من المعلوم أن الأبيض و إن اتحد مع الجسم وجودا كاتحاد العادل مع زيد و الفوق مع السقف. إلا أن الفارق بينهما

ص: ٥٥٥

وجود ما بحذاء الأبيض فى الخارج، لكون المقولات العرضيه موجوده فى وعاء العين كوجود الجواهر و إن كان وجودها المحمولى عين وجودها النعتى. و هذا بخلاف الفوق، فانه مجرد تصور لا شأن له غير اللحاظ، و الموجود حقيقه هو المنشأ أى السقف. و هذا هو المستفاد من قوله: «حيث لا- يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه» إذ لو كان للمحمول ما يحاذيه فى الخارج لم ينطبق عليه أنه عين الموضوع، بل هما موجودان، كما قد يدعى فى حركه المتوسط فى الدار المغصوبه من أن الحركه الواحده صلاه و غضب.

و عليه فتنظير المصنف للمحمول بالضميمه بنفس المبدأ كالسواد و البياض لا- ينافى قوله: «و يحمل عليه بالحمل الشائع» إذ المقصود بيان مثال لما يحمل على الشىء مطلقا سواء أ كان بوصفه الاشتقاقي كالأبيض أم بمعونه «ذو» كقوله:

«الجسم ذو بياض» لأن ضابط المحمول بالضميمه - و هو العرض المتأصل الملازم للوجود - صادق على كل من المبدأ و الوصف المشتق منه كما يشهد له تعبير الحكيم السزوارى فى ما نقلناه عنه فى التوضيح. و حيث انه لا ظهور لكلام المصنف فى إرادته نفس المبدأ بالخصوص من ذيل كلامه فلا سبيل لدعوى التهافت المزبوره.

ثم ان دفع شبهه الإثبات بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) من «اجتماع أركان الاستصحاب فى نفس الكلى حقيقه، إذ اليقين بالفرد يقين بالحصه المتقرره فى ذات الفرد و الشك فيه شك فيها، فيجرى الأصل فيه لا فى الفرد حتى تتجه شبهه الإثبات» «أولى مما ادعاه المصنف من العينه و الاتحاد، لما أورده عليه المحقق المزبور فى استصحاب الكلى من «أن عينه وجود الطبيعى و وجوده فرده واقعا أجنبيه عن مقام التعبد بأثر الكلى، فانهما متحدان بحسب الوجود الخارجى لا بحسب وجودهما التعبدى، و ليس فى التعبد بموضوع ذى أثر جعل الموضوع حقيقه حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعى المتحد معه. و ليس أثر الكلى بالنسبه إلى أثر الفرد طبيعيا بالإضافه إلى فرده» «».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «له» أى: لغير المستصحب، غرضه أن الأثر فى الصورتين الأوليين إنما يكون للمستصحب حقيقه لا لغيره حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنيا على الأصل المثبت. نعم إن كان ذلك الغير مباينا للمستصحب و ملازما له وجودا كما إذا كان المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة فى أواسط العراق و كان الأثر مترتبا على استدبار الجدى لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال، لمباينه استقبال القبلة و استدبار الجدى، و إنما وجدا خارجا منضمين من باب الاتفاق. و قد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «مباينا». أو كان ذلك الغير من أعراضه المحموله عليه

=====

و الأولى فى دفع شبهه الإثبات إنكار أصل تعلق الأحكام بالكليات، ضروره أن الكلى بما هو كلى ليس موضوعا للأثر، لعدم قيام ملاك التشريع به، مع أنه بتعبير بعض أعظم أساتيدنا (قده) أم الموضوع، و مقوم موضوعيته، بل الكلى بلحاظ وجوده الخارجى موضوع. و هذا بلا- فرق بين دعوى تعلق الأحكام بالطبائع أم بالأفراد، أما على الثانى فواضح. و أما على الأول فلأن المقصود تعلق الحكم بالطبيعه بوجودها السعى بحيث لا دخل للوازم الوجود و علائم التشخص فى الملاك. و لما لم يكن نفس الكلى موضوع الحكم أصلا فلا جدوى فى دعوى الاتحاد و العينيه كى يشكل بعدم إجداء ذلك فى دفع الغائله.

و هذا بناء على إنكار موضوعيه الكلى لشيء من الأحكام متين. و أما بناء على الالتزام بتعلق الأحكام بالكلى و التنظير له بموضوعيه جامع الحدث لحرمة مس المصحف كما فى تقرير بعض الأعظم «) فلا سبيل هنا للإشكال على المصنف «بأن الاتحاد و العينيه غير دافع لشبهه الإثبات، و إنما تندفع بعدم موضوعيه الكلى أصلا لحكم شرعى، و إنما لو حظ فى الدليل عبره و مرآه لأفراده، فالموضوع فى الحقيقه هو الفرد» «) و ذلك لعدم خلوه من تهافت بين، لأوله إلى إنكار استصحاب الكلى رأسا، فلاحظ.

أو (١) من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا أو بياضه، و ذلك (٢) لأن الطبيعي (٣) إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضي (٤)

بالضميمه، و هي التي يحاذيها شىء في الخارج كاسواد مثلا- لزيد، فانه لو كان لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد، لمغايرتهما وجودا. نعم يترتب أثره باستصحاب نفس موضوعه و هو السواد مع اجتماع أركانه. ففي هاتين الصورتين لَمَّا كان للمحمول وجود خارجا - و إن كان منضمًا إلى وجود الموضوع - لا يجدى استصحاب الموضوع لإثبات أثر المحمول، و ضمير «معه» راجع إلى المستصحب.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مباينا» يعنى: لا لغير المستصحب مما كان مباينا مع المستصحب أو كان محمولا عليه بالضميمه، فان إثبات أثر ذلك الغير في هاتين الصورتين للمستصحب مبنى على حججه الأصل المثبت. و ضمائر «أعراضه، عليه كسواده، بياضه» راجعه إلى المستصحب.

(٢). هذا تعليل حقيقه لقوله: «حيث لا- يكون» توضيحه: أنه بعد تعليل كون الأثر في الصورتين الأوليين - و هما الطبيعي و الخارج المحمول - للمستصحب بأنه لا يكون بحذاء ذلك الكلى في الخارج سوى المستصحب أراد أن يبين وجه هذا التعليل و قال في وجهه: ان المقام من صغريات كبرى الكلى الطبيعي الذى وجوده في الخارج عين وجوده فرده، فثبت أثر الكلى باستصحاب الفرد من دون لزوم إشكال مثبتيه الأصل.

(٣). كما هو كذلك في الصورة الأولى و هي كون الكلى منتزعا من مرتبه ذات المستصحب.

(٤). كما هو كذلك في الصورة الثانيه، و هي كون العرض من الخارج المحمول الذى لا وجود له في الخارج، و إنما الوجود لمنشأ انتزاعه. و من هنا تندفع أيضا شبهه مثبتيه استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبي على ماله لإثبات الضمان، بتقريب: أن موضوع الضمان هو الغصب، و إثباته باستصحاب عدم رضا المالك منوط بحججه الأصل المثبت.

ص: ٥٥٨

كالملكيه و الغصبيه و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد (١) أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين (٢) ما رتب عليه الأثر لا شىء آخر، فاستصحابه (٣) لترتيبه لا يكون بمثبت.

توضيح وجه اندفاع الشبهه: أنه ليس للغصب وجود فى الخارج، بل هو منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه، فلا يكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً.

كما تندفع شبهه مثبتيه استصحاب حياه الموقوف عليه فى وقف المنفعه لملكيه عائداته له التى يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره فى حصته من الوقف، ضروره أن الملكيه مما لا وجود له فى الخارج غير وجود منشأ انتزاعه، فيكفى فى ثبوت عدم جواز تصرف غيره فى عوائده الذى هو أثر الملكيه استصحاب حياته.

و بالجملة: فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعى المترتب على بعض الأمور الاعتباريه كالملكيه و الرقيه و الزوجيه و نحوها ليس بمثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة كون وجود الطبيعى عين وجوده فرده، و كون وجود العرض الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه، فالأثر الشرعى المترتب على الطبيعى أثر لفرده حقيقه، إذ لا وجود له إلا به، كما أن الأثر الشرعى المترتب على الأمر الانتزاعى مترتب حقيقه على منشأ انتزاعه، إذ لا وجود له إلا بوجود منشئه، فقله: «الفرد» راجع إلى الصوره الأولى و هى الكلى الطبيعى المتحد مع المستصحب كزيد، فان الكلى الطبيعى و هو الإنسان متحد معه. و قوله: «أو منشأ الانتزاع» راجع إلى الصوره الثانيه و هى كون موضوع الأثر ما لا وجود له فى الخارج، كالغصب الذى منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على ما للغير بدون إذنه، فاستصحاب عدم الاذن لترتيب حرمة الغصب ليس بمثبت كما تقدم آنفاً.

(٢). لأنه مقتضى كون وجود الطبيعى عين وجود الفرد، و عدم وجود للأمر الانتزاعى إلا بوجود منشئه.

(٣). يعنى: فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على



الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العرض الّمدى لا- وجود له خارجا في الصورة الثانية - لا يكون بمثبت، إذ المثبتية مترتبة على مغايره المستصحب للواسطه وجودا، و هي مفقوده هنا، لفرض الاتحاد و العينيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في عبارته التي نقلناها في أوائل التنبيه من عدم الفرق في مثبتيه الأصل بين كون لازم المستصحب متحدا معه وجودا و مغايرا له كذلك.

=====

(-). لا يخفى أن الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو: أن مفهوم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلا التعبد بإبقاء المتيقن عملا، لأن مورد التعبد بعد وضوح طريقه اليقين هو نفس ما كان على يقين منه من حكم كجواز التقليد أو موضوع كحياه زيد، فلا وجه للتعدي عن مورد التعبد إلى غيره و إن كان لازما أو ملازما له، لقصور دليل التعبد عن الشمول له، بعد وضوح عدم وجود اللازم و الملازم مع المستصحب حدوثا، إذ لو كانا معه حدوثا كان كل منهما موردا للاستصحاب، كما تقدم التنبيه عليه، و من المعلوم أن التعبد ببقاء المتيقن يقتضى ترتيب أحكام نفسه دون غيره من أحكام لوازمه و نحوها عليه، فلا- يثبت باستصحاب الحياه مثلا إلا ما يترتب على نفسها من حرمه تزويج الزوجه و وجوب الإنفاق عليها و نحو ذلك دون لازمها كنبات اللحيه، و لا أثرها الشرعى من حرمه حلقها و استحباب تدويرها مثلا.

نعم إذا كان موضوع الحكم بالنسبه إلى المستصحب ذاتيا و كليا طبيعيا لأفاده كاستصحاب خليه مائع لترتيب حكم طبيعى الخلل عليه لا يكون الاستصحاب حينئذ مثبتا، حيث ان الفرد الّمدى هو المستصحب عين الكلّي الذي يكون موضوع الحكم الشرعى. هذا إذا كان الكلّي المنطبق على المستصحب ذاتيا إيساغوجيا له. و نحوه ما إذا كان ذاتيا برهانيا له أى منتزعا عن ذات الشىء بلا ضم ضميمه كماكان الإنسان و زوجيه الأربعة و نحوهما مما لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل هو مجعول بجعل نفس الماهيه، فيترتب على المستصحب - كالإنسان - الأثر المترتب على الإمكان،

لأنه مجعول بجعل نفس الإنسان العذى هو مورد التعبد، فان الإمكان لازم لماهيته و غير منفك عنها و إن كان غيره لا عينه، بخلاف سابقه، فان الفرد عين وجود الطبيعى بناء على مذهب أكثر المحققين من كونه كالآباء مع الأولاد.

و منه يظهر حكم العناوين المشتقه من المبادئ العرضيه من كون الاستصحاب الجارى فى نفس الذوات المتصفه بتلك المبادئ لإثبات الآثار الشرعيه التى موضوعاتها تلك المبادئ مثبتا، فإذا شك فى حياه زيد العادل لا يكفى استصحاب حياهه فى ترتيب آثار عدالته إلا إذا كان معلوم العدله على تقدير الحياه، و إلا كان اللازم إجراء الاستصحاب فى نفس العدله أيضا. و هذا من غير فوق بين كون المبدأ مما لا يكون له ما بحذاء فى الخارج كالعلم و العدله و غيرهما من الملكات، أو يكون له ما يحاذيه فى الخارج كالسواد و البياض و نحوهما، فانه مع عدم فرديه المستصحب و عينيته لموضوع الحكم و عدم كفايه ذات المستصحب فى انتزاعه كما فى الذاتى البرهانى يكون الاستصحاب مثبتا.

و أما الأمر الانتزاعى العذى لا- وجود إلا- لمنشأ انتزاعه، فاستصحاب منشئه لا يكون مثبتا، كاستصحاب عدم إذن المالك فى تصرف الغير فى ماله، لأنه موضوع حرمه التصرف حقيقه دون ما ينتزع عنه من عنوان الغضب، إلا- إذا فرض موضوعيه نفس العنوان الانتزاعى للحكم فى لسان الدليل، فان جريان الاستصحاب فى منشئه حينئذ لا يجدى فى ترتب الحكم المترتب على العنوان الانتزاعى، لأنه ليس مورد التعبد، فترتبه عليه موقوف على مثبتيه الأصل.

و إنكار مثبتيه بدعوى صغرويته لكبرى الأصل السببى الحاكم على المسببى بتقريب: أن منشأ انتزاع الغضب هو التصرف غير المأذون فيه، و أصله حاكم على الأصل الجارى فى الغضب، و ذلك الأصل كاف فى ترتب الأثر الشرعى المترتب على الغضب (غير مسموع) لفقدان الترتب الشرعى الذى هو شرط حكمه الأصل السببى على المسببى فيما نحن فيه، ضروره أن ترتب الأمر الانتزاعى

-----  
كالغصب ليس شرعياً حتى يكون الأصل الجارى فى منشئه حاكماً على أصله.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لا- وجه لحجيه الأصل المثبت فى شىء من الموارد أصلاً. و ثبوت الحكم بالاستصحاب فيما إذا كان المستصحب فرداً للطبيعى الذى هو موضوع الحكم، أو كان موضوع الحكم من لوازم ذاته و مجعولاً- بجعله، أو كان منشأً لأمر انتزاعى فيما لم يكن نفس ذلك الأمر الانتزاعى موضوعاً للحكم أجنبى عن الأصل المثبت، لما مر آنفاً.

فما عن الشيخ الأعظم و المصنف (قدهما) من اعتباره مع خفاء الواسطه أو مع جلائها أيضا كما عليه المنصف، استناداً فى الأول إلى كون الأثر بالمسامحه العرفيه أثراً لذى الواسطه، و فى الثانى إلى عدم إمكان التفكيك فى التعبد بين المستصحب و لازمه عرفاً كامتناع التفكيك بينهما واقعا كالعله و المعلول و المتضايقين على ما أفاده فى حاشيه الرسائل غير ظاهر. أما خفاء الواسطه التى هى موضوع الأثر الشرعى حقيقه فلائنه لا يوجب اعتبار المسامحه العرفيه فى مقام التطبيق، ضروره أن العرف مرجع فى تعيين مفاهيم الألفاظ و ظواهرها الناشئه من الأوضاع أو القرائن، دون تطبيقاتها المبنيه على المسامحه، و لذا لا يعتد بتطبيقهم المفاهيم المعلومه بحدودها على ما ليس من مصاديقها حقيقه، كإطلاق الكر الذى هو ألف و مائتا رطل عراقى على ماء ينقص عن هذا المقدار بقليل. و كإطلاق النصاب فى باب الزكاه و فى بعض ما يتعلق به الخمس مما له يقدر شرعا و المسافه المعبره فى تقصير الصلاه و إفتار الصوم، و عدّه المرأه فى الطلاق و الفسخ و غير ذلك على الناقص منها بقليل، فان هذه الإطلاقات العرفيه لما كانت مبنيه على المسامحه لا يعتد بها، و لا يترتب عليها أحكام تلك المفاهيم، لعدم كونها مصاديق حقيقه لتلك المفاهيم التى هى موضوعاتها.

و عليه فاستصحاب عدم الحاجب مع صب الماء على البدن يجدى فى صحه الغسل إن كان موضوع صحته مركباً من الصّب و عدم الحاجب، و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالتعبد، لأن المستصحب حينئذ جزء الموضوع، و لا يكون

مثبتا أصلا. و لا-يجدى إن كان موضوع صحته وصول الماء إلى بشره و انغسالها به، و ذلك لأن الصحة التي يترتب عليها ارتفاع الحدث أو الخبث بالانغسال المزبور، و ليست من آثار عدم الحاجب حتى يجرى فيه الاستصحاب، فلا وجه للتعبد بعدم الحاجب الذي لا يترتب عليه أثر شرعى، بل يترتب على وصول الماء إلى البشره الذي هو لازم عادى لعدم الحاجب، و جعله أثرا لعدم الحاجب مبنى على المسامحه العرفيه فى مقام التطبيق، و قد مر عدم اعتبارها.

و أما جلاء الواسطه بمعنى كون الملازمه بينها و بين ذيهامثابه لا يمكن التفكيك بينهما تعبدا كعدم إمكانه واقعا - و قد ذكر له المصنف (قده) فى الحاشيه صورتين تقدم ببيانهما فى التوضيح، إحداهما أن يكون مورد التعبد الاستصحابى العله التامه، فان استصحابها يوجب ترتب أثر المعلول، و ثانيتهما: أن يكون مورده أحد المتضايفين كاستصحاب أبوه زيد لعمره، فان التعبد بأبوته له يستلزم التعبد بنوه عمرو له، و ترتيب آثارها من وجوب إطاعته لزيد، و حرمة تزويج زوجته بعد خروجها عن زوجيتها لزيد بطلاق أو غيره، و غير ذلك من الآثار الشرعيه المترتبه على الولد بالنسبه إلى والده. فضابط جلاء الواسطه هو عدن إمكان التفكيك بين الواسطه و ذيهامثابه واقعا و تنزيلا، و كل ما كان كذلك يكون الأصل المثبت فيه معبرا - فلما فيه من أن جلاء الواسطه بالمعنى المزبور خارج عن محل النزاع فى الأصل المثبت، لأن مورده كما تقدم سابقا هو ما يكون لازما للمستصحب بقاء، و أما ما يكون لازما له حدوثا فهو بنفسه مورد للاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك فيه، و أجنبى عن الأصل المثبت، فان اليقين بأبوه زيد لعمره يستلزم اليقين بنوه عمرو له، فلو فرض شك فى بقاء الأبوه لزيد فلا-محاله تصير بنوه عمرو له أيضا مشكوكه، فيجرى فيها الاستصحاب كجربانه فى أبوه زيد، فليس هنا أصل مثبت.

نعم يتصور المثبته فيما إذا جرى الاستصحاب فى ذات أحد المتضايفين كزيد لإثبات ولد له، بأن يقال: ان بقاء زيد إلى هذا الزمان يلزمه عادة تكوّن ولد منه،

فان إثبات الولد له بهذا الاستصحاب من أوضح الأصول المثبتة، و لا يظن من أحد التزامه باعتباره، إذ لا ملازمه بين بقائه واقعا و وجود الولد له فضلا عن بقائه التعبدى.

و بالجمله: فالاستصحاب حينئذ مثبت بلا إشكال، و لا مجال للقول بحجتيه.

و ليس مراد المصنف من المتضايين ذاتهما، بل مراده عنوانهما، و من المعلوم أن المتضايين متكافئان قوه و فعلا و علما و ظنا.

و مما ذكرنا فى المتضايين يظهر حال العله التامه و المعلول، ضروره أن العلم بالعله التامه لا ينفك عن العلم بمعلولها، فمع الشك يجرى الاستصحاب فى كل منهما، لاجتماع أركانها فى كليهما من دون شبهه مثبتيه الأصل فيها. و كذا الحال فى لوازم الوجود، كضوء الشمس، فان نفس الضوء مما يجرى فيه الاستصحاب، لكونه بنفسه متيقنا و مشكوكا، و يترتب عليه طهاره ما جفّفه من دون لزوم إشكال المثبتيه. نعم إثبات الضوء باستصحاب بقاء القرص فى قوس النهار يتوقف على الأصل المثبت. لكن قد عرفت جريان الاستصحاب فى نفس الضوء.

و أما العله الناقصه فلا- ملازمه واقعا بينها و بين معلولها، فكيف تمكن دعوى الملازمه عرفا بين التعبد بالعله الناقصه و التعبد بالمعلول؟ و الاستصحاب الجارى فى الموضوعات المركبه كإثبات موضوع الضمان باستصحاب عدم إذن المالك فى تصرف من استولى على ماله أجنبى عن الأصل المثبت كما لا يخفى.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا: أن كثيرا من الفروع التى توهم ابتناؤها على الأصل المثبت ليست مبنيه عليه، إمّا لاندرج بعضها فى الموضوع المركب كمسأله الضمان المذى موضوعه الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، فان الاستيلاء و الاذن عرضان لجوهرين. و إمّا لكون بعضها مما يجرى فى نفسه الاستصحاب كضوء الشمس من اللوازم، و بنوّه الابن و نحوها من الملازمات و المتضايقات، فان ما لا ينفك عن المستصحب حدوثا من اللوازم و الملازمات يكون بنفسه مجرى الاستصحاب، و لا يرتبط ثبوته بالأصل المثبت، لما مر من أن مورده هو ما يكون

لازما أو ملازما لبقاء المستصحب، إذ لو كان كذلك لحدوثه لثبت باستصحاب نفسه لا باستصحاب ملزومه أو ملازمه حتى يعد من صغريات الأصل المثبت.

و نظير ضوء الشمس إسكار الخمر، فإذا فرض أن الحرمة مترتبة على عنوان المسكر، فإذا شك في بقاء خمريه مائع لا يكفى استصحابها في ترتب الحرمة المترتبة على المسكر و إن اتحد وجودا مع الخمر، بل لا بد من إجرائه في نفس الإسكار، لكونه من لوازم حدوث الخمر. نعم إذا كان موضوع الخمريه في ترتب الحرمة، إذ المراد بالواسطة في الأصل المثبت هو الواسطه في العروض، لأنها موضوع الحكم، لا الواسطه في الثبوت، و إن كانت الوسائط الثبوتيه و الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيه لدى العقل، إلا أن المراد بالموضوع هنا هو ما أخذ في الدليل الشرعي موضوعا للحكم، فالملاكات خارجه عن حيز الموضوعات و إنما هي دواع و علل لتشريع الأحكام لها كما لا يخفى.

و إما لدعوى قيام السيره على اعتبار الأصل المثبت في بعض الموارد، كالشك في وجود الحاجب عن وصول الماء إلى البشره. و إما لكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن كما عليه قد ماء الأصحاب رضوان الله عليهم، و إن كانت كلتا الدعويين محل النظر و المنع.

إذ في الأولى: عدم ثبوت اعتبار هذه السيره، لعدم إحراز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، و الشك في اعتبارها كاف في عدم اعتبارها.

و في الثانيه: ظهور الروايات المتقدمه المستدل بها على حجه الاستصحاب في كونه أصلا عمليا، لأخذ الشك في موضوعه، لا أماره.

و الحاصل: أنه يمكن توجيه كثير من الفروع التي فرّعوها على الأصل المثبت بما يمنع عن تفريعها عليه. و ما يتنى منها على الأصل المثبت لا يخلو إما أن يكون للبناء على كون الاستصحاب من الأمارات التي تكون مثبتاتها حجه كما عن القدماء،

و كذا (١) لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب

المورد الثاني: استصحاب الشرط لترتيب الشرطيه عليه

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا. أما التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شىء - كالوضوء أو طهاره البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول المثبتة، إذ لا أثر لها شرعا يترتب عليها، و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و عدمها من الأحكام الوضعيه، و هى عند أرباب التحقيق غير مجعوله. و جواز الدخول فى الكل أو المشروط و عدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط و وجود المانع، و ليسا من الأحكام الشرعيه حتى يصح ترتبهما على استصحاب وجود الجزء و أخويه، و المراد بالجزئيه و الشرطيه و المانعيه التى هى مورد التوهم و ليست مجعوله بالاستقلال هى ما يرجع إلى المكلف به، و أما التى ترجع إلى مبادئ التكليف فهى خارجه عن حريم البحث، لاستحاله تعلق الجعل بها.

و عليه فلا وجه لجريان الاستصحاب فى وجود جزء شىء أو شرطه أو مانعه وجودا و عدما، إذ المترتب عليه ليس حكما شرعيا . «-» .

=====

و إما أن يكون للبناء على حجيه الأصل المثبت مع الالتزام بكون الاستصحاب من الأصول كما عن بعض المتأخرين. و ضعف كلا هذين الوجهين ظاهر، فلاحظ تلك الفروع و ما ذكره فيها من المباحث.

(-). لا يخفى أن سوق الكلام يقتضى أن يكون منشأ الإشكال فى هذا المورد من الموارد الثلاثة مثبتيه استصحاب مثل وجود الشرط للحكم الشرعى المترتب على لازم المستصحب. لكن ظاهر كلامه هنا و فى حاشيه الرسائل أن منشأ الإشكال هو انتفاء الأثر أصلا، قال فيها: «إذ يتخيل أنه لا أثر شرعا يترتب على وجود أحدهما - أى وجود الشرط و عدم المانع - أو عدمه» و هذا هو الصحيح، لأن

ص: ٥٦٦

عليه (١) بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء

و أما دفع التوهم فتوضيحه: أنه لا- يعتبر في الاستصحاب مطلقا سواء أ كان مجراه موضوعا أم حكما أن يكون الحكم الثابت به مجعولا شرعا بالاستقلال كالأحكام الخمسه التكليفية بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام، بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل و بين وقوع منشأ انتزاعه تحتها كالجزيئه للمأمور به، و كذا الشرطيه و المانعيه له، حيث إنها غير مجعوله بالاستقلال، و إنما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاه و الأمر بالوضوء و النهى عن لبس ما لا- يؤكل مثلا فى الصلاه. و عليه فاستصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه ليس بمثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى استصحاب الموضوع، و ما قبله فى استصحاب الحكم، و ضمير

=====

ضابط الأصل المثبت هو ترتب الأثر الشرعى على المستصحب بواسطة عقليه أو عاديه كما تقدم فى التنبيه السابق. و أما إذا لم يترتب على المستصحب أثر شرعى أصلا فلا وجه لجعله من الأصل المثبت، إذ المحذور حينئذ لغويه التعبد الاستصحابى.

نعم قد يوجه مثبتيه الأصل هنا بأن الأثر الشرعى مترتب على المشروط مثلا كالأمر بالصلاه إلى القبلة، و المفروض ترتب هذا الأثر باستصحاب ذات الشرط كالأستقبال، و يثبت الأمر بالمشروط حينئذ، و قد توسط الأمر غير المجعول لإثبات المجعول، و من المعلوم أن إثبات أحد المتلازمين بإجراء الأصل فى الآخر داخل فى الأصل المثبت، و المراد من أحد المتلازمين هو الأمر الانتزاعى الذى يكون لازما لأمر شرعى، و هو منشأ الانتزاع.

لكنه يندفع بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) أولا- من أنه لا اثنييه بين الأمر الانتزاعى و منشئه وجودا بنظر المصنف حتى يتوهم الوساطه الموجبه لكون الأصل مثبتا. و ثانيا: من أنه إذا كانت الشرطيه متيقنه كان منشؤها - و هو الأمر بالمقيد - كذلك، فلا حاجه إلى إجراء الأصل فى الأمر الانتزاعى، و إثبات منشئه المجعول ليتوهم الإثبات بالأصل (١).

ص: ٥٦٧



الوضع (١)، أو بمنشأ (٢) انتزاعه كـبعض أنحائه كـالجزئيه و الشرطيه و المانعيه (٣)، فانه (٤)

«عليه» راجع إلى «المستصحب» و ضميرا «بنفسه» و المستتر في «يكون» راجعان إلى «الأثر».

\*\*\*\*\*

(١). أما الوضع فكالـحجيه و القضاوه و الولايه و الحريه و الرقيه و غيرها مما تقدم منه في الأحكام الوضعيه. و أما التكليف فكالوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام التكليفيه التي هي مستقلة في الجعل.

(٢). معطوف على «بنفسه» و ضمير «انتزاعه» راجع إلى «الأثر» و ضمير «أنحائه» إلى الوضع.

(٣). و هي القسم الثاني من الوضعيات كما تقدم في تقسيم الأمور الوضعيه إلى أقسام ثلاثه، و قد اتضح هناك أن الجزئيه و تاليتها ليست مجعوله بالاستقلال، و إنما المجعول هو منشأ انتزاعها أعنى الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلا، و الأمر المتعلق بالوضوء، و النهى المتعلق بلبس الحرير و ما لا يؤكل في الصلاه.

لكن لا يخفى أنه بناء على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع لا حاجه إلى إثبات الجزئيه و غيرها حتى يستشكل في مثبتيه الاستصحاب بالنسبه إليها، ضروره أن الجزء و أخويه تكون حينئذ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعده التي يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء و قبول الشهاده و غيرهما من دون لزوم إشكال مثبتيه استصحابها أصلا. و عليه فيترتب على استصحاب وجود الجزء مثلا حكمه و هو وجوب إتمام المركب.

(٤). تعليل لقوله: «لا تفاوت» و ضمير «فانه» راجع إلى «الأثر» و حاصله:

أن وجه عدم التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولا- بنفسه أو بمنشأ انتزاعه هو اشتمال كل منهما على ما يعتبر في الاستصحاب من كون الأثر الثابت به مما تناله يد التشريع سواء أ كان تناولها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئيه و أخويها.

ص: ٥٦٨

أيضا (١) مما تناله يد الجعل شرعا، و يكون (٢) أمره بيد الشارع وضعا و رفعا و لو (٣) بوضع منشأ انتزاعه و رفعه. و لا وجه (٤) لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب (٥) مجعولا مستقلا (٦) كما لا يخفى،

\*\*\*\*\*

(١). أى: كالأثر المجعول بنفسه، يعنى: فان الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه كالأثر المجعول بنفسه مما تناله يد الجعل شرعا.

(٢). معطوف على «تناله» يعنى: و يكون أمر الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه بيد الشارع.

(٣). هذا بين كيفية تناول يد الجعل للأثر المجعول بمنشأ انتزاعه، و ضمير «انتزاعه» راجع إلى «الأثر» و ضمير «رفعه» راجع إلى «منشأ» و الأولى إسقاط كلمه «و لو» لانحصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناولها له، لا أن لتناولها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر.

(٤). إشاره إلى منشأ توهم مثبتيه استصحاب الجزء و أخويه، و حاصله: أنه يعتبر فى الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولا شرعا، و لا يكفى مجعوليته منشأ انتزاعه. و قد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله: «و لا وجه» و غرضه أنه لا دليل على اعتبار الاستقلال فى الجعل فى باب الاستصحاب، فان غايه ما يعتبر فيه من حيث كونه أصلا عمليا أن يثبت به ما يصح إسناد إلى الشارع و لو تبعا، فان الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و ان لم تكن مجعوله بالاستقلال لكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها. و المصنف (قده) ذكر لدفع الإشكال فى حاشيه الرسائل هذا الوجه و وجها آخر سيأتى بيانه.

(٥). أى: نفس المستصحب. هذا فى الاستصحاب الجارى فى نفس الحكم، و المراد بقوله: «المترتب» هو الحكم المترتب على المستصحب، و هذا فى الاستصحاب الجارى فى الموضوع ذى الحكم.

(٦). فيكفى جعله التبعى كما عبّر به المصنف فى الأحكام الوضعيّه، و قد تقدم

فليس (١) استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه بمثبت كما ربما توهم (٢)، بتخيل أن الشرطيه أو المانعيه ليست من الآثار الشرعيه، بل (٣)

هناك أن الصحيح التعبير بالجعل العرضى دون التبعى، وإنما يتجه التعبير بالتبعى فى قبال الجعل بالأصالة و الاستقلال فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيّه، إذ لها وجود فى وعاء الاعتبار، دون مثل الجزئيّه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة عدم اعتبار الاستقلال فى الجعل فى صحه الاستصحاب، و كفايه الجعل مطلقا و لو بجعل منشأ الانتزاع فى صحته. و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره أو المانع كالنجاسه الخبيثه - لترتيب آثار الشرطيه و هى جواز الدخول فى الصلاه مثلا، و المانعيه و هى عدم جواز الدخول فيها - ليس بمثبت، إذ المفروض كون الشرطيه و المانعيه مجعولتين شرعا بجعل منشأ انتزاعهما، و عدم كونهما من اللوازم غير الشرعيه حتى يكون استصحاب وجود الشرط و المانع لإثباتهما من الأصل المثبت.

(٢). لا يخفى أن الشيخ الأعظم (قده) ممن صرح فى غير موضع بأن الجزئيّه و الشرطيه و المانعيه ليست مجعوله بجعل مستقل مغاير للحكم التكليفى المتعلق بالمركب كالصلاه، قال عند نقل حجه القول السابع من أقوال الاستصحاب:

«و كذا الكلام فى غير السبب، فان شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره. و كذا مانعيه النجاسه ليست إلّا منتزعه من المنع عن الصلاه فى النجس. و كذا الجزئيّه منتزعه من الأمر بالمركب» و قريب منه عباراته فى الأقل و الأكثر الارتباطيين و فى مسأله ترك الجزء سهوا.

(٣). يعنى: بل تخيل أن هذه الأمور الانتزاعيه ليست من الآثار الشرعيه، فلا تثبت بالاستصحاب إلّا بناء على الأصل المثبت. و الفرق بين الآثار الشرعيه و الأمور الانتزاعيه واضح، إذ المجعول الشرعى موجود فى وعاء الاعتبار، بخلاف الأمر الانتزاعى، فانه موجود تصورى محض ينعلم بمجرد الذهول عنه. هذا كله بالنسبه إلى الشرطيه و المانعيه للمكلف به. و أما شرط التكليف و مانعه إذا فرض

الظفر بمقتضيه و شك فيهما، ففي جريان الاستصحاب فيهما إشكال تعرض له و لجوابه في الحاشية<sup>(١)</sup>، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أنه بعد تسليم اعتبار مجعولييه الأثر بنفسه و عدم كفايه كونه مجعولا بتبع منشأ انتزاعه نقول: بعدم مانع أيضا من جريان استصحاب الجزء و الشرط و المانع، ضروره و أن الأثر الشرعى المترتب على استصحابها هو التكليف النفسى المنتزع عنه الجزئيه و الشرطيه و المانع، قال (قده) في حاشيه الرسائل: «و ان أبيت إلا عن عدم كفايه استصحاب الجزء و الشرط لترتيب الجزئيه و الشرطيه، فالأثر الشرعى المترتب بالاستصحاب هو نفس التكليف المنتزع عنه الشرطيه و المانع، و عدمه، لأن للشرط و المانع دخلا وجودا و عدما فيه كذلك، و لا يعتبر في مثل باب الاستصحاب أزيد من كون الشئ ء ذا دخل في موضوع الأثر الذى أريد ترتيبه عليه باستصحابه و إن لم يكن تامه، بل كان قيده و به قوامه» و هذا هو الوجه الثانى الذى وعدنا نقله فى دفع الإشكال.

أو إشاره إلى: أن مراد الشيخ من نفى مجعولييه الجزئيه و نحوها هو نفى استقلال الجعل عنها، لا نفى أصل الجعل و لو تبعاً لمنشأ انتزاعها، فيتحد حينئذ مراد الشيخ و المصنف (قدهما). لكنه بعيد، لأن كلام الشيخ فى مسأله ترك الجزء سهواً يأتى عن هذا التوجيه، حيث قال هناك: «ان جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعا، بل هى ككلييه الكل، و إنما المجعول الشرعى وجوب الكل ضروره أن كلييه الكل منتزعه عن دخل اجتماع أمور فى غرض كالمعاجين من دون دخل للحكم الشرعى فى ذلك، فتشبيه الجزئيه بالكلييه يدل على إنكار الجعل و لو بنحو التبعيه للجزئيه و نحوها.

مضافا إلى: أن الحصر المستفاد من النفى و الإثبات عدم الجعل للجزئيه أصلا، لا استقلالاً و لا تبعاً.

و كذا (١) لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر

المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «و كذا لا تفاوت في الأثر المستصحب» وإشاره إلى المورد الثالث من الموارد التي توهم كون الأصل فيها مثبتا، و توضيحه منوط ببيان التوهم ثم دفعه. أما التوهم فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكما و لا موضوعا ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحدا منهما، و الآخر كون الاستصحاب مثبتا.

توضيح ذلك: أن بعض الأصوليين استدل على البراءة باستصحابها، و الشيخ في مبحث أصل البراءة ناقش في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث ان المستصحب أحد أمور ثلاثه: براءة الذمّه أو عدم المنع عن الفعل أو عدم استحقاق العقاب عليه. و الأثر المترتب على هذه المستصحابات أمران:

أحدهما: عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة، و الآخر الاذن في الفعل.

أما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة فليس من الأحكام المجعولة الشرعيه لتلك المستصحابات حتى يثبت بالاستصحاب. و أما الاذن في الفعل فهو من المقارنات لتلك المستصحابات، فذلك نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

فملخص هذه المناقشه: أن استصحاب البراءة المتيقنه حال الصغر لا يصح الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتا، إذ لا أثر له إلا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل، و شىء منهما لا يثبت بالاستصحاب، إذ الأول ليس أثرا شرعيا، و الثاني من المقارنات لتلك المستصحابات، لأن عدم المنع - مع القطع بعدم خلوّ الواقعه عن أحد الأحكام الخمسه - يلانزم الترخيص المستلزم لعدم العقوبه، لا أن الترخيص من لوازمها الشرعيه، و عليه فإثبات الترخيص باستصحابها نظير إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

و بالجملة: فاستصحاب البراءة سواء أ كان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص

في الفعل يكون مثبتا، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

و المصنف (قده) دفع الإشكال الأول بقوله: «لا تفاوت في المستصحب أو المترتب عليه... إلخ» و محصله: أن المستصحب في استصحاب البراءة و عدم المنع ليس أجنيا عن حكم الشرع، إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب و الحرمة بيد الشارع، كذلك نفيه، فان إبقاء العدم كنفذه بالوجود بيد الشارع و تحت قدرته، و إلا- لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالا اختيارية للشارع، فكما يصح استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه لو شك في انتفاذه بالوجود، فلا- فرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم و عدمه، فالإشكال على استصحاب البراءة من ناحيه عدم كون المستصحب أثرا شرعيا و لا موضوعا لأثر شرعي مندفع.

و الحاصل: أن نقطه الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ و المصنف (قدهما) هي مجعولييه عدم الحكم في أصالة البراءة و عدمها، فصريح الشيخ في ثانی تنبيهات «لا ضرر» هو عدم مجعولييه عدم التكليف، و أن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه و جعلاً، بل هو إخبار حقيقه، كما أنه لا- أثر مجعول له، و من المعلوم أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه.

و المصنف يدعي أن عدم الحكم كعدم الوجوب و عدم الحرمة و نحوهما و إن لم يصدق عليه الحكم، لظهور الحكم في الإنشائي و الوجودي، إلا- أن هذا العدم مجعول أيضا. و هذا المعنى و إن لم يصرح به هنا، و لكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله: «فانه و ان لم يكن لحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيا لا يزال» و كذا في حاشيه الرسائل في بحث البراءة. و حيث كان عدم الحكم مجعولا- صح جريان الاستصحاب فيه الموجب لترتب الأثر عليه و هو عدم استحقاق العقوبه على المخالفه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمائر «وجوده، نفيه، عدمه» راجعه إلى «الأثر».

ضروره (١) أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوتة. و عدم (٢) إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس (٣) هناك ما دل على اعتباره بعد (٤) صدق نقض اليقين بالشك برفع (٥) اليد عنه كصدقه (٦) برفعها من طرف ثبوتة كما هو واضح، فلا وجه (٧) للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب (٨) البراءة من التكليف و عدم المنع عن الفعل

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر و نفيه، و حاصله: أن ملاك شرعيه الحكم هو كون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و إن لم يطلق عليه الحكم، إذ لا- دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب، بل المعتبر في جريانه في كل مورد هو صدق نقض اليقين بالشك.

(٢). هذا إشاره إلى الإشكال الأول و هو عدم كون المستصحب حكماً، و ضمائر «نفيه، كثبوتة، عدمه» راجعه إلى الأثر.

(٣). تعليل لقوله: «غير ضائر» و قد مر تقريبه بقولنا: «إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه... إلخ» و ضمير «اعتباره» راجع إلى الطلاق.

(٤). غرضه أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، و هو حاصل هنا سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق.

(٥). متعلق ب «صدق» و ضمير «عنه» راجع إلى «عدمه».

(٦). يعنى: كصدق نقض اليقين بالشك برفع اليد من طرف ثبوت الأثر، و غرضه أن دليل الاستصحاب يشمل كلاً- من الأثر الوجودي و العدمي على نهج واحد.

(٧). هذا إشاره إلى دفع الإشكال المذكور، و هو عدم كون عدم استحقاق العقاب من الآثار الشرعيه حتى يترتب على استصحاب البراءة من التكليف و عدم المنع عن الفعل.

(٨). متعلق ب «الاستدلال» و قوله: «عدم المنع» معطوف على «البراءة من التكليف».

بما (١) فى الرساله من (٢) (أن عدم استحقاق العقاب فى الآخره لیس من اللوازم «-» المجعوله الشرعيه» فان (٣) عدم استحقاق العقوبه و إن كان غير

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «للإشكال» و المراد بالرساله هو رساله البراءه من رسائل شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) قال بعد الفراغ من الدليل الرابع و هو الدليل العقلى الذى أقيم على البراءه: «و قد يستدل على البراءه بوجه غير ناهضه، منها: استصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر و الجنون. و فيه: أن الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن... إلى أن قال: و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع فى المقام، لأن الثابت بها - أى بالأخبار - ترتب اللوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب، و المستصحب هنا ليس إلا براءه الذمه من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه، و المطلوب فى الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يحصل الأمن من العقاب، و معه لا حاجه إلى الاستصحاب و ملاحظه الحاله و السابقه، و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكوره، لأن عدم استحقاق العقاب فى الآخره لیس من اللوازم المجعوله الشرعيه حتى يحكم به الشارع فى الظاهر».

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و حاصل الإشكال الذى تقدم توضيحه هو: أن عدم استحقاق العقاب لیس من الأحكام الشرعيه حتى يستصحب بنفسه أو يترتب على المستصحب كالبراءه من التكليف.

(٣). تعليل لقوله: «فلا وجه للإشكال» و محصله: أن عدم استحقاق العقوبه،

=====

(-). لا يخفى أن جهه إشكال الشيخ فى جريان استصحاب البراءه عن التكليف و عدم المنع ليست هى عدم كون المنع مجعولا شرعيا حتى يرد عليه: أن عدم التكليف كنبوته مجعول بمعنى أنه مما تناله يد التشريع، كيف؟ و قد التزم شيخنا الأعظم (قده) بجريان الاستصحاب فى الوجودى و العدمى، و ردّ القول الثالث

ص: ٥٧٥



مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع.

و إن لم يكن مجعولا، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لما عرفت من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع، إذ كما أن وجود المنع بيده كذلك عدمه، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب و إن لم يطلق عليه الحكم كما مر آنفا، و ضمير «انه» للشأن

الذی استظهره التفتازانى من كلا العضدى من «أن خلاف منكرى الاستصحاب إنما هو فى الإثبات دون النفى». و كذا مقتضى كلامه فى خامس تنبيهات الشبهه الحكيمه التحريميه من مبحث البراءه مجعوليہ عدم الحرمة، حيث أجب عن إشكال حصر المحللات بما لفظه: «أن التحريم محمول فى القرآن على الخبائث و الفواحش، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم، و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصله الإباحه» لاقتضاء التعارض جريان الأصل فى نفسه، و من المعلوم إناطه جريانه بمجعوليہ عدم المنع، فلاحظ.

بل جهه الإشكال هي: أن عدم استحقاق العقاب ليس مترتبا على عدم المشكوك واقعا - و هو التكليف - حتى يحرز بالاستصحاب، بل هو مترتب على نفس الشك المفروض إحرازه وجدانا، و هو مورد قاعده قبح العقاب بإلا بيان. و يدل عليه قوله:

«إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب... إلخ» كما أن الشك فى بقاء التكليف بعد العلم بحدوثه ليس موردا للاستصحاب، بل يكون مجرى قاعده الاشتغال، حيث ان نفس الشك فى فراغ الذمه عن التكليف بعد القطع باشتغالها و به تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ من دون حاجه إلى استصحاب بقاء التكليف، إلا إذا احتيج إليه لجهه أخرى كلزوم قصد الوجه و غيره.

و الحاصل: أن إشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءه هو: أن الأثر المطلوب و هو عدم العقاب لا يترتب على عدم المنع واقعا حتى يستصحب، بل يترتب على نفس الشك فى المنع، و هو موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان. و عليه

و ترتب (١) عدم الاستحقاق - مع كونه عقليا - على استصحابه (٢) إنما (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى و هو توهم مثبتيه الاستصحاب، و محصله:

أن عدم المنع العلى هو المستصحب و إن كان مجعولا، و قلنا انه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثرا شرعيا، لكنه لا يدفع إشكال المثبته، و ذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبه، و من البديهى أن هذا الأثر عقلى لا شرعى، فاستصحاب عدم المنع لإثباته مثبت، هذا تقريب التوهم.

(٢). أى: على استصحاب عدم المنع، و ضمير «كونه» راجع إلى عدم الاستحقاق.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور و هو مثبتيه استصحاب عدم المنع، و توضيحه:

أن الحكم بعدم استحقاق العقوبه و إن كان عقليا، لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبه على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا كوجوب الموافقه و حرمة المخالفه المترتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائرا، حيث ان عدم استحقاق العقوبه من لوازم عدم المنع مطلقا و لو ظاهريا كالمقام، إذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهرا.

نعم لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعى كان استصحاب عدم المنع قاصرا عن إثباته.

و بالجملة: فتوهم مثبتيه استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال على البراءه باستصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر صحيح، و لا يرد عليه إشكال

=====

فلا مجال لقول المصنف (قده): «إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فى الظاهر» إذ على ما أفاده الشيخ يكون عدم العقاب من آثار نفس الشك فى المنع، لا- من آثار عدم المنع حتى يقال: انه أعم من العدم الواقعى و الظاهرى كى يترتب على عدم المنع الظاهرى الثابت بالاستصحاب من دون لزوم إشكال المثبته. و إلا- فلو ثبتت الإباحه الشرعيه باستصحاب عدم التكليف ترتب عليه عدم استحقاق العقاب كما حكى صراحه كلامه فيه.

هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فى الظاهر، فتأمل (١).

المثبته. و ضمير «هو» راجع إلى «ترتب» و ضمير «لكونه» إلى «عدم الاستحقاق».

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى التعليقه. أو إلى: أن البراءه المتيقنه حال الصغر عقليه، و الاستصحاب بناء على كونه حجه من باب التعبد حكم شرعى، فلا يجرى فيما ليس له أثر شرعى. أو إلى: أن عدم استحقاق العقوبه من آثار الترخيص و الاذن، لا من آثار عدم المنع كما هو مسلّم عند العرف، ضروره أن مجرد عدم منع المالك عن التصرف فى ماله لا يمنع عن استحقاق المؤاخذه، و إنما المانع عنه هو إذنه فى التصرف، و إثبات الترخيص باستصحاب البراءه و عدم المنع مبنى على الأصل المثبت.

ص: ٥٧٨

أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر

التنبية التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية و العاديه على الأصل

\*\*\*\*\*

(1). هذا الأمر كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت، فلا ينبغي جعله من تنبيهات الاستصحاب. و كيف كان فالغرض من عقده تمييز اللازم العقلي أو العادى - الذى يترتب على استصحاب الحكم من دون أن يكون الاستصحاب مثبتا - عن اللازم غير الشرعى الذى يكون ترتبه على الاستصحاب مبنيا على الأصل المثبت. و بهذا التمييز يندفع إشكال أو رد على عدم حجيه الأصل المثبت. و حاصل الإشكال: أن عدم حجيته مستلزم لعدم اعتبار الاستصحاب مطلقا موضوعيا كان أم حكيميا، لعدم انفكاك استصحاب عن أثر عقلي، كنفى الأضداد فى استصحاب الحكم كالوجوب الموجب لحرمة الضد و وجوب المقدمه، و كوجوب الإطاعه فى استصحاب الموضوع، حيث إنها مترتبه على الحكم الشرعى بوساطه الموضوع، نظير استصحاب الحياه المترتب عليها وجوب الإنفاق على الزوجه، ثم لزوم إطاعه هذا الوجوب عقلا.

و توضيح ما أفاده فى دفع الإشكال هو: أن اللازم العقلي أو العادى على قسمين:

أحدهما: أن يكون لازما للحكم المستصحب بوجوده الواقعى كالأجزاء، فإن أجزاء الصلاه مع استصحاب الطهاره الحديثه حكم عقلي مترتب على الطهاره الواقعيه، لا الأعم منها و من الطهاره الظاهريه.

ثانيهما: أن يكون لازما له بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و وجوب المقدمه بناء على كونه عقليا. و اللازم الذى لا يثبت نفسه و لا أثره الشرعى بالاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت هو القسم الأول دون الثانى، فانه يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال المثبته.

و الوجه فى عدم المثبته فى هذا القسم الثانى هو: وضوح تبعيه كل حكم لموضوعه و عدم تخلفه عنه، لكونه بمنزله العله للحكم، و المفروض فى المقام

أن المستصحب بمطلق وجوده و لو ظاهرا موضوع لذلك اللازم، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهرا، و هو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه من دون حاجه إلى تعبد و تنزيل آخر يخصه، لعدم قابليته للتعبد الشرعى، بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سببا لوجوده و لو ظاهرا - يترتب عليه لازمه قهرا من باب ترتب الحكم على موضوعه، و لو كان للآزم حكم شرعى ترتب عليه أيضا لتحقق موضوعه.

و هذا بخلاف القسم الأول، فانه لا موجب لترتبه على المستصحب لا من جهه ترتب الحكم على موضوعه و لا من جهه سرايه التعبد من المستصحب إلى لازمه.

أما الأول فلعدم تحققه، إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهرى، و المفروض أنه ليس بموضوع. و أما الثانى فلما مر سابقا من أن المستفاد من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعى دون العقلى و العادى. و عليه فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعى و لا حكم هذا اللازم على المستصحب إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). و هو العقلى أو العادى. و لا- يخفى أن حديث الأصل المثبت لا- يجرى فى هذا الفرض، لأن الأصل المثبت هو الأصل الجارى فى الملزوم لإثبات الأثر الشرعى المترتب على لازمه. و هذا بخلاف إثبات نفس اللازم العقلى و العادى، فانه حيث لا يكون واسطه بين المستصحب و لازمه العقلى و العادى فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت. و إنما الوجه فى عدم ترتب لازمه أن التعبد الاستصحابى يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب، لا مطلق أثره و لو كان عقليا أو عاديا.

(٢). يعنى و لا الأثر الشرعى الثابت بوساطه غير الأثر الشرعى و هو اللازم العقلى أو العادى.

(٣). متعلق ب «ترتب» أى: باستصحاب الملزوم سواء أ كان المستصحب موضوعا

إنما (١) هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا (٢)، فلا (٣) يكاد يثبت به (٤) من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بوساطه أثر شرعى آخر (٥) حسبما عرفت فيما مر (٦)،

أم حكما.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «ان عدم» يعنى: أن عدم ترتب الأثر العقلى أو العادى و كذا الأثر الشرعى المترتب عليهما بالاستصحاب مختص بالحكم الذى يكون بوجوده الواقعى موضوعا للأثر. و أما إن كان الموضوع وجود الحكم مطلقا و لو فى الظاهر فلا مانع من ترتب لوازمه العقليه و العاديه و آثارهما الشرعيه عليه، و ضمير «هو» راجع إلى «عدم ترتب»

(٢). قيد للمستصحب، و المراد ب «ما» الموصول حكم المستصحب.

(٣). هذه نتیجه حصر نفى ترتب الأثر غير الشرعى - أو الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعى موضوعا، فان مقتضى هذا الحصر ترتب اللازم غير الشرعى أو الشرعى المترتب عليه على الحكم الثابت بالاستصحاب إذا كان الحكم بمطلق وجوده و لو ظاهريا موضوعا كما مر تفصيله، دون ما إذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعى للحكم، فانه لا- يترتب على استصحاب الحكم، لأن الثابت به وجود ظاهرى له، و المفروض أنه ليس موضوعا للحكم، و قد تقدمت أمثله الكل.

(٤). أى: فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعى الذى كان للمستصحب بلا واسطه كوجوب إنفاق الزوجه الثابت باستصحاب حياه الزوج بلا واسطه. و ضمائر «آثاره، أثره، له» راجعه إلى «المستصحب».

(٥). كحرمه أخذ الخمس أو الزكاه على الزوجه المستصحبه حياه زوجها، فان هذه الحرمه مترتبه على وجوب الإنفاق عليها الثابت باستصحاب حياه زوجها.

(٦). أى: فى التنبيه السابع، حيث قال فى صدره: «كما لا شبهه فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيه و العقليه» فتدبر.

ص: ٥٨١

لا بالنسبة (١) إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقا (٢) كان (٣) بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فان آثاره (٤) شرعية كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت و لو (٥) بأن يستصحب، أو كان (٦) من آثار

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بالنسبة» يعنى: أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعى و كذا أثره و إن كان شرعيا بالاستصحاب إنما هو بالنسبة إلى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب، لا بالنسبة إلى الأثر غير الشرعى الثابت للحكم بوجوده مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا، فان لا مانع من ترتبه على الاستصحاب، لتحقق موضوعه ظاهرا بالاستصحاب. و المراد بالموصول فى قوله: «ما كان» هو الأثر غير الشرعى.

(٢). قيد للأثر الشرعى، يعنى: أن يكون الأثر الشرعى بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى موضوعا للأثر غير الشرعى، كوجوب الإطاعة المترتب على الحكم الشرعى مطلقا و لو كان ظاهريا ثابتا بالاستصحاب مثلا.

(٣). بيان للإطلاق، يعنى: سواء ثبت الحكم الشرعى الأعم من الواقعى و الظاهرى بخطاب الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» الذى هو من الأصول العملية، أم بخطاب غير الاستصحاب كالأدلة الاجتهادية غير العلمية كخير الواحد، و ضمير «بغيره» راجع إلى خطاب الاستصحاب.

(٤). يعنى: فان آثار الأثر الشرعى الذى يكون بوجوده المطلق موضوعا لها تترتب على ذلك الأثر الشرعى و ان كانت تلك الآثار غير شرعية.

(٥). هذا هو الفرد الخفى للثبوت، يعنى: أن الآثار الشرعية تترتب عليه إذا ثبت ذلك الحكم الشرعى ظاهرا و لو بأن يجرى الاستصحاب فى نفسه أو فى الموضوع الذى يترتب عليه هذا الحكم، و ضمير «غيرها» راجع إلى «شرعية» و ضميرا «عليه» و المستتر فى «يستصحب» راجعان إلى «الأثر».

(٦). معطوف على «لأن يستصحب» يعنى: و لو ثبت ذلك الأثر الشرعى بالاستصحاب الجارى فى موضوع ذلك الأثر الشرعى، فهذا إشاره إلى الاستصحاب

المستصحب، و ذلك (١) لتحقق موضوعها حينئذ (٢) حقيقه، فما للوجوب «-» عقلا (٣) يترتب على الوجوب (٤) الثابت شرعا باستصحابه أو

الموضوعى، و قوله: «يستصحب» إشاره إلى الاستصحاب الحكمى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لترتب الآثار الشرعيه و غيرها على الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب الجارى فى نفسه أو فى موضوعه، و محصله: أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه، فلا- يحتاج ترتب تلك الآثار عليه إلى تنزيل آخر، بل يكفى فى ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها كاستصحاب وجوب صلاه الجمعه مثلا إذا فرض ترتب وجوب التصديق على وجوبها، و وجوب الدعاء على وجوب التصديق و هكذا، فان هذه الأحكام الشرعيه الطويله تترتب على تحقق وجوب صلاه الجمعه و لو بالاستصحاب المحرز له ظاهرا، إذ المفروض كون موضوع تلك الآثار الحكم الشرعى بوجوده الأعم من الظاهرى و الواقعى، و من الواضح امتناع انفكاك الحكم من الموضوع، لأن وزانهما وزان العله و المعلول، فجميع الآثار الشرعيه و العقليه و المترتبه على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا تترتب على الحكم الشرعى الثابت بالاستصحاب أو غيره.

(٢). أى: حين ثبوت الأثر الشرعى ظاهرا و لو بالاستصحاب.

(٣). كوجوب الإطاعه الثابت للوجوب الشرعى، فانه يترتب على الوجوب الشرعى الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاه الجمعه كما مر آنفا، أو باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياه الغائب المترتب عليها وجوب الإنفاق شرعا على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعى الحكم العقلى و هو وجوب الإطاعه.

(٤). بل كل أثر شرعى إلزامى كالحرمه كما عتبر هو (قده) أيضا فيما تقدم بالأثر الشرعى الجامع للوجوب و الحرمه.

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «فالحكم العقلى المطلق من وجوب الموافقه... إلى غير ذلك يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه

ص: ٥٨٣



استصحاب موضوعه (١) من (٢) وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك (٣) كما يترتب على الثابت  
بغير الاستصحاب (٤) بلا شبهه و ارتياب، فلا تغفل (٥).

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى الاستصحاب الموضوعى، و ما قبله هو الاستصحاب الحكمى.

(٢). مفسر ل «ما» الموصول. و فيه كلام مذكور فى التعليقه، فراجع.

(٣). كوجوب المقدمه و حرمة الأضداد.

(٤). كالعلم و الدليل المعبر كالخبر الصحيح، فان الحكم العقلى يترتب على الأثر الشرعى الثابت بهما ثبوتا واقعيا فى الأول و  
ظاهريا فى الثانى.

(٥). و تفتن حتى لا يخطر ببالك التنافى بين ما تقدم من عدم حجيه الأصل المثبت و بين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير  
الشرعية على الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب، فان هذا اعتراف بحجيه الأصل المثبت و رجوع عن إنكارها، و ليس هذا إلا  
التهافت بينهما.

=====

كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب... إلخ» و ذلك أما أولا: فلأنه لا بد أن يكون مفسر الموصول فى «ما للوجوب» من  
عوارض الوجوب لا نفسه المذكور صريحا فى العبارة، إذ ليس الوجوب العقلى إلا نفس الأمور المذكوره، فهو نظير «أكرم ما  
لزيد من زيد».

و أما ثانيا: فلأن الحكم العقلى المترتب على الأثر الشرعى لا يختص بالوجوب، بل كل حكم عقلى من الحسن و القبح الثابتين  
لمطلق الأثر الشرعى و لو بوجوده الظاهرى يترتب عليه. نعم إذا أريد بقوله: «للاجوب عقلا» الحكم العقلى لا يرد عليه شىء،  
ضروره أن الحكم العقلى حينئذ يشمل الجميع، فكأنه قيل: «فما للحكم العقلى من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه إلى غير  
ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب... إلخ» لكن هذا الاحتمال بعيد.

: أنه قد ظهر مما مر (٢) لزوم أن يكون المستصحب حكماً

التنبية العاشر: اعتبار موضوعيه المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبية دفع توهم من زعم أن قولهم: «ان المستصحب إما حكم شرعى و إما ذو حكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك فى كلتا مرحلتى الثبوت و البقاء، فلو كان كذلك فى مرحله البقاء فقط دون الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب. و قد دفع المصنف هذا التوهم بأن مورد التعبد و التنزيل فى الاستصحاب هو مرحله الشك أعنى البقاء دون الحدوث، فلا بد أن يكون مورد الاعتبار المزبور هى هذه المرحلة أيضا، لئلا يلزم لغويه التعبد، من دون حاجه إلى اعتبار ذلك فى مرحله الثبوت، لعدم كونها مورد التعبد - من الأصل العملى العدى موضوعه الشك - فوجود الحكم فى حال اليقين و عدمه سيان بالنسبه إلى الاستصحاب.

و لعل منشأ التوهم المزبور كون التعبد فى الاستصحاب بعنوان الإبقاء، فان هذا العنوان يوهم اعتبار كونه كذلك حدوثاً أيضا. لكنه ليس كذلك، لأن الأصول العمليه التى منها الاستصحاب جعلت وظائف للشاك حين العمل، و حيث ان مورد الاستصحاب هو الشك المسبوق باليقين عبروا عنه بالإبقاء فرقا بينه و بين سائر الأصول العمليه «-» .

(٢). أى: من مطاوى الأبحاث السابقه كتعريفه للاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم» لدلالته على أنه أصل عملى فى مرحله الشك فى البقاء لا- فى مرحله القطع بالثبوت، إذ ليس فى تلك المرحلة شك حتى يقع موردا للتعبد الاستصحابى.

=====

(-). لا يخفى أن مقتضى ما تقدم من كون الغرض من عقد هذا التنبية دفع توهم اعتبار مجعولييه المستصحب حدوثاً فى جريان الاستصحاب هو أجنبيته عن الأصل المثبت. فما فى تقارير سيدنا الفقيه صاحب الوسيله و فى حاشيه المحقق

شرعياً أو ذا حكم كذلك (١). لكنه (٢) لا يخفى أنه لا بد أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: شرعياً. هذا إشارته إلى الاستصحاب الحكمى، و ما قبله إشارته إلى الاستصحاب الموضوعى.

(٢). غرضه بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو ذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور، و محصله كما تقدم آنفاً: أن مورد ذلك هو البقاء، لأنه ظرف الشك الذى هو مورد الاستصحاب، و ليس ذلك الا مرحله البقاء دون الثبوت، فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً و لا موضوعاً ذا حكم و كان كذلك بقاء جرى فيه الاستصحاب. و مثل فى المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به و صار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف، حيث انه فى الأزل ليس حكماً مجعولاً، لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له، لكنه فيما لا يزال - أى فى المستقبل الذى هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً، لما مر من أن نفيه كثبوته فيما لا يزال مجعول شرعاً، بمعنى أن للشارع إبقاء العدم على حاله و نقضه بالوجود - و ان لم يطلق عليه الحكم - لأن الملاك فى شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً - لأن تناله يد التشريع، و هذا الملاك موجود فى العدم الأزل، فإبقاؤه كتنقضه حكم، فإذا شك فى بقاءه فلا مانع من استصحابه بعد كون هذا العدم عند الشك فى بقاءه حكماً أى قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه.

=====

المشكىنى (قدهما) من كون هذا التنبية من ملحقات الأصل المثبت « لم يظهر له وجه. و توجيه عدّه من ملحقاته كما فى حاشيه بعض الأعاظم (قده) بما حاصله:

«أن المستصحب إذا كان عدم فعلية التكليف حال الصغر، حيث إن الصغر دخيل فى عدم فعليته، و كان الغرض من استصحابه نفي إنشاء التكليف رأساً كان مثبتاً، لأن لازم عدم فعليته بعد البلوغ هو عدم جعله أصلاً، إذ لو كان مجعولاً بعد البلوغ لكان فعلياً، لعدم مانع عن فعليته بعده، فبقاء عدم فعليته ملازم عقلاً لعدم تشريعه رأساً» « لا يخلو من غموض، لأن مفروض كلام المصنف (قده) ليس هو عدم فعلية التكليف حال الصغر، بل عدمه الأزل. و عليه فلا وجه للإحاق هذا التنبية بالأصل المثبت.

ص: ٥٨٦

كذلك (١) بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً و لا له أثر شرعاً و كان في زمان استصحابه كذلك - أى حكماً - أو ذا حكم يصح (٢) استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف (٣)، فانه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل (٤) و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال (٥)،

و يمكن التمثيل لعدم كون العدم في حال اليقين حكماً و لا موضوعاً له بعدم رضا المالك بالتصرف في ماله، فانه قبل تصرف أحد في ماله ليس عدم رضاه حكماً و لا موضوعاً لحكم فعلى أصلاً، لا تكليفي كالحرمه، و لا وضعي كالضمان، لكنه بعد وضع شخص يده عليه إذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا مانع، و مقتضاه حرمه تصرف الغير فيه و ضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين به لم يكن حكماً و لا - ذا حكم، و لكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم و لو جزءاً لموضوعه، و هذا المقدار كاف في صحة الاستصحاب، كاستصحاب اجتهاد شخص لجواز تقليده مع كون غير الاجتهاد أيضاً كالعَدَاله دخيلاً في هذا الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حكماً أو ذا حكم، و هذا أيضاً معنى قوله بعد ذلك: «كذلك» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمائر «ثبوته، له، استصحابه» راجعه إلى المستصحب.

(٢). هذا جواب «لو» في قوله: «فلو لم يكن المستصحب».

(٣). هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكماً شرعياً و لا ذا حكم شرعي، لأنه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «المستصحب».

(٤). لبرهان حدوث العالم بأسره في قبال قدمه، و ضميراً «فانه، أنه» راجعان إلى «عدم».

(٥). و هو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعاً للتعبد الاستصحابي، و من المعلوم أنه لا معنى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في

لما (١) عرفت من أن نفيه كثبوتَه في الحال (٢) مجعول «-» شرعا. و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا (٣) أو كان و لم يكن حكمه

البقاء إلا ترتيب الأثر الشرعى على المستصحب، و إلا يلزم اللغويه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكونه حكما فيما لا- يزال، و حاصله: ما أفاده سابقا في التنبية الثامن بقوله: «و كذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه، ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوتَه» من كفايه مجرد القابليه للجعل في الاستناد إلى الشارع، لاستواء نسبه القدره إلى الطرفين، فالعدم الأزلى في زمان الشك في بقاءه مجعول شرعى بهذا المعنى من الجعل.

لكن صحه إسناده إلى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر، و إطلاق الجعل و المجعول على عدم الحكم أمر آخر، ضروره مساوقه الجعل للتكوين و الإيجاد و لو في عالم الاعتبار، و هذا لا يصدق على مجرد القدره على نقض عدمه بالوجود.

نعم لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم إلى الشارع. و ضميرا «نفيه، كثبوتَه» راجعان إلى التكليف. و بهذه العبارة يبين مراده من الحكم، فلا تنافى بين نفي الجعل و إثباته.

(٢). أى: حال البقاء الذى هو حال الشك و مورد جريان الاستصحاب.

(٣). أى: في حال اليقين بالمستصحب، كما إذا كان الصبى مستطيعا من حيث المال، و بعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته الماليه، فانه لا مانع من استصحابها و الحكم بوجود الحج عليه، مع أن استطاعته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعا

=====

(-). لا- يخفى أن ما اشتهر من أنه لا بد أن يكون المستصحب حكما أو موضوعا ذا حكم مما لا أصل له. إذ لم يقدّم عليه دليل من آيه أو روايه أو إجماع أو عقل، و غايه ما يقتضيه دليل الاقتضاء هو عدم لزوم اللغويه من التعبد المدلول عليه بمثل «لا تنقض» و من المعلوم تحقق الخروج عن اللغويه بقابليه المورد للجعل و التشريع و إن لم يطلق عليه الحكم اصطلاحا كما أفاده المصنف (قده).

لوجوبه. و كاستصحاب حياه الولد إلى زمان موت والده، فان حياته فى زمان اليقين بها لم تكن موضوعا للإرث، لأنها كانت فى زمان حياه الوالد، و موضوعيتها للإرث إنما تكون حال وفاته و هو زمان الشك فى حياته، فحياه الولد فى زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعى، و صارت فى زمان الشك فيها ذات أثر.

و جميع الأعدام الأزليه من هذا القبيل كعدم التذكيه حال حياه الحيوان، و عدم القرشيه، و عدم الماده، و عدم الكريه و نحوها، فانه لا يترتب أثر شرعى على هذه الأعدام حال اليقين بها، فان عدم التذكيه لا أثر له إلا بعد زهوق روح الحيوان و الشك فى انتقاض هذا العدم. و كذا عدم القرشيه، فانه لا أثر له حين اليقين به و هو عدم وجود المرأه، و إنما أثره بعد وجودها، لأنه يشك فى بقاء عدم القرشيه بالنسبه إلى هذه المرأه، فإذا جرى استصحاب عدم قرشيتها ترتب عليه حكمه، لو لم يناقش فى استصحابه من جهه المثبته. و كذا الحال فى عدم الماده و عدم الكريه، فانهما فى حال اليقين بعدمهما لا أثر لهما، و الأثر يترتب عليهما فيما إذا شك فى بقائهما بسبب وجود ماء يشك فى كريته أو كونه ذا ماده، فانه يترتب على استصحاب عدمهما انفعالهما بملاقاه النجاسه.

\*\*\*\*\*

(١). كطهاره الثوب و البدن قبل وقت الصلاه، فان فعليه شرطيتها إنما تكون بعد وقتها الذى هو ظرف الشك فى بقائها، و من المعلوم أنه لا إشكال فى صحه استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها.

(٢). أى: فعلى، و قوله: «له» متعلق بمحذوف، يعنى: و لم يكن حكمه فعليا و كان له حكم فعلى بقاء. و لو كانت العبارة هكذا «أو كان و لم يكن فعليا إلا بقاء» كانت أخصر، و مع إبقاء العبارة على حالها يكون الأولى إسقاط كلمه «حكمه» للاستغناء عنها، لأنه بمنزله أن يقال: «أو كان له حكم و لم يكن حكمه فعليا... إلخ» و هذا لا يخلو من الحزازة كما هو ظاهر.

(٣). تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر كذلك

على (١) رفع اليد عنه و العمل (٢) كما إذا قطع بارتفاعه، و وضوح (٣) عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتا (٤) فيه

بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا. و محصل التعليل: أن المعيار في صحه الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحاله السابقه، و من المعلوم عدم دخل لتلك الحاله في هذا المعيار أصلا، فان رفع اليد عن عدم حرمه شرب التتن مثلا بالشك في بقاءه و البناء على حرمته مما يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعا مع عدم كون عدم حرمته أزلا أثرا شرعيا و لا موضوعا له، لكنه شرعى بقاء بمعنى كون إبقاء العدم و نقضه بالوجود بيد الشارع، كما أنه يصدق إبقاء الحاله السابقه على العمل بها و البناء عليها.

فالمتحصل: أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى، لأنه حال الشك الذي لا بد فيه من جعل الوظيفه للشاك المتحير في الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لصدق» و ضمير «عنه» راجع إلى «اليقين».

(٢). معطوف على «رفع» و بيان له، و قوله: «كما» متعلق ب «العمل» و ضمير «بارتفاعه» راجع إلى اليقين، يعنى: لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين بأن يعمل عمل القاطع بارتفاعه كما عرفت في مثال شرب التتن.

(٣). معطوف على «صدق» و هذا متمم التعليل المزبور، يعنى: و لوضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه - الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لا في صدق النقض و لا في تنزيل الحاله السابقه في مرحله البقاء.

و الحاصل: أن صحه التعبد الاستصحابى تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك، و لا تتوقف على ترتبه في زمان الثبوت.

(٤). تمييز ل «أثر» و ضمير «فيه» راجع إلى «صدق نقض» و الثبوت مقابل البقاء.

ص: ٥٩٠

و فى تنزيلها (١) بقاء، فتوهم (٢) اعتبار الأثر سابقا (٣) كما ربما يتوهمه الغافل من (٤) اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم فاسد (٥) قطعاً، فتدبر جيدا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى تنزيل الحالة، و هو معطوف على «فيه» و المعطوف و المعطوف عليه متعلقان ب «دخل» و غرضه أن التعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر شرعى لحدوثها، بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها، لأنه زمان التعبد الاستصحابى.

(٢). هذا إشاره إلى التوهم المذكور فى صدر التنبيه بقولنا: «و دفع توهم من زعم أن قولهم ان المستصحب إما حكم شرعى و إما ذو حكم كذلك... إلخ».

(٣). أى: حدوثا، و هو من قيود «اعتبار» يعنى: فتوهم اعتبار الأثر الشرعى فى السابق - أى فى ظرف اليقين - فاسد.

(٤). متعلق ب «يتوهمه» و بيان لمنشأ التوهم، يعنى: أن توهم اعتبار الأثر الشرعى للحاله السابقة فى الاستصحاب و التعبد ببقائها إنما نشأ من هذا الكلام الذى قد عرفت عدم أساس له.

(٥). خير «فتوهم» و وجه القطع بفساده هو ما أفاده بقوله: «و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه... إلخ» و أوضحناه بقولنا: «و محصل التعليل: أن المعيار فى صحه الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره... إلخ».

فتلخص مما أفاده فى هذا التنبيه: أن المدار فى صحه الاستصحاب على كون المستصحب فى مرحله البقاء أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى سواء أ كان كذلك أيضا فى مرحله الحدوث و الثبوت أم لم يكن، و الوجه فى ذلك أن التعبد يكون فى البقاء دون الثبوت.

=====

(-). لا- يخفى أنه يمكن أن يدعى التنافى بين ما أفاده هنا من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم بقاء لا ثبوتا، و بين ما تقدم فى الأمر السابع من جعل المماثل للمستصحب أو لحكمه. وجه المنافاه: أنه إذا لم يكن للحدوث حكم فلا معنى

ص: ٥٩١



لجعل مماثل له بقاء.

لكنه يمكن دفع التنافى بينهما بأن يراد بالمماثلة المماثلة فى الحكم الاقتضائى لا الفعلى، بمعنى أن المستصحب لو كان له حكم فى حال اليقين به لكان كذا فيجعل مثله له فى ظرف الشك فيه.

أو يراد بالمماثلة السنخيه و إن كان الحكم فى زمان اليقين به عقليا لا شرعيا كاللاجرجه العقليه فى حال الصغر، فان استصحابها حال البلوغ عبارته عن جعل الإباحه شرعا التى هى حكم مماثل لذلك الحكم العقلى فى الترخيص و التوسعه على المكلف.

أو يراد بالمماثلة البناء العملى، فمعنى الاستصحاب جعل الحكم بالبناء على المتيقن عملا، فكأنه: قال: «اعمل أيها الشاك فى بقاء المتيقن عمل من يتيقن ببقائه» و يمكن دفع التنافى بوجه أخرى أيضا، و لعل المصنف (قده) أشار إلى ما ذكرنا أو بعضه بقوله: «فتدبر جيدا».

ص: ٥٩٢

: لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم (٢) أو موضوع (٣). و أما إذا كان الشك فى تقدمه و تأخره (٤)

التنبه الحادى عشر: أصاله تأخر الحادى

\*\*\*\*\*

(١). هذا سابع التنبهات المذكوره فى رسائل شيخنا الأعظم (قده) و الغرض من عقده التعرض لجريان الأصل المعروف بأصاله تأخر الحادى فى الحادىين المعلوم حدوئهما و عدم جريانه فيهما، و بيان الصور التى يختلف باختلافها حكم الأصل الجارى فيها. و قبل الخوض فى هذا المقصود الأصلي تعرض لحكم الشك فى أصل حدوث حادى من موضوع أو حكم، و قال: إنه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم فيه، لتحقق أركانه فيه من اليقين و الشك و الأثر الشرعى. و كذا لو شك فى ارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه، فيستصحب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه.

و عليه فالمبحوث عنه فى هذا التنبه هو: أن الاستصحاب هل يجرى فى الوجود و العدم المضافين إلى زمان خاص كترتب الأثر على إسلام زيد مثلاً يوم الجمعة، أو المضافين إلى زمانى خاص كإسلامه قبل القسمه، كما يجرى فى الوجود و العدم المضافين إلى الماهيه كوجود زيد و عدمه أم لا؟

(٢). كالشك فى طهاره شىء بعد العلم بنجاسته، كما إذا شك فى طهاره ثوبه بدون العصر مثلاً، أو حصول حليه الذبيحه بتذكيه الكتابى، فان استصحاب عدم طهاره الثوب و عدم حليه الذبيحه جار بلا مانع إن لم يجر فيها الأصل الموضوعى.

(٣). كالشك فى موت غائب، و غيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعيه فانه لا إشكال فى استصحاب عدم تحقيقه، و ترتيب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم أمواله و غيرهما من أحكام الحياه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «تقدمه» راجعان إلى «حكم أو موضوع» و غرضه أنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى أصل الحدوث. و أما

إذا كان الشك فى كيفية حدوثه من التقدم و التأخر بعد القطع بأصل تحقيقه فلا يخلو إما أن يلاحظ التقدم و التأخر بالنسبه إلى أجزاء الزمان، كما إذا قطع بوجود زيد يوم الجمعة مثلا و شك فى أن مبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة.

و إما أن يلاحظا بالإضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحقيقه كما إذا علم بولاده زيد يوم الجمعة و شك فى تقدمها على وفاه عمرو و تأخرها عنها، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى عدم تحقق الحادث فى الزمان الأول، و ترتيب آثار عدمه فى ذلك الزمان، فإذا علم بكون زيد ميتا يوم الجمعة، و لم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو فى الخميس، فلا- مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس و ترتيب آثاره كوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم ماله بين وراثته و غير ذلك عليه، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس، لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازما عقليا لعدم حدوثه عن يوم الخميس، و الاستصحاب لا- يثبت اللازم العقلى، و لا- الأثر الشرعى المترتب عليه. و كذا إذا علم بعدم إسلامه يوم الأربعاء و شك فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا إشكال فى استصحاب عدم إسلامه إلى زمان اليقين بوجوده و هو يوم الجمعة، و ترتيب آثار عدم حدوثه يوم الخميس، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

و أما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس و هو حدوثه يوم الجمعة أو تأخر حدوثه عن يوم الخميس فلا تترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم الجمعة، و ذلك لأن الحدوث - الذى هو أمر بسيط منتزع من الوجود المسبوق بالعدم - لازم عقلى للتعبد بعدم إسلامه يوم الخميس، و المفروض قصور أدله الاستصحاب عن إثبات لوازم المستصحب العاديه و العقليه و آثارها الشرعيه كما عرفت تفصيله فى التنبيه السابع.

و كذا الحال فى التأخر، حيث إنه أمر وجودى من مقوله الإضافه، و هو لازم

عقلى لاستمرار العدم المتيقن إلى يوم الجمعة، وقد عرفت عدم إثبات الاستصحاب للازمه العقلى و لا للأثر الشرعى المترتب عليه.

نعم بناء على تركيب الحدوث من الوجود يوم الجمعة مثلا- و العدم قبله يمكن إثباته بالاستصحاب، لصغرويته حينئذ لكبرى المركب الذى يحرز بعض أجزائه بالتعبد و بعضها بالوجدان. ففي المقام يصح أن يقال: الأصل عدم إسلامه قبل يوم الجمعة، و وجوده يوم الجمعة وجدانى، فالجزء العدمى يحرز بالاستصحاب و الوجودى بالوجدان.

لكن بناء على ما اختاره المصنف (قده) فى التنبيه السابع من حجيه الأصل المثبت فى موردين - أحدهما خفاء الواسطه و ثانيهما امتناع التفكيك فى التعبد - لا مانع من ترتيب آثار التأخر كما سيأتى توضيحه أكثر من هذا فى ذيل كلام الماتن.

كما أن آثار مطلق وجود الإسلام يوم الجمعة أعم من حدوثه فيه أو تأخره عن إسلامه يوم الخميس تترتب عليه، كوجوب صلاه الجمعة عليه تعيينا، و الحكم بنفسه إذا تركها عن علم و عمد. لكن ليس هذا للاستصحاب، بل للعلم الوجدانى بإسلامه فى يوم الجمعة، فلا- وجه لعدّ هذا الفرض من أنحاء ترتب الأثر على استصحاب عدم إسلامه يوم الخميس، لأجنيته عنه، فالحق مع المصنف فى إهماله له.

و لا- يخفى جريان هذا البحث فى جانب الوجود، كما إذا علم بارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم، و شك فى تقدم الارتفاع و تأخره، فلا- مانع من استصحاب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه، و لكن لا- يثبت به حدوث الارتفاع و لا تأخره إلا بناء على الأصل المثبت.

الصوره الثانيه: لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى حادث آخر، و سيأتى توضيحها عند شرح كلمات المصنف (قده).

\*\*\*\*\*

(١). أى: لوحظ الشك فى تقدم الحادث و تأخره، لا فى أصل حدوثه كما كان

فكذا (١) لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول (٢) و ترتيب آثاره، لا آثار (٣) تأخره عنه، لكونه (٤) بالنسبه إليها مثبتا، إلا (٥)

هو المفروض أولا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فكالصوره الأولى و هى الشك فى أصل الحدوث فى عدم الإشكال فى جريان الاستصحاب فيها، و ضمير «تحققه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

(٢). كيوم الخميس فى المثال المزبور، و ضمير «آثاره» راجع إلى «عدم».

(٣). معطوف على «آثاره» يعنى: لا- ترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع عن الزمان الأول كيوم الخميس فى المثال المذكور، يعنى: لو كان لتأخر الحادث عن يوم الخميس أثر شرعى لا يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم الخميس، و ذلك لأن التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس، و قد تحقق سابقا أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية و لا الآثار الشرعية المترتبة عليها.

و ضمير «عنه» راجع إلى «الزمان الأول».

(٤). تعليل لقوله: «لا آثار تأخره عنه» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و ذلك لأن وصف التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه... إلخ» و ضمير «لكونه» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إليها» إلى «آثار تأخره».

(٥). استثناء من قدح مثبتيه الأصل المثبت فى موردين، أحدهما: ادعاء خفاء الواسطه، و الآخر: امتناع التفكيك واقعا و ظاهرا بين عدم الحدوث فى الزمان الأول و بين تأخر حدوثه عنه. أما الأول فتقريبه أن يقال: ان آثار التأخر و إن كانت آثارا لنفس التأخر حقيقه، إلا أنها فى نظر العرف آثار لعدم تحقق الحادث فى الزمان الأول و هو يوم الخميس فى المثال، فالواسطه بين الآثار و بين عدم حدوث الحادث فى الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - و هى التأخر - خفيه.

و أما الثانى فبيانه: أن الملازمه بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلا و بين تأخر حدوثه عنه تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقه و تنزيلا، يعنى: كما أنه لا تفكيك بينهما واقعا كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا.

بدعوى خفاء الواسطه، أو عدم (١) التفكيك فى التنزيل بين (٢) عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا (٣) كما لا تفكيك بينهما واقعا «-» و لا (٤) آثار

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «دعوى» و هذا إشاره إلى المورد الثانى، و ما قبله إشاره إلى المورد الأول.

(٢). هذا و «فى التنزيل» متعلقان ب «التفكيك» و ضميرا «تحققه، تأخره» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

(٣). قيد ل «التفكيك» يعنى: لا تفكيك بينهما عرفا فى مقام التنزيل كما لا تفكيك بينهما واقعا. و يجوز أن يكون قييدا للتنزيل، يعنى: لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف كما لا تفكيك بينهما واقعا.

(٤). معطوف على «لا آثار تأخره» يعنى: لا يجوز أيضا ترتيب آثار حدوث الحادث فى الزمان الثانى و هو يوم الجمعة فى المثال باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، و ذلك لأن عنوان الحدث الذى هو أول الوجود ملازم لعدم الوجود يوم الخميس، و لا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعيه، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

=====

(-). أورد عليه ب «أن عدم التفكيك فى التنزيل إن كان لمجرد الاستلزام العقلى واقعا، فلا بد من القول به فى جميع اللوازم العقليه. و إن كان لخصوصيه فى بعض الاستلزمات كالعلة التامه و معلولها و كالمتضايقين على ما مر فى البحث عن الأصل المثبت، فشئى ء منهما غير منطبق على ما نحن فيه. أما الأول فواضح، إذ لا عليه لعدم الشئى ء فى الزمان الأول لوجوده فى الزمان الثانى فضلا عن تأخره، فضلا عن أن يكون بنحو العليه التامه. و أما الثانى فالمتضايقان هما التقدم و التأخر، فالتعبد بتقديم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم. و أما العدم فليس مضايقا للوجود و لا لتأخره حتى يكون التعبد به تعبدا بمضايقه»(١).

لكن لا يبعد أن يكون المستثنى من عدم حجيه الأصل المثبت بنظر المصنف هو

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الحدوث في الزمان الثاني نحو وجود خاص، و هذا تعليل لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعه في المثال، و قد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث، و أن استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت

=====

كل ما ياباه العرف من التفكيك بين التعبدين و التنزيلين، فلا تعم هذه الكبرى المستثناه كل استلزام عقلي حتى إذا لم يكن بينا، كما لا- تختص بالموردين المتقدمين في الأصل المثبت من العله و المعلول و المتضايفين. و ربما يشهد لما ندعيه كلامه في الحاشيه في توجيه تمسك جمع من القدماء بالأصول المثبتة، قال: (قده):

«ثم انه لا- يبعد أن يكون ذلك - أى كون التلازم بين الشيتين بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل - منشأ عمل جماعه من القدماء و المتأخرين بالأصول المثبتة في مقام، و عدم العمل بها في مقام آخر. و حمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الواسطه و عدمه كما ترى يكذبه ملاحظه أن الواسطه في موارد عملهم في غايه الوضوح...»(١).

و عليه فتطبيق الكليه المستثناه على بابي العله و المتضايفين المتقدمين في التنبيه السابع لعله لكونهما أظهر مصاديقها، لا لتحديد تلك الكبرى بالموردين، لوضوح أن من تلك الفروع التي عنونها شيخنا الأعظم هو استصحاب حياه الملفوف بالكساء لإثبات ضمان الجاني، مع أن موضوع الضمان هو قتل الحي، و الحياه المستصحبه ليست عله للقتل و لا مضايفه له، فيتعين إرادته الملازمه بين التعبدين كتلازمهما واقعا، لا مطلق أنحاء الملازمه، و إلا كان النزاع في الأصل المثبت لفظيا، و لا خصوص العله و التضاييف.

و على هذا فلا- مانع من دعوى اقتضاء أصاله عدم الإسلام يوم الخميس للتعبد بتأخره عنه، و إلا كان عدم ترتيب آثار التأخر نقضا لنفس اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس. فلا يرد على ما في المتن إشكال إلا منع المبنى بما تقدم في تعليقه التنبيه الثامن.

نعم (١) لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب (٢) بناء (٣) على أنه عباره عن أمر مركب من الوجود فى الزمان اللاحق و عدم الوجود فى السابق (٤).

الحدوث بالمعنى المزبور ليرتب على الحدوث آثاره إلا على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و لا آثار حدوثه» و غرضه جواز ترتيب آثار حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس بناء على كون الحدوث من الموضوع المركب لا المقيد، بأن يقال: «ان الحدوث هو الوجود فى زمان لاحق، و العدم فى زمان سابق»، فان علم بوجود حادث يوم الجمعة و استصحاب عدمه يوم الخميس فقد أحرز الحدوث بكلا جزأيه أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، فيرتب الأثر الشرعى حينئذ على الحدوث من دون إشكال المثبتيه.

ثم ان الشيخ الأعظم (قده) تعرض أيضا لتركب الحدوث بقوله: «إلا أن يقال: ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، و إذا ثبت بالأصل عدم الشىء سابقا و علم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق فى الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث» و قوله: «هو الوجود المسبوق بالعدم» ظاهر فى كون الحدوث من الموضوعات المقيدته التى لا تثبت بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت، لا من الموضوعات المركبه التى تثبت بالأصل من دون لزوم إشكال المثبتيه، إلا أنه أوضح مراده بما ذكره بعد هذا الكلام كما لا يخفى.

(٢). أى: باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

(٣). قيد لقوله: «لا بأس» يعنى: لا بأس بترتيب آثار الحدوث بناء على أن الحدوث عباره... إلخ. و ضمير «بترتيبها» راجع إلى «آثار حدوثه».

(٤). هذا أحسن تعبير لتأديه الموضوع المركب، بخلاف ما تقدم من عباره الشيخ (قده) فانه كما مر آنفا ظاهر فى الموضوع المقيد، فلاحظ. ثم إن لازم تركيب الموضوع كون الأثر مترتبا على كلا جزأى الموضوع كما هو لازم جميع



و إن لوحظ (١) بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا و شك

الموضوعات المركبه، فمعنى آثار الحدوث حينئذ آثار العدم السابق و الوجود اللاحق، نظير ترتب الحرمة و الضمان على الغصب المركب من الاستيلاء على مال و عدم اذن مالكة، فان ترتب هذين الأثرين على الغصب المحرز أحد جزأيه أعنى الاستيلاء بالوجدان و الآخر و هو عدم الاذن بالاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان» و هذا إشاره إلى الصورة الثانية، و هى كون الشك فى التقدم و التأخر ملحوظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا و شك فى تقدم ذلك عليه و تأخره عنه.

ثم إن الحادثين المعلوم حدوثهما و المشكوك تقدم أحدهما على الآخر تارة يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولا، و أخرى يكون تاريخ أحدهما معلوما و الآخر مجهولا. و أما إذا علم تاريخ كل منهما فهو خارج عن موضوع البحث، لعدم تصور الشك حينئذ فى التقدم و التأخر، فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى مجهولى التاريخ، و الثانى فى كون أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله.

أما المقام الأول فأقسامه أربعة، لأن الأثر الشرعى إما يترتب على الوجود المحمولى أو الوجود النعتى، أو العدم المحمولى أو العدم النعتى، و لا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام الأربعة قبل توضيح المتن، فنقول: ان الوجود المحمولى هو نفس الوجود المحمول الأولى على الماهية، و هو مفاد «كان» التامه، حيث يكون فاعلها موضوعا للقضيه، و مفاد «كان» أعنى الوجود محمولا، فمعنى «كان زيد» أنه موجود، فزيد مبتدأ و «كائن» و ما بمعناه من أسماء العموم خبره. و فى قبال هذا الوجود المحمولى العدم المحمولى العدى هو مفاد «ليس» التامه، و ان لم تستعمل «ليس» فى اللغة العربيه إلا ناقصه، لقول ابن مالك: «و النقص فى فتى و ليس زال دائما قفى» و على كل فحمل المعدوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولى مثل «زيد معدوم».

ص: ٦٠٠

فى تقدم ذاك عليه و تأخره عنه «-» كما إذا علم بعروض

و الوجود الربطى هو مفاد «كان» الناقصه الوارده على المبتدأ و الخبر و الموجه للربط بينهما كقولنا «كان زيد قائما» حيث ان القيام المحمول على زيد أمر زائد على نفس وجوده، و الدال على هذا الربط هو الفعل الناقص. و فى قبال هذا الوجود الربطى العدم الربطى الذى هو مفاد «ليس» الناقصه، كقولنا:

«زيد ليس بقائم» حيث ان مدلوله سلب ربط الاتصاف بالقيام عن زيد.

و لا- يخفى أن التعبير عن الوجود بمفاد كان الناقصه بالوجود النعتى و عن العدم بمفاد ليس الناقصه بالعدم النعتى لا يخلو من مسامحه، لأن الوجود النعتى إنما يطلق على وجود العرض الذى هو موجود لنفسه فى غيره بغيره، إلا أن وجوده المحمولى نعت للغير. و حيث إن النسب و الارتباطات معان حرفيه و لا استقلال لها فى الوجود كما تقدم فى المعانى الحرفيه - و المفروض أن مدلول الأفعال الناقصه إما إيجاد الربط و إما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد كان الناقصه بالوجود الربطى و عن مفاد ليس الناقصه بالعدم الربطى، فتعبيرنا عنهما بالنعتى جرى على اصطلاح بعض الأعظم.

إذا عرفت هذا فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة و نقول: القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولى، و له صور:

الأولى: أن يكون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر.

أما الأول فهو: كتقدم رجوع المرتهن عن الاذن على البيع، و تقدم العيب على العقد، فان رجوع المرتهن عن إذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع، كما أن

=====

(-). كان على المصنف و الشيخ (قدهما) التعرض لصور الحادث المضاف إلى الزمان، لجريان الصور المتصوره فى الحادث المضاف إلى حادث آخر فى الحادث المضاف إلى أجزاء الزمان أيضا، من كون الأثر مترتبا على تقدمه على زمان خاص أو تأخره عنه أو تقارنهما، و لعل عدم التعرض له إنما هو للاستغناء عنه بذكر أقسام الحادث المضاف إلى حادث آخر أو لقله الفروع المتفرعه عليها.

ص: ٦٠١

تقدم العيب على العقد يوجب الخيار، و نحو ذلك من النظائر، فان أحد الحادثين و هو رجوع المرتهن و عيب المبيع فى هذين المثالين لا- يترتب عليه الأثر إلا على وجوده بنحو خاص و هو التقدم على حادث آخر و هو البيع، إذ لا أثر لرجوع المرتهن عن الاذن بعد البيع، و كذا لا أثر لحدوث العيب فى المبيع بعد البيع.

و أما الثانى أعنى التأخر فهو: كملاقاه الثوب الممتنّس للماء، فان أثر هذه الملاقاه و هى الطهاره مترتب على الملاقاه بنحو خاص و هو تأخرها عن كريبه الماء، فلا أثر للملاقاه قبل حصول الكريبه، و لا مع التقارن بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شىء» حيث إنه يستفاد من رجوع الضمير إلى الكر أن الماء المفروض كونه كثرًا لا- ينفعل بالملاقاه، فيعتبر فى عدم تنجسه بالملاقاه سبق الكريبه، فصوره التقارن داخله فى المفهوم الدال على الانفعال، و هذا الاستظهار مما أفاده أيضا شيخنا الأعظم (قده) فى طهارته، و نظائر هذا المثال فى الفقه كثيره.

و أما الثالث أعنى التقارن فهو: كمحاذاه الرجل و المرأه فى الصلاه مع وحده زمان شروعهما فى الصلاه، فان المانع بناء على القول بها مترتب على الحادثين و هما صلاتا الرجل و المرأه مع تقارنهما شروعا و عدم حائل بينهما، و لا فصل عشره أذرع كذلك. و كتقارن عقدى الأختين زمانا لرجل فان بطلانها مترتب على تقارنهما، إذ مع اختلافهما زمانا يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر.

و كتقارن عقدى المرأه و بنتها لرجل. و كتقارن عقدى الفاطميتين له بناء على حرمة الجمع بينهما و بطلان عقديهما كما نسب إلى بعض المحدثين. إلى غير ذلك من أمثله الحادثين اللذين يترتب الأثر و هو البطلان أو غيره على تقارنهما، فان الأثر فى أمثله النكاح المزبوره مع تقارن الحادثين و هما العقدان فيها هو البطلان، إذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر.

و حكم هذه الأقسام الثلاثه جريان الاستصحاب فى الحادث الذى يكون وجوده

حكيمين (١) أو موت متوارثين (٢) و شك في المتقدم و المتأخر منهما.

فان كانا مجهولي التاريخ فتاره كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من (٣) التقدم أو التأخر أو التقارن (٤)، لا للآخر (٥)، و لا له (٦)

المحمولى موضوع الأثر، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاص أو عدم تلك الخصوصية، و يكون هذا الاستصحاب رافعا لموضوع الأثر كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا علم بصدور حكيمين لموضوع يكون أحدهما ناسخا و الآخر منسوخا و لم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالتأخر الناسخ و يترك المتقدم المنسوخ.

(٢). كموت أب و ابن، و تحقق جمعيتين فى أقل من فرسخ مع الجهل بتاريخ الموتين و الجمعيتين، فان تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، و كذا تقارن الجمعيتين فى أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، و المانع أثر شرعى يترتب على تقارن الحادثين.

(٣). بيان ل «نحو خاص» و كذا قوله: «أو التأخر أو التقارن» و قوله: «كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما... إلخ» إشاره إلى الصورة الأولى المذكوره بقولنا:

«الأولى أن يكون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحدهما بنحو خاص... إلخ».

(٤). قد عرفت أنفا بعض الأمثله للتقارن و ضديه، فلاحظ.

(٥). يعنى: لا يكون الأثر الشرعى للحادث الآخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم أو التأخر أو التقارن، و غرضه أن الحكم الشرعى مترتب على أحد الحادثين بأحد أنحاء وجوده، و غير مترتب على الحادث الآخر أصلا.

(٦). يعنى: و لا- يترتب الأثر الشرعى على الحادث المذكور أولا- بنحو آخر من أنحاء وجوده الثلاثه. هذا ما يظهر من العبارة، لكن ليس هذا معنى صحيحا لها، ضروره أنه ليس للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثه و هى التقدم و أخواه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و لا له بجميع أنحاء» أو «و لا له بمطلق وجوده».

بنحو آخر، فاستصحاب (١) عدمه بلا معارض (٢)، بخلاف ما إذا كان (٣) الأثر لوجود كل منهما كذلك (٤) أو لكل (٥) أنحاء وجوده، فانه

\*\*\*\*\*

(١). هذا حكم الصورة الأولى و هي كون الأثر الشرعى مترتبا على أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه بنحو الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه مع عدم ترتب الأثر على الحادث الآخر، فان الاستصحاب يجرى فى عدم الحادث بلا معارض، إذ لا- أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارض ذلك الاستصحاب الجارى فى الموضوع ذى الأثر الشرعى، كما إذا كان أحد المتوارثين كافرا، فان استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جار، و يترتب عليه الأثر و هو إرث المسلم منه، و لا يجرى استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم لعدم أثر شرعى له حتى فى ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم حيث ان الكافر لا يرث المسلم.

و بالجملة: فالأصل يجرى فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال إن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما.

(٢). لما عرفت من عدم جريان الأصل فى الحادث الآخر حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجارى فى الحادث الذى يترتب عليه الأثر، و ضمير «عدمه» راجع إلى «أحدهما».

(٣). هذه هي الصورة الثانية أعنى ما إذا كان النحو الخاص فى كل من الحادثين موضوع الأثر.

(٤). أى: بنحو خاص بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر، ففى هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولى التاريخ بنحو خاص أثر شرعى فى قبال ما تقدم من كون الأثر لوجود أحدهما بنحو خاص، و ضمير «منهما» راجع إلى الحادثين.

(٥). معطوف على «لوجود» و هذا إشاره إلى الصورة الثالثة و هي ما إذا كان كل من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعى، و ضمير «وجوده» راجع إلى «كل منهما».

ص: ٦٠٤

حينئذ (١) يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضه (٢) باستصحاب العدم في آخر، لتحقيق (٣) أركانها في كل منهما. هذا (٤) إذا

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص أو ترتب الأثر على كل واحد من أنحاء وجود كل منهما، و غرضه أنه في هاتين الصورتين لا- مجال لجريان استصحاب العدم في شىء من الحادثين، لمعارضته بمثله في الآخر، إذ المفروض ترتب الأثر الذى هو شرط جريان الاستصحاب على كلا- الحادثين، و المانع الخارجى - وهو العلم بكذب أحد الاستصحابين - يوجب سقوطهما عن الاعتبار، فانه لا يمكن التعبد الاستصحابى بعدم قسمه التركه إلى زمان إسلام الولد الكافر و بعدم الإسلام إلى زمان القسمه. و ضمير «فانه» راجع إلى «استصحاب» و رعايه الإيجاز الذى يهتم به المصنف (قده) تقتضى أن تكون العبارة هكذا: «فانه حينئذ يعارض، فلا مجال له في واحد منهما مع تحقق أركانه في كل منهما».

(٢). تعليل لقوله: «فلا مجال» لكنه مستغنى عنه بقوله: «يعارض» فانه بمنزله التعليل ل «فلا مجال» و لذا قرنه بفاء التفریع. و قوله: «في آخر» يراد به في حادث آخر.

(٣). تعليل لفرديه كل من الحادثين لدليل الاستصحاب و وجود المقتضى لجريانه في كليهما، غايه الأمر أن المانع و هو التعارض أوجب سقوطهما عن الاعتبار.

(٤). أى: ما ذكرناه - من صحه جريان الاستصحاب و عدم صحته للتعارض - إنما هو فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على الوجود الخاص لأحد الحادثين أو كليهما وجودا محموليا له حاله سابقه تصحح الاستصحاب في مقابل الوجود النعتى الذى ليس له حاله سابقه كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و الحاصل: أن ما أفاده من قوله: «فتاره كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما» إلى قوله: «و أما ان كان مترتبا على ما إذا كان متصفا... إلخ» يرجع إلى صور ثلاث:

إحداها: ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر، و استصحاب العدم يجرى فيها بلا مانع.

كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامه.

و أما (١) إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد

ثانيتها: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه.

ثالثتها: ترتب الأثر على كل من الحادثين بأنحاء وجوده. و الاستصحاب في هاتين الصورتين يسقط بالتعارض. و هذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامه، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالإسلام مثلا- يوم الجمعة، فان الحادث الزماني لا بد و أن يقع في زمان، فان وجد يوم الجمعة ترتب عليه الأثر و هو كونه وارثا، و إلا فلا يترتب عليه هذا الأثر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ، و محصل ما أفاده: أنه لا يجرى فيه الاستصحاب إذا كان الأثر مترتبا على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التقارن، لا- على نفس تلك الصفات التي هي عبارته عن خصوصيه الوجود المتصف بها الذي هو مفاد كان التامه.

و بعباره أخرى: قد يكون التقدم و نحوه عنوانا مشيرا للوجود كالخيط المحيط بشىء، و يقال: ان الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظر إلى دخل الخيط فى شىء من الحكم و الموضوع، بل النظر فيه مقصور على الحكايه عن الموضوع.

و قد يكون التقدم و نحوه نعتا للموضوع بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل فى الحكم، و يدور الحكم مداره وجودا و عدما.

و الأول يكون من قبيل الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامه، و الثانى من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصه.

و الوجه فى عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثانى بجميع صورته من اعتبار التقدم و التأخر و التقارن و عدم ترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما ليس لأجل تعارض الأصليين فيما إذا ترتب الأثر على كل من الحادثين و لا المثبتيه، بل لاختلال أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين السابق، حيث إن اتصاف موت زيد

بكونه مقدّمًا على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقا حتى يستصحب، و ذلك لأن الموضوع و هو «موت زيد المتصف بكونه متقدما على موت عمرو» لم يكن متيقنا فى زمان سابق حتى يتعبد ببقائه فى ظرف الشك، حيث إنه فى حال حياه زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، و عدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياه - إنما هو من السالبه بانتفاء الموضوع.

و أما التمسك باستصحاب العدم الأزلى كما فى مثل قرشيه المرأه بأن يقال:

«ان موت زيد حال الحياه كما لم يكن نفسه كذلك لم يكن وصفه أعنى تقدمه على موت عمرو، و بعد حصول اليقين بموت زيد يشك فى انتقاض عدم تقدمه فيستصحب كاستصحاب عدم قرشيه المرأه بعد العلم بوجودها» فهو ممنوع، للفرق بين المقام و عدم القرشيه، لأن مفروض الكلام كون موضوع الأثر الشرعى اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو، لا عدم اتصافه بالتقدم، و من المعلوم أن استصحاب العدم الأزلى إنما يثبت عدم الاتصاف بالتقدم، و لا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو إلاّ بناء على الأصل المثبت. هذا ما أفاده سيدنا الأعظم الفقيه الأصفهاني (قده)».

أقول: ما أفاده من أن استصحاب العدم الأزلى لا يثبت الاتصاف بالعدم بل يثبت عدم الاتصاف متين، لكنه مبنى على القول بأصل جريانه فى العدم الأزلى كما التزم به المصنف. لكن التحقيق عدم جريانه.

\*\*\*\*\*

(١). و هما التأخر و التقارن، و ضمير «ضديه» راجع إلى التقدم.

(٢). قد عرفت فى مدخل البحث بعض الكلام فى مفاد كان التامه و الناقصه، و نزيدك هنا بيانا فنقول: ان مفاد كأن الناقصه هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلف الذى يعبر عنه بالجعل المتعدى لاثنين كقوله تعالى: (جعل لكم الأرض فراشا) فى قبال الوجود النفسى، و هو الجعل البسيط الذى هو إفاضه نفس الشىء



فلا (١) مورد هاهنا (٢) للاستصحاب (٣)، لعدم (٤) اليقين السابق فيه بلا ارتياب «-» .

المعبر عنه بلسان الأدباء بالجعل المتعدى لواحد كخلق السماوات و الأرض و جعل الظلمات و النور.

و قوله: «الذى» صفة لما يستفاد من الكلام و هو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه، فان هذا الاتصاف مفاد كان الناقصه، لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولي، فان اتصاف زيد مثلا بالعداله صفة زائده على أصل وجوده الذى هو أول محمولات الماهيه، و غيره من العوارض كالعداله و الفقاهاه و الغنى و نحوها محمولات مترتبه، لترتبه على المحمول الأولى للماهيه و هو الوجود.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما» و بيان لحكم القسم الثانى و هو كون الأثر مرتبا على الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد كان الناقصه، و قد أوضحناه آنفا بقولنا:

«لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم الثانى بجميع صورته... إلخ» و حاصله: أن استصحاب كون الحادث المتصف بالتقدم على حادث آخر لا يجرى، لعدم تيقنه سابقا.

(٢). أى: فى صورته ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصه.

(٣). أى: استصحاب عدم كون الوجود متصفا بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد ليس الناقصه.

(٤). تعليل لقوله: «فلا مورد» و حاصله: أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لاختلال ركنه الأول و هو اليقين السابق، و ذلك لأن عنوان التقدم و ضديه من العناوين المنتزعه عن الذات و من الخارج المحمول، فهى من قبيل لوازم الماهيه غير المنفكه عنها فى عالم تقررهما، و ليست من الإضافات الخارجيه المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيها الاستصحاب، فلا- يقين بعدمها حتى يستصحب، كذا قيل.

=====

(-). و عليه فعدم جريان الاستصحاب فيما ترتب الأثر على مفاد كان الناقصه

=====

الأصل فى الأعدام الأزليه فواضح.

و أما بناء على جريانه فيها كما هو مختار الماتن فى بحث العام و الخاص، حيث تمسك بأصاله عدم القرشيه لإدراج الفرد المشتهبه فى عموم «كل امرأه ترى الحمره إلى خمسين إلا أن تكون امرأه من قریش» فعدم جريانه هنا لأجل عدم الحاله السابقه كما أفاده الماتن.

و قد يدعى التهافت بين المقام و ما ذكره فى بحث العام و الخاص، ضروره أن موضوع الأثر و إن كان وجودا خاصا بخصوصيه التقدم أو التقارن أو التأخر، إلا أن نقيض هذا الوجود ليس عدما خاصا، بل عدم الخاص، و هو متحقق بسلب الربط و لو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الربط جار فى نفسه، فان نقيض الوجود الربط عدم الربط لا- العدم الربط لثلا يكون له حاله سابقه»(١٠).

و الحاصل: أن الأصل كما يجرى فى نفى اتصاف هذه المرأه بالقرشيه كذلك يجرى فى عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجودا فالآن كما كان. و حيث إن مختاره اعتبار الأصل فى الأعدام الأزليه فلا- يلزم فى استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجود الموت فى زمان مع عدم الاتصاف به، بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجودا. فما فى المتن من اختلال ركن اليقين السابق لا يتجه مع فرض الالتزام بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى.

لكن الظاهر أن ما تقدم منه فى الإيقاظ إجراء الأصل فى العدم الأزلى المحمولى و لم يقصد ترتيب أثر العدم النعتى عليه، حيث قال هناك: «فلا أصل يحرز به أنها قرشيه أو غيرها، إلا أن أصاله عدم تحقق الانتساب بينها و بين القریش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين» و عليه فنقيض الوجود الخاص و إن كان عدم الخاص الصادق على السالبه بانتفاء الموضوع، إلا أن

و أخرى (١) كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فتاره كان الأثر الشرعى... إلخ» و غرضه بيان حكم ما لو كان الأثر الشرعى مترتبا على عدم أحد الحادثين فى زمان وجود الآخر، و هذا القسم أيضا كسابقه على نحوين:

أحدهما: أن يكون العدم نعتيا، و هو مفاد ليس الناقصه.

ثانيهما: أن يكون العدم محموليا، و هو مفاد ليس التامه.

أما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لإثبات اتصاف وجود الحادث بالعدم فى زمان حدوث الآخر، و ذلك لعدم اليقين السابق الذى هو أحد

=====

موضوع الأثر حسب الفرض هو اتصاف الحادث بعدم تقدمه على الآخر، لا عدم اتصافه به كى يثبت بأصل العدم الأزلى، فلا تهافت ظاهرا بين كلمات المصنف فى المقامين.

و أما توجيه كلام الماتن هنا بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى و حقائق سيدنا الفقيه الأستاذ قدس سرهما من: أن وصف التقدم و التأخر من العناوين المنتزعه عن الذات و من الخارج المحمول، فهى من قبيل لوازم الماهيه غير المنفكه عنها فى عالم تقررهما، و ليست من الإضافات الخارجيه المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيها الاستصحاب فلا يقين بها حتى تستصحب(١).

فلا- يخلو من خفاء، إذ ليس فى كلمات المصنف ما يشعر بأن المانع من إجراء الاستصحاب هو كون هذه الإضافات من لوازم الماهيه، مع أنها ليست من لوازمها، بل من لوازم الوجود، ضروره أن مثل التقدم و التأخر إنما ينتزع من الشىء بعد وجوده الخارجى، فإذا تحقق الحادثان خارجا و لو حظ أحدهما بالنسبه إلى الآخر أطلق عليهما المتقارنان، أو على أحدهما المتقدم و على الآخر المتأخر، و من المعلوم أن مقوله الإضافه من المقولات التسع العرضيه التى تعرض الجواهر الموجوده، لا- الماهيات حتى تكون من لوازمها.

فالتحقيق (١) أنه أيضا (٢) ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته المتصف (٣) (على ثبوته للحادث بأن يكون الأثر

ركنى الاستصحاب، مثلا- إذا كانت طهاره الثوب المنتجس الملقى للماء مترتبه على ملاقاته متصفه بعدمها آن حدوث كرية الماء، لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقاه و لو قبل كريبته، فلا يمكن إحراز هذا الوصف العدمى للملاقاه بالاستصحاب، ضروره أنه لا يقين بوجود الملاقاه متصفه بهذه الصفه السلبيه حتى يستصحب، إلا بناء على السالبه بانتفاء الموضوع، بل يجرى استصحاب عدم الاتصاف المزبور، لكونه معلوما سابقا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى حكم النحو الأول المذكور بقولنا: «أما الأول فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه... إلخ».

(٢). يعنى: مثل صوره الوجود النعتى الذى تقدم منه بقوله: «و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد ضديه» و غرضه أن العدم النعتى كالوجود النعتى فى عدم جريان الاستصحاب، لاشتراكهما فى عدم اليقين السابق، لما عرفت من عدم تيقن ملاقاه الثوب المنتجس للماء متصفه بعدم كونها فى آن حدوث الحادث الآخر و هو الكرية، و مع عدم جريان الاستصحاب لإثبات اتصاف هذه الملاقاه بعدم تحققها آن حدوث الكرية لا يحكم بطهاره الثوب، لعدم ترتبها على مطلق الملاقاه للماء، بل على ملاقاه خاصه، فيحكم بنجاسته لاستصحابها.

(٣). نعت ل «ثبوته» و إشاره إلى النحو الأول و هو كون العدم نعتيا، المذكور بقولنا: «أحدهما: أن يكون العدم نعتيا و هو مفاد ليس الناقصه».

ثم ان ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضيه موجه معدوله المحمول كما عرفت فى مثال ترتب طهاره الثوب على ملاقاته للماء المتصفه بعدم كونها فى آن حدوث الكرية، لترتبها على ملاقاته له بعد حدوث الكرية، و من المعلوم أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد «كان» الناقصه، إلا أن المحمول متضمن لمعنى سلبى لوحظ لبنا نعتا للموضوع، و حيث ان الاتصاف بالوجود و العدم منوط بتحقيق

ص: ٦١١

للحدث المتصف ) بالعدم فى زمان حدوث (١)الآخر، لعدم (٢) اليقين بحدوثه كذلك (٣)فى زمان، بل (٤) قضيه الاستصحاب عدم حدوثه

الموضوع، فقبل وجوده لا- اتصاف بالعدم فى زمان الآخر و لا بوجوده فيه، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده فى المتن و كذا فى الحاشيه(١)، فراجع.

و كيف كان فالمقصود بقوله: «على ثبوته المتصف بالعدم» هو ما ذكرناه من كون موضوع الأثر سالبه بنحو العدم النعتى و مفاد «ليس» الناقصه، لا- السلب المحصل، لظهور الثمره فى لحاظ النفى بين هذه القضايا فى جريان الأصول و عدمه كما تقرر فى مسأله اللباس المشكوك، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمره هنا، فلاحظ و تأمل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا يبين المراد بقوله: «فى زمان الآخر» إذ مقتضى إطلاق هذه العبارة هو اعتبار اتصاف الملاقاه فى المثال المزبور بعدم كونها فى زمان الكريه مطلقا، و هذا خلاف المقصود الذى هو ترتب الأثر أعنى طهاره الثوب المتنجس على ملاقاته للكرب، لا على الملاقاه المتصفه بعدم كونها فى مطلق أزمنه كريه الماء، بداهه أن هذه الملاقاه لا تؤثر فى طهاره المتنجس، لأن مرجعها إلى اتصافها بعدم تحققها فى شىء من أزمنه الكريه، فالمراد من الاتصاف بالعدم هو ما أوضحه بقوله: «فى زمان حدوث الآخر» و حاصله: اتصاف الملاقاه بعدم كونها فى آن حدوث الكريه لا فى جميع آناها.

(٢). تعليل لقوله: «فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب» و حاصله:

عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجرى فيه الاستصحاب، إذ لم يعلم أنه وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر حتى يتصف بالعدم، أو وجد متقدما عليه أو مقارنا له حتى لا يتصف به، و ضميرا «ثبوته، بحدوثه» راجعان إلى أحدهما.

(٣). أى: متصفا بالعدم فى زمان من الأزمنه.

(٤). يعنى: بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفا بالوصف المزبور، لأنه متيقن سابقا، (فإذا فرضنا) العلم بعدم الحادثين و هما فى المثال الكريه

ص: ٦١٢

و الملاقاه يوم الأربعاء، و العلم بحدوثهما يومى الخميس و الجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما مع فرض ترتب الأثر الشرعى - و هو طهاره الثوب المنتجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومه حال حدوث الكريه، إذ لو كانت الملاقاه قبل حدوث الكريه أو آن حدوثها - المندرج فى مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شىء» كما تقدمت الإشارة إليه عند شرح قول المصنف: «و ان لوحظ بالإضافه إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا - لم يترتب عليها الأثر و هو طهاره الثوب، (أمكن) استصحاب عدم حدوث الملاقاه بهذا الوصف العدمى من باب السالبه بانتفاء الموضوع، حيث ان الملاقاه بوصفها العدمى كانت معدومه يوم الأربعاء و لو لأجل عدم تحقق أصل الملاقاه فيه، و يشك يوم السبت فى انتقاض هذه الملاقاه الموصوفه بالوصف العدمى، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، و مقتضاه عدم طهاره الثوب المزبور، لأن الاستصحاب يحرز عدم تحقق المطهر و هو وجود الملاقاه حال عدم حدوث الكريه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: متصفا بعدم حدوثه فى زمان حدوث الآخر، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما» هذا تمام الكلام فى حكم النحو الأول و هو كون العدم نعتيا. و أما النحو الثانى فسيأتى.

(٢). هذا إشاره إلى النحو الثانى و هو ما إذا كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما فى زمان الآخر محموليا، و هو مفاد ليس التامه - بمعنى عدم تقييد أحدهما بالآخر و لا دخل عنوان انتزاعى كالاتحاد و التقارن فى موضوع الأثر - و هذا هو ضابط الموضوع المركب، حيث يقوم كل من العرضين بمعروضه، و لا يدل الدليل على دخل أمر انتزاعى كعنوان الاجتماع فى موضوع الأثر.

و حكم هذا النحو هو: عدم جريان الاستصحاب فيه أيضا، لكن لا لعدم اليقين السابق كما كان فى الفرض المتقدم، بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب و هو إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن كما سيأتى.

و لا بأس لتوضيحه أولاً بذكر مثال ثم تعقيبه ثانياً ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب. أما المثال فهو كما إذا وقع بيع من الراهن و رجوع من المرتهن عن إذنه في البيع و لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، و المفروض إناطه صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه في البيع، فلا بد هنا من فرض أزمنته ثلاثه للبيع و الرجوع عن الاذن، أحدها: زمان العلم بعدمهما معا كيوم السبت.

ثانيها: زمان حدوث أحدهما كيوم الأحد.

ثالثها: زمان حدوث الآخر كيوم الاثنين، فيوم السبت زمان العلم بعدم كل من البيع و الرجوع، و يوم الأحد زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما، و يوم الاثنين زمان العلم الإجمالي أيضا بحدوث الآخر، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، إذ لم يعلم أن البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدما على الرجوع عن الاذن و يترتب عليه آثار الصحة، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر و هو الرجوع عن الاذن، أو وقع يوم الاثنين حتى يكون باطلا، لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر و هو الرجوع عن الاذن الواقع يوم الأحد، و المفروض إناطه صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الاذن، هذا.

و أما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الاذن مع كونه متيقنا يوم السبت فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعنى إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و توضيحه منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، و محمولها النهى المستفاد من «لا» الداله على الزجر عن النقض، و من المعلوم أن ترتب كل محمول على موضوعه يتوقف على إحراز ذلك الموضوع بوجه من الوجوه، و إلاّ فنفس الخطاب قاصر عن إثبات موضوعه، ف «أكرم العالم» مثلا- يدل على وجوب إكرام كل من اتصف بالعلم على نحو القضييه الحقيقيه، و لكنه لا يتكفل إثبات عالميه

زيد أو غيره كما هو واضح.

و كذا فى المقام، فان أحرز من الخارج صدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق كان ذلك منهيًا عنه، و إن لم يحرز صدقه فلا سبيل لإثبات أن رفع اليد عنه نقض بمجرد النهى عن النقض المستفاد من المحمول، لعدم جواز التمسك بالعام فى الفرد المشته كونه من أفراده و إن قيل بجواز التمسك به فى فرد الذى يشك فى كونه فردا للمخصص.

ثانيهما: أن التعبد الاستصحابى يكون بعنوان الإبقاء، إما إبقاء للمتيقن السابق و إما إبقاء لليقين، و هو يقابل النقض الذى معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقين، و من المعلوم أن لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقه لكونه متيقنا، و لو لا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابى تعبدا بالموجود لا بإبقاء ما تيقنه فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلل فاصل بين المشكوك و المتيقن، كما إذا تيقن بوجود شىء فى الساعه الأولى و تيقن بعدمه فى الساعه الثانيه و شك فى وجوبه فى الساعه الثالثه، فانه ليس شكا فى بقاء الوجوب المتيقن فى الساعه الأولى، و إنما هو شك فى وجوده الحدوثى لا البقائى، و لو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جريا عمليا على الوجوب المتيقن فى الساعه الأولى كما هو واضح.

و على هذا فان أحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدق عنوان الإبقاء على ترتيب الأثر عليه، كصدق النقض المنهى عنه على رفع اليد عنه. و إن أحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق الإبقاء و النقض قطعًا كما عرفت فى المثال.

و إن لم يحرز اتصاله به و لا انفصاله عنه لم يمكن التمسك ب «لا تنقض» للحكم ببقائه تعبدا، لأنه تمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه، لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده لا لإيجاد الموضوع.

إذا عرفت هذين الأمرين فلنعد إلى تطبيقهما على المثال المتقدم، فنقول:

إن زمان اليقين بعدم الرجوع كما مر آنفا هو يوم السبت، فإذا



استصبحنا يوم الاثنين - الذى هو زمان اليقين بوجود الحادثين و ظرف الشك فى التقدم و التأخر - عدم الرجوع لم يحرز اتصال زمان شكه بزمان اليقين، حيث ان زمان الشك هو يوم الاثنين، فحينئذ إن كان حدوث الرجوع يوم الاثنين اتصل زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت. و إن كان حدوثه يوم الأحد انفصل زمان الشك - و هو يوم الاثنين - عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالخلاف فى يوم الأحد المتخلل بين يومى السبت و الاثنين. و مع عدم إحراز الاتصال لا تحرز مصداقيته لعموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فالتمسك به حينئذ فى المقام تشبث به فى الشبهه المصداقيه، إذ لو كان الرجوع فى المثال يوم الأحد كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و الاستصحاب إنما يجرى عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضا له، لا ما إذا دار الأمر بين كونه نقضا أو انتقاضا، فانه شبهه مصداقيه لدليل «لا تنقض».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدما محموليا كالوجود المحمولى فى كونه أول محمول يحمل على الماهيات ك «الإنسان موجود أو معدوم». و قوله:

«واقعا» قيد ل «الآخر» أى: بترتب الأثر على عدم أحد الحادثين فى زمان الوجود الواقعى - لا التعبدى - للحادث الآخر.

(٢). وصلية، يعنى: لا- يجرى الاستصحاب فى هذه الصورة و إن كان أول ركنيه و هو اليقين بعدمه موجودا. و الوجه فى عدم جريانه ما مر آنفا من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «منه» راجع إلى «عدمه» و قوله:

«و ان كان على يقين منه... إلخ» إشاره إلى ما أفاده الشيخ (قده) من جريان الاستصحاب و سقوطه بالتعارض إن كان الأثر مترتبا على عدم كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر، قال بعد منع إجراء أصاله التأخر لعدم اليقين به: «و أما أصاله عدم أحدهما فى زمان حدوث الآخر فهى معارضة بالمثل، و حكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين».

فى آن (١) قبل زمان اليقين (٢) بحدوث أحدهما، لعدم (٣) إحراز اتصال زمان شكه (٤) و هو زمان حدوث

و محصل وجهه هو: اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين و الشك فى كل واحد من الحادثين مع ترتب الأثر الشرعى عليهما، فالمقتضى لجريانه فى كل منهما موجود، إلا أن وجود المانع من جريانه فيهما و هو التعارض أوجب سقوطهما.

و بالجملة: فمختار الشيخ جريان الاستصحاب فى الحادثين و سقوطه بالتعارض، و مختار المصنف عدم جريانه فى نفسه لا لأجل المعارضه، فعدم جريانه عند الشيخ إنما هو لوجود المانع و عند المصنف لعدم الشرط. و تظهر ثمره هذا الخلاف فيما إذا كان الأثر لأحد الحادثين دون الآخر، فان الاستصحاب يجرى فيه و يترتب عليه لأثر بناء على مختار الشيخ، و لا يجرى فيه بناء على ما اختاره المصنف.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الآن الذى يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت فى المثال المزبور، فانه يكون قبل يوم الأحد الذى هو زمان اليقين الإجمالى بوقوع أحد الحادثين فيه، إذ المفروض العلم الإجمالى بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الاذن فى يوم الأحد.

(٢). أى: اليقين الإجمالى بحدوث أحد الحادثين، كما عرفت فى مثال البيع و رجوع المرتهن.

(٣). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى النحو الأخير و هو كون الأثر مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا فى زمان الآخر، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و أما وجه عدم جريان الاستصحاب فى عدم الرجوع عن الاذن... إلخ».

(٤). الموجود فى كلمات المصنف هنا و فى الحاشيه فى بيان المانع عن جريان الاستصحاب فى القسم الرابع هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و لكن الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته قدس الله أسرارهم إرادته اتصال المشكوك بالمتيقن، لا اتصال زمان نفس الوصفين، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن الشك و اليقين من الأمور الوجدانيه الحاضره لدى النفس عند التفاتها إليها، فيدور أمرها بين الوجود و العدم، و لا يعرضها الشك، و إنما يعرض

وصفا اليقين و الشك على الأمور الخارجيه، فهي إما متيقنه أو مظنونه أو مشكوكه.

و عليه فنفس قول المصنف: «لعدم إحراز اتصال زمان شكه» شاهد على إرادته اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأنه يمكن فرض الشبهه الموضوعيه فيه من أن المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير و منفصل عنه على تقدير آخر.

و أما نفس الشك و اليقين فهما إما موجودان قطعاً و إما معدومان كذلك، و لا معنى لشك النفس في أنها متيقنه أو شاكه.

ثانيهما: أن المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين و الشك زماناً، و اختلاف المتيقن و المشكوك كذلك كالعداله المتيقنه يوم الجمعه المشكوكه يوم السبت، على خلاف قاعده اليقين، لتعدد زمانى الشك و اليقين فيها و اتحاد زمان المتيقن و المشكوك.

و على هذا فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زماناً لا اتصالهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحاً في جريانه.

نعم ظاهر بعض الأخبار كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليض على يقينه» و إن كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك، و اتصال الشك به لمكان الفاء، فمع عدم إحراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجرى الاستصحاب لاختلال شرطه. إلا أن هذا التعبير ناظر إلى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشىء ثم الشك فيه، لا أن سبق اليقين و اتصال الشك به زماناً معتبر في الاستصحاب، لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد، لإمكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث و البقاء.

\*\*\*\*\*

(١). و هو يوم الاثنين في المثال المذكور، لما مر من أن أحد الحادثين - و هما البيع و الرجوع - حدث يوم الأحد، و الحادث الآخر وجد لا محاله يوم الاثنين، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذى يكون زمان العلم بوجودهما أيضاً.

يقينه (١)، لاحتمال (٢) انفصاله عنه باتصال (٣) حدوثه به.

و بالجمله: كان بعد ذاك الآن (٤) (Z) الذى قبل زمان اليقين بحدوث

\*\*\*\*\*

(١). و هو يوم السبت فى المثال، حيث إنه زمان اليقين بعدم الرجوع. و قوله:

«بزمان» متعلق ب «اتصال» يعنى: لعدم إحراز اتصال زمان الشك فى أحد الحادثين - كالرجوع فى المثال - بزمان يقينه و هو يوم السبت، و ذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت، فلم يتصل حينئذ يوم الاثنين الذى هو زمان الشك فى تقدمه على البيع و تأخره عنه بزمان اليقين بعدمه أعنى يوم السبت، لتخلل يوم الأحد الذى هو زمان حدوث الرجوع بين يومى السبت و الاثنين.

(٢). تعليل لقوله: «لعدم إحراز اتصال... إلخ» و حاصله: أن وجه عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذى هو زمان الشك، و من المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدم الرجوع، و مع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذى هو شرط جريان الاستصحاب.

(٣). متعلق ب «انفصاله» و الباء للسببيه، يعنى: لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه كالرجوع بزمان الشك فى تقدمه و تأخره و هو يوم الاثنين، فلم يتصل زمان شكه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «الحادث» و ضمير «به» إلى «زمان شكه».

(٤). و هو يوم السبت الذى يعلم بعدم كلا الحادثين فيه، و الأولى ذكر الضمير العائد إلى الموصول بأن يقال: «الذى هو قبل».

(Z). و ان شئت قلت: ان عدمه الأزلى المعلوم قبل الساعتين و إن كان فى الساعه الأولى منهما مشكوكا، إلا أنه حسب الفرض ليس موضوعا للحكم و الأثر، و إنما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فى زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعه الأولى المتصله بزمان يقينه أو الثانيه المنفصله عنه، فلم يحرز اتصال

أحدهما زمانان (١) أحدهما زمان حدوثه، و الآخر (٢) زمان حدوث الآخر و ثبوته الذي (٣) يكون ظرفا للشك في أنه (٤) فيه أو قبله، و حيث (٥) شك في أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز (٦) اتصال زمان الشك بزمان

\*\*\*\*\*

(١). أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور، و هو زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، و الآخر يوم الاثنين كما سيجيء. و قوله: «زمانان» اسم «كان» و ضمير «أحدهما» الأول راجع إلى الحادثين، و الثاني راجع إلى «زمانان» و ضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما».

(٢). يعنى: و الزمان الآخر و هو يوم الاثنين في المثال زمان حدوث الحادث الآخر.

(٣). صفه ل «زمان حدوث الآخر» و هذا يبين زمان حدوث الآخر، يعنى:

ذلك الزمان كيوم الاثنين في المثال يكون ظرفا للشك في أن الحادث الذي يراد استصحاب عدمه هل حدث في الزمان الثاني و هو يوم الاثنين أو في الزمان الأول و هو يوم الأحد؟

(٤). يعنى: في أن الحادث المستصحب عدمه حدث في الزمان الآخر و هو يوم الاثنين أو في الزمان الذي قبله و هو يوم الأحد، فضمير «فيه» راجع إلى «الآخر» المراد به الزمان الآخر، و كذا ضمير «قبله» المراد به «أحدهما» يعنى:

أحد الزمانين.

(٥). هذا تقريب إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «بهما» في الموضعين راجع إلى الحادثين.

(٦). جواب «حيث» و قد عرفت تقريب عدم إحراز الاتصال المزبور مفصلا.

=====

زمان شكه بزمان يقينه، و لا بد منه في صدق «لا تنقض اليقين بالشك» فاستصحاب عدمه إلى الساعة الثانية لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم و التأخر، فتدبر.

ص: ٦٢٠

اليقين، و معه (١) لا مجال للاستصحاب، حيث (٢) لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا (٣) الشك من (٤) نقض اليقين بالشك.

لا يقال (٥): لا شبهه في اتصال مجموع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا مجال للاستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» و حاصله: أنه مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا يجرى الاستصحاب، لعدم إحراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب. توضيحه:

أنه إذا فرض كون رجوع المرتهن عن الاذن يوم الأحد، فلا مجال لاستصحابه يوم الاثنين، لانتقاض اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بحدوثه يوم الأحد، فلا يصدق في يوم الاثنين نقض اليقين بالشك، و مع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون الشبهه موضوعيه، و لا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه كما ثبت في محله. و ضمير «معه» راجع إلى ما يستفاد من العبارة من عدم إحراز الاتصال.

(٣). هذا و قوله: «عن اليقين» متعلقان ب «رفع» و «بعدم» متعلق ب «اليقين» و المراد بقوله: «بهذا الشك» هو الشك في التقدم و التأخر بالنسبه إلى حادث آخر، و ضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث المشكوك تقدمه على الآخر و تأخره عنه.

(٤). خبر «كون» و حاصله: ما مر آنفا من أنه مع عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب و هو نقض اليقين بالشك، لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذى هو أجنبى عن موضوع الاستصحاب، و مع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.

(٥). غرض هذا القائل دفع إشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين و إثبات إحراز اتصالهما، توضيحه: أن زمان الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر و تأخره عنه هو مجموع الزمانين اللذين هما في المثال يوما الأحد و الاثنين، و من المعلوم اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم و هو يوم السبت.

و عليه فشرط جريان الاستصحاب و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجبهه و إن كان ساقطا في كلا الحادئين بالتعارض كما ذهب إليه الشيخ (قده).

و بعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كل من البيع و رجوع المرتهن، و يوما الأحد و الاثنين ظرف وجود الحادئين، للعلم الإجمالي حسب الفرض بحدوثهما في اليومين، و الشك من يوم الأحد في انتقاض عدم كل منهما بالوجود للعلم الإجمالي بوجود أحدهما، كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على الآخر، لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا- يتيقن بعدمهما و لا- بوجودهما فيه كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه، بل يشك فيه، إذ لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين، لعلمه الإجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين، لأن علمه بحدوث أحدهما إجمالي لا تفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كل منهما يوم الأحد، و قد استمر هذا الشك إلى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعه من الزمان متيقنا قد صار مشكوكا فيه في قطعه أخرى من الزمان متصله بالقطعه الأولى.

و حيث تحقق شرط جريان الاستصحاب و هو إحراز اتصال المتيقن بالمشكوك فالمقتضى لجريانه موجود، و تصل النوبه إلى المانع أعنى المعارضه.

\*\*\*\*\*

(١). و هما في المثال المزبور يوما الأحد و الاثنين كما مر آنفا.

(٢). و هو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادئين.

(٣). أى: و مجموع الزمانين بتمامه - من مبدئه و منتهاه - زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب، و ضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث.

(٤). تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب عدمه، و حاصل التعليل كما مر بيانه: أنه لما كان حدوثه في كل من اليومين محتملا فلا محاله يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث

تأخره عن الآخر، مثلا (١) إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعه و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعه أخرى بعدها (٢) و حدوث (٣) الآخر في ساعه ثلثه كان (٤) زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما (٥) كما لا يخفى.

فانه يقال (٦):

الَّذِي يَسْتَصْحَبُ عَدَمَهُ.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت توضيح هذا بما مر آنفا من التمثيل بالبيع و رجوع المرتهن عن الاذن فيه، و فرض أزمنه ثلاثه لهما من أيام السبت و الأحد و الاثنين، فإذا كان الأثر الشرعى مترتبا على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر و هو رجوع المرتهن عن الاذن، فان كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان اليقين بعدم البيع و هو يوم السبت، و إن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدم البيع، فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(٢). أى: بعد الساعه الأولى التى هى زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، فالساعه الثانيه هى زمان العلم الإجمالى بحدوث أحدهما.

(٣). معطوف على «حدوث» يعنى: و صار على يقين من حدوث الحادث الآخر في ساعه ثلثه، لكن بلا تعيين المتقدم و المتأخر منهما كما هو مفروض البحث.

(٤). جواب «إذا كان» و حاصله: أن مقتضى العلم الإجمالى بحدوث أحدهما في الساعه الثانيه و حدوث الآخر في الساعه الثالثه هو كون زمان الشك في حدوث كل من الحادثين تمام الساعتين، إذ لا يعلم تفصيلا زمان حدوثهما، فلا محاله يصير مجموع الساعتين زمان الشك في حدوث كل منهما، و هو كذلك كما يشهد به الوجدان، لقيام احتمال حدوث كل منهما في كل واحده من الساعتين.

(٥). حتى يشكل بعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين.

(٦). هذا جواب القائل المزبور المدعى لاتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ص: ٦٢٣



نعم (١)، و لكنه (٢) إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض (٣)

و توضيح هذا الجواب: أن الأثر الشرعى إن كان مترتبا على عدم الحادث فى زمان معلوم تفصيلى كعدم بيع الراهن يوم الاثنين فلا مانع حينئذ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدمه إلى يوم الاثنين، لاتصال زمان اليقين بزمان الشك. و أما إذا كان مترتبا على عدمه فى زمان حدوث الآخر الذى هو زمان إجمالى مردد بين زمانين كيومى الأحد و الاثنين فلا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عرفت فى مثال بيع الراهن و رجوع المرتهن عن الاذن، حيث ان الرجوع إن كان يوم الأحد اتصل زمانه الذى هو زمان الشك فى وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت، و إن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع فى زمان حدوث الرجوع عن الاذن بالشك فيه.

\*\*\*\*\*

(١). حاصله: أن اتصال مجموع الزمانين كيومى الأحد و الاثنين بزمان اليقين و إن كان مسلماً، لكنه كذلك بلحاظ إضافته الحادث إلى أجزاء الزمان، حيث انه بهذا اللحاظ يتصل زمان الشك فى كل من الحادثين بزمان اليقين بعدمه، لوضوح أن العلم الإجمالى بحدوث أحدهما يوم الأحد فى المثال المزبور يوجب الشك فى أن الحادث المعلوم إجمالاً هو هذا أو ذاك، و هذا الشك مستمر إلى يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر.

فالنتيجة: أن الشك فى كل منهما متصل بيقينه. و أما بلحاظ إضافته إلى حادث آخر فاتصال زمان الشك فى الحادث - الذى يكون فى زمان عدم حدوث الآخر موضوعاً للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدم آنفاً.

(٢). يعنى: و لكن الاتصال الذى ادعاه هذا القائل إنما يكون بلحاظ إضافته الحادث إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه ليس كذلك، إذ الملحوظ إضافته الحادث إلى حادث آخر.

(٣). الواو للحاليه، يعنى: و الحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالإضافه إلى

أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته (١) أو قبله، و لا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ (٢) إنما هو خصوص ساعه

حادث آخر، و أنه حدث في زمان ثبوته أو قبله. و ضمير «أنه» راجع إلى الاتصال، و ضميرا «إضافته، أنه» راجعان إلى «الحادث» و قوله: «إذا كان» خبر «و لكنه».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «حدوثه» راجعان إلى «الآخر» و المراد بهذين اللفظين واحد و هو زمان وجوده. و لا يمكن إرادته المعنى الظاهر من زمان الحدوث و هو آن انتقاض العدم بالوجود، و ذلك لكون المفروض عدم تقارن الحادثين في الوجود، للعلم الإجمالى بتقدم أحدهما على الآخر. فكأنه قيل: «و أنه حدث بعده أو قبله».

(٢). أى: بلحاظ إضافه الحادث إلى الحادث الآخر، لا بالإضافه إلى أجزاء الزمان، و غرضه من قوله: «و لا شبهه» بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين كما يدعيه القائل المزبور، و ذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الآخر من حيث التقدم و التأخر لا يحدث إلا فى الزمان الثانى كيوم الاثنين فى المثال الذى هو ظرف تحقق الحادث الآخر، بداهه أن يوم الأحد الذى هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك فى التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه، و إنما يعقل ذلك بعد حدوثهما معا، و ليس زمان اليقين بثبوتهما إلا يوم الاثنين، فيحدث الشك فى التقدم و التأخر يوم الاثنين لا قبله، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك فى التقدم و التأخر لا مجموع يومى الأحد و الاثنين.

و عليه فان كان زمان حدوث الحادث الذى يراد استصحابه يوم الأحد كان زمان شكه و هو يوم الاثنين منفصلا عن زمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت.

و إن كان زمان حدوثه يوم الاثنين كان زمان شكه و هو هذا الزمان متصلا بزمان يقينه و هو يوم السبت، لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما، و حيث ان هذا الاتصال لا يحرز فلا يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ.

ص: ٦٢٥

ثبوت الآخر (١) و حدوثه لا الساعتين (٢).

فانقذح (٣) أنه لا مورد هاهنا (٤) للاستصحاب، لاختلال أركانها (٥) «-» لا أنه (٦)مورده، و عدم جريانه إنما هو

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من تقوم الشك في تقدم حادث على آخر و تأخره عنه بوجود كلا الحادثين، و هو منوط بمجىء الزمان الثانى الذى هو ظرف وجود الآخر.

(٢). يعنى: لا مجموع الزمانين اللذين تحقق فيهما الحادثان كما هو مدعى القائل المزبور.

(٣). هذه نتيجة ما ذكره من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لأجل اختلال شرطه و هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: فى الصورة الأخيره و هى كون الأثر مترتباً على العدم المحمولى لأحدهما فى زمان حدوث الآخر.

(٥). الأولى إفراده بأن يقال: «ركنه» إذ لم يذكر فى وجه عدم جريان الاستصحاب إلا عدم إحراز الاتصال المزبور.

(٦). يعنى: لا- أن المقام مورد الاستصحاب و عدم جريانه فيه إنما هو لأجل المعارضه بجريانه فى الحادث الآخر، و ضمير «مورده، جريانه» راجعان إلى «الاستصحاب» و ضمير «هو» راجع إلى «عدم» و «عدم» معطوف على ضمير «أنه» أى: و أن عدم جريانه إنما هو... إلخ.

=====

(-). لا- ريب فى اعتبار إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى جريان الاستصحاب، لكن المقام أجنبى عن فرض الشبهه الموضوعيه سواء أ كان مقصود المصنف (قده) اتصال زمان الشك بزمان اليقين أم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

و توضيحه منوط ببيان أمر، و هو: أن التعبد الاستصحابى تعبد ببقاء المستصحب المتيقن سابقاً للمشكوك لاحقاً، بمعنى أن تمام الموضوع فى ظرف التعبد هو

ص: ٦٢٦

بالمعارضه (١) كى يختص (٢) بما كان الأثر لعدم كل (٣) فى زمان الآخر، و إلا (٤) كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بسبب المعارضه مع الاستصحاب الجارى فى الحادث الآخر، و هذا تعريض بما تقدم من كلام الشيخ عند شرح عبارته المصنف (قده): «و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا و إن كان على يقين منه» حيث ان الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما و أسقطهما بالمانع و هو التعارض، و المصنف لم يجرهما، لفقدان الشرط و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و من المعلوم تقدم الشرط رتبه على المانع.

(٢). يعنى: كى يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضه بما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على عدم كل من الحادثين فى زمان الآخر، حيث ان الاستصحاب يجرى فيهما و يسقط بالتعارض، إذ لو كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما فقط فى زمان الآخر جرى فيه الاستصحاب بلا مانع، إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارضه.

(٣). أى: كل من الحادثين فى زمان الحادث الآخر كموت الأب و الابن، فان لعدم موت كل منهما فى زمان موت الآخر أثرا شرعيا و هو التوريث.

(٤). أى: و إن لم يكن الأثر لعدم كل منهما فى زمان الآخر بأن كان الأثر لأحدهما دون الآخر كان الاستصحاب فى الحادث المذى له الأثر جاريا، لعدم معارض له حينئذ. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لمباحث مجهولى التاريخ. و أما المقام الثانى فسيأتى.

=====

كونه مشكوكا فيه سواء أ كان له ثبوت واقعى أم لا، و ليس التعبد بلحاظ ثبوته الواقعى فقط بدون دخل الشك فيه، و إلا لزم إلغاء عنوان الشك المأخوذ فى أخبار الاستصحاب، و لا- بلحاظ كل من الواقع و الشك، على أن يكون كل منهما جزء الموضوع.

و الدليل على هذه الدعوى تطبيق كبرى الاستصحاب فى الصحيحه الثانيه من

ص: ٦٢٧

صاح زراره على إجزاء الصلاه الواقعه عن الطهاره الخبيثه المستصحبه مع انكشاف الخلاف و وقوعها فى الثوب المتنجس بدم الرعاف، و لو أعاد زراره صلاته لكان من نقض اليقين باليقين لا بالشك، إلا أنه عليه السلام حكم عليه بعدم الإعادة لمجرد أنه افتتح الصلاه عن الطهاره المستصحبه. و حيث ان المفروض انكشاف الحال بعد الصلاه و أنه لم يكن للطهاره ثبوت واقعى أصلا، فلا بد أن يكون تمام الموضوع فى ظرف التعبد ثبوت المستصحب فى أفق الشك لا فى أفق الواقع و نفس الأمر. بل و كذا الحال فى ركن اليقين، فان الثبوت الواقعى للمستصحب ليس ركنا فى الاستصحاب، بل ثبوته فى أفق اليقين به، فلا عبره بواقع المستصحب فى الاستصحاب، إذ المقوم لركنيه ثبوته بنفس اليقين و الشك كثبوت المراد و المشتاق بثبوت الإراده و الشوق كغيرهما من الصفات الوجدانيه التعلقيه.

و حيث كان موضوع التعبد الاستصحابى المتيقن سابقا من حيث إنه متيقن و المشكوك لا حقا من حيث انه مشكوك، لا ذات المتيقن و المشكوك، فاللازم اتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك بالمتيقن بما هو متيقن، و لا دخل لأمر آخر فيه، فلو انفصل زمان ذات المشكوك عن زمان ذات المتيقن، لم يكن قادحا فى الاستصحاب بعد ما عرفت من عدم كون الثبوت الواقعى مناطا لتحقيق ركنى الاستصحاب.

إذا اتضح ما ذكرناه فنقول: انه لا بد فى تطبيقه على المقام - و هو كون موضوع الإرث موت المورث عن وارث مسلم من فرض أزمنه ثلاثه: أحدها زمان اليقين بعدم الموت و الإسلام كيوم السبت مثلا، و ثانيها و ثالثها زمانا اليقين بحدوث كليهما كيومى الأحد و الاثنين مثلا، للعلم الإجمالى بتحققهما فيهما و الجهل بالمتقدم و المتأخر منهما. و المدعى اجتماع أركان الاستصحاب فى كل من الحادثين.

أما تحقق اليقين و الشك فواضح، لتيقن عدم كل منهما يوم السبت و الشك فى بقائه يوم الأحد.

و أما اتصال المشكوك بالمتيقن فكذلك، لما عرفت من اقتضاء أدله الاستصحاب للتعبد ببقاء المتيقن من حيث إنه متيقن لا بذات المتيقن واقعا، و المفروض أن كلاً من عدم الإسلام و عدم الموت متيقن يوم السبت، و قد شك في انتقاض عدم كل منهما من زمان حدوث العلم الإجمالى بوجود أحدهما و هو يوم الأحد، فالمتيقن في أحد الحادئين عدم الإسلام و المشكوك فيه هو عدم الإسلام في زمان الموت، و فى الآخر عدم الموت و المشكوك فيه عدم الموت في زمان الإسلام، و مبدأ زمان الشك في كل منهما هو يوم الأحد و منتهاه يوم الاثنين، و مجموع هذا الزمان متصل بيوم السبت. و لم يتخلل بين المتيقن و المشكوك فاصل، إذ المتعبد به هو بقاء المستصحب المتيقن سابقا و المشكوك لاحقا، فلا بد من أن يكون الفاصل هو اليقين التفصيلي بخلاف ما تيقنه يوم السبت، بأن يقطع بإسلام الوارث يوم الأحد بالخصوص، و المفروض عدم حصول هذا اليقين، و إنما حصل علم إجمالى بتحقق الحادئين في يومين، و هو لا يوجب انفصال المشكوك بما هو مشكوك عن المتيقن.

نعم يحتمل أن يتخلل بين اليقين بعدم الإسلام و الشك فيه احتمال حدوث الإسلام يوم الأحد، فيفصل زمان اليقين بعدمه أعنى يوم السبت عن زمان الشك فيه أعنى يوم الاثنين.

و كذا الحال في جانب الموت، و هذا هو الذى دعا المصنف إلى منع التمسك بالأصل.

لكن هذا الفصل إنما يجدى لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بعدم الإسلام بذاته أى مع الغض عن كونه متيقنا، إذ عليه يكون احتمال حدوث الإسلام يوم الأحد قادحا فى الاتصال.

لكنك قد عرفت أن مدلول أخبار الباب عدم نقض المتيقن من حيث إنه متيقن بالمشكوك من حيث انه مشكوك. و لو كان يوم الأحد ظرف اليقين بالإسلام لم يكن مجال للاستصحاب، لأنه من نقض اليقين باليقين، إلا أن المفروض عدم هذا اليقين،

فلا بد من التعبد ببقاء عدم الإسلام المتيقن من يوم السبت إلى زمان اليقين بالإسلام و هو يوم الاثنين.

و الحاصل: أن المناط في جريان الاستصحاب اتصال المشكوك المتعبد ببقائه بالمتيقن، و لا دخل لاتصال غير ما هو مورد التعبد و انفصاله. و على هذا الضابط يدعى الاتصال المعتبر في الاستصحاب هنا، فموضوع الأثر في هذا القسم الرابع مؤلف من عدم أحد الحادثين بمفاد ليس التامه في زمان وجود الحادث الآخر بنحو الاجتماع في الوجود لا التقييد، و ذلك كعدم الموت في زمان إسلام الوارث الّذى يترتب عليه إرث الولد، فيوم السبت زمان اليقين بعدم الحادثين، و من يوم الأحد يشك في عدم الإسلام كما يشك في عدم الموت، و لا- مانع من استصحاب كل منهما إلى يوم الاثنين الّذى تيقن فيه بانتقاض العدمين بالوجود، فيحكم باستمرار عدم الإسلام إلى يوم الاثنين كما يحكم بعدم الموت إلى يوم الاثنين، لأنه لو التفت يوم الأحد إلى يقينه بالعدمين يوم السبت فإما يتيقن بالإسلام بخصوصه و إما يتيقن بعدم الإسلام و إما يشك في الانتقاض، و المفروض بطلان الأولين، فيتعين الثالث، فيستصحب هذا عدم إلى يوم الاثنين الّذى هو زمان اليقين بالإسلام، و كذا الكلام في جانب الموت.

و بهذا البيان ظهر أن قول المحقق الأصفهاني في مقام التطبيق: «انه لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني فاما أن يتيقن به أو يتيقن بخلافه أو يشك فيه» لا يخلو من مسامحه، ضروره أن المكلف في الزمان الثاني إنما يشك في عدم الإسلام في نفسه، لا في عدمه في زمان الحادث الآخر، إذ ليس هذا العدم الخاص مسبقا باليقين في يوم السبت حتى يتعبد ببقائه يوم الأحد.

مضافا إلى: أن الزمان الثاني ظرف تحقق أحد الحادثين لا كليهما، فالشك في عدم الإسلام إلى زمان الموت و كذا في عدم الموت إلى زمان الإسلام إنما يحصل في الزمان الثالث الّذى هو ظرف انتقاض العدمين بالوجود، لا الزمان

الثانى الذى هو ظرف الشك فى وجود كل منهما بالخصوص، و العلم الإجمالى بانتقاض أحدهما فيه.

و كيف كان ففرض الشبهه الموضوعيه لاتصال الشك باليقين محال، لتوقفه على احتمال وجود الإسلام المتيقن يوم الأحد، و من المعلوم أن الأمور الوجدانيه و إدراكات النفس يدور أمرها بين الوجود و العدم و لا يتطرق فيها الشك، و إنما يتحقق فى الخارجيات التى تصير معلومه أو مشكوكه أو مظنونه.

و النتيجة: أن ما أصرّ عليه المصنف هنا متنا و هامشا و فى الحاشيه من منع التمسك بالأصل فى القسم الرابع، لعدم إحراز الشرط و هو اتصال الزمانين و كونه شبهه موضوعيه لأخبار الاستصحاب قد عرفت منعه بما أفاده بعض أعظم تلامذته بتوضيح منا.

و هذا بناء على إرادته اتصال زمان المشكوك بالمتيقن واضح بما تقدم. و أما بناء على إرادته اتصال زمان نفس الوصفين كما هو ظاهر كلامه فيكفى فى رده و منع الشبهه المصادقيه فيه أن الناقض لليقين السابق هو اليقين الفعلى بالخلاف، و أما احتمال وجود اليقين الفعلى بالخلاف فمعناه الشك فى إدراك نفسه، و هو محال كما سبق.

و لا- بأس بتكميل البحث حول شبهه اتصال الشك باليقين بما أفيد فى توجيه كلام الماتن (قده) تاره: بأن الشك فى حدوث الإسلام حين الموت لا يعرض إلا بعد العلم بالموت، و لا علم بالموت إلا فى الزمان الثالث و هو يوم الاثنين، و المفروض العلم بوجود الإسلام فيه أيضا، فيكون المقام مما انفصل فيه زمان الشك عن زمان اليقين، لأن يوم السبت زمان اليقين بعدم الإسلام، و زمان الشك يوم الاثنين، و يوم الأحد فاصل بينهما، فليس هنا احتمال الفصل حتى يقال بعدم تصور الشبهه الموضوعيه فى الأمور الوجدانيه.

و أخرى: بأن اليقين الإجمالى بحدوث أحدهما فى الزمان الثانى يوجب احتمال



انتقاض اليقين السابق بعدم كل منهما، كما أن اليوم الثالث ظرف اليقين بانتقاض كليهما، هذا.

لكنك خبير بما في كل منهما. أما في الأول فلأنه خلاف تصريح المصنف من الإشكال من ناحيه عدم إحراز الاتصال لا إحراز الانفصال كما هو صريح هذا التوجيه، فليس هذا توجيها لكلام المصنف.

مضافا إلى: عدم إناطه الاستصحاب بسبق اليقين على الشك كما تكرر التنبيه عليه، لكفايه اجتماعهما زمانا و حدوثهما في آن واحد.

و هنا كذلك، إذ في الزمان الثالث و هو يوم الاثنين يتيقن بحدوثهما فعلا- و بعدمهما في يوم السبت، و يشك في حدوث الإسلام في زمان الموت، فيستصحب، و اتصال الشك باليقين إنما ينتلم بتخلل اليقين بالخلاف، و هو غير متحقق حسب الفرض.

و أما في الثاني فلأن اليقين الناقض بنظر المصنف هو اليقين التفصيلي خاصه، و استدل عليه بوجه تعرضنا لها في أوائل بحث الاشتغال و سيأتي بعضها في آخر هذا الفصل، فلا يقدر العلم الإجمالي في اتصال زمان الشك باليقين، و إلا لاقتضى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي و لو لم تلزم مخالفه عمليه، لقصور المجعول حينئذ عن شموله للأطراف، و هذا كله خلاف مبناه المتكرر في مواضع من كلماته.

هذا كله فيما يتعلق بكلام المصنف من شبهه عدم إحراز الاتصال المانعه عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، و قد عرفت الجواب عنها.

لكن الظاهر عدم جريانه فيهما لمانع آخر أبداه شيخنا المحقق العراقي و وافقه بعض أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ قدس سرهما.

و محصله: أن شأن الاستصحاب جرّ المستصحب و امتداده في زمان الشك في بقاءه، لا إلى زمان اليقين بالانتقاض، لدلاله «لا تنقض اليقين بالشك» على

الحكم بدوام ما يتقن بثبوته ظاهرا، وهذا المعنى منوط بكون الشك في بقاء شىء متمحضا في استمراره في عمود الزمان كالشك في الحياه و العدا له.

و على هذا، فان كان منشأ الشك في البقاء الشك في بقاءه في عمود الزمان جرى الاستصحاب فيه، مع الجزم بأن الزمان المتأخر الذى حكم فيه بامتداد المستصحب و بقاءه هو زمان وجود الآخر، كما في فرض العلم بتاريخ أحدهما المعين، فانه لو حكم ببقاء مجهول التاريخ إلى ذلك الزمان يجزم بمقارنه بقاءه التعبدى لزمان وجود الآخر.

و إن كان منشأ الشك في البقاء الشك في زمان حدوث الآخر و تقدمه و تأخره لم يجر الاستصحاب، كما إذا علمنا بأن زيدا مات يوم الجمعة، و شك في بقاء حياته إلى زمان الخسوف، للشك في تقدم الخسوف على الجمعة و تأخره عنها. و الوجه في عدم جريانه هو ظهور دليله في إلغاء الشك في خصوص الامتداد، و المفروض أن الشك في هذا الفرض ليس في امتداد المستصحب، بل في أمر آخر و هو مقارنته مع حادث آخر أو تقدمه عليه أو تأخره عنه. و كلما كان منشأ الشك كلا الأمرين أو الأمر الثانى خاصه لم يجر الاستصحاب، إذ ليس شأنه إلغاء الشك فيه من جهة اقتران حيثيه بقاءه و لو تعبدا في زمان مع زمان وجود غيره.

و حيثئذ فمع تردد الزمان العدى هو ظرف وجود الآخر بين الزمانين زمان الشك في وجود بديله الذى هو الزمان الثانى، و زمان يقينه العدى هو الزمان الثالث يكون الشك في مقارنه البقاء التعبدى للمستصحب مع زمان وجود الآخر على حاله. فلو أريد من الإبقاء إبقاؤه إلى الزمان الثانى فلا يجزم حيثئذ بتطبيق كبرى الأثر على المورد، إلا بفرض جرّ المستصحب في جميع محتملات أزمنه وجود الآخر التى منها الزمان الثالث، و هو أيضا غير ممكن، لأن الزمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكل منهما يقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب إلى الزمان العدى هو زمان انتقاض يقينه يقين آخر؟ و مجرد كونه زمان الشك في حدوثه أو حدوث غيره

\*\*\*\*\*

(١). هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولى التاريخ» فالأولى أن يقال: «و ان كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله» و كيف كان فقد أشار بهذه العبارة إلى المقام الثانى المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ أحدهما، كما إذا علم بتاريخ الموت و أنه يوم السبت و شك فى تاريخ الإسلام و أنه يوم الجمعة أو يوم الأحد

=====

لا يجدى فى إمكان الجرّ إلى هذا الزمان بعد كونه زمان انتقاض يقينه كما هو واضح.

و حيث اتضح ذلك نقول: ان المقام من هذا القبيل، فإذا شك فى حياه الوارث أو إسلامه إلى زمان موت المورث مع العلم بهما و جهل تاريخهما كان منشأ الشك كلا الأمرين أى الشك فى أصل بقاء حياه الوارث أو عدم إسلامه فى الزمان الثانى، و الشك فى حيثه مقارنة بقاء المستصحب و لو تعبدا فيه لزمان موت المورث بلحاظ تردد حدوثه بين الزمانين.

و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فى مثله على وجه يجدى فى ترتيب الأثر المرتب على البقاء المقارن لزمان وجود الغير، لأن ما يمكن جرّه بالاستصحاب إنما هو جرّ عدم إسلام الوارث أو حياته إلى الزمان المتأخر عن زمان يقينه الذى هو الزمان الثانى.

و لكنه لا- يثمر فى تطبيق كبرى الأثر على المورد، لعدم إحراز كون البقاء التبعدى مقارنا مع زمان وجود الغير. و ما يثمر فى التطبيق إنما هو جرّ المستصحب إلى الزمان الثالث، و هو ممتنع، لأنه زمان انتقاض اليقين بكل واحد منهما بيقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب إلى مثل هذا الزمان الذى هو زمان انتقاض يقينه.

هذا محصل ما أفاده (قده) ثم تعرض لبعض المناقشات و الجواب عنه، و قال فى آخره: «فتدبر فيما قلناه بعين الإنصاف، فانه دقيق و بالقبول حقيق» (١) فراجع تمام كلامه قدس الله نفسه الزكيه و جزاه عن العلم و أهله خير الجزاء.

و عليه فالمانع من جريان الاستصحاب فى المجهولين هذا، لا ما أفاده الماتن.

أيضا (١) إما أن يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن (٢)، فلا إشكال في استصحاب عدمه (٣) لو لا

و محصله: أن ما تقدم في مجهولى التاريخ من الصور جار هنا، لأن الأثر الشرعى تاره يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، و أخرى يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما بإحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتى، و ثالثه يترتب على عدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو العدم المحمولى، و رابعه يترتب على عدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو العدم النعتى، فالصور أربع نتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف (قده) لها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كمجهولى التاريخ، فان الصور المتصوره هناك تتصور هنا أيضا.

(٢). هذا إشاره إلى الصورة الأولى و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على الوجود الخاص المحمولى الذى هو مفاد كان التامه، كما إذا كان إرث الوارث من الميت المسلم مترتبا على إسلامه بوجوده الخاص، و هو تقدمه على موت المورث، حيث إن إرثه مترتب على إسلامه فى زمان حياه المورث لا على إسلامه فى زمان موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه إلى زمان موت المورث، إذ المفروض عدم أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارضه.

(٣). هذا إشاره إلى حكم الصورة الأولى و هى كون الأثر مترتبا على وجود أحد الحادثين محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، و حاصله:

جريان الاستصحاب عدمه الخاص و إن كان تاريخ حدوثه معلوما. إذ لا منافاه بين العلم بوجوده المطلق و عدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم الذى هو مورد الاستصحاب كما مر فى إسلام الوارث، فان المعلوم هو إسلام الوارث يوم الجمعة، و أما وجود الإسلام قبل القسمه فغير معلوم، و لا مانع من استصحاب عدمه، و به يرتفع موضوع الأثر، لفرض موضوعيه الوجود الخاص من الإسلام للأثر، و باستصحاب عدمه الأزلى ينتفى موضوع الأثر.

و حيث كان المقتضى لجريان الأصل موجودا فلا بد أن يكون المانع منه هو

المعارضه المتوقفه على كون الأثر للطرفين، أو لوصفين فى طرف واحد كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى كون الأثر مرتباً على وجود كل من الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم و التأخر و التقارن كإسلام الوارث قبل القسمة، و القسمة قبله، حيث ان لكل منهما متقدماً على الآخر أثراً شرعياً، فان الإسلام قبل القسمة يوجب إرث المسلم عن الميت المسلم منفرداً إن لم يكن أحد فى مرتبته، و مشاركاً إن كان وارث آخر فى مرتبته. و كذا القسمة قبل الإسلام، فانها توجب ملكيه المقتسمين من دون مشاركته من يسلم معهم بعد القسمة، فانه يجرى الاستصحاب فى عدم الإسلام فى الزمان الواقعى للقسمة و بالعكس، و يسقط بالتعارض، إذ المفروض ترتب الأثر على وجود كل منهما متقدماً على الآخر.

(٢). يعنى: فى طرف الحادث الآخر كما عرفت فى مثال الإسلام و القسمة.

(٣). معطوف على «طرف» و ضميره راجع إلى «أحدهما» يعنى: لو لا المعارضه باستصحاب العدم الجارى فى الحادث الآخر، أو الجارى فى حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه بحيث يكون ذا أثر شرعى بكلا نحويه من التقدم و التأخر، فالمراد معارضه استصحاب العدم فى نحوين من أنحاء حادث واحد كالتقدم و ضديه.

و الأولى فى إفاده هذا المعنى أن يقال: «لو لا المعارضه باستصحاب العدم فى بعض أنحاءه أو فى الحادث الآخر».

و كيف كان فالاستصحاب يجرى فيه و يسقط بالتعارض، كملاقاه المتنجس للماء، فانها قبل الكريه تنجس الماء، و بعدها تطهر المتنجس، فالملاقاه بكلا وصفيهما و هما التقدم و التأخر ذات أثر شرعى، و هو انفعال الماء أو طهاره المتنجس.

و عليه فتعارض الاستصحابين يكون فى صورتين:

إحداهما: ما إذا ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص.

كما تقدم (١)، و إما (٢) يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا (٣) فلا مورد للاستصحاب أصلا لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى، لعدم (٤) اليقين بالاتصاف به سابقا منهما.

ثانيتها: ما إذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم و أخويه في أحد الحادثين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: في مجهولى التاريخ، حيث قال: «بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل... إلخ».

(٢). معطوف على قوله: «اما أن يكون الأثر» و الضمير المستتر في «يكون» راجع إلى الأثر، و هذا إشارة إلى الصورة الثانية و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحد الحادثين أو كليهما نعتيا كما هو مفاد «كان» الناقصه بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

(٣). أى: التقدم و ضديه، و حكم هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب فيها لا فى مجهول التاريخ و لا فى معلومه، لاختلال أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين السابق فى كليهما، ضروره أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقنا سابقا، فان الإسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حاله سابقه حتى يستصحب، من غير فرق فى ذلك بين معلوم التاريخ و مجهوله، بداهه أن العلم بحدوث معلوم التاريخ إنما هو بالنسبه إلى الزمان كيوم الجمع، و أما بالإضافه إلى تقدمه على الحادث الآخر فهو مشكوك فيه و لا يقين بذلك، و المفروض أنه هو الملحوظ هنا.

(٤). تعليل لقوله: «فلا مورد للاستصحاب أصلا» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «به» راجع إلى «بكذا» المراد به أحد الأوصاف من التقدم و التأخر و التقارن، و ضمير «منهما» راجع إلى مجهول التاريخ و معلومه.

و بالجمله: فإذا علم بموت الأب يوم الجمع و لم يعلم زمان موت الابن و أنه

ص: ٦٣٧

و إما (١) يكون مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر (٢)، فاستصحاب العدم (٣) فى مجهول التاريخ منهما كان (٤) جاريا، لاتصال (٥) زمان شكه «-» بزمان يقينه،

كان يوم الخميس أو يوم السبت، و المفروض أن موت كل منهما متصفا بتقدمه على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعى، و موت كل منهما بهذا الوصف ليس له حاله سابقه فلا يجرى فيه الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب فيهما إنما هو لفقدان ركنه، لا لوجود المانع و هو التعارض.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «و إما يكون» و هو إشاره إلى الصوره الثالثه، و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا الذى هو مفاد «ليس» التامه فى الزمان الواقعى للآخر، و ضمير «عدمه» راجع إلى «أحد الحادثين».

(٢). قيد لقوله: «عدمه» أى: عدمه الكائن فى زمان الحادث الآخر.

(٣). هذا إشاره إلى حكم الصوره الثالثه و هو جريان استصحاب العدم فى مجهول التاريخ دون معلومه.

أما جريانه فى مجهول التاريخ فلتحقق ركنى الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق فيه مع وجود شرطه و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، مثلا- إذا كانت قسمه التركه يوم الأربعاء معدومه يقينا، و شك فى تحققها يوم الخميس أو يوم الجمعة، و علم بوجود الإسلام يوم الجمعة و بعدمه قبله، فحينئذ يتصل زمان الشك فى القسمه و هو يوم الخميس بزمان اليقين بعدمها أعنى يوم الأربعاء، فلا مانع من استصحاب عدمها إلى يوم الجمعة. و هذا مختار الشيخ (قده) أيضا، حيث انه ذهب إلى جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ.

(٤). خبر «فاستصحاب» و ضمير «منهما» راجع إلى «الحادثين».

(٥). تعليل لجريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ، و قد عرفت توضيح

=====

(-). أورد عليه سيدنا الأستاذ (قده) «بأن شبهه عدم الاتصال جاريه فى جميع

اتصال زمان شك الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه. و أما عدم جريانه في المعلوم التاريخ فلما سيأتي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يجرى الاستصحاب فى المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ، فكلمه «دون» بمعنى «لا» و هو عطف على «فى مجهول التاريخ» و الأولى أن يقال: «فى مجهول التاريخ منهما دون معلومه كان جاريا».

(٢). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى المعلوم التاريخ، و محصله: انتفاء ثانى ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء فى عمود الزمان فيه، و ذلك لأن الإسلام فى المثال قبل يوم الجمعه معلوم العدم، و فى يوم الجمعه معلوم الحدوث، و مع العلم بكل من زمانى عدمه و وجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «فيه» راجع إلى «معلومه».

(٣). يعنى: فى شىء من الأزمنه التفصيليه، لأن زمان تاريخ الحادث المجهول لا يخلو إما أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارنا له. فان كان قبله فعدم المعلوم مقطوع به، و إن كان بعده أو مقارنا له فوجوده مقطوع به لا مشكوك فيه، فلا شك فى عدم المعلوم فى زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنه.

(٤). يعنى: و إنما الشك فى الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور إلا بإضافه زمانه

=====

موارد العلم الإجمالى بالانتقاض، و منها المقام، حيث ان مجهول التاريخ لَمَّا كان معلوم الوجود المردد بين ما قبل معلوم التاريخ و ما بعده كان زمان الشك فى عدمه و هو زمان حدوث معلوم التاريخ غير محرز الاتصال بزمان اليقين به، لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده»(١).

لكنك عرفت فى مجهولى التاريخ أن المستصحب ليس هو الواقع، بل وجوده المشكوك بوجود نفس الشك، و لا- يحتمل الفصل باليقين التقديرى، فراجع.



إلى الحادث الآخر، حيث انه لم يعلم أن الإسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقق قبل زمان القسمه أو بعدها، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالإضافة إلى عدمه المضاف إلى حادث آخر، لا إلى عدمه الاستقلالي الذي لا شك فيه، و لذا قال:

«لانتفاء الشك فيه في زمان» و غرضه من قوله: «و انما الشك فيه... إلخ» بقريته نفي الشك عن عدمه المطلق هو الإشارة إلى نحوين من إضافه عدم معلوم التاريخ إلى الحادث الآخر، و هما: كون العدم ملحوظا محموليا و هو مفاد ليس التامه، و كونه ملحوظا نعتيا و هو مفاد ليس الناقصه، و هذه هي الصوره الرابعه أعنى كون العدم نعتيا.

و بالجملة: فلم يذكر الصوره الرابعه صريحا، و إنما ذكرها بعنوان عام و هو العدم المضاف إلى حادث آخر الشامل للصوره الرابعه و هي العدم النعتي و الثالثه و هي العدم المحمولى.

فان لوحظ هذا العدم المضاف محموليا بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه أو مقارنته له موضوعا للحكم الشرعى جرى الاستصحاب فيهما، لكن يسقط بالتعارض.

و إن لوحظ هذا العدم نعتيا بأن يكون متصفا بوصف التقدم أو ضديه، فلا يجرى فيهما الاستصحاب، لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف.

=====

(-). قيل: ان المراد ب «يأضافه زمانه... إلخ» بيان خصوص صورته اتصاف المعلوم التاريخ بزمان المجهول التاريخ. لكنه خلاف الظاهر، حيث إن إضافه زمانه إلى زمان الآخر تصدق على كل من الاتصاف و عدمه، فان الشك فيه فى كلا الموردين يكون فى قبال عدم الشك فى الحادث المعلوم بالإضافة إلى الأزمنه التفصيليه.

و بالجملة: فالشك سواء أ كان بنحو الاتصاف الذى هو مفاد النعتيه أم بنحو آخر كما هو مفاد المحموليه يكون فى مقابل نفي الشك فى الأزمنه التفصيليه، فإرادته

و قد عرفت (١) جريانه فيهما (٢) تاره و عدم جريانه كذلك (٣) أخرى.

فانقدح (٤) أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا

\*\*\*\*\*

(١). أشار بهذا إلى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر.

(٢). أى: فى الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما فيما إذا كان الأثر مرتباً على وجود كل منهما محمولياً بنحو خاص من التقدم و ضديه، فان الاستصحاب يجرى فيهما، لكنه يسقط بالتعارض.

(٣). أى: فى الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتياً، فان عدم جريانه حينئذ إنما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف، فأول ركنى الاستصحاب فيهما مفقود.

(٤). هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولى التاريخ و المختلفين، و تعريض بشيخنا الأعظم (قده) حيث إنه اقتصر فى مجهولى التاريخ على جريان أصله العدم فيهما، و لم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعى من حيث الوجود المحمولى و النعتى، و كذا العدم بمفاد ليس التامه و الناقصه، مع أنه لا بد من جريان الاستصحاب فى أحدهما بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، و دون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث، و إلا يجرى الاستصحاب فيهما أو فى نحوى ذلك الحادث و يسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه فى جريان أصله العدم فى مجهولى التاريخ لا يخلو من الغموض.

و اقتصر (قده) أيضاً فى الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم فى المجهول دون المعلوم، مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم و ضديه محمولياً، و بين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتياً، بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

=====

صوره الاتصاف فقط من العبارة المذكوره تكون بلا قرينه، فإضافه الحادث المعلوم التاريخ إلى زمان المجهول التاريخ تكون تاره بنحو العدم المحمولى و أخرى بنحو العدم النعتى.

مختلفين، و لا بين (١) مجهوله و معلومه فى المختلفين (٢) فيما (٣) اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلى الآخر بحسب

و غرض المصنف (قده) بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب فى الحادثين أو أحدهما من مجهولى التاريخ و المختلفين، و هو أحد أمور ثلاثه:

أولها: اختلال أول ركنى الاستصحاب أعنى اليقين السابق فيما إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الحادث بالعدم فى زمان حدوث الآخر.

و ثانيها: اختلال شرطه و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما إذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محموليا فى زمان الآخر.

و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فيما إذا كان كل من الحادثين موضوعا للأثر، أو كان أحدهما لأكثر من وصف واحد من التقدم و ضديه موضوعا للحكم على ما تقدم مفصلا. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع إلى الحادثين.

و الأولى بإيجاز العبارة و سلاستها أن يقال: «لا فرق بين كون الحادثين مجهولى التاريخ و مختلفيه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بينهما» يعنى: لا فرق فى أحكام الحادثين بين مجهولى التاريخ و مختلفيه.

(٢). أى: المختلفين من حيث العدم المحمولى و النعتى، فيجرى الأصل فى المعلوم و المجهول إذا أخذ العدم فيهما محموليا، و لا يجرى فى شىء منهما إذا أخذ العدم فيهما نعتيا. نعم بينهما فرق من هذه الحثيه، و هى: ما إذا لوحظ العدم فى زمان الآخر من دون إضافه خصوصيه التقدم أو أحد ضديه، حيث ان الأصل فى هذه الصوره يجرى فى المجهول دون المعلوم، لانتفاء الشك كما أفاده.

(٣). متعلق ب «لا- فرق» يعنى: لا- فرق بين الحادثين مطلقا فيما إذا اعتبر فى الموضوع خصوصيه كالتقدم و ضديه و شك فى تلك الخصوصيه، فان كانت تلك الخصوصيه بنحو الاتصاف و النعتيه لا يجرى فيها الاستصحاب، و إن لم تكن بنحو الاتصاف جرى فيها الاستصحاب.

الزمان من التقدم (١) أو أحد ضديه و شك فيها (٢) كما لا يخفى.

كما انقدح أنه (٣) لا مورد للاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). بيان لقوله: «خصوصيه» و المراد ب «ضديه» هو التأخر و التقارن.

(٢). أى: فى الخصوصيه و هى التقدم أو أحد ضديه، و قد عرفت أن تلك الخصوصيه يختلف حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه باختلاف لحاظ تلك الخصوصيه من حيث المحموليه و النعتيه.

و حاصل مراده (قده) أن ما ذكر من جريان الاستصحاب و عدمه فى الشك فى الخصوصيه المأخوذه فى الموضوع جار فى الحادثين مطلقا من مجهولى التاريخ و المختلفين. و ضمير «ضديه» راجع إلى «التقدم».

(٣). الضمير للشأن، و قد أشار بهذا إلى أن حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخص واحد كالطهاره و الحدث، و الطهاره و النجاسه حكم الحادثين اللذين يترتب الأثر على العدم المحمولى لأحدهما فى زمان الآخر و إن افترقا موضوعا لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا-التقارن، لامتناع وجودهما فى آن بخلاف الحادثين، لقيامهما بشخصين مع إمكان تقارنهما وجودا. و لكون الاستصحاب فى الحادثين عدما و فى الحالتين وجوديا.

و كيف كان فمحصل ما أفاده المصنف (قده) هنا هو: أنه إذا علم المكلف بصدور طهاره و حدث منه فى ساعتين، و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، و شك فى الساعه الثالثه فى حالته الفعلية من الطهاره و الحدث - إذ لو حصلت الطهاره فى الساعه الأولى فقد انتقضت بالحدث الصادر فى الساعه الثانيه، فالحاله الفعلية هى الحدث، و لو تحقق الحدث فى الساعه الأولى فالحاله الفعلية هى الطهاره - فلا يجرى الاستصحاب فى بقاء شىء من هاتين الحالتين، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك فى بقائهما، و ذلك لأن زمان الشك فى بقائهما فى المثال و هو الساعه الثالثه لا يجرى فيه استصحاب الطهاره إلا إذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعه الثانيه حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك فى بقائها،

ص: ٦٤٣

أيضا (١) فيما تعاقب حالتان متضادتان (٢) كالطهاره و النجاسه (٣) و شك في ثبوتهما «-» و انتفائهما (٤)، للشك (٥) في المقدم و المؤخر منهما، و ذلك (٦)

فإذا كان زمان اليقين بحصول الطهاره الساعه الأولى انفصل زمان الشك عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالضد و هو الحدث بين الساعه الأولى و الثالثه، و مع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شىء من الحالتين، فلا- يجرى الاستصحاب في بقاء شىء منهما.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كعدم مورديه الحادثين للاستصحاب.

(٢). يستفاد من هذه الكلمه وجود القيدين المزبورين - و هما وجوديتهما و امتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبين لتمييزهما عن الحادثين.

(٣). كالعلم بنجاسه ثوبه أو بدنه و كذا تطهيره في الساعه الأولى و الثانيه مع عدم العلم بالمتقدم منهما و المتأخر، فان الاستصحاب لا- يجرى في بقاء شىء من الطهاره و النجاسه، لما تقدم في مثال الطهاره و الحدث من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(٤). هذا الضمير و ضمير «ثبوتهما» راجعان إلى «حالتان».

(٥). متعلق ب «و شك» و عله له، يعنى: أن الشك في البقاء ناش من الشك في المتقدمه و المتأخره من الحالتين، إذ مع العلم بالتقدم و التأخر لا يحصل الشك في البقاء كما هو واضح، و ضمير «منهما» راجع إلى «حالتان».

(٦). تعليل لقوله: «كما انقذح» و قد عرفت أننا توضيحه بقولنا: «فلا يجرى الاستصحاب في شىء من بقاء هاتين الحالتين لعدم إحراز... إلخ».

=====

(-). الأولى أن يقال: «في بقائهما» لكون الشك فيه لا في الثبوت، إذ المفروض القطع بثبوتهما، و الشك إنما يكون في بقائهما و ارتفاعهما. كما أن الأنسب أن يقال: «و شك في بقاء واحد منهما لا بعينه و ارتفاعه» إذ ليس الشك في بقائهما معا، كيف؟ و هما ضدان يمتنع اجتماعهما، بل يعلم إجمالا ببقاء أحدهما و ارتفاع الآخر، و الشك يتعلق بخصوصيه إحدى الحالتين بقاء.

لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتهما (١) و ترددها (٢) بين الحالتين،

\*\*\*\*\*

(١). أى: في ثبوت الحالتين و المراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتهما.

و كيف كان فتوضيح عدم إحراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو: أنه لو كان حدوث الطهاره في الساعه الثانيه كان زمان اليقين بها متصلًا بزمان الشك في بقائها و هى الساعه الثالثه، و لو كان حدوثها في الساعه الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلًا بالساعه الثالثه التى هى زمان الشك في بقائها، لتخلل الساعه الثانيه التى هى ظرف حصول الحدث بين الساعه الأولى و الثانيه، فدوران زمان اليقين بحصول الطهاره بين الساعه الأولى و الثانيه أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، و مع عدم إحراز الاتصال لا يجرى الاستصحاب لا أنه يجرى و يسقط بالتعارض.

و بهذا التقريب ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام و الحادثين، ضروره كون المانع في الحادثين عدم إحراز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين، لأن المتيقن كان مثلاً عدم كل من الإسلام و الموت يوم السبت، و تردد حدوث كل منهما بين يومى الأحد و الاثنين، فزمان المتيقن معلوم و زمان الشك في البقاء غير معلوم. و لكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، لأن ظرف الشك هو الساعه الثالثه مثلاً، و يدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعه الأولى و الثانيه.

و على كل حال فمناطق الإشكال في الجميع عدم إحراز اتصال زمانى اليقين و الشك، و عدم إحرازه ملازم للشك في صدق الإبقاء الذى هو موضوع التعبد الاستصحابى.

(٢). معطوف على «عدم» و ضميره راجع إلى «الحاله» و مفسر لقوله:

«لعدم إحراز... إلخ» يعنى: أن وجه عدم إحراز الاتصال المزبور هو تردد

ص: ٦٤٥

و أنه (١) ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام، فإنه دقيق «-» .

الحاله السابقه المتيقنه بين الحالتين، حيث ان حاله المعلومه المتحققه في الساعه الثانيه مرده بين الحالتين و هما الطهاره و الحدث، أو الطهاره و النجاسه، و لأجل هذا التردد لا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه» في قوله: «كما انقذح أنه» و ضمير «أنه» للشأن و يمكن أن يكون راجعا إلى تعاقب الحالتين، يعنى: و كما انقذح أن تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابين كما نسب إلى المشهور.

و الوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابين: أن التعارض في رتبه المانع المتأخره عن الشرط، و المفروض في تعاقب الحالتين عدم إحراز شرط جريان الاستصحاب و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما، و بدون إحراز الشرط لا يجريان، فلا تصل النوبه إلى جريانه فيهما و سقوطه بالتعارض، بل تجرى هنا قاعده الاشتغال المقتضيه لوجوب الغسل أو الوضوء، لتوقف العلم بفراغ الذمه عن التكليف المشروطه بالطهاره على ذلك.

=====

(-). لا- يخفى أنه بناء على كون معنى نقض اليقين بالشك عدم تخلل اليقين بالخلاف بينهما - إذ مع تخلله يندرج المورد في نقض اليقين باليقين لا بالشك - لا يجرى الاستصحاب بدون إحراز الاتصال المزبور، لعدم إحراز موضوعه، فلا وجه للتشبهت بعموم دليله كما اتضح ذلك في توارد الحالتين.

و الظاهر أنه ليس من قبيل تعاقب الحالتين مسأله تردد حيض المرأه مع العلم بكونه ثلاثه أيام بين كونه في أول الشهر و بين أن يكون في الثلاثه الثانيه أو الثالثه أو غيرهما من الثلاثات، فان استصحاب عدم الحيض يجرى فيما عدا الثلاثه الأخيره من الشهر، لكون مجموع ما عدا هذه الأخيره أزمه الشك في انتقاض عدم الحيض، و هي متصله بزمان اليقين بعدم الحيض و هو ما قبل هذا الشهر، ضروره عدم حصول اليقين بالحيض قبل الثلاثه الأخيره، فشرط جريان الاستصحاب و هو

ص: ٦٤٦

إحراز الاتصال موجود فى جميع تلك الثلاثات وجدانا.

نعم لا- مجال لجريان الاستصحاب فى الثلاثه الأخيره، للعلم الإجمالى بانتقاض عدم الحيض إما فيها و إما فى إحدى الثلاثات المتقدمه، فان هذا اليقين بالانتقاض مانع عن التعبد الاستصحابى بقاء عدم الحيض فى خصوص الأخيره دون ما قبلها، لخلوها عن العلم بالانتقاض حين جريان الاستصحاب فيها. فالميزان فى جريان الاستصحاب هو عدم تخلل اليقين بالخلاف بين زمانى اليقين و الشك، إذ مع تخلله يندرج فى نقض اليقين باليقين، و يخرج عن مورد الاستصحاب. و فى مثال الحيض لا- يحصل اليقين بالخلاف إلا فى الثلاثه الأخيره دون ما قبلها.

و بالجملة: فالشك فى تحقق الحيض من أول الشهر مستمر إلى الثلاثه الأخيره من دون حصول العلم بخلافه، فأزمنه الشك - و هى ما عدا الثلاثه الأخيره - متصله بزمان القطع بعدم الحيض، و هذا الاتصال محرز وجدانا، إذ ليس الشك فى انتقاض عدم الحيض فى تلك الأزمنه إلا بدويا.

فالمتحصل: أن مقياسه الحاليتين و هما الحدث و الطهاره بمسأله استصحاب عدم الحيض فى جريان الاستصحاب كما فى تقاريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قده) «لم يظهر لها وجه، لما عرفت من تخلل القطع بين زمانى القطع و الشك فى الحاليتين المانع عن إحراز الاتصال الذى هو شرط جريان الاستصحاب على ما أفاده الماتن، بخلاف مسأله الحيض، لعدم تخلل القطع بالخلاف فيها حين جريان الاستصحاب.

فالتتيجه: أن الاستصحاب لا يجرى فى مسأله تعاقب الحاليتين، و يجرى فى مثال الحيض المتقدم.

و كيف كان فلما كانت المسأله فقيهه فلا بأس بالتعرض لها إجمالاً تبركا و تزيينا للأصول بها، فنقول و به نستعين:



مسأله: إذا علم المكلف بوضوء و نوم أو غيره مما ينقض الوضوء من موجبات الحدث الأصغر، فله صور: إحداها: أن يكون تاريخ كليهما مجهولا، ثانيها: أن يكون تاريخ الوضوء مجهولا و تاريخ الحدث معلوما، ثالثها:

أن يجهل تاريخ الحدث و يعلم تاريخ الوضوء. و الحصر في هذه الثلاثه عقلي، إذ لا يعقل العلم بتاريخ كليهما مع الشك في التقدم و التأخر، و تسمى هذه الصور الثلاث بتعاقب الحالتين تاره و تواردهما أخرى، و لا يختص هذا البحث بمسأله الوضوء و الحدث، بل يجرى في كثير من أبواب الفقه، نظير العلم بملاقاه الماء للنجاسه مع العلم بحدوث الكريه و الشك في المتقدم منهما و المتأخر. و العلم بالجنابه و الغسل مع الشك في التقدم و التأخر. و العلم بتحقق العقد من وليين في النكاح أو غيره مع الشك المزبور. و العلم بموت المتوارثين مع الشك المذكور. و صلاه الرّجل و المرأه متحاذيين مع العلم بعدم تقارنهما و الشك في المتقدم و المتأخر بناء على مانعيه محاذاتهما، إلى غير ذلك من النظائر.

و كيف كان ففي الصورة الأولى و هي الجهل بتاريخهما أقوال:

أحدها - و «هو المشهور» كما في الروضه، و «هو المشهور قديما و حديثا» كما في طهاره الشيخ الأعظم (قده) و «المنسوب إلى الأصحاب» المشعر بالإجماع كما عن الذكرى - وجوب التطهير لما يأتي به مما يشترط فيه الطهاره، لا لإعاده ما أتى به، لعدم الحاجه إلى إعادته بعد تصحيحه بقاعده الفراغ إذا حدث هذا الشك بعد الفراغ عنه. و الظاهر المصرح به في بعض الكلمات أن الحكم المزبور المشهور و هو وجوب التطهير مطلق يشمل كلتا صورتى العلم بالحاله السابقه على الحالتين و الجهل بها.

و هذا هو الأقوى، من غير فرق في ذلك بين شرطيه الطهاره و مانعيه الحدث، ضروره أن اليقين بفراغ الذّمّه منوط بإحراز ماله دخل في المأمور به سواء أ كان ذلك شرطا له أم مانعا عنه، فلا بد من إحراز كل من الشرط و عدم المانع و لو بالأصل.

و بالجملة: فمقتضى قاعده الاشتغال عقلا هو لزوم الإحراز المزبور بعد انسداد باب الاستصحاب فى كل من الطهارة و الحدث ذاتا فى مجهولى التاريخ كما هو الأصح على ما تقدم و هو خيره المصنف و المحقق العراقى و غيرهما، أو عرضا بسبب المعارضه كما هو مختار الشيخ الأعظم و غيره، أو إنكار حجيه الاستصحاب رأسا كما هو مذهب بعض.

فلا- وجه للاكتفاء بالشك فى الطهارة فى صحة المشروط بالطهارة أو عدم الحدث بعد اليقين بالاشتغال المذى يقتضى لزوم تحصيل العلم بالفراغ.

فلا يصغى إلى دعوى جواز الاكتفاء بالشك فى الطهارة فى صحة المشروط بها استنادا تاره إلى: قاعده المقتضى و المانع. إذ فيها أولًا: أجنبيه المقام عن تلك القاعده، لأن موردها هو الشك فى وجود المانع، لا القطع به، حيث ان المفروض هنا حصول العلم بوجود المقتضى و المانع معا، بل لنا أن نعكس الأمر و نقول: ان المقتضى لعدم جواز الدخول فى المشروط بالطهارة و هو اليقين بالحدث موجود، و المانع و هو الطهارة مشكوك فيه.

و ثانيا: بعد تسليم صغويه المقام لتلك القاعده عدم الدليل على اعتبارها كما بيناه فى ذيل أولى صحاح زراره.

و أخرى إلى: إدراجه فى مسأله العلم بالطهارة و الشك فى الحدث التى يجرى فيها استصحاب الطهارة. و ذلك لما فيه من معارضته على تقدير جريانه بمثله و هو استصحاب الحدث، إذ المفروض كونه معلوم الحدوث مشكوك البقاء كالطهارة.

و ثالثه إلى: الأخذ بالحاله الأصلية و هى الطهارة، إذ بعد تعارض الاستصحابين و تساقطهما يرجع إلى تلك الحاله الأصلية، فلا يجب التطهير لما يأتى به من المشروط بالطهارة، و ذلك لأن المرجع بعد تساقط الأصلين أصل ثالث لا الحاله الأصلية الساقطه، ضروره أنه بعد سقوطها يحتاج عودها إلى سبب جديد، لكونها حينئذ من الحوادث المحتاجه إلى العله على ما يقتضيه نظام العله و المعلول، و كذا

الحال فى الحدث إذا فرض كونه هو الحال الأصيله، فان عوده بعد سقوطه منوط بعله جديده.

و عليه فالأصل الثالث العدى يرجع إليه على كل حال هو قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم التطهير لما يشترط فيه الطهاره لا أصاله البراءه، لكون مجراها الشك فى الشرطيه لا فى وجود الشرط، و لا أدله الشرطيه كقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم) الآيه، لكون موردها هو المحدث، و المفروض أنه مشكوك فيه، فالتثبت بها يندرج فى التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره.

و أما الأحكام المترتبه على المحدث كحرمة الدخول فى المساجد و حرمة قراءه العزائم فتجرى فيها البراءه، لكون الشك فيها فى نفس الحكم، بخلاف المشروط بالطهاره، فان الشك فيه فى المكلف به، و المرجع فيه قاعده الاشتغال.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن المشهور المنصور هو القول بوجود التطهير لكل ما يشترط فيه الطهاره، لقاعده الاشتغال.

ثانيها: ما عن المعبر و جامع المقاصد بل المنسوب إلى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين الجهل بالحاله السابقه على الحاليتين و العلم بها، بوجود التطهير فى الأول و الأخذ بصد الحاله السابقه فى الثانى.

و الوجه فى الأول ما مر فى القول الأول من قاعده الاشتغال، و فى الثانى العلم بانتقاض اليقين السابق على الحاليتين باليقين بالصد، إذ لو كان هو اليقين بالطهاره فقد انتقض باليقين بالحدث، و الشك فى انتقاض هذا اليقين بالطهاره، فيستصحب الحدث، أو يستصحب الطهاره فى صورته كون الحاله السابقه على الحاليتين هى الحدث.

و بالجملة: فشرط جريان استصحاب الضد موجود، فيجرى فيه بلا معارض، إذ لا يجرى الاستصحاب فى نفس الحاله السابقه، للعلم بانتقاضها، كما لا يجرى

فى مثلها، لاحتمال تعاقب المتجانسين، و ذلك لعدم العلم بثبوتها، لإمكان عدم تعاقبهما، فأول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت منتف.

و مرجع هذا القول إلى اليقين بإحدى الحالتين و الشك فى انتقاضها، فلو كانت الحاله السابقه على الحالتين هى الحدث جرى استصحاب ضده و هو الطهاره، و كذا العكس، فيخرج عن مسأله اليقين بالحالتين و الشك فى المتقدم منهما و يندرج فى مسأله اليقين بإحدى الحالتين و الشك فى الأخرى، و لذا قال فى محكى الذكري بعد حكاية هذا التفصيل: «انه إن تمّ ليس خلافا فى المسأله، لرجوعه إما إلى يقين الحدث مع الشك فى الطهاره، أو إلى العكس، و البحث فى غيره» و عن كشف اللثام «الجزم بأن إطلاق الأصحاب الحكم بوجود التطهير مقيد بعدم علمه حاله قبل زمانهما، بل حكى عن المسالك تقييد عبارته الشرائع به، فتأمل».

أقول: الظاهر بطلان هذا التفصيل فى نفسه، و يلزمه عدم صحه تنزيل إطلاقات الأصحاب الحكم بوجود التطهير على من لم يعلم بحالته قبل الزمانين عليه، و عدم صحه إرجاعه إلى مسأله أخرى و هى العلم بإحدى الحالتين و الشك فى الأخرى. توضيح ذلك: أن التفصيل المزبور مبنى على كون أثر كل حاله مستندا إليها، و عدم كفايه وجود الأثر حينها و إن لم يكن مسببا عنها.

و بعبارته أخرى: الملحوظ هو الحدث المؤثر فى عدم جواز الصلاه معه، و كذا الوضوء المؤثر فى جواز الصلاه به، إذ يصح حينئذ أن يقال: ان المحدث قبل الحالتين يعلم بطروء وضوء رافع لذلك الحدث و يشك فى ارتفاعه بعروض حدث رافع للطهاره، لاحتمال عروضه بعد الحدث السابق على الحالتين، و لا أثر للحدث بعد الحدث، فتستصحب الطهاره التى هى ضد الحاله السابقه على الزمانين للقطع بثبوتها و الشك فى بقائه، هذا.

و أنت خير بما فى هذا المبنى من الضعف، لابتناؤه على تقييد إطلاقات أدله الاستصحاب بما إذا كان أثر المستصحب مستندا إلى نفسه و ناشئا عنه حتى لا تشمل

المستصحب الذى يترتب عليه الأثر بنحو القضية الحينية. و دون إثبات هذا التقييد خرط القتاد، بل إطلاق أدلته لا يقتضى أزيد من ترتب أثر شرعى على المستصحب أداء لحق الاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه سواء أ كان ذلك الأثر مستندا إلى نفس المستصحب و مسببا عنه أم مستندا إلى غيره.

و عليه فيجربى استصحاب الحدث، لأنه بعد وقوعه يعلم بعدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره، و إن لم يظهر أن هذا أثر له أو للحدث الواقع قبله. و كذا يجرى استصحاب الطهاره و إن لم يعلم أن أثرها و هو جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره مستند إلى نفس هذه الطهاره أو إلى ما قبلها.

إذا عرفت هذا تعرف ضعف ما عن كشف اللثام من الجزم بصرف إطلاق حكم الأصحاب إلى صورته عدم العلم بحاله قبل الزمانين. مضافا إلى: ما فى مصباح الفقيه من «ندره الجهل بحاله السابقه» فحمل إطلاق الحكم بوجوب التطهير على الجاهل بحاله قبل الحالتين تنزيل للإطلاقات على فرد نادر.

و ضعف تقييد عبارته الشرائع به كما عن المسالك. و ضعف إرجاع المقام أعنى تيقن الحالتين مع الشك فى المتقدم منهما إلى صورته تيقن إحدى الحالتين و الشك فى وجود الأخرى موضوعا و حكما.

أما الأول: فلائن المفروض فى تلك المسأله هو تيقن إحدى الحالتين و الشك فى وجود الأخرى، لا- فى تأثيرها بعد العلم بوجودها كما فى طهاره شيخنا الأ-عظم (قده). و أما المفروض فى هذه المسأله فهو اليقين بوجود كلا الحادثين و الشك فى المتقدم منهما.

و أما الثانى: فلما تقدم من أن المعتبر فى الاستصحاب هو كون المستصحب المتيقن مما يترتب عليه الأثر سواء أ كان مسببا عنه أم لا، فترتبه عليه و لو بنحو القضية الحينية كاف فى صحه استصحابه، فلا يكون تسبب الأثر عن المستصحب معتبرا فى جريان الاستصحاب. فعليه يجرى كل من استصحابى الطهاره و الحدث،

لترتب الأثر بالنحو المزبور على كل منهما، ضروره أنه بعد تحقق الطهاره يعلم بجواز فعل المشروط بالطهاره، كما أنه بعد وقوع الحدث يعلم بعدم جواز فعله.

و بالجمله: فالمستصحب هو نفس الطهاره و الحدث، لا أثرهما المسبب عنهما حتى يجرى الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه فقط، و يحكم بالطهاره فيما إذا كانت الحاله السابقه قبل الزمانين هى الحدث، أو بالحدث فيما إذا كانت هى الطهاره، إذ لا موجب لجعل المتيقن خصوص الأثر المسبب عن الحالتين كما عرفت مفصلا.

فالمتحصل: أن المعتبر فى الاستصحاب هو وجود الأثر الشرعى عند وجود المستصحب و إن لم يكن مسببا و ناشئا عنه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الحادثين مع الجهل بتاريخهما سواء علمت حالته السابقه عليهما أم لم تعلم.

نعم قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيهما، إما لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك كما عليه المصنف، و إما لعدم كون الشك فيهما فى الامتداد كما عليه شيخنا العراقى.

ثالثها: ما عن العلامه فى بعض كتبه من التفصيل بين الجهل بالحاله السابقه على الحادثين و بين العلم بها، بلزوم التطهير فى الأول، و الأخذ بالحاله السابقه فى الثانى، استنادا فى الثانى إلى سقوط الأصل فى الطرفين، لتكافئهما و الرجوع إلى الحاله السابقه على الحالتين.

و أورد عليه تاره: بأنه لا مجال لاستصحاب الحاله السابقه مع العلم بارتفاعها، و لذا قيل: إن إطلاق الاستصحاب عليه مسامحه. و أخرى: بأنه يحتمل تعاقب الموضوعين فى صورته كون الحاله السابقه هى الطهاره، أو تعاقب الحادثين فى صورته كونها هى الحدث، و مع هذا الاحتمال لا وجه للأخذ بالحاله السابقه.

لكن لا يرد عليه شىء من هذين الإشكاليين بعد ملاحظه كلامه فى المختلف و تبين مرامه، قال (قده) فى محكى المختلف: «إذا تيقن عند الزوال أنه نقض طهاره

و توضأ عن حدث، و شك في السابق، فانه يستصحب حاله السابق على الزوال، فان كان في تلك الحال متطهرا بنى على طهارته، لأنه تيقن أنه نقض تلك الطهاره ثم توضأ، و لا- يمكن أن يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهاره، و نقض الطهاره الثانيه مشكوك فيه، فلا يزول اليقين بالشك.

و إن كان قبل الزوال محدثا فهو الآن محدث، لأنه تيقن أنه انتقل عنه إلى طهاره ثم نقضها، و الطهاره بعد نقضها مشكوك فيها.

و أنت ترى أن مفروض كلامه (قده) وقوع حالتين تؤثر كل واحده منهما في ارتفاع أثر الأخرى مع العلم بالحاله السابقه عليهما، و مرجع هذا إلى العلم بالطهاره و الشك في ارتفاعها، أو العلم بالحدث و الشك في ارتفاعه، فيخرج عن مسألتنا و هو تعاقب الحالتين.

توضيحه: أنه إذا علم بكونه أول الزوال متطهرا، ثم صدر منه وضوء و نوم مع فرض رفع كل منهما لأثر الآخر، فلا محاله يحصل له العلم بأنه متطهر فعلا، حيث ان رافعيه نومه للطهاره منوطه بوقوعه عقيب طهارته التي كانت أول الزوال، كما أن رافعيه وضوئه للحدث تقتضى وقوعه بعد النوم، فحاله الفعلية بمقتضى الاستصحاب الجارى في بقائها هي الطهاره المماثله لحاله السابقه قبل الحالتين.

و كذا الحال فيما إذا كانت حالته السابقه على الحالتين هي الحدث، حيث ان حالته الفعلية بناء على تأثير كل منهما في رفع أثر الأخرى هي الحدث. و هذا فرع آخر لا- ربط له بمسألتنا و هي تعاقب الحالتين، و لا- ينبغي عد حكمه من أقوالها، و ذلك لخروجه عنها موضوعا، و حكمه هو الذى أفاده في المختلف بلا إشكال.

و بعد الإحاطه بفرض المسأله يظهر عدم ورود شىء من الإشكاليين على العلامه.

و يؤيد أجنبيه ما ذكره هنا عن مسأله تعاقب الحالتين بل يدل عليها أنه تعرض لهذا الفرع بعد أن اختار مذهب المشهور في تعاقب الحالتين، فيفهم أن هذا الفرع مغاير لتوارد الحالتين موضوعا و حكما. هذا بعض الكلام في الصوره الأولى و هي

الجهل بتاريخ الوضوء و الحدث.

و أما الصورة الثانية - و هى الجهل بتاريخ الوضوء و العلم بتاريخ الحدث و الشك فى تقدمه على الحدث و تأخره عنه - فالحكم فيها أيضا وجوب الوضوء، إما لعدم جريان الاستصحاب فى المجهول التاريخ و جريان استصحاب الحدث، و إما لسقوطه بالمعارضه و وصول النوبه إلى قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم الوضوء لما يشترط فيه الطهاره.

و أما القول بعدم وجوب الوضوء لأصالة تأخر الوضوء، ففيه: أن أصالة التأخر معتبره بالنسبه إلى أجزاء الزمان، لأنه مقتضى الشك فى امتداد المستصحب و بقاءه الذى هو ظاهر أدله الاستصحاب، دون الشك فيه بالإضافه إلى حادث آخر، فانه لا يصدق عليه الشك فى بقاء المستصحب و امتداده، بل يصدق عليه الشك فى حدوثه قبل الحادث الآخر أو بعده، و هذا أجنبى عن مفاد أدله الاستصحاب كما لا يخفى.

و أما الصورة الثالثه - و هى العلم بتاريخ الوضوء و الشك فى تاريخ الحدث - فعن المشهور جريان الاستصحاب فيها و سقوطه بالتعارض، و وجوب الوضوء للمشروط بالطهاره بناء منهم على عدم الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله فى جريان الاستصحاب.

لكن الظاهر أنه يجرى الاستصحاب فى الوضوء، فيبنى عليه، و لا يجرى فى الحدث المجهول تاريخه.

أما جريانه فى الأول فلاجتماع ركنيه فيه و هما اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، فان الشك يكون فى ارتفاع الوضوء بالحدث، و إن كان منشأ الشك الجهل بتاريخ وقوع الحدث.

و أما عدم جريانه فى الثانى فلعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه، لاحتمال وقوع الحدث قبل تاريخ الطهاره، فتخلل اليقين بها بين زمانى اليقين بالحدث و الشك فيه. و عليه فيجرى استصحاب الوضوء بلا مانع.



: أنه قد عرفت (٢) أن مورد الاستصحاب لا بد (٣) أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك (٤)، فلا (٥) إشكال فيما كان

التنبيه الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل تاسع التنبيهات هو التعرض لحال الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيها و عدمه، ثم التنبيه على المناظره التي جرت بين بعض أعلام الإماميه و بعض أهل الكتاب من جريان استصحاب نبوه بعض الأنبياء السابقين عليهم السلام و بيان ما هو الحق في ذلك، و أن الأمور الاعتقادية التي منها النبوه كالأفعال الجوارحيه في جريان الاستصحاب فيها أولا.

(٢). يعنى: في الأمر العاشر، حيث قال: «انه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك».

(٣). وجه اللابديه أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العمليه الشرعيه توقف جريانه لا محاله على تحقق أمرين، أحدهما: كون المستصحب مما تناله يد تشريع الشارع من حيث انه شارع، أو موضوعا لحكم الشارع، إذ لو لم يكن كذلك لم يعدّ أصلا تعديا.

ثانيهما: ترتب الأثر العملى على هذا الحكم، إذ لو لم يكن موردا لابتلاء المكلف و عمله كان التعبد به لغوا، و خرج الاستصحاب عن كونه أصلا عمليا مجعولا وظيفه للشاك في مقام العمل.

(٤). أى: شرعى، و بالجملة: فلا بد أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له.

(٥). هذه نتیجه اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له، فان الأحكام الفرعيه المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكما شرعيا من دون فرق بين كونه نفسيا و غيريا، و استقلاليا و ضمنيا، و إلزاميا و ترخيصيا.

المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفه الخارجيه (١) أو اللغويه (٢) إذا كانت ذات أحكام شرعيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعيه، و المراد بالصرفه هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلا و إن جعلها موضوعات لأحكام كالماء و الحنطه و اللحم و التمر و غيرها، في قبال الماهيات المخترعه كالصلاه و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع.

(٢). كما إذا فرض كون لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به حقيقه لغه في مطلق وجه الأرض، و شك في نقله إلى معنى آخر عند نزول الآيه المباركه الأمره بالتيمم بالصعيد، فانه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعى و هو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه. و مثل لفظ «الصعيد» ألفاظ «الآنيه و الغناء و المفازه» و غيرها إذا كان لها معان لغويه و شك في بقائها حين تشريع أحكام لها، فان استصحابها لترتيب أحكامها عليها بلا مانع. و إشكال المثبتيه إما غير لازم، لترتب الأحكام الشرعيه على نفس تلك المعانى بلا واسطه، و إما غير باطل لكون هذا الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلا لفظيا، و مثبتات الأصول اللفظيه معتبره كما ثبت في محله.

كذا أفاده في حاشيه الرسائل. و حيث ان مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوى عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل «لا تنقض» فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشين من «أن استصحاب الظهور يحقق موضوع الحجيه التي هي من المجعولات، فيحصل للمعنى اللغوى فردان كل منهما حجه، أحدهما ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفيه في معنى، و ثانيهما ما هو ظاهر تعبدا بمعنى الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى، و دليل حجيه الظاهر يشمل كلاّ منهما» و ذلك لما فيه من أن دليل حجيه ظواهر الألفاظ هو السيره العقلانيه الممضاه على العمل بالظواهر، و من المعلوم أن المتبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلى. و استصحاب الظهور

ص: ٦٥٧

السابق قاصر عن إثباته، و الفرد الادعائي للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متبعا عندهم حتى يندرج في دليل حجيه الظواهر على حدّ اندراج الظهور الفعلي فيه، و ذلك لأن دليل حجيه الظواهر و هي السيره العقلانيه لبي، فلا إطلاق له حتى يشمل كلاً من الظهور الفعلي و التعبدي، فموضوع الحجيه هو خصوص الظهور الفعلي.

و بالجملة: فما أفاده المصنف (قده) في الحاشيه من «أن الأصل الجارى هنا أصل لفظي و هو أصله عدم النقل و لا ربط له بالاستصحاب» في غايه المتانه و لا وجه لإثبات الظهور التنزيلي كما في بعض الحواشي أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا مجرد الالتزام بها و عقد القلب عليها من دون لزوم تحصيل اليقين بها كخصوصيات عالم البرزخ و البعث و الجنه و النار، فان الواجب منها علينا هو التسليم لها و الاعتقاد بها على ما هي عليه، فتتأدى هذه المطلوبيه بأن نعتقد بما اعتقد به إمامنا الصادق صلوات الله عليه، و في هذا القسم يجرى كل من الاستصحاب الموضوعي و الحكمي.

أما الأول فكما إذا شك في بقاء سؤال النكيرين أو وحشه القبر أو ضغطته في بعض بقاع الأرض، لكرامه من دفن فيها من نبي أو إمام صلوات الله عليهما، فانه يجرى الاستصحاب في جميع ذلك، و يترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، فان هذا الوجوب حكم شرعي يترتب على استصحاب موضوعه، إذ لا فرق في الحكم الشرعي بين تعلقه بعمل جارحي و عمل جانحي بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما كما سيأتي.

و أما الثاني فكما إذا فرض الشك في وجوب اعتقادنا بنبوه الأنبياء السابقين عليهم السلام، لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين في صدر الإسلام، أو شك في وجوب الاعتقاد بالسؤال و الضغطه و الوحشه مع اليقين بها، فان استصحاب وجوب الاعتقاد جار في جميعها بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارة إلى القسم الأول الذى يكون المطلوب فيه هو الالتزام و الانقياد دون اليقين و المعرفة، و قد مر تفصيله بقولنا: «الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا... إلخ».

(٢). أشار بهذا التفسير إلى مغايره الاعتقاد لليقين، فان الثانى مقابل الجهل، و الأول مقابل الجحود و الإنكار و لو مع اليقين كما يشهد به قوله تعالى: (جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم كفرا و علوا) و كذا الوجدان، فان بعض الناس مع علمه بأفضليه غيره منه لا يلتزم بذلك و لا يعقد قلبه عليه، لجهات خارجيه، و من هنا يقال:

ان بعض خلفاء الجور مع تيقنه بإمامه من عاصره من الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لم يلتزم بما تيقنه و لم يؤدّ وظيفته بالنسبه إليه عليه السلام، بل ظلمه و جفا عليه.

و بالجملة: فلا ينبغى الارتباب فى مغايره الاعتقاد لليقين كما هو المحكى عن أكثر المتكلمين أيضا، و أن النسبه بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما فى الأصول الاعتقادية التى يكون المطلوب فيها كلاً من اليقين و عقد القلب، و افتراقهما من ناحيه الاعتقاد بخصوصيات البرزخ و الحساب و الميزان و الحوض و كفيات تعذيب العصاه. و من ناحيه اليقين بحصول العلم بنبوه الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم لأكثر أهل النفاق مع عدم اعتقادهم و التزامهم بذلك.

(٣). غرضه أن الانقياد و التسليم و عقد القلب تعد أعمالا و إن كانت صادرة من الجوانح، و هى اختيارية، فيصح تعلق التكليف بها، و كذا استصحابه لو شك فى بقاءه. و قد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين، و إلا لاندرج فى القسم الثانى الآتى.

و بالجملة: فجريان الاستصحاب فى وجوب الاعتقاد منوط بأمر ثلاثة:

أحدها: كون الاعتقاد عملا اختياريا و ان كان قلبيا. ثانيها: مغايرته لليقين، إذ مع الاتحاد يندرج فى الأمور الاعتقادية التى يكون المطلوب فيها المعرفة.

فكذا (١) لا إشكال فى الاستصحاب فيها حكما، و كذا موضوعا (٢) فيما (٣) كان هناك يقين سابق و شك لاحق، لصحه (٤) التنزيل و عموم (٥) الدليل.

ثالثها: عدم التلازم بين الاعتقاد و اليقين، إذ معه كما عن بعض المحققين لا يعقل الشك فى بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم و هو اليقين.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و أما الأمور الاعتقادية» يعنى: فلا إشكال فى جريان الاستصحاب هنا كعدم الإشكال فى جريانه فى الموضوعات الصرفه و اللغويه.

(٢). قد عرفت أمثله كل من الاستصحاب الموضوعى و الحكمى عند شرح قوله: «و أما الأمور الاعتقادية» و ضمير «فيها» راجع إلى «الأمور الاعتقادية».

(٣). متعلق بقوله: «لا إشكال» و قيد لكل من الحكم و الموضوع، و هو إشاره إلى التفصيل فى متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذى لا يعتريه شك فى البقاء و بين غيره مما يمكن فيه الشك فى البقاء.

(٤). تعليل لقوله: «فكذا لا إشكال» و محصله: أن المقتضى لجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الأمور الاعتقادية من كلتا مرحلتى الثبوت و الإثبات موجود.

أما مرحله الثبوت فليداهه صحه التنزيل فيها، و جعل المشكوك فيه موضوعا أو حكما منزله المتيقن، فإذا شك فى بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلا- مع اليقين ببقاء أصله صح تنزيل المشكوك منهما منزله المتيقن، إذ لا مانع من صحه هذا التنزيل أصلا. و أما مرحله الإثبات فلا قصور فيها أيضا بعد شمول عموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» لهذا القسم من الأمور الاعتقادية كشموله للأحكام الفرعية.

فالتنتيجه: أن الاستصحاب الموضوعى و الحكمى يجرى فى هذا النوع من الأمور الاعتقادية.

(٥). معطوف على «صحه» و هذا إشاره إلى مقام الإثبات أى دليل الاستصحاب، كما أن قوله: «لصحه التنزيل» إشاره إلى مقام الثبوت، و قد مر تقريب كليهما.

و كونه (١) أصلا عمليا إنما (٢) هو بمعنى أنه وظيفه الشاكك تعبدا قبالا- للأمارات الحاكيه عن الواقعيات، فيعم (٣) العمل بالجوانح (٤) كالجوارح.

و أما (٥) التي كان المهم فيها

\*\*\*\*\*

(١). أى: و كون الاستصحاب... إلخ، و هذا إشاره إلى ما قد يتوهم فى المقام، و هو: أن الاستصحاب من الأصول العمليه التى لا تجرى فى الأمور الاعتقاديه، لمغايرتها للعمليه.

(٢). هذا دفع التوهم المزبور، و محصله: أنه لا- منافاه بين كون الاستصحاب أصلا عمليا و بين جريانه فى الأمور الاعتقاديه، إذ المراد بالأصل ما يقابل الأماره و هو ما جعل وظيفه للشاكك فى مقام العمل، بخلاف الأماره فانها تحكى عن الواقع و ترفع - و لو تعبدا - الشك الذى هو موضوع الأصل. و المراد بالعمل كما مرّت الإشاره إليه ما يعم العمل الجارحى و الجانحى، لا ما يقابل الاعتقاد كما هو مبنى التوهم حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعيه المتعلقه بالأعمال الجوارحيه. هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الأمور الاعتقاديه التى يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها من دون لزوم المعرفه بها، و كانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعى و الحكمى فيه.

(٣). هذه نتيجة قوله: «وظيفه الشاكك تعبدا» و قد عرفت محصله.

(٤). كما فى المقام، و قوله: «كالجوارح» يعنى: الأفعال الجوارحيه المتعلقه بها الأحكام الفرعيه.

(٥). معطوف على قوله: «و أما الأمور الاعتقاديه» يعنى: و أما الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها... إلخ، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من الأمور الاعتقاديه، و توضيحه: أنه إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم الأمور الاعتقاديه بشرط اليقين بها لا- مطلقا كوجود الصانع و توحيدده و النبوه و المعاد - حيث ان موضوع وجوب الالتزام و الاعتقاد بها هو معرفتها و اليقين بها لا نفس وجودها

ص: ٦٦١

شرعا (١) و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا (٢) مجال له موضوعا، و يجرى (٣) حكما،

واقعا و إن لم يتعلق بها معرفه، كما كان الأمر كذلك فى القسم الأول - فلا يجرى الاستصحاب الموضوعى فى تلك الأمور، إذ ليست هى بوجودها الواقعى موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم حتى تثبت بالاستصحاب، بل موضوعه المعرفه بها، و هى لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدى جريانه فى الموضوع، فلو كان متيقنا بحياه إمام زمانه لا يجرى فيها الاستصحاب، إذ لا يثبت به المعرفه التى هى موضوع وجوب الاعتقاد إلاّ- بناء على أمرين: أحدهما كفايه المعرفه الظنيه فى الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها المعرفه، و الآخر حجيه الاستصحاب من باب الظن.

و أما الاستصحاب الحكمى فلا مانع من جريانه، فلو شك فى وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامه بعد أن كان فى زمان قاطعا بوجوبه جرى فيه الاستصحاب و ترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

\*\*\*\*\*

(١). كمعرفه الله سبحانه و تعالى عند الأشاعره المنكرين للتحسين و التقييح العقلين، فان وجوبها شرعى عندهم، لكنه عقلى عند العدليه، و قد مر تفصيل ذلك فى الجزء الخامس. و يمكن أن يكون قوله: «شرعا» إشاره إلى وجوب تحصيل المعرفه ببعض الاعتقاديات كالمعاد الجسمانى، إذ بناء على وجوب تحصيل المعرفه به عندنا يكون وجوبه شرعى لا عقليا، و عليه فليس قوله: «شرعا» إشاره إلى وجوب معرفه البارى عند الأشعرى، بل غرض المصنف الإشاره إلى أن وجوب معرفه بعض الأمور الاعتقاديه عقلى و بعضها شرعى.

(٢). جواب «و أما التى» يعنى: فلا مجال للاستصحاب الموضوعى فى تلك الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها القطع بها، و ضميرا «بها، معرفتها» راجعان إلى «الأمور».

(٣). يعنى: و يجرى الاستصحاب الحكمى، لصحه التنزيل ثبوتا و عموم دليل الاستصحاب إثباتا.

ص: ٦٦٢

فلو كان (١) متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشىء كتفاصيل القيامة (٢) فى زمان، و شك فى بقاء وجوبه يستصحب (٣). و أما (٤) لو شك [«-»] فى حياه

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمى فى القسم الثانى من الأمور الاعتقادية، و عدم جريان الاستصحاب الموضوعى فيه.

(٢). هذا مثال للاستصحاب الحكمى، و قد مر آنفا توضيحه.

(٣). يعنى: يستصحب نفس وجوب تحصيل القطع بذلك الشىء كبعض خصوصيات البعث و الميزان على تقدير عروض الشك بعد القطع بوجوب تحصيل العلم بذلك. و الوجه فى جريان الاستصحاب الحكمى هو اجتماع أركانه فيه كما تقدم آنفا.

(٤). مثال للاستصحاب الموضوعى الذى منعه بقوله: «فلا مجال له موضوعا» و محصله: أنه لو شك فى حياه إمام زمان و نحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة فلا- يجرى فيها الاستصحاب، لأن المطلوب لزوم المعرفة لا- وجوب الاعتقاد بوجود الإمام واقعا حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابته بالاستصحاب، بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياه المعلومه، و من المعلوم أن استصحاب الحياه لا يوجب المعرفة بها، بل لا يترتب على استصحابها إلا الحياه الواقعيه التى هى بعض موضوع وجوب الاعتقاد، و بعضها الآخر هى المعرفة التى لا يثبتها الاستصحاب، لبقاء الشك على حاله بعد جريانه أيضا.

و بالجملة: فالاستصحاب الموضوعى لا يجرى فى الأمور الاعتقادية التى يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها.

=====

(-). كون بقاء حياه الإمام عليه السلام من الأمور الاعتقادية التى يجب تحصيل اليقين بها غير ثابت. نعم نفس الإمامه كالنبوه مما يجب تحصيل القطع به، و أما بقاء حياه الإمام كحياه النبى صلى الله عليهما فلا يجب تحصيل العلم به، فالمثال لا يطابق الممثل.

ص: ٦٦٣



إمام زمان مثلا فلا يستصحب (١) لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه (٢)، و لا يكاد يجدى (٣) فى مثل وجوب معرفه عقلا أو شرعا إلا «-» إذا كان حجه من باب إفادته (٤) الظن، و كان (٥) المورد مما يكتفى به

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا يستصحب حياه إمام الزمان، إذ لا يثبت الاستصحاب معرفه الإمام حتى يترتب عليها حكمها و هو وجوب معرفه، بل لا بد من تحصيل اليقين بموته أو حياته.

(٢). يعنى: مع إمكان تحصيل اليقين بموت الإمام أو حياته.

(٣). يعنى: و لا يكاد يجدى الاستصحاب، لما عرفت من عدم إثباته للمعرفه التى هى جزء الموضوع و دخيل فيه عقلا أو شرعا حسب اختلاف الموارد و الأقوال كما مرت الإشاره إليه آنفا، إلا- إذا كان الاستصحاب حجه من باب الظن، و كان الأمر الاعتقادى مما يكتفى فيه بالمعرفه الظنيه أيضا، فحينئذ يجدى الاستصحاب المزبور، لأنه يثبت المعرفه الظنيه التى هى كالمعرفه العلميه على الفرض، فإذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الإمام عليه السلام مترتبا على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم و الظن، فاستصحاب حياته و إن لم يكن موجبا لليقين بحياته، و لذا لا يترتب عليه وجوب الاعتقاد المترتب على المعرفه اليقنيه بحياته، لكن يترتب عليه وجوب الاعتقاد بنسبه الذى موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به و لو كان هو الظن الذى يثبت بالاستصحاب.

(٤). أى: إفاده الاستصحاب للظن، و المستتر فى «كان» راجع إلى الاستصحاب.

(٥). معطوف على «كان» و غرضه أن جريان الاستصحاب فى الأمر الاعتقادى

=====

(-). لا- يخفى أن الموضوع هو الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها القطع بها فلا يلائمه هذا الاستثناء، لخروجه عن تلك الأمور موضوعا، بل يعد هذا قسما ثالثا للأمور الاعتقاديه، و أجنبيا عن القسم الثانى رأسا.

ص: ٦٦٤

أيضا (١). فالاعتقادات (٢) كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها (٣) من (٤) أن يكون في المورد أثر شرعي (٥) يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه (٦)،

منوط بشرطين: أحدهما حجيه الاستصحاب من باب الظن، ثانيهما كفايه المعرفه الظنيه في ذلك الأمر الاعتقادي. و ضمير «به» راجع إلى «الظن».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكتفى فيه بالقطع، و ذلك في كل أمر اعتقادي يكون الواجب فيه مطلق الاعتقاد الراجح الصادق على كل من العلم و الظن المقابل للشك و الوهم.

(٢). هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقديه، و حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه، و غرضه أن نسبه الأمور الاعتقديه إلى الاستصحاب كنسبه الموضوعات إليه من دون تفاوت بينهما، فكما أن جريانه في الموضوعات منوط بترتب الأثر الشرعي عليها، فكذلك جريانه في الأمور الاعتقديه، فكل مورد يترتب عليه أثر شرعي مع إمكان موافقته في حال الشك يجرى فيه الاستصحاب سواء أ كان ذلك متعلقا بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح.

و بالجملة: فمجرد كون شىء أمرا اعتقاديا ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فيه، بل حال الأمور الاعتقديه حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على اجتماع شرائطه.

(٣). أى: في الاعتقادات، و ضمير «جريانه» راجع إلى الاستصحاب.

(٤). هذا إشاره إلى شروط ثلاثه في جريان الاستصحاب في جميع الموارد:

أحدها: أن يكون في المورد أثر شرعي، ثانيها: التمكن من موافقته، حيث انه أصل عملي، ثالثها: بقاء الشك، حيث انه موضوع للأصل المقابل للأماره، و مع اجتماع هذه الشروط يجرى في الاعتقاد و غيره على حد سواء.

(٥). هذا إشاره إلى الشرط الأول، و قوله «يتمكن» إشاره إلى الشرط الثاني، و قوله: «مع بقاء الشك فيه» إشاره إلى الشرط الثالث.

(٦). كما هو كذلك في القسم الأول من الأمور الاعتقديه، و في الشك في بقاء

كان (١) ذلك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.

وجوب المعرفة فى القسم الثانى منها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء أ كان الأثر الشرعى متعلقا بأفعال الجوارح كالصلاه و الحج و غيرهما، أم بأفعال الجوانح كالأمر الاعتقادى من الالتزام و عقد القلب و المعرفة.

فصار المتحصل مما أفاده: أنه فى الأمور الاعتقادى التى يكون المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و عقد القلب عليها يجرى فيها الاستصحاب موضوعا و حكما، و فى الأمور الاعتقادى التى يكون المطلوب فيها هو القطع بها يجرى فيها الاستصحاب حكما لا موضوعا.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه إلى هنا من تقسيم الأمور الاعتقادى إلى قسمين، و جريان الاستصحاب موضوعا و حكما فى القسم الأول و جريانه حكما فى القسم الثانى لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) كما يظهر من حاشيته على الرسائل أيضا، و لتقريبه بذكر كلام الشيخ أولا ثم موضع نظر المصنف فيه ثانيا، قال (قده) فى صدر التنبيه التاسع: «و أما الشرعى الاعتقادى فلا- يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا حكم عملى كان معمولا به على تقدير اليقين به، و المفروض أن وجود الاعتقاد بشىء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف، و إن كان من باب الظن فهو مبنى على اعتبار الظن فى أصول الدين».

و أما نظر المصنف فيانه: أن مقصود الشيخ بقوله: «و أما الشرعى الاعتقادى فلا يعتبر الاستصحاب فيها» إما أن يكون الأحكام الشرعى الاعتقادى فى قبال الأحكام الشرعى العمليه الفرعى كالصلاه، و إما أن يكون نفس المعتقدات أى الأمور التى لا بد من الاعتقاد بها. و على كل منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار بعدم إمكان الحكم بوجوب الاعتقاد عند الشك، لزوال الاعتقاد.

وجه المنع: أن الشك فى وجوب الاعتقاد لا يزيل نفس الاعتقاد، و الشك فى

الأمر الاعتقادي و إن كان مزيلا للاعتقاد بمعنى الإيقان، لكنه لا ينافي عقد القلب عليه و الالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه المعرفة. و لأجله لا بد من التفصيل في الأمور الاعتقادية بين ما يكفي فيه عقد القلب عليها و لو لم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ، و بين ما يكون المطلوب فيها المعرفة و اليقين بها، فانه لا مانع من جريان الاستصحاب في القسم الأول حكما و موضوعا كما تقدم بيانه.

مضافا إلى: أن، الاعتقاد إن كان بمعنى المعرفة اليقينية فلا وجه للتفصيل في الاستصحاب بين حجته بالأخبار و حجته بالظن، إذ المفروض عدم الجدوى في الاستصحاب، لعدم إفادته المعرفة المطلوبة في الاعتقاد و إن كان حجه من باب الظن.

و أما دعوى شيخنا الأعظم بأن الاستصحاب حكم عملي فيردها ما في المتن من أنه في قبال الأماره الكاشفه عن الواقع، لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا- يجرى في الأحكام المتعلقة بأعمال الجوانح. و عليك بمزيد التأمل في كلمات الشيخ و المصنف هنا و في الحاشيه لعلك تستفيد منها أمرا آخر.

\*\*\*\*\*

(١). أي: ظهر بما ذكر - من أن الاعتقادات كالموضوعات في توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعي - أنه لا مجال للاستصحاب في نفس النبوه... إلخ. توضيحه: أنه يحتمل في النبوه المستصحه وجوه ثلاثه: أولها: أن يراد بها صفه كماله نفسانيه تكوينيه موجه للاستيلاء على التصرف في الأنفس و الآفاق و الفوز بمنصب الرئاسة العامه الإلهيه، و هذه المرتبه العاليه من كمال النفس تستلزم تلقى المعارف الإلهيه من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر. و النبي على هذا «فعليل» بمعنى مفعول، باعتبار تلقيه للوحي، فينبئه تعالى بما شاء.

ثانيها: أن يراد بها منصب مجعول إلهي كولاية الفقيه على القصر، و ولاية الأب و الجد على الصغير، و كالقضاوه و الملكيه و غير ذلك من الأحكام الوضعيه، فالنبوه على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسه مجلى المعارف - و إن كانت هذه الصفه مما لا بد منها في اعتبار النبوه - بل بمعنى جعله مخبرا و مبلغا عنه تعالى

و سفيرا إلى خلقه، فبيعته يثبت له منصب المخبريه و السفاره، و للنبوه حينئذ معنى فاعلى لا- مفعولى، لأنها بالمعنى الأول أمر واقعى، لأن النبى ممن أنبأ الله تعالى بمعارفه، لا أمر اعتبارى.

ثالثها: أن يراد بالنبوه المستصحبه أحكام شريعته يشك فى منسوخيتها بشريعته أخرى. فهذه احتمالات ثلاثه لا بد من ملاحظه كل منها.

فان أريد بها المعنى الأول، فلا يجرى فيها الاستصحاب، إما لاختلال ركن الشك فى البقاء، و إما لاختلال شرط جريانه أعنى كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى.

أما اختلال الشك فلأجل أن الشك فى بقاء النبوه بمعنى المرتبه القدسيه لا بد أن يكون إما لانحطاط نفسه المقدسه أو للموت أو لمجىء نبى آخر، و الكل غير معقول.

أما الأول - و هو الذى اقتصر عليه فى المتن - فلأن الانحطاط إنما يتصور فى الملكات الحاصله للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهده كملكه العداله و الجود و الإيثار، فيحصل الضعف فيها، بل ربما تزول بسبب تسويلات النفس الأماره بالسوء. و حيث ان لملكه النبوه درجه التحقق و وصولها من مرتبه القوه و الاستعداد إلى مرتبه الفعلية المستلزمه لمقام الوحي، فانحطاطها معناه العود و الانقلاب إلى القوه المستحيل عاده.

و أما الثانى فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخه فضلا عن هذه الملكه الشامخه، كيف و الدنيا مزرعه الآخره، و المعرفه بذر المشاهده، فكيف يعقل زوالها بالموت؟ و كيف تنقلب النفوس العاليه الخاصيه بالموت إلى نفوس سافله عاميه، مع أن الموت لو لم يوجب قوه المشاهده لم يوجب ضعفها.

و أما الثالث و هو زوالها بمجىء نبى لاحق و لو كان أكمل فلوضوح أن زياده كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه.

لا- مجال له (١) في نفس النبوه إذا كانت ناشئه من كمال النفس (٢) بمشابهه يوحى إليها، و كانت (٣) لازمه «-» لبعض مراتب كمالها، إما (٤)

و عليه فلا يعقل الشك في بقاء النبوه بهذا المعنى حتى يستصحب، هذا كله في اختلال الشك في البقاء.

و أما اختلال شرط الاستصحاب، فلوضوح أن النبوه بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبته كمال النفس، فلو فرض محالا إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبه لا- يجرى فيها الاستصحاب، لعدم كونها مجعولا شرعيا كما هو ظاهر، و لا موضوعا لحكم شرعى مهم، إلا في مثل نذر شىء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفه الكماله لذلك النبى و عدم انحطاطها.

فان قلت: وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته، فكيف لا يكون لبقائها أثر شرعى؟ قلت: وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوه بهذا المعنى حتى يترتب على استصحابها، إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب أيضا العمل بأحكام شريعته مع العلم بحدوث شريعته أخرى ناسخه بسبب بعث نبى آخر، فوجوب العمل بالأحكام أثر بقاء النبوه بالمعنى الثانى أى المنصب الإلهى الذى هو من سنخ الأمور الاعتباريه، و هذا كما سيأتى يجرى فيه الاستصحاب و يترتب عليه آثاره الشرعيه.

هذا كله في حكم النبوه بمعنى الملكة القدسيه الباقيه ببقاء نفسه المطمئنه فى العوالم و النشئات. و إن أريد بها المعنى الثانى فسيأتى حكم الاستصحاب فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للاستصحاب، و ضمير «انه» للشأن.

(٢). هذا إشاره إلى النبوه بالمعنى الأول و هو ما ينشأ من كمال النفس.

(٣). معطوف على «كانت» يعنى: و كانت النبوه لازمه لبعض مراتب كمال النفس.

(٤). بيان لوجه قوله: «لا مجال له» و قد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب

=====

(-). ظاهر هذه الكلمه كصريحه فى الحاشيه: «فالنبوه صفه قائمه بنفس النبى

لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم (1) كونها مجعوله،

في النبوه بالمعنى الأول وجهين على سبيل منع الخلو - متقدمين آنفا بقولنا:

«فان أريد بها المعنى الأول فلا- يجرى فيها الاستصحاب... إلخ» - الأول: عدم الشك في بقائها، الثاني: كونها من الصفات التكوينية، فلا يجرى فيها الاستصحاب و لو مع الشك في بقائها، لاحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه العالیه. و ذلك لعدم كونها من المجعولات الشرعيه و لا مما يترتب عليه حكم شرعى، و من المعلوم توقف جريان الاستصحاب على تحقق أحدهما. و ضميرا «فيها، بها» راجعان إلى «النبوه».

\*\*\*\*\*

(1). معطوف على «لعدم الشك» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى عدم جريان

=====

غير قابله للارتفاع» (1). كون النبوه بمعنى كمال النفس من لوازم وجود شخص النبى و مما يستحيل انفكاكها عنه، و قد علّله المحقق الأصفهاني (قده) بما ذكرناه فى التوضيح من أنها درجه تحقق الكمال و المعرفه الشهوديه، لا درجه التخلق حتى يمكن زوالها.

لكن دعوى الاستحاله العاديه هنا أولى من دعوى الاستحاله العقليه، إذ لا ريب فى أن هذه المرتبه من الكمال الموجب لتلقى الوحي منه تعالى فضل منه و عطاء يجوبه من يشاء من خلقه، فالنبوه بهذا المعنى أيضا ملكه تعالى ينزعها ممن يشاء و يعطيها من يشاء، فكما أن سلب الملكيه الاعتباريه تحت حيطه قدرته تعالى، كذلك سلب ذلك الكمال النفساني الحاصل بممارسه أشق المجاهدات التى يعجز عنها غيره.

و الحاصل: أن دعوى كون النبوه بهذا المعنى كالزوجه للأربعه من لوازم الذات أو ككّمه و كيفه من العوارض اللازمه لوجوده فى هذه النشأه لا- يخلو إثباتها من تكلف، فان هذه الدرجه الساميه كمال منه تعالى عليه كجماله و استواء خلقه مما يعقل زوالها و إن لم تجر سنته على سلبها عن أوليائه، فدعوى الاستحاله العاديه أولى مما فى المتن.

ص: ٦٧٠

بل من الصفات الخارجيه التكوينييه و لو (١)فرض الشك فى بقائها باحتمال (٢) انحطاط النَّفس عن تلك المرتبه و عدم (٣) بقائها بتلك المثابه كما (٤) هو الشأن فى سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات، و عدم (٥) أثر شرعى

الاستصحاب الذى تقدم بقولنا: «الثانى: كونها من الصفات التكوينييه».

\*\*\*\*\*

(١). وصليه، غرضه أن الاستصحاب لا- يجرى فى النبوه بالمعنى الأول و لو فرض الشك فى بقائها المذى هو ثانى ركنى الاستصحاب، لما عرفت من عدم كون النبوه بهذا المعنى حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى، و ضمير «بقائها» راجع إلى «النبوه».

(٢). الباء للسببيه، يعنى: و لو فرض الشك فى بقائها بسبب احتمال انحطاط النَّفس... إلخ، و غرضه بيان منشأ الشك فى بقاء النبوه و هو احتمال انحطاط النَّفس.

(٣). معطوف على «انحطاط» و يمكن عطفه على «بقائها» يعنى: و لو فرض الشك فى بقائها و ارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النَّفس. و الإيجاز يقتضى أن تكون العبارة هكذا: «و لو فرض الشك فى بقائها و ارتفاعها باحتمال انحطاط النَّفس عن تلك المرتبه كما هو الشأن...».

(٤). أى: احتمال انحطاط النَّفس شأن سائر الصفات و الملكات الحاصله بالرياضات، إذ مع حصول ضعف فى تلك الرياضات المحصّله للملكات تنحط تلك الملكات عن المراتب العاليه الحاصله بالرياضات الشاقه.

(٥). معطوف على «عدم كونها مجعوله» يعنى: أن المنع عن جريان الاستصحاب بالمعنى الأول إنما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثرا شرعيا و لا- موضوعا له، و المفروض إناطه جريانه بأحدهما. و عليه فالواو فى «و عدم» بمعنى «مع» فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين: أحدهما عدم مجعوليته المستصحب، و الآخر عدم ترتب أثر شرعى عليه.



مهم (١) لها يترتب عليها باستصحابها (٢).

نعم (٣) لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولاية (٤) و إن كان (٥) لا بد فى إعطائها من أهليه و خصوصيه يستحق بها لكانت (٦)

\*\*\*\*\*

(١). احتراز عن غير المهم، و هو الحاصل نادرا بعنوان ثانوى كالنذر و أخويه.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «لها، عليها» راجعه إلى النبوه.

(٣). استدراك على قوله: «و قد انقذ بذلك» و إشاره إلى المعنى الثانى للنبوه، و حاصله: أنه يمكن إجراء الاستصحاب فى نفس النبوه بناء على كونها من المناصب المجعوله كالولاية و القضاوه و نحوهما من الأحكام الوضعيه المجعوله، إذ المفروض كون النبوه بنفسها حينئذ مجعولا- شرعا، لا صفة تكوينيه غير قابله للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأول الذى يعد من المعدّات للنبوه التى هى من المناصب المجعوله، لكن يشكل إجراء الاستصحاب فى النبوه المجعوله الإلهيه من ناحيه أخرى سيأتى بيانها.

(٤). أى: فى كونها من المناصب المجعوله، و الإيجاز يقتضى إسقاط كلمه «و كانت».

(٥). كلمه «و إن» وصلية، و هذه الجملة معترضه، يعنى: أن هذا المنصب الرفيع و إن كان إلهيا، و لكنه يحتاج إلى محل قابل، فالنبوه التكوينية توجد القابليه و الأهليه لإفاضه المنصب الإلهى الشامخ، و ضمير «إعطائها» راجع إلى «النبوه» و المراد بالخصوصيه كمال النفس بمرتبه يجعلها أهلا لإفاضه النبوه الإلهيه، و ضمير «بها» راجع إلى «الأهليه».

(٦). جواب «لو كانت» يعنى: لو كانت النبوه من المناصب المجعوله لكانت بنفسها موردا للاستصحاب، لاجتماع أركانه، إذ المفروض كون النبوه حينئذ من المجعولات الشرعيه، و ضمائر «بنفسها، عليها، آثارها» راجعه إلى «النبوه».

ص: ٦٧٢

موردا للاستصحاب بنفسها، فيترتب (١) عليها آثارها و لو كانت (٢) عقليه بعد (٣) استصحابها، لكنه (٤) يحتاج إلى دليل «-»  
كان هناك غير

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على جريان الاستصحاب في النبوه التي تكون من المناصب المجعوله، فان لازم صحه جريانه فيها هو ترتب آثار النبوه على استصحابها.

(٢). يعنى: و لو كانت آثار النبوه عقليه كوجوب الإطاعه العذى هو حكم عقلى مترتب على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا كما تقدم ذلك في التنبيه التاسع، فيترتب هذا الحكم العقلى على النبوه الثابته بالاستصحاب كترتبه على النبوه الثابته بالقطع.

(٣). هذا الظرف متعلق ب «فيترتب» و ضمير «استصحابها» راجع إلى النبوه.

(٤). استدراك على قوله: «لكانت موردا» و بيان للإشكال الذى أشرنا إليه آنفا بقولنا: «لكن يشكل إجراء الاستصحاب من ناحيه أخرى» و محصل الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب في النبوه بمعنى المنصب الإلهى هو لزوم الدور توضيحه: أن جريانه فيها منوط بحجيته من غير ناحيه بقاء النبوه، إذ لو كانت منوطه ببقائها لزم الدور، لتوقف بقاءها على الاستصحاب كما هو المقصود، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوه كان دورا موجبا لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوه.

=====

(-). سواء أ كان الاستصحاب أصلا عمليا أم دليلا- اجتهادياً، لافتقاره على التقديرين إلى دليل شرعى على اعتباره، فان كان ذلك الدليل من الشرع السابق لزم الدور.

و إن كان من الشريعه اللاحقه فلا يجدى فى بقاء الشريعه السابقه، لأن اعتبار الاستصحاب من الشريعه اللاحقه مستلزم لنسخ الشريعه السابقه، و عدم شك فى بقاءها حتى يجرى فيه الاستصحاب. و لو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء لم يصح الاستناد إليه إلا بعد الإمضاء، فيقع الكلام فى أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق، فان كان هو السابق لزم الدور، و إن كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ و عدم الشك فى البقاء، و هو خلف.

و توهم كفايه حجيه الاستصحاب فى الشريعتين لصحه جريانه فى النبوه فاسد،

منوط بها، و إلا (١) لدار كما لا يخفى.

و أما استصحابها (٢) بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعه من اتصف بها فلا إشكال فيها ( فيه ) كما مر (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوه لدار، و قد عرفت تقريب الدور. هذا تمام الكلام فى النبوه بمعنى المنصب المجعول.

و إن أريد بها بعض أحكام شريعه من اتصف بها فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيها، لكون المستصحب حكما شرعيا. فصار المتحصل من جميع ما ذكر: أن الاستصحاب لا يجرى فى النبوه بمعناها الأول، لكونها من الصفات التكوينية الخارجيه، و كذا بمعناها الثانى، لاستلزامه الدور. و أما بمعناها الثالث فيجرى فيها بلا مانع على ما مرّ تفصيله فى استصحاب عدم النسخ.

(٢). أى: استصحاب النبوه، و هذا إشاره إلى النبوه بمعناها الثالث، و قد تقدم آنفا بقولنا: «و ان أريد بها بعض أحكام شريعه... إلخ» و ضمير «بها» راجع إلى النبوه.

(٣). يعنى: فى التنبيه السادس فى استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقه. و ضمير «فيها» راجع إلى «استصحابها» فالأولى تذكير الضمير كما فى بعض النسخ، و الأنسب بمقتضى السياق أن يقال: «و أما النبوه بمعنى بعض أحكام شريعه من اتصف بها فلا إشكال فى استصحابها».

=====

لأن ثبوتها فى الشريعه اللاحقه لا يثبت اعتبار النبوه السابقه، إذ لو كان دليل اعتبار الاستصحاب صالحا لشموله للنبوه السابقه المشكوكه لزم من هذا العموم عدم اعتبار نفسه، لأن بقاء اعتبار النبوه السابقه يقتضى بطلان النبوه اللاحقه الملزوم لبطلان العموم، فالشك فيها يستلزم الشك فى صحه العموم.

ص: ٦٧٤

ثم لا يخفى (١) أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها، وقبل الخوض فيه مهّد له مقدمه، و هي: أن الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة لإثبات الدعوى وإقناع النفس و معذوريته في بقائه على الشريعة السابقة كما هو شأن البرهان الحقيقي، و أخرى لإلزام الخصم و دعوه المسلم إلى اليهوديه كما هو شأن البرهان الجدلي. و في كليهما يعتبر أمور:

الأول: اليقين بالثبوت و الشك في البقاء، ضروره أنهما ركنا الاستصحاب.

الثاني: كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعي.

الثالث: الاعتقاد بحجيه الاستصحاب، و قيام الدليل عليها.

فان هذه الأمور معتبره في البرهان المّدى يراد به إثبات الدعوى، فان الاستصحاب مع فقدان أحد هذه الأمور لا يكون حجه، فلا يصلح لإثبات الدعوى، كما أنها معتبره في البرهان الجدلي المّدى يراد به إلزام الخصم، إذ مع فقدان كلها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجه على الخصم و يلزم به و تبطل به دعواه، إذ لا بد في إلزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد، و مع إنكاره لشرط من شرائطه و اعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل إلزامه به؟ ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع جميع شرائط البرهان عنده، كاجتماعها عند من يقنع به نفسه و يثبت به دعواه، و لذا قال المصنف (قده): «لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف... إلخ».

و بهذه المقدمه يتضح أنه لا مجال لتشبث الكتابي باستصحاب نبوه موسى على نبينا و آله و عليه السلام، لا إلزاما للخصم و هو المسلم و لا إقناعا لنفسه.

أما الأول فلانتفاء الشرط الأول و الثاني فيه إن أريد بالنبوه الصفه الكماليه القائمه بنفسه المقدسه التي من شئونها تلقي المعارف الإلهيه و الفيوضات الربانيه، و ذلك لليقين بقاء النبوه بهذا المعنى، فلا شك في بقائها حتى يجرى فيها الاستصحاب. كما لا أثر شرعا لهذه النبوه، فينتفى الشرط الثاني أيضا و هو كون

اعترف بأنه على يقين فشك فيما (١) صح هناك التعبد و التنزيل (٢) و دلّ عليه

المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعا له.

و لانتفاء الشرط الأول أيضا - و هو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - إن أريد بالنبوه الشريعة، حيث إن ارتفاعها معلوم، لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكا في ارتفاع شريعته حتى يجرى فيها الاستصحاب و يلزمه الكتابي به.

و أما الثاني و هو تشبث الكتابي باستصحاب نبوه موسى على نبينا و آله و عليه السلام لإقناع نفسه فلا مجال له، إذ لو أريد بالنبوه المنصب الإلهي الذي لا بدّ من تحصيل اليقين به بالنظر إلى المعجزات و دلائل النبوه فلا يجرى فيها الاستصحاب، لأنه لا يوجب المعرفة.

و لو أريد بها الشريعة فالكتابي و إن كان متيقنا بأصلها و شاكا في بقائها، إلا أن جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره، فان كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، و توقف اعتباره عليها.

و بعبارة أخرى: حجيه الاستصحاب و إن كانت ثابتة في شريعة موسى عليه السلام، إلا أن الكتابي حيث إنه شاك في بقاء أصل شريعته عليه السلام، لاحتمال منسوخيته بشريعة الإسلام، فهو شاك أيضا في حجيه الاستصحاب بما أنها حكم من شرائع الكليم عليه السلام، و لا ريب في أن إقناع النفس ببقاء شريعة مشكوك حالها منوط بدليل قطعي لا بما هو مشكوك في نفسه.

و إن كان من هذه الشريعة لزم الخلف، إذ لازم اعتباره من هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقه.

و لو أريد بالنبوه الكمال النفسانيّ الحاصل بالرياضات فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لليقين ببقائها. مضافا إلى عدم ترتب أثر شرعي عليه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يلزم» أي: إذا كان المستصحب النبوه بالمعنى الثالث و هو أحكام شريعة موسى عليه السلام.

(٢). غرضه أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشك لا يكفي في إلزامه

ص: ٦٧٦

الدليل (١). كما (٢) لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك، و الدليل (٣) على التنزيل.

و منه (٤) انقذح أنه لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوه موسى «-» .

بل لا- بد من كون المورد من موارد صحه التنزيل و التعبد فى ظرف الشك، بأن لا- يكون من الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفه بها، و إلا- فلا- يجرى فيها الاستصحاب، لأنه لا- يوجب المعرفه، فلا- يصح التعبد و التنزيل فى تلك الأمور الاعتقاديه ثبوتاً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مقام الإثبات، إذ مجرد إمكان التعبد لا يثبت فعلية التعبد، بل فعليته منوطه بدلاله الدليل عليها.

(٢). غرضه أن هذين الشرطين معتبران أيضاً فيمن يجرى الاستصحاب لإقناع نفسه و إثبات دعواه، لما مر آنفاً من لزوم اجتماع الشرائط فى البرهان مطلقاً حقيقياً كان أو جدلياً، و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب أى يقنع الكتابي بالاستصحاب.

(٣). معطوف على «اليقين» يعنى: و مع الدليل على التنزيل.

(٤). أى: و من عدم جريان الاستصحاب فى أحكام شريعته موسى عليه السلام، و غرضه من هذه العبارة بعد تمهيد المقدمه المزبوره بيان ذى المقدمه الذى هو أحد الأمور الداعيه إلى عقد هذا التنبيه، و المراد بذلك الأمر هو ما جرى بين بعض أهل الكتاب و بين بعض الساده الأعلام - و هو السيد السند العلامه السيد محمد باقر القزوينى على ما فى حاشيه المحقق الآشتيانى أو السيد الأجل بحر العلوم، أو العلامه السيد محسن الكاظمى، أو السيد حسين القزوينى قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره على ما فى أوثق الوسائل، أو جميعهم، لإمكان تعدد الواقعه - من مناظره، و هى: أن الكتابي فى مقام إلزام المسلمين تمسك بالاستصحاب، بتقريب: أنهم متيقنون بنبوه موسى

=====

(-). قد نسبت هذه المناظره و الجواب عن استصحاب الكتابي إلى جمع من

ص: ٦٧٧

أصلاً لا إلزاماً للمسلم لعدم (١) الشك في بقائها قائمه بنفسه المقدسه، و اليقين (٢) بنسخ شريعته،

عليه السلام، فعليهم إثبات نسخها، فان الاستصحاب يقتضى بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه. و من هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه و بين التنبيه السادس كما نبهنا عليه هناك، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم صحه تمسك الكتابى بالاستصحاب لإلزام المسلم. و محصل التعليل كما مر آنفاً: عدم الشك في بقاء النبوه بمعنى الصفه الكماليه النفسائيه، و مع العلم ببقائها لا مورد للاستصحاب. مع أنه لا أثر لها شرعاً حتى تستصحب.

(٢). معطوف على «عدم الشك» يعنى: و لليقين بنسخ شريعته إن أريد بالنبوه المستصحبه الشريعه، إذ المسلم يقطع بنسخ شريعته موسى عليه السلام، و إلا فليس

أعلام أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، منهم علامه الأوحده صاحب الكرامات الباهره الأورع الزكى المرضى السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي قدس سره، لكن صحه هذه النسبه لا تخلو من تأمل، لأن المناظره التي وقعت بينه و بين بعض علماء اليهود في قريه «ذى الكفل» و ضبطها بخصوصياتها تلميذه السيد الفقيه الجليل صاحب مفتاح الكرامه (قده) و نقلها بعض أحفاد السيد بحر العلوم في مقدمه رجاله المعروف بالفوائد الرجاليه ليست ناظره إلى استصحاب نبوه موسى عليه السلام، بل ناظره إلى جهات أخرى، و السيد قد تعرض لها و أجاب عنها و أفحم اليهودى بالاحتجاج عليه بما وقع في التوراه من التحريفات و القبائح و الشنائع و الافتراء على النبي لوط عليه السلام و بنتيه و غير ذلك مما يستقل بقبحه العقل.

و بالجملة: تلك المناظره تتضمن فوائده مهمه أوجبت هدايه عده كثيره من جماعه اليهود القاطنين في قريه «ذى الكفل» و ينبغي لأهل العلم مراجعه هذه المناظره و الاستفاده من فوائدها التي أفادها السيد (قده) فيها شكر الله مساعيه الجميله و جزاه عن العلم و الإسلام خير الجزاء (١).

و إلا (١) لم يكن بمسلم. مع (٢) أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك (٣). و لا إقناعا (٤) مع الشك، للزوم (٥) معرفه النبي بالنظر (٦) إلى حالاته و معجزاته عقلا (٧)،

بمسلم. فعلى التقديرين لا يلزم المسلم باستصحاب الكتابي، إما للقطع بالبقاء إن أريد بالنبوه الصفه الواقعيه الحاصله بالرياضات، لكن قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الذي مقصوده إثبات بقاء شرع موسى عليه السلام، و إما للقطع بالارتفاع إن أريد بالنبوه الشريعه كما تقدم تفصيله آنفا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن المسلم متيقنا بالنسخ لم يكن بمسلم.

(٢). هذا متمم لقوله: «لعدم الشك... إلخ» يعنى: كيف يمكن إلزام المسلم باستصحاب شريعه موسى عليه السلام القاطع بنسخها؟ مع أنه لا- بد فى إلزام الخصم بالبرهان الجدلى - و هو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه و هو اليقين و الشك اللذان هما ركنا الاستصحاب حتى يمكن إلزام المسلم به.

(٣). و المفروض أنه لا يمكن للمسلم من حيث انه مسلم أن يكون متيقنا بشريعه موسى عليه السلام و شاكا فى بقائها، بل هو متيقن بارتفاعها، فينتفى الشك فى البقاء الذى هو ثانى ركنى الاستصحاب، و مع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه.

(٤). معطوف على «الإلزام» و حاصله الذى تقدم تفصيله هو: أن الاستصحاب بالنسبه إلى الكتابي و إن أمكن جريانه، لكونه شاكا، لكنه لا يجديه أيضا بحيث يعول عليه فى تكليفه، لأن النبوه من الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفه بها بالنظر إلى معجزات النبي و دلائل نبوته، و لا يكتفى فيها بالشك.

(٥). تعليل لقوله: «و لا إقناعا» يعنى: أن النبوه مما يجب تحصيل المعرفه بها.

(٦). متعلق ب «معرفه» و قوله: «عقلا» قيد أيضا ل «معرفه» و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «اللزوم معرفه النبي عقلا بالنظر إلى حالاته و معجزاته».

(٧). فلو فرض حجيّه الاستصحاب بنظر الكتابي فليس له أيضا التمسك به فى



و عدم (١) الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا و لا شرعا (٢). و الاتكال (٣) على قيامه فى شريعتنا لا يكاد (٤) يجديه إلا على نحو محال.

إثبات بقاء النبوه المجعوله، حيث ان معرفه النبى ليست بأقل من الأحكام العمليه الفرعيه التى لا يجوز استصحابها إلا بعد الفحص و اليأس عن الناسخ و المخصص و المقيد، فلا- وجه لاستصحاب النبوه قبل الفحص عن ورود شريعه أخرى و عدمه، و من المعلوم أن الكتابى لو تفحص و لم يكن ممن أعمى الله قلبه لاستبصر و أذعن بالحق.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم» و هذا إشاره إلى أن الكتابى إذا أراد التعبد بشريعه موسى عليه السلام فكلا ركنى الاستصحاب و هما اليقين و الشك و إن كانا موجودين، لكن الشرط الثالث المتقدم بقولنا: «الثالث الاعتقاد بحجيه الاستصحاب و قيام الدليل عليها... إلخ» مفقود، لعدم دليل على اعتباره هنا لا عقلا و لا شرعا.

أما الأول فلأن البناء على الحاله السابقه المتيقنه عند الشك فى بقائها ليس من المستقلات العقليه كحسن الإطاعه و قبح المعصيه. و لو سلم كونه مما استقرت عليه سيره العقلاء فاعتباره منوط بإمضاء الشرع، فيرجع ذلك إلى الدليل الشرعى، فان كان الإمضاء من الشرع السابق فاستصحاب النبوه السابقه يتوقف على ثبوتها، و ثبوتها على استصحاب النبوه، و هذا دور.

و إن كان الإمضاء من الشرع اللاحق لزم الخلف و هو ارتفاع النبوه السابقه بالنسخ.

و أما الثانى فهو عين ما ذكر فى دليل إمضاء بناء العقلاء.

(٢). قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلا و شرعا على اعتبار الاستصحاب فى جواز التعبد بالشريعه السابقه مع الشك فيها.

(٣). هذا إشاره إلى دفع توهم، و هو: عدم تسليم قوله: «و لا شرعا» بتقريب أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب فى شرعنا كاف فى ثبوت الدليل الشرعى على اعتباره، و ضمير «قيامه» راجع إلى الدليل.

(٤). هذا دفع التوهم، و حاصله كما مر: أن اعتبار الاستصحاب فى شريعتنا

و وجوب (١) العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمراعاة (٢) الشريعتين ما لم (٣) يلزم منه الاختلال،

لا يجدى الكتابى أصلا، إذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث ان اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة، ضروره أن حجية الاستصحاب من أحكامها، فالإذعان بحجيتها موقوف على تصديق أصل الشريعة، و تصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه، و هو ما أفاده بقوله: «محال» و ضمير «يجديه» راجع إلى «الكتابى».

هذا تمام ما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعتهم و عدم نسخها، و هو موافق للوجه الأول الذى اختاره الشيخ الأعظم فى منع هذا الاستصحاب، فانه (قده) بعد أن تعرّض لأجوبه عديده عن هذا الاستصحاب و ناقش فيها أجاب عنه بوجوه خمس، قال فى أولها: «ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به فى العمل عند الشك فهو... فاسد جدا، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث، و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين. و إن أراد به الإسكات و الإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلا إسكاتيا، لأنه فرع الشك، و هو أمر وجدانى كالقطع لا يلزم به أحد» فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم المعرفة» يعنى: أن الكتابى الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذى لا- يفيد إلا حكما ظاهريا، بل عليه الفحص و النظر لتحصيل المعرفة مع الإمكان، و بدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب فى أعماله، بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الإجمالى و هو العمل بكلتا الشريعتين ما لم يلزم منه اختلال النظام. و الحاصل: أن الاستصحاب لا يجدى الكتابى لا اعتقادا و لا عملا.

(٢). متعلق ب «بالاحتياط» و قوله: «عقلا» قيد ل «وجوب» و «فى حال» متعلق ب «العمل» و يمكن تعلقه ب «وجوب».

(٣). قيد لوجوب الاحتياط، يعنى: يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما

للعلم (١) بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا (٢) إذا علم بلزوم البناء على

لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، و ضمير «منه» راجع إلى «الاحتياط».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «وجوب العمل» و تعليل له، يعنى: يجب الاحتياط عقلا لأجل العلم الإجمالى بثبوت إحدى الشريعتين. و ضمير «إحداهما» راجع إلى «الشريعتين».

(٢). استثناء من وجوب الاحتياط عقلا، و حاصل الاستثناء: أنه إذا ثبت اعتبار الاستصحاب بالنسبه إلى حجيه الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره فى عدم الحجيه عند الشك فى حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين، بل يعمل بما يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعه السابقه، هذا. و لكنه مجرد فرض، إذ لا فرق فى اعتبار الاستصحاب و عدمه بين موارد.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده): أن استصحاب النبوه لا- يجرى مطلقا سواء أريد بها الصفه الكماليه التكوينييه أم الموهبه الإلهيه التشريعيه، أم الأحكام الفرعيه، و سواء أريد بالاستصحاب إلزام الخصم أم إقناع النفس، لأنه بناء على إرادته الصفه التكوينييه من النبوه لا شك فى بقائها أولا، و عدم ترتب أثر شرعى عليها على تقدير الشك فيها ثانيا، من غير فرق فى ذلك بين قصد الإلزام و الإقناع بالاستصحاب، لإناطته فى كلتا الصورتين بالشك فى البقاء و الأثر الشرعى.

و بناء على إرادته الصفه التشريعيه الإلهيه منها - و إن كانت النبوه بنفسها حينئذ أثرا شرعيا قابلا للاستصحاب - لكنه مع ذلك لا يجرى فيها، لا- إلزاما للمسلم لليقين بارتفاعها، مع وضوح أنه يعتبر فى إلزامه بالاستصحاب الجدلى من كونه متيقنا بالثبوت و شاكا فى البقاء، و لا- إقناعا لنفسه، لكون النبوه من الأمور الاعتقادييه التى يجب تحصيل اليقين و المعرفه بها، و من المعلوم أن الاستصحاب لا يوجب المعرفه، بل هو حكم على الشك.

و بناء على إرادته الشريعه من النبوه و إن كانت بنفسها حكما شرعيا موردا للاستصحاب، إلا أنه لا يجرى فيها أيضا، لا إلزاما، ليقين المسلم بارتفاعها

ص: ٦٨٢

بنسخها بهذه الشريعه، و إلا فليس بمسلم. و لا إقناعاً، للزوم الدور إن كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق، لتوقف بقائه على اعتبار الاستصحاب، و توقف اعتباره على بقاء الشرع. و إن كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف و هو ارتفاع الشرع السابق.

و بالجملة: فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإثبات نبوه موسى أو عيسى عليهما السلام، لا لإقناع نفسه، و لا لإلزام خصمه.

=====

(-). قد عرفت تفصيل ما أفاده المصنف (قده) في رد استصحاب الكتابي، و لا بأس بالتعرض لبعض الوجوه التي أفادها غيره في رده، و هو ما نسب إلى مولانا أبي الحسن الرضا صلوات الله و سلامه عليه في جواب الجاثليق مع توجيهه العذى ذكره الشيخ الأعظم (قده) أما جوابه عليه السلام فمضمونه هو ما أجاب به بعض الساده عن استصحاب الكتابي «من أنا نؤمن و نعترف بنبوه كل موسى و عيسى عليهما السلام أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله، و كافر بنبوه كل من لم يقرّ بذلك».

و هذا الجواب بظاهره كما أفاده الشيخ مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى ابن عمران أو عيسى بن مريم عليهم السلام شخص واحد و جزئي حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين إثبات نسخ شريعته، هذا.

و أما توجيه الشيخ (قده) لجواب الإمام عليه السلام فهو الجواب الخامس فى الرسائل، و حاصله: أن معاشر المسلمين لما علموا أن النبى السالف أخبر بمجىء نبينا صلى الله عليه و آله و أن ذلك كان واجبا عليه، و كان الإيمان به متوقفا على إقراره بنبوته صلى الله عليه و آله و تبليغ ذلك إلى أمته صح لهم أن يقولوا: ان المسلم نبوه النبى السالف على تقدير تبليغ نبوه نبينا صلى الله عليه و آله، و النبوه التقديرية لا- تضرنا و لا- تنفعهم فى بقاء شريعتهم. و لا- بأس بهذا التوجيه، و إلا فظاهر ما أجاب به بعض الفضلاء عنه مخدوش. و إن شئت الوقوف على سائر الأجوبه فراجع الرسائل.

: أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام (٢)، لكنه (٣) ربما يقع

التنبية الثالث عشر: موارد الرجوع إلى العام و استصحاب حكم المخصص

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل عشر التنبیيات هو:

أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، و شكك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجري فيه الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟ و بعبارة أخرى: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟ و هذا البحث مما يترتب عليه ثمره فقهية كمسألة فوريه خيار الغبن كما عن ثاني المحققين (قده) تمسكا بعموم «أوفوا بالعقود» حيث انه يدل على وجوب الوفاء بالعقد الذي هو كناية عن اللزوم في كل آن، و قد خرج عنه آن الالتفات إلى الغبن و التمكّن من الفسخ، فان لم يفسخ المغبون في آن الالتفات و شكك في بقاء الخيار فيما بعده من الآتات يحكم بسقوطه، لعموم «أوفوا بالعقود» كما أن القائل بعدم فوريه خيار الغبن يستند إلى استصحاب حكم الخاص و هو الخيار، و جواز العقد الموجب لكون الخيار على التراخي.

(٢). لكونه دليلاً- اجتهادياً حاكماً على الأصول التي منها الاستصحاب كما سيجي ء إن شاء الله تعالى. و التعبير بالمثل للإشارة إلى عدم خصوصيه للعام، بل كل دليل اجتهادي و إن كان إطلاقاً أو إجماعاً يقدم على الاستصحاب و غيره من الأصول العملية.

(٣). هذا هو المطلب الأصلي الذي عقد هذا التنبية لبيان، و محصله: أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي خصص فيه العام أقوالاً:

منها: ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً.

و منها: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم (قده).

و منها: التفصيل بين المخصص اللبي و اللفظي، بالتمسك بالعام في الأول،

الإشكال (١) و الكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان (٢) مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

و بالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض (قده).

و منها: التفصيل بين كون الزمان مفردا للعام و بين كونه مأخوذا ظرفا لاستمرار حكمه، بالتشبه بالعام في الأول، و بالاستصحاب في الثاني، كما اختاره الشيخ الأعظم (قده).

و منها: تفصيل آخر ذهب إليه المصنف، و سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). منشأ الإشكال هو: أن التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأسا بحيث يمنع عن أصاله العموم مطلقا؟ أم لا يسقطه كذلك، أم يسقطه في الجملة، و قوله:

«في أن» متعلق ب «يقع».

(٢). أي: زمان التخصيص كزمان اطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن.

و لا- يخفى أن تعبير المتن في تحرير محل النزاع أولى من التعبير المشهور «الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصص» لوضوح أن البحث في المقام صغرى بمعنى: أن الغرض من عقد هذا البحث تمييز مورد الرجوع إلى العام عن مورد الرجوع إلى الاستصحاب، و ليس المقصود الحكم بالرجوع إلى أحدهما مع صلاحية المورد للعام و الاستصحاب، لوضوح أنه مع وجود العام لا مجال للتمسك بالاستصحاب الذي يقدم عليه كل دليل اجتهادي، فإذا كان الشك في التخصيص الزائد كان المرجع العموم بلا- شبهه، كما أنه إذا شك في بقاء حكم المخصص مع كون الزمان ظرفا في كل من العام و الخاص كان المرجع استصحاب حكم الخاص.

كما أنه قد لا يكون المورد صغرى للتمسك بالعام و لا بالاستصحاب، بل لا بد من تعيين الوظيفة بدليل آخر و لو كان أصلا عمليا كما سيظهر ذلك كله، و كان المقصود من هذا الكلام التنبيه على أن البحث في المقام لتعيين صغرى مرجعية العموم و الاستصحاب و عدم كون البحث كبرويا.

\*\*\*\*\*

(١). اعلم: أن تفصيل المصنف (قده) في هذا التنبيه بفرض صور أربع أو أكثر - كما سيأتي في استدراكه بقوله: «نعم» - ناظر إلى كلام شيخنا الأعظم في التنبيه العاشر، حيث انه اقتصر على بيان صورتين: إحداهما: ظرفيه الزمان لاستمرار حكم العام، و ثانيتهما: قيديته الموجهه لتكثر أفراد العام كما ستقف عليه. و كان الأنسب تقرير كلام الشيخ أولاً- ثم التعرض لمورد نظر المصنف فيه ثانيا، لكن لما كان ما أفاده الشيخ مطويًا في كلام المصنف مع تفصيل زائد عليه ابتكره، فتوضيح المتن يغني عن التعرض لكلام الشيخ مستقلا، مع أنه سيأتي في آخر البحث نقل شيء من كلامه عند تعرض الماتن له، و عليه فالأولى توضيح المتن مع ملاحظه ما حققه في حاشيه الرسائل، فنقول و به نستعين:

ان الدليل الدال على ثبوت حكم لموضوع عام إما أن يتكفل لثبوتيه في جميع الأزمنه كقوله: «أكرم العلماء دائما» و إما أن يتكفل لثبوتيه في زمان خاص كقوله:

«أكرم العلماء إلى أن يفسقوا» بناء على اعتبار مفهوم الغايه، و إما أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيا و إثباتا، إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل و تردد مبدؤه بين استتار القرص و ذهاب الحمرة، أو لقصور دلالاته كقوله: «الماء إذا تغير تنجس» لعدم دلالاته على بقاء النجاسه و ارتفاعها بعد زوال التغيير. و حكم هذه الصور واضح، فالمرجع في الأولين نفس الدليل، لدلالته على العموم الأزمانى كما في الصورة الأولى، و على الاختصاص بزمان العدالة في الصورة الثانيه، كما أن الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثه.

إنما الكلام فيما إذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزمانى بدليل لفظى أو بمقدمات الحكمه، و خرج بعض الأفراد في بعض الأزمنه عن العموم، و لم يتكفل الدليل الخاصّ لكيفيه خروجه و أنه خرج في بعض الأزمنه أو في جميعها، فهنا صور يرجع في بعضها إلى العام و في بعضها إلى استصحاب حكم المخصص و في بعضها إلى حجه أخرى غير العام و الاستصحاب.

توضيحه: أن خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادِهِ إن كان الزمان مأخوذاً فيه قيماً بحيث يكون لكل فرد في كل قطعه من ذلك الزمان حكم مستقل، كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام» و كان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم في كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه في يوم آخر، فإكرام زيد في اليوم الأول فرد من العام، و إكرامه في اليوم الثاني فرد آخر منه و هكذا، و لكل إكرام إطاعه و معصيه تخصه، فيحصل في المثال مائة فرد مثلاً للعام، و يكون عموم العام شاملاً. لجميع هذه الأفراد في عرض واحد، و ينحل إليها على حد سواء، غاية أن عموم العام بالنسبة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، و بالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزمانى.

و إن كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فيكون للعام العموم الأفرادى خاصة دون الأزمانى، فالإكرامات في المثال المتقدم عشرة بناء على الظرفيه، كما أنها مائة بناء على القيديه بلحاظ قطعات الأزمنه.

و هذا التفصيل هو الذى اختاره شيخنا الأعظم. و المصنف أجرى فرض ظرفيه الزمان و قيديته في ناحيه المخصص أيضاً، فمثل «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد و الظرفيه، فيحصل من قسمى المخصص مع قسمى العام أربعة أقسام.

و عليه فصور المسأله أربع، فيؤخذ الزمان تاره قيماً لكل من العام و الخاص كقوله: «الجلوس في المسجد في كل آن واجب، و الجلوس في وقت الزوال ليس بواجب» و أخرى ظرفاً للحكم فيهما كقوله: «يجب دائماً إكرام العلماء، و لا يجب أبداً إكرام زيد العالم» و ثالثه قيماً للعام و ظرفاً للخاص كقوله:

«أكرم العلماء في كل آن، و لا تكرم زيدا النحوى يوم السبت» و علم من الخارج أن السبب ظرف لعدم وجوب إكرامه لا قيد له. و رابعه عكس ذلك، بأن يكون الزمان



الزمان (١) ثبوت (٢) حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام.

و أخرى (٣) على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذلك العام.

و كذلك مفاد مخصصه تاره (٤) يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه (٥)، و أخرى (٦) على نحو يكون مفردا و مأخوذا

ظرفا للعام و قيّدا للخاص، كقوله: «أكرم العلماء مستمرا، و لا تكرم العالم البصرى فى شىء من الأيام» و سيأتى أحكام هذه الصور.

\*\*\*\*\*

(١). الذى يكون بطبعه ظرفا للزمانى، كالمكان الذى هو ظرف للمكانى، و تحتاج قيديته ثبوتا و إثباتا إلى مثونه زائده.

(٢). بالنصب خبر «يكون» و جملة «يكون» مع خبره خبر «ان» و «على نحو» متعلق ب «ثبوت» يعنى: ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار و الدوام، و ضميرا «حكمه، لموضوعه» راجعان إلى العام، و المستتر فى «يكون» الذى هو اسمه راجع إلى «مفاد» و هذا إشاره إلى كون الزمان ظرفا لا قيّدا مفردا للعام، فأكرام كل فرد من أفراد العلماء فى جميع الأزمنة يكون فردا واحدا لا أفرادا بتعدد الأزمنة.

(٣). معطوف على «تاره» و هذا إشاره إلى قيديه الزمان و مفرديته للعام.

(٤). متعلق ب «مفاد» يعنى: و كذلك التحقيق أن يقال: ان مفاد مخصصه... إلخ، و ضمير «مخصصه» راجع إلى العام.

(٥). يعنى: لم يلاحظ فى الزمان إلاّ ما هو مقتضى طبعه من الظرفيه. و هذا هو القسم الأول من المخصص، فزيد العالم مثلا الخارج عن عموم «أكرم العلماء» فرد واحد فى جميع الأزمنة.

(٦). معطوف على «تاره» و هذا إشاره إلى القسم الثانى من المخصص و هو كون الزمان مفردا فيه، و قد تقدم مثاله، و ضمير «موضوعه» راجع إلى «مخصصه».

فى موضوعه. فان كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأول (١) فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص فى غير مورد دلالة (٢)، لعدم (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان أحكام الأقسام الأربعة المتقدمة، و إشاره إلى حكم القسم الأول، و هو كون الزمان فى كل من العام و الخاص مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم بحيث لا- مدخلية للزمان فيه أصلاً، و الحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، فإذا خرج وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة عن وجوب إكرام العلماء، و شك بعد يومها فى وجوب إكرام زيد و عدمه يستصحب حكم الخاص و هو عدم الوجوب، و لا يتمسك بعموم العام، إذ ليس الفرد الخارج إلاً فرداً واحداً، و ليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: ان المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، و الشك فى تخصيصه بعد زمان الخاص شك فى تخصيصه بفرد آخر، و هو من صغريات الشك فى التخصيص الزائد الذى يرجع فيه إلى العام.

كما لا يتشبه بالخاص أيضاً، لعدم كون الزمان مأخوذاً فيه إلاً بنحو الظرفية، فلا يدل إلاً على انتفاء الحكم فى زمانه و هو يوم الجمعة، و لا يدل على حكم ما بعده نفيًا و إثباتاً، فلا بد من الرجوع فيه إلى الأصل و هو الاستصحاب.

(٢). أى: دلالة الخاص، و المراد بغير مورد دلالة هو ما بعد زمان الخاص.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- محيص» يعنى: أن الرجوع إلى الاستصحاب دون العام إنما هو لأجل عدم دلالة العام على حكم الخاص بعد الزمان المعلوم، حيث ان دلالة عليه منوطه بأمرين: أحدهما: كون الخاص بعد ذلك الزمان فرداً مستقلاً للعام و موضوعاً على حده لحكمه. و الآخر: بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره.

و المفروض انتفاء كليهما.

أما الأول فللفرض عدم كون الزمان مفزداً للعام حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فرداً مستقلاً للعام. و أما الثانى فلانقطاع استمراره فى الزمان المعلوم و هو زمان الخاص، و مع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم و كذا الخاص - إذ المفروض عدم دلالة أيضاً إلاً على ارتفاع الحكم فى الزمان المفروض

ص: ٦٨٩

دلاله للعام على حكمه، لعدم (١) دخوله على حده في موضوعه، و انقطاع (٢) الاستمرار بالخاص (٣) الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق (٤) من دون دلالته على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال (٥) إلا لاستصحابه. نعم (٦) لو كان الخاص غير قاطع لحكمه،

ظرفا له أيضا - لا محيص عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، لاجتماع شرائطه من اليقين و الشك و الحكم الشرعى و لو نفيا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل ل «لعدم دلالة» و إشاره إلى الأمر الأول المذكور بقولنا: «أحدهما كون الخاص... إلخ» و ضميرا «دخوله، حكمه» راجعان إلى «الخاص» و ضمير «موضوعه» إلى العام.

(٢). معطوف على «عدم» و إشاره إلى الأمر الثانى المتقدم بقولنا: «و الآخر بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره... إلخ».

(٣). الباء للسببية، و المجرور متعلق ب «انقطاع» و ضمائر «له، دلالته، لاستصحابه» راجعه إلى «الخاص».

(٤). أى: فى زمان الخاص من دون دلالته على ثبوت حكم الخاص فى الزمان اللاحق و هو زمان الشك فى ثبوت حكم الخاص أو العام، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم.

(٥). هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب، لكن الإيجاز الذى يهتم به المصنف (قده) يقتضى حذفه، للاستغناء عنه بقوله: «فلا محيص» الذى هو جواب قوله: «فان كان».

(٦). هذا استدراك على ما أفاده فى القسم الأول بقوله: «فلا- محيص عن استصحاب حكم الخاص فى غير مورد دلالته» و محصل هذا الاستدراك - الذى هو تقييد لحكم الشيخ بمرجعية استصحاب حكم المخصص فيما كان الزمان ظرفا للعام - هو: تعيين الرجوع إلى العام فيما كان التخصيص فى الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء

ص: ٦٩٠

و بيانه: أن عموم وجوب الوفاء بكل عقد قد يخصص بدليل خيارى المجلس و الحيوان مما يكون متصلا بالعقد و مانعا من لزومه من أول زمان وقوعه، و قد يخصص بدليل خيار الغبن بناء على دلالة على ثبوت الخيار من زمان العلم به، إذ لو دل على انكشافه بالعلم لكان كخيار المجلس و نحوه متصلا بالعقد.

فان كان الخاصّ مخصصا للعام من أول الأمر كخيارى المجلس و الحيوان و القبض فى المجلس فى بيع الصرف حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام و هو اللزوم بعد زمان الخاصّ، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتبايعين فى خيار المجلس، و بعد انقضاء ثلاثه أيام فى خيار الحيوان، و بعد حصول القبض فى بيع الصرف، فالمرجع فى مورد الشك بعد زمان الخاصّ هو عموم العام لا استصحاب حكم الخاصّ، فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شبر مثلا و شك فى بقاء خيار المجلس، أو شك بعد مضى ساعه من ثلاثه أيام فى بقاء خيار الحيوان أو من حصول القبض فى بيع الصرف، فاللازم التمسك بعموم «أوفوا» و الحكم بلزوم البيع، و لا يتشبه بالاستصحاب، و ذلك لدلاله عموم وجوب الوفاء بكل عقد بالإضافة إلى كل فرد من أفراده على أمرين:

أحدهما: ثبوت وجوب واحد مستمر للوفاء، أخذا بمقتضى ظرفيه الزمان للعام، و ثانيهما: كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجدانيّ أول زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع فى الخارج، و هو مقتضى إطلاق وجوب الوفاء بكل عقد، و من المعلوم أن الخاصّ كدليل خيار المجلس إذا كان مخصصا فى الابتداء كان مانعا عن دلالة العام على الثانى و يقدم عليه، لتقدم كل خاص على عامه، و أما دلالة العام على الأول فلا مانع لها، فاللازم الأخذ بها.

فان قلت: دلالة العام على الأمر الأول لا- تقتضى كون مبدأ ثبوته الزمان الثانى المتصل بزمان الخاصّ و هو آن الافتراق عن مجلس المعامله، إذ كان الاتصال المزبور شأن الإطلاق الذى هو المدلول الثانى، لا شأن العام، فكيف يحكم بأن

مبدأ اللزوم هو حين التفرق؟ قلت: أجاب المصنف عن هذا الإشكال في حاشيه الرسائل بما توضيحه:

أن التقييد يرجع لا محاله إما إلى موضوع وجوب الوفاء أعنى عقد البيع وإما إلى الحكم. فان كان راجعا إلى الموضوع فلا إشكال، لأن العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق عن المجلس، لا نفس الإيجاب و القبول الواقعين قبل الافتراق، و من المعلوم أن أول زمان وجود هذا الموضوع المقيد هو حال الافتراق عن المجلس و قد حكم عليه باللزوم، فكأنه قال: «المراد من العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق» فيثبت المطلوب و هو كون مبدأ اللزوم الافتراق، فيجب الوفاء بهذا العقد حال الافتراق مطلقا سواء تفرقا بشبر أم بأزيد منه، لحجيه إطلاق المتعلق أعنى العقد في كل من الشك في أصل التقييد و زيادته.

و إن كان التقييد راجعا إلى الحكم أى تخصيص وجوب الوفاء بحسب الأزمان فيرتفع الإشكال أيضا، لأن مقتضى إطلاق دليل وجوب الوفاء ثبوته لموضوعه - وهو العقد - على نحو الاستمرار من أول زمان وقوع العقد بالأوليه الحقيقيه، و إذا تعذر فبالأوليه الإضافيه، فإذا لم يكن الزمان الأول مبدأه كان الزمان الثاني مبدأه لا محاله، و أما تأخيره عن هذا الزمان الثاني فلا وجه له، للزوم الاقتصار في تقييد إطلاق الحكم على مقدار يساعده الدليل، فالأيه الشريفه دلت على وجوب الوفاء بكل عقد في جميع الأزمنه من زمان اجتماعهما في مجلس العقد، و من زمان افتراقهما عنه بشبر أو أزيد، فإذا خرج زمان اجتماعهما في المجلس عن لزوم الوفاء بالعقد و شك بعد افتراقهما بخطوه أو خطوتين في بقاء الخيار فلا بد من التمسك بإطلاق وجوب الوفاء، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد، إذ المتيقن من التخصيص هو زمان عدم افتراقهما عن نفس المجلس. هذا كله في التخصيص من الابتداء.

و إن كان التخصيص في الأثناء كالتخصيص بدليل خيار الغبن، فلا وجه للرجوع إلى العام لإثبات فوريه الخيار، و ذلك لفرض أن وجوب الوفاء بالمعامله الغبنه

كما (١) إذا كان مخصصا له من الأول لما (٢) ضرر به في غير مورد دلالاته، فيكون (٣) أول زمان استمرار حكمه بعد زمان

حكم وحداني مستمر، وقد انقطع بتشريع خيار الغبن في حق المغبون بعد التفاته إلى الغبن، ولا معنى لدخول الفرد في العام بعد خروجه عنه، ومن المعلوم أن الالتزام بوجود الوفاء بالعقد بعد الالتفات إلى الغبن وعدم الأخذ بالخيار ليس التزاما بلزوم الوفاء المتحقق قبل العلم بالغبن، لانقطاع ذلك الواحد المستمر بمجرد الاطلاع على الغبن، فلو ثبت بعده لكان مماثلا له مفضولا عنه، وإثبات الحكم المماثل مع تخلل العدم معناه الالتزام بجعلين لوجوب الوفاء، أحدهما قبل ظهور الغبن، و ثانيهما بعد ظهوره. والالتزام بهذين الحكمين خلف، إذ المفروض كون الزمان طرفا محضا لحكم العام لا قييدا له حتى يتعدد الحكم بتعدد موضوعه.

فتحصل: أن منع مرجعيه العام فيما كان الزمان طرفا له إنما يصح فيما إذا كان التخصيص في الأثناء، فلو كان في الابتداء أو الانتهاء لزم التمسك به.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام، بأن يكون مانعا عن حدوث حكم العام، و ضميرا «حكمه، له» راجعان إلى العام.

(٢). جواب «لو» يعنى: لو كان الخاص مخصصا للعام من الأول لما ضرر الخاص بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص، كما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر» ثم قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأول» فيتمسك بالعام لإكرام زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر لدلاله الخاص على أن مبدأ هذا الإكرام الوجداني المستمر من اليوم الثاني لا الأول. وكذا الحال إذا ورد المخصص في الأخير، كما إذا قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر» فالعام حجه من أول الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(٣). هذه نتیجه كون الخاص مخصصا للعام من أول الأمر، و حاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس

ص: ٦٩٣

دلالته (١)، فيصح (٢) التمسك بـ «أوفوا بالعقود» و لو خصّص بخيار المجلس و نحوه (٣)، و لا يصح (٤) التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في

البيع، و بعد ثلاثه الحيوان، حيث ان عموم و جوب الوفاء قد خصص بخيارى المجلس و الحيوان، ففي زمانيهما - و هما زمانا كونهما فى المجلس و الأيام الثلاثه فى الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد، لكونهما زمانى دلاله الخاصّ عليهما.

\*\*\*\*\*

(١). أى: دلاله الخاصّ، و ضمير «حكمه» راجع إلى العام.

(٢). هذا متفرع على كون الخاصّ مخصصا للعام من الأول، و حاصله: أنه فى صورته تخصيص العام من الأول يتشبه فى زمان الشك - و هو غير زمان دلاله الخاصّ - بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاصّ، لما مرّ آنفا من أن للعام عموما أزمانيا كما أن له عموما أفراديا، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأزمانى، فكما يتشبه بالعام فى الشك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأفرادى، فكذلك يتمسك به فى الشك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأزمانى.

(٣). كخيار الحيوان و خيار الغبن بناء على ثبوته حين العقد، و كون العلم بالغبن كاشفا عنه لا شرطا له.

(٤). معطوف على «يصح التمسك» يعنى: يصح التمسك بـ «أوفوا» و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص «أوفوا» بخيار لا فى أوّله بل فى أثنائه، بأن انقطع استمرار و جوب الوفاء كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعد مضى مده من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما، و بخيار التأخير المتحقق فيما إذا باع شيئا و لم يقبض الثمن و لم يسلم المبيع، فانه يلزم البيع ثلاثه أيام، فان جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعه، و إلا فللبائع الخيار فى فسخ البيع، و بعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثه بـ «أوفوا» لانقطاع حكمه. ففرق بين التخصيص فى الأول و بينه فى الأثناء، و هو: أن إطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان و إن كان مقتضيا لثبوت اللزوم من الأول، إلا أن الخاصّ منعه عن ذلك بمقدار دلالته، و أما

ص: ٦٩٤

فى غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين فلا مانع منه، و يكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام.

و هذا بخلاف التخصيص فى الأثناء، فانه قاطع لاستمرار حكمه، و المفروض أن الزمان ظرف لا قيد له حتى يكون الموضوع أو المتعلق فردا مستقلا كى يرجع الشك فى خروجه عن العام إلى الشك فى التخصيص الزائد و يتمسك فيه بالعام، بل لا محيص حينئذ عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا- فى أول العقد كخيار المجلس، بل فى أثنائه كالخيارات الحادّته بعد العقد. و نظيره فى التكاليفيات ما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر و لا تكرم زيدا فى اليوم الخامس عشر» فلا دلالة للعام على حكم إكرام زيد فى ما بقى من الشهر، لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاصّ فى الأثناء.

(٢). لعله إشاره إلى: أنه بناء على ظرفيه الزمان لكل من العام و الخاصّ - كما هو المفروض - لا فرق بين تخصيص العام من الأول و بين تخصيصه فى الأثناء فى عدم حجيه العام فيما بعد زمان التخصيص، لما قد يقال تاره: من امتناع التمسك بالعام مطلقا إذا كان الحكم واحدا شخصيا لا- واحد نوعيا، إذ كما يمتنع تقييده فى الأثناء حذرا من لزوم الخلف، لاستلزام بقائه بعد التخصيص تعدد الحكم و المفروض وحدته، فكذا يمتنع تقييده فى الأول، لامتناع تبعض البسيط، لفرض أن المجمعول حكم واحد شخصى، و هذا الواحد الحقيقى كما يستحيل تعدده كذلك يستحيل تبعضه. و عليه فلا فرق فى امتناع التقييد بين الابتداء و الأثناء، و لو قيد امتنع التمسك بالعام الدال على استمرار حكم واحد شخصى لكل فرد من أفراده(١).

و أخرى: من الفرق بين استفاده العموم و الاستمرار من دليل خارجى و استفادته من نفس دليل الحكم، فانه على الأول يتجه التفصيل بين التخصيص فى الأثناء و الابتداء، كما إذا دلّ العموم على إثبات الحكم للفرد فى الجملة، و دل دليل آخر



على استمراره، بأن يقول الجاعل: «ان حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر»، فإذا خصص حكم هذا الفرد من الأول جاز الرجوع إلى العموم، لدلاله التخصيص على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص، بخلاف تخصيصه في الأثناء، لانقطاع الاستمرار. بخلافه على الثاني أعني ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام، لاستفاده اللزوم و الاستمرار معا من آيه وجوب الوفاء بالعقود، و لا فرق في امتناع التمسك بالعام بين ورود التخصيص من الأول و في الوسط، لأن الحكم المستمر المدلول عليه بالآيه الشريفه قد انقطع، و المصنف يعترف بأن الحكم لو انقطع احتاج إثباته إلى دليل، و لا يكفي الدليل الأول لإثباته «-» .

=====

(-). لكن الظاهر متانه تفصيل الماتن بين الابتداء و الأثناء، و اندفاع كلا الإشكالين، أما أولهما فبأن المفروض تكفل العام لأحكام شخصيه لموضوعات كذلك، و إطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصيه يقتضى اتصاله بنفس زمان انعقاد العقد، و ورود المخصص في الابتداء يزاحم هذا الإطلاق و يقدم عليه لأقوائته، و نتيجة الجمع بين الدليلين أن مبدأ هذا الواحد الشخصى هو ما بعد زمان دلالة الخاص من دون لزوم تبعض البسيط أصلا، و إنما يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص إلى زمان افتراق المتبايعين أو غيره، و هذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فانه قاطع لاستمرار الحكم.

و أما ثانيهما فبما ذكرناه في توضيح كلام المصنف (قده) فان دليل أصل لزوم العقد و استمراره و إن كان هو الآيه الشريفه لا غيرها، إلا أن دليل وجوب الوفاء هو الآيه المباركه، و دليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو إطلاقها الأزمانى، و حينئذ فالفرق بين دليلى خيارى المجلس و الغبن هو: أن الأول مانع عن الحكم المستمر، و الثانى رافع استمرار الحكم، و من المعلوم أن قاطع الاستمرار و رافعه يكون

و إن كان (١) مفادهما على النحو الثاني (٢) فلا بد من التمسك بالعامّ بلا كلام، لكون (٣) موضوع الحكم بلحاظ

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان مفاد كل من العام و الخاصّ» و إشاره إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، و هو كون الزمان مفرداً و قيّدا لكل من العام و الخاصّ، و محصله: أن الزمان إن كان قيّدا لكل منهما كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعه الأولى من النهار مثلا فلا بد حينئذ من التمسك بالعامّ في غير مورد دلالة الخاصّ عليه كالساعه الثانيه من النهار، بداهه أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعامّ لكونه شكا في التخصيص الزائد، إذ المفروض أن للعام عموما أزمانيا كعمومه الأفرادى كما تقدم توضيحه في شرح قوله: «و التحقيق». و ضمير «مفادهما» راجع إلى العام و الخاصّ.

(٢). و هو كون الزمان مفرداً لكل من العام و الخاصّ.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- بد من التمسك بالعامّ» و حاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كل ما ثبتت فرديته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحج» يشمل كل فرد من أفراد المستطيع، و إذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضر ذلك بدلالته على وجوب الحج على سائر الأفراد. ففي المقام إذا كان الزمان مفرداً للعام لا يضر خروج فرد منه في زمان بدلاله العام على حكمه في غير زمان الخاصّ، إذ المفروض فرديه ذلك الزمان أيضا للعام، فيشمله حكمه، فالمراد بالحكم هو حكم العام.

=====

بعد ثبوت أصل الحكم، إذ لو لم يجب الوفاء من أول الأمر لم يصدق قطع الاستمرار و رفعه، فلا يجوز التمسك بالعامّ في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأول فانه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآيه هو الحكم المستمر، و هذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد إلى التفرق عن مجلس المعامله، و عليه فلا- يرد على المصنف ما أفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول و غيره.

ص: ٦٩٧

هذا الزمان (١) من أفراد، فله (٢) الدلالة على حكمه، و المفروض (٣) عدم دلالة الخاص على خلافه.

و إن كان (٤) مفاد العام

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما بعد زمان الخاص، فان الجلوس فى الساعه الثانيه فى المثال المزبور أيضا من أفراد الجلوس فى كل آن، فيتمسك بالعام أعنى قوله: «اجلس فى كل آن فى المسجد».

(٢). هذا متفرع على فرديه ما بعد زمان الخاص للعام، إذ لازم فرديته له دلالة العام عليه كدلالته على سائر أفراد، و ضمير «فله» راجع إلى العام، و ضمير «حكمه» إلى «موضوع» المراد به ما بعد زمان الخاص كالجلوس فى الساعه الثانيه.

(٣). غرضه أن المقتضى لكون ما بعد الخاص محكوما بحكم العام و هو دلالة العام عليه موجود، و المانع عنه مفقود، إذ المانع لا بد أن يكون هو الخاص، و ذلك منحصر بمقدار دلالته و هو زمان الخاص كالساعه الأولى فى المثال المزبور، و ليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص، لعدم المفهوم لدليل الخاص. و عليه فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص، و ضمير «خلافه» راجع إلى «العام» و يمكن رجوعه إلى «حكمه».

(٤). معطوف على «فان كان» و إشاره إلى القسم الثالث من الأقسام الأربعة و هو ما إذا كان الزمان ظرفا للعام و قيذا للخاص، و حاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجرى فيه الاستصحاب، فلا بد فى تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجه أخرى. أما عدم مرجعيه العام فيه فلغرض ظرفيه الزمان لاستمرار حكم وحدانى لكل واحد من أفراد، و قد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذى كان الزمان قيذا له. و أما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه فلتعدد الموضوع، حيث ان زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع

ص: ٦٩٨

على النحو الأول (١) و الخاصّ على النحو الثاني (٢) فلا (٣) مورد للاستصحاب، فانه (٤) وإن لم يكن هناك دلالة

في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاصّ تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، و هذا أجنبي عن الاستصحاب الذي هو إبقاء حكم ثبت لموضوع قطعا في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم، إذ لا يصدق هذا إلا مع وحده الموضوع في حالتي اليقين و الشك، فمع تعدد الموضوع يكون قياسا، لا- استصحابا، مثلا إذا ورد «أكرم العلماء دائما» بنحو يكون الزمان ظرفا محضا لاستمرار حكم كل واحد من أفرادها، ثم ورد «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» مع كون الزمان قيّدا له، لدخله في ملاك النهي عن إكرامه، ففي يوم السبت و ما بعده لا يتمسك بالعام، لانقطاع حكمه، و لا باستصحاب حرمة الإكرام، لكون موضوعه لتقيده بالزمان مغايرا لحرمة الإكرام في يوم آخر على تقدير حرمة فيه، و من المعلوم أجنبيه ذلك عن الاستصحاب المتقوم بوحده الموضوع بل و بوحده المحمول أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الزمان ظرفا للعام لا مفردا له.

(٢). و هو كون الزمان قيّدا و مفردا للخاص.

(٣). جواب «و إن كان» و قد عرفت وجه عدم مورديه الخاصّ للاستصحاب و هو تعدد الموضوع، ضروره أنه مع قيده الزمان للخاص يكون الموضوع المقيد بزمان الخاصّ مغايرا للموضوع المقيد بغير زمان الخاصّ، و من المعلوم تقوم الاستصحاب بوحده الموضوع، و عدم جريانه مع تعدده كما تقدم آنفا.

(٤). الضمير للشأن، و غرضه أن عدم جريان استصحاب الخاصّ في هذا القسم ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه، إذ المفروض عدمه، حيث انه دائر بين العام و الخاصّ، و من المعلوم عدم دلالة شيء منهما على حكم ما بعد زمان الخاصّ.

أما العام فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص، و عدم كون ما بعد الزمان فردا آخر للعام حتى يدل على حكمه، إذ المفروض كون الزمان ظرفا للعام، لا مفردا له. و أما

ص: ٦٩٩

أصلاً (١)، إلا (٢) أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من (٣) إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب (٤) حكم الموضوع، ولا مجال (٥) أيضا للتمسك بالعام «-» .

الخاص فلعدم دلالاته إلا على خروج خصوص المقيّد بزمانه عن العام، فلا يدل على خروج فرد آخر وهو ما بعد زمانه، فالدلاله في ناحيه كل من الخاص و العام مفقوده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا للعام و لا للخاص بشىء من الدلالات الثلاث كما مر آنفا.

(٢). غرضه بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي مانعيه دليلي العام و الخاص، لعدم دلالتهم على حكم ما بعد زمان الخاص، و محصل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو تعدد الموضوع، ضروره أنه بعد فرض مفرديه الزمان للخاص يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايرا لما هو الموضوع في زمانه، فالجلوس في الساعه الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور غير الجلوس في الساعه الثانيه التي هي بعد زمان الخاص، و مع تعدد الموضوع يخرج عن باب الاستصحاب، و يندرج في القياس الذي يحرم استشمام رائحته عندنا، و ضمير «دلالته» راجع إلى الخاص.

(٣). متعلق ب «انسحاب» و تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر قياس لا استصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف إلا بحسب زمانى اليقين و الشك.

(٤). معطوف على «إسراء» يعنى: أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، لا من استصحاب حكم موضوع واحد.

(٥). معطوف على «فلا مورد للاستصحاب» يعنى: لا مورد للاستصحاب، و لا مجال أيضا للتمسك بالعام، فلا بد من الرجوع إلى غير الاستصحاب من الأصول العمليه، و هو في المقام أصاله البراءه، حيث إنه يشك بعد الزوال في وجوب الجلوس، و من المعلوم أن مرجع الشك في التكليف أصل البراءه.

=====

(-). لما كان الغرض منع جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي دلالاته

لما مر (١) آنفا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

و إن كان (٢) مفادهما على العكس (٣) كان (٤) المرجع هو العام، للاقتصار (٥) في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص،

\*\*\*\*\*

(١). في القسم الأول، حيث قال: «لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص».

(٢). معطوف على «فان كان» و هو إشاره إلى القسم الرابع أعنى ما إذا كان الزمان مفزدا للعام و ظرفا للخاص، و المرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام، إذ المفروض أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضا من أفراد العام، و يشك في تخصيصه زائدا على التخصيص المعلوم، و قد قرر في محله مرجعيه العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، و مع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلا، لعدم جريان الأصل مع الدليل.

(٣). و هو مفرديه الزمان في العام و ظرفيته للخاص.

(٤). جواب «و ان كان» و ضمير «مفادهما» راجع إلى العام و الخاص.

(٥). تعليل لمرجعيه العام في هذه الصوره، و حاصله: الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن، و هو مقدار دلالة الخاص، ففي غيره يرجع إلى العام، لكونه شكا في التخصيص الزائد، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى العام.

=====

العام و الخاص أيضا على مورد الشك كان الأولى بيان وجه عدم دلالتها عليه أولا ثم التعرض لوجه عدم جريان استصحاب حكم الخاص ثانيا، فلو قيل هكذا: «و ان لم يكن هناك دلالة أصلا لا للعام و لا للخاص حتى يرجع إليهما، إذ في العام ما مر آنفا، و في الخاص كون غير مورد دلالة موضوعا آخر، إلا أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالة قياس، لأنه تسريه حكم موضوع إلى آخر، لا- استصحاب حكم لموضوع، فلا- بد من الرجوع إلى سائر الأصول» كان أوفق بالميزان الطبيعي لبيان المطلوب.

ص: ٧٠١

و لكنه (١) لو لا- دلالاته لكان الاستصحاب مرجعا، لما (٢) عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو (٣) صح استصحابه، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيا (٤)

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، يعنى: و لكن لو لا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص لكان استصحاب حكم الخاص مرجعا في هذه الصورة، إذ المفروض ظرفيه الزمان له المستلزمه لوحده الموضوع في مورد دلالة الخاص و غيره الموجه لعدم كون الاستصحاب فيه تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر حتى يكون قياسا لا استصحابا، و لذا يرجع إليه إذا ابتلى العام بمانع، كما إذا كان له معارض أو علم إجمالا- بتخصيصه بين مورد الشك و غيره، و غير ذلك مما يوجب سقوط أصاله العموم عن الحجية، كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» و خصصه بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و كان المنهى عنه أصل الإكرام لا خصوصيه وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيذا له، ثم قال: «لا- يجب إكرام العلماء» فيسقط العامان بالتعارض و يستصحب حكم الخاص أعنى الحرمة.

(٢). تعليل لاستصحاب حكم الخاص، و حاصله كما مر آنفا: أن مقتضى ظرفيه الزمان في الخاص صحه استصحاب حكمه في غير مورد دلالاته، لوحده الموضوع في زمانى الخاص و ما بعده، لكن العام مانع عن جريانه، لدلالاته على حكم ما بعد زمان الخاص.

(٣). المراد بهذا النحو هو ظرفيه الزمان للخاص لا قيديته له، إذ مع الظرفيه لا تنثلم وحده الموضوع، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص. و مع القيديه تنثلم وحدته و يتعدد الموضوع، و مع تعدده لا يجرى الاستصحاب، و ضمير «استصحابه» راجع إلى الحكم.

(٤). قال شيخنا الأعظم: «الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن أخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل

ص: ٧٠٢

العموم إلى أحكام متعدده بتعدد الأزمان كقوله: أكرم العلماء كل يوم، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، و مثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال:

لا تكرم زيدا يوم الجمعة، إذا فرض أن الاستثناء قرينه على أخذ كل زمان فردا مستقلا، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم و لا يجرى الاستصحاب. و إن أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائما، ثم خرج فرد في زمان، و شك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول».

و محصل كلامه في طرف النفي هو: أنه في صورته ظرفيه الزمان للعام لا- يرجع إلى العام في صورته الشك، و مقتضى إطلاق حكمه بعدم مرجعيه العام هو عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذا في الخاصّ ظرفا للعام، و كونه قيّدا. كما أن مقتضى إطلاقه عدم الفرق أيضا بين كون الخاصّ مخصصا من الابتداء كخيارى المجلس و الحيوان، و من الأثناء كالخيارات الحادثه بعد العقد. و قد عرفت أن المصنف اعترف بالإطلاق الأول و أنكر الإطلاق الثاني، و ادعى صحه الرجوع إلى العام إذا كان التخصيص من الأول، و عدم صحته إذا كان التخصيص في الأثناء مع كون الزمان ظرفا، فعدم صحه الرجوع إلى العام مع ظرفيه الزمان مختص بالتخصيص في الأثناء. هذا في إطلاق كلامه في طرف النفي.

\*\*\*\*\*

(١). محصل كلام الشيخ (قده) في طرف الإثبات هو: أن إطلاق الرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ فيما إذا كان الزمان ظرفا للعام يشمل ما إذا أخذ الزمان مفردا للخاص و إن كان ظرفا في العام. و هذا الإطلاق أيضا في غير محله، لما عرفت من أن مفرديه الزمان توجب تعدد الموضوع في زمان الخاصّ و ما بعده، و مع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاصّ إلى غير زمانه عن الاستصحاب

=====

(-). لا يخفى أن في تقريرات سيدنا الفقيه صاحب الوسيله قدس سره توجيه



إلى القياس، فإطلاق كلامه في إثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله، بل لا بد من تقييده بما إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه لا قيدا ومفرداً له، وإلا فلا يجرى فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى سائر الأصول العملية.

فالمتحصل: أن إطلاق كلامه (قده) في نفي مرجعيه العام مخدوش، لأنه مرجع فيما إذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء. وكذا إطلاق كلامه في إثبات مرجعيه الاستصحاب، لما عرفت من تقييد مرجعيته بما إذا كان الزمان ظرفاً في الخاص، وأما إذا كان قيدا له وان كان ظرفاً للعام فلا مجال لاستصحابه، بل يرجع إلى سائر الأصول.

ولا يخفى أن تفصيل المصنف في طرف الخاص بين ظرفيه الزمان وقيدته قد تعرض له بعض أعلام تلامذه الشيخ أيضاً، فراجع شرح الميرزا الآشتياني والشيخ التبريزي صاحب الأوثق، فانهما ذكرا الأقسام الأربعة المذكورة في المتن قدس الله تعالى أسرارهم وشكر مساعيهم وجزاهم عن العلم وأهله خير الجزاء، وفقنا لاقتفاء آثارهم.

تقسيم الشيخ العام والخاص باعتبار الزمان إلى قسمين - لا إلى أقسام أربعة كما صنعه المصنف - بالملازمه بين اعتباري أخذ الزمان في العموم مع اعتباري أخذه في الخاص أيضاً، فإذا كان قيدا في العام كان قيدا في الخاص أيضاً، وكذلك إذا كان ظرفاً في العام (١٠).

أقول: إن كان الأمر كذلك كان ما أفاده الشيخ صواباً، لأنه مع قيديه الزمان لا محيص عن التشبث بالعام، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد، والمفروض أن الزمان في الخاص قيد أيضاً، ولا وجه معه للتمسك بالاستصحاب، لتعدد الموضوع. ومع ظرفيه الزمان لا بد من التمسك بالاستصحاب، لأنه في الخاص أيضاً ظرف، ووحده الموضوع محفوظه فيه، فلا محيص عن جريان الاستصحاب.

و على ما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع فى الخلد مقامه يكون النزاع بين الشيخ و المصنف صغرويا لا كبرويا، لأن المسلم عند الكل عدم الرجوع إلى الاستصحاب مع تعدد الموضوع، و المفروض أن الزمان إذا كان قيذا للخاص فلا محاله يتعدد به الموضوع سواء أ كان الزمان حينئذ ظرفا للعام أم قيذا له، غايه الأمر أنه إذا كان قيذا له يرجع إلى العام، لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى التخصيص الزائد، و إذا كان ظرفا له لا يرجع إلى شىء من العام و الخاص، بل إلى استصحاب حكم الخاص، هذا.

و لكن لم نظفر فى كلام الشيخ بما يدل على الملازمه التى احتملها، و هو (قده) أعلم بما قال، و ذلك توجيه و جيه رافع للنزاع حقيقه، إذ النزاع الصغروى لا يعد نزاعا.

و يحتمل أن يكون نظر الشيخ (قده) إلى حال العام فقط من حيث جواز التمسك به و عدمه، و أن جواز التمسك به إنما هو فيما إذا كان الزمان قيذا له، و أما إذا كان ظرفا له فلا يصح التمسك به و إن كان قيذا فى الخاص، فملاك جواز التشبث بالعام هو لحاظ قيديه الزمان فيه سواء أ كان كذلك فى الخاص أيضا أم كان ظرفا فيه، و هذا لا ينافى عدم جواز التمسك بالعام لأجل المعارضه إذا كان الزمان ظرفا له. و أن كلامه ليس مسوقا لبيان حكم الخاص. و يمكن الذب عن كلام الشيخ فى صورته قيديه الزمان بأنه (قده) مثل للخاص بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و مع تقييد حرمة الإكرام بهذا الزمان لا معنى لاستصحاب حكمه، لتعدد الموضوع، و قد جزم الشيخ و المصنف بعدم جريان الاستصحاب فى الفعل المقيد بالزمان، لانتفاء الموضوع بعد انقضائه على ما تقدم فى التنبيه الرابع.

و عليه فما أورده المصنف على الشيخ من لزوم التفصيل فى طرف الخاص بين ظرفيه الزمان و قيديته قد تفتن له الشيخ أيضا، فلا يبقى مجال للإيراد عليه نعم لا بأس بتفصيل المصنف بين التخصيص فى الأثناء و غيره.

و كيف كان فتوضيح المقام منوط ببيان أمرين:

الأول: أن الزمان فى دليل العام إما أن يكون قيذا للحكم أو موضوعه و إما أن يكون ظرفا لهما، و فى كل منهما يتصور على نحوين. أما على القيديه فلأنه قد يلاحظ مجموع آتات الزمان على وجه الارتباط قيذا واحدا نظير العام المجموعى بحيث لو خلا آن واحد عن وجود الموضوع أو الحكم لارتفع من أصله كما هو أحد الاحتمالين فى الصوم من أنه الإمساك المتقيد بكونه فى مجموع النهار من حيث المجموع، لانتفاء المأمور به بعصيانه بخلو آن من آتات النهار عن الإمساك تعمدا.

و قد يلاحظ كل قطعه من الزمان المأخوذ فى الدليل قيذا مستقلا بنحو يتكثر الموضوع أو الحكم بعدد القطعات المأخوذه فى الدليل إجمالا و يتفرع عليه صيروره الموضوع الواحدانى موضوعات متعدده و يتبعها أحكام متعدده، فان انقسام العام إلى المجموعى و الأ-صولى كما يجرى فى العموم الأفرادى كذلك يجرى فى العموم الأزمانى، غير أن الارتباط و الاستقلال يلاحظان فى العموم الأفرادى بالنسبه إلى الأفراد العرضيه، و فى العموم الأزمانى بالنسبه إلى أجزاء الزمان الطويله.

و أما على الظرفيه فتاره يكون مفاد العام إثبات حكم شخصى مستمر لكل فرد من أفراد موضوعه المستمر على نحو غير قابل للتكثر و لو تحليلا بحيث لو انقطع حكم هذا الشخص لم يكن الخطاب العام متكفلا لشخص هذا الفرد، كما إذا قال:

«أكرم العلماء دائما» بنحو كان أخذ الزمان لمحض الإشاره إلى استمرار الحكم لا- لدخله بتمامه أو بقطعاته فى الحكم أو الموضوع حتى يكون قيذا كما كان فى القسم الأول، ثم قال: «لا تكرم زيذا يوم الجمعة» حيث لا يتكفل ذلك العموم الأفرادى لحكم إكرامه بعد يوم الجمعة.

و أخرى يكون مفاده إثبات حكم سنخى لطبيعه الموضوع القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على وجه الإطلاق بالنسبه إلى الحالات و الأزمان.

و هذا القسم و إن اتحد حكما مع ما إذا كان الزمان مكثرا للموضوع، لتعدد الإطاعة و العصيان في كل منهما، إلا أنهما يختلفان من جهة كيفية لحاظ الشارع، فان جعل كل قطعه من الزمان قيما للعام لقيام مقدار من المصلحة به كما هو الحال في الموققات انحل العام بحسب الأزمان كانهلله بحسب الأفراد، لكونه حينئذ عاما استغراقيا.

و إن جعل الزمان ظرفا له كان متعلق الحكم هو الطبيعه الساريه و وجودها الشيعي، فلا انحلال بحسب الأفراد، و إنما يلاحظ الامتثال و العصيان بالإضافة إلى نفس الطبيعه. قال المصنف في الحاشية: «انه لا ينافي استمرار حكمه على وحدته تعدد إطاعته و معصيته، بل هو قضيه استمراره»(١).

و يترتب على الحكم الشخصى و السنخى في صورته ظرفيه الزمان جواز التمسك بالعام مطلقا إذا خصص في الأثناء أو في الابتداء في القسم الثانى كما سيأتى.

و ما تقدم من كيفية أخذ الزمان في الحكم أو الموضوع راجع إلى مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات فاستفاده كل واحد من الظرفيه و القيديه منوطه بدلاله الدليل سواء أ كان قرينه متصله بالعام أم دليلا خارجيا، و سواء أ كان الخطاب أمرا أم نهيا، و سواء كان مصب العموم الزمانى متعلق الحكم كقوله: «يجب إكرام العلماء في كل زمان أو مستمرا» و بين أن يكون مصبه نفس الحكم من الوجوب أو الحرمة كقوله:

«يجب مستمرا إكرام كل عالم» أو «أن إكرام العلماء واجب بوجوب مستمر» و نحو ذلك. و يمكن بيان الاستمرار بدليل منفصل فيقول: «أكرم العلماء» ثم يقول هذا المطلوب مستمر إلى الأبد.

و مثال ظرفيه الزمان للحكم الواحد بالنوع و جوب الوفاء بالعقود المبحوث عنه في هذا التنبيه، و ذلك لانحلاله بعمومه الأفرادى إلى كل عقد صادر من كل مكلف له أهليه المعامله، و بعمومه الأزمانى إلى وجوب الوفاء بكل عقد من أول حدوثه

إلى الأبد. و ليس هذا الوجوب واحدا شخصيا، بل هو حكم واحد مستمر لموضوعه أعنى الوفاء الملحوظ على نحو طبيعه الساريه بمعنى عدم لحاظ خصوصيه كل وفاء فى كل آن، بل بلحاظ سريان الوفاء الواحد فى جميع الأزمنه.

و يدل على وحدته الطبيعیه دون الشخصيه أن البائع لو وفى بعقده فى زمان و لم يف به فى زمان آخر كان مطيعا تاره و عاصيا أخرى، و من الواضح أن وجوب الوفاء لو كان واحدا شخصيا لكانت إطاعته باستمرار الوفاء بالبيع فى الزمان المستمر بحيث يكون انقطاع الوفاء فى بعض الأزمنه موجبا لسقوط الأمر بالوفاء رأسا، مع أنه لا-ريب فى وجوب الوفاء بالبيع فى الآتات المتأخره.

و ليس وجوب الوفاء فى كل آن لأجل قيام مقدار من مصلحه الوفاء بنفس قطعات الزمان حتى يندرج فى ما إذا كان الزمان قيذا مكثرا للموضوع أو الحكم، و ذلك لتوقف القيدیه على إحراز دخل نفس الزمان فى الحكم أو موضوعه، و من المعلوم أن الزمان ليس مقوما لمصلحه الوفاء. مضافا إلى: أن الأصل فى الزمان هو الظرفيه لا القيدیه كما تقدم فى التنبيه الرابع.

هذا ما يتعلق بالأمر الأول، الذى أشرنا فيه إلى كيفية أخذ الزمان فى العموم ثبوتا و إثباتا. و لا يخفى أن للمحقق النائى (قده) تفصيلا آخر فى مقام الإثبات و الاستظهار من الدليل، و هو الفرق بين كون مصب العموم الزمانى متعلق الحكم و نفسه، فحكم بالرجوع إلى عموم العام فى الأول، و باستصحاب حكم المخصص فى الثانى، و حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (ع). لكنه مع كونه خلاف ظاهر كلام الشيخ (قده) لا يخلو فى نفسه من المناقشه التى تعرض لها المحققان العراقى و الأصفهانى، فراجع (ع).

الأمر الثانى: أن التخصيص متوقف على عدم كون الحكم واحدا شخصيا كما إذا قال: «أكرم زيدا العالم مره واحده» فانه لا معنى لتخصيصه لبساطته،

فلو ورد خطاب آخر كان معارضا له لا مخصصا، فصحة التخصيص منوطه بتعدد الحكم سواء تعدد الإنشاء كما إذا قال: «أكرم العلماء» فانه في قوه إنشاءات متعددة بعدد أفراده، أم لم يتعدد كما إذا قال: «تواضع للفقير» فان المنشأ هو طبيعه التواضع، فوحدته نوعيه لا شخصيه، فالمتكلم يقصد البعث إلى طبيعه التواضع للفقير، و لذا يصح تقييده بقوله: «و لا تواضع له إذا صار فاسقا» و مقتضى تعلق طبيعى البعث بطبيعى التواضع هو تعلق فرد من الوجوب بفرد من التواضع، و لأجله يتعدد إطاعته و عصيانه، مع أن الواحد الشخصى له امثال واحد و عصيان كذلك.

و بوضوح ما ذكرناه فى الأمرين تعرف أن الحق فى المقام ما حكى عن ثانى المحققين فى جامع المقاصد من فوريه خيار الغبن معللا له «بأن العموم فى أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنه، و إلا لم ينتفع بعمومه» فان ظاهره توقف الانتفاع بعمومه الأفرادى على الملازمه بينه و بين العموم الأزمانى، و إلا- كان جعل اللزوم لكل فرد من أفراد العقود لغوا، فان البيع من أجلى أفراد العقود المتداوله، فإذا كان وجوب الوفاء به مختصا ب آن وقوعه و جاز فسحّه فى سائر الآنات لم يترتب فائده على هذا اللزوم، بل ربما يختل به النظام، فلا بد فى دفع هذا المحذور من عموم وجوب الوفاء لجميع الأزمنه.

و عليه فلا يتم ما فصي له الشيخ و المصنف بين قيديه الزمان و ظرفيته، فان الزمان و إن كان ظرفا فى ظاهر الآيه الشريفه و لا دخل له فى مصلحه الوفاء بالعقد، إلا أن المجعول حيث كان طبيعى الوجوب لطبيعى الوفاء بكل عقد فورود المخصص سواء أ كان فى الابتداء أم فى الأثناء لا يمنع التمسك بالعام فى غير زمان الخاص، و ذلك لأن للآيه الشريفه دالتين: إحداهما: دلالتها على العموم الأفرادى بمقتضى الجمع المحلى باللام، فتدل على وجوب الوفاء بكل عقد.

و ثانيتهما: دلالتها على إطلاقها الأزمانى و الأحوالى من حيث خصوصيات

الزمان و الأحوال الطارئة على العقد، لا- بمعنى الجمع بين قطعات الزمان حتى يكون عاما مجموعيا و يلزم خلف فرض ظرفيه الزمان لحكم واحد مستمر، بل بمعنى أن الشارع لاحظ جميع خصوصيات طبيعه الزمان الوجداني و رفضها، لعدم دخل شىء منها فى نفس مصلحه الوفاء بكل عقد.

و حيث كان فى الآيه الشريفه حجتان كان مقتضى عمومها الأفرادى و جوب الوفاء بكل عقد، و مقتضى إطلاقها الأزمانى ثبوت هذا الحكم له فى الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصيه محدده له و لا بعدمها.

و التخصيص تاره يكون بإخراج نفس الفرد كخروج العقود الجائزه عن عموم و جوب الوفاء بكل عقد، فعقد الوكاله مثلا خارج عن هذا العموم الأفرادى فى جميع الأزمنه، إذ لا يندرج فى العام بعد خروجه عنه، لأنه تخصيص أفرادى، فخروجه يكون بقول مطلق. و فى هذا الفرض لا معنى للشك فى شمول حكم العام له أصلا، فهو نظير قوله: «أكرم العلماء دائما و لا تكرم زيد العالم أبدا» فان خروج زيد عن العموم يكون أفراديا فيعم جميع الأزمان و الحالات الطارئة عليه، لتبعيه كل من العموم الأزمانى و الأحوالى للعموم الأفرادى، فلا يبقى لهما موضوع بعد خروج الفرد عنه.

و أخرى يكون التخصيص بلحاظ بعض أزمنه وجود الفرد أو بعض حالاته بحيث لو لا دليل المخصص كان إطلاق العام أزمانيا و أحواليا شاملا- له، كما إذا قال: «أكرم العلماء دائما و لا تكرم زيدا فى الخامس عشر من هذا الشهر» أو «لا تكرم زيدا حال فسقه» و نحو ذلك، فان أصاله العموم كما تكون حجه فى الشك فى أصل التخصيص و التخصيص الزائد، كذلك أصاله الإطلاق حجه فى الشك فى كليهما، إذ المفروض أن إكرام زيد ليس واحدا شخصا، بل هو واحد نوعى قابل للتقييد. و التخصيص الوارد على عموم الآيه الشريفه بأدله الخيارات أو غيرها من هذا القبيل.

فعموم الآيه أزمانيا و أحواليا يدل على و جوب الوفاء بالبيع مثلا فى كل حال

من أول حدوده إلى الأبد، وأدله الخيارات تدل على عدم وجوب الوفاء به في بعض الحالات أو الأزمنة، ولا توجب خروج أصل البيع عن فرديته لعنوان العقد، فدليل خيار المجلس يدل على جواز المعامله ما دام المتبايعان في المجلس، و دليل خيار الغبن يدل على عدم وجوب الوفاء بالبيع الغبني حين ظهور الغبن، وهكذا سائر أدله الخيارات، فانها لا توجب تخصيص الفرد و إخراجة عن العموم، وإنما تقيّد إطلاق ذلك الوفاء الوحدانيّ المستمر سواء أ كان زمان التقييد قصيرا أم طويلا، و لو شك في طول زمان المقيد و قصره كان المرجع أصاله الإطلاق.

و حيث كان المقصود التمسك في المقام بإطلاق الآيه فلا فرق فيه بين التخصيص في الابتداء و الانتهاء و الأثناء بعد أن كان المجعول طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء في طبيعي الزمان، و ليست وحده الوفاء الواجب شخصيه حتى يتوهم تبعض الواحد و تجزئه البسيط كما تقدم بيانه في الأمر الأول.

نعم فرق بين هذا المطلق و سائر المطلقات في كون أفراده طويله، لأن الأفراد و الوفاءات طويله باعتبار أجزاء الزمان المتلاحقه وجودا، بخلاف أفراد سائر المطلقات فانها عرضيه مجتمعه في الوجود كإطلاق الرقبه الشامل للعالم و الجاهل و الأبيض و الأسود، لكنك خبير بعدم كون طويله الأفراد فارقه و لا قاده في التمسك بأصاله الإطلاق.

فتلخص مما ذكرناه أن أصاله الإطلاق في مثل الآيه الشريفه هي المرجع في الشك في التقييد الزائد، و لا يجدي فرض ظرفيه الزمان للعام في المنع من التمسك به مطلقا كما لعله مقتضى كلام الشيخ أو في خصوص الأثناء كما التزم به المصنف هنا و في الحاشيه، و ذلك لما عرفت من أن وحده وجوب الوفاء ليست شخصيه بل نوعيه، و إطلاق هذا الواحد النوعي حجه في الشك في أصل التقييد و في التقييد الزائد، فتأمل في المقام فانه به حقيق. و قد اعتمدنا في كثير مما تقدم على إفادات العلمين المحققين العراقي و الأصفهاني، فراجع كلاميهما لمزيد الاطلاع على أنظارهما الشريفه.



: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب «-» هو خلاف (٢) اليقين، فمع (٣) الظن بالخلاف فضلا عن

التنبه الرابع عشر: المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه العذى جعله في الرسائل الأمر الثانى عشر هو تنقيح ما يراد بالشك العذى هو أحد ركنى الاستصحاب، فان معرفه الموضوع مما لا بد منه فى إحراز حكمه، و حيث إن الشك يطلق تاره على خصوص تساوى الاحتمالين فى مقابل الظن العذى هو رجحان أحد الاحتمالين، و أخرى على الأعم - و هو خلاف اليقين الشامل لمتساوى الاحتمالين و راجحهما و مرجوحهما أعنى الشك و الظن و الوهم - تصدى غير واحد من الأصوليين لبيان المراد منه.

(٢). هذا معناه الأعم الشامل للشك و الظن و الوهم كما مر آنفا، و وجه الظهور هو جعل الناقض لليقين السابق فى أخبار الباب منحصرافى اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض يبنى على اليقين السابق و إن حصل الظن بخلافه، إلا مع قيام الحجة على اعتباره.

(٣). هذه نتيجة أعميته، إذ مع تساوى الاحتمالين كما هو المصطلح من الشك لا يندرج شىء من الظن بالخلاف و الوفاق فى الشك بمعناه الاصطلاحى.

=====

(-). الظاهر الاستغناء عن هذا البحث بعد تعرض الأخبار لنقض اليقين باليقين و بعد تسليم تقدم الأمارات غير العلميه حكومه أو غيرها على الاستصحاب، ضروره أن خلاف اليقين إن كان ما تساوى طرفاه فلا إشكال فى حجيه الاستصحاب فيه، سواء أ كان المراد بالشك فى المحاورات هذا المعنى كما هو المتبادر أم غيره.

و كذا إذا كان أحد طرفيه راجحا - المعبر عنه بالظن - و لم يقد دليل على اعتباره، إذ الناقض لليقين السابق ليس إلا اليقين بالخلاف على ما هو صريح أخبار الباب، فالظن غير المعبر سواء أ كان عدم اعتباره لأجل دلاله دليل خاص عليه أم لعدم دليل على اعتباره مما تشمله أخبار الاستصحاب سواء أ كان الشك شاملا له لغه أم لا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و يدل على كون الشك خلاف اليقين أمور، هذا أولها، و بيانه: أن غير

=====

و أما الظن المعتبر فلحكومته الأمارات على الاستصحاب كما سيجىء إن شاء الله تعالى يقدم على الاستصحاب و يتصرف لأجل حكومتها فى اليقين الناقض و يراد به الحجة على خلاف اليقين السابق.

فالمتحصل: أنه بناء على حجية الاستصحاب من باب التبعد لا ثمره لهذا البحث، لعدم دخل للمعنى اللغوى أو العرفى للشك فيه، لتعين المراد به من نفس أخبار الباب سواء وافق معناه اللغوى أو العرفى أم خالفه، و ذلك المعنى المراد هو خلاف اليقين أى الحجة، سواء أ كان طرفاه متساويين أم أحدهما راجحا مع موافقته للحالة السابقة أو مخالفتها لها بشرط عدم قيام حجة عليه، إذ معه يقدم على الاستصحاب حكومه و إن كان موافقا له كما قرر فى محله.

و كذا الحال بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى، لإمكان اجتماعه مع الظن الشخصى على خلافه إلا مع تقييد حجيته بعدم قيامه على خلافه.

و بناء على اعتباره من باب الظن الشخصى لا- محيص عن اعتبار الاستصحاب فى خصوص حصول الظن الشخصى على طبق الحالة السابقة و عدم اعتباره بدونه و إن لم يحصل الظن الشخصى على خلافها.

فتلخص: أنه ينبغى جعل معيار البحث فى المراد بالشك المعتبر فى باب الاستصحاب دليل اعتباره، لا المعنى اللغوى أو العرفى، فان كان دليل اعتباره الروايات كان المراد بالشك خلاف اليقين الشامل للظن و الشك و الوهم.

و إن كان دليل اعتباره الظن، فان أريد به الظن النوعى كان الاستصحاب حجة حتى مع الظن الشخصى على خلاف الحالة السابقة كما مر آنفا إلا مع التقييد بعدم قيام الظن الشخصى على خلافها.

و إن أريد به الظن الشخصى على طبق الحالة السابقة كانت حجية الاستصحاب مختصة بهذه الصورة، و لا يكون حجة فى غيرها سواء حصل الظن الشخصى على خلاف الحالة السابقة أم لم يحصل.

- مضافا (١) إلى أنه كذلك لغه (٢) كما في الصحاح (٣)، و تعارف (٤) استعماله فيه في الأخبار في غير باب (٥) - قوله (٦) عليه السلام في أخبار الباب:

واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين، بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي مجمع البحرين «الشك الارتياب، وهو خلاف اليقين، و يستعمل فعله لازما و متعديا كما نقل عن أئمة اللغة، فقولهم: خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئين سواء استوى طرفاه أم رجح أحدهما على الآخر».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و ضمير «أنه» راجع إلى الشك.

(٢). قد عرفت عبارته مجمع البحرين و ظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه، و قوله «كذلك» أى: خلاف اليقين.

(٣). قال فيه: «الشك خلاف اليقين» و مثله ما في القاموس.

(٤). معطوف على «أنه» يعنى: و مضافا إلى تعارف استعماله، و هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و محصله: استعمال لفظ الشك فى روايات الشك فى عدد الركعات و أخبار قاعده التجاوز بل و بعض الأصول العمليه، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين، و تحقيقه موكول إلى محله من الفقه.

(٥). يعنى: فى أبواب متعدده كباب الشك فى الركعات و قاعدتى التجاوز و الفراغ و غيرها، و ضمير «استعماله» راجع إلى «الشك» و ضمير «فيه» إلى «خلاف اليقين».

(٦). فاعل «و يدل» و هذا إشاره إلى الأمر الثالث، و محصله: أنه يدل على إرادته «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد فى نفس أخبار الاستصحاب من موارد تبه عليها شيخنا الأعظم أيضا.

منها: قوله عليه السلام فى صحيحه زواره الأولى المتقدمه: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، و قد ثبت فى محله أن التحديد يفيد الحصر، فان تحديد الكثر بألف و مائتى رطل عراقى مثلا ينفى الزيادة على

(و لكن تنقضه بيقين آخر) حيث (١) إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما

هذا المقدار و النقيضه عنه، ففي المقام ينفي حصر الناقض باليقين كل ما هو خلاف اليقين من الشك المصطلح و الظن و الوهم،  
غايه الأمر أن الظن المعتر كالعلم في الاعتبار.

و بالجملة: يدل هذا الحصر بقرينه التحديد على أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب  
دليل حجيه الأمارات غير العلميه الحججه، فكأنه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحجه على خلافه».

و منها: قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدمه أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» توضيحه: أن إطلاق جواب الإمام عليه السلام  
بعدم وجوب الوضوء على من يقن الطهاره و عرضته الخفقه و الخفقتان بحيث لم يلتفت إلى تحريك شىء في جنبه مع ترك  
استفصاله عليه السلام بين إفاده الخفقه - التي هي من أمارات النوم عاده - للظن بالنوم و عدمها مع إفادتها له أحيانا (يدل) على  
أن الحكم المذكور أعنى عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف و لو حصل الظن بالخلاف، فلا بد أن يراد  
بالشك حينئذ خلاف اليقين، فيدل على اعتبار الاستصحاب مطلقا حتى مع الظن بالخلاف.

و منها: قوله عليه السلام: «و لا تنقض اليقين بالشك» تقريبه: أنه عليه السلام - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء إلا بعد  
اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك، و هذا النهى بقرينه ذلك الحكم المغيا باليقين بالخلاف أى النوم يراد بالشك في  
جملة النهى خلاف اليقين، الذى هو مطلق يشمل الشك و الظن و الوهم، هذا ما يتعلق بظاهر عبارته المتن، و هو لا يخلو مما  
تقف عليه في التعليقه من المسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب دلالة «و لكن تنقضه بيقين آخر» على إرادته خلاف اليقين من الشك في أخبار الاستصحاب، و قد عرفت تقريبه  
بقولنا: «حيث انه يحدد ناقض اليقين باليقين... إلخ» و ضميرا «ظاهره، أنه» راجعان إلى «قوله» و ضمير «به» راجع إلى «ما»  
الموصول.

ص: ٧١٥

ينقض به اليقين، و أنه (١) ليس إلا- اليقين. و قوله (٢) أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» بعد السؤال منه عليه السلام عما إذا حرّك في جنبه شىء و هو لا يعلم، حيث (٣) دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال «-» بين ما إذا أفادت هذه الأماره (٤) الظن و ما إذا لم تفده، بداهه (٥) أنها لو لم تكن

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه» و ضميره راجع إلى الموصول، يعنى: و أن ما ينقض به اليقين ليس إلا- اليقين، و إذا انحصر الناقض باليقين فلا محاله يراد بالشك خلاف اليقين.

(٢). معطوف على «قوله» و هذا أيضا من الصحيحه الأولى لزاره.

(٣). هذا تقريب الاستدلال بالجمله المذكوره، و قد مر آنفا توضيحه، و ضميرا «بإطلاقه» و المستتر فى «دل» راجعان إلى «قوله» و «بعد السؤال» ظرف ل «قوله».

(٤). و هى الخفقه و الخفتان، حيث إنهما أمارتان تفيدان الظن بالنوم تاره و لا تفيدانه أخرى.

(٥). غرضه إثبات صحه الإطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال، توضيحه: أن الأماره المزبوره لَمَا كانت مفيده للظن بالنوم و لو نادرا كان لاستفصال الإمام عليه السلام عن إفادتها للظن و عدمها مجال، فترك الاستفصال حينئذ يفيد الإطلاق و عدم وجوب إعاده الوضوء مطلقا سواء أفادت هذه الأماره الظن بالنوم أم لم تفده،

=====

(-). لا حاجة إلى ترك الاستفصال فى استظهار الإطلاق، بل صراحه قوله عليه السلام: «حتى يستيقن» فى التحديد و كون غايه وجوب إعاده الوضوء هى الاستيقان بالنوم كافيه فى إرادته خلاف اليقين من الشك، و مغنيه عن إثباتها بالإطلاق المنوط بترك الاستفصال. كما أن الشيخ (قده) لم يتمسك بهذا الإطلاق، حيث قال: «و منها قوله عليه السلام: حتى يستيقن، فانه جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجىء أمر بين منه».

ص: ٧١٦

مفيده له دائما لكانت مفيده له أحيانا على (1) عموم النفي لصوره الإفاده.

و قوله (2) عليه السلام بعده (3): (و لا- ينقض اليقين بالشك) «-» أن (4) الحكم فى المغيا (5) مطلقا (6) هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى.

و ضمير «أنها» راجع إلى الأماره.

\*\*\*\*\*

(1). متعلق بقوله: «دل» و المراد ب «عموم النفي نفي وجوب الوضوء فى كلتا صورتى الظن بالخلاف - أى بحصول النوم - و عدمه، و ضميرا «له» فى كلا الموضوعين راجعان إلى الظن.

(2). معطوف على قوله: «قوله» يعنى: و يدل عليه قوله عليه السلام بعده: «و لا- ينقض اليقين بالشك» و هو إشاره إلى المورد الثالث المتقدم بقولنا: «و منها:

قوله عليه السلام: و لا ينقض اليقين بالشك... إلخ».

(3). أى: بعد قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» و قد عرفت أن جملة «و لا ينقض اليقين بالشك» بنفسها لا تصلح لإثبات إرادته خلاف اليقين من الشك، بل لا بد من ضم جملة «حتى يستيقن أنه قد نام» إليها، و لا حاجة إلى مثل هذا الاستدلال التكلّفى مع إمكان إثبات المطلوب بغيره بلا تكلف، كقوله عليه السلام: «و لكن ينقضه بيقين آخر» كما صنعه الشيخ.

(4). الصواب دخول «على» على «أن» و هو متعلق ب «يدل» يعنى: و يدل قوله عليه السلام على... إلخ».

(5). و هو قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

(6). يعنى: و إن كان الظن على خلافه فلا بد من البناء على الوضوء المعلوم سابقا حتى مع الظن بخلافه.

=====

(-). الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، إذ المظنون أن مورد استشهاده هو بعينه ما استشهد به الشيخ من قوله: «و منها قوله عليه السلام: و لكن ينقضه بيقين آخر، فان الظاهر سوقه فى مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين» لعدم دلالة نفس

و قد استدل عليه (١) أيضا بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

و فيه: أنه (٢) لا وجه لدعواه (٣) و لو سلم اتفاق الأصحاب على

\*\*\*\*\*

(١). أى: و استدل على كون الشك فى باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين آخرين - غير الوجوه الثلاثة المتقدمه - أولهما الإجماع، و المستدل بهما هو الشيخ الأعظم فى الرسائل، و محصل الوجه الأول منهما الذى هو الأمر الرابع من الأمور المستدل بها على المدعى هو الإجماع القطعي على حجيه الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناء على اعتباره من باب الأخبار و التعبد، لا من باب الظن.

(٢). هذا جواب الاستدلال بالإجماع، و هو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إما لما قيل: من كون المسألة مستحدثه، و أنه لم يكن لها فى كلمات المتقدمين على المفيد (قده) عين و لا- أثر. و إما لاختلاف من تعرض لها فى حجيته مطلقا، أو فى خصوص الشك الذى تساوى طرفاه.

ثانيهما: أنه بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور يحتمل استنادهم فى ذلك إلى ظهور الأخبار المشار إليها فيه، و مع هذا الاحتمال يخرج عن الإجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام إلى الإجماع المدركى الذى لا يصلح للركون إليه كما لا يخفى، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). أى: لدعوى الإجماع، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى المذكور بقولنا «ثانيهما انه بعد فرض ثبوت الاتفاق... إلخ».

=====

عدم نقض اليقين بالشك على إرادته خلاف اليقين منه، بخلاف «و لكن ينقضه بيقين آخر» فانه يدل على عدم نقض اليقين بالوضوء إلا باليقين بالنوم، فلا ينقض بغير اليقين و إن كان ظنا بالخلاف.

الاعتبار (١)، لاحتمال (٢) أن يكون ذلك (٣) من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني (٤): أن الظن غير المعتمد إن علم بعدم اعتباره

\*\*\*\*\*

(١). أى: اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، وهذا إشارته إلى الوجه الأول وهو عدم ثبوت الاتفاق، ومقتضى الترتيب تقديم الوجه الثانى على الأول بأن يمنع أولاً نفس الاتفاق، وثانياً اعتباره على فرض تسليمه، لاحتمال مدركيته.

(٢). تعليل لقوله: «لا-وجه لدعواه» وحاصله: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى الروايات لا- يصلح هذا الإجماع للحجيه، لاحتمال مدركيته.

(٣). أى: اتفاق الأصحاب، وضمير «عليه» راجع إلى الاعتبار مع الظن بالخلاف.

(٤). هذا هو الوجه الثانى الذى استدلل به الشيخ وهو الأمر الخامس من الأمور المستدل بها على المدعى، وبيانه: أن الظن على خلاف اليقين السابق إن كان عدم اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه كالظن القياسى، فمعنى عدم حجتيه عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازم هذا الفرض جريان الاستصحاب فى صورته قيامه على خلاف اليقين السابق كصورته عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين، لأن من آثار تنزيل وجوده منزله عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجربانه مع عدمه.

وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجتيه كالشهره الفتوائيه ونحوها من الظنون غير المنهى عنها بدليل خاص فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع، ومن البديهي عدم جوازه، وذلك لأن الحكم الواقعى وإن لم يكن مشكوكاً فى الزمان اللاحق بل مظنون عدم لقيام الظن على خلافه، إلا- أن الحكم الفعلى المعلوم فى السابق يكون مشكوك البقاء فى اللاحق، لأن جواز المضى على طبق الظن بارتفاعه مشكوك أيضاً، فيصير الحكم الفعلى مشكوكاً فيه فعلاً بعد ما كان متيقناً سابقاً، وهذا بنفسه

ص: ٧١٩



بالدليل (١) فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن (٢) كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. وإن كان (٣) مما شك في اعتباره، فمرجع (٤) رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا (٥).

موضوع أدله الاستصحاب من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الدليل الخاصّ كالظن القياسى، حيث انه نهى عن اتباعه بنص خاص.

(٢). عطف تفسيري لقوله: «أن وجوده» و محصله كما مر توضيحه: أن معنى وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده، فكما أنه لو لم يتم الظن القياسى على خلاف الحالة السابقة كان الاستصحاب جاريا، فكذلك لو قام على خلافها، و ضمير «فمعناه» راجع إلى «عدم اعتباره» و ضمائر «وجوده، كعدمه، عدمه، وجوده» راجعه إلى «الظن».

(٣). معطوف على «ان علم» و الأولى أن يقال: «و ان شك في اعتباره» لكنه عين عبارته الشيخ (قده)، و كيف كان فهو إشارة إلى صورته كون عدم حجيه الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «و إن كان عدم اعتباره لعدم الدليل... إلخ».

(٤). جواب «و ان» و قوله: «بسببه» متعلق ب «رفع» و ضميره راجع إلى الظن المشكوك الاعتبار، و قوله: «إلى نقض» متعلق ب «مرجع».

(٥). لعله إشارة إلى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك الاعتبار، إذ لا بد فى صدقه من اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى يكون الشك فى بقاء نفس ما كان على يقين منه، و من المعلوم أن الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق بل تعلق بأمر آخر و هو حجيه الظن، فرفع اليد عن اليقين حينئذ نقض لليقين بالظن لا بالشك.

و الحاصل: أن المشكوك هو الحجيه، و هى غير المتيقن السابق، فلم يتحد

و فيه: أن قضيه عدم اعتباره - لإلغائه (١) أو لعدم (٢) الدليل على اعتباره - لا يكاد (٣) يكون إلا عدم إثبات مضمونه «-» به تعبدا ليرتب

متعلقا اليقين و الشك، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). كما في الصورة الأولى و هي قيام الدليل الخاصّ على عدم اعتبار الظن كالمقياس، و ضميرا «اعتباره، لإلغائه» راجعان إلى الظن.

(٢). معطوف على «لإلغائه» و هو الصورة الثانية أعني عدم اعتبار الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، فاللام في «لإلغائه» و «لعدم» تعليل لعدم اعتبار الظن.

(٣). خبر «أن قضيه» يعني: لا يكاد يكون مقتضى عدم اعتبار الظن في كلتا صورتين المزبورتين إلا عدم إثبات مضمون ذلك الظن به شرعا، فاعتباره يوجب ثبوت مضمونه كذلك. و توضيح ما أفاده في الجواب عن الأمر الخامس الذي ذكره شيخنا الأعظم (قده) هو: أن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس عقدا إيجابيا و هو ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعبر حتى يجرى فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك، بل مقتضاه عقد سلبي و هو عدم ثبوت المظنون بهذا الظن ليرتب عليه آثاره الشرعيه، فلو كان متيقنا بطهاره ثوبه مثلا، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، و قلنا بعدم اعتبار شهاده عدل واحد في الموضوعات، فان معنى عدم اعتبار شهادته عدم ثبوت نجاسته الثوب بها، لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب، إذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الإيجابي، و تنزيل الظن غير المعبر منزله الشك في الآثار الشرعيه.

و بالجملة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له، بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعا، و عليه فهذا الأمر الخامس لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، بل لا بد من الرجوع إلى الوجوه الاخر في إثباته.

=====

(-). الأولى إبداله ب «المظنون به» يعني: لا يكاد يكون إلا عدم إثبات الحكم المظنون بالظن غير المعبر تعبدا.

ص: ٧٢١

عليه آثاره (١) شرعا، لا ترتيب (٢) آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ (٣) في تعيين أن الوظيفة أي أصل من الأصول العمليه من الدليل (٤)، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه (٥) على اعتبار الاستصحاب (٦)،

\*\*\*\*\*

- (١). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى المظنون بالظن غير المعتمد، و ضميرا «مظنونه، به» راجعان إلى الظن غير المعتمد.
- (٢). معطوف على «عدم» فان نفي النفي إثبات، يعنى: أن مقتضى عدم اعتبار الظن عدم إثبات مظنونه به، لا ترتيب آثار الشك عليه، فقوله: «لا- ترتيب» إشاره إلى العقد الإيجابي، كما أن قوله: «إلا- عدم إثبات مظنونه» إشاره إلى العقد السلبي، و ضمير «عدمه» راجع إلى «الشك» و المراد بهذا الشك هو المتساوى طرفاه، بناء على كونه هو الظاهر من أخبار الاستصحاب، و الظن غير الشك، فلا- بد فى حكم الظن غير المعتمد القائم على خلاف الحاله السابقه من الرجوع إلى غير الاستصحاب، ففى مسأله الوضوء مع أماره النوم يرجع إلى قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم إحراز الطهاره للصلاه مثلا.
- (٣). أى: حين عدم اقتضاء الظن غير المعتمد العقد الإيجابي.
- (٤). متعلق ب «لا بد» يعنى: بعد نفي العقد الإيجابي - و هو ترتيب آثار الشك على الظن غير المعتمد، لا بد فى تعيين الوظيفة مع الظن غير المعتمد من الرجوع إلى غير الاستصحاب.
- (٥). أى: مع الظن غير المعتمد، يعنى: بناء على دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشك المصطلح - و هو ما تساوى طرفاه، و عدم دلالتها على اعتباره مع الظن بالخلاف - لا- بد فى تشخيص الوظيفة من الرجوع إلى غير أخبار الاستصحاب، لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف، إلا إذا قام دليل آخر على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك.
- (٦). لما فرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشك المتساوى طرفاه.

ص: ٧٢٢

فلا بد (١) من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه، و لا ارتياب، و لعله أشير إليه (٢) بالأمر بالتأمل (٣)، فتأمل جيدا.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «فلو» إذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح فلا- محيص عن الرجوع إلى غيره من سائر الأصول العمليه فى صوره الظن بالخلاف، ففى الظن بالفراغ يرجع إلى قاعده الاشتغال، و فى الظن بالتكليف يرجع إلى أصاله البراءه.

(٢). أى: أشير إلى الإشكال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غير المعتمد للعقد الإيجابى أعنى ترتيب آثار الشك عليه، و ضمير «لعله» للشأن.

(٣). حيث قال الشيخ الأ-عظم: «و ان كان - يعنى الظن غير المعتمد - مما شك فى اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جدا».

ص: ٧٢٣

: لا يذهب عليك أنه لا بد فى الاستصحاب من بقاء

اشترط بقاء الموضوع فى الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيانها التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب، و هما: بقاء الموضوع و عدم أماره معتبره فى مورده، إذ معها لا تصل النوبه إلى الاستصحاب لحكومتها عليه. و لا يخفى أنه كان المناسب ذكر جميع الشرائط فى موضع واحد قبل التنبهات، خصوصا بقاء الموضوع، لتقوم الاستصحاب به، فالتعبير عنه بالشرط مبنى على المسامحه.

و كيف كان فقد تعرض لتفصيل هذين الشرطين فى طى مقامين: المقام الأول فى اعتبار بقاء الموضوع، و الثانى فى عدم أماره معتبره و لو على وفاقه.

أما المقام الأول، فتوضيحه: أنه لما كان موضوع الاستصحاب هو الشك فى بقاء الموجود السابق فى الزمان اللاحق اقتضى ذلك بالضرورة اتحاد متعلقى اليقين و الشك وجودا و اختلافهما فى الحدوث و البقاء فقط، إذ مع اختلافهما وجودا لا يصدق الشك فى بقاء الموجود السابق، بل يكون شكا فى حدوث شىء آخر، و هو أجنبى عن الاستصحاب، فلا مجال لجريانه سواء أ كان اعتباره من باب التعبد أم الظن، إذ لا يتفاوت هويّه الاستصحاب باختلاف دليل اعتباره، فإذا كان «زيد عادل» مثلا معلوما لنا يوم الجمعة، و شككنا يوم السبت فى بقاء عدالته كان الشك فى بقائها موردا للاستصحاب، فبيني عليها، إذ البناء عليها إبقاء لها، كما أن رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بها بالشك فيها. و أما الشك فى عداله عمرو فلا يكون البناء عليها إبقاء لعداله زيد، كما أن رفع اليد عنها ليس نقضا لليقين بعداله زيد بالشك فيها.

هذا بالنسبه إلى وحده الموضوع. و كذا الحال فى اعتبار وحده المحمول، فإذا علم بعداله زيد ثم شك فى علمه لم يكن ترتيب آثار عدالته جريا على اليقين السابق بها، لكونها معلومه بقاء أيضا، كما أن عدم ترتيب آثار علمه ليس نقضا

الموضوع و عدم (١) أماره معتبره هناك و لو على وفاقه (٢)،

**فها هنا مقامان**

### المقام الأول (٣)

: أنه لا إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى (٤)

لليقين بعدالته، و هذا واضح.

و بالجملة: فالبقاء لا يصدق إلا بوحده القضية المتيقنه و المشكوكه موضوعا و محمولا، و انحصار اختلافهما باليقين و الشك.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء» و هذا إشاره إلى الشرط الثانى و هو عدم أماره معتبره و لو على وفاق الاستصحاب، لحكومتها عليه. كما أن ما قبله إشاره إلى الشرط الأول.

(٢). أى: على وفاق الاستصحاب، كما إذا كان شىء معلوم الطهاره سابقا و شك فى بقائها، و قامت بينه على طهارته، فانه يبنى على طهارته للبينه لا للاستصحاب.

(٣). و هو الكلام فى بقاء الموضوع، و محصله: أنه لا إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، لأنه إدامه الوجود السابق فى ظرف الشك، إما بالتعبد و إما بغيره. ثم ان التعبير ببقاء الموضوع مذكور فى كثير من الكلمات، مع أنه لا بد من بقاء المحمول أيضا، و لعل الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته أو لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته.

(٤). و قريب من هذا التعبير عباره حاشيه المحقق الآشتياني (قده) حيث قال:

«المراد من بقاء الموضوع فى الاستصحاب هو كون القضية المشكوكه فى الآن اللاحق عين القضية المتيقنه فى الآن السابق... إلخ».

و بيان أوضح: يعتبر فى الاستصحاب كون القضية المشكوكه عين القضية المتيقنه موضوعا و محمولا و نسبه كالمثال المتقدم «زيد عادل» من دون اختلاف بين القضيتين إلا فى إدراك النسبه، لكونها فى إحداها معلومه و فى الأخرى مشكوكه. و بالجملة: فالقضيتان متحدتان فى جميع وحدات التناقض إلا فى زمان النسبه باليقين و الشك.

و غرضه من التعبير باتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه بدلا عن التعبير بقاء



الموضوع دفع توهم، و هو: أن التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجى، لظهور «البقاء» فى استمرار الحادث، و حينئذ يختص ذلك بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات المترتبه كالقيام و القعود و العداله و الاجتهاد و نحوها مما يكون موضوعها موجودا خارجيا. و أما إذا كان المحمول نفس الوجود الذى هو أول محمول يحمل على الماهيات فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغنى عن الاستصحاب، إذ مع العلم بوجود زيد فى الزمان الثانى لا معنى لاستصحاب وجوده فيه.

و بالجملة: فإشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات الثانويه، و عدم كونه عاما لجميع الموارد التى منها كون المحمول نفس الوجود كقولنا: «زيد موجود».

و قد أجاب الشيخ الأعظم (قده) عن هذا الإشكال بما ملخصه: أن المراد ببقاء الموضوع بقاؤه على نحو معروضيته للمستصحب، ففى استصحاب قيام زيد يكون الموضوع وجوده الخارجى، لأنه كان سابقا معروضا للقيام، و فى استصحاب وجود زيد يكون الموضوع تقرره الماهوى لا وجوده الخارجى، إذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده الخارجى معروضا للوجود، و إلا يلزم أن يكون معنى القضية «زيد الموجود موجود» و من المعلوم فساده.

و بالجملة: فاستصحاب كل من المحمول الأولى - و هو الوجود - و المحمول الثانوى كالقيام و القعود صحيح، غايه الأمر أن الموضوع فى الأول هو الماهيه المجرده عن الوجود الذهنى و الخارجى، و هى باقيه فى زمان الشك فى وجود زيد مثلا، فيصح استصحابه، لبقاء معروضه و هو الماهيه الممكنه القابله للوجود. كما أن الموضوع فى المحمول الثانوى كالقيام هو الوجود الخارجى، فالموضوع فى «زيد قائم» مثلا هو «زيد الموجود» ففى ظرف الشك فى القيام يكون الموضوع أى معروض المستصحب - الذى هو القيام أيضا - وجود زيد فى الخارج.

هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ (قده) فى بيان المراد ببقاء الموضوع فى



ضروره (١) أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء «-» بل في الحدوث،

الاستصحاب، و دفع الإشكال المزبور عنه بما عرفت.

و المصنف (قده) عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الإشكال المذكور حتى يحتاج إلى دفعه بما أفاده الشيخ، بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في حاشية الرسائل إرادته معنى واحد سواء عبر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين، قال فيها: «فالموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده، لكن مع جميع القيود في عروضه عليه عقلا أو شرعا أو عرفا» و من المعلوم أن وحده الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين.

و لعل التعبير ببقاء الموضوع ناظر إلى أهميته في الكلام لا لاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص، أو إلى بقائه بوصف موضوعيته، فانه بهذا المعنى لا ينفك عن وحده المحمول و النسبه، فيحصل الاتحاد في القضيتين، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

\*\*\*\*\*

(١). استدل المصنف على اعتبار وحده القضيتين بنفس أدله الاستصحاب الداله على أن المتيقن سابقا المشكوك لاحقا لا يجوز نقضه و رفع اليد عنه، و ذلك بوجهين:

أحدهما: بموضوع تلك الأدله أعنى الشك في البقاء، و ثانيهما بمحمولها أعنى النهي عن النقض، و قوله: «لا يكون الشك في البقاء» إشاره إلى الوجه الأول و محصله: أن الشك في البقاء الذي يتقوم به الاستصحاب لا يصدق إلا بوحده القضية المتيقنه و المشكوكه موضوعا و محمولا، إذ بدونها لا يكون الشك في البقاء، فإذا كانت عداله زيد متيقنه ثم صارت عداله عمرو مشكوكه لا يصدق الشك في بقاء عداله زيد على الشك في بقاء عداله عمرو، بل هو شك في أمر آخر. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بدونه» راجع إلى «اتحاد القضيتين».

(-). قد يقال: ان هذه الكلمه مستدرکه، لكفايه نفس الشك في الدلاله على وحده القضيتين، إذ لزوم هذا الاتحاد إنما هو من أجل إضافه الشك إلى المتيقن لا من أجل إضافه الشك إلى بقاء المتيقن، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن كما في قاعده اليقين لكان مقتضيا أيضا للاتحاد، و عليه فكلمه البقاء مستدرکه (١).

ص: ٧٢٧

و لا رفع (١) اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى (٢) لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الشك» يعنى: و لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق فى مورد الشك نقض اليقين بالشك، و هذا هو الدليل الثانى على اعتبار بقاء الموضوع، و حاصله: أنه مع تعدد الموضوع فى القضيتين المتيقنه و المشكوكه لا يصدق محمول أخبار الاستصحاب و هو النهى عن نقض اليقين بالشك.

و بالجملة: هذان الدليلان مما يستفاد من نفس الأخبار.

و قد اعتمد الشيخ على هذا الدليل الثانى، حيث إنه جعله عدلا لاستحاله انتقال العرض، و قال: «و إما لأن المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق، و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق».

(٢). و هو ما أفاده بقوله: «بمعنى اتحاد القضييه المشكوكه مع المتيقنه موضوعا... إلخ». إذا عرفت معنى بقاء الموضوع بكلا تقريبيه اللذين أفادهما العلمان الشيخ و المصنف (قدهما) فاعلم: أن الفرق بينهما هو جريان الاستصحاب فى المحمولات المترتبه كالعده و القعود و القيام و غيرها و لو مع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجا،

=====

لكنه غير ظاهر، فان الاستصحاب و إن كان هو التعبد بنفس المتيقن الذى صار مشكوكا فيه، إلا أن الشك المأخوذ فى أدله الاستصحاب حيث لا إهمال فيه و لا إطلاق له بالإضافة إلى الحدوث و البقاء، فلا بد أن يكون هو الشك المضاف إلى البقاء، إذ لو لا- هذه الإضافة لشمل الشك فى ما تيقن به سابقا كلاً من الشك الطارئ و السارى، لصدق الشك فى المتيقن على كل من الاستصحاب و قاعده اليقين، و إنما يختلفان من حيث المتعلق، فان كان الحدوث متعلق الشك انطبق على القاعده، و إن كان البقاء متعلقه انطبق على الاستصحاب، و لَمَّا كان المتسالم عليه دلالة جمله من الأخبار ظهوراً أو صراحة بقريته المورد على الاستصحاب فلا- محيص من إضافه الشك إلى البقاء كيلا يلتبس بالشك فى الحدوث الذى هو مورد القاعده. و عليه فتعبير المصنف بقوله: «الشك فى البقاء» متين جدا.

بل و مع العلم بارتفاعها أيضا، كما إذا شك في بقاء عداله زيد مع العلم بموته فضلا عن الشك فيه، و ذلك لأن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه كما عليه المصنف صادق عليه، لأن نفس القضية المعلومه و هي «زيد عادل» صارت مشكوكه، و العلم بموت زيد فضلا عن الشك فيه لا يوجب خللا لا في موضوعها و لا في محمولها كما لا يخفى.

و عدم جريان الاستصحاب في تلك المحمولات مبني على اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحو كان موجودا حال اليقين به كما عليه الشيخ، لأن الموضوع في زمان اليقين كان موجودا خارجيا، و في زمان الشك لا يكون كذلك، و لذا لا يجرى هو (قده) استصحاب العداله إلا على فرض الحياه، و المصنف يجره فيها باعتبار عينيه قضيه اليقين بعداله زيد مثلا مع الشك فيها و لو مع الشك في حياته، بل و مع العلم بموته، نظرا إلى عينيه القضيتين المتيقنه و المشكوكه عرفا.

و الحاصل: أن بقاء الموضوع عند الشيخ (قده) عباره عن كون الموضوع في القضية المشكوكه على النحو الذي كان في القضية المتيقنه من الوجود الخارجى و الذهنى و التقررى، و عند المصنف (قده) عباره عن اتحاد عرفا في القضية المتيقنه و المشكوكه سواء أ كان وجوده بقاء من سنخ وجوده حدوثا أم لا، كما إذا شك في عداله زيد بعد موته، فان وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجيا، و في زمان الشك يكون تقرريا.

و هنا احتمال ثالث، و هو اعتبار بقاء الموضوع خارجا في ظرف الشك، و سيأتى بيانه عند شرح كلام المصنف إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). المستدل بهذا الدليل العقلى جمع من الأصحاب كصاحبى الفصول و المناهج و تبعهما شيخنا الأعظم (قدس سرهم) حيث قال فى الخاتمه: «ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى فى غير محل و موضوع،

و هو محال.

و إما أن يبقى فى موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، و إنما هو حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده... إلخ» فانه قد استدل على اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب بما حاصله لزوم أحد محذورين من جريانه مع عدم إحراز موضوعه.

توضيحه: أنه إذا جرى الاستصحاب فى بقاء العارض للموضوع الذى لم يعلم وجوده لاحقاً لزم (إما) بقاء العرض بلا موضوع، و هو محال، للزوم بقاء المعلول بلا عله، حيث ان الموضوع من علل تشخص العرض فى الخارج، فيمتنع بقاؤه بلا موضوع. (و إما) انتقاله إلى موضوع آخر، و هذا أيضاً مما لا- يمكن الالتزام به، لعدم كونه إبقاء لنفس ذلك العارض، بل هو حكم بحدوث عارض مثله فى موضوع جديد، إذ البقاء هو الوجود الثانوى لنفس ما كان موجوداً أولاً، مثلاً إذا كانت عداله زيد متيقنه سابقاً و أريد استصحابها مع الشك فى بقاء زيد، فلا يعلم أن استصحابها هل يكون إبقاء لعداله زيد أم لا؟ هذا.

مضافاً إلى: لزوم تحقق العرض و لو آناً ما لا فى موضوع، مع وضوح انعدامه بانتفاء موضوعه كانتفاء كل معلول بانعدام علته.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لاستحاله انتقال العرض، و قد أوضحناه بقولنا: «مضافاً إلى تحقق العرض و لا آناً ما لا فى موضوع» و ضمير «لتقومه» راجع إلى العرض.

(٢). قال المحقق الطوسى (قده) فى التجريد: «و الموضوع من جمله المشخصات»<sup>(١)</sup> فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه فيزول تشخصه كما فى الشوارق<sup>(٢)</sup>، مثلاً- امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون إلا بالمحل و الموضوع، لاشتراكهما فى ماهية البياض و لوازمها و أجزاءها. و حيث إن الماهية المبهمة لا تتحقق فى الخارج، و لا وجود للعرض بدون معروضه، كان تشخص

العرض منوطا بتشخص موضوعه، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضا، لانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج إليه. و هذا معنى كون الموضوع من جمله المشخصات. و ضمير «تشخصه» راجع إلى العرض، و ضمير «به» إلى الموضوع.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «و الاستدلال» و إشكال عليه بما أفاده المصنف و بعض تلامذه الشيخ كالمحقق الآشتياني (قدس سرهم) (١) و محصله: أن البقاء على قسمين حقيقي و تعبدى و الأول لا ينفك عن معروضه، و إلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العارض بلا- محل، و انتقال العرض من موضوع إلى آخر. و الثانى لا- يستلزم شيئا من هذين المحذورين، إذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب كالعدالة مثلا فى ظرف الشك فى بقائها، و هذا حكم ظاهرى مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعا على العدالة المشكوكه، و ليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعيه حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين.

و عليه فلا مانع من الحكم ببقاء المحمول تعبدا بمعنى لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك فى بقاء موضوعه كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة و الاجتهاد و الزوجيه و غيرها شرعا مع الشك فى موضوعاتها، كما هو الحال فى مثل قاعدتى الطهاره و الحليه، حيث ان الشارع حكم بحليه و طهاره مشكوكهما كاللباس حتى تجوز الصلاه فيه، و كذا الحال فى سائر التنزيلات التعبدية.

(٢). أى: أن استحاله انتقال العرض حقيقه كما هو مقتضى البرهان العقلى المذكور لا تستلزم استحاله انتقال العرض تعبدا كما هو مقتضى الاستصحاب، لأنه حكم ظاهرى كما عرفت آنفا، و ضمير «لاستحالته» راجع إلى «انتقال».

و لا يخفى أن المصنف اقتصر هنا فى رد الدليل العقلى بإمكان انتقال العرض تعبدا من موضوعه إلى موضوع آخر كما عرفت توضيحه. و لكنه فى الحاشيه جعل إمكان التعبد بالعرض و لو بدون إحراز معروضه جوابا عن كلا شقّى الدليل أعنى استحاله الانتقال و البقاء بلا موضوع، قال فيها: «فان المحال إنما هو الانتقال

و الكون فى الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقه لا بحسب وجوده تعبدا...»(١).

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى لقوله: «تعبدا»، فان التعبد هو الالتزام بالآثار شرعا.

فتحصل: أن البرهان العقلى المزبور يثبت استحاله انتقال العرض حقيقه من موضوع إلى آخر، و لا يشتهها تعبدا حتى يكون دليلا على اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق نقض اليقين مع بقائه و عدم صدقه بدونه.

=====

(-). و للمصنف فى الحاشيه إشكال آخر على هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو إشكال الأخصيه، قال فيها: «مع أنه أخص من المدعى، فان المستصحب ليس دائما من مقولات الأعراض، بل ربما يكون هو الوجود، و ليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و إن كان بالعرض...»(١).

لكن يمكن أن يقال: ان ظاهر الدليل العقلى المتقدم و إن كان اختصاصه بالعرض المقابل للجوهر، و هو يوهم أخصيته من المدعى كما أفاده، إلا أنه لا يرد عليه الإشكال بعد ملا حظته أمرين نبه عليهما الشيخ الأ-عظم، أحدهما: تفسير موضوع الاستصحاب بمعرض المستصحب، و ثانيهما: تصريحه بجريان الاستصحاب فى الوجود العينى و الذهنى و الأمر الاعتبارى الذى موطنه وعاء الاعتبار الذى هو برزخ بين الوجودين، بل و جريانه فى العدم أيضا.

و بالنظر إلى هذين الأمرين لا بد أن يكون مقصوده بالعرض المستحيل انتقاله إلى معرض آخر أو بقاؤه بلا معرض هو كل ما يقابل الذات و يحمل عليها، و هذا المعنى ينطبق على الوجود الجوهرى و العرضى و على العدم الذى معرضه الماهيه كاستصحاب عدم زيد، و على استصحاب الحكم الشرعى، و لا- مشاحه فى إطلاق العرض على ما يقابل الذات، فان الوجود عارض الماهيه، مع أن الوجود ليس

و أما (١) بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا فلا يعتبر قطعاً في جريانه (٢)، لتحقق (٣) أركاناً بدونه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه» و هذا إشاره إلى المعنى الثالث لبقاء الموضوع الذى أشرنا إليه بقولنا: «و هنا احتمال ثالث و هو احتمال بقاء الموضوع خارجا» و قد نسب هذا المعنى إلى صاحب الفصول، و محصل ما حكى عنه فى ذلك هو: أن الشك فى بقاء الموضوع خارجا يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه، لكن يرتفع هذا المانع بجريان الاستصحاب أولاً- فى نفس الموضوع ثم فى حكمه ثانياً، ففى الشك فى عداله زيد مع الشك فى حياته يجرى الاستصحاب أولاً فى حياته و ثانياً فى عدالته.

و بالجمله: إحراز بقاء الموضوع و لو تعبدت معتبر فى استصحاب عارضه، و هو كاف فى جريانه، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع فى جريانه.

(٢). أى: فى جريان الاستصحاب فى المستصحب الذى هو عارض الموضوع كالعده التى هى من عوارض الحياه.

(٣). تعليل لقوله: «فلا يعتبر قطعاً» و محصله: عدم توقف استصحاب العارض على إحراز الموضوع خارجا بعد عدم كون الشك فى العارض ناشئاً من الشك

=====

من سنخ المقولات العرضيه المصطلحه.

و لعل تعبير شيخنا الأعظم فى جمله كلامه: «لكن استصحاب الحكم كالعده مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياه زيد» قرينه على أن المراد بالعرض هو مطلق المحمول، لعدم كون العده حكماً بمعناه المصطلح.

و عليه فمحتمل كلام الشيخ من العرض هو مطلق المحمول، حيث يستحيل انتقاله من موضوعه كاستحاله بقاءه بلا موضوع. و لعله لما ذكرناه أغمض المصنف عن إشكال الأخصيه و لم يتعرض له فى المتن، فتأمل. و الإشكال الوارد على الدليل العقلى هو ما فى المتن من عدم تقوم الإبقاء التعبدى بقاء الموضوع واقعا، مضافاً إلى إشكال الميرزا من أنه تعيد للمسافه.

ص: ٧٣٣

نعم (١) ربما يكون مما لا بد منه فى ترتيب بعض الآثار، ففى

فى الموضوع كنشو الشك فى عداله زيد عن صدور فعل منه أوجب الشك فى سقوطه عن العداله، فان استصحاب العداله بعد موت زيد يجرى إن كان لها أثر كجواز تقليده و لو بقاء على القول به، فان زيدا كان عادلا سابقا و صارت عدالته مشكوكه لاحقا، للشك فى زوال ملكاته بالموت مثلا، فأركان الاستصحاب من اليقين و الشك متحققه، و رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بالشك.

فان قلت: ان مقتضى قاعده «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» هو تحقق المثبت له فى الخارج، إذ مع عدم وجود مثل زيد فى وعاء الخارج كيف يحمل عليه عارضه كالقيام و العداله و نحوهما من المحمولات المترتبه على الماهيه بلحاظ وجودها العينى؟ و عليه فما هو ظاهر عباره الفصول من اعتبار إحراز وجود المعروض خارجا ليس إلا مقتضى تفرع وجود العرض على وجود معروضه، و لا سبيل لإنكاره.

قلت: لا تقتضى قاعده الفرعيه المتقدمه إلا إناطه ثبوت شىء بثبوت المثبت له فى الوعاء المناسب للعروض و الحمل، فان كان ظرف العروض الوجود الخارجى اعتبر وجود المعروض خارجا كما هو الحال فى المقولات العرضيه كزيد قائم، و إن كان ظرف العروض الذهن اعتبر وجود المعروض ذهنا كما فى «الإنسان نوع»، فان المتصف بالنوعيه ليس مصداق الإنسان حتى يلزم وجوده فى الخارج أخذا بقاعده الفرعيه، بل الموضوع هو الإنسان الكلى لا موطن له إلا الذهن.

و عليه فلا بد من الفرق بين كون المستصحب من الأمور الخارجيه و الذهنيه كما أفاده الشيخ و من تبعه. و ضمير «أركان» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «بدونه» إلى «إحراز».

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فلا يعتبر قطعاً» و توجيه لكلام الفصول، و محصله:

أن إحراز وجود الموضوع لازم فى بعض الموارد، و هو ما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على وجود الموضوع خارجا كعداله زيد للاقتداء به أو إطعامه و نحو ذلك،

ص: ٧٣٤



استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده (١) و إن كان محتاجا إليه (٢) في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه. و إنما (٣) الإشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل، فلو كان (٤) مناط الاتحاد هو نظر العقل

ففى مثل هذه الموارد لا بد من إحراز وجود الموضوع لترتيب هذه الآثار الشرعيه، لا لأجل اعتباره فى جريان الاستصحاب، بل لأجل اقتضاء تلك الآثار وجود الموضوع خارجا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بناء على عدم دخل حياته فى جواز تقليده مطلقا كما عن بعض أو بقاء كما عن جماعه.

(٢). الضمير راجع إلى «إحراز» يعنى: و إن كان إحراز حياه زيد محتاجا إليه فى ترتيب جواز الاقتداء به، و ضميرا «إكرامه، إنفاقه» راجعان إلى زيد، و المراد بوجوب الإنفاق وجوبه على من تجب نفقته عليه كالزوجه و الأولاد.

(٣). معطوف على قوله: «لا إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع» بعد أن نفى المصنف الإشكال عن اعتبار اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه تصدى لبيان المراد من الاتحاد المزبور، و أنه هل هو بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل؟ فان هذه الوجوه الثلاثه متصوره ثبوتا، فهنا مقامان: الأول مقام الثبوت، و الثانى مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثه، و تعرض المصنف (قده) لما يترتب عليها من اللوازم و الثمرات. و أما المقام الثانى فسيأتى بعد الفراغ عن المقام الأول.

(٤). هذه إحدى الثمرات، و محصلها: أنه لو كان مناط الاتحاد نظر العقل فلازمه عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام إن كان الشك فى بقاء الحكم ناشئا من زوال حال من حالات الموضوع، لاحتمال دخل الزائل فى الموضوع الذى هو بنظر

ص: ٧٣٥

فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام (١) احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال (٢) بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال (٣) دخله فيه، و يختص (٤) بالموضوعات، بداهه (٥) أنه إذا شك

العقل مقتض للحكم، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه. و عليه فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجيه كحياه زيد و غيرها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكه عينه في القضية المتيقنه عقلا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا- مجال» و حاصله المذى مر آنفا مفصله بقولنا: «لاحتمال دخل الزائل في الموضوع» هو: أنه يحتمل تغير الموضوع بزوال بعض خصوصياته، لاحتمال كون القيود المأخوذه في الحكم حدوثا و بقاء راجعه إلى الموضوع. و عليه فيصير الشك في الرفع ذاتا و صفه سببا للشك في الموضوع، فلا مجال حينئذ للاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الموضوع. و قد تبّه على ذلك أيضا في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «و أما الأحكام الشرعيه... إلى أن قال: فيشكل حصوله فيها لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه... إلخ».

(٢). متعلق ب «شك» و غرضه كون الشك في الحكم ناشئا من زوال بعض خصوصيات موضوعه، كالشك في نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه.

(٣). متعلق ب «تغير» يعنى: منشأ التغير هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع، و ضمير «موضوعه» راجع إلى الحكم.

(٤). معطوف على «فلا مجال» يعنى: و يختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه.

(٥). تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات، فان زيدا مثلا الذى هو معروض الحياه المشكوكه المستصحبه عين زيد الذى هو معروض الحياه المعلومه.

و قوله: «حقيقه» قيد ل «شك في نفس».

ثم ان المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات إذا كان المناط النظر

فى حياه زىء شك فى نفس ما كان على يقين منه حقيقه؁ بخلاف (١) ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل؁ ضروره (٢) أن انتفاء

الدقى العقلى هو جريانه فى الموضوعات التى يحكم العقل بوحداتها فى القضيتين المتيقنه و المشكوكه؁ فلو لم تحرز وحدتها فى بعض الموارد كان حالها حال الشبهات الحكميه فى عدم الجريان؁ و من المعلوم أن العرف إذا تردد فى حكمه بوحدته القضيتين أحياناً؁ فعدم جريان الاستصحاب حينئذ بناء على اعتبار النظر العقلى يكون بالأولويه القطعيه.

و على هذا فلا تتوهم منافاه حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات بناء على التعويل على نظر العقل لما تقدم منه فى صدر الاستصحاب من منعه حتى فى بعض الشبهات الموضوعيه بقوله: «و هذا مما لا غبار عليه فى الموضوعات الخارجيه فى الجمله» مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفى. وجه بطلان التوهم: أن منعه (قده) عن جريانه مع كون المناط نظر العرف يقتضى منعه بناء على إناطته بالنظر العقلى بالأولويه القطعيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل؁ و يتبّه بهذا على اختلاف الثمره.

(٢). هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل و بين كونه نظر العرف أو لسان الدليل؁ و أن الاستصحاب ربما يجرى على الأخيرين دون الأول كما سيظهر. و حاصل الفرق هو: أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع و إن كان بدوا موجبا للشك فى بقاء الحكم لاحتمال دخله فى الموضوع كالفرض السابق؁ و هو ما إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل و زال بعض خصوصيات الموضوع؁ إلا أن نظر العرف الذى هو المتبع فى فهم الخطابات الشرعيه ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسه فى أذهانهم على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل فى الحكم؁ بل من الحالات المتبادلله عليه؁ فيحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقاءه.

ص: ٧٣٧

بعض الخصوصيات و إن كان موجبا للشك في بقاء الحكم، لاحتمال (١) دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدليل من مقوماته (٢)، كما أنه (٣) ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف

\*\*\*\*\*

(١). هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث ان منشأ احتمال دخل الخصوصيه الزائله في موضوع الحكم، و ضمير «دخله» راجع إلى «بعض» و ضمير «موضوعه» إلى «الحكم».

(٢). بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادله، و قوله: «الا أنه» متعلق ب «و ان كان موجبا».

(٣). بعد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل و بين كونه نظر العرف و بحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضا، و قبل بيان الفرق بينهما أشار إلى توهم و هو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايرا للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا لأنه المخاطب به؟ و معه لا يبقى مجال لتوهم تعددهما و تغييرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما.

و دفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعيه - دوران الحكم مداره وجودا و عدما، لكن العرف بحسب القرائن المرتكزه و المناسبات المغروسه في أذهانهم يجعلون الموضوع أعم مما أخذ موضوعا في لسان الدليل، كما إذا جعل «العنب إذا غلى» موضوعا للحرمة، و حيث ان العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعيه التي يدور الحكم معها وجودا و عدما، فلا محاله يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب.

هذا بحسب النظر العرفي البدوي السطحي. و أما بحسب النظر الثانوي العمقى يرى أن الموضوع ذات العنب، و ليست العنبيه مقومه للموضوع، بل من حالاته المتبادله و الوسائط الثبوتيه، فهذا الجسم موضوع سواء أ كان في حال الرطوبه

ص: ٧٣٨

بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب (١) ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب،

و هو المسمى بالعنب أم في حال الجفاف و هو المسمى بالزبيب. فمعنى الموضوع العرفي حينئذ هو: أن العرف مرجع في تمييز ما هو مقوم للموضوع عما ليس مقوما له، و معنى الموضوع الدليلي هو الرجوع إلى العرف في معنى الكلام و معرفه ظاهره.

و بيان آخر: ان للعرف نظرين، أحدهما: بما هو من أهل المحاوره، و بهذا النظر يرجع إليه في تحديد الموضوع الدليلي، و ثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبه بين الحكم و موضوعه و إن كان على خلاف ظاهر الكلام، و هذا النظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون النظر الأول، فإذا ورد «الماء المتغير نجس» فظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسه الماء بوصف كونه متغيرا، لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسه ذات الماء، و أن التغير واسطه في الثبوت، كما أن ملاقاه الماء القليل للنجاسه واسطه ثبوتيه في انفعاله، و بعد زوال التغير بنفسه و الشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحابها، لبقاء موضوعها و هو نفس الماء، و الشك نشأ من احتمال كون التغير عله حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء.

هذا ما أفاده المصنف في الحاشيه من الفرق بين الموضوع العرفي و الدليلي بعد سؤال الفرق بينهما بقوله: «قلت: الفرق أن المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل، بخلاف هذا الوجه، فإن المتبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمه و المناسبه بين الأحكام و الموضوعات بلا-توسيط مساعده الدليل، بل و لو مع دلالته على خلافه، مثلا يكون الموضوع في خطاب - الكلب نجس - حسبما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهم العرف منه هو الكلب في حال حياته، لأنه اسم لحيوان خاص، و بحسب نظرهم هو جسمه و لو في حال مماته» و راجع بقيه كلامه زيد في علو مقامه، فانه يحتوى على فوائد مهمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كان العنب بحسب الموضوع الدليلي الذى يفهمه العرف بدوا هو

ص: ٧٣٩

و لكن (١) العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخيلونه من (٢) المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمه ما يعم «-» .

-----  
خصوص العنب و إن تغير بعد ذلك لأجل المناسبات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى دفع توهم أنه كيف يكون الموضوع العرفي مغايرا لموضوع الدليل؟ مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا، و قد أوضحناه بقولنا: «و دفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل... إلخ».

(٢). بيان ل «ما» الموصول.

=====

(-). ثم إنه لا بأس بالإشاره إلى ما بين الموضوع العقلي و العرفي و الدليلي من النسب، فنقول: ان النسبه بينها عموم من وجه. أما العقلي و العرفي فلتصادقهما على الموضوعات كزيد إذا شك في حياته، فان الموضوع بنظر كل من العقل و العرف هو ماهيه زيد، و تفارقهما في الشك في الأحكام الناشئ من زوال حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، فانه بناء على الموضوع العرفي يجرى الاستصحاب، و بناء على الموضوع العقلي لا يجرى.

و في الشك في جواز تقليد المجتهد بعد موته، فانه بناء على الموضوع العقلي يجرى الاستصحاب، لأن موضوع جواز تقليده بنظر العقل هو النفس الناطقه الباقيه بعد الموت، و لا يجرى بناء على الموضوع العرفي، لأن موضوع جواز التقليد بنظر العرف هو الإنسان المركب من البدن و النفس الناطقه.

و أما العقلي و الدليلي فلتصادقهما على مثل حياه زيد إذا شك فيها، فان استصحابها يجرى، لكون الموضوع بكلا النظيرين أى العقلي و الدليلي هو ماهيه زيد، و تفارقهما في جواز التقليد المزبور، فان الاستصحاب بنظر العقل يجرى و بنظر الدليل لا يجرى، لأن ظاهر مثل قوله تعالى: (فاسئلوا أهل الذّكر) و (لو لا- نفر من كل فرقه منهم طائفه) و غير ذلك كون الموضوع نفس الأشخاص الذين لا ريب في كونهم أبدانا و نفوسا ناطقه، و الموت يسقطهم عن الموضوعيه للمرجعيه، و مع انتفاء الموضوع لا مسرح للاستصحاب.

ص: ٧٤٠

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحالات التى لا- يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومه التى يوجب زوالها انتفاء الموضوع. و من الموارد التى يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره ما ذكره فى الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا» فبان كونه شاه كان البيع باطلا، لأن الصورة النوعية الفرسية مقومه للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فأنكشف كونه أميا، فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوما للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، و تخلفه يوجب الخيار للمشتري.

(٢). غرضه إقامه الأماره على كون الزائل من الحالات المتبادله على الموضوع

=====

و أما العرفى و الدليلى فلتصادقهما على مثل وجوب صلاه الجمعة إذا شك فى وجوبها تعيينا أو مطلقا فى عصر الغيبه، إذ يجرى فيه الاستصحاب، حيث ان موضوع وجوبها فى الآيه الشريفة «يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله» هو المؤمن من دون دخل لحضور الإمام عليه الصلاه و السلام فى وجوبها، فإذا شك فى زمان الغيبه فى وجوبها لاحتمال اعتبار حضوره عليه السلام فى ذلك جرى فيه الاستصحاب، لكون موضوعه أعنى به المؤمنين باقيا على كلا النظيرين أى العرفى و الدليلى.

و تفارقهما فى أحكام العنب المتبدل بالزبيب إذا شك فى بقائها لأجل تبدله بالزبيب، فانه بناء على الموضوع العرفى يجرى الاستصحاب فى جميع أحكام العنب من الفعلية و التعليقيه، و بناء على الموضوع الدليلى لا يجرى، لكونه نفس العنب، و الزبيب أجنبى عنه، فالموضوع غير باق.

و فى موارد الاستحاله، كما إذا ورد «كل جسم لاقى نجسا ينجس» فإذا لاقى خشب نجاسه ثم صار رمادا، فانه بناء على الموضوع العرفى لا- يجرى استصحاب نجاسته، لمغايره الرماد للخشب عرفا، و بناء على الموضوع الدليلى يجرى، لبقاء الموضوع و هو الجسم.

لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان (١) عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان (٢) محكوما به كان من بقاءه، و لا ضير (٣) فى أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز فى أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما (٤) إذا لم تكن

لا من مقوماته، و حاصل تلك الأماره: أنه إذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوما بأحكام العنب و صدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه كان الوصف الزائل كالعنبيه فى المثال من حالات الموضوع المتبادله، لا من مقوماته التى يكون الدليل ظاهرا فيها.

و إذا لم يكن كذلك بأن لم يصدق البقاء و الارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب و عدم ترتيبها عليه كان الوصف الزائل من المقومات التى ينتفى الموضوع بانتفائها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كان عدم محكوميه الزبيب بحكم العنب عندهم من ارتفاع... إلخ.

(٢). معطوف على «لو» فى قوله «لو لم يكن» يعنى: بحيث لو كان الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان من بقاء الحكم على موضوعه، و من المعلوم الضرورى توقف صدق البقاء و الارتفاع على وحده الموضوع.

(٣). غرضه التنبيه على أن المغايره بين الموضوع الدليلى و العرفى غير قادحه لما ستعرف.

(٤). متعلق بقوله: «و لا ضير» يعنى: لا ضير فى اختلاف الموضوع الدليلى مع الموضوع العرفى فيما إذا لم تكن الجهات بمثابة... إلخ، و غرضه من هذا البيان توجيه عدم قدح الاختلاف بين الموضوع الدليلى و العرفى مع كون المرجع فى فهم الدليل هو العرف أيضا، و توضيح توجيهه: أن المناسبه بين الحكم و الموضوع تاره تكون لوضوحها كالقرينه الحافه بالكلام المانع عن انعقاد الظهور فى خلاف ما تقتضيه تلك المناسبه، كما فى قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر

ص: ٧٤٢



بمثابه تصلح (١) قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه «-» .

لم ينجسه شىء» فان المناسبه بين انفعال الماء بالنجاسه تقتضى انفعاله بالملاقاه لا مطلقا و لو بالمجاوره، و لذا لم يفت أحد ظاهرا بانفعاله بالمجاوره، مع عدم ورود دليل بالخصوص على اعتبار الملاقاه فى الانفعال.

و أخرى لا تكون بذلك الوضوح، كمثال «العنب حلال» أو «إذا غلى يحرم» فان العرف يرى بالنظر البدوى نفس العنب من حيث هو موضوعا للحكم، و لا- يحكم بموضوعيه ذاته و كون العنبيه و الزبيبيه من حالاته المتبادله إلا- بعد التأمل فى أن الرطوبه و اليبوسه فى نظر العرف من حالات الموضوع، لا من القيود المقومه له بحيث يدور الحكم مدارها، فمناسبه الحكم و الموضوع هنا ليست كالقرينه المتصله المانع عن انعقاد الظهور كما كانت كذلك فى «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء».

فان كانت المناسبه من قبيل القسم الأول بأن تكون كالقرينه الحافه بالكلام اتحد الموضوع الدليلي و العرفي. و إن كانت المناسبه من قبيل القسم الثانى بأن تكون كالقرينه المنفصله غير المانع عن انعقاد الظهور فلا محاله يتعدد الموضوع الدليلي و العرفي، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت المناسبات بمثابه تصلح لصرف الدليل عما هو ظاهر فيه من موضوعيه العنوان المذكور فيه كالعنب و جعله من حالات الموضوع المتبادله اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فتعددهما يكون فى القسم الثانى من المناسبات، فتأمل. و ضميرا «صرفه، هو» راجعان إلى «الدليل» و ضمير «فيه» إلى «ما» الموصول.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه ثبوتا، و قد عرفت أنها ثلاثه دليلى و عرفي و عقلي.

=====

(-). سيأتى عدم الفرق بين القرائن و الجهات و المناسبات المتصله و المنفصله إلا فى منع الأولى عن انعقاد الظهور، و منع الثانيه عن حجتيه، إذ هما على حد سواء فى تحديد الموضوع الدليلي.

ص: ٧٤٣

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المقام الثانى أى مقام الإثبات و تعيين أحد الاحتمالات الثلاثه بحسب اقتضاء الدليل، حيث ان النقض يختلف باختلاف الموضوع دليلا- و عقلا و عرفا، فيصدق بالنسبه إلى موضوع الدليل مثلا، و لا يصدق بالنسبه إلى الموضوع العرفى، فلا- يصدق النقض على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل، و يصدق بحسب الموضوع العرفى، فلا بد من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط فى الاتحاد.

و توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك هو: أن خطاب «لا تنقض» الذى هو مستند الاستصحاب من الخطابات الشرعيه الملقاه إلى العرف، و من المعلوم أن المرجع فى فهمها و تشخيص مرادات الشارع منها هو العرف، إذ لو لم يكن نظرهم فى ذلك حجه مع أنهم هم المخاطبون بها فلا بد من نصب قرينه عليه، كأن يقول: «استظهار العرف من جميع الخطابات حجه الا فى باب الاستصحاب فان المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض» و الا يلزم الإخلال بالغرض، و حيث انه لم يرد هذا التخصيص من الشارع فيستكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات و ان لم يساعده العقل و لا ظاهر الدليل. و عليه فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفى دون الموضوع الدقى العقلى و الدليلى.

و بالجملة: فحمل أدله الاستصحاب على نظر العقل تخصيص فى الخطابات بلا قرينه توجه.

و يمكن أن يكون كلام المصنف ناظرا إلى منع ما يتوهم من «أن المحذور فى التعويل على نظر العقل فى المقام هو اقتضاؤه لاختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع» لوضوح عدم سلامه هذا التعليل عن العله، لأن الشيخ (قده) التزم باختصاص أدله الاستصحاب بالشك فى الرفع استنادا إلى الشك فى صدق النقض عرفا، و ليس منشأ ذلك التفصيل عرض أدله الاستصحاب على النظر العقلى حتى يكون الحاكم بعدم حجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى هو العقل.

من الموضوع (١)، فيكون نقضا بلحاظ موضوع (٢) و لا- يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب «لا تنقض» قد سبق بأى لحاظ (٣)؟ فالتحقيق (٤) أن يقال: ان قضيه إطلاق خطاب «لا- تنقض» هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه، و منها الخطابات الشرعيه (٥)، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي (٦) فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم

و عليه فتمام الإشكال في حمل أدله الاستصحاب على نظر العقل هو ما تقدم من لزوم التخصيص في الخطابات بلا قرينه توجبه.

\*\*\*\*\*

(١). من كونه عقليا أو عرفيا أو دليليا.

(٢). كنفى أحكام العنب عن الزبيب، فانه نقض بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي، لما مر من أن الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضا لأحكام العنب عن العنب، بل عن موضوع آخر، كما أن إثبات أحكامه للزبيب ليس إبقاء لأحكام العنب، بل تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر.

(٣). من لحاظ الموضوع عقليا أو عرفيا أو دليليا حتى يتميز به اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه.

(٤). و قد تقدم تقريب هذا التحقيق بقولنا: «و توضيح ما أفاده المصنف... إلخ».

(٥). لأنهم المخاطبون بتلك الخطابات، و لو لم يكن فهمهم فيها حجه لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك و بيان مراده منها كما أشرنا إليه آنفا، و ضمير «لأنه» راجع إلى لحاظ الموضوع العرفي.

(٦). أى: أن النهي عن النقض في خطاب «لا تنقض» بنظر آخر غير النظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم، فلا بد من الحمل على أن النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي.

ص: ٧٤٥

لا محيىص (١) عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ (٢)، فىكون (٣) المناط فى بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم يحرز بحسب العقل (٤) أو لم يساعده النقل (٥)، فىستصحب (٦) مثلا ما يثبت

\*\*\*\*\*

(١). جواب «فما لم يكن» و الأولى اقترانه بالفاء.

(٢). أى: اللحاظ العرفى، و ضمير «أنه» راجع إلى النهى، يعنى: فلا- محيىص عن الحمل على أن النهى عن النقض يكون بذاك اللحاظ العرفى لا العقلى و لا الدلىلى.

(٣). هذه نتىجه عدم نصب قرىنه على لحاظ نظر آخر غير ما هو الملحوظ فى محاورات العرف، و حاصله: أن المعيار فى بقاء الموضوع - حتى يصدق على إثبات الحكم له فى ظرف الشك إبقاؤه و على نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفى لا العقلى و لا الدلىلى، و لذا يجرى الاستصحاب فى أحكام العنب المتبدل بالزىيب، لكون الموضوع عند العرف و هو ذات العنب لا عنوانه باقىا حال الزىيبىه، و لا يجرى فىما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن، كالاستحباب الّذى هو من مراتب الوجوب إذا ارتفع الوجوب و شك فى بقاء الاستحباب الّذى هو أيضا من الطلب، و لىس التفاوت بىنه و بىن الوجوب إلا بشده الطلب و ضعفه، فالموضوع العقلى و هو الطلب و إن كان باقىا، لكن الموضوع العرفى منتف، لكون الوجوب و الاستحباب بنظر العرف متباىنين.

(٤). كما مر فى مثل «الماء المتغير» إذا كان الشك فى البقاء ناشئا من زوال وصف من أوصاف الموضوع.

(٥). كما فى مثال العنب، إذ بعد جفافه و تبدله بالزىيب لا يصدق عليه موضوع الدلىل.

(٦). يعنى: بعد البناء على كون المعيار فى الاتحاد نظر العرف يجرى الاستصحاب فى أحكام العنب الّذى صار زىيبا، لبقاء الموضوع عرفا، و هو ذات العنب المحفوظ بىن حالتى الرطوبة و الجفاف، و المراد ب «ما يثبت» هى الأحكام.

ص: ٧٤٤

بالدليل للعنب إذا صار زيبيا، لبقاء (١) الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا، و لا يستصحب (٢) فيما لا اتحاد كذلك (٣) و إن كان هناك اتحاد عقلا كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث (٤) من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع «-» .

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يستصحب» و «العنب» متعلق ب «يثبت».

(٢). معطوف على «يستصحب» يعنى: و لا يستصحب ما يثبت بالدليل فى الموارد التى لا اتحاد فيها عرفا بين القضيتين.

(٣). أى: عرفا و إن كان هناك اتحاد عقلا كما مر فى مثال الوجوب و الندب.

(٤). و هو ما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن كالشك فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب، و قد تعرض له فى أواخر التنبيه الثالث، حيث قال هناك:

«إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين... إلخ» و قد تحصل مما أفاده المصنف: أن المرجع فى تشخيص مفهوم «لا تنقض» هو العرف، و الرجوع إليهم إنما هو فى تمييز المفهوم لا فى تطبيقاتهم المسامحيه غير المعتره.

=====

(-). ينبغى لتفسيح البحث التعرض لجهات ثلاث، الأولى: فى بيان المراد بالموضوع، الثانى: فى الدليل على اعتباره، الثالث: فيما يحرز به الموضوع.

أما الجهه الأولى فمحصلها: أن المراد بالموضوع هو معروض المستصحب بجميع ما له دخل فى عروضه و قيامه به من الخصوصيات الدخيله فى العروض، و هذا يختلف بحسب اختلاف المقامات، إذ قد يكون المعروض الماهيه الموجوده كما إذا كان المحمول فى القضييه الأوصاف الخارجيه المعبر عنها فى لسان بعض الأساطين بالمحمولات المترتبه كالقيام و الجلوس و المشى و الركوب و نحوها من الأعراض الخارجيه، و كذا الأحكام الشرعيه من الوجوب و الحرمة و غيرهما. فان الموضوع فى الأعراض الخارجيه هو وجود الماهيه كوجود زيد الذى هو معروض

ص: ٧٤٧

القيام و الجلوس مثلا. و قد يكون المعروض نفس الماهيه، كما إذا كان المحمول فى القضيه هو الوجود الذى يسمى بالمحمول الأؤلى فى مقابل المحمولات المترتبه من الأعراض الخارجيه، فيكون معروض الوجود فى مثل قضيه «زيد موجود» ماهيه زيد القابله لكل من الوجود و العدم.

و أما إذا كان المحمول فى القضيه من لوازم الماهيه كالزوجيه للأربعه فهو خارج عن المقام، لعدم تصور الشك فى بقاء المحمول حتى يجرى فيه الاستصحاب.

و كيف كان فيظهر مما ذكرنا صحه التعبير عن اعتبار بقاء الموضوع بما فى المتن من اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه موضوعا و محمولا، و انحصار التغاير بينهما فى القطع و الشك بالنسبه إلى المحمول كقيام زيد، فانه كان معلوما ثم صار مشكوكا فيه. كما يظهر مما مر أن المراد ببقاء الموضوع فى الاستصحاب بقاءه فى الوعاء المناسب له سواء أ كان وجودا خارجيا أم غيره. فتوهم اعتبار بقاءه بحسب الوجود الخارجى فاسد كما مر تفصيله فى التوضيح.

و أما الجهه الثانيه، فمحصل الكلام فيها: أنه قد استدل على المدعى بوجوه:

الأول: الإجماع المصرح به فى كلام بعض. و فيه: أنه ليس المقام موردا للإجماع، لأنه راجع إلى تحقق موضوع الاستصحاب حتى يشمل دليل اعتباره، و ليس راجعا إلى ما يؤخذ من الشارع حتى يكون الإجماع حجه فيه، فان المقام مندرج فى الشبهات الموضوعيه لا الحكميه، ضروره أن تشخيص معنى الخمر مثلا الذى هو موضوع حكم الشارع بالحرمة ليس وظيفه الشارع حتى يرجع فيه إليه.

الثانى: الدليل العقلى، و هو الذى تمسك به جماعه كشيخنا الأعظم و جمع من مشايخه و غيرهم (قدس سرهم) و قد اتضح تقريره فى التوضيح عند شرح قول المصنف «و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر» كما اتضح أيضا هناك جوابه و عدم صحه الاستدلال به، فراجع.

الثالث: حكم العرف بذلك بالنظر إلى الأخبار المتضمنه للنهي عن نقض اليقين بالشك، حيث انه لا يصدق هذا النقص إلا مع اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه من جميع الجهات إلا- من حيث القطع و الشك، لأن ثبوت المحمول للموضوع فى الزمان الأول قطعى و فى الزمان الثانى مشكوك فيه، فلو لم تكن القضييه المشكوكه عين المتيقنه و لو باختلال وصف من أوصاف الموضوع لم يتحقق موضوع الاستصحاب، لعدم إحراز الوحده، فمع الشك فى الاتحاد لا يمكن التمسك بالأخبار، للشك فى موضوعها. و هذا الوجه هو الذى اختاره المصنف و غيره كما تقدم فى التوضيح.

و يظهر مما ذكرنا فى اشتراط بقاء الموضوع اعتبار وحده المحمول أيضا، لتوقف وحده القضيتين على ذلك كما هو واضح.

و أما الجهه الثالثه - و هى ما يحرز به الموضوع - فمحصلها: أن الميزان فى إحرازه أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: العقل، بأن يقال: ان مقتضاه اتحاد القضيتين من جميع الجهات و الاعتبارات التى يحتمل دخلها فى الحكم سواء أ كانت من الأمور الوجوديه أم العدميه، فلو اختل بعضها كان اختلاله موجبا للشك فى بقاء الموضوع و مانعا عن إحراز وحده القضيتين.

و عليه فلا يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكميه إلا فى الشك فى الرفع ذاتا أو صفه. لكن يجرى فى الشبهات الموضوعيه، لأن الموضوع فى استصحاب وجود الموضوعات و هو الماهيه القابله لكل من الوجود و العدم باق و غير زائل، هذا.

و فيه أولا- أنه لا- دليل على لزوم متابعه العقل هنا مع كون الخطابات ملقاه إلى العرف، و اقتضاء إلقائها إليهم مرجعيتهم فى تشخيص مفاهيمها من ألفاظها، فلو لم يكن فهمهم فى هذا الباب حجه لكان اللازم التنبيه على ذلك و الإرجاع إلى العقل، و لم ينبه عليه، فلا بد من متابعه العرف فى تشخيص موضوع الاستصحاب من

أخباره كغيرها من الخطابات الشرعيه.

نعم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن لا بد من إحراز الموضوع بالدقه العقليه، إذ بدون إحرازه بجميع ماله دخل فى الحكم لا- يحصل الظن و لو نوعا بالحكم، لامتناع حصوله مع الشك فى الموضوع الذى هو كالعلة للحكم، حيث ان لازمه حصول الظن بالمعلول مع الشك فى العله كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه بناء على لزوم إحراز الموضوع بالدقه العقليه لا يبقى فرق بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع وجودا أو رفعا فى عدم حجيه الاستصحاب، حيث ان لعدم الرفع أيضا دخلا فى مناط الحكم و ملاكه، فلا بد من إحراز عدمه كلزوم إحراز أجزاء الموضوع و قيوده، و هو خلاف ما التزم به القائلون بحجيه الاستصحاب من اعتباره فى الشك فى وجود الرفع و رافعيه الموجود، فتأمل.

ثانيها: الرجوع إلى دليل الحكم الشرعى، فالموضوع حينئذ هو ما حمل عليه الحكم فى دليله، و عليه فالموضوع فى الحكم بالنجاسه فى الماء المتغير بها هو ذات الماء إن كان لسان الدليل هكذا «الماء ينجس إذا تغير» و الماء بوصف التغير إن كان لسان الدليل «الماء المتغير ينجس» و مقتضى هذا الوجه الجمود على ظاهر العنوان المأخوذ فى الدليل، ففى الفرض الأول إذا زال التغير بنفسه و كان للدليل إطلاق يشمل حالات الموضوع يتمسك به و لا يرجع معه إلى الاستصحاب، و إلا فهو المرجع. و فى الفرض الثانى يحكم بانتفاء الموضوع، و لا- يجرى فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى قاعده الطهاره. و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل ليا أو مجملا لفظيا من حيث الموضوع، إذ لا سبيل إلى إحراز الموضوع حينئذ.

ثالثها: الرجوع إلى العرف فى تشخيص الموضوع، ففى كل مورد حكم فى العرف بوحده القضيتين و أن هذا كان كذا يجرى فيه الاستصحاب مطلقا سواء علم بكون المشار إليه بالدقه العقليه أو بالنظر إلى دليل الحكم موضوعا أم لا، إلا مع



قيام الدليل على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب كما فى بعض الموارد، كالإنسان بعد الموت، فان الموضوع للطهاره و النجاسه بنظر العرف واحد و هو البدن، و لذا يقولون بأن طهارته ارتفعت بالموت، و إن كان موضوع الطهاره بالدقه العقليه غير موضوع النجاسه، لمغايره الحى عقلا الذى هو موضوع الطهاره للميت الذى هو موضوع النجاسه.

و كذا بالنظر إلى الموضوع الدليلي، فان موضوع الطهاره هو الإنسان الذى لا يصدق على الميت، لكونه جمادا. و أما العرف فهم يجعلون الموضوع أعم من الحى و الميت، و مقتضى الاستصحاب حينئذ هو طهاره الإنسان بعد الموت، لكن الدليل قام على نجاسته بالموت.

و بالجملة: فالمدار فى وحده القضيتين هو العرف الارتكازى لا الموضوع العقلى أو الدليلي. هذا ما يستفاد من كلمات الأعلام.

أما عدم اعتبار الموضوع العقلى فى المقام الراجع إلى استظهار المعانى من ألفاظ الخطابات الشرعيه فواضح. و أما عدم اعتبار الموضوع الدليلي فى مقابل الموضوع العرفي و جعل المدار فى تشخيص وحده القضيتين على الثانى دون الأول فغير ظاهر بعد بنائهم على اعتبار وحده الموضوع فى القضيتين، حيث إن تحقق هذه الوحده مع مغايره الموضوع الدليلي للموضوع العرفي ممتنع، إذ العنب الموضوع للحرمة حال الغليان فى لسان الدليل غير ما هو أعم منه و من الزبيب و لا يتحدثان.

و الوجوه المذكوره لدفع هذه الشبهه و إثبات وحده القضيتين مع الالتزام بتغاير الموضوع الدليلي مع العرفي لا- تخلو من الإشكال، فان منها: ما أفاده المحقق الآشتياني (قده) فى الشرح من قوله: «ان الوجه فى اعتبار المسامحه العرفيه فى المقام هو: أنه بعد حكمهم باتحاد القضيتين يصدق النقض على ترك الالتزام بما كان محمولا فى القضييه الأوليه المتيقنه قطعا، كما أنه يصدق على الالتزام به أنه إبقاء للمتيقن السابق جزما، فالمسامحه و إن وقعت منهم فى جعل المعروض

الأعم من الواجد للوصف العنوانى الذى كان موضوعا فى الأدله الشرعيه و الفاقد له، إلا أن صدق النقض و البقاء على التقديرين حقيقى غير مبنى على المسامحه.

و المفروض أن المتبع بناء على القول باعتبار الاستصحاب ليس إلا- صدق المفهومين بحكم العرف، فانه المتبع فى باب الألفاظ»)).

و محصل مرامه (قده) هو اعتبار المسامحه العرفيه فى المقام دون سائر المقامات كما صرح بذلك قبيل هذا، بيان: أن العرف يتسامح فى جعل الموضوع أعم من الواجد للوصف المأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل و الفاقد له، و بعد هذه المسامحه يكون صدق النقض و الإبقاء حقيقيا.

إذ فيه أولا: أنه لا ملزم بالالتزام بهذه المسامحه بعد إمكان حمل الموضوع الأولى على هذا المعنى الأعم من أول الأمر حتى لا يلزم تسامح و مجاز أصلا.

و ثانيا: أن هذه المسامحه لا- توجب وحده القضيتين و هما «العنب إذا غلى يحرم» و «الزبيب إذا غلى يحرم» بل توجب عدم الاعتناء بالموضوع الدليلى و هو «العنب إذا غلى يحرم» و كون الموضوع خصوص العرفى الارتكازى الذى هو أعم من الموضوع الدليلى.

و عليه فالمراد من العنب مثلا- بمقتضى مرتكزات العرف هو المعنى العام الشامل للزبيب، و المفروض مرجعيه العرف فى هذه الخطابات، فصدق النقض و الإبقاء حقيقه برهان إتنى على كون العنب مثلا فى الخطاب الأولى هو هذا المعنى العام.

و الحاصل: أن النقض و الإبقاء حقيقه منوطان بوحده الموضوع فى القضيتين، فلا بد أن يضافا إلى موضوع الدليل، لأنه موضوع القضيه المتيقنه، فيلاحظ النقض و الإبقاء بالنسبه إلى ذلك الموضوع لا- إلى غيره، فالمناسبات الثابته بين الموضوع و الحكم الموجه لسعه دائره الموضوع أو ضيقها تلاحظ بالنسبه إلى موضوع

الدليل، لأن الاستصحاب يوجب بقاء ذلك و استمراره، لا تعيينه و تشخيصه، فان دليل الاستصحاب ناظر إلى ما ثبت بدليل الحكم و متفرع عليه، لأنه متكفل لبقاء ما علم به سابقا، و ليس فى مقام تشخيص موضوع القضية المشكوكه و تعيينه حتى يقال بعدم قدح مسامحه العرف هنا، لكونه من موارد الشك فى الصدق دون الشك فى المصداق ليكون من المسامحه العرفيه غير المعبره فى مقام تطبيق المفهوم المبين بجميع حدوده و قيوده على ما ليس مصداقا له حقيقه، كتطبيق الكر على ما دونه بمثقال، و المسافه على ما دونها بذراع مثلا، و هكذا سائر المفاهيم المبينه.

فتحصل: أنه لم يظهر وجه للترديد بين الموضوع الدليلي و العرفي و جعلهما متقابلين، بل الموضوع هو الدليلي فقط، و استظهاره بحدوده و قيوده منوط بنظر العرف، فالموضوع العرفي الارتكازي هو عين الموضوع العرفي الدليلي لا- غيره حتى يتجه الترديد بينهما و جعلهما متقابلين، فلاحظ و تأمل.

و منها: ما عن المحقق النائيني فى مقام دفع الإشكال عما أفاده الشيخ الأعظم من الترديد فى أخذ الموضوع بين العقل و العرف و الدليل. أما الإشكال فيقرر تاره بأن الرجوع إلى العقل إنما بتقسيم فى المستقلات العقلية دون الموضوعات الشرعية التى ليس للعقل إلى ملاكاتها سبيل.

و أخرى: بأنه لا وجه للمقابلة بين ما أخذ فى الدليل موضوعا و بين ما يراه العرف موضوعا، إذ العرف ليس مشرعا لموضوع فى مقابل موضوع الدليل.

و إن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه فى معرفه معنى موضوع الدليل فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ و مفهومه إنما يرجع فيه إلى العرف مطلقا، فلا- معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلا لموضوع الدليل فى خصوص باب الاستصحاب.

و إن أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف و يراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنه ليس منها حقيقه فقد عرفت أنه لا عبره بالمسامحات العرفيه.

و أما دفع الإشكال فهو: أن التردد بين العقل و العرف و الدليل إنما يكون بلحاظ بقاء الموضوع و اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع حتى يقال: ان تعيين الموضوع إنما يكون بيد الشرع و ليس للعقل و العرف إلى ذلك سبيل، فان ذلك مما لا- ينبغى توهمه فى المقام، بل المقصود هو أنه هل يعتبر فى اتحاد القضيتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقن عقلا- مطلقا؟ أو أنه يكفى فى الاتحاد العينه العرفيه مطلقا، أو أنه لا- هذا و لا- ذاك، بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل<sup>(١٠)</sup>.

أقول: الظاهر أنه لا يتوهم أحد كون العرف مشرعا لموضوع فى قبال الشارع، إذ تحديد موضوع كل حكم بيد الحاكم لا كل أحد. و أما التردد بين العقل و أخويه فجعل مورده بقاء الموضوع لا- تعيينه غير ظاهر، إذ لو أريد بقاءه مع الغض عن تعيينه حدوثا أى ما أخذ موضوعا فى دليل الحكم فلا معنى له، إذ البقاء وجود استمرارى لموضوع القضية المتيقنه، و ليس مغايرا له، و إلا كان أجنبيا عن الاستصحاب، إذ لا فرق بين القضية المتيقنه و المشكوكه إلا فى الإدراك الذى هو فى المتيقنه جزمى و فى المشكوكه شكى. و عليه فلا بد أن يكون مورد التردد تعيين موضوع الدليل الذى هو موضوع القضية المتيقنه، فان البحث عن البقاء مع إجمال الموضوع لغو.

و إن أريد بقاءه مع لحاظ الحدوث كما هو كذلك فى الاستصحاب فلا بد أن يكون موضوع المشكوكه عين موضوع الدليل، لأنه موضوع المتيقنه دون غيره، فان العنب المغلى مثلا- الذى هو موضوع الحرمة فى الدليل و فى القضية المتيقنه غير الزبيب المغلى الذى هو موضوع القضية المشكوكه. و اتحاد الموضوع فى هاتين القضيتين منوط بتوسعه دائره موضوع الدليل حتى يعم الزبيب، و إلا فلا يعقل الاتحاد و العينه فى موضوع القضيتين مع تغاير موضوع المتيقنه الذى هو

موضوع الدليل مع موضوع القضية المشكوكه و لو كان التغير بالأعميه و الأخصيه كما لا يخفى.

و عليه فلا بد فى تعيين موضوع الدليل من مراعاة المرتكزات العرفيه و المناسبات الموجوده بين الحكم و الموضوع الدخيله فى استظهار المعانى من الخطابات الشرعيه.

و الحاصل: أنه لا مورد للموضوع العرفى الارتكازى فى قبال الموضوع الدليلى حتى يقع التردد بينهما، بل الموضوع الدليلى هو عين الموضوع العرفى الارتكازى، إذ الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم فى الجمل التركيبه منوطه بمراعاة جميع ماله دخل فى تشخيص الموضوع الدليلى من الأمور الارتكازيه سواء أ كانت من قبيل القرائن المتصله أم المنفصله، و لا-وجه لملاحظتها فى غير دليل الحكم، إذ يضاف البقاء إلى ما يستفاد من دليل الحكم لا إلى غيره، لتوقف صدق النقص و الإبقاء على لحاظ ما أخذ موضوعا فى لسان دليل الحكم، فالتوسعه و التضييق بحسب النظر العرفى يلاحظان فى موضوع الدليل لا فى غيره.

و بالجملة: فإشكال التردد بين الموضوع الدليلى و العرفى لا يندفع ظاهرا بما نسب إلى المحقق النائينى، و لا بد من مزيد التأمل فيما أفاده أعلى الله مقامه.

و منها: ما تعرض له المصنف (قده) فى المتن و حاشيته على الرسائل و أوضحناه بقولنا: «هذا ما أفاده المصنف فى حاشيته من الفرق بين الموضوع العرفى و الدليلى بعد سؤال الفرق بينهما بقوله قلت» لكنه لا يجدى أيضا، لأن دليل الحكم لا يكون دليلا فعليا إلا بعد تحقق دلالاته التصديقيه المتوقفه على لحاظ جميع القرائن و المناسبات فيه، لدخلها فى تحديد الموضوع الدليلى سواء أ كانت تلك القرائن و المرتكزات العرفيه من قبيل القرينه المتصله بالكلام المانع عن انعقاد الظهور، أم من قبيل القرينه المنفصله المانع عن حجته دون أصله، و لا تصور شيئا آخر يسمى بالموضوع العرفى.

ففى مثل «الماء المتغير نجس» و إن كان ظاهره بدوا موضوعيه الماء المتصف بالتغير للنجاسه، لكن العرف بمقتضى ما ارتكز عنده من المناسبات يرى أن موضوعها ذات الماء، و أن التغير واسطه لعروض النجاسه عليه. و كذا «الكلب نجس» فان ظاهره بمقتضى اللغه أو غيرها و إن كان موضوعيه الكلب الحى للنجاسه، لكن العرف بنظره الثانوى يرى أن موضوعها جسمه المعروض للموت و الحياه.

و كذا نظائر هذين الموردين.

و الحاصل: أن كل ماله دخل فى تحديد الموضوع الدليلى من مرتكزات العرف لا بد من لحاظه، لتوقف دليله الخطاب و حجيته حتى يصح الاستناد إليه و الاستدلال به على لحاظه، و معه لا يتصور موضوع عرفى فى مقابل الموضوع الدليلى حتى يقع التردد بينهما، بل الموضوع واحد و هو الدليلى، و إن شئت فسمّه بالعرفى أيضا، لكون مستظهره من الدليل هو العرف، و لا مشاحه فى الاصطلاح.

نعم يمكن توجيه التردد بين الموضوعين بوجه آخر و إن كان بعيدا بل فاسدا، و هو أن يقال: ان المراد بالموضوع الدليلى معناه الإفرادى الثابت له بالعرف الخاص من اللغه أو غيرها، و هو المدلول عليه بالدلاله التصوريه من دون لحاظ المعنى الجملى الذى هو مركب الدلاله التصديقيه، و المراد بالموضوع العرفى هو المعنى الجملى التصديقى الذى يصح إسناده إلى المتكلم، بأن يقال: انه قال كذا، فحيثئذ يكون كل من الموضوعين مغايرا للآخر، و يتجه التردد بينهما.

لكن هذا التوجيه غير وجيه، إذ مرجعه إلى التردد بين العرف الخاص و العرف العام، و من الواضح تقدم الثانى على الأول بلا تردد.

و بيان آخر: ليس المدار فى استظهار مرادات المتكلمين على المعانى الإفراديه، بل على المعانى الجمليه المنوطه بمراعاة القرائن و المناسبات الارتكازيه، و من المعلوم أنه لا- بد أن يكون التردد بين موضوعين فعليين، لا- موضوع فعلى و موضوع شأنى كالمقام، لتوقف الحكم على فعليه موضوعه.

و بالجمله: فلم يظهر وجه صحيح للترديد المزبور، فالمتعين بلا إشكال و ترديد الأخذ بالموضوع العرفى الذى هو عين الموضوع الدليلي.

نعم الإشكال كله فى جريان الاستصحاب فى الشك فى الحكم الشرعى إذا كان منشأ الشك انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو وجود ما كان فاقدا له، حيث ان العرف حينئذ إما جازم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه و إما شاك فى بقاءه، و على التقادير الثلاثة لا مجال للاستصحاب، للعلم ببقاء الموضوع فى الأول، و ارتفاعه فى الثانى، و الشك فى بقاءه فى الثالث، و من المعلوم أن الشك فى بقاءه كالعلم بعدمه فى عدم جريان الاستصحاب، فينحصر جريانه فى موردين:

أحدهما: الشك فى النسخ، لأن الشك فى الحكم مع بقاء موضوعه بتمام خصوصياته لا يتصور إلا فى الشك فى النسخ. لكنه لا حازه حينئذ إلى الاستصحاب لوجود الدليل على بقاء الحكم و هو إطلاقه الأحوالى و الأزمانى إن كان، و إلا فهو ما دل على استمرار الحلال و الحرام إلى يوم القيامة.

ثانيهما: الشك فى وجود الرفع و رافعه الموجود.

لا يقال: كما فى حاشيه المحقق الآشتياني (قده) انه يمكن منع جريان الاستصحاب فيه أيضا، لكون عدم الرفع قيذا للموضوع، حيث ان وجوده رافع للموضوع، فإذا كانت الطهاره مقيدة بعدم النوم و نحوه من النواقض، فلا بد من إحراز هذا القيد العدمى حتى يحرز بقاء الموضوع، إذ بدونه يشك فى بقاءه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

فانه يقال: بامتناع التقييد بعدم الرفع، لأن التقييد فرع إمكان الإطلاق، و من المعلوم استحالته هنا، إذ الطهاره و الحدث ضدان، و ليس عدم أحدهما مقدمه لوجود الآخر كما ثبت فى محله، و إطلاق الطهاره معناه وجودها مطلقا و لو مع الحدث، و هو مستحيل، لاستحاله اجتماع الضدين، و استحاله الإطلاق

توجب امتناع التقييد بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

و بعبارة أخرى: الرفع و المرفوع لا يجتمعان حتى يمكن التقييد.

و بالجملة: فاعتبار الاستصحاب يكون في موردين، أحدهما: كون الشك في الرفع وجودا و رفعا، و الآخر كون الشك في كيفية عليه العنوان كالتغير، و أنه عله لنجاسه الماء حدوثا و بقاء، فيرتفع الحكم بارتفاعه، أو حدوثا فقط، فلا يرتفع بارتفاعه بل هو باق. فلا- يجرى في النسخ، و لا- في اختلال حال من حالات الموضوع، لما مر آنفا من أن الموضوع حينئذ إن كان باقيا بنظر العرف فنفس دليل الحكم محكم، و إن لم يكن باقيا فلا يجرى الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

و كذا الحال فيما إذا شك العرف في بقاء الموضوع. و هذا الإشكال أى الشك في بقاء الموضوع هو العمده في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا معارضه الاستصحاب الوجودي مع العدمي فيها كما ذهب إليه بعض الأجله على ما تقدم في التنبيه الرابع.

و لا- يخفى أن ما ذكرناه من انحصار مجرى الاستصحاب بالموردين المذكورين لا ينافي ما تقدم في أولى صحاح زواره من حجيته في الشك في المقتضى أيضا، لأن المانع عن جريانه في المقام هو عدم إحراز الموضوع بتبدل حال من حالاته، لرجوع الشك فيه إلى عدم إحراز بقاء الموضوع لعدم إحراز مقتضيه، بخلاف الشك في المقتضى، فان الموضوع محرز، و إنما يشك في بقائه في عمود الزمان لعدم العلم بمداه عمره.

و بعبارة أخرى: منشأ الشك في المقتضى هو الشك في مقدار عمر المستصحب و بقائه في عمود الزمان، و منشأ الشك في المقام الشك في بقاء نفس الموضوع، للشك في دخل أمر زمني فيه يوجب عدم إحراز وحدته في القضيتين، فتفتن كيلا يلتبس عليك الأمر.

هذا تمام الكلام في المقام الأول. و أما المقام الثاني فسيأتى.



## المقام الثاني (١) تقدم الأماره على الاستصحاب بالورود

: أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره فى مورد (٢)، و إنما الكلام فى أنه (٣) للورود أو الحكومه (٤) أو التوفيق (٥) بين دليل اعتبارها و خطابه.

المقام الثاني: تقدم الأماره على الاستصحاب بالورود

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيان هذا المقام هو التعرض لوجه تقدم الأماره المعتبره غير العلميه على الاستصحاب بعد أن نفى الشبهه عن تقدمها عليه، و لكنه لا بد من حمل نفى الشبهه على كون الاستصحاب أصلا عمليا، و أما بناء على أماريته فمقتضى القاعده تعارضهما و تساقطهما لا- تقدم الأماره عليه، فما يترأى فى كلمات بعض من معامله التعارض مع الأماره و الاستصحاب مبنى على كونه من الأمارات لا من الأصول العمليه.

(٢). أى: فى مورد الاستصحاب، كما إذا كان الثوب مثلا متنجسا و شكك فى طهارته، و شهدت بينه بطهارته، فانه تقدم شهاده هذه البيئه على استصحاب نجاسته و يحكم بطهارته.

(٣). أى: فى أن عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره و تقديمها عليه هل هو للورود أم غيره؟ و الورود عباره عن خروج شىء عن دائره موضوع دليل حقيقه بعنايه التعبد، فى مقابل التخصص الذى هو الخروج الموضوعى أيضا، لكن لا بالتعبد بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

(٤). و هى بنحو الإجمال خروج شىء عن موضوع دليل بالتعبد و إثباته للمؤدى، كخروج وجوب السوره مثلا فى الصلاه عن موضوع دليل البراءه الشرعيه بقيام أماره معتبره غير علميه على وجوبها، فان هذه الأماره بإثباتها لوجوب السوره تقدم على أصل البراءه حكومه. و قد تقدم تفصيل الحكومه و أخواتها فى رساله قاعده نفى الضرر، فراجع.

(٥). للتوفيق العرفى إطلاقان:

أحدهما: نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي، و هو في قبال سائر أنحاء الجمع بينهما كالورود و الحكومه و التخصيص.

و ثانيهما: معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين، فيندرج فيه الورود، و الحكومه، و التخصيص، و حمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، و حمل أحدهما على الحكم الاقتضائي و الآخر على الفعلي. و المقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني، كما أن المراد به في المقام بقرينه مقابلته للورود و الحكومه هو الأول، فهو عباره عن حمل أحد الدليلين المعروفين على العرف على الحكم الاقتضائي و الآخر على الفعلي، كالجمع بين دليلى وجوب الوضوء و نفي الضرر بحمل الأول على الاقتضائي و الآخر على الفعلي، أى نفي الوجوب فعلا لأجل الضرر. و تقريبه في المقام أن يقال: ان البناء على حاله السابقه المتيقنه ثابت لو لا اعتبار الأماره شرعا قائمه على خلافها، فالحكم الاستصحابي اقتضائي، و الحكم الثابت بالأماره فعلى. و ضمير «اعتبارها» راجع إلى الأماره و ضمير «خطابه» إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره يكون للورود، هذا ما اختاره المصنف هنا و فى تعليقه على استصحاب الرسائل، لكنه عدل فى ما علّقه على بحث البراءه من الرسائل إلى الحكومه، و جعل مورد الورود خصوص الدليل العلمى على الأصل العلمى، حيث قال فى جملة كلامه: «و إما حاكم عليه برفع موضوعه حكما كما هو الحال فى الدليل غير العلمى بالنسبه إلى كل أصل كان مدركه النقل».

(٢). تعليل لقوله: «و التحقيق» و بيان له. و يمكن تقريب الورود بوجهين:

الأول: ما أفاده فى حاشيه الرسائل من اقتضاء الأماره لليقين الراجع للشك حقيقه، و توضيحه: أن موضوع أدله الاستصحاب هو «نقض اليقين بالشك» لتعلق النهى المدلول عليه ب «لا» ب «تنقض» و ليس الموضوع نفس «الشك» حتى

يدعى بقاء الشك وجدانا فيما تيقنه سابقا بعد قيام الأماره على أحد طرفى الشك، و يبطل دعوى الورود، لما عرفت من تعلق النهى بنفس «نقض اليقين بالشك» و حينئذ فان كان السبب فى رفع اليد عن اليقين السابق نفس الشك فى البقاء كان ذلك منها عنه بمقتضى «لا تنقض» و إلا فلا.

و على هذا فان قامت أماره معتبره كخبر العدل و البيه على أمر كان اللازم الأخذ بها سواء وافقت الحاله السابقه أم خالفته، و ذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب - أعنى نقض اليقين بالشك - بقيامها، لكون نقض اليقين حينئذ باليقين لا بالشك، فان الأماره المعبره و إن لم توجب اليقين بالواقع، لإمكان مخالفتها للواقع، لكن مفاد دليل اعتبار الأماره هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوى كعنوان «ما أخبر به العادل» أو «ما شهدت البيه به» و نحو ذلك من العناوين المستفاده من أدله الاعتبار، مثلا إذا علمنا بنجاسه الثوب و أخبرت البيه بتطهيره، فالطهاره الواقعيه و إن لم تكن معلومه بعنوانها الأولى، إلا أن طهارته بعنوان «ما شهدت به البيه» معلومه، و يكون نقض اليقين بالنجاسه بسبب اليقين بالطهاره لا بالشك فيها حتى يكون منها عنه.

نعم لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين و الشك لم ينطبق ضابط الورود على المقام، لبقاء الشك وجدانا فى الطهاره بعد قيام البيه. و لكن لما كان الموضوع «نقض اليقين بالشك» لم يكن نقض اليقين بالنجاسه بعد قيام البيه نقضا له بالشك، بل نقضا له باليقين بطهارته و إن كان يقينا بها بعنوان ثانوى أى بعنوان «ما أخبرت به البيه» و هذا معنى الورود الذى يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقه ببركه دليل اعتبار الأماره. و الشك فى الحكم الواقعي كالتطهاره فى المثال المتقدم و إن كان باقيا بعد قيام الأماره، إلا أنه لا منافاه بين الشك فى شىء من وجه و العلم به من وجه آخر ثانوى أعنى بعنوان ما قامت الأماره عليه».

الثانى: ما يستفاد من كلماته فى الاستدلال بالأخبار و فى التنبه الثانى من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجه باللاحجه، و الأماره المعتمده حجه رافعه لهذا الموضوع، و بيانه: أنه قد تقدم فى الاستدلال بصحاح زراره و غيرها كون قوله عليه السلام: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشادا إلى قضيه ارتكازيه عقلايه و هى أنه لا ينبغى نقض اليقين لكونه أمرا مبرما بالشك لكونه موهونا، و من المعلوم أن التعليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين و الشك، بل هو شأن كل حجه فى قبال ما ليس بحجه، فالمذموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل.

و حيث ان المفروض حجه الأماره غير العلميه كخبر العدل و اليقه كان نقض اليقين السابق بسبب الحجه مما ينبغى بنظرهم، هذا.

و الفرق بين هذين التقرابين واضح، لابتناء الوجه الأول على أن مؤدى الأماره حكم معلوم بعنوان ثانوى أى بعنوان ما قامت الأماره عليه، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأماره، و هذا بخلاف الوجه الثانى، لعدم ابتناؤه على إفاده الأماره لليقين بالواقع بعنوان ثانوى، و إنما يبتنى على التصرف فى اليقين و الشك بإرادته الحجه و اللاحجه منهما، لأن العرف الملقى إليه خطاب «لا تنقض» لا يرى خصوصيه فى وصفى اليقين و الشك، لأن المناط عنده فى عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجه بما لا يكون حجه، و حيث ان الأماره حجه تعبدا فهى رافعه لموضوع الاستصحاب و إن لم تورث اليقين. و يرد على كلا الوجهين إشكال تقديم الأماره على الاستصحاب مع أنه حجه أيضا، و سيأتى التعرض له و لجوابه عند تعرض المصنف له.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فان» و «بسبب» متعلق ب «رفع» و ضمير «خلافه» راجع إلى «اليقين»:

(٢). يعنى: بل من نقض اليقين باليقين، أى بالحجه الموجه لليقين بعنوان ثانوى، و هذا إشاره إلى أول الوجهين المتقدمين لتقريب الورود.

(٣). إشاره إلى إشكال، و هو: أنه على تقدير الورود - المبنى على إرادته الحجه

مع الأماره على وفقه ليس (١) لأجل أن لا يلزم نقضه (٢) به، بل من جهة لزوم العمل بالحجه (٣).

من اليقين حتى تشمل الأماره غير العلميه المعتبره شرعا - يلزم العمل على طبق الأماره المعتبره مطلقا سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع أنه ليس كذلك، لأنه مع موافقه الأماره لليقين السابق يكون العمل به استنادا إلى الاستصحاب و عدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضا، لا- إلى الأماره، فلو كانت الأماره وارده على الاستصحاب كانت وارده عليه مطلقا سواء وافقت أم خالفته، فتقديمه عليها في صورته الموافقه كاشف عن عدم ورودها عليه، و ضميرا «عنه، وفقه» راجعان إلى «اليقين».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و عدم» و إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و محصله: أن العمل باليقين مع موافقه الأماره له ليس مستندا إلى الفرار من النهى عن لزوم نقض اليقين بالشك حتى يقال: ان العمل به إنما هو لأجل الاستصحاب لا لأجل الأماره.

بل العمل به مستند إلى تلك الأماره المطابقه لليقين السابق على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تنزيلها منزله العلم و رفع الشك تعبدا، و من المعلوم أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التعبدى ببقائه غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

و لعل تغيير أسلوب العبارة - حيث عبّر في صورته المخالفه بنقض اليقين باليقين و في صورته الموافقه بلزوم العمل بالحجه - للإشارة إلى تقريب الورود بالوجهين المتقدمين. و ليس غرضه (قده) تخصيص أول الوجهين بصوره المخالفه و ثانيهما بصوره الموافقه. و ذلك لوضوح بطلانه، فان مقتضى دليل اعتبار الأماره فعليه المؤدى و تنجزه بالوصول، كما أن مقتضى دليل الاستصحاب على ما صرّح به كرارا هو إنشاء حكم مماثل، و يمتنع فعليه كل من مؤدى الأماره و الاستصحاب، لامتناع اجتماع الفعلين سواء أ كانا مثلين أم ضدّين.

(٢). أى: نقض اليقين بالشك.

(٣). النافيه للشك الذى هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق

لا يقال: نعم (١)، هذا لوأخذ بدليل الأماره فى موردہ، و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم (٢)الأخذ بدليلها؟ فانه يقال (٣): ذلك  
انما هو لأجل انه لامحذور فى الاخذ

إنما هو لأجل عدم الموضوع معه للاستصحاب، فلا يقال: بحجته فى عرض الأماره الموافقه له، و عدم ورود الأماره حينئذ عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على قوله: «بل باليقين» و إشكال على دعوى ورود الأماره على الاستصحاب، و محصل هذا الإشكال: أن العمل بالأماره المخالفه لليقين السابق إنما يكون نقضا لليقين باليقين و مخرجا للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك بناء على حجه دليل الأماره فى مورد الاستصحاب كما ذكره المدعى للورود، و هو أول الكلام، لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب و العمل به دون دليل الأماره، و مع إمكان الأخذ بدليله لا- مجال للتمسك بدليل الأماره، لتنافيهما و امتناع الجمع بينهما، إذ المفروض مخالفه الأماره لما يقتضيه الاستصحاب، فالأخذ بدليل الأماره و رفض دليل الاستصحاب محتاج إلى مرجح، فالمشار إليه فى قوله:

«هذا» كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأماره المخالفه له من نقض اليقين باليقين.

و ضميرا «مورده، بدليله» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «و لكنه» للشأن.

(٢). بالرفع معطوف على «لا- يؤخذ» يعنى: و لم يلزم الأخذ بدليل الأماره حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، و ضمير «دليلها» راجع إلى الأماره.

(٣). هذا جواب الإشكال المزبور، و محصله: أن دليلى الاستصحاب و الأماره لَمَّا كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما، فلا بد من العمل بأحدهما و طرح الآخر، فان أخذ بدليل الأماره لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب، لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأماره المعتره ليس نقضا لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب، بل هو نقض اليقين باليقين أى بالحجه، فالأخذ بدليل الأماره جمع حقيقه بين دليلها

ص: ٧٦٤

و دليل الاستصحاب. أما الأول فواضح، و أما الثانى فلأنه من مصاديق «و لكن تنقضه بيقين آخر».

و إن أخذ بدليل الاستصحاب فى مورد الأماره لزم منه محذور تخصيص دليل الأماره اقتراحا أو بوجه دائر. و الوجه فى لزوم هذا المحذور واضح، إذ مع وجود الأماره لا- موضوع للاستصحاب، إذ معها لا- يلزم نقض اليقين بالشك حتى يكون موردا للاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب فى مورد الأماره موقوف على إخرجه عن عموم دليل الأماره و تخصيصه بدليل الاستصحاب، و هذا التخصيص إما اقتراحى أى بلا وجه، و إما دورى، و كلاهما فاسد، إذ الأول مستلزم لمخالفه عموم دليل الأماره بلا وجه صحيح يوجب الخروج عن أصله العموم التى هى من الأصول اللفظيه العقلانيه المعمول بها.

و الثانى مستلزم للمحال، لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأماره منوط بصدق نقض اليقين بالشك، و كونه كذلك موقوف على إخرجه عن مورد دليل اعتبار الأماره، و إلا- لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقف إخرجه عن عموم دليل اعتبار الأماره على دليل اعتباره لزم الدور، و هو محال.

و بعبارة أخرى: مخصصيه دليل الاستصحاب لعموم دليل الأماره موقوفه على حجيتها، و حجيتها موقوفه على مخصصيته، و هذا دور. أما توقف المخصصيه على الحجيه فواضح، إذ التخصيص كالتقييد تصرف فى الدليل و هو العام و المطلق، و المتصرف فى الدليل لا بد أن يكون حجه حتى يصلح للتصرف فى الدليل، و إلا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجه بغير دليل. و أما توقف الحجيه على المخصصيه، فلأنه لو لم يخصيص دليل الاستصحاب عموم دليل الأماره كانت الأماره يقينا تعبديا رافعا لموضوع الاستصحاب.

و لا- ينعكس الأمر، فلا- يقال: «مخصصيه دليل الاستصحاب لدليل الأماره موقوفه على حجيه الأماره، و حجيتها موقوفه على مخصصيه الاستصحاب لها» و ذلك لأن

المقدمة الأولى و ان كانت مسلمه، إذ التخصيص يرد على ما هو الحجه، لكن المقدمه الثانيه ممنوعه، لعدم توقف حجيه الأماره على مخصصيه الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لزوم الأخذ بدليل الأماره و ترك دليل الاستصحاب، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بدليلها» راجع إلى الأماره، و ضمير «بدليله» إلى الاستصحاب، و قد عرفت وجه عدم المحذور فى الأخذ بدليل الأماره، إذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك، بل يلزم نقض اليقين باليقين.

(٢). يعنى: فان الأخذ بدليل الاستصحاب، و غرضه بيان محذور الأخذ بدليله و رفض دليل الأماره، و قد عرفت أننا توضيحه بقولنا: «و إن أخذ بدليل الاستصحاب فى مورد الأماره لزم منه محذور... إلخ» و قد مرّ بطلان كل من الاقتراح و الدور.

(٣). أى: بلا وجه، و هو المعبر عنه بالاقتراح، و لم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه.

=====

(-). الأولى أن يقال: «فانه يستلزم طرح دليلها بلا مجوز» فالتعبير «بالتخصيص» كما فى المتن و فى حاشيه الرسائل أيضا لا يخلو من مسامحه، و ذلك لأن التخصيص الذى هو نوع جمع عرفى بين دليلين متعارضين صوريا و إخراج حكمى لأحدهما عن الآخر لا موضوع له هنا، لأنه كما عرفت فرع التعارض الذى يتوقف على محفوظيه موضوع واحد فى المتعارضين، و من المعلوم انتفاء الموضوع فى الدليل المورد بسبب التعبد بالدليل الوارد كما فى المقام، فان الموضوع فى الاستصحاب و هو الشك ينتفى بالأماره، فلا دليل للاستصحاب حينئذ حتى يعارض دليل الأماره و تصل النوبه إلى تخصيص دليلها بدليله، بل ينحصر الدليل فى الأماره كسائر موارد ورود أحد الدليلين على الآخر، نظير ارتفاع عدم البيان الذى هو موضوع قاعده البراءه العقلية بمجرد إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه.



إذ التخصيص (١) به يتوقف على اعتباره معها، و اعتباره (٢) كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه (٣) لا مورد له (٤) معها كما عرفت آنفاً (٥).

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله، و ضمير «به» راجع إلى دليل الاستصحاب، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير، «معها» راجع إلى الأماره.

(٢). يعنى: و اعتبار الاستصحاب مع الأماره يتوقف على تخصيص دليل الأماره بالاستصحاب، و توضيح العبارة بإبراز مراجع الضمائر هكذا: «إذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأماره، و اعتبار الاستصحاب مع الأماره يتوقف على تخصيص دليل الأماره بالاستصحاب» فضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). يعنى: لو لا تخصيص دليل اعتبار الأماره بالاستصحاب، و هذا تعليل لاعتبار الاستصحاب، و حاصله: أن اعتباره مع الأماره موقوف على تخصيصه للأماره، إذ مع وجودها يكون نقض اليقين باليقين أى بالحجه، و لا يكون من نقض اليقين بالشك الذى هو مورد الاستصحاب، إلا إذا لم يكن مورداً للأماره، و عدم موردته للأماره موقوف على تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأماره، و منعه عن اعتبار الأماره فى هذا المورد حتى يخرج عن مصاديق نقض اليقين باليقين و يندرج فى مصاديق نقض اليقين بالشك.

(٤). أى: لا مورد للاستصحاب مع الأماره.

(٥). من أن مورد الأماره غير العلميه من مصاديق نقض اليقين باليقين أى بالحجه، لا من مصاديق نقض اليقين بالشك الذى هو مورد الاستصحاب، فصيوره مورد الأماره مصداقاً لنقض اليقين بالشك منوطه بتخصيص دليلها بالاستصحاب.

و بالجملة: فوجه تقدم الأماره المعتبره غير العلميه على الاستصحاب عند المصنف هو الورد، و قد عرفت تقريبه بوجهين، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الذى اختاره الشيخ الأعظم (قده) فانه جعل تقدم أدله الأمارات على أدله الاستصحاب على وجه الحكومه، فانه جعل الحكومه تنزيل شىء خارج عن موضوع دليل منزله ذلك الموضوع فى الآثار الشرعيه، كتزليل الطواف منزله الصلاه فى الأحكام، أو تنزيل شىء داخل فى موضوع منزله ما هو خارج عنه فى عدم ترتيب أحكامه عليه، كتزليل الصلاه رياء أو بلا ولايه أو بلا طهاره منزله عدمها فى عدم ترتيب أحكام الصلاه عليها.

قال الشيخ فى الأمر الثالث مما يعتبر فى جريان الاستصحاب: «و معنى الحكومه أن يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل فى مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم... ففيمما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبينه فى نجاسه ثوبك، و المفروض أن الشك موجود مع قيام البينه على نجاسه الثوب، فان الشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعده الاستصحاب و افرضه كالمعدوم» فحكومه البينه على الاستصحاب على ما أفاده عبارته عن تنزيل احتمال الخلاف الذى هو مفاد الاستصحاب منزله العدم فى عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، و ترتيب آثار ضد الحاله السابقه و هو ما قامت البينه عليه من نجاسه الثوب فى المثال، فلا يجرى استصحاب طهارته المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، لأن احتمال الطهاره ملغى بمقتضى البينه القائمه على النجاسه.

و بيان أوضح: دليل اعتبار الأماره - ك آيه النبأ - يدل على وجوب تصديق العادل و إلغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بحرمة العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه مثلا كان مقتضى وجوب تصديقه إلغاء احتمال خلاف حرمة و هو حليته، و من المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحليه، و هو منفى تنزيلا- بخبر العادل بالحرمة، فالأماره المعتبره نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلا و إن كان باقيا تكوينيا،

و هذه الحكومه من الحكومه المضيّقه، لأنها تضيّق الموضوع بإخراج فرد منه، و حصر حجيه الاستصحاب بغير مورد الأماره.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا أصل له» و بيان لوجه الإشكال الذي أوردته على الحكومه التي فسرها الشيخ بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر و مبيّنا لمقدار مدلوله و مسوقا لبيان حاله، على ما أفاده (قده) في أوائل التعادل و الترجيح. توضيح الإشكال: أن هذا الضابط للحكومه لا ينطبق على الأماره غير العلميه حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومه، و ذلك لفقدان شرطها و هو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم و شرحه له، ضروره أن دليل الأماره ك آيه النبأ مثلا لا تعرض و لا نظر له إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتا و شرحا له بحيث يعد مفسيرا و مبيّنا لحاله، و إن كان ينافيه ثبوتا من حيث ان لا يزم كل دليلين متعارضين نفى كل منهما مدلول الآخر، لما بين مدلوليهما من التنافي واقعا، و ذلك أجنبي عن الدلاله اللفظيه على هذا التنافي. مثلا قوله: «أكرم العلماء» ينافى قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» لاقتضاء الأمر مطلوبيه إكرام العالم الفاسق و اقتضاء النهى مبغوضيته، و لأجل هذا التنافي الثبوتى لا يمكن الأخذ بهما فى المجمع، و لكن يقدم النهى على الأمر لأقوائيه ظهور الخاص من العام، فالمناطق فى التقديم هو مقام الدلاله و الإثبات. و عليه فالمعول فى موارد الجمع الدلالى و منها الحكومه على دلاله اللفظ، لا ملاحظه الواقع و نفس الأمر.

و بعبارة أخرى: الحكومه من كفيات دلاله اللفظ، فالخارج عن حيطه الدلاله اللفظيه أجنبي عن الحكومه، فمجرد التنافي بين مدلولى الدليلين واقعا من دون دلاله اللفظ عليه إثباتا لا ينطبق عليه حدّ الحكومه. و عليه فالبينه القائمه على نجاسه الثوب تقتضى لزوم ترتيب آثار النجاسه عليه، و استصحاب طهارته يقتضى ترتيب آثار طهارته عليه، فالبينه تنفى استصحاب الطهاره، كما أن الاستصحاب ينفى النجاسه.

لكن نفى البينه لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستندا إلى الدلاله اللفظيه بأن

إثباتا (١) و بما هو مدلول الدليل (٢) و إن كان (٣) دالاً على إلغائه معها ثبوتاً (٤)

تكون البيئه بمدلولها اللفظي نافية للشك الاستصحابي، لعدم كون دليل اعتبار البيئه كروايه مسعده بن صدقه شارحا للمراد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» و محدداً لموارده حتى ينطبق عليه ضابط حكومه أحد الدليلين على الآخر.

فمفاد البيئه ليس إلا نجاسه الثوب واقعا، و أما نفى اعتبار الشك في طهاره الثوب فليس مدلولاً للبيئه بالدلاله اللفظيه حتى تكون حاكمه على الاستصحاب.

فالتتيجه: أن التنافي بين مدلولي الأماره و الاستصحاب ناش من التضاد و التهافت بين نفس المدلولين ثبوتاً كالتطاهره و النجاسه في المثال من دون دلالة عليه إثباتاً.

و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «لدليلها» راجع إلى الأماره، و ضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لا نظر» يعنى: فانه لا نظر إثباتاً - و في مقام الدلاله - لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومه.

(٢). بيان و موضح لقوله: «إثباتاً» و هذا يؤكد كون الحكومه عند الشيخ من شئون دلالة اللفظ و كفياتها، فلا بد في الحكومه من النظر للحاكم إلى المحكوم إثباتاً لا ثبوتاً.

(٣). معطوف على قوله: «لا نظر» يعنى: لا نظر لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب لفظاً و إثباتاً و إن كان ذلك الدليل دالاً على إلغاء الاستصحاب المخالف له ثبوتاً، إلا أن هذه الدلاله لا تجدى عند الشيخ في الحكومه، لعدم كونها ناشئه من دلالة اللفظ، بل هي ناشئه من تنافي ذات المدلولين، ضروره منافاه البناء على طهاره الثوب للاستصحاب و نجاسته للبيئه في المثال المذكور، و ضمير «إلغائه» راجع إلى «مدلول» و ضمير «معها» إلى الأماره.

(٤). أى: واقعا من جهه امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتى لا إثباتاً من جهه دلالة اللفظ.

و بالجملة: فالتنافى بين الأماره و الاستصحاب معنوى لا لفظى.

و واقعا، لمنافاه (١) لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها.

كما أن (٢) قضيه دليله إلغاؤها كذلك (٣)، فان (٤) كلاً من الدليلين

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون دلاله دليل الأماره على إلغاء الاستصحاب ثبوتيه لا إثباتيه مستنده إلى دلاله اللفظ، و حاصل التعليل: أن نفس اعتبار الأماره و لزوم العمل بمؤداها ينافى عقلا-العمل بالاستصحاب. و كذا العكس، فان البناء على طهاره الثوب فى المثال المزبور استنادا إلى اعتبار الاستصحاب ينافى البناء على نجاسته اعتمادا على الأماره و هى البيئه، فلزوم العمل بكل منهما يترد الآخر عقلا، لامتناع اجتماع مفاديهما و هما الطهاره و النجاسه، لتضادهما و تنافيهما، و ضميرا «بها، خلافها» راجعان إلى «الأماره» و ضميرا «به» و المستتر فى «كان» راجعان إلى الاستصحاب.

(٢). غرضه أن الإلغاء ثبوتا لا- يختص بدليل الأماره، فكما أن دليلها يلغى ثبوتا ما يقتضيه دليل الاستصحاب، فكذلك دليله يقتضى إلغاء الأماره ثبوتا، فالدلاله الثبوتيه على الإلغاء - لا الإثباتيه - لا تختص بدليل الأماره، بل تشترك بين كلا دليلي الأماره و الاستصحاب، و هذه الدلاله الثبوتيه ليست مناطا للحكومه التى فسرها الشيخ بالشرح و الدلاله اللفظيه، فلا حكومه للأمارات غير العلميه على الاستصحاب. و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إلغاؤها» إلى الأماره.

(٣). يعنى: ثبوتا و واقعا، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكما على الأماره؟

(٤). تعليل لإلغاء كل منهما ما يقتضيه الآخر، و محصله: أنه لَمَّا كان كل من الدليلين بصدد بيان وظيفه الجاهل بالحكم، فلا محاله يترد كل منهما الآخر المخالف له فى المؤدى بملاك المضاده و المنافره بين لزوم العمل بأماره تدل على وجوب شىء و لزوم العمل باستصحاب يقتضى حرمة، فان من البديهي طرد كل من الأماره و الاستصحاب للآخر، لكمال المنافره بين المستصحب و مؤدى الأماره و هما الوجوب و الحرمة.

ص: ٧٧١

بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه (١)، هذا. مع (٢) لزوم اعتباره معها فى صوره الموافقه. و  
لا أظن

و الحاصل: أن كلاً من الأماره و الاستصحاب يلغى الآخر بملاك التضاد الواقع بين مؤدييهما، فهذا الإلغاء ليس مستندا إلى دلالة اللفظ، بل هو ناش من تضاد مضمونى الدليلين ثبوتا، فلا وجه للحكومه الشارحه اللفظيه للأمارات غير العلميه على الاستصحاب كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدس سره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع مخالفه كل من الأماره و الاستصحاب فى المؤدى كمثل نجاسه الثوب و طهارته. و أما مع موافقتيهما فى المؤدى فلا تنافر بينهما حتى يلغى كل منهما الآخر.

(٢). هذا إشكال آخر على الحكومه، و محصل هذا الإشكال: أنه بناء على كون دليل الأماره ناظرا إلى إلغاء احتمال الخلاف يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقه لمؤدى الأماره، كما إذا كان مقتضى كل منهما طهاره الثوب، و اختصاص حكومه الأماره على الاستصحاب بصوره المخالفه، و لا يظن ذلك من القائل بالحكومه.

و هذا الإشكال يتجه على ظاهر تعريف الشيخ (قده) للحكومه فى أوائل التعادل و الترجيح، حيث قال: «فبقول: قد جعل الشارع للشىء المحتمل للحل و الحرمة حكما شرعيا أعنى الحل، ثم حكم بأن الأماره الفلانيه كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجه، بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع، فاحتمال حليه العصير المخالف للأماره بمنزله العدم لا يترتب عليه حكم شرعى كان يترتب عليه لو لا- هذه الأماره» فإذا كان دليل الأماره دالا على إلغاء احتمال خلاف مؤداه للواقع، فلا محاله تختص حكومه الأماره بصوره مخالفه الاستصحاب لمؤداهها، و أما مع موافقه له فلا ل عدم احتمال خلاف فى البين حتى يلغيه دليل الأماره.

و بالجملة: فما أورده المصنف على حكومه الأماره على الاستصحاب وجهان أحدهما: عدم نظر دليل الأماره إثباتا إلى دليل الاستصحاب، و الآخر: اختصاص هذه الحكومه بصوره مخالفه المستصحب لمؤدى الأماره دون صوره الموافقه له.

أن يلتزم به القائل بالحكومة «-» فافهم (١)، فإن المقام لا يخلو عن دقه.

و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى إمكان رد الجواب الثانى و هو اختصاص الحكومة بصوره المخالفه بتعميم الحكومة لصوره الموافقه بعدم القول بالفصل بين صورتى المخالفه و الموافقه. أو إلى: إمكان تصحيح الحكومة إما بكفايه النظر مطلقا و لو ثبوتا فيها، و إما بجعل التصديق جنائيا بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر و النهى عن الاحتمال مطلقا موافقا كان أو مخالفا، كما فى بعض الحواشى.

و الكل كما ترى، إذ فى الأول: أنه لا- مجال لعدم القول بالفصل فى هذه المسأله المستحدثه الخلافيه. و فى الأخيرين: أنهما خلاف ما يظهر من الشيخ (قده) من اعتبار الدلاله اللفظيه و من إلغاء احتمال الخلاف، لا الاحتمال مطلقا، و الظاهر أن الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلوّ المطلب عن دقه ليس إشاره إلى مطلب.

=====

(-). قد يورد على هذا الجواب بما حاصله: أن تسليم نظر الدليل يقتضى عدم اختصاص الحكومة بصوره المخالفه، لأن إطلاق الدليل فى جميع الحالات يقتضى تقدم الأماره على الاستصحاب حتى فى صوره الموافقه التى هى من الحالات التى يشملها الإطلاق.

لكنه لا- يلائم كلام الشيخ «بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع» حيث ان ظاهره انحلال الدليل الناظر إلى عقدين إيجابى و هو «اعمل بمؤدى الأماره» و سلبى، و هو «لا تعتن باحتمال خلافه» فان كان كذلك فلا إطلاق فيه حتى يشمل صورته الموافقه، فالجواب الثانى صحيح. و هذا الإيراد غير وارد عليه.

إلا أن يقال فى تصحيح حكومه الأماره على الاستصحاب فى كلتا صورتى الموافقه و المخالفه و عدم اختصاص الحكومة بصوره المخالفه بما يظهر من مطاوى الأبحاث المتقدمه، و حاصله: أن احتمال الخلاف فى الأماره بناء على حجيتها من باب التعبد يكون ملغى فى وعاء التشريع و محكوما بالعدم، بخلاف الاستصحاب، فانه مع وجوده فيه و عدم إلغاء الشارع له المستكشف من الشك الذى هو موضوع

الاستصحاب و متقوم بوجود كلا احتمالى الوفاق و الخلاف يحكم الشارع بإبقاء المتيقن السابق عملا، و من المعلوم تقدم الدليل الملقى لاحتمال الخلاف على الدليل الذى يكون احتمال الخلاف مقوما لموضوعه، و ذلك لارتفاع موضوعه بذلك الدليل، و وضوح عدم تكفل شىء من الأدله لحفظ موضوعه كعدم تكفله لإيجاده، فإذا كان المستصحب و مؤدى الأماره - كالبينه - طهاره شىء قدّمت الأماره على الاستصحاب حكومه، لأن احتمال الخلاف فيها و هو النجاسه معدوم شرعا و موجود فى الاستصحاب.

فالنتيجه: حكومه الأماره على الاستصحاب مطلقا و إن كان موافقا لها بناء على اقتضاها نفي احتمال الخلاف. فقول المصنف: «مع لزوم اعتباره معها فى صوره الموافقه» محل التأمل و النظر. نعم يقع الكلام فى صحه المبنى فى حجيه الأمارات.

و أما الإشكال الأول فهو و إن كان واردا بدوا على تفسير الشيخ للحكومه، لكنه مندفع عنه بالتأمل فى مجموع كلماته، إذ ليس مراده بالنظر تحديد مقدار ما يراد من الدليل المحكوم بالدلاله اللفظيه، بل المقصود مجرد النظر فى مقتضاه، و يشهد له كلامه المتقدم فى التوضيح، و قوله بعده: «فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا- يترتب عليه الأحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات»... و قوله بعد أسطر: «لأن معنى حجيه الظن جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا- حجيه هذه الأماره...» فلاحظ كلماته فى أول بحث التعادل و الترجيح. و الظاهر من مجموعها أن الحكومه و إن كانت متوقفه على نظر دليل الحاكم إلى دليل المحكوم و وفاء مقام الإثبات به، إلا أن الشيخ يدعى تكفل نفس أدله اعتبار الأمارات لإلغاء الشك و طرح احتمال الخلاف، و من المعلوم ارتفاع موضوع الأصول العمليه - و هو الشك - بنفس دليل اعتبار الأماره، فتدبر فى كلامه زيد فى علو مقامه.



و أما التوفيق (١) فان كان بما ذكرنا (٢) فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها (٣) فلا وجه له (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). قد ذكرنا في أول هذا المقام الثاني أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص و عام، و المراد به هنا بقريته جعل «الورود» من أقسامه مطلق الجمع العرفي.

(٢). من الورود فنعم الاتفاق، لكن إطلاق التوفيق العرفي على الورود لا يخلو من مسامحة، إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعا بينهما، لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعا عن أحدهما. إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني كخروج الجاهل عن موضوع وجوب إكرام العلماء أجنبي عن الجمع العرفي. و أما الخروج التشريعي كخروج مؤدى الأماره عن نقض اليقين بالشك تبعا - لبقاء الشك وجدانا بعد قيام الأماره أيضا على خلاف الحالة السابقة المعلومه - فيعدّ جمعا عرفيا أيضا، إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورد، فتأمل جيدا.

(٣). أى: بدليل الأماره، و توضيحه: أنه قد نسب إلى جماعه كون النسبه بين الأماره و الاستصحاب عموما من وجه و تقديم الأماره عليه في مورد الاجتماع، كما إذا كان مؤدى الأماره كاليينه طهاره شىء و مقتضى الاستصحاب نجاسته، لوجهين المذكورين فى أوثق الوسائل:

«أحدهما: كون الأماره أقل موردا من الاستصحاب، و أقلية أفراد أحد العامين من المرجحات، فتخصص أدله الاستصحاب بأدله الأماره.

ثانيهما: أن من جمله المرجحات استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر إلغاءه، فيقدم الآخر عليه حينئذ، و تقديم الاستصحاب على الأماره مستلزم لذلك، و ذلك لأن الاستصحاب من حيث حكم المعارضه مع سائر الأدله مساو لسائر الأصول من البراءه و التخيير و الاحتياط، فلو قدم عليها لزم تقديمها عليها أيضا، فيلزم إلغاء سائر الأدله حينئذ لا محاله».

(٤). يعنى: و إن كان التوفيق العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأماره

لما عرفت (١) من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه (٢) غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

فلا- وجه له، لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث ان ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله و عدم التصرف فيه، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بما دل على وجوب الإتمام على من شغله السفر مثلا، فانه مسافر موضوعا، و المخصص أخرجه عن حكم المسافر و لم يخرججه عن موضوعه. و فى المقام يكون دليل الأماره متصرفا فى الموضوع و هو نقض اليقين بالشك و رافعا له بجعله من نقض اليقين باليقين، لا أنه من نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأماره على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص.

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال: «و التحقيق أنه للورود، فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «به» راجع إلى «دليلها».

(٢). يعنى: لا- أن الأخذ بدليل الأماره يكون داخلا فى الاستصحاب موضوعا لصدق «نقض اليقين بالشك» عليه و خارجا عنه حكما، لعدم حرمه نقضه بسبب الأماره، و غرضه من قوله: «لا أنه غير منهي عنه» الإشارة إلى ضابط التخصيص الذى هو إخراج حكمى كما بيناه آنفا، و عدم انطباقه على المقام، لكون الأماره رافعه لموضوع الاستصحاب، حيث انها ترفع الشك و توجب صدق نقض اليقين باليقين، و ليست الأماره رافعه للحكم مع بقاء الموضوع و هو نقض اليقين بالشك حتى ينطبق عليه ضابط التخصيص.

فحاصل إشكال المصنف على التوفيق العرفى إن أريد به التخصيص هو عدم انطباق ضابطه على الأماره، لأن التخصيص إخراج حكمى من دون تصرف فى الموضوع، و الأماره رافعه لموضوع الاستصحاب، فضايط الورود ينطبق على المقام دون التخصيص. و ضمير «كونه» راجع إلى «الأخذ بدليلها».

ص: ٧٧٦

: لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه، و بيان التعارض بين الاستصحابيين.

أما الأول (٢) فالنسبه (٣) بينه و بينها هي بعينها النسبه بين الأماره و بينه، فيقدم عليها (٤)، و لا مورد معه

ورود الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

\*\*\*\*\*

(١). المذكور في الخاتمه أمران، الأول: بيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه من البراءه و الاشتغال و التخيير. الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابيين. و عقد لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد و القواعد الأخر و الأصول التنزيليه تذييلاً.

(٢). هذا الأمر يتضمن جهتين: الأولى: بيان النسبه بين الاستصحاب و بين سائر الأصول النقليه، و الثانيه بيان النسبه بينه و بين الأصول العقلية.

(٣). هذه هي الجبهه الأولى، و حاصلها: أن النسبه بين الاستصحاب و بين الأصول الشرعيه هي الورد، فهو وارد على الأصول كورود الأماره على الاستصحاب، و في قبالة قولان آخران، أحدهما الحكومه، و ثانيهما التخصيص. و ضميراً «بينه» في الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «بينها» إلى الأصول، و ضميراً «هي، بعينها» راجعان إلى النسبه.

(٤). هذا الضمير راجع إلى «الأصول» يعني: فيقدم الاستصحاب وورداً على الأصول العمليه.

ثم ان المصنف (قده) أوضح وجه الورد في حاشيه الرسائل بقوله: «ثم ان وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هو بعينه وجه تقديم الأمارات عليه، فان المشكوك معه يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و إن شك فيه بعنوان آخر، و موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات. و قد انقح مغالطه المعارضه هاهنا أيضاً بما ذكرناه في اندفاعها في تقديم الأمارات على الاستصحاب

لها (١)، للزوم (٢) محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس (٣)،

و سائر الأصول».

و محصل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الأصول النقليّة: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه و هو الشك في الحكم الواقعي في مرحله البقاء، و موضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقا أى حدوثا و بقاء، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و مع العلم به يخرج حقيقه عن موضوع الأصول و هو الجهل بالواقع و عدم العلم به، لحصول العلم به من وجه. فإذا حرم حيوان بالجلل مثلا ثم شك في زوال الجلل عنه، فاستصحاب جليله أو حرمة يوجب العلم بحكمه بعنوان كونه مما شك في بقاء حكمه، لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن. و الشك في الحليه و الحرمة الواقعيّتين و إن لم يرتفع بالاستصحاب، لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهرا، و مع العلم بحكمه ظاهرا لا يبقى موضوع لأصالة الحل، إذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهه كونه مشكوك الحكم بقاء، فاستصحاب الحرمة يدرجه في الغايه و هي «حتى تعلم أنه حرام» و لا نعني بالورود إلا ارتفاع الموضوع.

فالمتحصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الأصول، فمعه لا مورد لها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير راجع إلى «الأصول» و ضمير «معه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). تعليل لعدم المورد لسائر الأصول مع الاستصحاب، توضيحه: أنه إذا قدم الاستصحاب على سائر الأصول لا يلزم محذور أصلا، إذ لا موضوع لها مع الاستصحاب، لما عرفت من ارتفاعه به، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه إلا بوجه دائر، لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها الدليل الاستصحاب، و مخصصيتها له موقوفه على اعتبارها، إذ لا بد أن يكون المخصص معتبرا حتى يصلح للتخصيص.

(٣). متعلق ب «لزوم» و المراد بالعكس تقديم سائر الأصول على الاستصحاب،

ص: ٧٧٨

و عدم (١) محذور فيه أصلا. هذا في النقليه منها.

و أما العقلية (٢) فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها، بداهه (٣) عدم

فان هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم» يعنى: و لعدم محذور في تخصيص الاستصحاب للأصول و تقديمه عليها أصلا، فان محذور الدور لا يلزم فيه جزما، لما مر من أن الاستصحاب رافع لموضوع الأصول، و مع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها؟ و ضمير «فيه» راجع إلى التخصيص، و ضمير «منها» إلى الأصول.

(٢). هذه هي الجهة الثانيه أعنى ورود الاستصحاب على الأصول العقلية و هي البراءه و الاشتغال و التخيير، و محصل تقريب وروده عليها: أنه يرفع حقيقه ما هو موضوع لتلك الأصول، فان موضوع البراءه العقلية - و هو عدم البيان أى الحججه على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حججه و بيان على التكليف.

و كذا يرتفع الشك في المؤمن - الذي هو موضوع قاعده الاشتغال المقتضى عقلا- لزوم الاحتياط تحصيلا للمؤمن - ببركه الاستصحاب، فانه صالح للمؤمنيه و رافع لاحتمال العقوبه، فإذا علم إجمالا- بوقوع قطره دم مثلا- إما على ثوب نجس أو ثوب طاهر، فاستصحاب طهاره الثوب الذي كان طاهرا يجرى و يرتفع موضوع الاحتياط العقلي و هو احتمال العقوبه. نعم إذا كان للمعلوم الإجمالى أثر زائد كما إذا كان بولا و النجاسه السابقه دما، فحينئذ لا يجرى، بل تجرى قاعده الاشتغال.

و كذا الحال في ارتفاع موضوع قاعده التخيير و هو تساوى الاحتمالين، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة و جرى الاستصحاب في الوجوب، إذ به يخرج عن تساويهما الموجب للتخيير، كاستصحاب شهر رمضان في يوم شك في كونه منه أو من شوال، فانه يرفع التحير.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- يكاد» و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «و محصل تقريب وروده» و ضميرا «معه، أنه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «لها» إلى الأصول العقلية.

الموضوع معه لها، ضروره (١) أنه إتمام حجه و بيان و مؤمن من العقوبه و به الأمان (٢)، و لا شبهه في أن الترجيح به عقلا صحيح (٣).

و أما الثاني (٤) فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان

\*\*\*\*\*

(١). بيان لعدم الموضوع، و قوله: «انه إتمام حجه و بيان» إشاره إلى البراءه العقليه، فان موضوعها - و هو عدم البيان - يرتفع بالاستصحاب، حيث انه حجه و بيان على التكليف.

(٢). هذا إشاره إلى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم الأمن من العقوبه، و هو يرتفع بالاستصحاب، لكونه مؤمنا من العقوبه، كما إذا جرى استصحاب وجوب القصر أو الإتمام في بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط فيها الجمع بينهما، فان استصحاب وجوب أحدهما مبرأ للذمه و مؤمن من العقوبه عند الاكتفاء بمستصحاب الوجوب.

(٣). هذا إشاره إلى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوى الاحتمالين الموجب للتخير، و لا شبهه في أن الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين، فيرتفع به الموضوع و هو التساوى، كما مر في استصحاب شهر رمضان في يوم احتمال كونه منه أو من شوال، فان الاستصحاب يرفع التخيير الموضوع للتخيير.

تعارض الاستصحابين

(٤). هذا شروع في الأمر الثالث مما يبحث عنه في الخاتمه و هو حكم تعارض الاستصحابين، و توضيحه: أن التعارض - الذي يراد به هنا ما هو أعم من التعارض في مقام الجعل و التشريع الناشئ من تراحم الملاكات، و هذا هو التعارض المصطلح المسمى بالتراحم الآمري، و من التعارض في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الإطاعه، و هذا هو التراحم المصطلح المسمى بالتراحم المأمورى - (تاره) يكون بدون العلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل و يندرج في التعارض المصطلح، كما إذا جرى الاستصحاب

ص: ٧٨٠

العمل بهما (١) بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما (٢)، كاستصحاب وجوب أمرين (٣) حدث بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب، فهو (٤) من باب تراحم (Z) الواجين.

فى وجوب إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين أو تجهيز ميتين من دون تعارض بين الاستصحابين فى مقام التشريع، غايه الأمر أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين.

و أخرى: يكون مع العلم إجمالاً- بانتقاضها فى أحدهما، وهذا يتصور على وجهين: الأول: أن يكون أحد الشكين مسيباً عن الشك الآخر و فى طوله.

الثانى: أن يكون الشكان عرضيين و معلولين لعله ثالثه، وهذا الوجه الثانى قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العمليه، و قد لا- يكون مستلزماً لها. هذه أصول صور تعارض الاستصحابين، و ستأتى أحكامها إن شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالاستصحابين، و هذه هى الصوره الأولى أعنى عدم العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحد المستصحبين مع حصول التضاد المعجز للمكلف عن الامتثال فى زمان الاستصحاب.

(٢). إذ بدون العلم بانتقاضها لا- يكون تعارض بين الاستصحابين، لعدم مانع من تشريعهما معا كاستصحاب وجوب إنقاذ الغريقين، و هذا هو التراحم المصطلح.

(٣). كوجوب إطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق، لا دائماً حتى يندرج فى باب التعارض، و لذا قيد التضاد ب «زمان الاستصحاب» المراد به زمان الامتثال.

(٤). إشاره إلى حكم الصوره الأولى، يعنى: أن تعارض الاستصحابين اللذين لم يعلم انتقاض الحاله السابقه فى أحدهما و لم يمكن العمل بهما يندرج فى باب

(Z). فيتخير بينهما ان لم يكن أحد المستصحبين أهم، و إلا فيتعين الأخذ

و إن (١) كان مع «-» العلم بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما، فتاره يكون المستصحب (٢) فى أحدهما

تراحم الواجيين، فان كان أحدهما أهم من الآخر تعين الأهم، و إلا فالحكم التخيير بينهما. ففى الغريقين إن كان أحدهما أهم كما إذا كان وليا من أوليائه تبارك و تعالى تعين إنقاذه، و إلا تخير.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ان كان» يعنى: و إن كان التعارض لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما لا لعجز المكلف عن امتثال كليهما كإنقاذ الغريقين فتأتى فيه الأقسام التى تقدمت إجمالاً، و سيجى ء تفصيلها عند تعرض المصنف لها إن شاء الله تعالى.

(٢). هذا هو المعروف بالشك السببى و السببى، و التعبير بكون المستصحب \_\_\_\_\_ بالأهم، و لا مجال لتوهم أنه لا يكاد يكون هناك أهم لأجل أن إيجابهما إنما يكون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزيه فى أحدهما أصلاً كما لا يخفى.

و ذلك لأن الاستصحاب إنما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب، و الاستصحاب يثبت به كل مرتبه منهما، فتستصحب، فلا تغفل.

=====

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «و إن كان للعلم بانتقاض الحالة السابقه... إلخ» إذ المقصود من قوله: «ان كان» بيان التعارض المأمورى و هو التراحم المصطلح، و لذا جعله من باب تراحم الواجيين، و من قوله: «و ان كان مع العلم... إلخ» بيان التعارض المصطلح، إذ العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما مانع عن تشريع أحد الاستصحابيين.

و بالجملة: قوله: «فالتعارض بين الاستصحابيين» معنى عام و مقسم للتراحم المصطلح، و هو قوله: «ان كان لعدم إمكان العمل» و للتعارض المصطلح و هى صور العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحد المستصحيين، فكأنه قال: «التعارض بين الاستصحابيين إن كان لعدم قدره المكلف على الامتثال فهو من باب تراحم الواجيين، و إن كان للعلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما فتاره... إلخ».



من الآثار الشرعية (١) لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه (٢) مسببا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب «-» المغسول بماء مشكوك

في أحدهما مسببا عن الآخر أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر كما في المتن وغيره لا يخلو عن مسامحه واضحه، لأن المسبب في الشك المسببي هو الشك في بقاء مستصحبه كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، ضروره نشوء الشك في بقاء نجاسته عن الشك في طهاره الماء، فالمستصحب في الثوب و هو نجاسته ليس من الآثار الشرعية لطهاره الماء التي هي مورد الاستصحاب، بل ارتفاعها من آثار طهاره الماء كما هو المطلوب.

و كيف كان فالمقصود من الشك المسببي هو الشك المعلول عن شك آخر بحيث يكون أصله رافعا لموضوع أصل الشك المسببي.

\*\*\*\*\*

(١). و أما إذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلي عن الشك في حدوث الفرد الباقي فلا يكون المسبب و هو بقاء الكلي من لوازم وجود الفرد شرعا بل من لوازمه العقلية، فلا يكون استصحابه حاكما على استصحاب الكلي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث. و الأولى تبديل قوله: «لمستصحب الآخر» ب «للمستصحب في الآخر» ليكون نظيرا لقوله: «في أحدهما».

(٢). أى: فيكون الشك في أحدهما مسببا عن الشك في الآخر.

=====

(-). لا- يخفى أنه مثال لتسبب الشك المسببي عن الشك السببي، بداهه أن عله الشك في بقاء نجاسة الثوب هي الشك في طهاره الماء، و ليس مثلا لكون المستصحب في الشك المسببي من الآثار الشرعية للمستصحب في الشك السببي كما هو ظاهر العبارة، لوضوح أن أثر طهاره الماء شرعا هو طهاره الثوب لا نجاسته كما مر في التوضيح، فالأولى أن يعبر عن الشك السببي و المسببي بتسبب أحد الشكين عن الآخر مع كون ارتفاع مستصحب الأصل المسببي من الآثار الشرعية لمستصحب الأصل السببي، و هذا التعريف ينطبق على مثال الثوب المذكور و غيره من الأمثلة بلا تكلف.

ص: ٧٨٣

الطهاره «-» و قد كان طاهرا (١)، و أخرى (٢) لا يكون كذلك.

فان كان (٣) أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و قد كان الماء طاهرا، و غرضه من هذا القيد التنبيه على أن اندراج هذا المثال فى أمثله تعارض الاستصحابين فى الشك السببى و المسببى منوط بطهاره الماء سابقا حتى يجرى فيه الاستصحاب، و إلا فالحكم بطهاره الثوب المغسول بالماء المشكوك الطهاره و النجاسه ليس منوطا بجريان الاستصحاب فى طهاره الماء، لكفايه ثبوت طهاره الماء بقاعدتها فى طهاره الثوب، لحكومتها على استصحاب نجاسه الثوب، حيث ان مقتضى طهاره الماء الثابته باستصحابها أو بقاعدتها هو طهاره المتنفس المغسول به كارتفاع الحدث مطلقا به، و غيره من الآثار المترتبه على طهارته.

(٢). معطوف على «فتاره» يعنى: و أخرى لا يكون المستصحب فى أحدهما من الآثار الشرعيه لمستصحب الاستصحاب الآخر بأن لا يكون شكه مسبا عن الشك فيه و ناشئا منه، كما إذا كان الشكان عرضيين من دون ترتب و طوليه بينهما.

(٣). هذا إشاره إلى الشك السببى و المسببى، و قد اختلفت كلماتهم فى حكمه،

=====

(-). و أما تسبب كل منهما عن الآخر بحيث يكون كل منهما عله للآخر و معلولا له فغير معقول كما أفاده الشيخ، لاستلزامه اجتماع النقيضين، لأن كلاً من الشكين لعليته للآخر موجود قبله، و لمعلوليته له معدوم كذلك، و من المعلوم امتناع وجود شىء و عدمه فى رتبه واحده، و التمثيل له بالعامين من وجه بتقريب: أن الشك فى أصله العموم فى كل منهما مسبب عن الشك فى أصله العموم فى الآخر غير صحيح، لما فى الرسائل من أن منشأ الشك فىهما شىء ثالث و هو العلم الإجمالى بتخصيص أحد العامين، فالشكان عرضيان و كلاهما معلول لعله ثالثه، و ليس كل منهما عله للآخر، ففى مثل إكرام الأمير الفاسق الذى هو مورد اجتماع «أكرم الأمراء» و «لا تكرم الفساق» يكون الشك فى أصله العموم فى كل من هذين العامين ناشئا من العلم الإجمالى بتخصيص أحدهما.

ص: ٧٨٤

فذهب المحقق القمى و بعض المتأخرين إلى إجراء حكم المتعارضين عليهما، و المعروف من زمن الشيخ الأعظم إلى عصرنا تقديم الأصل السببى على المسببى و إن اختلفوا فى كونه للورود أو الحكومه أو التخصيص، فالمستظهر من بعض كلمات الشيخ أن التقديم من باب الورود، و وافقه الماتن هنا و فى حاشيه الرسائل، و المستفاد من بعضها الآخر هو الحكومه و وافقه المحقق النائنى و غيره. و ظاهر كلام المحقق الأصفهانى (قده) بعد مناقشته فى الحكومه بوجه عديده هو الثالث، حيث قال فى آخر البحث: «فلو فرض كونه - أى التقديم - تخصيصا و دوران الأمر بين تخصيصين لكان أحدهما أرجح من الآخر».

و حيث انك عرفت إجمالا- اختلاف الكلمات فى وجه التقديم، فينبغى توضيح المتن بعد التنبيه على عبارته الشيخ الأعظم المستفاد منها الورود، قال (قده) فى ثانى الأدله التى أقامها على تقديم الأصل السببى على المسببى ما لفظه: «ان قوله عليه السلام: لا- تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب فى الشك السببى مانع للعام عن قابليه شموله لجريان الاستصحاب فى الشك المسببى يعنى: أن نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهى فى لا تنقض» و قد ذكر ما يقرب من هذا الكلام أيضا بعد أسطر، فراجع ما أفاده قبل قوله:

«و إن شئت قلت» و أما وجه دلالته على كون التقديم للورود فهو: أنه بعد التصرف فى اليقين و الشك بإرادته الدليل و اللادليل منهما يصير نقض اليقين فى المسبب بالدليل، فينتفى موضوع الأصل المسببى أعنى «نقض اليقين بالشك» بإجراء الأصل فى السبب.

و كيف كان فما أفاده المصنف فى المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذى سبق منه فى تقديم الأماره على الاستصحاب و فى تقديمه على سائر الأصول و محصله: لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، و توضيحه: أن المناط فى تقديم الأصل السببى على المسببى ترتب الثانى على الأول ترتبا شرعيا مع اقتضاء الأصل

السببى زوال الشك فى المسبب، كما فى المثال المعروف أعنى غسل الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهاره، حيث ان الشك فى بقاء نجاسه الثوب ناش عن الشك فى طهاره الماء و نجاسته، و لو كان الماء طاهرا لكان أثره الشرعى المستفاد من النصوص: «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» هو طهاره الثوب، فطهاره الماء سبب شرعى لطهاره الثوب.

و لا- عكس يعنى: ليس نجاسه الماء أثرا شرعيا لنجاسه الثوب، فان الملاقى و إن كان تابعا لحكم ملاقاه، و مقتضى هذه التبعيه نجاسه ما يلاقى النجس، إلا- أن المقام أجنبى عن مسأله الملاقى للنجس، للفرق بين تطهير المتنجس بالماء و بين ملاقاه الماء القليل للمتنجس، إذ لو كان مطلق الملاقاه بينهما حتى بنحو الصّب للتطهير موجبا لانفعال القليل لتعذر التطهير به، و انحصر التطهير فى الكر و نحوه.

و هذا اللازم واضح البطلان، و يكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثرا لنجاسه الثوب، فالتسبب من طرف واحد، فبقاء نجاسه الثوب لازم نجاسه الماء من أول الأمر، لا نجاسته الحاصله بالغسل.

و على هذا فبعد غسل الثوب بالماء و إن تحقق فى كل منهما يقين و شك، و لمتوهم أن يتوهم شمول دليل الاستصحاب لكل منهما على حد سواء، لكن قد تقدم فى بحث ورود الأماره على الاستصحاب أن موضوع التبعيد الاستصحابى «نقض اليقين بالشك» لا- نفس اليقين و الشك، و حيث ان المراد باليقين الناقض هو الدليل، فيتعين جريان الأصل فى الماء، و جريانه فيه يقتضى ترتيب آثار الطهاره السابقه و منها معامله الطهاره مع الثوب المتنجس المغسول به، بحيث لو لم يعامل مع الثوب معامله الطاهر لكان ذلك نقضا للاستصحاب الجارى فى الماء، ضروره اقتضاء النهى عن نقض اليقين بطهاره الماء ترتيب جميع الآثار الشرعيه المترتبه على طهارته التى منها طهاره الثوب المغسول به، و يكون رفع اليد عن اليقين بنجاسه الثوب بحجه على الطهاره لا بالشك فيها.

و توهم العكس بأن يجرى الأصل فى الثوب و يحكم بسببته لنجاسه الماء مندفع باستلزامه التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، و بيانه: أن عنوان «نقض اليقين بطهاره الماء بالشك فيه» مصداق فعلى لعموم «لا تنقض اليقين بالشك» و إخراجة عن هذا العموم يتوقف على مخصص، إذ لو لم يكن مخصص فى البين لكان العام شاملا- للأصل السببى بلا شبهه، لكونه فردا فعليا له، و ما يتوهم من كونه مخصصا منحصر فى الأصل الجارى فى المسبب بأن يكون جريانه فيه مانعا عن جريان الأصل فى السبب.

لكن هذا التخصيص محال، لأن مخصصيه الأصل المسببى موقوفه على فرديته لعموم «لا- تنقض» حتى يكون حجيته موجبة لخروج الأصل السببى عن العام مع أن دخول الأصل المسببى فى عموم «لا تنقض» متوقف على خروج الأصل السببى عنه، إذ لو كان فردا لعموم «لا تنقض» لانتفى موضوع الأصل المسببى.

و نتيجه توقف خروج السببى عن العموم على شمول العموم للمسببى، مع أن شموله له منوط بخروج السببى عنه، و هو دور صريح. و هذا بخلاف العمل بالأصل السببى، فانه عمل بأصالة العموم بلا لزوم محذور أصلا، لعدم توقف فعلية فرديته له على شىء.

فان قلت: مقتضى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض فى خصوص اليقين، و من المعلوم أن الأصل السببى و إن كان حجه، إلا أنه لا يوجب اليقين بصد الحاله السابقه فى المتيقن، و لا عبره بصدق نقض اليقين بالدليل مع كون الناقض بحسب الخبر هو خصوص اليقين لا مطلق الحجه.

قلت: النقض بالدليل أيضا نقض باليقين، لكن لا اليقين بالحكم الواقعى، بل بالحكم الظاهرى، و لا يلزم تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين المنقوض، بداهه نقض اليقين بالحرمة الواقعية باليقين بالحليه الظاهريه أو الاضطراريه، كما إذا قامت أماره معتبره على الحليه ظاهرا أو اضطرارا. و المقام كذلك، فيكون

فان (١) الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب (٢) و جواز (٣) نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم (٤) ترتيب أثره الشرعى، فان (٥) من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع (٦) نجاسته، فاستصحاب (٧) نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف (٨)

اليقين الناقض فى المسبب نفس عموم خطاب «لا تنقض» للسبب. هذا تمام ما أفاده المصنف هنا و فى الحاشيه لتقريب الورود.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا مورد» و بيان للورود، و قد عرفته مفصلا.

(٢). و هو «لا تنقض اليقين بالشك» و قد عرفت توضيحه، و أن البناء على نجاسه الثوب نقض لليقين بالشك، و هذا تخصيص فى عموم «لا تنقض» فى طرف الاستصحاب السببى و هو طهاره الماء، لأن البناء على بقاء نجاسه الثوب نقض لليقين بطهاره الماء بالشك فيها كما مر.

(٣). معطوف على «تخصيص» و مفسر له، يعنى: و موجب لجواز نقض اليقين.

(٤). متعلق ب «نقض» و ضمير «أثره» راجع إلى «اليقين».

(٥). غرضه بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب، و حاصله: ما عرفته من أن النقض يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين، و من آثار اليقين بطهاره الماء التى هى مورد الاستصحاب السببى طهاره الثوب المغسول به شرعا، فلو بنى على بقاء نجاسته باستصحابها كان هذا البناء نقضا لليقين بطهاره الماء بالشك فيها، و هو منهى عنه.

(٦). بالنصب معطوف على «طهاره الثوب» و مفسر له، لكن المفسر - بالفتح - أوضح منه.

(٧). بعد أن أثبت كون طهاره الثوب من آثار طهاره الماء اتضح أن بقاء نجاسه الثوب المغسول به نقض لليقين بطهاره الماء، و ضمير «بطهارته» راجع إلى الماء.

(٨). يعنى: بخلاف استصحاب طهاره الماء و هو الاستصحاب الجارى فى

استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (١).

و بالجملة: فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب (٢)، إلا أن الاستصحاب فى الأول بلا محذور، بخلافه فى الثانى (٣)، ففیه محذور التخصیص بلا وجه إلا بنحو محال (٤)،

الشك السببى، فانه لا يلزم منه المحذور المذكور و هو نقض اليقين بنجاسه الثوب بالشك فيها، بل يلزم نقض اليقين بما جعل شرعا رافعا لنجاسته، حيث ان الماء الذى غسل به الثوب جعله الشارع طاهرا، و طهارته و لو ظاهرا كافيه فى طهاره المتنجس الذى يغسل به الثوب، فقوله: «إذ لا يلزم» تعليل لقوله: «بخلاف استصحاب طهارته» و ضمير «منه» راجع إلى استصحاب طهاره الماء، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «لنجاسته» إلى الثوب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بطهاره الماء ببركه استصحابها.

(٢). لكون كل منهما واجدا لليقين و الشك الفعلين، و هذا يوجب جريان الاستصحاب فى كل منهما و تعارضهما كما تقدم آنفا ذهاب جماعه إليه. إلا أن الاستصحاب فى الأول و هو السبب لا محذور فيه، بخلافه فى الثانى أعنى المسبب كما هو مختار الشيخ الأعظم و جمع من المحققين (قدس سرهم) فان فى جريان الاستصحاب فيه محذور التخصیص اقتراحا أو بنحو دائر كما مر توضيحه.

(٣). و هو المسبب، فان فى استصحابه محذور التخصیص بلا وجه أى اقتراحا.

(٤). قد عرفت تقريبا كلا محذوري الدور و عدم الوجه. و يمكن تقريبا الدور بوجه آخر و هو: أن خروج الاستصحاب السببى عن عموم «لا تنقض» منوط بدخول الاستصحاب المسببى تحت عمومه حتى يصلح للمخصصيه، و دخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السببى عن عمومه، إذ لو لم يخرج عنه كان رافعا لموضوع الاستصحاب المسببى و موجبا لنقض يقينه باليقين لا بالشك، فخرج

ص: ٧٨٩

السببي عن العموم منوط بدخول المسببي فيه، و هو منوط بخروج السببي عن العموم، و هذا هو الدور.

\*\*\*\*\*

(1). حيث ان محذور الأخذ بالاستصحاب المسببي من الدور و عدم الوجه أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي.

(Z). و سرّ ذلك أن رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب يكون فردا لخطاب «لا تنقض اليقين» و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب، فانه إنما يكون فردا له إذا لم يكن حرمة النقض يعم النقض في مورد السبب، و إلاّ لم يكن بفرد له، إذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين، ضروره أنه يكون رفع اليد من نجاسه الثوب المغسول بماء محكوم بالطهاره شرعا باستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا.

و بالجملة: من الواضح لمن له أدنى تأمل أن اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق و فرد كان فرديته معلقه على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام، كما لو كان هناك عامان كان لأحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كان فرديته معلقه على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له، و معه لا يكون فرد آخر يعمه أو لا يعمه. و لا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فانه يستلزم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما لا يخفى على ذوى البصائر.

=====

(-). و يمكن توجيه هذا اللزوم مضافا إلى ما في المتن و غيره بأن المقام من صغريات المقتضى و اللامقتضى، حيث ان الأصل السببي يقتضى بمدلوله ارتفاع موضوع الأصل المسببي، و من المعلوم تبعيه الحكم لموضوعه حدوثا و بقاء، فبارتفاعه ينتفى الحكم، و لا يصلح الحكم لحفظ موضوعه، فلا يبقى شك في الأصل المسببي



حتى يجرى فيه الاستصحاب. و عليه فالأصل يقتضى ارتفاع موضوع المسببى، و الأصل المسببى لا يقتضى بقاء موضوعه، فيكون التعارض بينهما من تعارض المقتضى مع اللا مقتضى، و من المعلوم تقدم الأول على الثانى. ففى المثال المعروف المذكور فى المتن و غيره تقتضى الطهاره الثابته للماء بالاستصحاب ارتفاع الحدث و الخبث به، فغسل الثوب المتنجس و نحوه به يوجب طهارته و ارتفاع نجاسته، فلا يبقى شك فى نجاسته حتى يجرى فيها الأصل المسببى، و المفروض تبعيه الحكم لوجود موضوعه، و عدم صلاحيه الحكم لحفظه. و لا عكس أى لا يكون بقاء نجاسه الثوب عله لنجاسه الماء، بل بقاؤها معلول نجاسه الماء، بدهه أنه مع طهاره الماء يطهر الثوب، فاستصحاب طهارته مقتضى لطهاره المتنجس المغسول به، إذ المستفاد من النصوص هو أن المتنجس يطهر بغسله بماء طاهر و إن ثبتت طهارته بالتعبد كالاستصحاب و قاعده الطهاره. و أما استصحاب نجاسه الثوب المتنجس المغسول به فهو غير مقتضى لنجاسه الماء، بل بقاء نجاسته كما مر آنفا لازم لنجاسه الماء و معلول لها لا مقتضى لها، إذ لو كان الماء طاهرا لأزال نجاسه الثوب، فنجاسته المستصحبه معلقه على عدم نهوض حجه على طهارته، فلا مقتضى لبقائها مع اقتضاء استصحاب طهاره الماء لارتفاع نجاسته، و من الواضح تقدم المقتضى على اللا مقتضى.

فلا ينبغى الإشكال فى تقدم الأصل السببى على المسببى و إن كان كل من الشك السببى و المسببى فردا فعليا لعموم «لا تنقض» و ذلك لعدم كون الترتب العلى بينهما مانعا عن شمول العام لهما مع فرض فرديه كليهما فعلا بحسب الوجود الخارجى للعام، لفعليه اليقين و الشك فى كل منهما، فان مجرد الترتب العلى الموجب لصدور أحدهما عن الآخر غير مانع عن الفرديه للعام، فإذا ورد أن حمل مشكوك النجاسه فى الصلاه مانع فلا شبهه فى شموله لكل من الملاقى و ملاقيه.

فالوجه فى تقدم السببى على المسببى هو ما تقدم من اندراجهما فى المقتضى و اللا مقتضى، و اختلاف الخطابين فى الاقتضاء كاختلافهما كذلك فى باب الترتب

الموجب لصحته كما تقدم في محله، هذا.

ثم ان في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني (قده): «نعم يترتب على استصحاب نجاسته نجاسه ماء الغساله الخارجه عن الثوب بعد الغسل» (١). و لم يظهر المراد منه، فانه بناء على نجاسه الغساله يكون الماء الخارج من الثوب المتنجس محكوما بالنجاسه مطلقا سواء جرى استصحاب نجاسه الثوب أم لم يجر، لأن الثوب كان نجسا قطعاً، و الشك في نجاسته نشأ من غسله بالماء المستصحب الطهاره كما هو مفروض المتن و غيره، فالماء المستعمل في تطهيره نجس يقينا، إما لنجاسته في نفسه قبل غسل الثوب به، و إما لكونه غساله، فجعل نجاسه الماء المغسول به الثوب المتنجس ثمره لاستصحاب نجاسه الثوب غير ظاهر، فليتأمل في كلامه زيد في علو مقامه.

نعم ثمره استصحاب نجاسته نجاسه ملاقيه، و نجاسه ما عدا الغساله مما بقى من الماء بناء على حجيه الأصل المثبت، حيث ان بقاء نجاسه الثوب بالاستصحاب بعد غسله بالماء المزبور مع اجتماع شرائط التطهير من لوازم نجاسه الماء قبل غسل الثوب به، فنجاسه الماء غير الغساله ليست مسببه عن نجاسه الثوب و ناشئه منها، بل بقاء نجاسه الثوب من لوازم نجاسه ذلك الماء الذى غسل ببعضه الثوب. و أما نجاسه غير الغساله فهى من اللوازم العقليه لبقاء نجاسه الثوب دون الشرعيه، ضروره أن انفعاله شرعا مستند إلى ملاقاته سابقا للنجاسه، إذ المفروض أن بقيه الماء و هى غير الغساله لم تلاق الثوب حتى تتنجس بملاقاتها له. نعم بقاء نجاسه الثوب و عدم طهره بالماء المستصحب الطهاره يستلزم عقلا نجاسه بقيه الماء التى لم تستعمل في تطهير الثوب، و إلا لم يكن وجه لبقاء نجاسه الثوب بعد الغسل به. و حجيه الاستصحاب في اللوازم منوطه باعتبار الأصول المثبتة.

ثم ان الظاهر عدم الفرق في تقدم الاستصحاب في الشك السببي في المثال المزبور بين كون نجاسه الثوب حين غسله بالماء المحكوم بالطهاره للاستصحاب أو لقاعده الطهاره معلومه و بين كونها مستصحبه، فان استصحاب طهاره الماء أو قاعدتها

يرفع تلك النجاسه ظاهرا بكلا قسميها، غايه الأمر أنه في صوره العلم يكون شروع الاستصحاب المسببى بعد غسل الثوب، و هذا غير قراح في تقدم الاستصحاب السببى على المسببى. لكن نظرهم في هذا المثال إلى الفرض الأول و هو كون الثوب معلوم النجاسه، و الشك في بقاء نجاسته ناشئا من غسله بماء مستصحب الطهاره.

و أما تقريب الورود بما في المتن فيتوقف على ما اختاره في تقدم الأماره على الاستصحاب من الورود حيث جعل قيام الأماره مفيدا لليقين بالحكم بعنوان ثانوى، فيكون نقض الحاله السابقه باليقين لا بأمر آخر. و هو كما ترى منوط بالتصرف في متعلق اليقين، لظهور «لا-تنقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين آخر» في تعلق اليقين الناقض بنفس ما تعلق به اليقين المنقوض و هو نفس الحكم الواقعى بعنوانه لا بعنوان «مما قامت الأماره عليه» و لو لا هذا التصرف لا يقين بطهاره الثوب، و إنما هو يقين بغسل الثوب بماء محكوم بالطهاره تعبدا، و بينهما فرق واضح.

نعم لا بأس بهذا الكلام بناء على ثبوت الحاله السابقه بالأماره أيضا، لاتحاد متعلقى اليقينين. و كذا لو تصرفنا في اليقين و الشك بإرادته الحجه و اللاحجه منهما كما هو كذلك، فان الاستصحاب الجارى في السبب حجه شرعيه على طهاره الثوب بضميمه ما يدل على أن «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» فيندرج نقض اليقين بالنجاسه بالحجه على الطهاره لا بالشك فيها، و يتم المطلوب.

و بناء على هذا التصرف لا فرق في الأصل الجارى في السبب بين كونه استصحاب الطهاره و قاعدتها، إذ المهم صدق نقض الحجه على النجاسه بالحجه على الطهاره سواء أ كانت أصلا محرزا أم غيره. فما يظهر من المحقق الأصفهاني (قده) من تقريب الورود بإرادته الحجه و اللاحجه من اليقين و الشك ثم تخصيصه بما كان الأصل الجارى في السبب الاستصحاب لا قاعده الطهاره «إذ ليست القاعده حجه منجزه للواقع أو واسطه في وصوله عنوانا حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب» لا يخلو

نعم (١) لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسيبي جاريا، فانه (٢) لا محذور فيه حينئذ (٣) مع وجود أركانه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي، و غرضه أن الأخذ بالاستصحاب المسيبي إنما يكون فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحذور كابتلائه بمعارض، كما إذا غسل الثوب المتنجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما، فان استصحاب نجاسه الثوب الذي هو استصحاب مسيبي يجرى، و لا يجرى استصحاب طهاره الماء الذي هو أصل سببي، لكونه معارضا بالاستصحاب فى الآناء المشتبه الآخر.

و الوجه فى جريان الأصل فى المسبب هو: أن كل واحد من الأصلين فرد لعموم «لا تنقض» و إنما المانع عن جريانه فى المسبب هو كون الأصل السببي فردا فعليا للعام، بخلاف الأصل المسيبي، فان فرديته للعام تقديريه، فإذا سقط الأصل الفعلى ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر، لصيرورته فردا محقق الوجود، فيجرى.

(٢). تعليل لجريان الاستصحاب المسيبي، و قد عرفت توضيحه. و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «فيه» راجع إلى الجريان المفهوم من قوله: «جاريا».

(٣). أى: حين عدم جريان الأصل السببي مع وجود أركان الاستصحاب المسيبي من اليقين و الشك و عموم خطابه مثل «لا تنقض» و الحاصل: أن المقتضى لجريان الاستصحاب المسيبي موجود و المانع و هو الاستصحاب السببي مفقود.

(٤). يعنى: مع وجود المقتضى لجريانه، و قوله: «لا محذور فيه» إشاره

من تأمل، فان القاعده و إن لم تكن موصله إلى الواقع، لكن حجيتها بمعنى المنجزيه عند الإصابه و الاعذار عند المخالفه، فهى حجه على الأحكام الواقعيه و تصلح لنقض اليقين السابق بها.

و أما تقريب الحكومه بما فى كلمات الشيخ و المحقق النائيني و غيرهما فلا- يخلو من إشكالات نبه على جملة منها المحقق الأصفهاني، فراجع.

و عموم خطابه.

و إن (١) لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر

إلى عدم المانع. و ضميرا «أركانه، خطابه» راجعان إلى الاستصحاب، و الأولى تقديم المقتضى على عدم المانع، بأن يقال: «لكان الاستصحاب المسببى جاريا، لوجود أركانه و عموم خطابه و عدم محذور فيه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان أحدهما أثرا للآخر» و هذا إشاره إلى صورته كون الشكين عرضيين مع العلم إجمالا بانتقاض أحد المستصحبين و عدم لزوم المخالفه العمليه من جريان الاستصحاب فيهما، و محصل ما أفاده فيه هو: أن الاستصحاب يجرى فى كليهما، لوجود المقتضى و عدم المانع.

أما الأول فلعوم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الإجمالى، لكون كل منهما معلوما سابقا مشكوكا لاحقا، فالمحدث المتوضى غفله بمائع مردد بين الماء و البول يجرى استصحاب الحدث و طهاره الأعضاء، لكون كل منهما متعلقا لليقين و الشك، و لا يلزم من جريانها مخالفة عمليه لتكليف فعلى معلوم إجمالا.

أما جريان استصحاب الطهاره فلاحتمال كون المائع ماء، فالأعضاء باقيه على طهارتها و إن ارتفعت واقعا، و أما جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، و تقتضى قاعده الاشتغال حينئذ لزوم إحراز الطهاره للصلاه و غيرها من المشروط بالطهاره.

و عليه فلا يلزم من إجراء الاستصحاين مخالفة عمليه لتكليف إلزامى فعلى معلوم.

و بالجملة: ففى هذا المثال لا يكون شىء من الشكين مسببا عن الآخر، بل هما عرضيان مسببان عن عله ثالثه، و هى دوران أمر المائع بين البول و الماء، فانه منشأ الشك فى بقاء كل من الحدث و طهاره البدن، فيجرى كلا الاستصحاين مع العلم الإجمالى بانتقاض أحد المستصحبين، لارتفاع طهاره البدن إن كان ذلك المائع بولا أو ارتفاع الحدث إن كان ماء. لكن هذا العلم الإجمالى بالانتقاض مع عدم لزوم المخالفه العمليه غير مانع عن جريانها، إذ لا تنافى بين نفس المستصحبين ضروره اجتماع الحدث القائم بالنفس، و الطهاره القائم بالبدن.

ص: ٧٩٥

جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلى المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضى إثباتاً (١)

نعم يقع التنافى بينهما باعتبار لوازمهما، إذ لازم بوليه المائع بقاء الحدث و نجاسه البدن، و لازم مائيته ارتفاع الحدث و بقاء طهاره الأعضاء، فلا يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث و طهاره البدن. لكن التفكيك فى اللوازم فى مرحله الظاهر مما لا محذور فيه، و إنما المحذور هو المخالفة العمليه، و ذلك غير لازم من الحكم بوجود الوضوء و طهاره الأعضاء. و الحاصل: أن المانع - أعنى المخالفة - غير لازم، و اللازم و هو التفكيك فى اللوازم ظاهراً غير مانع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن المقتضى لجريان كلا الاستصحابين و هو دلالة الدليل - التى هى مقام الإثبات - موجود، و قوله: «إثباتاً» تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالى، بتقريب:

أن مقتضى عموم «لا- تنقض» حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً و إن كان مقروناً بالعلم الإجمالى، و مقتضى «انقضه بيقين آخر» وجوب نقضه بيقين آخر و لو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، فإذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين كانا طاهرين فقد علم بانتقاض الطهاره فى أحدهما، و لا- وجه لجريان استصحاب الطهاره فى كليهما، للمناقضه مع اليقين بنجاسه أحدهما إجمالاً- مناقضه السلب الكلى للإيجاب الجزئى، و لا فى أحدهما المعين، لكونه بلا مرجح، و لا فى غير المعين، لأنه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين فى الخارج.

و بالجملة: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقض فى كليهما، و مقتضى الذيل جوازه فى أحدهما، و هذا التناقض يوجب إجمال الدليل و قصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى و سقوط الأصول فيها. هذا ملخص إشكال الشيخ (قده) على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى. و قد تكرر ذكر كلام الشيخ فى مواضع كبحث الموافقه الالتزاميه و مقدمات الانسداد و أوائل الاشتغال، و نقلنا نصّ كلامه فى الموافقه الالتزاميه، فراجع.

ص: ٧٩٦

و فقد المانع عقلا (١). أما وجود المقتضى فلا إطلاق الخطاب و شموله (٢) للاستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال، فان (٣) قوله عليه السلام

\*\*\*\*\*

(١). لعدم لزوم المعصية كما سيأتى. و المخالفه الالتزاميه ليست مانعه عقلا و لا شرعا كما سبق فى محله.

(٢). عطف تفسيرى ل «إطلاق الخطاب» و الأولى تبديل الإطلاق بالعموم كما سيأتى فى قوله: «عن عموم النهى». و وجه شموله هو وقوع جنس اليقين فى حيز النهى، و مبغوضيه الجنس تقتضى مبغوضيه جميع أفرادها، كمبغوضيه جميع أفراد الخمر المستفاده من قوله: «لا تشرب الخمر» و هذا هو السلب الكلى.

(٣). شروع فى الجواب عن الإشكال المتقدم عن الشيخ. و قد أجاب عنه فى حاشيه الرسائل بوجه ثلاثه، تعرض لاثنين منها فى المتن، الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم و هو الذى جعله فى الحاشيه ثانى الوجه، و بيانه: أن قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه ييقين آخر» ليس حكما تعبديا بجواز النقض باليقين مطلقا و لو إجماليا حتى يناقض مدلول «لا تنقض» و هو حرمة نقض اليقين بالشك و لو كان مقرونا بالعلم الإجمالى، بل هو حكم عقلى ذكر تأييدا و تأكيدا للنهى، و إرشادا إلى أن اليقين لَمَّا كان أمرا وثيقا فلا بد من استمرار الجرى على مقتضاه و عدم رفع اليد عنه إلى أن يحصل ما هو مثله فى الوثاقه و الإبرام، و يتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، و ليس ذلك إلا العلم التفصيلى، إذ العلم الإجمالى مشوب بالشك أولا، و غير متعلق بعين متعلق ذلك اليقين ثانيا، لتعلق العلم التفصيلى بواحد معين أو بصوره تفصيليه معينه، و تعلق العلم الإجمالى بعنوان «أحدهما» أو بالصوره الإجماليه المردده بين أمرين، فيتعدد متعلق العلمين. و حيث ان ارتفاع أثر اليقين السابق يكون بالحجه الذاتيه و هى العلم، فالنقض به ليس حكما تعبديا، فحمل الذيل على الإرشاد كما أفاده فى الحاشيه فى محله، فوجود الذيل حينئذ كعدمه. و عليه فلا مانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، إذ لا موضوع للمناقضه بين الصدر و الذيل.

ص: ٧٩٧

فى ذبل بعض أخبار الباب «و لكن تنقض اللىقن باللىقن» لو سلم أنه (١) يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره: «لا تنقض اللىقن بالشك» لللىقن (٢) و الشك فى أطرافه، للزوم (٣) المناقضة فى مدلوله، ضروره (٤) المناقضة بين السلب الكلى و الإيجاب الجزئى، إلا أنه (٥) لا يمنع

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الذبل، و هذا كلام الشىخ فى مناقضه الصدر للذبل.

(٢). متعلق ب «شمول» و قوله: «فى أطرافه» متعلق بمحذوف صفه لللىقن و الشك.

(٣). متعلق ب «يمنع عن الشمول» للزوم المناقضة التى مرّ بيانها، و ضمير «أطرافه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و ضمير «مدلوله» إلى قوله فى صدره:

«لا تنقض» يعنى: أن الذبل يوجب المناقضة فى مدلول الصدر.

(٤). هذا بيان المناقضة، و قد مرّ آنفا تقريب المراد بالسلب الكلى. و أما الإيجاب الجزئى فالمراد به ما يستفاد من وقوع طبيعه اللىقن فى الذبل فى حيز الإثبات، فالمراد به النقض بيقين ما الصادق على العلم الإجمالى. ثم ان كلام المصنف من «أنه يمنع عن شمول» إلى قوله: «و الإيجاب الجزئى» كان فى مقام تقريب إشكال الشىخ على التمسك بأخبار الاستصحاب لجريانه فى أطراف العلم الإجمالى، و قد تقدم توضيحه مفصلا.

(٥). يعنى: إلا أن الذبل لا يمنع عن عموم النهى فى سائر الأخبار، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى، و حاصله: أنه بعد الغض عن الجواب الأول - و تسليم أن الذبل ليس فى مقام الإرشاد بل سيق لبيان حكم تعبدى فى قبال حكم الصدر يمنع عن شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالى لما مرّ فى كلام الشىخ من المناقضة - يجاب عن الإشكال بوجه آخر، و هو: أنه يكفينا سائر الأخبار مما لم يشتمل منها على هذا الذبل، و هو «نقض اللىقن باللىقن» فان عموم «لا تنقض» يشمل أطراف العلم الإجمالى من دون محذور. و إجمال ما اشتمل على الذبل المزبور لا يسرى إلى سائر



عن عموم النهى فى سائر الأخبار مما ليس فيه (١) هذا الذيل، و شموله (٢) لما (٣) فى أطرافه، فان (٤) إجمال ذاك الخطاب لذلك (٥) لا يكاد يسرى إلى غيره مما (٦) ليس فيه ذلك «-» .

الأخبار الخالية عنه، و لا يوجب إجمالها، لانفصال هذا الذيل عنها و عدم اتصاله بها حتى يصلح لصرفها عن ظاهرها، فإطلاق الأخبار المجردة عن هذا الذيل محكم و لا مانع من الاستدلال به لجريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى. هذا محصل الجواب الثانى.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الأخبار التى ليس فيها هذا الذيل، فانها تدل على عدم نقض شىء من أفراد اليقين و الشك و إن كان مقرونا بالعلم الإجمالى.

(٢). معطوف على «عموم» يعنى: إلا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهى و عن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال.

(٣). متعلق ب «شموله» و ضمير «أطرافه» راجع إلى المعلوم بالإجمال، و المراد ب «ما» فى «لما» هو اليقين و الشك، و حاصله: أن الذيل لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الأخبار لليقين و الشك المتعلقين بأطراف العمل الإجمالى.

و لو سقط الموصول و الظرف و قيل: «و شموله لأطرافه» لكفى و كان أخصر.

(٤). تعليل لقوله: «لا يمنع عن عموم النهى» و قد عرفت أننا تقريبه، و حاصله:

عدم سرايه إجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل إلى غيره مما ليس فيه هذا الذيل، و ذلك لظهور الأخبار المجردة عنه فى العموم بلا مانع، إذ المفروض عدم احتفافه بما يمنع ظهوره فى العموم.

(٥). أى: لذلك الذيل، و ضمير «غيره» راجع إلى ذلك الخطاب و هو المقرون بالذيل.

(٦). يعنى: من الأخبار التى ليس فيها ذلك الذيل، فضمير «فيه» راجع إلى

=====

(-). لا يخلو من تأمل، فان إجمال الذيل فى الأخبار المذيلة و إن لم يوجب

إلى «ما» و قوله: «ذلك» إشاره إلى الذيل. هذا تمام الكلام فى إثبات وجود المقتضى لجريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم لزوم مخالفه عمليه من جريانه فيها، بعد الجواب عن إشكال الشيخ (قده) فى المتن بوجهين تقدم بيانهما.

\*\*\*\*\*

(1). بعد أن أثبت وجود المقتضى لجريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضى، و قد أفاد فى ذلك أن المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى هو المخالفه العمليه للتكليف الفعلى، و هى لا تلزم فى مفروض كلامنا، كما قال فى صدر البحث: «فالأظهر

=====

إجمال الأخبار الخاليه عنه، لمكان الانفصال، إلا أنه يوجب عدم حجيه ظهور المطلق الخالى عن القيد، و لا فرق فى عدم الحجيه بين عدم الظهور أصلا و عدم حجيته مع وجوده. و عليه فحال الأخبار المجرده عن الذيل حال الأخبار المذيله فى عدم حجيه الإطلاق، فتأمل. هذا ما يتعلق بالوجهين المذكورين فى المتن.

و أما الوجه الثالث الذى أفاده فى تعليقه الرسائل و لم يتعرض له فى المتن لا صراحه و لا إشاره فهو: أن ظهور الصدر فى شموله لليقين و الشك فى أطراف العلم الإجمالى أقوى من ظهور قوله: «و لكن تنقضه» فى شموله لليقين بانتقاض الحاله السابقه إجمالا فى أحد الأطراف، و ذلك لوقوع «اليقين» فى حيز النهى الواقع فى مقام بيان الكبرى، بخلافه فى الذيل، فانه لا موجب لدلالته على العموم لا- وضعا كما هو واضح، و لا إطلاقا، لعدم سوق القضية فى مقام البيان من هذه الجهه. و عليه فالمقتضى بمعنى العموم اللفظى للاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى موجود، و ليس العلم بارتفاع الحاله السابقه فى بعض الأطراف بنفسه مانعا من شمول العموم لها. نعم يمنع عن جريانه فيها مخالفه التكليف الفعلى المعلوم، و بدون مخالفته له عملا- لا- مانع من جريانه. و قد تقدم فى أول بحث الاشتغال التعرض للوجه المذكوره و غيرها مما أورده المصنف على كلام الشيخ، فراجع.

لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية «-» و هو ليس بمحذور لا شرعا و لا عقلا (١).

و منه (٢) قد انقذح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلا (٣)

جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية».

و عليه فيجرى استصحاب الحدث و طهاره البدن فى التوضؤ بمائع مردد بين الماء و البول مع العلم إجمالا بارتفاع الحدث أو طهاره الأعضاء. و كذا يجرى استصحاب النجاسه فى الإناءين النجسين اللذين علم إجمالا بطهاره أحدهما، دون العكس، و هو ما إذا كانا طاهرين و علم إجمالا- بنجاسه أحدهما، فان استصحاب الطهاره لا يجرى، للزوم المخالفة العمليه فيه، دون المثالين الأولين.

\*\*\*\*\*

(١). لما تقدم فى الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها.

(٢). أى: و مما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هى المخالفة العمليه دون الالتزامية ظهر... إلخ، و هذا إشاره إلى صورته عرضيه الشكين و العلم الإجمالى بانتقاض أحد المستصحبين، و لزوم المخالفة القطعية العمليه من جريان الاستصحاب فيهما، و المخالفة الاحتماليه من جريانه فى بعضها. و محصل ما أفاده فى حكمها:

عدم جريان الاستصحاب لا فى جميع الأطراف، للقطع بالمخالفة، و لا فى بعضها لاحتمال المخالفة، و كلاهما محذور عقلى مع فرض العلم بفعليه التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك فى مباحث العلم الإجمالى من مباحث القطع و فى أوائل الاشتغال.

(٣). قيد للتكليف، يعنى: أن عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى إنما يكون فيما كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا على كل تقدير.

=====

(-). بل لا- يوجبها أيضا، لتحقق موافقه الالتزامية بالالتزام بالتكليف على ما هو عليه من دون توقفه على معرفته بخصوصيته، فجرىان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب المخالفة الالتزامية.

أصلا و لو (١) فى بعضها، لوجب (٢) الموافقه القطعيه له عقلا فى جريانه لا- محاله يكون محذور المخالفه القطعيه أو الاحتماليه (٣) كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «أصلا» يعنى: لا يجرى الاستصحاب مطلقا لا فى جميع الأطراف و لا فى بعضها، و ضمير «له» راجع إلى التكليف المعلوم بالإجمال.

(٢). تعليل لعدم جريان الاستصحاب، و حاصله: أنه مع فعلية التكليف على كل تقدير يحكم العقل بوجوب موافقته القطعيه، لعدم حصول الأمن من العقوبه إلاّ- بها، و ضمير «بعضها» راجع إلى «أطراف» و ضميرا «جريانه» فى الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب.

(٣). هذا فى جريان الاستصحاب فى بعض الأطراف، و ما قبله فى جريانه فى جميع الأطراف، و ممنوعيه المخالفه عقلا إنما هى لكونها ترخيصا فى المعصيه التى يستقل العقل بقبحها، و باستحقاق مرتكبها للعقوبه.

ص: ٨٠٢

: لا يخفى أن مثل (٢) قاعده التجاوز (٣) في حال الاشتغال (٤)

تذنيب: النسبه بين الاستصحاب و القواعد

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التذنيب بيان النسبه بين الاستصحاب و بين الأصول التنزيليه و القواعد الجارويه في الشبهات الموضوعيه كقاعدهتي التجاوز و الفراغ، و أصاله الصحه في عمل الغير، و القرعه و غيرها، و اقتصر على ذكر نسبتها مع الاستصحاب، و لم يتعرض لمباحثها، لكونها قواعد فقيهيه أجنبيه عن علم الأصول، و لذا تعرض لها بعنوان التذنيب. و الظاهر أن ما أفاده من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولا- تنزيليه، إذ بناء على كونها أمارات تكون وارده على الاستصحاب.

(٢). التعبير بالمثل للإشاره إلى عدم اختصاص البحث بها، و جريانه في سائر القواعد الجارويه في الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراش.

(٣). و هي قاعده مجعوله لحكم الشك في وجود الشئ ء بمفاد كان التامه بعد الخروج عن محله و الدخول في غيره، و هو البناء على وجود المشكوك فيه و عدم الاعتناء بالشك. و يدل عليه جمله من الروايات كصحيح زراره: «إذا خرجت من شئ ء و دخلت في غيره فشككك ليس بشئ ء» و روايه إسماعيل بن جابر «كل شئ ء شكك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» و غير ذلك من النصوص الداله على ذلك. و تقريب الدلاله: أن المراد من الشك في شئ ء الشك في أصل وجوده، و المراد من التجاوز عن الشئ ء الخروج عن محل الشئ ء و الدخول في غيره، كما إذا شكك في وجود جزء الصلاه كالقراءه بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع، و مقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك، و البناء على وجوده.

(٤). الظاهر أن مراده (قده) خصوصا بقريته قوله: «و قاعده الفراغ بعد الفراغ

بالعمل، و قاعده (١) الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصاله (٢) صحه عمل الغير

عنه» اختصاص مورد قاعده التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ عنه. و لعل وجهه عدم إطلاق كلمه «في غيره» في صحيحه زراره لغير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبيةه عن أجزاءه، بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئيه. و عليه فلا تجرى قاعده التجاوز بعد الفراغ عن العمل. لكن فيه بحث طويل لا يسعنا التعرض له فعلا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «قاعده» و ضمير «عنه» راجع إلى العمل. و قاعده الفراغ شرّعت للحكم بصحه العمل الموجود إذا شك في صحته بمفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته. و يدل عليه موثق محمد بن مسلم: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١) فان ظهور «فامضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه و هو وجوده على الوجه الصحيح مما لا ينكر.

و كذا قوله عليه السلام: «مما قد مضى» إذ معناه مما قد أتى به، إذ بدون الإتيان به لا يصدق المضى عليه، فلا يتطرق فيه احتمال إرادته المضى عن المحل لا عن نفس الشىء ليكون مساوقا لمثل روايه ابن جابر المتقدمه مما يشتمل على لفظ التجاوز الظاهر في التجاوز عن محل الشىء المنطبق على قاعده التجاوز.

و عليه فمفاد الأخبار بنظر المصنف كما صرح به في الحاشيه جعل قاعدتين إحداهما: البناء على وجود الشىء بمفاد كان التامه، و هى قاعده التجاوز، و ثانيتهما:

البناء على وجود الشىء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجدا لشرطه و جزئه و هى قاعده الفراغ.

(٢). معطوف على «قاعده» و هذا الأصل أيضا من الأصول الجاريه في صحه عمل الغير في قبال صحه عمل النفس بترتيب آثار صحه الشىء لا فساده، و القدر المتيقن منه جريانه بعد إحراز أمرين، أحدهما: أهليه الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه،

ص: ٨٠٤

إلى غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه (١) إلا القرعه (٢) تكون مقدمه (٣) على استصحاباتها المقتضيه

و ثانيهما: قابليه المورد. و قد استدل الشيخ (قده) على اعتبارها بوجوده من الإجماع و السيره و غيرهما من أراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل، قال المصنف فى الحاشيه بعد المناقشه فى الإجماع القولى و العملى الذى استدل به الشيخ: «نعم سيره عامه الناس بدليل عدم ردعهم عنها يكشف عن إمضائها و الرضا بها، و إلاّ كان عليهم الردع عنها. فالأولى كان التمسك بسيره العقلاء كما لا يخفى و إن كان الإنصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش و المعاد كما أفاد» (١).

\*\*\*\*\*

(١). كقاعده الفراش و أصاله الحريره فى الإنسان و قاعده اليد بناء على كونها من الأصول لا الأمارات.

(٢). استثناء من القواعد المقدمه على الاستصحاب، يعنى: أن تلك القواعد غير القرعه مقدمه على الاستصحاب، و أما القرعه فالاستصحاب يقدم عليها لما سيأتى.

(٣). وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجاريره فى مواردنا هو أخصيتها من الاستصحاب حقيقه أو حكما. و الأخصيه الحقيقه تكون فى قاعده التجاوز، لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم، فالشك فى وجوده مورد الاستصحاب العدمى، كالشك فى القراءه بعد تجاوز محلها. و الأخصيه الحكميه تكون فيما إذا كانت النسبه بين الاستصحاب و بعض تلك القواعد عموما من وجه، و لكن لو قدّم الاستصحاب فى مورد الاجتماع استلزم ذلك قله المورد لتلك القواعد بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليله مستهجنه عند أهل اللسان، فان موارد اليد غير المسبوقه بيد الغير فى غايه القله بحيث يكون سوق دليلها لبيان تلك الموارد القليله مستهجنه عند أبناء المحاوره، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر، هذا.

مضافا إلى الإجماع على عدم الفصل بين مواردنا من كونها مسبوقه باليقين السابق و عدمه، فالنسبه و إن كانت عموما من وجه، إلا أن هذا الإجماع يوجب

ص: ٨٠٥

لفساد (١) ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص (٢) دليله بأدلتها. و كون (٣)

تخصيص دليل الاستصحاب فى مورد الاجتماع و تقديم أدله تلك القواعد على دليله فيه، فان فى التخصيص جمعا بين الدليلين، و ضمير «استصحاباتها» راجع إلى الشبهات.

\*\*\*\*\*

(١). كاستصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله، فان قاعده التجاوز تقتضى صحه، إلا- أن الاستصحاب يقتضى الفساد. لكن ليس الفساد مطلقا مقتضى الاستصحاب، إذ المشكوك فيه إن لم يكن ركنا لا- يقتضى استصحاب عدم الإتيان به فساد الصلاة، فقاعده التجاوز تجرى و تنفى سجده السهو أو قضاء المتروك مما يقتضيه استصحاب عدمه.

(٢). تعليل لتقديم أدله القواعد على دليل الاستصحاب، و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «بأدلتها» إلى القواعد. و حاصل التعليل كما مر أنفا تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدله القواعد، فالمقام من صغريات العام و الخاص، و لا شبهه فى اقتضاء القاعده تخصيص العام به.

(٣). هذا إشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدله تلك القواعد، و محصله:

أن نسبه بعض تلك القواعد إلى الاستصحاب ليست بالأخصيه حتى تقدم عليه، بل بالعموم و الخصوص من وجه. و توضيحه منوط ببيان نسبه كل واحده من هذه القواعد مع الاستصحاب، فنقول: أما نسبه الاستصحاب مع قاعده الفراغ فهى العموم من وجه، لجريان الاستصحاب فى جميع الشبهات الحكميه و الموضوعيه كوجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه و عداله زيد، و لا معنى لجريان قاعده الفراغ. و أما جريانها دونه فهو فيما إذا توارد حالتان على المكلف قبل الصلاه و شك بعد الفراغ فى المتقدم و المتأخر منهما كالحدث و الطهاره، فانه لا يجرى فيه الاستصحاب إما لقصور المقتضى و إما لوجود المانع و هو المعارضه المقتضيه للسقوط. و تجرى القاعده و يحكم لأجلها بصحه الصلاه. و مورد الاجتماع هو أغلب موارد قاعده الفراغ إذا كان الشك فى إتيان جزء المركب أو شرطه، لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه، لكون

ص: ٨٠٦



عدمه متيقنا فيستصحب، و اقتضاء القاعده التعبد ياتيانه لقوله عليه السلام: «بلى قد ركعت» أو «فامضه كما هو».

نعم إذا كان الشك في صحه العمل ناشئا من الشك في الزيادة المانع كان مقتضى الاستصحاب أيضا صحه العمل، لأصالة عدم الزيادة كما كان يقتضيها قاعده الفراغ، فالصلاه محكومہ بالصحة حتى لو لم تشرع قاعده الفراغ أصلا، لكفايه الاستصحاب في إثبات صحتها. مع أن مورد بعض أخبار القاعده هو الشك في النقيصه بحيث لا يمكن حمل القاعده على خصوص الشك في الزيادة. و عليه فتصحيح الصلاه بخصوص القاعده منحصر في ما كان الشك في النقيصه، و من المعلوم أنه لو قدم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعده بمورد نادر و هو توارد الحالتين الّذى لا يجرى فيه الاستصحاب، فلا بد من تقديم القاعده فرارا من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر.

و أما نسبه الاستصحاب مع أصالة الصحه الجاربه في عمل الغير فهي أيضا عموم من وجه، فتجرى القاعده دون الاستصحاب فيما إذا علمنا بوقوع عقد من المكلف و شككنا في كيفية وقوعه و أنه هل وقع باللفظ العربى أم وقع بالفارسى؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربى خاصه، فأصالة الصحه تقتضى التعبد بوقوعه عربيا. و حيث انه لا علم بالحاله السابقه فلا يجرى الاستصحاب، إذ ليس الشك في أصل الوقوع بل في كفيته، إلا بناء على جريانه في الأعدام الأزليه. و كذا لو شك في صحه عقد لأجل الشك في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال. و مورد الافتراق من ناحيه الاستصحاب جميع الشبهات الحكميه و الموضوعيه التى لا تتعلق بفعل الغير.

و مورد الاجتماع الشبهات الموضوعيه المتعلقة بفعل الغير، فأصل الصحه يقتضى التعبد بوجود الشرط و الجزء و فقد المانع، و الاستصحاب يقتضى الفساد بعدم تحقق الجزء و الشرط.

و الاستصحاب يكون حكما تارة و موضوعيا أخرى، فالأول كاستصحاب عدم ترتب النقل و الانتقال على العقد الفارسى، لاحتمال اعتبار العربية فيه.

لا يمنع (١) عن تخصيصه بها - بعد الإجماع على عدم الفصل بين مواردها - مع لزوم (٢) قله الموارد لها جداً لو قيل

و الثاني كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر.

و أما نسبة قاعده اليد مع الاستصحاب، فهي أيضا عموم من وجه، فمورد الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقه بيد الغير، و مورد الافتراق من ناحيه اليد تعاقب حالتين من يد واحده على مال كما إذا كان المال لزيد في زمان و كان عاربه عنده في زمان آخر، فالاستصحاب لا- يجرى. و من ناحيه الاستصحاب ما إذا كانت حال اليد معلومه كما إذا كانت عين وديعه ثم شك في تملك الودعي لها، فان الاستصحاب فيها يجرى دون اليد.

إذا عرفت النسبه بين هذه القواعد و الاستصحاب فاعلم أنه لا بد من إعمال قواعد التعارض في مورد الاجتماع لا تقديم تلك القواعد على الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «كون» و إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، بوجهين، أحدهما الإجماع و الآخر اللغويه. و تقريب الأول: أن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد و تقديمها مطلقا على الاستصحاب يجعلها حكما كالخاص في تخصيصها للاستصحاب و تقديمها عليه.

فالتبجيه: أن تلك القواعد الثلاث و إن كانت أعم من وجه من الاستصحاب، لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» أي دليل الاستصحاب، و ضمير «بها» إلى «أدلتها» و ضمير «مواردها» إلى «القواعد».

(٢). هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب، و محصله:

أنه مضافا إلى الإجماع المزبور لا بد من تقديمها أيضا على الاستصحاب، إذ لو قدم عليها لقلّ موردها، لقله مورد منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه، و قد ثبت في محله من التعادل و الترجيح أن قله المورد لأحد العامين - إذا قدم عليه الآخر في المجمع - من مرجحات باب التعارض. و قد مثّلوا له بتقديم أدله اعتصام الماء

ص: ٨٠٨

بتخصيصها (١) بدليله، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

و أما القرعة (٢) فالاستصحاب في موردها يقدم عليها،

الجاري القليل على مفهوم أدله عاصميه الكر، لاقتضاء إطلاق المفهوم انفعال القليل راكدا كان أم جاريا، إذ لو قدم دليل عاصميه الكر و حكم بانفعال القليل الجارى لزم كون مناط الاعتصام دائما هو الكر، و لغويه عنوان الجارى عن موضوعيته للاعتصام. بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدله عاصميه الكر، لكثرة الماء الراكد القليل الذى هو موضوع الانفعال بمفهوم «إذا بلغ الماء قدر لم ينجسه شىء».

\*\*\*\*\*

(١). أى: أدله القواعد، يعنى: لو قيل بتخصيص أدله القواعد بدليل الاستصحاب لزم المحذور المذكور و هو قله المورد لها، بخلاف تخصيصه بأدلتها و تقديمها على الاستصحاب، فانه لا يلزم ذلك المحذور أصلا، لكثرة موارد الاستصحاب، و ضمائر «لها، منها، خلافها» راجعه إلى «القواعد».

(٢). قد عرفت آنفا استثناء القرعة من سائر القواعد التى مر الكلام فى تقدمها على الاستصحاب، و وجه استثنائها و تقدم الاستصحاب عليها أمران:

أحدهما: الأخصيه، و الآخر: و هن دليل القرعة بكثرة التخصيص. أما الأول و هو أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعة فلظهور دليلها فى اعتبارها مطلقا من غير فرق فيه بين العلم بالحاله السابقه و عدمه، بخلاف الاستصحاب، فان مورده خصوص العلم بالحاله السابقه، و مقتضى قاعده تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

و حاصل الوجه فى أعميه دليل القرعة هو أن الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان: إحداهما خاصه و هى الأخبار الوارده فى موارد متفرقه كقطع غنم نزا الراعى على واحده منه<sup>(١)</sup>، و الوصيه بعق ثلث مماليكه و هم ستون مملوك<sup>(٢)</sup>، و اشتباه الحرّ

لأخصيه (١) دليله من دليها، لاعتبار (٢) سبق الحاله السابقه فيه، دونها. و اختصاصها (٣) بغير الأحكام إجماعا

بالعبد فى سقوط بيت على قوم لم يبق منهم إلاّ صبيان»، و تعيين مولود جاريه اجتمع عليها رجلان أو ثلاثه»، و غير ذلك مما ورد فى أبواب الوصيه و العتق و الميراث و الطلاق»، و دل على حجيه القرعه فى تلك الشبهات الموضوعيه المقرونه بالعلم الإجمالى.

ثانيتها: الأخبار العامه المشتمله على عنوان «المشكل و المجهول و المشتبه» و أن «القرعه سنه». و المقصود من أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه هو أخصيته من الطائفه الثانيه الشامله لما إذا كانت الحاله السابقه معلومه و مجهوله، إذ بهذا اللحاظ يكون دليل الاستصحاب أخص منها. و أما الطائفه الأولى فلا ريب فى لزوم العمل بها فى مواردنا عند اجتماع شرائط الحجيه. هذا كله فى إثبات الوجه الأول، و أما الثانى فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الأمر الأول المتقدم بقولنا: «أما الأول و هو أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه...» و ضميرا «دليله، فيه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمائر «دليها موردها، عليها، دونها» راجعه إلى «القرعه».

(٢). تعليل ل «لأخصيه دليله» و قد مر آنفا تقريب الأخصيه.

(٣). أى: و اختصاص القرعه بغير الأحكام إجمالا... إلخ. ثم ان هذا إشكال على أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه بما حصله: أن النسبه بين دليلى القرعه و الاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق إلى الأخص من وجه، فلا بد حينئذ من معامله التعارض معهما، لا تخصيص دليل القرعه بدليل الاستصحاب. توضيح انقلاب النسبه: أن الإجماع على عدم اعتبار القرعه فى الأحكام أوجد خصوصيه فيها صارت القرعه بها أخص من وجه من الاستصحاب، لاختصاصها لأجل هذا الإجماع بالشبهات

ص: ٨١٠

لا يوجب (١) الخصوصية في دليلها بعد عموم (٢) لفظها لها «-» هذا،

الموضوعية، كما أنها أعم من الاستصحاب، لاعتبارها مع العلم بالحاله السابقه و بدونه. و الاستصحاب أعم من القرعه، لكون مورده كلتا الشبهتين الحكيميه و الموضوعيه، و أخص منها، لاختصاصه بصوره العلم بالحاله السابقه، فيتعارضان في مورد الاجتماع و هى الشبهه الموضوعيه المسبوقه باليقين.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و اختصاصها» و دفع للإشكال المذكور، و محصله: أن المعيار فى لحاظ النسبه بين الدليلين من حيث العموم و الخصوص - بحيث تكون نسبه الأخصيه محفوظه بين المخصصات على كثرتها و غير منقلبه إلى نسبه أخرى، لتساويها فى الأخصيه، و عدم تقدم بعضها رتبه على الآخر حتى يتعين تخصيص العام به، فتقلب نسبه مع سائر المخصصات من الأخصيه إلى الأعم من وجه - هو ظاهر لفظ العام من دون نظر إلى شىء معه، مثلا إذا قال: «أكرم الأمراء» ثم قال: «لا تكرم مبدعيهم و أهن أعداءهم لأهل البيت عليهم الصلاه و السلام و اقتل ناصبيهم» إلى غير ذلك من المخصصات، فان نسبه كل واحد من هذه الخصوصات إلى «الأمراء» نسبه الخاص إلى العام، و من المعلوم أن دليل القرعه المشتمل على عنوان «المشكل و المشتبه و المجهول» عام يشمل الشبهات الموضوعيه و الحكيميه و المسبوقه باليقين و غيرها، و دليل الاستصحاب أخص منه، فيخصه، فيختص القرعه بما لم يكن مسبوqa باليقين. و تخصيص دليل القرعه بعدم جريانها فى الأحكام لا يوجب انقلاب النسبه بينها و بين الاستصحاب إلى الأعم من وجه حتى يتعارض فى المجمع و هو المشتبه المقرون باليقين السابق.

(٢). أى: عموم لفظ القرعه، و فى عبارته مسامحه، إذ المقصود عموم الألفاظ الوارده فى دليل القرعه من «المشكل و المشتبه و المجهول» و ضمير «لها» راجع إلى الأحكام المراد بها الشبهات الحكيميه.

=====

(-). هذا فى المخصص المنفصل الذى لا يزاحم ظهور العام فى العموم صحيح.

و أما فى المتصل المانع عن انعقاد ظهوره فيه فلا محيص فيه عن انقلاب النسبه،

ص: ٨١١

مضافا (١) إلى: وهن دليلها بكثره (٢) تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر «-» بعمل المعظم كما قيل، وقوه (٣) دليله بقله (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعه و حاصله: أن كثره تخصيص دليل القرعه أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصاله الظهور فيه، ولذا اشتهر بينهم أن العمل به في كل مورد منوط بعمل المشهور. و عليه فلا مجال للعمل بالقرعه في مورد الاستصحاب استنادا إلى عمومها.

(٢). متعلق ب «وهن» و الباء للسببيه، يعنى: مضافا إلى وهن دليل القرعه بسبب... إلخ.

(٣). معطوف على «وهن» يعنى: مضافا إلى وهن دليل القرعه، فلا سبيل إلى العمل بعمومه، وقوه دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصاله العموم فيه.

(٤). الباء للسببيه، يعنى: وقوه دليل الاستصحاب بسبب قله تخصيصه، حيث ان كثره التخصيص - فى عمومات القرعه - الموجه لضعف الظهور ربما تمنع عن

=====

فإذا قال: «أكرم الأمراء البصريين» ثم قال: «لا- تكرم الأمراء المبدعين» فلا- إشكال فى كون النسبه بينهما عموما من وجه، لاجتماعهما فى الأمير المبدع البصرى، و افتراقهما فى المبدع غير البصرى و فى البصرى غير المبدع، لكون الأول موردا لدليل النهى فقط، و الثانى موردا لدليل الأمر كذلك. و يأتى التفصيل فى التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

(-). لفظ الجبر ظاهر فى جبر ضعف السند، لكنه غير مراد للمصنف هنا، لتعليل الوهن بكثره التخصيص، و هى توجب ضعف الدلاله دون السند. مضافا إلى صحه أسناد بعض روايات القرعه، و حيث إن بناءهم على عدم انجبار ضعف الدلاله بعمل الأصحاب، و أنه جابر لضعف السند فقط، فلا- بد أن يكون مراد المصنف من الجبر بعمل المعظم ما نبه عليه بعض أعاضم المحشيين (قده) من تلامذه المصنف من: أنه لَمَّا قام الإجماع على خروج مصاديق عديده عن عموم دليل القرعه و لم نعلمها بعينها، فلا بد فى التمسك بعموم دليلها فى مورد من إحراز عدم كونه مما

تخصيصه بخصوص دليل (١).

لا يقال: كيف (٢) يجوز تخصيص دليلها بدليله؟

جريان الأصل العقلاني و هو أصاله العموم فيه، فيعامل معه معامله المجمل، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» و ضميره راجع إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). كتخصيص دليله بأدله البناء على الأكثر في الركعتين الأخيرتين، إذ الاستصحاب يقتضى البناء على الأقل، لكن تلك الأدله خصّصته، و لذا لا يجوز البناء فيهما على الأقل، فتأمل.

(٢). يعنى: كيف يجوز تخصيص دليل القرعه بدليل الاستصحاب؟ و الحال أن دليل القرعه رافع لموضوع دليل الاستصحاب، و غرضه من «لا يقال» الإشكال على ما أفاده قبل ذلك من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعه بالأخصيه، لا ما ذكره أخيرا من صيروره المراد من دليل القرعه مجملا لكثرة التخصيص، إذ مع الإجمال لا معنى لتقديم دليل القرعه ورودا أو حكومه على الاستصحاب كما هو مقصود المستشكل كما سيظهر، و على هذا كان الأولى ذكر الإشكال و جوابه قبل قوله: «مضافا إلى و هن دليلها» لئلا يتوهم ارتباط الإشكال بالوجه الثانى.

و كيف كان فتوضيح الإشكال: أن القرعه على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الأمارات كقوله عليه السلام فى خبر محمد بن حكيم: «كلما حكم الله به فليس

=====

خرج عنه بالإجماع، و لا يحرز هذا الخروج إلا بتمسك الأصحاب بدليل القرعه فى ذلك المورد، ضروره أن تمسكهم به حيثند يكشف إنا عن عدم كون ذلك المورد من الموارد الخارجه عن عموم دليلها.

و هذا أجنبى عن جبر ضعف الدلاله بالعمل، بل المقام نظير الرجوع إلى العرف فى الشبهه الموضوعيه، كالرجوع إليهم فى تشخيص كون هذا المائع خمرا أو خلا، حيث ان ظهور دليل القرعه فى العموم مسلّم لكن المخصص مشتهبه، و فى تمييزه يرجع إلى أهل الخبره، فان تمسكوا بالعموم فى مورد كشف تمسكهم إنا عن عدم تخصيص العموم به و بقائه تحته.

ص: ٨١٣

و قد (١) كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه (٢)، و موجبا (٣) لكون نقض اليقين باليقين بالحجه على خلافه، كما هو (٤) الحال بينه و بين أدله سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضا (٥) من دوران الأمر بين

بمخطئ» و قوله صلى الله عليه و آله فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحق» لظهورهما في إصابه القرعه بالواقع، و من المعلوم أن ما جعله الشارع حجه بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أماره، و قد ثبت أن الأماره رافعه للشكّ الّذى هو موضوع الأصول التى منها الاستصحاب، و عليه فلا وجه لتقديمه على القرعه بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله.

\*\*\*\*\*

(١). الواو للحاليه، يعنى: كيف يقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعه؟ و الحال أن دليلها رافع للشكّ الّذى هو موضوع دليل الاستصحاب. و هذا ناظر إلى بعض روايات القرعه الظاهره فى كشف القرعه عن الواقع و كونها واسطه إثباتيه له، و هذا شأن الأماره، و ليس فى الاستصحاب جهه كشف و حكايه عن الواقع، بل هو حكم على الشكّ الّذى يرتفع بالقرعه، فهى كسائر الأمارات وارده أو حاكمه على الاستصحاب، و ضمير «دليلها» راجع إلى القرعه، و ضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

(٢). يعنى: لا- لحكم الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجال للبحث عن تقدمه على القرعه بدعوى تحقق موضوع كل منهما و كونهما متعارضين.

(٣). معطوف على «رافعا» و مفسّر له، حيث ان الأماره الكاشفه عن الواقع ترفع الشكّ و توجب كون نقض اليقين باليقين بالحجه - و هى القرعه - على خلاف اليقين السابق، و ضمير «خلافه» راجع إلى اليقين فى قوله: «نقض اليقين» و قوله:

«بالحجه» متعلق ب «باليقين» أى: القطع بحجيه القرعه فى موارد الشبهه.

(٤). أى: رفع الموضوع حال سائر الأمارات مع الاستصحاب، و ضمير «فيكون» راجع إلى تقديم الاستصحاب.

(٥). يعنى: كغير القرعه من سائر الأمارات فى دوران الأمر (بين) تخصيص



التخصيص بلا وجه غير دائر (١) و التخصيص (٢).

فانه يقال (٣): ليس الأمر كذلك (٤)، فان (٥) المشكوك فيما كانت

دليل القرعه بدليل الاستصحاب بلا- وجه أى اقتراحا و بلا ميزان أو بوجه دائر، حيث ان مخصّصيته لدليل القرعه موقوفه على اعتباره، و هو موقوف على مخصّصيته، بالتقريب الذى تقدم فى تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، و هذا دور محال (و بين) التخصيص أعنى به الخروج الموضوعى، حيث إن الأخذ بالقرعه يوجب ارتفاع الموضوع، و هو نقض اليقين بالشك، و الاندراج فى نقض اليقين باليقين بالحجه على الخلاف. لكن المراد بالتخصيص هنا هو الورد، فان الخروج و إن كان موضوعيا، لكنه تشريعى لا تكوينى.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الوجه الاقتراحى الخارج عن الموازين.

(٢). معطوف على «التخصيص» و قد مر آنفا ما يراد من التخصيص.

(٣). هذا جواب الإشكال المزبور، و مرجع هذا الجواب إلى فساد قياس القرعه بسائر الأمارات المقدمه على الاستصحاب ورودا أو حكمه، توضيحه: أن موضوع سائر الأمارات مجهول الحكم بالعنوان الأولى كحرمه شرب الخمر و حليه الخل و نظائرها من أحكام العناوين الأولى، فإذا قام خبر الثقة على حرمه شرب التتن مثلا كان رافعا للشك الذى هو موضوع الاستصحاب و واردا أو حاكما عليه، و موضوع القرعه هو مجهول الحكم مطلقا و بكل عنوان - لا- فى الجملة - فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع المشكل الذى هو موضوع القرعه، لكون الاستصحاب رافعا لموضوعها، فيقدم عليها، و اختلاف الموضوع فى القرعه و سائر الأمارات أوجب الفرق بينهما فى تقدم الاستصحاب على القرعه، و تقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

(٤). أى: دائرا بين التخصيص بلا- وجه غير دائر، و التخصيص، على التفصيل الذى تقدم فى الحاشيه المتعلقة بقوله: «أيضا من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه».

(٥). تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك» و بيان لعدم كون القرعه مقدمه على

له حاله سابقه و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه (١) بعنوانه الواقعي، إلا- (٢) أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، و الظاهر من دليل القرعه أن يكون منها بقول مطلق (٣) لا في الجملة (٤)،

الاستصحاب كتقدم سائر الأمارات عليه، و حاصله ما تقدم من: أن الموضوع في القرعه هو المجهول من جميع الجهات و العناوين و لو بعنوان نقض اليقين بالشك، إذ الظاهر من لفظ «المشكل» و نظائره هو الجهل و الاشتباه بقول مطلق و بكل عنوان، و الاستصحاب بيان لحكم المجهول بعنوان ثانوي و هو نقض اليقين بالشك، و رافع لموضوع دليل القرعه بهذا العنوان الثانوي، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعه، لعدم كونه مجهول الحكم بقول مطلق.

\*\*\*\*\*

(١). و غيرها كعنوان «الملتبس» مما هو مذكور في أدله القرعه، يعنى: و إن كان المشكوك في الاستصحاب مجهول الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعه، و لذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأماره القائمه على الحكم الواقعي، لكن القرعه ليست كذلك، لأن موضوعها هو الجهل المطلق و بجميع العناوين، و من المعلوم ارتفاعه بالاستصحاب، لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي و هو نقض اليقين بالشك.

(٢). أى: إلا أن المشكوك الذي له حاله سابقه ليس من «المشكل و نظائره» بعنوان ثانوي، إذ المراد به هو المجهول في الجملة لا- مطلقا، بخلاف الجهل في دليل القرعه، فانه الجهل المطلق، و لذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة و لو بعنوان نقض اليقين بالشك.

(٣). إذ المشكل المطلق و مثله «المجهول و المشتبه و الملبس» ظاهر في الجهل الذي لا سبيل إلى رفعه كما مرت الإشارة إليه آنفا، و الضمير المستتر في «أن يكون» راجع إلى المشكوك، و ضمير «منها» إلى عناوين «المشكل و المجهول و المشتبه».

(٤). يعنى: كما في سائر الأمارات، فان الموضوع فيها هو مجهول الحكم

فدليل (١) الاستصحاب الدال على حرمه النقض الصادق (٢) عليه حقيقه رافع لموضوعه أيضا (٣)، فافهم (٤). فلا بأس (٥) برفع اليد عن دليلها

بعنوانه الواقعي لا مطلقا.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعه المجهول المطلق و بكل عنوان، و مقتضاه تقدم الاستصحاب على القرعه، لكونه بيانا للحكم بعنوان ثانوي، و رافعا للجهل المطلق بوجه.

(٢). هذا و «الدال» نعتان ل «دليل» و ضمير «عليه» راجع إلى «المشكوك» الذي له حاله سابقه، و ضمير «لموضوعه» راجع إلى دليل القرعه، يعنى: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين: الأول حكم الشك الذي له حاله سابقه و هو حرمه النقض، و الثانى: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعه بعد صدق المشكوك عليه حقيقه.

(٣). يعنى: كما أن دليل الاستصحاب يكون مثبتا لحكم موضوعه أعنى الشك المسبوق باليقين كذلك يكون رافعا لموضوع دليل القرعه.

(٤). يحتمل قويا أن يكون إشاره إلى ضعف التفصيل بين القرعه و الاستصحاب فى كون الجهل فى القرعه هو الجهل المطلق و فى الاستصحاب هو الجهل فى الجملة، بل المراد بالجهل فى كليهما واحد، و هو إما عام فى كل منهما و إما خاص كذلك.

نعم قيل بظهور عنوان «المشكل» فى بعض أخبار القرعه فيما ادعاه المصنف من عدم وضوح الوظيفة لا واقعا و لا ظاهرا، إذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب و جعل الحكم المماثل يتعين العمل به و إن لم ينكشف الواقع به، و يرتفع الإشكال الموضوع فى دليل القرعه، و هذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره فى الجهل بالواقع خاصه، فتأمل.

(٥). سوق الكلام يقتضى تفرّعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعا لموضوع دليل القرعه، لكن لا يناسبه حينئذ التعليل بقوله: «لوهن عمومها» لعدم المناسبه بينه و بين المعلل، بل لا بد من التعليل برافعيه دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعه. و لذا احتملنا قويا كون الأمر بالفهم إشاره إلى ضعف ما أفاده فى وجه

عند دوران الأمر بينه (١) و بين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها و قوه عمومه «-» .

تقديم الاستصحاب على القرعه من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه إلى رافعيته لموضوع دليل القرعه، و بعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعه الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله: «مضافا إلى و هن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر» و لذا أعاده هنا معتمدا عليه و معللا به، و قال:

«لو هن عمومها و قوه عمومه» و هذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله:

«فافهم» و اختيار الوجه السابق بشهادته هذا التعليل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين رفع اليد عن دليل القرعه و بين رفع اليد عن دليل الاستصحاب و ضمير «عمومها» راجع إلى القرعه، و ضمير «عمومه» إلى الاستصحاب.

=====

(-). لا يخفى أن الوجوه المحتمله في تقديم الاستصحاب كثيره، منها: الوجهان المذكوران في المتن.

ثالثها: أخصيه الاستصحاب من القرعه، لشمولها للمشكوك المسبوق باليقين و عدمه، و اختصاص الاستصحاب بالمسبوق باليقين.

و فيه: أن النسبه بينهما عموم من وجه، لشمول الاستصحاب للشبهه الحكيمه و الموضوعيه، فيجتمعان في الشبهه الموضوعيه المسبوقه باليقين.

رابعها: عدم اجتماعهما موردا، لاختصاص الاستصحاب بالشبهات البدويه، و القرعه بالعلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين.

و فيه: أن المعيار في لحاظ النسبه بين الدليلين هو معنى اللفظ مع الغض عن القرائن الخارجيه، و من المعلوم أن كلاً من دليلي القرعه بالمعيار المزبور عام.

ثم ان ما ذكر في التذنيب من القواعد المهمه المبتلى بها مما ينبغى استقصاء البحث فيه، إلا أن اختلال الحال و تراكم الأحوال منعى عن ذلك، و لذا اقتضرت على شرح كلمات المصنف من بيان النسبه بينها و بين الاستصحاب، سائلا منه سبحانه و تعالى أن يوفقني عاجلا للتعرض له مفصلا في رساله مستقله.



كما أشير إليه آنفا (١)، والحمد لله أولا وآخرا، وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهرا.

\*\*\*\*\*

(١). وهو ما نقلناه قبيل هذا، وهو: «مضافا إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه».

إلى هنا انتهى ما وفقني الله تعالى له من شرح مباحث الاستصحاب من كفايه الأصول للمحقق الخراساني قدس سره في الأرض الأقدس الغروييه على مشرفها أفضل الصلاة و أكمل التحية، و نحمده تبارك و تعالى على ما أنعم به عليّ من التعليق على كتاب الكفايه من أوله إلى هنا، و أسأله جل شأنه متوسلا بساده خلقه محمد و آله الأئمه الطاهرين و أمهم الصديقه الكبرى صلى الله عليها و عليهم من الآن إلى يوم الدين و أشد اللعائن على أعدائهم أجمعين أن يوفقني لشرح ما بقى من الكتاب مخلصا لوجهه الكريم، فانه الرؤوف الرحيم.

ص: ٨١٩

سرشناسه: جزایری، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری، ۱۴۱۳ ق. = - ۱۳۷۱.

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج. ۲)

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف: مطبعه النجف، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج. ۴ - ۱ (چاپ چهارم: ۱۴۱۳ ق. =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: ۱۴۰۹ ق. =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج. ۱۴۱۲. ۱۴۱۲ ق. = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول. شرح

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق. الکفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: ۱۵۹/۸/BP۱۳۳/ک ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



المقصد الثامن فى تعارض (١) الأدله و الأمارات

تعارض الأدله و الأمارات

(١). هذا هو الصحيح المذكور فى النسخه الأصلية المصححه بقلم المصنف «قده» فالتعبير ب «مبحث التعادل و الترجيح» كما فى بعض نسخ الكتاب لعله من سهو الناسخ أو الطابع.

ثم إن فى عبارته المتن جهات من البحث نتعرض لبعضها فى التوضيح و لبعضها فى التعليقه.

فمنها: جعل مباحث التعادل و الترجيح من مقاصد علم الأصول لا خاتمه مباحثه.

و منها: أولويه التعبير ببحث تعارض الأدله من التعبير ببحث التعادل و الترجيح.

و منها: إرادته معنى واحد من الأدله و الأمارات هنا أو إرادته معينين.

و قبل التعرض لهذه الجهات لا بأس ببيان الوجه الموجب للبحث عن التعادل و الترجيح، فنقول و به نستعين: إنّ همّ الفقيه من تنقيح مباحث الأصول هو تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، و لا ريب فى أنّ فعلية كل حججه - بمعنى جواز الاستناد إليها فى مقام الاستنباط - تتوقف على وجود المقتضى للحججه و فقد المانع عنها.

و توضيحه: أن استنباط الحكم الشرعى من أخبار الآحاد - التى هى عمده أدله الفقه - منوط بأمور:

الأول: حججه خبر الواحد، بأن يكون خبر العدل أو الثقة طريقا لإحراز صدور الحكم

الشرعى من النبى و الولى صلى الله عليهما و آلهما».

الثانى: ظهور الألفاظ الواردة فى الخبر فى معانيها و عدم إجمالها، كدلاله صيغه «افعل» على الوجوب، و دلاله صيغه «لا تفعل» على الحرمة، و دلاله الجملة الشرطيه على المفهوم، و ألفاظ العموم على العموم، و عدم دلاله الأمر الواقع عقيب الخطر أو توهمه على الوجوب، و غير ذلك من الأمور المبحوث عنها فى مباحث الألفاظ الراجعه إلى تعيين صغريات الظهورات.

الثالث: حجيه ظواهر الألفاظ بنحو الكبرى الكليه، سواء وردت فى الكتاب أم فى السنه، فى قبال من يدعى اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، أو غير ذلك.

الرابع: علاج تعارض الأخبار، لما يتراءى من التنافى بين الأخبار المأثوره عن الأئمه المعصومين «عليهم أفضل صلوات المصلين» خصوصا فى أبواب العبادات.

أما الأمر الأول فيتكفله بحث خبر الواحد، إذ قد عرفت هناك وفاء الأدله - من الكتاب و السنه المتواتره إجمالا و السيره العقلايه الممضاه شرعا - بإثبات اعتبار خبر الثقه أو الموثوق به.

و أما الأمر الثانى فيتكفله العرف و اللغه، و قد تقدم فى مباحث الألفاظ جمله منها.

و أما الأمر الثالث فيبحث عنه فى مسأله حجيه ظواهر الألفاظ، و أنّ ظواهر الكتاب و السنه تكون حججه فى حقنا كحجيتها فى حق الموجودين فى عصر التخاطب.

و بتماميه هذه الأمور الثلاثه يتمّ المقتضى لحجيه خبر الواحد، فإذا تصدى المجتهد للاستنباط و لم يكن للخبر معارض كان الخبر حججه فعليه أى منجزا للواقع على تقدير الإصابه، و معدّرا عنه على تقدير الخطأ. و إن كان للخبر معارض أو معارضات لم يجز التمسك به إلاّ بعد علاج التعارض، و ذلك لقصور أدله حجيه الخبر و ظاهر الكلام عن شمولها لحال التعارض بناء على ما هو الحق من حجيه الأمارات على الطريقيه، و حينئذ يكون أحد الخبرين المتعارضين حججه شأنه لا حججه فعليه، و من المعلوم أن ما يصلح للاستناد إليه فى مقام الاستنباط هو الحججه الفعلية لا الاقتضائيه، و تتوقف هذه الحججه الفعلية - فى الأخبار المتعارضه - على قيام دليل ثانوى على حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخيرا. و هذا المقصد الثامن يتكفل البحث عن هذا الدليل الثانوى، و يعين وظيفه

الفقيه الذي يواجه الأخبار المتعارضة في كثير من الأبواب، و يلزم البحث حينئذ عن جهات:

منها: أن الأصل في تعارض الخبرين هو التخيير أو التساقط.

و منها: حجية المتعارضين في المدلول الالتزامى أعنى نفى الثالث و عدمها.

و منها: عدد المرجحات و اعتبار الترتيب بينها و عدمه.

و منها: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل ما يوجب أقربيه أحد المتعارضين إلى الواقع و عدمه.

و منها: حكم معارضة أكثر من خبرين و مسأله انقلاب النسبه. و غير ذلك مما سيأتى بحثه فى هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

إذا اتضح ما ذكرناه من شدة الحاجة إلى تنقيح مسائل تعارض الأدله لدخلها فى الاستنباط، فلنعد إلى ما أردنا بيانه من الجهات الثلاث، فنقول:

أما الجبهه الأولى: فمحصّل الكلام فيها: أنه قد جعل جمع من الأصحاب المسائل الباحثه عن أحكام تعارض الأدله فى خاتمه مباحث علم الأصول، كما جعلها جمع من المقاصد، فمن الطائفة الأولى صاحب المعالم و القوانين و الفصول و شيخنا الأعظم، ففى المعالم و الرسائل: «خاتمه فى التعادل و الترجيح» و فى القوانين: «خاتمه فى التعارض و التعادل و الترجيح» و فى الفصول: «خاتمه فى تعارض الأدله». و من الطائفة الثانيه العلامه فى محكى التهذيب و المحقق الرشتى فى البدائع<sup>(١)</sup> و المصنف «قدس سرهم».

و الظاهر أن ما صنعه المصنف أولى، إذا البحث عنه بعنوان الخاتمه ربما يكون ظاهرا فى خروجه عن مسائل علم الأصول كخروج الأمور المبحوث عنها فى مقدمه - كمسأله الاشتراك و الصحيح و الأعم و المشتق و نحوها - عن مسائل العلم، مع وضوح انطباق ضابط المسأله الأصوليه عليه، فان تعريف علم الأصول - سواء أ كان هو «العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الكليه» أم كان هو «ما يبحث فيه عن عوارض الأدله» أم غيرهما - ينطبق على أحكام تعارض الأدله، فلا وجه لجعلها خاتمه العلم. إلا إذا أريد اختتام مسائل علم الأصول بها، لا خروجها عن حاقّ مباحثه.

و فى المقام احتمال ثالث له وجه وجيه، و هو ما نبه عليه سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قده» من أنه ينبغي جعل هذا المقصد الثامن تتمه لمباحث حجيه خبر الواحد، لرجوع البحث فيه إلى حجيه الخبر المعارض و عدمها، كحجيه خبر غير المعارض، فراجع تقرير بحثه الشريف(١).

و أما الجبهه الثانيه، فتقريبها: أنهم جعلوا عنوان هذه المباحث تاره «التعادل و الترجيح» بلفظ المفرد، أو «التراجيح» بصيغه الجمع، المذكورين فى عده من كتب الأصول، و أخرى «تعارض الأدله» كما فى المتن و عدّه أخرى من العبارات. و الظاهر أولويه التعبير الثانى من الأول، لأن «تعارض الأدله» عنوان جامع لكل من المتعارضين المتعادلين فى المزايا، و الواجد أحدهما لمزيه دون الآخر. و مع كون نفس الكلى - مع الغض عن خصوصيات أفراده - ذا حكم فالأنسب جعل نفسه عنوان البحث دون أفراده، و من المعلوم أن لنفس التعارض أحكاما، مثل كون الأصل فيه التساقت أو التخيير، و مثل أولويه الجمع بينهما مهما أمكن من الطرح، و نحوهما.

مضافا إلى مناسبة هذا العنوان لما ورد فى بعض أخبار العلاج أعنى به مرفوعه زراره التى فيها «الخبران المتعارضان».

و لعلّ نظر المحقق القمى «قده» - فى الجمع بين الألفاظ الثلاثه المذكوره - إلى التنبيه على تكفل هذا البحث لأحكام نفس الكلى و أفراده معا، فتأمل جيدا.

و أما الجبهه الثالثه، فتقريبها: أنهم اصطالحوا على تسميه الطريق المعتبر فى الأحكام بالدليل و فى الموضوعات بالأماره، فخير الثقه إن كان مؤداه حكما شرعيا كوجوب صلاه الجمعه كان الخبر دليلا، و إن كان موضوعا خارجيا - بناء على اعتباره فيها - سمى أماره كسائر الطرق المثبتة للموضوعات كالبينه و الإقرار. لكن الظاهر أن المقصود بهما فى المتن أمر واحد، لأن موضوع البحث فى باب التعارض هو الأخبار التى هى أدله الأحكام، و عليه يكون عطف «الأمارات» على «الأدله» تفسيريا.

فان قلت: ان الفقيه كما يثبت له منصب الإفتاء بالأحكام الكليه كذلك يثبت له التصدى للقضاء و فصل الخصومه، و حينئذ فكما يلزمه تعيين حكم الخبرين المتعارضين

و الشهرتين المتعارضتين فى مقام الإفتاء، فكذلك يلزمه تعيين حكم البيئتين المتعارضتين من تقديم بينه الداخلى و عدمه. و عليه يكون «تعارض الأدله» للإشاره إلى وظيفته فى مقام الإفتاء، و «تعارض الأمارات» إلى وظيفته فى مقام القضاء، فلا يكون العطف حينئذ تفسيرياً.

قلت: لا- ريب فى ثبوت المنصبين للفقيه بل و غيرهما بناء على عموم ولايته، لكن المقصود بالبحث فى مسأله التعادل و الترجيح هو إثبات حججه أحد الخبرين و عدمها، لا- علاج تعارض مطلق الطرق حتى يندرج حكم تعارض البيئتين و نحوهما فى هذا البحث (-) .

=====

(-). و هنا جهات أخرى كما قلنا آنفا:

منها: أن العرض المناسب هنا هو كون الدليلين فى رتبه واحده من حيث شمول دليل الحججه لهما، فلا يكون لأحدهما تقدم رتبى كالعليه على الآخر. و أما العرض بمعناه اللغوى و هو الإظهار لإرادته فى المتعارضين، بدعوى «أن كلاً من الخبرين يظهر نفسه للآخر» خاليه عن المناسبه، ضروره أن هذا الإظهار ثابت فى الحجج و غيرها من الأصول غير المعتره كالمسببه و الروايات الضعاف التى يقطع بعدم حجيتها حتى بدون التعارض، مع وضوح كون الموضوع فى باب التعارض خصوص الخبرين الجامعين لشرائط الحججه، و انحصار المانع عن شمول دليل الاعتبار فعلاً لهما بوجود التعارض فقط، و عدم كون تعارض الخبرين من صغريات تعارض الحججه و اللاحجه.

فالمتحصل: أن المراد بتعارض الدليلين هو الدليلان اللذان يكونان فى رتبه واحده بأن لا يكون أحدهما فى طول الآخر و معلولاً له.

نعم للإظهار مناسبه إن أريد به إبراز مفاد كل من المتعارضين بنحو الإنجاز و إيجاد المراد، حيث إن كلاً منهما فى مقام إبراز مفاده فى نظام الوجود، بإطلاق الإظهار حينئذ لا- بأس به، إذا المفروض قابليه كل منهما للحججه، و المانع عن فعليتها هو التعارض.

و أما العرض المذى هو أحد أبعاد الجسم فى مقابل الطول و العمق فالظاهر أنه لا مناسبه بينه و بين المعنى المقصود من تعارض الأدله، و إن قيل بها، بتقريب: «أن كلاً من المتعارضين فى عرض الآخر من حيث الدليليه و الحججه». لكن هذا البيان أقرب إلى ما ذكرناه - إن لم يكن عينه - من إرادته و حده المتعارضين رتبه و عدم عليه أحدهما للآخر، و الأمر سهل.

و منها: أن التعارض عنوان عام يشمل الروايتين المتعارضتين و غيرهما كتعارض الآيتين





و الفتويين و الإجماعين و الشهرتين و نحو ذلك. لكن لَمَّا كان موضوع الاخبار العلاجية خصوص الروايات المتعارضة أوجب ذلك تخصيص البحث بتعارض الأخبار.

و منها: أن حقيقه التعارض هي التزاحم في مقام التشريع الذي هو فعل الشارع. و الوجه في هذا التعارض هو تزاحم الملاكات الداعية إلى الجعل، كما إذا اقتضى فعل من جهة تشريع الوجوب له، و من أخرى تشريع الحرمة له، و هذا هو التزاحم الآمرى المصطلح عليه بالتعارض. و أمّا التزاحم المأمورى المصطلح فهو التزاحم في مقام الامتثال بعد تشريع الحكمين بلا مانع، و عجز المكلف عن امتثالهما كوجوب إنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين و نحوهما.

و من هنا يظهر وجه اعتبار واجديه كل من الخبرين المتعارضين لشرائط الحجية، للزوم وجود المقتضى لجعل الحكم في كل منهما. و به يخرج اشتباه الحججه بغير الحججه عن باب التعارض كما مرّ آنفاً.

و منها: أن التعارض - سواء فسّر بتنافى مدلولى الدليلين أم بتنافى الدليلين في مقام الدلاله - صفة لنفس الدليلين كما في بعض الأخبار العلاجية، لوضوح أن الدليل مجموع الحاكي و المحكى، فالتعارض صفة لنفس الدليلين و لو باعتبار منافاه مدلوليهما، كتعارض شخصين على شىء يريد أحدهما و لا يريد الآخر، فإنه يصدق عليهما أنهما متعارضان باعتبار التنافى بين مراديهما. و عليه فالوصف بحال الموصوف لا بحال المتعلق.

التعارض هو تنافى (٢)

تعريف التعارض:

(١). الغرض من عقد هذا الفصل تعريف التعارض الذي هو موضوع الأحكام الآتية في هذا المقصد، ثم بيان ما يترتب على هذا التعريف من عدم شموله لموارد الجمع الدلالي و التوفيق العرفي مما يكون بين المدلولين منافاه و تمناع لكن ليس بين نفس الدليلين تمناع، و الصور الرئيسييه التي ادعى المصنف عدم صدق تعريف التعارض عليها ثلاث:

الأولى: موارد حكمومه أحد الدليلين على الآخر.

الثانية: موارد التوفيق العرفي بين الدليلين بالتصرف في أحدهما تاره، و في كليهما أخرى.

الثالثة: موارد حمل أحد الدليلين على الآخر كما في النص و الظاهر و القرينه و ذى القرينه. و سيأتى تفصيلها إن شاء الله تعالى بعد الفراغ من تعريف التعارض.

(٢). اعلم أن الموجود في كلمات القوم في تعريف التعارض عناوين ثلاثه:

أولها: و هو المنسوب إلى المشهور «تنافى المدلولين على وجه التناقض أو التضاد» ففي القوانين: «تعارض الدليلين تنافى مدلوليهما» و في الفصول: «تنافى مقتضاهما».

ثانيها: ما أفاده شيخنا الأعظم «قده» بقوله: «و غلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين

و تمنعها باعتبار مدلولهما...».

ثالثها: ما أفاده الماتن. ولا ريب في مغايره تعريف المصنف لما أفاده المشهور، و في مغايرته لتعريف شيخنا الأعظم تأمل سيأتى بيانه.

و تحقيق ما أجمله المصنف هنا، و وجه عدوله عن تعريف المشهور منوط بالبحث في مقامين، الأول: في توضيح الألفاظ الواردة في التعريف. الثاني: في الفرق بين تعريف المشهور و تعريف الماتن، و وجه عدوله عنه.

أما المقام الأول: فنقول فيه: ان الكلمات المحتاجه إلى البيان هي التنافي و الدلاله و التناقض و التضاد.

أما التنافي فهو كالتعارض على وزن «التفاعل» من النفي، و النفي في اللغة هو الطرد و الدفع<sup>(١)</sup>، و هذا المعنى هو المقصود في باب التعارض، لأن كل واحد من المدلولين ينفي الآخر و لو بالدلاله الالتزاميه الشرعيه كما سيظهر، أو لأن كل واحد من الدليلين يطرد الآخر و يزاحمه في حجته الفعلية. لكن التعارض أخص من التنافي، لأن التنافي - و هو عدم الاجتماع في الوجود - بالذات يتحقق في المدلولين المتمانعين كالوجوب و الحرمة، أو الوجوب و عدمه، و لا يصدق التعارض على هذا التمانع، فلا يوصف الوجوب و الحرمة بأنهما متعارضان و إن وصفا بأنهما متنافيان، بل يوصف ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على الحرمة بالمعارضه، فيقال: تعارض الخبران، و لا- يقال: تعارض الحكمان، فالتعارض من أوصاف الدال - بما هو دال - بالذات لا بالعرض.

و أما كلمه «الدلاله» ففيها جهتان:

الأولى: أنها تطلق على معنيين: أحدهما: الحكايه، و الكشف، و هذا في قبال الكلام المجمل، فالدلاله متقومه بالظهور.

و الآخر: الحجيه، أي ظاهر الكلام المتصف بالحجيه. و بعبارة أخرى: يراد بالدلاله ظاهر خصوص الدليل دون غيره مما لا يكون دليلا و معنى التنافي في الدلاله هو تمنع الدليلين المتعارضين في الاندراج تحت دليل الاعتبار، فإذا دلّ أحد الخبرين على وجوب

جلسه الاستراحه، و الخبر الآخر على عدم وجوبها امتنع شمول أدله حجيه خبر الثقة لكليهما، لامتناع التعبد بالمتناقضين، الموجب لبطلان اقتضاء دليل الاعتبار الحجية الفعلية لكل منهما بعينه، للزوم اجتماع النقيضين، ولأحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، فيزاحم كل منهما الآخر في الحجية الفعلية و في شمول عموم أدله الاعتبار له، و هذا هو التنافي في الدلالة.

و الشاهد على إرادته هذا المعنى من الدلالة لا مطلق الكشف و الحكاياه هو تصريح المصنف فيما سيأتي بعدم التعارض في موارد الجمع الدلالي كالعام و الخاص المنفصل عنه، لوضوح أن الخاص المنفصل لا يصادم ظهور العام في عمومه، و إنما يزاحمه في حجيته بالنسبة إلى مورد الخاص، فلو كان المناط في تنافي الدالتين اختلاف ظهورهما لزم إدراج موارد الجمع الدلالي و تقديم أقوى الحجيتين على الأخرى في تعريف التعارض، مع أنه لا ريب في خروجها عنه. و ينحصر وجه خروجها عنه في إرادته الحجية من الدلالة، إذ لا تمنع بين حجيه كل من العام و الخاص.

نعم لا ريب في أن المنسبق من كلمه الدلالة هو الحكاياه و الكشف لا الحجيه، إلا أن مقصود الماتن منها هو الحجيه، فانه «قده» جعل التعارض من حالات الدليل لا من عوارض المدلول.

الجهه الثانيه: أن المراد بالدلاله ليست هي خصوص الدلاله اللفظيه المنحصره في المطابقه و التضمنيه و الالتزاميه، بل المراد بها مطلق ما كان حجه و لو لم ينطبق عليه ضابط الالتزام من اللزوم العقلي كما في العمى و البصر، أو العرفي كما في وجود حاتم الطائي.

و يشهد لهذا التعميم ما أفاده بقوله: «عرضاً» و صرح به في حاشيه الرسائل من درج العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين - مع تعدد موضوعيهما - في موضوع التعارض.

و أما كلمه التناقض فواضح، لأنها عبارته عن تقابل السلب و الإيجاب في شىء واحد، و اعتبر في استحالته اجتماع الوحدات الثمانيه أو الأزيد منها.

و أما كلمه «التضاد» فقد قسّم المصنف التضاد إلى الحقيقي و العرضي، و لكن المشهور أرادوا به التضاد الحقيقي خاصه كالتناقض حيث لم يوصفوه بالحقيقي

و العرضى.

و كيف كان فالتضاد الحقيقى كالتناقض يشترط فيه اتحاد الموضوع كاجتماع الوجوب و الحرمة فى فعل واحد. و التضاد العرضى لا يعتبر فيه اتحاد الموضوع، بل يمتنع تحقق أمرين وجوديين فى موضوعين فى نظام الوجود كما سيأتى مثاله فى موارد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين.

ثم إن المعتبر من اتحاد الموضوع فى التناقض و التضاد الحقيقى - كما أفاده فى حاشيه الرسائل - هو الاتحاد فى الجملة ليشمل التعارض التباينى و العموم و الخصوص المطلق و العموم و الخصوص من وجه، كما سيأتى.

هذا شرح الألفاظ الواردة فى تعريف المصنف للتعارض.

و قد ظهر بما ذكرناه: أنه تعريف جامع لأفراد التعارض و مانع للأغيار أى لموارد التوفيقات العرفيه.

و أما المقام الثانى - و هو الفرق بين تعريف التعارض بما أفاده المشهور و المصنف و وجه عدوله عنه - فنقول: أما الفرق بين التعريفين فهو: أن ظاهر تعريف المشهور كون التعارض من صفات المدلولين، و كون توصيف الأمارتين و الدليلين بالتعارض توصيفا بحال المتعلق كما ورد التصريح به فى كلمات بعضهم كالمحقق السيد على القزوينى<sup>(١)</sup>، فيصح حينئذ جعل التعارض وصفا للدليلين، لأنه كتوصيف اللفظ بالكليه و الجزئيه مع كونهما من أوصاف المعانى و المفاهيم لا الألفاظ.

و ظاهر تعريف المصنف «قده» أن التعارض وصف لنفس الدليلين كالخبرين اللذين وصفا بالتعارض فى بعض نصوص الباب كقوله: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان» و منشأ هذا التنافى فى الحجيه هو تمانع المدلولين، فيكون الوصف بحال الموصوف حقيقه، إذ الموصوف بالتعارض يكون نفس الأمارتين كالخبرين لا-مدلوليهما، غايه الأمر أن تنافى المدلولين حيثيه تعليليه و واسطه ثبوتيه لتوصيف الدليلين بالتعارض كواسطه النار لحراره الماء، فان قولنا: «الماء حار» حمل حقيقى و إسناد إلى ما هو له. و هذا بخلافه على تعريف المشهور، فإن تنافى المدلولين فيه حيثيه تقييده فى تعارض الأمارتين

و يكون واسطه فى عروضة على الدليلين كوساطه حركه السفينه لحرکه الجالس فيها، فإنه يصح سلبها عن الجالس فيها حقيقه، إذ المتحرك هو السفينه دون جالسها، إلا بناء على معنى آخر للحركه غير مقصود عرفا.

هذا تقريب الفارق بين تعريف المصنف و المشهور.

و أما وجه عدوله عن تعريف المشهور فأمران، اقتصر فى المتن على ذكر واحد منهما، و تعرض لكليهما فى حاشيه الرسائل فى مقام تحسين تعريف الشيخ للتعارض:

أحدهما: ما تقدم آنفا من أنه لو كان التعارض «تنافى المدلولين» كما أفاده المشهور كان التعارض وصفا لمتعلق الدليلين لا لأنفسهما. و لو كان التعارض ما أفاده الشيخ من «أنه تنافى الدليلين باعتبار تنافى المدلولين» كان التعارض وصفا لنفس الموصوف أعنى الدليلين، و كان منشأ تنافيهما تمانع مدلوليهما، فيسرى التنافى من المدلولين إلى الدالين (١).

ثانيهما - و هو العمده - أن تعريف المشهور يعمّ موارد الجمع الدلالى و التوفيق العرفى، مع أنه لا ريب فى عدم إجراء أحكام التعارض - من التوقف و الترجيح و التخيير - عليها.

و هذا بخلاف تعريف التعارض بتنافى الدليلين. و توضيحه: أن تنافى الدليلين قد يكون بدوياً زائلاً بالتأمل بحيث لا يتحير العرف فى الجمع بينهما و العمل بهما، و قد يكون مستقرّاً لا يرى العرف سبيلاً إلى الجمع بينهما. و الظاهر أن موضوع الأخبار العلاجية و الأبحاث الآتية هو التعارض المستقرّ الذى يوجب استمرار تحيّر العرف فى الجمع بين المتعارضين كما إذا كان أحدهما يأمر بشىء و الآخر ينهى عنه.

و على هذا فالتعريف المناسب لهذا الموضوع المأخوذ فى أخبار العلاج هو أن يقال:

«التعارض تنافى الدليلين» لا تعريفه ب «تنافى المدلولين» لأن تعريف المشهور يشمل كلّ دليلين متنافيين مدلولاً و إن لم يكن بينهما منافاه دلالة و إثباتاً - أى فى مقام الحجية - كما إذا كان بينهما حكمه أو جمع عرفى على أنحائه، فلا بد من إجراء أحكام التعارض عليهما من التخيير أو الترجيح، مع أنه ليس كذلك، لخروجهما عن باب التعارض.

و هذا بخلاف تعريف المتن، فإنه لا يشمل مثل هذين الدليلين. و لنذكر شاهدين على الدعوى المتقدمة.

الأول: موارد حكومه أحد الدليلين على الآخر، نظير ما دلّ على حكم الشكوك في الركعات مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأ-كثر» و ما دلّ على نفي الشك عمّن كثر شكّه، كقوله عليه السلام: «لا- شك لكثير الشك» فإنّ مدلولي هذين الدليلين متنافيان، بمقتضى تقابل الموجه الكليه مع السالبه الجزئيه، فالخطاب الأوّل المثبت للحكم يشمل كثير الشك و غيره، و الخطاب الثانى النافى للحكم مخصوص بكثير الشك، فيتصادم المدلولان - فى كثير الشك - بالنفى و الإثبات. و مقتضى تعريف المشهور إجراء أحكام التعارض عليهما، لأنهما دليان متنافيان بحسب المدلول، مع أنه لا ريب - عند الجميع - فى عدم عدّ هذين الدليلين من المتعارضين. و الوجه فى عدم تعارضهما عدم تنافيهما فى مقام الدلاله و الحجيه، فإنّ الدليل الحاكم شارح و مبيّن للمراد الجدّى من الدليل المحكوم كما سيأتى توضيحه فى (ص ٢٨) و عليه فلا محذور فى شمول دليل حجيه خبر الثقة لكلا- الخبرين المتقدمين. و ينحصر التخلص عن هذا النقض - الوارد على تعريف المشهور للتعارض - فى العدول إلى تعريف المتن.

الثانى: موارد الجمع الدلالى، كما إذا ورد «أكرم الأمراء و لا- تكرم زيدا الأمير» لتمام المدلولين فى «زيد الأمير» بالنفى و الإثبات، لاقتضاء الأمر بإكرام الأمراء على نحو العام الاستغراقى مطلوبيه إكرامه، و اقتضاء النهى مبغوضيته، فيندرجان فى باب التعارض بناء على تعريف المشهور له، و يخرجان عنه بناء على تعريف المصنف للتعارض، و ذلك لعدم تنافيهما دلالة، لكون الثانى - لأخصيته - مخصّصا و قرينه على عدم إرادته «زيد» من العام.

و الحاصل: أن تعريف المشهور ينتقض بموارد الحكومات و التوفيقات العرفيه لتحقيق التنافى بين المدلولين أو المداليل مع عدم إجراء أحكام التعارض - من التخيير و الترجيح - على هذه الموارد قطعا، فيتعين تعريف التعارض بالتنافى فى مرحله الدلاله و الإثبات كى لا يرد النقض المزبور.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده المصنف من تعريف التعارض، و وجه عدوله عن تعريف المشهور. و أما تعريف شيخنا الأعظم «قده» للتعارض فهو إما ملحق بتعريف المشهور، و إما متحد مع تعريف الماتن، كما سيأتى بيانه فى التعليقه إن شاء الله تعالى.



(١). تنافى الدليلين إما أن يكون بحسب المدلول المطابقي و طرد كلّ منهما لتمام ما يدل عليه الآخر، وإما أن يكون بحسب المدلول التضمني أى تمانع الدليلين فى بعض مدلوليهما، وإما أن يكون بحسب المدلول الالتزامى. فالأول - وهو التنافى فى المدلول المطابقي - أظهر مصاديق التعارض، نظير ما دلّ على استحباب القنوت فى ركعتى الشفع و ما دلّ على عدم استحبابه فيهما.

و نظير ما دلّ على انفعال البئر و الماء القليل بملاقاه النجاسه، و ما دلّ على عدم انفعالهما بها. و يصدق تعريف التعارض عليهما سواء أ كان بمعنى تنافى المدلولين أم تنافى الدليلين فى مقام الإثبات.

و الثانى - أى التنافى فى المدلول التضمنى - نظير العائين من وجه، و هو كثير فى الأخبار، فمنها ما قيل: من تعارض قوله عليه السلام: «أفضل صلاه المرء فى بيته إلا المكتوبه» مع قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «صلاه فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلا المسجد الحرام» و وجه التعارض واضح، فإنّ الأفضل للمتنفل بمكه و المدينه الصلاه فى داره بمقتضى إطلاق الخبر الأوّل، كما أن الأفضل له هو الإتيان بالنافله فى أحد المسجدين بمقتضى إطلاق الخبر الثانى الشامل للمكتوبه و النافله، فمورد الاجتماع هو التنفل فى المسجدين.

و الثالث - أى التنافى فى المدلول الالتزامى - يجرى فى الالتزام الشرعى تاره، و فى الالتزام العقلى أخرى. أما الدلاله الالتزاميه الشرعيه، فكما إذا دلّ دليل على وجوب القصر فى أربعة فراسخ، و دلّ دليل آخر على وجوب الصوم فيها، فإنّهما من حيث المدلول المطابقي لا منافاه بينهما، لتعدد الموضوع. لكن الملازمه الشرعيه بين الإفطار و القصر الثابته بدليل خارجى - و هو قوله عليه السلام: «كلّما قصّرت أفطرت، و كلما أفطرت قصّرت» - أوجبت التنافى بينهما، و حينئذ فما يدل على وجوب القصر ينفى التزاما وجوب الصوم، كما أن ما يدل على وجوب الصوم ينفى التزاما وجوب القصر.

و أما الدلاله الالتزاميه العقليه، فكما إذا دلّ دليل على وجوب شىء، فانه يدل بالالتزام العقلى على وجوب ما يتوقف عليه، و إذا ورد ما يدل على عدم وجوب تلك المقدمه دلّ

على عدم وجوب ذلك الشيء لا محاله مع فرض بقاء التوقف، فيتعارضان من حيث الدلاله الالتزاميه العقلية<sup>(١)</sup>.

(١). كاختلاف أخبار الحبوّه في مقدارها من كونه سبعة أو أربعة أو ثلاثة أو اثنين<sup>(٢)</sup>، فإنه لما كانت الروايات في مقام تحديد الحبوّه فلا محاله يقع التعارض بينها، لأنّ كلاً منها ينفي بالدلاله الالتزاميه الناشئه من التحديد - الظاهر في الحصر - ما يثبت الآخر، فراجع.

و كروايات العاربه، فإنّ بعضها ينفي الضمان فيها مطلقاً<sup>(٣)</sup>، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الذهب و الفضة<sup>(٤)</sup>، من غير فرق في ذلك بين المسكوك و غيره، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الدرهم، فإنه مضمون على المستعير مطلقاً سواء شرط عليه الضمان أم لا<sup>(٥)</sup>، و بعضها ينفيه إلّا في عاربه الدنانير سواء اشتراط الضمان على مستعيرها أم لا<sup>(٦)</sup>. و سيأتي تفصيل تعارض أكثر من دليلين في مسأله انقلاب النسبه إن شاء الله تعالى.

(٢). متعلق ب «تنافي» يعنى: أن التعارض وصف الأدله لا المداليل، و قد تقدم بيانه عند توضيح الوجه الثاني من وجهى عدول المصنف عن تعريف المشهور.

(٣). الظاهر أنه عطف تفسيرى للدلاله المراد بها الحجيه التى يثبت بها الحكم الشرعى.

(٤). الظاهر أنه متعلق بمحذوف مثل «كائنا» و نحوه، و ليس متعلقاً بالتنافي، و غرضه من قوله: «على وجه التناقض أو التضاد» بيان منشأ تعارض الدليلين في مرحله الإثبات، لا بيان كيفيه تعارض نفس الدليلين من أنه على وجه التناقض تاره، و على وجه التضاد أُخرى.

و توضيحه: أن التعارض و إن كان وصفا لنفس الدليلين - لا وصفا للمدلولين - كما مرّ مشروحا، لكن الواسطه الثبوتيه لتعارض الخبرين هي تنافي المدلولين، و من المعلوم أن تنافي المدلولين يكون بنحو التناقض تاره كما في دلاله أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه، و يكون بنحو التضاد أخرى، كما في دلاله أحدهما مثلا على استحباب صلاه العيدين جماعه في عصر الغيبه و دلاله الآخر على حرمتها بناء على تضاد الوجوب و الاستحباب.

و يشهد لما ذكرناه من أن مراد المصنف بيان منشأ التعارض لا جعل التناقض و التضاد في نفس الحجيه - حتى يشكل بما سيأتى بيانه في التعليقه من كون التعارض في الحجيه على وجه التضاد دائما كما أفاده شيخنا المحقق العراقي - تعبيره في الفوائد، قال فيها: «التعارض و إن كان هو تنافي الدليلين بحسب المدلول، للتناقض أو التضاد بين المدلولين» (١). و هذا صريح في أن التعارض و إن لم يكن تنافي المدلولين كما زعمه المشهور، بل هو تعارض الدليلين، لكن منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما تاره و تضادهما أخرى. و يستفاد هذا من عبارته الحاشيه أيضا، قال فيها: «و لا- ينافى ذلك - أي كون التعارض وصفا قائما بنفس الدليلين - كون المنشأ تنافي المدلولين، لسرايه التنافي إليهما بما هما دليلا...» (٢).

(١). الوجه في زياده قيد «التضاد» و عدم الاقتصار على التنافي بنحو التناقض هو: أنّ التنافي الذي فسّر به التعارض لما كان موهما لاختصاص التعارض بالتناقض - لأن مقتضى التنافي هو النفي و الرفع الذي هو نقيض كل شىء - دعا الشيخ و المصنف و غيرهما «قدس سرهم» إلى أخذ قيد التضاد في تعريفه ليعمّ التعارض مطلق التمانع بين المداليل.

و دعوى عدم الحاجه إلى قيد «التضاد» لأن الدليلين الدالين على المتضادين بالمطابقه

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقي «فده» و غيره على تعريفى المشهور و المصنف بما محصله: أما الإشكال على تعريف المشهور فبلزوم الاقتصار على قيد التناقض، إذ بعد تعميم المدلول للمدلول

يدلان على المتناقضين بالدلالة الالتزاميه، فتقييد التنافى بالتناقض كاف في عموم التعريف للمتضادين غير مسموعه، لعدم ثبوت كفايه الدلالة الالتزاميه في الحدود إن لم

=====

الالتزامى يكون تمناع المدلولين دائما على وجه التناقض و إن كانا دالّين بالمطابقه على حكمين متضادين كالوجوب و الحرمة، إلا أنّهما دالّان على أمرين متناقضين بالالتزام. و أما الإشكال على تعريف المصنف فبلزوم إلغاء قيد التناقض، فان المدلولين و ان كانا متناقضين، لكن لّمّا كان التعارض في مرحله الحجيه - و هي أمر وجودى - فلا وجه حينئذ لتوسعه التنافى بكونه على وجه التناقض<sup>(١٠)</sup>.

لكنه لا يخلو من غموض، و ذلك أما ما أورد على تعريف المشهور، فالظاهر - كما ذكرناه في التوضيح - أنّ أخذ قيد التضاد مع دلالة التناقض عليه، إنما هو للزوم كون الحدّ تاما في وفائه بالمحدود و كونه أجلى منه. و الاقتصار على كلمه التناقض باعتبار دلالة الالتزاميه على ما لو كان تقابل الحكمين بالتضاد بعيد عن قانون التعريف.

و أما الإشكال على تعريف الماتن - بالاقتصار على كلمه التضاد و إلغاء قيد التناقض - فقد تقدم بيانه في التوضيح من أنه ناظر إلى تناقض المدلولين تاره و تضادهما أخرى، و ليس ناظرا إلى تنافى الحجيتين حتى يكون بنحو التضاد دائما.

و أما توجيه أخذ التناقض في تعريف الماتن «فيما دلّ أحد الخبرين على وجوب شىء و الآخر على عدمه بلحاظ استحقاق العقوبه على الترك و عدم استحقاقه، فانهما متناقضان»<sup>(١١)</sup> فلا موجب للالتزام به بعد ما عرفت من كلام المصنف في الفوائد. مع أن شيئا من استحقاق المؤاخذه و عدمه ليس مدلول الخبرين، بل هو أثر الحكم الإلزامى، و الظاهر إناطه التعارض بنفس مؤدى الدليلين لا- بلازمهما و ما يترتب عليهما من استحقاق المؤاخذه، فإن موضوع الأخبار العلاجيّه المذكور فيها هو الخبران المتعارضان، و إرجاع الخبرين إلى استحقاق العقوبه و عدمه كما ترى.

هذا مضافا إلى اختصاص هذا التوجيه بالخبرين الدالّين على الحكمين الإلزاميين و عدم شموله لسائر الأخبار المتعارضه.

يكن اللازم من البيّن بالمعنى الأخص، لبناء الحدّ على تعريف المحدود و رفع الخفاء عنه.

(١). هاتان الكلمتان متعلقتان بقوله: «التضاد» فالمقصود أن التنافي على وجه التضاد إما حقيقي و إما عرضي. و قد عرفت أن فرض التعارض في موارد التضاد العرضي فارق آخر بين تعريفى المصنف و المشهور للتعارض، فانهم اقتصروا على التضاد الحقيقي، و لذا قال شيخنا الأعظم «قده» بعد تعريف التعارض: «و كيف كان فلا يتحقق إلاّ بعد اتحاد الموضوع، و إلاّ لم يمتنع اجتماعهما» و لكن المصنف «قده» فرض قسمين للتضاد، قال في حاشيه الرسائل ذيل كلمه «التضاد» ما لفظه: «حقيقه، بأن يمتنع واقعا اجتماعهما و لو بحسب الشرع. أو علما بأن علم إجمالا كذب أحدهما...».

و كيف كان فالمراد بالتضاد الحقيقي هو تنافيهما بحسب مفهومهما لا بسبب أمر خارجي، كما عرفت في مثال استحباب الجماعه في صلاتي العيدين و حرمتها. أو المراد بالتضاد العرضي هو تمنع الدليلين بسبب أمر خارجي - مانع عن شمول دليل الاعتبار لهما - كالعلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين من دون أن يكون بين نفس المتعلقين و لا حكميهما - اللذين علم إجمالا بكذب أحد الخبرين الدالين عليهما - تناقض و لا تضاد.

و قد عدّ المصنف له في الحاشيه صورتين، فقال بعد عبارته المتقدمه آنفا: «بأن علم إجمالا كذب أحدهما كتعارض دليلي الظهر و الجمعه يومها، و القصر و الإتمام في بعض الموارد. و كذا لو علم إجمالا كذب أحد الخبرين و لو كان أحدهما في أبواب الطهارات و الآخر في الدّيات».

أما الصوره الأولى فقد مثل المصنف لها بتعارض دليلي الظهر و الجمعه يومها. و القصر و الإتمام في بعض الموارد. و أما الصوره الثانيه فكما إذا دلّ أحد الخبرين على انفعال البئر بملاقاه النجاسه، و دلّ الآخر على استحباب الوضوء نفسيا، فإنه لا تنافي ذاتا بين مدلولي هذين الدليلين، لتعدد موضوع الحكمين، و لم تثبت ملازمه بينهما كما ثبتت بين القصر في الصلاه و الإفطار. لكن العلم الإجمالي بكذب أحدهما يمنع عن حجيتها معا كالدليلين المتناقضين و المتضادين. و لو لم يكن هذا العلم الإجمالي لم يكن مانع عن حجيتها معا.

بأن (١) علم كذب أحدهما إجمالاً مع عدم امتناع اجتماعهما أصلاً (٢).

و المتحصل من كلام المصنف في تعريف التعارض هو: أن التعارض يوصف به الأدلة لا المداليل، يعنى تمانع الدليلين في شمول دليل الاعتبار لهما، و هو منحصر في صور ثلاث:

الأولى: أن يكون منشأ تعارض الدليلين تناقض مدلوليهما كالوجوب و عدمه.

الثانية: أن يكون منشؤه تضاد المدلولين حقيقه كالوجوب و الحرمة.

الثالثة: أن لا يكون منشؤه تنافى المدلولين أصلاً، بل العلم الإجمالى بكذب أحد المتعارضين أوجب التعارض بين الدليلين و عدم شمول دليل الاعتبار لهما، و يطلق على هذا القسم التعارض بالعرض.

(١). هذا تفسير للتضاد العرضى، و قد عرفت انطباقه على صورتين كما نقلناه عن حاشيه الرسائل، و مثل كثير من الأصوليين للعلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين بنظائر مثال استحباب الضوء و انفعال ماء البئر «-» .

(٢). يعنى لا- عقلا- و لا- شرعا. لكنّه على هذا التعميم يخرج عن التعارض موضوعاً و حكماً، فالأولى إسقاط كلمه «أصلاً» أو إبدالها ب «عقلاً» حتى تندرج صورته العلم الإجمالى فى باب التعارض حكماً كما سيأتى فى التعليقه.

(-). لعل الأولى التمثيل للتعارض بالتضاد العرضى - الذى هو خارج حقيقه عن التعارض و داخل فيه عرضاً أى لدليل خارجى - بالصورة الأولى من هاتين الصورتين و هى مثال صلاتى الظهر و الجمعة، حيث إنه لا- تنافى بينهما بعد تعددهما موضوعاً، و إمكان تشريع الوجوب لهما معاً، لكن الشارع لما لم يوجب يوم الجمعة إلا إحداهما، فكل من دليليهما يثبت مؤداه مطابقه، و ينفى مؤدى الآخر التزاماً، فيثبت التناقض بينهما بالدلاله الائتمانيه، فدليل وجوب الظهر يدل مطابقه على وجوبه و التزاماً على عدم وجوب الجمعة، و كذا العكس. و من المعلوم أن هذا التناقض نشأ من الدليل الخارجى القائم على وحده الفريضه فى ظهر يوم الجمعة، كما أن تضاد المتعلقين نشأ أيضاً من هذا الدليل الخارجى، إذ لا تضاد حقيقه بينهما، و التضاد لم ينشأ إلا من وحده التكليف.

و نظير هذا المثال الماء القليل المنتجس المتمم كراً بظاهر، فإنه لا مانع عقلاً من نجاسه المتمم و طهاره متممه، لاستصحابهما. إلا أنه ادعى الإجماع على عدم كون الماء الواحد محكوماً بحكمين،

فتأمل.

و بالجمله: فبسبب الدليل الخارجى تدرج نظائر دليلى الظهر و الجمعه فى التعارض، إذ به يتحقق التنافى بينهما و هو التناقض الناشى من الدلاله الالتزاميه و يجرى عليهما أحكام التعارض.

و أما التمثيل لهذا القسم - أى: العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين - بمثل انفعال البئر و استحباب الوضوء نفسيا - ففيه: أنه و ان كان فى نفسه صحيحا، لكنه أجنبى عن باب التعارض، ضروره أن مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين لا يوجب تناقضا و لا- تضادا فى المتعلقين و لا فى حكميهما حتى يصدق عليهما تعريف التعارض، فان صدقه على الدليلين منوط بتناقضهما أو تضادهما حقيقه كالوجوب و عدمه أو الوجوب و الحرمة، أو عرضا كتناقض دليلى الظهر و الجمعه الناشى من حكم الشارع بكون الفريضة إحداهما، فانه يوجب مناقضه مدلول كل منهما مطابقه لمدلول الآخر التزاما على التقريب المتقدم آنفا.

و كالتناقض الناشى من الملازمه الشرعيه بين حكمين كوجوب القصر و الإفطار، فإذا دلّ دليل على وجوب القصر مطابقه كان دالا- على عدم وجوب الصوم التزاما، كما أنه إذا قام دليل على وجوب الصوم مطابقه كان دالا على عدم وجوب القصر التزاما، فيقع التعارض بين الدلاله المطابقه لكل منهما مع الدلاله الالتزاميه للآخر، فالقصر واجب بالدلاله المطابقه لأحد الدليلين و غير واجب بالدلاله الالتزاميه للدليل الآخر، و كذا الإتمام.

فصور التعارض التى تجرى فيها أحكام التعارض منحصره فى تنافى الدليلين بالتناقض أو التضاد حقيقه كما مر آنفا، أو عرضا إمّا لحكم الشارع بوحده الحكم كما فى مثال الظهر و الجمعه، و إمّا لحكمه بالملازمه بين حكمين كوجوب القصر و الإفطار على ما مرّ آنفا.

و أما مجرد العلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين من دون حصول التنافى بينهما لا مطابقه و لا التزاما - كالدليلين الدالّ أحدهما على انفعال ماء البئر بالملاقاه و الآخر على الاستحباب النفسى للوضوء - فلا يوجب اندراجهما فى باب تعارض الخبرين و جريان أحكامه عليهما، بل يعامل معهما معاملة العلم الإجمالى، فإن كانا دالّين على الحكم الإلزامى كدلاله أحدهما على وجوب جلسه الاستراحه و الآخر على حرمة شرب التتن جرى عليهما حكم العلم الإجمالى من لزوم الاحتياط بناء على كون العلم بجنس التكليف كالعلم بنوعه فى التنجيز.

و إن كان أحدهما دالا- على الحكم الإلزامى و الآخر على الترخيصى جرى فيه أصل البراءه، لرجوع الشك فيه إلى الشك فى التكليف.

و كيف كان فلنعد إلى ما وعدنا بيانه من اختلاف تفسير التعارض بما أفاده الشيخ و المصنف «قدهما» و عدمه، ثم تعقيبه بما أورد على كل منهما، فنقول و به نستعين: قال شيخنا الأعظم:

«و غلب في الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمانعهما باعتبار مدلولهما، و لذا ذكروا...» و قريب منه تعريف الماتن في الفوائد كما تقدم في (ص ١٩). و قال المحقق الميرزا الآشتياني «قده»: «و ان كان الظاهر على ما صرح به شيخنا الأستاذ في مجلس البحث عدم اتصاف المدلول به عندهم، و كون هذا التعريف مبيّناً على الإشاره إلى كون تنافى الدليلين إنما هو باعتبار مدلوليهما»». و على هذا فقد تطفّن الشيخ الأعظم لعدم اتصاف المدلولين بالتعارض و إن اتّصاف بالتنافى و التمانع، و أنّ التعارض وصف لنفس الدليلين و الأمارتين. و هذه النكته المحكيه عن مجلس درسه الشريف جهه أخرى في تعريف الشيخ للتعارض بتنافى الدليلين، غير ما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل من وجهين تقدّما في التوضيح، و هما: كون الوصف بحال الموصوف، و خروج موارد التوفيقات العرفيه.

و أما الفرق بين التعارض و التنافى - بنظر شيخنا الأعظم - فقد تقدم مجمله في التوضيح و أوضحه المحقق الأصفهاني «قده» في تعليقه بما محصله: أنّ التنافى ينسب تاره إلى المدلولين من الوجوب و الحرمة أو الوجوب و عدمه، و أخرى إلى الدليلين بما هما دليان و حجتان، فيكونان متنافيين في الحجيه و الدليليه، و ثالثه إلى الدليلين بما هما كاشفان عن أمرين متنافيين لتلّون الدال بلون المدلول لفئائه فيه. و التنافى و هو عدم الاجتماع في الوجود يكون في الأولين بالذات و في الثالث بالعرض.

أما تنافى الوجوب و الحرمة فلوضوح امتناع اجتماعهما. و أما تنافى الدليلين و الحجيتين كذلك فلامتناع حجيتهما معا، خصوصا إذا كانت الحجيه بمعنى جعل الحكم المماثل، لأوله حيثئذ إلى اجتماع الوجوب و الحرمة الفعلين في موضوع واحد، و هو محال.

و أما كون تنافى الدالين بما هما كاشفان بالعرض فلأنهما غير متماعين في الوجود، إذ ليس الكلام في الكاشفين القطعيين أو الظنيين بالظن الفعلي حتى يستحيل اجتماعهما بالذات، بل في الكاشفين بالكشف النوعي، و من المعلوم إمكان اجتماعهما في الوجود، إذ التنافى في مطابقتهما لا- في نفسهما، و يكون توصيف الدال و الكاشف بالتنافى بالعرض، لما بين الكاشف و المنكشف من الاتّحاد جعلاً و اعتباراً. و عليه يكون تنافى المدلولين واسطه في عروض التنافى على الدالين، لا واسطه في الثبوت.

و التعارض إن كان كالتنافى فهو ينسب إلى المدلول و الدليل بالذات و إلى الكاشف بالعرض،



لسرايه حكم المدلول إلى الدال. و ان كان التعارض أخص من مطلق التنافي - كما هو الصحيح - لعدم اتصاف المدلول كالوجوب و الحرمة بالتعارض بل بالتمانع و التنافي، و كذلك الحجيته، فإنها لا توصف أيضا بالتعارض، بل بالمنافاه و شبهها، و إنما المتصف بالتعارض ما دلّ على الوجوب و ما دلّ على الحرمة، فيقال: «تعارض الخبران» لا- «تعارض الحكمان» فهو من أوصاف الدال بما هو دال بالذات لا بالعرض و ان كان تنافيهما بالعرض من جهة سرايته من المدلول إليهما.

و عليه يتجه ما أفاده الماتن من كون التعارض تنافى الدليلين في مقام الدلاله و الإثبات، خصوصا إذا كان التعارض من العرض بمعنى الإظهار، فان لكل من الدالين المتنافيين ثبوتا، و يظهر كل منهما نفسه على الآخر، بخلاف المدلولين، فإنه لا ثبوت إلا لأحدهما، فلا معنى لإظهار كل منهما نفسه على صاحبه(١٠).

و بهذا البيان يظهر وجه تصرف شيخنا الأعظم في تحديد المشهور للتعارض بجعله تنافى الدليلين لا المدلولين. و ليس وجهه ما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل من خروج موارد الحكومه عنه، و إن كان الشيخ قد أخرج بعض تلك الموارد عن التعارض أيضا بعد اعتبار اتحاد الموضوع في المتعارضين.

و على هذا فالظاهر أن التعارض عند الشيخ و المصنف «قد هما» بمعنى واحد من حيث اتصاف الدليل به لا المدلول، و يكون تقابل المدلولين بالتناقض أو التضاد واسطه ثبوتيه و حيثيه تعليليه لتعارض الدليلين، لا حيثيه تقييديه و واسطه في العروض حتى يكون التعارض قائما بالمدلولين حقيقه، و بالدليلين عنايه و بالعرض.

و بهذا يظهر غموض ما في حاشيه المحقق المشكيني «قده» من فرض تغاير تعريفى الشيخ و المصنف «قدهما» للتعارض، و بيان الفرق بينهما ب «كون التعارض من صفات نفس الدليلين حقيقه و ان كان منشؤه هو تنافى المدلولين على الأوّل. و من صفات المدلولين حقيقه على الثانى، فيكون تنافى المدلولين على الأوّل من حيثيات التعليليه و واسطه في الثبوت، و توصيف الدليلين به توصيفا بحال الموصوف، و لا يصح سلبه عنه مثل توصيف الماء بالحراره بواسطه النار. و من حيثيات التقيديه و واسطه في العروض... على الثانى»(١١). و ذلك لأن منشأ هذه التفرقه هو قول الشيخ بعد ذكر تنافى الدليلين: «باعتبار مدلولهما» مع أن هذه الكلمه تناسب كلاً من حيثيه التعليليه

التي التزم بها الماتن، و الحيشه التقيديه التي قال بها المشهور كما سبق بيانه في التوضيح.

ولا- وجه لحمل هذه الكلمه على خصوص إرادته الحيشه التقيديه و الواسطه في العروض مع الثامها مع كل من الحيشتين، خصوصا بعد تصريح الشيخ - على حسب حكاية تلميذه الثقة المحقق الآشتياني «قده» - بكون التعارض وصفا للأدله لا للمدليل. فلو سلّمت قرينه كلمه «باعتبار مدلولهما» في كلام الشيخ الأعظم على إرادته الواسطه في العروض اتجه ذلك بالنسبه إلى كلمه التنافي و المنافاه و شبههما، فان تنافي المدلولين و تمانعهما بالذات يسرى إلى الدالين و الحاكين، فيكون تنافي الكاشفين بالعرض، و هذا لا ربط له بماده التعارض الّذى لا يوصف به المدلولان أصلا، إذ ليس المتصف بالتعارض إلا نفس الأدله كالخبرين المتصفين بالتعارض في الأخبار العلاجيه.

فتحصّل من أول البحث إلى هنا: أن للتعارض تحديدين أحدهما للمشهور، و الآخر للشيخ و المصنف و من تبعهما.

و أما عدول المصنف عن تعريف المشهور لإخراج موارد الجمع العرفي، فأورد عليه أولا: بعدم التنافي بين المدلولين في تلك الموارد كما حكى عن المحقق النائيني «قده». أو في خصوص الورد و الحكومه، فإنهما خارجان عن التعارض موضوعا، و سائر موارد الجمع العرفي خارجه عنه حكما كما ذهب إليه المحقق العراقي «». و عليه فلو كان التعارض بمعنى تنافي المدلولين لم ينتقض بموارد الجمع العرفي حتى يقتضى ذلك تفسيره بتنافي الدليلين أو التنافي في مقام الدلاله، فالمراد بتنافي المدلولين تمانعهما في الصدق، و هذا هو التعارض المستقر، لا مطلق التنافي حتى البدوى الزائل بإعمال النظر العرفي.

و ثانيا: بما أفاده شيخنا المحقق العراقي «قده» من أن تعريف المصنف و إن أخرج موارد الجمع العرفي عن موضوع التعارض، لكن لا- وجه لإخراج أحكام الجمع و تمييز موارد عن مقاصد الباب، لمحض عدم إعمال المرجحات السنديه أو التخيير في مواردّها، ليكون التكلم في أحكام الجمع و ما يتعلق به في هذا البحث لمحض الاستطراد «».

لكن لا محذور في الاستطراد، إذ لا بد من تمييز موارد الجمع العرفي عن غيرها، و البحث عن موجبات قوه الظهور، و حيث لم يبحث عنها في موضع آخر فلا مناص من تنقيحها في هذا المقصد.

و عليه (١) فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما (٢) إذا كان بينهما حكومه رافعه للتعارض (٣) و الخصومه، بأن (٤) يكون أحدهما قد سبق ناظرا

موارد خروج الجمع الدلالى عن تعريف التعارض:

الموارد الأول: حكومه أحد الدليلين على الآخر

(١). أى: و بناء على تعريف التعارض بتنافى الدليلين لا المدلولين لا تعارض بين الدليلين إذا كان المدلولان متمانين متنافيين لكن لم يكن بينهما معارضه فى مقام الدلاله و الحجيه. و هذه العبارة كما أنها تبين وجه عدول الماتن عن تعريف المشهور للتعارض إلى تعريفه بتنافى الدليلين فى مقام الدلاله كما سبق توضيحه فى (ص ١٥) عند بيان الفرق بين التعريفين، كذلك تبين ثمره التعريف المزبور، و خروج موارد الحكومات و التوفيقات العرفيه عن موضوع التعارض مما يتحقق فيه منافاه بين المدلولين، لكنها لا تسرى إلى دليل الحجيه، لإمكان الجمع العرفى بين المدلولين.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «بينهما» فى الموضوعين راجعه إلى الدليلين.

(٣). المقصود به تنافى المدلولين لا التعارض المصطلح عنده و هو تنافى الدليلين، لأنه «قده» يريد إخراج موارد الحكومه - التى يتحقق فيها التنافى بين المدلولين لا الدليلين - عن تعريف التعارض، فلا بد أن يراد بكلمه «التعارض» تنافى المدلولين حتى يتجه خروج موارد الحكومه عن التعارض المصطلح الذى هو تنافى الدليلين.

(٤). هذا إشاره إلى تعريف الحكومه الرافعه لتعارض الدليلين. و قد سبق منّا توضيح الحكومه و الورود و التوفيق العرفى - الشامل لهما و للتخصيص و لحمل الظاهر على الأظهر، و حمل أحد الحكمين على الاقتضائى و الآخر على الفعلى - فى المقام الثانى من تتمه الاستصحاب «) كما سبق شرح الحكومه و ما يميّزها عن التخصيص و الورود فى قاعده «لا ضرر» «).»

و ليس الاستطراد فى هذه الأمور فحسب، لوجود جملة أخرى من المباحث التزموا بالبحث عنها استطرادا فى علم الأصول، لعدم البحث المستوفى عنها فى مقامات أخرى، فالمهم البحث عن كون التعارض تنافى الأدله أو المداليل، فلو اقتضت الصنائه تعريفه بتمانع الأدله لم يكن إشكال الاستطراد موجبا للعدول عنه إلى تعريف المشهور.

و مع ذلك لا بأس ببيان معنى الحكومه، ففعل الإعاده لا تخلو عن الفائدة، فنقول:

الحكومه هى كون أحد الدليلين ناظرا إلى دليل آخر و متعرضا لبيان كميّه موضوع ذلك الدليل الآخر تعميما أو تخصيصا، فالتعميم يكون بإدخال ما ليس موضوعا فى الدليل المحكوم بالتوسعه فيه و جعل فردٍ آخر لموضوع الحكم، و التخصيص يكون بإخراج بعض أفراد موضوع الدليل المحكوم و رفع الحكم عن ذلك البعض. و سيأتى بيان مثالين للتعميم و التخصيص.

و هذا التعريف هو ما أفاده المصنف هنا و فى الحاشيه و الفوائد، و هو موافق لما فى كلمات شيخنا الأعظم «قده»، لكن الماتن خالفه فى أمر آخر، و هو: أن ظاهر كلام الشيخ - بل صريحه - لزوم تقدّم صدور الدليل المحكوم على الدليل الحاكم. و ناقشه المصنف بعدم اعتبار هذا القيد، فلو سبق بيان الحاكم و تأخر بيان المحكوم انطبق عليه ضابط الحكومه أيضا. فلنذكر أولا مثالين للحكومه و ثانيا كلام الشيخ، و ثالثا إشكال المصنف عليه.

أما مثال الحكومه المضيقه المخصّصه لموضوع الحكم فى الدليل المحكوم فهو كما إذا دلّ دليل على أن «الشاك بين الثلاث و الأربع بينى على الأربع» و دليل آخر على أن «كثير الشك ليس بشاك» فان الدليل الثانى حاكم على الأوّل، لكونه رافعا لموضوعه، فان الحكم بالبناء على الأربع حكم للشك على تقدير وجوده بنحو القضية الشرطيه، يعنى «كلما شك المصلّى بين الثلاث و الأربع - سواء كان كثير الشك أم قليله - و جب عليه البناء على الأربع» و دليل كثير الشك يهدم ذلك التقدير، لدلالته على «أن كثير الشك ليس بنظر» الشارع من أفراد الشاك» فلا يثبت له حكم «الشاك بين الثلاث و الأربع» من البناء على الأربع.

و هذه الحكومه المضيقه و إن كانت مشتركه مع التخصيص فى كون كلّ من الحاكم و الخاصّ ذا دلالة مستقله على مضمونه، إلا أنها تفرق عن التخصيص بأن الحاكم ناظر إلى المحكوم و متعرض لبيان كميّه موضوعه و متفرع عليه، بخلاف الخاصّ، فانه ليس متفرعا على العام.

مضافا إلى: أن لسانى العام و الخاصّ لسان المعارضه، و لذا يكون تقديم الخاصّ على العام بحكم العقل من باب الأخذ بأقوى الدلالاتين، و لسانى الحاكم و المحكوم لسان الملاءمه و المسالمه كما عرفت فى المثال المتقدم، حيث إن الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه، و لا- يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، و الدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير.

و أما مثال الحكومه الموسّعه فهو: كما إذا دلّ الدليل على إناطه وجوب قصر الصلاه و الإفطار بالمسافه الامتداديه، و دلّ دليل آخر على أن المسافه التلفيقيه هى المسافه الامتداديه، فإنّ حكومه ما دلّ على موضوعيه الثمانيه التلفيقيه موسّعه لموضوع دليل حكم الثمانيه الامتداديه. و للحكومه الموسعه و المضيقه فى الفقه أمثله كثيره.

و أما عبارات الشيخ الأعظم «قده» فى تحديد الحكومه فلاحظها فى قاعده لا ضرر و خاتمه الاستصحاب و أول بحث التعادل و الترجيح، قال فى الموضوع الأخير: «و ضابط الحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر و رافعا للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّنا لمقدار مدلوله مسوقا لبيان حاله... إلخ». و ظاهر هذه الجملة الأخيره اعتبار تقدم صدور المحكوم على الحاكم.

و أظهر من هذه العبارة قوله بعد العبارة المتقدمه - المشتمله على ما دلّ على نفى الشك عن كثير الشك و عدم الشك بعد الفراغ عن العمل و غيرهما -: «فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا- عموما و لا- خصوصا لم يكن مورد للأدله النافيه لحكم الشك فى هذه الصور» بل هذا الكلام صريح فى اعتبار تقدم المحكوم على الحاكم فى تحقق الحكومه «-» .

=====

(-). إذ بناء عليه يتفرع الحاكم على المحكوم تفرّع المفسّر، على المفسّر، لأنه يبيّن كميّه موضوعه سعه و ضيقا، فلو لم يرد قبل الحاكم دليل كان الحاكم لغوا، إذ لا معنى لأن يكون مبيّنا لكميّه موضوع ليس له عين و لا أثر. فقول الشيخ: «فلو فرض أنه لم يرد من الشارع حكم الشكوك... إلخ» كالصريح فى إرادته ورود المحكوم متقدما على الحاكم زمانا، فإرادته التقدم عليه رتبه كما أفاده سيدنا الأستاذ «قده» «» خلاف الظاهر، و لا بد من مزيد التأمل.

و وجهه المصنف في الحاشية بقوله: «و لعلّ منشأ توهم التفرع عليه و اللغويه بدونه كون الحاكم بمنزله الشرح، و تبعيته للمشروح لا تحتاج إلى بيان و شرح»<sup>(١)</sup> و بيانه: أن الدليل الحاكم شارح فعلى للدليل المحكوم، لأنه يتعرض لحاله و يبيّن كميّه موضوعه، و من المعلوم أن الشارح بالفعل منوط بالمشروح بالفعل، لأنّ الشارحيه و المشروحيه متضايقتان، و المتضايقتان متكافئان في القوه و الفعلية، فلو لم يتقدم المشروح بالفعل لم يكن معنى للشارح بالفعل. و هذا البيان يقتضى استحاله تأخر المحكوم عن الحاكم، لوحده المتضايقتان في القوه و الفعلية، و هذا غير اللغويه التي وردت في عبارته الشيخ، فان اللغو ليس محالا في نفسه، بل لقبح صدوره من الحكيم يمتنع وجوده.

و لكن المصنف ردّ هذا التوجيه في الحاشية و أورد على كلام شيخنا الأعظم كما في المتن بأن أظهر أفراد الحكومه - بنظره «قدس سره» - حكومه أدله الأمارات على أدله الأصول العمليه، مع أنه لا يلزم لغويه جعلها و لو لم تشرّع الأصول العمليه إلى يوم القيامه بديهه، لوجود الفائده التامه في جعل الأمارات و استقلالها التام في الإفاده. و هذا شاهد على عدم اعتبار تقدم المحكوم على الحاكم أو تقارنه معه في انطباق ضابط الحكومه على الدليل الحاكم.

و أما التوجيه المتقدم عن الحاشية من اقتضاء الشارحيه الفعلية وجود المشروح الفعلي، فجوابه - أزيد مما تقدم في التوضيح - هو ما أفاده المحقق الأصفهانى بقوله: «ان التضاييف بين الشارح بالذات و المشروح بالذات لا المشروح بالعرض. و المشروح المقوم للشارح في مقام شارحيته - و هو وجوده العنوانى - له ثبوت فعلى بثبوت الشارح بالذات، و المتأخر بالزمان هو المشروح بالعرض، كالمعلوم بالذات و المعلوم بالعرض، كما لا منافاه بين تأخر الشارح بالذات عن المشروح بالحمل الشائع بالزمان»<sup>(٢)</sup>.

و لعلّ عبارته شيخنا الأعظم ناظره إلى غالب موارد الحكومه من تقدم المحكوم زمانا على الحاكم، أو إلى إرادته تقدمه ذاتا، قال المحقق الآشتيانى: «و لا- يعتبر فيها تأخر الحاكم عن المحكوم كما ربما يتوهم من بيان شيخنا في الكتاب...»<sup>(٣)</sup> لكنه ظاهر كلام الشيخ لو لا صريحه، و ليس إبهاما حتى يوجّه بالتقدم الذاتى أو الرتبى.

بل أصل دعوى تفرع الحاكم على المحكوم ممنوعه، فان الحاكم قد يكون ذا مفاد مستقل، و لا نظر له إلى مدلول دليل آخر - بالمعنى الذى يظهر من كلام الشيخ للنظر - و لأجل هذا التزم المصنف بورود أدله الأمارات على أدله الأصول العمليه كما سبق شرحه فى تتمه الاستصحاب، فراجع كلماته هناك و فى الحاشيه و الفوائد».

و ليعلم أن مناقشه الماتن فى مقاله شيخنا الأعظم «قده» - من حكومه الأمارات على الأصول - أمران:

أحدهما: ما تقدم فى آخر الاستصحاب و سيأتى فى المتن قريبا من إنكار أصل حكومتها عليها، لأن المعتبر عند الشيخ فى حكومه أحد الدليلين هو النَّظَر - بمدلوله اللفظى - إلى مدلول الدليل المحكوم، و المفروض فقدان هذا النَّظَر بين أدله الأمارات و الأصول.

ثانيهما: ما أفاده المصنف هنا بقوله: «مقدما أو مؤخرا» و حاصله - كما مر تفصيله - أنه على فرض انطباق ضابط الحكومه نقول: بعدم اعتبار سبق صدور المحكوم على الحاكم، و لا يلزم لغويته لو صدر قبل المحكوم، و لذا لا يكون جعل الأمارات لغوا قبل تشريع الأصول العمليه، فتأمل فى كلمات المصنف كى لا تتوهم وحده الإشكاليين و أولهما إلى أمر واحد.

بقى التنبيه على بعض أحكام الحكومه، و هو: أن قوام الحكومه حيث كان بتعرض الدليل الحاكم لما يراد من موضوع الدليل المحكوم تعميما أو تخصيصا، فلذا تخرج مواردنا عن موضوع التعارض كخروج موارد ورود أحد الدليلين على الآخر من جهه عدم تواردهما على موضوع واحد.

فالدليل الحاكم يشبه القرينه المنفصله من جهه و المتصله من جهه أخرى.

أما كونه بنظر العرف فى حكم القرينه المتصله الحاكيه مع ذيها عن معنى واحد فلأن الحاكم و إن كان منفصلا عن المحكوم و غير مانع عن ظهوره فى مؤداه، إلا أنه بلحاظ شارحيته له لا يغير مدلول المحكوم. و أما كونه كالقرينه المنفصله، فلأن المدلول و إن كان واحدا لثبا، لعدم مغايره الشارح للمراد من المشروح، إلا أن الدال على هذا المدلول الواحد متعدد، لفرض الانفصال و استقرار ظهور كلا الدالين. و بهذا تصير الحكومه برزخا بين القرينه المنفصله و المتصله، فمن حيث

وحده المدلول تشبه المتصله و من حيث تعدد الدال تشبه المنفصله.

و يترتب على هذا أمران:

أحدهما: تعين الأخذ بمدلول الحاكم بعد الفراغ عن إثبات حكومته و إن كان أضعف دلالة على مؤداه من المحكوم، من غير ملاحظه النسبه بين دليلى الحاكم و المحكوم، و لا ملاحظه قوه الظهور و ضعفه، بل يقدم الحاكم - بعد ثبوت نظره - و لو كانت نسبته إلى موضوع دليل المحكوم العموم من وجه. و هذا بخلاف باب التخصيص و سائر موارد الجمع، فان تقديم الخاصّ و الأظهر يكون بمناط تقديم أقوى الداليتين، و لذا يتوقف فى تقديم الخاصّ فى فرض مساواته للعام فى الدلاله، و قد يقدم العام على الخاصّ فى المقدار الذى كان العام نصّاً فيه أو أقوى ظهوراً من الخاصّ.

و بهذا تظهر جهه أخرى فارقه بين بابى الحكومه و التخصيص، و هى: أن فى باب الحكومه لا يخرج سند المحكوم عن الاعتبار حتى لو فرض اقتضاء دليل الحاكم طرح ظهور المحكوم رأساً بحيث لا يبقى تحت ظهوره شىء من مدلوله، لأنه بعد شرح مراده بمفاد الحاكم كان بحكم القرينه المتصله فى تعيين المراد من الدليل المحكوم، و دليل التعبد بسنده لا يلغى عن الاعتبار، إذ ينتهى الأمر إلى العمل بمراده و لو بتوسيط شارحه. و هذا بخلاف باب الجمع الدلالى، فان دليل الأظهر لا يكون شارحاً لمراد العام، بل العام الظاهر باق بعد على ظهوره فى المراد منه مع احتمال كون المراد الواقعى على طبق ظهوره، غايه الأمر أنه يجب رفع اليد عن حجيته عند قيام حجه أقوى على خلافه، و لازمه حينئذ بقاء مقدار من الدلاله بحاله لزوماً ليكون هو المصحح للتعبد بسنده، و إلا يلزم طرح سنده أيضاً، لأنه فى حكم التعبد بسند المجمل الذى لا معنى له.

و الحاصل: أن باب الحكومه الشارحه للمراد من ظهور آخر تختلف عن باب الجمع بين الدليلين المنفصلين بمناط الأظهرية و قوه الدلاله، و عن باب القرائن المتصله الشارحه للمراد و الكاشفه عن المقصود باللفظ<sup>(١٠)</sup>.

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقى «فده» و هو فى غايه المتان به حسب الكبرى، لكون الحاكم بمنزله قرينه المراد. لكن الظاهر عدم الظفر به فى أدله الأحكام، فان الحكومات فيها إما موسعه و إما مضيقه، و يلحق الثانى حكم التخصيص من لزوم بقاء مورد للعمل بالعامّ و المحكوم.

الأمر الثانى: الظاهر عدم سرايه إجمال الحاكم إلى المحكوم فيما لا يسرى إجمال الخاصّ



إلى بيان كميّه ما أريد من الآخر (١) مقدّما (٢) كان أو مؤخرا.

أو كانا (٣) على نحو إذا عُرِضا على العرف وفق بينهما بالتصرف

(١). أى: من الدليل الآخر وهو الدليل المحكوم.

(٢). هذا و «مؤخرا» حالان من «الآخر» المراد به الدليل المحكوم، و اسم «كان» ضمير راجع إلى «الآخر» يعنى: أن الحكومه - الرافعه للتعارض و الخصومه - تتحقق فيما إذا سبق أحد الدليلين للنظر إلى الآخر، سواء أ كان زمان صدور الدليل المحكوم مقدما على الدليل الحاكم - كما يعتبره الشيخ الأعظم - أم مؤخرا. و هذه نقطه الخلاف بين الشيخ و المصنف فى اعتبار سبق المحكوم على الحاكم و عدمه.

المورد الثانى: التوفيق العرفى

(٣). معطوف على «إذا كان» و بيان للمورد الثانى مما لا يكون فيه تمنع بين الدليلين فى مقام الدلاله و إن كان التنافى بين نفس المدلولين ثابتا. و هذا هو التوفيق العرفى و الحكومه العرفيه بنظر المصنف، لا الحكومه الاصطلاحيه المنوطه بكون أحدهما ناظرا إلى الآخر و شارحاه.

و قد ذكر لهذا التوفيق العرفى فرضين: أحدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوا - بالتصرف فى أحدهما، و ثانيهما: بالتصرف فى كليهما. و المقصود فعلا بيان الفرض الأول، يعنى: فلا تعارض بين الدليلين اللذين يكونان على نحو إذا عرضا

المردد بين الأقل و الأكثر إلى العام، لفرض حجيه أصاله العموم فى جميع أفراد العام، و المزاحم لهذه الحجيه هو القدر المتيقن من الخاصّ المجمل. و كذا الحال فى باب الحكومه، فإذا ورد «أكرم العالم» ثم ورد «العالم الفاسق ليس بعالم» فإن إطلاق العالم فى الدليل المحكوم شامل لمرتكب الصغيره لا عن إصرار. و الشارح و إن كان مجملا، و لعله يتوهم سرايه إجماله إلى المحكوم قضيه للتضاييف بين الشارح و المشروح، إلا- أن الصحيح عدم سرايته، لأن شارحيه الحاكم مقصوره على مقدار دلالتة، و المفروض دلالتة على الأقل و هو مرتكب الكبيره، و أما غيره فلا مزاحم لأصاله الإطلاق فى دليل المحكوم، فيؤخذ به.

هذا ما أفاده المصنف فى الحاشيه (١) و هو متين.

فى خصوص أحدهما (١) كما هو مطرد (٢) فى مثل الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولى مع مثل الأدلة النافية للعسر و الحرج و الضرر و الإكراه و الاضطراب مما (٣) يتكفل لأحكامها بعناوينها الثانويه، حيث (٤) يقدم فى مثلها الأدلة النافية، و لا تلاحظ

على العرف جمع بينهما بالتصرف فى خصوص أحدهما، و لا يبقى متحيراً فى العمل بهما، كما هو الحال فى الأدلة المتكفلة للأحكام الأولى - كوجوب الوضوء و نحوه - مع الأدلة الثانويه النافية للعسر و الحرج و الضرر و غيرها، فإنها ترفع الأحكام الأولى، فيرتفع وجوب الوضوء بدليل نفي العسر و نحوه إذا صار الوضوء ضرورياً أو حرجياً. فيصير الحكم الأولى اقتضائياً و الحكم الثانوى فعلياً.

و هذا الجمع هو المسمى بالتوفيق العرفى و الحكومه العرفيه، و ذلك مطرد فى جميع الأحكام الأولى و الثانويه التى يكون بين موضوعاتها ترتب و طوليه كوجوب الوضوء فى المثال المتقدم، فان موضوعه - و هو نفس الغسلتين و المسحيتين - مقدم على عارضه من الضرر و الحرج و نحوهما من العناوين الثانويه.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينهما» راجعان إلى «الدليلين».

(٢). هذا لا يخلو من تعريض بمختار الشيخ الأعظم «قده» القائل بحكومه أدله نفي الضرر و الحرج على أدله الأحكام الأولى، و قد تبه المصنف عليه فى قاعده لا ضرر بقوله:

«و من هنا لا يلاحظ النسبه بين أدله الأحكام، و تقدم أدلته على أدلتها، مع أنها عموم من وجه، حيث إنه يوفق بينهما عرفاً بأن الثابت للعناوين الأولى اقتضائياً... إلى أن قال: هذا - أى التقديم - و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله» فراجع.

(٣). بيان ك «مثل الأدله النافية» و ضميراً «أحكامها، بعناوينها» راجعان إلى «الموضوعات» و المقصود من الأدله النافية هو نفي الضرر و الحرج و رفع الإكراه و الاضطراب و نحوها.

(٤). تعليل لقوله: «وفق بينهما بالتصرف» يعنى: أن العرف يوفق بينهما بأنه يقدم فى

النسبه بينهما أصلا (١)، و يتفق (٢) في غيرهما (٣) كما لا يخفى.

أو بالتصرف (٤) فيهما، فيكون مجموعهما قرينه على التصرف فيهما،

مثل العناوين الأوليه و الثانويه خصوص الأدله النافيه، و يحمل أحكام العناوين الأوليه على الاقتضائيه و الثانويه على الفعليه، من غير ملاحظه النسبه بينهما، فيقدم دليل حكم العنوان الثانوى على دليل حكم العنوان الأولى و إن كانت النسبه بينهما عموما من وجه. و عليه فيقدم دليل نفى الضرر على دليل وجوب الوضوء مع كون النسبه بينهما عموماً من وجه، و يحكم بعدم وجوب الوضوء الضررى.

و لو كان بين هذين الدليلين تعارض كان اللازم إجراء قانون التعارض فى المجمع فى المتعارضين بالعموم من وجه، فعدم رعايه ضابط التعارض فيه دليل على خروجهما عن باب التعارض موضوعا.

(١). غرضه أن عدم لحاظ النسبه دليل على عدم كونهما متعارضين، و إلا كان اللازم ملاحظه النسبه بينهما و إجراء أحكام التعارض فى مورد الاجتماع.

(٢). معطوف على «مطرده» يعنى: كما يتفق التوفيق العرفى بالتصرف فى خصوص أحد الدليلين فى غير أدله أحكام العناوين الأوليه و الثانويه، كما إذا كان أحد العناوين بنظر العرف - و لو بمناسبه الحكم و الموضوع - مقتضيا للحكم و الآخر مانعا عنه، نظير ما قيل «من: «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» فإن العرف يقدم حرمه الإكرام فى العالم الفاسق على وجوب إكرام العلماء، لما يراه من كون العلم مقتضيا لوجوب الإكرام و الفسق مانعا عنه «-» مع عدم كون أحد العناوين فى طول الآخر كالعنوان الأولى و الثانوى.

(٣). أى: غير العناوين الأوليه و الثانويه.

(٤). معطوف على «بالتصرف فى خصوص أحدهما» و بيان للفرض الثانى للتوفيق

=====

(-). لا- يخلو من غموض، إذ كما يكون العلم مقتضيا لوجوب الإكرام كذلك يكون الفسق مقتضيا لحرمة، فيندرج مورد الاجتماع فى تعارض المقتضيين، فلا بد من إجراء أحكام التعارض فيهما، و لا مجال للتوفيق العرفى بينهما بحمل «أكرم العلماء» على الحكم الاقتضائى و «لا تكرم الفساق» على الحكم الفعلى، فيندرج مثل هذا المثال فيما اشتمل عليه بعض الأخبار العلاقيه من الخبرين اللذين أحدهما يأمر و الآخر ينهى.

العرفي و الحكومه العرفيه، و لهذا الفرض صورتان، إحداهما: كون مجموع الدليلين قرينه على التصرف في كليهما، و ثانيتهما: كون مجموعهما قرينه على التصرف في أحدهما المعين، و المقصود فعلا بيان الصورة الأولى منهما، و حاصلها: أن من الموارد الخارجه عن تعارض الدليلين ما إذا وُفق العرف بينهما بالتصرف في دالتهما معا بأن يكون كل منهما قرينه على التصرف في الآخر، و مثل له بما ورد من «أن ثمن العذره سحت، و لا بأس بثمن العذره» بتقريب: أن العرف يوفق بينهما بحمل العذره في الأول بمناسبة الحكم و الموضوع على عذره الإنسان، و في الثاني على عذره البهائم، فان الحرمة تناسب عذره الإنسان لنجاستها، و الجواز يناسب عذره البهائم لطهارتها، فيكون العذره في دليل الحرمة كالنص في عذره الإنسان و ظاهرا في عذره غيره، و في دليل الجواز كالنص في عذره البهائم و ظاهرا في عذره الإنسان، فيرفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر، فتكون النتيجة حرمة بيع عذره الإنسان و جواز بيع عذره غيره، هذا ما قيل «-» .

(١). معطوف على «فيهما» و هذا إشاره إلى الصورة الثانيه من الفرض الثاني من موارد

نعم يمكن التمثيل للتوفيق العرفي بما دلّ على انفعال الماء القليل بالملاقاه و ما دلّ على عدم انفعال الماء ذى الماده بها، فإن مورد الاجتماع - و هو القليل ذو الماده - محكوم بعدم الانفعال، إذ الماده بنظر العرف كالكريه من موانع الانفعال، فيقدم على أدله الانفعال مع عدم طوليه القله و الماده كالعنوان الأولى و الثانوى، لكونهما في عرض واحد، و مع ذلك يوفق العرف بينهما بحمل انفعال القليل بالملاقاه على الحكم الاقتضائي، و حمل عدم انفعال ذى الماده على الحكم الفعلى.

(-). الظاهر أن من قال بهذا الجمع في المثال المذكور أراد أن يُدرجه في باب النص و الظاهر و جعل الأول قرينه على التصرف في الثاني. لكن الظاهر أجنبيه المثال عنه، لكون التيقن المذمى أريد به النص هنا ناشئا من أمر خارجي و هو الحكم، لا من نفس اللفظ مع الغض عما يترتب عليه من الحكم، و المفروض أن لفظ «العذره» في كلا الدليلين أمّا نصّ في معنى و إمّا ظاهر فيه، و لا يمكن أن يكون في أحد الدليلين نصا في معنى و في الآخر نصّا في معنى آخر. إلا أن يلحق التيقن الخارجى بالنص الذى نشأت نصوصيته من نفس اللفظ.

و لكن هذا الإلحاق يحتاج إلى الدليل، و مع فرض عدم الدليل على الإلحاق يكون مقتضى الجمع الدلالى بينهما الحمل على الكراهه الشديده لو لم يقدّم دليل على خلافه، و لم يثبت اختصاص موارد استعمال «السحت» بخصوص الحرام.

التوفيق العرفي الخارجة عن باب التعارض، و حاصلها: أنه قد يوفق العرف بين الدليلين بالتصرف في أحدهما المعين و إن كان أظهر من الآخر، كما إذا لزم من التصرف في الدليل غير الأظهر قله المورد له أو عدمه، كما إذا قال: «أكرم الأمير و لا تكرم الفاسق» فان دلالة الثاني على معناه و إن كانت بسبب الوضع أظهر من دلالة الأول على معناه للإطلاق، لكن الدليل الأول يقدم عليه في مورد الاجتماع - و هو الأمير الفاسق - و يحكم بجوب إكرامه، إذ التصرف في «أكرم الأمير» بعدم وجوب إكرام الأمير الفاسق يوجب قله أفراده، و اختصاص وجوب الإكرام بالأمر العادل، و هو إما معدوم و إما نادر ملحق به، فلا محيص حينئذ من التصرف في «لا تكرم الفاسق» مع أظهرته، و إخراج الأمير الفاسق عن دائرته.

و كيف كان فقد أخرج المصنف «قده» موارد عديده عن باب التعارض:

أحدها: الحكومه.

ثانيها: التوفيق العرفية التي منها: التصرف في أحد الدليلين بالخصوص كما في أدله أحكام العناوين الأوليه، فإن المطرد هو التصرف فيها بحملها على الاقتضائه، و إبقاء أدله أحكام العناوين الثانويه على ظاهرها من الفعلية.

و منها: التصرف في كلا الدليلين.

و منها: التصرف في أحدهما المعين و إن كان أظهر من الآخر من حيث الدلالة، و ذلك لجهه خارجيه توجب ذلك كلزوم عدم مورد أو قلته للدليل الآخر الظاهر لو لم يتصرف في الأظهر، و قد مرّ آنفا مثال هذا و ما قبله.

=====

(-). لا يخفى اختلاف نسخ الكفايه في المقام، ففي بعضها «و لو كان الآخر أظهر» و في بعضها «لو كان الآخر أظهر» بإسقاط الواو، و في بعضها كحاشيه العلامة الرشتي «قده» «:» «و لو كان من الآخر أظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمه «و لو» الوصلية على تقدير اشتغال العبارة عليها، لدلالاتها على الفرد الخفي. إذ مقتضى القاعده التصرف في الدليل الظاهر بقريته الدليل الأظهر، فالتصرف في الأظهر يعدّ فردا خفيا من التوفيق العرفية بين الدليلين، و مقتضى الإيجاز إسقاط كلمه «من الآخر» بأن يقال: «و لو كان أظهر».

و لو كانت عبارته المتن هكذا: «أو في أحدهما المعين لو كان الآخر أظهر» كان المراد بها العام

و لذلك (١) تقدم الأمارات المعتمده على الأصول الشرعيه (٢)، فانه (٣) لا يكاد

(١). أى: و لأجل كون الدليلين على نحو إذا عرضا على العرف وُقِّ بينهما - بالتصرف فى أحدهما المعين من دون أن يرى تهافتا بينهما - تقدّم الأمارات المعتمده غير العلميه على الأصول الشرعيه من الاستصحاب و غيره، حيث أن العرف لا يرى موضوعا للأصول مع قيام الدليل و الأماره على وفاقها أو خلافها، فان موضوع أصاله الحل مثلا هو مشكوك الحل و الحرمة، و الخبر المعتمده الدال على الحرمة يرفع الشك الذى هو موضوع أصاله الحل، و تدخل الحرمة فى الغايه - و هى قوله عليه السلام: «حتى تعلم أنه حرام» - و تخرج عن المعنى و هو قوله عليه السلام: «كل شىء لك حلال».

و كذا الحال فى الاستصحاب، فان رفع اليد عن اليقين السابق بالخبر المعتمده غير العلمى القائم على خلافه ليس نقضا لليقين بالشك، بل هو من نقض اليقين باليقين، و هذا التوفيق العرفى هو المسمى بالورود.

(٢). تقييد الأصول بالشرعيه لأجل إخراج الأصول العقليه، فانه لا خلاف بين الشيخ و المصنف «قد هما» فى ورود الأمارات عليها، و إنما الخلاف بينهما فى وجه تقدم الأمارات على الأصول الشرعيه، فالشيخ يقدمها بالحكمه و المصنف بالورود، و عليه يكون التقييد بالشرعيه ناظرا إلى كلام الشيخ.

(٣). الضمير للشأن، و هذا بيان وجه التوفيق العرفى، و محصله: أن ضابط التعارض - و هو تحيّر العرف فى الجمع بين الدليلين - مفقود هنا، حيث إنّه لا يلزم من تقديم الأمارات على الأصول محذور - و هو تخصيص أدله الأصول الشرعيه - أصلا، لأن التخصيص إخراج حكمى مع حفظ الموضوع كقوله: «أكرم الأمراء إلا زيدا» مع كون زيد من الأمراء. و فى المقام لا يكون دليل الأماره مخصّصا لدليل الأصل، بل يكون رافعا

و الخاصّ و المطلق و المقيد و غيرهما من الدليلين اللذين يكون أحدهما أظهر من الآخر، فان المتعين حينئذ التصرف فى غير الأظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم إرادته مثل العام و الخاصّ من هذه العبارة، لأنه صرح بخروج العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلك بقوله: «و لا تعارض» أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر... مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد أو مثلهما... إلخ» فالمتعين أن يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتى «قده» و قد تقدم آنفا.

يتحير أهل العرف «-» فى تقديمها (١) عليها بعد ملاحظتهما، حيث (٢) لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً. بخلاف العكس (٣)، فانه يلزم منه محذور

لموضوعه، فليس هنا إلا دليل واحد و هو الأماره، دون دليلين حتى يتحير العرف فى الجمع بينهما، و سيأتى عند شرح كلمات المصنف مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

(١). أى: فى تقديم الأمارات على الأصول، و ضمير «ملاحظتهما» راجع إلى «الأمارات و الأصول».

(٢). بيان لوجه عدم تحير العرف، و حاصله - كما مر آنفاً - هو: عدم لزوم محذور من تقديم الأمارات على الأصول أصلاً، لارتفاع موضوع الأصول بها إمّا وجدانا بناء على حجيه الأمارات ببناء العقلاء، حيث إنّها تفيد الاطمئنان الذى هو علم عادى نظامى. و إمّا تعبداً بناء على حجيتها من باب تتميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف شرعاً، فان الشك الذى هو موضوع للأصول يرتفع فى كلتا صورتين، فيبقى دليل الأماره حينئذ بلا مانع، لعدم لزوم محذور تخصيص فى دليل الأصل بعد انتفاء موضوعه، و هو المراد بقوله:

«حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلاً». و ضمير «منه» راجع إلى «تقديمها».

(٣). و هو تقديم الأصول الشرعيه على الأمارات، حيث إنه يلزم من هذا التقديم محذور و هو التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

أمّا الأول فتقريبه: أن خبر الثقة إذا قام على حرمه شرب المتن مثلاً كان حجه، لكونه

=====

(-). فيه: ان عدم تحير العرف و إن كان مسلماً، لكنه ليس لأجل الجمع بينهما كما هو مقتضى الجمع العرفى، بل إنما هو لأجل عدم الموضوع لأحد الدليلين المانع عن جريانه و الموجب لانحصار الدليل فى الآخر، فموضوع تحير العرف فى موارد ورود أحد الدليلين على الآخر مفقود.

و إرادته المعنى العام للتوفيق العرفى - و هو مطلق الجمع بين الدليلين - لا تجدى فى توجيه قوله «قده»: «و لذلك تقدم الأمارات المعتمره... إلخ» حيث إن معنى هذا الكلام «و للتوفيق العرفى تقدم» و قد عرفت عدم الموضوع لهذا التوفيق فى الدليلين الوارد أحدهما على الآخر. بل لا سبيل لإرادته هذا المعنى العام هنا، لأنه «قده» جعل تقديم الأماره على الأصل من التوفيق العرفى بمعناه الأخص، لا معناه العام الشامل للحكومه و التخصيص و الورد، فتأمل فى عبارته.

ثم إن فى التعبير بالتخصيص هنا مسامحه بناء على إرادته الورد المصطلح كما سبق التنبيه عليه فى باب الاستصحاب، فلاحظ.

التخصيص بلا وجه أو بوجهٍ دائر (١) كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب (٢).

و ليس (٣) وجه تقديمها حكومتها،

مشمولا لعموم أدله حجيه خبر الواحد، و البناء على عدم اعتباره حينئذ تخصيص لعموم أدله حجيته اقتراحا و من دون وجه، إذ لا موجب لرفع اليد عن الحجيه و هى أصاله العموم.

و أما الثانى فيبانه: أن عدم حجيه الخبر الدال على حرمة شرب التتن مثلا - و خروجه عن عموم دليل حجيته مع كونه فردا فعليا له - منوط بمخصّصيه دليل الأصل له، و من المعلوم توقف مخصّصيته على حجيته حتى يصلح لتخصيص الحججه و هى أصاله العموم، و حجيته أيضا موقوفه على مخصّصيته، إذ لا سبيل إلى رفع اليد عن أصاله العموم إلا بمخصّصيه دليل الأصل لها، فتوقف المخصّصيه على الحجيه و بالعكس دور.

(١). قد عرفت تقريب كليهما. و قد سبق توضيحه بيان أوفى فى بحث الاستصحاب فلاحظ ما ذكرناه هناك (١).

(٢). قال: «المقام الثانى أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعبره فى مورد... و التحقيق انه للورود... إلخ» فانه قد ذكر هناك أمرين: أحدهما ورود الأماره على الاستصحاب. ثانيهما لزوم إشكال من تقدم الاستصحاب على الأماره، و هو عدم الوجه فى تقديمه عليها إلا على وجه دائر.

ثم إنه «قده» قد ذكر فى أواخر هذا المقام الثانى: «و أما التوفيق فان كان بما ذكرنا فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها فلا- وجه له» و هذا الكلام قرينه على إرادته الورود من التوفيق العرفى هنا، فلا- يرد عليه أن هذا التوفيق العرفى ينافى ما اختاره هناك من ورود الأماره على الاستصحاب. لكن هذا الوجيه لا يخلو من شىء كما بيناه فى التعليقه.

(٣). يعنى: و ليس وجه تقديم الأمارات على الأصول الشرعيه حكومه الأمارات عليها كما ذهب إليه الشيخ «قده» حيث إنه قال بعد بيان ورود الأمارات على الأصول العقليه:

«و ان كان مؤداه - أى مؤدى الأصل - من المجعولات الشرعيه كالأستصحاب و نحوه كان ذلك الدليل حاكما على الأصل بمعنى أنه يحكم عليه بخروج مورد عن مجرى الأصل».

و محصل تقريب الحكومه التى عرفت ضابطها من عباره الشيخ التى نقلناها سابقا (فى صفحه ٢٩) هو كون أحد الدليلين متعرّضا بمدلوله اللفظى لحال الدليل الآخر و رافعا



للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، نظير ارتفاع حكم الشك الثابت بدليله - كالبناء على الثلاث أو الأربع مثلا - بما دل على أنه «لا شك لكثير الشك» أو «مع حفظ الإمام» أو «بعد المحل». ففي المقام إذا كان مقتضى الاستصحاب حليه شيء و قام خبر الثقة مثلا على حرمة كان هذا الخبر حاكما على استصحاب الحليه أى مخرجا له عن الحليه و موجبا لنقض اليقين باليقين أى بالحجه، لا بالشك.

و بالجملة: فالدليل الحاكم يرفع تعبدا الشك الذى هو موضوع الاستصحاب و غيره من الأصول الشرعيه. و هذا الكلام ظاهر فى إرادته حكومه نفس الأماره على أدله الأصول، لا حكومه دليل اعتبارها على أدله الأصول، و المصنف ناقش فى حكومه كل من الأماره و دليل اعتبارها بما سيأتى.

(١). أى: لعدم كون الأمارات ناظره، و هذا تعليل لنفى الحكومه التى ادعاها الشيخ الأعظم «قده» و حاصله: عدم انطباق الضابط المذكور فى كلامه للحكومه على المقام.

و ينبغى بيان منشأ نزاع المصنف و الشيخ فى حكومه أحد الدليلين على الآخر، فانه قد تكرر من الماتن مناقشه كلام الشيخ فى حكومه قاعده «لا ضرر» على أدله الأحكام الأوليه، و كذا فى حكومه الأماره على الاستصحاب، و حكومه على مثل أصالتي الحل و البراءه، و ألجأت هذه المناقشه إلى اختيار الجمع بوجه آخر من التوفيق العرفى أو الورود.

و قد بين المصنف مرامه فى مواضع من حاشيه الرسائل مختصرا و فى الفوائد مفضلا، و محصل ما أفاده فيهما هو: أن ما اعتبره شيخنا الأعظم فى تفسير الحكومه من «كون أحد الدليلين متعرضا بمدلوله اللفظى لحال الدليل الآخر» متين جدا، فلا يكون أحد الدليلين حاكما على الدليل الآخر ما لم يكن تفسير مدلول الدليل المحكوم و تبين كميته موضوعه مدلول لفظيا للدليل الحاكم، فإذا لم يكن هذا النحو الخاص من التفسير و الشرح لم ينطبق ضابط الحكومه على هذين الدليلين، بل كان بينهما تعارض يقتضى رعايه حكمه من التخيير أو الترجيح أو تقديم أحدهما بمناط آخر كالتوفيق العرفى، و لا يكفى فى الحكومه دلالة الدليل الحاكم على أمر واقعى ينطبق على موضوع الدليل المحكوم عقلا، لكن بدون النظر و الشرح و التفسير بالدلاله اللفظيه.

و بيان وجه عدم الكفايه: أن مدلولى الحاكم و المحكوم متنافيان، و الرفع لهذا التنافى هو الشرح و النظر و التعرض المتقوّم بها الحكومه، و إنما يتحقق النظر إذا كان الدليل الحاكم بمدلوله اللفظى حاكيا عن حال موضوع الدليل المحكوم سعه و ضيقا، و مفسّرا له، و مبيّنا لكميه ما يراد منه.

هذا بحسب الكبرى. و أما تطبيقه على المقام ببيان انتفاء ضابط الحكومه بين الأماره و الأصل، فتوضيحه: أن الشارع جعل الأماره حجه فى ظرف الجهل بالواقع، و حكم بعدم الاعتناء باحتمال مخالفته للواقع، و حجيه الأماره فى هذه الحال حكم مستقل غير متفرع على جعل أصله الحل فى ما اشتبهت حليته و حرمة، و معنى حجيه الأماره - حسب الفرض - إلقاء احتمال خلاف ما أخبر به العادل أو الثقة، و معنى هذا الإلقاء هو عدم ترتيب الحكم المجعول لاحتمال الخلاف عليه. لكن دلالة الأماره على نفي حكم الاحتمال إنما هو بمقتضى دلالة الالتزاميه الثابته فى دليل الأصل أيضا، لأن دليل الأصل مثل «كل شىء لك حلال» يدل أيضا على انتفاء غير الحليه من الأحكام، فان الدليل على ثبوت حكم خاص يدل على انتفاء ما ينافى ذلك الحكم، فتقع المعارضه بين الدالتين لا الحكومه.

فان قلت: الأماره ناظره إلى الأصل العملى و متعرضه لحكم مورده، و ذلك لأنه إذا أخبر العادل بحرمه شرب التتن مثلا، فمدلوله المطابقى هو حرمه شربه، و مدلوله الالتزامى اللفظى هو نفي ما عدا الحرمة - أعنى الحليه الظاهريه التى هى مفاد الأصل - الثابته لموضوعها و هو الشرب المشكوك فى حكمه الواقعى. و هذه الدلاله منتفیه فى جانب دليل الأصل، فان خلاف الحليه الظاهريه فى موضوعها هو الحرمة الظاهريه أو عدم الحليه الظاهريه، و إلغاؤها لا ربط له بإلغاء حرمة شرب التتن المترتبه على ذات الشرب لا على المحتمل.

قلت أولا: ان النظر المعترف فى الدليل الحاكم عند شيخنا الأعظم «قده» هو الدلاله اللفظيه التى يعبر عنها بالشرح و التفسير، و النظر بهذا المعنى مفقود فى الإمارات. ففرق بين تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر و بين تعرضه له بما هو مدلوله، و الرفع للمنافاه - المسمى بالحاكم - هو الثانى لا الأول، و المفروض أن الأماره لا بمدلولها و لا

على أدلتها (١) بوجه (٢). و تعرّضها (٣) لبيان حكم موردها لا يوجب (٤) كونها (٥)

بدليل اعتبارها ليست شارحة لما يراد من مثل «كل شيء لك حلال».

و ثانيا: ان النظر إن كان أعم من الدلالة الالتزامية العقلية لزم أن يكون دليل الأصل أيضا حاكما على الأماره، ضروره أن مقتضى الأصل هو الحليه التي هي مورد الأماره الداله على الحرمة، و من المعلوم منافاه الحلّ و الحرمة، و دلاله كل منهما بالالتزام العقلي على نفى الآخر. و هذا معنى حكومه كل من الدليلين المتنافيين - بحسب المفاد - على الآخر، و هو كما ترى. و عليه فلا بد أن يراد بالنظر الدلالة اللفظيه دون العقلية الثابته في كل دليل، حيث ان مدلوله المطابقى ثبوت الحكم لموضوعه، و مدلوله الالتزامى العقلي نفى غير ذلك الحكم عن موضوعه، و قد عرفت انتفاء النظر اللفظى فى الإمارات سواء أ كان المقصود حكومه نفس الأماره على الأصل أم حكومه دليلها على دليله.

قال فى الفوائد فى توضيح تفسير الشيخ للحكومه: «ضروره أن مجرد تعرض أحد الدليلين لذات مدلول الآخر - لا بما هو مدلوله - لا يرفع المنافاه بينهما، و لا- يوجب أن يعامل معهما معاملة الشارح و المشروح، بل لا بد من ملاحظه أحكام التعارض من التخيير أو تقديم الراجح على المرجوح، و ذلك لأن التعرض لذلك ثابت لكل واحد منهما كما هو الشأن فى كل متنافيين فى المدلول، غايه الأمر أنه فى أحدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقى على الفرض، و فى الآخر بمفهومه و لازم معناه...».

(١). أى: أدله الإمارات.

(٢). أى: بشىء من الدلالات اللفظيه الشارحة لمعنى الكلام.

(٣). يعنى: و مجرد تعرض الإمارات لبيان حكم مورد الأصول... إلخ. و هذا إشاره إلى توجيه الحكومه، و إثبات النظر للأمارات بما ذكرناه آنفا من قولنا: «فان قلت: الأماره ناظره إلى الأصل العملى...» و ضمير «موردها» راجع إلى الأصول.

(٤). خبر «و تعرضها» و دفع لتوجيه حكومه الإمارات على الأصول بما تقدم فى «ان قلت» و هذا الدفع يرجع إلى وجهين، أولهما ما عرفته بقولنا: «قلت أولا... إلخ» و قوله: «لا يوجب» إشاره إلى هذا الوجه الأول.

(٥). أى: كون الإمارات، و ضمائر «لها، أدلتها» فى الموضوعين راجعه إلى الأصول.

ناظره إلى أدلتها و شارحه لها، و إلاً (١) كانت أدلتها أيضا دالّة و لو «-» بالالتزام (٢) على أن حكم مورد الاجتماع فعلا (٣) هو مقتضى الأصل لا الأماره، و هو (٤)

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «و ثانيا: ان النَّظْرَ إن كان أعم من الدلالة الالتزاميه... إلخ».

يعنى: و إن أوجب تعرض الأمارات لحكم مورد الأصول كونها شارحه لأدله الأصول و ناظره إليها كانت أدله الأصول أيضا... إلخ. وجه هذه الدلالة الالتزاميه هو: أن المنافاه بين الأحكام الظاهريه الثابته بالأماره و الأصل توجب دلالة كل واحد من الأماره و الأصل - بالالتزام العقلى - على نفى ما عداه، فدليل حرمه شرب التتن مثلا يدل مطابقه على الحرمة و التزاما عقليا على نفى حليته، و دليل حليته يدل أيضا مطابقه على حليته و التزاما عقليا على نفى حرمة، فيتحقق التعارض بينهما فى مورد الاجتماع كشرب التتن المحكوم بالحرمة بمقتضى الأماره، و بالحل بمقتضى الأصل، و ينهدم أساس الحكومه.

و عليه فقوله: «و إلاً - كانت... إلخ» جواب نقضى لنظر الأماره إلى الأصل، حيث إن هذا النَّظْرَ لا يختص بالأماره، بل يشترك الأصل مع الأماره فى هذا النَّظْرَ، فيلزم حكومه كل من الأماره و الأصل على الآخر، و هذا واضح البطلان.

(٢). أى: الالتزام العقلى الناشى من تنافى الحكيمين المدلولين بالأماره و الأصل.

(٣). قيد قوله: «حكم» يعنى: أن دليل الأصل - كأصالة الحل - يدل التزاما عقليا على أن الحكم الفعلى - فى مورد اجتماع قاعده الحل و الأماره على حرمه شرب التتن مثلا - هو الحل الذى يقتضيه أصالة الحل، لا الحرمة التى تقتضيها الأماره.

(٤). أى: و كون حكم مورد الاجتماع فعلا - مقتضى الأصل لا الأماره مستلزم عقلا نفى مقتضى الأماره و هى الحرمة فى مثال شرب التتن، و غرضه توضيح الإشكال على ما أفاده

(-). الظاهر زياده كلمه «و لو» لأنها وصلية و تدل على فرد خفى، و المفروض انحصار الدلالة هنا فى فرد واحد و هو الالتزاميه، فإن دليل أصالة الحل مثلا لا يدل مطابقه إلا على حليه المشكوك فيه، فلو دل على عدم حرمة كان ذلك دلالة التزاميه عقليه ناشئه من تنافى الحلّ و الحرمة و تضادهما، و الحاكم بعدم اجتماعهما هو العقل من غير دلالة لفظيه عليه.

الشيخ من حكومه الإمارات على الأصول الشرعيه بتطبيق الحكومه على كل من الأماره و الأصل بناء على تعميم النظر فى الحكومه للالتزام العقلى كما تقدم، لكن لا معنى لحكومه كل من الدليلين على الآخر، بل ليس هذا إلا التعارض.

(١). هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم الذى مرجعه إلى تصحيح الحكومه التى أفادها الشيخ «قده» من ناحيه دليل حجيه الأماره - لا- من ناحيه نفس الأماره التى كان البحث المتقدم بلحاظ حكومتها على الأصل - فهو: أن نفس الأماره كخبر الثقه الدال على حرمه شرب التتن مثلا- و إن لم يكن مؤداها نظرا إلى دليل الأصل مثل «كل شىء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» حتى تصح دعوى الحكومه. إلا أن دليل حجيه الأماره - ك آيه النبأ و غيرها - ناظر إلى دليل الأصل، لأن مقتضى دليل حجيتها نفى احتمال خلاف مؤدى الأماره كحرمه شرب التتن فى المثال، فان احتمال خلافه - الذى هو موضوع أصاله الحلّ منفىّ بدليل حجيه خبر الثقه، و هذا النظر النافى لموضوع الأصل يوجب حكومه دليل الأماره عليه، فيتم حينئذ حديث حكومه الإمارات على الأصول، كما أفاده الشيخ «قده» هذا حاصل التوهم.

و أما دفعه - المشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى... إلخ» - فتقريبه الراجع إلى نفى النظر اللفظى للأماره المقوم لحكومتها على الأصل هو: أن شيئا من مؤدى الأماره و حجيتها لا يدل لفظا على نفى مقتضى الأصل. أما مؤداها فلأنه ليس إلا الحكم الواقعى.

و أما حجيتها فلأن مقتضاها ليس إلا لزوم العمل شرعا بمقتضى الأماره، أى جعل الحكم المماثل على طبق مؤداها، دون تميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف و تنزيل الظن منزله

=====

(-). الظاهر ان الأولى تبديل «بل» ب «إذ» لأن السياق يقتضى عليه «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» لقوله: «لا يوجب كونها ناظره... إلخ» فكأنه قيل: «ان تعرض الأماره لمورد الأصل لا يوجب النظر إلى دليل الأصل، لأن منشأ هذا النظر إما نفس الأماره و إمّا حجيتها، و لا- نظر لشىءٍ منهما إلى الأصل. أما الأماره فلأنه لا دلالة لها إلا على الحكم الواقعى كحرمه شرب التتن. و أما حجيتها فلأنه لا دلالة لها إلا على لزوم العمل على طبق الأماره أى جعل حكم مماثل لمؤداها. و شىءٍ منهما لا نظر له إلى دليل الأصل».

فينحل جواب المصنف عن النظر الذى أفاده الشيخ «قدهما» إلى جوابين: أحدهما نقضى، و هو

نفى ما قضيته عقلا (١) من دون دلالة عليه (٢) لفظا، ضروره (٣) أن نفس

العلم، و شىء منهما لا نظر له لفظا إلى مؤدى الأصل.

نعم تشريع الحرمة مثلا- التى هى مؤدى الأماره مناف عقلا- لتشريع الحليه فى مورد الأصل. و كذا العكس، فان حكم الأصل كحليه شرب التتن مثلا ينافى أيضا عقلا مؤدى الأماره و هى حرمة.

و بالجمله: فليس المراد بالحجيه نفى احتمال الخلاف و تتميم الكشف حتى يكون ناظرا إلى موضوع الأصل، بل المراد بها لزوم العمل على طبق مؤدى الأماره كما هو أحد المباني فى حجيه خبر الواحد.

(١). قيد ل «نفى» و المراد بالموصول الحكم، و ضمير «قضيته» راجع إلى الحكم، يعنى: بل ليس مقتضى حجيه الأماره إلا نفى الحكم الذى يقتضيه الأصل، و هذا النفى عقلى لا لفظى، و عقليته إنما هى لتنافى مدلولى الأماره و الأصل كالحرمه و الحليه.

(٢). أى: من دون دلالة على ما يقتضيه الأصل كالحليه لفظا، بل الدلالة عقليه كما مرّ آنفا.

(٣). تعليل لنفى الدلالة اللفظيه، يعنى: أن هذه الدلالة لا بد أن يكون الدال عليها نفس الأماره أو دليل اعتبارها، و شىء منهما لا يدل عليها، إذ الأماره لا تدل إلا على الحكم الواقعى كحرمه شرب التتن، و دليل اعتبارها - المشار إليه بقوله: «و قضيه حجيتها ليست... إلخ» - لا يدل إلا على جعل الحكم الظاهرى المماثل لمؤدى الأماره، و هذا مراده ب «لزوم العمل على وفقها شرعا» و عليه فلا يدل شىء من الأماره و دليل حجيتها لفظا على نفى ما يقتضيه الأصل، و نتيجته ذلك عدم حكومه الأماره على الأصل.

=====

الذى أشار إليه بقوله: «و الا كانت أدلتها أيضا... إلخ».

و ثانيهما: حلّى، و هو ما أشار إليه بقوله: «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» و هذا الجواب مبنى على كون الحجيه بمعنى جعل الأحكام على طبق مؤديات الأمارات، فحرمه شرب التتن مثلا المدلول عليها بخبر الثقه و كذا لزوم العمل بها لا نظر لهما لفظا إلى الحلّ المذى هو مقتضى أصاله الحل. نعم لا تجتمع الحرمة و الحليه فى موضوع واحد من باب استحاله اجتماع الضدين عقلا، و هذا أجنبى عن النظر أى الدلالة اللفظيه المعتمده فى الدليل الحاكم كما مرت الإشارة إليه غير مره.

الأماره لا دلالة له (١) إلا على الحكم الواقعي (٢)، وقضيه حجيتها ليست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا «=» المنافى (٣) عقلا  
للزوم العمل على خلافه (٤)، و هو (٥) قضيه الأصل، هذا.

مع احتمال أن يقال (٦): إنه ليس قضيه الحجيه شرعا إلا لزوم العمل على

(١). أى: للأماره، و الصناعه تقتضى تأنيثه، لكنه لم يؤت به مؤنثا حتى فى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية.

(٢). واقعيتها إنما هى بلحاظ ثبوته للشىء بعنوانه الأولى كشرب التن، لا- بعنوانه الثانوى و هو مشكوك الحكم حتى يكون  
حكما ظاهريا.

(٣). نعت ل «لزوم» فى قوله: «إلا لزوم العمل».

(٤). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه كرجوعه ضميرى «حجيتها، وفقها» إلى الأماره.

(٥). أى: و خلاف الأماره - كالحليه - يكون مقتضى الأصل.

(٦). هذا جواب آخر عن نظر الأماره عقلا إلى الأصل، و نفي مفاده لأجل تضاد

=====

(-). فيشترك الأصل و الأماره فى كيفية الحجيه، لأنها حينئذ جعل الحكم شرعا لكل من مؤدى الأماره و الأصل، فلا فرق بينهما  
فى كيفية الحجيه و فى دلالة كل منهما على مدلوله مطابقه و على نفي الآخر التزاما، فلا ورود و لا حكمه للأماره على الأصل،  
بل لا بد من معاملة التعارض بينهما.

لكنه كما ترى لا يمكن الالتزام به.

و لعل الأولى فى الإشكال على النظر المعترف فى حكمه الأماره على الأصول أن يقال أولا: انه لا- نظر فى البين، لا فى نفس  
الأماره إن كان المقصود حكومتها على الأصل، و لا فى دليل اعتبارها إن كان الغرض حكومته على الأصل، إذ الأماره لا تدل  
إلا على الحكم الواقعي، و دليل الحجيه لا يدل إلا على جعل حكم مماثل لمؤدى الأماره.

و ثانيا: ان النظر على فرض وجوده مشترك بين الأماره و الأصل، لأن الحجيه فى كليهما بمعنى واحد و هو جعل الحكم  
الظاهرى. و المنافاه بين الحكمين الظاهريين - اللذين أحدهما مؤدى الأماره كالحرمه و الآخر مفاد الأصل كالحليه - توجب طرد  
كل منهما للآخر، و هذا الطرد ليس هو النظر اللفظى المعترف فى حكمه أحد الدليلين على الآخر، بل هو حكم عقلى ناش من  
تضاد نفس الحكمين المدلول عليهما بالأماره و الأصل.





وفق الحجج عقلا، و تنجز الواقع مع المصادفه، و عدم تنجزه فى صورته المخالفه.

و كيف كان (١) ليس (٢) مفاد دليل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف

الحكمين. و حاصل هذا الجواب إنكار جعل الحكم المماثل للأماره حتى يكون مضادا لما يقتضيه الأصل و تنفيه الأماره عقلا، و تصير حاكمه على الأصل. توضيحه: أن من مباني حجيه الأمارات غير العلميه جعل الحجيه لها التى هى من الأحكام الوضعيه القابله للجعل بالاستقلال شرعا كما تقدم فى مباحث الاستصحاب. و ليس مقتضى الحجيه إلا تنجز الواقع مع الإصابه و العذر مع الخطاء، من دون جعل حكم شرعى مماثل للمؤدى كالحرمه حتى ينافى هذا الحكم ما يقتضيه الأصل كالحليه و يكون ناظرا إليه و نافيا له بالالتزام العقلى.

و بالجملة: فليس للمؤدى حكم حتى ينفى عقلا- ما يقتضيه الأصل، و تحكم عليه الأماره. و الفرق بين الحجيه فى الأمارات و الأصول حيثئذ هو: أن الحجيه فى الأمارات لا- أثر لها إلا التنجز مع الإصابه و العذر بدونها، بخلاف الحجيه فى الأصول، فان مقتضاها جعل الحكم الظاهرى فيها.

و أما ما تقدم من قوله «قده»: «بل ليس مقتضى حجيتها... إلخ» فقد عرفت أن مقصود المصنف منه جعل الحجيه فى الأمارات و الأصول بمعنى واحد - و هو جعل الحكم الظاهرى فى كليهما - حتى يدل كل منهما بالالتزام العقلى على نفى ما يقتضيه الآخر.

فصار المتحصل إلى هنا: عدم الوجه فى حكمه نفس الأماره و لا- دليل اعتبارها على الأصل، لانتفاء النظر المعبر فى تحقق الحكمه، و قد مرّ وجه عدم النظر اللفظى بل و لا العقلى لا فى الأماره و لا فى دليلها.

(١). يعنى: سواء قلنا بكون الحجيه مقتضيه لجعل المؤدى فى الأمارات كما هو المنسوب إلى المشهور، أم قلنا بكون الحجيه - كما احتمله هنا و اختاره فى محله - بمعنى تنجز الواقع مع الإصابه و التعذير بدونها، لا مجال لحكمه الأماره على الأصل إلا بمعنى آخر فى الحجيه و هو تميم الكشف و تنزيل الظن منزله العلم.

(٢). غرضه تسليم الحكمه على تقدير دلاله دليل الاعتبار على إلغاء احتمال الخلاف،

و تنزيل الأماره منزله القطع كما أفاده الشيخ «قده». لكن الإشكال فى إثبات هذا المبنى.

و كيف كان فلما اعترف المصنف بالحكومه على هذا المبنى تصدى لدفع الإشكال الذى أوردوه على الحكومه على ذلك المبنى أيضاً، و قد أفادهما فى حاشيه الرسائل توضيحاً لحكومه الأماره على الأصل التى ادعاها شيخنا الأعظم «قده».

و محصل ذلك الإشكال: لزوم حكومه كل من الأماره و الأصل على الآخر، حيث إن دليل اعتبار الأماره القائم على حرمه شرب العصير مثلاً ينفى احتمال خلافها و هو احتمال حليته، كما أن دليل اعتبار الأصل المقتضى لحليه شرب العصير ينفى أيضاً احتمال خلافها و هو الحرمه، و أنّ احتمال الحرمه يكون شرعاً بمنزله العدم لا يترتب عليه الحكم الشرعى المترتب عليه لو لا الأصل، و من المعلوم أنه لا- معنى لحكومته كل من الدليلين على الآخر، بل هذا هو التعارض، فلا بد من معاملة التعارض مع الأماره و الأصل.

(١). أى: حال دليل الاعتبار. و هذا إشاره إلى دفع الإشكال المزبور. و توضيح دفعه: أن الخبر الدال على حرمه العصير و كذا الخبر الدال على «حليه كل شىء حتى تعلم أنه حرام» مشمول لأدله حجيه الخبر، و يعم الحكم بتصديق العادل كلاً منهما، و ما يدل بالمطابقه على وجوب تصديق العادل عملاً يدل التزاماً على إلغاء احتمال خلافه.

إلا- أنّ الوجه فى حكومه أحد الخبرين - أى الأماره - على الآخر - أعنى الأصل - هو: أن الأماره القائم على حرمه شرب العصير بعنوانه الأوّلى يدل بالالتزام اللفظى على إلغاء احتمال خلافه، و لا معنى لإلغاء الاحتمال إلاّ إلغاء حكمه و أثره شرعاً، فهذه الأماره تدلّ على إلغاء احتمال الحليه الواقعيه - التى هى خلاف ما أخبر به العادل - و حكم هذا الاحتمال هو الحليه الظاهريه، بمقتضى «كل شىء لك حلال». فالأصل العملى يعارض المدلول الالتزامى للأماره.

و هذا بخلاف احتمال خلاف مفاد «كل شىء لك حلال» فان خلاف الحليه الظاهريه فى موضوعها هو عدم الحليه الظاهريه أو الحرمه الظاهريه أو الاحتياط، و من المعلوم أن إلغاء هذا الاحتمال أجنبي عن إلغاء حرمه شرب العصير المترتب على ذات الشرب لا على المحتمل، إذ لا يمسّ الأصل العملى كرامه الواقع، فهو بالمطابقه يدل على حليته الشىء المشكوك الحكم جلاً و حرمه، و بالالتزام على نفى الحرمه الظاهريه. و لا منافاه بين حرمه

و يكون (١) مفاده فى الأماره نفى حكم الأصل، حيث (٢) إنه حكم

شئ واقعا و حليته ظاهرا على ما تقرر فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و عليه، فدليل و جوب التصديق فى طرف الأماره يدل بالالتزام على إلغاء مفاد الأصل، و لا يدل فى طرف الأصل على إلغاء مفاد الأماره، و حيث إن هذه الدلاله التزاميه لفظيه مأخوذه من اقتضاء نفس عنوان التصديق فيؤخذ بها و تتحقق الحكمه المتوقفه على نظر الحاكم بمدلوله اللفظى - و لو بالالتزام - إلى المحكوم.

و الظاهر أن الالتزام بحكمه الأماره على الأصل مبنى على أمرين، أحدهما: كفايه تعرّض الحاكم بمدلوله اللفظى - و لو بدلالته الالتزاميه اللفظيه - للدليل الآخر، دون العكس. و عدم توقف الحكمه على وجود كلمه «أعنى» و أشباهها من أدوات الشرح و التفسير، لأن المهم هو التعرض بالدلاله اللفظيه، و المفروض تحققها فى المقام، فان الدلاله الالتزاميه تكون من أقسام الدلاله اللفظيه لا العقلية.

ثانيهما: كون الحجيه فى الأمارات من باب تتميم الكشف و إلغاء احتمال الخلاف، لا على مبنى تنزيل المؤدى منزله الواقع و جعل الحكم المماثل، و لا على مبنى جعل الحجيه.

لكن إثبات مبنى تتميم الكشف و جعل الظن منزله العلم بنظر المصنف «قده» مشكل.

(١). بالنصب معطوف على «يختلف» و مفسّر له، و ضمير «مفاده» راجع إلى «دليل الاعتبار» و قد عرفت مفاد دليل الاعتبار فى كل من الأماره و الأصل، و أن مفاد دليل اعتبار الأماره - بناء على كونه إلغاء احتمال الخلاف - ينفى الاحتمال الذى هو موضوع الأصل، فيكون حاكما عليه كما ذهب إليه الشيخ «قده».

(٢). يعنى: حيث إن حكم الأصل كالحليه حكم احتمال الحرمة، و غرضه من هذه العبارة بيان كون مفاد دليل الاعتبار فى الأماره نفى حكم الأصل كالحليه. توضيحه: أن إلغاء احتمال خلاف الحرمة - التى هى قضيه الأماره - أعنى به الحل الذى هو مفاد الأصل يوجب انتفاء احتمال الحرمة الذى هو موضوع أصله الحل. بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الأصل، فانه لا يكون مفاده فيه نفى حكم الأماره أعنى الحرمة واقعا حتّى يلغى احتمالها، بل مفاده فى الأصل نفى احتمال كون الحكم الظاهرى فى محتمل الحرمة واقعا غير حليته كإيجاب الاحتياط. و هذا الدليل لا ينفى ما تقتضيه الأماره من حرمة الشئ ء

الاحتمال (١)، بخلاف (٢) مفاده فيه (٣)، لأجل (٤) أن الحكم الواقعي ليس حكم احتمال خلافه (٥)، كيف (٦)؟ و هو (٧) حكم الشك فيه

واقعا، فلا نظر لدليل الأصل إلى الأماره حتى يكون حاكما عليها.

و بالجملة: فبناء على مبنى إلغاء الاحتمال و تنزيل الظن منزله العلم فى حجيه الأمارات تتجه حكومه الأمارات على الأصول.

(١). يعنى: أن احتمال الحرمة الواقعيه لشرب التتن مثلا- موضوع للحليه التى هى مفاد الأصل، فإذا دلت أدله حجيه الأماره على كون الأماره كالعلم بالواقع ارتفع احتمال الحرمة الذى هو موضوع الأصل، و تبدل بالعلم بها.

(٢). يعنى: بخلاف مفاد دليل الاعتبار فى الأصل، حيث إن الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن فى المثال ليس حكم احتمال خلاف الأصل حتى ينفى دليل الأصل، ضروره أن الحليه التى هى مفاد الأصل حكم محتمل الحرمة، فاحتمال الحرمة موضوع الأصل، فلا- يعقل أن ينفى به، و دليل اعتبار الأصل ينفى احتمال حكم ظاهري آخر غير الحليه - كإيجاب الاحتياط - عن نفس هذا الموضوع أعنى احتمال الحرمة، كما قال به أصحابنا المحدثون.

(٣). أى: فى الأصل، و ضمير «مفاده» راجع إلى «دليل الاعتبار».

(٤). تعليل لعدم كون مفاد دليل الاعتبار فى الأصل نفى حكم الأماره، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن فى المثال... إلخ».

(٥). الضمير راجع إلى «مفاده» أى: مفاد دليل الاعتبار فى الأصل.

(٦). يعنى: كيف يكون دليل الأصل نافيا لاحتمال خلاف الحكم الواقعي الذى هو مؤدى الأماره؟ مع أن موضوع الأصل نفس هذا الاحتمال، فإذا نفى الأصل هذا الاحتمال لزم من وجود الأصل عدمه.

(٧). الواو للحاليه، و ضمير «هو» راجع إلى «مفاد الأصل» و ضمير «فيه» إلى «الحكم الواقعي» يعنى: و الحال أن مفاد الأصل - كحليه الشئ المشكوك فى حكمه - حكم الشك فى الحكم الواقعي.

فتلخص من جميع ما تقدم: أن الحكومه التى ادعاها الشيخ «قده» مبنيه على حجيه

و احتمالہ (۱)، فافہم (۲) و تأمل جیدا.

فانقدح بذلك (۳) أنه لا يكاد ترتفع غائله المطارده و المعارضه بين الأصل و الأماره إلا بما أشرنا سابقا (۴) و آنفا (۵) فلا تغفل (۶)، هذا.

الأمارات من باب تتميم الكشف و إلغاء الاحتمال، و لا يرد عليه حينئذ إشكال حكومه الأصول على الأمارات أصلا.

(۱). معطوف على «الشك» و ضميره راجع إلى الحكم الواقعي.

(۲). لعله إشاره إلى و جاهه مبنى تتميم الكشف في حجية الأمارات غير العلميه، بدعوى: أن ظاهر أدله حجيتها عرفا هو تتميم طريقتها و كشفها تعبدا، حيث إنها طرق عقلائيّه يكون الأمر المتعلق بها ظاهرا في الأخذ بها لأجل الكشف و الطريقيه، و هذا عباره أخرى عن إلغاء احتمال الخلاف الموجود فيها تعبدا. و عليه فيتجه كلام الشيخ «قده» في حكومه الأمارات على الأصول على مبنى تتميم الكشف.

أو إشاره إلى ما في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قدس سره» من إمكان منع موضوعيه الاحتمال في الأماره حتى يكون كموضوعيته في الأصل، بل الموضوع خبر العادل، و خروج صوره العلم إنما هو لحكم العقل بعدم تعقل جعل الأماره للعالم».

(۳). أى: بما ذكرناه من الإشكال على الحكومه التي أفادها الشيخ «قده».

(۴). أى: في الاستصحاب، حيث إنه جعل هناك تقديم الأمارات على الأصول لأجل الورود.

(۵). من التوفيق العرفي الذي هو نوع من الحكومه الرافعه للتعارض و الخصومه.

(۶). لعله إشاره إلى المنافاه بين الورود - الّذى أفاده في مبحث الاستصحاب - و التوفيق العرفي الّذى أفاده هنا، إذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الأخذ بهما، و الورود هو الأخذ بأحدهما و ترك الآخر، بل انتفاؤه رأسا. إلا أن يراد بالتوفيق العرفي ما ينطبق على الورود، فتدبر.

و لا تعارض (١) أيضا (٢) إذا كان أحدهما قرينه على التصرف فى الآخر

المورد الثالث: حمل الظاهر على الأظهر

(١). معطوف على «فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلوليهما» وهذا إشاره إلى المورد الثالث من موارد التنافى بين المداليل مع خروجها عن تعريف التعارض من جهه عدم تنافيهما فى مقام الدلاله و الإثبات.

(٢). يعنى: كعدم التعارض فى موارد الحكومه و التوفيق العرفى. و الفرق بين المقام و التوفيق العرفى هو: أن تقديم أحد الدليلين على الآخر هناك إنما يكون لجهات خارجيه كمناسبه الحكم للموضوع، و قرينه العنوان الثانوى للتصرف فى الدليل المشتمل على العنوان الأوّل، بخلافه هنا، فان تقديم أحد الدليلين على الآخر فيه إنما هو بملاحظه حالات اللفظ من النصوصيه و الأظهرية . («-» .

=====

(-). و حيث كان تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينه، فلا بأس بالإشاره إلى معنى القرينه و إلى المناط فى تقديمها على ذى القرينه، فهنا جهتان:

الأولى: فى معنى القرينه - المنطبق على جميع الموارد - و هو: أن يكون فى الكلام لفظان يدل أحدهما على قيام فعل بفاعل و عرض بجوهر، و يدل الآخر على كيفية قيام ذلك الفعل أو العرض، فما يكون حاكيا عن أصل قيام العرض. بمعروضه فهو ذو القرينه، و ما يكون حاكيا عن دخل حال أو وصف فيه فهو القرينه.

و بعبارة أخرى: اللفظ الدال على ركن الكلام من الفعل و الفاعل و المبتدأ و الخبر هو ذو القرينه، و اللفظ المتأخر الحاكي عن القيود و الملابس المعدوده بنظر العرف مبيّنه لتمام المراد من اللفظ المتقدم هو القرينه، و لذا تكون القرينه غالبا متأخره فى اللفظ، لبناء أهل المحاوره كثيرا على جعل المتأخر ناظرا إلى المتقدم. و لا يعتبر فى صدق القرينه كونها أقوى ظهورا من ذيهما، إذ ملاك صدقها و تقدمها على ذيهما هو النظر و الشرح، و لذا يقال فى مثل «رأيت أسدا يرمى» بتقدم ظهور «يرمى» فى رمى النبال مع ضعفه - لكونه بالإطلاق - على ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس مع قوته لكونه بالوضع.

و لكن ظاهر المتن أو صريحه: «مما كان أحدهما نصا أو أظهر» اعتبار أظهره القرينه، لأن الكلام فى تقدم الخاص المنفصل و نحوه من القرائن المنفصله، فلا بد من الأظهره حتى يقدم على

كما في الظاهر مع النص أو الأظهر مثل العام و الخاص (١)

(١). كعموم ما دل على حرمه الرِّبَا إِلَّا في بعض الموارد كالولد و والده و السيد و عبده و غير ذلك، فان المخصَّص - لنصوصيته أو أظهريته - يقدّم على العام الذي هو ظاهر في العموم.

و كذا الحال في المطلق و المقيد، كقوله: «إن ظاهرت فأعتق رقبه» و «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فان الأوّل ظاهر في صحه عتق مطلق الرقبه و إن كانت كافره، و الثاني نصّ في اعتبار الإسلام في صحه عتقها، فيقيد إطلاق الأوّل به. و هذا الجمع الدلالي العرفي يرفع

=====

الظهور المستقر في العام و المطلق.

أقول: لعل نظره «قده» في اعتبار الأظهرية في مثل الخاصّ و المقيد المنفصلين و غيرهما من القرائن المنفصله إلى أنه لما انعقد الظهور في ذى القرينه كالعام و المطلق و نحوهما كان رفع اليد عنه منوطا بقيام حجه على خلافه، إذ لا وجه لرفع اليد عن الحجه بغير الحجه، فلا بد أن يكون ظهور القرينه أقوى من ظهور ذى القرينه حتى تصلح للتقدم عليه. و أما في القرائن المتصله فلا يعتبر فيها الأظهرية، لعدم انعقاد ظهور في ذى القرينه حتى يتوجه اعتبار الأظهرية في القرينه.

فان كان هذا وجه اعتبار الأظهرية في القرائن المنفصله فيتوجه عليه: أن العبره في تقدم القرينه على ذيهما إنما هي بعدم مانع عن حجه ظاهرها. و أما اعتبار أظهريتها من ذى القرينه في حجيتها و تقدمها على ذيهما فلا دليل عليه بعد وضوح أن المناط فيها نظرها إلى ذيهما و شرحها له، فان ذا القرينه و ان كان ظاهرا في معناه غايه الظهور لا يقاوم القرينه و ان كان ظهورها أضعف الظهورات، لأنّها تتكفل لما لا يتكفله الآخر.

و الظاهر أن تقديم الخاصّ و المقيد المنفصلين على العام و المطلق ليس من باب القرينه إلا إذا كانا بلسان الشرح و التفسير، بل تقديمهما عليهما من باب الأظهرية الموجه عرفا لتقديمهما، فان لسانهما لسان المعارضه، فإذا قال: «أكرم الأمراء و لا تكرم زيدا الأمير» كان بمنزله قوله: «أكرم زيدا و لا تكرمه» و ليس «لا تكرم» مفسّرا لـ «أكرم الأمراء» حتى ينطبق عليه ضابط القرينه، فاعتبار الأظهرية في تقديم الخاصّ و المقيد في محله.

و بالجملة: لا- مجال لاعتبار الأظهرية في تقديمهما مع جعلهما من صغريات القرينه، بل قد عرفت عدم انطباق ضابط القرينه عليهما، و كونه أجنبيا عنهما، هذا.

الجهه الثانيه: أن المناط في تقديم القرينه على ذيهما كما أشرنا إليه آنفا هو ملاك تقديم الحاكم على المحكوم في الخطابات الشرعيه من النّظر و الشرح، لبناء العرف على تفهيم المراد الجدّي بالكلام المعدّ لتفسير المقصود من اللفظ المتقدم.





و المطلق و المقيد، أو مثلهما (١) ممّا كان أحدهما نصّاً أو أظهر، حيث إن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الآخر «-» .

و بالجمله: الأدله في هذه الصور (٢) و إن كانت متنافيه بحسب

الحيره، و يخرج نظائر هذين الدليلين عن موضوع التعارض الّذى هو الموجب للتخيّر و الموضوع في الأخبار العلاجيه لأحكام خاصه كما سيأتي بيانها.

(١). أى: مثل العام و الخاصّ و المطلق و المقيد في كون أحد الدليلين نصّاً أو أظهر و الآخر ظاهراً، كقوله: «يجب غسل الجمعة» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الأول نصّ في الوجوب و الثانى ظاهر في الاستحباب. أو «اغتسل للجمعه» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الأول أظهر في الوجوب من الثانى الظاهر في الاستحباب. و قوله: «مما» بيان ل «مثلهما».

(٢). أى: العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و نظائرها، فان مداليلها و إن كانت متنافيه، ضروره أن صحه عتق الرّقبه الكافره كما يقتضيها إطلاق «أعتق رقه» و عدم صحته كما هو مقتضى «أعتق رقه مؤمنه» متنافيان، لكن أظهره المقيد أو نصوصيته قرينه في مقام الدلاله و الإثبات على إرادته خصوص المقيد، و عدم تعلق الطلب بعتق مطلق الرقه حتى يتحقق التنافى بين الدليلين.

=====

(-). لا- يخفى أن قرينه النص أو الأظهر ترفع التعارض الّذى هو موضوع حكم العقل بالتساقط أو التخيير، لأن موضوع حكمه بهما هو التخيير في مقام العمل بالدليلين و عدم إمكان الجمع بينهما، و يرتفع هذا التخيير بوجود الجمع الدلالى العرفى بينهما، و يخرجان به موضوعاً عن باب التعارض الّذى هو موضوع الأخبار العلاجيه أيضاً. فما عن الشيخ «قده» في العده من عد العام و الخاصّ مما تشمله الأخبار العلاجيه مما لم يظهر له وجه وجيه، و سيأتي التعرّض لبعض الكلمات في الفصل الخامس من هذا المقصد إن شاء الله تعالى.

ثم إنه يعتبر في تقديم الأظهر على الظاهر بملاك القرينه أمور:

الأول: أن موضوع البحث في هذا الجمع الدلالى هو الكلامان الصادران من شخص واحد أو بمنزله كالأخبار الصادره عن الأئمّه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فإنهم عليهم السّلام بمنزله شخص واحد، و لا يجرى هذا في الأمارات المتعارضه على الموضوعات كالبينتين المتعارضتين، فلا عبره بقوه الدلاله، بل الأصل فيها التساقط إلاّ بدليل خاص على الترجيح كتقديم بينه الداخل على

(١). كما عرفت في مثال «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه».

(٢). تعليل لعدم تعارض الأدله مع تنافى مدلولاتها، حيث ان مناط التعارض ليس هو التنافى بين المدلولات، بل مناطه تنافىها في مقام الدلاله و الإثبات، و هو مفقود في العام

بينه الخارج.

الثانى: أنه يعتبر احتمال صدور كلا الخبرين عن الإمام عليه السلام، بمعنى عدم العلم بكذب أحد الراويين في حكاية الحكم عن الإمام، أو اشتباهه في نقله، فلو علم إجمالاً بكذب أحد الخبرين من الظاهر و الأظهر لم يتجه الجمع بينهما، لأن الجمع بين الدالتين متفرع على إحراز صدورهما، و إلا فأصالة السند في كل منهما تقتضى بالدلاله الالتزاميه عدم صدور الآخر من الإمام عليه السلام، و لازم عدم صدوره عدم التعبد بدلالته أيضاً، و معه لا ينتهى الأمر إلى التعارض بين الدالتين حتى يجمع بينهما.

و بعبارة أخرى: المدار في هذا الجمع إنما هو على التصرف في كلام إمام ورد منه أو من إمام آخر على خلافه أظهر منه، و هذا يقطع تفصيلاً بعدمه، لأنه على تقدير كون الصادر هو الأظهر فلا ظاهر في قبالة حتى يقتضى الأظهر التصرف فيه. و على تقدير كون الصادر هو الظاهر فلا أظهر في قبالة، و مرجع ذلك إلى العلم بعدم صدور ظاهر من الإمام «عليه السلام يجب التصرف فيه بحمله على الأظهر، إمّا لعدم صدور الظاهر نفسه، و إمّا لعدم صدور أظهر على خلافه».

الثالث: أنهم اعتبروا في هذا الجمع بقاء مقدار من دلالة الظاهر لئلا يلزم لغويه التعبد بسنده، فيكون تقديم الأظهر عليه في بعض مدلوله لا تمامه. و هذا المعنى لا يخلو من خفاء و إن التزموا به في العام و الخاص، و لذا قالوا بعدم جواز التخصيص البالغ حد الاستهجان، فإنه - بناء على كون التقديم بمناط شارحيه القرينه للمراد النهائى من ذيها - يلزم جريان ضابط الحكومه في المقام أيضاً، من جواز تصرف الحاكم في تمام مدلول المحكوم، إذ الحاكم يحدّد موضوع المحكوم.

و ليكن المقام كذلك، سواء أ كان في حمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب بقريته التصريح بجواز الترك، أم في حمل المطلق على المقيد، أم في العام و الخاص، فإنّ تقديم القرينه على ذى القرينه ليس إلا بمناط الشرح و التفسير بنظر أهل المحاوره، و هذا المناط مطرد في جميع الموارد، فما يقال من اعتبار بقاء مقدار من دلالة الظاهر مما لم يظهر له وجه وجيه. إلا أن يكون تقديم الخاص على العام بملاك آخر غير القرينه.

تنافيا (١) في الدلالة و في مقام الإثبات بحيث (٢) تبقى أبناء المحاوره متحيره (٣)، بل «-» بملاحظه المجموع (٤) أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع (٥) أو في البعض (٦)

و الخاصّ و المطلق و المقيد، و مثلهما مما يكون أحدهما نصّيا أو أظهر و الآخر ظاهرا، لما مرّ آنفا من قرينه النص أو الأظهر على التصرف في الآخر بحيث لا يبقى تحير لأبناء المحاوره في الجمع بينهما و العمل بهما.

(١). هذا الضمير و ضميرا «مدلولاتها، أنها» راجعه إلى «الأدله».

(٢). متعلق ب «تنافيا» و بيان له، فان ملاك التعارض هو التنافي في مرحله الدلالة، فلا تعارض إن لم يكن بينهما منافاه في هذه مرحله و إن كان بينهما منافاه من حيث المدلول.

(٣). حتى يوجب هذا التحير اندراج تلك الأدله في باب التعارض.

(٤). بأن يتوقف انعقاد الظهور - المتبع عند أبناء المحاوره - على ملاحظه مجموع الكلمات المتعدده الصادره من متكلم واحد حقيقه كالكلمات الصادره من زيد مثلا أو تنزيلا كالروايات الصادره عن الأئمه المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين، فانهم عليهم السلام بمنزله متكلم واحد، فتكون الكلمات الصادره منهم كالصادره من متكلم واحد في قرينه بعضها على الآخر، أو كون المجموع ظاهرا في مطلب واحد.

(٥). متعلق ب «بملاحظه المجموع». و التصرف في الجميع كالتصرف في كلا الخبرين اللذين دلّ أحدهما على حرمة بيع العذره و الآخر على جوازه، فإنّه يتصرف في كليهما بمناسبه الجواز و الحرمة، فيحمل ما دلّ على الحرمة على عذره الإنسان، و ما دلّ على الجواز على عذره المأكول اللحم.

(٦). متعلق ب «خصوص بعضها» و التصرف في البعض كما يتصرف فيما دلّ بظاهره

=====

(-). سوق العبارة يقتضى إبدال «بل» ب «إذ» لأنّ الظاهر أنه في مقام تعليل عدم المنافاه في مقام الإثبات بين الدليلين، لا في مقام الترقى من عدم المنافاه في مقام الإثبات إلى مطلب آخر كما يشهد بذلك مفاد عبارته من قوله: «بل بملاحظه» إلى قوله: «تكون في البين» فانه ليس إلا وجه عدم المنافاه في مقام الإثبات الذي ادّعاه بقوله: «لعدم تنافيا في الدلالة».

عرفا (١) ترتفع به المنافاه التي تكون في البين.

و لا فرق فيها (٢) بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا،

على وجوب إعادة الحج على المخالف بعد استبصاره بحمله على الاستحباب، بقرينه الأخبار الداله على استحباب الإعادة، كقوله عليه السلام: «يقتضى أحبّ إليّ».

(١). قيد ل «يتصرف» و «بما» متعلق ب «يتصرف» و بيان للتصرف العرفي، و ضمير «به» راجع إلى «بما».

(٢). أى: لا فرق في الموارد التي قلنا بخروجها عن باب التعارض و عدم شمول الأخبار العلاجية لها كالعام و الخاصّ و المطلق و المقيد و غيرهما - مما يكون أحدهما نصّيا أو أظهر و الآخر ظاهرا - بين كون السند فيها قطعيا كالكتاب و الخبر المتواتر و الواحد المحفوف بالقرائن القطعية، و ظنيا كأخبار الآحاد غير المحفوفة بتلك القرائن، و مختلفا كالكتاب أو الخبر المتواتر و خبر الواحد غير العلمي، فان النص أو الأظهر في جميع هذه الموارد يقدّم على الظاهر و إن كان سنده قطعيا كالكتاب و كان سند النص و الأظهر ظنّيين كالخبرين غير العلميين، فان إطلاق الكتاب مثلا يقيّد بخبر الواحد الظني السند.

و الوجه في عدم الفرق في تقديم النص أو الأظهر على الظاهر بين قطعيه السند و ظنيته و الاختلاف هو لزوم العمل بهما بعد اعتبارهما سندا و عدم تنافيهما دلالة. و قطعيه سند الظاهر لا تمنع عن التصرف عرفا في دلالته بعد كون الآخر أظهر منه و موجبا لرفع التحير الذي هو الموضوع للأخبار العلاجية و لحكم العقل بالتساقط أو التخيير.

ثم إن قوله «قده»: «و لا فرق بين... إلخ» لا يخلو من تعريض بمقاله شيخنا الأعظم «قده» حيث فصل بين صورته قطعيه سند الخاصّ و دلالته، و ظنّيتهما، و قطعيه الدلالة و ظنّيه صدوره على ما يظهر إن شاء الله تعالى. قال «قده» في مقام بيان جريان الورود و الحكومه في الأصول اللفظية العقلانيه على حدو و جريانها في الأصول العمليه ما لفظه: «ثم ان ما ذكرنا من الورود و الحكومه جار في الأصول اللفظية أيضا، فان أصاله الحقيقه أو العموم معتبره إذا لم يعلم هناك قرينه على المجاز، فان كان المخصص مثلا دليلا علميا كان واردا على الأصل المذكور... إلخ».

و توضيحه: انه إذا ورد عام، ثم ورد خاص مخالف له في المفاد، فإما ان يكون الخاصّ قطعيا صدورا و دلالة، و إما أن يكون ظنيا من إحدى الجهتين و قطعيا من جهة أخرى، و إما أن يكون ظنيا من الجهتين.

ففي الصورة الأولى يكون الخاصّ واردا على أصله الحقيقيه في ناحيه العام، لأن حجيه أصله الظهور تكون في ظرف الشك في المراد الجدّي، و مع العلم بالمراد لا معنى للبناء على حجيه ظاهر لفظ العام.

و في الصورة الثانية فضّل شيخنا الأعظم في منشأ حجيه أصله الظهور، فإن قلنا بأن إرادته المتكلم للظاهر تكون لأجل كاشفيه نفس الظهور نوعا عن المراد الجدّي، كان الخاصّ الظني السند القطعي الدلالة و اردا على أصله العموم كما في الصورة الأولى، لارتفاع ظهور العام حقيقه بعد ورود الخاصّ، لتقيّد حجيه الظن بإرادته العموم بعدم وجود ظنّ معتبر على خلافه، فينهدم موضوع أصله الظهور في العام بقيام ظن على خلافه.

و إن قلنا بأن أصله الظهور تستند إلى أصل عدمي و هو أصله عدم القرينه - لا إلى نفس الظهور الذي هو أمر وجودي - كان الخاصّ حاكما على العام، لارتفاع الشك في المراد من العام بعنايه التعبد، لا حقيقه. و احتمال الشيخ الورود على هذا الفرض أيضا مع أمره بالتأمل.

و في الصورة الثالثه الترم شيخنا الأعظم «قده» بعدم تقدم الخاصّ على العام لمجرد كونه خاصا، بل أناط التقديم بالأظهريه، فإن كان العام أظهر قدّم على الخاصّ، و إن كان الخاصّ أظهر قدّم على العام. و إن كانا متكافئين في الظهور جرى عليهما حكم المتعارضين.

هذا محصل ما أفاده الشيخ. و بما تقدم في توضيح المتن ظهر وجه نظر المصنف إليه و مخالفته معه، فان الماتن «قده» جعل وجه تقديم الخاصّ على العام صغرويته لكبرى تقديم القرينه على ذيها، فلا ورود في صورته قطعيه الخاصّ، كما لا حكومه في صورته ظنيه سند الخاصّ، و لا تعارض في صورته تكافؤ العام و الخاصّ، في الظهور، فالوجه في التقديم منحصر في قرينه الخاصّ على ما يراد جدّا من العام. و للمصنف إشكال آخر في حاشيه الرسائل على الترديد في حجيه أصله الظهور، فراجع.

(١). متعلق ب «فيقدم» و ضمير «فيها» راجع إلى الموارد المذكوره الخارجه عن باب التعارض.

و لو كان (١) بحسبه قطعيا.

و إنما يكون التعارض في غير هذه الصور (٢) ممّا (٣) كان التنافي فيه بين

(١). يعنى: و لو كان الظاهر بحسب السند قطعيا مثل الكتاب و الخبر المتواتر، لما عرفت من عدم تهافتها سندا، و لزوم العمل بهما، لوجود الجمع العرفى بينهما الموجب لعدم تنافيهما فى مقام الداله و الإثبات.

فصار المتحصل: أنه فى موارد الجمع العرفى يجب العمل بكلا الدليلين من دون لحاظ السند فيهما من حيث قطعيتيه و ظنيتيه و اختلافه، فلا يقع تعارض فى سنديهما.

و مورد التعارض فى السند هو ما يذكره بقوله: «و إنما يكون التعارض بحسب السند».

(٢). أى: غير موارد الجمع العرفى من العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و نحوهما، إذ لا تنافى بينها فى مرحله الدلاله و الإثبات بحيث يتحير العرف فى الجمع بينهما.

(٣). بيان ل «غير» و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول فى «مما» و غرضه بعد نفي التعارض عن الصور المذكوره - التى لا يتحير العرف فى الجمع بينهما - إثبات التعارض فى غير تلك الصور، و هو: ما إذا كان العرف متحيرا فى الجمع بين الدليلين أو الأدله فى مقام الإثبات. توضيح ذلك: أن حجيه ما يستنبط منه الحكم الشرعى منوطه بواجديته لأمر ثلاثة: أحدها: صدوره ممن له تشريع الأحكام. ثانيها: ظهوره فى المعنى و عدم إجماله.

ثالثها: كونه صادرا لبيان الواقع. و المتكفل للأوّل أدله حجيه الأخبار، و يعبر عنه تاره بأصالة السند، و أخرى بأصالة الصدور. و للثانى بناء أبناء المحاوره على كون اللفظ ظاهرا فى المعنى الكذائى، و يعبر عنه بأصالة الظهور. و للثالث ظهور حال المتكلم فى إرادته ظاهر كلامه و جعله حاكيا عن مرامه، و يعبر عنه بأصالة الجهه.

و هذه الأصول الثلاثة مقومه لدليليه الدليل، فإذا تعارض دليلان علم إجمالا بكذب أحد هذه الأصول الثلاثة فى أحد الدليلين، و بمخالفه أحدهما للواقع.

و صور تعارض هذه الأصول و إن كانت كثيره، إذ التعارض قد يكون بين أصالتي السند فيهما كما إذا كانا مقطوعى الدلاله و الجهه، و قد يكون بين أصالتي الظهور كما إذا كانا مقطوعى السند و الجهه، و قد يكون بين أصالتي الجهه كما إذا كانا مقطوعى السند و الدلاله، و قد يكون غير ذلك، إلا أن التعارض الذى يسرى من الدلاله إلى السند و يوجب التعارض

الأدلة بحسب الدلالة و مرحله الإثبات. و إنّما يكون التعارض بحسب السند فيها إذا كان كل واحد منها قطعياً دلاله و جهه، أو ظنياً (١) فيما (٢) إذا لم يكن (٣) التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل (٤)، فإنّه (٥)

فى أصالتي الصدور - و يكون موضوع حكم العقل بالتخير أو التساقت و موضوع أخبار العلاج - ينحصر فى الدليلين الظنيين سواء أ كان كل واحد منهما قطعياً جهه و دلاله أم ظنياً كذلك، فإنّ التعارض يقع فى سنديهما، للعلم الإجمالى بعدم صدور أحدهما بعد وضوح عدم إمكان الجمع بينهما بالتصرف فيهما، لفرض قطعته دلالتهما، فلا محاله يقع التعارض بين أصالتي الصدور فيهما، إذ لا معنى للتعبد بصدورهما مع العلم الإجمالى بكذب أحدهما. هذا فى صورته القطع بالدلالة و الجهه.

و أمّا فى صورته ظنّيتهما - كظنيه السند - فلاّتهما و إن كانا قابلين للتصرف فى أحدهما أو الأخذ بظاهر الآخر و حملة على التقيه مثلاً، إلاّ أنّه لعدم قرينه على ذلك يصير المراد فيهما مجملاً، و إن لم يكن هذا الإجمال منافياً لأصل الصدور واقعا، لكنه مخلّ بالتعبد بالسند، إذ لا معنى للتعبد بسند روايه مجمله.

و بالجملة: فأصالة الصدور لا تجرى فى الصورة الأولى، للعلم الإجمالى بعدم صدور أحدهما، و فى الصورة الثانية، لعدم الأثر فى التعبد بالصدور.

(١). أى: فى الدلالة و الجهه كالسند، فيتعارض الأصول الثلاثة فيهما بناء على عرضيتها.

و أمّا بناء على طوليتها - و كون الظهور و الجهه فى طول الصدور - فالتعارض يكون بين أصالتي الصدور فقط.

(٢). هذا قيد لقوله: «ظنياً» لأن القطعى غير قابل للتوفيق جزماً و بلا تعليق.

(٣). بمعنى «يوجد» ف «يكن» هنا تامه، و «بالتصرف» متعلق ب «التوفيق».

(٤). إذ مع إمكان التوفيق بينهما بالتصرف فى البعض أو الكل تندرج فى موارد الجمع العرفى و تخرج موضوعاً عن باب التعارض.

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل للتعارض بحسب السند، و حاصله: أنّ دليل التعبد بالصدور لا يشملهما، إمّا للعلم الإجمالى بكذب أحدهما كما فى صورته القطع بالدلالة و الجهه، إذ مع قطعيتها و عدم إمكان التصرف فيهما يحصل العلم بعدم صدور أحدهما.

حينئذ (١) لا معنى للتعبد بالسند في الكل إِمَّا للعلم بكذب أحدهما، أو لأجل (٢) أنه لا معنى للتعبد بصدورها مع إجمالها (٣)، فيقع (٤) التعارض بين أدله السند كما لا يخفى.

و إِمَّا لأجل عدم معنى للتعبد بصدورها كما في صورة الظن بكل من الصدور و الدلالة و الجهد، حيث إنَّ نتيجة التعبد حينئذ ليست إلاّ الرفض، لإجمالهما، إذ المفروض أنهما لظنيتهما و إن كانا قابلين للحمل و التصرف - بإرادته خلاف الظاهر في أحدهما أو البناء على صدور أحدهما لبيان غير الواقع - و لذا لا يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما، إلاّ أنه لعدم قرينه على تعيين أحد الأمرين يصير كل منهما مجملا، و لا معنى للتعبد بالمجمل.

(١). يعنى: حين عدم التوفيق بين الأدله بالتصرف في الكل أو البعض.

(٢). معطوف على «إما» و كلاهما عله لعدم معنى للتعبد بصدورها، غايه الأمر أن الأوّل راجع إلى عدم المقتضى للحجيه، و الثانى إلى وجود المانع و هو لغويّتها.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بصدورها» راجعان إلى «الأدله» و وحده السياق تقتضى إفراد ضمير «أحدهما» كغيره من الضمائر، لا تثنيه.

(٤). هذه نتيجة العلم بكذب أحد الدليلين أو لغويه التعبد بصدورها، فإنّهما يمنعان شمول أدله اعتبار السند لهما، و هذا معنى التعارض.



## فصل التعارض (١) [الأصل الأولي في تعارض الدليلين بناء على الطريقيه]

التعارض (١) و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد

الأصل الأولي في تعارض الدليلين بناء على الطريقيه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان ما يقتضيه حكم العقل في تعارض الأمارتين بملاحظه الأدله الأوليه الداله على اعتبار تلك الأماره، و أما بالنظر إلى القاعده الثانويه الشرعيه - المدلول عليها بأخبار العلاج في خصوص تعارض الخبرين - فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى في الفصل الآتى.

و ليعلم أنه لا- ثمره في تأسيس الأصل العقلي بالنسبه إلى تعارض أخبار الآحاد، لتكفل الأخبار العلاجييه لبيان حكم تعارض الروايات، و لا أثر للأصل مع وجود الدليل. نعم تترتب الثمره على تعارض غير الأخبار، كما إذا وقع التعارض بين ظاهري آيتين أو ظاهري خبرين متواترين. و كذا في تعارض الأمارات في الشبهات الموضوعيه كتعارض بيئتين أو بين فردين من قاعده اليد كالعين المملوكه التي استولى عليها كلا المدعين. و نحو ذلك.

و حيث اختلف حكم العقل بالتساقط و التخيير باختلاف المباني في حجيهِ الأمارات

ص: ٦٣

غير العلميه من حيث الطريقيه و الموضوعيه فلا- بد من البحث فى مقامين: الأول فى حكم العقل بناء على الطريقيه، و الثانى فى حكمه بناء على السببيه. و قبل الخوض فى المقامين ينبغى تقديم أمور:

الأول: أن حجيه الأخبار - و سائر الأمارات - إما أن تكون من باب الطريقيه و الكشف عن الواقع، و إما أن تكون من باب السببيه و الموضوعيه. و المراد من جعل الحجيه على وجه الطريقيه هو كونها مجعوله بلحاظ لزوم حفظ الأحكام الواقعيه، و كون اعتبار الشارع لأماره خاصه - تأسيسا أو إمضاء - لأجل أقربيتها إلى إحراز الواقع، بحيث تنحصر مصلحه جعل الحجيه لتلك الأماره فى الاستطراق بها للوصول إلى المصالح النفس الأمريه و الأحكام الفعليه التى اشتغلت الذمّه بها و تنجرت بالعلم الإجمالى أو الاحتمال المنجز، و لذا يكون تمام المناط للحكم بحجّيه الطريق هو نفس الواقع، و قد يكون مناطه المصلحه التى هى فى الأماره، و هى فى طول مصلحه الواقع بناء على القول بالمصلحه السلوكيه.

و المراد بحجيه الأماره على السببيه هو وجود مصلحه أخرى غير مصلحه الإيصال إلى الواقع، سواء أ كانت المصلحه فى الأمر بالعمل بالأماره أم فى نفس سلوكها أم فى المؤدى.

و هذه الاحتمالات الثلاثه و إن كانت متفاوته بحسب الآثار، كما تتفاوت احتمالات الطريقيه من كون المجعول نفس الحجيه أو الحكم الطريقي أو تنزيل المؤدى منزله الواقع أو تنزيل الظن - بتتميم الكشف - منزله العلم أو غير ذلك، إلا أن المهم فى مسأله تعارض الخبرين هو ملاحظه أصل مبنى الطريقيه و الموضوعيه، و أنّ الملحوظ هو الواقع أم ما أدت إليه الأماره، و لا- أثر لملاحظه احتمالات كل من الطريقيه و السببيه.

ثمّ إنّ الحق - كما عليه أهله - حجيه الأماره على الطريقيه، و أنّ غرض الشارع من نصب أماره مخصوصه هو إحراز الواقع بها غالبا، لا حدوث مصلحه فى المؤدى بعنوان ما قامت الأماره عليه. و الشاهد على هذه الدعوى اعتبار الصفات الدخيله فى جهه الكشف عن الواقع و إيصاله إلى المكلف كعداله الراوى أو وثاقته، و ضبطه و تحرزه عن الكذب، دون الأوصاف التى لا تؤثر فى هذه الحيثيه و إن كانت دخيله فى شرافه الراوى مثل كونه هاشميا أو أكثر صحبه مع الإمام عليه السلام أو كونه متشرّفا بمعاصره ثلاثه منهم عليهم السلام أو أكثر، و غير ذلك.

و هذا المعنى يستفاد من الأدله الأوليه على حجيه خبر الواحد و من الأدله الثانويه أعنى أخبار العلاج من حيث الترجيح بالصفات و بعض التعليقات الواردة فيها، فمن الأدله الأوليه جوابه عليه السّلام «نعم» لعبد العزيز بن المهتدي السائل عن وثاقه يونس بن عبد الرحمن و أهليته لأن يأخذ منه معالم الدين، لظهوره - بل صراحته - فى أنّ حجيه خبر الثقة تكون من جهه كشفه عن الواقع، إذ لا يراد بمعالم الدين و معارفه سوى الأحكام الواقعيه.

و من الأدله الثانويه ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوى كالأعدليه و الأفقيهيه و الأصدقيه، و بالشهره معلّاب «أن المجمع عليه لا ريب فيه» و نحو ذلك مما يدل على أن الغرض من العمل بخبر الثقة هو تحصيل المطلوب الأقصى أعنى الوصول إلى الأحكام الواقعيه المنجزه على المكلفين بالعلم الإجمالى أو الاحتمال.

و عليه فالبحث عن حكم المتعارضين على السببيه إنما هو لاستيفاء جهات البحث، لا للمصير إليها.

الثانى: أن الملايك فى حجيه الأماره على الطريقيه هو غلبه الإيصال نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و لا تدور الحجيه مدار مطابقه كل واحد من المصاديق للواقع، كما لا يناط عدم الحجيه بعدم المطابقه، فالإيصال إلى الواقع ليس عله لحجيه الأماره بل هو حكمه لها. فإذا اعتبر الشارع خبر العدل أو الثقة حجه على الطريقيه فمعناه كشف خبره عن الواقع غالبا، و لا يعتبر إصابه كل واحد من أفراد طبيعى خبر العدل بالواقع، إذ لا معنى لدوران الحجيه مدار صدق كل خبر عدل أو ثقة، فإنّه لو أحرز صدقه و مطابقته للواقع كان جعل الحجيه له لغوا، لأنه من إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد. و لو لم يحرز صدقه كان الخبر المشكوك الصدق شبهه موضوعيه لعموم دليل الاعتبار، و قد تقرّر عدم حجيه الدليل فى الشبهه المصداقيه.

و عليه يكون تمام الموضوع لدليل الاعتبار هو خبر العدل أو الثقة، فإن كان مصيبا فقد تنجز الواقع به، و إن كان مخطئا فقد أعذر المكلف فى مخالفه الواقع. و لما لم يكن للخبر الموصل علامه تميزه عن غير الموصل أمر الشارع بمتابعه خبر العدل مطلقا حتى إذا ترتب عليه فوت الواقع أحيانا.

الثالث: أن البحث في هذا الفصل على الطريقيه - من تساقط المتعارضين أو حجيه أحدهما بلا عنوان - مبنى على أن يكون مفاد أدله الاعتبار حجيه الخبر عينا من غير تقييد بحال التعارض، و لا بملاحظه هذه الحاله، إذ لو كان مفاد الأدله حجيه كل خبر مقيد بعدم وجود معارض له لم تصل النوبه إلى ملاحظه حكم العقل فى حال التعارض، بل كان كل منهما ساقطا عن الحجيه من جهه عدم وجود المقتضى فيه، لفرض دخل عدم التعارض فى موضوع دليل الاعتبار. و على هذا فاللازم أن يكون مفاد الأدله حجيه ذات الخبر من دون ملاحظه الطوارى - كالتعارض - عليه، فتدل على حجيه كل خبر فى نفسه اقتضاء و إن لم يكن حجه فعلا لمكان التعارض، كما هو الحال فى المباحث الذاتيه التى طرأ عليها العنوان المحرّم. هذا ما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل عند بيان احتمالات أربعه فى أدله اعتبار الخبر الواحد».

إذا تمهد هذا فنقول فى توضيح المقام الأول: إن احتمالات تعارض الخبرين بناء على الطريقيه أمور كثيره:

الأول: سقوطهما عن الحجيه رأسا أى سواء فى المدلول المطابقى و الالتزامى، و جواز الرجوع إلى الأصل و لو كان مخالفا لهما، فالتعارض يوجب فرض كليهما كالعدم، و كون المورد مما لا نصّ فيه.

الثانى: الحكم بالتوقف بمعنى سقوطهما فى المدلول المطابقى دون الالتزامى، و جواز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما دون الأصل المخالف لهما.

الثالث: حجيتها معا.

الرابع: حجيه أحدهما تخييرا.

الخامس: حجيه الموافق للواقع منهما.

السادس: حجيه أحدهما لا بعينه.

و هذا الاحتمال الأخير هو مختار المصنف «قده» هنا و فى حاشيه الرسائل، و محصل ما أفاده فى وجهه: أن التعارض لما لم يكن موجبا لسقوط كلا المتعارضين عن الطريقيه، لعدم كونه موجبا للعلم بكذبهما معا حتى يسقط كلاهما عن الطريقيه، بل لا يوجب إلا

العلم بكذب أحدهما، كان اعتبار الآخر الّذى فيه مناط الحجية و هو احتمال المطابقه للواقع بلا مانع. إلاّ أنّه لما كان ذلك غير متميز عمّا علم إجمالاً- كذبه مع احتمال انطباقه على كل واحد من المتعارضين فلا يشملهما دليل الاعتبار، لأجل العلم بعدم صغرويه كليهما له، و لا يشمل أحدهما المعين، لكونه ترجيحاً بلا مرجح، و لا أحدهما المخير، لعدم فرديته للعام.

و بيان آخر: الوجه فى حجيه أحد المتعارضين بلا عنوان هو وجود المقتضى و فقد المانع. أمّا وجود المقتضى فلاّنّ المقتضى لجعل الحجية للخبر الواحد دون سائر الأمارات هو غلبه الإصابه نوعاً، و احتمال الإصابه شخصاً، و حيث إنّ كل واحد من المتعارضين جامع لشرائط الحجية - لو لا- التعارض - كان احتمال الإصابه موجوداً فى كل منهما، إذ لا علم بكذب أحدهما المعين حتى يكون الساقط عن دليل الاعتبار خصوص معلوم الكذب. و عليه فالمقوم لحجيه كل واحد - أعنى احتمال الإصابه بالواقع - موجود، و لا بدّ من ملاحظه مقدار مانعيه المانع، و أنّه يمنع عن حجيه أحدهما أو كليهما.

و أمّا فقد المانع عن حجيه أحدهما فلانحصار المانع فى العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و هو لا يوجب سقوط كليهما عن الحجية، بل يوجب سقوط أحدهما بلا- عنوان، و ذلك لتساوى نسبه هذا العلم الإجمالى إلى كلا الخبرين، إذ لا تعين لواحد منهما بحسب هذا العلم.

و حيث كان المقتضى - أعنى به احتمال الإصابه - موجوداً فى كلا الخبرين، و كان المانع متساوى النسبه إليهما، و لم يكن مانعاً عنهما معاً و لا عن أحدهما المعين كان أحد المقتضيين و هو محتمل الصدق منهما مؤثراً - بلا عنوان - فى مقتضاه، و الآخر بلا عنوان أيضاً ساقطاً عن التأثير، و نتيجة حجيه أحدهما، و سقوط أحدهما كذلك.

و يترتب على هذا البيان أمران:

أحدهما: سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى، فإنّ أحد الخبرين و إن كان حججه - كما عرفت - إلاّ أنّه لا علامه له تميزه عن الخبر الساقط عن الحجية، لكونه بلا- لون و لا- عنوان أيضاً، لاحتمال انطباق الخبر الكاذب على كل منهما، فلأجله يسقطان عن الاعتبار فى المؤدى.

المتعارضين عن الحجية رأساً (١)، حيث (٢) لا يوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا يكون هناك مانع «-» عن حجيه الآخر، إلا أنه (٣) حيث كان بلا تعيين و لا عنوان واقعا (٤)،

ثانيهما: نفى الثالث بالحجه الواقعيه المعلومه إجمالاً، و لا يتوقف هذا النفي على العلم التفصيلي بالحجه، فأى واحد من الخبرين كان حجه واقعا كان نافياً للثالث، و ذلك لأن الغرض المترقب من الحججه - و هو تحريك المكلف و بعثه نحو الفعل أو زجره عنه - و إن لم يترتب على الحججه التي لا- تعين لها بوجه أصلاً، إلا- أنه لا- مانع من جعل الحججه لذلك اللامتعين بلحاظ نفى الثالث الذي هو أثر حجيه الخبر واقعا، لوجود المقتضى لنفي الثالث في أحدهما و فقد المانع منه.

هذا توضيح ما أفاده المصنف بناء على الطريقيه.

(١). أى: فى كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه، لأنّ معلوم الكذب ليس فيه مقتضى الحجيه و الطريقيه.

(٢). تعليل لعدم إيجاب التعارض إلا سقوط أحد المتعارضين عن الحجيه، فلا وجه لسقوط كليهما عنها، إذ المانع عن الحجيه - و هو العلم بالكذب - مختص بأحدهما.

(٣). أى: إلا- أن معلوم الكذب، حيث إنه لم يكن له عنوان و علامه يميّز انه عن معارضه، إذ المفروض واجديه كل منهما لشرائط الحجيه، و عدم محذور فى حجيه كل منهما إلا العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و احتمال انطباق «معلوم الكذب» على كل منهما، امتنع شمول دليل الاعتبار لهما، للزوم التناقض، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب شىء و الآخر على عدم وجوبه. أو التضاد، كما إذا دلّ أحدهما على طهاره الغساله مثلاً، و الآخر على نجاستها، فيسقط كلا المتعارضين عن الحجيه فى خصوص مدلولهما المطابقى.

(٤). لما مرّ من فرض واجديه كل منهما لشرائط الحجيه، و ليسا كاشتباه خبر ضعيف

(-). الأولى أن يقال: «رافع لمقتضى حجيه الآخر» أو «لما يقتضى حجيه الآخر» ضروره أنه «قده» يذكر بعد ذلك مانع الحجيه فى المدلول المطابقى لكل من المتعارضين، فالعلم الإجمالى مانع عن حجيه الآخر، و ليس رافعا لمقتضيها.

فإنّه (١) لم يعلم كذبه إلا كذلك - و احتمال (٢) كون كل منهما كاذبا -

بخبر صحيح، فإن الصحيح متميز عن الضعيف بماله من العنوان واقعا.

و توضيح الفرق بين حجيه أحدهما بلا عنوان و بين اشتباه الحججه باللاحجه - بعد اشتراكهما فى صلاحيه كل من البابين لنفى الثالث - هو: أن النافى للثالث فى مسأله اشتباه الحججه باللاحجه هو الحججه الواقعيه التى لها تعيين واقعا و إن كانت مجهوله ظاهرا، و النافى للثالث فى مسأله حجيه أحدهما بلا- عنوان هو الحججه المبهمه التى لا- تعيُن لها لا- واقعا و لا ظاهرا، على ما صرّح به المصنف فى حاشيه الرسائل.

و يمكن تقريب الفرق بين البابين ببيان مثال، و هو ما إذا علم إجمالا- بوقوع القذر فى أحد الكأسين الظاهرين، فتاره يكون للكأس الطاهر علامه و عنوان مثل كونه كأس زيد، و أصابت النجاسه بكأس عمرو، لكن اشتبه الكأسان. و أخرى لا يكون الكأس الطاهر متميّزا عن الكأس النجس بعلامه و عنوان، بل كان هنا كأسان أصاب القذر أحدهما.

ففى الفرض الأوّل يكون المعلوم بالإجمال متميّزا بكونه كأس عمرو، بحيث لو كان كأس زيد متنجسا أيضا لم يكن مستندا إلى هذا العلم الإجمالى، بل ثبتت نجاسته بحجه أخرى، و لو تميّز كأس عمرو عن كأس زيد صار متعلق العلم الإجمالى معلوما تفصيلا.

و مسأله اشتباه الخبر الصحيح بالخبر الضعيف من هذا القبيل.

و فى الفرض الثانى حيث لا- علامه للكأس الطاهر بوجه من الوجوه فلذلك يكون المعلوم بالإجمال صالحا للانطباق على كل منهما، بحيث لو فرض نجاستهما معا لكان كل واحد قابلا- لانطباق المعلوم بالإجمال عليه. و المقام من هذا القبيل، لاستواء الخبرين فى جميع ما يعتبر فى الحجيه، و لا- علامه تميّزا الحججه منهما عن غيرها، فكل منهما خبر يحتمل الصدق و الكذب، بل يحتمل كذب كلا الخبرين و عدم صدور شىء واقعا، لكن مناط الحجيه - و هو احتمال إصابه الواقع - موجود فى كليهما.

(١). أى: فإن معلوم الكذب لم يعلم كذبه إلا كذلك أى بلا تعيين و لا عنوان.

(٢). معطوف على «كذلك» يعنى: لم يعلم كذبه إلا باحتمال كون كل منهما كاذبا.

و يمكن عطفه على «بلا- تعيين» يعنى: كان بلا تعيين و كان باحتمال كون... إلخ. كما يمكن كون الواو بمعنى «مع». و على كل فهذه الجملة مستغنى عنها، فإن احتمال كذب كل منهما كان مستفادا من نفس التعارض، و كون الخبر الكاذب فاقدا لعلامه تميّزه عن الخبر الآخر.

لم يكن (١) واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه، لعدم (٢) «-» التعيين في الحجية أصلا كما لا يخفى.

نعم (٣) يكون نفى الثالث بأحدهما، لبقائه

(١). جواب «حيث كان» وقد عرفت وجه عدم حجيتها و هو التناقض أو التضاد الذي هو منشأ أصاله التساقط الحاكم به العقل في المتعارضين - بناء على الطريقيه - في خصوص المؤدى أعنى به المدلول المطابقى الذى هو مورد التكاذب.

(٢). تعليل لعدم حجيه كل منهما، و حاصله: أنه لَمَّا كان الدليل الأوّل للحجيه قاصرا عن شمول أحدهما بعينه، لما مرّ آنفا من لزوم التناقض أو التضاد، فلا دليل على حجيه أحدهما فى مدلوله المطابقى، إذ ما لم تحرز الحجيه لم يكن مؤداهما حجيه.

حجيه أحد المتعارضين فى نفى الثالث

(٣). استدراك على عدم حجيه كل منهما فى مدلوله المطابقى، و حاصله: أن التعارض يختص بمورد التكاذب و هو المدلول المطابقى للمتعارضين كما مرّ، و أمّا ما لا تكاذب فيه كنفى الثالث - و هو المدلول الالتزامى - فلا مانع من حجيته فيه، فإذا دلّ أحد المتعارضين على وجوب شىء و الآخر على حرمة فهمما و إن كانا ساقطين فى مدلوليهما المطابقين أعنى الوجوب و الحرمة، إلا أن حجيه أحدهما لا بعينه صالحه لنفى الثالث.

فإن قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجيه شىء منهما فى المؤدى بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجيه فى خصوص مؤداه» و معه كيف يمكن نفى الثالث بأحدهما؟ فإنّ الخير إذا لم يكن حجيه فى مدلوله المطابقى لأجل التعارض لم يكن حجيه فى المدلول الالتزامى، لكونه متفرعا عليه و تابعا له.

قلت: التفكيك فى الحجيه بين المدلول المطابقى و الالتزامى أمر ممكن، و ذلك لأنّ

=====

(-). لعل الأولى أن يقال: «لعدم شمول دليل الاعتبار لهما مع العلم بكذب أحدهما إجمالا الموجب لعدم شمول دليل حجيه الخير لكليهما» إذ هو المناسب لعدم حجيه كل واحد منهما، دون تعليل المتن، فإنه يناسب حجيه أحدهما لا بعينه، دون عدم حجيه كل منهما كما هو مفاد «لم يكن واحد منهما بحجه... إلخ» و قد عرفت أن أحدهما المردد ليس فردا لعموم دليل الاعتبار حتى يكون مشمولا له.



على الحجية (١) وصلاحيته (٢) على ما هو عليه من عدم التعيين لذلك (٣)، لا بهما (٤) «-» .

عدم حجيه المبهم و المردد من جهه عدم ترتب الغرض المترقب من الحجّه عليه - و هو الحركه على طبقها - لا ينافى حجيه هذا المبهم بلحاظ الأثر المترقب من الحججه عليه من جهه أخرى، فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجيه المدلول المطابقي كذلك يدل على حجيه لوازمه البيئه، و من المعلوم استلزام الإخبار عن الوجوب للإخبار عن عدم إباحته، فإذا سقطت حجيه حكايته عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايته عن عدم الإباحه. و سيأتي في التعليقه تحقيق المسأله، فلاحظها.

(١). لما عرفت من وجود المقتضى و فقد المانع، فذاك الواحد مع عدم تعينه صالح لنفى الثالث.

(٢). معطوف على «بقائه» و مفسّر له، و ضميره و ضمير «لبقائه» راجعان إلى «أحدهما» و قوله: «من عدم» بيان للموصول في «ما هو».

(٣). أى: لنفى الثالث، و هو متعلق ب «صلاحيته».

(٤). معطوف على «بأحدهما» يعنى: يكون نفى الثالث مستندا إلى أحدهما لا إلى كلا المتعارضين، إذ مع العلم إجمالا بكذب أحدهما لا وجه لحجيتها معا، لمنافاته لحجيتها، من دون منافاه لحجيه أحدهما لا بعينه.

و الظاهر أنّ قوله: «لا- بهما» تعريض بمن جعل نفى الثالث مدلول كلا الخبرين لا مدلول أحدهما لا بعينه، و قد أفاد هذا في حاشيه الرسائل بقوله: «ربما يقال» و حاصله:

أن مقتضى الأصل العقلى هو سقوط كلا- المتعارضين فى المؤدى خاصه من جهه العلم بكذب أحدهما، و حجيه كليهما فى المدلول الالتزامى، لعدم التنافى و التكاذب بالنسبه إليه.

قال فى الحاشيه: «و بالجمله: لا بدّ أن يقتصر فى رفع اليد عن الحجيه مع وجود المقتضى على قدر المانع، و لا مانع منهما إلا بالنسبه إلى مدلولهما المطابقي، دون الالتزامى، فيكون نفى الثالث مستندا إلى كل واحد...».

=====

(-). ما أفاده «قده» فى حجيه أحدهما بلا- عنوان و ما رتبّه عليه من نفى الثالث به لا يخلو من غموض. أما حجيه أحدهما بلا عنوان فظاهر قوله: «فلا يكون هناك مانع عن حجيه الآخر» و قوله:

هذا (١) بناء على حجيه الأمارات من باب الطريقيه كما هو (٢) كذلك،

و قد عرفت وجه التعريض، لأن الباقي على الحجيه هو أحدهما بلا- عنوان، وهذا ينفي الثالث، وليس الحججه كلا المدلولين  
الالتزاميين كى يستند نفي الثالث إلى كلا المتعارضين.

(١). يعنى: ما ذكرناه - من عدم حجيتها فى المدلول المطابقى، و حجيه أحدهما فى نفي الثالث - مبنى على حجيه الأمارات  
من باب الكشف و الطريقيه.

(٢). أى: كما أن التساقت المزبور - بناء على حجيه الأمارات بنحو الكشف و الطريقيه -

«لبقائه على الحجيه» كصريحه فى حاشيه الرسائل حجيه أحدهما فى كلا مدلوليه المطابقى و الالتزامى، قال فيها: «و ليس ما علم  
كذبه إلا أحدهما كذلك، فلا وجه لسقوط غيره عن الحجيه بالنسبه إلى كلا مدلوليه المطابقى و الالتزامى، كما لا وجه لبقائه -  
أى لبقاء أحدهما بلا- عنوان - على الحجيه بالإضافة إلى مدلوله الالتزامى...» «و من المعلوم أن حجيه أحدهما فى كلا  
المدلولين تنافى قوله: «لم يكن واحد منهما بحججه فى خصوص مؤداه» فسقوط كلا- المؤدبين عن الاعتبار لمكان التعارض و  
احتمال انطباق معلوم الكذب على كل واحد من الخبرين - كما هو الصحيح - لا يلتزم مع بقاء أحدهما بلا عنوان على الحجيه  
مطلقا و لو كان مقصوده من إبقاء أحد المتعارضين على الحجيه نفي الثالث به - فى قبال من نفي الثالث بهما - مع فرض تبعيه  
الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فلا بدّ من تقريب آخر، و هو الذى استفاده المحقق الأصفهانيّ من هامش المصنف «قدهما» على  
بحث الوجوب التخيري، و محصله: أن عدم ترتب الغرض المترقب من جعل الحجيه لأحدهما بلا- عنوان و هو الحركه على  
طبقها - لا ينافى صحه جعلها لغرض آخر و هو نفي الثالث بها. و هذا بيان آخر لنفي الثالث سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى.

و مع الغض عن التهافت الظاهر من كلاميه - من حجيه أحدهما فى المدلول المطابقى و الالتزامى معا تاره، و سقوط المدلول  
المطابقى فيه عن الاعتبار أخرى - لا وجه للالتزام بما أفاده «قده» و ذلك لما أورده عليه المحقق الأصفهانيّ من وجوه ثلاثه:

أولها: أن تعلق الحجيه - بما هى صفه من الصفات - بالمردد محال، إذ المردد بالحمل الشائع محال، لا ثبوت له ذاتا و وجودا،  
ماهية و هوية، و ما لا- ثبوت له بوجه يستحيل أن يكون مقوماً و مشخصاً لصفه حقيقه أو اعتباريه، فإن الصفه التعلقيه متقومه  
بطرفها. و حيث استحال الطرف لم يعقل تحقق تلك الصفه المتقومه به. مضافا إلى: أن تعلق الصفه بالمردد يلزمه أمر محال و هو  
تردد المعين أو تعيين المردد، و كلاهما خلف.

حيث (١) لا يكون حجه طريقا إلا ما احتمال إصابته، فلا محاله كان العلم بكذب أحدهما مانعا عن حجته (٢).

هو الحق كما اختاره في مواضع من الكتاب، منها أوائل بحث الأمارات غير العلميه، حيث قال: «و لا يكاد يكون الاتصاف بها - أى بالحجيه - إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طريقا متبعاً...».

(١). تعليل للتساقط المذكور، و حاصله: أن حجته شىء من باب الطريقيه منوطه باحتمال إصابته للواقع، فمع العلم بالكذب و عدم الإصابه لا معنى لحجته فى خصوص مؤداه. هذا بالنسبه إلى ما علم كذبه. و أما غيره فهو على إبهامه حجه فيما لا معارض له من نفى الثالث، و هذا هو ما تقدم من التساقط فى الجمله.

(٢). لكونه رافعا لمناط حجته و هو احتمال طريقيته و إصابته للواقع، فلعل الأولى إبدال العبارة ب «كان العلم بكذب أحدهما؛ ب:: رافعا لمقتضى حجته».

=====

ثانيها: أن حقيقه الحجيه - سواء كانت بمعنى تنجيز الواقع أو جعل الحكم المماثل إيصالا للحكم الواقعي بعنوان آخر - سنخ معنى لا يتعلق بالمردد، بداهه أن الواقع الذى له تعيين واقعا هو الذى ينتج بالخبر، و هو الذى يصل به بعنوان آخر، فكيف يعقل أن يكون المنجز هو المردد و المبهم؟ أو الواصل هو المردد و المبهم؟ ثالثها: أن الأثر المترقب من الحجيه - بأى معنى من المعنيين - هو لزوم الحركة على طبق ما أدت إليه الحجه، و الحركة نحو المبهم و المردد و اللامتعين غير معقوله، فإن البعث المطلق لا يتحقق، و إنما هو أمر انتزاعى يتشخص بمتعلقه، فلا معنى لتعلق البعث بالمردد(١).

و بهذه الوجوه الثلاثه - الناظره إلى كون الحجيه صفه من الصفات، و إلى معنى الحجيه، و إلى الأثر المترقب منها - يناقش فى تصوير المصنف «قده» حجه أحد المتعارضين بلا عنوان.

و لو كان المحذور منحصرا فى الإشكال الثالث كان التفكيك فى الحجيه بين المدلول المطابقي و الالتزامى ممكنا بلحاظ ما يستفاد من كلام الماتن فى هامش الوجوب التخيري من أن المحذور فى حجه المؤدى لا يمنع جعل الحجيه لنفى الثالث، لما أفاده هناك من إمكان اعتبار الوجوب لعنوان «أحدهما» لكون الوجوب أمرا اعتباريا مجعولا - لأمر اعتبارى، إلا أن البعث و التحريك - المترتب على إيجاب شىء - نحو المردد غير معقول.

مع أن أصل هذا البيان ممنوع أيضا بما أفاده المحقق الأصفهاني هناك، فراجع كلامه متنا و هامشا(١).

و منه تعرف الإشكال في كلام المحقق المشكيني «قده» من «أن الاعتبارات الوضعيه على قسمين، فمنها ما يتعلق بالمعنين كالزوجيه، و منها ما يتعلق به و بأحدهما لا بعينه كالملكيه، و الظاهر أن الحجيه من قبيل القسم الثاني» لما عرفت من أن الغرض من الحجيه بعث المكلف نحو المتعلق، و لا- يعقل البعث نحو المبهم. و هذا المقدار اعترف المصنف به في هامش بحث الوجوب التخيري، و إنما ادعى إمكان إيجاب أحد الفردين لكون الوجوب أمرا اعتباريا.

و أما بيع صاع من صبره و الوقف على أحد المسجدين و نحوهما مما ظاهره تعلق الأمر الاعتباري الوضعي بالمردد فهو أجنبي عن المقام، و تحقيقه موكول إلى الفقه الشريف.

و مع الغض عن جميع ما تقدم يرد عليه إشكال آخر أفاده شيخنا المحقق العراقي و وافقه سيدنا الأستاذ في حقائقه، و محصله: أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين لا- يمنع شمول دليل الاعتبار لكل واحد من المتعارضين إلا على مبنى سرايه العلم إلى الخارج، و هو ممنوع، فان متعلق العلم هو الصورة الإجماليه، و هذا لا- يسرى إلى صورته أخرى و لا إلى الخارج، و كل منهما مشكوك الكذب، و لا- مانع من شمول دليل الاعتبار لكل خبر محتمل الصدق و الكذب، و الخارج عن الحجيه هو معلوم الكذب، إذ العلم بالكذب هادم للمقتضى و هو احتمال الصدق.

فإن قلت: العلم الإجمالي بالكذب و إن كان لا يسرى إلى الخارج، إلا أنه ينجز متعلقه، فيجب الاحتياط في أطرافه.

قلت: الكذب الواقعي لا يمنع عن شمول دليل الحجيه حتى يكون العلم به علما بالمانع، و إلا لزم اختصاص الحجيه بما هو معلوم الصدق، و هو خلف، بل لا معنى لجعل الحجيه لما هو معلوم الصدق، فإن موضوع دليل الاعتبار ما فيه احتمال الإصابه، فلا دخل للصدق و الكذب الواقعيين في اعتبار الحجيه للخبر. و حيث لا علم بكذب أحدهما بالخصوص و لم يكن الكذب الواقعي مانعا فلا يمنع العلم الإجمالي بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما.

و ينحصر الوجه في أصاله التساقط في امتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، و دخول أحدهما بعينه تحت دليل الحجيه دون الآخر بلا مرجح ممتنع، و أحدهما لا بعينه ليس فردا للعام، فلا بدّ من خروجهما معا عن دليل الاعتبار(٢).

و أما حجيه أحدهما تخييرا - و هى أحد احتمالات المسأله - فتقريبه: أن مفاد أدله اعتبار الأماره و إن كان حجيه كل فرد تعيينا لا- تخييرا بينه و بين غيره، و مقتضاه سقوط كليهما حال التعارض، لامتناع التعبد بالمتناقضين أو المتضادين، إلا أنه لا مانع من تقييد إطلاق حجيه كل واحد منهما بترك الأخذ بالآخر، بدعوى: أن العقل إذا لاحظ امتناع وجوب الأخذ بهما عينا مع كون المتكلم حكيما لا يكلف بما ليس بمقدور و لا بالتطرق إلى الواقع بما علم كذبه، استكشف عن الخطاب الظاهر شموله لصوره التعارض أن الحكم فيهما هو الوجوب التخييري.

و لكنه ممنوع أيضا بأن لازمه حجيه كل منهما عند ترك الأخذ بهما معا، فيعود محذور التعبد بالمتناقضين، فكيف يستكشف العقل خطابا تخييرا؟ فإيكال حجيه كل منهما إلى ترك الأخذ بالآخر غير مفيد، إذ لازمه حجيه كليهما عند ترك الأخذ بهما. مضافا إلى: أن لازمه حجيه معلوم الكذب، و هو مخالف للعلم بعدم حجيته.

و لا تقاس الحجيه التخييرية المستفاده من تقييد دليل الاعتبار على التخيير الثابت بأخبار التخيير بين الخبرين المتعارضين، و ذلك لأن المقصود إثبات التخيير بنفس الأدله الأوليه بتقييد إطلاقها الظاهر فى الحجيه التعيينيه. و أما أخبار التخيير فهى دليل ثانوى يدل على لزوم الأخذ بأحدهما، و المؤاخذه بمخالفه الواقع لو ترك العمل بهما، كالمخالفه على ترك الواقع فى الشبهه البدويه قبل الفحص. و من المعلوم الفرق بين وجوب الأخذ بأحدهما بدليل ثانوى و بين ما يدل على حجيه أحدهما عند الأخذ به، فالأخذ واجب بمقتضى الأخبار، و شرط الحجيه بمقتضى التقييد، فلا وجه للقياس المزبور.

و أما سائر الاحتمالات من حجيه أحدهما تعيينا و هو الموافق للواقع، و حجيه كليهما و غيرهما فقد عرفت من مطاوى ما تقدم بطلانها، و لا- جدوى فى التعرض لها تفصيلا، و إن شئت الوقوف عليها، فراجع حاشيه الرسائل و حاشيه المحقق الأصفهاني «قده».

و أما نفى الثالث - و مورده ما إذا لم يعلم من الخارج موافقه أحد المتعارضين للواقع و قد اشتبه بالآخر ظاهرا، فإنه يصلح الموافق الواقعي لِنفى الثالث قطعا - فاستدل له بوجوه:

منها: نفيه بأحدهما لا بعينه كما تقدم من المصنف.

و منها: نفيه بكليهما، و قد تقدم نقله عن حاشيه الرسائل فى التوضيح.

و منها: نفيه بكليهما بتقريب آخر، مذكور فى تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني «قده»، و محصله: أن لكل واحد من المتعارضين مدلولاً مطابقاً و مدلولين التزاميين، و التعارض يوجب

سقوطهما في المؤدى و في إحدى الدالتين الالتزاميتين، و تبقى الدلالة الالتزامية الأخرى في كليهما سليمة عن المعارض، فتصلح لنفي الثالث، مثلا إذا دلّ أحدهما على الوجوب و الآخر على الاستحباب، فالدال على الوجوب يدل عليه بالمطابقه و على نفي الاستحباب تاره و على نفي الكراهه أُخرى، و كاد الدال على الاستحباب يثبت الاستحباب بالمطابقه، و ينفي الوجوب أولا و الكراهه ثانيا، و التعارض بين المدلولين المطابقين بالتضاد، و بين مؤدى أحدهما و المدلول الالتزامى الأول بالتناقض من جهه أنه ينفي ما يثبته الآخر، و أما الدلالة الالتزامية الثانية فلا يتعارض الخبران فيها لا بالتضاد و لا بالتناقض، لدلالة كليهما على عدم جعل الكراهه(«).. و منها: نفيه بكليهما بتقريب آخر أفاده المحقق النائنى «قده»، توضيحه: أن الدليلين إن كانا متعارضين في المؤدى بأنفسهما فهما يشتركان في نفي الثالث الخارج عن المؤدّيين، كدلالة أحدهما على وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و الآخر على حرمة عندها، و ذلك لأن اللازم و إن كان تابعا للملزم ثبوتا و إثباتا، إلا أنه ليس تابعا له في الحجية، لأن الإخبار عن الملزم ينحل إلى إخبارين أحدهما إخبار عن الملزم، و الثانى إخبار عن اللازم، و دليل الحجية شامل لكليهما، و بعد سقوط الإخبار عن الملزم عن الحجية بالمعارضه لا وجه لرفع اليد عن الإخبار عن اللازم، لتوافقهما على نفي الثالث.

و إن كانا متعارضين لأمر خارج فلا يشتركان في نفي الثالث، و يجوز الرجوع إلى الأصل الجارى في المسأله من البراءه أو الاحتياط، كما إذا دل أحدهما على وجوب صلاه الظهر يوم الجمعة و الآخر على وجوب صلاه الجمعة، و ثبت عدم وجوب صلاتين في يوم واحد قبل صلاه العصر، فإن التعارض بينهما ليس في نفس المدلولين، بل لقيام دليل من الخارج، فهما لا يشتركان في نفي الثالث(«).

و منها: نفيه بذات الخبرين لا بما هما حجتان، لفرض سقوطهما عن الحجية، و لكنهما بما لهما من الدلالة و الكشف عن الواقع ينفيان الثالث(«).

هذا ما استدل به على نفي الثالث بالمعارضين.

أما نفيه بأحدهما فقد تقدم توقفه على إمكان جعل الحجية للمبهم و المردد، و مع امتناعه لا معنى لنفي الثالث به.

و أما نفيه بكليهما سواء قلنا بتعدد الدلالة الالتزامية أم بوحدتها، فقد ناقش فيه سيدنا الفقيه الأصفهانيّ «قده» فيه تاره: بانتفاء الدلالة الالتزامية رأسا، فلا إخبار بالنسبه إلى اللازم حتى يشمله دليل الاعتبار، فإذا أخبر زواره بأن الإمام عليه السلام قال بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فأدله

حجيه الخبر تقتضى تصديق زواره فيما أخبر به، فيثبت مدلوله المطابقى و هو صدور الحكم بالوجوب، و لازم وجوبه عدم كراهته، و ليس صدور الحكم بالوجوب من الإمام عليه السلام مستلزما لنفى الكراهه ما لم يثبت نفس المضمون أعنى الوجوب، و المفروض عدم ثبوت المؤدى، لسقوطه بالتعارض.

و الحاصل: أن الإخبار عن اللازم كالإخبار عن الملزوم أمر قصدى منوط بالالتفات إليه حتى يصح إسناد اللازم إلى المخبر كإسناد الملزوم إليه، و حيث إنه لم يثبت نفس الإخبار عن الملزوم فلا إخبار عن اللازم أيضا.

و أخرى: بأنه لو سلّم دلالة الإخبار عن الملزوم على الإخبار عن اللازم بالالتفات إليه و لو إجمالا فبمنع حجيته، لكونه دلالة عقلية، و الموضوع لدليل اعتبار الظواهر هو الدلالة اللفظية.

و ثالثه: بأنه لو سلّم حجيه الدلالة الالتزامية فبمنع حجيتها فى المقام بعد فرض عدم حجيه الدلالة المطابقية. و القول برفع اليد عن خصوص حجيه الدلالة المطابقية فى حال التعارض لا عن أصل الدلالة، لأن التبعية تكون فى الوجود دون الحجيه ممنوع، لأن الدلالة الالتزامية إما أن تكون بنفسها مشموله لدليل الاعتبار فى قبال حجيه الدليل فى المدلول المطابقى بلا تبعيه فى البين، فتخرج حينئذ عن الدلالة الالتزامية، و هو خلف، و إما أن تكون حجيتها ناشئه عن حجيه الدلالة المطابقية و لازمه لحجيتها، فما لم يثبت حجيه المطابقية لم يثبت حجيه الالتزامية، و المفروض سقوط الخبرين عن الحجيه فى الدلالة المطابقية، فاللازم سقوطهما فى الالتزامية أيضا، لأن سقوط الأصل مستلزم لسقوط الفرع.

أقول: ما أفاده «قدّس الله نفسه الزكية» من الوجهين الأولين لا يخلو من غموض. أما إنكار أصل الدلالة الالتزامية فى بعض موارد الإخبارات و الحكايات فلا كلام فيه. و أما إنكاره فى موارد الإخبار بالأحكام الشرعية فممنوع، فإن إخبار مثل زواره بصدور الحكم بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال إخبار عن انتفاء سائر الأحكام التكليفية عن الدعاء عندها قطعاً، إذ مع وضوح تضاد الأحكام بأنفسها أو بالنسبه إلى ما يترتب عليها فى مرحله الامتثال فالإخبار بواحد منها يستلزم انتفاء غيرها عن صفحه التشريع، لتحقق كل من القصد و الالتفات بالنسبه إليها كتتحقق الالتفات الإجمالى فى الإخبار عن طلوع الشمس بالنسبه إلى وجود النهار.

نعم قد لا يلتفت المخبر إلى لازمه كلامه تفصيلا. لكن الظهار كفايه الالتفات الإجمالى الارتكازى فى باب الحكايات و الأقارير، و لذا يؤخذ المقرّ بلازم كلامه إذا كان مما يلتفت إليه نوعا و ان ادعى المقر غفلته عنه.

و الحاصل: أن استلزام الإخبار بالوجوب لانتفاء الكراهه و الإباحه و نحوهما يعدّ من استلزام الملزوم للآزمه البين بالمعنى الأخص الذى لا مجال لإنكار الملازمه أو الغفله عنها.

و أما الوجه الثانى - و هو إنكار حجيه الدلاله الالتزاميه لكونها دلالة عقليه - فهو كسابقه فى الغموض، فإنّ دليل اعتبار ظواهر الكلام ليس لفظيا حتى يقال باختصاص دلالتة على حجيه المدلول اللفظى بالمطابقى و التضمنى فحسب، و بقاء حجيه المدلول الالتزامى تحت أصاله عدم الحجيه. و إنّما الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ هو السيره العقلانيه الممضاه، و من المعلوم صحه مؤاخذتهم على كلّ من ظاهر اللفظ و لآزمه البين الملتفت إليه نوعا، و يكون عدم ترتيب أثر اللازم بمنزله عدم ترتيب أثر الملزوم فى كونه طرحا لظاهر الكلام.

و ليس المدعى جواز الإحتجاج بمطلق اللوازم حتى اللازم البين بالمعنى الأعم الذى يتوقف الالتفات إليه على تمهيد مقدمات، بل المدعى حجيه اللازم البين الذى يلتفت إليه نوع العقلاء.

و حيث إن نفي الثالث مدلول الترامى بين و كانت الدلاله العقليه حجه كالدلاله اللفظيه فلا سبيل لطرح الدلاله الالتزاميه - بعد تسليم أصل الاستلزام - بدعوى اختصاص حجيه الظواهر بالدلاله اللفظيه المطابقيه.

و أما الوجه الثالث - و هو مركز النزاع فى حجيه المتعارضين فى نفي الثالث و عدمها - فالحق ما أفاده سيدنا الفقيه الأصفهاني «قدس سره»، و به يشكل استدلال المحقق النائيني «قده» و غيره من تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه فى الوجود دون الحجيه.

و توضيحه أزيد مما تقدم فى كلامه هو: أن الإخبار عن الملزوم و إن كان إخبارا عن اللازم، و كل منهما قد شملته عنايه الجعل، إلا أن الإخبار بالملزوم ليس إخبارا عن اللازم بوجوده السعى، بل هو إخبار عن حصه خاصه هى لآزمه له، و هذه الحصه الخاصه بما أنها لآزمه للملزوم، فهى تتبعها فى الوجود، و بانتفاء الملزوم ينتفى لآزمه، و لا موضوع للحجيه.

مثلا إخبار الراوى بوجوب شىء يستتبع الإخبار بعدم إباحته، لكن هذه الإباحه المنفيه ليست مطلقه بمعنى كونها مدلول دليل الوجوب أو الكراهه أو الاستحباب أو الحرمة، بل هى إباحه خاصه لآزمه للوجوب، بحيث لو تردّد الراوى و شك فى صدور الوجوب من الشارع لما أخبر عن عدم الإباحه قطعاً، بل توقف عن الإخبار به.

و كذا لو أخبرت البيئه بإصابه الدم للإنءاء، فإنه ليس إخبارا عن النجاسه المطلقه المسببه عن إصابه عين النجس مهما كان، بل هو إخبار عن النجاسه الحاصله بوقوع الدم فيه، فإذا علمنا بكذب



مقتضى الأصل فى تعارض الدليلين بناء على السببيه

(١). هذا شروع فى المقام الثانى أعنى بيان حكم تعارض الأمارتين بناء على حجيه الأمارات من باب السببيه و الموضوعيه أى كون قيام الأماره على وجوب شىء أو حرمة سببا لحدوث مصلحه أو مفسده فى المؤدى غالبه على ما هو عليه واقعا مقتضيه لجعل ما يناسبها من الوجوب أو الحرمة للمؤدى - على ما ينسب إلى المعتزله - نظير سببيه النذر

=====

البينه فى إخبارها بوقوع الدم علمنا بكذبها فى الإخبار عن نجاسه الإناء. و أما النجاسه بسبب آخر فهى و إن كانت محتمله، إلا أنها خارجه عن مفاد البينه.

مع أنه قد تقرر عدم التسبب بين وجود الضد و عدم الضد الآخر حتى يقال ببقاء المسبب عند انتفاء سببه، بل هما متلازمان.

هذا مضافا إلى النقض على هذه المقاله بموارد تبه عليها بعض أعظم العصر «مد ظله».

منها: ما لو قامت بينه على وقوع قطره من البول على ثوب، و علمنا بكذب البينه، و لكن احتملنا نجاسه الثوب بشىء آخر كوقوع الدم عليه مثلا، فهل يمكن الحكم بنجاسه الثوب، لأجل البينه المذكوره؟ باعتبار أن الإخبار عن وقوع البول إخبار عن نجاسته، لكونها لازمه لوقوع البول عليه، و بعد سقوط البينه عن الحجيه فى الملزوم - للعلم بالخلاف - لا مانع من الرجوع إليها. و لا يظن أن يلتزم به فقيه.

و منها: ما لو كانت دار تحت يد زيد و ادّعاها عمرو و بكر، فقامت بينه على كونها لعمرو، و بينه أخرى على كونها لبكر، فبعد تساقطهما فى مدلولهما المطابقي للمعارضه هل يمكن الأخذ بهما فى مدلولهما الائتمامى و الحكم بعدم كون الدار لزيد و أنها من المال المجهول المالك.

و منها: غير ذلك، فراجع (١).

و مما تقدّم ظهر عدم إمكان نفى الثالث بذات الخبرين، لتوقف نفى الحكم الشرعى كإثباته على الحججه، فمع الاعتراف بعدم حجيه المتعارضين و فرضهما كعدم يندرج نفى الثالث بما هما خبران فى القول بغير العلم.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه: أن الأصل الأولى فى تعارض الأمارات على الطريقيه هو التساقط مطلقا من غير فرق بين المؤدى و نفى الثالث.

فكذلك (١) لو كان الحججه هو خصوص ما لم يعلم كذبه، بأن لا يكون

و الشرط و غيرهما من العناوين الثانويه المقتضيه لتشريع أحكام مناسبة لها.

و قد ذكر المصنف «قده» صوراً لتعارض الأمارتين على السببیه هنا و فى حاشيه الرسائل و جعل أحكامها مختلفه من التساقت و التخيير بينهما مطلقاً و الأخذ بمقتضى الحكم الإلزامى إذا كان أحد المؤدیین حكماً إلزامياً و الآخر غير إلزامى، و غير ذلك مما سيظهر.

و مبنى هذه الصور هو احتمالات حجيه الأماره على السببیه من كون الحججه خصوص ما لم يعلم كذبه، أو الأعم منه و مما علم كذبه، و على الثانى فإما أن يكون معنى الحججه إثبات المؤدى بدون التدين به، و إما أن يكون معناها لزوم الالتزام و التدين به و إن كان المؤدى إباحه، و سيأتى إن شاء الله بيان كل صورته و حكمها عند توضيح المتن.

(١). يعنى: فكما ذكرناه على الطريقيه من سقوطهما فى المدلول المطابقى، و نفى الثالث بأحدهما. و أما تقريب هذا الاحتمال على القول بالسببیه و اشتراكه مع مبنى الطريقيه فهو: أن حجيه كل أماره - على ما تقدم فى الفصل السابق - منوطه بتماميه جهات ثلاث و هى الصدور و الدلاله و الجبهه. و الدليل على اعتبار أصالتي الظهور و الجبهه هو بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام و حملة على بيان المراد الجدّى، و من المعلوم أن السيره العقلانيه دليل لبيّ، و ليس لها لسان حتى يؤخذ بإطلاقه، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن منها عند الشك فى تحقق البناء العقلانى، و القدر المتيقن منه هو ما إذا لم يعلم كذبه، فإنهم إذا علموا عدم إرادته المتكلم ظاهر الكلام و عدم كونه كاشفاً عن مراده الجدّى لم يعملوا به و لم يرتبوا عليه آثاره. و عليه فدائره حجيه أصالتي الظهور و الجبهه مضيقه، لاختصاصها بالظاهر المحتمل الصدق، و عدم كون معلوم الكذب مورد عملهم.

و أما أصله السند فكذلك، إذ الدليل عليها إما السيره العقلانيه على العمل بخبر الثقة، و إما إطلاق الآيات و الأخبار المتواتره إجمالاً، و شىء منهما لا يصلح لإثبات حجيه الخبر المعلوم كذبه. أما السيره العقلانيه فحال السيره على أصالتي الظهور و الجبهه من أن المتيقن من عمل العقلاء هو عملهم بخبر الثقة المحتمل للصدق و الكذب، و إن لم يكن العمل به لأجل طريقيته إلى الواقع بل لحدوث مصلحه أو مفسده فى المؤدى.

و أما الأدله اللفظيه - كمفهوم آيه النبأ و جملة من الأخبار الإرجاعيه - فمقتضى إطلاقها

المقتضى للسببيه فيها إلا فيه (١) كما هو (٢) المتيقن من دليل اعتبار غير السند منها و هو بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لا للتقيه و نحوها. و كذا (٣) السند لو كان دليل اعتباره هو بناءهم أيضا، و ظهوره (٤) فيه (٥) «-» لو كان هو الآيات و الأخبار،

و إن كان حجيه كل خبر حتى معلوم الكذب، لكن أصل الإطلاق ممنوع، لظهورها في كون المصلحه في العلم بالخبر الذي لم يعلم مخالفته للواقع، فإن هذه الخطابات ملقاه إلى العرف، و من المعلوم عدم بنائهم على العمل بالأماره عند العلم بالخلاف. بل لا يبعد ظهورها في حجيه الخبر المفيد الظن أو الاطمئنان، و عدم كفايه احتمال الصدق و الكذب.

و بالجملة: مفاد أدله الاعتبار بناء على الموضوعيه و الطريقيه واحد في جريان أصله الصدور و الدلاله و الجهه، و أن المصلحه تكون في العمل بالأماره عند عدم العلم بالخلاف، فلا مقتضى لحجيه كليهما حال التعارض حتى يندرجا في باب التزاحم كما هو حال بعض الصور الآتية، بل الحججه أحدهما لا بعينه كما هو الحال على الطريقيه.

(١). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه، و ضمير «فيها» راجع إلى الأمارات.

(٢). الضمير راجع إلى «خصوص ما لم يعلم كذبه» و ضمير «منها» إلى «الأمارات» و ضمير «و هو» إلى «دليل» يعنى: كما أن خصوص ما لم يعلم كذبه هو المتيقن من دليل اعتبار غير السند من الجهه و الدلاله من الأمارات، إن كان ذلك الدليل بناء العقلاء على أصالتي الظهور و الصدور لبيان الواقع، لا للتقيه و نحوها من المصالح الاخر كعدم استعداد المخاطب لإلقاء الحكم الواقعي إليه.

(٣). معطوف على «غير» يعنى: و كما هو المتيقن من دليل اعتبار السند لو كان دليل اعتباره بناء العقلاء، فإن المتيقن من بنائهم أيضا هو كون الحججه خصوص ما لم يعلم كذبه، و قوله: «أيضا» يعنى: كبناء العقلاء في غير السند.

(٤). معطوف على «المتيقن» يعنى: و كما هو - أى خصوص ما لم يعلم كذبه - ظهور دليل اعتبار السند فيه لو كان دليل اعتباره هو الآيات و الأخبار.

(٥). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه.

=====

(-). لا يخفى أن عطف «ظهوره» على «المتيقن» يقتضى أن تكون العبارة هكذا «و ظاهره» أى:

ضروره (١) «-» ظهورها فيه (٢) لو لم نقل بظهورها (٣) في خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان.

و أما (٤) لو كان المقتضى للحجيه في كل واحد من المتعارضين لكان

(١). تعليل لظهور دليل اعتبار السند - الّذى هو غير بناء العقلاء من الآيات و الأخبار - في كون مقتضى السببيه خصوص ما لم يعلم كذبه لو لم نقل بظهورها في خصوص ما إذا حصل الظن منه بالصدق أو الاطمئنان به.

(٢). أى: في خصوص ما لم يعلم كذبه. و ضمير «هو» راجع إلى «دليل».

(٣). هذا الضمير و ضمير «ظهورها» راجعان إلى الآيات و الأخبار.

(٤). معطوف على قوله: «لو كان الحجّه» و حاصله: أن في حجيه الأمارات على السببيه تفصيلا، و هو: أنه إذا كانت الأماره الموجهه لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى منحصره في خصوص ما لم يعلم كذبه، فحكمها التساقط كحجيتها بناء على الطريقيه، إذ المفروض أن ما يقتضى الحجيه - و هو ما لم يعلم كذبه - ليس في كلا المتعارضين مع العلم بكذب أحدهما حتى يندرجا في المتراحمين المنوطين بوجود المقتضى في كليهما، فلا بدّ من إجراء حكم التعارض عليهما دون التراحم.

و إذا كانت الأماره الموجهه لحدوث مصلحه أو مفسده غير منحصره في خصوص ما لم يعلم كذبه - بأن كانت كل أماره مقتضيه لحدوث مصلحه أو مفسده في المؤدى - فقد ذكر

و ظاهر دليل اعتبار السند، ليناسب المعطوف عليه حتى يصير المعنى «هو المتيقن من دليل اعتبار السند إن كان دليل اعتباره بناءهم، و ظاهره إن كان دليل اعتبار السند الآيات و الأخبار».

و عليه فكلّمه «فيه» مستغنى عنها. كما أنه لا بدّ من إبدال «ظهوره» ب «و ظاهره» فتدبر في صناعه العبارة و إن كان المراد واضحا.

=====

(-). لا- يخلو هذا التعليل من المصادره، لوحده المدعى و الدليل، حيث إنّ كليهما ظهور الآيات و الروايات في كون مقتضى السببيه خصوص ما لم يعلم كذبه أو خصوص ما يوجب الظن أو الاطمئنان بالصدق، فلعل الأولى أن يقال: «ضروره انصراف إطلاقها و لو لأجل طريقيه الأمارات و تشريعها تأسيسا أو إمضاء لإنجاز الواقعيات إلى ما يوجب الكشف المعتمد به من الظن بل الاطمئنان» حتى يتميّز البرهان عن المدعى.

المصنف «قده» صوراً ثلاثاً:

الأولى: أن يكون مدلول الأمارتين متضادين، كما إذا قامت إحداهما على وجوب الإزالة عن المسجد والأخرى على وجوب الصلاة مثلاً. وحكم هذه الصورة حكم باب التراحم من التخيير إن لم يكن أحدهما أهم ولو احتمالاً. والوجه في إجراء حكم التراحم هنا هو: أن المقتضى للوجوب في كل واحد منهما - وهو قيام الأماره على طبقه - موجود، والمانع مفقود، إذ المانع هو عجز المكلف عن امتثال كلا الخطابين، وهو نظير وجوب إنقاذ الغريقين المؤمنين، فإن العجز عن إنقاذهما معاً لا يوجب سقوط أصل الخطاب، بل تقيّد وجوب إنقاذ كل منهما بترك الآخر، ونتاجته التخيير «-».

الثانية: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد، وكان مؤداهما حكمان إلزاميين، كدلاله إحداهما على وجوب البقاء على تقليد الميت والأخرى على حرمة، أو دلالة إحداهما على وجوب التسيحات الأربع والأخرى على وجوب واحده منها، فإن جعل الضدين في موضوع واحد يؤول إلى جعل المتناقضين باعتبار الدلالة الالتزامية. والحكم في هذه الصورة كسابقها هو التخيير إن لم يكن أحدهما أهم من الآخر ولو احتمالاً فإنه يقدم على ما ليس فيه هذا الاحتمال كما هو حكم المتراحمين في جميع الموارد.

=====

(-). اعترض السيد الفقيه صاحب الوسيله على حكم المصنف «قدهما» بالتخيير في هذه الصورة بأجنبيه المقام عن التخيير في المتراحمين، فإن حكومه العقل بالتخيير بينهما إنما هي من جهة العجز عن امتثالهما بعد تماميه الملاك في كليهما، وهذا بخلاف المقام، فإن التخيير بينهما يكون شرعياً، لحجيه الأماره شرعاً على السببيه المقتضيه لحدوث مصلحه ملزمه في المؤدى، و صيروره كل منهما أحد فردى الواجب التخييرى، فيتخير فى العمل به شرعاً لا عقلاً.

أقول: لم يظهر مرامه رفع مقامه، فإن الصلاة والإزالة من أوضح صغريات باب التراحم، والتخيير بينهما على فرض تساويهما ملاكاً عقلياً لا شرعياً، لكون المجمعول نفس المؤدى وهو وجوب الإزالة والصلاه تعييناً، إذ مقتضى سببيه كل أماره لحدوث مصلحه فى مؤداها هو جعل حكم تعيينى لمؤداها، ولم يظهر منشأ لجعل حكم تخييرى بين الأمارتين، وإنما التخيير نشأ من حكم العقل به، لعجز المكلف عن موافقه كلتا الأمارتين، فالتخيير هنا هو التخيير العقلى الثابت فى سائر موارد التراحم.

بينهما من تراحم الواجبين (١) «-» فيما إذا كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أو لزوم المتناقضين (٢)، لا فيما (٣) إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير

الثالثة: أن تكون الأمارتان في موضوع واحد - كالصوره الثانيه - و كان مؤدى إحداهما حكما إلزاميا، و مؤدى الأخرى حكما غير إلزامي، كدلاله إحداهما على حرمة ذبيحه الكتابي و الأخرى على حليتها، أو دلاله إحداهما على حرمة العصير الزبيبي المغلى و الأخرى على إباحته. و حكم هذه الصوره لزوم الأخذ بالحكم الإلزامي، و طرح غيره، لعدم المعارضه بين المقتضى و اللامقتضى، فإنّ الإلزامي ناش من المقتضى، بخلاف غير الإلزامي، فإنه ليس فيه المقتضى، إذ يكفي فيه عدم تحقق مقتضى الإلزام «-» .

(١). لكون كل منهما لأجل سببته لحدوث مصلحه أو مفسده فى مؤداه واجدا للمقتضى الذى هو مقوم باب التراحم.

(٢). قد عرفت بعض أمثلتهما آنفا، و ضمير «بينهما» راجع إلى «المتعارضين».

(٣). معطوف على «فيما إذا» يعنى: فلا- تجرى قاعده التراحم فيما إذا دلّ أحدهما على حكم إلزامي و الآخر على حكم غير إلزامي. و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتعارضين» فقولته: «لا- فيما إذا» إشاره إلى الصوره الثالثه المذكوره بقولنا: «أن تكون الأمارتان فى موضوع واحد و كان مؤدى إحداهما حكما إلزاميا... إلخ» و غرضه عدم جريان قاعده

=====

(-). الأولى تبديله ب «الحكمين» ليشمل لزوم المتناقضين، ضروره أنه ليس من موارد تراحم الواجبين، بل من تراحم الحكمين و إن كان أحدهما عدما، لكونه حكما أيضا.

(--). و هنا صوره أخرى لم يتعرض لها الماتن، و هى: قيام أمارتين على حكمين إلزاميين لفعلين لا تضادّ بينهما ذاتا كدلاله إحداهما على وجوب الظهر و الأخرى على وجوب الجمعه، مع العلم الإجمالى بعدم وجوبهما معا. و حكم هذه الصوره معامله وجوب كلا الفرضين، لوجود المصلحه فى كل منهما من أجل قيام الأماره عليه. و العلم الإجمالى بعدم وجوب أحدهما واقعا لا ينافى وجوبهما معا بعنوان ثانوى و هو قيام الأماره عليه.

و هذا نظير العلم الإجمالى بحرمة أحد الكأسين لإصابه القدر به، مع تعلق الحلف بترك شربهما معا، فإن حليّه أحدهما واقعا من جهه العلم الإجمالى بطهارته لا- تنافى وجوب الاجتناب عنهما بسبب طروء عنوان الحلف على تركهما، كما لا تنافى وجوب الاجتناب عنهما عقلا لتحصيل اليقين بالاجتناب عن النجس الواقعى المعلوم إجمالا.

إلزامي، فانه (١) حينئذ لا يزاحم الآخر، ضروره (٢) عدم صلاحية ما لا اقتضاء فيه أن يزاحم به ما فيه (٣) الاقتضاء.

إلا أن يقال (٤): بأنّ قضيه اعتبار دليل غير الإلزامي

التزاحم في هذه الصورة.

(١). يعنى: فإنّ مؤدى أحدهما - حين كونه غير إلزامي - لا يزاحم مؤدى الآخر و هو الإلزامي.

(٢). تعليل لعدم مزاحمه غير الإلزامي للإلزامي، و حاصل التعليل ما عرفته بقولنا: «لعدم المعارضه بين المقتضى و اللامقتضى... إلخ».

ثم إن التفصيل الذي ذكره المصنف «قده» في حجية الأمارات على السببيه - بين كون مطلق الأماره سببا لحدوث مصلحه في مؤداها، و بين كون خصوص أماره لم يعلم كذبها سببا له، باندراج الصورة الأولى في المتعارضين اللذين حكمهما التساقط، و الصورة الثانيه في المتزاحمين اللذين حكمهما التخيير مع التساوي، و الأخذ بالأهم و لو احتمالا، و لزوم الأخذ بخصوص الحكم الإلزامي فيما إذا كان مؤدى الآخر حكما غير إلزامي - تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم «قده» من اندراج المتعارضين بناء على حجية الأمارات من باب السببيه مطلقا في باب التزاحم من دون التفصيل المذكور في المتن «-» .

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعارض الذي فيه الاقتضاء، و ضميرا «فيه، به» راجعان إلى الموصول في «مالا اقتضاء فيه» المقصود به المعارض الذي ليس فيه الاقتضاء.

(٤). استثناء مما ذكره في حكم المتعارضين - اللذين يكون مؤدى أحدهما حكما إلزاميا

=====

(-). الظاهر من عبارته الشيخ: «فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغى أحدهما مع وجود وصف السببيه فيه لإعمال الآخر كما في كل واجبين متزاحمين» هو إجراء حكم المتزاحمين في خصوص ما كان وصف السببيه فيه كما في كل واجبين متزاحمين، فإذا كان وصف السببيه في أحدهما دون الآخر فهو عند الشيخ أيضا خارج عن التزاحم، فيمكن استظهار تفصيل المصنف من كلام الشيخ أيضا، و التأمل في صحه نسبه إجراء حكم المتزاحمين إلى الشيخ في الأمارات المتعارضه بناء على حجيتها من باب السببيه مطلقا.

أن يكون (١) عن اقتضاء، فيزاحم به (٢) حينئذ ما يقتضى غير الإلزامي، و يحكم فعلا بغير الإلزامي، و لا يزاحم (٣) بمقتضاه (٤) «-» ما (٥) يقتضى غير الإلزامي، لكفايه عدم تماميه علّه الإلزامي في الحكم (٦) بغيره.

و مؤدى الآخر حكما غير إلزامي - من تقديم الإلزامي على غيره. و محصل وجه الاستثناء هو: أن الحكم غير الإلزامي إن كان لأجل المقتضى - كالإلزامي - اندرج المتعارضان حينئذ في تعارض المقتضيين، و خرجا عن باب تعارض المقتضى و اللامقتضى، لأنّ الحكم غير الإلزامي نشأ أيضا عن ملاك حدث في مؤدى الأماره بسبب قيامها عليه، و اقتضى تشريع إباحه الفعل و الترك، فيندرجان في باب التزاحم، إلاّ أنّه لا بدّ من الأخذ بما يدل على الحكم غير الإلزامي، لعدم تأثير مقتضى الحكم الإلزامي مع وجود المانع، و هو ما يقتضى الحكم غير الإلزامي. و عدم تماميه المقتضى للحكم الإلزامي كاف في عدم تحققه و في ثبوت غير الإلزامي و فعليته.

(١). يعنى: أن يكون الحكم غير الإلزامي عن اقتضاء.

(٢). يعنى: فيزاحم بغير الإلزامي - حين كونه عن اقتضاء - ما يقتضى الحكم الإلزامي، فيقدّم غير الإلزامي على الإلزامي من دون عكس.

(٣). بالفتح معطوف على «فيزاحم» يعنى: و لا- ينعكس الأمر بأن يزاحم ملاك الحكم غير الإلزامي بملاك الإلزامي حتى يرتفع به فعليه غير الإلزامي، و ذلك لكفايه عدم تماميه ملاك الإلزامي في فعليه غير الإلزامي، و عدم الحاجه إلى تماميه مقتضيه، بخلاف فعليه الإلزامي، فإنّها منوطه بتماميه علته من وجود المقتضى و عدم المانع.

(٤). أى: بمقتضى الإلزامي.

(٥). نائب عن فاعل «يزاحم» و المراد ب «ما» الموصول هو ملاك الحكم غير الإلزامي.

(٦). متعلق ب «الكفايه» و ضمير «بغيره» راجع إلى «الإلزامي».

=====

(-). الظاهر كون العبارة «بمقتضيه» حتى يناسب ما بعده من قوله: «ما يقتضى غير الإلزامي» إذ المقصود فرض التزاحم بين المقتضيين، لكن المذكور فيما ظفرنا به من نسخ الكفايه هو «بمقتضاه».



نعم (١) يكون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا (٢) لو كان قضيه

(١). استدراك على قوله: «لا- فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي... إلخ» و حاصله: أنه يمكن أن يندرج في باب التزاحم - ألمدى حكمه التخيير - ما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي، بأن يقال: إن دليل اعتبار كل من المتعارضين لا يختص بإثبات المؤدى من الوجوب و الحرمة و الإباحه، بل يقتضى وجوب الموافقه اللتزاميه بمؤداه أيضا و إن لم يكن مؤداه حكما إلزاميا، و حينئذ فمع تعذر اللتزام بكليهما يلزم اللتزام بأحدهما تخييرا، كما هو الحال في جميع الأمارات المتعارضه بناء على وجوب الموافقه اللتزاميه كالموافقه العمليه.

(٢). يعنى: و لو كان الحكم غير الإلزامي - كالأستحباب - مما لا اقتضاء فيه، لكن اللتزام به واجب و إن كان العمل غير واجب، فيتجه حينئذ ما أفاده من اندراج المتعارضين في المتزاحمين كالواجبين المتزاحمين، لعدم إمكان الموافقه اللتزاميه بالنسبه إلى كليهما كما لا يخفى.

و أما إرادته الطريقيه و الموضوعيه من قوله: «مطلقا» كما قيل، ففيها: أنها لا- ثلاثم الطريقيه، للعلم بكذب أحدهما المانع عن وجوب اللتزام بمؤدى الخبرين المتعارضين، فلا يتجه وجوب اللتزام بهما إلا على مبنى السببيه الموجهه للحكم الظاهري في كل

=====

ثم إن ما أفاده «قده» - من عدم تأثير ملا-ك الحكم الإلزامي في فعليته، لوجود المانع و هو ما يقتضى الحكم غير الإلزامي، و كون الحكم الفعلي غير الإلزامي - مبنى على كون عدم ما يقتضى الحكم غير الإلزامي دخيلا في موضوع الحكم الإلزامي حتى يستند عدم تشريعه إلى عدم تماميه موضوعه. نظير ما قيل: من دخل عدم استلزام الحج لترك واجب أو فعل حرام في الاستطاعه التي هي موضوع وجوب الحج. و هذا أجنبي عن باب التزاحم المنوط بتماميه الموضوع و الحكم في كل واحد من المتزاحمين، و كون المانع عدم قدره المكلف على امتثالهما معا.

و عليه ففي تزاحم الحكم الإلزامي و غيره يقدم الإلزامي على غيره، لأقوائيه ملاكه من ملاك غيره.

كما أن الحق في وجوب الحج عدم دخل عدم استلزامه لترك واجب أو فعل حرام في موضوعه المفسر في الروايات بأمر ليس الاستلزام المزبور منها، بل وجوب الحج و ترك ذلك الواجب أو فعل الحرام متزاحمان، و يقدم ما هو الأعم منهما.

الاعتبار هو لزوم البناء و الالتزام (١) بما يؤدّي إليه من الأحكام، لا مجرد (٢) العمل على وفقه (٣) بلا لزوم الالتزام به. و كونهما (٤) من تراحم الواجبين حينئذ (٥) و إن كان واضحاً، ضروره (٦) عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلاّ أنّه (٧) لا دليل نقلاً و لا عقلاً على الموافقه

منهما، و الالتزام به، فإنه بناء على الطريقيه لا حكم أصلاً حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى.

(١). و هو وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٢). معطوف على «لزوم» يعنى: لا مجرّد وجوب الموافقه العمليه، بل هو مع وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٣). يعنى: على وفق ما يؤدّي إليه من الأحكام من دون الالتزام به. و ضمير «به» كضمير «وفقه» راجع إلى الموصول في «بما يؤدّي إليه من الأحكام».

(٤). أى: كون المتعارضين من باب تراحم الواجبين.

(٥). أى: حين كون مقتضى دليل الاعتبار وجوب الموافقه الالتزاميه و إن كان تراحم المتعارضين واضحاً، حيث إن وجوب الالتزام بمضمون كل منها ثابت كوجوب الواجبين المتزامين في سائر المقامات مع تعذر الالتزام بهما، فلا محيص عن الالتزام بأحدهما تخييراً، كسائر موارد التراحم.

و الحاصل: أنه بناء على السببيه و على وجوب الموافقه الالتزاميه يندرج المتعارضان في باب التراحم مطلقاً سواء أ كانا مؤديين إلى وجوب الضدين أم لزوم المتناقضين، أم كان مؤدى أحدهما حكماً إلزامياً و مؤدى الآخر حكماً غير إلزامى عن اقتضاء أو لا عن اقتضاء.

(٦). تعليل لكون المتعارضين - بناء على وجوب الموافقه الالتزاميه - من المتزامين، و تقدّم توضيحه بقولنا: «حيث إنّ وجوب الالتزام بمضمون كل منهما ثابت... إلخ».

(٧). الضمير للشأن، و غرضه الإشكال على ما أفاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقاً... إلخ» و هذا الإشكال يرجع إلى وجهين:

الأول: عدم دليل نقلى و لا عقلى على لزوم الموافقه الالتزاميه في الأحكام الواقعيه

الالتزاميه للأحكام الواقعيه فضلا عن الظاهريه «-» كما مرّ تحقيقه (١).

و حكم (٢) التعارض بناء على السببيه فيما كان من باب التزاحم (٣) هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها في الجملة (٤) حسبما فصلناه في مسأله الضد (٥).

فضلا عن الأحكام الظاهريه التي هي مؤديات الأمارات بناء على السببيه. وقوله: «إلا أنه لا دليل نقلا... إلخ» إشاره إلى هذا الوجه الأول.

(١). في الأمر الخامس من مباحث القطع.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثاني، و حاصله: أنه - بعد تسليم وجوب الموافقه الالتزاميه حتى في الأحكام الظاهريه - لا يكون التخيير حكم المتزاحمين مطلقا كما ينسب إلى الشيخ «قده» بل في خصوص ما لم يكن أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها، إذ لو كان أحدهما كذلك لزم الأخذ به تعيينا.

و الحاصل: أن مجرد وجوب الموافقه الالتزاميه لا يوجب التخيير بقول مطلق.

(٣). كما في الصورتين الأوليين، و هما: لزوم وجوب الضدين كالإزالة و الصلاه، و لزوم المتناقضين كطهاره الغساله و عدمها.

(٤). هذا قيد للترجيح بالأهميه في باب التزاحم، يعني: أن الترجيح بالأهميه في الجملة ثابت، و أما الترجيح بها مطلقا حتى مع وجود غيرها من المرجحات - كالتقدم الزماني و عدم البديل لأحد المتزاحمين و غيرهما من المرجحات - ففيه كلام مذكور في محله.

(٥). لم يتقدم منه في مسأله الضد تفصيل و لا إجمال بالنسبه إلى تقديم محتمل

=====

(-). لا يخفى أن المناسب جعل مؤديات الأمارات بناء على الموضوعيه من الأحكام الواقعيه الثانويه، لأنها كالأحكام الاضطراريه في طول الأحكام الأوليه، ضروره أن ثبوت حكم - بسبب قيام خبر الثقة عليه - في طول الحكم الثابت للشئ ع بعنوانه الأولي، و تسميتها بالأحكام الظاهريه إنما هي لأجل كون موضوعها الأمارات غير العلميه، نظير الأصول العمليه التي هي أحكام و وظائف للجاهل. و الفرق بينهما إن نفس خبر الثقة من دون لحاظ الجهل موضوع للحكم، بخلاف الحكم في الأصل العملي، حيث إن الشك لوحظ فيه موضوعا، دون الأماره، فإنه لوحظ فيها موردا، لعدم تعقل التعبد مع العلم بالوافق أو الخلاف.

و إلا (١) فالتعيين. و فيما (٢) لم يكن من باب التزاحم هو (٣) لزوم الأخذ بما دلّ على الحكم الإلزاميّ لو لم يكن (٤) فى الآخر مقتضيا «-» لغير الإلزاميّ،

الأهميه، و إنما تعرض له فى موضعين آخرين، أحدهما: فى مسأله الدوران بين المحذورين بقوله: «ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح...» و إن كان مبنى البحث فى تلك المسأله طريقه الاحتمال لا موضوعيته.

ثانيهما: فى حاشيه الرسائل، حيث فصل فى كلام الشيخ: «و كذا لو احتمل الأهميه فى أحدهما... إلخ» فى منشأ الأهميه، و منع إطلاق حكم الشيخ بتقديم محتمل الأهميه، و قال:

«اعلم أن منشأ الأهميه تاره أشدّيه المناط و أكدّيته كما فى الصلاه بالإضافه إلى ساير الواجبات. و أخرى اتحاده مع عنوان واجب آخر... و لو كان احتمالها ناشئا من الجهه الأولى فالظاهر استقلال العقل بالاشتغال و عدم الفراغ عن العهده على سبيل الجزم إلا بإتيان ما فيه الاحتمال، حيث إنّ التكليف به فى الجملة ثابت قطعاً، و إنّما الشك فى تعيينه هل هو على سبيل التخير أو التعيين... إلخ» (١).

(١). يعنى: و لو كان أحدهما معلوم الأهميه أو محتملها وجب الأخذ به تعيينا.

(٢). معطوف على «فيما كان» يعنى: و حكم التعارض فيما لم يكن من باب التزاحم... إلخ. و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه، و هى ما إذا كان مؤدّى أحد المتعارضين حكما إلزاميا كالوجوب، و الآخر حكما غير إلزامى كالاستحباب أو الإباحه، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب التسيحات ثلاث مرات فى الأخيرتين من الرباعيات، و الآخر على استحباب ما زاد على مره واحده منها فيهما.

و وجه عدم كون هذه الصوره من التزاحم هو عدم صلاحيه ما لا اقتضاء فيه لمعارضه ما فيه الاقتضاء، فيقدّم ما يدلّ على الحكم الإلزاميّ على غير الإلزاميّ، إلا إذا كان ذلك أيضا ناشئا عن المقتضى، فيقدّم هو على الإلزاميّ، كما أشار إليه بقوله: «و الا فلا بأس بأخذه».

(٣). هذا الضمير راجع إلى «حكم» فى قوله: «و حكم التعارض».

(٤). هذا إشاره إلى قوله: «إلا أن يقال بأن قضيه اعتبار دليل غير الإلزاميّ... إلخ» و قد تقدّم توضيحه هناك، و أشرنا إليه هنا بقولنا: «إلا إذا كان ذلك أيضا ناشئا عن... إلخ».

=====

(-). الصواب «مقتضٍ» بدون الألف و الياء، ليكون اسم «يكن».



و إلا (١) فلا بأس بأخذه و العمل عليه، لما أشرنا إليه من وجهه (٢) آنفا، فافهم (٣).

هذا (٤) هو قضيه القاعده فى تعارض الأمارات،

(١). يعنى: و لو كان فى الآخر مقتض غير الإلزامى.

(٢). و هو كفايه عدم تماميه علّه الحكم الإلزامى فى فعليه الحكم غير الإلزامى.

(٣). لعله إشاره إلى ضعف وجه تقديم الحكم غير الإلزامى الاقتضائى على الإلزامى بما يبيناه فى التعليقه من تقديم الإلزامى على غيره، لأهميه ملاكه من ملاكه.

أو إلى: أن غير الإلزامى بعد مزاحمته للإلزامى يصير لا اقتضائيا. أو إلى غير ذلك.

(٤). أى: ما تقدم من أول الفصل إلى هنا فى تعارض الدليلين - من التسايط فى المدلول المطابقي و بقاء أحدهما لا بعينه على حجيته فى نفى الثالث بناء على الطريقيه. و كذا الحال بناء على حجيه الأمارات على السببيه بالنحو الأول، و هو كون السببيه فى خصوص أماره لم يعلم كذبها، فمع العلم بكذب أحدهما إجمالا يسقط كلاهما عن الحجيه. و أما على السببيه بالنحو الآخر و هو كون الأماره مطلقا و لو مع العلم بكذبها إجمالا - سببا لحدوث المصلحه و الحكم الفعلى فقد عرفت أن حكمها التخيير - هو مقتضى القاعده الأوليه فى تعارض الأمارات.

و هذا تمهيد للإشكال على قاعده: «أولويه الجمع مهما أمكن من الطرح» بناء على إرادته ظاهرها من لزوم التكلف و التمثل فى الجمع بين الدليلين حتى يخرج عن

=====

ثم إن ما أفاده «قده» من تقدّم غير الإلزامى الذى فيه الاقتضاء على الإلزامى معللا ذلك بكفايه عدم تماميه على الإلزامى فى الحكم غير الإلزامى غير ظاهر، إذ بعد فرض وجود المقتضى فى كليهما و كون أحدهما مقتضيا لتشريع الحكم الإلزامى فهل يتصور أن لا يكون أهم من الملاك الذى لا يقتضى إلا حكما ترخيصيا؟ و لو سلّمنا عدم أهميه الملاك الإلزامى من الملاك الترخيصى، فلا أقل من التساوى المسقط لكلا الملاكين عن التأثير، فيصير الحكم غير الإلزامى لا عن اقتضاء. و هذا خلاف ما فرضه «ره» من كون غير الإلزامى عن اقتضاء.

هذا كله مضافا إلى افتقار كل حكم إلى تماميه علته من المقتضى و عدم المانع، فلو كان مقتضى الحكم غير الإلزامى مانعا عن فعليه الحكم الإلزامى كان مقتضى ذلك أيضا مانعا عن فعليه الحكم غير الإلزامى.

لا الجمع (١) بينهما بالتصرف في أحد المتعارضين، أو في كليهما كما هو (٢) قضيه ما يتراءى مما قيل من (٣): (الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)

التعارض و لو كان هذا الجمع بعيدا عن مذاق العرف و طريقتهم.

(١). معطوف على «هذا» يعنى: لا أن مقتضى القاعده هو الجمع بين المتعارضين بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٢). الضمير راجع إلى «الجمع» يعنى: كما أن الجمع مقتضى ما يتراءى... إلخ.

(٣). قد استدلّ على أولويه الجمع من الطرح بوجوه:

منها: ما فى غوالى اللئالى و غيره من الإجماع على أولويه الجمع المزبور من الطرح».

و منها: أن الأصل فى الدليلين الإعمال، فيجب الجمع بينهما مهما أمكن، لاستحاله الترجيح من غير مرجح. ذكره ثانى الشهيدين «قدهما» و غيره.

و منها: ما نقله فى الرسائل بقوله: «و أخرى بأن دلالة اللفظ على تمام معناه أصلية و على جزئيه تبعيه، و على تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيه، و هو أولى مما يلزم على تقدير عدمه، و هو إهمال دلالة أصلية» ذكره العلامة «قده» فى محكى النهايه.

و الكل مخدوش، إذ فى الأوّل: عدم حجّيته، لعدم حجّيه الإجماع المنقول سيّما مع العلم بعدم تحقّقه، لما مرّ من كون حكم المتعارضين على الطريقيه و على بعض أنحاء السببيه هو التساقت.

و فى الثانى: أن مقتضى دليل الاعتبار فى كل من المتعارضين و إن كان هو لزوم إعمالهما، لكنه يلزم إعمالهما بنحو يساعد عليه العرف، لأنهم المخاطبون بالخطابات الشرعيه. فالنتيجه: أن الجمع لا بدّ أن يكون بمساعدته العرف لا مطلقا.

و فى الثالث: أن الجمع إن كان لمساعدته العرف كما فى مثل العام و الخاصّ فهو حق، لكن ليس للأولويه المزبوره. و إن كان لغير مساعدته العرف فالأولويه ممنوعه، لعدم دليل عليها، و ما ذكر مستندا لها مجرد استحسان لا يعبأ به ما لم يوجب أظهره أحد المتعارضين من الآخر.

إذ (١) لا دليل عليه فيما لا يساعد عليه العرف مما «=» كان المجموع أو أحدهما قرينه على التصرف في أحدهما بعينه أو فيهما، كما عرفته في الصور السابقة (٢).

مع (٣) أنّ في الجمع كذلك (٤) أيضا (٥) طرحا للأماره أو الأمارتين (٦).

(١). تعليل لقوله: «لا الجمع بينهما» وقد أجاب عنه بوجهين، أحدهما: عدم الدليل على الجمع المزبور، لما عرفت من ضعف أدله أولويه الجمع بين الدليلين.

(٢). من موارد الجمع العرفي كالعامة والخاص، والمطلق والمقيد، والنص أو الأظهر والظاهر، وغير ذلك.

(٣). هذا إشارته إلى الوجه الثاني، وحاصله: أنّ غرض القائل بأولويه الجمع من الطرح إعمال مقتضى الأصل، وهو الجمع بين الدليلين والفرار عن محذور طرح أحدهما، ومن المعلوم عدم حصول هذا الغرض، ضرورة أن الجمع بينهما بالتصرف في أحدهما أو كليهما مستلزم لسقوط أصاله الظهور في أحدهما أو كليهما عن الاعتبار، وهذا يناهض أولويه الجمع من الطرح، لأنه ليس جمعا بل هو طرح.

(٤). أى: بالتصرف في أحدهما أو كليهما.

(٥). أى: كطرح أحد الدليلين في استلزام الجمع طرحا لأماره أو أمارتين.

(٦). طرح الأماره - أى أصاله الظهور - يكون في صورته التصرف في أحد الدليلين، وطرح الأمارتين، أى أصالتي الظهور - يكون في صورته التصرف في كلا الدليلين، فلا وجه

=====

(-). هذا بيان ل «ما» الموصول في «فيما لا يساعد» ومقتضاه حينئذ كون قوله: «المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه... إلخ» بيانا لما لا يساعد عليه العرف. مع أنه ليس كذلك، بداهه أن ذلك - أى كون المجموع أو أحدهما قرينه عرفيه... إلخ - من الجمع العرفي الذي يساعد عليه العرف.

فالأولى أن تكون العبارة هكذا: «إذ لا دليل عليه - أى على الجمع في غير ما يساعد عليه العرف مما كان المجموع أو أحدهما.. إلخ» حيث إن «مما» حينئذ بيان ل «ما يساعد عليه العرف» لا لما لا يساعد عليه العرف كما واضح. أو يقال: «إذ لا دليل عليه في غير موارد الجمع العرفي، كما إذا كان المجموع أو أحدهما... إلخ» فتأمل في العبارة.



ضروره (١) سقوط أصاله الظهور في أحدهما أو كليهما معه (٢).

و قد عرفت (٣) أن التعارض بين الظهورين فيما كان سنداهما قطعيتين (٤)، و في السنين إذ كانا ظنيتين (٥). و قد عرفت (٦) أن قضيه التعارض إنما هو

لأولويه الجمع من الطرح.

(١). تعليل لكون هذا الجمع طرحا، و قد عرفت أن المراد بالطرح طرح أصاله الظهور.

(٢). أى: مع هذا الجمع، لاستلزامه سقوط أصاله الظهور في أحد المتعارضين لو كان التصرف في أحدهما، و سقوطها في كليهما لو كان التصرف فيهما معا.

(٣). هذا تمهيد لتوجيه أولويه الجمع من الطرح بعد الإشاره إلى التعارض موضوعا و حكما، و أن ما ذكره من قاعده أولويه الجمع لا يلائم ما تقدم من حكم التعارض.

توضيح ما أفاده: أن موضوع التعارض إنما يكون في الدلاله كما إذا كان سندا المتعارضين قطعيتين، أو في السنين و غيرهما كما إذا كانا ظنيتين من جميع الجهات ليكون التعارض بين الأصول الستة، أو من حيث السند فقط ليكون التعارض بين الأصلين، و هما أصالتا الصدور. و حكم التعارض في جميع هذه الصور هو التساقت، لا الجمع بينهما كما هو مقتضى أولويه الجمع.

(٤). لم يذكر المصنف «قده» في الفصل السابق حكم تعارض الدليلين فيما كان سنداهما قطعيتين، بل اقتصر على تعارض السنين الظنيتين مع قطعيه الدلاله أو الجهه، فلعله أراد أنه يعلم حكم قطعيه السنين من مجموع ما أفاده في صور التعارض.

(٥). هذا و ما قبله مما يبين موضوع التعارض، و أنه قد يتحقق في الدلاله كما في قطعيه سنديهما، حيث إن القطع بالصدور قرينه صارفه عن ظهورهما بحملهما على معنيين مجازيين يمكن اجتماعهما و التعبد بهما، لارتفاع التنافي بينهما الموجب لامتناع التعبد بمدلوليهما إلا بالحمل المزبور. و قد يتحقق التعارض في السند كما إذا كانا ظنيتين، كما مرّ آنفا.

(٦). يعنى: في أول هذا الفصل، حيث قال: «... لم يكن واحد منهما بحجه في خصوص مؤداه» و هذا إشاره إلى حكم التعارض، و هو سقوط المتعارضين في خصوص المدلول المطابقى على التفصيل الذى تقدم سابقا، لا بقاؤهما على الحجيه.

سقوط المتعارضين فى خصوص (١) كل ما يؤدّيان إليه من الحكمين، لا بقاؤهما (٢) على الحجية بما يتصرف فيهما أو فى أحدهما (٣)، أو بقاء (٤) سندیهما عليها (٥) كذلك (٦) بلا (٧) دليل يساعد عليه من عقل أو نقل، فلا یبعد (٨)

(١). المراد به المدلول المطابقى، و «من الحكمين» بیان ل «ما» الموصول.

(٢). أى: لا بقاء المتعارضين، و هو معطوف على «سقوط» و هذا إشاره إلى قاعده أولويه الجمع من الطرح، و حاصله: أن حکم المتعارضين هو التساوق عن الاعتبار، لا بقاؤهما على الحجية كما هو مقتضى قاعده «أولويه الجمع» الموجبه لارتكاب التأويل فى أحدهما أو كليهما، مع وضوح عدم الدليل على حجیه الكلام فى المؤؤل.

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيهما» راجعان إلى المتعارضين، أى: يتصرف فى ظهور كلا المتعارضين أو أحدهما، هذا فى صوره القطع بصدورهما و عدم إمكان التصرف فى سندیهما لأجل هذا القطع، فلا بدّ من التصرف فى ظهور أحدهما أو كليهما كما تقتضيه قاعده الجمع المزبوره.

(٤). معطوف على «بقاؤهما» هذا فى صوره ظنيه السندين، يعنى: أنه يبنى على بقاء سندیهما على الحجية - التى يقتضيها دليل حجیه الخبر - مع التصرف فى ظهورهما أو أحدهما إعمالا لقاعده أولويه الجمع من الطرح.

(٥). أى: بقاء سندی المتعارضين على الحجية.

(٦). يعنى: بالتصرف فيهما أو فى أحدهما.

(٧). متعلق ب «بقاء سندیهما» يعنى: أنه لا- دليل على حجیه سندیهما مع ظنّيتهما، لا- من العقل، لما مرّ من أن مقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجية، و لا من النقل، لأنّ مقتضى الأخبار العلاجية حجیه أحدهما تعيينا أو تخيرا.

(٨). هذه نتیجه ما تقدّم من كون مقتضى التعارض سقوط المتعارضين عن الحجية، لا بقاؤهما على الحجية و التصرف فيهما أو فى أحدهما، و هو التوجيه الّمدى أشرنا إليه فى شرح قوله «قده»: «و قد عرفت أن التعارض بين الظهورين» و حاصله: أنه يمكن توجيه قاعده «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» بأنّ المراد بالإمكان الذى هو معقد إجماع

أن يكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفاً. و لا- ينافيه (١) الحكم بأنه أولى مع لزومه (٢) حينئذ (٣) و تعينه، فإن (٤) أولويته من قبيل الأولوية في

غوالى اللثالى لىس ذلك الإمكان العقلى، بل المراد به الإمكان العرفى، إذ العقلى منه يوجب انسداد باب التعارض رأساً، ضروره إمكان الجمع عقلاً- بين المتعارضين فى جميع الموارد و لو بحسب الزمان و المكان، كحمل أحدهما على الليل و الآخر على النهار، أو حمل أحدهما فى هذا المكان و الآخر فى المحل الكذائى. أو بحسب حالات المكلف كالصحه و المرض و الفقر و الغنى و غيرها.

و عليه فلا يبقى موضوع للأخبار العلاجيه. و من البديهى عدم بناء الأصحاب على اعتبار الجمع العقلى بين الأخبار المتعارضه، بل بناؤهم على إعمال قواعد التعارض فيها من الترجيح و التخيير و غيرهما. و لو كان مرادهم الإمكان العقلى لكان عملهم مخالفا لقولهم، و لكان مقدّماً على أحكام التعارض.

فلا وجه لإرادته الإمكان العقلى من القاعده فى معقد الإجماع، بل المراد هو الإمكان العرفى كحمل العام على الخاص، و المطلق على المقيد، و غيرهما من موارد الجمع العرفى المتقدمه سابقاً.

(١). يعنى: و لا ينافى الإمكان العرفى الحكم، و هذا إشكال على التوجيه المزبور، و حاصله: أنه بناء على إرادته الإمكان العرفى يتعين الجمع بين المتعارضين، لا أنه أولى، مع أن القائلين بأولويه الجمع لم يقولوا بتعينه و لزومه.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «بأنه، بعينه» راجعه إلى الجمع الممكن عرفاً.

(٣). أى: حين إمكان الجمع عرفاً، و قوله: «و تعينه» معطوف على «لزومه».

(٤). أى: فإن أولويه الجمع عرفاً، و هذا دفع الإشكال، و محصله: أن الأولويه يراد بها التفضيل تاره و التعيين أخرى كما فى آيه «أولى الأرحام» حيث إن الإرث يختص بمن فى الطبقة السابقه، فأولويتها تعييتها. و كذا فى المقام، فإن أولويه الجمع العرفى بين الدليلين تعيئيه.

و عليه فالتوجيه المزبور - و هو حمل الإمكان على العرفى لا العقلى - خال عن الإشكال.

(١). أى: و على هذا التوجيه لا إشكال فى أولويه الجمع من الطرح و لا كلام، و قد سبقه شيخنا الأعظم «قده» فى هذا التوجيه بقوله: «و أما ما تقدّم من غوالى الثالى فليس نصا بل و لا ظاهرا؛ حح:: فى دعوى تقديم الجمع بهذا النحو على الترجيح و التخير، فإنّ الظاهر من الإمكان فى قوله: - و إن أمكنك التوفيق بينهما - هو الإمكان العرفى فى مقابل الامتناع العرفى بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره بلا قرينه غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العام و المطلق على الخاصّ و المقيد».

## فصل (١) الأصل الثانوى الشرعى فى الخبرين المتعارضين

لا- يخفى أن ما ذكر من قضيه التعارض بين الأمارات إنما هو بملاحظه القاعده (٢) فى تعارضها (٣)، و إلا- (٤) فرىما يدعى الإجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فى الأخبار كما اتفقت عليه (٥) كلمه غير واحد من الأخبار (٦).

### الأصل الثانوى الشرعى فى الخبرين المتعارضين

(١). الغرض من عقده بيان ما تقتضيه القاعده النقليه فى تعارض الروايات، كما كان عقد الفصل السابق لبيان ما تقتضيه القاعده العقلية فى تعارضها.

(٢). أى: القاعده العقلية المقتضيه لتساقط المتعارضين فى الجملة.

(٣). أى: فى تعارض الأمارات.

(٤). أى: و إن لم تلاحظ القاعده الأوليه العقلية فرىما يدعى قيام الدليل النقلى من الإجماع و الروايات العلاجيه على عدم سقوطهما معا عن الحجيه، و أن أحدهما حجه تعيينا أو تخيرا فى خصوص الروايتين المتعارضتين، لا جميع الأمارات المتعارضه، و أنه لا بد من رفع اليد عما تقتضيه القاعده العقلية من سقوطهما معا، و الالتزام بحجيه إحداهما تعيينا أو تخيرا.

(٥). أى: على عدم سقوط كلا المتعارضين.

(٦). أى: الأخبار العلاجيه التى هى أدله ثانويه على حجيه أحد الخبرين المتعارضين.

و لا يخفى (١) أن اللازم فيما إذا لم تنهض حجه على التعيين أو التخيير بينهما هو (٢) الاقتصار على الراجح منهما، للقطع (٣) بحجته تخيرا أو

### تأسيس الأصل في دوران الحجية بين التعيين و التخيير

(١). غرضه: أنه - بعد البناء على حجيه أحد المتعارضين بالإجماع و الأخبار العلاجيه، دون الأدله الأوليه العامه الداله على حجيه خبر الواحد، لما مرّ سابقا من عدم شمولها للمتعارضين - يقع الكلام فى أنّهما إن لم يدلّا على التخيير مطلقا أو مع التكافؤ و فقد المزايا المنصوصه أو مطلقا - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه توجب أقربيه أحدهما إلى الواقع، بل دلّ الإجماع و الأخبار العلاجيه على التخيير فى الجملة - فهل الأصل يقتضى التعيين أم التخيير؟ ذهب المصنف «قده» إلى الأول، بدعوى كون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجيه، حيث إن خروج ذى المزيه عن مقتضى الأصل العقلى و هو عدم الحجيه قطعى إمّا تعينا، لاحتمال وجوب الترجيح، و إمّا تخيرا، لاحتمال عدم وجوبه. و خروج غير ذى المزيه عن أصله عدم الحجيه مشكوك فيه، و من المقرر فى محله كفايه الشك فى الحجيه فى الحكم بعدم الحجيه.

و الشيخ أيضا اختار ما ذهب إليه المصنف، حيث قال بعد كون الظاهر هو التوقف و الرجوع إلى الأصل فى المتعارضين بناء على حجيه الأمارات على الطريقيه: «إلا أنّ الدليل الشرعى دلّ على وجوب العمل بأحد المتعارضين فى الجملة، و حيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقن من التخيير هو صورته تكافؤ الخبرين. أمّا مع مزيه أحدهما على الآخر من بعض الجهات فالمتيقن هو جواز العمل بالراجح، و أمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام به، فصار الأصل وجوب العمل بالمرجّح، و هو أصل ثانوى، بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجحا الترجيح به».

(٢). خبر «أنّ» يعنى: أن اللازم هو الأخذ بالراجح.

(٣). تعليل للزوم الأخذ بالراجح، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «حيث إنّ خروج ذى المزيه... إلخ». و ضميرا «بينهما، منهما» راجعان إلى المتعارضين.

تعيينا، بخلاف الآخر (١)، لعدم القطع بحجتيه، و الأصل عدم حجتيه (٢) «-» .

(١). و هو المعارض المرجوح، لكونه مشكوك الحجيه، و الأصل عدمها.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بحجتيه» فى المقامين راجعه إلى «الآخر».

=====

(-). لا- يقال: بمنع جريان أصله التعيين فى المقام، لاندراجه فى الشك السببى و المسببى، و مع جريان الأصل فى السبب لا مجال لجريان الأصل فى المسبب، و بيانه: أن كل واحد من الخبرين المتفاضلين فى المزايا حجه شأنًا، لاشتمال كليهما على شرائط الحجيه، و إنما يشك فى حجيه المرجوح فعلا- من جهه احتمال مانعيه المزيه فى الخبر الراجح عن الحجيه الفعلية فى الخبر الفاقد لتلك المزيه، و لا مانع من جريان أصله عدم مانعيه المزيه الموجوده فى الراجح عن حجيه المرجوح.

و معه يثبت التخيير بين الخبرين، لشمول أدله حجيه الخبر لكل منهما من جهه إجماع شرائط الحجيه فيهما، فكل منهما خبر عدل أو ثقه و حجه لو لا التعارض. و لا تجرى أصله التعيين هنا، و إنما تجرى إذا شك فى أصل حجيه شىء تخييرا بينه و بين شىء مقطوع الحجيه، فان القاعده تقتضى التعيين.

فإنه يقال: لا تجرى أصله عدم مانعيه المزيه الموجوده فى الخبر الواجد لها حتى يثبت التخيير بين الخبرين المتفاضلين، و ذلك لما تقرر فى الاستصحاب من جريانه فى موردين، أحدهما كون المستصحب مجعولا- شرعيا، و الآخر كونه موضوعا لحكم شرعى، و ليست مانعيه المزيه حكما و لا موضوعا له. أما عدم كونها حكما شرعيا فلوضوح أن الشارع جعل الخبر الواجد للمزيه - كخبر الأعدل و الأفقه - حجه تعيينيه، و ليس معنى حجتيه تعيينا جعل مزيته مانعه عن حجيه الخبر الفاقد لها، بل معناها كون المزيه مقتضيه للحجيه التعيينيه. و أما حجيه كلا المتعارضين تخييرا فهى معلول وجود ملاك الحجيه التخييرييه فى كل منهما من احتمال إصابه الواقع، و ليست معلولا لعدم اعتبار المزيه.

و أما عدم كون المزيه موضوعا لحكم الشارع بالمانعيه فلأن حجيه الخبر المرجوح لم تترتب فى شىء من الأدله على عدم وجود المزيه فى الخبر الآخر حتى تستفاد المانعيه من ذلك الترتب كى يجرى الأصل فيها.

و لو فرض ترتب عدم حجيه المرجوح على اقتضاء المزيه للحجيه التعيينيه كان الترتب عقليا لا شرعيا، مع أن المعبر فى حكمه الأصل السببى على المسببى كون التسبب شرعيا كما فى الموضوع و الحكم. و لو فرض تسبب الحجيه التخييرييه عن عدم اعتبار المزيه شرعا فهو ترتب عقلى لا شرعى، لأن معنى اعتبار المزيه شرعا كونها مقتضيه للحجيه التعيينيه، و من المعلوم أن أصله عدم

ما لم يقطع بحجتيه، بل (١) ربما ادعى الإجماع أيضا على حجيه خصوص الراجح.

و استدلل عليه (٢) بوجوه اخر (٣) أحسنها (٤)الأخبار، و هي (٥) على طوائف:

(١). إضراب على قوله: «للقطع بحجتيه» يعنى: بل الإجماع أيضا قائم على حجيه خصوص الراجح من المتعارضين، مضافا إلى حكم العقل القطعى بحجتيه، فيكون العقل و النقل متطابقين على حجيه الراجح.

(٢). أى: على عدم سقوط المتعارضين و لزوم الأخذ بأحدهما.

(٣). غير الإجماع الذى تعرض له بقوله: «و إلا- فربما يدعى الإجماع على عدم سقوط... إلخ» مثل: أنهما دليلان متعارضان لا يمكن العلم بهما و لا بأحدهما بالخصوص دون الآخر، و لا إسقاطهما، فوجب التخيير. أما الأول فلشمول أدله حجيه خبر الواحد لهما.

و أما الثانى فلاستلزامهما اجتماع الضدين كالوجوب و الحرمة، أو النقيضين كالوجوب و عدمه. و أما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح. و أما الرابع فلايجابه إسقاط ما ثبت اعتباره. و أما الخامس فلعدم إمكان غيره.

(٤). أى: أحسن تلك الوجوه هو الأخبار، لمخدوشيه غير الأخبار من تلك الوجوه.

#### أخبار العلاج

(٥). الضمير راجع إلى الأخبار مطلقا - بالاستخدام - لا خصوص أخبار الترجيح، لاشتمالها على أخبار التخيير أيضا، و هي ليست من أخبار الترجيح.

و بالجملة: الأخبار على طوائف أربع.

و لا يخفى وقوع التعارض البدوى بين نفس الأخبار العلاجيه - كما سيظهر - و حينئذ

=====

المقتضى لا يترتب عليها شرعا عدم مقتضاه، فإن الترتب و عدمه عقليان لا شرعيان.

و عليه فليس مقتضى أصاله عدم اعتبار المزيه عدم حجيه الراجح تعيينا، فضلا عن حجيه المرجوح تخيرا. و حينئذ تنتهى النوبه إلى أصاله التعيين فى الحجيه، للعلم بحجيه واجد المزيه و الشك فى حجيه فاقدتها، فلا بدّ من الاقتصار عقلا على معلوم الحجيه.



منها (١): ما دلّ على التخيير على الإطلاق (٢):

كخبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السّلام: «قلت: يجيئنا الرجالن و كلاهما ثقه بحدِيثين مختلفين، و لا يعلم أيّهما الحق، قال: فإذا لم يعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» (٣).

فحلُّ مشكله تعارض الأخبار المتكفله للأحكام الفرعيه يتوقف على حلّ تعارض نفس أخبار العلاج بالجمع الدلالي بينها.

و ما سيأتى من المصنف «قده» من القول بالتخيير بين المتعارضين و الجمع بين ما دلّ على التخيير و الترجيح بحمل أخبار الترجيح على الاستحباب هو أحد الطرق المتكفله لحلّ تعارض الأخبار العلاجيّه، فانتظر.

#### ١ - أخبار التخيير

(١). أى: من الطوائف الأربع من أخبار العلاج ما دلّ على التخيير.

(٢). إطلاق أخبار التخيير يراد به تاره إطلاقها فى قبال ما دلّ على التخيير مقتيـدا بعدم وجود المرجح فى أحد الخبرين، فلو كانت مزيه فى أحدهما كان الحججه التعيينيه ذا المزيه، و لا- تخيير حينئذ. و يراد به أخرى فى قبال دلالة بعض الأخبار على التخيير فى مدّه معيّنه كعصر الغيبه، فلا- تخيير فى زمان ظهور الإمام عليه السّلام. و مقصود الماتن من الإطلاق هو المعنى الأوّل، لا الثانى، لما سيأتى فى المتن من التنبيه عليه، و لأنّه «قده» استدل على مدعاه بروايه الحارث بن المغيره الظاهره فى اختصاص التخيير بزمان غيبه الإمام عليه السّلام كما قيل.

(٣). صدر الحديث كما فى الوسائل هكذا: «قال: قلت له - أى للرضا عليه السّلام - تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفه، فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب الله عزّ و جلّ و أحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا، قلت...» (١).

و دلالة الخبر على التخيير بين المتعارضين واضحه، فإن الحسن بن الجهم سأل أولا عن تعارض الخبرين المرويّين عنهم عليهم السّلام فأجابه عليه السّلام بعرض الحديثين على

و خبر الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا سمعت من أصحابك الحديث و كلهم ثقه فموسع عليك حتى ترى القائم فترد عليه» (١).

الكتاب و السنّه المسلّمه، فإن كان أحدهما يشبههما تعين الأخذ به، و إن لم يكن شىء منهما شبيها بالكتاب و السنّه فلا يأخذ بهما. ثم سأل ثانيا عن حكم الخبرين اللذين رواهما ثقتان، فأجاب عليه السّلام بالتوسعه فى العمل بكل منهما. و الظاهر أن منشأ سؤاله الثانى هو موافقه الخبرين لعمومات الكتاب و السنّه بحيث لم يكن العرض على الكتاب و السنّه كافيا لتمييز الحجه عن اللاحجه.

فإن قلت: هذا الخبر يدل على التخيير بعد فقد المرجح لا على التخيير المطلق، فمع وجود الشباهه بالكتاب و السنّه فى أحدهما خاصه لم يحكم عليه السلام بالسعه، بل بحجيه خصوص المشابه بهما.

قلت: ليس كذلك، فإنّ دلالة الخبر على التخيير المقيّد بعدم المرجح مبنيه على كون موافقه الكتاب من المرجحات، و سيأتى من المصنف منع ذلك، و أنّ موافقه الكتاب من وجوه تمييز الحجه عن اللاحجه، بحيث لا مقتضى لحجيه الخبر المخالف، و حيث إنّ كلا الخبرين - فى مفروض السؤال - موافق للكتاب فالمقتضى لحجيتهما موجود، و يكون حكمه عليه السّلام بالتخيير مطلقا لا مقيدا بفقد المرجح.

(١). دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح فى أحد المتعارضين - واضحه، لأنّ موضوع الحكم بالتوسعه فى حجيه الخبرين المتعارضين هو مجىء الثقات بأحاديث تتضمّن أحكاما مختلفه يتعذر الأخذ بها، و الحكم هو التخيير فى الأخذ بأى منهما شاء. لكن هذا التخيير الظاهرى ينتهى بظهور الإمام الحجه «عليه السّلام و عجل فرجه الشريف»، فإذا ظهر عليه السلام ارتفع هذا الحكم الظاهرى كسائر الأحكام الظاهريه، فإنّه يحكم بالواقع و يبطلون القرآن.

و مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السّلام: «اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السّلام في ركعتي الفجر، فروى بعضهم: صلّ في (١) المحمل، و روى بعضهم: لا- تصلّها إلّا- في الأرض، فوَّع عليه السّلام: موَّع عليك بأيّ عملت» (٢).

و مكاتبه الحميرى إلى الحجّه عليه السّلام... إلى أن قال: «في الجواب عن ذلك حديثان... إلى أن قال عليه السّلام: و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (٣).

(١). في التهذيب «أن صلّهما» و في الوسائل «صلّها في المحمل»، و كذا «إلّا على الأرض» بدل «في الأرض» (١).

(٢). و تقريب الدلالة: أنّ أحد الخبرين ظاهر في شرطيه الاستقرار في النافله كالفريضة، و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و الإجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافله، و أجاب عليه السّلام بالتوسعه و التخيير في العمل بكل واحد منهما، و هذا هو المطلوب.

(٣). روى المكاتبة في الوسائل هكذا: «في جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السّلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلى إذا قام من التشهد الأوّل إلى الركعه الثالثه هل يجب عليه أن يكبر؟ فإنّ بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير، و يجزيه أن يقول: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فكتب عليه السّلام في الجواب: أن فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنه إذا انتقل من حاله إلى أخرى فعليه التكبير. و أمّا الآخر، فإنه روى: أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، و كذلك التشهد الأوّل يجرى هذا المجرى، و بأيّهما أخذت من باب التسليم كان صوابا» (١). و رواه الشيخ في الغيبه بتفاوت يسير، و في آخره: «و بأيّهما أخذت من جهه التسليم» (١).

و دلالتها كسابقتها واضحه، فإنَّ أحد الخبرين يدل على مطلوبيه التكبير في الانتقال من كل حاله إلى أخرى في الصلاه، و الآخر يدل على عدم مطلوبيته حال النهوض إذا كبر بعد السجده الثانيه، فيتعارض الخبران بالسلب و الإيجاب في استحباب التكبير عند القيام.

و أجاب عليه السيِّد الام بالتخير، و أنَّ مصلحه التسليم و الانقياد لهم عليهم السَّلام تقتضى جعل التخير و التوسعه في العمل بأيهما شاء، و لم يحكم عليه السيِّد الام بتخصيص الخبر الأوَّل بالثاني، مع أنَّ التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض. و تتمه الكلام في التعليقه.

(١). مثل ما رواه الكافي عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه و الآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه» (١). و دلالته على التخير مبنيه على إرادته السعه في العمل من قوله عليه السَّلام: «في سعه» لا السعه في إرجاء الواقعه و عدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السَّلام، إذ يكون حينئذ دليلاً على لزوم الاحتياط إلى زمان العلم بالحكم الواقعي بملاقاته عليه السَّلام.

ثم قال الكليني «ره»: «و في روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» (٢).

و مثل ما روى عن فقه الرضا عليه السَّلام، قال: «و النفساء تدع الصلاه أكثره مثل أيام حيضها... إلى أن قال: و قد روى ثمانية عشر يوماً، و روى ثلاثه و عشرين يوماً. و بأيّ هذه الأحاديث أخذ من باب التسليم جاز» (٣). و دلاله هذه الروايه عن التخير مطلقاً تامه، لعدم تقييد الأخذ بإحدى الروايات المتعارضه بعدم وجود مرجح لبعضها على بعض، أو تكافئها في المزاي لو كان في كل منها مزيه. و هذا الإطلاق يتأكد بأنَّ غرض السائل رفع حيرته في مقام عمل المرأه بوظيفتها، و ليس المقصود مجرد استعلام الحكم من باب ضرب القانون حتى يجوز تأخير بيان المقيد إلى وقت آخر.

و قد ظهر مما بيننا إلى هنا: وجود المقتضى للقول بالتخير بين المتعارضين مطلقاً، فتصل النوبه إلى المانع منه، و هو طوائف من الأخبار سيأتي بيانها «-» .

(-). لكن نوقش في استظهار التخير المطلق أو المقيد بفقد المرجح أو بزمان الغيبه من هذه

الأخبار بما سيأتى، فينبغى ملاحظتها و النَّظر أُولَا فى وفائها بإثبات التخيير بين الخبرين المتعارضين، و ثانيا فى النسبه بينها و بين سائر الطوائف من أخبار العلاج، فلنقدم الكلام فى الجبهه الأولى بالنظر فى كل منها سندا و دلالة، بعد الإغماض عمّا فى رسائل شيخنا الأعظم «قده» من دعوى استفاضه أخبار التخيير بل تواترها، كالإغماض عمّا عن الضوابط من ضعفها جميعا إلا واحدا منها. فان دعوى الاستفاضه و إن كانت فى محلها، لكن دعوى التواتر لا تخلو من مبالغه، كالمبالغه فى القول بضعف ما عدا واحد منها سندا، لما سيظهر من اعتبار أكثر من واحد منها، فنقول و به نستعين:

الروايه الأولى: خبر الحسن بن الجهم المروى عن الإحتجاج، و هى ضعيفه بالإرسال، و حيث إن المدار فى حجه الخبر هو الوثوق الشخصى بالصدور، فلا وجه للاعتماد عليها. و شهاده الشيخ الطبرسى فى مقدمه الإحتجاج - من كون روايات كتابه مسنده فى الأصل، و هى مشهوره أو مجمع عليها، و إنما أسقط أسنادها اختصارا - غير وافيّه بإثبات اعتبارها بالنسبه إلينا بعد اختلاف المبانى فى العدالة و غيرها مما يبتنى عليه حجه خبر الواحد. نعم لا بأس بهذه الشهاده إذا أحرز مبنى صاحب الإحتجاج فى قبول الروايه و ردّها مع فرض حصول الوثوق بصدور تلك الأخبار من مجرد شهادته. و عليه فالبحث عن دلالة خبر الحسن بن الجهم يكون بتبع استدلال الماتن به، و هو ينفع لتأييد القول بالتخيير الذى تدل سائر الروايات عليه.

و أما الدلاله فقد عرفت ظهور قوله عليه السلام: «فإذا لم يعلم فموسّع عليك» فى التخيير بين الخبرين اللذين تمّ المقتضى للحجه فى كل منهما، لكون راوييهما ثقتين، و كان السؤال عن علاج المانع و هو التعارض.

و أورد المحقق الأصفهاني «قده» على الاستدلال بها بما محصله: أنها لا تدل على مدعى المصنف و هو إثبات التخيير بين الخبرين سواء أ كانا متكافئين أم متفاضلين، و إنما تدل على التخيير بعد فقد المرجح، و ذلك لأنّ صدرها مقيد بالعرض على الكتاب و السنه، و قد روى شخص هذا الراوى عن موسى بن جعفر عليهما السلام أيضا العرض على الكتاب و السنه فى الحديثين المختلفين<sup>(١)</sup>، كما روى عنه عليه السلام الأخذ بما يخالف العامه<sup>(٢)</sup>. و الغرض أن التخيير ليس على الإطلاق، بل بعد الترجيح و لو فى الجملة، فقوله: «و لا نعلم أيهما الحق» إما لموافقتهما معا للكتاب أو عدم موافقتهما معا للكتاب.

نعم بناء على ما سيجىء من المصنف «قده» - من أن العرض على الكتاب ليس من المرجحات

لإحدى الحجتين على الأخرى، بل لتمييز الحجة عن اللاحجة - يكون التخيير مطلقاً غير مقيد بأعمال المرجحات، لكن سيأتي إن شاء الله ما فيه.

و أما حمل صدره - لإطلاقه - على عدم كون الجائي بالخبر ثقة فيخرج عن مورد الترجيح، بخلاف ذيله، لتقيده بكون الجائي بالخبرين ثقة، وفي هذا المورد لم يعمل الترجيح، فبعيد، إذ مثله لا- يؤخذ به مع عدم الاختلاف، و ظاهره أن الاختلاف هو الموجب لتخيير السائل في الأخذ به، فيعلم منه وجود المقتضى للعمل به.

إلا أنه يقرب هذا الحمل ما في روايه عبد الله بن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به، قال عليه السلام: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله صلى الله عليه و آله، و إلا- فالذى جاءكم به أولى» (١) و عليه فمناًشأ تحير السائل ليس كونهما حجتين بالذات، بل حيث إنه منسوب إليهم «عليهم السلام» له أن يردّه مطلقاً أو يجب عليه رعايه الواقع بالتوقف و الاحتياط، فتدبر (٢) و عليه يشكل الاستدلال بهذه المرسله على التخيير بين المتعارضين مطلقاً - حتى مع التفاضل - إلا إذا تم أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

أحدهما: أن يكون الغرض من السؤال الأول استعمال حكم تعارض مطلق الخبرين حتى مع قصور المقتضى للحجيه في أحدهما، و يكون جوابه عليه السلام بقياس الخبرين على الكتاب و السنه أجنياً عن الحكم بالتخيير عند التكافؤ.

ثانيهما: أن يكون السؤال الأول سؤالاً- عن معارضة خبرين جاء بهما ثقتان كما هو مفروض السؤال الثاني أيضاً: إلا أن موافقه الكتاب ليست من وجوه الترجيح، بل من مميزات الحجة عن اللاحجة.

و لا- سبيل لإحراز الأمر الأول. لكن الأمر الثاني ثابت عند المصنف. و عليه يتجه استدلاله بروايه الحسن بن الجهم على التخيير المطلق، إذ لا يبعد ظهور قوله عليه السلام: «فإن كان يشبههما فهو منّا، و إن لم يكن يشبههما فليس منّا» في كونه في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، لا ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، فإنه قريب من روايه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، و إن لم يشبهها فهو باطل» و بذلك يتجه استدلال المصنف بذيل الروايه على التخيير مطلقاً سواء في المتكافئين و المتفاضلين.

الروايه الثانيه: خبر الحارث بن المغيره. أما السند فهو كسابقه مروى عن الاحتجاج مرسلًا. و أما الدلاله فقد عرفت ظهورها فى جعل التخيير بين المتعارضين - تكافئًا أم تفاضلًا - إلى زمان التمكن من لقاء الإمام الحجه صلوات الله و سلامه عليه و عجل فرجه الشريف.

لكن نوقش فيها تاره بأن موردها التمكن من لقاء الإمام القائم بالأمر فى كل عصر، و صورته ترقب لقائه عليه السلام كما فى أيام الحضور، لا- زمان الغيبه. و الرخصه فى التخيير فى مده قليله لا- تلازم الرخصه فيه أبداً<sup>(١)</sup>. و أخرى بأنها «لا دلاله لها على حكم المتعارضين. و مفادها حجيه اخبار الثقه إلى ظهور الحجه عليه السلام»<sup>(٢)</sup>.

و كلاهما لا- يخلو من غموض: أما الأول فلأن كل واحد من الأئمه المعصومين عليهم السلام و إن كان قائماً بالحق، بل أطلق على بعضهم فى الأخبار، إلا- أن الظاهر اختصاص لقب «القائم» - عند الإطلاق - بالإمام الحجه المنتظر «عليه أفضل الصلاه و السلام»، لُقّب به من عهد رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كما ورد فى كثير من الأخبار، فقد روى عنه صلى الله عليه و آله عند بيان الأئمه من ولد الحسين عليه السلام: «تاسعهم قائمهم» و «التاسع قائمهم» و «تاسعهم قائمهم قائم أمّتى» و «تاسعهم قائمهم و مهديّهم» و نحو هذا التعبير كما لا يخفى على من راجع مظانه.

و عليه فظاهر خبر الحارث جعل التوسعه و التخيير بين المتعارضين فى عصر الغيبه. و لعل تحديد ذلك برؤيته عليه السلام لأجل طول غيبته زماناً و قصر مدى إمامه سائر الأئمه عليهم السلام.

و لو لم يكن مقصوده عليه السلام جعل التخيير كان الأنسب تحديد التوسعه برؤيه كل واحد منهم، بأن يقال: «حتى ترانى أو ترانا» كتحديد الأمر بالوقوف فى المقبوله بملاقاه الإمام عليه السلام فالإتيان باللقب المختص بالإمام الحجه «عليه السلام و عجل فرجه الشريف، و تعليق السعه على رؤيته «عليه السلام» ظاهر فى جعل التخيير فى الأزمنه المتماديه قبل ظهوره عليه السلام، حيث يكون المدار فى عصر الدوله المهدويه على الأحكام الواقعيه بلا تقيه لخوف أو مداراه، هذا.

مضافاً إلى: أن الحكمه فى جعل التوسعه - و هى الإرفاق بالمكلفين و رفع الحرج عنهم مع كثره الأخبار المتعارضه فى أبواب الفقه - تقتضى جعلها فى حق الشيعه فى عصر الغيبه، لحرمانهم عن التشرف بمحضره عليه السلام بخلاف الشيعه المعاصرين لهم عليهم السلام لتمكنهم أحياناً من التشرف و استعمال الوظيفه منهم.

و عليه فجعل التخيير فى حقهم يقتضى جعله فى عصر الغيبه بالأولويه. هذا مع الغض عن ظهور

ألفاظ الروايه فى إفاده التخيير فى عصر الغيبه كما جعله المحقق الأشتياني أقوى الاحتمالين<sup>(١)</sup> و أما الثانى - و هو أجنبيه الروايه عن باب التعارض و دلالتها على حجيه خبر الثقة - فلأن حجيه خبر الثقة غير محدوده بعصر الغيبه حتى تكون هذه الروايه دليلا عليها، إذ الأخبار المستدل بها على اعتبار الخبر الواحد لا تزيد عن إمضاء السيره العقلايه، و من المعلوم عدم تفاوت حضورهم «عليهم السلام» و غيبته عليه السلام فى بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة، بل مفاد الأخبار الإرجاعيه حجيه أخبار الثقات المعاصرين لهم عليهم السلام كالإرجاع إلى زكريا بن آدم و يونس بن عبد الرحمن و زراره و أضرابهم، فهل يدل قوله عليه السلام: «أما ما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن ترده» على اختصاص حجيه اخبار زراره بعدم التمكن من لقاء الإمام الصادق عليه السلام؟ و الحاصل: أن حجيه خبر الثقة - بمعنى منجزيه الواقع و الاعتذار عنه - لم تقيّد فى الروايات الإرجاعيه بعصر الغيبه، بل تشهد بخلافه كما عرفت.

هذا مضافا إلى: أجنبيه مفاد هذه الروايه عن حجيه خبر الثقة، و إنما يدل عليها مثل قوله «عليه السلام» فى التوقيع الشريف: «لا عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»<sup>(٢)</sup> الظاهر فى حجيه اخبار الثقات بنحو العموم، و قطع العذر الجهلى به، و انتفاء التوسع به بإجراء الأصل النافى للتكليف، و أن إخبار الثقة بمنزله السماع من المعصوم عليه السلام، و من المعلوم أن اخباره قد يتضمن السعه كما إذا أخبر باستحباب فعل أو إباحته، و قد يتضمن الضيق و الكلفه كما إذا أخبر بالإلزام. و هذا بخلاف خبر الحارث بن المغيرة المتضمن للتوسع بعد سماع الحديث من الأصحاب.

و ظاهره اختلاف الثقات فى الحديث عنهم عليهم السلام لقوله: «و كلهم ثقّه» و ليس المراد به اخبار الثقات بروايه واحده، فإنّ مثله يوجب العلم العادى بالحديث، و لا يناسب جعل التوسع المطلقه حينئذ.

و الحاصل: أن دلالة هذه الروايه على مختار المصنف «قده» تامه، لما عرفت من أن التوسع المجعوله أجنبيه عن إمضاء سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة. و الإشكال إنما هو فى ضعف السند بالإرسال.

الروايه الثالثه: معتبره على بن مهزيار فى صلاه النافله فى المحمل. رواها الشيخ فى التهذيب بإسناده عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار<sup>(٣)</sup>. و الظاهر أن أحمد هو ابن محمد بن يحيى العطار القمى كما ذكره الشيخ فى سنده روايه مفصّله فى كتاب الدّيات. و رجال هذا



السند من الأجلاء، و إسناده الشيخ إلى أحمد معتبر. و لو نوقش في السند تارة بجهاله أحمد، و أخرى بتأخره عن العباس بطبقتين و سقوط الواسطه بينهما، لم يقدح ذلك في اعتبار الروايه بعد تصريح الشيخ في الفهرست بطريق آخر له إلى ابن مهزيار، قال: «أخبرنا بكتبه و رواياته جماعه عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله، و الحميري، و محمد بن يحيى، و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن العباس بن معروف عنه» (١) فسنده الروايه معتبر على هذا الطريق.

و أما الدلاله: فظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلّهما إلّا على الأرض» من جهه اشتماله على السلب و الإيجاب هو شرطيه الاستقرار في النافله كالفريضه، فتبطل الصلاه في المحمل، لفقدانها للشرط.

و ظاهر الأمر في «صلّهما في المحمل» جواز الإتيان بالنافله في حال السير و عدم شرطيه الاستقرار، لا وجوب الصلاه في المحمل، إذ الأمر في مقام توهم الحظر، و لا- مورد للجمع الدلالى بين الخبرين «بحمل الأمر على الاستحباب فيخرج الخبران عن المتعارضين» و ذلك لعدم كون «صلّ» ظاهرا في الوجوب أصلا حتى يتصرف في دلالتة، بل هو يدل على الترخيص من أول الأمر، و من المعلوم تحقق التعارض بين هذين الخبرين، و قد أجاب عليه السلام بالتخيير في الحجية بين المتعارضين.

و أورد عليه بعض أعظم العصر بأن «ظاهر حكمه عليه السلام بالتخيير أن التخيير واقعى، إذ لو كان الحكم الواقعى غيره لكان الأنسب بيانه، لا الحكم بالتخيير بين الحديثين» (٢).

لكن يمكن أن يقال: ان وظيفه الإمام عليه السلام بما أنه مستودع علمه «تعالى شأنه» بيان الأحكام الواقعيه الأوليه و الثانويه، و كذا بيان القواعد العامه كما هو كثير في الروايات التي بأيدينا. و مما يحتاج إلى معرفته عامه المكلفين علاج تعارض الخبرين من التخيير أو الترجيح أو التساقط رأسا مع كثره الابتلاء بالمتعارضات في أبواب الفقه. فلا تنحصر وظيفه الإمام في تبليغ الأحكام الفرعيه حتى يكون الأنسب بشأنه بيان الحكم الواقعى خاصه، دون إعطاء قانون تعارض الخبرين، بل كل من الأمرين مناسب لمقام الإمام.

و عليه فالمتبع ظهور جوابه عليه السلام عن السؤال، و هو قوله: «فموسّع عليك» و لا يبعد ظهوره في التخيير الظاهري بين الخبرين المتعارضين في جميع الموارد، و كان منشأ التخيير في جميع الموارد مصلحه التسهيل على المكلفين و التسليم لهم عليهم السلام، و في خصوص المورد كان منشأ التخيير عدم شرطيه الاستقرار في الناقله.

نعم يختص الحكم بالتخيير في هذه الروايه بالمستحبات المبني أمرها على التخفيف كما أفاده

المحقق الأصفهاني «قده» ولا سبيل للتعدى إلى مطلق الأخبار المتعارضة.

الروايه الرابعه: مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان «أرواحنا فداه».

و الكلام فى سندها تاره و فى الدلاله أخرى.

أما السند فهى و إن كانت مرسله فى الاحتجاج، لكن رواها الشيخ فى كتاب الغيبه أيضا كما تقدم فى التوضيح. و طريق الشيخ إلى الحميرى صحيح، قال فى الفهرست: «له مصنفات و روايات أخبرنا بها جماعه عن أبى جعفر ابن بابويه، عن أحمد بن هارون الفامى و جعفر بن الحسين عنه» (١). و أما الحميرى فقال النجاشى فى شأنه: «كان ثقه و جهها، كاتب صاحب الأمر عليه السلام و سأله مسائل فى أبواب الشريعة» (٢).

و أما الدلاله فظاهرها التوسعه و الترخيص فى العمل بكل من المتعارضين سواء فى مورد السؤال و هو الأحكام الترخيصيه أم فى غيرها. أما التخيير فى المستحبات فلظهور أحد الخبرين فى استحباب التكبير فى الانتقال من كل حاله إلى أخرى، لقوله عليه السلام «فعلية التكبير». بعد وضوح أمرين:

أحدهما: أن كلمه «عليه» و إن كانت ظاهره فى التكليف الإلزامى الذى فيه الثقل و المشقه، إلا أنها وردت بالنسبه إلى بعض المستحبات أيضا باعتبار استقرارها فى الذمه.

و ثانيهما: كون ما عدا تكبيره الافتتاح من التكبيرات مستحبا فى الصلاه بالضروره، خصوصا مع جلاله الراوى و كون السؤال من الناحيه المقدسه. و ظهور الخبر الآخر فى نفي الاستحباب، لقوله عليه السلام: «ليس عليه».

و وجه المعارضه حينئذ واضح، للتنافى بين ما يدل على استحباب التكبير و ما يدل على عدم استحبابه. و قد أجابه عليه السلام بالتخيير أى بالإتيان بالتكبيرات بقصد الاستحباب، و تركها، و هذا هو التخيير المدعى بين المتعارضين.

و مورد الروايه و إن كان حكما ترخيصيا، إلا أن مفاد جوابه عليه السلام اطراد الحكم بالتخيير فى جميع موارد التعارض، لقوله عليه السلام: «من باب التسليم» فإنه تنبيه على عله الحكم، و لازمه التعدى إلى جميع موارد تعارض الخبرين. و عليه فلا وجه لمقايسه هذه الروايه بروايه ابن مهزيار فى الاقتصار على الأحكام الترخيصيه كما أفاده المحقق الأصفهاني «قده». و ذلك لما عرفت من الفرق بين جوابه عليه السلام فى الروايتين، فإن قوله: «من باب التسليم» بيان لعله الحكم بالتخيير، و المدار على عموم العله لا خصوص المورد، و لم يرد هذا التعبير فى روايه على بن مهزيار.

و أورد على الاستدلال بهذه المكاتبه بخروج موردها عن التعارض، للجمع العرفى بينهما بحمل الخبر العام - المثبت للتكبير فى جميع الانتقالات - على الخبر الخاص النافى للتكبير فى خصوص حال النهوض، و القاعده تقتضى الجمع بين الخبرين بالتخصيص، لا الحكم بالتخير، فالحكم بالتخير و عدم تخصيص العموم إنما هو لكون التكبير ذكرا فى نفسه (١).

لكنه لا يخلو من خفاء، فإنَّ جهه سؤال الحميرى هى اختلاف الخبرين فى استحباب التكبير بالسلب و الإيجاب. و لو كان مقصوده عليه السلام من جعل التخير - و عدم إرشاد السائل إلى الجمع بين الخبرين بالتقييد - كون التكبير ذكرا فى نفسه كان المناسب بيان ما يدل عليه، لا الحكم بالتوسعه فى الأخذ، فإنَّ قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» ظاهر فى الحجية التى هى مسأله أصوليه، و نتيجة حقيه أحدهما تختيارا جواز الإفتاء باستحباب التكبير فى جميع الانتقالات بما أنه حكم الله، اعتمادا على روايه «فعليه التكبير» لا الإتيان به من جهه مطلوبه مطلق الذكر.

و عليه فالظاهر تماميه دلالة المكاتبه على التخير. و إطلاقها - الناشى من ترك الاستفصال - يعم المتفاضلين كالمتكافئين، و التعليل المستفاد من قوله: «من باب التسليم» يقتضى تعميم الحكم لجميع موارد التعارض.

الروايه الخامسه: معتبره سماعه المتقدمه فى التوضيح، رواها ثقه الإسلام عن على بن إبراهيم عن أبيه عن عثمان بن عيسى و الحسن بن محبوب جميعا عن سماعه. و هذا السند موثق أو صحيح.

و التعبير عنه بالحسن أو الموثق - كما فى كلام العلامة المجلسى (٢) - لا بد أن يكون من جهه إبراهيم بن هاشم، مع أن المحكى عن الوجيزه توثيقه.

و أما الدلاله فقد تقدمت فى التوضيح إجمالاً و أن سؤال سماعه: «كيف يصنع؟» يكون عن حكم واقعه ورد فيها حديثان مختلفان، و كلا الراويين من أهل دينه، و أجب عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى ملاقيه الإمام عليه السلام حتى يسأله عن حكمها، و بالتوسعه فى الفتره الفاصله بين الواقعه و بين الملاقاه، و المقصود بهذه الرخصه التخير فى العمل بكل منهما شاء.

و أورد على الاستدلال بها تاره: بأن موردها دوران الأمر بين المحذورين «حيث إن أحد الخبرين يأمر و الآخر ينهى، و العقل يحكم فيه بالتخير بين الفعل و الترك، و قول الإمام عليه السلام: فهو فى سعه لا يدل على أزيد منه» (٣).

و أخرى: بأنّها - مضافا إلى اختصاصها بالتمكن من لقاء الإمام عليه السلام - تكون من أدله التوقف لا من أدله التخير، لقوله عليه السلام: يرجئه (٤).

و يشكل الأوّل أوّلاً: بالفرق الموضوعى بين مسأله الدوران بين المحذورين و بين مورد الموثقه بوجهين، فلا يصح حمل قوله عليه السلام: «فهو فى سعه» على ما يستقل به العقل من التخيير.

أحدهما: أن حكم العقل بالتخيير فى العمل فى مسأله الدوران يتوقف على العلم بجنس الإلزام و الشك فى الخصوصيتين كما مثّلوا له بالحلف على فعل فى وقت خاص أو على تركه.

و أمّا إذا دار حكم واقعه بين الوجوب و الحرمة و الإباحه فهو خارج عن مورد الدوران بين المحذورين، و تجرى فيه البراءه الشرعيه كما تقرر فى مجارى الأصول. و مفروض سؤال سماعه هو وصول خبرين متعارضين أحدهما يأمر و الآخر ينهى، و من المعلوم عدم استلزامه للعلم بالإلزام، لاحتمال كذبهما معا، و أن يكون حكم واقعه الإباحه. و لا قرينه فى السؤال على حصول العلم بالإلزام الجامع بين الوجوب و الحرمة من إخبار المخبرين حتى يندرج فى مورد الدوران.

و دعوى «إفاده الحجّتين التبعديتين للعلم بالإلزام، فلا يحتمل معهما الإباحه» ممنوعه بعدم اقتضاء حجيه خبر الثقة حصول العلم بمؤداه، خصوصا مع تعارض الخبرين و تكاذبهما و عدم حجيه شىء منهما، بعد كون الأصل الأولى فى تعارض الطرق هو التساقت و عدم نهوض دليل على حجيه أحدهما تخييرا بعد.

ثانيهما: أن حكم العقل بالتخيير فى مسأله الدوران بين المحذورين منوط بعدم دليل يعين الوظيفه من عموم فوقانى يثبت أحد الحكمين، أو أصل عملى منجز له كالأستصحاب المثبت للتكليف، إذ معه لا تصل النوبه إلى التخيير، و حيث لم يحرز وجود هذا الدليل أو الأصل و عدمه فى مورد سؤال سماعه، فلا سبيل لحملها على مورد الدوران، فإنّ حمل إطلاق جواب الإمام «عليه السلام»: «فهو فى سعه» - الشامل لمورد وجود الأصل الحاكم و عدمه - على صورته عدمه حتى يكون موردا للدوران بين المحذورين بلا وجه.

و الحاصل: أن مجرد ورود خبرين متضمنين لطرفى الإلزام لا يقتضى درج المورد فى الدوران بين المحذورين حتى تكون السعه إرشادا إلى ما يستقل به العقل، لما عرفت من اعتبار أمرين فى مسأله الدوران، و لا سبيل لإحرازهما فى الموثقه.

نعم لا بأس باستفاده الدوران بين المحذورين من مرسل سماعه بن مهران عن أبى عبد الله «عليه السلام»: «قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا و الآخر ينهانا عنه، قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامه» (١).

و ثانيا: أنّ إرادته الحجيه التخييريّه فى موارد الدوران بين المحذورين من قوله عليه السلام: «فهو

في سعه» غير ظاهره، لأن هذه التوسعه إما أن تدل على الحجية التخيرييه و إما ان تدل على نفى منجزيه الاحتمال و جعل المكلف معذورا في مخالفه الواقع، كما يدل عليه حديث السفره في بحث أصاله البراءه «فهم في سعه حتى يعلموا» إذ لا يراد بالسعه إلا الإعذار عن الواقع على تقدير المخالفه.

فإن أريد بها جعل الحجية التخيرييه - كما هو المقصود من الاستدلال بالموثقه - فمن المعلوم أنها أجنبيه عن التخير العملي في مسأله الدوران، إذ العقل إنما يحكم بالتخير في العمل و نفى الحرج عن الفعل و الترك، و هذا لا ربط له بجعل أحد الاحتمالين حجه و الإفتاء به.

و إن أريد بها التوسعه في مقام العمل - لا الحجية - فلا وجه لحمل الموثقه على مورد الدوران، فإن التوسعه بمعنى جعل العذر عن مخالفه الواقع لا تختص به، بل تجرى في الشبهات البدويه بعد الفحص كما يظهر من الاستدلال بحديث السعه في الشبهه التحريميه.

و عليه كان اللازم الإشكال - على دلالة الموثقه على التخير - بمنع ظهور «فهو في سعه» في جعل الحجية، بل مساقها مساق حديث السعه. لا- حمل الروايه على موارد الدوران بين المحذورين، إذ لا- حكم للعقل فيها بالحجيه التخيرييه، بل غايته نفى الحرج عن موافقه كل من الاحتمالين المتكافئين.

هذا.

مضافا إلى: أن الأمر يارجاء الواقعه مانع عن حمل التوسعه على موارد الدوران بين المحذورين، لامتناع الاحتياط فيها، مع أنه عليه السلام أمر بالإرجاء و التوقف.

و يشكل الثاني: بالمنع من اختصاص الروايه بحال التمکن من لقاء الإمام عليه السلام بما تقدم في خبر الحارث بن المغيره. و المراد بالموصول في «من يخبره» هو الإمام عليه السلام، إذ لا ترتفع الحيره بإخبار غيره كما هو واضح، إلا بدليل آخر يدل على كفايه إخبار الغير عموما أو خصوصا، و هو مفقود في مورد الموثقه، و ظهور الموصول هنا في الإمام عليه السلام كظهور «صاحبك» في خبر سماعه فيه مما لا ينكر.

و أما ما أفاده من كون الموثقه من أدله التوقف لا التخير فممنوع بأنها تتضمن حكيمين:

أحدهما إرجاء الواقعه إلى زمن ملاقيه الإمام عليه السلام، و الثاني جعل التوسعه و الترخيص في العمل بواحد من الخبرين، و ظاهر الجمله الأولى و إن كان هو الإرجاء، و التوقف المطلق واقعا و ظاهرا بترك الإقدام في الواقعه إلى زمان الملاقاه، و عدم إسناد شيء من المضمونين إلى الشارع.

لكن لا بد من رفع اليد عن هذا الظهور بقريته صراحه الجمله اللاحقه في جعل التوسعه، و من المعلوم امتناع الجمع بين التوسعه و التوقف الظاهريين، للتنافي بينهما، فلا مناص من الجمع بجعل التوقف ناظرا إلى الواقع، و عدم إسناد أحد المضمونين إلى الشارع

واقعا لئلا يلزم التشريع، و جعل التوسعه

ص: ١١٤

فى العمل بواحد من الخبرين ظاهرًا، و هذا هو التخيير الظاهرى فى حجه أحد الخبرين المتعارضين.

و قد يقال: باختصاص الموثقه بأصول الدين و أجنبيتها عن حكم تعارض الخبرين فى الفروع بقريته قوله عليه السلام: «أحدهما يأمر بأخذه» و لو كانت ناظره إلى الفروع كان الأنسب أن يعبر بالأمر بفعله، لمناسبه التعبير بالأخذ بالأمور الاعتقاديه. و كذا تعبير الإمام عليه السلام ب «يرجئه» فإن الإرجاء فى الفروع يؤدّى إلى التفويت عاده، بخلافه فى الاعتقادات.

لكنه غير ظاهر بعد ما عرفت من ورود كلمه «الأخذ» فى تعارض الخبرين الدالين على حكمين فرعيين، كما فى المقبوله، حيث تكرر كلمه «الأخذ» فيها، و موردها الفروع، و كذا غيرها من أخبار الباب. و أما الأمر بالإرجاء فقد عرفت أنه ناظر إلى الواقع، و عدم إسناد أحد الحكمين خاصه إلى الشارع، لا إلى العمل الخارجى.

الروايه السادسه: مرسله الكافى، لقوله بعد نقل موثقه سماعه: «و فى روايه أخرى: بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و دلالة هذه الجمله على التخيير بين المتعارضين تامه.

لكن يشكل الاعتماد عليها من جهه الإرسال و إن كان ظاهر تعبير الكلينى «قده» وجود روايه بهذا المضمون غير موثقه سماعه. هذا مع احتمال كون الروايه مضمون إحدى الروايات المسنده المتقدمه، فلا يحرز التعدد حتى يستند إليها و إن كان الأصل الأوّلى عند بيان الأخبار تعددها.

و أما ما ذكره فى ديباجه الكافى من قوله عليه السلام: «بأيهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» فالظاهر أنها منقوله بالمعنى، بل الظاهر أنها إشاره إلى ما ورد من الأخبار فى الترجيح بالشهره و بما وافق الكتاب و بما خالف العامه، لا أنها روايه مستقله فى قبال سائر الروايات حتى يؤخذ بمفادها، و لو لم تكن مأخوذه من غيرها فلا يعلم صدرها حتى يكون الحكم بالتخيير مطلقا أو مقيدا بما جاء فى الصدر احتمالا.

و أما خبر فقه الرضا عليه السلام فدلالته على التخيير تامه. و الإشكال فى سنده كما هو ظاهر.

لكن فى ما تقدم من أخبار التخيير غنى و كفايه لإثبات أصل التخيير. و قد عرفت دعوى شيخنا الأعظم استفاضتها بل تواترها، فهى روايات معمول بمضامينها فى الجمله بشهاده دعوى صاحب المعالم (١) الإجماع على التخيير بعد فقد المرجح الظاهره فى عدم الاعتناء بوجود المخالف كالشيخ فى مقدمه التهذيب و إن ذهب فى مقدمه الإستبصار إلى التخيير، بل فى العده ألحق تعارض الإجماعين بتعارض الخبرين ممّا ظاهره تسلّم الحكم بالتخيير فى الخبرين، قال فى مقدمه الإستبصار: «و إذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين إلا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما، و بعد التأويل بينهما كان العامل

و منها (١): ما دلّ على التوقف مطلقا (٢).

## ٢ - أخبار الوقوف

(١). أى: و من الطوائف الواردة فى علاج تعارض الأخبار ما دلّ على التوقف مطلقا - فى قبالات المطلقات التخيير - أى من دون تقييدها بفقد المرجح.

(٢). مثل ما روى عن السرائر نقلا من كتاب مسائل الرجال - مسائل محمد بن على بن عيسى - «حدثنا محمد بن أحمد بن محمد بن زياد و موسى بن محمد بن على بن عيسى، قال: كتبت إلى الشيخ موسى الكاظم «أعزّه الله و أيده» أسأله عن الصلاة.. إلى أن قال: و سألته عن العلم المنقول إلينا من آباءك و أجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه أو الردّ إليك فيما اختلف فيه؟ فكتب عليه السلام: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، و ما لم تعلموه فردّوه إلينا».

و روى الصفار فى بصائر الدرجات نحو هذه الرواية عن محمد بن عيسى، قال «أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث و جوابه بخطّه، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا...» و الظاهر تعدد المكاتبه، فإن المكتوب إليه فى روايه السرائر هو أبو الحسن الأوّل عليه السلام، و فى الثانيه أبو الحسن الثالث عليه السلام.

و كيف كان فالروايه تدل على وجوب التوقف عند تعارض الأحاديث إذا لم تكن قرينه على صدور أحدها خاصه. و الأمر بالتوقف مطلق غير مقيد بفقد المرجحات الآتية من الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و أمّا سند روايه السرائر فهو و إن لم يكن واضحا، إلا أن اعتماد ابن إدريس عليها مع بنائه على عدم حجيه الخبر الواحد المجرد عن القرينه القطعيّه كاشف عن إحراز صدورها.

=====

أيضا مخيرا فى العمل بأيّهما شاء من جهه التسليم...».

و سيأتى الكلام فى سائر طوائف الأخبار و أنّها هل تقتضى تقييد المطلقات التخيير أم لا؟



و منها (١): ما دلّ على ما هو الحائط منها «-» .

و مثل موثقه سماعه المتقدمه فى أخبار التخيير، بناء على إرادته السعه فى تأخير الواقعه - بعد الأمر بالإرجاء - و عدم العمل بالخبرين إلى زمان لقائه عليه السّلام. و مثل خبر سماعه بن مهران عن أبى عبد الله عليه السّلام المتقدمه فى (ص ١١٣) و قد عدّ خبر جابر «» عن أبى جعفر عليه السّلام و غيره أيضا كمرسله ابن بكير «» من أخبار التوقف مطلقا. لكنه ليس كذلك، لاشتمالها على التوقف بعد فقد المرجحات، لا مطلقا كما هو مراد المصنف «قدس سره».

### ٣ - أخبار الاحتياط

(١). أى: و من تلك الطوائف الأربع ما دلّ على الاحتياط فى الخبرين المتعارضين، و الدال على الأخذ بالاحتياط قوله عليه السّلام فى مرفوعه زراره بعد تكافؤ المرجحات: «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط» «». لكن المرفوعه لا تدل على الاحتياط مطلقا، بل فى صورته تكافؤ المرجحات.

=====

(-). فى تقارير سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله «قده»: «و المراد بما دلّ على التوقف أو الاحتياط هو الأخبار الداله عليهما فى مطلق الشبهات، لا فى خصوص المتعارضين، لعدم ما يدل على أحدهما فيهما. نعم فى الأخبار الأمره بأخذ المرجحات ما يدل على التوقف بعد فقدها، لكنها ليست داله على التوقف أو الاحتياط و لو مع وجود المرجحات» «».

أقول: أما ما أفاده «قده» بالنسبه إلى الاحتياط فالظاهر أنه كذلك، إذ لم نعثر على ما يدل على الاحتياط مطلقا فى خصوص المتعارضين، و الدال عليه فيهما هو ما عرفته من بعض فقرات مرفوعه زراره، و ذلك أيضا ليس مطلقا بل هو مقتيد بفقد المرجحات. فإن كان مراد المصنف تلك الفقره فالتعبير عنها بالطائفة مسامحه، فلا يبعد أن يريد بالطائفة ما فى تقارير سيدنا الأجل من الأخبار الداله على الاحتياط فى مطلق الشبهات.

و أما ما أفاده «قده» من الأخبار العامه الداله على التوقف فى مطلق الشبهات فهو و إن كان محتملا، لكن احتمال ما ذكرناه من روايتى سماعه و محمد بن على بن عيسى لعله أقرب، إذ الظاهر عدم قصور فى دلالتهما على التوقف فى الفتوى و السعه فى العمل.

هذا ما دلّ من الأخبار على التوقف فى تعارض الخبرين مطلقا من غير تقييد بفقد المرجح. و فى بعض الأخبار تقييد الأمر بالإرجاء بما إذا لم يكن لأحد الخبرين مزيه ترجحه على الآخر، كما فى مقبوله عمر بن حنظله، فإنه عليه السلام بعد فرض استواء الحاكمين فى الصفات أمر بالنظر فى مستندى حكميهما، و الأخذ بالمشهور و الموافق للكتاب و المخالف للقوم و ما يكون حكاهم أميل إليه، و بعد تكافؤ الخبرين فى هذه الأمور قال عليه السلام: «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» فالحكم بالتوقف متأخر عن وجوه الترجيح.

كما أن ظاهر المقبوله بقرينه قوله عليه السلام: «حتى تلقى إمامك» اختصاص الحكم بالإرجاء بزمان الحضور، خصوصا مع اقتضاء مورد السؤال - و هو النزاع المالى - رفع الخصومه و قطع ماده التشاجر بين المترافعين، مما يكون إيقاف الدعوى لمدته قصيره - أى إلى إمكان التشرف و استعمال الواقع - ممكنا.

و لأجل اختلاف مضمون المقبوله مع مفاد المطلقات الآمره بالوقوف عند المتعارضين لم نذكر هذه الروايه فى التوضيح المعدّ لبيان مراد الماتن من مطلقات أخبار الوقوف.

و كيف كان فالظاهر أن أخبار التخيير معارضه بأخبار الوقوف بالتباين، و من المعلوم إناطه حجيه أحد الخبرين المتعارضين تخييرا بتقديم أخبار التخيير بنحو من الجمع الدلالى بين الطائفتين بعد ما عرفت من وجود الأخبار المعتمره سندا فى كليتهما.

و قد تصدّى الأصحاب «رضوان الله عليهم» للجمع بينهما أو تقديم أخبار التخيير مطلقا، أو فى عصر الغيبه. و قد حكى المحدث البحرانى وجوها ثمانية للجمع بينهما، و ناقش فيها<sup>(١)</sup>، و إخبار الثانى من تلك الوجوه جمع منهم شيخنا الأعظم، و هو حمل أخبار الوقوف على التمكن من رفع الشبهه و الوصول إلى الإمام عليه السلام، و حمل أخبار التخيير على زمان تعذر الوصول إليه عليه السلام، و هو محكى عن الثقة الجليل أحمد بن أبى طالب الطبرسى فى كتاب الاحتجاج، فراجع.

كما أن القائلين بالتخيير اختلفوا فى كيفية تقديم أخباره على أخبار الوقوف، فذهب المحقق الأشتيانى و وافقه شيخنا المحقق العراقى «قدهما» إلى حكومتها على أخبار الوقوف العامه، و اختار

المحقق الرشتى أخبار التخيير من جهة الجمع الدلالى بين النص و الظاهر(«)، و المحكى عن المجلسى «قدهما» الجمع بحمل الأمر بالوقوف على الاستحباب.

و كيف كان فالمعزى إلى المشهور هو القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين، بل ادعى فى المعالم الإجماع عليه.

و قد وجّه المحقق النائنى فتوى المشهور بالتخيير بما حاصله: أن الأخبار على طوائف أربع:

منها: ما دلّ على التخيير مطلقاً أى فى زمن الحضور و الغيبه كخبر الحسن بن الجهم.

و منها: ما دلّ على التوقف كذلك بناء على وجوده فى الأخبار كما حكى.

و منها: ما دلّ على التخيير فى زمن الحضور كخبر الحارث بن المغيرة.

و منها: ما دلّ على التوقف فى زمن الحضور كما فى ذيل مقبوله عمر بن حنظله.

و النسبه بين مطلقات التخيير و مقيداته و إن كانت هى العموم و الخصوص كالنسبه بين مطلقات الوقوف و مقيداته، إلا أنه لا تحمل المطلقات على المقيدات، إذ حمل المطلق على المقيد فى المثبتين مشروط بكون المطلوب فيهما صّرف الوجود حتى يتحقق التنافى الموجب للحمل، و المفروض كونهما انحلاليين، و المقصود هو حكم الخبرين المتعارضين بنحو مطلق الوجود.

و النسبه بين المطلقات هى التباين، لكن لما لم يعمل بإطلاق أدله التخيير فى زمان الحضور صار الإطلاق معرضاً عنه و غير مراد، فكأنه من أول الأمر كان دليل التخيير مختصاً بزمان الغيبه، و حينئذ تنقلب النسبه التباينيه التى كانت بين مطلقات التوقف و التخيير إلى الأعم و الأخص المطلق، لصيروره مطلقات التخيير بالإعراض المزبور أخص من إطلاقات أدله التوقف، فتخصّص إطلاقات التوقف و تكون النتيجة التخيير فى زمان الغيبه و التوقف فى زمان الحضور.

هذا ما حكاه سيدنا الأستاذ فى مجلس الدرس عن المحقق النائنى «قدهما» و هو مغاير لما فى تقريرات العلامة الكاظمى «قده» من وجهين:

أحدهما: أن النسبه بين مطلقات الوقوف و التخيير هى العموم من وجه، و قد تكرر هذا التعبير فى موضعين من التقرير(«)، و لكن السيد الأستاذ «قده» صرّح بأن مراد المحقق النائنى هو ما ذكرناه من أن النسبه بينهما هى التباين.

و ثانيهما: أن النسبه بين مقيدات التخيير و التوقف هى التباين كما فى التقرير، و لكن تخلص من التعارض بينهما بقوله: «و لا يهمنى البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ على التوقف و التخيير فى زمان الحضور، فإنه لا أثر له. مضافاً إلى أنه لم يعلم العمل بما دلّ على التخيير فى زمان الحضور...». و لكن

سيدنا الأستاذ لم يتعرض لحكم تعارض المقيدات، و اقتصر على الاعتراض عن مطلقات التخيير و عدم العمل بها في عصر الحضور.

أقول: أمّا الوجه الأوّل - أعنى النسبه بين مطلقات التخيير و التوقف - فالظاهر أن التعارض بينهما تباينى كما أفاده سيدنا الأستاذ «قده». لكن يمكن تقريب العموم من وجه المذكور في التقريرات أيضا، بأن يقال: إنّ مفاد أخبار التخيير هو الحكم الأصولى أعنى حجيه أحد الخبرين تختيارا، لا- التخيير فى المسأله الفرعيه، و التخيير فى الحجيه معقول فى جميع موارد التعارض سواء أ كان الحكم إلزاميا أم ترخيصيا، و لا مانع من حجيه أحدهما فى دوران الأمر بين المحذورين، بأن دلّ أحدهما على وجوب فعل و الآخر على حرمة. و أخبار الوقوف تعمّ الفتوى و العمل، فإنّ الوقوف هو السكون و عدم المضى، و إطلاقه شامل للفتوى و العمل، و لكنه لا يجرى فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، لأنه مورد اللابديه العقليه، و يتعذر فيه الاحتياط.

و عليه فأخبار الوقوف أعم من أخبار التخيير، لشمولها للحكم الأصولى و الفرعى، و أخص منها، لاختصاصها بغير مورد الدوران بين المحذورين. و أخبار التخيير أخص من أخبار الوقوف، لدالاتها على الحكم الأصولى، و أعم منها لشمولها لموارد الدوران، و ماداه الاجتماع هى تعارض الخبرين فى غير الوجوب و الحرمة، فمقتضى أخبار التخيير حجيه أحد الخبرين، و مقتضى أخبار الوقوف التوقف عن الفتوى و العمل بالاحتياط.

و هذا التوجيه و إن كان صحيحا خصوصا بملاحظه موثقه سماعه الداله على حجيه أحد الخبرين تختيارا مع كون أحدهما أمرا و الآخر نهيا.

لكن يبعده ما أفاده المحقق النائينى فى مسأله أصاله التخيير من قوله: «و ما ورد من التخيير فى باب تعارض الأمارات إن كان المراد منه التخيير فى المسأله الأصوليه و هو التخيير فى أخذ أحد المتعارضين حجه و طريقا إلى الواقع فى مقام الاستنباط فهو أجنبى عمّا نحن فيه. و إن كان المراد منه التخيير فى المسأله الفقهيّه أى التخيير فى العمل فيكون من التخيير العقلى التكوينى، لا تعبدى شرعى...»(١).

و عليه فحيث إن التخيير فى المقام هو الأخذ بأحدهما بما أنه حجه شرعا، فلا يكاد يجرى فى مسأله الدوران، فإنّ الأثر المترقب من الحجيه و هو الحركه على طبقها حاصل قهرا، لعدم خلوّ المكلف تكوينا من الفعل و الترك. و عليه فكون النسبه بين المطلقات هى التباين أولى من العموم من وجه.

و أما الوجه الثاني: فالظاهر عدم تأثيره في انقلاب النسبه بين مطلقات التخيير و التوقف، إذ الغرض المهم للميرزا «قده» إثبات عدم العمل بأخبار التخيير في زمن الحضور، وهذا لا- يختلف الحال فيه بين سقوط أخبار التخيير في حال الحضور بمعارضتها؛ ض: بمقيدات أخبار الوقوف، ثم دعوى إعراض الأصحاب عن العمل بأخبار التخيير في عصر الحضور، و بين إسقاط مقيدات أخبار التخيير بالإعراض، ثم تخصيص أخبار التخيير المطلقة بأخبار التوقف في زمان الحضور كي يتجه انقلاب النسبه بين مطلقات التخيير بعد التخصيص و بين مطلقات الوقوف.

و كيف كان فلا يخلو الجمع الذي أفاده المحقق النائيني «قده» من تأمل.

أما أولاً: فلأنّ خبر الحارث بن المغيرة الذي جعله الميرزا «قده» دالاً- على التخيير في زمان التمكن من الوصول إليهم عليهم السلام يكون أدلّ على جعل التخيير مطلقاً، كما استظهره المحقق العراقي من دلالاته على جعل التخيير في زمان التمكن (١)، فإنّ التحديد في قوله عليه السلام: «حتى ترى القائم» كناية عن مرور الأزمنة السابقه على زمان التمكن من الوصول إلى الحجّه عليه السلام، و هذا المضمون لو لم يختص بزمان الغيبه فلا- أقل من شموله له، لوضوح الفرق بين تحديد الحكم بمثل قوله عليه السلام: «حتى ترى إمامك» و بين تحديده برؤيته عليه السلام، لظهور الأوّل في اختصاص الحكم بزمان الحضور و التمكن من لقاء الإمام عليه السلام، و هذا بخلاف التحديد برؤيه الحجّه عليه السلام، الظاهر في جعل الوظيفه في حال الغيبه، و لا أقل من إطلاقه لزمانى الحضور و الغيبه، إذ لا خصوصيه لزمان الحضور، و إنّما المدار على التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام و عدم التمكن منه.

و أما ما دل على التوقف مطلقاً فيما أن يراد به الإطلاقات الأمره بالوقوف عند كل شبهه سواء أ كان منشؤها تعارض الروايات أم غيرها، و إمّا مكاتبه محمد بن على بن عيسى. فإن أريد بها الإطلاقات فالجواب: أنها كما تقدم في بحث البراءه قاصره عن إفاده الحكم المولوى، لكونها إرشادا إلى موارد تنجيز التكليف بالعلم الإجمالى أو بالاحتمال، و من المعلوم أنها لا تصلح للمعارضه مع ما دلّ على التخيير.

و لو سلّم دلالتها على الحكم المولوى كانت مخصّصه بأخبار التخيير أو محكومّه بها. أمّا التخصيص فلأنه جمع عرفى بين ما دلّ على لزوم التوقف عند كل شبهه مهما كان منشؤها، و بين ما دلّ على التخيير فى الشبهه الناشئه من تعارض الخبرين.

و أمّا الحكومه فلأنّ التوقف منوط بتحقيق موضوعه أعنى الشبهه «و عدم وجود الدليل، الزائل

حكما أو حقيقه بأخبار التخيير الداله على حجه أحد المتعارضين كأخبار الترجيح من غير فرق بينهما»)).

و بعباره أخرى: مورد الأمر بالتوقف هو صورته فقد الحجته و عدم الطريق إلى الواقع، و مفاد أخبار التخيير إثبات الحجته، فيرتفع به موضوع الأمر بالتوقف.

و إن أريد به المكاتبه، فالجواب منع دلالتها على التوقف المطلق، لظهور قوله عليه السلام: «و ما لم تعلموا فردوه إلينا» في الرد إلى الإمام الموجود في زمان وصول الخبرين المتعارضين إلى السائل، فيرجع إليه لرفع الشبهه. و هذا غير الرد إلى الله و رسوله الوارد في بعض الأخبار، فإن المقصود منه التوقف عن رد الخبرين و طرحهما و إيكال البيان إلى الرسول و الإمام عليهما السلام.

نعم يمكن تقريب دلالة المقبوله على وجوب التوقف حتى في عصر الغيبه بما سيأتي، لكنه خلاف استظهار الميرزا «قده» من اختصاصها بزمان الحضور.

و حيث اتضح قصور الأخبار عن الدلاله على وجوب التوقف مطلقا فلا سبيل للجمع الذي حققه «قدس سره».

و أما ثانيا: فلأنه بناء على دلالة خبر الحارث بن المغيرة على التخيير في زمن الحضور خاصه يقع التعارض بالتباين بينه و بين مقبوله عمر بن حنظله، و بعد تساقطهما ينتهي الأمر إلى مطلقات الوقوف و التخيير، لسلامتها عن المقيد، فيقع بينهما التعارض بالتباين. و لازمه التساقط و الرجوع إلى الأصل العملي.

و ما أفاده في التقرير من «عدم أهميه حكم التعارض في عصر الحضور و عدم إحراز العمل بأخبار التخيير فيه» ممنوع، فإنه و إن لم يهمننا تعيين وظيفه المكلفين في عصر الحضور، إلا أن الكلام في مفاد المقبوله و خبر الحارث، و هما متعارضان بالتباين في تعيين الوظيفة بالنسبه إلى المكلفين المعاصرين للأئمه عليهم السلام، و لازم تعارضهما تساقطهما. و أما عدم إحراز العمل بأخبار التخيير في زمان الحضور فهو خلاف ظاهر بعض أخباره في أن السؤال عن حكم التعارض كان من جهة ابتلاء السائل بالتردد في الحكم الواقعي لأجل تعارض الخبرين كما يستفاد من خبر الحسن بن الجهم و غيره، و لازمه اعتماد السائل على التوسعه في الأخذ بأي منهما.

مضافا إلى: أن عدم العمل بأخبار التخيير لا يشهد بالإعراض عنها، إذ لعله كان من جهة تفاضل الخبرين في المزايا و عدم تكافئهما من جميع الجهات.

و الحاصل: أنه بعد تعارض المقيدين و تساقطهما لا يبقى إلا إطلاق الوقوف و التخيير، و لا مجال

لانقلاب النسبه بينهما من العموم من وجه - أو التباين - إلى العموم المطلق حتى يكون نتيجة التقييد القول بالوقوف في عصر الحضور و بالتخير في عصر الغيبه. مع أن مبنى الانقلاب لم يلتزم به الكل - كما سيأتى - حتى يتم به توجيه فتوى المشهور.

فالتحقيق أن يقال: بتقديم أخبار التخير بعد تماميه دلالتها على التخير مطلقا في عصر الحضور و الغيبه، و لا يعارضها شىء من أخبار الوقوف إلاّ المقبوله، و هى - كما تقدم - بقرينه مورد السؤال تكون كالنصّ فى وجوب التوقف فى موردها أعنى تعارض الخبرين المتكافئين فى المرجحات إذا كانت المسأله فى باب الحكومه و القضاء.

و فى دلالتها على التوقف فى عصر الغيبه أيضا حتى تعارض مطلقات التخير تأمل و إن ذهب المحقق الرشتى «قده» إلى التعميم بقوله: «أولاً: بأنّ التحديد بقاء الإمام عليه السلام أعم من صورته تمكن الوصول إليه و عدمها، لأن كلمه - حتى - كما تدخل على الغايه الممكنه كذلك تدخل على الغايه الممتنعه كما فى قوله تعالى: - حتى يلجّ الجمل فى سمّ الخياط - فهذه الأخبار المحدوده بقاء الإمام عليه السلام أيضا مطلقه من حيث إمكان الوصول و عدمه، كما أن أخبار التخير أيضا مطلقه من هذه الجبهه، فيكونان متباينين، فيحتاج الجمع بينهما بحمل كل منهما على صورته معينه على شاهد. و ثانيا:

ان العبره فى مثل المقام بأعم العناوين لا بأخصّها...»(١٠).

و كلا الوجهين لا يخلو من غموض، أما الأول فلأن قياس «حتى تلقى إمامك» على الآيه الشريفه غير ظاهر، فإنّ مدخول «حتى» فيها و إن كان ممتنعا، لكن ملاقيه الإمام عليه السلام ممكنه، خصوصا بقرينه مورد السؤال، إذ لا معنى لإيقاف الدعوى و المرافعه مده مديده و لو عشرات السنين حتى يتفق له الوصول إلى الإمام عليه السلام، فإنّ هذا الإرجاء المديد غير مطلوب فى باب القضاء، كما أنّ التخير فى تعيين الحاكم غير مجعول.

إلا أن يكون مورد المقبوله من باب التداعى كما رجحه المصنف فى حاشيه الرسائل كما سيأتى.

و عليه فنفس مورد سؤال عمر بن حنظله قرينه على كون الأمر بالتوقف مخصوصا بزمان الحضور.

نعم لو كان الغايه كالتحديد فى خير الحارث من قوله عليه السلام «حتى ترى القائم» كانت كالنصّ فى الأمر بالتوقف فى عصر الغيبه بناء على اختصاص إطلاق هذا اللقب الشريف به عجل الله تعالى فرجه الشريف.

و أما الثانى: فقد عرفت حال الأدله العامه على وجوب التوقف، فلا نعيد.

٤ - أخبار الترجيح

(١). أى: و من طوائف الأخبار العلاجيّه، و هذه هي الطائفة الرابعه الداله على الترجيح بمزايا مخصوصه:

منها: مقبوله عمر بن حنظله، و قد رواها المشايخ الثلاثة «رضوان الله تعالى عليهم» على اختلاف يسير فى بعض الفقرات، و المتن المذكور هنا موافق لما فى الكافى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان و إلى القضاة، أ يحلّ ذلك؟ قال عليه السلام: من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم له فإنما يأخذ سحتا و إن كان حقه ثابتا له، لأنه أخذ بحكم الطاغوت، و قد أمر الله أن يكفر به، قال الله «تعالى»: يتحاكمون إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به.

قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران ( إلى ) من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإننى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فإنما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله، و هو على حدّ الشرك بالله.

قلت: فإن كان كل رجل اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم، قال: الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أوعهما، و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: قلت: فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر. قال:

فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه من أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا-ريب فيه، و إنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، و أمر بين غيّه فيجتنب، و أمر مشكل يردّ علمه إلى الله و إلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.



قال: قلت: فإن كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم. قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه فيؤخذ به، و يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداك، أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهم الخبران جميعا؟ قال: يُنظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم و قضاتهم فيترك و يؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» (١) .. و منها: ما ذكره ابن أبى جمهور الأحسائى فى عوالى اللئالى بقوله: «و روى العلامة قُدّست نفسه مرفوعا إلى زرارته، قال: سألت الباقر عليه السّلام فقلت جعلت فداك: يأتى عنكم الخبران أو الحدِيثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السّلام: يا زرارته خذ بما اشتهر بين أصحابك، و دع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيّدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم، فقال عليه السّلام: خُذ بما يقول أعدلهما عندك و أوثقهما فى نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان، فقال: أنظر إلى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه، و خُذ بما خالفهم، فإنّ الحق فيما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت: إنهما معا موافقين للاحتياط أو مخالفين له، فكيف أصنع؟ فقال عليه السّلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر» (٢).

و منها: ما يدل على التوقف فيما لم يكن أحدهما موافقا لكتاب الله و لا لسنه، كما هو

و الألفقيه، و الأورعيه، و الأوثقيه، و الشهره، و على اختلافها (١) فى الاقتصار على بعضها، و فى الترتيب بينها (٢). و لأجل اختلاف الأخبار (٣) اختلفت

ظاهر روايه العيون عن الميمنى عن الرضا عليه السلام حيث قال فى آخره: «و ما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، و لا تقولوا فيه بآرائكم، و عليكم بالكف و التثبت و الوقوف و أنتم طالبون باحثون حتى يأتكم البيان من عندنا».

و منها: ما يدل على عرضهما على كتاب الله و الأخذ بما وافقه، و إلا فيعرضان على أخبار العامه فيؤخذ بما خالفهم»، كما فى روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله التى رواها الراوندى فى رسالته.

و منها: غير ذلك مما ذكره شيخنا الأعظم «قده» فى الرسائل.

(١). متعلق ب «ما دلّ على الترجيح» و الضمير راجع إلى «الأخبار» و قوله: «فى الاقتصار» متعلق ب «اختلافها» و غرضه: أن المرجحات التى تضمنتها الروايات مختلفه كميًا و كيفًا. أما الكم فلاختلافها عددا، حيث إن الترجيح بالاحتياط لم يذكر فى الروايه المرويّه عن العيون، و قد ذكر فى المقبوله و المرفوعه، و كذا اقتصر فى جملة من الروايات على الترجيح بمخالفه العامه كخبر الحسن بن الجهم و غيره، كما اقتصر فى بعضها على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه.

و الحاصل: أن اختلاف الأخبار العلاجيه فى مقدار المرجحات و عددها مما لا ريب فيه.

و أمّا كيف فلاختلاف الأخبار فى ترتيب الترجيح بتلك المزايا، ففى بعضها كالمقبوله قدّم الترجيح بالشهره على الترجيح بمخالفه العامه، و فى المرفوعه قدّم الترجيح بمخالفه العامه على الترجيح بالشهره. و كذا الترجيح بصفات الراوى مقدّم فى المقبوله على الترجيح بالشهره، و فى المرفوعه بالعكس.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بعضها» راجعان إلى «مزايا مخصوصه» و المراد بالاقتصار و الترتيب هو الكم و كيف اللذان ذكرناهما آنفاً.

(٣). أى: اختلافها من حيث عدد المرجحات و ترتيبها - كما عرفت - أوجب اختلاف

الأنظار، فمنهم من أوجب الترجيح بها (١) مقيدين بأخباره (٢) إطلاقات التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها (٣)، و من (٤) تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبه لأقوائه ذى المزيه و أقربيته (٥) كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (٦)،

الأنظار و تشتت الأقوال.

أحدها: وجوب الترجيح بخصوص المزايا المنصوصه.

ثانيها: وجوب الترجيح بمطلق المزايا - و إن لم تكن منصوصه - الموجبه لقرب أحد الخبرين إلى الصدور أو الواقع.

ثالثها: وجوب الترجيح بكل مزيه و إن لم توجب ظنا و لا قربا بأحدهما.

رابعها: التخيير مطلقا سواء كانا متكافئين فى المزايا أم متفاضلين فيها.

(١). أى: بالأخبار الداله على الترجيح بمرجحات مخصوصه.

(٢). أى: بأخبار الترجيح، و «إطلاقات» مفعول «مقيدين».

(٣). أى: بالمرجحات المنصوصه، و هذا إشاره إلى القول الأول و هو وجوب الترجيح بالمزايا المنصوصه، و حاصل استدلالهم على ذلك هو تقييد إطلاق ما دلّ على التخيير بين المتعارضين - الذى هو جمع عرفى - بما دلّ على وجوب الترجيح بالمرجحات المخصوصه.

(٤). معطوف على «من اقتصر» و هذا إشاره إلى القول الثانى، و هو الترجيح بكل مزيه موجب للأقربيه إلى الصدور و إن لم تكن من المزايا المنصوصه و لم تكن أيضا موجب للظن بالواقع، فالأقوائه، تكون بحسب الحجيه و الاعتبار، لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقه له.

(٥). أى: و أقربيته ذى المزيه، و ضمير «منها» راجع إلى «المزايا».

(٦). و صاحب القوانين و الفصول، قال فى أواخر كتاب الفصول: «فصل: إذا تعارض الخبران المعتبران بحيث لا يمكن الجمع بينهما بوجه يساعد عليه أهل العرف عند عرضهما عليهم، فإن كان لأحدهما رجحان على الآخر بأحد الوجوه المذكوره فى الأخبار أو غيرها تعين الأخذ به و ترك المرجوح».

أو المفيدة (١) للظن كما ربما يظهر من غيره (٢).

فالتحقيق (٣) أن يقال: إنَّ أجمع خبر للمزايا المنصوصه فى الأخبار هو

(١). معطوف على «الموجبه» يعنى: أو المزايا المفيدة للظن بالواقع و إن لم تكن موجه للأقوائيه من حيث الحجيه، لعدم الملازمه بين الأقوائيه من حيث الاعتبار و الظن بمطابقه المضمون للواقع، فاتضح الفرق بين الصورتين. و هذا إشاره إلى القول بالترجيح بالمزايا الموجبه للظن بالواقع.

(٢). كصاحب القوانين و غيره.

(٣). غرضه من هذا التحقيق إنكار دلالة أخبار الترجيح على وجوبه، و إثبات عدم صلاحيتها لتقييد إطلاق أدله التخيير. و توضيحه منوط بالتكلم فى مقامين، أحدهما: ما يرجع إلى المقبوله و المرفوعه، لأنهما أجمع ما فى الباب من الروايات المتضمنه للمرجحات. ثانيهما: ما يرجع إلى سائر الروايات المشتمله على أحكام المتعارضين.

أمّا المقام الأوّل فمحصله: عدم صلاحيه المقبوله و المرفوعه لتقييد إطلاقات التخيير، لوجه:

الأوّل: اختلافهما البين فى ترتيب المرجحات، حيث إن الترجيح بصفات الراوى فى المقبوله مقدّم على الترجيح بغيرها، و فى المرفوعه بالعكس. و عليه فإذا كان أحد الخبرين مشهورا عند أرباب الحديث و كان الآخر شاذًا، لكن مع أصدقيه راويه و أورعيته من راوى الحديث المشهور اقتضت المقبوله تقديم الخبر الشاذ على المشهور، و اقتضت المرفوعه عكس ذلك، و هذا الاختلاف الموجب للتعارض يوهن اعتبارهما و يسقط كليهما عن الحجيه.

فإن قلت: التعارض بين المقبوله و المرفوعه - فى تقديم الترجيح بالشهره الروائيه على الترجيح بالصفات فى المرفوعه و تأخيره عنه فى المقبوله - لا يقتضى سقوط كليهما عن الحجيه، بل يتعين العمل بالمقبوله. قال شيخنا الأعظم فى علاج هذا التعارض: «إلا أن يقال: إن المرفوعه تدل على تقديم المشهور روايه على غيره، و هى هنا المقبوله».

و بيانه: أن المرفوعه أمره بتقديم الخبر المشهور على غيره - عند التعارض - بنحو الكبرى الكليه، و من المعلوم أن المشهور من هاتين الروائيتين - و هما المقبوله و المرفوعه -

هو المقبوله، لروايه المحمدين الثلاثه لها فى جوامعهم الروائيه، و المرفوعه شاذه لم يروها إلا ابن أبى جمهور فى العوالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره. و يتعين العمل بالمقبوله حينئذ من جهه الأمر الوارد فى المرفوعه بالأخذ بالمشهور من الخبرين، و ترك الخبر غير المشهور، و المقبوله مصداق الخبر المشهور، و المرفوعه مصداق الخبر غير المشهور.

و عليه فلا موجب لتساقت المقبوله و المرفوعه بالتعارض كما هو ظاهر المتن، بل اللازم الأخذ بالمقبوله فقط.

قلت: الحق أن تعارضهما يقتضى سقوطهما معا لا تقديم المقبوله، و ذلك لوجهين:

الأول: أن الاستناد إلى المرفوعه - فى تقديم المقبوله عليها - أخذ بها، و من المعلوم أن الاعتماد على المرفوعه بهذا المقدار يتوقف على حجيه المرفوعه فى نفسها و تماميه المقتضى للعمل بها حتى يكون تقديم المقبوله مستندا إلى حجه شرعيه و هى المرفوعه.

و حيث إن المرفوعه معارضه للمقبوله - حسب الفرض - فهى و إن كانت حجه ذاتا و شأنا، لكن المناط فى العمل بالخبر حجيته الفعلية، إمّا بعدم المعارض، و إمّا بدلاله أخبار العلاج على حجيه أحد الخبرين فعلا تعيينا أو تخيرا، و المفروض عدم دلاله أخبار العلاج بعد على حجيه المرفوعه حتى يستند إليها فى تقديم المقبوله، إذ المفروض تعارض نفس الأخبار العلاجيه.

الثانى: أن الأخذ بما فى المرفوعه - من تقديم الخبر المشهور على غيره حتى يؤخذ بالمقبوله - محال، لأن معنى العمل بالمرفوعه الأمر بالأخذ ب «ما اشتهر بين أصحابك» هو طرحها، و عدم العمل بها رأسا، و من المعلوم أن حجيه الخبر المستلزمه لطحه غير معقوله، إذ ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و عليه فالحق ما أفاده المصنف من اقتضاء تعارض المقبوله و المرفوعه فى وجوه الترجيح - كما و كيفا - سقوطهما معا، و ما أفاده شيخنا الأعظم لا يخلو من خفاء.

هذا توضيح أول إشكالات الماتن على وجوب الترجيح، و سيأتى بيان سائر الوجوه عند تعرض المصنف لها.

(١). أى: اختلاف المقبوله و المرفوعه فى ترتيب المرجحات كما عرفت، و هذا إشاره

إلى الوجه الأول من الإشكالات، و هذا الإشكال مشترك بين المقبوله و المرفوعه، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «الأول: اختلافهما البيّن... إلخ».

(١). معطوف على «اختلافهما» و إشاره إلى الوجه الثانى من الإشكالات الوارده على الاستدلال بالمقبوله و المرفوعه على وجوب الترجيح، و هذا الوجه مختص بالمرفوعه، و محصله: ضعفها سندا، إذ لم يروها إلا ابن أبى جمهور فى عوالى اللئالى عن العلامه مرفوعا إلى زراره، و قيل: إنّها لم توجد فى كتب العلامه. مضافا إلى ما اشتهر من قده بعض فيه.

=====

(-). لا يخفى أنه بناء على ضعف سند المرفوعه و عدم اعتبارها لا يقده الوجه الأول - و هو الاختلاف فى ترتيب المرجحات - فى اعتبار المقبوله، إلا إذا ثبت إعراض الأصحاب عما فيها من ترتيب المرجحات.

(--). و دعوى انجبار ضعفه بعمل الأصحاب و تحقق الشهره على العمل بمضمونها فاسده، لما فى تقارير سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى «قده» من «مخالفة مضمونها مع فتوى المشهور، لكونها متضمنه للترجيح بالاحتياط، مع أن المشهور غير قائلين به أولا، و عدم العلم باستنادهم إليها، و احتمال كونهم مستندين إلى غيرها من أخبار الترجيح ثانيا».

مضافا إلى: أن تقديم المشهور الروايه المشهوره على روايه أخرى تكون أرجح من حيث صفات الراوى لا يشهد بعملهم بالمرفوعه، فلعلهم أخذوا بالمقبوله، لأن التقديم بشهره الروايه فى المقبوله هو أول مرجحات الروايه بعد تساويهما فى صفات الراوى، فليست المقبوله مخالفه للمرفوعه فى أن أول مرجحات الروايه هو الشهره الخبريه. و أما عدم تعرض الترجيح بالصفات فى المقبوله بعد الترجيح بالشهره فإنما هو لأجل تساويهما فى صفات الحاكمين اللذين هما راويان للحديثين المختلفين. و عليه فما أفاده الشيخ الأعظم «قده» من «أن المرفوعه موافقه لسيره العلماء، فينجر ضعفها» غير ظاهر، لقوه احتمال استنادهم إلى المقبوله.

(---). كذا فى النسخ التى عثرنا عليها حتى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف «قده»، لكن المطلب الذى أفاده يقتضى إفراد الضمير كإفراده فى قوله: «اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه» كما أنه يقتضى اختصاص الإشكال الذى ذكره بقوله «ره».

(١). خبر «و الاحتجاج» و دفع للاستدلال بالمقبوله و المرفوعه، و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذي جعله مشتركاً بين الروايتين، توضيحه: أن الاستدلال بهاتين الروايتين على وجوب الترجيح في مقام الفتوى مشكل، لاحتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاي بمورد المقبوله و هو باب الخصومه و الحكومه، و التعدى عن موردها إلى مقام الفتوى منوط إماماً بالإلقاء خصوصيه المورد، و إماماً بتنقيح المناط و هو كون كل من الفتوى و الحكم مجعولاً شرعياً، فالمرجح لأحدهما مرجح للآخر.

إلا أن كليهما ممنوع. أما إلغاء خصوصيه المورد فلتوقفه على إطلاق الأمر بالأخذ بذى المزيه، و عدم العبره بخصوصيه المورد و هى الخصومه، و من المعلوم توقف هذا الإطلاق العقلى على عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و المفروض وجوده و هو مورد المقبوله أعنى الخصومه.

و أما تنقيح المناط فلعدم حصول العلم به مع الالتفات إلى قضيه أبان فى ديه قطع أصابع المرأه، و إلى عدم إحاطتنا بملاكات التشريع، و الظن به لا يغنى من الحق شيئاً.

فإن قلت: إن الحكم فى القضايا الجزئيه، و الفتوى فى الأحكام الكليه كانا فى عصر الحضور - غالباً - بنقل الروايه، و لازمه اتحاد باب القضاء و الإفتاء و الروايه حكماً، فإذا رجيح الشارع حكم أعدل الحاكمين و أفقهما كان لازمه ترجيح روايه أعدل الراويين، من جهة عدم مغايره الحكم للروايه فى الصدر الأول، فمرجحات باب الحكومه هى مرجحات باب الروايه أيضاً.

قلت: فصل الخصومه فى الصدر الأول و إن كان بنقل الروايه عن المعصوم عليه السلام لا بالاستناد إلى الروايه - كما قيل - إلا أن هذا لا يقتضى وحده البابين حكماً، لوضوح أن حيثه الحكومه و فصل الخصومه غير حيثه الروايه و نقل ألفاظ الإمام عليه السلام إلى الغير، فإن منصب الحكومه منوط بالجعل، بخلاف الروايه، فإنه يكفى فيها أمانه الراوى فى

=====

«و الاحتجاج» بالمقبوله، لا اشتراكه بينها و بين المرفوعه كما هو ظاهر المتن الذى تقتضيه تشبيه الضمير.

لقوه (١) احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو (٢) موردها (٣). و لا وجه معه (٤) للتعدى منه إلى غيره كما لا يخفى (٥). و لا وجه (٦) لدعوى تنقيح المناط، مع (٧) ملاحظه أن

النقل و صدق حديثه. و حينئذ فاعتبار صفه فى الناقل للروايه بما هو حاكم و فاصل للنزاع لا يقتضى اعتبارها فيه فى مقام نقل الروايه إلى الغير و كونه محدثًا.

و عليه فالحق ما أفاده المصنف من اختصاص الترجيح بالصفات بباب الحكومه.

(١). تعليل لعدم خلو الإحتجاج بالمقبوله و المرفوعه - على وجوب الترجيح بالمرجحات فى مقام الفتوى - عن الإشكال، و قد مرّ آنفا توضيح التعليل بقولنا: «لا احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزاياء... إلخ» و ضمير «بها» راجع إلى «المزاياء المنصوصه».

(٢). يعنى: كما أنّ مورد الحكومه هو مورد المقبوله و المرفوعه. هذا فى المقبوله مما لا إشكال فيه، و أما فى المرفوعه فلم يثبت ورودها فى الحكومه و فصل الخصومه، لأن صدرها «يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان».

(٣). و الصواب على ما ذكرناه فى الحاشيه السابقه أفراد الضمير المؤنث فى قوله:

«موردهما» ليرجع إلى المقبوله.

(٤). أى: مع احتمال اختصاص الترجيح بالمزاياء بباب الحكومه لا وجه للتعدى عنه إلى غيره، أعنى مقام الفتوى كما هو المقصود هنا.

(٥). الظاهر أنه إشاره إلى ضعف الوجه الأول للتعدى و هو كون المستند فى التعدى إلقاء خصوصيه المورد، بدعوى: إطلاق الأمر بالأخذ بالمزيه من غير فرق فى ذلك بين الحكم و الفتوى.

و حاصل وجه الضعف - كما تقدم آنفا -: توقف الإطلاق على عدم القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و المفروض وجوده و هو مسأله الحكومه، و الإطلاق المترتب على مقدمات الحكمه لا يتحقق إلا بتماميه تلك المقدمات.

(٦). هذا إشاره إلى ضعف الوجه الثانى للتعدى عن الحكومه إلى مقام الفتوى، و هو تنقيح المناط الموجب للتعدى عن باب الحكومه إلى منطقه الفتوى.

(٧). هذا وجه منع تنقيح المناط، و محصله: وجود الفرق بين المقامين المانع عن حصول



رفع الخصومه بالحكومه فى صورته تعارض الحكمين و تعارض ما استندا «-» إليه من (١) الروايتين لا- يكاد (٢) يكون إلا بالترجيح، و لذا (٣) أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صورته

العلم بالمناط، حيث إن رفع الخصومه فى صورته تعارض الحكمين منوط بترجيح أحد الحكمين على الآخر، إذ لا- تنقطع الخصومه بالتخير، لإمكان أن يختار كل من المتخاصمين غير ما يختاره الآخر، و ذلك يوجب بقاء المنازعه لا ارتفاعها.

و بالجملة: فالحاسم لماده الخصومه هو الترجيح دون التخير. و هذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تتوقف على الترجيح، إذ لا مانع من الإفتاء بأحد الخبرين تخيرا، كأن يفتى بوجوب إحدى الصلاتين الظهر و الجمعة تخيرا فى عصر الغيبه.

و الحاصل: أن هذا الفرق بين الحكم و الفتوى مانع عن حصول العلم بوحده المناط بينهما حتى يتحدا فى لزوم الترجيح بالمرجحات.

(١). بيان ل «ما» الموصول، إذ المفروض كون منشأ تعارض الحكمين تعارض الروايتين.

(٢). خبر «ان» فى قوله: «ان رفع الخصومه» و قوله: «إلا بالترجيح» فى قبال التخير، فإنه يؤدى إلى بقاء النزاع.

(٣). يعنى: و لأجل توقف فصل الخصومه على ترجيح أحد الخبرين - اللذين هما مستندا حكمى الحاكمين - لم يأمر الإمام عليه السلام بالتخير، كما أمر به فى المرفوعه بقوله: «إذن فتخير أحدهما» بل أمر عليه السلام بإرجاء الواقعه إلى لقائه عليه السلام فى صورته تساوى الخبرين، فلو لم يكن فرق بين الحكم و الفتوى لم يأمر بالتوقف و تأخير الواقعه إلى زمان اللقاء.

(-). بلفظ التثنيه كما فى النسخه المطبوعه عن نسخه الأصل، و هو الصحيح، دون ما فى سائر النسخ من الأفراد، و ذلك لرجوعه إلى «الحكمين» لأنه بمنزله أن يقال: «و تعارض ما استند الحكمان إليه» و لا فرق فى لزوم تثنيه «استندا» بين كون «الحكمين» بفتح الحاء و الكاف و بضم الحاء و سكون الكاف، غايه الأمر أن «استندا» يكون على الأول معلوما و على الثانى مجهولا كما هو واضح.

و عليه فلزوم الترجيح في المقبوله ثم التوقف عند تكافؤ المرجحات لا يعارض إطلاقا التخيير المتقدمه، فإن مورد المقبوله هو القضاء و فصل الخصومه الذي يتعين فيه الترجيح، أو التوقف المحدود إلى زمان ملاقاه الإمام عليه السلام.

(١). أى: تساوى الرويتين في المزاي.

(٢). يعنى: بخلاف مقام الفتوى، فإنه لا يتوقف على الترجيح كتوقف الحكومه عليه، لإمكان الأمر بالتخيير في مقام الفتوى دون الحكومه.

(٣). غرضه من هذه العبارة إبداء وجه آخر لإثبات وجوب الترجيح بالمرجحات في مقام الفتوى كالحكومه، و محصله: أن الترجيح يناسب مقام الفتوى أيضا، لتوقفها على المسأله الأصوليه و هى حجيه أحد الخبرين المتعارضين، إذ من المعلوم ترتب حجيته الفعلية على الترجيح بتلك المزاي، فهذه المناسبه توجب اشتراك الحكومه و الفتوى في الترجيح.

=====

(-). أورد عليه بأن الترجيح إنما يكون في قبال التخيير، و التخيير إنما هو في المسأله الأصوليه بمعنى أخذ أحدهما حجه و طريقا إلى الواقع، و الترجيح في المسأله الأصوليه هو أخذ الراجح حجه شرعيه و محرزا للواقع. و عليه لا يمكن الفرق بين باب الحكومه و الفتوى، بل نفوذ حكم من وافق حكمه الراجح إنما هو لأجل موافقه فتواه له. مضافا إلى أن صدر الروايه سؤالا و جوابا و إن كان في مورد الحكومه، إلاّ أن الظاهر من قوله عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا... هو أن الإمام عليه السلام صار بصدد بيان الوظيفه الكليه عند تعارض مطلق الأخبار(١).

لكن يمكن أن يقال: ان الترجيح و التخيير و إن كانا في المسأله الأصوليه، و المخاطب بالتخيير بين المتعارضين هو المخاطب بالترجيح بين المتفاضلين، إلاّ أن المدعى اختصاص هذا الترجيح - بناء على لزوم الترجيح بالمزاي - بباب الحكومه، و عدم جريانه في مطلق الأخبار المتعارضه، بشهاده قوله عليه السلام بعد فرض تكافئهما في الصفات: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به..» فإنه عليه السلام رجح مستند الحاكم بكونه مشهورا، و لم يقل عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنّا المجمع عليه بين أصحابك» حتى يستفاد منه

مناسبه الترجيح لمقامها أيضا (١) لا يوجب (٢) ظهور الرواية (٣) في وجوبه مطلقا (٤) و لو في غير مورد الحكومه كما لا يخفى.

(١). يعنى: كمناسبه الترجيح لمقام الحكومه، و ضمير «لمقامها» راجع إلى الفتوى.

(٢). خبر «و مجرد» و دفع للوجه المزبور، و محصله: أن المدار في اعتبار الاستفاده من الخطابات هو الظهور العرفي، دون المناسبات الخارجيه التي لا دخل لها في الظهورات، فإنها لا عبره بها في الاستظهار من الخطابات. و في المقام لا توجب المناسبه المزبوره ظهور الروايه في وجوب الترجيح في المقامين، و بدون الظهور لا وجه للقول بالترجيح في مقام الفتوى «-» .

(٣). و هي المقبوله، و ضمير «وجوبه» راجع إلى «الترجيح».

(٤). بيان للإطلاق، و المراد بغير مورد الحكومه هو مقام الفتوى.

حجيه الشهره و لزوم الترجيح بها في مطلق تعارض الأخبار.

و لا قرينه على إسقاط قوله عليه السلام: «في ذلك الذي حكما به» عن الموضوعيه، و لا أقل من احتمال خصوصيه باب القضاء و دخلها في الترجيح بالشهره. و عليه فلو قيل بتقييد إطلاقات التخيير فاللازم الاقتصار على ترجيح الأخبار المتعارضه في موارد الترافع و الحكومه، و لا موجب للتعدى إلى غيرها من أبواب العبادات و نحوها.

نعم يشكل الاقتصار على باب الحكومه من جهه التعليقات الوارده في المقبوله، كتعليل الأخذ بالمشهور «بأن المجمع عليه لا ريب فيه» و بقوله عليه السلام: «و إنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع...» و الأخذ بمخالف العامه «بأن الرشد في خلافهم»، و تعليل الأخذ بما وافق الكتاب في روايه السكوني «بأن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا» لظهور هذه التعليقات - بل صراحتها - في عدم اختصاص الترجيح بموارد الترافع و الحكومه، فالخبر غير المشهور في باب الصلاه و الصوم و نحوهما يندرج في الأمر المشتبه أو في اليين غيّه، و كذا الخبر المخالف للكتاب ليس صوابا، و الموافق للعامه ليس فيه الرشاد. و من المعلوم إباء هذا السنخ من التعبير عن التقييد بباب دون باب.

=====

(-). هذا كله مضافا إلى عدم اقتضاء المناسبه المزبوره لوجوب الترجيح في المسأله الأصوليه، لإمكان حجيه أحد المتعارضين تخييرا كما يدعيه القائلون باستحباب الترجيح، و عدم توقف حجيته على الترجيح.

و إن آبيت (١) إلا عن ظهورهما فى الترجيح فى كلا المقامين، فلا (٢) مجال لتقييد إطلاقات التخيير فى مثل زماننا مما لا يتمكن من لقاء الإمام عليه السّلام بهما (٣)، لقصور (٤) المرفوعه سندا، و قصور المقبوله دلالة، لاختصاصها (٥) بزمان التمكن من لقاءه عليه السّلام،

(١). هذا إشاره إلى الوجه الرابع من الإشكالات المتعلقة بوجوب الترجيح، و حاصله: أن المقبوله و المرفوعه - بعد تسليم ظهورهما فى وجوب الترجيح فى مقام الفتوى، أما فى المرفوعه فلكون موردها ذلك. و أمّا فى المقبوله فلترتب الترجيحات فيها على الحكمين المستندين إلى الحديثين، فمنشأ الترجيح هو استنادهما إلى الحديثين، فلا يمكن التفكيك حينئذ بين الحكمين و مستنديهما فى الترجيح - لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير فى زمان الغيبه. أما المرفوعه - التى موردها الترجيح فى نفس الخبرين - فلما مرّ سابقا من ضعف سندها.

و أما المقبوله فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام و السؤال عنه، لاختصاصها بزمان التمكن من لقاءه عليه السّلام، فالترجيح مختص بزمان الحضور، و مع التساوى فى المرجحات يجب التوقف و تأخير الوقعه إلى زمان اللقاء. و أمّا عصر الغيبه كزماننا فلم ينهض دليل على وجوب الترجيح فيه و تقييد إطلاقات التخيير، فلا محيص عن الرجوع إليها كالرجوع إليها فى الشك فى أصل التقييد، لمرجعيه الإطلاق فى الشك فى أصل التقييد و زيادته.

(٢). جواب «و إن آبيت» و دفع لتوهم تقييد إطلاقات التخيير بالمقبوله و المرفوعه، و قد تقدّم توضيحه بقولنا: «لا تصلحان أيضا لتقييد إطلاقات التخيير... إلخ».

(٣). أى: بالمقبوله و المرفوعه، و هو متعلق ب «لتقييد».

(٤). تعليل ل «فلا مجال» و قد تقدم منه هذا الإشكال أيضا فى أوائل «التحقيق» فهذا التعليل مستدرک.

(٥). تعليل لقصور المقبوله دلالة، و ضميرها راجع إلى «المقبوله». و تقريب دلالتها على الاختصاص هو: أن قوله عليه السّلام: «فأرجه حتى تلقى إمامك» كالصريح فى

و لذا (١) ما أرجع إلى التخيير بعد فقد الترجيح.

مع (٢) أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين - مع ندره

التمكن من لقاء الإمام عليه السّلام، فتدل المقبوله على الترجيح، و في صوره التكافؤ على التوقف و تأخير الواقعه إلى زمان التمكن من السؤال، لأنّ المأمور بالترجيح هو المأمور بالتوقف أيضا و هو المتمكن من لقائه عليه السّلام. و لا تدل المقبوله على الترجيح في زمان الغيبه حتى تقيّد بها إطلاقات التخيير. و عليه فيكون المتبع في زمان الغيبه إطلاقات التخيير مطلقا سواء أ كان المتعارضان متكافئين أم متفاضلين.

(١). يعنى: و لأجل اختصاص المقبوله - التي هي دليل الترجيح بالمرجحات في الحديثين المتعارضين - بزمان التمكن من لقائه عليه السّلام و أخذ الحكم منه لم يحكم الإمام عليه السّلام بالتخيير بعد تساوى الروايتين و فقد الترجيح، فالأمر بالتوقف و إرجاء الواقعه إلى زمان التمكن من تعلّم الحكم، و عدم حكمه عليه السّلام بالتخيير يشهد باختصاص المقبوله - و ما فيها من الترجيح - بزمان الحضور، فلا- تقييد المقبوله إطلاقاً أدله التخيير إلا- بزمان الحضور، فيبقى زمان الغيبه تحت إطلاقات التخيير و إن كان المتعارضان متفاضلين.

(٢). هذا خامس الإشكالات الواردة على وجوب الترجيح، و حاصله: دعوى أظهيره إطلاقات التخيير من المقبوله في وجوب الترجيح بالمرجحات. وجه الأظهيره: أن الأخذ بالمقبوله يوجب حمل أخبار التخيير على الفرد النادر، إذ يصير مورد أخبار التخيير بعد تقييدها بالمقبوله منحصرًا في الخبرين المتعارضين المتكافئين من جميع الجهات، و هو نادر جدا، إذ الغالب تفاضلها و لو من جهه واحده. و حمل المطلق على الفرد النادر ركيك جزما، و خلاف ديدن أبناء المحاوره في محاوراتهم قطعا.

و عليه فإطلاقات التخيير آبيه عن التقييد، فلا بد من العمل بها، و حمل المقبوله على زمان التمكن من السؤال و التعلم من الإمام عليه السّلام إن لم تكن ظاهره في الاختصاص بذلك الزمان. أو حمل الأمر بالترجيح فيها على الاستحباب، أو جعل موردها خصوص الخصومه.

كونهما متساويين جداً (١) - بعيد (٢) قطعاً بحيث (٣) لو لم يكن ظهور المقبوله فى ذاك الاختصاص (٤) لوجب (٥) حملها (٦) عليه أو على مالا ينافيها من (٧) الحمل على الاستحباب «-» كما فعله

(١). قيد ل «ندره».

(٢). خبر «ان» وجه البعد: أنه عليه السلام فى مقام بيان الوظيفه، لسبق السؤال أولاً، و تأييده بترك الاستفصال مع غلبه تفاضلها و ندره تساويهما ثانياً، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - بإرادته الإطلاق من أخبار التخيير.

(٣). يعنى: يكون بعد تقييد المقبوله لإطلاق التخيير بمثابه يسقطها عن صلاحيه التقييد، و يوجب قوه إطلاق التخيير التصرف فى المقبوله بحملها على زمان الحضور لو لم تكن بنفسها ظاهره فيه.

(٤). أى: الاختصاص بزمان التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

(٥). جواب «لو» يعنى: لو لم تكن المقبوله ظاهره فى زمان الحضور لوجب حملها على زمان الحضور أو على ما لا- ينافى إطلاقات التخيير كالحمل على الاستحباب، فالحكم هو التخيير، غايه الأمر أن الترجيح أفضل.

(٦). أى: حمل المقبوله على الاختصاص، و ضمير «لا ينافيها» راجع إلى «الإطلاقات».

(٧). بيان ل «ما» الموصول، فإن الاستحباب لا ينافى الحكم بالتخيير الذى هو مقتضى إطلاقات التخيير كما مر آنفاً.

=====

(-). قد يستشكل فى الحمل على الاستحباب بأن المرجح إن كان دخيلاً فى حججه ذيه و جب الأخذ به، إذ لا معنى لاستحباب الأخذ بالحجه. و إن لم يكن دخيلاً- فيها، و كانت الحججه التخييرية أحدهما المخير فلا وجه لاستحبابه أيضاً، لتساوى الخبرين المتعارضين فى المنجزيه و المعذريه.

لكنه مندفع بأن الاستحباب ناش عن مصلحه زائده على المصلحه المقتضيه لنفس الحججه اقتضت أفضليه الأخذ بذى المزيه من دون دخل المزيه فى حججه، بل الحججه نشأت من اجتماع شرائطها فيه.

و بالجمله: فهذا الإشكال على حمل المقبوله على استحباب الترجيح غير وارد.

بعض الأصحاب (١). و يشهد به (٢) الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من (٣) الأخبار.

و منه (٤) قد انقح

(١). كما عن العلامة المجلسي و السيد الصدر شارح الوافيه، قال الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل: «ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافيه الرجوع في المتعارضين من الأخبار إلى التخيير و التوقف و الاحتياط، و حمل أخبار الترجيح على الاستحباب، حيث قال... و إن الترجيح هو الفضل و الأولى». لكن السيد حمل جميع أخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبوله.

(٢). أي: بالحمل على الاستحباب. و هذا إشاره إلى سادس الإشكالات التي أوردوها على وجوب الترجيح، و مرجع هذا الإشكال إلى أظهره أخبار التخيير، و ضعف ما دل على وجوب الترجيح الموجب لعدم صلاحيته لتقييد إطلاقات التخيير، و ذلك لأنّ الترجيح بتلك المرجحات لو كان واجبا و سببا لتعين الحجيه في واجدها كان هذا الاختلاف الكثير كما و كيفا قادحا - كما تقدم سابقا - في إثبات حجيه ذيهها، ضروره أنه يقع التعارض بسبب هذا الاختلاف بين نفس أخبار الترجيح. و مع هذا التعارض الكاشف عن استحباب الترجيح لا تصلح لتقييد إطلاقات التخيير، فأصالة الإطلاق فيها سالمه و جاريه بلا مانع، فالنتيجه هي التخيير.

(٣). بيان ل «ما» الموصول، و المراد بالأخبار عموم الروايات الداله على الترجيح، فهذا الإشكال لا يختص بالمقبوله و المرفوعه كما سيشير إليه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل، و أمّا المقام الثاني الآتي فهو ما يرجع إلى ما عدا المقبوله و المرفوعه من أخبار الترجيح.

(٤). هذا إشاره إلى المقام الثاني، أي: و مما ذكرناه في المقبوله و المرفوعه من إشكالاتهما - و كذا بعض الإشكالات الآخر كلزوم التقييد بالفرد النادر، و كون اختلاف المرجحات كما و كيفا موجبا: لضعف الدلاله على وجوب الترجيح المانع عن تقييد إطلاقات التخيير - قد ظهر حال سائر أخبار الترجيح غير المقبوله و المرفوعه.

و توضيح ما أفاده: أن الأخبار الواردة في المقام تشتمل على مضامين سته، اثنان منها

أجنيبان عن علاج تعارض الخبرين، وإِنما يدلّان على شرط حجيه الخبر مطلقا سواء كان له معارض أم لا، و سيأتي نقل بعضها، و أربعة منها ترتبط بعلاج تعارض الحديثين.

فمنها: ما دلّ على الترجيح بالشهره، كمرسل الإحتجاج، قال: «و روى عنهم عليهم السّلام أنهم قالوا: إذا اختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا، فإنه لا ريب فيه» (١).

و منها: ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كخبر العيون عن الرضا عليه السّلام: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا- أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله» (٢).

و منها: ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب - من دون التعرض لموافقه السنه - و مخالفه العامه، كمصحح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «قال الصادق عليه السّلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» (٣).

و منها: ما دلّ على الترجيح بمخالفه القوم خاصه كخبر الحسن بن الجهم، قال: «قلت للعبد الصالح عليه السّلام: هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلاّ التسليم لكم؟ فقال: لا و الله لا يسعكم إلاّ التسليم لنا، فقلت: فيروى عن أبي عبد الله عليه السّلام شىء و يروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه» (٤).

و مقصود المصنف «قده» من سائر أخبار الترجيح هذه الطوائف الأربع، فإنّها غير متفقّه على الترجيح بمزيه معينه، لدلاله الخبر الأوّل على الترجيح بالشهره فقط، و الخبر الثانى على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه، و الخبر الثالث على مرجحيه موافقه الكتاب



مع (٢) أنّ في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار

و مخالفه العامه، و الخبر الرابع على الترجيح بمخالفه العامه خاصه. و من المعلوم أن النسبه بين الخبر الأوّل و الثاني و الرابع هو العموم من وجه، فتعارض في المجمع و هو الخبر المشهور المخالف للكتاب و الموافق للعامه، فمقتضى الخبر الأوّل الأخذ به. و مقتضى سائر الأخبار تقديم غيره عليه. و النسبه بين الخبر الثاني و الرابع مع الثالث العموم المطلق.

و الحاصل: أنّ أخبار الترجيح لما كانت متعارضه فمقتضى القاعده سقوطها و عدم تقييد أخبار التخيير بها.

(١). أى: أخبار الترجيح.

(٢). هذا سابع إشكالات وجوب الترجيح، و مرجعه إلى أجنبيه بعض ما عدّ من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات إطلاقات التخيير - عن باب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر. توضيحه: أنّ مورد أخبار الترجيح هو الخبران الجامعان لشرائط الحجية بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كل منهما حجه فعلا، فالمقتضى للحجيه في كل منهما موجود، و التعارض مانع، فالمرجح يوجب فعله حجيه ذيه، و الأخبار العلاقيه متكفله لمرجح الحجيه الفعلية. فلو كان المرجح مميّزا للحجه عن اللاحجه - بمعنى كون المقتضى للحجيه في أحدهما موجودا دون الآخر - كان هذا خارجا عن ترجيح الحجيه على الحجيه كما هو مورد البحث. و المفروض أن الخبر المخالف للكتاب ليس فيه مقتضى الحجيه، لأنّ مخالفته للكتاب تشهد بعدم صدوره، و من المعلوم أنّ إحراز صدوره - و لو تعبّدا - مما يتوقف عليه حجيه الخبر، فالخبر غير الصادر ليس فيه اقتضاء الحجيه حتى يرجح على غيره - أو غيره عليه - في الحجيه الفعلية.

و عليه فعُدّ الطائفه الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب - و الداله على «أنه باطل

(-). الظاهر الاستغناء عن قوله: «و منه» إلى قوله: «أخباره» بقوله: «من الأخبار» لورود أكثر إشكالات المقبوله و المرفوعه على ما عداهما من الأخبار. فالأولى أن يقال: «و يشهد به الاختلاف الكثير بين سائر ما دلّ على الترجيح من الأخبار. مضافا إلى ما فيها من أكثر الإشكالات المتقدمه».

الباب (١) نظرا (٢)، وجهه قوّه احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه (٣) غير حججه، بشهاده (٤) ما ورد في أنه (٥) زخرف (٦) و باطل (٧)

و زخرف» و نحو ذلك من التعبيرات - من الأخبار العلاجيّه الداله على الترجيح في تعارض الخبرين لا يخلو من النظر.

فمرجع هذا الإشكال إلى عدم كون موافقه الكتاب و مخالفته من المرجحات، و أجنبيتهما عن باب الترجيح في الخبرين المتعارضين، و أنهما مميّزتان للحجه عن اللاحجه، و لا تصل النوبه حينئذ إلى البحث عن وجوب الترجيح و استحبابه و تقييد إطلاقات التخيير، لما عرفت من أن عدم المخالفه للكتاب شرط حجيه مطلق الأخبار الآحاد سواء كانت متعارضه أم لا، و ليست من مرجحات باب التعارض.

(١). أى: باب تعارض الخبرين اللذين فيهما اقتضاء الحجيه.

(٢). اسم «أنّ» و حاصل وجه النظر ما تقدّم من عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب في نفسه و إن لم يكن له معارض، فيخرج عن باب تعارض الخبرين.

(٣). يعنى: حتى مع عدم ابتلائه بالمعارض.

(٤). هذا شاهد على قوّه الاحتمال المذكور، فإن التعبير ب«الزخرف و الباطل و أنه لم نقله» يكشف عن عدم المقتضى للحجيه فيه، لأنّه يدل على نفى الصدور الذى لا محيص عن إثباته و لو تعبّدا في حجيه الخبر، إذ لا معنى لحجيته مع نفى صدوره، فهذه التعبيرات الكاشفه عن عدم الصدور مميّزه للحجه عن اللاحجه، و أجنبيه عن ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى العدى هو المقصود في تعارض الخبرين.

(٥). هذا الضمير و ضمائر «نفسه، لم نقله، بطرحه» راجعه إلى «الخبر المخالف».

(٦). كما في معتبره أيوب بن راشد عن أبي عبد الله عليه السلام. قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» (١).

(٧). كما في خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبهها فهو حق، و إن لم يشبهها فهو باطل» (٢).

و ليس بشىء (١)، أو أنه (٢) لم نقله (٣) أو أمر (٤) بطرحه على الجدار (٥). وكذا الخبر الموافق للقوم (٦)،

(١). لم أظفر على روايه بمضمون «ما خالف كتاب الله فليس بشىء» أو ما يقرب منه.

نعم فى روايه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السّلام: «فليس منّي» وفى خبر آخر عنه صلى الله عليه وآله: «و أمّا ما خالف كتاب الله فليس من حديثي» (١). ولا بدّ من مزيد التتبع.

(٢). معطوف على «أنه» فى قوله: «أنه زخرف» و الضمير إما للشأن و إما راجع إلى «الخبر المخالف».

(٣). كما فى خبر هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السّلام، قال: «خطب النبى صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيّها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (١).

(٤). معطوف على «ورد» و المراد ب «ما» الموصول الأخبار الوارده فى حكم الخبر المخالف للكتاب، فكأنه قيل: بشهاده الأخبار التى وردت فى أن الخبر المخالف للكتاب زخرف... أو أمرت بطرحه على الجدار.

(٥). لم نعثر على الروايه المشتمله على هذه الكلمه فى جوامع الأخبار، لكن ظاهر تعبير بعض الأجله كأمين الإسلام فى مقدمه تفسيره و الشيخ فى مقدمه التبيان و فى العده وجود خبر بهذا المضمون، فقال الشيخ: «و روى عنه عليه السّلام أنه قال: إذا جاءكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فاقبلوه، و ما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (١).

و قال فى العده فى مسأله تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد: «بل قد ورد عنهم (عليهم السّلام) ما لا خلاف فيه من قولهم: إذا جاءكم عنّا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فخذوه، و إن خالفه فردّوه، أو: فاضربوا به عرض الحائط، على حسب اختلاف الألفاظ فيه...» (١).

(٦). غرضه: أن وزان الخبر الموافق للعامه وزان الخبر المخالف للكتاب فى الخروج عن باب مرجّحات أحد الخبرين المتعارضين و الاندراج فى مميّزات الحجّه عن اللاججه.

ضروره (١) أن أصاله عدم صدوره تقيه بملا-حظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به (٢) غير (٣) جاريه، للوثوق حينئذ (٤) بصدوره كذلك (٥). و كذا الصدور (٦) أو الظهور في الخبر المخالف للكتاب

توضيحه: أن حجيه الخبر كما تتوقف على أصل الصدور كذلك تتوقف على جهه الصدور، و هي كونه صادرا لبيان الحكم الواقعي، لا لبيان غيره من تقيه أو غيرها، و لا يحصل الاطمئنان من الخبر الموافق لهم بصدوره لبيان الحكم الواقعي إن لم يحصل الاطمئنان بخلافه، فبناء العقلاء الذي هو دليل جهه الصدور - التي هي شرط حجيه الخبر - لا يشمل الخبر الموافق، فيخرجان عن باب تعارض الخبرين و يدخلان في تعارض الحجبه و اللاحجه، لمغايره ما هو شرط الحجيه لما هو مرجح الحجيه.

(١). تعليل لقوله: «و كذا الخبر الموافق للقوم» و حاصله: أن أصاله جهه الصدور التي هي من الأصول العقلانيه المحرزه لجهه الصدور - التي هي إحدى الجهات التي تتوقف عليها حجيه الخبر - لا- تجرى في الخبر الموافق لهم، للوثوق بصدوره تقيه بملا-حظه الخبر المخالف لهم، لما دلّ على كون مخالفتهم رشدا و موافقتهم ضلاله، و مع هذا الوثوق باختلال جهه الصدور كيف يجرى الأصل العقلاني في الخبر الموافق حتى تحرز به هذه الجهه؟ و أنه صدر لبيان الحكم الواقعي.

(٢). أي: بصدوره، و ضميرا «صدوره، و بصدوره» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٣). خبر «أن» و «للوثوق» متعلق ب «جاريه» و تعليل لعدم الجريان، و قد مرّ توضيحه بقولنا: «ان أصاله الجهه... لا تجرى في الخبر الموافق لهم... إلخ».

(٤). أي: حين القطع أو الوثوق بصدور الخبر المخالف للقوم.

(٥). أي: بصدور الموافق تقيه، حاصله: أن الوثوق أو القطع بصدور المخالف - الناشى من مخالفته لهم - يوجب الوثوق بصدور الخبر الموافق تقيه، لا لبيان الحكم الواقعي، و مع هذا الوثوق لا تجرى فيه أصاله جهه الصدور، لعدم بناء العقلاء عليها مع الوثوق بخلافها.

(٦). غرضه: أن الخبر المخالف للكتاب كالموافق للقوم فاقد لشرط الحجيه سندا و ظهورا، لأنّ التعبير عنه في الروايات بالزخرف و الباطل يكشف عن عدم اقتضاء الحجيه فيه، لا أنه فاقد لما هو مرجح الحجيه، و من المعلوم أن ما لا يصلح للحجيه لا يشمل دليل

يكون موهونا بحيث لا يعمّه أدله اعتبار السند، و لا الظهور (١) كما لا يخفى، فتكون (٢) هذه الأخبار (٣) فى مقام تمييز الحججه عن اللاحجه، لا (٤) ترجيح الحججه على الحججه، فافهم (٥).

صدوره من الروايات و بناء العقلاء، و لا دليل ظهوره و هو بناء العقلاء أيضا، فلا يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه - مع الغض عن ابتلائه بالمعارض - حجه حتى يندرج هو و معارضه - أعنى الخبر الموافق للكتاب - فى تعارض الحجتين، و تكون موافقه الكتاب مرجّحه للخبر الموافق له، بل هما مندرجان فى تعارض الحججه مع اللاحجه، و موافقه الكتاب من مميّزات الحججه عن غيرها، لا من مرجحات الحججه.

(١). يعنى: فيكون الخبر المخالف فاقدًا لشرائط الحجية، لا لمرجحات الحججه كما هو المطلوب.

(٢). هذه نتيجة ما أفاده من الإشكال فى كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب، و قد مرّ آنفا توضيح الإشكال الذى مرجعه إلى عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و الموافق للقوم فى نفسه مع الغض عن المعارضه.

(٣). أى: أخبار موافقه الكتاب و مخالفه القوم.

(٤). معطوف على «تمييز» يعنى: لا- فى مقام ترجيح الحججه على الحججه كما هو مورد البحث، فتكون تلك الأخبار أجنبيه عما نحن فيه، فالتمسك بها لوجوب الترجيح فى غير محله.

(٥). لعله إشاره إلى ما احتمله بعض من: أنّ إطلاقات التخيير مقيّده لا محاله بأخبار موافقه الكتاب و مخالفه العامه و إن حملتا على تمييز الحججه عن اللاحجه، لا ترجيح الحججه على الحججه، ضروره أنه لا تخيير بين الحججه و اللاحجه، فإطلاقات التخيير مقيّده على كل حال.

لكن فيه ما لا- يخفى، حيث إن مورد أخبار التخيير الخبران الجامعان لشرائط الحجية بحيث لو لم يكن بينهما تعارض لكان كلاهما حجه فعليه، لا مطلق الخبرين و إن لم يكن أحدهما حجه ذاتا. و عليه فلا يصلح ما دلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه لتقييد إطلاقات التخيير، لمغايره موردها لمورد الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه

و إن أبيت عن ذلك (١) فلا محيص عن حملها توفيقاً بينها و بين الإطلاقات، إمّا على ذلك (٢)،

كما عرفت.

و يمكن أن يكون إشاره إلى: ما أفاده الماتن في آخر فصول هذا المقصد من كون موافقه الكتاب من مرجحات الحجه على الحجه، لا- من مميزات الحجه عن اللا-حجه - كما بيّنا - بتقريب: أن موافقه الكتاب و مخالفته المذكورتين في الأخبار العلاجيه كالمقبوله لا يراد بهما ما يراد بهما في الأخبار المتضمنه لكون مخالفه الكتاب زخرفاً و باطلاً و نحوهما، إذ المراد بالمخالف فيها هو المخالفه التبيانيه، لأنها هي المساوقه للبطلان، دون المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق، لوضوح جواز تخصيص العام الكتابي و كذا تقييد مطلقه بالخبر الواحد، فإذا كان هناك خبران متعارضان يكون أحدهما موافقا لعام الكتاب و الآخر خاصا مخالفا له أمكن ترجيح الخبر الموافق لعامه على المخالف له مخالفه بالخصوص المطلق.

(١). يعنى: و إن أبيت عن تسليم ظهور أخبار الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه فى تمييز الحجه عن اللاحجه و التزمت بكونها ظاهره فى ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، فلا تصلح مع ذلك لتقييد إطلاقات التخيير، لتوقف تقييدها على أظهرية مقيدتها. و قد تقدّم فيما يتعلق بالمقبوله و المرفوعه أظهرية إطلاقات التخيير، و عدم صلاحيتها لتقييدها.

و حيث تعدّر الجمع الموضوعى - المقدم رتبه على الجمع الحكمى - فلا بدّ حينئذ من الجمع بين إطلاقات التخيير و بين أخبار الترجيح بحمل هذه إمّا على الاستحباب، و إمّا على كونها فى مقام تمييز الحجه عن اللاحجه، فإطلاقات التخيير لا تنتم.

و لا- يخفى أن قوله: «و إن أبيت» يعدّ وجهاً آخر لعدم تقييد إطلاقات التخيير فى قبال الوجوه السابقه، لكنه راجع إلى الأظهرية المانع عن التقييد، أو إلى استلزام التقييد حمل المطلق على الفرد النادر، لقله موارد تكافؤ الخبرين المتعارضين من جميع الجهات.

و كلاهما من الإشكالات المتقدمه الوارده على تقييد إطلاقات التخيير.

(٢). أى على تمييز الحجه عن اللاحجه.

أو على الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا (١)، هذا.

ثم إنه لو لا التوفيق بذلك (٢) للزم التقييد أيضا في أخبار المرجحات، وهي (٣) آبيه عنه، كيف يمكن تقييد مثل «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» كما لا يخفى (-).

(١). حيث قال فيما يتعلق بالمقبوله: «بحيث لو لم يكن ظهور المقبوله في ذلك الاختصاص لوجب حملها عليه، أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب».

(٢). أى: لو لا- التوفيق بحمل أخبار الترجيح على تمييز الحجه عن اللا-حجه للزم التقييد في نفس أخبار الترجيح كلزومه في إطلاقات التخيير. و غرضه إيراد إشكال آخر على تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفته العامه كما عن المشهور.

تقريب الإشكال: أن التقييد المزبور مستلزم لتقييد نفس أخبار الترجيح أيضا، حيث إن إطلاق مرجحيه مخالفه العامه مقيد بما إذا لم يكن الخبر الموافق لهم موافقا للكتاب، أو لم يكن الخبران معا مخالفين لهم، مع خلو أخبار الترجيح بمخالفه العامه عن هذا القيد.

و كذا مرجحيه موافقه الكتاب، فإنه لا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن الخبر الموافق له موافقا للعامه. و كذا مرجحيه الشهره، فلا بدّ من تقييدها بما إذا لم يكن المشهور مخالفا للكتاب أو موافقا للعامه.

و بالجملة: فلا بدّ من تقييد إطلاقات نفس أخبار المرجحات و رفع الاختلاف بينها أولا حتى تصلح لتقييد إطلاقات التخيير ثانيا، و المفروض إباء أخبار المرجحات عن التقييد كما سيأتي.

(٣). الجملة حاله، يعنى: و الحال أنّ أخبار المرجحات آبيه عن التقييد، كيف يمكن تقييد إطلاق مثل «ما خالف قول ربنا لم نقله، أو زخرف أو باطل»؟ وجه عدم إمكان التقييد: أنّ عنوان «الباطل» و نحوه يكون من العناوين التى هى علّه تامه للقبح كالمعصيه، فكيف يمكن أن يقال: «إن ما خالف قول ربنا باطل إلا إذا كان مخالفا للعامه، أو كان موافقا للمشهور»؟ و حيث امتنع تقييد إطلاق مثل «زخرف و باطل» تعين حمله على تمييز الحجه عن اللاحجه.

=====

(-). لا يظن من أحد أن يجعل الروايات المشتمله على هذه العناوين من أخبار الترجيح حتى

فتلخص مما ذكرنا (١): أن إطلاقات التخيير محكمه، و ليس فى الأخبار (٢) ما يصلح لتقييدها (٣) «-» .

(١). من الإشكالات المتقدمه التى أوردها على تقييد إطلاقات التخيير من أظهره الإطلاقات من التقييد، و من استلزام حمل التقييد حمل المطلقات على الفرد النادر، و غيرها.

(٢). أى: أخبار الترجيح التى ادعى تقييدها لإطلاقات التخيير.

(٣). أى: لتقييد إطلاقات التخيير.

يقال: بإبائها عن التقييد، إذ المراد بهذه المخالفه الموجه لكون الخبر المخالف للكتاب زخرفا و باطلا هى المخالفه التباينه، لما تقدم فى أول مبحث التعادل و الترجيح من أن المخالفه بالأعم و الأخص المطلق ليست مخالفه عرفا، لوجود الجمع العرفى بين العام و الخاصّ و المطلق و المقيد.

و عليه فالأخبار المشتمله على كون الخبر «باطلا و زخرفا» و نحو ذلك أجنبيه عن أخبار المرجحات حتى تحتاج إلى التقييد، و يستشكل فيه بإبائها عن التقييد، بل هذه الأخبار فى مقام تمييز الحججه عن اللاحجه كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(-). قد عرفت فى توضيح المتن أن المرجحات المنصوص عليها فى الأخبار العلاجيه كثيره:

فمنها: الترجيح بصفات الراوى كما فى المقبوله و المرفوعه مع اختلافهما فى بعض الصفات.

و منها: الترجيح بالشهره كما فى الخبرين مع اختلافهما فى تقديمه على الترجيح بالصفات و تأخيره عنه.

و منها: الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كما فى المقبوله و غيرها.

و منها: الترجيح بمخالفه العامه كما فيها أيضا و فى غيرها.

و منها: الترجيح بالأحدثيه كما استظهره الصدوق «قده» من بعض الأخبار.

فينبغى النظر فى مفاد هذه الطوائف المختلفه، و تحقيق ما أفاده المصنف «قده» من حمل جمله منها على تمييز الحججه عن غيرها، أو حملها على الاستحباب، فالمهم الكلام فى المقبوله التى هى أجمع أخبار العلاج للمرجحات، ثم فى بعض أخبار الترجيح، فنقول و به نستعين:

ان جهات البحث فى المقبوله أربع، و هى السند، و فقه الحديث، و الإشكالات الوارده على الاستدلال بها، و المرجحات المنصوصه فيها و فى سائر الأخبار.



أما الوجه الأولي فالظاهر اعتبار سند المقبوله إلا من ناحيه عمر بن حنظله، فقد رواها ثقه

ص: ١٤٨

الإسلام «قده» عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله، ولا غمز في هذا السند كما هو غير خفى على من له درايه بالرجال. وإنما الكلام في جهاله عمر بن حنظله، لعدم توثيقه في الأصول الرجالية.

و الوجوه المعتمد عليها لإثبات وثاقته عند جمع - من الأخبار المادحة له المدرجه للرجل في الثقات أو الحسان، و من روايه أصحاب الإجماع كصفوان بن يحيى عنه، و من توثيق الشهيد الثانى إياه فى الدرايه و العلامه المجلسى فى محكى الوجيزه، و قال فى المرآه: «موتق تلقاه الأصحاب بالقبول» (و) و نحوها - غير ظاهره.

أما الأخبار المادحة فلأنها غير نقيه سندا، إما لعدم ثبوت وثاقه الراوى كما فى روايه يزيد بن خليفه، و إما لكون راويها عمر نفسه.

و أما توثيق الشهيد الثانى و العلامه المجلسى و غيرهما من المتأخرين «قدس سرهم» فلا يجدى أيضا، إذ المطلوب فى الجرح و التعديل كسائر موارد الشهادات هو الإخبار عن الحس لا الحدس، و من المعلوم عدم احتمال كون هذا التوثيق شهاده حسيه، لبعده العهد. مع أن المحكى عن الشهيد استناده إلى روايه يزيد بن خليفه عن الصادق عليه السلام: «إذن لا يكذب علينا» و هى قاصره سندا. و لو قيل بأن يزيد ممن روى عنه ابن أبى عمير بسند صحيح، فيشمله عموم توثيق رجال أصحاب الإجماع، و يثبت به كلام الإمام عليه السلام فى شأن عمر بن حنظله، قلنا لو تم ذلك لما كانت حاجه إلى روايه يزيد بن خليفه لكونه تبعيذا للمسافه، إذ المفروض روايه صفوان بسند معتبر عن عمر، فيحكم بوثاقته بهذا الطريق لا بروايه يزيد.

و أما روايه صفوان عن عمر بن حنظله - مع كون صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع - فهى كسائر الوجوه قاصره عن إثبات وثاقه الرجل. و لتوضيح الحال لا بأس بالتعرض لشطر من الكلام فيه، للانتفاع به فى غير المقام أيضا، فنقول و به نستعين:

الأصل فى هذا الإجماع ما فى رجال الكشى فى عنوان تسميه الفقهاء من أصحاب أبى إبراهيم و أبى الحسن الرضا عليهما السلام: «أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء و تصديقهم و أقروا لهم بالفقه و العلم، و هم سته نفر آخر دون الستة نفر الذين ذكرناهم فى أصحاب أبى عبد الله (عليه السلام)، منهم يونس بن عبد الرحمن، و صفوان بن يحيى يتبع السابرى، و محمد بن أبى عمير، و عبد

اللّه بن المغيرة، و الحسن بن محبوب، و أحمد بن محمّد بن أبي نصر، و قال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن بن علي بن فضال و فضاله بن أيوب، و قال بعضهم مكان فضاله بن أيوب عثمان بن عيسى. و أفقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن و صفوان بن يحيى» (١٠).

و ينبغي النظر في تحقق هذا الإجماع، ثم في مفاد كلام الكشي، ثم في حجّيته، فهنا مباحث:

المبحث الأوّل: في ثبوت الإجماع المزبور و عدمه، و الظاهر تحقّقه - مع الغضّ عن اختلاف الأصحاب في مفاده - لما عرفت من نقل الكشي له، و اعتراف من تأخر عنه به كالشيخ و ابن شهر آشوب و العلامة و ابن داود و غيرهم (قدس سرهم). فالمستفاد من كلام الشيخ تقريره له في موضعين:

أحدهما: ما حكاه السيد الأجل على بن طاوس (قده) - في كتابه فرج الهموم - لما أملاه الشيخ في المشهد الغروي على مشرّفه أفضل الصلاة و السّلام بقوله: «فإن هذه الأخبار اختصرتها من كتاب الرّجال لأبي عمرو و محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي، و اخترنا ما فيها» (١١) فان ظاهره - بل صريحه - كون كل ما في رجال الكشي الموجود بأيدينا مرضياً للشيخ و مختاراً له، فيكون الإجماع المدّعى مقبولاً عنده أيضاً.

ثانيهما: ما أفاده في بحث الخبر الواحد من العيّده بقوله: «فأمّا الأخبار إذا تعارضت و تقابلت فانه يحتاج في العمل ببعضها إلى الترجيح، و الترجيح يكون بأشياء... إلى أن قال: و إذا كان أحد الراويين مسنداً و الآخر مرسلًا نظر في حال المرسل، فان كان ممن يعلم أنه لا يرسل إلا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره، و لأجل ذلك سوّت الطائفة بين ما يرويه محمّد بن أبي عمير و صفوان بن يحيى و أحمد بن محمّد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلاّ ممّين يوثق به، و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمرسلهم إذا انفرد عن روايه غيرهم... إلى أن قال: فأما إذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه.

و دليلنا على ذلك الأدله التي قدمناها على جواز العمل بأخبار الآحاد، فإنّ الطائفة عملت بالمسانيد كما عملت بالمراسيل» (١٢).

و الظاهر أو المتيقن من قوله: «من الثقات الذين عرفوا...» هو أصحاب الإجماع المعهودون، ضروره أنّ جميع ثقات الروايه ليسوا كذلك، لما نشاهده من أن كثيرا منهم يروون عن غير الثقة كما

يروون عن الثقة، فالمتصف من ثقات الزواه بهذه الصفة جمع خاص يمتازون عن غيرهم من الأجلاء بهذا الوصف أى بالاختصار على الروايه و الأخذ من خصوص الثقة.

و لو لا- إرادته هذا المعنى كان مفاد كلامى الشيخ و الكشى مختلفا، لظهور الموصول فى «ما يصح» فى الروايه، فمعقد إجماع الكشى هو الحكم بصحة روايات هذه العده بلا نظر إلى خصوصيه اقتصارهم على الروايه عن الثقات خاصه، إذ المنسوب إلى القدماء أعميه الخبر الصحيح مما كان رواته إماميين عدولا ضابطين - و هو الصحيح باصطلاح المتأخرين - و من الثقات غير الإماميين، و من الضعفاء الذين اعتضدت رواياتهم بقرائن الصدق. و هذا بخلاف كلام الشيخ، لصراحتة فى أن منشأ إجماع العصابه على العمل بروايه هؤلاء الثقات هو اقتصارهم على الروايه عن الثقة سواء فى مسانيدهم و مراسيلهم.

كما أن بين العبارتين فرقا آخر، و هو: أن كلام الكشى غير ناظر إلى حال انفراد تلك العده بروايه عن المعصوم عليه السلام مسنده و مرسله، و حال تعارض روايتهم بروايه أخرى، و أنه على فرض المعارضه هل يقدم روايتهم على روايه غيرهم مطلقا؟ أو بالتفصيل بين المسند و المرسل، أو يحكم بالتخير مثلا، أو غير ذلك، فهذا من قبيل الأدله الأوليه على حجيه أخبار هذه الجماعه بلا تكفل لحكم تعارضها مع أخبار غيرهم. و لكن عبارته الشيخ صريحه فى حكم الحاليتين أى حال التعارض و حال عدم وجود المعارض لأخبارهم. و لعلّه (قده) استفاد اندراج حكم القسمين فى إطلاق إجماع الكشى.

و على كل فكلام الشيخ أدلّ على المقصود - من الحكم باعتبار جميع روايات أصحاب الإجماع سواء المسانيد و المراسيل - من عبارته الكشى.

هذا بعض ما يدلّ على تقرير الإجماع، و تلقى الأصحاب له بالقبول، و إن شئت الوقوف على كلمات ابن شهر آشوب و العلامه و ابن داود و غيرهم فراجع المستدرک، فان المحدث النورى (قده) نقل جمله من عباراتهم (۱۰).

و بالجمله: فالمتتبع فى كلماتهم يحصل له الاطمئنان بثبوت هذا الإجماع عندهم، فانهم نقلوا ذلك، و ظاهر نقلهم من غير نكير هو تلقيهم له بالقبول.

المبحث الثانى: فى مفاد قوله: «تصحیح ما یصح عنه» و لهم فى ذلك أقوال أربعة:

الأول: ما نسب إلى المشهور من أن المراد توصيف متن الحديث بالصحة إن صح سنده إلى أحد أصحاب الإجماع، قال المحقق الداماد (قده) في محكي الرواشح: «قد أورد أبو عمرو الكشي في كتابه - الذي هو أحد أصول إليها استناد الأصحاب و عليها تعويلهم في رجال الحديث - جماعه أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم و الإقرار لهم بالفقه و الفضل و الضبط و الثقه و إن كانت روايتهم بإرسال، أو رفع، أو عمّن يسمّونه و هو ليس بمعروف الحال، و لّمه منهم في أنفسهم فاسدوا العقيدته غير مستقيمي المذهب، و لكنهم من السفت و الجلاله في مرتبه قصيا،... إلى أن قال:

و بالجملة: هؤلاء - على اعتبار الأقوال المختلفه في تعيينهم أحد و عشرون، بل اثنان و عشرون رجلا - ( و ) مراسيلهم و مرافيعهم و مقاطيعهم و مسانيدهم إلى من يسمّونه من غير المعروفين معدوده عند الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم من الصّحاح، من غير اكرات منهم لعدم صدق حدّ الصحيح - على ما قد علمته - عليها».

و ظاهر قوله: «معدوده عند الأصحاب» هو إجماع الأصحاب على هذا الاستظهار. و نسب هذا إلى المشهور تاره و إلى الأكثر أخرى في عبارتي شارح الاستبصار و مؤلف رساله أبان، فراجع المستدرک للوقوف عليهما».

و الحاصل: أن المراد بالموصول هو متن الحديث - أي المروي - الذي هو المعنى المفعولي للروايه، لا الإخبار الذي هو المعنى المصدرى لها.

الثاني: ما اختاره جمع منهم المحقق الكاشاني و صاحب الرياض (قدهما) من أن المراد هو الإجماع على صدق هؤلاء و عدم كذبهم في نقلهم، فالتصحيح يتعلّق بالروايه بمعناها المصدرى، قال في الوافي - بعد نسبه المعنى الأول الذي اختاره المشهور إلى المتأخرين - ما لفظه: «و أنت خير بأنّ العبارة ليست صريحه في ذلك و لا ظاهره، فإنّ ما يصحّ عنهم هو الروايه لا المروي، بل كما يحتمل ذلك يحتمل كونها كناية عن الإجماع على عدالتهم و صدقهم، بخلاف غيرهم ممّن لم ينقل الإجماع على عدالته».

و نقل أبو علي - في محكي رجاله - عن أستاذه السيد الأجل صاحب الرياض بعد إنكار المذهب

المشهور: «بل المراد دعوى الإجماع على صدق الجماعة، و صحّ ما ترويه إذا لم يكن في السند من يتوقف فيه، فإذا قال أحد الجماعة: حدّثني فلان، يكون الإجماع منعقدا على صدق دعواه، و إذا كان فلان ضعيفا أو غير معروف لا يجديهِ ذلك نفعاً».

و قال أبو علي في المقدمة الخامسة من رجاله: «و ادعى السيد الأستاذ دام ظلّه - السيد علي صاحب الرياض - أنه لم يعثر في الكتب الفقهية - من أوّل كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الدّيّات - على عمل فقيه من فقهائنا بخبر ضعيف محتجا بأن في سنده أحد الجماعة و هو إليه صحيح» و سيأتى أن ما أفاده (قده) متين في الجملة.

و على كلّ فهذا القول يقابل ما ذهب إليه المشهور بتمام المقابلة، إذ عليه لا يكون روايه أصحاب الإجماع عن رجل ضعيف أو مجهول موجبا لاتصاف خبره بالصحّ سواء أريد بها ما نسب إلى القدماء من مساوقه الصحه للاعتبار و الصدق، أم ما عليه المتأخرون من كون الخبر الصحيح هو الذي يرويه عدل إمامي ضابط.

الثالث: ما حكى عن الفاضل السبزواري في لبّ اللباب مدّعيًا عليه الإجماع من أن المراد هو الإجماع على كون هؤلاء. ثقات و عن المحقق الشيخ محمّد في شرح الإستبصار بعد نقل القول المشهور: «و توقف في هذا بعض قائلنا: إننا لا نفهم منه إلا كونه ثقة».

الرابع: ما يظهر من جمع من أن المراد الإجماع على توثيق الجماعة الذين قيل في حقّهم ذلك و من يكون قبلهم من رجال السند، فتدل العبارة على توثيق طائفتين، إحداهما: نفس هؤلاء الذين هم أصحاب الإجماع، و الثانية: الرّجال الذين هم قبل هؤلاء إلى المعصوم عليه السّلام.

و هذا الوجه هو صريح كلام الشيخ في العده: «ممن عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقة». و قال به جمع من الأعيان، كالشهيد في مسأله بيع الثمره من كتابه غايه المراد، قال - بعد ذكر حديث في سنده الحسن بن محبوب عن خالد بن جرير عن أبي الربيع الشامي - ما لفظه: «و قد قال الكشي: أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن الحسن بن محبوب. قلت: في هذا توثيق ( ما ) لأبي الربيع الشامي» (»).

و كالعلامه الطباطبائي في رجاله في ترجمه زيد النرسي - الذي رواه عنه ابن أبي عمير - قال: «و حكى الكشي في رجاله إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه و الإقرار له بالفقه و العلم،

و مقتضى ذلك صحه الأصل المذكور، لكونه ممّا قد صحّ عنه، بل توثيق روايه أيضا، لكونه العله في التصحيح غالبا، و الاستناد إلى القرائن و إن كان ممكنا، إلا أنه بعيد في جميع روايات الأصل» (١٠).

و كالمحدث النورى، حيث قال بعد تتبع في الأقوال: «فتحصل من جميع ما ذكرناه: قوه القول بدلاله الإجماع المذكور على وثاقه الجماعه و من بعدهم إلى المعصوم، مطابقه بناء على ما حققنا في المقام الأول، أو التزاما على مسلك المشهور» (١١).

و هذه الاستفادة في محلها - على تقدير تماميه الإجماع - خصوصا بقريته كلمه التصحيح قبل قول الكشى: «ما يصح عنه» إذ المراد به وثاقه رواه الأحاديث فيما بيننا و بين أصحاب الإجماع، فيقتضى السياق عدم التفكيك في معنى الصحه بين ما قبل الموصول و ما بعده.

و عليه فما عن فوائد الوحيد (فده) «من نسبه هذا المعنى الرابع إلى توهم بعض» لم يظهر له وجه.

أما المعنى الأول فهو قريب جداً، لظهور كلام الكشى فيه، فعلى تقدير تماميه أصل الإجماع يتعين المصير إلى التعبد باعتبار روايات هذه الجماعه كما أفاده المحقق الداماد و غيره.

و أما المعنى الثانى فيردّه ما أفيد من: أنه لو كان مرادهم ذلك لكان التعبير بالتصديق كافيا في إفاده وثاقه الجماعه في نقلهم و أمانتهم في إخبارهم، و لم تكن حاجه إلى قول الكشى: «على تصحيح ما يصح عنهم» لأن التصحيح ظاهر في اتصاف المتن بالصحّه، لأنه المتصف بها و بالضعف و الحسن و غيرها من الأوصاف الطارئه على الخبر باعتبار حالات رجال السند.

و أما المعنى الثالث فيرده أيضا ما عن المحقق الشيخ محمّد - و هو سبط الشهيد كما قيل - في شرح الاستبصار من قوله: «أنّ كون الرّجل ثقّه أمر مشترك، فلا وجه لاختصاص الإجماع بهؤلاء المذكورين، و حينئذ لا بد من بيان الوجه».

و ناقش فيه المحدث النورى بما محصله: أنّ مراد القائل إن كان بيان معنى العبارة بحيث سيقى العبارة لحكايته، فيبعد أن يراد بها أن الجماعه ثقّات، لوضوح المغايره بين «الثقات» و بين مدلول قولهم: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عن جماعه» و إن كان دالا على الوثاقه بالتزام، لأن التصحيح من لوازم الوثوق، لكن التعبير عن الوثاقه بهذه الجملة أشبه شىء بالأكل من القفا، مع كون لفظ «الثقه» من الألفاظ الشائعه الواضحه المعانى.

و إن كان مراده إفاده العبارة وجود الوثاقه فى الجماعه بالدلاله الالتزاميه مع كون العبارة مسوقه لبيان معنى آخر، فلا بأس به. و لا يرد عليه حينئذ إيراد شارح الإستبصار، لأن العبارة بناء على هذا سيقت لبيان وقوع الإجماع على تصحيح رواياتهم الذى يلزمه وجود الوثاقه فيهم، و هذا المعنى مختص بهم لا- يشاركهم أحد فيه، إذ لم يقع الإجماع على نفس الوثاقه حتى يسأل عن وجه الاختصاص مع وجود شركاء لهم فى الوثاقه(١).

لكن الإنصاف وروود إشكال شارح الإستبصار، لأن كلام القائل ظاهر فى كون العبارة مسوقه لبيان أنّهم ثقاة، و لا تدل على غير ذلك. و من المعلوم توجه إيراده عليه، لأنّ معنى العبارة مغاير لمعنى قوله: «ثقات» و جعل هذه الجملة حاكيه عن معنى لفظ مفرد خارج عن طريقه أبناء المحاوره.

و أما المعنى الرابع - و هو الحكم بوثاقه الجماعه مع الوسائط - فهو صريح كلام الشيخ فى العده و ظاهر إجماع الكشى أيضا، و قد التزم به الشهيد و السيد بحر العلوم (قده) فى رجاله، و هذا هو المتعين من بين المحتملات - على تقدير صحه أصل الإجماع - لا- سائر الاحتمالات حتى الأول الذى نسبه السيد الداماد إلى الأصحاب، لابتناؤه على قبول روايات هذه العده تعبدا، لكن الظاهر عدم تعبد فى قبولها، و إنّما التعبد فى الاعتماد على شهاده العصابه بانحصار روايات أصحاب الإجماع فى الصحاح، و أنّ من يروى عنه هؤلاء هم من الثقات.

فان قلت: ان دعوى الكشى إجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عن عده مخصوصه لا تكشف عن أنّهم لا يروون إلا عن ثقاه موثوق به، لأن الصحه عند القدماء بمعنى الثبوت و الاعتبار سواء أ كان منشؤه وثاقه رواه الخبر أم اعتضاده بقرائن الصدق و لو كان راويه ضعيفا. و عليه لا تنفع هذه الشهاده العامه بالنسبه إلى أمثال زماننا حيث اختلفت تلك القرائن، و لو كانت معلومه لم تنفع أيضا بعد اختلاف الأنظار فى مسأله حجيه الخبر، و عدم قرينته بعض القرائن المعدوده عند القدماء على صحه الأخبار.

قلت: هذا الإشكال مبنى على ما هو المشهور من أعميه الخبر الصحيح باصطلاح القدماء منه باصطلاح المتأخرين، إذ عليه لا تجدى صحه الخبر عند أولئك لإثبات صحته عند المتأخرين الذين يعتبرون الوثوق المخبرى فى العمل بخبر الواحد.



قال شيخنا البهائي في محكى مشرق الشمسين بعد تقسيم الحديث إلى الأقسام الأربعة المشهوره فى اصطلاح المتأخرين - وهى الصحيح و الموثق و الحسن و الضعيف - ما لفظه: «و هذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا، كما هو ظاهر لمن مارس كلامهم، بل المتعارف بينهم إطلاق الصحيح على ما اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، أو اقترن بما يوجب الوثوق به و الركون إليه، و ذلك بأمر منها: وجوده فى كثير من الأصول الأربعمائه... و منها تكرره فى أصل أو أصلين منها فصاعدا بطرق مختلفه و أسانيد معتبره. و منها: وجوده فى أصل معروف الانتساب إلى أحد الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم... و منها: اندراجه فى إحدى الكتب التى عرضت على الأئمه صلوات الله عليهم، فأتوا على مصنفها... إلخ» (١). و نحوه كلام صاحب المعالم فى مقدمه منتقى الجمان.

لكن أصل هذه الدعوى لا تخلو من تأمل كما أفاده المحدث النورى فى المقام، فإنه (قده) أتعب نفسه الشريفة بالتتبع فى كلمات ثقة الإسلام و الشيخ الصدوق و شيخ الطائفة و غيرهم و استنتج بتتبعه أمرين:

أحدهما: أن ما اشتهر من كون الصحيح باصطلاح القدماء أعم منه باصطلاح المتأخرين غير وجيه.

و ثانيهما: أن الصحيح القدمائى إن كان أعم من خبر الإمامى العدل فإنما يطلق عندهم على خبر الثقة غير الإمامى أى: من كان عدلا فى مذهبه، و لا يطلق على الخبر الضعيف سندا لمجرد الاعتضاد بالقرائن.

و قال - بعد نقل عبارته المنتقى و الإشاره إلى كلام الشيخ البهائى المتقدم بيانه - ما لفظه: «و نحن نسأل هذا الشيخ و هذا المحقق عن مأخذ هذه النسبه و مدرك هذا القول، فإننا لم نجد فى كلمات القدماء ما يدل على ذلك، بل هى على خلاف ما نسبه - أو من تبعهما - إليهم، بل وجدناهم يطلقون الصحيح غالبا على روايه الثقة و إن كان غير الإمامى».

ثم استدل على الأمرين المشار إليهما، و قال: «أما الأول فقال الشيخ فى العده - و هو لسان القدماء و وجههم -: فصل فى ذكر القرائن التى تدل على صحه أخبار الآحاد أو بطلانها أو ما يترجح به الأخبار بعضها على بعض، و حكم المراسيل: القرائن التى تدل على صحه متضمن الأخبار التى لا توجب العلم بأربعة أشياء، و ذكر العقل أى أصل الإباحه و الحظر و الكتاب خصوصه أو عمومه أو

دليله أو فحواه، و السُّننه المقطوع بها من جهه التواتر، قال - أى الشيخ - (ره): فإن ما يتضمنه خبر الواحد إذا وافقه مقطوع على صحته أيضا وجب العمل به، و إن لم يكن ذلك دليلا- على صحه نفس الخبر، لجواز أن يكون الخبر كذبا، و إن وافق السُّننه المقطوع بها. ثم ذكر الإجماع، و قال: فإنه متى كان كذلك دلّ أيضا على صحه متضمنه، و لا يمكننا أيضا أن نجعل إجماعهم دليلا على نفس الخبر.

فهذه القرائن كلها تدل على صحه متضمن أخبار الآحاد، و لا تدلّ على صحّتها أنفسها، لما بيّنا من جواز أن يكون الأخبار مصنوعه و إن وافقت هذه الأدله» انتهى كلام الشيخ فى العده.

ثم قال المحدث النورى: «انظر كيف صرّح فى مواضع عديده بأنّ موافقه هذه الأدله لا توجب الصحه فى نفس الخبر، و لا يصير الخبر بها صحيحا. و على هذا كافه الأصحاب، و مع ذلك كيف يجوز نسبه ذلك إليهم من غير اكتراث؟ ثم ترتيب الآثار عليها».

ثم تعرض لكلام الفاضل الكاظمى... إلى أن قال: «و أما الثانى - و هو إطلاقهم الصحيح على خبر الثقة و لو من غير الإمامى كثيرا و فى موارد لا يبعد بعد ملاحظتها دعوى الاطمئنان بانحصار مصطلحهم فيه، فينحصر الأعميه فى دخول الموثق فى الصحيح عندهم - فله شواهد... منها: ما فى الفقيه: و أما خبر صلاه يوم غدیر خمّ و الثواب المذكور فيه، فإنّ شيخنا محمّد بن الحسن رضى الله عنه كان لا- يصحّحه، و يقول: إنّه من طريق محمّد بن موسى الهمداني، و كان غير ثقه، و كلّما لم يصحّحه ذلك الشيخ قدس الله روحه و لم يحكم بصحّته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح.

و لا- يخفى على المتأمل: أن المراد من الصحيح فى أوّل الكلام ما كان تمام رواته ثقات، فيكون فى آخره كذلك. مع أنّ غير الوثاقه ممّا عدّوه من أصحاب الصحه - كالوجود فى الأصل، و المعروف على الإمام عليه السّلام، و الموافقه - من الأمور المحسوسه غير المحتاجه إلى تبعيته الآخر، و الّذى لا ضير فى التبعيه فيها معرفه الرّجال و وثاقتهم و ضبطهم و تثبتهم، خصوصا لمثل الناقد الخبير محمّد بن الحسن بن الوليد الذى من سلم من طعنه فكأنّه مرضى الكل».

إلى أن قال المحدث النورى (قده): «و منها ما فى التهذيب فى باب التيمم فى بحث المحتلم الخائف على نفسه من الغسل لشده البرد، بعد إيراد حديث بسندين أولهما محمّد بن أحمد بن يحيى عن محمّد بن الحسين عن جعفر بن بشير عمّن رواه عن أبى عبد الله عليه السّلام. و ثانيهما: سعد بن عبد الله عن محمّد بن الحسين بن أبى الخطّاب عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان أو غيره عنه عليه السّلام، قال: فأوّل ما فيه أنه خبر مرسل منقطع الإسناد، لأن جعفر بن بشير فى الروايه الأولى

قال: عمّن رواه، و هذا مجهول يجب إطرأحه، و فى الروايه الثانيه قال: عن عبد الله بن سنان أو غيره، فأورده و هو شك فيه، و ما يجرى هذا المجرى لا يجب العمل به، و لو صحّ الخبر على ما فيه لكان محمولاً... إلخ».

إلى أن قال: «و منها ما فى الفهرست فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن - بعد ذكر الطرق إلى كتبه - و قال محمّد بن على بن الحسين: سمعت محمّد بن الحسن بن الوليد رحمه الله يقول: كتب يونس بن عبد الرحمن - التى هى بالروايات - كلها صحيحه معتمد عليها، إلا ما ينفرد به محمّد بن عيسى بن عبيد، و لم يروه غيره. إلى ذلك من الموارد الصريحه فى أن المناط فى الصحه عندهم - أى القدماء - حالات نفس السند من غير ملاحظه اقتترانه بأمر خارجى. و يوضحه و يدل عليه: أن الشيخ ذكر الحجه من الخبر الواحد فى كتاب العده فى مواضع، و ليس فيه ذكر للخبر الضعيف المنجبر ضعفه بالقرائن الخارجيه، فلو كان الضعيف المقترن بها داخلًا فى صحيحهم لكان حجه، و معه كان عليه أن يذكره، مع أنه أهمله...» هذا بعض ما استشهد به المحدث النورى من عبارتهم لإثبات مدّعا، فراجع المستدرک للوقوف على كلمات أخرى استفاد منها عدم إطلاق الصحيح عند القدماء على خبر غير الثقة<sup>(١٠)</sup>.

و بما أفاده (قده) يتضح أن تعبير الشيخ فى العده «ممن عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته» و إن كان مغايراً بحسب ظهوره البدوى لإجماع الكشى على تصحيح روايات أصحاب الإجماع، إلا أن مفاديهما واحد فى الحقيقه، إذ أعميه الصحيح القدمائى من الصحيح عند المتأخرين إنما تكون لاندراج الخبر الموثق - باصطلاح المتأخرين - فيه.

و عليه فالحجه عند الجميع واحد و هو الخبر الذى رواه الثقة عن مثله سواء كانوا إماميين أم من سائر الفرق مع تحرزهم عن الكذب فى النقل.

وقد تحصيل مما ذكرناه فى المبحث الثانى: أن عبارته الكشى ظاهره بدوا فى الاحتمال الأوّل أو الرابع، أى لا بد من الحكم بصحه روايات هذه العده إمّا تعبداً من جهه إجماع العصابه، و إمّا لكشفه عن أنّهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته، فيكون كلام الكشى و الشيخ توثيقاً عامّاً لجميع الرّجال المجهولين الذين روى عنهم بعض أصحاب الإجماع، و لو تمّ هذا سلمت طائفه من الأخبار من الوهن فى أسنادها.

المبحث الثالث: فى وجه حجيه هذا الإجماع. لا يخفى أن المقرّر فى الأصول حجيه الإجماع من جهة كشفه عن قول المعصوم عليه السّلام أو فعله أو تقريره، و إلاّ- فلا- عبره بنفس اتفاق الفقهاء، بل حتى إذا احتمل مدرّكته. و أما فى المقام فإمّا أن يكون الوجه فى اعتباره ما فى مختلف العلامه فى بحث الكفاره من كتاب الصوم من قوله: «لا يقال: لا يصح التمسك بهذا الحديث من حيث السند، فإنّ فى طريقه أبان بن عثمان الأ-حمر، و كان ناووسيًا. لأننا نقول: إن أبان و إن كان ناووسيًا إلاّ أنه ثقّه، و قال الكشى: انه ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه، و الإجماع حجه قاطعه، و نقله بخبر الواحد حجه» (١).

و إما أن يكون وجهه إفادته للظن، حيث إنه يوجب الظن بصدور روايات هذه العده، و الظن حجه فى الرّجال، لانسداد باب العلم فيه.

و فى كليهما ما لا- يخفى أما الأوّل فلأنّ الإجماع - كما أفاده العلامه - منقول بخبر الواحد، و لا عبره بتضافر نقله بعد انتهاء السلسله إلى الكشّى، إلاّ أنه قد تقرر عدم حجيه المنقول منه بخبر الواحد.

مضافا إلى أن مفروض الكلام فى حجيه الإجماع هو الاتفاق على حكم شرعى لا موضوع خارجى و هو وثاقه رجال السند، و عليه فمناط الحجيه فيه مفقود.

و أما الثانى فلأنّ الأصل فيه عدم الحجيه، إذ لا دليل على حجيه الظن فى علم الرّجال، و إنّما يعوّل فيه على الوثوق و الاطمئنان، لا- على مجرد الظن، فإن حصل الوثوق من أقوال علماء الرّجال كما يحصل ذلك من اتفاقهم على تعديل شخص أو جرحه فلا كلام، و إلاّ فلا نقول بحجيه قولهم، و الروايات الموثوق بصدورها تغنيها عن القول بحجيه الظن فى الرّجال من باب الانسداد، إذ لا حاجه إليه مع كفايه تلك الروايات.

إلا- أن يدعى حصول الوثوق بالصدور من هذا الإجماع كما التزم به المحدث النورى (ره) (٢) فلا- يقصر عن تزكيه الرجالين لشخص، و لا فرق فى التعديل بين توثيق رجل واحد أو بيت معيّن ك آل أبى شعبه مثلا و بين التوثيق العام لكل من روى عنه أصحاب الإجماع.

و على هذا يسلم هذا الإجماع عن الإشكال العام فى حجيه الإجماع المنقول من عدم شمول أدله حجيه الخبر للخبر الحدسى، و ذلك لأنّ الكشى يدعى اتفاق العصابه على صحه أحاديث هذه العده، و هذا إخبار حسيّ، كدعوى السيد ابن طاوس (قده) الإجماع على وثاقه إبراهيم بن هاشم، فإن هذا

الإخبار لا يقل عن توثيق النجاشي و الشيخ، لأنه شهادة من السيد منضمه إلى شهادة سائر الأصحاب.

و الحاصل: أن إجماع الكشي في رجاله، و الشيخ في العده سليم عن إشكال الإجماع المنقول، لكونه كسائر موارد إخبار الثقات حسًا بالموضوعات الخارجيه.

إلا- أن الموهن لهذا الإجماع - بحيث يمنع عن الأخذ بظاهره من الحكم بوثاقه كل من وقع في طريق أصحاب الإجماع إلى المعصومين عليهم السّلام - هو عدم إحراز ما قيل في حق هذه العده من أنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقه، بل أحرزت روايتهم عن أشخاص صرح علماء الرجال بضعفهم كمفضل بن صالح و عمرو بن شمر و أبي البختری و غيرهم، كما رووا عن المجاهيل أيضا، و مع هذا العلم بالخلاف لا يبقى وثوق بالحكم بوثاقه كل مجهول وقع في اسناد هذه الجماعه إلى المعصومين عليهم السّلام، بل لم نظفر في كتب الرجال باعتماد مؤلفيها - كالنجاشي و الشيخ - على هذا الإجماع بأن يحكموا بوثاقه شخص لمجرد كونه ممن روى عنه أحدهم، فهنا دعاو لا بد من إثباتها في طي مقامين.

الأول: ما يرجع إلى حكم مسانيد هذه العده، و الثاني ما يتعلّق بحكم مراسيلهم.

أما المقام الأوّل فينبغي الإشارة أوّلا إلى بعض موارد روايه هذه العده عن المجاهيل ممن عنونهم الرجاليون بلا تزكيه و تعديل، ثم إلى موارد روايتهم عن الضعفاء.

أمّا صفوان بن يحيى فقد روى عن جمع لم يرد فيهم توثيق - حسب مراجعتنا لتراجمهم - كجعفر ابن محمّد بن يحيى، و الحسين بن أبي غندر، و الحسين بن خالد الصيرفي، و الحسين بن زراره، و الحكم بن أيمن (سوى أنه من رجال كامل الزيارات) و خالد بن إسماعيل، و خزيمه بن يقطين، و خضر، و زكريا بن إدريس القمي، و زيد بن الجهم، و صباح الأزرق، و عبد الأعلى، و عبد الحميد بن سعد، و عبد الله بن الوليد الوصافي و غيرهم.

كما روى هو و ابن أبي عمير عن كليب الأسدي و محمّد بن أبي حمزه، و محمّد بن الحكم.

و أمّا أحمد بن محمّد بن أبي نصر فقد روى عن إبراهيم بن شبيهه، و أحمد بن المبارك و إدريس ابن يزيد، و إسماعيل بن أبي حنيفه، و إسماعيل بن عمر، و الحسن بن محمّد الهاشمي، و الحسين بن موسى الحنّاط، و الحسين بن خالد و الحسين بن ميسر، و حماد بن يحيى، و خلاد بن عماره، و عيسى الفراء، و فضيل سكره، و فلان المصري، و القاسم مولى أبي أيوب، و مثنى بن الوليد. كما روى هو و ابن أبي عمير عن الحكم بن مسكين.

و أما ابن أبي عمير فقد أشرنا إلى بعض موارد روايته عن المجاهيل ممن روى عنه صفوان أو أحمد بن محمد بن أبي نصر. وإن شئت الوقوف على غيرهم، فراجع ترجمته في معجم رجال الحديث في باب محمد و ابن أبي عمير (٤) - ١ - ٢٢ - ١٠١).

و أما روايه هذه العده عن الذين نصّوا على ضعفهم، فقد روى أحمد (١) و صفوان (٢) و ابن أبي عمير (٣) و يونس بن عبد الرحمن (٤) عن علي بن أبي حمزه البطائني، بل روى ابن أبي عمير كتب البطائني كما في رجال النجاشي (ره) (٥). و قد نقل الكشي عن ابن مسعود عن علي بن الحسن بن فضال في شأن البطائني: «انه كذاب متهم».

و قد روى خمسه من أصحاب الإجماع - وهم يونس بن عبد الرحمن و الحسن بن محبوب و عثمان بن عيسى و حماد بن عيسى و عبد الله بن المغيرة (٦) - عن عمرو بن شمر الذي ضعفه النجاشي (٧).

و روى يونس (٨) و أحمد بن محمد بن أبي نصر (٩) في موارد عديده عن المفضل بن صالح الذي ضعفه النجاشي.

و روى صفوان و ابن أبي عمير عن يونس بن ظبيان الذي عبر النجاشي عنه بأنه «ضعيف جداً» على ما حكاه عنه في معجم رجال الحديث (١٠).

و روى ابن أبي عمير عن علي بن حديد الذي ضعفه الشيخ في كتابيه بقوله: «ضعيف جداً» (١١) و روى عن الحسين بن أحمد المنقري الذي ضعفه النجاشي (١٢).

و روى زراره عن سالم بن أبي حفصه الذي تضافرت الروايات في ذمه و إضلاله (١٣). مع أن زراره أفقه أصحاب أبي عبد الله عليه السلام كما في عبارته الكشي.

و غير هذه مما يقف عليها المتتبع في روايات أصحاب الإجماع، و معه كيف تتجه دعوى أن هؤلاء لا يروون إلا عن ثقة موثوق به؟ و أما المقام الثاني - و هو مراسيل أصحاب الإجماع و عدم اعتماد جمع من الأصحاب عليها

فكثيره:

فمنها: ما رواه الشيخ عن محمد بن يعقوب بسنده عن ابن بكير عن رجل: «قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: إنني قلت لامرأتي...» و ما رواه بطريقه عن ابن فضال عن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا يكون الظهار إلا على مثل موضع الطلاق» ثم قال الشيخ: «أول ما في هذه الأخبار أن الخبرين منهما و هما الأخيران مرسلان، و المراسيل لا يعترض بها على الأخبار المسنده...».

و منها: ما رواه في التهذيب عن ابن فضال عن ابن بكير عن عبد الأعلى مولى آل سام... ثم قال:

«فأول ما فيه أنه موقوف غير مسند إلى أحد من الأئمة عليهم السلام، و ما كان هذا حكمه لا- يعترض به الأخبار الكثيره المسنده...» و منها: ما رواه الشيخ في التهذيب و الاستبصار عن محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام، ثم قال فيهما: «فأول ما فيه أنه مرسل، و ما هذا سبيله لا يعارضه به الأخبار المسنده...».

و منها: ما رواه فيهما عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عند عبد الله بن المغيرة عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام. قال في التهذيب: «و هذا خبر مرسل» و في الاستبصار: «فأول ما في هذا الخبر أنه مرسل».

هذه بعض عبارات الشيخ في اعتذاره عن طرح مراسيل أصحاب الإجماع، و تعليقه بقوله: «و ما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسنده» صريح في عدم صلاحية الرواية المرسله للاعتماد عليها حتى إذا كان مرسلها أحد أصحاب الإجماع. و هل يبقى وثوق بتماميه ما اختاره هو من رجال الكشي و ما ادعاه في العده من أن هؤلاء لا يروون و لا يرسلون إلا عن ثقته؟ و أما من تأخر عنه فكلماتهم مختلفه، فمنهم من حكم بصحة الخبر المسند العدى وقع في طريقه بعض هؤلاء كما تقدم عن العلامه و الشهيد و العلامه الطباطبائي (قدس سرهم)، و أما المرسل فلا، و منهم من لم يعتن بهذا الإجماع إما مطلقا أو في خصوص المرسلات.

ص: ١٦٢

فمنهم المحقق في المعتمد، حيث قال: «و لو احتج بما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا... كان الجواب الطعن في السند، لمكان الإرسال. و لو قال: مراسيل ابن أبي عمير يعمل بها الأصحاب، منعنا ذلك، لأن في رجاله من طعن الأصحاب فيه، و إذا أرسل احتمال أن يكون الراوي أحدهم»». و هذه العبارة و إن كانت ناظره إلى عدم اعتناؤه بمرسلات ابن أبي عمير، إلا أن المستفاد منه عدم ركونه إلى مطلق مسنده، لعدم كون جميع رجاله من الثقات، بل فيهم الضعفاء الذين طعن فيهم علماء الرجال. و بهذا تكون مرسلاته شبهة موضوعية لعموم شهادته الشيخ من قوله: «لا يرسلون إلا عن ثقه» لأنه لما كانت مسنده بين صحيحه و ضعيفه فلا يمكن الحكم بصحة مرسلاته، لاحتمال أن يكون من أرسل عنه ضعيفا، فيبقى تحت أصاله عدم الحجية، في غير ما علم بخروجه عنها.

و قال الشهيد في محكي الذكري في مضمرة لزاره - و مضمراته تبلغ ٧٨ موردا كما في معجم رجال الحديث - «روايه زواره موقوفه» و هذا كاشف عن عدم اعتماده على الإجماع مطلقا حتى بالنسبة إلى المراسيل.

و قال الشهيد الثاني في المسالك في الإشكال على الاستدلال بالمقبوله: «و الروايه نصّ في المطلوب، لكن قد عرفت ما في طريقها، فإن تمّ الاستدلال بها لانجبار ضعفها بالشهره فهي العمده» و هذا صريح في عدم اعتماده على الإجماع في الحكم بوثاقه كل من روى عنه هؤلاء.

نعم قد يدعى اعتبار مرسلات ابن أبي عمير خاصه، لقول النجاشي: «أصحابنا يسكنون إلى مراسيله» فإنّ السكون هو العمل، و المراد به الحجية، بحيث يكون معقد الإجماع حجيه مراسيلهم، و الحجية حكم شرعي أصولي، فيكشف الاتفاق عن رضا الشارع بذلك، أو أنه شهادته إجمالية بوثاقه كل من روى عنه ابن أبي عمير مرسلا، و إن كان يسند عن غير الثقه أيضا.

لكنه ممنوع بما تقدم من المحقق و غيره من أنه لو كان جميع رجال ابن أبي عمير من الثقات - في رواياته المسنده - أمكن دعوى حجيه مراسيله من جهة اقتصاره على الروايه عن الثقات، و حيث اتضح ضعف عدّه منهم لم يبق سبيل لإحراز وثاقه كل رجل روى عنه ابن أبي عمير مرسلا.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه: أن الأخذ بظاهر إجماع الكشي و الشيخ في حق أصحاب الإجماع غير متيسر، لعدم عمل الشيخ و لا غيره بهذه الشهاده العامه، لتصريحه بضعف علي بن حديد



و هو مَمَّن روى عنه بعض أصحاب الإجماع، و بضعف المرسلات مهما كان مرسلها. و حينئذ فإمّا أن يتأمل في أصل هذا الإجماع و ردّ علمه إلى مدّعيه، و إمّا يخصّص بمقدار قيام الحجة على روايتهم عن الضعفاء و في المراسيل أيضا، و يؤخذ به في غيرها، فيعوّل عليه في توثيق المجاهيل الذين روى هذه العده عنهم. و إمّا أن يؤخذ به في موارد انفرادهم بالروايه دون موارد التعارض.

و المتعيّن - بحسب الظاهر - هو الأوّل، و لا- مجال للالتزام بالتخصيص، و ذلك أما أوّلا: فلأنّ قول الكشّي: «أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عن جماعه» و قول الشيخ مَمَّن عرفوا بأنهم لا- يروون و لا- يرسلون إلّا عن ثقّه» آب عن التخصيص و التقييد، لوضوح كثره ثقات الزواه و عدم انحصارهم في العده المنعقد عليهم الإجماع، و إنما المقصود بيان فضيله و منقبه تختص بهم و لا يشاركهم فيها غيرهم، لأنّ غير هؤلاء كما رووا عن ثقّه كذلك رووا عن غيره، فالعصابه التي سوّت بين مراسيل هؤلاء و بين مسانيد غيرهم كأنهم أخبروا عن قضيه خارجيه، و هي اقتصار هذه العده الجليله على الروايه عن الثقات خاصه، فإذا ثبت - باعتراف الشيخ و غيره - روايه هؤلاء عن الثقات و الضعفاء كسائر الزواه كشف ذلك عن عدم تحقق هذه الخصوصيه فيهم.

و لعلّه لهذا ذهب صاحب الرياض و غيره إلى أنّ المفهوم من العبارة وثاقه نفس هذه العده، دون توثيق الوسائط، و لا التبعد بصحه روايتهم.

فان قلت: لا وجه لطرح هذه الشهاده الإجماليه كليه لمجرد قيام الدليل على روايتهم عن الضعفاء أحيانا، بل لا بد من الأخذ بها و تخصيصها بموارد قيام الحجة على الخلاف، فانها نظير التوثيق العام الذي استفاده بعض الأجله من مقدمتي تفسير علي بن إبراهيم القمي و كامل الزيارات، حيث لا منافاه بينه و بين تخصيصه بمن ثبت ضعفه عند الأصحاب. و ليس ذلك إلّا لأنّ حمل العام على الخاصّ توثيق عرفي جرت عليه سيره العقلاء في محاوراتهم. و ما أكثر العمومات - في الخطابات الشرعيه - المخصّصه بقرائن منفصله حتى قيل: ما من عام إلّا و قد خصّ. و عليه فاللازم الأخذ بظاهر كلامي الكشّي و الشيخ و تخصيصه بموارد ثبت فيها روايتهم عن الضعفاء و بالمراسيل.

قلت: فرق بين المقام و بين العمومات الشرعيه الصادره من باب ضرب القانون، فإن طريقه التقنين جرت على بيان العام بنحو القضيه الحقيقيه - حتى لو كان الموضوع معدوما في ظرف التشريع - ثم بيان المخصّصات حسب الحاجه. و هذا الأمر لا يجري في المطلقات الوارده في جواب السائل عن وظيفته الفعلية المبتلى بها، و لذا التزم الفقهاء في موارد بالمعارضه بين المطلق و المقيد

مَدْعِين قُوَّة الإِطْلَاق و إِبَاءِ عَنِ التَّقْيِيدِ.

و المَقَامِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ إِخْبَارَ الْعَصَابَةِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ لِأَصْحَابِ الْإِجْمَاعِ نَشَأَ مِنْ تَتَبُعِهِمْ فِي رَوَايَاتِهِمْ، وَ النَّظَرِ فِي تَثْبِيهِمْ فِي أَمْرِ الْحَدِيثِ بِحَيْثُ اخْتَصَوْا بِالرُّوَايَةِ عَنِ الثَّقَاتِ وَ الْإِرْسَالِ عَنْهُمْ، وَ هَذِهِ الشَّهَادَةُ تَنْخَرَمُ حَتَّى لَوْ ظَفَرْنَا بِرَوَايَةٍ وَاحِدَةٍ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ رَوَاهَا عَنْ ضَعِيفٍ أَوْ مَجْهُولٍ الْحَالِ، فَإِذَا رَوَى عَنْ مَجْهُولٍ لَمْ يَبْقَ أَطْمِئِنَانٌ بِوَثَاقَتِهِ، لِاحْتِمَالِ كَوْنِهِ ضَعِيفًا وَاقِعًا. خُصُوصًا مَعَ عَدَمِ اعْتِمَادِ النَّجَاشِيِّ وَ الشَّيْخِ وَ غَيْرِهِمَا مِنْ أَسَاطِينِ عِلْمِ الرِّجَالِ عَلَى هَذَا الْإِجْمَاعِ وَ عَدَمِ حُكْمِهِمْ - بِنَحْوِ الْكَبِيرِيِّ الْكَلِيهِ - بِوَثَاقَةِ الرِّجَالِ الَّذِينَ رَوَى عَنْهُمْ أَصْحَابُ الْإِجْمَاعِ.

وَ أَمَّا النِّقْضُ بِتَخْصِيصِ عَمُومِ شَهَادَةِ كَامِلِ الزِّيَارَاتِ وَ التَّفْسِيرِ فَمَوْقُوفٌ عَلَى اسْتِظْهَارِ التَّوَثِيقِ الْعَامِ، وَ هُوَ مَمْنُوعٌ أَيْضًا، لَمَّا تَقَرَّرَ مِنْ رَوَايَتِهِمَا عَنِ الضَّعْفَاءِ، وَ الْمَجْهُولِينَ أَيْضًا.

وَ أَمَّا ثَانِيًا فَلِأَنَّهُ لَوْ فُرِضَ مَنَعُ قُوَّةِ الظُّهُورِ أَوْ نِصُوصِيَّتِهِ فِي الْحَصْرِ وَ قَابِلِيَّتِهِ لِلتَّخْصِيصِ، فَانَمَا يَجُوزُ ذَلِكَ فِي خُرُوجِ أَفْرَادٍ قَلِيلَةٍ لَا فِي التَّخْصِيصِ الْكَثِيرِ الْمَوْهِنِ لِاعْتِبَارِ أَصَالِهِ الْعَمُومِ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ.

وَ تَوْضِيحُهُ: أَنَّ الْمَنَاطَ فِي التَّخْصِيصِ الْمُسْتَهْجَنِ إِذَا كَثُرَ النَّوعِيَّةُ وَ إِذَا الْفَرْدِيَّةُ.

فَإِنْ قَلْنَا بِالْأَوَّلِ - كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ شَيْخُنَا الْأَعْظَمُ (قَدَهُ) فِي قَاعِدِهِ لَا ضَرَرَ - فَلِزُومِ مَحْذُورِ تَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ وَاضِحٍ، لِأَنَّ رَوَايَاتِ هَذِهِ الْعِدَّةِ بَيْنَ مَسْنَدِهِ وَ مَرْسَلِهِ، وَ الْمَفْرُوضِ خُرُوجِ مَرْسَلَاتِهِمْ طُرًّا عَنِ دَائِرَةِ الْحُجِّيَّةِ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ مَدْعَى الْإِجْمَاعِ - وَ هُوَ الشَّيْخُ - وَ غَيْرِهِ كَالْمُحَقِّقِ وَ الشَّهِيدِ، وَ خُرُوجِ جَمَلِهِ مِنْ مَسَانِيدِهِمْ أَيْضًا، لَمَّا ثَبَتَ مِنْ وَقُوعِ الضَّعْفَاءِ الْمُتَهَمِينَ بِالْكَذْبِ وَ الْوَضْعِ فِي طَرَفِهِمْ إِلَى الْأَثْمَةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، وَ قَلَّ رَوَايَةُ بَعْضِهِمْ كَزُرَّارِهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنِ غَيْرِ الْمَعْصُومِ مَبَاشَرَةً، فَلَمْ تَنْفَعِهُمَا هَذِهِ الشَّهَادَةُ الْعَامَّةُ لِتَصْحِيحِ الْوَاسِطَةِ بَيْنَهُمَا وَ بَيْنَهُ عَلَيْهِ السَّلَامَ، وَ الْبَاقِي تَحْتَ عَمُومِ «لَا يَرُودُونَ وَ لَا يَرْسَلُونَ إِلَّا عَنِ ثِقَةٍ» هُوَ الْقَلِيلُ بِحَسَبِ النَّوعِ أَى مَا كَانَ رَوَايَتِهِمْ عَنِ الْمَعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامَ بِوَاسِطَةٍ، وَ كَانَتْ الرُّوَاهُ ثَقَاتٍ أَوْ مَجْهُولِينَ.

وَ إِنْ قَلْنَا بِالثَّانِي تَوَقَّفَ ذَلِكَ عَلَى التَّتَبُعِ التَّامِ حَتَّى يَظْهَرَ أَنَّ مَرَّاسِيلَهُمْ وَ مَسَانِيدَهُمُ الَّتِي رَوَاهَا عَنِ الضَّعْفَاءِ تَبْلُغُ حَدًّا يَمْنَعُ التَّخْصِيصَ أَوَّلًا، لَكِنْ فِي مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلًا مِنْ إِبَاءِ نَفْسِ الْعِبَارَةِ عَنِ التَّخْصِيصِ كِفَايَةً.

وَ لَعَلَّهُ لِأَجْلِ هَذَا التَّخْصِيصِ الْكَثِيرِ عَدَلَ بَعْضُ الْأَجَلِ عَنِ اسْتِظْهَارِ التَّوَثِيقِ الْعَامِ مِنْ عِبَارَتِي عَلَى بَنِ إِبْرَاهِيمَ وَ ابْنِ قَوْلِيَّةِ، وَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى تَوْثِيقِ مَشَايِخِهِمُ الَّذِينَ رَوَى عَنْهُمْ بِلا وَاسِطَةٍ.

و بما ذكرناه ظهر الإشكال فى الأخذ بآخر كلام الشيخ فى العِدَّة «من حجَّه روايات هذه العده فيما إذا لم يكن معارض لها سواء رووا مسندا أم مرسلا» و ذلك لأنَّ مأخذ هذا الكلام - ظاهرا - هو كلام الكشى، حيث لا تعرِّض فيه لحكم معارضه أخبار أصحاب الإجماع بروايات الآخرين، كما ذكرناه فى أوَّل البحث. و حيث عرفت تعذُّر الاعتماد عليه لم يختلف حكم انفراد هذه العده بالروايه - مسندا أو مرسلا - عن حكم تعارض روايتهم مع روايه غيرهم.

و أما احتمال عدول الشيخ عما ذهب إليه فى كتابى الأخبار - من الحكم بضعف على بن حديد و طرح المراسيل - إلى ما أفاده فى العِدَّة من قوله: «لا يروون و لا يرسلون إلَّا عن ثقته...» لأنَّه (قده) ألَّف التهذيب و الاستبصار قبل كتاب العِدَّة كما يظهر من قوله فى بحث الخبر الواحد: «و قد ذكرتُ ما ورد عنهم عليهم السِّلام من الأحاديث المختلفه التى تختص بالفقه فى كتابى المعروف بالاستبصار، و فى كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسه آلاف حديث، و ذكرتُ فى أكثرها اختلاف الطائفه فى العمل بها... إلخ» (١). و عليه فتوثيقه العام فى العِدَّة ناسخ لما صنعه فى الكتابين، فلا بد من الأخذ بشهادته فى العِدَّة من اعتبار جميع مسنداتهم و مراسلاتهم.

فممنوع، إذ الاستفادة من العبارة سبق تأليف التهذيب و الاستبصار على تأليف كتاب العِدَّة، و لا دلالة فيها على عدوله عما صنعه فى الكتابين من ترجيح بعض الأخبار على بعض، فإنَّ هذا الترجيح أو التخيير ممَّا لا بدَّ منه عند اختلاف الأخبار، و لا أدرى كيف يتوهم من مجرد تأخر تأليف العِدَّة عدوله عن مبناه المعمول به فى كتابى الأخبار؟ و لو فرض عدوله عنه للزم التنبيه عليه فى نفس الكتابين فى كل موضع حكم بطرح مراسيل أصحاب الإجماع، و عدم الاقتصار على دعوى إجماع الطائفه على التسويه بين مراسيل هؤلاء و مسانيد غيرهم.

هذا كله مضافا إلى أن من الأصحاب من يحكم بوثاقه الرّجل استنادا إلى أمور قاصره عندنا عن إثباتها، مثل كون الراوى شيخ إجازة أو وكيلا- عن الإمام المعصوم عليه السِّلام، أو كونه من أصحاب الصادق عليه السِّلام إلَّا من ثبت ضعفه، أو كونه من رجال محمّد بن أحمد بن يحيى و لم يستثن من رواياته، أو كونه كثير الروايه عن المعصوم عليه السِّلام، أو كونه صاحب أصل أو كتاب، و غير ذلك مما تحقق عدم صلاحيته لإثبات الحُسن فضلا عن الوثاقه.

فالتتيجه: أن روايه صفوان عن عمر بن حنظله لا تقتضى وثاقه عمر و لا حُسنه، و الله تعالى هو

و للاعتماد على عمر بن حنظله وجه آخر أفاده في قاموس الرجال - بعد نقل الأخبار المادحة - بقوله: «قلت: و مستند خيار الرؤية منحصر بروايته» (١).

و الظاهر أنّ مقصوده هو روايه عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل اشترى أرضا على أنها عشره أجره، فلما افترقا و مسح المشتري الأرض وجدها خمسه أجره، فقال «عليه السلام»: إن شاء استرجع فضل ماله، و إن شاء ردّ البيع...» (٢).

لكن لم أظفر في هذه العجالة على من استدل بها على مشروعيه خيار الرؤية، و لا في بيع الأراضى من الجواهر، بل استدل الشيخ و غيره بصحيح جميل بن درّاج و غيره (٣). فراجع المكاسب هذا.

مضافا إلى: أنه لو فرض استنادهم إلى روايه عمر بن حنظله - بما أن المدرك منحصر فيها - لم ينفع ذلك للاعتماد على روايته هنا، فإن عمل الأصحاب و إن كان جابرا للضعف السند، لكنه قاصر عن إثبات وثاقه روايتها، لاحتمال ظفرهم بقريته على صدورهما فعولوا عليها. و عليه فعمل المشهور بروايه ضعيفه - بعد إحراز استنادهم إليها - لا يكشف عن وثاقه روايتها حتى يعتمد على سائر رواياتهم، بدعوى كون التوثيق العملي كالقولي، لما عرفت من أن فتوى المشهور على طبق روايه لازم أعم لوثاقه الراوى.

و الحاصل: أن الوجوه المستدل بها على اعتبار الرجال أو وثاقته لا تخلو من شىء. و المعتمد في قبول روايته في بيان مرجحات تعارض الخبرين و الاستناد إليها هو توصيفها بالمقبوله و تلقى الأصحاب لها بالقبول، بل اقتصر الشهيد في الدرايه للتمثيل بالمقبوله على هذه الروايه، قال «قده» في أقسام الحديث: «ثامن عشرها المقبول، و هو ما تلقوه بالقبول و العمل بالمضمون من غير التفات إلى صحته و عدمها، كحديث عمر بن حنظله في حال المتخاصمين» (٤). و نحوه عبارته الشهيد الثانى بالنسبه إلى المقبوله و روايه أبى خديجه، حيث قال: «و فى طريق الخبرين ضعف، لكنهما مشتهران بين الأصحاب، متفق على العمل بمضمونهما بينهم، فكان ذلك جابرا للضعف عندهم» (٥).

و هذه الشهاده كافيه لإثبات صغرويّه المقبوله لكبرى جبر ضعف السند بعمل الأصحاب، و من المعلوم أن اعتماد جُلّ الأصحاب على روايه شخص - مع تفاوتهم فى توثيق الرجال و اختلاف

مبانيهم فيه - يكشف بنحو الإيِّ عن ظفرهم بقرينه على صدورهما من المعصوم عليه السِّلام، و هو موجب للاطمئنان الشخصى بالصدور، و المختار فى حجيه الخبر الواحد هو الوثوق به الأعم من الخبرى و المخبرى.

و هذا الوجه و إن كان قاصرا عن إثبات وثاقه عمر بن حنظله، و لأجله لا يُعامل مع سائر رواياته معامله المقبوله، إلا أن المقصود حجيه روايته فى المقام من جهه العمل بمضمونها، و سيأتى عن المحقق الآشتياني «قده» استناد الفقهاء إليها فى مسائل أربعه. هذا ما يتعلق بالجبهه الأولى و هى سند المقبوله.

و أما الجبهه الثانيه - و هى فقه المقبوله - فنقول فى تقريبه: إنها تشتمل على فقرات:

الفقره الأولى: قول عمر بن حنظله: «منازعه فى دين أو ميراث» ظاهر المنازعه هو الترافع و الخصومه لا السؤال عن الفتوى. ثم إن النزاع فى الدين و الميراث يتصور تاره بنحو الشبهه الحكميه، كما إذا اختلفا فى الضمان بأحد موجباته كالمقبوض بالعقد الفاسد، فإن كان موجبا للضمان كان المشتري ضامنا لما قبضه و مديونا للمالك ببدله. و إن لم يكن موجبا للضمان لم يكن المشتري ضامنا.

و النزاع فى الدين بنحو الشبهه الموضوعيه كالاختلاف فى أداء دين ثابت، و عدمه.

و النزاع فى الميراث بنحو الشبهه الحكميه كما إذا اختلف الوراث فى مقدار الحبوه، و كما إذا اختلفوا فى خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، و منشأ هذا الاختلاف هو اختلاف الروايات.

و النزاع فى الإرث بنحو الشبهه الموضوعيه، كما إذا ادعى بعض الورثه - المذمى كان ممنوعا من الإرث بالكفر - إسلامه قبل القسمه، و أنكره سائر الورثه.

و عليه فالنزاع فى الدين و الميراث و إن كان قابلا لكل من الشبهه الحكميه و الموضوعيه، إلا أن ظاهر قول عمر بن حنظله: «و كلاهما اختلفا فى حديثكم» كون النزاع فى الدين و الميراث بنحو الشبهه الحكميه، و أن منشأ اختلاف الأحاديث، إذ لو كانت الشبهه موضوعيه تعين الاستناد فيها إلى الأماره المعتبره فيها كالبيئه لا إلى الأحاديث.

الفقره الثانيه: قوله: «فتحنا كما إلى السلطان» ظاهر هذه الكلمه أن تحاكم المتنازعين - اللذين هما من الإماميه، بقرينه قوله: من أصحابنا - إلى سلطان الجور كان فى زمان عدم بسط يد الإمام المعصوم عليه السِّلام، فتخيل المتنازعان جواز الرجوع إلى السلطان و قضاه المخالفين، فردع الإمام عليه السِّلام عن الرجوع إليهم، لأن التحاكم إليهم تحاكم إلى الطاغوت، و أن المأخوذ بحكمه سُحت

و إن كان حقا ثابتا.

و لعل الوجه فيه: أن آخذ المال مأمور بالاحتياط فى الأموال، لكونه من الموارد الثلاثة التى انقلب الأصل فيها إلى الاحتياط، فأخذ المال بحكم السلطان مخالف لوجوب الاحتياط.

و لا ینافی سُحتیه المال المأخوذ بحکمه ما تقرر فى محله من «جواز الرجوع إلى الجائر إذا توقف إنقاذ الحق على الرجوع إليه» و ذلك لعدم انحصار إنقاذ الحق فى الرجوع إلى الجائر فى مفروض هذه الروایه، لقول عمر بن حنظله: «فإن كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا» الظاهر فى عدم الاضطرار - الرافع للمحذور - إلى الترافع إلى الجائر، و إمكان حلّ النزاع بالمراجعه إلى رجل من أصحابنا.

الفقره الثالثه: قوله عليه السّلام: «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإنى قد جعلته عليكم حاكما». تدل هذه الجملة على أن منصب القضاء لهم عليهم السلام بالأصله، و تتوقف مشروعیه قضاء غیرهم على النصب و لو بنحو العموم. و صدر هذه الجملة يدل على الموضوع أعنى من له أهليه القضاء و فصل الخصومه، و هو الراوى لحديثهم و الناظر فى حلالهم و حرامهم و العارف بأحكامهم، و لا- تنطبق هذه الأوصاف إلا- على المجتهد الذى استنبط جملة وافيه من الأحكام من أدلتها؛ه:: المعهوده، و سیأتى فى بحث الاجتهاد و التقليد إن شاء الله تعالى مزيد توضیح له، فانتظر.

الفقره الرابعه: قوله عليه السّلام: «فلم يقبل منه» لا- يخفى أن عدم القبول تاره يكون لأجل الجحود و إنكار و جوب إنفاذ حکم الحاكم الجامع للشرائط، و أخرى يكون لعدم العمل على طبقه مع الاعتقاد بوجوب إنفاذه و أتباعه كبعض العصاه المعترف بوجوب الصلاه و الصيام مع تركهما تكاسلا.

فإن كان عدم القبول للجحود فهو كجحود سائر الأحكام الضرورية موجب للارتداد. و إن كان عدم القبول فى مقام العمل - لا بحسب الاعتقاد - كان المراد بقوله عليه السّلام: «على حدّ الشرك بالله» بُعدة عن رحمته تعالى.

و الظاهر إرادته هذا المعنى. و لا ینافی عدم العمل إطلاق الاستخفاف علیه، لأن ترك إنفاذ الحكم نوع استخفاف به.

ثم إنه يستدل بهذه الفقره على نفوذ حکم الحاكم الجامع للشرائط على كل أحد حتى حاكم آخر، و انتقاض الفتوى بالحكم، كما إذا ترافع شخصان على بيع شىء من المائعات - و قد لاقى عرق الجنب من الحرام مثلا- عند من يرى طهارته، فحكم الحاكم بطهارته و بصحة بيعه، و كونه مملوكا لمن

يكون المانع عنده و إن كان أحد المترافعين مجتهدا يرى نجاسه عرق الجنب من الحرام، أو كان مقلدا لمن يقول بنجاسته، فإن الحكم الكلى يبطل فى خصوص الواقعة الجزئية التى وقع النزاع و الخلاف فى حكمها حتى أذى إلى الترافع.

الفقره الخامسه: قول عمر بن حنظله: «قلت: فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا... إلى قوله عليه السّلام: و لا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر» ظاهر تقريره عليه السّلام جواز اختيار كل واحد من المترافعين حكما لحلّ الخصومه، و عدم اختصاص هذا الحق بالمدعى، و فى صورته تعارض الحاكمين اللذين هما من أهل النظر و الاستدلال رجّح الإمام عليه السّلام حكم الحاكم الأعدل الأفقه الأصدق فى الحديث و الأورع، و لم يحكم بنفوذ أسبق الحكمين زمانا. و هذه الجملة إحدى جهات البحث و الإشكال كما سيأتى.

الفقره السادسه: قول عمر بن حنظله: «فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا- يفضل واحد منهما على الآخر... إلى قوله عليه السّلام... وقع فى المحرمات..» بعد أن رجّح الإمام عليه السّلام حكم الأعدل الأفقه سأل الراوى عن فرض استواء الحاكمين فى الصفات، فأخذ عليه السّلام فى ترجيح أحد الحكمين بالنظر فى مستنديهما، و جعل المرجّح الأول شهره الروايه بين الأصحاب، و علّل الترجيح به بأمرين، أحدهما: كون المجمع عليه مما لا- ريب فيه إما حقيقه و إما بالإضافه إلى غيره، و ثانيهما: كونه بين الرّشد، و أنّ غيره إمّا مشتبّه ينبغى رده إلى الله و رسوله صلى الله عليه و آله، و إمّا يبيّن غيبه يجب الاجتناب عنه.

الفقره السابعه: قوله عليه السّلام: «و هلك من حيث لا يعلم» المراد بهذه الهلكه هى العقوبه، و لازمه إيجاب الاحتياط، إذ الحرام الواقعى ما لم يجب الاحتياط فيه لا يوجب العقوبه عليه، فإنّ استحقاقها مترتب على العصيان، و هو متوقف على مخالفه التكليف المنجز بالحجه من العلم أو العلمى، و مع عدم وصول التكليف بالحجه إلى العبد يقبح على المولى العقاب عليه، لأنه بلا بيان، فلا بدّ أن يكون تنجز التكليف بسبب إيجاب الاحتياط فى الشبهات سواء أ كانت الشبهه ناشئه من فقد الحجّه أم تعارضها أم إجمالها، فمقتضى هذه الجملة وجوب الاحتياط فى تعارض الخبرين لا التخيير و لا الترجيح.

و أما الجبهه الثالثه - و هى المناقشه فى الاستدلال بالمقبوله على ترجيح أحد الخبرين المتعارضين المتفاضلين - فقد قال فيها شيخنا الأعظم «قده»: «و هذه الروايه الشريفه و إن لم تخل عن الإشكال بل الإشكالات - من حيث ظهور صدرها فى التحكيم لأجل فصل الخصومه و قطع المنازعه

فلا يناسبها التعدد، و لا غفله أحد الحكمين عن المعارض الواضح لمدر ك حكمه، و لا اجتهاد المترافعين و تحرّيهما فى ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر، و لا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر، مع بعد فرض وقوعهما دفعه، مع أن الظاهر حينئذ تساقطهما و الحاجة إلى ثالث - ظاهره بل صريحه فى وجوب الترجيح بهذه المرجحات بين المتعارضين، فإن تلك الإشكال لا تدفع هذا الظهور بل الصراحه» و زاد المصنف فى الحاشيه إشكالا خامسا، و حكى عن السيد الصدر إيرادا سادسا.

أما ما أفاده المصنف «قده» فهو: أن الأمر فى تعيين الحاكم و اختياره إنما هو بيد المدعى، فينفذ حكم من اختاره فى الواقعه، لا حكم من اختاره المنكر و إن كان أفضل، مع أن مفروض الروايه تفويض الأمر إلى حاكمين<sup>(١٠)</sup>.

و أما ما حكى عن السيد الصدر فهو: أن اللازم على من يسأل عن حكم المتعارضين أن يجيب بالترجيح بأحد المرجحات، مع أن الراوى سأل مرّه عن حكمهما فأجاب عليه السلام بالترجيح المتعلق بالسند، ثم فرض التساوى فيه فأجاب بترجيح المشهور على الشاذ، فيشكل الأمر بأن الراوى إن فرض التساوى فى الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوى فيه أيضا كان الجواب التوقف أو التخيير ليس إلا، دون الترجيح بالشهره. و إن لم يفرض التساوى فيهما كان الجواب العمل بما هو أقوى ظنا من الآخر، لا بما هو أصح سندا منه، لأن صحه السند لا تفيد الظن مطلقا كما إذا كانت فى مقابل الشهره و معلومات أحكام الإماميه.

و تفصّى السيد الصدر عنه و عن سائر الإيرادات ببناء الترجيح على الاستحباب دون الوجوب.

لكنه كما ترى، فإنه فرع سلامه ظهور المقبوله فى أصل الترجيح حتى تصل النوبه إلى إقامه القرينه الصارفه لظهور الأمر بالأخذ فى الوجوب إلى الاستحباب، و أما مع فرض مخالفه بعض الفقرات للمشهور أو المجمع عليه يوهن الأخذ بالظهور بالمرّه، قيل بوجوب الترجيح أم باستحبابه.

و كيف كان فأورد المحقق الميرزا الرشتى على ما أفاده شيخنا الأعظم «قدهما» - من عدم قدح الإشكالات فى دلالة المقبوله ظهورا أو صراحه على وجوب الترجيح - بأنه مع مخالفه بعض فقراتها لإجماع الإماميه و إعراضهم عنها لا مجال للاستدلال بها، و لذا سلك «قده» طريقا آخر للتفصّى عن الإشكالات، و قال ما محصله: ينحسم ما عدا الإشكال الأوّل - أعنى به تعدد الحاكم - بارتكاب أحد أمرين:



الأول: إخراج الواقعة من المخالفه و المخاصمه المفتقره إلى القضاء بحملها على السؤال عن حكم المسائل الخلافية المتعلقة بالأموال، فيكون الحديث دليلا على تشريع القضاء فى الشبهات الحكيمه، لا على ترجيح أحد الحكامين فى واقعه جزئيه على الآخر.

الثانى: تخصيص المأمور بالمرجحات بالمجتهد، و لا- بعد فيه فى ذلك العصر. و ترجيح الفتوى عند الاختلاف و إن كان بالأعلميه لا بسائر الصفات، لكنه لا يقدر فى الاستدلال بالروايه، إذ الروايه و الفتوى و الحكومه كانت فى العصر السابق متحده المناط، لأن رواه ذلك العصر كانت روايتهم فتواهم و بالعكس. و كذا الحكومه، و لذلك تكون سائر المرجحات دخيله فى الفتوى أيضا.

و أما إشكال تعدد الحاكم المدلول عليه بقوله: «فرضيا أن يكونا الناظرين..» فلا بد من تأويله، و لا يبعد أن يكون المراد «فرضيا أن يكون أحدهما ناظرا فى أمرهما فاتفق تعارض حكمهما أى فتواهما»<sup>(١)</sup>.

و قريب منه ما أفاده المحقق الميرزا الأشتياني فى الشرح و فى كتاب القضاء<sup>(٢)</sup>، و المصنف فى أحد وجهيه فى الحاشيه.

لكن يشكل حمل صدر المقبوله على كون رجوع المترافعين لمجرد الاستفتاء و استعمال الحكم الشرعى الكلى، فإن عوام الشيعه فى عصر الحضور و إن كان لهم الرجوع إلى الأئمه عليهم السلام لتحصيل العلم بالأحكام و إلى الزواه الثقات، كما أرجعوا عليهم السلام جماعه إلى أجله صحابتهم كزراره و محمد بن مسلم و أبى بصير و زكريا بن آدم و يونس و غيرهم. و هذه الإرجاعات تكون تاره بلسان أخذ الروايه، و أخرى بلسان أخذ معالم الأحكام منهم، سواء أ كان بنقل ألفاظ الروايه أم ببيان مضمونها أو تطبيق أصل من الأصول المتلقاه منهم على المورد. إلا- أن الكلام فى إباء صدر المقبوله عن هذا الحمل، لظهور كلمه «الحكومه» - المتكرره فيها - فى الحكومه المصطلحه و فصل النزاع لا مجرد الاستفتاء. مضافا إلى قرائن أخرى.

منها: قول السائل: «بينهما منازعه فى دين أو ميراث» فإن المنازعه ظاهره أولا فى كون الرجوع إلى القاضى و السلطان لحسم ماده التشاجر، لأن حكمه فاصل للنزاع نافذ عليهما، بحيث لا ينقطع النزاع بمجرد السؤال عن الحكم الكلى، لاحتمال بقاء المرافعه معه من جهه مخالفه أحد المتخاصمين لرأى الحاكم اجتهادا أو تقليدا.

و منها: أنّ تشديد النكير على الترافع إلى سلطان الجور و القاضى المنصوب من قبله لحلّ المرافعات بقوله عليه السّلام: «من تحاكم إليهم فى حق أو باطل فإنّما تحاكم إلى الطاغوت، و ما يحكم به فإنّما يأخذه سحتا، و إن كان ثابتا، لأنّه أخذه بحكم الطاغوت» يدلّ على أن مقصود عمر بن حنظله من الرجوع إلى قضاءه الجور ليس مجرد الاستفتاء من جهة كون الشبهه حكميه، بل غرضه فصل النزاع المنوط بإنشاء الحكم من قبل الحاكم ثم تنفيذه، و هو عليه السّلام لعلمه بمرام السائل حرّم عليه الترافع إلى حكّامهم و أرشده إلى من يصلح الرجوع إليه بقوله: «ينظر إلى من كان منكم قد روى حديثنا...».

و منها: أن الرجوع إلى رواه أحاديثهم لأخذ الحكم الكلى منهم لا يناسبه التعبير بقوله «عليه السّلام»: «فإنى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما بحكم الله استخف» بل المناسب له كما ورد فى بعض الأخبار الإرجاعيه: «لا يجوز لك أن ترده» أو «ما أذى فعنى يؤدى» و نحوهما كقوله: «لا عذر لأحد من شيعتنا التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا». و من المسلمّ عدم توقف أخذ الروايه من الثقة على جعل الشارع، بل يكفى فيه الوثاقه و الأمانه فى النقل، بخلاف منصب القضاء المنوط بالنصب و لو بنحو العموم، هذا.

و قد اعترف المحقق الآشتيانى «قده» بورود صدر المقبوله فى الحكومه المصطلحه، و لأجله تمسّك الفقهاء بها فى كتاب القضاء فى مسائل:

منها: حرمة الترافع إلى غير الفقيه الإمامى إلا فيما توقف أخذ الحق على الرجوع إليه.

و منها: كون المأخوذ بحكمه سحتا و إن كان الآخذ محقّا.

و منها: حرمة الترافع إلى العامى، بل المتجزى.

و منها: لزوم تنفيذ حكم الحاكم و كون رده كفرا. و معه كيف يتجه حملها على المراجعة إليهم لمجرد الاستفتاء؟ و أما تأويل قوله: «فرضيا أن يكونا الناظرين» إلى: أن يكون المراد «فرضيا أن يكون أحدهما ناظرا» فهو و إن كان محتملا، لكنه ينافيه قوله بعده: «فاختلفا فى ما حكما» الظاهر فى كون كليهما ناظرا فى الأمر لا واحد منهما. و الإشكال فى الترافع إلى حاكمين لا يقتضى هذا الحمل ما لم يكن شاهد عليه كما هو واضح.

و عليه، فالحق ما أفاده شيخنا الأعظم من ظهور صدر المقبوله فى التحكيم. و هذه الإشكالات لا توجب و هنا فى الاستدلال بها على وجوب الترجيح، إذ لو سلّم إعراض الأصحاب عنها فإنّما هو

عن بعض جمل الروايه. و أما ما يتعلق بترجيح أحد الخبرين فلا إعراض عنها، و قد تقرر في محله إمكان التفكيك في الحجيه، و أن الروايه المشتمله على جمل أعرض الأصحاب عن بعضها ليست بأسوأ حالا من العامين من وجه، لبنائهم على حجيه كل منهما في مورد الافتراق، و عدم حجيتها في مورد الاجتماع، مع أن البناء على صدور بعض مدلولي العامين من وجه دون بعض أشد محذورا من التفكيك بين فقرات روايه واحده.

و قد أجاب المصنف «قده» في الحاشيه عن الإشكالات المتقدمه في كلام الشيخ الأعظم بإخراج الترافع من باب المدعى و المنكر إلى صورته التداعي، فإنه كما يتجه به الرجوع إلى حاكمين - من جهه أن لكل منهما لكونه مدعيا تعيين الحاكم بنظره - كذلك تنحل به سائر الإشكالات. قال «قده»: «أما التعدد فلعدم تراضيهما على واحد، بل المفروض رفع كل أمره إلى واحد. و أمّا غفله الحكمين - مع أن لزومها ممنوع، لإمكان اطلاع كل على قدح في سند - فمثلها غير عزيز. و أما تحريهما في سند الحكمين فلا يبعد كل البعد بعد عدم نفوذ أحد الحكمين من الحكمين على واحد منهما، لعدم تمكين واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره من الحكمين. و أما حكم أحدهما بعد الآخر فلا ضير فيه أصلا، حيث لم يكن حكم الأول نافذا على من عليه، حيث لم يرض به، مع أنه يمكن هذا، لعدم الاطلاع على صدور الحكم من الآخر. و أما تساقطهما فهو مطلقا ممنوع، و المسلم منه إنما هو صورته تساوى الحكمين. و أما غيره هذه الصوره فيمكن الاستناد إلى الروايه في جواز التحري و الاجتهاد في حكم المسأله المتنازع في حكمهما بالرجوع إلى ملاحظه صفات الحكمين أو صفات ما استندا إليه من الروايتين...» (١).

و الوجوه المذكوره في كلامه و إن لم تخل من قوه، إلا - أن تنزيل المقبوله على صورته التداعي - حتى يثبت لكل منهما حق تعيين الحاكم - تأويل فيها بلا - موجب، فإنه - مضافا إلى ظهور «و كلاهما اختلفا في حديثكم» في كون الشبهه حكميه لا موضوعيه، إذ ليس اختلاف الأحاديث المأثوره عنهم عليهم السلام موجبا للتشاجر في الشبهه الموضوعيه، بل الاختلاف فيها مستند إلى تعارض البيّنات و الأمارات المعتمده في تلك الشبهات - يكون إطلاق الأمر بتقديم حكم الأفقه بقوله عليه السلام: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما...» الناشى من ترك الاستفصال عن حال القضيّه المتنازع فيها من كونها من باب المدعى و المنكر أو التداعي محكّما، و لا - وجه لحمله على صورته التداعي خاصه، مع بعده في نفسه في مثل الميراث و إن جرى في الدين، هذا.

مضافا إلى: أن صريح كلام عمر بن حنظله رضاهما بالحاكمين، و هو لا يلتزم مع توجيه الرجوع إليهما بقوله: «فلعدم تراضيهما على واحد» وقوله: «بعد عدم نفوذ أحد الحكمين من الحكمين على واحد منهما، لعدم تمكن واحد منهما الآخر في تعيين من اختاره».

و الظاهر جواز التمسك بالمقبوله، و عدم ورود الإشكالات المذكوره في عبارته الشيخ - أو بعضها - عليه بلا حاجه إلى التفصي عنها تاره بإرادته الرجوع إلى الحاكمين للاستفتاء، و أخرى بالحمل على باب التداعي.

و ذلك أما الإشكال الأول - و هو تعدد الحاكم - ففيه: عدم اختصاص المحذور بالمقبوله، لوروده في خبري داود بن الحصين و النميري أيضا، ففي الأول: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما فيه اختلاف، فرضيا بالعدلين و اختلف العدلان بينهما.. عن قول أيهما يمضى الحكم؟ فقال عليه السلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر». و في الثاني: «فيتفان على رجلين يكونان بينهما حكما فاختلفا فيما حكما...». و لا ريب في شمول إطلاق تنفيذ حكم الأفقه منهما لما إذا كان مسبوqa بحكم الفقيه.

و العمده في المقام هي أن أمر تعيين الحاكم بيد المدعى، لكونه مطالبا بحقه، و هذا لا ينافي رضاه بالترافع إلى حاكم آخر يرضى به المنكر أيضا. و ليس وجوب إنفاذ حكم الفقيه الجامع للشرائط مجمعا عليه حتى عند تراضى الخصمين بالترافع إلى حاكمين لتكون المقبولة معارضة بالإجماع.

قال في المستند: «إذا كان مجتهدان متساويان، فالرعيه بالخيار فيهما في الترافع إليهما، لبطان الترجيح بلا مرجح. و لو تفاوتتا في العلم فهل يتعين الأعلم أم لا؟ قال في المسالك و المفاتيح: فيه قولان مبنيان على وجوب تقليد الأعلم و عدمه. قال في التحرير: يكون بالخيار للمدعى مع التعدد مطلقا. ثم قال: و لو تراضيا بالفقيهين و اختلف الفقيهان نفذ حكم الأعلم الأزهد. و ذهب جماعه إلى الأول، بل هو الأشهر كما في المسالك، و بعضهم نفى الخلاف عنه عندنا...» إلى أن قال بعد التعرض لأدله تقديم حكم الأعلم و الجواب عنها: «و ظهر مما ذكرنا أن الحق اختصاص ترجيح الأعلم بمورد النصوص، و هو ما إذا اختلف المترافعان أولا- في الاختيار كما في المقبولة، أو اتفقا على رجلين فاختلفا كما في الروايتين كما هو ظاهر الفاضل في التحرير، و أن اللازم ترجيحه حينئذ أيضا هو الأعلم و الأعدل معا...».

و قال في الجواهر: «نعم لو فرض أن المتخاصمين قد حكّموا رجلين فصاعدا في أمرهم

=====

فاختلف الحكم الصادر منهم في ذلك رجح بالمرجحات المذكوره...»)).

و المقصود أن بطلان رأى المتأخرين إجماعيا حتى يكون الترجيح بالصفات ثم بمستند حكميهما مخالفا للإجماع و موهونا بإعراض الأصحاب عنه.

و أما الإشكال الثانى - و هو غفله كل من الحاكمين عن المعارض الواضح لمدرک حكمه - ففيه:

عدم استلزام تعارض حكميهما للغفله عن المعارض الواضح، فإنّ الحديثين و إن كانا مشهورين كما صرح به السائل بعد الترجيح بالصفات، إلاّ أن عدم اعتناء كل من الحاكمين بما استند إليه الحاكم الآخر يمكن أن يكون لخلل فى دلالتة أو فى جهته، فإن مجرد شهره الروايتين روايه لا يوجب قطعيه دلالتهما و جهتهما.

و أما توجيه غفله الحاكمين بما تقدّم فى كلام المصنف - من إمكان قدح كلّ فى سند الآخر، أو عدم كون الأخبار فى عصر الصادقين عليهم السّلام مدوّنه فى جوامع الأخبار كالكتب الأربعة التى بأيدينا، فتنفق الغفله عن المعارض حينئذ - فينافيه مورد المقبوله، حيث فرض الراوى شهره الروايتين و موافقتهما للكتاب و مخالفتهما للعامه، و ميل قضاتهم إلى إحداهما برهه و إلى الأخرى تاره أخرى.

و أما الإشكال الثالث - و هو اجتهاد المترافعين و تحرّيهما فى ترجيح مدرک الحكمين - فالظاهر عدم لزومه أصلا، و ذلك لأن عمر بن حنظله - بعد فرض تساوى الحاكمين فى الصفات - سأل عن صورته تعارض حكميهما لاختلاف مستنديهما، و أجاب عليه السّلام بقوله: «ينظر إلى...» و هذا ظاهر فى بيان ضابطه كليه من أنه متى ترافع الخصمان إلى حاكمين و اختلفا فى الحكم فاللازم النّظر فى مدركيهما، و ليس المأمور بالنظر نفس المترافعين كى يشك بأنّ تفويض التحرى إليهما مخالف للإجماع، و ذلك لأنّ «ينظر» مبنى للمجهول، و ليس مبنيا للفاعل كما كان فى الأفعال المتقدّمه مثل «انظروا إلى، اختار رجلا، فرضيا أن يكونا» و نحوها. و لا يبعد أن يكون عدوله عليه السّلام عن الفعل المبنى للفاعل إلى المبنى للمفعول للتنبيه على أن التحقيق فى مستند الحكمين وظيفه المجتهد القادر على النّظر فى مدرک الحكمين، و على ترجيح أحدهما على الآخر.

و أما الإشكال الرابع - و هو ندره تقارن الحكمين زمانا، و لزوم تنفيذ الأسبق منهما، لا الترجيح بالصفات و بالمستند - ففيه: أنه إن أمكن حمل الترجيح بالصفات على ما أفاده المحقق الآشتياني من «أن تعين الترجيح عند الاختلاف فى كلّى الواقعه أوجب الأخذ بالراجح فى شخص الواقعه

المختلف فيها، لا أن الرجوع الفعلى صار سببا لذلك كما هو ظاهر» (» فهو، إذ الترجيح بالصفات يكون قاعده عامه فى كل مورد  
اختلف نظر الحاكمن فىه، و أنه لا- عبره بنظر المفضول عند مخالفته لرأى الفاضل كما هو الحال فى باب التقليد أيضا، و هذا  
أجنبى عن صدور حكمن من الحاكمن خارجا حتى يجب تنفيذ السابق كى يشكل مع ما فى المقبوله من الترجيح بصفات  
الحاكم أو بمرجحات الروايه.

و إن تعدّر هذا الحمل - بدعوى ظهور كلام السائل فى علاج اختلاف الحكمن فى مرافعه شخصيه، لا السؤال عن حكم كلى  
الواقعه - فالإنصاف أن الإشكال الرابع لا يخلو من وجه، إذ مع كون الغالب تعاقب الحكمن زمانا و ندره تقارنهما يتعين تنفيذ  
حكم السابق و إلغاء اللاحق، لا- الترجيح بالصفات، لإطلاق أدله حرمة نقض حكم الحاكم من الإجماع المنقول البالغ حدّ  
الاستفاضه، و قوله عليه السّلام فى المقبوله: «فارضوا به حكما، فإننى قد جعلته حاكما» و قوله: عليه السّلام فيها: «فإذا حكم  
بحكمننا فلم يقبل منه فبحكم الله استخفّ و علينا ردّ» و غير ذلك مما استدل به على و جوب إنفاذ الحكم و حرمة ردّه».

إلا- أن يقال: باختصاص أدله حرمة نقض الحكم بما إذا كان الحاكم واحدا - كما هو الغالب - أو توافقهما فى الحكم إذا كان  
الترافع إلى اثنين، و عدم شمولها للمقام أعنى تراضى الخصمين بحاكمن. أما الإجماع فمع تسليمه - و الغض عمّا حكى عن  
العلامه «قده» من نفوذ قضاء الأعلم الأزهد - لا إطلاق له لمورد تراضى الخصمين بحكمن، فالمتيقن منه صدور الحكم عن  
حاكم واحد.

و أما قوله عليه السّلام: «فإننى قد جعلته حاكما» فكذلك، لظهوره فى نصب من له أهليه القضاء بنحو العموم، و الضمير فى «به»،  
جعلته» راجع إلى «رجل أو الموصول، و المقصود إرجاع المترافعين إلى رجل واحد. و ليس ناظرا إلى بيان حكم تعدد  
الحاكمن و اختلافهما حتى يتمسك به على و جوب تنفيذ الحكم السابق و إلغاء اللاحق. و أمّا حكم صورته تعدد الحاكم و  
اختلافهما فى القضاء فهو مذکور فى الجمله اللاحقه له أعنى الترجيح بالصفات، و مع احتفاف حرمة الرد بالترجح بالصفات لا  
يبقى إطلاق فى حكمه عليه السّلام بوجوب إنفاذ الحكم لصورته تراضى الخصمين بحاكمن.

و مما ذكرنا ظهر أجنبيه الاستدلال بالهرج و المرج على حرمة نقض حكم الحاكم عن المقام، إذ مع تعيين الوظيفه - و هى  
تقديم أحد الحكمن بصفات الحاكم و جوب تنفيذه - تنحسم ماده النزاع، و لا مجال لدعوى الهرج و المرج.

و قد تحصل من جميع ما ذكرناه أن الإشكالات التي أوردها شيخنا الأعظم على صدر المقبوله غير وارده عليها. و مع العجز عن التفصّي عنها فهي - كما قال «قده» - غير قاده في الاستدلال بها على وجوب الترجيح.

و أما الجبهه الرابعه: - و هي المرجحات المنصوصه في المقبوله - فهي الترجيح بالصفات و بالشهره و بموافقه الكتاب و بمخالفه العامه.

أما الترجيح بالصفات فقد تقدّم في توضيح المتن اختصاصه بباب الحكمين، و عدم شموله للراويين بما هما راويان لحديثين.

فالمهم التعرض لمرجحات أحد الخبرين على الآخر كما صنعه الإمام عليه السلام بعد فرض السائل استواء الحاكمين في الصفات، و هي الشهره و موافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و قد يقال: بعدم ارتباط المقبوله بمرجحات الخبرين، لأنها في مقام بيان مرجحات الحكمين دون مرجحات الخبرين، و ذيلها و هو «فإن كان الخبران عنكم مشهورين» و إن كان ظاهرا بدوا في السؤال عن الخبرين، و أوجب عن مرجحاتهما. لكن وحده السياق تقتضى كون مرجحاتهما مرجحات الحكم أيضا، بمعنى كونها؛ لآلا: مرجحات الخبرين من حيث كونهما مستنديين للحكم لا- من حيث خبريتهما. نظير الأعدليه و غيرها من الصفات، فإنها مرجحات للشخص من حيث كونه حاكما لا- راويا للحديث حتى تعدّ من مرجحات الخبرين.

لكنه غير ظاهر، فإنّ وحده السياق و إن اقتضت اختصاص المرجّحات بالخبرين المتعارضين في باب القضاء، إلا أن التعليقات الواردة فيها تقتضى التعدى إلى مطلق الخبرين المتعارضين سواء كانا في دين أو ميراث أو نحوهما من الماليات أم في أبواب العبادات مثلا. كتعليل الأخذ بالمشهور بأمرين و هما: كونه مما لا ريب فيه، و كونه بيّن الرشد. و تعليل الأخذ بما خالف القوم بأن ما خالفهم فيه الرشاد، أو «فإن الحق فيه» كما في خبر العيون. و تعليل الأخذ بما وافق الكتاب في خبر السّيكونى ب «ان على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا». و من المعلوم أن عدم الريب في الخبر المجمع عليه لا يختص بباب القضاء، بل هو شأن الخبر المشهور في جميع الأبواب. كما أن التعليل بكون الرشد في خلافهم آب عن التقييد. و عليه فهذه التعليقات صالحه للتعدى من مورد السؤال في المقبوله إلى سائر موارد تعارض الخبرين.

إنما الكلام في كون الشهره من المرجحات أو من مميزات الحججه عن غيرها؟ قد يقال بالثاني نظرا إلى أن المذكور في المقبوله هو الأخذ بالمجمع عليه، و المراد به الخبر الذي أجمع الأصحاب

على صدورهم من المعصومين عليهم السلام، و ذلك لتعليل الأخذ به بأمرين: أحدهما قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» و ثانيهما: تطبيق الأمر البيّن رشده على الخبر المجمع عليه. و عليه يكون الخبر المعارض له ساقطا عن الحجية، لما دلّ على طرح الخبر المخالف للكتاب و السنه، فإن المراد بالسنه هو مطلق الخبر المقطوع صدورهم عن المعصوم عليه السلام لا خصوص النبوى و لا- ينافى هذا فرض الراوى شهره كلتا الروايتين، فإن الشهره بمعنى الوضوح، و منه قولهم: شهر فلان سيفه، فمعنى شهرتهما أنهما قد رواهما جميع الأصحاب و علم صدورهما من المعصوم «عليه السلام».

و الحاصل: أن الخبر الشاذ المقابل للمشهور مقطوع العدم أو موثوق بعدمه، فلا يعمه أدله حجيه الخبر.

لكن يمكن أن يقال: أن كلمه «المجمع عليه» و إن كان ظاهرا فى اتفاق الكل على روايه، و لذا استدل بعضهم بها على حجيه الإجماع على ما حكاه المجلسيان «قدهما»، و كذا «المشهور» الظاهر فى الوضوح، و مقتضاهما كون الشهره من مميزات الحججه عن غيرها.

إلا أنه يشكل الالتزام به فى المقبوله، لقرينه فيها، و هى شمول إطلاق تقديم حكم الأعلم الأفقه الأصدق على غيره لما إذا كان مستند حكمه خبرا مشهورا أم غير مشهور، و لو كان عدم اعتبار الخبر غير المشهور - الذى استند إليه الأفقه احتمالا - قطعيا لما صحّ تنفيذ حكم الأفقه مطلقا، بل كان اللازم التنبيه على مدرك حكمه، فهو عليه السلام كما أمر بالنظر فى ما يفضل به أحدهما على الآخر من الصفات، فكذا كان من المناسب التنبيه على مستنديهما، بأن لا يكون أحدهما خبرا شاذا فى قبال مستند الآخر، فعدم التنبيه عليه - مع بعد الإهمال من هذه الجهه - كاشف عن صلاحية الخبر غير المشهور للاستناد إليه، و عدم كونه مقطوع البطلان.

و عليه فالمراد بالمشهور هو المستفيض من حيث النقل، لا من حيث العمل بمضمونه. و هذا المقدار لا يوجب الوثوق بعدم حجيه الخبر الشاذ المقابل له، و ذلك «لأن مفاد الأخبار الداله على حجيه خبر الثقة كفايه وثاقه الراوى فى قبول خبره، من دون إناطته بالوثوق الفعلى بخبره، فلا يضر عدم الوثوق الفعلى أو الظن بعدمه. كما أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة من حيث كونه لو خلى و طبعه مفيدا للظن بالصدور.

و لو سلم أن الشهره موجه للقطع بصدور المشهور فإنما هو فى الشهره روايه و عملا، لا الأولى



فقط. و أما الوثوق الفعلى بصدوره فلا يمنع عن الوثوق الفعلى بصدور ما يقابله، بل لا يمنع القطع بصدوره عن القطع بصدور ما يقابله، و لذا فرض الراوى الشهره فى الخبرين. مع أن فرض القطع بالصدور أو الوثوق به فى الطرفين يمنع عن إعمال مميّزات الصدور عن عدمه بموافقته الكتاب و مخالفته العامه»(١٠).

نعم مقتضى ارتكازيه العله و هى «أنّ المجمع عليه لا-ريب فيه» هو إرادته الشهره الفتوائيه و الروائيه معا، لأن مجرد كثره نقل الروايه فى كتب الحديث مع الإعراض عنها و عدم العمل بها لا يناسب التعليل بعدم الريب فيه، بل فيه مع الإعراض كل الريب و الخلل، فلا بد أن يراد بكون الخبر مشهورا شهرته من حيث الفتوى أيضا، فإن المناط فى اعتبار الروايه استنادهم إليها فى الفتوى و عدم إعراض القدماء عنها، و إلا كان ذلك كاشفا عن خلل فى صدورهما أو دلالتها أو جهتها. هذا بعض الكلام فى مرجحيه الشهره.

و أما موافقه الكتاب و مخالفته العامه فهما - كما سيظهر إن شاء الله تعالى - مرجحان طوليان، و قد حكم عليه السلام بتقديم حكم الحاكم المستند إلى خبر موافق للكتاب و مخالف للقوم، و حيث إن الترجيح بهما واقع بعد فرض الراوى شهره كلا الخبرين، فالتعدى منهما إلى مطلق الخبرين المتعارضين حتى الأحاد يتوقف على إلقاء خصوصيه المورد.

لكن يسهل الأمر من جهه اشتمال النصوص على هذين المرجحين بنحو الانفراد و الانضمام، و لتوضيحه نقول: إن الأخبار المشتمله على تقديم الخبر الموافق للكتاب على طائفتين:

الأولى: ما ورد لتمييز الحق عن الباطل، كالأخبار المتقدمه فى (ص ١٤٢) مما اشتمل على أن المخالف للقرآن زخرف و باطل و نحوهما، فإن المخالفه بقول مطلق يراد بها التباينيه، و هذا المعنى لا تعلق له بباب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل الخبر لو كان بلا معارض لوجب طرحه إذا كان مخالفا للكتاب.

هذا بناء على الغض عما استظهره المصنف من هذه الأخبار فى تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، ثم أمر بالفهم فيه من إرادته المخالفه ثبوتا لا-إثباتا، حيث قال: «مع قوه احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا-يقولان بغير ما هو قول الله «تبارك و تعالى» واقعا و إن كان على خلافه ظاهرا شرحا لمرامه و بيانا لمراده من كلامه تعالى، فافهم». لما فى هذا الحمل من الإحاله على المجهول، مع أن موافقه الكتاب جعلت معيارا لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و مخالفته مناطا لكذبه

و أن الّذى جاء به أولى به، فلا بدّ أن تكون العبره بظاهر الكتاب، فإنه القابل للعرض عليه، دون ما يخالف واقعا ما هو المراد الواقعي من الكتاب، إذ لا علم بهذا المراد الواقعي حتى تعرض الأخبار عليه.

الثانية: ما ورد في باب ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، من الأمر بأخذ ما يوافق الكتاب و طرح ما يخالفه كمصحح عبد الرحمن و غيره مما تقدم في (ص ١٤٠)، فإن الظاهر من هذه الطائفة كون موردها الخبرين المفروض اعتبارهما لو لا التعارض، خصوصا ما اشتمل منها على كونهما خبري ثقّتين، فهذه الطائفة تعدّ من المرجحات، و يكون المراد بمرجحيه موافقه موافقه أحد الخبرين لظاهر الكتاب، و هذا يلتزم مع فرض موافقه الخبرين له في مورد الترجيح بالمرجح المتأخر عنه رتبه و هو مخالفه القوم، إذ لا مانع من موافقه الخبرين لظاهرين يمكن التصرف فيهما أو في أحدهما.

و على كلّ فمثال الترجيح بموافقه الكتاب ما إذا ورد حديث يدل على حرمة سمك خاص، و آخر يدل على حليته، و دلّ الكتاب الشريف بمقتضى إطلاق الآيه الكريمة «أحل لكم صيد البحر» على حليته، أخذ بما يدل على الحليه، لموافقته لإطلاق الكتاب المجيد.

هذا ما يتعلق بالترجيح بموافقه الكتاب في الجملة. و في بعض الأخبار ضمّ «السُّنّه» إلى الكتاب كما في المقبوله، و في بعضها الترجيح بمخالفه العامه أيضا، و سيأتي وجه الجمع بينهما في التنبيه الثاني.

و أما الأخبار الراجعه إلى مخالفه العامه فهي أيضا على طائفتين:

إحداهما: ما ورد في لزوم مخالفتهم و ترك موافقتهم، سواء كان هناك خبر آخر مخالف لهم أم لا، كخبر العيون عن علي بن أسباط، قال: «قلت للرضا - عليه السّلام: يحدث الأمر لا أجد بدّا من معرفته، و ليس في البلد الّذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال، فقال: ائت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه» (١). و مفروض سؤال الراوى إعواز النصوص و انسداد طريق السؤال من فضلاء الأصحاب، فأمر عليه السّلام بالاستفتاء من فقيه البلد و مخالفه فتواه مهما كانت، معلّلا مطلوبيه مخالفتهم بأن الحق في خلافهم.

و نحوه خبر عبيد بن زراره عن الصادق عليه السّلام، قال: «ما سمعت منّي يشبه قول الناس فيه التقيه، و ما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» (٢). و لم يفرض في هذه الروايه وجود خبر

موافق للعامه و آخر مخالف لهم حتى يقدم المخالف عند التعارض، بل أمر عليه السلام - بنحو الضابطه الكليه - بحمل ما يسمعه من الإمام عليه السلام عند شباهته ب آراء العامه على التقيه، و عدم صدوره بداعى بيان الحكم الواقعى.

و من المعلوم أن مفاد هذين الخبرين و نحوهما أجنبى عن باب ترجيح أحد الحديثين على الآخر، بحيث كان كل منهما حجه لو لا- المعارضه حتى إذا كان موافقا للعامه. و لا بد أن يراد بالأمر بمخالفه فتوى فقيه البلد، أو حمل ما يشبه قول العامه على التقيه إماما فرض تفرّد العامه بشىء و اتّخاذهم له طريقا و شعارا لهم بحيث يعرفون به، و كان ما عند الخاصه غيره - كما اختاره المحقق الأصفهانى «قده» (١) - و فى مثله لا ريب فى عدم حجيه الخبر الموافق لهم. و إماما فرض احتفاف الخبر بقرائن التقيه بحيث يستفاد من نفس الخبر أنه صدر تقيه كما استفاده المحقق النائينى «قده» (٢). و إن كان الأوّل أولى، إذ ربما تختفى القرائن مع كون مضمون الخبر مطابقا لما تفرّدت العامه به.

ثانيتها: ما ورد فى علاج المتعارضين من تقديم ما خالف العامه على ما وافقهم، كما تقدّم فى مصحح عبد الرحمن: «فإن لم تجدوهما فى كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه» و كذا فى خبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام» المتقدم فى (ص ١٤٠)، و فى غيرهما من الأخبار. و مورد الترجيح بهذه الأخبار هو أن يكون هناك خبران متكافئان فى أصل ملاك الحجيه صدورا و ظهورا و جهه، غير أن أحدهما موافق للعامه و الآخر مخالف لهم، فتكون كثره الأحكام المشترکه بيننا و بينهم موجب لاحتمال صدور كل من الخبر الموافق و المخالف بداعى بيان الحكم الواقعى و جريان أصاله الجد فى كل منهما، فينحصر المانع عن الحجيه الفعلية فى التعارض، و قد حكم عليه السلام بترجيح الخبر المخالف، و أنّ الموافق منهما مشتمل على ما يوجب ضعف الملاك، و المخالف مشتمل على ما يوجب قوّته، فيرجح.

و قد تحصل من هذا البحث الطويل الدليل: أنّ المرجح هو موافقه الكتاب و مخالفه العامه كما هو مقتضى كثير من أخبار الباب، فالمرجحات المنصوصه منحصره بهذين المرجحين مع الترتيب بينهما بتقديم موافقه الكتاب و السنه على مخالفه العامه، بمعنى وجوب العرض أولا- على الكتاب و السنه، و مع عدم وجدان الحكم فيهما يرجع إلى الترجيح بمخالفه العامه كما هو ظاهر مصحح عبد الرحمن.

و يتعين تقييد إطلاقات التخيير بهما، و لا محذور فى هذا التقييد، إذ لا يلزم حمل تلك المطلقات

على الفرد النادر بعد تقييدها بهذين المرجحين. نعم يلزم ذلك لو قيل بالتعدى عنهما إلى مرجحات أخرى، أو إلى مطلق ما يوجب القرب إلى الواقع على ما استفاده جمع من الأجله من تلويحات أخبار الباب. و إلا فمع الاقتصار في الترجيح على الأمرين المذكورين تبقى موارد كثيره لأخبار التخيير.

و منه ظهر عدم الوجه في حمل الأخبار الآمره بالترجيح بهما على الاستحباب. مضافا إلى إباء بعض الألسنه عن هذا الحمل كالتعليل بأن ما خالفهم فيه الرشاد.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الترجيح في الجملة - مما عليه الأصحاب و إن اختلفت كلماتهم في الترجيح ببعض الوجوه أو في ترتيبها، و سيأتي كلام ثقة الإسلام في الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه في التوضيح من (ص ١٩٣). و قال الشيخ في العده: «و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت، فإنه يحتاج في العمل ببعضها إلى ترجيح، و الترجيح، يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه المقطوع بها و الآخر مخالفها، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك ما خالفهما...» ثم رجح بموافقه إجماع الفرقه و بصفات الراوى... إلى أن قال: «فإن كان رواتهما ثم متساويين في العدد و العداله عمل بأبعدهما من قول العامه و ترك العمل بما يوافقهم...» (١).

و اعترض عليه المحقق بأن الترجيح بمخالفه العامه مستند إلى روايه رويت عن الصادق «عليه السلام» «و هو إثبات لمسأله علميه بخبر الواحد» (٢).

و أورد عليه بعدم انحصار المدرك في روايه واحده، لاستفاضه الأخبار، بل تواترها على الترجيح بمخالفه العامه.

و قد يوجه كلام المحقق بأن أخبار الترجيح بهذا المرجح كلها منقوله عن رساله القطب الراوندى - التي صنفها في بيان أحوال أحاديث أصحابنا و صحتها - عن الإمام الصادق عليه السلام بسند معتبر. إلا أن هذه الرساله لم تثبت نسبتها إلى القطب ثبوتا شائعا كما ادعاه الفاضل النراقى في المناهج، فلا حجه فيما نقل عنها، و ينحصر مستند الترجيح بمخالفه العامه في المقبوله، و مرسل الإحتجاج عن سماعه بن مهران، و حيث لا اعتبار بالثانيه فينتجه مدعى المحقق - بناء على مبناه - من قصور خبر الواحد عن إثبات مسأله علميه (٣).

أقول: لا تخلو الشبهه التي أبداهها الفاضل النراقى من وجه، فإن هذه الرساله و إن روى عنها المحدثان المجلسيان في الروضه و البحار (٤)، و كذا صاحب الوسائل. لكنها ليست في اشتها النسبه

إلى مؤلفها الجليل على حدّ سائر الأصول المنسوبة إلى مؤلفيها، بل ليست كسائر مصنفات القطب الراوندى فى تواتر النسبه أو اشتهاها كالخرائج و فقه القرآن. لكن الظاهر كفايه وجود سند معتبر متصل بين أرباب الجوامع الثلاثة المتأخره - و هى الوسائل و البحار و الوافى - و بين مؤلف هذه الرساله، و لا يعتبر شيوع النسبه حتى يكون عدمه قادحا فى الاستناد إليها.

و قد شهد المحدث الحرّ العاملى بأنّ الكتب التى روى عنها فى الوسائل إمّا متواتره عن مؤلّفها، و إمّا قامت القرائن على صحتها، قال فى الفائده الرابعه من الخاتمه: «فى ذكر الكتب المعتمده التى نقلت منها أحاديث هذا الكتاب، و شهد بصحتها مؤلفوها و غيرهم، و قامت القرائن على ثبوتها، و تواترت عن مؤلّفها أو علمت صحه نسبتها إليهم بحيث لم يبق فيها شك و لا ريب... ثم عدّ كثيرا من المصادر... إلى أن قال: و غير ذلك من الكتب التى صرّحنا بأسمائها عند النقل منها» (١) ثم قال فى الفائده الخامسه: «فى بيان بعض الطرق التى نروى بها الكتب المذكوره عن مؤلفيها، و إنما ذكرنا ذلك تيمّنا و تبرّكا باتصال السلسله بأصحاب العصمه عليهم السلام، لا لتوقف العمل عليه، لتواتر تلك الكتب، و قيام القرائن على صحتها و ثبوتها...» (٢).

و ظاهر هذه الكلمات يوجب الوثوق بوجود طريق معتبر للشيخ الحرّ «ره» إلى كلّ كتاب نقل منه فى الوسائل خصوصا مع دعوى قيام القرائن على صحتها و ثبوتها.

لكن فى النفس دغدغه من ذلك بالنسبه إلى رساله القطب الراوندى، لعدم كونها من الكتب المتواتره عن مؤلفيها قطعا، و القرينه التى ادّعاها صاحب الوسائل مجهوله الكنه عندنا، إذ ربما لا تكشف بنظرنا - لو ظفرنا بها - عن حجه شرعيه خصوصا مع خلوّ إجازته العلامه لبنى زهره و كلمات جمع آخرين من عنوان هذه الرساله و نسبتها إلى الشيخ الجليل القطب الراوندى كما نسبوا كتاب الخرائج و قصص الأنبياء إليه، و إن كان عدم التصريح بهذه الرساله غير كاشف عن عدم تأليفها، لعدم كون العلامه و لا ابن شهر آشوب بصدد استقصاء جميع مؤلّفات القطب.

و النتيجة: أن المدار فى حجه الخبر هو الوثوق الشخصى، و الظاهر حصوله من اعتماد الأجلّه كالمجلسيين و المحدث الحرّ العاملى على «رساله الفقهاء» المنسوبه إلى القطب الراوندى، و بهذه الملاحظه عبّرنا عن روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله بالمصحح لا بالصحيح كما هو المتداول على الألسن.

و بذلك ظهر عدم تماميه توقف المحقق فى الترجيح بمخالفه العامه، مع أنه لو فرض انحصار المدرّك بمقبوله، عمر بن حنظله، أمكن إثبات مسأله علميه بخبر الواحد الجامع لشرائط الحجيه.

الأمر الثاني: أن أخبار الترجيح - كما تقدمت في توضيح المتن - مختلفه المضامين.

فمنها: ما اشتمل على الترجيح بموافقه الكتاب ثم بمخالفه العامه كمصحح عبد الرحمن.

و منها: ما اقتصر فيه على الترجيح بموافقه الكتاب و السنه كما في خبر الميثمي المروي عن العيون - بناء على كونه من أخبار الترجيح - في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم في الشىء الواحد: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجودا حلالا أو حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب، و ما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه و آله.

و منها: ما اقتصر فيه على الترجيح بمخالفه العامه كخبر الحسن بن الجهم.

و نسبه أخبار الترجيح بكل منهما على الانفراد مع مصحح عبد الرحمن هي نسبه المطلق إلى المقيّد، و من المعلوم اقتضاء الصناعته التقيّد، كاقضاءها تقيّد مرجحيه الكتاب بما دلّ على العرض على الكتاب و السنه، فيكون نتيجه التقيّد العرض أوّلا على الكتاب و السنه، و ثانيا على أخبار العامه أو آرائهم على حسب اختلاف الروايات.

الثالث: اختلف أخبار الترجيح بمخالفه العامه في كون المناط مخالفه أخبارهم أم مخالفه العامه بقول مطلق الشامل لرأيهم و روايتهم، ففي مصحح عبد الرحمن: «فما وافق أخبارهم فذرّوه، و ما خالف أخبارهم فخذوه». و في خبر الحسن بن الجهم: «خذ بما خالف القوم، و ما وافق القوم فاجتنبه» فمدار الترجيح بمقتضى مصحح عبد الرحمن هو مخالفه أخبارهم، كما أنه بمقتضى خبر الحسن بن الجهم مخالفه القوم، الظاهر في رعايه ديدن القوم في المسأله بحيث يصح أن يقال: «مسلك القوم كذا و كذا». و من المعلوم أن النسبه بين المصحّحه و خبر الحسن بن الجهم عموم من وجه، لاجتماعهما في كثير من الأحكام الشرعيه التي تطابقت آراؤهم مع أخبارهم فيها، فكل من الخبرين يرجح الخبر المخالف لهم، و افتراقهما فيما إذا كان الحكم في أخبارهم أمرا، و كانت فتاواهم مخالفه لها، و فيما إذا أفتى مفتيهم بشىء مع خلوّ أخبارهم عنه، لعدم وفاء أخبارهم بجميع أبواب الفقه. كما يظهر من تصريح أبي حنيفه في محاورته مع أبي عبد الله عليه السلام بالإفتاء بما أدى إليه رأيه و القياس فيما لا يعثر عليه في الكتاب و السنه.

و على كلّ فمقتضى مصحح عبد الرحمن الأخذ بما خالف أخبارهم سواء أفتى به فقهاؤهم أم لا، و مقتضى خبر الحسن بن الجهم ترجيح الخبر المخالف لآرائهم سواء طابقت أخبارهم أم لا، فيتعارض الخبران فيما إذا كان هناك خبران متعارضان أحدهما موافق لأخبارهم و الثاني موافق

لآرائهم، و ذلك عند مخالفه آرائهم لرواياتهم.

و يرتفع الإشكال بأن أخبار العلاج ناظره إلى طرح الخبر الموافق للقوم من جهة عدم جريان أصاله الجدّ فيه، فالمناط هو ملاحظه ما يتقى و يخاف من مخالفته سواء أ كان رأيا أم روايه، و إن كان شيوع فتاوى أبي حنيفه و غيره فى عصر الإمام الصادق عليه السلام و من بعده من الأئمه عليهم السلام يستفاد منه موضوعيه مخالفه آرائهم لا رواياتهم.

و أما مصحح عبد الرحمن المتكفل للأخذ بما خالف أخبارهم فالظاهر أن المقصود منه التنبيه على طرح الأخبار التى يروونها عن النبى صلى الله عليه و آله، لكونها موضوعه مجعوله كما يستفاد من مرفوعه أبى إسحاق الأرجانى، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أتدرى لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت: لا أدرى، فقال: إن عليًا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلاّ خالف عليه الأئمّه إلى غيره إرادته لإبطال أمره، و كانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشىء الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضدًا من عندهم ليلتبسوا على الناس» (١).

و عليه فالأمر بطرح ما وافق من أخبارنا أخبارهم و الأخذ بخلافه يكون للتنبيه على أن أخبارهم غالباً غير صادرة عن النبى صلى الله عليه و آله، بل هى مجعوله وضعها مرتزقه الحديث إبطالا لما تقوله العتره الطاهره صلوات الله عليهم أجمعين».

و الحاصل: أن اللازم فى مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر عرضهما على أخبار العامه و آراء فقهاءهم، فإن كانت آراؤهم مطابقه لأخبارهم أخذ بالخبر المخالف. و إن كانت مخالفه لها فالظاهر لزوم مراعاة زمان صدور الروايه، و أن الرائج فيه هو عملهم بالخبر الذى يروونه أم برأيهم الفاسد المستند إلى القياس و الاستحسان و نحوهما، فإن كان المعمول به هو الخبر كان مناط الترجيح عرض المتعارضين على أخبارهم، و إن كان هو الرأى كان الترجيح بما يخالف آراءهم.

و كيف كان فتقديم أحد الخبرين المتعارضين بمخالفه العامه يحتاج إلى تفحص تام فى آراء علمائهم و رواياتهم، لأنّ أعصار أئمه الجور مختلفه من حيث ترويج مذهب من مذاهبهم دون آخر، و كذلك أحكام قضائهم مختلفه باختلاف علماء كل عصر من أعصارهم، و الأئمه الطاهرون «عليهم السلام» كانوا معهم فى أدوار متفاوته، فربما كان الحكم مشهوراً فى عصر دون آخر، فحمل أحد الخبرين المتعارضين على التقية يتوقف على ملاحظه الرأى السائد المتداول فى عصر الإمام المعصوم عليه السلام الذى صدر منه الحكم الشرعى، فلو كان رأى أبى ليلى مثلاً رائجاً فى عصر

الإمام الصادق عليه السّلام كما يظهر من روايه خالد بن بكير في باب الوصيه»، و كان الشائع في عصر إمام آخر رأيا آخر لم تقتض روايات الترجيح بمخالفه العامه أن يعامل مع الخبر المروى عن ذلك الإمام عليه السّلام معامله الخبر المروى عن الصادق عليه السّلام الموافق لروايات العامه أو لرأيهم.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «فقد حكى عن تواريخهم: أنّ عامّه أهل الكوفه كان عملهم على فتوى أبي حنيفه و سفيان الثوري و رجل آخر، و أهل مكه على فتاوى ابن أبي جريح، و أهل المدينه على فتاوى مالك، و أهل البصره على فتاوى عماره و سواده، و أهل الشام على فتاوى الأوزاعي و الوليد، و أهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد، و أهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك الزهري، و كان فيهم أهل الفتاوى من غير هؤلاء كسعيد بن المسيّب و عكرمه و ربيع الزّأى و محمد بن شهاب الزهري، إلى أن استقرّ رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنه خمس و ستين و ثلاثمائه كما حكى».

و الحاصل: أن كون مخالفه العامه مرجّحه لأحد المتعارضين أو مميّزه للحجه عن غير الحجه يتوقف على تتبع آرائهم و أخبارهم و ملاحظه عصر صدور الخبرين حتى يظهر أنّ الإمام المعصوم عليه السّلام كان مستطيعا على بيان الحكم الواقعي أم مضطرا إلى موافقه القوم.

الرابع: قد عرفت أن المرجحين المنصوصين هما موافقه الكتاب و السنه و مخالفه العامه مع الترتيب بينهما، و كل منهما مرجح مستقل. و هذا هو ظاهر مصحح عبد الرحمن. نعم جمع الإمام عليه السّلام في المقبوله في الترجيح بهما بعد الترجيح بالشهره، و هذا ربما يستفاد منه كون المجموع مرجحا واحدا، فلا بد من اجتماعهما في أحد الخبرين المتعارضين كي يقدّم على غيره، فلو كان أحدهما في أحد الخبرين لم ينفع في مقام الترجيح.

لكن الظاهر عدم قرينيه ذكرهما معا على كونهما مرجحا واحدا، و ذلك لأنه عليه السّلام بعد قول عمر بن حنظله: «جعلت فداك إن رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنه و وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد» و من المعلوم أنه عليه السّلام جعل مخالفه العامه - بعد موافقه الخبرين للكتاب و السنه - مرجّحا مستقلا، فلا بد أن تكون موافقه الكتاب و السنه مرجحه مستقلة أيضا، و لو لم تكن هذه مرجحه مستقلة لكان انضمامها إلى مخالفه العامه من باب ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان، غايه الأمر أنه عليه السّلام فرض أحد الخبرين جامعا لكلا المرجحين و الآخر فاقدا لهما، و بعد سؤال الراوى عن الواجد لأحد



المرجحين أمر عليه السلام بالأخذ بما يخالف العامه<sup>(١)</sup>.

الخامس: ورد في الأخبار العلاجية طائفة تتضمن الترجيح بالأحدثيه، فإذا تعارض خبران قُدم المتأخر منهما صدورا، و من المعلوم أن هذه الطائفة معارضة لما تقدم من الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه ثم التخيير عند تكافئهما، ضروره أن النسبه بين روايه الترجيح بالأحدثيه و تلك الروايات هي العموم من وجه، إذ الأحدثيه ترجّح الخبر المتأخر سواء كان موافقا للعامه أم مخالفا لهم، و مخالفه العامه أيضا ترجّح الخبر المخالف لهم سواء أ كان متقدما أم متأخرا، فإذا كان الخبر السابق مخالفا للعامه و الحادث موافقا لهم فمقتضى الترجيح بالأحدثيه هو الأخذ بالحادث، و مقتضى الترجيح بمخالفه العامه هو الأخذ بالسابق و عدم الاعتناء بالحادث. و عليه فاللازم علاج التعارض بعد بيان تلك الأخبار.

فمن هذه الطائفة خبر المعلّى بن خنيس، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحى، فإن بلغكم عن الحى فخذوا بقوله. قال: ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا و الله لا ندخلكم إلا فيما يسعكم»<sup>(٢)</sup>.

و الظاهر من مورد السؤال صورته اختلاف الأحاديث و تعارضهما كما هو صريح مرسل الحسين بن المختار<sup>(٣)</sup>، و قد حكم عليه السلام بالأخذ بالخبر المتأخر صدورا، و علّل ذلك ب «أنا لا ندخلكم إلا فيما يسعكم».

و منها: موثق محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان عن رسول الله صلى الله عليه و آله لا يهتمون بالكذب، فيجىء منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن»<sup>(٤)</sup>. و دلالة قوله عليه السلام: «إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» على لزوم الأخذ بالأحدث و ترك الحديث المتقدم صدورا واضحه، خصوصا مع التعليل بجريان النسخ فى الأحاديث كما فى آيات الذكر الحكيم. و ظاهر سؤال محمد بن مسلم: «لا يهتمون بالكذب» عدم القطع بصدور الخبرين عن رسول الله صلى الله عليه و آله، إذ الخبر القطعى لا يحتمل فيه الكذب حتى يتهم راويه به، فالموثقه تدل على تعيين الأخذ بالأحدث عند تعارض الخبرين فى الأخبار الآحاد الظنيه.

و منها: خبر أبى عمرو الكنانى، قال: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا عمرو أ رأيت لو

حدّثتك بحديث أو أفيتتك بفتيا ثم جئتنى بعد ذلك فسألتنى عنه فأخبرتتك بخلاف ما كنت أخبرتك، أو أفيتتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت بأحدثهما و أدع الآخر، فقال: قد أصبت يا أبا عمرو، أبى الله إلا أن يعبد سرّاً، أما و الله لئن فعلتم ذلك، إنه لخير لى و لكم، أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقية» (١٠). و دلّالته على العمل بالأحدث ظاهره، فإنه عليه السّلام قرّر قول الراوى: «قلت: بأحدثهما و أدع الآخر» بأنّه مصيب، و مورد الخبر ما إذا كان الحديث المتأخر موافقاً للعامه، بقريته تعليله عليه السلام للزوم الأخذ بالأحدث بقوله: «أبى الله إلا أن يعبد سرّاً» و قوله: «أبى الله عزّ و جلّ لنا فى دينه إلا التقية».

هذه عمدته ما دل على تعيين العمل بأحدث الخبرين المتعارضين.

و الجواب العام عن هذه الأخبار - بعد الغض عما سيأتى من قصور بعضها سنداً و بعضها دلالة - هو إعراض الأصحاب عنها و عدم كون الأحديثه موجهه لترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، إلا ما يظهر من الصدوق فى وصيه الفقيه فى باب «أن الرجلين يوصى إليهما، فينفرد كل واحد منهما بنصف التركة» و ذكر فيه حديثين، ثم قال: «لست أفتى بهذا الحديث، بل أفتى بما عندى بخطّ الحسن بن على عليهما السلام و لو صحّ الخبران جميعاً لكان الواجب الأخذ بقول الأخير كما أمر به الصادق عليه السلام، و ذلك أن الأخبار لها وجوه و معان، و كل إمام أعلم بزمانه و أحكامه من غيره من الناس، و بالله التوفيق» (١١).

و تفصيل الكلام أما الخبر الأوّل - و هو خبر المعلّى - فلا- يخلو من إشكال فى سنده و دلّالته. أمّا السند فلعدم ثبوت وثاقه إسماعيل بن مرار إلاّ كونه من رجال تفسير على بن إبراهيم القمى. و أما الدلالة فالظاهر من قوله عليه السّلام: «فإن بلغكم» هو البلوغ بوجه معتبر كما قوّيناه فى أخبار «من بلغ» لا مطلق وصول الحديث و إن كان ظنيا حتى يعم الأخبار الآحاد التى بأيدينا. و عليه يختص تقديم الأحداث بالقطعيين.

مضافاً إلى: أن التعليل ب «أنا و الله لا ندخلكم إلاّ فيما يسعكم» يحتمل فيه أمران:

أحدهما: ما أفاده العلامة المجلسى: من إرادته الجواز من السعه، قال «قده»: «قوله عليه السلام فيما يسعكم، أى: يجوز لكم القول و العمل به تقيه أو لمصلحه أخرى» (١٢).

و ثانيهما: ما أفاده المحقق الأصفهانى «قده» بقوله: «و هى بقريته امتداد الحكم إلى أن يبلغ عن

الحَيِّ ظاهر في أن الحكم الفعلي أيًا ما كان هو الثاني إلى أن ينكشف حاله، لا أن وظيفه عامه المكلفين ذلك و لو في غير زمان الحضور الذي يتفاوت حال الأئمة عليهم السَّلام و شيعتهم من حيث الاتِّقاء من الأعداء» (١) و محصله: أن المقصود من السعه هو التقيه، فهو عليه السلام يلاحظ التوسعه عند بيان فتوى مخالفه لفتوى سابقه كى لا يقع الشيعة فى الضيق، و هذا حكم التقيه، و لا ربط له بباب الخبرين المتعارضين. و حيث إنه لا تقيه فى مثل زماننا فلا معنى للترجيح بالأحدث، و لا تكون الروايه معارضه لما دلَّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

لكن يشكل اختصاص لزوم الأخذ بالأحدث بزمان الحضور، لإبء أخبار الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه عن التخصيص، لأنها علاج لحكم الخبرين المتعارضين، و كان السؤال لأجل التخيير و العمل، فكيف يقيد الترجيح بهما بالأخذ بالأحدث فى عصر الحضور؟ فالأولى فى ردِّ خبر معلّى ما تقدّم من إعراض الأصحاب عن العمل به بناء على دلالته على أصل الترجيح بالأحدثيه.

و أما الخبر الثانى: - و هو موثق محمد بن مسلم فجوابه: أن فى قوله عليه السَّلام: «ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن» احتمالين، الأول: أن يكون المراد من النسخ معناه الاصطلاحى، و هو بيان أمد الحكم، لا ارتفاع الحكم المستمر. الثانى: أن يكون المراد منه معناه اللغوى - و هو الإزاله مثل نسخت الشمس الظل - فيشمل موارد الجمع العرفى كالتخصيص و التقييد كما أطلق عليهما فى بعض الأخبار، فالمقصود بالنسخ تخصيص العموم المروى عن النبى صلى الله عليه و آله بالمخصص المروى عن الإمام عليه السَّلام أو تقييده به.

فعلى الثانى يخرج النسخ الوارد فى الموثق عن محل الكلام من لزوم الأخذ بالمتأخر من الخبرين المتعارضين، إذ لا تعارض بين العام و خاصه و غيرهما من موارد الجمع العرفى حتى يتعين العمل بالأحدث.

و على الأول فلا يبعد الحمل على التقيه كما احتمله العلامه المجلسى بقوله: «و يحتمل أن يكون ذلك للتقيه من المخالفين فى نسبه الصحابه إلى النفاق و الكذب و الوهم، فإنهم يتحاشون عنها» (٢).

و عليه فلا مجال للاستدلال به على لزوم العمل بأحدث الخبرين، لأنه فرع صدورهما، و المفروض عدم إحرازه بنقل فلان و فلان حتى يكون منسوخا بما ورد من الإمام المتأخر عصره عنه صلى الله عليه و آله و سلّم.

و أما الجواب عنه «بأن الموثق أجنبى عن النسخ بالمعنى المصطلح، فإنه - على تقدير إمكانه بعد

انقطاع الوحي - يتوقف على كون الحديث الناسخ للحديث النبوي مقطوع الصدور، فإن ضروره المذهب قاضيه بعدم نسخ الكتاب و السنه بالخبر الظنى، بل هذا مما اتفق عليه الفريقان» (١) فلا يخلو من تأمل، إذ المناط فى الترجيح بالأحدثيه هو قوله عليه السلام: «ان الحديث ينسخ» و تنزيل إطلاقه على السنه القطعيه المرويّه عن النبي صلى الله عليه و آله بلا مقيد، و من المعلوم توقف شمول معقد الإجماع - على تقدير تحققه و تعديته - لمورد الموثق على إرادته خصوص السنه النبويه القطعيه الصدور من جمله «الحديث ينسخ» و أصاله الإطلاق تدفعه، فمقتضى الموثق الحكم بمنسوخه ما روى عنه صلى الله عليه و آله - بخبر واحد و نحوه مما لا- يوجب القطع بالصدور - بما روى عنهم «عليهم السلام» بخلافه، و هذا المعنى ليس مخالفا للإجماع، بل فى كلمات الأصحاب التصريح بجوازه.

قال الشيخ فى مسأله نسخ الكتاب بالكتاب و السنه بالسنة: «و أما السنه فإنما تنسخ بالسنه أيضا إذا تساويا فى الدلاله، فإن كانت الأولى من أخبار الآحاد فعلى مذهبنا ذلك ساقط، لأننا لا نعمل بها.

و على مذهب الفقهاء يجوز نسخها بمثلها، لأنها إذا كان طريقهما العلم فحكمهما حكم الكتاب. و إن كانا مّا طريقهما العمل فحالهما أيضا متساويه، فيجب صحه نسخ إحداها بالأخرى، و قد وقع ذلك» (٢).

و قال المحقق: «نسخ الكتاب بالكتاب جائز، و السنه المتواتره بمثلها، و الآحاد بالآحاد، كما قيل فى ادّخار لحوم الأضاحى و زياره القبور» (٣) و نحوه فى المعالم» (٤).

و الغرض أن نسخ السنه المتواتره بالخبر الواحد الظنى و إن لم يكن جائزا، إلا أن قوله عليه السلام: «الحديث ينسخ» بمقتضى إطلاقه يدلّ على وقوع النسخ فى الأحاديث النبويه أيضا، و لا ريب فى كثره هذه الأخبار و عدم تواتر جميعها.

و الظاهر لزوم حمل الموثق على النسخ بمعنى آخر يعم التخصيص و التقييد أو على التقيه. و بهذا يجاب عن الاستدلال به على ترجيح الأحداث من الخبرين، كما يجاب عن معتبره منصور بن حازم التى ورد فيها: «فنسخت الأحاديث بعضها بعضا».

و أما الثالث و هو خبر الكنانى، فيرده أولا: ضعفه سندا، لعدم ثبوت وثاقه أبى عمرو الكنانى، فالتعبير عنه بالصحيح كما فى بعض الكلمات لعلّه من جهه الاعتماد على سند آخر رواه البرقى فى المحاسن عن أبيه عن محمد بن أبى عمير عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام و هذا السند

صحيح، و لا بدّ أن يكون هشام حاضرا فى مجلس المخاطبه فسمع ألفاظ الإمام عليه السّلام مخاطبا لأبى عمرو، و إلاّ فلو كان المخاطب هو الكنانى خاصه - كما يظهر من ألفاظ الروايه - كان هشام راويا عن الكنانى و يعود الإشكال.

و ثانيا: ان هذا الخبر أجنبى عن ترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بالأحدثيه، لوجهين:

أحدهما: كون موضوع الترجيح الحكمين المقطوع صدورهما، لقوله عليه السّلام: «أ رأيت لو حدثتك» و هذا غير قوله عليه السّلام فى خبر معلى: «بلغكم عن الحى» الشامل بإطلاقه لوصول الخبر إلى الشيعة سواء أوجب القطع بكلام الإمام عليه السّلام أم لا. و أما قوله: «حدثتك» فظاهره السماع من المعصوم عليه السّلام بلا واسطه، فلا يشمل ما إذا كان الخبران المتعارضان ظنيين.

ثانيهما: إن الخبر بقريته تحسین الإمام عليه السّلام لقول الراوى: «قلت بأحدثهما و أدع الآخر» دليل على أنّ من ألقى إليه الكلام الأخير حكمه الفعلى ذلك سواء أ كان واقعا أم ظاهريا لأجل التقيه، بل لا يبعد قرينه التعليل بقوله عليه السّلام: «أبى الله إلاّ أن يعبد سراً...» على أن الأخير صدر تقيه، لورود هذا المضمون فى روايات التقيه أيضا. و عليه يختص مدلول الخبر بزمان التقيه و هو زمان خلفاء الجور، و لا ربط له بوظيفه الشيعة فى جميع الأعصار حتى يجب الأخذ بأحدث الخبرين مطلقا.

و المتحصل من جميع ما تقدّم: أنه لا دليل على الترجيح بالأحدثيه بالنسبه إلى هذه الأعصار مما يختلف حال الشيعة فيها عن أزمنه الحضور، و الابتلاء بخلفاء الجور.

نعم (١) قد استدللّ على تقييدها و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه (٢) آخر:

منها: دعوى الإجماع (٣) على الأخذ بأقوى الدليلين.

و فيه (٤): أنّ دعوى الإجماع مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النّوّاب و السفراء، قال في ديباجة الكافي (٥): (و لا نجد شيئا أوسع و لا أحوط من

(١). استدراك على قوله: «و ليس في الأخبار ما يصلح لتقييدها» و حاصله: أنّه قد استدللّ على تقييد إطلاق أخبار التخيير بوجه آخر غير ما تقدّم من أخبار الترجيح.

(٢). متعلق ب «استدلّ» و «وجوب» معطوف على «تقييدها».

(٣). كما أشار إليه الشيخ «قده» في المقام الأوّل - و هو وجوب الترجيح - بقوله: «و يدلّ على المشهور - أى وجوب الترجيح - مضافا إلى الإجماع المحقّق» و تعرّض له المصنف «قده» أيضا في صدر هذا الفصل الثالث بقوله: «بل ربما ادعى الإجماع أيضا على حجيه خصوص الرجح» و مقصوده من الرجح أقوى الدليلين، لأنّ فاقد المزيّه مرجوح، و واجدها راجح و أقوى من فاقدتها، فهو مورد الإجماع دون المرجوح.

(٤). هذا إشكال على الاستدلال بالإجماع على لزوم الأخذ بأقوى الدليلين، و محصل الإشكال: إنكار الإجماع و عدم تحقّقه، و ذلك لأنّ ثقة الإسلام الكليني «ره» مع كونه في عهد الغيبة الصغرى - و مخالطته مع نّوّابه عبّجّل الله «تعالى فرجه الشريف - ذهب إلى التخيير، و لم يقل بالترجيح، و مخالفه هذا العلم المخزن لعلوم أهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين» تقدح في دعوى الإجماع، مضافا إلى مخالفه السيد الصدر من أصحابنا، و الجبائين من العامه.

(٥). ما هذا لفظه: «فاعلم يا أخى أرشدك الله أنه لا يسمع أحدا تمييز شىء مما اختلف الروايه فيه عن العلماء عليهم السلام برأيه إلّا- على ما أطلقه العالم بقوله عليه السلام: أعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله عزّ و جل فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. و قوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم، فإن الرشد في خلافهم، و قوله عليه السلام:

خذوا بالمجمع عليه، فان المجمع عليه لا ريب فيه. و نحن لا نعرف من جميع ذلك إلا أقله، و لا نجد شيئاً أحوط و لا أوسع من ردّ علم ذلك كله إلى العالم عليه السلام و قبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم».

(١). أما أوسعيه التخيير فواضحه، إذ وجوب الأخذ بأحدهما المعين ضيق على المكلف.

و أما أحوطيته فلعدم العلم بالمرجح في جميع الموارد في زمان صدور الروايات، لعدم العلم غالباً بفتاوى العامه حتى يحصل العلم في ذلك الزمان بموافقه الروايات أو مخالفتها لفتاواهم، بل الحاصل لهم لم يكن إلاّ الظن، و من المعلوم أن الظن بالمرجحه لا يكفي لأن الأصل عدم حجته، فالاحتياط يقتضى العمل بإطلاقات التخيير.

و احتمال بعض المدققين معنى آخر في كلام الكليني، و هو: «أن غرضه «قده» أنه لا- أحوط من ردّ علم ذلك إلى العالم، و لا أوسع من التخيير، بنحو اللّف و النشر المرتب. لا أن التخيير أحوط و أوسع» . و هذا المعنى - الذي هو دقيق في نفسه - لا يغير المعنى الأوّل بل يرجع إليه، لأنّ أحوطيه التخيير إنّما هي لموافقته التخيير لإطلاقاته، بخلاف العمل بالظن بوجود المرجح، فإنّه عمل بمشكوك الحجيه، و هو خلاف الاحتياط، فاتصاف التخيير بكلّ من الأحوطيه و الأوسعيه كما هو ظاهر العبارة - على ما استظهره غير واحد كالشيخ و المصنف «قدهما» - صحيح.

(٢). خبر «أن دعوى».

(-). أقول: لم يظهر من الكليني «قده» ذهابه إلى عدم وجوب الترجيح، كما لم نعر على من نسب هذا الخلاف إليه، كما عثرنا على نسبه إلى السيد الصدر من أصحابنا و الجبائين من العامه، بل في عبارته التي نقلناها دلالة واضحة على لزوم الترجيح، فإنّه «قده» تعرض أوّلاً- لما تضمنته المقبوله من المرجحات ليستند إليها في مقام الترجيح، فاللازم في الخبرين المتعارضين إعمال المرجحات أوّلاً، فمع العلم بها يجب العمل بالخبر الواجد لها، و بدونه لا بدّ من العمل بإطلاقات التخيير ثانياً، و عدم الاعتناء بالظن بوجود المرجح، لأصالة عدم حجيه الظن، و كون الأخذ به تشريعاً محرّماً. بخلاف

و منها (١): أنه لو لم يجب ترجيح ذى المزيه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو (٢) قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً.

و فيه (٣): أنه إنما يجب الترجيح لو كانت المزيه

(١). معطوف على «منها» أى: و من الوجوه التى استدللّ بها على لزوم تقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح أنه لو لم يجب...، قال فى البدائع فى عداد الأدله على الترجيح:

«الثالث: أن العدول من الراجح إلى المرجوح قبيح عقلا، بل ممتنع قطعاً، فيجب العمل بالراجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح. استدللّ به جماعه من الأعلام من الخاصه و العامه، كما عن النهايه و التهذيب و المبادئ و المنيه و غايه المبادئ و غيرهم، بل فى رساله أيضا الاستدلال به فى ضمن كلام له...».

و اعتمد عليه المحقق القمى فى القوانين أيضا بقوله: «و إذا حصل الترجيح لإحدى الأمارتين يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح».

و هذا الوجه عقلى كما أن الوجه السابق نقلى. و محصل هذا الوجه: أن ترجيح فاقد المزيه على واجدها يوجب ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيلزم ترجيح ذى المزيه على غيره لئلا يلزم هذا القبح العقلى، بل الامتناع القطعى.

(٢). الضمير راجع إلى «ترجيح المرجوح».

(٣). هذا جواب الاستدلال المزبور، و ضمير «أنه» للشأن. و لا يخفى أنه قد يناقش فى الدليل المتقدم بفرض الكلام تاره فى فعل العبد، و أنّ ترجيح المرجوح من الطرفين على الآخر قبيح أم لا، و أخرى فى فعل الشارع، و أنه مع اشتمال أحد الخبرين على مزيه تقرّبه إلى الواقع هل يجوز له الترخيص فى الأخذ بكل منهما أم يتعين عليه الحكم بحجيه

إطلاقات التخيير، فإنه ما لم يحرز مقيدها يؤخذ بها، لكونها حجه. و عليه فعُدّ الكلينى مخالفاً لوجوب الترجيح غير ظاهر، بل اللازم عده من القائلين بوجوب الترجيح.

نعم لا بأس بالمناقشه فى الإجماع من جهه أخرى، و هى احتمال مدركيته، لقوه احتمال كون مدرك المجمعين الروايات و الوجوه العقليه التى استندوا إليها فى وجوب الترجيح، و تقييد إطلاقات التخيير بها. و عليه فليس من الإجماعات الكاشفه المعتبره.



الراجح فقط. ثم يمنع الصغرى فى كل من الفرضين بيان يخصّه.

لكن ظاهر المتن المناقشه الصغريه بناء على الفرض الثانى، وهذا هو الصحيح، لوضوح أن حجيه أحد الخبرين المتعارضين تخيرا أو تعيينا أو تساقطهما رأسا موكوله إلى بيان الشارع، و المكلفون تابعون لما جعله الشارع حجه عليهم. و عليه يكون مقصود المستدل بهذه القاعده إثبات وجوب العمل بالراجح من جهه أن الترخيص فى الأخذ بفاقد المزيه مندرج فى القاعده الكليه العقليه و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح أو امتناعه.

و كيف كان فأورد المصنف على الاستدلال بهذه القاعده على وجوب العمل بالراجح بوجهين: أحدهما: عدم صغريه المقام لكبرى قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلا. ثانيهما: عدم صحه الإضراب عن قبح الترجيح إلى امتناعه.

أما الوجه الأوّل فتوضيحه: أن الملاك فى حجيه الخبر الواحد - كما سبق فى الفصل المتقدم - هو غلبه الإصابه نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و من المعلوم تحقق هذا المناط فى الخبر الراجح و المرجوح. و أقوائيه ذى المزيه من فاقدها فى الحجيه منوطه بكون المزيه موجب لتأكد مناط حجيته و مقتضيها، كما إذا كان خبر العادل مثلا غالب الإصابه و خبر الأعدل أكثر إصابه منه فى نظر الشارع، و كما إذا كان أحد المجتهدين أجود استنباطا من الآخر مع صدق «العارف بالأحكام» - الذى هو موضوع جواز التقليد - على كل منهما، غير أن المقتضى فى الأعلم أشد و أكد.

و أما إذا لم تكن المزيه موجب لتأكد الملاك فلا وجه للترجيح بها، فإن ضمّ مالا دخل له فى مناط الحجيه إلى الدليل من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، و ذلك كالكتابه و البصر، فانهما غير دخيلين فى المفتى و ان قيل باعتبارهما فى القاضى.

و عليه فإن أحرز الدخل المزبور بدليل خارجى لزم ترجيح واجد المزيه على فاقدها اعتمادا على ذلك الدليل لا من جهه القاعده، فان حجيه الراجح من الخبرين المتعارضين كحجيه الخبر الواحد فى غير حال التعارض موكوله إلى بيان الشارع، فإذا حكم بتقديم أحد الخبرين المتعارضين بصفات الراوى أو بموافقه الكتاب أو بغيرهما كان ذلك أجنبيا عن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح و إن كان مفاده موافقا له.

موجبه لتأكد ملاك الحجية (1) في نظر الشارع، ضروره (2) إمكان أن تكون تلك المزيه بالإضافة إلى ملاكها (3) من قبيل الحجر في جنب الإنسان «-» .

و إن لم يحرز الدخل المزبور - كما هو مفروض البحث من جهة عدم دلاله أخبار الترجيح على وجوبه - فلا وجه لترجيح ذى المزيه على فاقدها، بل اللازم التسويه بينهما، لاشتغال كل منهما على ملاك الحجية، و يشك في تأكده بالمزيه الموجوده فى واجدها.

و من المعلوم أن قاعده «قبح ترجيح المرجوح على الراجح» لا تتكفل إثبات صغرها، بل لا بد من إحراز الصغرى من الخارج كى يحكم عليها بالقبح. و حيث إنه لم يحرز تأكد مناط الحجية بالمزيه الموجوده فى أحد الخبرين فلا سبيل للتمسك بهذه القاعده لإثبات الترجيح.

بل الأمر على خلاف مقصود المستدل، ضروره أن ترجيح واجد المزيه - التى لم يثبت مرجحيتها - يكون بلا مرجح، و هو قبح.

هذا مع الغض عن إطلاقات التخيير الدافعه لاحتمال دخل المزايا فى وجوب الترجيح، و إلا - فبالنظر إليها لا تصل النوبه إلى التمسك بهذه القاعده العقلية، لكون الإطلاق بيانا على عدم الدخل. هذا بيان الوجه الأول، و أما الوجه الثانى فسيأتى.

(1). هذا إشاره إلى الوجه الأول الراجع إلى الإشكال الصغرى الذى أوضحناه بقولنا:

«أما الوجه الأول فتوضيحه: أن الملاك فى حجيه الخبر الواحد... إلخ».

(2). تعليل للمفهوم المستفاد من الحصر فى قوله: «انما يجب لو كانت» يعنى: أنه إذا لم تكن المزيه موجبه لتأكد ملاك الحجية فلا وجه للترجيح بها، ضروره إمكان...، و هذا بيان للمناقشه الصغرى، و حاصله: أنه بعد وضوح كون وجه مرجحيه المزيه هو دخلها فى تأكد ملاك الحجية فى نظر الشارع يلزم إحراز دخلها، و هو موكول إلى بيان الشارع، و مع عدم إحراز هذا الدخل يشك فى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين حتى يلزم ترجيحه على فاقدها.

(3). أى: ملاك الحجية.

(-). لكن المقام ليس كذلك، لأنه بناء على حجيه الأمارات من باب الطريقيه و بناء العقلاء كما هو مبنى المصنف «قده» تكون المرجمات المنصوصه موجبه لأشديه ملاك الحجية الذى هو

و كان (١) «-» الترجيح بها (٢) بلا مرجح، و هو قبيح كما هو واضح، هذا.

مضافا (٣) إلى ما هو فى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع (٤) من (٥)

(١). يعنى: و مع إمكان عدم دخل المزيه فى ملاك الحجيه، و كونها - بالإضافة إلى ملاكها - من قبيل الحجر فى جنب الإنسان يكون الترجيح بهذه المزيه بلا مرجح، و هو قبيح.

(٢). أى: بالمزيه، و ضمير «و هو» راجع إلى «الترجيح».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى الراجع إلى الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع الذاتى، و حاصله: عدم الوجه فى هذا الإضراب الظاهر فى استحاله ترجيح غير ذى المزيه على ذيهها. توضيحه: أن الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختياريه ليس محالا، إذ المستحيل هو وجود الممكن بلا- عله، و أما ترجيح الخبر الفاقد للمزيه على الواجد لها فليس بمحال، لكون عله وجود المرجوح إرادته الفاعل المختار، غاية الأمر أنه قبيح، لكونه بدون داع عقلائى مع إمكان إيجاد الراجع. نعم الترجيح بلا مرجح محال بالنسبه إلى الحكيم تعالى شأنه من حيث حكمته جلت عظمته.

و بالجملة: فترجيح المرجوح على الراجع قبيح عندنا لا محال.

(٤). هذا و قوله: «من الحكم» متعلقان ب «الإضراب» و «بالقبح» متعلق ب «الحكم».

(٥). بيان ل «ما» الموصول، و تقرير للجواب عن الإضراب المزبور، و قد عرفت توضيحه، و ملخصه: أن هنا مقامين: أحدهما الترجيح بلا- مرجح، و مورده الأفعال الاختياريه - التى منها الأحكام الشرعيه - للشارع، و هو قبيح لا ممتنع، حيث إن إرادته المرجوح - لعدم كونها بداع عقلائى - قبيحه عندهم.

و الآخر الترجح بلا مرجح بمعنى وجود المعلول بلا عله، و هو محال.

الكشف و الطريقيه، فإن العلم و العداله و نحوهما كلها توجب أقوائيه الملا-ك المزبور، و ليست من قبيل الحجر فى جنب الإنسان، فيكون الترجيح بها مع المرجح، لا بدونه.

(-). الأولى تبديل الواو بالفاء، بأن يقال: «فكان الترجيح بها بلا مرجح» لأن كون الترجيح بها بلا مرجح نتيجة إمكان عدم دخل المزيه فى ملاك الحجيه، فالتفريع أولى من العطف، أى: عطف «كان» على «تكون».

أن الترجيح بلا- مرَّح في الأفعال الاختيارية - و منها الأحكام الشرعية - لا يكون (١) إلا- قبيحا، و لا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو (٢) بمكان من الإمكان، لكفايه (٣) إرادته المختار علّه لفعله، و إنما الممتنع وجود الممكن بلا علّه، فلا استحاله (٤) في ترجيحه (٥) لما هو مرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجيح بلا مرَّح بمعنى بلا علّه محال (٦)، و بمعنى بلا داع عقلائي (٧) قبيح ليس بمحال، فلا تشبهه.

و ما نحن فيه - و هو الحكم الشرعى بجواز الأخذ بالمرجوح - ليس من هذا المقام، لعدم كون الأخذ بالمرجوح بلا علّه، بل يكون مع العلّه و هى إرادته الفاعل المختار، فهو من قبيل المقام الأول أعنى كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا لا ممتنعا، فالإضراب من القبح إلى الامتناع الذاتى فى غير محله، لاستلزامه للجمع بين الممتنع الذاتى الذى لا يتصف بالحسن و القبح - و هو التُّحُّج بلا مرَّح بمعنى صدور الفعل من غير علّه مرَّحه له - و بين الترجيح بلا مرجح أى بلا داع عقلائي الذى هو قبيح لا محال كما لا يخفى.

(١). خبر «ان الترجيح» و ضمير «منها» راجع إلى «الأفعال».

(٢). هذا الضمير و ضمير «وقوعه» راجعان إلى «الترجيح».

(٣). تعليل لإمكان الترجيح بلا مرجح فى الأفعال الاختيارية، و عدم استحالته ذاتا، و إنما المستحيل هو وقوعه منه تعالى عرضا، لمنافاته لحكمته جلّ و علا، كما تقدم آنفا.

(٤). هذه نتیجه جوابه عن الدليل المزبور القائم على وجوب تقديم ذى المزيه على غيره، و حاصلها: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح ليس محالا، بل هو قبيح.

(٥). هذا الضمير راجع إلى «المختار» فهو من إضافه المصدر إلى فاعله، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول الذى يراد به فعل، و المراد ب «مما» الأفعال، يعنى: فلا استحاله فى ترجيح المختار لفعل مرجوح من الأفعال التى هى باختياره.

(٦). يعنى: و هو أجنبى عن الحكم بترجيح المرجوح على الراجح.

(٧). يعنى: كما هو المقصود، إذ ترجيح فاقد المزيه على واجدها قبيح و ليس بمحال كما

و منها (١): غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن (٢) فالصفح عنه أولى و أحسن.

تقدم مفصلاً، فلا يشبه عليك القبيح - و هو ترجيح المرجوح على الراجح - بالممتنع و هو وجود المعلول بلا علة.

(١). أى: و من الوجوه الاخر التى استدلت بها على لزوم تقديم الراجح على المرجوح ما فى الرسائل من قوله: «و قد يستدل على وجوب الترجيح بأنه لو لا ذلك لاختل نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ و العام و المطلق و المقيد و غيرهما من الظاهر و النص المتعارضين». و لكن ردّه الشيخ «قده» بخروج هذه المعارضات عن محل النزاع، لعدم تحيّر العرف فى الجمع بينهما. و هو فى محله.

و منها: ما قيل: من أن لازم التخيير تساوى العالم و الجاهل و العادل و الفاسق، و هما منفيتان بقوله تعالى شأنه (هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون) و (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستون). و هذا الوجه راجع إلى الترجيح السندى، فإذا كان أحد سندى الروايتين مشتملاً على عالم عادل و الآخر على غيره، فاللازم ترجيح الرواية الأولى على الثانية.

و منها: أن حكم الشارع بلزوم الأخذ بأحد المتعارضين دائر بين التعيين و التخيير، و الأصل يقتضى التعيين، و مقتضاه ترجيح ذى المزيه على غيره.

لكن فيه: أن الأصل مرجع حيث لا- دليل، و المفروض وجود الدليل هنا، و هو إطلاق ما دلّ على التخيير، إذ المفروض سلامته عن التقييد، نظير حكمه إطلاق «و أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه...» - بناء على اعتباره - على أصاله التعيينية التى استندوا إليها فى وجوب تقليد الأعلّم.

و منها: غير ذلك مما لا ينبغى أن يسطر، و قد نقلها عنهم المحقق الرشتى، فراجع البدائع للوقوف عليها.

(٢). أى: الظن بوجوب الترجيح، فالصفح عنه أولى و أحسن. بل الصفح عنه أولى مطلقاً حتى مع الظن بوجوب الترجيح، لأنّ الظن غير المعتبر لا يجدى و لا يغنى من الحق شيئاً.

و قد تحصيل مما أفاده المصنف من أول هذا الفصل إلى هنا: أن المرجع فى تعارض الخبرين هو إطلاقات التخيير، و لا يجب الترجيح بشىء من المرجحات الواردة فى

ثم إنه (١) لا إشكال في الإفتاء بما اختاره من الخبرين في عمل نفسه و عمل مقلّديه (٢).

و لا وجه (٣) للإفتاء بالتخيير في المسأله الفرعيه،

المقبوله و غيرها من أخبار الباب. و سيأتى الكلام فى الآثار المترتبه على القول بالتخيير.

آثار القول بالتخيير بين الخبرين المتعارضين

(١). الضمير للشأن. و هذا شروع فى الآثار المترتبه على التخيير، لكن هذه الآثار لا تختص بمختار المصنف «قده» من التخيير المطلق، بل تجرى بناء على مختار غيره ممن يرجع إلى أخبار التخيير بعد تقييدها بمرجحيه موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و عليه فهذه الآثار أحكام القول بالتخيير سواء قيل به مطلقاً أم بعد فقد المرجح.

و كيف كان فالأثر الأول هو: أن مقتضى حجه أحد الخبرين تخييراً جواز الإفتاء بما يختاره منهما، إذ المفروض حجه أحدهما تخييراً، فإذا اختار أحدهما و أفتى به كان حجه عليه و على مقلّديه، كالروايه التى هى حجه عليه تعييناً، لعدم معارض لها مع اجتماع شرائط حجيتها، فإذا اختار الروايه المداله على و جوب جلسه الاستراحه و أفتى بوجوبها كان حجه عليه و على مقلّديه، و ليس له بعد ذلك أن يختار الروايه الأخرى الداله على عدم وجوبها.

(٢). هذا إشاره إلى الأثر الأول المتقدم بقولنا: «ان مقتضى حجه أحد الخبرين... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى الأثر الثانى، و حاصله: أنه لا وجه لجواز الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه كالتخيير بين حرمه شرب التتن و إباحته فيما إذا دلّ أحد الخبرين على حرمته و الآخر على إباحته، و ذلك لأنّ الغالب فى كل واقعه و حده حكمها الواقعى تعييناً و ندره حكمها تخييراً كالتخيير بين القصر و الإتمام فى مواطن التخيير. و مع تعيّن الحكم الواقعى يكون الإفتاء بالتخيير على خلافه، و هو افتراء على الشارع، فالحكم بالتخيير فى المسأله الفرعيه لا مسوّغ له.

و عليه فمورد التخيير هو حجه الخبرين، لأنّ السؤال ناظر إلى ذلك، حيث إنّ التخيير

لعدم (١) الدليل عليه (٢) فيها «-» .

نعم (٣) له الإفتاء به فى المسأله الأصوليه «--» .

فى الحجيه نشأ عن تعارضهما، إذ لولاه لكان كلاهما حجه، فالجواب بقولهم عليهم السلام:

«بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» يراد به الأخذ بأيّهما حجه و تسليمًا لأمر الشارع، و من المعلوم أن التخيير فى الحجيه تخيير فى المسأله الأصوليه، و ليس تخييرا بين مضمونى الخبرين حتى يكون تخييرا فى المسأله الفقهيّه كى يفتى المجتهد فى مثال شرب التتن بالتخيير بين الحرمة و الإباحه.

(١). تعليل لقوله: «و لا وجه» و أما عدم الدليل فلأن ظاهر الأخبار - كما مرّ - هو التخيير فى الحجيه التى هى مسأله أصوليه، و لا دليل غيرها على التخيير.

(٢). أى: على التخيير فى المسأله الفرعيه.

(٣). استدراك على عدم جواز الإفتاء بالتخيير فى المسأله الفرعيه، و إشاره إلى الأثر الثالث للقول بالتخيير، و توضيحه: أنه يجوز للمجتهد أن يفتى بالتخيير فى المسأله الأصوليه و هى حجيه أحد الخبرين تخييرا، ضروره أن المستفاد من أدله التخيير هو التخيير فى المسأله الأصوليه، فلا مانع من الإفتاء بذلك، فيجوز حينئذ للمقلد - بعد أن قلّد مجتهده فى هذه المسأله الأصوليه - أن يختار غير ما اختاره المجتهد من الخبرين المتعارضين، فإذا

(-). بل يكون التخيير فى المسأله الفرعيه فى بعض الموارد موجبا لسقوط كلا الخبرين المتعارضين عن الاعتبار مطلقا حتى فى المدلول الامتزامى و هو نفى الثالث، كما إذا دلّ أحد الخبرين على وجوب شىء و الآخر على حرمة، فإنّ التخيير فى المسأله الفقهيّه يوجب إباحه ذلك الشىء، و هذه الإباحه منفيّه بمقتضى دلالة الخبرين التزاما على نفيها، فالخبران المتعارضان سقطا عن الحجيه فى كل من الدلاله المطابقه و الالتزاميه، و هو ينافى الأخذ بأحدهما من باب التسليم.

(--). لكن لا- بد من تقييده بغير باب القضاء و رفع الخصومات، كما إذا تنازعا فى إرث الزوجه ذات الولد من الأرض، أو فى مقدار الحبه، أو فى خروج منجزات المريض من الأصل أو الثلث، أو نحو ذلك من الشبهات الحكميه، مع فرض اختلاف الروايات فيها، فإنّ الإفتاء بالتخيير فى المسأله الأصوليه لا يحسم الخصومه و لا يرفعها، بل لا بد من الأخذ بإحدى الروايتين تعيينا و الإفتاء بمضمونها.

فلا بأس حينئذ (١) باختيار المقلد غير ما اختاره المفتي، فيعمل (٢) بما يفهم منه (٣) بصريحه أو بظهوره (٤) الذي لا شبهه فيه (٥).

اختار المجتهد الخبر الدال على إباحه شرب التتن مثلا جاز للمقلد أن يختار الخبر الدال على حرمة. نظير إجراء الاستصحاب في الموضوعات بعد أن قلّم مجتهده في حجّيته فيها، ولا دليل على لزوم متابعه المقلد للمجتهد فيما اختاره بعد فرض متابعته في نفس الحكم بالتخيير في المسألة الأصوليه.

(١). أى: حين جواز الإفتاء بالتخيير في المسألة الأصوليه، و «غير» مفعول «باختيار».

و لا- فرق في الحكم الذي دلّ عليه الخبران من الأحكام المبتلى بها للمجتهد كأحكام الصلاه و الصوم، و من غيرها كالأحكام المختصه بالنساء.

(٢). هذه نتیجه حجيه الخبر بإفتاء المفتى بها و جواز اختيار المقلد لها، فإنّ حجيه الخبر - أى الحكم بصدوره في حقه - كحجّيته في حق نفس المفتى تقتضى اعتبار معنى ألفاظ الخبر إن كان نصّا أو ظاهرا بمثابه لا يعتد باحتمال خلافه عند أبناء المحاوره، فلا يكون في فهم معنى الروايه تابعا للمجتهد مثلا، بل هو كسائر أبناء المحاوره في فهم المعانى من الألفاظ.

(٣). الضمير راجع إلى «ما اختاره» أى: ما اختاره المقلد لا المفتى. و الأولى إلحاق ضمير بالصّله، بأن يقال: «فيعمل بما يفهمه منه» و صدر الصله محذوف.

(٤). هذا الضمير و ضمير «بصريحه» - المراد به النص - راجعان إلى «ما» الموصول المقصود به المعنى، يعنى: فيعمل المقلد بالمعنى الذي يفهمه الصراحه أو الظهور من غير الخبر الذي اختاره المفتى. و الأولى تبديل «بصريحه» ب «بصراحته» مصدرا كمعطوفه و هو «بظهوره» كما لا يخفى.

(٥). أى: في الظهور الذي لا يحتاج إلى النظر و التأمل. و هذا احترازا عن الظهور الذي يحتاج إلى ذلك، كما إذا لم يكن اللفظ الدال على الحكم - كالجمله الاسميه أو الفعلية الخبريه - صريحا؛ أو ظاهرا معتدا به في الحكم. و كذا اللفظ الدال على موضوع الحكم كالغناء و الصعيد و الآنيه من ألفاظ الموضوعات المستنبطه، فانه في استظهار معانيها لا بدّ من مراجعه المجتهد، لعجزه عن إثبات الظهور بدون الرجوع إليه، مع وضوح إناطه حجّيه



و هل التخيير (١) بدوى أم استمرارى؟ قضيه الاستصحاب (٢) لو لم نقل بأنه (٣) قضيه الإطلاقات

الكلام بظهوره فى المعنى و عدم إجماله.

التخيير بين الخبرين بدوى أو استمرارى

(١). هذا إشاره إلى الأثر الرابع من آثار التخيير، و توضيحه: أن التخيير مطلقا أو فى خصوص المتكافئين - على الخلاف - هل هو بدوى بمعنى أنه إذا اختار أحد الخبرين فى زمان لم يكن له الأخذ بالآخر فى زمان آخر؟ أم استمرارى، فيجوز أن يختار أحدهما فى زمان و الآخر فى زمان آخر، فيه وجوه:

أحدها: كونه بدوياً مطلقاً، و هو الظاهر من كلام الشيخ الأعظم الأنصارى كما سيأتى تفصيله.

ثانيها: كونه استمرارياً كذلك، كما هو ظاهر جماعه منهم المصنف «قدس سره».

ثالثها: كونه بدوياً إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخيل فى كون التخيير استمرارياً.

رابعها: كونه استمرارياً إلا إذا قصد بدوياً.

(٢). استدلل المصنف و غيره على كون التخيير استمرارياً مطلقاً بوجهين: أحدهما الاستصحاب، و الآخر إطلاقات أدله التخيير. و الوجه الأوّل مبنى على الإغماض عن الوجه الثانى. و محصل تقريب الاستصحاب: أن التخيير الثابت فى الزمان الأوّل يصير بعد الأخذ بأحد الخبرين مشكوكاً فيه، لاحتمال كون الأخذ بأحدهما رافعا للتخيير، كغيره من موارد الشك فى رافعيه الموجود، فيستصحب التخيير و جواز الأخذ بالخبر الآخر فى الزمان الثانى و الثالث و هكذا.

(٣). أى: بأن التخيير الاستمرارى، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو إطلاقات التخيير، و محصله: أن مقتضى إطلاق أدله التخيير بحسب الزمان و عدم تقيده بزمان خاص هو استمرار التخيير، و عدم اختصاصه بالزمان الأوّل، فإن إطلاق دليل حجيه أحد الخبرين تخييراً يقتضى استمرار حجيته كذلك.

ص: ٢٠٤

أيضا (١) كونه استمراريا. و توهم (٢) (أن التخيير كان محكوما بالتخيير، و لا تحيّر له بعد الاختيار (٣)، فلا يكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضيا للاستمرار، لاختلاف (٤) الموضوع فيهما (٥) فاسد (٦)، فإن التخيير بمعنى

(١). يعنى: كما أن التخيير مقتضى الاستصحاب. و «كونه» خبر «قضيه» و ضميره راجع إلى «التخيير»، و بالجمله: فمقتضى الاستصحاب بل الإطلاقات كون التخيير استمراريا.

(٢). هذا إشاره إلى المناقشه فى كل من الإطلاقات و الاستصحاب، و المناقش هو الشيخ الأعظم «قده» قال: «و لو حكم على طبق إحدى الأمارتين فى واقعه فهل له الحكم على طبق الأخرى فى واقعه أخرى؟ المحكى عن العلامة رحمه الله و غيره الجواز، بل حكى نسبته إلى المحققين» إلى أن قال: «أقول: يشكل الجواز، لعدم الدليل عليه، لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الداله عليه، فالظاهر أنّها مسوقه لبيان وظيفه المتخيّر فى ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبه إلى حال المتخيّر بعد الالتزام بأحدهما... و الأصل عدم حجيه الآخر بعد الالتزام بأحدهما كما تقرر فى دليل عدم جواز العدول عن فتوى مجتهد إلى مثله».

و محصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ و بعده، توضيحه: أنّ موضوع التخيير هو المتخيّر الذى يرتفع بالأخذ بأحد الخبرين، و من المعلوم إناطه الحكم مطلقا - تكليفيا كان أم وضعيا - بالموضوع إناطه المعلول بالعله، فمع انتفاء الموضوع - و هو التخيير - بسبب الأخذ بأحد الخبرين لا- يبقى إطلاق و لا- استصحاب حتى يصح الاستدلال بأحدهما على استمرار التخيير، فلا دليل حينئذ على حجيه الخبر الآخر مع كون الأصل عدم حجيه مشكوك الحجيه.

(٣). يعنى: فلا يبقى موضوع للإطلاق و الاستصحاب بعد اختيار أحد الخبرين.

(٤). تعليل لعدم اقتضاء الإطلاق و الاستصحاب للاستمرار، و قد مرّ آنفا توضيح التعليل بقولنا: «و محصل إشكال الشيخ يرجع إلى اختلاف الموضوع قبل الأخذ و بعده...».

(٥). أى: فى الإطلاق و الاستصحاب.

(٦). خبر «و توهم» و دفع له، و حاصله: بقاء موضوع التخيير حتى بعد الأخذ بأحد

تعارض الخبرين باق على حاله، و بمعنى آخر (١) لم يقع فى خطاب موضوعا للتخيير أصلا كما لا يخفى (-) .

الخبرين، فلا مانع من الحكم باستمرار التخيير تمسكا بالإطلاق أو الاستصحاب، توضيحه:

أن موضوع التخيير - و هو التخيير بمعنى تعارض الخبرين - باق على حاله حتى بعد الأخذ بأحد الخبرين، لأن الأخذ بأحدهما لا يرفع التعارض و التنافى القائم بهما، فلم يختلف موضوع التخيير قبل الأخذ بأحدهما و بعده حتى يتوجه المنع عن التمسك بإطلاقات التخيير أو استصحابه.

(١). يعنى: و إن أريد بالتخيير معنى آخر كالتخيير فى الحكم الواقعى، ففيه أولا: أنه لم يؤخذ موضوعا للتخيير فى شىء من الأدلة. و ثانيا: أنه - بعد تسليمه - باق أيضا بعد الأخذ بأحد الخبرين، ضروره أنه لا يكون كاشفا قطعيا عن الحكم الواقعى حتى يرتفع به التخيير، و يمتنع التثبت بالإطلاق أو الاستصحاب.

(-). أقول: الظاهر كون التخيير فى المسألة الأصوليه بدويا كما أفاده الشيخ، لا استمراريا كما اختاره المصنف، و ذلك لأن تعلق الأمر بطبيعته ظاهر فى مطلوبه صرف وجودها، إذ المطلوب فى الأمر بحسب الظاهر هو طرد العدم و نقضه بالوجود، و من المعلوم تحقق هذا المطلوب بصرف الوجود من الطبيعه، و لذا يحصل به الامتثال، و مطلوبه سائر وجودات الطبيعه محتاجه ثبوتا و إثباتا إلى مئونه زائده، حيث إن الأمر بالطبيعه سقط بالامتثال، لانطباق الطبيعه المأمور بها على أول وجوداتها قهرا الموجب للامتثال عقلا.

و عليه فالأمر بالأخذ بأحد الخبرين تخييرا يسقط بمجرد الأخذ بأحدهما، و التخيير الثانى و الثالث و هكذا يحتاج إلى أوامر اخر غير الأمر الأول، إذ المفروض سقوطه بالأخذ الأول. و لعل كلام الشيخ «قده» فى وجه عدم استمرار التخيير يرجع إلى ما ذكرنا، و إلا فلا بد من التأمل و النظر فيه.

و الحاصل: أن بقاء موضوع التخيير - و هو من تعارض عنده الخبران - حتى بعد الأخذ بأحدهما لا يوجب استمرار التخيير، بعد اقتضاء الأمر مطلوبه صرف الوجود من الطبيعه المأمور بها، و هو صالح للمنع عن تحقق الإطلاق الموقوف على عدم ما يصلح للقرينيه. و قد تقدم فى مسأله الدوران بين المحذورين بعض الكلام حول بدويه التخيير و استمراريته، فراجع (ج ٥، ص ٥٨٣).

هل على القول بالترجيح يقتصر فيه على المرجحات المنصوصه

الاقتصار على المرجحات المنصوصه و التعدى عنها

(١). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما هو محل الخلاف بين الأعلام من أنه بناء على القول بلزوم الترجيح و تقييد إطلاقات التخيير بأخبار المرجحات هل يقتصر فى الترجيح على المرجحات المنصوصه، و فى غيرها يرجع إلى إطلاقات التخيير؟ أم يتعدى إلى كل مرجح و إن لم يكن من تلك المرجحات، فتقييد إطلاقات التخيير بكل مزيه. نسب الأول إلى أصحابنا المحدثين و بعض الأصوليين، و الثانى إلى جمهور الأصوليين و منهم شيخنا الأعظم و بعض أجله تلامذته كالمحققين الميرزا الآشتياني و الميرزا الرشتي، و ممن اقتصر على الترجيح بالمرجحات المنصوصه من المحدثين صاحب الحدائق كما سيأتى.

و لا- يخفى أنه لا- موضوع للبحث عن التعدى عن المرجحات المنصوصه بناء على إنكار أصل وجوب الترجيح كما هو مختار الماتن و غيره كالسيد الصدر، فالتعرض لهذا البحث لأجل إثبات قصور أدله الترجيح عن إفاده التعدى إلى كل مزيه، و أنه لو قيل بوجوب الترجيح فاللازم الاقتصار على المرجحات المنصوصه.

ثم إنه يمكن إثبات التعدى بكل من الدليل الاجتهادى و الأصل العملى إذا انتهى الأمر إليه، لكن المقصود فعلا هو الاستدلال على التعدى بالدليل الاجتهادى الذى اختاره الشيخ الأعظم «قده» و لذا استدلال عليه بوجوه ترجع إلى أخبار الترجيح.

الأول: أصدقيه الراوى فى المقبوله و أوثقيته فى المرفوعه، بتقريب: أن فى كل منهما جهتين: إحداهما: النفسيه، ثانيتهما: الكشف والإيراءه و جعل مرجحتهما من الجهه الأولى أو الثانيه و إن كان محتملا، و يكون الترجيح بهما بناء على الجهه الأولى تعبديا محضاً، و بناء على الجهه الثانيه ارتكازيا، لكون الأصدقيه و الأوثقيه موجبتين للأقربيه إلى الواقع التى هى ملاك حجيه الطرق غير العلميه.

لكن الظاهر بحسب الإطلاق هو جعل الترجيح بهما من الجهه الثانيه، فيكون المناط حينئذ فى الترجيح كل ما يوجب القرب إلى الواقع و إن لم يكن من المرجحات المنصوصه كالمنقول باللفظ بالنسبه إلى المنقول بالمعنى.

(١). المرجحات المنصوصه فى أخبار العلاج هى الأصدقيه و الأورعيه و الأوثقيه و الأفقييه و الأعدليه كما وردت فى المقبوله و المرفوعه، و كذا الترجيح بالشهره و بموافقه الكتاب و السنه و بمخالفه العامه كما فى المقبوله، و بموافقه الاحتياط كما فى المرفوعه.

و المرجحات غير المنصوصه كثيره، منها أضبطيه راوى أحد الخبرين من الآخر كما حكى عن الشيخ الترجيح بها، و منها قله الوسائط و هى علوّ السند، و منها نقل أحد الخبرين بلفظ الإمام عليه السلام و الآخر بالمعنى. و منها كون لفظ أحد الخبرين فصيحاً و الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، و منها تأكيد دلالة أحدهما بحرف التأكيد و القسم و نحوهما دون الآخر، و منها اعتضاد أحدهما بدليل دون الآخر، و منها غير ذلك.

(٢). القائل هو الشيخ الأعظم، و نسبه إلى جمهور المجتهدين. و أما المحدثون فقد اقتصروا على المرجحات المنصوصه، و لذا قال المحدث البحرانى «قده» فى مقدمات الحقائق: «أنه قد ذكر علماء الأصول من الترجيحات فى هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلى محصول، و المعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول صلى الله عليه و آله و سلم من الأخبار المشتمله على وجوه الترجيحات» (١).

(٣). تعليل للقول بالتعدى. و هذا إشاره إلى أول الوجوه التى استدللّ بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و قد أوضحناه بقولنا: «الأول: أصدقيه الراوى فى المقبوله و أوثقيته فى المرفوعه... إلخ» و قد تعرض الشيخ لهذا الوجه بقوله: «منها؛ غ غ:: الترجيح

بالأصدقيه فى المقبوله و بالأوثقيه فى المرفوعه، فإن اعتبار هاتين الصفتين ليس إلا لترجيح الأقرب إلى مطابقه الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين من حيث إنه أقرب من غير مدخله خصوصيه سبب، و ليستا كأعدليه و الأفقيه تحتلان لاعتبار الأقربيه الحاصله من السبب الخاص... إلخ» فالتعبير «بمثل الأصدقيه... إلخ» للإشاره إلى عدم خصوصيه للأصدقيه، بل كل مزيه فيها جهه كشف و إراءه تصلح للمرجحيه، لكونها موجبه للأقربيه إلى الواقع، و الأقوائيه مناط حجيه الخبر و هو الكشف.

و بعباره أخرى: المرجحات المذكوره فى المقبوله و المرفوعه للراوى هى الأوثقيه و الأصدقيه و الأعدليه و الأورعيه و الأفقيه. و ليس التعدى من المرجحات المنصوصه إلى كل مزيه مقربه إلى الواقع مستندا إلى الأفقيه و الأعدليه، و ذلك لأنه كما يحتمل موضوعيه العداله و الفقاهه فى حجيه الخبر كذلك يحتمل موضوعيه الأعدليه و الأفقيه فى مقام الترجيح، فيكونان مرجحين تعبديين، لا من حيث أقربيه إخبار الأعدل إلى الواقع من إخبار العادل. و إنما يستند التعدى إلى الترجيح بالأوثقيه و الأصدقيه، و ذلك لأن ملكه الصدق و الوثاقه فى الأوثق و الأصدق تكون أشد مما فى الثقة و الصادق، و عليه يكون خبرهما أقرب إلى الواقع، فيتعدى منهما إلى كل مزيه توجب القرب إليه.

(١). لا توجد كلمه «بمثل و نحوهما» فى عباره شيخنا الأعظم، فإنه «قده» اعتمد على وصفى الأصدقيه و الأوثقيه فى التعدى عن المرجحات المنصوصه، و ليس هناك وصف آخر حتى يعبر عنه ب «مثل». و لعل المصنف ألحق الأفقيه بالأصدقيه و الأوثقيه، بأن يكون الترجيح بكثره الفقاهه من جهه دخلها فى نقل ألفاظ الروايه بالمعنى، لجواز هذا النقل قطعا، و حينئذ يكون أخذ الأفقيه لأجل دخلها فى النقل بالمعنى، لا لمجرد اطلاعه على ما هو أجنبى عن مورد الروايه حتى تكون مرجحا تعبديا.

(٢). كلمه «من» فى «مما» بيان ل «و نحوهما» و المراد ب «ما» الموصول المرجحات، و «فيه» ظرف مستقر متعلق بأحد أفعال العموم مثل «يكون»، و ضميره راجع إلى الموصول، و أصل العبارة هكذا: «و نحوهما من المرجحات التى يكون فيها الكشف» فسقط لفظ «الكشف» أو الإحراز مثلا» عن العبارة، يعنى: أن فى الأصدقيه و الأوثقيه

من (١) الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها (٢) موجه للأقربيه إلى الواقع (٣) «-» .

و نحوهما من الأمور - التي فيها كشف و إراءه - دلالة على أن المناط في الترجيح بالمرجحات هو كونها موجه للأقربيه إلى الواقع.

(١). بيان ل «ما» الموصول في «لما في الترجيح» و تقرب للاستدلال بالأصديقه و الأوثقيه و نحوهما، و ليس بيانا للموصول في «مما».

(٢). هذا الضمير و ضمير «بها» راجعان إلى «الأصديقه و الأوثقيه و نحوهما».

(٣). المعبر عنها في القوانين في قانون الترجيح ب «ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري، لا ما هو أقرب بالصدور عن المعصوم عليه السلام... إلخ» و قد نسب اعتبار الأقربيه إلى الواقع نوعا إلى المشهور، و المراد بالأقربيه كون احتمال مخالفه الخبر الواجد لمرجح للواقع أقل من احتمال مخالفه الخبر الفاقد له للواقع، هذا.

=====

(-). بنى شيخنا الأعظم التعدي عن المرجحات المنصوصه على أحد أمرين على سبيل منع الخلؤ، فقال: «فلا بد للتعدي من المرجحات الخاصه المنصوصه من أحد أمرين، إما أن يستنبط من النصوص و لو بمعونه الفتاوى و جوب العمل بكل مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع، و إما أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ من جميع الوجوه. و الحق أن تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضى الالتزام الأول، كما أن التأمل الصادق في أخبار التخيير يقتضى الالتزام الثاني...» ثم أخذ في الوجوه الثلاثه - المذكوره في المتن - المستفاده من الأخبار.

لكن يمكن أن يقال: بمنع كلا الأمرين. أما استنباط و جوب العمل بكل مزيه من أخبار الترجيح فموقوف على قرينه تدل على عدم خصوصيه للمرجحات المنصوصه. و هذه القرينه إن كانت هي التلويحات الوارده فيها فسيأتي من المصنف مناقشتها. و أما قوله: «و لو بمعونه الفتاوى» فلا- يخلو من مسامحه، إذ ليست الشهره الفتاويه جابره لضعف دلالة أخبار الترجيح على فرض قصورها عن إثبات التعدي إلى كل مزيه.

و أما اختصاص إطلاقات التخيير بالمتكافئين من جميع الوجوه فغير ظاهر، لما عرفت في الفصل المتقدم من أن بعض تلك الأخبار صدر لبيان وظيفه المتحير الذي جاءه الخبران

(١). معطوف على «لما» فى قوله: «لما فى الترجيح» و إشاره إلى ثانى الوجوه التى استدلت بها الشيخ على التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه، و هو تعليل الأخذ بالخبر المشهور فى مقبوله ابن حنظله بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا- ريب فيه» بتقريب:

أن تعليل الترجيح فى الخبر المشهور بعدم الريب فيه ظاهر فى نفي الريب عنه بقول مطلق و من جميع الجهات. لكن هذا الظاهر غير مراد هنا قطعاً، لقرائن مسلّمه.

منها: عدم إفاده الشهرة الروائيه للقطع بالصدور و الدلاله و الجهه، بل المقتضى لحصول هذا القطع هو الشهرة الروائيه و الفتوائيه معاً، و المفروض فى المقبوله شهره الروايه خاصه، لقوله: «مشهوران مأثوران قد رواهما الثقات».

و منها: أن السائل سأل عن حكم تعارض الخبرين، و لو كان أحدهما قطعياً من جميع الجهات و كان الآخر موهوناً كذلك لما كان مجال لفرض التعارض بينهما، و لا للسؤال عن حكم الخبرين المشهورين، فلا بد أن يكون الريب المنفى إضافياً لا حقيقياً، إذ يتجه السؤال حينئذ عما هو أقرب إلى الواقع، و يكون الريب فيه أقل من الآخر.

و منها: أن الإمام عليه السلام بعد تعليل الأخذ بالمشهور ب «أن المجمع عليه لا ريب فيه» استند إلى خبر التثليث، و ظاهره إدراج الخبر الشاذ - المقابل للمشهور - فى الشبهه، لا فى بين الغي و الحرام البيّن، فإن المكلف مجبول على عدم الأخذ بما كان هذا شأنه.

و عليه يصير الخبر المشهور مما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، لا قطعياً من جميع الجهات.

و منها: أن الإمام عليه السلام حكم بترجيح أحد الحكمين بصفات الحاكم من الأصدقيه و نحوها، و تقديم خبر الأصدق إنّما هو من جهه أقربيته إلى الواقع، فتقوى أصاله الصدور فى الخبر، لكون راويه أصدق من راوى الخبر الآخر، و بعد التكافؤ فى الصفات رجح

=====

المتعارضان، بلا استفصال عن تكافئهما و تفاضلهما، فاستظهار اختصاصها بالمتعادلين دعوى عهدتها على مدّعيتها. بل لا وجه لحملها على المتكافئين من ناحيه المرجحات المنصوصه خاصه أيضاً كما التزم به المحقق الآشتياني (١) «قده» فان تقييد تلك الإطلاقات بدليل خارجي أمر و استظهار الاختصاص بصوره التكافؤ أمر آخر.



من (١) استظهار أن العلة (٢) هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب «-» .

و لما (٣) في التعليل بأنّ الرشد في خلافهم.

الإمام عليه السلام الخبر المشهور على غيره، و مقتضى الترتيب تقديم خبر الأصدق - و لو لم يكن مشهورا - على الخبر المشهور المذى رواه الصادق. و لو كان الخبر المشهور قطعيا من جميع الجهات لما صح جعل الأصدقيه موجه لأقربيه الخبر المخالف للمشهور.

و لما تعذر الأخذ بظاهر التعليل في نفى الريب عن الخبر المشهور من جميع الجهات - بما تقدم من القرائن - فلا بد من الأخذ بما هو أقرب إلى المعنى الحقيقي، و هو أن يكون الريب في أحدهما أقل من الآخر بعد اشتراكهما في أصل الريب، و أنّ الريب المنفى في الخبر المشهور هو خصوص الريب الموجود في الخبر الشاذ. و محصل التعليل حينئذ: أن المدار في حجية أحد الخبرين المتعارضين هو قله احتمال المخالفه للواقع فيه، و أقربيه احتمال مطابقته له من احتمال مطابقه الآخر له، فيتعدى حينئذ من الشهره إلى كل مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع من الخبر الفاقد لتلك المزيه.

(١). بيان ل «ما» الموصول في قوله: «و لما في التعليل».

(٢). أى: العلة في ترجيح المشهور على الخبر الشاذ هو عدم الريب الإضافى دون الحقيقى، فليس كل ريب منفيًا عن الخبر المشهور، بل المنفى عنه هو الريب الموجود في الشاذ. و ضمير «فيه» في كلا الموضوعين راجع إلى «المشهور».

(٣). معطوف على «لما في الترجيح» و إشاره إلى الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها على التعدى، و هو تعليلهم عليهم السلام في جملة من الروايات لتقديم الخبر المخالف للعامه ب «أن الحق و الرشد في خلافهم» و محصل تقريب الاستدلال به: أنّ المراد بكون الرشد في خلافهم إمّا من جهه كون الحق في مخالفتهم دائما، و إمّا من جهه كونه في

(-). كما عن الشيخ «فده» و لعل الداعى له إلى جعل الريب إضافيا حتى يصح التعدى منه إلى كل ما يكون كذلك هو: أن نفى الريب مطلقا صدورا و دلالة وجهه ممتنع هنا، لعدم تعقل فرض الشهره في الخبرين، مع أنه مفروض في المقبوله و المرفوعه.

و لا يخفى (١) ما فى الاستدلال بها. أما الأوّل (٢) فلاّن (فإن) «-» جعل

مخالفتهم غالبا كما أشار إليه الشيخ «قده» بقوله: «فان هذه كلها قضايا غالبيه لا دائميّه».

و الأوّل باطل جزما كما هو واضح، لموافقته جملة من أحكامهم للواقع، و لذا لما كان هذا التعليل نظريا لا بديها بين عليه السلام وجهه فى روايه الأرجانى المتقدمه فى الفصل السابق من أن مبنى دينهم على مخالفه أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» فيما يسألونه منه عليه السّلام و جعل ضد له من عند أنفسهم، و لذلك تكون مخالفتهم أماره نوعيه على الحق، كما أن موافقتهم أماره نوعيه على الباطل.

و عليه فبعد بطلان الاحتمال الأوّل، فالمتعيّن هو الثانى، فمرجع التعليل حينئذ إلى: أن مخالفه العامه مرجحه، لكونها أقرب إلى الواقع غالبا، فكل شىء يوجب هذه الأقربيه يكون مرجحا و إن كان غير مخالفه العامه.

(١). هذا شروع فى ردّ الوجوه المذكوره التى استدل بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه، و ضمير «بها» راجع إلى الوجوه المستفاده من العبارة.

(٢). أى: الوجه الأوّل الذى تعرض له المصنف بقوله: «لما فى الترجيح بمثل الأصدقيه... إلخ» و محصل ما أفاده فى ردّه يرجع إلى أمرين، أحدهما: أن الاستدلال المزبور على التعدى مبنى على ظهور جعل الحجيه أو المرّجّحيه - لشىء فيه جهه كشف و إراءه - فى كون تمام ملاك هذا الجعل هو حيثه الكشف و الطريقيه حتى يصح التعدى عنه إلى كل ما فيه هذه حيثه. و هذا الظهور فى حيّز المنع، لاحتمال دخل خصوصيه ذلك

لكنه ليس كذلك، إذ المراد بنفى الريب مطلقا نفيه من حيث الصدور، لأنّه الأثر المترتب على الشهره من حيث الروايه. و أمّا النفى بقول مطلق - و من جميع الجهات الثلاث - فهو أثر شهره الخبر روايه و فتوى، و هذا غير الشهره من حيث الروايه فقط، فإنّ شهره الخبرين حينئذ لا - مانع منها. كما أنّه لا مانع من دعوى نفي الريب حقيقه من ناحيه الصدور، و التعدى إلى كل ما يوجب نفي الريب صدورا.

(-). كما فى أكثر النسخ حتى النسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه. لكن الأولى أن يكون «فلاّن» - كما فى حاشيه العلامة الرشتى «قده» - و لأن يكون مطابقا لقريته فى قوله: «أما الثانى فلتوقفه، أما الثالث فلاحتمال».

خصوص شىء فيه (١) جهه الإراءه و الطريقيه حجه أو مرجحا لا- دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه (٢) جهه إراءته، بل لا إشعار (٣) فيه كما لا يخفى، لاحتمال (٤) «-» دخل خصوصيته

الشىء في جعله، لا جهه الإراءه، و لا دافع لهذا الاحتمال، فاستناد التعدى إلى هذا الوجه غير صحيح، و إلا جاز التعدى إلى حجه كل ما يفيد الظن كالشهره و الأولويه، و هو كما ترى.

و بيان آخر: لا ريب في أن جهه الإراءه و الكشف محفوظه في أصدقيه المخبر و أوثقيته، لكن احتمال دخل صنف خاص من المرجح لا- دافع له، فكما أن جعل الحجه لخبر الثقة لا- يوجب التعدى إلى حجه كل ما يوجب الظن أو الوثوق كالشهره الفتوائيه، و ليس ذلك إلا لاحتمال خصوصيه في خبر الثقة، فكذا جعل المرجحيه لخصوص الأصدقيه لا يوجب التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كالأضبطينه و علو السند، خصوصا بملاحظه أن الترجيح يكون بالصدق المخبرى لا الخبرى، إذ لم يعلق الحكم على كل ما هو أوصل إلى الواقع و أطبق عليه حتى يجىء احتمال التعدى إلى كل ما يوجب القرب إليه، بل علق على كون أحد الراويين أصدق من الآخر، لمداقته بحسب اعتقاده في نقله، و حينئذ لا وجه للتعدى إلى كل مزيه تقرب إلى الواقع.

(١). أى: فى الشىء، و قوله: «فيه جهه» صفة ل «شىء» و قوله: «لا دلالة» خبر «فان جعل».

(٢). أى: بتمام الملاك، و ضمير «فيه» فى «لا دلالة فيه، الملاك فيه، لا إشعار فيه» راجع إلى «جعل»، و ضمير «إراءته» إلى «شىء».

(٣). إضراب على قوله: «لا دلالة» يعنى: لا دلالة بل و لا إشعار - فى جعل شىء مرجحا أو حجه - على كون ملاك الجعل هو كشفه و طريقيته حتى يتعدى إلى كل كاشف و طريق.

(٤). الظاهر أنه علّه لعدم الإشعار، يعنى: أن احتمال دخل خصوصيه المورد كالأصدقيه و غيرها مانع عن إشعار جعل المرجحيه بكون تمام الملاك فى جعلها هو الكشف.

(-). هذا التعليل لا يلائم عدم الإشعار بل يلائم الإشعار. نعم ذلك يناسب عدم الدلالة، حيث إن

(١). هذا الضمير و ضميرا «خصوصيته، حجيتِه» راجعه إلى «شىء».

(٢). لا- يخفى أنّ عبارته من «جعل خصوص شىء فيه جهه الإراءه» إلى هنا كانت راجعه إلى الأمر الأوّل الذى تقدم تفصيله بقولنا: «أحدهما ان الاستدلال المزبور... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الثانى الذى أفاده فى ردّ الوجه الأوّل على التعدى، و حاصله:

أنه - بعد تسليم الظهور - لا بدّ من رفع اليد عنه، لاحتفافه بما يمنعه عن الحجيه.

توضيحه: أنّ الترجيح بالصفات الثلاث - وهى الأورعيه و الأفقيهيه و الأعدليه المذكوره مع الأصدقيه و الأوثقيه - تعبدى، و ليس لأجل الكشف و الطريقيه، و ذلك لاشتراك العداله و الأعدليه و الورع و الأورعيه فى عدم الداعى إلى تعمّد الكذب، و فى احتمال الخطاء و النسيان، فالترجيح بالأعدليه و الأورعيه ليس لأجل الكشف بل للتعبد.

نعم لو أريد بالأورعيه خصوص التورّع فى القول - خصوصا فيما يتعلق بنقل الروايه - كانت كالأصدقيه فى كونها مقرّبه للخبر إلى الواقع، لكن هذا الاحتمال يندفع بإطلاق «أورعهما» الظاهر فى اعتبار الأورعيه فى جميع أفعاله و أقواله، لا خصوص ما يتعلق بنقل الخبر، و يكون مرَّحيتها حينئذ متمحصه فى التعبد.

و كذلك الأفقيهيه التى هى أشديه استنباط الحكم و استخراجه من الأدلّه، فإنّها لا تلازم

=====

قوه احتمال دخل خصوصيه المورد تمنع الظهور العرفى، و لا تمنع الإشعار. فالأولى تعليل عدم الإشعار بعدم تكفل الدليل إلّا لجعل الحكم على موضوعه. و أما ملاك جعله فيبانه أجنبي عن الجعل و شأن الجاعل، لأنّه خارج عن حيظه التشريع، و بيانه إخبار عن أمر خارجى أجنبي عن التشريع.

و عليه فليس مدلول الخطاب إلّا- إنشاء الحكم لموضوعه من دون دلالة له على ملاك- كه و لا- إشعار به، و فهم الملاك أحيانا بأفهامنا القاصره لوجوه استحسانيه يكون من العله المستنبطه التى لا عبره بها، لخروجها عن المدلول العرفى للخطاب.

إلّا- أن يقال: إنّ إنشاء الحكم لموضوعه غير مانع عن الإشعار الذى هو أجنبي عن الظهور العرفى المعترى عند أبناء المحاوره، فإنكار الإشعار مكابره، فالأولى منع حجيتِه، لا إنكار أصله الذى وجوده كعدمه فى عدم الاعتبار.

فيها (١) ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبداً، فافهم (٢).

الصدق، إذ ربما يكون غير الأفقه أصدق منه في كلامه، لموافقته للمشهور أو لمن هو أفقه من هذا الأفقه من الفقهاء الماضين، فالترجيح بالأفقيه أيضاً تعبد. و وحده السياق تقتضى كون الترجيح بالأصديقه و الأوثقيه أيضاً تعبدًا، فلا يصلح أن يكون وجهها للتعدي عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

فإن قلت: هذا الإشكال الثانى غير وارد على كلام الشيخ، لأنه «قده» قسم الترجيح بصفات الراوى إلى قسمين، فمنها ما يكون تعبدًا كالأورعيه، و منها ما يكون مقرَّبًا إلى الواقع، و التعدى عن المرجحات المنصوصه يستند إلى القسم الثانى لا الأوّل، و عليه فلا وجه للإيراد عليه بأن بعض المرجحات متمخض فى التعبدية.

قلت: الظاهر ورود الإشكال على كلام الشيخ، فإنّ المرجحات و إن كانت على قسمين، و التعدى مستند إلى ما يكون مقرَّبًا إلى الواقع، إلا أنّ المصنف «قده» يدعى احتفاف مثل «الأصديقه» بالأورعيه التى لا يحتمل فيها إلاّ التعبد، و هذا الاحتفاف يوجب إرادته الترجيح التعبدى فى الأصديقه و الأوثقيه أيضاً، و يسقط ظهور الكلام فى كون تمام مناط الترجيح بهما الأقربيه إلى الواقع. و لا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا بد من استقرار الظهور فى كون المناط هو الأقربيه حتى يتعدى منهما إلى سائر المرجحات.

(١). أى: فى المرجحات، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المرجح.

يعنى: قد ذكر فى المرجحات التى لا يحتمل الترجيح بها إلاّ تعبداً، و هذا صالح لأن يكون قرينه على إرادته الترجيح التعبدى فى الأصديقه و الأوثقيه أيضاً.

(٢). لعلّه إشاره إلى مخدوشيه الرد الثانى المذكور بقوله: «لا- سيما... إلخ» و محصله: أنّ دعوى كون الترجيح بالأورعيه و الأعدليه و الأفقيه تعبدًا لا تخلو من منع، لقوّه احتمال كون الترجيح بها بملاك الأقربيه إلى الواقع، ضروره أن الأورع - لبذل غايه جهده فى إحراز الواقع - يحصل له الوثوق و الاطمئنان بصدق ما ينقله و مطابقتها للواقع أكثر من الوثوق الحاصل للورع. و كذا الأفقه، فإنّ أكثرّيّه تتبعه و ممارسته - فى مقدمات استنباط الحكم و استخراجه من الأدلّه - من تتبع الفقيه و ممارسته توجب الاطمئنان الكامل بمطابقه رأيه للواقع. و كذا الأعدل، فإنّ المرتبه العليا من مراتب العدالة توجب الفحص التام الموجب

لوثوق بالصدق لا يحصل ذلك الوثوق للعادل.

و بالجمله: فحمل الترجيح بهذه الصفات الثلاث على التعبد دون الكشف و الطريقيه - حتى يكون مانعا عن صحه التمسك بالأصديقه و الأوثقيه على التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه - يكون بلا موجب.

(١). أى: الوجه الثانى من وجوه التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه، و هو الذى تعرض له بقوله: «و لما فى التعليل بأن المشهور مما لا- ريب فيه... إلخ»، توضيح رده: أنه يرد عليه أولا: أن الاستدلال المزبور لإثبات التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه مبنى على إرادته الريب الإضافى من قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بأن يراد بالريب المنفى فى الخبر المشهور الريب الموجود فى الخبر الشاذ حتى يصح الاستدلال به على مرجحيه كل ما يوجب قلّه الريب فى الروايه. مع أن الأمر ليس كذلك، لأنّ الشهره فى الصدر الأول كانت بمعناها اللغوى و هو الظهور، دون معناها المصطلح عند المتأخرين، و ذلك لأنّ اهتمام الرواه يكثر ضبط روايه فى أصولهم و بذل الجهد فى ذلك كان موجبا للوثوق و القطع العادى بصدور تلك الروايه، بحيث صح نفي الريب بنحو الاستغراق العرفى عنها، و يقال: «إنها مما لا ريب فيه» و هذا يوجب التعدى إلى كل ما يوجد الوثوق بالصدور، لا- إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما هو المطلوب. فلو سلمّ التعدى إلى المرجحات غير المنصوصه كان مورده المرجح الصدورى، و هو أجنبى عن المدعى.

و بعبارة أخرى: لا- يدور الأمر فى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» بين نفي الريب حقيقه - أى بقول مطلق - و بين نفيه بالإضافة إلى خبر آخر فيه ريب أكثر حتى يكون تعذر إرادته المعنى الأول قرينه معيّنه للثانى. و الوجه فى عدم الدوران: أن الغرض من الترجيح بالشهره هو تقديم أحد الخبرين المتعارضين بالمرجح الصدورى - أى من ناحيه سنده - على الخبر الآخر، فمعنى قوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» أن الخبر المشهور لا ريب فيه من جهه صدوره فقط، لكون الشهره بمعناها اللغوى و هو الظهور، فالخبر المشهور يصير مما لا ريب فيه من ناحيه صدوره عن الإمام عليه السلام،

و لكن هذا الاشتهار لا يوجب قطعیه دلالة الخبر و جهته حتى يصير الخبر مما لا ريب فيه بقول مطلق و من جميع الجهات، فإنّ القطع بالدلالة و الجبهه لا- يحصل بمجرد شهره الروايه، بل لا بد من الشهره العمليه أيضا، كما تقدم بيانه فى الفصل السابق. و المفروض فى المقبوله و المرفوعه شهره الروايه خاصه بلا- تكفل لحثيه الدلاله، و يتجه حينئذ تعارض خبرين مشهورين كما ادعاه عمر بن حنظله بقوله: «كلاهما مأثوران مشهوران».

و من المعلوم أنه لا- منافاه بين القطع بصدور خبرين و بين تنافيهما مدلولاً، لكونهما ظاهرين، و لم يقطع بصدورهما معا لبيان الحكم الواقعى، فهما قطعان سندا و ظنيان دلالة و جهه.

و الحاصل: أن المراد بالريب المنفى هو ما يتعلق بحثيه الصدور فقط، و لا مانع من إرادته عدم الريب الحقيقى العرفى فى الخبر المشهور بلحاظ القطع بصدوره، و لا مجال للحمل على نفي الريب الإضافى حتى يتعدى به إلى كل مزيه توجب الأقربيه.

و ثانيا: أن الشهره فى الصدر الأول لما كانت موجه للقطع بالصدور كانت مميّزه للحجه عن غيرها، لا مرجحه لحجه على مثلها، فتخرج الشهره عن المرجحيه و تندرج فى مميّزات الحجه عن اللاحجه. و هذا خلاف المفروض و هو كون الشهره من مرجحات الخبرين المتعارضين الواجدين لشرائط الحجيه لو لا التعارض.

فصار المتحصّل أولاً: أنّ إرادته الريب الإضافى خلاف الظاهر الذى لا موجب لارتكابه، خصوصاً مع قرينه الشهره على إرادته الحقيقى منه.

و ثانيا: أن نفي الريب مطلقاً يوجب التعدى عن الشهره إلى كل ما يوجب العلم أو الاطمئنان بالصدور، لا الأقربيه إلى الواقع كما هو المدعى.

و ثالثاً: أنّ عدّ الشهره بمعناها اللغوى من مرجحات الخبرين المتعارضين مسامحه، بل لا بدّ أن يُعدّ من مميّزات الحجه عن اللاحجه.

(١). هذا تمهيد لإثبات إمكان إرادته نفي الريب مطلقاً، لا الريب الإضافى الذى هو مبنى الاستدلال على التعدى، و حاصله: أن شرط الاستدلال عليه - و هو كون الريب المنفى فى الخبر المشهور إضافياً - مفقود، لأنّ الروايه المشهوره فى نفسها مما لا ريب فيه مطلقاً -

عليهم السلام موجه لكون الروايه مما يطمأن بصدورها بحيث يصح أن يقال عرفاً: «انها مما لا ريب فيها» (١) كما لا يخفى، ولا بأس (٢) بالتعدى منه إلى مثله (٣) مما يوجب الوثوق والاطمئنان بالصدور، لا إلى (٤) كل مزيه ولو لم توجب إلاً أقربيه ذى المزيه إلى الواقع من المعارض (٥) الفاقد لها.

كما هو ظاهره - لما أفاده من «أن الشهره فى الصدور الأول بين الروايه... إلخ» و المفروض أن الاستدلال به مبنى على عدم كون الروايه المشهوره فى نفسها مما لا ريب فيه. و عليه فلا وجه للتمسك به على التعدى، لكون شهره الروايه حينئذ من مميزات الحججه عن اللاحجه.

(١). يعنى: بنحو الاستغراق العرفى، و ضميراً «بصدورها، أنّها» راجعان إلى الروايه، و ضمير «فيها» راجع إلى الروايات المستفاده من العبارة، و تأنيثه باعتبار الروايات المراده من الموصول فى «مما».

(٢). هذا إشاره إلى: أنّ التعدى من الشهره الموجهه للاطمئنان بالصدور و إن كان صحيحاً، لكنه لا يجدى فى إثبات المدعى و هو التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها مما يوجب أقربيه مضمون أحد الخبرين إلى الواقع، فجواز التعدى عن الشهره إلى غيرها مما يوجب أرجحيه الصدور لا يثبت المدعى، و هو جواز التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع كما لا يخفى. و قد مرّ آنفاً توضيحه بقولنا: «و هذا يوجب التعدى إلى كل ما يوجد الوثوق بالصدور... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى «الشهره» و كان الأولى تأنيث الضميرين، إلاً أن يراد «الاشتهار» من الشهره، و الأمر فى التذكير و التأنيث بعد وضوح المطلب سهل.

(٤). معطوف على «إلى مثله» غرضه: أنّ التعدى الثابت غير مفيد، و التعدى المفيد غير ثابت، لما مرّ من أن التعدى المفيد هو التعدى إلى ما يوجب الأقربيه إلى الواقع، و هو غير ثابت، و التعدى الثابت هو التعدى إلى ما يوجب الاطمئنان بالصدور، و ذلك غير مفيد.

(٥). متعلق ب «أقربيه» و كذا «إلى الواقع» و ضمير «لها» راجع إلى «المزيه».



(١). أى: ثالث الوجوه التى استدلت بها على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و هو ما أشار إليه المصنف بقوله: «و لما فى التعليل بأن الرشد فى خلافهم».

توضيح ردّ المصنف له: أنه يحتمل فى التعليل بكون الرشد فى خلافهم عده وجوه:

أحدها: أن تكون مخالفتهم معنى اسميًا، بأن يقال: إن نفس المخالفه - لكونها إرغاماً لأنفسهم - مطلوبه مع الغض عن غلبه إيصالها إلى الواقع، فهو نظير الأمر الوارد بمخالفه اليهود و النصارى من مثل «أن اليهود و النصارى لا يصبغون» فى الدلاله على أن مخالفتهم أمر مرغوب فيه فى نفسه. و من المعلوم أنه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور، لعدم لحاظ كشف المخالفه حينئذ عن مطابقه الخبر المخالف لهم للواقع، بل فى نفس مخالفتهم مصلحه أقوى من مصلحه الواقع، فلو كان قولهم مطابقاً للواقع كانت مصلحه مخالفتهم مقدّمه على مصلحه الواقع.

ثانيها: أنه بعد تسليم كون مخالفتهم أماره غاليه على أن الحق فى خلافهم كما فى المرفوعه - و عدم دلاله التعليل على مطلوبيه نفس مخالفتهم من جهه ظهور هذا التعبير فى الطريقيه لا النفسيه - لا يصلح التعليل للاستدلال المزبور أيضاً، لأنّ هذه المخالفه توجب الاطمئنان بوجود خلل فى الخبر الموافق لهم، إمّا فى صدوره، و إمّا فى جهته. و لا مانع من التعدى إلى مثل المخالفه من كل مزيه توجب الاطمئنان بوجود خلل فى الخبر الفاقد لتلك المزيه، لا إلى كل مرجح و لو لم يوجب إلا الأقربيه إلى الواقع من الخبر المعارض له، فتكون مخالفه العامه حينئذ كشهرة الروايه بين الرواه من مميّزات الحججه عن اللاحجه، لا - من مرجحات إحدى الحجيتين على الأخرى التى هى محل البحث.

ثالثها: أنه بناء على كون التعليل «بأنّ الرشد فى خلافهم» ناظراً إلى صدور الخبر الموافق للعامه تقيّه، فمع الوثوق بصدور الخبرين معا يحصل الاطمئنان لا محاله بصدور الخبر الموافق تقيّه، و بهذا الوثوق يخرج عن موضوع دليل الحجيه، فتكون مخالفه العامه - على هذا الفرض - من مميّزات الحججه عن اللاحجه، فلا يصح الاستدلال بالتعليل المزبور على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها ممّا يوجب الأقربيه إلى الواقع، لأنّ الكلام فى ترجيح أحد الخبرين المتعارضين مترتب على اجتماع شرائط الحجيه من

لحسنها (١). و لو سلّم (٢) أنه لغلّبه الحق في طرف الخبر المخالف فلا شبهه في حصول الوثوق بأنّ الخبر الموافق (٣) المعارض بالمخالف لا يخلو من الخلل صدورا أو جهه، و لا بأس (٤) بالتعدّي منه إلى مثله (٥) كما مرّ آنفا (٦).

و منه (٧) انقدح حال ما إذا كان التعليل لأجل انفتاح باب التقيه

الصدور و الدلاله و الجهه في كل منهما، و انحصار المانع عن حجّيتهما الفعلية في التعارض. و أمّا إذا كانت موافقه العامه موجب له لخلل في الصدور أو الجهه صارت مخالفتهم مميّزه للحجه عن غيرها.

(١). أى: لحسن المخالفه بمعناها الاسمي، و هذا إشاره إلى الاحتمال الأول.

(٢). يعنى: و لو سلّم أنّ «الرّشد في خلافهم» يكون لغلّبه الحق، و وجه التسليم هو ظهور الأمر بأخذ ما وافق الكتاب و ما خالف العامه في الطريقيه لا النفسية. و هذا إشاره إلى الاحتمال الثاني.

(٣). يعنى: الموافق للعامه، و «المعارض» صفه «الموافق».

(٤). غرضه: أنّ التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه بناء على كون مخالفه العامه لأجل غلبه الحق في طرف الخبر المخالف و إن كان صحيحا، لكنه لا يفيدنا، لأنّ مقتضاه التعدى إلى مزيه توجب أرجحيه الصدور، لا الأقربيه إلى الواقع كما هو المقصود، و قد اتّضح هذا بقولنا: «فلا مانع من التعدى إلى مثل المخالفه من كل مزيه... إلخ».

(٥). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى «المخالفه» المؤوّله إلى الخلاف، و المراد بالمثل كموافقه أحد الخبرين للاحتياط دون الآخر، كما إذا دلّ أحدهما على اعتبار تثليث التسيّحات الأربع في الأخيرتين من الرباعيه، و الآخر على كفايه الواحد، فيقدم الأول - بعد تكافئهما من جميع الجهات - لمجرد موافقه للاحتياط.

(٦). في ردّ الاستدلال بالتعليل ب «أن المشهور مما لا ريب فيه» حيث قال: «و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور».

(٧). أى: و ممّا ذكرناه في الاحتمال الثاني و هو غلبه الحق في طرف المخالف... إلخ، و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذى أوضحناه بقولنا: «ثالثها: انه بناء على كون التعليل بأن

فيه (١)، ضروره (٢) كمال الوثوق بصدوره كذلك (٣) مع الوثوق بصدورهما (٤) لو لا القطع به (٥) فى الصدر الأول، لقله (٦) الوسائط و معرفتها «-» هذا.

الرشد فى خلافهم ناظرا...».

(١). أى: فى الخبر الموافق.

(٢). تعليل لقوله: «انقذح» و غرضه «قده» أنّ الاحتمال الثالث - و هو كون التعليل لأجل انفتاح باب التقيه - متّحد مع الاحتمال الثانى فى اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور، و عدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له، و كون مخالفه العامه - بناء على هذا الاحتمال - من مميّزات الحججه عن اللاحجه كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثانى، و هو كون مخالفتهم لغلبيه الحق فى الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا، لا من مرجّحات إحدى الحجّتين على الأخرى - كما هو المقصود و ظاهر الروايه من حججه كل من الخبرين لو لا المعارضه - حتى يستدل بها على التعدّى عنها إلى غيرها مما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

(٣). أى: تقيه، و ضمير «بصدوره» راجع إلى «الخبر الموافق».

(٤). أى: بصدور الخبر المخالف و الموافق. و هذا توطئه لبيان كون مخالفه العامه لأجل التقيه مميّزه للحججه عن اللاحجه، لا مرجّحه لإحدى الحجّتين على الأخرى. توضيحه: أن صدور الروايتين لَمّا كان فى الصدر الأول موثوقا به - بل مقطوعا به - لقله الوسائط، و معرفتها أوجب ذلك الوثوق بخلافه فى جهة صدور الموافق، و أنه صدر تقيه، فلا يشمل دليل الاعتبار، فتكون مخالفه العامه حينئذ خارجة عن مرجّحات الخبرين، و داخله فى مميّزات الحججه عن اللاحجه كما بينه فى الفصل السابق بالنسبه إليه و إلى موافقه الكتاب.

(٥). أى: بصدورهما، و قوله: «لو لا القطع» قيد ل «الوثوق».

(٦). متعلق ب «القطع» و تعليل له، و ضمير «معرفتها» راجع إلى الوسائط.

فتلخص: أنّ شيئا من الاحتمالات الثلاثه فى تعليل الإمام عليه السلام ب: «أن الرشد فى خلافهم» لا يجدى فى استدلال الشيخ و غيره ممّن يذهب إلى التعدّى من المرجّحات

=====

(-). قد يمنع التمسك بالتعليل المزبور للتعدّى إلى المرجّحات غير المنصوصه بما أفاده

المنصوصه إلى غيرها، لما في الاحتمال الأول من أجنبيّه حسن المخالفه في نفسها عن التعدى إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع.

و في الاحتمال الثاني من أن مقتضى كون الرشد غالبا في مخالفتهم و الغي في موافقتهم هو الوثوق بوجود خلل إما في صدور الخبر الموافق، و إما في جهته، و لا مانع من التعدى إلى كل ما يوجب ذلك، لا إلى مزيه توجب أقربيه ذبيها إلى الواقع.

و في الاحتمال الثالث من أن الوثوق بصدور الخبرين يقتضى الاطمئنان بصدور الموافق تقيه لا لبيان الحكم الواقعي، و التعدى لا بد أن يكون إلى كل مزيه توجب الوثوق بصدور الموافق تقيه، لا إلى كل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع من الخبر المقابل له، هذا.

=====

المحقق النائيني «قده» من «عدم انطباق ضابط منصوص العله على قوله عليه السلام: فان الرشد في خلافهم، و لا يصلح أن يكون كبرى كليه، لأنّ ضابط منصوص العله هو أن تكون العله على وجه يصح إلقاؤها على المكلفين ابتداء بلا ضمّ المورد إليها، كما في قوله: الخمر حرام لأنه مسكر، فإنه يصح أن يقال: كل مسكر حرام بلا ذكر الخمر. و كما في قوله عليه السلام: فإنّ المجمع عليه مما لا ريب فيه، فانه يصح أن يقال: خذ بكل ما لا ريب فيه. و هذا بخلاف قوله عليه السلام: فإنّ الرشد في خلافهم، فإنه لا يصح أن يقال: خذ بكل ما خالف العامه، لما عرفت من أن كثيرا من الأحكام الحقه توافق العامه، فلا يمكن أن يرد قوله عليه السلام: فان الرشد في خلافهم دستورا كليا للمكلفين بحيث يكون بمنزله كبرى كليه، بل لا بد و أن يكون التعليل بذلك لبيان حكمه التشريع، و ليس من العله المنصوصه، فلا يجوز التعدى منها إلى كل مزيه مقرّبه لأحد المضمونين إلى الواقع» (١).

لكن يمكن أن يقال: إن ما عير به في المقبوله بعد السؤال عن كون أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم هو قوله عليه السلام: «ما خالف العامه ففيه الرشاد» و هذه الجملة تنحل إلى صغرى و كبرى، فالصغرى كون الرشاد في مخالفه العامه، و الكبرى لزوم متابعه الرشاد و الحق. و أمّا جملة «فان الرشد في خلافهم» فهي مذكوره في ديباجه الكافي.

و كيف كان، فإنّ منصوص العله و إن كان يعتبر فيه كليته حتى يحسن التعليل به، لكن المدعى

(١). لا يخفى أنّ المصنف «قده» بعد الفراغ عن أجوبه الوجوه الثلاثه المذكوره - التى استدلّ بها على التعدّي عن المرجّحات المنصوصه - أورد إشكالات ثلاثه عامّه على التعدّي، و جعل كل واحد منها فى الحاشيه<sup>(١)</sup> قرينه على الاقتصار على المرجّحات المنصوصه.

أولها: ظهور عدم تعرّض الإمام عليه السلام لضابط كلى للتعدّي - كأن يقول: «خذ بكل مزيه توجب الأقربيه إلى الواقع» مع تكرّر السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، و عدم تعرّضه عليه السلام إلّا- للمزايا الخاصه، مع وضوح كثره الابتلاء بالأخبار المتعارضه - فى انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصه، و عدم جواز التعدّي إلى غيرها من المزايا. و لو كان المناط الترجيح بكل مزيه كان المناسب بيان هذه الكبرى الكليّه من أوّل الأمر حتى لا يحتاج السائل إلى تكرير السؤال، مع أنّه عليه السلام قدّم أحد الخبرين بصفات الرّاوى، و بعد تكافئهما قدّمه بالشهره، و بعد قول السائل: «إنهما مشهوران» قدّم ما وافق الكتاب

=====

انطباقه على المقام، لما عرفت من دلالة «فيه الرشاد» على كليه الكبرى و كونها ارتكازيا، و لا يعتبر فى إفاده التعليل إلّا ظهور العبارة عرفا فيه، و لا يلزم تصدير الكلام بلام التعليل و نحوه من الأداه. و لعل تعبير الكلى «قده» استظهاره من المقبوله، لا لظفره على روايه بهذا اللفظ.

و أما ما أفاده المحقق النائنى «قده» فى منع كليه الكبرى من الاشتراك فى كثير من الأحكام فهو غير قادح فى كليتها، لأنّ مفروض الكلام جعل مخالفه العامه مرّجحه لا مميّزه للحجه عن غيرها، و لا ريب فى أن الرشد فى خلافهم فى خصوص باب التعارض، و إلّا فلا يفرض الموافق و المخالف لهم.

و عليه فغرض الشيخ «قده» هو أنّه فى صورته موافقه أحد الخبرين للعامه يكون الخبر المخالف لهم أقرب إلى الواقع، لا- أن المخالف لهم يكون قطعى الصدور، فمعنى كون الرشد فى خلافهم أن الرشد الذى يكون فى الخبر المخالف مفقود فى الخبر الموافق، لاحتمال صدوره تقيه، و هذا الاحتمال مفقود فى الخبر المخالف، فيكون أقرب منه إلى الواقع. و على هذا تستقيم دعوى كليه العله و جواز التعدّي. و الإشكال المتجه على كلام الشيخ هو ما أفاده الماتن.

كى (١) لا- يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا، و ما (٢) فى أمره عليه السلام (٣) بالإرجاء بعد فرض التساوى فيما ذكره من المزايا المنصوصه من (٤) الظهور فى أنّ المدار فى الترجيح على المزايا المنصوصه كما لا يخفى.

و خالف العامه، و بعد استوائهما فيهما قَدَم ما يخالف ميل حكاهم إليه، و بعد استواء الخبرين فى هذه الحيشه حكم عليه السلام بالتوقف. و من المعلوم أن هذا الترتيب بين المزايا ثم الأمر بالتوقف ظاهر جدًّا فى دخل مرجحات خاصه فى ترجيح أحد الخبرين على الآخر.

هذا بيان الإشكال الأوّل، و سيأتى الإشكالان الآخرا.

(١). تعليل للمنفى، إذ لو بين عليه السلام ضابطا كَلِّيا فى الجواب لكان السائل غتيا عن إعادة السؤال مرارا عن وجود المرجّحات و تساويها فى الخبرين، و لم يبيّنه، مع كونه «عليه السلام» فى مقام البيان، فالإطلاق المقامى يدلّ على انحصار الترجيح بالمرجحات المنصوصه.

(٢). معطوف على «ما» فى قوله: «مع ما فى» و إشاره إلى الإشكال الثانى، و توضيحه:

أنّ الأمر بالتوقّف و إرجاء الوقعه إلى لقاء الإمام عليه السلام - مع تساوى الخبرين فى المرجحات المذكوره فى المقبوله، و عدم الأمر بالرجوع إلى غير تلك المرجحات من كلّ مزيه توجب أقربيه ذيهما إلى الواقع - يدلّ على انحصار المرجح بالمزايا المنصوصه، إذ لو كان هناك مرجّح آخر لم يأمر عليه السلام بالتوقف و تأخير الوقعه. و عليه فلا وجه للتعدّي عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها.

و زاد فى حاشيه الرسائل عدلا للأمر بالتوقف و هو الإرجاع إلى التخيير بعد مساواه الخبرين فى المرجحات المنصوصه كما ورد فى مرفوعه زراره «إذن فتخير أحدهما».

و المقصود أن الأمر بالتوقف أو التخيير بعد تكافؤ المرجحات - دون تفويض الترجيح بكلّ مزيه إلى المكلف - كاشف عن عدم اعتبار ما عدا المزايا المنصوصه.

(٣). فى مقبوله ابن حنظله المتقدمه سابقا التى فرض فيها التساوى فى المزايا.

(٤). بيان ل «ما» الموصول فى «مع ما» و فى «و ما» و هذا الظهور إطلاقى ناش من عدم

ثم إنه (١) بناء على التعدى حيث (٢) كان فى المزاي المنصوصه

بيان مرجح آخر غير المرجحات المنصوصه فى المقبوله مع كونه عليه السلام فى مقام البيان، و اقتضاء المقام له من دون مانع، و السكوت فى مقام البيان بيان. و عليه فلا- وجه لما نسب إلى المشهور و اختاره الشيخ الأعظم «قده» من التعدى عن المزاي المنصوصه إلى غيرها.

(١). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى الإشكال الثالث، و محصله: أن التعدى عن المرجحات المنصوصه يقتضى الترجيح بكل مزيه و إن لم توجب الظن بالصدور أو الواقع، و عدم الاقتصار على ما يوجب أحدهما كما عن الشيخ «قده» حيث إنه لم يلتزم بهذا التعميم، و اقتصر على ما يورث أحدهما.

توضيح ذلك: أن المرجحات المنصوصه على أقسام أربعة:

الأول: ما يوجب الظن بالصدور كالأصدقيه.

الثانى: ما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع كموافقه الكتاب، و هو المسمى بالمرجح المضمونى.

الثالث: ما يوجب قرب ذيهما إلى صدوره لبيان الحكم الواقعى كمخالفه العامه، بناء على كون الترجيح بها لأجل صدور الموافق لهم تقيه، و هو المسمى بالمرجح الجهتى.

الرابع: ما يكون الترجيح به تعبدا محضا من دون أن يوجب ظنا بالصدور أو المضمون أو الجهه.

و لا يخفى أنّ إلغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدى إلى غيرها يقتضى التعدى عن كل مرجح منصوص إلى مماثله، فيتعدى من الأصدقيه إلى مثلها مما يوجب الظن بالصدور، و من موافقه الكتاب إلى مثلها مما يوجب الظن بالأقربيه إلى الواقع، و من الأورعيه إلى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع أنّ القائلين بالتعدى لا يلتزمون بهذا التعميم، بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه، و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء إلغاء خصوصيه كل مرجح منصوص تعميم التعدى.

(٢). هذا تمهيد لبيان تعميم التعدى و لو إلى مزيه لا توجب شيئا من الظن بالصدور و الأقربيه.

ما لا يوجب الظن بذى المزيه (١)، ولا أقربيته كبعض صفات الراوى مثل (٢) الأورعيه أو الأفقيته إذا كان موجبهما (٣) مما لا يوجب الظن (٤) أو الأقربيه «-» .

(١). أى: الظن بصدور ذى المزيه، و ضمير «أقربيته» راجع إلى «ذى المزيه» و المراد بها أقربيته مضمونه إلى الواقع.

(٢). التعبير بالمثل لدرج الأعدليه فى المرجحات التى لا توجب الظن بذى المزيه و لا أقربيته، و قوله: «لبعض» مثال للمنفى و هو «ما لا يوجب الظن».

(٣). بصيغه اسم الفاعل، و المراد بموجب الأورعيه هو الوقوف عند الشبهات و عدم الاقتحام فيها، و بذل الجهد و تحمّل المشقه فى العبادات. و المراد بموجب الأفقيته كثره التبع فى المسائل الفقهيه، أو المهارة فى القواعد الأصوليه. و شىء من الأورعيه و الأفقيته - بهذا التقريب - لا يوجب الظن بالصدور و لا الأقربيه إلى الواقع، فالترجيح بهما يكون تعبدا محضا.

و بالجملة: فهذان المرجحان - بناء على التقريب المذكور - لا يوجبان الظن بالصدور و الأقربيه، فلا بد من التعدى عنها إلى ما يماثلهما من المزايا التى لا توجب الظن بشىء منهنهما.

(٤). أى: الظن بالصدور، و «الأقربيه» معطوف على «الصدور» المحذوف، و قوله:

«كالتورع، كثره التبع»: بيان ل «موجبهما» و قوله: «مما» خبر «إذا كان».

(-). كيف يمكن منع مرجحتهما من حيث الظن و الكشف؟ مع أن إيجابهما للظن دائمي أو غالبى، ضروره أن الأورعيه توجب شدّه الاهتمام فى تشخيص الواقع و نقله بمثابه يكون الاطمئنان الحاصل منه أشدّ بمراتب من الاطمئنان الحاصل من اهتمام الورع. و كذا الأفقيته الموجه لأ-كثريه الممارسه فى مبادئ الاستنباط - من الروايات و القواعد و الأقوال و التدبر التام فيها - من ممارسه غير الأفقه بحيث يحصل من تلك الأ-كثريه شدّه الاطمئنان بصحه الاستنباط، و لا تحصل من غيرها، و حصول هذا الاطمئنان من الأورعيه و الأفقيته مما لا-سييل إلى إنكاره، فكيف يصح - مع ترتب هذا الاطمئنان أو الظن عليهما - حمل الترجيح بهما على التعبد؟ و الإغماض عن كونهما موجبين للاطمئنان أو الظن.



كالتورع من الشبهات، و الجهد فى العبادات (١) و كثره التتبع فى المسائل الفقهيّه، أو المهارة فى القواعد الأصوليه (٢)، فلا وجه (٣) للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربيه (٤)، بل إلى كل مزيه و لو لم تكن موجبه لأحدهما (٥) كما لا يخفى (-) .

و توهم (٦) (أنّ ما يوجب الظن بصدق أحد الخبرين لا يكون

(١). هذا بالنسبه إلى الأورعيه.

(٢). هذا بالنسبه إلى الأفقيّه.

(٣). جواب «حيث كان» و جمله الشرط و الجزاء خير «انه».

(٤). يعنى: كما ذهب إليه القائل بالتعدى و اقتصر عليه.

(٥). أى: لأحد الظن أو الأقربيه، يعنى: لا بد من التعدى إلى كل مزيه و إن لم تكن موجبه لأحدهما.

(٦). هذا إشاره إلى توهم يورد على التعدى إلى ما يوجب الظن بالصدور، و محصله: أنه - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه - يتعدى إلى ما يوجب الظن الشأني بالصدور دون الفعلى، قال شيخنا الأعظم: «و أنت خير بأن جميع المرجحات المذكوره مفيده للظن الشأني بالمعنى الذى ذكرناه، و هو: أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، و إذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين

=====

(-). يمكن أن يدفع هذا الإشكال بأنّ التعدى إن كان مستندا إلى إلقاء خصوصيه المزاي المنصوصه و حملها على المثال كان الإشكال فى محله، لأنّ مقتضى ذلك هو التعدى إلى كل مزيه و إن لم توجب الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، لكون بعض تلك المرجحات كذلك، و التعدى عنه إلى مثله يقتضى الذهاب إلى الترجيح بما لا يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه.

و إن كان مستندا إلى التعليلات فلا يرد على هذا الإشكال، بداهه أنّها تقتضى الترجيح بكل مزيه فيها حيثه الكشف و الطريقيه، دون غيرها مما لا يكون كذلك. و عليه فالمتجه التعدى إلى خصوص المزاي الموجبه للظن بالصدور أو الأقربيه، لا إلى كل مزيه و إن لم توجب ذلك.

بمرجح (١) بل موجب السقوط الآخر عن الحجية، للظن (٢) بكذبه حينئذ (٣) فاسد (٤)،

فليس فى المرّجّحات المذكوره ما يوجب الظن بكذب أحد الخبرين. و لو فرض أن شيئاً منها كان فى نفسه موجبا للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجه الحجيه و مخرجا للمسأله عن التعارض، فيعدّ ذلك الشىء موهنا لا مرجّحا.

و محصل مرامه «قده»: أنه بناء على التعدى يتعدى إلى ما يوجب الظن الشأنى بالصدور دون الفعلى، إذ لو كانت المزيه موجبه للظن الفعلى به كان ذلك موجبا للظن الفعلى بكذب المعارض الفاقد لتلك المزيه، و من المعلوم أن هذا الظن الفعلى بالكذب يوجب خروجه عن الحجيه، و لازم ذلك خروج الظن بالصدق عن كونه مرجّحا لإحدى الحجيتين على الأخرى، و اندراجه فيما يُميّز الحججه عن اللاحجه، و هذا أجنبى عن مورد البحث.

و لا يلزم هذا الإشكال لو كان المناط فى التعدى إلى الظن بالصدور هو الظن الشأنى، بمعنى: أنه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، و حينئذ لا يخرج الظن بالصدور من باب الترجيح، و لا يندرج فى ما يتميز به الحججه عن اللاحجه.

و قد أجاب المصنف عن هذا التوهم بوجهين سيأتى بيانهما إن شاء الله تعالى.

(١). لأنّ الترجيح عبارته عن تقديم أحد المقتضيين على الآخر، فوجود مقتضى الحجيه فى كلا الخبرين ضرورى، و المرّجّح يوجب فعليّته الحجيه فى واجده، و المفروض أن الظن بصدق ذى المرّجّح ينفى مقتضى الحجيه فى الآخر، و هو أجنبى عن تعارض الخبرين اللذين فيهما مقتضى الحجيه.

(٢). تعليل لسقوط الآخر عن الحجيه، و هذا السقوط هو دعوى المتوهم، لأنّ الظن الفعلى بالكذب - كما مرّ آنفاً - نافى لمقتضى حجيته.

(٣). أى: حين الظن بكذب الخبر المعارض الفاقد للمزيه.

(٤). خبر «و توهم» و دفع له، و مرجع هذا الدفع إلى وجهين، أحدهما يرجع إلى منع الكبرى، و هو كون الظن بالكذب قادحا فى الحجيه. و الآخر إلى منع الصغرى، و هو كون الظن بصدور ذى المزيه ملازما للظن بكذب فاقده المزيه.

فإنَّ الظنَّ (١) بالكذب لا يضرُّ بحجيه ما اعتبر من باب الظنِّ نوعاً، وإنَّما يضرُّ فيما أخذ في اعتباره عدم الظنِّ بخلافه (٢)،

أمَّا الأوَّل فتوضيحه منوط بالإشاره إلى أن الظنَّ - المنوط به حجيه خبر الواحد - هو النوعيُّ أو الشخصيُّ، إذ محتملاته ثلاثه، لأنَّ حجيه الخبر إمَّا أن تكون من باب حصول الظنِّ الشخصيِّ منه، وإما من باب الظنِّ النوعيِّ منه، وعلى الثاني فإنَّما أن يكون الظنِّ النوعيُّ مقيداً بعدم قيام ظنٍّ على خلافه من شهره أو خبرٍ آخر، وإمَّا أن لا يكون مقيداً بعدم الظنِّ على الخلاف، فالحججه هو الخبر المفيد للظنِّ نوعاً سواء كان على خلافه ظنٌّ أم لم يكن.

و هذا الأخير هو المنسوب إلى شيخنا الأعظم «قده» و من المعلوم أنَّه يختلف حكم الظنِّ بصدور واجد المزيه - من حيث كونه موجبا للترجيح أو لسقوط الخبر الفاقد للمزيه عن الحجيه - باختلاف هذه المباني.

و عليه نقول: إنَّ الظنَّ بكذب الخبر لا يقدر في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظنِّ النوعيِّ كما عليه الشيخ، وإنَّما يقدر في حجيته إذا كان اعتباره من باب الظنِّ الشخصيِّ أو النوعيِّ مقيداً بعدم الظنِّ الشخصيِّ على خلافه، و المفروض أنَّ اعتبار الأخبار يكون من باب الظنِّ النوعيِّ غير المشروط بعدم الظنِّ على خلافه.

و على هذا فالظنُّ بكذب الخبر الفاقد للمزيه لا يوجب سقوطه عن الحجيه. فمبنى التوهم حجيه الأخبار على أحد الاحتمالين، و هما حجيتها من باب الظنِّ الشخصيِّ، و حجيتها من باب الظنِّ النوعيِّ المقيد بعدم قيام الظنِّ على خلافه. و مبنى دفع التوهم هو حجيه الأخبار من باب الظنِّ النوعيِّ المطلق، فبطلان التوهم إنَّما هو لمنافاته لمبنى الشيخ في حجيه الأخبار. هذا توضيح الوجه الأوَّل، و أما الوجه الثاني فسيأتي.

(١). يعنى: فإنَّ الظنَّ الشخصيُّ بكذب الخبر الفاقد للمزيه لا يضرُّ بحجيته، لعدم كون المدار في حجيه الخبر - بنظر الشيخ - على الظنِّ الشخصيِّ، و لا على الظنِّ النوعيِّ المقيد بعدم قيام ظنٍّ على خلافه، بل المدار على الظنِّ النوعيِّ المطلق. و هذا إشاره إلى منع الكبرى، و قد أوضحناه بقولنا: «أمَّا الأوَّل فتوضيحه منوط بالإشاره...».

(٢). هذا الضمير و ضمير «اعتباره» راجعان إلى «الظنِّ نوعاً».

و لم يؤخذ (١) في اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك (٢)، هذا.

مضافا (٣) إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما (٤) صدورا، و إلا (٥) فلا يوجب (٦) الظن بصدور أحدهما،

(١). يعنى: و الحال أنه لم يؤخذ في اعتبار الأخبار... إلخ.

(٢). أى: عدم الظن بالخلاف، و قوله: «ذلك» نائب عن فاعل «يؤخذ».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو منع الصغرى - أعنى بها: ملازمه الظن بصدور ذى المزيه للظن بكذب فاقدها - و تقريبه: أن هذه الملازمه تختص بما إذا علم إجمالا بكذب أحد الخبرين، ضروره أن الظن بصدق أحدهما - مع هذا العلم الإجمالى - يوجب لا محاله و هنّ احتمال صدور الآخر، كالظن بانطباق النجس المعلوم إجمالا على أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بنجاسه أحدهما، حيث إن هذا الظن يلازم مرجوحه احتمال انطباقه على الإناء الآخر. و أمّا إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، و كان كل منهما فى نفسه واجدا لشرائط الحجيه - كما هو المفروض فى تعارض الخبرين - فالملازمه التى هى أساس الصغرى ممنوعه، لإمكان صدورهما مع حمل أحدهما على التقيه، أو حمل كل منهما على خلاف ظاهره. و عليه فلا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

و لا- يخفى أن المناسب تقديم هذا الجواب على الوجه الأوّل، بأن يقال: «بالمعنى أوّلا من حصول الظن بالكذب مطلقا إذا ظن بصدق ذى المزيه، لإمكان صدورهما معا و عدم إرادته ظهورهما. و ثانيا: عدم مانعيه الظن بالكذب عن حجيه الخبر الفاقد للمزيه بناء على حجيه الأخبار من باب الظن النوعى».

(٤). هذا الضمير فى الموضوعين راجع إلى الخبرين.

(٥). يعنى: و إذا لم يعلم بكذب أحد الخبرين، و كان كل منهما مشمولاً لدليل الاعتبار - كما هو المفروض فى تعارض الخبرين - فالملازمه ممنوعه كما تقدم آنفا.

فالمتحصل: أنه فى الخبرين المتعارضين - المشمول كل منهما لدليل الحجيه مع فرض عدم العلم الإجمالى بكذب أحدهما - لا يحصل الظن بصدور أحدهما دون الآخر.

(٦). يعنى: فلا يوجب الظن بصدور أحدهما الظن بكذب الآخر. و عليه فمفعول «يوجب» محذوف قد علم من العبارة.

لإمكان (١) صدورهما مع عدم إرادته الظهور في أحدهما (٢) أو فيهما (٣)، أو إرادته (٤) تقيه كما لا يخفى «-» .

نعم (٥) لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزيه فى أقوى الدليلين

(١). تعليل لقوله: «فلا يوجب» و ضمير «صدورهما» راجع إلى الخبرين.

(٢). أى: فى أحد الخبرين، كما إذا ورد فى خبر «أكرم الأمراء» و فى آخر «لا- تكرم الأمراء» و كان المراد من الثانى خلاف ظاهره، بأنّ أريد أمراء السوء.

(٣). أى: فى الخبرين معا، كما فى مثل «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببيع العذره» بناء على عدم إرادته الظهور الإطلاقى فى كل من الخبرين.

و الحاصل: أنّ عدم إرادته الظهور فى أحدهما أو كليهما لا ينافى صدورهما.

(٤). معطوف على «عدم» يعنى: أو مع إرادته الظهور تقيه، إذ فى موارد التقيه يكون الظاهر مرادا لكن لا- بالإرادته الجديّه، لعدم كون الداعى بيان الواقع.

(٥). هذا استدراك على قوله: «ثم إنه بناء على التعدى... إلخ» و محصله: أن وجوب التعدى إلى كل مرجح و إن لم يوجب شيئا من الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع مبنى على كون الوجه فى التعدى هو الروايات المشتمله على المرجحات. و أمّا إذا كان الوجه فيه الإجماع المدعى على لزوم تقديم أقوى الدليلين على الآخر، بدعوى مصداقيه ذى المزيه للقاعده المعرفه - و هى أقوى الدليلين، و صغرويته لتلك الكبرى - فاللازم حينئذ الاقتصار على خصوص المزايا الموجبه القوه أحد الدليلين من حيث الدليليه و الطريقيه، و عدم التعدى إلى المزايا التى لا توجب ذلك و إن أوجبت قوه ذى المزيه مضمونا، و ذلك لأن الظاهر أو المتيقن من قاعده «أقوى الدليلين» هو الأقوائيه من حيث الدليليه، و من المعلوم أن ما يوجب قوه المضمون و قربه إلى الواقع لا يستلزم قوته من حيث الدليليه، إذ

=====

(-). لا يخفى أن منع حصول الظن بالصدور مساوق لإنكار المرجحات السنديه الموجبه للظن بالصدور، فالأولى فى الجواب هو الوجه الأول أعنى به عدم قادحيه الظن بالكذب فى الحجيه بناء على اعتبار الأخبار من باب الظن النوعى غير المشروط بعدم قيام ظن على خلافه، و إن كان فى نفس هذا المبنى كلام لا يسعه المقام.

لوجب الاقتصار على ما يوجب القوه فى دليلته و فى جهه إثباته و طريقته (١) من دون التعدى إلى ما لا يوجب ذلك (٢) و إن كان موجبا لقوه مضمون ذيه ثبوتا كالشهره الفتوائيه، أو الأولويه الظنيه و نحوهما (٣)، فإنّ (٤) المنساق من قاعده «أقوى الدليلين» أو المتيقن منها إنّما هو الأقوى دلالة (٥) كما لا يخفى، فافهم (٦).

القوه من جهه الدليليه ترجع إلى قرب الخبر من الصدور، و أمّا قرب مضمونه إلى الواقع بسبب موافقه شهره فتوائيه أو أولويه ظنيه أو غيرهما له فلا يوجب قوه الخبر من حيث الصدور، بل غايته الوثوق بصدور مضمونه، و أمّا صدور نفس هذا الخبر فلا يحصل الظن به أصلا كما لا يخفى.

(١). معطوف على «إثباته» و كلاهما بيان ل «دليلته»، و قوله: «إثباته» من إضافه المصدر إلى فاعله.

(٢). أى: ما لا- يوجب القوه فى الدليليه و الإثبات، و اسم «و إن كان» ضمير راجع إلى ما لا يوجب القوه فى الدليليه، و ضمير «ذيه» راجع إلى الموصول فى «ما يوجب القوه».

(٣). كالإجماع المنقول، فإنّه كالشهره و الأولويه يوجب قوه مطابقه مضمون ذيهما للواقع.

(٤). تعليل لقوله: «لوجب الاقتصار» و قد مرّ توضيحه آنفا بقولنا: «و ذلك لأنّ الظاهر أو المتيقن من قاعده أقوى الدليلين... إلخ».

(٥). المراد بها الظهور لا الدليليه الشامله له و للسند و الجهه، لكن المراد من قوله قبل ثلاثه أسطر: «القوه فى دليلته» هو الصدور، بقربيه قوله: «و فى جهه إثباته». و العبارة لا تخلو من مسامحه كما نبّه عليه المحقق المشكينى «قده» أيضا. و على كل حال: مورد قاعده «أقوى الدليلين» هو قوه الظهور، لا قوه الصدور و لا الأعمّ منهما.

(٦). لعلّه إشاره إلى منع ظهوره فى إرادته الأقوائيه من حيث الدليليه فقط، و إمكان دعوى ظهوره فى الأقوائيه من جميع الجهات حتى جهه المضمون.

أو إشاره إلى: أنه يمكن أن يدعى أن المتيقن من معقد الإجماع هو الترجيح بما يوجب أقوائيه الدلاله و الظهور، فلا يشمل ما يوجب قوه السند.

اختصاص أخبار العلاج بموارد التعارض المستقر

(١). الغرض من عقد هذا الفصل هو البحث عن اختصاص حكم التخيير أو الترجيح بتعارض الخبرين - و عدم شموله لموارد الجمع العرفي - و عدم اختصاصه بباب التعارض و أنه عام له و لموارد الجمع العرفي، و بيانه: أنه قد تقدم في الفصول السابقه أن لتعارض الخبرين أحكاما:

منها: أن مقتضى الأصل الأولي سقوطهما في المدلول المطابقي - بناء على الطريقيه - و نفى الثالث بأحدهما. و وجوب الأخذ بأحدهما بناء على السببيه.

و منها: أن الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجيه هو التخيير مطلقا كما ذهب إليه المصنف، أو بعد فقد المرجحات كما اختاره الأكثر.

و لا ريب في اختصاص الأصل الأولي - و هو التساقت - بموارد التعارض المستقر الذي لا يكون جمع دلالي عرفي بين الخبرين. و أمّا الأصل الثانوي المستفاد من الأخبار العلاجيه فهل هو كالأصل الأولي يختص بغير موارد الجمع العرفي، فلا تخيير و لا ترجيح مع إمكان التوفيق العرفي بين الخبرين؟ أم يعم موارد الجمع العرفي، فيجرى الترجيح و التخيير بين الخبرين و لو مع إمكان الجمع الدلالي بينهما، كما إذا ورد الأمر بغسل الجمعه

سابقا (١) أنه لا تعارض فى موارد الجمع و التوفيق العرفى، و لا يعمها ما يقتضيه الأصل فى المتعارضين من (٢) سقوط أحدهما رأسا، و سقوط (٣) كل منهما فى خصوص مضمونه، كما إذا لم يكونا فى البين، فهل التخيير أو الترجيح (٤) يختص أيضا (٥) بغير مواردها (٦) أو يعمها (٧)؟ قولان:

الظاهر فى الوجوب و ورد الترخيص فى تركه، فيه قولان، المنسوب إلى المشهور و مختار شيخنا الأعظم هو الأول، و المنسوب إلى جمع من الأصحاب كالشيخ فى بعض كلماته و المحقق القمى و المحدث البحرانى و غيرهم هو الثانى. و سيأتى تفصيل الكلام فى ذلك و نقل بعض عباراتهم إن شاء الله تعالى.

(١). يعنى: فى أول بحث التعارض، حيث قال: «و عليه فلا تعارض بينهما بمجرد تنافى مدلولهما إذا كان... إلخ».

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و هذا إشاره إلى ما ذكره سابقا فى أول الفصل الثانى من قوله: «التعارض و إن كان لا يوجب إلا سقوط أحد المتعارضين... إلخ» و حاصله: سقوط أحدهما لا بعينه بالتعارض.

(٣). معطوف على «سقوط» و هذا إشاره إلى ما ذكره فى أوائل الفصل الثانى أيضا بقوله: «إلا أنه حيث كان بلا تعيين... لم يكن واحد منهما بحجه فى خصوص مؤداه، لعدم التعيين فى الحجه أصلا».

(٤). اللذان يستفادان من الأخبار العلاجية فى الخبرين المتعارضين، و التخيير مطلقا مختار المصنف، و الترجيح بين المتفاضلين مذهب المشهور.

(٥). يعنى: كاختصاص غير التخيير و الترجيح - من سقوط أحدهما لا بعينه، و سقوط كل منهما فى خصوص مضمونه المطابقى كما هو مقتضى الأصل الأولى فى المتعارضين - بغير موارد الجمع العرفى.

(٦). أى: موارد الجمع و التوفيق العرفى، و الأولى تذكير الضمير، لرجوعه إلى «الجمع» أو إسقاط «مواردها» و تبديله بالضمير فقط، بأن يقال: «بغيرها» ليرجع الضمير إلى «موارد» و إن كان تأنيث الضمير باعتبار رجوعه إلى المصدر أيضا صحيحا.

(٧). معطوف على «يختص» و ضميره راجع إلى «مواردها».



أولهما المشهور (١). و قصارى ما يقال في وجهه (٢): ان الظاهر من الأخبار العلاجية سؤالاً و جواباً هو التخيير أو الترجيح في موارد التحير مما

(١). بل قال الشيخ: «و ما ذكرناه كأنه مما لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين، و يشهد له ما يظهر من مذاهبهم في الأصول و طريقتهم في الفروع».

(٢). أى: في وجه القول الأول المشهور و هو خروج موارد التوفيق العرفي عن الأخبار العلاجية. و توضيح هذا الوجه: أن الكلام تارة يقع في تعارض النص و الظاهر، و أخرى في تعارض الأظهر و الظاهر.

أمّا الأول فلا- إشكال في خروجه عن التعارض العدى هو موضوع الأخبار العلاجية، حيث إنه لا تحير للعرف في كشف المراد عنهما بحمل الظاهر على النص. بخلاف باب التعارض، فإنّ العرف يتحير في استفادة المراد من المتعارضين، فلا محيص عن الرجوع في حكمهما إلى الأخبار العلاجية.

و أمّا الثانى ففيه قولان: أحدهما - و هو المنسوب إلى المشهور - خروجه عن الأخبار العلاجية و لزوم الأخذ بالأظهر، لما أفاده في المتن من وجوه ثلاثه:

الأول: انصراف الأخبار العلاجية عن موارد الجمع العرفي، لأنّ موردها سؤالاً- و جواباً هو موارد التحير، لاشتغالها على لفظ «المتعارضين» و نحوه مما يوجب تحير العرف في فهم المراد. و التخيير و الترجيح واردان في هذا المورد، و من المعلوم أن العرف لا يتحير في استفادة المراد من موارد الظاهر و الأظهر كالعالم و الخاصّ و المطلق و المقيد.

فالتبعية: اختصاص الترجيح و التخيير بغير موارد الجمع العرفي.

و هذا الوجه أفاده شيخنا الأعظم «قده» في المقام الرابع من مقامات الترجيح بقوله:

«و بتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين على غير جهة التقيه و صيرورتها كالكلام الواحد، على ما هو مقتضى دليل وجوب التعبد بصدور الخبرين، فيدخل في قوله عليه السلام: أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا... إلى آخر الرواية المتقدمه، و قوله «عليه السلام»: إنّ في كلامنا محكما و متشابها فزّدوا متشابها إلى محكمها. و لا يدخل ذلك في موارد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختص بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما بل اقترانهما تحير السائل فيهما، و لم يظهر المراد منهما

لا يكاد يستفاد المراد هناك (١) عرفاً، لا فيما يستفاد و لو بالتوفيق (٢)، فإنه (٣) من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاوره.

و يشكل (٤): بأنّ مساعده العرف على الجمع و التوفيق

إلا ببيان آخر لأحدهما أو كليهما.

(١). أى: فى موارد التحير التى هى مورد الأخبار العلاجيه التى يستفاد منها الترجيح و التخيير. و قوله: «مما لا يكاد» بيان ل «موارد التحير». و يمكن أن يكون قوله: «مما لا يكاد» للتنبيه على أن التحير على ضربين، فتاره يزول بالتأمل فى الخبرين بالجمع بينهما، و أخرى لا يزول، بل يبقى العرف متحيراً فى وظيفته، و هنا لا بد من الترجيح أو التخيير.

(٢). العرفى، يعنى: ليس مورد أخبار العلاج ما يستفاد فيه المراد و لو بالتوفيق العرفى الذى هو من أنحاء طرق الاستفاده عند أبناء المحاوره.

(٣). أى: فإنّ التوفيق.

(٤). هذا إشكال على الوجه المذكور الذى أشار إليه بقوله: «و إن الظاهر من الأخبار... إلخ». و محصل الإشكال: منع قرينه الجمع العرفى و عدم تحيّر العرف فى استفاده المراد على اختصاص السؤالات - كقول الراوى: «إذا ورد عنكم الخبران المتعارضان فبأيّهما نعمل؟» و نحو ذلك - بغير موارد الجمع العرفى، لأحد وجوه ثلاثه:

الأول: أنه يمكن أن يكون السؤال عن حكم كلى التعارض و لو بدوا و إن كان زائلاً - مآلاً - بالنظر العرفى الدقى كموارد التوفيق العرفيه، فإنّ «الظاهر و الأظهر» متعارضان بدوا بمثابه يصح السؤال عن حكمهما.

و بعبارة أخرى: مبنى دعوى المشهور هو اختصاص الأخبار العلاجيه بغير موارد الجمع العرفى من جهة تحيّر السائل فى وظيفته، و لا تحيّر عند إمكان التوفيق الدلالى بين الخبرين إذا كان أحدهما أظهر من الآخر. و لكن هذه الدعوى ممنوعه، لأن السؤال عن التخيير أو الترجيح يعمّ موارد الجمع العرفى كشموله لموارد التعارض المستقر الذى لا سبيل للجمع بين الخبرين. و حيث كان السؤال عن حكم كلى التعارض، فلا فرق بين ما إذا أمكن الجمع

و ارتكازه (١) فى أذهانهم على وجه وثيق (٢) لا يوجب (٣) اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحه (٤) السؤال بملاحظه التحير فى الحال (٥) لأجل (٦) ما يتراءى من المعارضه و إن كان يزول عرفا بحسب الم آل. أو للتحير (٧)

و لم يمكن، لأنّ تمام الموضوع هو التحير فى الوظيفة الفعلية، و إن كان هذا التحير بدويا زائلا بالتأمل. لكن لما كان السؤال عن كلّى الخبرين المتعارضين - سواء أمكن الجمع بينهما أم لا- - كان السؤال عن موارد الجمع العرفى معقولا- فى نفسه، فتعمه الأخبار العلاجية، و لا يتم مدعى المشهور.

(١). معطوف على «مساعدته» و ضمير «ارتكازه» راجع إلى «الجمع».

(٢). و هو التوفيق الذى جرت عليه طريقه أبناء المحاوره كحمل العام على الخاصّ.

(٣). خير «بأن مساعدته العرف» غرضه: أنّ مساعدته العرف على الجمع لا- تكون قرينه على اختصاص السؤالات فى الأخبار العلاجية بغير موارد الجمع.

(٤). هذا إشاره إلى الوجه الأوّل، و هو ما بيناه بقولنا: «الأوّل، أنه يمكن أن يكون... إلخ» و هو تعليل لقوله: «لا- يوجب اختصاص» و بيان لوجه عدم قرينه الجمع العرفى على اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع. و قد عرفت توضيحه.

(٥). يعنى: بدوا كالمطلق و المقيد و العام و الخاصّ.

(٦). تعليل لصحه السؤال، يعنى: أنّ التعارض البدوى الموجب للتحير يُصحّح السؤال.

(٧). معطوف على «صحه» و إشاره إلى الوجه الثانى، و توضيحه: أنه يمكن أن يكون السؤال - عن حكم مطلق التعارض - لأجل التحير فى الحكم الواقعى و إن لم يكن تحير فى الحكم الظاهرى، للعلم به بحسب ميزان الجمع العرفى من حمل الظاهر على الأظهر و نحوه بناء على ما هو الصحيح من عدم رافعيه القرائن المنفصله إلا حجية الظهور مع بقاء أصل الظهور فى كلا الدليلين، فيكونان متعارضين، إذ لو كانت القرائن المنفصله كالمتصله رافعه للظهور و موجب لانعقاد ظهور الظاهر فيما يلائم الأظهر - كما قيل - لم يكن هنا إشكال أصلا، لعدم ظهورين متنافيين حينئذ. لكنه خلاف التحقيق، لعدم كون القرائن المنفصله كالمتصله فى رفع الظهور كما ثبت فى محله.

فى الحكم واقعا «-» و إن لم يتحیّر فیه (١) ظاهرا، و هو (٢) كاف فى صحته قطعا. مع (٣) إمكان

و علیه فالتحیّر فى الحكم الواقعى كافٍ فى صحه السؤال عن حکم مطلق المتعارضین و إن كان بینهما جمع عرفى.

مثلا- إذا ورد خبران فى حکم غسل الجمعة، أحدهما ظاهر فى الوجوب كقوله: «اغتسل فى يوم الجمعة» و الآخر أظهر فى الاستحباب مثل: «ينبغى الغسل فى يوم الجمعة» فإنّ قانون الجمع العرفى و إن كان مقتضيا لرفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب، إلاّ أن هذا الجمع يفيد الحكم الظاهرى و هو الاستحباب، و أمّا احتمال وجوب الغسل واقعا فلا ينتفى بهذا التوفيق العرفى، فإذا سأل الراوى عن حکم الخبرین المتعارضین - مع وجود الجمع الدلالى بینهما - كان سؤاله معقولا لأنه أراد أن يتعلم الحكم الواقعى لغسل يوم الجمعة من جواب الإمام علیه السلام، و مع احتمال أن يكون الدّاعى للسؤال استعمال الحكم الواقعى - حتى مع وجود الجمع العرفى - لا- وجه لجعل الأخبار العلاجیه منصرفه عن موارد الجمع الدلالى، فإنّ التحیّر فى الحكم الواقعى لا يزول بمجرد الجمع العرفى، لاحتمال أن يكون الحكم الواقعى فى الخطاب الظاهر لا الأظهر.

(١). أى: فى الحكم.

(٢). يعنى: و التحیّر فى الحكم الواقعى كافٍ فى صحه السؤال.

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثالث، و محصله: أنه يمكن أن يكون عموم السؤال لموارد الجمع العرفى لأجل احتمال الراوى منع الشارع و ردعه عن الجمع العرفى، و هذا الاحتمال يوجب صحه السؤال عن موارد التوفيق العرفى و غيرها مما يتحیر العرف فى الجمع بين الدليلین.

فالتیجه: أنه لا وجه للالتزام باختصاص الترجیح و التخییر بباب تعارض الخبرین

(-). لكن هذا التخییر لا يصلح لأن يصیر داعیا للسائل إلى السؤال، ضروره أن شیئا من المتعارضین لا يكشف عن الواقع، حیث إن مقتضى الأخبار العلاجیه هو التبعيد بكونه مرادا واقعا، لا- العلم بكونه حکما واقعا حتى يرتفع به تحیر السائل فى الحكم الواقعى.

أن يكون (١) لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطريقة المتعارفه بين أبناء المحاوره، و جلّ العناوين المأخوذه فى الأسئله (٢) - لو لا كُلهَا (٣) -

المستقر، بل يجريان فى موارد الجمع العرفى أيضا، فلو فرض وجود مزيه فى العام مفقوده فى الخاص قُدّم على الخاص، و هكذا. و يمكن أن يكون قوله: «مع إمكان» إشاره إلى دفع توهم، و هو: أنّ السؤال و إن كان صحيحا، إلا أنه لا حاجه إليه مع ارتفاع التخيّر عند أبناء المحاوره. و حاصل دفعه هو:

احتمال ردع الشارع عنه، و هذا كاف فى صحه السؤال.

(١). الضمير المستتر فى «يكون» و البارز فى «صحته» راجعان إلى «السؤال».

(٢). كقول الراوى: «تجئنا الأحاديث عنكم مختلفه» كما فى حديث الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، و قوله: «يتنازعون فى الحديثين المختلفين» كما فى حديث أحمد بن الحسن الميثمى عن الرضا عليه السلام، و قوله: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟» كما فى سؤال محمد بن عبد الله عن الرضا عليه السلام، و غير ذلك من الروايات المشتمله على التعارض أو الاختلاف، فلاحظها، و قد تقدمت جملة منها فى أخبار العلاج المذكوره فى الفصل الثالث.

(٣). أى: لو لا- كل العناوين. و هذا إشاره إلى الروايات المتضمنه للأمر و النهى كقول الراوى: «يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به و الآخر ينهانا عنه» كما فى روايه سماعه بن مهران عن أبى عبد الله عليه السلام، و غير ذلك مما يشتمل على الأمر و النهى، إذ من الواضح أن الخبرين المتضمنين للأمر و النهى يكونان من مصاديق عنوانى المتعارضين و المختلفين، مع إمكان الجمع العرفى بين الخبرين الأمر و النهى، لأنّ الأمر ظاهر فى الوجوب و نصّ فى الجواز، و النهى ظاهر فى الحرمة و نصّ فى طلب الترك، و مقتضى حمل الظاهر على النصّ الحكم بالكراهه و الرخصه فى الفعل، مع أنه عليه السلام حكم بالتخيير.

و كذا الحال فى مكاتبه الحميرى إلى الحجّه عليه السلام المتقدمه فى (ص ١٠٤) فإنّ نسبه الخبر النافى للتكبير - لحال القيام - إلى الخبر المثبت للتكبير فى جميع الانتقالات

هي نسبة الخاصّ إلى العام، و لكنه عليه السلام حكم بالتخيير، لا بالتخصيص الذي هو جمع عرفى.

و كذا في مكاتبه عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام في جواز الإتيان بناقله الفجر في المحمل، فانه، عليه السلام حكم بالتخيير مع وجود الجمع الدلالى بينهما بالنصوصيه و الظهور، لنصوصيه الخبر الأول في جواز الإتيان بناقله في المحمل، و ظهور الثانيه في حرمه الصلاه على غير وجه الأرض، فيجمع بينهما بالحمل على الكراهه و لو بمعنى أنه ترك الأفضل «-» .

و عليه فجميع العناوين المأخوذه في الأسئلة يعم موارد التوفيق العرفى.

فصارت النتيجة: أنه لو أشكل في صدق عنوان التعارض على موارد التوفيق العرفى لكفى في شمول الأخبار العلاجيّه لها ما اشتمل من تلك الأخبار على الأمر و النهى.

(١). أى: يعمّ موارد التوفيق العرفى.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من أدله القول المشهور، و هو عدم شمول الأخبار

(-). إلا أن يمنع هذا الاستظهار بما محصله: أما روايه سماعه فلا دلالة لها على كون الموارد من قبيل النص و الظاهر، بل ظاهرها أن مورد أحد الخبرين حقيقه الأمر و مورد الآخر حقيقه النهى، و هما متباينان، و لا قرينه على أن الأمر فى أحدهما بصيغه «افعل» و النهى بصيغه «لا تفعل» ليكونا من النص و الظاهر.

و عليه فمورد السؤال فيها مما ليس فيه جمع دلالى بين الخبرين، و ليس فيها إطلاق لصوره الجمع العرفى بينهما(١).

و أما المكاتبه فظاهر السؤال: «فاعلمنى كيف تصنع أنت لأقتدى بك» هو طلب الواقع، لا علاج التعبد بالظاهر، و حيث كان الواقع موافقا للظاهر من حيث كون الصلاه مستحبه فى نفسها من غير اشتراط استحبابها بإيقاعها على وجه الأرض، فلذا أجاب عليه السلام بالتوسعه، و هذه توسعه واقعيه هي لازم كون المستحب ذا مراتب، لا توسعه تعبديه بين الحجتين المتعارضتين، و ليس فى الجواب عنوان التسليم للخبر كى يعينه فى التخيير التعبدى(٢).

العلاجيه للتوفيقا العرفيه، و محصله: أنّ الأخبار العلاجيه لو لم تكن ظاهره فى غير موارد التوفيق العرفى، فلا أقلّ من كونه المتيقن، و مع هذا التيقن لا دليل على جريان أحكام التعارض فى موارد الجمع العرفى، لوضوح توقف إطلاق الأخبار العلاجيه لموارد الجمع العرفى على عدم وجود القدر المتيقن، و المفروض أنّ موارد التحير الفاقده للجمع الدلالى بين الخبرين تكون هى القدر المتيقن من أخبار العلاج، فلا تتم مقدمات الحكمه فى هذه الأخبار حتى ينعقد لها إطلاق شامل لموارد الجمع العرفى.

(١). أى: من الأسئلة، و ضمير «غيرها» راجع إلى موارد الجمع العرفى.

(٢). خبر «و دعوى» و جواب عنها، و مرجعه إلى وجهين:

أحدهما: أنه لا مورد هنا للأخذ بالمتيقن، إذ مورده إجمال الدليل و عدم ظهوره فى معنى، و المفروض أن إطلاق الأخبار العلاجيه - الشامل لموارد الجمع العرفى - باق على حاله.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم عدم الإطلاق - لا مجال أيضا للأخذ بالمتيقن، و ذلك لأنّ المتيقن المجدى فى تقييد الإطلاق إنّما هو المتيقن فى مقام التخاطب، لا المتيقن بحسب الوجود الخارجى أو أنس الذهن، كما إذا قال السيد لعبده: «اسقنى ماء» و كان الغالب بحسب الوجود فى مكانهما ماء الفرات مثلا فالمتيقن حينئذ و إن كان هو ماء الفقرات، إلا أنه لَمَّا كان ذلك بحسب الخارج - لا بحسب التخاطب - فلا يصلح للتقييد الإطلاق.

و المقام من هذا القبيل، إذ المتيقن فى مقام التخاطب إنّما يتحقق فى موردين:

الأول: وقوع الفرد المتيقن من أفراد المطلق مورد السؤال، كالأمر بعق الرقبه الواقع جوابا عن سؤال عتق الرقبه المؤمنه، فإنّ «الرقبه المؤمنه» لورودها مورد السؤال يصير عتقها متيقنا.

الثانى: حكم العقل الارتكازى بتيقن بعض أفراد المطلق، بحيث يصح للمتكلم الاعتماد عليه، لكونه كالقرينه الحافه بالكلام الموجبه لظهور اللفظ فى ذلك الفرد، كجواز تقليد المجتهد المنصرف عقلا إلى خصوص المجتهد الورع المخالف لهواه المطيع لأمر مولاه، دون غيره.

غايته أنه (١) كان كذلك خارجا، لا بحسب مقام التخاطب (٢).

و بذلك (٣) ينقدح وجه القول الثاني (٤).

و ليس المقام من قبيل هذين الموردين. و عليه فيكون تيقن غير موارد الجمع العرفي من الأخبار العلاجية خارجا و أجنبيًا عن مقام التخاطب، فلا يوجب تقيّد إطلاق أخبار العلاج بغير التوفيق العرفي.

(١). أى: غايه الأمر أنّ غير موارد الجمع العرفي كان كذلك أى متيقنًا خارجا لا في مقام التخاطب.

(٢). الذى هو الصالح لتقييد المطلق، لا المتيقن مطلقا و لو كان خارجيا، نظير ما مرّ آنفا.

(٣). أى: بالإشكال الذى ذكره بقوله: «و يشكل بأن مساعده العرف... إلخ» ينقدح وجه القول الثانى و هو التعميم و إجراء الترجيح و التخيير مطلقا و لو فى موارد الجمع العرفي.

و محصل وجه هذا القول هو: شمول إطلاق أخبار العلاج لمورد الجمع العرفي، و عدم صلاحية الانصراف إلى غير موارد الجمع العرفي لتقييد إطلاقها، لكون التيقن خارجيا غير مستند إلى التخاطب و الانفهام من اللفظ كما مرّ آنفا.

(٤). و هو التعميم و الحكم بجريان التخيير و الترجيح فى موارد التوفيق العرفي، و هو منسوب إلى جماعه، منهم الشيخ الطوسى فى العده و الاستبصار، و المحقق القمى. و بعض المحدّثين.

قال الشيخ فى مقدمه الاستبصار: «و إن كان هناك ما يعارضه، فينبغى أن ينظر فى المتعارضين، فيعمل على أعدل الرّواه فى الطريقتين. و إن كانا سواء فى العدالة عمل على أكثر الرّواه عددا. و إن كانا متساويين فى العدالة و العدد - و هما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها - نظر، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه و ضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذى يحتاج مع العمل به إلى طرح الخبر الآخر، لأنّه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا...» (١).

و قال فى العده: «و أما الأخبار إذا تعارضت و تقابلت، فإنّه يحتاج فى العمل ببعضها إلى ترجيح، و الترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقا للكتاب أو السنه



المقطوع بها، و الآخر مخالفا لهما، فإنه يجب العمل بما وافقهما و ترك العمل بما يخالفهما، و كذلك إن وافق أحدهما إجماع الفرقه المحقه، و الآخر يخالفه و جب العمل بما يوافقها و ترك ما يخالفهما» ثم رجح بصفات الراوى... إلى أن قال: «و إن كان الخبران موافقين للعامه أو مخالفين لهم نظر في حالهما، فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على وجه من الوجوه و ضرب من التأويل، و إذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر و جب العمل بالخبر الآخر الذى يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما...»(١).

و استظهر شيخنا الأعظم من عبارة العيّد شمول الحكم بالترجيح ثم التأويل فيهما أو فى أحدهما للعام و الخاص، مع أن ظاهر الشيخ فى مسأله بناء العام على الخاص: أن الرجوع إلى التخيير و الترجيح إنما هو فى تعارض العامين دون العام و الخاص «لأن العمل بالخاص ليس طرحا للعام، بل حمل له على ما يريده الحكيم، و أن العمل بالترجيح و التخيير فرع التعارض الذى لا يجرى فيه الجمع»(٢). و هو معارض صريح لما ذكره هنا من أن الجمع من جهه عدم ما يرجح أحدهما على الآخر.

و كيف كان فظاهر العبارتين المنقولتين عن الاستبصار و العده تقديم الترجيح على التصرف فى أحد الدليلين أو كليهما، و إن اختلفتا فى ترتيب المرجحات، ففى الاستبصار قَدّم الترجيح بصفات الراوى، و فى العده قَدّم الترجيح بموافقته الكتاب و مخالفته العامه.

و قد تصدّى بعض شرّاح الرسائل لبيان وجوه الفرق بين كلمات شيخ الطائفة «و أن مقصوده بيان بعض الصغريات، و أن الترتيب ملغى عنده غير مقصود، و لعله لذا عبّر المصنف بقوله: نعم قد يظهر»(٣).

و نُسب هذا القول إلى المحقق القمى فى مسأله بناء العام على الخاص، حيث بيّن لتعارضهما أقساما أربعة، و قال: «القسم الأوّل و هو ما علم اقترانهما. و الحقّ فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف إلا عن بعض الحنفية. لنا ما مرّ مرارا من الفهم العرفى و الرجحان النفس الأمري و الشيوخ و الغلبه... و قد يستشكل بأن الأخبار وردت فى تقديم ما هو مخالف العامه أو موافق الكتاب و نحو ذلك، و هو يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق

للكتاب أو المخالف للعامه أو نحو ذلك. وفيه: أن المبحث منعقد لملاحظه العام والخاصّ من حيث العموم والخصوص، لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيه، إذ قد يصير التجوز في الخاصّ أولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي، وهو خارج عن المتنازع<sup>(١)</sup>.

و محل الاستشهاد هو الجمله الأخيره، حيث إنه لم يتخلّص عن إشكال سلطان العلماء بأن بناء العام على الخاصّ توفيق عرفي يخرج الخبران به عن التعارض موضوعا، بل التزم بتقديم العام على الخاصّ لمرجح خارجي أحيانا.

وقال صاحب الحدائق: «قد اشتهر بين كثير من أصحابنا رضوان الله عليهم سيّما أكثر المتأخرين عدُّ الاستحباب و الكراهه من وجوه الجمع بين الأخبار، بل الاقتصار عليه في الجمع، دون تلك القواعد المنصوصه و الضوابط المخصوصه، كما لا يخفى على من لاحظ كتب المتأخرين و متأخريهم، كما نقله عنه بعض مشايخنا المعاصرين، فقال: إذا أمكن التوفيق بين الأخبار بحمل بعضها على المجاز كحمل النهي على الكراهه و الأمر على الاستحباب و غير ذلك من ضروب التأويلات فهو أولى من حمل بعضها على التقيه و ان اتفق المخالفون على موافقته. انتهى. و لعمرى أنّه محض اجتهاد - بل عناد - في مقابل نصوص سادات العباد، و جرأه على ردّ كلامهم الصريح في المراد...»<sup>(٢)</sup>.

و كذلك نسب المحقق الرشتي<sup>(٣)</sup> العمل بالمرجحات في مورد الجمع الدلالي إلى السيد الطباطبائي، في مسأله بطلان الصلاه بزياده ركوع فيها أو سجدتين، من حمل أخبار بطلان الصلاه بزياده الركعه على التقيه، و عدم تقييد إطلاقها بالأخبار المفصّله بين الجلوس قبل الركعه و عدمه، فراجع<sup>(٤)</sup>.

(١). هذا إشاره إلى دفع الاحتمال الثالث - أعني كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعا - و هو الذي يكون من وجوه القول بشمول أخبار العلاج لموارد الجمع العرفي، و إشاره إلى إثبات القول المشهور، و هو عدم شمول أخبار العلاج لموارد التوفيق العرفي.

و المطلق كان عليه السيره القطعيه من لدن زمان الأئمه عليهم السّلام، و هي (١) كاشفه «-» إجمالاً عمّا يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا (٢) دعوى اختصاصها به (٣)، و أنّها (٤) سؤالاً و جواباً

توضيح ذلك: ان أخبار العلاج و إن كانت عامّه لموارد الجمع العرفي بين المتعارضين، لكنها مخصّصه بالمخصص القطعي الذي يكشف عنه السيره القطعيه الثابته - من زمان الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» - على الجمع العرفي في العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، و عدم مراعاة الترجيح و التخيير بينها، فاحتمال الردع عن هذه الطريقه الذي جعل داعياً إلى السؤال عن حكم مطلق التعارض حتى موارد التوفيق العرفي مع هذه السيره في غير محله، فلا يصلح لأن يكون وجهاً للسؤال عن مطلق التعارض حتى يشمل التوفيق العرفيه كما هو مقتضى القول غير المشهور.

(١). يعنى: و السيره القطعيه كاشفه عن مخصّص يختص أخبار العلاج، فيثبت حينئذ قول المشهور أعنى عدم شمول أخبار العلاج للتوفيق العرفي.

(٢). هذا إشاره إلى وجه القول المشهور الذي أفاده بقوله: «و قصارى ما يقال في وجهه: أنّ الظاهر من الأخبار العلاجيّه... إلخ» و حاصله: أن تخصيص الأخبار العلاجيّه إنّما يصح فيما إذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفي، و أمّا إذا لم يكن لها عموم بأن يكون موضوع تلك الأخبار خصوص موارد التخيير - دون غيرها كموارد الجمع العرفي التي لا- يتحير العرف في استفادته المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفي بالتخصّص الذي هو خروج موضوعي، لا بالتخصيص. لكن المصنف «قده» منع هذا الوجه بقوله:

«و يشكل بأن مساعده العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه... إلخ».

(٣). أي: اختصاص أخبار العلاج. و ضمير «به» راجع إلى «بغير».

(٤). معطوف على «اختصاصها» و ضميره راجع إلى «أخبار العلاج».

(-). يرد عليه: أنّه مع كثره الاهتمام و الابتلاء بالمقام تقتضى العاده عدم خفاء القرينه التي تخصص عموم أخبار العلاج، فالقرينه اللفظيه لا- كاشف عنها لا- من السيره و لا غيرها، و كذا القرينه الحالیه، إذ مع اختلاف المعنى من وجودها و عدمها لا بد من إظهارها حتى لا يقع المتأخرون عن

بصدد الاستعلاج و العلاج (١) فى موارد التحثير و الاحتياج. أو دعوى (٢) الإجمال و تساوى (٣) احتمال العموم مع احتمال الاختصاص. و لا ينافيها (٤) (و لا ينافيهما) مجرد صحة السؤال لما (٥) لا ينافى

(١). الأول راجع إلى السؤال، و الثانى إلى الجواب، و «فى موارد» متعلق ب «الاستعلاج».

(٢). معطوف على «دعوى اختصاصها» و حاصله: أن دعوى التخصيص منوطه بعدم اختصاص ظهور أخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفى، أو بعدم إجمالها الناشئ عن تساوى احتمالى العموم و الاختصاص، إذ مع صحة إحدى هاتين الدعويتين لا مجال لدعوى التخصيص كما هو واضح. لكن المصنف «قده» منع هذه الدعوى بقوله: «و دعوى ان المتيقن منها غيرها... إلخ».

(٣). عطف تفسيرى ل «الإجمال».

(٤). أى: و لا ينافى دعوى الإجمال. و هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فهو: أن صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفى تكشف عن العموم، و هو صالح للرادعيه، فدعوى السيره تنافى هذا العموم.

و أما الدفع فمحصله: أن المنافاه منوطه بظهور اللفظ فى العموم حتى يصلح للرادعيه، و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا يثبت العموم، لأن صحته أعم من احتمال العموم، لكفايه احتمالاه فى صحة السؤال، و احتمالاه لا ينافى السيره و لا يردعها.

هذا بناء على ما فى أكثر النسخ حتى المطبوعه أخيرا المصححه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف. و لكن فى نسخه العلامة الرشتى «قده»: «و لا ينافيهما» بثنيه الضمير الراجع إلى كلتا الدعويتين - أى دعوى الاختصاص و دعوى الإجمال - و لا بأس به.

(٥). متعلق ب «السؤال» و الأولى تبديله ب «عمًا».

ذلك الزمان فى خلاف الواقع. فدعوى السيره القطعيه الكاشفه إجمالاً عن المخصّص على كلا التقديرين غير ثابتة، نعم لا بأس بدعوى قريته هذه السيره على اختصاص الأسئلة بما يتحير العرف فى فهم المراد منه، و هو باب التعارض، دون موارد التوفيق العرفى، إذ لا يتحير العرف فى فهم المراد منها، فإلحاق موارد الجمع العرفى باب التعارض محتاج إلى الدليل.

العموم «-» ما لم يكن (١) هناك ظهور (٢) أنه لذلك، فلم يثبت (٣) بأخبار العلاج ردُّع عمَّا هو (٤) عليه بناء العقلاء و سيره العلماء من (٥)التوفيق، و حمل (٦) الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينه عليه (٧)، فتأمل (٨).

(١). هذا إشاره إلى دفع التوهم المذكور بقولنا: «و أما الدفع فمحصله... إلخ».

(٢). بالرفع مضافا إلى كلمه «أنه» و ضمير «انه» راجع إلى «السؤال». و «لذلك» أى للعموم، يعنى: ما لم يكن هناك ظهور كون السؤال للعموم، و هذا الظهور غير ثابت، لكون السؤال أعم من الظهور فى العموم و احتمالاه.

(٣). هذه نتيجة قوله: «اللهم إلا أن يقال» و محصلها: أن أخبار العلاج إمَّا ظاهره فى خصوص التعارض الموجب للتخيُّر عرفا، أو مجمله، و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفى، أو عامته لموارد الجمع العرفى أيضا. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفى خارجه عن حريم تلك الأخبار إمَّا تخصيضا كما فى الأول، و إمَّا تيقُّنا كما فى الثانى، و إمَّا تخصيصا كما فى الثالث، لكشف السير القطعيه عن المخصَّص.

(٤). هذه الكلمه زائده، فيكفى أن يقال: «ردُّع عما عليه بناء العقلاء».

(٥). بيان ل «ما» الموصول، و قوله: «سيره» معطوف على «بناء».

(٦). هذا و قوله: «و التصرف» معطوفان على «التوفيق» و مفسَّران له.

(٧). أى: على التصرف، كما إذا قال: «لا- تصم يوم عاشوراء» ثم قال: «صم يوم عاشوراء» حيث انه يحمل الأول على الكراهه و الثانى على الرخصه.

(٨). لعله إشاره إلى أنه - بناء على عموم أخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيره القطعيه التى عليها أبناء المحاوره فى التوفيقات العرفيه، كسائر السِّير القطعيه المردوع عنها بعموم أو إطلاق، و قطعيتها لا تمنع عن ردع أخبار العلاج لها. فالأولى فى دفع الإشكال منع العموم، و دعوى ظهور أخبار العلاج فى خصوص التعارض الحقيقى، و عدم الدليل على الردع - عن هذه السيره القطعيه - الذى هو كاف فى إمضاءها.

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «مجرد صحه السؤال عن مطلق التعارض حتى إذا كان هناك جمع عرفى ما لم يكن...».

إشاره

قد عرفت (٢) حكم تعارض الظاهر والأظهر، و حمل (٣) الأوّل على الآخر، فلا إشكال (٤) فيما إذا ظهر أنّ أيّهما ظاهر و أيّهما أظهر، و قد ذكر فيما اشتبّه

المرجحات النوعية الدلالية

(١). الغرض من عقده هو التعرض لما قيل في تمييز الظاهر عن الأظهر - في الموارد التي اشتبّه فيها الحال - و تزييفه، فالمعقود في هذا الفصل بحث صغرى، و هو: إثبات الأظهر و تمييزه عن الظاهر، كما أن ما أفاده في أوائل التعادل و الترجيح من تقدم الأظهر على الظاهر و سائر التوفيقات العرفية بحث كبرى. و قد تعرض له الشيخ الأعظم «قده» في المقام الرابع من مقامات الترجيح المعقود لبيان المرجحات النوعية الدلالية لأحد المتعارضين بقوله: «و لنشر إلى جملة من هذه المرجحات النوعية لظاهر أحد المتعارضين في مسائل... و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيتعارض تقييد المطلق و تخصيص العام، و لا إشكال في ترجيح التقييد... إلخ».

(٢). يعنى: في أوائل التعادل و الترجيح، حيث قال: «و لا تعارض أيضا إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النصّ أو الأظهر...».

(٣). معطوف على «حكم» و مفسّر له، فإنّ حكم تعارضهما هو حمل الظاهر على الأظهر.

(٤). هذا متفرع على ما ظهر - بحسب الكبرى - من حكم الظاهر و الأظهر، و أنّه لا إشكال

الحال لتمييز ذلك (١) ما لا عبره به أصلاً، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها (٢) و بيان (٣) ضعفها.

### منها (٤): ما قيل في ترجيح ظهور العموم على الإطلاق

، و تقديم التقييد

في تقديم الأظهر فيما إذا تميّز عن الظاهر، و أما في موارد الاشتباه و عدم إحراز الأظهر فقد ذكروا لتمييزه وجوهاً ضعيفه سيأتي بيانها.

(١). أى: الأظهر، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الوجوه الضعيفه، و تذكيره باعتبار لفظ «ما» لا معناه.

(٢). أى: من الوجوه التي لا عبره بها.

(٣). بالجرّ معطوف على «الإشارة»، و ضمير «ضعفها» راجع إلى «الوجوه».

ترجيح العموم على الإطلاق

(٤). أى: من تلك الوجوه الضعيفه ما أفاده الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل من أنه إذا دار الأمر بين التقييد و التخصيص قُدم الأول على الثانى، لوجهين:

الأول: أظهره العام فى العموم من المطلق فى الإطلاق، لكون ظهور الأول تنجيزياً، حيث إنّه مستند إلى الوضع، و الثانى تعليقياً، لكونه معلّقاً على مقدمات الحكمه التي منها عدم البيان، و العام صالح للبيان، فعدم الأخذ بالإطلاق حينئذ إنّما هو لعدم تماميه مُقتضيه، بخلاف العكس، إذ تمام المقتضى للعموم - و هو الوضع - موجود، فلا وجه لرفع اليد عنه، للزوم الدور الذى سيجىء تقريبه إن شاء الله تعالى.

مثلاً- إذا ورد «أكرم الشاعر و لا تكرم الفساق» و كان هناك شاعر فاسق، دار الأمر بين إخراجه عن وجوب إكرام الشاعر بالتقييد بغير الفاسق، و بين إخراجه عن عموم حرمة إكرام الفساق بالتخصيص، و الحكم بوجوب إكرامه، فيقال: إنّ التقييد أولى من التخصيص، حيث إن ظهور «الفساق» فى العموم بالوضع، و ظهور «الشاعر» فى الإطلاق بمقدمات الحكمه التي هي غير تامه، لما عرفت من صلاحيه العام للبيانيه، لأنّ دلالة العام تنجزيه لا- تتوقف على غير الوضع، بخلاف دلالة الإطلاق - الموضوع لنفس الطبيعه - على

على التخصيص فيما دار الأمر بينهما: «من (١) كون ظهور العام في العموم تنجيزياً (٢)، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق، فإنه (٣) معلق على عدم البيان، و العام يصلح (٤) بيانا، فتقديم العام حينئذ (٥) لعدم تماميه مقتضى الإطلاق معه. بخلاف العكس (٦)،

الشمول، فإنها معلقة على عدم البيان، لكون المولى بصدد بيان مراده، فعدم تقييده إكرام الشاعر بالعدالة كاشف عن موضوعيه نفس الشاعر لوجوب الإكرام و لو كان فاسقا، و من المعلوم انتفاء هذه المقدمه بورود البيان و هو العام المفروض صلاحيته للبيانيه على ما يراد من المطلق.

(١). بيان ل «ما» الموصول في «ما قيل» و هذا بيان حاصل كلام الشيخ «قده».

(٢). لاستناده إلى الوضع الذي لم يعلق على شيء، لكونه المقتضى التام للظهور.

(٣). أى: ظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان الذي هو جزء المقتضى للإطلاق، فظهور العام لتماميه مقتضيه - و هو الوضع - منجز غير معلق على شيء، بخلاف إطلاق المطلق، فإنه معلق على تماميه مقتضيه المنوطه بعدم البيان.

(٤). لكونه تنجيزياً باعتبار تماميه مقتضيه و هو الوضع كما مرّ مرارا.

(٥). أى: حين تنجيزيته و صلاحيته للبيانيه، و «لعدم» خبر قوله: «فتقديم» و ضمير «معه» راجع إلى «العام» و «مقتضى الإطلاق» بصيغه اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمه. فالنتيجه: أنّ ظهور العام تنجيزى و المطلق تعلقى.

(٦). و هو تقديم المطلق على العام المستلزم لتخصيص العام - كالفاسق في المثال - بالمطلق و هو الشاعر، و إخراج الشاعر الفاسق عن حرمة إكرام الفسّاق، فان هذا التقديم لا وجه له، ضروره أن هذا التخصيص منوط بتماميه المقدمات المقتضيه للإطلاق، و قد عرفت عدم تماميتها.

و بعبارة أخرى: يدور الأمر بين تقديم العام على المطلق و بين تخصيص العام، و تقديم العام يلزمه تقيّد المطلق لا تقييده، لفرض عدم جريان المقدمات فيه حتى يستفاد الشيع من المطلق، فلا يراد من المطلق حينئذ إلاّ الطبيعه المهمله. و أما تقديم المطلق و تخصيص



فإنه (١) موجب لتخصيصه بلا وجه إلا (٢) على نحو دائر.

و من (٣) أن التقييد أغلب من التخصيص».

العام به فهو إما بلا ميزان و ضابط، و إما دورى، و كلاهما باطل، فيتعين تقديم العام على المطلق.

(١). أى: فإنّ العكس - و هو تقديم المطلق على العام - موجب لتخصيص العام بلا وجه، و هذا تعليل لعدم تقديم المطلق على العام، و محصله: أن هذا التقديم بلا وجه أى اقتراح محض و ليس بميزان، لما مرّ من عدم تماميه المطلق حتى يصح تخصيص العام به، لتوقف تماميته على عدم البيان.

(٢). استثناءً من «بلا-وجه» يعنى: أنّ هذا التخصيص يكون بلا-وجه إلا-بنحو محال، و هو الدور، إذ العمل بالتعليق - و هو المطلق - موقوف على طرح التنجيزى و هو العام، إذ مع وجوده لا-يتحقق المطلق، و طرح التنجيزى موقوف على العمل بالمطلق أى تخصيص العام به، فالعمل بالتعليق منوط بطرح التنجيزى، و طرح التنجيزى منوط بالعمل بالتعليق، و هذا دور.

(٣). معطوف على «من كون» و إشاره إلى الوجه الثانى من وجهى تقديم التقييد على التخصيص عند الدوران بينهما، و محصله: أن التقييد فى المحاورات أكثر من التخصيص، و هذه الأ-كثريه ربما توجب أظهره العام فى العموم من ظهور المطلق فى الإطلاق، فتدبر.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «و منها: تعارض الإطلاق و العموم، فيعارض تقييد المطلق و تخصيص العام. و لا إشكال فى ترجيح التقييد - على ما حَقَّقه سلطان العلماء من كونه حقيقه - لأن الحكم بإطلاق من حيث عدم البيان، و العام بيان، فعدم البيان للتقييد جزء مقتضى الإطلاق. و البيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العام للعموم، فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل و المفروض وجود المقتضى له ثبت بيان التقييد...» إلى أن قال: «و أمّا على القول بكونه مجازا فالمعروف فى وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص.

و فيه تأمل...».

و المقصود من نقل عباره الشيخ «قده» هو: أن الوجهين اللذين ذكرهما الماتن لتقديم التقييد على التخصيص - بحيث يكون كل منهما وجهها على حده - ليسا فى كلام الشيخ

وفيه: أنّ عدم البيان الذي هو جزء المقتضى (٢) في مقدمات الحكمه إنّما هو البيان في مقام التخاطب، لا إلى الأبد (٣).

وجهين مستقلّين، بل هو «قده» اعتمد على الوجه الأوّل بناء على مقاله سلطان العلماء، و على الثاني بناء على مقاله المشهور، فتفطن.

(١). هذا إشكال على الوجه الأوّل و هو كون ظهور العام تنجيزيًا و ظهور المطلق تعلقيًا.

و مبنى الإشكال هو النزاع في أنّ البيان المأخوذ عدمه في انعقاد الإطلاق هل هو البيان حال إلقاء الكلام، فإذا كان المولى في مقام البيان و لم يأت بالمقيّد المتصل انعقد الإطلاق في كلامه؟ أم أنّ البيان المأخوذ عدمه في مقدمات الحكمه هو البيان إلى الأبد، لا خصوص عدمه في حال التخاطب. ظاهر كلام الشيخ هو الثاني، و مختار المصنف هو الأوّل، و قد ناقش «قده» كلام الشيخ هنا و في بحث المطلق و المقيد و في الفوائد (١٠).

و بعد الإشاره إلى مبنى الإشكال نقول في توضيحه: أنّ عدم البيان الذي هو من مقدمات الحكمه - التي يتوقّف عليها الإطلاق - إنّما هو عدم البيان في خصوص مقام التخاطب، لا - مطلقا حتى في دليل منفصل. و عليه فظهور المطلق في الإطلاق معلق على عدم البيان في مقام التخاطب، فلا دخل لعدم البيان المنفصل في انعقاد الظهور في الإطلاق، فبعدم البيان في مقام التخاطب يصير الظهور في الإطلاق تنجيزيًا كتنجيزه ظهور العام، فيقع التعارض بين الظهورين التنجيزيين، لا بين التنجيزي و التعليقي كما أفاده الشيخ «قده».

نعم اتصال العامّ بالمطلق يمنع انعقاد الظهور في الإطلاق، لكون العام بيانا في مقام التخاطب، لكنه خارج عن مفروض البحث، و هو انعقاد الظهور في كلّ منهما، و الخلاف في تعيين الأظهر منهما.

(٢). بصيغه اسم الفاعل، و المراد به مقدمات الحكمه، فالأولى إسقاط أحدهما، لإغناء كل منهما عن الآخر.

(٣). يعنى: حتى لو ورد البيان منفصلا عن المطلق بمدّه مديده، و المفروض هنا ورود العام منفصلا عنه، و بعد استقرار الظهور في كل من العام و المطلق يتعارضان، و لا وجه

و أغلبيه (١) التقييد مع كثره التخصيص (٢) بمثابه قد قيل: «ما من عام إلا و قد خُصَّ» غير مفيد (٣)، فلا بد (٤) فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها (٥) الموجبه لأظهره أحدهما من الآخر، فتدبر (٦).

لتقديم العام.

(١). هذا إشاره إلى الإشكال على الوجه الثانى، و هو كون التقييد أغلب من التخصيص، و محصل الإشكال و جهان:

أحدهما: منع أغلبيه التقييد من التخصيص، لبلوغ التخصيص فى الكثره بمثابه قيل فيه: ما من عام إلا و قد خُصَّ.

ثانيهما: أنّ هذه الأغلبيه - بعد تسليمها - غير مفيده، لعدم كونها موجبه للظن فى مورد الشكّ أولاً، و عدم حجتيه على فرض حصوله ثانياً.

(٢). هذا إشاره إلى الوجه الأول، و هو منع أغلبيه التقييد من التخصيص.

(٣). خبر «و أغلبيه» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى الإشكال، و الأولى أن يقال: «غير مفيده» بالتاء.

(٤). هذا متفرع على عدم تماميه الوجهين المتقدمين اللذين أقيما على ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق، و غرضه: أنه بعد عدم ثبوت ترجيح ظهور العام على ظهور المطلق بالوجهين المذكورين - و صلاحيه كل منهما للتصرف فى الآخر، و عدم لزوم محذور الدور و التخصيص بلا- وجه - لا بد فى إثبات الأظهرية فى كل قضيه من ملاحظه خصوصياتها من القرائن المقاليه و المقاميه الموجبه لأظهره العام أو المطلق أو تكافئهما فى الظهور.

(٥). أى: خصوصيات القضية، و ضمير «أحدهما» راجع إلى العام و المطلق.

(٦). يمكن أن يكون إشاره إلى: أن عدم البيان فى مقام التخاطب يتوقف عليه أصل ظهور المطلق فى الإطلاق، و أمّا حجتيه بحيث يصح التمسك به فهى مشروطه بعدم البيان إلى الأبد كالمخصص المنفصل، فإنّ العام ظاهر فى العموم، و لكن حجتيه فى العموم منوطه بعدم ورود مخصص منفصل، فالعمل بالمطلق أو العام قبل ورود المقيّد

، كما إذا ورد عام (٢) بعد (٣) حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد (٤) الخاصّ بعد حضور وقت العمل

و المخصص كالعمل بالأصل قبل ورود الدليل، فكما أنّه لا مورد للعمل بالأصل بعد الظفر بالدليل، فكذلك العمل بالمطلق أو العام بعد الظفر بالمقيّد أو المخصص. و لعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان في مقام التخاطب في انعقاد أصل الظهور، و عدم البيان أبداً في حجّيته بقاء، لا توقف أصل الظهور عليه، فإنّه مما لا يظن من أحد احتمالاه.

دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

(١). معطوف على «منها ما قيل في ترجيح ظهور العموم... إلخ» و ضمير «منها» راجع إلى ما يستفاد من قوله: «ما لا عبره به أصلاً» من الوجوه الضعيفه التي ذكرت لتمييز الأظهر عن الظاهر، و الضمير المستتر في «دار» راجع إلى «أمر الخاصّ» أي: دار أمر الخاصّ بين كونه مخصّصاً للعام أو منسوخاً به. و محصل هذا الوجه في دوران الأمر بين التخصيص و النسخ هو: غلبه التخصيص الموجبه لتقديمه على النسخ، و قد ذكر المصنف لهذا الدوران موردين.

(٢). هذا إشاره إلى المورد الأوّل، و حاصله: أنه إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، كما إذا قال: «أكرم زيدا الأمير» و بعد حضور زمان العمل به قال: «لا تكرم الأمراء» فإنّه يدور الأمر بين مخصصيه الخاصّ للعام و ناسخيه العام للخاص.

(٣). تقييد ورود العام بكونه بعد حضور وقت العمل بالخاص يكون لأجل تقوّم النسخ بحضور وقت العمل، إذ لو ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص تعيّن التخصيص و لا يدور الأمر بينه و بين النسخ.

(٤). معطوف على «ورود» و إشاره إلى المورد الثاني - و هو عكس السابق - كما إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كقوله عليه السّلام في ما رواه معاوية بن عمار: «العمره واجبه على الخلق بمنزله الحج على من استطاع» و بعد العمل بهذا العام ورد «أنّ

بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعام أو ناسخاً له و رافعا (١) لاستمراره و دوامه - في وجه (٢) تقديم التخصيص على النسخ من (٣): غلبه التخصيص و ندره النسخ.

النائي لا يجب عليه العمره المفردة، و الواجب عليه هو عمره المتمتع فيدور أمر هذا الخاصّ بين المخصّصيه و الناسخيه، فتقديم الخاصّ و إن كان مسلماً، لكن الكلام في أنه للتخصيص أو للنسخ.

(١). معطوف على «ناسخاً» و مفسّر له، و ضمائر «له، لاستمراره، دوامه» راجعه إلى «العام» و قيل: إنّ في بعض النسخ «أو رافعا» و لو كان كذلك ف «أو» بمعنى الواو.

(٢). متعلق ب «قيل» يعنى: ما قيل في وجه تقديم التخصيص على النسخ.

(٣). بيان ل «ما» الموصول في قوله: «ما قيل» و حاصل البحث: إن الوجه في تقديم التخصيص على النسخ - عند الدوران بينهما - هو غلبه التخصيص و ندره النسخ.

ثم إنّ الفرق بين النسخ و التخصيص - بعد وضوح وجوب العمل بالخاص المتأخر عن زمان العمل بالعام مطلقاً سواء أ كان ناسخاً أم مخصّصاً - هو: أنه بناء على التخصيص يكون الخاصّ كاشفاً عن كون الحكم الواقعي هو مؤدى الخاصّ، و أن العام لم يكن مراداً جدياً من أوّل الأمر، فإن لم يعمل بالعام لم يكن عاصياً، بل متجرّياً، لعدم عمله بما كان حجه عليه ظاهراً و هو العام. و بناء على النسخ يكون العام حكماً واقعياً، فإن لم يعمل به كان عاصياً، حيث إن النسخ عبارته عن رفع دوام الحكم و قطع استمراره، فالعام مراد جديّ للشارع ما لم يرد ناسخ له، و مع ورود النسخ يرتفع استمرار حكم العام، نظير الأحكام الموقته المرتفعه بخروج أوقاتها، بل الحكم المنسوخ منها حقيقه. فمع فرض كون العام من الموقّعات التي يجب قضاؤها بعد خروج أوقاتها يجب قضاؤها بناء على النسخ، لأنّ الواجب الواقعي فات عنه في وقته فوجب عليه قضاؤه. و لا يجب قضاؤها بناء على التخصيص، لعدم الوجوب واقعا للعام.

و الحاصل: أنّ غلبه التخصيص على النسخ في المحاورات تلحق المشكوك بالغالب و هو التخصيص. قال شيخنا الأعظم: «لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقى من الشارع - في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة - على ظهور العام في العموم الأفرادى،

و يعبر عن ذلك بأنّ التخصيص أولى من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخيه في العام أو في الخاصّ. و المعروف تعليل ذلك بشيوع التخصيص و ندره النسخ.

(١). هذا إشكال على الوجه المزبور، و هو غلبه التخصيص على النسخ، الذي جعله الشيخ و غيره وجهاً لترجيح التخصيص على النسخ في صورتين المذكورتين في المتن.

و محصل الإشكال هو: أنّه بناء على الوجه الذي ذكر في تقديم التقييد على التخصيص - من كون ظهور العام في العموم تنجيزياً و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقياً - يلزم تقديم النسخ في المقام على التخصيص، لأنّ دلالة كل دليل على الاستمرار تكون بالإطلاق، فالدلالة على الاستمرار تعيقه، لكونها بالمقدمات، لا تنجيزيه، لعدم كونها بالوضع، فإذا دل دليل بالوضع على قطع ذلك الاستمرار قدّم ذلك الدليل عليه، لكونه بالوضع قاطعاً للاستمرار و مانعاً عن تحقق الإطلاق المنوط بعدم البيان، لكون الدليل القاطع للاستمرار بيانا. فإذا ورد «أكرم زيدا الشاعر» و بعد حضور وقت العمل به ورد «لا تكرم الشعراء» فإنّ دلالة الخاصّ على استمرار و جوب إكرام زيد الشاعر تكون بالإطلاق لا بالوضع، و دلالة حرمة إكرام كل شاعر من زيد و غيره من الأفراد تكون بالوضع بناء على وضع الجمع المحلّي باللام للعموم، و حيث إنّ الظهور الوضعي تنجيزي و الإطلاقي تعليقي يقدم العامّ و يصير ناسخاً أي رافعا لاستمرار حكم الخاصّ.

و كذا الحال في عكس المثال، و هو ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام، فإنّ مقتضى تقدم الظهور التنجيزي على التعليقي كما عرفت هو كون الخاصّ ناسخاً لا مخصّصاً.

فالمحصل: أنّ هذا الوجه - أي تنجيزيه الظهور و تعليقيته - يقتضى كون العام ناسخاً في المثال الأوّل، و كون الخاصّ ناسخاً للعام في المثال الثاني. و عليه فلا بد من الالتزام بالنسخ في الموردين، دون التخصيص كما ذهب إليه الشيخ و غيره كما عرفت في عبارته المنقوله.

(٢). هذا في المورد الأوّل أعني به: ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص.

أو العام (١) على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي (٢) في تقديم التقييد على التخصيص كان (٣) اللازم في هذا الدوران (٤) تقديم النسخ على التخصيص أيضا (٥)، و أنّ (٦) غلبه التخصيص إنما توجب أقوائه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزه في أذهان أهل المحاوره بمثابة (٧) تعدّ من القرائن المكتنفه

(١). هذا في المورد الثاني، و هو ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

(٢). و هو كون ظهور العام في العموم تنجيزيًا و ظهور المطلق في الإطلاق تعليقيا، و هذا الوجه العقلي هو الذي ذكره مرجّحا لتقديم التقييد على التخصيص بقوله: «من كون ظهور العام في العموم تنجيزيًا، بخلاف ظهور المطلق في الإطلاق... إلخ».

(٣). هذا ما يتعلق به قوله: «فعلى الوجه» يعنى: فعلى الوجه العقلي كان اللازم... إلخ.

(٤). أى: في الدوران بين النسخ و التخصيص، و قد عرفت وجه الزوم، و هو كون دلالة الدليل على الاستمرار بالإطلاق، و دلالة العام على العموم - الذي هو بيان لقطع استمرار الدليل المقابل له - بالوضع، فلا بد حينئذ من تقديم النسخ على التخصيص.

(٥). يعنى: كتقديم التقييد على التخصيص كما تقديم في دوران الأمر بين التخصيص و التقييد.

(٦). معطوف على «أن دلالة الخاصّ» و هذا متمم للجواب عن تقديم التخصيص على النسخ لأجل الغلبة. توضيحه: أن غلبه التخصيص لا- تجدى في رفع اليد عن الظهور الوضعي للعام بالظهور الإطلاقي، إلا- إذا أوجبت أقوائه الظهور الإطلاقي في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم، و لا- توجب الغلبة ذلك إلا- إذا كانت مرتكزه في أذهان العرف بحيث تعدّ عندهم من القرائن المكتنفه بالكلام الموجبه للظهور. و ليست الغلبة كذلك، فلا يعتد بها و إن كانت مفيدة للظن بالتخصيص، لكن مجرد الظن بالتخصيص لا يوجب وهنا في ظهور الكلام في العموم، و لا أقوائه ظهوره في الدوام.

(٧). متعلق بقوله: «مرتكزه».

بالكلام (١)، و إلا (٢) فهي و إن أنت مفيدة للظن بالتخصيص، إلا أنها غير موجبه لها (٣) كما لا يخفى «-» .

ثم (٤) إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل (٥) في التخصيص - لئلا (٦) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل (٧) الأمر في تخصيص

(١). بحيث توجب أظهره الكلام في الاستمرار من الظهور الوضعي للعام في العموم.

(٢). أي: و إن لم تكن الغلبه مرتكزه في أذهان أبناء المحاوره فالغلبه و إن كانت حينئذ مفيده للظن بالتخصيص، لكنها لا توجب أقوائه الظهور التي هي مناط تقديم التخصيص على النسخ.

(٣). أي: لأقوائه ظهور الكلام، و ضميرا «فهي، أنها» راجعان إلى الغلبه.

(٤). غرضه تحقيق حال الخصوصات الوارده عن أهل البيت المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» بعد العمل بالعمومات الوارده في الكتاب و السنه، و محصل الإشكال فيها: أنه بناء على اشتراط التخصيص بورود الخاصّ قبل زمان العمل بالعامّ - حتى لا- يلزم القبح و هو تفويت الغرض بتأخير البيان عن وقت الحاجة - يشكل الأمر في تلك الخصوصات، إذ لو كان ورودها بعد العمل بالعامّ يلزم هذا القبح، فلا يمكن الالتزام بمخصّصيه تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنه، كما أنه لا يمكن الالتزام بناسختها أيضا لتلك العمومات، لاستلزامه كثره النسخ في الشريعه الواحده مع قلته و كثره التخصيص.

و بيان آخر: الخاصّ مخصّص إن كان قبل زمان الحاجة أي قبل العمل بالعامّ، و إن كان بعده فهو ناسخ و ليس بمخصّص، فلا دوران بين المخصّصيه و الناسخيه.

(٥). أي: وقت العمل بالعامّ، فإنّ تخصيصه منوط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

(٦). هذا تعليل لاعتبار كون التخصيص قبل زمان العمل بالعامّ، و قد مرّ آنفا توضيحه.

(٧). خبر «انه» يعنى: ثم إنه يشكل الأمر في تخصيص الكتاب... إلخ.

=====

(-). لكن المصنف «قده» في العام و الخاصّ قبيل البحث في معنى النسخ قدّم التخصيص على النسخ، حيث قال: «إلا أنّ الأظهر كونه مخصصا مع ذلك... إلخ» فلاحظ.



الكتاب أو السنه (١) بالخصوصات الصادره عن الأئمه عليهم السّلام، فإنّها (٢) صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتهما ( بعموماتها ) و التزام نسخهما ( نسخها ) بها (٣)

(١). المراد بالسّينه هنا هي السنه النبويه، بقريته صدور الخصوصات من الأئمه «عليهم السلام» لا بمعنى ما يقطع بكونه من الدين كما هو المقصود من أخبار العرض على الكتاب و السنه.

(٢). يعنى: فإنّ الخصوصات صادره... إلخ، و هذا تقريب الإشكال المزبور. يعنى:

و المفروض أنّها صادره بعد العمل بالعامّ، فلا يمكن أن تكون مخصّصه لعمومات الكتاب و السنه.

و الحاصل: أنّه يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما: عدم معقوليه دوران الخاصّ المتأخّر عن العام بين النسخ و التخصيص، إذ مع وروده قبل العمل بالعامّ يتعيّن التخصيص، و بعد العمل بالعامّ يتعين النسخ، فلا دوران بينهما.

ثانيهما: أن أمر تلك الخصوصات دائر بين أمرين يبعد الالتزام بهما.

الأوّل: حملها على النسخ بعد انقضاء الوحي، بأن يقال: إنّ الناسخ مما أنشأه النبي «صلى الله عليه و آله و أخفاه لمصلحه عن الناس و أودعه عند الوصى صلوات الله عليه» ليظهره عليهم عند وجود المصلحه فى إظهاره.

و وجه بعده ما قيل: من ندرته خصوصا فيما كان إظهاره عنهم عليهم السلام لا عن النبي صلى الله عليه و آله فتأمل.

الثانى: حملها على التخصيص، مع الالتزام باحتفاف العام الكتابى بما يخصّصه، و عمل السابقين بالخاص لعلمهم به، لكنه اختفى فأظهره الإمام عليه السلام لأهل عصره.

و وجه بعده: أنّ عموم البلوى بتلك الخصوصات الموجب لتوفّر الدواعى إلى نقلها و ضبطها - حتى لا تقع الطبقات المتأخره فى خلاف الواقع - يوجب الاطمئنان بعدم علم أهل العصر السابق بتلك الخصوصات و القرائن الداله عليها.

(٣). أى: بالخصوصات، و ضميرا «بعموماتهما، نسخهما» راجعان إلى «الكتاب أو

و لو قيل (١) بجواز نسخهما بالروايه عنهم كما ترى (٢).

فلا محيص (٣) فى حله من أن يقال: إنَّ اعتبار

السنة» و تنبيه هذين الضميرين مطابقه للنسخه المطبوعه على النسخه الأصلية المخطوطه بقلم المصنف «قده». و أفراد الضميرين كما فى سائر النسخ ليس على ما ينبغى.

(١). هذا إشاره إلى إشكال النسخ بالروايات الصادره عن الأئمة الأطهار «عليهم صلوات الله الملك الغفار» بعد انقطاع الوحي، حيث إنَّهم «عليهم الصلاه و السلام» حقاظ الأحكام لا مشرَّعون لها حتى ينسخوا شيئا من الأحكام. و لكن دفعوا هذا الإشكال بما سيأتى بيانه.

(٢). خبر «و التزام» و دفع له، و حاصل هذا الدفع: أن الالتزام المزبور مستلزم لكثرة النسخ حينئذ، و هو خلاف ما التزموا به من قلّه النسخ. مضافا إلى: استلزامه عدم كمال الدين فى عصره صلى الله عليه و آله و سلم و المفروض أنه كمل - بحسب الآيات و الروايات - فى زمانه صلى الله عليه و آله كما يصرِّح به خطبه الغدير فى حجه الوداع: «معاشر الناس ما من شىء يقربكم إلى الجنة إلَّا و قد أمرتكم به، و ما من شىء يباعدكم عن النار إلَّا و قد نهيتكم عنه».

(٣). هذا جواب الإشكال الذى ذكره بقوله: «يشكل الأمر فى تخصيص الكتاب أو السنة». توضيحه: أنه يمكن دفع الإشكال بوجوه ثلاثه تعرِّض الماتن لاثنين منها:

أحدها: عدم لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من مخصَّصيه تلك الخصوصات لعمومات الكتاب و السنة كما عليه بناء الأصحاب، بتقريب: أن وجه القبح المزبور هو فوات الغرض من تأخير البيان، فإذا فرض انجبار فواته بمصلحه فى إخفاء الخصوصات، أو مفسده فى إظهارها فى الصدر الأوَّل - كما اتفق ذلك فى كثير من الأحكام، حيث إن بيانها كان بالتدرج حسب اقتضاء المصلحه - صحَّ حينئذ دعوى الالتزام بالتخصيص، و كون التكليف الواقعى مؤدَّى الخاص، إلَّا أن السابقين عملوا بحكمهم الظاهرى الذى هو مقتضى العمومات.

فحاصل هذا الوجه: مخصَّصيه الخصوصات لتلك العمومات من دون لزوم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة و إن تأخر بيانها عن زمان العمل بالعمومات، لما مرَّ آنفا من تدارك فوات الغرض - المانع عن القبح - بمصلحه فى تأخير البيان.

ثانيها - أى ثانى الوجوه الدافعه للإشكال - أنه لا مانع من الالتزام بناسخه تلك

ذلك (١) حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - و كان من الواضح أنّ ذلك (٢) فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصيات أو مفسده في إبدائها كإخفاء (٣) غير واحد من التكليف في الصدر الأوّل - لم يكن (٤) بأس بتخصيص عموماتها بها،

الخصوصيات، بمعنى كونها ناسخه للحكم الظاهري الثابت للعام، لا- النسخ بمعناه الحقيقي و هو رفع الحكم الثابت الفعلي الواقعي، بل ليس العام إلا- حكما ظاهريًا من دون أن يكون حكما فعليًا ثابتا واقعا و مرادا جدّيًا، بل الحكم الثابت واقعا هو مقتضى الخصوصيات.

و لا بأس بإرادته النسخ بهذا المعنى بعد اقتضاء المصلحة عدم بيان الحكم الواقعي المطابق لتلك الخصوصيات «-» .

(١). أى: اعتبار عدم حضور وقت العمل بالعام في التخصيص.

(٢). أى: قبح تأخير البيان في يكون في مورد الجبران، و أمّا في مورد الجبران فلا قبح.

و المراد بوقت الحاجة وقت العمل بالعام. و عليه فليس تأخير البيان قبيحا ذاتيا كقبح الظلم حتى لا يتغير عمّا هو عليه، بل هو كالكذب في كونه مقتضيا للقبح، و لذا يرتفع لو زوحم بما هو أهم منه كحفظ النفس و نحوه.

(٣). هذا تشبيه بالمنفى، و ضمير «إبدائها» راجع إلى «الخصوصيات».

(٤). جواب قوله: «حيث كان» يعنى: بعد أن كان وجه قبح التخصيص بعد حضور وقت العام تفويت الغرض و كان الغرض الفائد متداركا، فلا بأس بالالتزام بمخصّصيه الخصوصيات الصادره من الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» لعمومات الكتاب و السنه.

=====

(-). ثالثها: أنّ العمومات كانت مقرونة بقرائن تدلّ على الحكم الواقعي الّذى هو مقتضى الخصوصيات، و كان عمل السابقين على طبق الخصوصيات، لكن خفيت تلك القرائن على أهالى الأعصار المتأخره، و لذا بيّن لهم الأئمة المعصومون صلوات الله عليهم أجمعين» تلك الخصوصيات.

فمرجع هذا الوجه إلى كشف تلك الخصوصيات عن عمل السابقين بمقتضياتها، و عدم عملهم بالعام، فلا يلزم النسخ و لا تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يوجّه ذلك بعدم لزوم القبح من هذا

و استكشاف (١) أنّ موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا

(١). بالجزء معطوف على «تخصيص عموماتها» و مفسّر له، و ضمير «عموماتهما» راجع إلى «الكتاب و السنه» و ضميرا «بها، موردها» راجعان إلى الخصوصات، و ضمير «فيه» إلى «حكم العام ظاهرا». يعنى: لم يكن بأس باستكشاف أنّ مورد الخصوصات كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فى حكمه ظاهرا بمقتضى أصاله العموم.

التأخير لأجل المصلحه فى إخفاء الخصوصات أو المفسده فى إبدائها.

لكن يبيّن هذا الوجه ما تقدم سابقا من: أن اختفاء القرائن مع كثره الابتلاء بها و شدّه الاهتمام بضبطها بعيد جدًّا.

و كذا يبيّن الوجه الثانى - و هو نسخ الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصل اللفظى أعنى أصاله العموم - أنّ النسخ هو رفع اليد عن الحكم الفعلى الثابت واقعا، لا رفع اليد عن الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الأصل اللفظى، فلا بد أن يراد به النسخ الحقيقى الذى قد عرفت فى التوضيح بعده.

فأوجه الوجوه الثلاثه التى ذكرت فى دفع الإشكال هو الوجه الأوّل أعنى التخصيص، و دفع محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بمصلحه الإخفاء أو مفسده الإظهار. و هذا الوجه هو الذى ارتضاه الشيخ «قده»، حيث قال: «فالأوجه هو الاحتمال الثالث أعنى كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا» إلى أن قال: «و الحاصل: أن المستفاد من التبع فى الأخبار - و الظاهر من خلوّ العمومات و المطلقات عن القرينه - أنّ النبى صلى الله عليه و آله جعل الوصى عليه السلام مبيّنا لجميع ما أطلقه و أطلق فى كتاب الله الكريم، و أودعه علم ذلك و غيره. و كذلك الوصى بالنسبه إلى من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين»، فبينوا ما رأوا فيه المصلحه، و أخفوا ما رأوا المصلحه فى إخفائه.

و يؤيد هذا الوجه: بيان الأحكام تدريجا فى صدر الإسلام، و عدم اقتضاء المصلحه بيانها دفعه حتى ورد: أنّ المسلمين فى أوّل ظهور الإسلام لم يكلفوا إلا بالتوحيد و اعتقاد رساله إلى عشر سنين.

و بالجملة: فالالتزام بوجود المصلحه فى إخفاء الخصوصات كإخفاء كثير من الأحكام مما يساعده النقل و الاعتبار، و الله تعالى هو العالم.

فيه ظاهراً، ولأجله (١) لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها (٢) عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار (٣) و الدوام أيضاً (٤)، فتفظن (٥).

(١). هذا بيان الوجه الثانى الذى ذكرناه بقولنا: «ثانيها أى ثانى الوجوه الدافعه للإشكال... إلخ». أى: ولأجل عدم البأس بمخصّصيه الخصوصيات المقترن إخفاؤها بالمصلحة أو إظهارها بالمفسده - مع تأخرها عن زمان العمل بالعمومات - لا مانع من الالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد عن ظهور العمومات فى الاستمرار الثابت لها بالإطلاق الأزمانى. و النسخ هنا يكون فى الحكم الظاهرى بالخصوصيات التى هى أحكام واقعيه، فالنسخ كما يكون فى الأحكام الواقعيه كذلك يكون فى الأحكام الظاهريه. لكن تسميه هذا بالنسخ خلاف الاصطلاح.

(٢). أى: بالخصوصيات.

(٣). متعلق ب «ظهور» و الباء فى «إطلاقها» للسببيه و متعلق ب «ظهور» أيضاً، يعنى:

رفع اليد بسبب الخصوصيات عن ظهور العمومات فى الاستمرار الثابت بسبب إطلاقها الأزمانى، لما مرّ من أن للعام ظهوراً وضعياً فى الأفراد، و إطلاقياً فى الأحوال و الأزمان، و الخصوصيات الوارده بعد العام ترفع إطلاقه الأزمانى.

(٤). قيد للنسخ، يعنى: أنه كما لا- بأس بالالتزام بتخصيص عمومات الكتاب و السنه بتلك الروايات، كذلك لا بأس بالالتزام بناسخيتها لتلك العمومات بهذا المعنى من النسخ.

(٥). لعله إشاره إلى ضعف الوجه الثانى و هو النسخ بالمعنى المزبور، لأنه تخصيص حقيقه، أى: بيان للحكم الواقعى الذى هو مؤدى الخاص، إذ المفروض أن العام لم يكن مراداً جدياً - و حكماً واقعياً فعلياً - حتى ينسخ بالخاص، بل كان العمل به مبتتاً على أصاله العموم.

لا- إشكال فى تعيين الأظهر لو كان فى البين إذا كان التعارض بين الإثنتين. و أما إذا كان بين الزائد عليهما، فتعيّنه (٢) ربما لا يخلو من خفاء،

انقلاب النسبه و عدمه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل تعيين الأظهر فيما إذا كان التعارض بين أكثر من دليلين، و أنّه هل تنقلب النسبه بين مثل العام و الخصوصات المتعدده من العموم و الخصوص إلى نسبه أخرى أم لا؟ كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

(٢). أى: فتعيّن الأظهر. و مقصوده من هذه العبارة أن البحث فى هذا الفصل صغرى كما كان كذلك فى الفصل السابق، لا كبرى، و بيانه: أنّ الأحكام المتقدمه فى الفصول السابقه لتعارض الخبرين - كالتخير بينهما المدلول عليه بأخبار العلاج، و الاقتصار على المرجحات المنصوصه لو قيل بوجوب الترجيح و غير ذلك - لا تختص بموارد تعارض الخبرين، بل تشمل ما إذا كان التعارض بين أخبار ثلاثه أو أربعه أو أزيد، بل قد يكون التعارض بين طوائف ستّ أو سبع من الأخبار كما هو غير خفى على الممارس فى الفقه الشريف. فحكم تعارض أكثر من دليلين - أيضا - هو الجمع الدلالى إن كان بينها حكمه أو أظهره، و التخير إن لم يكن بينها ذلك أو توفيق عرفى، سواء أ كانت الأدله متكافئه فى وجوه الترجيح أم متفاضله بناء على مختار المصنف من إنكار وجوب الترجيح بالمزايا

ص: ٢٦٥

المنصوصه و غيرها.

فإن كان التعارض بين خبرين، فإن أمكن التوفيق العرفي بينهما بأن كان أحدهما أظهر من الآخر فهو، وإلا فلا بد من إعمال قانون التعارض من الترجيح أو التخيير بينهما.

و إن كان التعارض بين أخبار ثلاثة أو أكثر فتقديم بعضها على بعض من باب الجمع الدلالي يتوقف على كون ذلك البعض أظهر من غيره، و تشخيص الأظهر هنا لا يخلو من صعوبه، و لذا عقدوا هذا البحث لمعرفة. و عليه فهذا الفصل يتكفل تمييز الأظهر عن الظاهر، و سيظهر إن شاء الله تعالى ارتباط معرفه الأقوى دلالة من المتعارضات ببحث انقلاب النسبه.

توضيح المقام: أن النسبه بين الأدله الثلاثه المتعارضه أو أكثر إما متحده و إما متعدده، فإن كانت متعدده فسيأتى الكلام فيه فى آخر هذا الفصل. و إن كانت متحده فإما تبقى على حالها بعد ملاحظه بعضها مع بعضها الآخر، و إما تنقلب إلى نسبه أخرى بعد العلاج.

مثال الأول: ما إذا ورد «يجب إكرام الأمراء و يحرم إكرام الفساق و يستحب إكرام النحويين» فإن النسبه بين الأول و بين كل واحد من الآخرين عموم من وجه، سواء لوحظ مع أحدهما أم لم يلاحظ، لثبوت هذه النسبه بينها قبل لحاظه مع أحدهما و بعده، و ذلك فإن نسبه «أكرم الأمراء» مع «حرمه إكرام الفساق» و كذا مع «استحباب إكرام النحويين» عموم من وجه، و بعد ملاحظه «أكرم الأمراء» مع أحدهما تكون تلك النسبه محفوظه، لأن «أكرم الأمراء» بعد ملاحظته مع «حرمه إكرام الفساق» تكون نسبه مع «استحباب إكرام النحويين» تلك النسبه السابقه، إذ مفاد «أكرم الأمراء» بعد ملاحظته مع «حرمه إكرام الفساق» هو «وجوب إكرام الأمراء العدول» و من المعلوم أن نسبه مع «استحباب إكرام النحويين» أيضا عموم من وجه، و مورد اجتماعهما الأمير العادل النحوى.

و لا إشكال فى حكم صوره اتحاد النسبه قبل العلاج و بعده، فإنه يعامل مع مورد اجتماع العامين من وجه معاملة التعارض من الترجيح أو التخيير، على الخلاف فى تعارض الدليلين أو الأدله.

و مثال الثانى: ما إذا ورد «أكرم الأمراء» ثم ورد «لا تكرم فساقهم» و ورد أيضا «يكره

إكرام الأمراء الكوفيين» فإنَّ النسبه بين الأول و كل من الأخيرين عموم مطلق، لكن بعد تخصيصه بأحدهما تنقلب النسبه بينه و بين الآخر إلى العموم من وجه، إذ النسبه بين «أكرم الأمراء العدول» بعد ملاحظته مع «لا تكرم فساقهم» و بين «الأمراء الكوفيين» عموم من وجه، لاجتماعهما في الأمير الكوفى العادل، و افتراقهما في الأمير غير الكوفى، و فى الأمير الكوفى الفاسق، فعلى تقدير صحه انقلاب النسبه تلاحظ النسبه الحادثه دون النسبه السابقه، ففى ماده الاجتماع - و هى فى المثال: الأمير الكوفى غير الفاسق - يقدّم الراجح من الدليلين - و هما العام المخصّص و الخاصّ الآخر - على الآخر إن كان هناك راجح، و إلا فالتخيير بينهما أو غيره من أحكام التعارض.

و على تقدير عدم صحه الانقلاب يخصّص العام بكلّ من الخاصّين مع الغضّ عن الآخر إن أمكن إخراجهما عن العام، كما إذا بقى للعام بعد إخراجهما عنه مورد كالمثال المزبور، حيث انه بعد إخراج «فسّاق الأمراء» و «الأمراء الكوفيين» عن العام و هو «وجوب إكرام الأمراء» يبقى له مورد مع الأمراء العدول غير الكوفيين.

و إن لم يمكن إخراجهما عنه بأن لم يبق للعام مورد، كما إذا ورد «أكرم الأمراء و لا- تكرم فساقهم و يستحب إكرام عدول الأمراء» فإنّه لا- يمكن تخصيص العام بكليهما، لعدم بقاء مورد له، فلا محاله يقع التعارض بين العام و كلا الخاصّين، و يجرى عليهما حكم المتباينين.

و قد ينعكس الأمر، فتتقلب نسبه العموم من وجه إلى العموم المطلق، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، و لا- تكرم الفساق، و يكره إكرام الأمراء الفساق» فإنَّ النسبه بين الأوّل و الثانى عموم من وجه، و بين الثانى و الثالث عموم مطلق كما هو واضح، فإذا خصّص الثانى بالثالث و صار مفاده «حرمه إكرام الفساق إلا فساق الأمراء، فإنّهم يكره إكرامهم» انقلبت نسبه الأخص من وجه بين «أكرم الأمراء و لا تكرم الفساق» إلى الأخصّ المطلق، إذ مفادهما حينئذ «وجوب إكرام الأمراء إلا فساقهم» هذا.

و قد تنقلب نسبه الأعم و الأخص مطلقا إلى التباين، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، و لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدول الأمراء» فإنَّ النسبه بين العام و بين كل من



ولذا (١) وقع بعض الأعلام فى اشتباه و خطأ، حيث (٢) توهم أنه إذا كان هناك

الخاصين عموم مطلق كما هو واضح. إلا أن تخصيصه بالخاص الأول - و صيروره مفاده بعد التخصيص وجوب إكرام الأمراء العدول - أوجب انقلاب النسبه إلى التباين، لمباينه هذا المفاد مع استحباب إكرام الأمراء العدول.

إذا عرفت معنى انقلاب النسبه، و أن المقصود من هذا البحث تعيين الأظهر من بين الأدله المتعارضه، فاعلم: أنه وقع الخلاف فى أنه هل يلاحظ نسبه كل خاص مع العام مع الغض عن الخاص الآخر - أى يخصص العام بكل واحد من الخصوصات فى رتبه واحده - أم يلاحظ نسبه العام إلى خاص، و بعد تخصيصه به يلاحظ ثانيا مع الخاص الآخر، وهكذا؟ فيه قولان، نسب الأول إلى المشهور، و الثانى إلى العلامه النراقى «قده» حيث أنه يلاحظ العام مع أحد الخصوصات، و بعد تخصيصه به يلاحظه مع سائر الخصوصات.

و قيل: إن استدلاله فى الفقه يدور عليه.

و لكن التحقيق الذى ذهب إليه المصنف و غيره هو الأول، فالمدار عند الفاضل النراقى على النسبه الحادثه، و عند غيره على النسبه السابقه الأوليه التى كانت بين العام و بين كل واحد من الخصوصات، فيخصص بكل واحد منها - مع الغض عن الآخر - بتلك النسبه.

(١). أى: و لخفاء الأظهر وقع بعض الأعلام - و هو الفاضل النراقى - فى الخطأ و الاشتباه.

(٢). هذا تمهيد لبيان الاشتباه الذى وقع فيه الفاضل النراقى. و قد أفاد هذا المطلب - فيما ظفرت عليه من كلماته - فى كتابيه المناهج و العوائد، و ينبغى نقل جمله من كلامه للوقوف على مرامه، و للتنبيه على الغفله فى نسبه بعض الأمور إليه، ثم توضيح ما أورده الشيخ و المصنف عليه، قال «قده»:

«عائده: اعلم أنه قد حقق فى الأصول: أنه إذا تعارض العام و الخاص المطلقان يخصص العام بالخاص. و إذا تعارض العامان من وجه يرجع إلى الترجيح إذا كان، و إلا - فيحكم بالتخير إن أمكن، و إلا - فيرجع إلى الأصل السابق عليهما. و هذا كله ظاهر إذا كان التعارض بين عام و خاص مطلقين أو من وجه.

و كثيرا ما يتعدّد أحدهما أو كلاهما - لا بمعنى أن يتعدد دليل أحد الحكمين بأن يتحد

موضوع المتعددين، لأنّه في حكم الواحد - بل مع تعدد الموضوع العام أو الخاصّ المطلق أو من وجه، كما إذا قال: أكرم العلماء و أكرم الفقهاء و لا- تكرم العالم الفاسق. فهناك عام مطلق و خاص مطلق متخالفين، و خاص مطلق من العام و من وجه من الخاصّ، و التعارض في الفقيه الفاسق.

أو قال: أكرم العلماء و أكرم الخياطين و لا تكرم الفاسق، فهناك ثلاثة عامّات من وجه، و التعارض في العالم الخياط الفاسق بين الثلاثة، و في العالم الفاسق و الخياط الفاسق بين كل اثنين.

و من هذا القبيل: ما ورد في الالتفات عن قبله، حيث ورد في حديث: أن الالتفات يقطع الصلاه، و آخر: أن الالتفات لا يقطع، و ثالث: أن الالتفات بكل البدن يقطع، و رابع:

أن الالتفات بالاستدبار يقطع، و خامس: بأن الالتفات الموجب لرؤيه الخلف يقطع. و لو لوحظت المفاهيم أيضا فيزداد المعارضات، ففي سادس: الالتفات بغير الفاحش لا يقطع، و في سابع: الالتفات لا بكل البدن لا يقطع، و في ثامن: الالتفات غير الموجب لرؤيه الخلف لا يقطع.

ثم إجراء ما قرّر في الأصول من أحكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الأمور المتعدده في صورته التعدد يحتمل أحد الوجوه الثلاثة:

الأول: إجراؤه بين كلّ اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات لكل منهما من هذه الأمور، فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقي و يحكم بمقتضاه، ثم يجمع المقتضيات و يعمل فيه مثل ذلك، كما يقال في المثال الأوّل: يعارض لا- تكرم العالم الفاسق مع أكرم العلماء بالعموم المطلق، فيخصص الثاني، ثم يعارض الأوّل مع أكرم الفقهاء بالعموم من وجه، فلا- يحكم في الفقيه الفاسق بشيء، أو يحكم بالتخيير، و لا- تعارض بين الثاني و الثالث. و إذا قال: لا تكرم العلماء و أكرم الفقهاء و أكرم العدول، لا تعارض بين الثانيين، و يعارض كل منهما مع الأوّل بالعموم المطلق، فيخصص الأوّل بغير العدول و غير الفقهاء، و يختص عدم الإكرام بالفاسق من غير الفقهاء.

الثاني: إجراؤه بين كل اثنين منها بعد إلقاء التعارض بين كل منهما و بين سائر

معارضاته، و الحكم بمقتضاه، فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضته و يعمل فيه بمقتضى التعارض، ثم يعارض مع معارض آخر. ففى المثال السابق: يخصيص لا تكرم العلماء أوّلا بأكرم الفقهاء، لكونه أخص منه مطلقا، ثم يعارض مع أكرم العدول، و يكون التعارض حينئذ بالعموم من وجه.

الثالث: أن يعارض كل عام أو خاص مع واحد من معارضاته مع ملاحظه ما له من سائر المعارضات، فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض، بمعنى أن يلاحظه كونه ذا معارض كذائى من غير أن يعمل بمقتضى تعارضهما أوّلا» إلى أن قال:

«ثم نقول: إنّه لا- شك أنّ الأوّل باطل، لأنّ بعد وجود المعارض و احتمال اختلاف الحكم معه لا وجه للإغماض و قطع النظر عنه. و كذا الثانى، لأنّ تقديم إجراء قواعد بعض المعارضات تحكّم فاسد، لأنّ الكلّ قد ورد علينا دفعه واحده، بمعنى أنّ المجموع فى حكم كلام واحد بالنسبه إلينا، فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع، و إجراء الكل غالبا يؤدّى إلى الدور الباطل أو التسلسل، فتعيّن الثالث، و هو الموافق للتحقيق كما لا يخفى على المحقق الدقيق».

ثم طبق هذا المبنى على روايات الالتفات عن القبله و جمع بينها، و قال فى آخر كلامه: «و لا يخفى أيضا أنّه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعيا كالإجماع و الآخر غير قطعى بعد ثبوت حجّيته، لأنّ بعد ثبوت الحجّيه يكون حكمه حكم القطعى، فإنّه لو كان بدل قوله: و إلى الخلف يقطع - الإجماع على القطع حينئذ نقول: إنّه كما أنّ الإجماع يخصّص العام المطلق كذلك الخبر الخاصّ، لأنّه أيضا حجّه كالإجماع، فافهم و اضبط، فانه من المسائل المهمّه المشكله» و أفاد هذا المطلب فى المناهج أيضا، لكن لما كان كلامه فى العوائد أو فى المقصود و هو أحدث تأليفا اقتصرنا عليه.

(١). جواب «إذا» هذا تقريب انقلاب النسبه الذى هو اشتباه العلم المتقدم «قده» و الواو

=====

(-). الأولى أن يقال: «بينه بعد تخصيصه به و بين سائر الخصوصات» إذ طرفا النسبه العام

تخصيصه (١) به، فربما (٢) تنقلب النسبه إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بد من رعايه هذه النسبه (٤)، و تقديم (٤) الراجع منه (٥) و منها، أو التخيير (٦) بينه (٧) و بينها لو لم يكن هناك راجح،

في «و قد خصّص» حاله، يعنى: إذا كان هناك عام و خصوصات - و الحال أنه قد خصّص ببعضها - كان اللازم ملاحظه النسبه المنقلبه الحادثه بسبب تخصيصه ببعضها مع سائر الخصوصات.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينه» راجعان إلى «عام» و ضمير «به» راجع إلى «بعضها» يعنى: كان اللازم ملاحظه النسبه بين العام و بين سائر الخصوصات بعد تخصيص العام ببعض تلك الخصوصات.

(٢). هذا متفرّع على الملاحظه المزبوره، يعنى: قد توجب هذه الملاحظه انقلاب النسبه من العموم و الخصوص المطلق إلى الخصوص من وجه، أو من غيره إلى غيره كما عرفت فى بيان الأمثله، فلا بد من مراعاة هذه النسبه الجديده بترتيب أحكامها من الأخذ بالراجع منهما إن كان، و إلا فالتخيير.

(٣). أى: نسبة العموم و الخصوص من وجه التى انقلبت إليها النسبه السابقه.

(٤). معطوف على «رعايه» و مفسّر لها، و لعل الأولى إبدال الواو بالباء، بأن يقال:

«بتقديم».

(٥). أى: من العام المخصّص و من سائر الخصوصات.

(٦). معطوف على «تقديم» يعنى: لا بدّ من رعايه هذه النسبه بتقديم الراجع من العام المخصّص و سائر الخصوصات إن كان هناك راجح، أو التخيير بينهما إن لم يكن هناك راجح.

(٧). أى: بين العام المخصّص، و ضمير «بينها» راجع إلى سائر الخصوصات.

=====

المخصّص ببعض الخصوصات، و سائر الخصوصات، فينبغى أولاً ذكر الطرف الأوّل، و هو العام المخصّص ببعض الخصوصات حتى يناسب التعبير بسائر الخصوصات، إذا المناسب ذكر السائر بعد بيان شىء من سنخه كما هو المعهود من استعمال هذه الكلمه فى الموارد.

لا تقديمها (١) عليه، إلا إذا كانت النسبه بعده (٢) على حالها.

و فيه (٣): أنّ النسبه إنّما هي بملاحظه الظهورات. و تخصيص العام

(١). معطوف على «ملاحظه» يعنى: كان اللازم ملاحظه النسبه... لا تقديمها - أى لا تقديم الخصوصات على العام - كما يقول به غير الفاضل النراقى «قده» إلا- إذا كانت النسبه التي كانت قبل التخصيص محفوظه بعده و لم تنقلب إلى نسبه أخرى، فإن انقلبت إليها كان اللازم مراعاة النسبه المنقلبه.

و مثال محفوظيه النسبه - و عدم انقلابها بعد تخصيص العام بأحد الخاصّين - ما إذا ورد «أكرم الشعراء، و لا تكرم الشعراء البصريين، و لا تكرم الشعراء الكوفيين» فان تخصيص العام ب «لا تكرم العلماء البصريين» لا يوجب انقلاب نسبه العموم المطلق إلى نسبه أخرى بل هي باقيه على حالها، ضروره أن «أكرم الشعراء» قبل تخصيصه ب «لا تكرم الشعراء البصريين» كان أعم مطلقا من «لا تكرم الشعراء الكوفيين» و هذه الأعميه باقيه أيضا بعد التخصيص به، و لم تنقلب إلى نسبه أخرى، لوضوح أعميه «الشعراء غير البصريين» من «الشعراء الكوفيين».

هذا توضيح كلام العلامة النراقى «قده» و حاصله: كون المدار فى العلاج هو النسبه الحادثه، إلا إذا كانت النسبه السابقه باقيه على حالها بعد تخصيص العام بأحد الخصوصات.

(٢). أى: بعد تقديمها - أى تقديم الخصوصات - و ضمير «حالها» راجع إلى النسبه.

(٣). توضيح ما أجاب به عن كلام النراقى - وفاقا لشيخنا الأعظم فى بعض كلامه «قدس سرهم» - هو: أن مركز النسبه بين الدليلين أو الأدلّه هو الظهور العرفى الثابت لهما أولاها - عند أبناء المحاوره، و ظهور كل دليل ينسب إلى مثله من دون اثلامه بظهور دليل آخر، فالظهورات محفوظه قبل ملاحظه بعضها مع الآخر و بعدها، و لا تتلم بالقرائن المنفصله و إن كانت قطعيه، لأنّها لا تصادم الظهورات الناشئه من استعمال الألفاظ فى معانيها، حيث إنّ هذه الظهورات تترتب قهرا على الاستعمال المزبور، بل تصادم حجيتها. نعم القرائن المتّصله تمنع انعقاد الظهور.

بمخّصّ ص منفصل - و لو كان قطعياً - لا ينثلم (١) به ظهوره و إن انثلم به حجّيته، و لذلك (٢) يكون بعد التخصيص حجه في الباقي،

فعلية لا- يرتفع ظهور العام في العموم بالمخّصّ ص المنفصل، بل يخصّص بكل واحد من المخصصات من دون انقلاب ما كان بينها قبل التخصيص من النسبه، لأن وجه تقديم كل خاص على عامه - و هو الأظهرية في مورد تصادق العنوانين - متحقق في كل واحد من الخصوصات، فلا وجه لتقديم أحد الخاصّين في تخصيص العام به ثم ملاحظه العام المخصّص مع الخاصّ الثاني، لأن تقديم أحد الخاصّين و انقلاب نسبه العام مع الخاصّ الآخر إمّا ترجّح بلا مرجح أي معلول بلا عله، و إمّا ترجيح بلا مرجح.

ففي مثل «أكرم الأمراء، و لا- تكرم فساقهم، و لا- تكرم الأمراء الكوفيين» يحكم بوجوب إكرام الأمير العادل غير الكوفي، لأنّه يبقى تحت عموم «وجوب إكرام الأمراء» بعد خروج فساقهم و كوفيّهم. بخلاف انقلاب النسبه الّذي ذهب إليه الفاضل النراقي، فإنّ «الأمير العادل الكوفي» الّذي هو مورد الاجتماع يتعارض فيه «أكرم الأمراء» المخّصّص ب «لا تكرم فساقهم» الّذي انقلبت نسبه الأخصيه المطلقه مع «لا تكرم الأمراء الكوفيين» إلى العموم من وجه.

و الظاهر أن مبنى الانقلاب هو تخيّل انثلام الظهور بالقرائن المنفصله كالمتمصله. لكنه فاسد، لوضوح ترتب الظهور قهرا على مجرد الاستعمال، و القرينه المنفصله لا- تصادم هذا الظهور أصلا، بل تصادم حجّيته فقط كما يقول به المشهور. قال شيخنا الأعظم في ردّ مقاله الفاضل: «و يندفع بأن التنافي في المتعارضين إنما يكون بين ظاهري الدليلين، و ظهور الظاهر إمّا أن يستند إلى وضعه، و إمّا أن يستند إلى قرينه المراد، و كيف كان فلا بد من إحرازه حين التعارض و قبل علاجه، إذ العلاج راجع إلى دفع المانع، لا إلى إحراز المقتضى...».

(١). خبر «و تخصيص»، و «ظهوره» فاعل «ينثلم»، و ضمير «به» راجع إلى «تخصيص» و ضمير «ظهوره» إلى «العام».

(٢). يعنى: و لأجل عدم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصله يكون ظهور العام في العموم باقيا على الحجيه بعد التخصيص بالمخصص المنفصل بالنسبه إلى الباقي، فإنّه لو

لأصالة عمومته (١) بالنسبة إليه.

لا يقال (٢): إنّ العام بعد تخصيصه بالقطعي «-» لا يكون مستعملا في

كان التخصيص رافعا لظهوره في العموم لم يكن حجه في الباقي، إذ مع ارتفاع الظهور لا يبقى موضوع للحجيه.

و بالجملة: فجریان أصالة العموم - التي هي من الأصول المراديه المثبتة لكون الظواهر مراده للمتكلم - أقوى شاهد على بقاء الظهور النوعي بعد التخصيص بالمنفصل.

(١). أى: لأصالة عموم العام بالنسبة إلى الباقي بعد التخصيص، و حاصله: أن بقاء الظهور بعد التخصيص يوجب حجيه العام في الباقي، لأصالة العموم، إذ جريانها منوط بوجود موضوعه و هو الظهور، فكأنه قيل: «العام بعد تخصيصه باق على ظهوره في العموم، و لذا يجرى فيه أصالة العموم، فيكون العام حجه في الباقي».

(٢). غرض هذا المستشكل توجيه انقلاب النسبه بإنكار قول المصنف: «و تخصيص العام بمخصص منفصل و لو كان قطعيا لا ينتم له ظهوره» و حاصله: منع الظهور للعام في العموم مع تخصيصه بالمخصص القطعي كالإجماع، فلا يبقى له ظهور حتى يكون حجه في الباقي، إذ مع قطعيه المخصص لم يستعمل العام في العموم حتى يحصل له ظهور فيه و يكون حجه في الباقي.

و بعبارة أخرى: المخصص القطعي - كالإجماع و العقل - كاشف عن عدم استعمال «أكرم الأمراء» في العموم، لكون المراد الاستعمالي هو العدول من الأمراء، و حينئذ فاللازم ملاحظه النسبه بين الخاصّ الثاني و بين العام بعد تخصيصه بالخاص الأول المفروض كونه قطعيا، و تنقلب النسبه بين «أكرم الأمراء العدول» و بين «لا تكرم الأمراء الكوفيين» من العموم المطلق إلى العموم من وجه، و يتعارضان في المجمع و هو الأمير العادل الكوفي، فيقتضى العامّ المخصّص وجوب إكرامه، و يقتضى الخاصّ الثاني حرمة إكرامه.

(-). هذه الكلمه غير موجوده في عباره الفاضل النراقي المتقدمه، بل صرّح «قده» بعدم الفرق بين كون المخصّص إجماعا أو أماره اعتبرها الشارع، و الظاهر أنّ المصنف «قده» اعتمد على ما في

العموم قطعاً (١)، فكيف (٢) يكون ظاهراً فيه؟ فانه يقال (٣): إن المعلوم عدم إرادته العموم،

(١). القطع بعدم استعماله في العموم ناش عن القطع بعدم إرادته العموم منه، ومع هذا القطع لم يستعمل فيه، للغويّة استعماله حينئذ في العموم.

(٢). يعنى: فكيف يكون العام ظاهراً في العموم مع عدم استعماله فيه؟

(٣). هذا جواب الإشكال، ومحصله: أنّ المخصص المنفصل القطعى ليس قرينه على عدم استعمال العام في العموم حتى يقال: بعدم ظهوره في العموم، بل هو قرينه على عدم إرادته المتكلم له، وعدم إرادته لا يلازم عدم الاستعمال ولا لغويته الاستعمال، لإمكان ترتيب فائده عليه، وهى: إفاده قاعده كليته تكون مرجعاً عند الشك في التخصيص، وهذه الفائده المهمه تترتب على استعمال العام في العموم. ويشهد بذلك حجيه العام - بالاتفاق - فى تمام ما بقى بعد التخصيص، إذ مع فرض عدم الاستعمال فى العموم لا وجه لحجيته فى تمام الباقي، لاحتمال عدم كون المستعمل فيه تمام الباقي، بأن يكون هو بعض مراتب الباقي.

=====

كلام شيخنا الأعمام «قده» فى حكاية مطلب الفاضل، حيث قال: «وقد توهم بعض من عاصرناه، فلاحظ العام بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاص المطلق الآخر». وقال أيضاً:

«و لا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصان دليلين لفظيين... وإنما يتوهم ذلك فى العام المخصّص بالإجماع والعقل...».

و علّق عليه المصنف فى حاشية الرسائل بما محصله: أمّا الإجماع فهو كالدليل اللفظى المنفصل غير مصادم لظهور الكلام وإن كان مانعاً عن حجتيه. وأمّا العقل ففيه تفصيل، فإن كان مركزاً فى الأذهان بحيث يعتمد أهل اللسان فى محاوراتهم عليه فى استعمال الألفاظ فى غير ما وضعت له فهو كالقرينه المتصله مانع عن انعقاد ظهور العام فى ذلك الفرد المخرج. وإن لم يكن الحكم العقلى كذلك فهو كالإجماع دليل منفصل يمنع عن حجيه ظهور العام لا عن أصل ظهوره، فلا وجه لملاحظه العام مع ذلك الحكم العقلى، ثم لحاظه بعد انقلاب نسبه مع ساير الخصوصات.».



و بعبارة أخرى: العام ظاهر - بمقتضى وضعه أو قرينه المراد - فى استيعاب جميع أفرادهِ، و حيث إنّ المخصّص القطعى أو الظنى منفصل عنه حسب الفرض، فلا- ينثلم أصل ظهوره فى الاستغراق، لعدم انقلاب الشىء عمّا وقع عليه، و إنما يكون الخاصّ مزاحما لحجيه العام فى مقدار دلالتهِ، فيرجع إلى العام فى غير ما أخرجه الخاصّ، و لا تنقلب النسبه بين العام بعد التخصيص و بين الخاصّ الآخر، لبقاء ظهور العام على حالهِ و إن لم يكن حججه فى مدلول الخاصّ الأوّل.

و لو فرض انههدام أصل ظهور العام بعد التخصيص بالمخصّص المنفصل - كتخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساق الأمراء» و صيروره العام مجازا - امتنع التمسك به فى

=====

و هذه التعليقه و إن كانت فى محلها، لكن أصل تفرقه الشيخ بين الإجماع و العقل و بين الأدله اللفظيه لا- أثر منه فى كلام- الفاضل، و لعل الشيخ استفادها من قوله فى المناهج: «فقد يكون الخبران متعارضين بالتساوى مثلا و بملاحظه تخصيص أحدهما بمخصّص آخر من إجماع أو غيره يرجع التعارض إلى العموم و الخصوص المطلقين أو من وجه أو المتباينين...» و لكن كلمه «غيره» لا ظهور لها فى كل ما يكون قطعيا. و لو سلّم فذيل عبارهِ العوائد المتقدمه كافيه لنفى التفصيل بين الإجماع و غيره، و هو قوله: «و لا- يخفى أيضا أنه لا يتفاوت الحال فيما إذا كان أحد المتعارضين قطعيا كالإجماع و الآخر غير قطعى بعد ثبوت حجيتهِ». و عليه فأخذ كلمه «القطعى» هنا غير مناسب.

ثم إنه قد يورد على الشيخ و المصنف «قدهما» بعدم كفايه بقاء الظهور الاستعمالى فى العام المخصّص لإنكار انقلاب النسبه بينهُ و بين الخاصّ الآخر أو غيره مما يعارضهُ، و ذلك لأنّ القائل بالانقلاب يعترف أيضا ببقاء هذا الظهور الاستعمالى، لكنه يدعى سقوطه عن الحجيه الفعلية بسبب التخصيص، و من المعلوم أن تعارض الدليلين أو الأدله ليس للتنافى بين ظاهريهما أو ظهوراتها بأنفسها، بل هى بوصف كونها حججه بسبب شمول دليل الاعتبار للكل.

و عليه فلا- بد أن يجاب عن الإشكال بأن مقصود المصنف أيضا ليس هو بقاء ذات الظهور و لو كان ساقطا عن الاعتبار، بل الظهور الكاشف عن المؤدى، لكن المناط هو الحجيه النوعيه - التى هى المقصوده فى باب التعارض - لا الفعلية، و سيأتى مزيد بيان له فى التعليقه الملحقه ب آخر الفصل إن شاء الله تعالى.

لا عدم (١) استعماله فيه لإفاده (٢) القاعده الكليه، فيعمل (٣) بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها،

الشك في التخصيص الزائد، لكون العام مجملاً حينئذ، وعدم كونه كاشفاً عن المراد الجدوى، لتعدد مراتب المجاز، فيحتمل إرادته تمام الباقي بعد التخصيص أعني به إكرام الأمراء العدول، كما يحتمل إرادته بعض المراتب، كإكرام الأمراء العدول الكوفيين، أو إكرام الأمراء العدول الشعراء، وحيث أنه لا معين لتمام الباقي بعد المخصص الأوّل فهو مجمل لا يصح التمسك به في الشك في التخصيص الزائد.

فإن قلت: أصله عدم مخصص آخر محكمه، وتدل على نفي التخصيص المشكوك فيه، ومعه لا يصير العام المخصص مجملاً، بل يتعين المراد منه في تمام الباقي ببركه هذا الأصل.

قلت: أصله عدم مخصّص آخر قاصره عن إثبات إرادته تمام الباقي من العام، وذلك لأنّ هذا الأصل لا يعين المراد من العام المخصّص، فإنّ إرادته تمام الباقي مترتبة على ظهور نفس العام في الباقي وحجته فيه، وحيث إنّ المفروض اقتضاء التخصيص للمجازيه و تفاوت مراتب المجاز، فلا وجه لإرادته تمام الباقي من العام حتى يلاحظ مع الخاص الآخر.

وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث العام والخاص، وقال في الفصل الّذى عقده لحجيه العام بعد التخصيص بالمتصل و المنفصل ما لفظه: «و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أمّا في التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً... و أمّا في المنفصل فلأن إرادته الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه، و كون الخاص قرينه عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعده، و كون الخاص مانعاً عن حجيه ظهوره...».

(١). معطوف على «عدم» و ضمير «استعماله» راجع إلى «العام» و ضمير «فيه» إلى «العموم».

(٢). متعلق ب «استعماله» يعنى: لا استعماله فيه لأجل إفاده القاعده الكليه.

(٣). بالنصب، أى: ليعمل بعموم هذه القاعده الكليه ما لم يعلم بتخصيصها.

و إلا (١) لم يكن وجه في حجيته في تمام الباقي، لجواز (٢) استعماله حينئذ (٣) فيه و في غيره (٤) من (٥) من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص.

و أصله (٦) عدم مخصّص آخر لا يوجب (٧) انعقاد ظهور له، لا فيه و لا في

(١). أى: و إن لم يكن العام مستعملا في العموم لم يكن وجه لحجيته في تمام الباقي.

(٢). عله لقوله: «لم يكن وجه» و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ مع فرض عدم الاستعمال في العموم لا وجه لحجيته في تمام الباقي... إلخ».

(٣). أى: حين عدم استعمال العام في العموم، و حاصله: أنه بناء على عدم استعمال العام في العموم - لا وجه لحجيته في تمام الباقي بعد التخصيص، لإمكان استعماله في جميع الباقي و في غيره من المراتب التي يجوز عند أبناء المحاوره انتهاء التخصيص إليها، لعدم لزوم التخصيص المستهجن، مع عدم قرينه معيّنه لمرتبته من مراتب التخصيص.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى «تمام الباقي».

(٥). بيان ل «غيره» إذ كل مرتبه دون مرتبه تمام الباقي يمكن أن يكون هو المستعمل فيه بعد فرض نصب قرينه على عدم استعمال العام في العموم.

(٦). هذا تعريض بشيخنا الأعظم «قده» حيث أثبت ظهور العام في تمام الباقي بأصالة عدم التخصيص بمخصّص آخر، فلا مانع حينئذ من التمسك بالعام في تمام الباقي، و ملاحظه هذا العام المخصّص مع الخاص الآخر، و عليه فلا يلزم انقلاب النسبه حتى لو بنينا على صيروره العام مجازا بالتخصيص «-» .

(٧). هذا ردّ كلام الشيخ، و حاصله: أنّ أصله عدم مخصّص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام في تمام الباقي، لأنّ منشأ الظهور إمّا الوضع و إمّا القرينه، و كلاهما مفقود كما هو واضح، و ليس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه في العام و الخاص تفصيل ذلك كما أشرنا إلى عبارته آنفا.

=====

(-). جعل شيخنا الأعظم «قده» مانعيه الخاص القطعى عن العام مردّده بين فرضين، و هما:

المانعيه عن الظهور و المانعيه عن المراد الجدّى، و قال: إنّ الدليل اللفظى و الخاص القطعى يمنعان عن ظهور العام على حدّ سواء، ثم قال: «و إن لو حظ - أى العام - بالنسبه إلى المراد منه بعد التخصيص

غيره من (١) المراتب، لعدم (٢) الوضع و لا- القرينه المعينه لمرتبته منها (٣) كما لا يخفى، لجواز (٤) إرادتها و عدم نصب قرينه عليها (٥).

(١). بيان ل «غيره» و ضمير «له» راجع إلى العام، و ضميرا «فيه، غيره» راجعان إلى «تمام الباقي».

(٢). هذا و ما بعده - مما عطف عليه - كلاهما تعليل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الأول أعنى عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازيه العام المخصص. و الثانى - أعنى عدم القرينه المعينه - لوضوح أن شأن الخاص إخراج مدلوله عن العام، و لا يدل على أن المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي أم بعضه.

(٣). أى: من المراتب.

(٤). يعنى: يمكن أن يريد المتكلم مرتبه خاصه من مراتب التخصيص و لم ينصب قرينه عليها، فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهرا فى شىء من المراتب حتى يكون حجه فيه.

(٥). هذا الضمير و ضمير «إرادتها» راجعان إلى «مرتبته».

بذلك الدليل، فلا ظهور له فى إرادته العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل إلا بعد إثبات كونه تمام المراد، و هو غير معلوم إلا بعد نفي احتمال مخصص آخر و لو بأصالة عدمه، و إلا فهو مجمل مردد بين تمام المراد و بعضه، لأن الدليل المذكور قرينه صارفه عن العموم لا معينه لتمام الباقي...».

أما الشق الأول فقد ناقشه جمع من أجله تلامذته - كالمصنف فى الحاشيه - بأن الخاص المنفصل - سواء أ كان قطعيا أم ظنيا - لا يتصرف فى ظهور العام، بل فى حجته، فالتعبير بالمانعيه عن الظهور لا يخلو من مسامحه».

و أمّا الشق الثانى فالظاهر اعتراف الشيخ فيه بتوقف الأخذ بتمام الباقي من العام - بعد التخصيص بالقطعي - على إجراء أصالة عدم مخصص آخر، و هى لا تجرى فى خصوص المقام، لورود المخصص الثانى حسب الفرض.

و ناقشه المصنف بأن أصالة عدم المخصص من الأصول المراديه، و هى لا تنفع لإثبات ظهور العام الاستعمالي فى تمام الباقي بعد سقوط ظهوره بالمخصص القطعي، و المفروض أن مدار

نعم (١) ربما يكون عدم نصب قرينه مع كون العام (٢) فى مقام البيان قرينه على إرادته التمام، و هو (٣) غير ظهور العام فيه (٤) فى كل مقام.

فانقذح بذلك (٥) أنه لا بدّ من تخصيص العام بكل واحد من

(١). استدراك على قوله: «و لا القرينه المعينه» و حاصله: أنه قد يكون فى بعض الموارد قرينه خارجيه على كون المراد من العام المخصص هو تمام الباقي، و ذلك فيما إذا تمّت مقدّمات الحكمه من كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده و عدم مانع من إظهاره، فحينئذ يكون عدم نصب القرينه قرينه على أنّ مراده تمام الباقي بعد التخصيص المعلوم، و إلاّ - لأخلّ بغرضه، فإنّ السكوت فى مقام البيان بيان لعدم دخل شىء آخر فى غرضه. لكن لا يتفق هذا فى جميع الموارد.

(٢). هذه إحدى مقدمات الحكمه المثبتة لكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص، و الأولى أن يقال: «مع كون المتكلم بهذا العام فى مقام البيان».

(٣). أى: و عدم نصب قرينه - مع كون المتكلم بالعام فى مقام البيان - غير ظهور العام فى تمام الباقي فى جميع الموارد كما هو المدعى، إذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه فى تمام الباقي، لا بمعونه قرينه خارجيه. و لو أبدل قوله: «و هو» ب «و لكن» و نحوه كان أدلّ على عدم تماميه ما استدركه فى «نعم» فى جميع الموارد. و على هذا فالإشكال المتقدم من صيروره العام مجملا - لو لم يكن حقيقه بعد التخصيص - باق على حاله.

(٤). أى: فى التمام، يعنى تمام الباقي.

(٥). أى: بما تقدم من قوله: «إن النسبه إنّما هى بملاحظه الظهورات و تخصيص العام بمنفصل... لا يتشلم به ظهوره...» ظهر أنّه، و هذا نتيجة ما تقدم من أنّه لا بد من ملاحظه ظاهر كل دليل مع ظاهر دليل آخر، فلو كان هنا عام و أربعة خصوصيات مثلا فاللازم تخصيص ذلك العام بكل واحد منها مع الغض عن الآخر، و لا تنقلب النسبه التى كانت بينها قبل التخصيص إلى نسبه أخرى كما يظهر ذلك من الأمثله المتقدمه.

التعارض على ملاحظه ظهورات الأدله من جهه كاشفيتها النوعيه عن المرادات، و لازم عدم جريان الأصل هو الحكم بإجمال العام.

الخصوصات مطلقا و لو كان (١) بعضها مقدّما أو قطعيا (٢) ما لم يلزم منه (٣) محذور انتهائه إلى مالا يجوز الانتهاء إليه عرفا (٤) و لو لم يكن (٥) مستوعبه

(١). بيان للإطلاق، و محصله: أنّه لا فرق في لزوم تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات بين تقدّم بعضها زمانا على الآخر و عدمه، و بين كون بعضها قطعيا و بعضها ظاهريا، فإنّه بعد اجتماع شرائط الحجية فيها يلزم تخصيص العام بكل واحد منها في عرض الآخر، لا- أن يختصّص أولا- ببعضها ثم بالآخر حتى تنقلب النسبة بين العام المخصّص أولا بذلك البعض و بين سائر الخصوصات و يصير المدار على النسبة الحادثه.

(٢). موجبا للقطع بعدم استعمال العام في العموم، و عدم إرادته المتكلم له واقعا.

(٣). أى: من التخصيص، و قوله: «ما لم يلزم» راجع إلى قوله: «لا بد من تخصيص العام» و شرط له، يعنى: لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات بشرط أن لا يلزم من تخصيصه بكل واحد منها محذور تخصيص الأكثر بحيث لا يبقى بعده عموم عرفا، لاستهجان هذا التخصيص و قبحه في المحاورات و إن لم يكن مستوعبا لأفراد العام فضلا عما إذا كان مستوعبا لها، فإذا ورد «أكرم الأمراء و لا تكرم فساقهم و لا تكرم شعراءهم» و فرضنا عدم لزوم محذور تخصيص الأكثر من تخصيصه بالخاص الثاني - و لزومه من تخصيصه بالخاص الأوّل، لقله عدولهم - لزم حينئذ تخصيص العام بأحد الخاصّين على ما سيأتى تفصيله قريبا «إن شاء الله تعالى»

(٤). و هو تخصيص الأكثر المستهجن و إن لم يكن مستوعبا لأفراد العام، و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول في «مالا يجوز»، و ضمير «لأفراده» راجع إلى «العام».

(٥). الأولى «و لو لم تكن» أو «مستوعبا» بدل «مستوعبه». و كيف كان فهذه الكلمه لا تخلو من تعريض بعبارة شيخنا الأعظم، فإنه «قده» اشترط في تخصيص العام بالخصوصات عدم لزوم المحذور، و ظاهره إرادته عدم بقاء مورد للعام أصلا بقريته تمثيله بقوله: «و ان لزم المحذور، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، و يحرم إكرام فساق العلماء، و ورد يكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللازم من تخصيص العام بهما بقاءه بلا مورد، فحكم ذلك كالمبتابين».

لأفراده فضلا عما إذا كانت مستوعبه لها، فلا بد حينئذ (١) من معاملة التباين بينه (٢) و بين مجموعها، و من (٣) ملاحظه الترجيح بينهما و عدمه (٤)، فلو (٥) رجح جانبها أو اختير - فيما لم يكن هناك ترجيح - فلا مجال

و اعترض المصنف عليه في الحاشيه «) - كما في المتن - بعدم انحصار المحذور في خلوّ العام عن المورد، بل إذا بقيت أفراد قليلة تحت العام بحيث بلغ التخصيص إلى حد الاستهجان امتنع تخصيص العام بمجموع الخصوصات، و جرت أحكام التعارض على العام و تلك المخصّصات.

(١). أى: فلا- بد حين لزوم المحذور المذكور من معاملة التباين، لا- معاملة الأعم و الأخص بأن يخصّص العام بتلك الخصوصات. و حق العبارة أن تكون هكذا: «و إن لزم فلا بد حينئذ... إلخ».

(٢). أى: بين العام، و ضمير «مجموعها» راجع إلى «الخصوصات».

(٣). معطوف على «من معاملة التباين» و مفسّر له، إذ معاملة التباين عبارته عن ملاحظه الترجيح و عدمه بين المتعارضين المتباينين، فلو رجحت الخصوصات مع الترجيح - أو اختيرت بدون الترجيح - فلا مجال للعمل بالعام أصلا، لعدم إمكان العمل بالعام مع استيعاب الخصوصات لأفراده، فحينئذ تكون الخصوصات بأجمعها كدليل واحد ينافى مدلول العام، نظير منافاه «لا تكرم فساق الأمراء و يستحب إكرام عدولهم» مع «أكرم الأمراء» فإنّ من الواضح امتناع معاملة الأعم و الأخص معها، و تخصيص «أكرم الأمراء» بهما، لعدم بقاء مورد له بعد تخصيصه بهما، لأنّه بمنزله «لا تكرم الأمراء» و من المعلوم تعارضهما تباينيا، فلا محيص عن معاملة التعارض التباينى معهما كسائر المتعارضات المتباينه.

(٤). معطوف على «الترجيح» و ضميره راجع إلى «الترجيح» و ضمير «بينهما» راجع إلى العام و الخصوصات.

(٥). أى: فلو رجح جانب الخصوصات، و هذا بيان كيفية معاملة التعارض التباينى مع

للعمل به أصلاً. بخلاف ما لو رجّح طرفه أو قدّم تخييراً، فلا يطرح منها (١) إلا خصوص ما لا يلزم مع طرحه المحذور (٢) من (٣) التخصيص بغيره، فإنّ (٤)

العام والخصوصات، و حاصله: أنّه لو رجح جانب الخصوصات لرجحانها أو اختيرت بدون الرجحان من باب التخيير، فيسقط العام عن الاعتبار، لعدم بقاء مورد له حتى يمكن العمل به. و لو أخذ بالعام ترجيحاً أو تخييراً فلا تسقط به الخصوصات إلا خصوص الخاصّ الذي يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر، كتخصيص «أكرم الأمراء» في المثال المذكور ب «لا تكرم فساقهم» لكثرة الفساق، بخلاف تخصيصه بالخاص الآخر و هو «يستحب إكرام الأمراء العدول» فيخصص العام به و يطرح «لا تكرم فساقهم» و لا يخصص به «أكرم الأمراء» فإنّ مقتضى لزوم تقدير الضرورات بقدرها - و حجيه كل واحد من الخصوصات بنفسه لشمول دليل الحجيه له - لزوم التخصيص ببعضها الذي لا يلزم المحذور المزبور من التخصيص به، و طرح غيره ممّا يلزم هذا المحذور منه.

(١). أى: من الخصوصات، و ضميراً «به، طرفه» راجعان إلى «العام» و ضمير «طرحه» راجع إلى الموصول فى «ما لا يلزم».

(٢). بالرفع فاعل «يلزم» و اللام فيه للعهد الذكري أى: محذور تخصيص الأكثر، و لعلّ الأولى بسلاسه العبارة أن يقال: «فلا يطرح منها إلا خصوص ما يلزم المحذور من التخصيص به».

(٣). ظرف لغو متعلق ب «يلزم» و ضمير «بغيره» رجع إلى «ما» الموصول المراد به المطروح.

(٤). تعليل لقوله: «فلا يطرح منها إلا... إلخ» و حاصله: أن وجه طرح الخاصّ - الذى يلزم من تخصيص العام به محذور تخصيص الأكثر - هو: أنّ التباين إنّما كان بين العام و بين مجموع الخصوصات من حيث المجموع، لأنّه المعارض للعام، لا بينه و بين كل واحد منها حتى يجب طرح الجميع، فاللازم حينئذ طرح المجموع، و تخصيص العام بخاصّ لا يلزم من تخصيصه به المحذور المذكور، و طرح الخاصّ الذي يلزم من التخصيص به ذلك المحذور.



التباين إنما كان بينه (١) و بين مجموعها لا جميعها (٢)، و حينئذ (٣) فرّما يقع

(١). أى: بين العام و بين مجموع الخصوصات، لا بين العام و جميع الخصوصات.

(٢). قد عرفت أنّ الفرق بين المجموع و الجميع، و هو: أن أحد طرفى المعارضه العام و الطرف الآخر مجموع الخصوصات أى لحاظها مخصصا واحدا، و ليس المعارض للعام كل واحد من الخصوصات حتى يلزم طرحها أجمع على تقدير تقديم العمل بالعام، بل المعارض هو المجموع الذى يتحقق طرحه بترك العمل ببعض الخصوصات. فلو عمل بالعام و خصّيه ببعض الخصوصات صدق عليه طرح المجموع و إن لم يصدق عليه طرح الجميع، لأنّ الجميع عنوان مشير إلى آحاد الخصوصات، بخلاف المجموع الذى هو عنوان لعه أمور يكون لهيئتها الاجتماعيه دخل فى الحكم.

(٣). يعنى: و حين عدم طرح جميع الخصوصات - و لزوم الأخذ ببعضها و تخصيص العام به - ربما يقع التعارض بالمعرض بين الخصوصات، كما إذا ورد «أكرم الأمراء، لا تكرم فساق الأمراء، يستحب إكرام العدول منهم» فإنّ تخصيص العام بهما مستلزم لعدم بقاء مورد للعام، فيقع التعارض التباينى بين العام و مجموع الخاصين، و لا بدّ من العلاج.

فإنّ طرحنا العام و عملنا بالخاصين فهو. و إن قدّمنا العام لم يجز طرح الخاصين معا، كما لا يجوز العمل بهما. أمّا عدم جواز طرحهما معا فلاّتهما حجتان، و ما يكون مزاحما للعام واحد منهما لا كلاهما، لأنّ منشأ عدم بقاء مورد للعام هو العمل بهما معا، و حينئذ فالعام حجه بمقتضى أدلّه العلاج، و أحد الخاصين حجه أيضا بمقتضى الأدلّه، فيقع التعارض بالمعرض بين نفس الخاصين من جهة تعدّر العمل بهما معا، و معنى التعارض بالمعرض هو العلم الإجمالى بعدم شمول أدله الاعتبار لكلا الخاصين، و أنّ الحجه منهما أحدهما لا كلاهما.

و فى مثله تصل النوبه إلى رعايه قانون التعارض، فان كان أحدهما أقوى دلالة قدّم على الآخر كما فى «يستحب إكرام الأمراء» فإنّه أظهر فى الاستحباب من ظهور «لا- تكرم الأمراء» فى الحرمة. و إن لم يكن لأحدهما مزيّه بقوه الدلاله فالحكم هو وجوب الترجيح بالمرجحات إن قلنا بوجوبه، أو التخيير فى تخصيص العام بأحد الخاصين إن لم نقل بوجوب الترجيح كما هو مختار الماتن «قده».

التعارض بين الخصوصات، فيخصّص ببعضها ترجيحاً أو تخيراً (١)، فلا تغفل. هذا (٢) فيما كانت النسبه بين المتعارضات متحده (٣).

و قد ظهر منه (٤) حالها فيما كانت النسبه بينها (٥) متعدده، كما (٦) إذا ورد

و هذا هو مقصود المصنف من قوله: «فربما يقع التعارض بين الخصوصات» و يشهد لما ذكرناه في توضيحه ما أفاده بقلمه الشريف في الحاشيه بقوله: «ثم إن أخذ بالمعارضات له - أى للعام - فلا مزاحمه بينها، بخلاف ما إذا أخذ به - أى بالعام - فيقع التعارض، حيث لا يجوز الأخذ بها بجمعها حسب الفرض، و لا يجوز طرحها كذلك، حيث لا موجب له، إذ ليس المعارض إلاّ المجموع الحاصل طرحه بطرح أحدها، لا الجميع، و لا يجوز طرح غيره، فلأجل ذا يقع بينها التناقى و إن لم يكن بينها بأنفسها، و قد أشرنا في أول المسأله أنّ التناقى الذى هو موضوع التعارض أعم من الذاتى، فحينئذ لا بد أن يعمل بينها بقاعده الجمع لو كان أحدها أقوى دلالة، و إلاّ فبالعلاج...».

(١). الترجيح فيما كان له مرجح، و التخيير فيما لم يكن له مرجح، أو قلنا بالتخيير مطلقاً حتى مع وجود المرجح، لكون الترجيح مستحباً لا واجباً.

(٢). أى: ما ذكرناه من ملاحظه النسبه بين الظهورات يكون فيما إذا كانت النسبه بين الأدله المتعارضه متحده، كما إذا كانت النسبه بينها أخص مطلقاً كقوله: «أكرم الأمراء، و لا تكرم الكوفيين منهم، و لا تكرم البصريين منهم» فإنّ النسبه بين كل واحد منهما مع «أكرم الأمراء» أخص مطلقاً.

(٣). كالأمثله المتقدمه، فإنّ النسبه بينها متحده و هى الأخص المطلق.

(٤). أى: قد ظهر مما ذكرناه فى المتعارضات المتحده النسبه - من ملاحظه النسبه بينها قبل العلاج - حال المتعارضات المتعدده النسبه فى أنّ النسبه ملحوظه بينها قبل العلاج، و لا تنقلب النسبه بينها بعد العلاج.

(٥). هذا الضمير و ضمير «حالتها» راجعان إلى «المتعارضات».

(٦). هذا بيان للمتعارضات المتعدده النسبه، نظير «أكرم الأمراء، و لا تكرم فساقهم، و يستحب إكرام العدول» فإنّ النسبه بين الأولين أخص مطلقاً، فيخصّص الأول بالثانى،

هناك عامان من وجه (١) مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما (٢)، و أنه (٣) لا بد من تقديم الخاص على العام (٤) و معاملة (٥) العموم من وجه بين العامين (٦) من (٧) الترجيح و التخيير بينهما و إن (٨) انقلبت النسبة بينهما إلى العموم

و نتيجة هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول» و النسبة بين الأول و الثالث عموم من وجه، فيعامل معهما معاملة هذه النسبة في مورد الاجتماع - و هو الأمير العادل - من تقديم أحدهما على الآخر تعيينا أو تخييرا.

و لا تنقلب نسبة العموم من وجه إلى الأخص المطلق، بأن يخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» لتكون النتيجة بعد هذا التخصيص «وجوب إكرام الأمراء العدول»، ثم تلاحظ نسبته و هي الأخصيه المطلقة إلى «استحباب إكرام العدول» حتى يجب إكرام الأمير العادل و يستحب إكرام العادل غير الأمير. بل تلاحظ النسبة التي كانت بينهما قبل تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» من العموم من وجه.

و الحاصل: أن النسبة بين المتعارضات قبل العلاج لا تنقلب إلى نسبة أخرى بعد العلاج، خلافا لما سيأتى من شيخنا الأعظم من الالتزام بانقلاب النسبة في بعض موارد تعدد نسبة المتعارضات.

(١). نظير «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» كما مرّ آنفا.

(٢). مثل «لا تكرم الأمراء الفساق» فإنه أخص مطلقا من «أكرم الأمراء» كما تقدم آنفا.

(٣). معطوف على «حالتها» يعنى: و قد ظهور أنه لا بد من تقديم الخاص... إلخ.

(٤). كتقديم «لا تكرم فساق الأمراء» على «أكرم الأمراء» تخصيصا.

(٥). معطوف على «تقديم الخاص».

(٦). ك «أكرم الأمراء و يستحب إكرام العدول» فى المثال المتقدم قريبا.

(٧). بيان لمعاملة العموم من وجه، و ضمير «بينهما» راجع إلى «العامين».

(٨). وصلية، يعنى: أن نسبة العموم من وجه بين العامين و إن انقلبت إلى نسبة العموم المطلق بعد تخصيص أحد العامين بخاصه، لكن لا عبره بهذا الانقلاب، و المدار فى الترجيح و التخيير هو النسبة السابقه بين العامين من وجه، فلا بد فى مورد الاجتماع من

المطلق بعد تخصيص أحدهما (١)، لما (٢) عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظه النسبه قبل العلاج.

نعم (٣) لو لم يكن الباقي

إعمال الترجيح أو التخيير. وفي مثل هذه الصورة خالف المصنف شيخنا الأعظم في التزامه بانقلاب النسبه، قال: «وإن كانت النسبه بين المتعارضات مختلفه، فإن كان فيها ما يقدّم على بعض آخر منها إمّا لأجل الدلاله كما في النص والظاهر، أو الظاهر والأظهر، و إمّا لأجل مرجح آخر قدّم ما حقّه التقديم، ثم لوحظ النسبه مع باقى المتعارضات، فقد تنقلب النسبه وقد يحدث الترجيح...».

(١). كما عرفت في مثال «أكرم الأمراء» فإنه بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» تنقلب نسبه إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضروره أن نسبه إلى «يستحب إكرام العدول» من العموم من وجه إلى العموم المطلق، ضروره أن نسبه «وجوب إكرام الأمراء العدول» إلى «استحباب إكرام العدول» أخصّ مطلقاً. لكن لا تلاحظ هذه النسبه الحادثه، بل المدار على النسبه السابقه، وإجراء حكم التعارض في مورد الاجتماع - وهو الأمير العادل - بتقديم دليل الوجوب، أو الاستحباب إن كان فيه مزيه، وإلا فالتخيير.

(٢). تعليل لما أفاده من ملاحظه النسبه قبل العلاج و معامله العموم من وجه بين العامين و إن انقلبت النسبه بينهما إلى العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، كما عرفت تفصيله في المتعارضات المتحده النسبه.

(٣). استدراك على قوله: «وأنه لا بد من تقديم الخاصّ و معامله العموم من وجه بين العامين من الترجيح» و هذا تعريض بشيخنا الأعظم «قده» حيث إنه قدّم العام كقوله: «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على معارضه و هو «يستحب إكرام العدول» لانقلاب نسبه العموم من وجه بين «أكرم الأمراء» و بين «يستحب إكرام العدول» بعد تخصيص «أكرم الأمراء» ب «لا تكرم فساقهم» إلى الأخص المطلق، لصيروره «وجوب إكرام الأمراء العدول» أخصّ مطلقاً من «يستحب إكرام العدول» فيخصّصه، و تصير النتيجة بعد التخصيص: استحباب إكرام العدول، إلا الأمراء العدول، فإنّ إكرامهم واجب.

و السير في الالتزام بانقلاب النسبه هنا هو: أنه لولاه لزم إلغاء النص أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، و كلاهما باطل. و بيانه: ان «أكرم الأمراء» عام عارضه دليلان، أحدهما بالعموم المطلق، و الآخر بالعموم من وجه. و لو خصصنا «أكرم الأمراء» ب «يستحب إكرام العدول» بأن تخرج ماده الاجتماع - و هي الأمير العادل - عن حيز العام و تبقى تحت حكم العام الآخر، فإما أن يخصص العام المخصص - و هو الأمير الفاسق - بالخاص الآخر و هو «لا تكرم فساقهم» و يلزم لغويّه العام رأساً، لعدم بقاء فرد ل «أكرم الأمراء» حينئذ.

و إمّا أن لا- يخصص به، فيلزم طرح الخاصّ أعني «لا تكرم فساقهم». و من المعلوم بطلان كلا اللازمين، فيتعين تخصيص العام أولاً بخاصه، ثم ملاحظه النسبه مع العام الآخر.

و حاصل تعريض المصنف بما أفاده الشيخ هو: أن التعارض بين الدليلين - كما تقدم في ردّ مقاله الفاضل التراقي - يلاحظ دائماً بالنظر إلى ظهور الدليلين قبل علاج التعارض بين أحدهما و معارضه الآخر، فإنّ العلاج من قبيل رفع المانع، لا إحراز المقتضى و هو الظهور. و لا تفاوت في هذا المناط بين تساوى نسبه المتعارضات و تخالفها.

و عليه فتقديم العام - بعد تخصيصه - على معارضه لا يصحّ مطلقاً كما يظهر من الشيخ، بل يتجه في صورته واحده، و هي: ما إذا لم يبق تحت العام المخصّص إلاّ أفراد نادره، بحيث لا- يجوز تخصيصها ثانياً في مورد الاجتماع، إمّا لعدم بقاء فرد للعام المخصّص، و إمّا لقله أفراده بحيث يستهجن التخصيص إلى ذلك الحد، مثلاً: إذا لم يبق تحت «أكرم الأمراء العدول» الذي هو نتيجة تخصيص «أكرم الأمراء بلا تكرم فساقهم» إلاّ أفراد ثلاثه، و المفروض أنهم ماده اجتماع «أكرم الأمراء العدول و يستحب إكرام العدول» كان إخراج هذه الأفراد الثلاثه عن حيز «أكرم الأمراء العدول» موجبا للاستهجان العرفي، بل فوقه، فلا محيص عن إبقاء هذه الأفراد تحت «أكرم الأمراء العدول» و وجوب إكرامهم، و عدم إدراجهم في «يستحب إكرام العدول».

و وجه تقدم العام المخصص حينئذ على العام الآخر هو كون العام المخصّص كالنص في الباقي، فتقدمه على معارضه لا يكون لانقلاب النسبه بينه و بين «يستحب إكرام العدول» حتى يستند تقدّمه إلى الترجيح أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين،

تحتة (١) بعد تخصيصه إلا إلى ما لا يجوز أن يجوز عنه التخصيص، أو كان (٢) بعيداً جداً لقدّم (٣) على العام الآخر،

بل لأقوائيه الدلالة، حيث إنّ لفظ «الأمرء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقتهم» يصير كالنص في «الأمرء العدول» المفروض كونهم ثلاثة، فيقدم لأجلها على «يستحب إكرام العدول» و يحكم بوجود إكرامهم لا باستحبابه.

و بالجمله: فالعام المخصص - لقله أفراده - صار كالنص في مورد الاجتماع، و هو في المثال «أكرم الأمرء العدول»، بخلاف العام الآخر - و هو يستحب إكرام العدول - فإنه بمقتضى عمومه ظاهر في مورد الاجتماع.

و قد تحضّل ممّا ذكرناه: أنّ المصنف وافق شيخنا الأعظم «قدهما» في المثال المتقدم على أصل تقديم «أكرم الأمرء» في ماده الاجتماع على «يستحب إكرام العدول» لكن مناط التقديم عند كل منهما غير ما هو عند الآخر، فهو بنظر الشيخ مستند إلى التخصيص الناشئ من انقلاب النسبه. و بنظر المصنف مستند إلى تقديم المباين على المباين بمناط قوّه الدلاله - لا التخصيص - لأن «أكرم الأمرء» صار نصّاً في منتهى مراتب التخصيص أعنى «الأمير العادل»، و يكون شمول «يستحب إكرام العدول» للأمير العادل بالظهور المستند إلى العموم، و من المعلوم عدم رعايه قاعده التعارض - من الترجيح و التخيير - بين النص و الظاهر، بل يقدّم النص على غيره حتى في المتباينين و المتعارضين بالعموم من وجه، و لا- تنقلب النسبه، لما تقدم في رد مقاله الفاضل النراقى من أن مدار التعارض على ظهور الدليل، و هو لا يتغير بورود المخصص المنفصل، فإنه يزاحم حجيه الظهور لا أصله.

(١). أى: تحت العام بعد تخصيصه إلا إلى حدّ لا يجوز أن يتعدّى عنه التخصيص و هو البلوغ إلى درجه يجوز التخصيص إليها، لكن لا- يجوز تجاوز التخصيص عنها، للزوم محذور تخصيص الأكثر أو استيعاب جميع أفراد العام، كما إذا كان الباقي تحت العام بعد التخصيص ثلاثة أشخاص مثلاً، فإنه لا يجوز تخصيصهم ثانياً.

(٢). معطوف على «لا يجوز» يعنى: أو كان التعدى عنه بعيداً عن المحاورات، كما إذا كان التخصيص مستلزماً لتخصيص الأكثر و غير واصل إلى حد الاستيعاب.

(٣). جواب «لو لم يكن» و المراد بالعام الآخر في المثال «يستحب إكرام العدول».

لا لانقلاب (١) النسبه بينهما (٢)، لكونه (٣) كالنص فيه، فيقدم (٤) على الآخر (٥) الظاهر فيه بعمومه كما لا يخفى «-» .

(١). يعنى: لقدّم العام المخصّص على العام الآخر لا لأجل انقلاب النسبه بينه و بين العام الآخر كما يقول به الشيخ «قده»، بل لكون العام المخصّص كالنص فى الباقي بعد التخصيص، و من المعلوم تقدّم النص أو الأظهر على الظاهر.

(٢). أى: بين العام المخصّص و العام الآخر.

(٣). أى: لكون العام بعد التخصيص، و ضمير «فيه» راجع إلى «الباقي».

(٤). يعنى: فيقدم العام المخصّص على العام الآخر الظاهر فى الباقي، فإنّ دلالة «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه ب «لا تكرم فساقهم» على ماده الاجتماع تكون كالنص، لقلّته، بخلاف «يستحب إكرام العدول» فإنّ دلالاته على الباقي تكون بالظهور المستند إلى أصله العموم. و الأوّل أقوى دلالة من الثانى، فيقدم عليه من جهه أقوائيه الدلالة، لا من جهه التعيين أو التخيير اللذين هما من أحكام المتعارضين اللذين يكون العامان من وجه من صغرياتهما.

(٥). يعنى: على العام الآخر الظاهر فى الباقي بسبب عمومه مثل «يستحب إكرام العدول» فى المثال المتقدم.

(-). هذا ما اختاره المصنف «قده» هنا و فى الحاشيه، و وافقه فى أصل إنكار الانقلاب تلميذاه المحققان العراقى و الأصفهانى، خلافا للمحقق الميرزا النائينى و جمع من أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ «قدس سرهم» على ما حررته عنه فى مجلس الدرس، حيث التزموا بانقلاب نسبه المتعارضات، بل فى تقرير بحثه الشريف كفايه أدنى تأمل للتصديق به.

و المستفاد من كلامه ابتناء القول بالانقلاب على أمور مسلّمه:

الأوّل: أن لكل لفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريه، و هى كون اللفظ بمقتضى قاليته للمعنى موجبا لانتقال الذهن إليه بمجرد الاستماع، و هذه الدلاله لا تتوقف على إرادته المتكلم، بل تتحقق حتى مع العلم بعدم إرادته له.

الثانيه: الدلاله التصديقيه الاستعماليه، بمعنى ظهور الكلام فيما قاله المتكلم، و أنّه أراد تفهيم

هذا المعنى المتحصل من الهيئه التركيبية، و استعمال اللفظ فيه، و هذه الدلاله تتوقف على إحراز كون المتكلم بصدد بيان مراده، و عدم احتفاف كلامه بقرينه على خلاف ظاهر الألفاظ. و لا ينافى هذا الظهور الاستعمالي وجود قرينه منفصله على خلاف ما استقر للفظ من الظهور فيه.

الثالثه: الدلاله التصديقيه فيما أراد بالإراداه الجديه، و هى موضوع الحجية ببناء العقلاء، و هذه الدلاله تتوقف على عدم نصب قرينه على إراداه خلاف هذا الظاهر و لو كانت منفصله، فإنّ القرينه المنفصله و إن لم تهدم الظهور الاستعمالي، إلاّ أنها مزاحمه لأصالة التطابق بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه.

الثانى: أن التعارض لا بد أن يلاحظ بين الحجيتين، لأنه التنافى فى مقام الجعل و التشريع، فلا بد أن يكون كل منهما حجه لو لا التعارض، إذ لا معنى لمعارضه الحجه مع اللاحجه، و المفروض إناطه الحجية بالكاشفيه عن المرادات النفس الأمريه، لا بمجرد الظهور الاستعمالي حتى لو بان عدم إرادته جدّاً.

الثالث: أن وجه تقديم الخاصّ على العام هو حكمومه أصالة الظهور فى الخاصّ على أصالة الظهور فى العام، و هذا يقتضى قرينه كل حجه أخص كاشفه عن المراد الجدى على الحجه الأعم و تخصيصها لها.

و نتيجة هذه المقدمات الالتزام بانقلاب النسبه فيما إذا ورد عامان متعارضان بالتباين مثلاً، و ورد مخصص على أحدهما، فإنّه يقدم على عامّه، و بعد التخصيص تنقلب النسبه من التباين إلى العموم و الخصوص المطلق.

و الوجه فى الانقلاب واضح. أمّا أصل تخصيص العام بالخاص المنافى له فلقرينيه كل خاص على المراد النفس الأمري من العام، و عدم كون مجمع العنوانين محكوما بحكم العام.

و أمّا انقلاب نسبه التباين - فى مثل أخبار إرث الزوجه من العقار ممّا دل بعضها على حرمانها مطلقاً من العقار، و دلّ بعضها على إرثها منها كذلك، و دلّ بعضها على أنها ترث من العقار إن كانت ذات ولد - فلأنّ الظهور الاستعمالي فى عموم دليل الحرمان و إن لم ينثلم بورود المخصص المنفصل عليه، لأجل الانفصال، إلاّ أنّ ظهور الكاشف عن إراداه العموم جدّاً قد ارتفع قطعاً بعد كون المراد من العام ما عدا مقدار الخاصّ.

و حيث كان موضوع أصالة الظهور فى الدلاله التصديقيه الثانية دائراً مدار ما أراداه المتكلم لا



مجرد ما قاله - كما تقدم في الأمر الأول - و كان التعارض ملحوظا بين حجتي لا بين الحجج و اللاحجه كما تقرر في الأمر الثاني، و كان تقديم كل خاص على عامه بمناط القرينيه العرفيه و الجمع الدلالى كما أشير إليه في الأمر الثالث، فلا بد من الالتزام بانقلاب النسبه بين المتعارضين بالتباين في المثال إلى نسبه العموم و الخصوص المطلق، هذا».

أقول: أمّا المقدمه الأولى فلا ريب في تماميتها. و أما الثانيه فإن أريد بتوقف التعارض على حجيه كل منهما - لو لا التعارض - الكشف النوعى عن المراد فالمفروض تحققه في العام المخصص بالمنفصل، لعدم انثلام كشفه النوعى العمومى بالتخصيص. و إن أريد كشفه الشخصى الفعلى، فالعام المخصّص و إن لم يكن له ظهور بهذا النحو، إلا أنه لا سبيل للالتزام باعتبار هذا السنخ من الظهور، و ذلك لصيروره العام مجملا بمجرد ورود مخصص منفصل عليه بحيث لا يمكن حكايته عن المراد الجدّى بأصالة العموم كما تقدم في كلام الماتن.

و أما المقدمه الثالثه فاللازم البحث فيها من جهتين، الأولى: في أنّ الجمع الدلالى بين العام و الخاص يستند إلى قرينيه الخاص على المراد الجدّى من العام.

الثانيه: في أطراد هذا الملاك في جميع موارد التخصيص سواء كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر ذاتا أم عرصا بسبب العلاج.

و الذى صرّح به المحقق النائينى «قده» أن تقديم الخاص على العام يكون لقرينته عليه، كما أن مقتضى حكمه بانقلاب النسبه - لتقدم كل خاص على عامه - هو التسويه في القرينيه بين الخاص الذاتى و العلاجى.

لكن يمكن منع كلتا الجهتين: أمّا الأولى فدعوى القرينيه كما في «رأيت أسدا يرمى» و نحوه من القرائن المكتنفه بالكلام في محلها، و لذا لا تلاحظ أقوائيه ظهور القرينه من ظهور ذبيها، بل يقدّم الظهور الإطلاقى على الوضعى، إذ لا يستقر ظهور ل «أسد» في الحيوان المفترس إلا بعد فراغ المتكلم من كلامه و عدم إلحاق قرينه صارفه به.

و هذا بخلاف المخصص المنفصل، إذ العبره في تقديمه على العام في مجمع تصادق العنوانين هو قوه دلاله الخاص عليه بالقياس إلى العام، فمناط التخصيص هو أخصيه الخاص المستنده إلى

ذات المدلول، لا إلى حجته.

و بعبارة أخرى: لا ريب في أن لسان التخصيص لسان المعارضه مع العام لا الملاءمه معه - كما هو الحال في الحكومه - و اللازم ملاحظه بناء العقلاء في تحكيم الخاص على العام مع فرض كشف كل منهما عن الواقع، و أماريته عليه. و الظاهر أن منشأ هذا التقديم أظهرية الخاص نوعاً من العام، لا قريبتيه - مطلقاً - على ما يراد جداً من العام كى يلزم تقديم الخاص حتى فيما كان أضعف ظهوراً من العام.

و يشهد لما ذكرناه ما تقدم في أخبار الترجيح - لا أخبار طرح المخالف للكتاب و السنه - من الأمر بأخذ الخبر الموافق للكتاب دون المخالف له، مع وضوح صدق المخالفه هناك على ما يغير عموم الكتاب أو إطلاقه، و من المعلوم أن إطلاق «المخالف» على المخصص المنفصل كاشف عن عدم صدق القرينيه العرفيه هنا، فإن شأن القرينه الشرح و التعرض لما يراد من ذى القرينه لا المعارضه و المخالفه.

و المتحصل: أن التخصيص بالمنفصل يستند إلى الأظهرية النوعيه، و لذا تأمل شيخنا الأعظم «فده» في تحكيم الخاص على العام عند استوائهما في الدلاله كما سبق بيانه في الفصل الأول من هذا المقصد.

و حيث كان المدار في التخصيص على ملاحظه قوه دلاله الخاص ذاتا و أظهريته من العام، فلا وجه للحكم «بتقديم الخاص أينما وجد على العام و لو كان ظهوره مساويا له أو أضعف منه» و ذلك لأن العام المخصّص - في المتعارضين بالعموم من وجه مع ورود مخصّص على أحد العامين - و إن كان بلحاظ حجته أضيق دائره في الكشف عن المراد الجدّي، إلا أن قصر حجته ببعض مدلوله غير موجب لقلب دلالته النوعيه على العموم، و لا لأقوائيه دلالته في مقدار حجته، لأنّ ظهوره و دلالته في مقدار حجته إنّما هو بعين ظهوره و دلالته على تمام مدلوله قوه و ضعفاً، لا بظهور آخر غيره، لوضوح كون قوه الدلاله و ضعفها ناشئاً من قالبية اللفظ للمعنى و كونه وجهاً له، فتلك المرتبه من الدلاله الحاصله باستعمال العام - في أفراده - مجرداً عن القرائن المكتنفه بالكلام لا تصير أشد و أقوى في الأفراد الباقيه بعد ورود الدليل المخصص، لاستحاله انقلاب الشئ عما وقع عليه.

و عليه ففرق بين الخاص الحقيقي الذي يقدم بقوه ظهوره على العام و بين الخاص العلاجي

الناشئة خصوصيته من طروء حدّ اعتبارى على بعض مدلول العام لأجل قصر الحجية عليه، فإنّ الصالح للتخصيص بمناط الأظهرية أو تقديم أقوى المقتضيين المتزاحمين هو الأول دون الثانى.

و بعبارة أخرى: القرينه المنفصله غير كاسره لظهور العام فى العموم، بل هى حجه على قصر كاشفيتها المعتمده على ما عدا مدلول الخاصّ، لكن هذا المقدار لا يقتضى التصرف فى المتعارضين ما لم يكن من شئون دلالة اللفظ. و لذا كان التعارض بين مثل «ثمن العذره سحت، و لا بأس ببيع العذره» مستقرًا، مع أنّ القدر المتيقن من الأول عذره ما لا يؤكل لحمه، و من الثانى عذره ما يؤكل لحمه. إلّا أنّ هذا التيقن لا يجعل كل واحد من الدليلين نصًّا فيه و ظاهرًا فيما عداه كى يجمع بينهما بالأخذ بنصّ كل منهما و التصرف به فى ظاهريهما. نعم لو كان القدر المتيقن فى مقام التخاطب كان مانعا عن انعقاد الظهور الإطلاقى للكلام على ما تقرر فى محله. و أمّا القدر المتيقن الخارجى فلا يوجب الانصراف و لا تقييد المطلق.

هذا ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (١) بتوضيح منّا. و هو كاف لمنع مبنى انقلاب النسبه. و تقديم الخاصّ على العام بالأظهرية أو بالقرينه و إن كان مبنائيا، إلّا أنّ الظاهر عدم خلوّ دعوى القرينه عن الغموض، و معه فاللازم ملاحظه ظهور الأدله المتعارضه و تقديم الأقوى دلالة على غيره.

ثم إنه ينبغى تتميم البحث فى مسأله انقلاب النسبه بالإشاره إلى ما فرّعه عليه من بيان النسبه بين أدله ضمان عاريه من جهه اختلافها فى كون المضمون مطلق المتخذ من الذهب و الفضة - سواء أ كان مسكوكا أم مصوغا أم سبيكه - أو هو خصوص المسكوك منهما، و منشأ الاختلاف كيفيه الجمع الدلالى بين النصوص كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فالمشهور - بل المدعى عليه الإجماع - ضمان عاريه الجنسين مطلقا، خلافا لجمع آخرين منهم فخر المحققين (٢) و الفاضل السبزوارى (٣). و العلامه الطباطبائى صاحب الرياض (٤)، حيث خصّصوا الضمان بعاريه الدرهم و الدينار.

قال فى الجواهر - بعد قول المحقق بضمن عاريه الذهب و الفضة و إن لم يشترطه المعير - ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه فى الدراهم و الدينار منهما، بل الإجماع بقسميه عليه، و النصوص. إنّما

الكلام فى غيرهما المصوغ وغيره الذى هو كذلك فى صريح اللغه و المهذب و جامع المقاصد و المسالك و الروضه و مجمع البرهان على ما حكى عن بعضها، و فى ظاهر المتن و النافع و غيرهما ممن عبّر كعبارته، كما عن المقنع و النهايه و المبسوط و فقه الراوندى و التحرير و الإرشاد و المختلف و قواعد الشهيد، بل لعل ظاهر الوسيله و التبصره المعبر فيهما بالثمن المراد منه مطلق الذهب و الفضة...»<sup>(١)</sup>.

و الأولى الاقتصار على ذكر الأخبار بمضامينها المتعدده، و استكشاف الحكم منها، لا من الإجماع المدعى، لبعده كونه إجماعاً تعدياً كاشفاً عن السنه مع تظافر النصوص، و هى - كما قيل - على طوائف:

فمنها: ما دلّ نفي ضمان المستعير، لكون يده أمانيه، و إطلاقه أو عمومه يشمل ما إذا كان المستعار ذهباً أو فضةً أو غيرهما، كصحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: «ليس على مستعير عاريه ضمان، و صاحب العاريه و الوديعه مؤتمن»<sup>(٢)</sup> و الظاهر أن نفي الضمان فى العقدين ناظر إلى اقتضائهما ذلك أولاً، فلا ينافيه ما سيأتى من ضمانهما بالشرط الضمنى.

و منها: ما دلّ على ضمان العاريه باشتراط الضمان على المستعير أو بكون العين المستعارة من الذهب و الفضة، كروايه إسحاق بن عمار عن أبى عبد الله أو أبى إبراهيم عليهما السلام قال: «العاريه ليس على مستعيرها ضمان إلا ما كان من ذهب أو فضه، فإنهما مضمونان اشترطاً أو لم يشترطاً»<sup>(٣)</sup>.

و نحوها صحيح زراره: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: العاريه مضمونه؟ فقال: جميع ما استعرت فتوى فلا يلزمك تواه إلا الذهب و الفضة، فانهما يلزمان، إلا أن تشترط أنه متى توى لم يلزمك تواه، و كذلك جميع ما استعرت فاشترط عليك و لزمك، و الذهب و الفضة لازم لك و إن لم يشترطاً»<sup>(٤)</sup>.

و منها: ما دلّ على ضمان العاريه بالشرط أو بكون المستعار من الدنانير، كصحيح عبد الله بن سنان أو ابن مسكان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تضمن العاريه إلا أن يكون قد اشترط فيها ضمان، إلا الدنانير، فإنها مضمونه و إن لم يشترط فيها ضماناً»<sup>(٥)</sup>. و لهذا الخبر عقد إثباتى و سلبي، فالأول يثبت الضمان فى موردين: الاشتراط، و كون المستعار من الدنانير. و الثانى - أى العقد السلبي

الناشى من تحديد الضمان بالموردين - ينفى ضمان العاربه عند عدم الاشتراط مهما كان المستعار. و المستثنى منه ليس خصوص الذهب و الفضة، لعدم القرينه عليه، بل هو كل ما يصح إعارته للانتفاع به مع بقاء عينه.

و منها: ما دلّ على ضمان العاربه بالاشتراط أو بكون المستعار من الدراهم، كخبر عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ليس على صاحب العاربه ضمان إلاّ أن يشترط صاحبها، إلاّ الدراهم، فإنّها مضمونه اشترط صاحبها أو لم يشترط»(١٠). و هذا الخبر كسابقه فى انعقاد عقد سلبى له أيضا، و الفارق بينهما فى العقد الإيجابى، حيث إنّ موضوع الضمان فيه هو عاربه الدراهم لا الدينير.

و هذه المضامين الأربعة متوافقه فى عدم ضمان العاربه فى غير الذهب و الفضة، و متخالفه بدوا فى جهات:

الأولى: أنّ ما عدا الطائفة الأولى متفقه على ضمان العاربه بالاشتراط، و الطائفة الأولى بعمومها أو إطلاقها تنفى ضمان العاربه.

الثانيه: أنّ العقد السلبى فى روايه الدينير تعارض العقد الإيجابى فى روايه الدراهم، و بالعكس، فمدلول الأولى: «لا ضمان فى شىء من موارد العاربه و إن كان من الدراهم، إلاّ فى موردين أحدهما الاشتراط، و الآخر عاربه الدينير».

و مدلول خبر عاربه الدراهم «لا ضمان فى شىء من الأعيان المستعاره و لو كانت من الدينير، إلاّ بالاشتراط أو كون المستعار من الدراهم».

الثالثه: أنّ العقد السلبى فى خبرى الدراهم و الدينير ينفى بإطلاقه أو عمومه ضمان الذهب و الفضة غير المسكوكين كالحلى و السبائك، و هذا معارض للعقد الإيجابى فى الخبر الدال على ضمان مطلق الجنسين و ان لم يكونا مسكوكين.

أمّا تعارض الطائفة الأولى مع الطوائف الثلاث المثبتة للضمان مع الاشتراط فهو تعارض غير مستقر، فيخصّص عموم صحيح الحلبى أو إطلاقه، و يحكم بالضمان مع الاشتراط.

و أمّا تعارض إطلاق العقد السلبى أو عمومه فى خبرى الدراهم و الدينير مع العقد الإيجابى فى

الآخر فيرتفع أيضا، إذ يخصّص أو يقيد ذلك العقد السلبي بنصوصه عقد الإثبات، و تصير الروايتان بمنزله روايه واحده دلّت على نفي الضمان في عاريه إلا مع الشرط أو كون المستعار من الدراهم أو الدنانير.

و الكلام كله في حلّ تعارض عقد الإيجاب في ضمان الذهب و الفضة مع عموم العقد السلبي أو إطلاقه في روايتي الدراهم و الدينار، فإنّ الظاهر كون النسبه بينهما هي العموم من وجه، لدلاله العقد السلبي في الخبرين على نفي ضمان عاريه مثل الكتب و الفرش، و دلاله العقد الإثباتي في روايه الذهب و الفضة على ضمان عاريتهما، و تعارضهما التبايني في ماده الاجتماع و هو عاريه المصوغ من الجنسين كحليّ النساء و السبائك، فإنّ أمكن علاج التعارض بما سيأتي بيانه فهو، و إلا فبعد تنافي المخصّصات بعضها مع بعض لا بد من الاقتصار في تخصيص عموم نفي الضمان بقدر ما قامت الحججه عليه و هو عاريه الدراهم و الدنانير خاصه.

و قد استدللّ للمشهور بوجهين:

أحدهما: مبني على ملاحظه كل واحد من الخصوصات مع عموم صحيح الحلبي، و كون النسبه العموم و الخصوص المطلق.

و ثانيهما: مبني على كون النسبه بين المخصّصات عموما من وجه، لكن يتعين تقديم عقد الإيجاب في روايه الذهب و الفضة لخصوصيه في المقام.

أما الوجه الأول: فقد اعتمد عليه جمع من أساطين الفقه منهم صاحب الجواهر «قده»، حيث قال بعد ذكر جمله من الأخبار - و أنّ الأقوى هو الضمان في عاريه مطلق الذهب و الفضة - ما لفظه:

«بعد ظهور اتحاد المستثنى منه في جميعها في كون المراد تعدد الإخراج من العام، فهي مخصّصات متعدده من عام متحد لا يقدح أخصيه بعضها من بعض، إذ جميع المخصّصات متحده في الحكم الإيجابي العدي هو الضمان، فلا يحمل بعضها على بعض بعد عدم التنافي بينها... إلى أن قال: فهو بمنزله أن يقول: أكرم الرجال، ثم يقول: لا تكرم زيدا منهم، و أخرى: لا تكرم عمراً، و ثالثه: لا تكرم الجهّال، و في الواقع كان زيد و عمرو من أفراد الجهّال، فإنّه لا يشك من له أدنى فهم بالخطابات العرفيه إرادته إخراج الجهّال من الحكم الأول، و لكن نصّ على زيد و عمرو للتأكيد و نحوه» (١).

لكنه غير ظاهر، فإن مقتضى القاعده و إن كان تخصيص العام بكلا الخاصين اللذين يكون أحدهما أخص من الآخر ما لم يخرج عن الحد المتعارف، فيخصيص العموم القاضى بعدم ضمان العاربه بكل من الطوائف الثلاث الاخر، فتكون النتيجة عدم ضمان العاربه إلا فى الذهب و الفضة سواء كانا مسكوكين أم مصوغين. إلا أن فى أدله العاربه خصوصيه يقع بها التعارض بين عموم دليل النفي و بين الخصوصات المستثنيه للذهب و الفضة و الدرهم و الدينار، و تلك الخصوصيه اشتمال كل من أدله التخصيص على عقدين إيجابى و سلبى، و قد عرفت معارضه العقد السلبى فى روايتى الدرهم و الدينار مع العقد الإيجابى فى روايه الذهب و الفضة.

فما أفاده «قده» من تنظير أخبار الباب بمثل عموم «أكرم الرجال» المخصّص بأمر بعضها أخص من بعض، فيخصّص العام بجميعها فى مرتبه واحده لا- يخلو من شىء، لوضوح الفرق بين المثال و أدله العاربه بأن تلك الخصوصات لكل منها عقد إيجابى فحسب، فتقتضى صناعه الجمع العرفى تحكيم الكل على العام ما لم ينته الأمر إلى التخصيص المستهجن، و لكن الخصوصات فى المقام متعارضه من جهه اشتمالها على العقد السلبى، و لا ريب فى أن تقديم الخاص على عامه متفرّع على حجته الفعلية، فلا بد من علاج تعارض نفس الخصوصات أولاً ثم تخصيص العام بالمقدار المعبر منها.

نعم لو كان التخصيص بمثل «فى عاربه الدينار ضمان» كانت الروايات و المثال من باب واحد.

بل هنا جهه افتراق أخرى، و هى: أنّ كلاً- من الخصوصات قد صدر بنفس العام، لتكرر «لا تضمن العاربه» و ما بمضمونه فى جميعها، فالمقام أشبه بالتخصيص بالمتصل من التخصيص بالمنفصل، مع أن محطّ الكلام فى مسأله انقلاب النسبه ملاحظه الظهورات المستقله بعضها عن بعض.

الثانى: ما أفاده بعض أعظم العصر «مد ظله» من أنّ النسبه بين الخاصين - و هما: عقد الإثبات فى ضمان عاربه الذهب و الفضة، و عقد السلب فى روايتى ضمان النقدين - و إن كانت عموماً من وجه على ما تقدم تقرّبه، و مقتضى القاعده تساقطهما فى عاربه الحلى المصوغه من الجنسين و الرجوع إلى العام الفوق، إلا أن فى المقام خصوصيه تقتضى تقديم تخصيص عموم العقد السلبى فى روايتى الدراهم و الدنانير على تقييد إطلاق العقد الإيجابى فى خبر ضمان الجنسين، لأنّ حمل ما يدل على ثبوت الضمان فى عاربه الذهب و الفضة على خصوص النقدين حمل للمطلق على الفرد

النادر، لندره استعاره التقدين جدًّا، حيث إنّ استيفاء المنفعة المقصوده منهما غالباً يتوقف على التصرف في عينهما، والمعتبر في العاربه إمكان الانتفاع به مع بقاء عينه، كما هو الحال في الوقف.

و عليه يؤخذ بإيجاب ما يدل على ثبوت الضمان في عاربه مطلق الجنسين و يخصّص به العام الفوق (١٠).

لكن يمكن أن يقال - بعد تسليم ندره الوجود في عاربه الدرهم و الدينار -: ان مجرد الغلبه الوجوديه في عاربه الحلّي المصوغه لا يوجب الانصراف الصالح للتقييد، إن كان المقصود دعوى انصراف إطلاق عاربه الذهب و الفضة إلى عاربه غير المسكوك منهما، إذ المجدى من الانصراف القابل لتقييد المطلق هو الموجب للتشكيك في الصدق، و لا ريب في أن صدق الذهب و الفضة على المسكوك و الحلّي المصوغه منهما على وزان واحد.

هذا ما استدللّ به للمشهور، و قد عرفت عدم وفاء كلا الوجهين بإثبات الضمان في عاربه مطلق الذهب و الفضة.

و قد يقال: انتصاراً للقول غير المشهور بأولويّه تقييد إطلاق العقد الإيجابي من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار، و عدم وصول النوبه إلى التساقط، لما تقرر في محله من أنه إذا دار الأمر بين تقييد المطلق الشمولى و تخصيص العام به كان الأوّل أولى، و حيث إن شمول الذهب و الفضة لحالاتهما من المسكوكيه و غيرها بالإطلاق الشمولى، و عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار بالوضع، لدلاله النكره في سياق النفي عليه، كان تقييد إطلاق الذهب و الفضة بالمسكوك منهما أولى من تخصيص عموم العقد السلبي في روايتي الدرهم و الدينار بغير المسكوك منهما، و نتيجة هذا التقييد في دليل ضمان عاربه الذهب و الفضة هي الضمان في عاربه الدرهم و الدينار دون غيرهما من الحلّي و السبائك.

و به يتجه قول فخر المحققين و من اقتصر في ضمان العاربه على الدرهم و الدينار، و لا تصل النوبه إلى رعايه المرجّحات في المجمع كندره أفراد أحد العامين بعد بيانيه العموم لما يراد من الإطلاق، و مانعيته عن تماميه مقدمات الحكمه فيه.

لكنه أيضاً لا يخلو من تأمل، لكون التعارض في المقام بين الإطّلاقين، لا بين العموم و الإطلاق، فإنّ النكره في سياق النفي و إن أفادت العموم، إلا أنه قد تقرر في محله: أن شمول العام لحالات



الأفراد مستند إلى الإطلاق، لا إلى لفظ العام، و من المعلوم أن «الذهب و الفضة» من أفراد العام فى العقد السلبى، لكن حالاتهما الطارئه عليهما لا- تستفاد من العموم بل من الإطلاق، فيقع التعارض بين هذا الإطلاق الثابت لفرد العام و بين إطلاق الذهب و الفضة فى العقد الإيجابى من روايه ضمان الذهب و الفضة، فيتساقطان فى حلى النساء، فيرجع إى إلى العام الفوق القاضى بعدم الضمان فى العاريه مطلقا، و إى إلى أصاله البراءه عنه، و إن كان الثانى أولى، لتعنون العام بقاء عدمى و هو عدم كون العاريه - التى لا ضمان فيها - من النقدين.

هذا مجمل الكلام فى المسأله، و التفصيل موكول إلى الفقه الشريف.

لا يخفى ان المزايا المرجحه لأحد المتعارضين الموجبه للأخذ به

رجوع جميع المرجحات إلى الصدور

(١). الغرض من عقد هذا الفصل إرجاع جميع المرجحات - من المنصوصه و غير المنصوصه - إلى المرجح الصدورى و نفى الترتيب بينها، و قبل توضيح المتن ينبغى بيان أمرين:

الأول: أن ثمره البحث فى هذا الفصل تظهر بناء على القول بوجوب الترجيح بالمرجحات المنصوصه أو مطلقا. و أما بناء على مختار المصنف من إنكار أصل الترجيح و تحكيم إطلاقات التخيير فلا تظهر ثمره عمليه للترتيب بين المرجحات أو رجوعها إلى مرجح الصدور، لفرض عدم وجوب أصل الترجيح.

الثانى: أنه قد عرفت من مطاوى الأبحاث السابقه أن مرجحات أحد الخبرين المتعارضين على الآخر إقما دلاليه و إما روائيه، فالمرجح الدلالى هو قوه الدلاله كما فى موارد حمل الظاهر على النص أو على الأظهر، و هذا السنخ من المرجح مقدّم رتبه على المرجحات الروائيه، لارتفاع التعارض بالجمع الدلالى و التوفيق العرفى بين الخبرين، و لا يبقى معه موضوع لحكم تعارضهما من الترجيح أو التخيير.

و إن تعدّر الجمع العرفى بأن كانا متكافئين فى الظهور و الدلاله وصلت النوبه إلى

الترجيح بمرجحات الروايه - بناء على وجوب الترجيح و عدم التمسك بإطلاق أدله التخيير - و هى كما تقدمت فى الفصل الثالث من هذا المقصد أمور وردت فى مقبوله عمر بن حنظله و غيرها كالترجيح بصفات الراوى و بشهره الروايه و بموافقه الكتاب و مخالفه العامه.

و هذه المرجحات إمّا راجعه إلى السند، بمعنى كونها موجهة لأقربيه صدور الخبر الواحد للمزيه من الشارع من صدور الخبر الفاقد لها، و إمّا راجعه إلى تقوية مضمون الخبر و مدلوله كموافقه أحد المتعارضين للكتاب، و إمّا راجعه إلى جهة الصدور كمخالفه العامه، حيث إنّها تقوى صدور الخبر المخالف لهم بداعى بيان الحكم الواقعى، دون الخبر الموافق لهم.

و على هذا فإن كانت المزيه فى أحد الخبرين فلا كلام فى وجوب ترجيح ذلك الخبر على الفاقد لها. و إن كانت المزيه فى كليهما، كما إذا كان الخبران مشهورين - كما هو مفروض سؤال ابن حنظله - فلا كلام أيضا فى الترجيح بمزيه أخرى إن وجدت. و إن كان كل منهما مشتملا على مزيه غير ما اشتملت عليه الأخرى، كما إذا كان أحد الخبرين مشهورا روايه و موافقا للعامه، و الخبر الآخر غير مشهور و مخالفا للعامه، فهل اللازم تقديم الخبر المشهور - رعايه للترتيب بين المرجح الصدورى و المضمونى و الجهتى - أم يعدّ هذان الخبران متكافئين و يتخير فى العمل بهما؟ فيه أقوال:

منها: ما ذهب إليه الوحيد البهبهانى «قده» من الترتيب بين أقسام المرجحات، و تقديم المرجح الجهتى - و هو مخالفه العامه - على المرجح الصدورى و المضمونى، فلو كان راوى أحد الخبرين عدلا و كان الخبر مخالفا للعامه، و راوى الآخر أعدل و كان الخبر موافقا لهم قدّم الخبر المخالف على الموافق.

و منها: ما أفاده شيخنا الأعظم «قده» من تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى و المضمونى.

و منها: ما ذهب إليه المصنف «قده» هنا و فى حاشيه الرسائل من إنكار أصل الترتيب بين المرجحات و أنّها فى عرض واحد، لرجوع المرجح المضمونى و الجهتى إلى ترجيح الصدور، و محصل ما أفاده لإثبات دعواه هو: أن الأخبار العلاقيه - بعد سقوط أدله حجيه الخبر الواحد فى كلا المتعارضين - تدلّ على اعتبار أحد المتعارضين تعيينا أو تخييرا

و حجيتة فعلا، فعلى القول بعدم وجوب الترجيح يكون مقتضى الأخبار العلاجية حجية أحد الخبرين تخيرا، و لا موضوع للبحث عن الترتيب بين أقسام المرجحات. و على القول بوجوب الترجيح يكون ذو المزيه بمقتضى الأخبار العلاجية - التى هى دليل ثانوى على حجية أحد المتعارضين - محكوما بالصدور و حجه فعليه، دون فاقد المزيه، فكل مزيه مقترنه بأحد المتعارضين ترجع حقيقه إلى الصدور سواء أ كانت فى السند أم الجهه أم المتن أم المضمون، فأخبار العلاج تشرّع حجية خصوص ذى المزيه دون غيره.

فإن قلت: لا- وجه لإرجاع جميع المرجحات إلى المرجح الصدورى مع فرض الترتيب الطبعى بينها، لتأخير الترجيح بالجهه عن أمرين، أحدهما: إحراز صدور الكلام من الإمام عليه السلام، و الآخر ظهوره فى المعنى المقصود إفهامه، فلو لم يحرز بحجه - من علم أو علمى - أنّ ما أخبر به الراوى كلام الإمام عليه السلام، أو أحرز ذلك لكنه مجمل غير مفهوم المراد لم يكن مجال لإجراء أصاله الجدد و إثبات صدوره بداعى بيان الواقع، و معه كيف تصير مخالفه العامه من مرجحات السند مع تأخر موردها عنه؟ قلت: نعم و إن كان بين المرجحات ترتب ذاتى طبعى، لكنه لا يكفى هذا المقدار للحكم بالترتيب بينها، بل اللازم إرجاع الجميع إلى المرجح السندى، و ذلك لأنّ مورد الكلام هو الأخبار الظنيه التى لا قطع بصدورها من الشارع، بل هى حجه تعبد، و معنى التعبد بالصدور هو العمل بالخبر و ترتيب آثاره عليه. فكما أنّه لا معنى للتعبد بصدور خبر أحرز صدوره تقيه، لوضوح أنّ البناء على صدوره مساوق لطرحه، فكذا فى باب التعارض، فإذا اشتمل أحد الخبرين على مرجح الصدور كالشهره و كان موافقا للعامه، و اشتمل الخبر الآخر على مرجح الجهه و هو مخالفه العامه و لم يكن فيه مرجح سندى، لم يكن وجه للحكم بترجيح الخبر المشهور على غيره، لأنّ التعبد بصدوره مساوق لطرحه من جهه موافقته للعامه و سقوط أصاله الجدد فيه. و من المعلوم أنّ الأمر بالمعامله مع هذا الخبر معاملة الواقع - مع انحصار أثره فى طرح مضمونه، للعلم بصدوره تقيه - لا يخلو من شبهه التناقض، و لا- مفرّ منه إلا- جعل المرجح الجهتى فى رتبه المرجح الصدورى، فتقع المزاحمه بين المرجحين و يتخير المكلف فى العمل بأيهما شاء.

و طرح الآخر بناء (١) على وجوب الترجيح و إن كانت (٢) على أنحاء مختلفه، و مواردها (٣) متعدده من راوى الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه، مثل الوثاقه و الفقاهاه (٤) و الشهره (٥) و مخالفه العامه (٦) و الفصاحه (٧) و موافقه الكتاب و موافقه لفتوى الأصحاب (٨) «-» إلى غير ذلك (٩)

(١). قيد لقوله: «الموجب» حيث إنّ إيجاب المرجحات للأخذ بالخبر الواجد لتلك المرجحات مبنى على القول بوجوب الترجيح بها، إذ بدونه لا وجه للأخذ بذى المزيه تعيينا.

(٢). هذه الجمله إلى قوله: «إلا أنها موجب» خبر قوله: «ان المزيا».

(٣). أى: معروضات المزيا متعدده، فقد تعرض المزيه نفس الخبر، و قد تعرض راويه كالثاقه و الفقاهاه، فقوله: «من راوى...» بيان ل «مواردها».

(٤). هذان مرجحان لراوى الخبر، و مثلهما العداله و نحوها مما ذكر فى المقبوله.

(٥). أى: الشهره من حيث الروايه، و هى مثال لكون مورد المزيه متن الخبر.

(٦). مثال للمرجح الذى مورده جهه الصدور. لكن عدّها من عوارض جهه الصدور - بمعنى كون موردها جهه الصدور - لا يخلو من مسامحه، لأنّ جهه الصدور ليست شيئاً يعرضه مخالفه العامه، إذ الجهه مما ينتزع من مضمون الخبر، فينبغى عدّ مخالفه القوم من مرجحات مضمون الخبر، لا من مرجحات الجهه.

(٧). مثال للمرجح الذى مورده متن الخبر.

(٨). هذا و موافقه الكتاب مثالان للمرجح الذى مورده مضمون الخبر.

(٩). كأضبطينه الراوى، و كون تحمّله للخبر بعد البلوغ، و النقل باللفظ فى أحد الخبرين

=====

(-). كان الأولى ذكر الفصاحه و موافقه لفتوى الأصحاب بعد قوله: «خصوصاً لو قيل بالتعدى»، و ذلك لعدم ذكرهما فى الأخبار العلاقيه، و إنّما هما معدودان من المزيا بناء على التعدى عن المزيا المنصوصه إلى غيرها، بل و كذا الأعدليه و الأفضيه و الأصدقيه المذكوره فى المقبوله، و كذا الأوثقيه المذكوره فى المرفوعه، لأنّها و إن كانت منصوصه، لكنها من مرجحات الحكمين المتعارضين دون الخبرين المتعارضين، كما لا يخفى.

مما يوجب مزيه في طرف من أطرافه (١)، خصوصا (٢) لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصه، إلا أنها (٣) موجه لتقديم أحد السندين و ترجيحه (٤) و طرح الآخر، فإن (٥) أخبار العلاج دلت على تقديم روايه ذات مزيه في أحد أطرافها و نواحيها (٦)، فجميع هذه من مرجحات (٧) السند حتى (٨) موافقه «-» .

و النقل بالمعنى فى الآخر، فإنها غير شهره الروايه مثلا نوعا و موردا.

(١). أى: من أطراف الخبر.

(٢). قيد لقوله: «و إن كانت على أنحاء مختلفه» يعنى: أنه بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها تصير المزايا و مواردها أكثر من المزايا المنصوصه و مواردها، كقله الوسائط و قلته التكرار فى بعض الأحاديث و كثرته كما فى حديث تحف العقول، و غير ذلك من المزايا المختلفه سنخا و موردا.

(٣). هذا راجع إلى قوله: «و ان كانت على أنحاء مختلفه» يعنى: أن المزايا و إن كانت على أنحاء مختلفه مع اختلاف مواردها، إلا أنها ترجع إلى السند و توجب قوته و رجحانه، و سقوط الآخر عن الحجيه.

(٤). أى: و ترجيح أحد السندين على الآخر.

(٥). هذا تقريب كون المزايا موجه لتقديم أحد السندين على الآخر، و محصله: أن مفاد أخبار العلاج هو تقديم روايه - ذات مزيه - على روايه فاقده لها، و المراد بالتقديم هو جعلها حجه و صادرة لبيان الحكم، فالمرجحات كلها ترجع إلى ترجيح السند و معاملته الصدور مع ذيهما، سواء أ كان موردها راوى الخبر و متنه و غيرهما.

(٦). هذا الضمير و ضمير «أطرافها» راجعان إلى «روايه».

(٧). الظرف مستقرّ و خبر ل «فجميع» و المراد ب «هذه» جميع المرجحات.

(٨). يعنى: حتى تعدّ موافقه الخبر للتقيه - التى عدّت من المرجحات الجهتيه المتأخره رتبه عن أصل الصدور - من المرجحات السنديه، لأنها توجب رجحان أحد السندين و حجيته فعلا و سقوط الآخر عن الحجيه رأسا.

(-). الصواب «مخالفه الخبر للتقيه» لأنها من المرجحات، لا موافقه الخبر للتقيه، كما لا يخفى.

الخبر للتقيه، فإنها أيضا (١) مما يوجب ترجيح أحد السنين و حجته فعلا و طرح الآخر رأسا. و كونها (٢) في مقطوعى الصدور متمخضه فى

(١). أى: فإن موافقه الخبر للتقيه تكون كسائر المرجحات فى كونها موجه لرجحان أحد السنين و إن كان موردها الجبهه.

(٢). هذا إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فتقريبه: مقياسه المقام - أعنى الخبرين الظنيين سندا - بالخبرين القطعيين كذلك فى كون مخالفه العامه مرجحه من حيث الجبهه، بأن يقال: ان مخالفه القوم كما تكون مرجحه جهتيه فى القطعيين، كذلك تكون مرجحه جهتيه فى الظنيين، إذ لا- فرق فى مرجحيتها من حيث الجبهه بين الظنيين و القطعيين، لحجيتها معا، غايه الأمر أن الحجيه فى القطعيين ذاتيه و فى الظنيين تعبدية، فلا- موجب لجعل مخالفه العامه مرجحه للصدور فى الظنيين فقط، بل لا بد أن تكون مرجحه لجبهه الصدور فى القطعيين أيضا.

و أما دفع التوهم، فمحصله: أن مقياسه الظنيين بالقطعيين غير صحيحه، لأنها مع الفارق، ضروره أن القطع الوجدانى بالسند فى القطعيين يوجب حمل الموافق للعامه على التقيه، فتكون مخالفه العامه مرجحه لجبهه الصدور لا لنفسه، إذ لم يرد من الشارع تعبد فى ناحيه السند مثل «صدق العادل». و حيث كان الصدور قطعيا و لم يكن قابلا لإعمال التعبد الشرعى، فلا معنى لجعل مخالفه العامه - التى هى من المرجحات التعبدية - مرجحه للسند، بل يتعين كونها مرجحه للجبهه.

و هذا بخلاف الظنيين، فإن صدورهما تعبدى لا وجدانى، و من المعلوم أن التعبد موقوف على الأثر الشرعى، و لا أثر هنا إلا الحمل على التقيه الذى هو عباره أخرى عن الطرح، فلا يصح التعبد بصدور الخبر الموافق للعامه ثم حمله على التقيه، بخلاف المخالف لهم، فإن التعبد بصدوره مما له الأثر، فيحكم بصدوره لمخالفته للعامه، فهذه المخالفه مرجحه لصدوره بعد أن كان مقتضى أدله حجيه الخبر صدور كليهما، لكن لأجل التعارض لا يمكن الحكم بصدورهما معا، فيحكم بصدور المخالف لهم.

و بالجملة: فالمخالفه للعامه مرجحه للسند فى الخبر المخالف لهم، لترتب الأثر عليه.

ترجيح الجبهه لا يوجب (١) كونها كذلك (٢) في غيرهما، ضروره (٣) أنه لا معنى للتعبد بسند ما يتعين حمله على التقيه، فكيف (٤) يقاس على ما لا تعبّد فيه، للقطع بصدوره؟

### عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

ثم (٥) إنه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى و إناطه

(١). خبر ل «و كونها» و دفع للتوهم المزبور، و قد عرفته بقولنا: «و أما دفع التوهم...».

(٢). يعنى: مرجحه للجبهه، و ضمير «كونها» راجع إلى المخالفه، و ضمير «غيرهما» راجع إلى «مقطوعى الصدور».

(٣). تعليل لقوله: «لا يوجب» و هذا إشاره إلى عدم أثر شرعى يترتب على التعبد بسنده حتى يصح التعبد بصدوره، إذ لا أثر لهذا التعبد إلا الحمل على التقيه الذى هو معنى الطرح، و ليس هذا أثرا شرعيا يصحح التعبد كما تقدم توضيحه آنفا.

(٤). يعنى: فكيف يقاس ما فيه التعبد - الموجب لحمله على التقيه - على ما لا- تعبّد فيه، للقطع بصدوره الذى لا- يعقل معه التعبد؟ فالمتحصل: فساد قياس مظنونى الصدور - اللذين يتعبد بصدورهما - على مقطوعى الصدور.

عدم مراعاة الترتيب بين المرجحات

(٥). هذا إشاره إلى الخلاف الواقع بين الأعلام فى الترتيب بين المرجحات على كل من المسلكين، و هما: القول بالتعدى عن المزايا المنصوصه إلى غيرها كما هو مختار الشيخ «قده» و القول بعدم التعدى كما عليه المصنف. و ليعلم أن مبنى التعدى عن المرجحات المنصوصه هو إفاده المزايا للظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، و مبنى عدم التعدى عدم فهم إفاده المزايا لذلك و كون الترجيح بها مجرد التعبد.

فعلى تقدير كون المناط فى المرجحات إفاده الظن يسقط البحث عن الترتيب بين المرجحات، إذ لا- موضوعيه لشيء من المرجحات، بل المدار على الظن الحاصل منها. نعم



الترجيح بالظن أو بالأقربيه إلى الواقع، ضروره (١) أنّ قضيه ذلك تقديم الخبر الذى ظنّ (٢) صدقه أو كان (٣) أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير (٤) بينهما إذا تساويا، فلا وجه (٥)

يتجه البحث حينئذ في أنّ أيّا منها يوجب الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، و أيّا منها لا- يوجب ذلك. و هذا غير اعتبار الترتيب بينها.

و على تقدير عدم كون المناط في المرجحات إفاده الظن - لعدم القطع به حتى يكون من العله المنصوصه، بل اللانزم كون الترجيح بها من باب التعبد - فللبحث عن اعتبار الترتيب بينها و عدمه مجال، و سيأتي التفصيل عند شرح كلام المصنف «قده».

(١). تعليل لعدم الوجه لمراعاة الترتيب بناء على القول بالتعدى، لما مرّ أنفا من عدم دخل شىء - من خصوصيات المزاي المنصوصه - في الترجيح، إذ المناط فيه هو إفاده المرجحات للظن سواء أ كانت من المنصوصه أم غيرها. و المراد ب «ذلك» هو التعدى.

(٢). هذا إشاره إلى أنّ المناط في الترجيح بالمزاي هو الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع من دون دخل خصوصيه شىء من المرجحات في الترجيح.

(٣). معطوف على «ظن» يعنى: أنّ مقتضى التعدى تقديم الخبر الذى ظنّ صدقه أو كان أقرب إلى الواقع من الخبر الآخر. و على فالأولى تبديل «منهما» ب «من الآخر». و إرجاع ضمير التشبيه إلى الخبرين و إن كان صحيحا أيضا، لكنه ليس مذكورا في العبارة أولا، و يوهم أنّ هذا الخبر المظنون الصدور أو المظنون المطابقه إلى الواقع غير هذين الخبرين ثانيا.

(٤). معطوف على «تقديم» يعنى: أنّ مقتضى التعدى هو التخيير بين الخبرين مع تساويهما في المزاي الموجه للظن الفعلى بصدورهما، لإمكان ذلك مع الظن بخلل في دلالتها أو جهتها.

(٥). هذه نتيجه ما ذكره من التعدى إلى غير المزاي المنصوصه، لكون المناط في الترجيح هو الظن بالصدور أو أقربيه المضمون إلى الواقع، ضروره أنّ المرجح هو الظن من أى سبب حصل، فلا- وجه حينئذ لإتعايب النفس في أنّ أيّها يقدّم أو يؤخّر، إذ المرجح

لإتعاب النفس (١) فى بيان أنّ أيها يقدم أو يؤخر إلا (٢) تعيين أنّ أيها يكون فى المناط فى صورته مزاحمه بعضها (٣) مع الآخر.

و أما (٤) لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه

حقيقه هو الظن بالصدور أو الأقربيه من دون دخل لخصوصيه المزايا.

(١). من جماعه من المحققين كالوحيد البهبهانى و شيخنا الأعظم و بعض تلاميذه «قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره»، فإنهم أتبعوا أنفسهم فى بيان الترتيب بين المرجحات بعد تقسيمها إلى المرجح الصدورى و الجهتى و المضمونى، بتقديم الصدورى على الجهتى، لتأخر جهه الصدور رتبه عن أصل الصدور، و بتقديم المرجح المضمونى على الجهتى.

(٢). استثناء من قوله: «فلا- وجه لإتعاب النفس» غرضه: توجيه ما تعرّضوا له من ترتيب المرجحات بعد نفي الوجه فى اعتبار ترتيبها بناء على التعدى عن المزايا المنصوصه بمناط الظن. و محصل توجيهه: أنّ بيان ترتيب المرجحات لا وجه له إلاّ تعيين المزيه التى توجب الظن الذى هو مناط التعدى فى صورته تزاحم بعض المرجحات مع بعضها الآخر، كموافقه أحد الخبرين للشهره و مخالفه الآخر للعامه و هكذا، فيمكن أن يقال: إن مخالفه العامه فى صورته المزاحمه للشهره توجب الظن دون الموافقه للشهره.

(٣). أى: مزاحمه بعض المرجحات مع البعض الآخر.

(٤). معطوف على «لو قيل» و الأولى أن يقال: «بخلاف ما لو قيل بالاختصار على المزايا المنصوصه، فإنّ له وجهها». و كيف كان فالغرض من هذه العبارة بيان حال ترتيب المرجحات - من حيث الاعتبار و عدمه - بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى إلى غيرها.

و توضيح ما أفاده هو: أنّه بناء على عدم التعدى يمكن الالتزام بالترتيب بين المرجحات، استنادا إلى ذكرها بالترتيب فى المقبوله و المرفوعه، حيث إنّ المذكور فى المقبوله ابتداء صفات الراوى من الأعدليه و الأفقيه و الأصدقيه و الأورعيه، ثم الشهره، ثم موافقه الكتاب و السنه، ثم مخالفه العامه، و فى المرفوعه ابتداء الشهره، ثم صفات الراوى، ثم مخالفه العامه، ثم موافقه الاحتياط.

فله (١) وجه، لما يتراءى من ذكرها مرتباً في المقبوله و المرفوعه.

مع إمكان (٢) أن يقال: إنّ الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجيح بصدد بيان أنّ هذا مرجح و ذاك مرجح (٣)، و لذا (٤) اقتصر في غير واحد منها على

(١). أى: فلا اعتبار الترتيب وجه. و قوله: «لما يتراءى» بيان للوجه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «حيث إن المذكور في المقبوله ابتداء... إلخ». و ضمير «ذكرها» راجع إلى «المزاي».

(٢). غرضه المناقشه في الوجه الذى أفاده سندا لاعتبار الترتيب، بوجهين:

الأول: ما أفاده بقوله: «إنّ الظاهر كونهما... إلخ» و توضيحه: أنه يمكن أن يقال: أنّ الظاهر كون المقبوله و المرفوعه كسائر أخبار الترجيح في مقام بيان المرجحات من دون نظر إلى ترتيب بينها، فلا يكون ذكر المرجحات مرتبه في المقبوله و المرفوعه دليلاً على اعتبار الترتيب شرعاً بينها، خصوصاً مع اختلافهما في بيان ترتيب المرجحات، لتقديم صفات الراوى في المقبوله على سائر المرجحات، و تقديم الشهره في المرفوعه على غيرها من المزاي.

(٣). يعنى: من دون نظر إلى اعتبار ترتيب بينها واقعا.

(٤). غرضه إقامه شاهد على ما ادّعه من إمكان دعوى ظهور المقبوله و المرفوعه في مقام بيان تعداد المرجحات من دون نظر إلى ترتيب بينها، و ذلك الشاهد هو عدم تعرّض غير واحد من أخبار الترجيح إلاّ لمرجح واحد، كقول مولانا الرضا عليه السلام في خبر محمد بن عبد الله في الخبرين المختلفين: «إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامه فخذوه، و انظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه». و قول أبى عبد الله عليه السلام في خبر سماعة بن مهران: «خذ بما فيه خلاف العامه». و غير ذلك مما ذكر فيه مرجح واحد و هو موافقه الكتاب كخبر الحسن بن الجهم عن العبد الصالح «عليه السلام»: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله و أحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، و إن لم يشبههما فهو باطل». و قريب منه سائر أخبار الباب، فإنّ الاقتصار على ذكر مرجح واحد و عدم بيان الترتيب بين المرجحات في تلك الروايات يشهد بعدم اعتبار

ذكر مرجح واحد، وإلا (١) لزم تقييد جميعها - على كثرتها - بما فى المقبوله «-» و هو (٢) بعيد جداً «-» .

الترتيب بينها.

(١). أى: وإن لم يكن ظاهر المقبوله و المرفوعه بيان تعداد المرجحات فقط من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينها - بل كانتا ظاهرتين فى اعتبار الترتيب بينها أيضا - لزم... و هذا إشاره إلى ثانى وجهى المناقشه، و محصله: أنه إن كان ظاهر المقبوله و المرفوعه اعتبار الترتيب دون بيان تعداد المرجحات فقط لزم أن يقيّد بهما سائر أخبار الترجيح مما لم يذكر فيه إلا بعض المرجحات من واحد كموافقه الكتاب، أو أزيد كموافقه الكتاب و السنه، فإطلاق مرجحيه موافقه الكتاب يقتضى الترجيح بها مطلقا سواء أ كان الخبر الموافق له شاذاً أم لا، و سواء كان الخبر المخالف له موافقا للشهره أم لا، و هذا الإطلاق يوجب اندراج صوره مزاحمه المرجحين فى الخبرين المتعارضين - و إن لم يكن المرجحان من نوع واحد - فى إطلاقات التخيير، فإذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب و الآخر مخالفا للعامه وقع التعارض بينهما و يرجع إلى إطلاقات التخيير، مع أن موافقه الكتاب مقدّمه على مخالفه العامه فى المقبوله، فإنّ عدم اعتبار الترتيب و كون جميع المرجحات من حيث الترجيح فى عرض واحد يقتضى مرجحيه كلّ من المرجحات بلا قيد، و مرجعيه إطلاقات التخيير عند تراحمها.

و هذا بخلاف اعتبار الترتيب، فإنّه يقتضى اعتبار المرجح بشرط عدم مرجح فى رتبه سابقه عليه، ففى الفرض المزبور لا تصل النوبه إلى التعارض و الرجوع إلى أدله التخيير، بل يقدم الخبر الموافق للكتاب على المخالف للعامه، لتقدمه فى المقبوله على المخالف للعامه، و لا يرجع إلى إطلاقات التخيير، بل إلى أخبار الترجيح.

و الحاصل: أنه بناء على الترتيب يلزم كثره تقييد إطلاق ما دلّ على الترجيح بمرجح واحد أو أكثر، و هذا التقييد الكثير بعيد.

(٢). أى: تقييد إطلاق الأخبار المتضمنه لمرجح واحد أو أكثر بالمقبوله و المرفوعه

=====

(-). ينبغى ذكر المرفوعه أيضا كما ذكرهما معا قبل ذلك، و إن كان نظره فى عدم ذكرها إلى عدم اعتبارها فهو يقتضى إهمالها قبل ذلك أيضا.

(--). بل ممتنع فى بعضها مثل قولهم عليهم السلام: «ما خالف قول ربنا لم نقله» فإنه لا يمكن

و عليه (١) فمتى وجد في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها (٢) كان (٣) المرجح هو إطلاقات التخيير، و لا كذلك (٤)

بعيد جداً، لاستهجان كثره التقييد كاستهجان كثره التخصيص عند أبناء المحاوره، إذ جميع أخبار الترجيح - عدا المقبوله و المرفوعه - لا تتضمن تمام المرجحات بل بعضها، فيلزم تقييد كلها.

(١). يعنى: و بناء على كون المقبوله و المرفوعه بصدد بيان المرجحات - من دون نظر إلى اعتبار الترتيب و الطويله بينها - فمتى وجد في أحد الخبرين مرجح كأول المرجحات المذكوره فى المقبوله مثل الأفقيه و غيرها من صفات الراوى، و فى الآخر مرجح آخر كمخالفه العامه و نحوها مما يتأخر عن صفات الراوى فى المقبوله وقع التعارض بينهما، لكون المرجحين فى عرض واحد، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٢). أى: من المرجحات.

(٣). جواب «فمتى» يعنى: فالمرجع حين التعارض هو إطلاق ما دلّ على التخيير.

(٤). يعنى: و لا يرجع إلى إطلاقات التخيير بناء على كون المقبوله و المرفوعه بصدد

تقييده بما إذا لم يكن فيه مزيه من حيث السند، و إلا - فيقدم على معارضه الموافق للكتاب. و من المعلوم إباء هذا الكلام عن التقييد، لأنه بمنزله أن يقال: «لم نقله إلا إذا كان ذا مزيه سنديه فحينئذ يقدم على ما يوافق الكتاب» و بشاعته غتته عن البيان، إذ لازم ترتيب المرجحات و كون موافقه الكتاب مرجحه بعد المرجح السندى هو هذا المحذور الذى لا يمكن الالتزام به، و لهذا ادعى المصنف فى الأخبار العلاجيه إباء بعض الأخبار عن التقييد، قال: «ثم إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد أيضا فى أخبار المرجحات، و هى آبيه عنه».

ثم إنه بناء على عرضيه المرجحات و عدم الترتيب بينها يقع التعارض بين المرجحات إذا كان بعضها فى خبر و بعضها الآخر فى خبر آخر، و المرجع حينئذ إطلاقات التخيير. و بناء على ترتيب المرجحات يرجع إلى أخبار الترجيح، و لازمه كثره تقييد إطلاقات التخيير.

و بالجملة: يلزم قلّه تقييد إطلاقات التخيير بناء على عدم ترتيب المرجحات، و كثره تقييدها بناء على الترتيب.

على الأول (١)، بل لا بدّ من ملاحظه الترتيب إلّا (٢) إذا كانا فى عرض واحد.

و انقدح بذلك (٣): أنّ حال المرجح الجهتى (٤) حال سائر المرجحات فى أنّه (٥) لا بدّ فى صورته مزاحمته مع بعضها (٦) من ملاحظه أنّ أيّهما فعلا (٧) موجب للظن بصدق ذيه

بيان الترتيب بين المرجحات، بل يرجع إلى أخبار الترجيح.

(١). و هو البناء على الترتيب بين المرجحات، فلا بد حينئذ من ملاحظه الترتيب بين المرجحات، و تقديم الخبر - المذى يكون مرجحه مقدّمًا رتبه على مرجح الخبر الآخر - على الخبر المعارض له، و لا تصل النوبه إلى إطلاقات التخيير.

(٢). استثناء من قوله: «و لا كذلك على الأول... إلخ» يعنى: يلاحظ الترتيب بين المرجحات إذا كان بينها ترتيب، و أمّا إذا كان المرجحان فى الخبرين من نوع واحد - ككون المرجح فى كلّ منهما من صفات الراوى مثلا - فإنّهما لعرضيتّهما لا ترتيب بينهما، فيقع التعارض بينهما، و يرجع إلى إطلاقات التخيير كما تقدم آنفا.

(٣). أى: بما ذكر فى وجه عرضيه المرجحات - و كون المقبوله و المرفوعه بصدد بيان تعداد المرجحات من دون نظر إلى اعتبار الترتيب بينها - يظهر حال المرجح الجهتى كمخالفه العامه و كونه كسائر المرجحات فى أنّه إذا زوحم مع مرجح آخر يلاحظ ما يكون منهما واجدا لملاك الترجيح من الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، فيقدم ما فيه هذا المناط على غيره، و مع التساوى و عدم هذا الملاك فيهما يرجع إلى إطلاقات التخيير.

و هذا الكلام توطئه للإيراد على الوحيد البهبهانى و الشيخ «قدهما».

(٤). كمخالفه العامه، فإنّ حالها - بناء على مذهب المصنف «قده» من عدم الترتيب بين المرجحات - حال سائر المرجحات فى المزاحمه مع غيره من المزايما كما مر آنفا.

(٥). الضمير للشأن، و ضمير «مزاحمته» راجع إلى «المرجح الجهتى».

(٦). أى: بعض المرجحات، و ضمير «أيّهما» راجع إلى المرجح الجهتى و سائر المرجحات.

(٧). قيد ل «أيّهما» يعنى: لا بدّ من ملاحظه أنّ أىّ واحد من المرجح الجهتى و غيره من

بمضمونه (١) أو الأقربيه (٢) كذلك إلى الواقع، فيوجب (٣) ترجيحه و طرح الآخر، أو أنه (٤) لا مزيه لأحدهما على الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للتقيه بماله من المزيه (٥) مساويا للخبر المخالف لها بحسب (٦) المناطين (٧)، فلا بد حينئذ (٨)

المرجحات واجد للمناط و هو الظن الفعلى بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع، فيقدّم منهما ما يوجب الظن المزبور على غيره. و الأولى تقديم «موجب» على «فعلا».

(١). متعلق ب «بصدق» و ضمير «ذيه» راجع «المرجح»، و الأولى أن يقال: «للظن بصدق مضمون ذيه».

(٢). معطوف على «بصدق» أى: موجب للظن بالصدق أو للظن بأقربيه مضمونه إلى الواقع.

و الحاصل: أنّ الوظيفه فى مزاحمه المرجحات بناء على عدم اعتبار الترتيب بينها هو الأخذ بذى المزيه التى توجب فعلا الظن بالصدور أو أقربيه المضمون إلى الواقع و طرح الآخر، و مع التساوى و عدم كون إحدى المزيتين موجب للظن المزبور لا بد من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٣). يعنى: فيوجب المرّجّح - الموجب فعلا للظن بالصدور أو الأقربيه - ترجيح واجد هذا المرّجّح على فاقده، و تقديمه عليه.

(٤). معطوف على «أنّ أيّهما» و ضميره للشأن، يعنى: من ملاحظه أنّ أىّ واحد من المرجحين موجب فعلا للظن... أو أنه لا مزيه لأحد المرجحين من حيث إفادته للظن الفعلى بالصدور أو الأقربيه، كما إذا كان راوى أحد الخبرين أعدل أو أفقه أو غيرهما من مرجحات السند مع كونه موافقا للعامه، و كان الخبر الآخر مخالفا للعامه، و لم يكن شىء من مزايا الخبرين موجبا للظن الفعلى، فيرجع حينئذ إلى إطلاقات التخيير.

(٥). كالمرجح السندى مثل الأفقيه و الأعدليه و نحوهما كما تقدم آنفا.

(٦). متعلق ب «مساويا» و ضمير «لها» راجع إلى «التقيه».

(٧). و هما الظن بالصدور و الأقربيه إلى الواقع.

(٨). أى: فلا بد حين عدم مزيه - لأحد المرّجّحين على الآخر - من التخيير بين الخبرين.

من التخيير بين الخبرين، فلا- وجه (١) لتقديمه على غيره (٢) كما عن الوحيد البهبهاني قدس سره، و بالغ فيه (٣) بعض أعظم المعاصرين أعلى الله درجته.

و لا (٤) لتقديم غيره عليه كما يظهر من شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، قال: «أما لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهه الصدور بأن كان

(١). هذه نتیجه ما أفاده «قده» من عدم الترتيب بين المرجحات، و أنّ المدار في تقديم أحد المرجحين على الآخر على إفاده الظن الفعلي لا- على غيرها. و عليه فلا- وجه لتقديم المرجح الجهتي - كمخالفه العامه - على غيره كما عن الوحيد البهبهاني «قده»، فإنه قدّم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات، و تبعه بعض أعظم معاصري المصنف و هو المحقق الميرزا الرشتي «قده» مصرًا على ذلك.

(٢). هذا الضمير و ضمير «تقديمه» راجعان إلى «المرجح الجهتي».

(٣). أى: في تقديم المرجح الجهتي على غيره من المرجحات.

و الحاصل: أنّ هذين العلمين «قدهما» يقَدَّمان المرجح الجهتي على المرجح السندي و المضموني.

(٤). معطوف على «فلا وجه» يعنى: و لا وجه لتقديم غير المرجح الجهتي على المرجح الجهتي كما هو مذهب الشيخ الأنصاري «قده» فإنه قدّم المرجح السندي و المضموني على المرجح الجهتي. فالمصنف «قده» خالف هؤلاء الأعلام، و ذهب إلى عرضيه المرجحات طرًا من غير فرق في ذلك بين التعدى إلى غير المرجحات المنصوصه و عدمه و الاقتصار عليها، فالأقوال ثلاثه:

أحدها: تقديم المرجح الجهتي على غيره، و هو قول الوحيد و الرشتي «قدهما».

ثانيها: تقديم غير المرجح الجهتي - و هو الصدوري - على الجهتي، و هو قول الشيخ و غيره.

ثالثها: تقديم غير المرجح الجهتي - و هو الصدوري - على الجهتي، و هو قول الشيخ و غيره.

ثالثها: عرضيه المرجحات، و عدم تقديم بعضها على بعضها الآخر إلا بأقوائيه الملاك، و مع عدمها و تساويهما في الملاك يرجع إلى إطلاقات التخيير.



الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقديمه (١) على غيره و إن كان مخالفا للعامه، بناء على تعليل الترجيح بمخالفه العامه باحتمال تقيئه فى الموافق (٢)، لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى الخبرين بعد عدم إمكان التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر. و فيما نحن فيه يمكن ذلك (٣) بمقتضى أدله الترجيح من حيث الصدور (٤).

إن قلت (٥). أنّ الأصل فى الخبرين الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيئه، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادته

(١). أى: تقديم الأرجح صدورا على غير الأرجح صدورا و إن كان غير الأرجح مخالفا للعامه.

(٢). هذا احتراز عما إذا كان الترجيح لقله الاحتمال فى الخبر المخالف و كثرته فى الموافق، إذ تخرج مخالفه العامه حينئذ عن المرجح الجهتى و تندرج فى المرجح المضمونى.

(٣). أى: التعبد بصدور أحدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، فإنّ ذلك يمكن فيما نحن فيه أعنى الخبرين الظنيين المتفاضلين.

(٤). محصل ما أفاده: أنّ المرجح الجهتى لئما كان متفرعا على إحراز أصل الصدور - قطعا كما فى المتواترين أو تعبدا كما فى الظنيين المتكافئين اللذين لا بد من الحكم بصدورهما معا، لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجية لهما - فلا مورد لهذا المرجح الجهتى فى المتفاضلين كما هو مورد البحث، لعدم شمول دليل الحجية إلا لخصوص ذى المرجح الصدورى، دون فاقده حتى تلاحظ جهه صدوره. و عليه فيقدم ذو المرجح الصدورى - و إن كان موافقا للعامه - على غيره و إن كان مخالفا لهم.

(٥). محصل هذا الإشكال الذى أورده الشيخ «قده» على نفسه هو: أنّ فى تقديم المرجح الصدورى على الجهتى محذورا، و هو: تخصيص عموم أدله حجيه الخبر، حيث إنّ مقتضى

خلاف الظاهر في أضعفهما، فيكون هذا المرجح (١) نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّما على الترجيح بحسب الصدور.

قلت (٢): لا معنى للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيه، لأنّه إلغاء لأحدهما في الحقيقة.

وقال بعد جملة من الكلام: «فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور إمّا علما كما في المتواترين، أو تعبدا كما في المتكافئين

هذا التقديم عدم شمولها للخبر المخالف للعامه، فلا بد من الالتزام بحجيه كلا الخبرين و صدورهما معا، كما هو مقتضى عموم أدله حجيه الخبر، ثم التصرف في الخبر الموافق للعامه بحمله على التقيه. نظير شمول أدله اعتبار الخبر للظاهر والأظهر، و التصرف في الظاهر بحمله على الأظهر، فكما يصح التعبّد بصدور الظاهر مع فرض عدم العمل به، للزوم حمله على الأظهر، و لا يقتضى هذا الحمل لغويه التعبّد بدليل حجيه خبر الواحد، فكذا في مورد موافقه أحد الخبرين للعامه و صدوره تقيه، فإنّه يتعبّد بصدوره و لو لم يجر العمل بمضمونه فعلا، لاختصاص مشروعيته بحال التقيه. و عليه فتكون مخالفه العامه نظير المرجح الدلالى في التقديم على المرجح الصدورى.

(١). أى: المرجح الجهتى، و قوله: «أضعفهما» أى: أضعف الخبرين دلالة.

(٢). هذا دفع الإشكال، و محصله: عدم صحه قياس المقام بالظاهر والأظهر، و ذلك للفرق الواضح بينهما، حيث إنّه لا يرفع اليد عن الظاهر رأسا حتى لا يشمل دليل الحجيه، بل يتصرف في دلالاته في الجملة، كالعام الذى يتصرف فيه بالخاص، فدليل الحجيه يشمل كلاً من الظاهر والأظهر بلا إشكال. و هذا بخلاف المتفاضلين، فإنّ دليل الحجيه لا يشمل الخبر الموافق للعامه، إذ لا أثر لشموله له إلا إسقاطه و رفع اليد عنه رأسا، و هذا هو الطرح لا الحجيه.

و بالجملة: فالدليلان اللذان يكون بينهما جمع عرفى يشملهما دليل الحجيه، لعدم انثلامه بالنسبه إليهما، إذ لا يلزم من شموله لهما محذور الطرح فى أحدهما، بخلاف المقام - أعنى المتفاضلين صدورا - لما عرفت من عدم تعقّل صدورهما ثم طرح أحدهما رأسا،

من الأخبار. و أمّا ما وجب فيه التعبد (١) بصدور أحدهما المعين دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجح (٢) فيه (٣)، لأنّ (٤) وجه الصدور متفرّع على أصل الصدور» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علوّ مقامه.

و فيه (٥): - مضافا إلى ما عرفت - أنّ (٦) حديث فرعيه وجه الصدور على أصله إنّما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور،

إذ حمل الموافق منهما للعامه على التقيه إلغاء له عن الاعتبار من جميع الجهات.

(١). و هو فيما إذا كان المتعارضان متفاضلين، فإنّه يجب التعبد بأحدهما المعين - و هو ذو المزيه الصدوريه - بمقتضى أدله الترجيح.

(٢). أى: المرجح الجهتي.

(٣). أى: فيما وجب فيه التعبد بصدور أحدهما المعين، و حاصله: أنّه - بعد تفرّع وجه الصدور على أصله - لا يبقى مجال لإعمال المرجح الجهتي، بل لا بدّ من إعمال المرجح الصدوري، و الحكم بصدور ذيه، و طرح الخبر الآخر و إن كان مخالفا للعامه.

(٤). تعليل لقوله: «فلا وجه» و قد تقدم فى صدر كلامه بقوله: «لأنّ هذا الترجيح ملحوظ فى الخبرين بعد فرض صدورهما... إلخ» و مقتضى الفرعيه لزوم إعمال مرجح الصدور قبل مرجح جهته، فلا مجال للمرجح الجهتي مع الصدوري، بل هذا مقدم على ذلك.

(٥). هذا جواب ما أفاده الشيخ «قده» و هو يرجع إلى وجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

«مضافا إلى ما عرفت» و محصله: ما أفاده سابقا من أنّه لا وجه لمراعاة الترتيب بين المرجحات سواء قلنا بالتعدى عن المزايا المنصوصه أم لم نقل، و من المعلوم أن مقتضى عدم الترتيب عرضيّه المرجحات و عدم تقدم أحدها على الآخر.

(٦). إشارة إلى ثانى الوجهين، و محصله: أنّ فرعيه وجه الصدور على أصله إنّما تصح إن لم يكن المرجح الجهتي مرجحا لأصل الصدور، و أمّا إذا كان كذلك بأن جعل مناط مرجحيه المرجح مطلقا - سواء أ كان مرجحا صدوريا أم جهتيا - الظنّ بالصدور أو الأقربيه إلى

بل من مرجحاتها. و أمّا (١) إذا كان من مرجحاته (٢) بأحد المناطين فأى فرق بينه (٣) و بين سائر المرجحات، و لم يقدّم دليل (٤) بعد فى الخبرين

الواقع، فلا فرق بينه و بين سائر المرجحات، لرجوعها طرّاً إلى مرجحات الصدور، فترتيب المرجحات يقدّم فى تقديم بعضها على بعضها الآخر إن لم ترجع إلى المرجح السندى، فهذه المناقشه ترجع حقيقه إلى منع الصغرى، و هى عدم كون ما عدّ من المرجح الجهتى مرجحاً للجهه، بل هو مرجح لأصل الصدور.

و عليه فإذا كان أحد الخبرين مخالفا للعامه و الآخر موافقا لهم و كان راويه أعدل و أفقه من راوى الآخر قدّم الخبر الذى مناطه أقوى من الآخر سواء أ كان ذلك الخبر مخالفا للعامه أم موافقا لهم، و مع التساوى و عدم الأقوائيه يرجع إلى إطلاقات التخيير.

هذا بناء على التعدى عن المزايا المنصوصه بمناط الظن. و كذا الحال بناء على عدم التعدى، فإنّه على مذهب المصنف من عدم اعتبار الترتيب بينها يقع التراحم بينها، فيرجع أيضا إلى إطلاقات التخيير. و على كل حال فلا ملزم بالأخذ بذى المرجح السندى و طرح ذى المرجح الجهتى كما أفاده الشيخ «قده» لعدم دليل عليه، حيث إن أخبار العلاج لا تدلّ إلا على الترجيح بالمزيه السنديه و الجهتيه، و لا تدلّ على تقديم إحداهما على الأخرى عند المزاحمه، بل لا بدّ حينئذ من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(١). إشاره إلى القول بالتعدى، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «هذا بناء على التعدى... إلخ».

(٢). أى: من مرجحات أصل الصدور، و ضمير «مرجحاتها» راجع إلى جهه الصدور.

(٣). أى: بين مرجح أصل الصدور.

(٤). إشاره إلى القول بالاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى عنها إلى غيرها. و غرضه: أنّه بناء على الاختصار على المرجحات المنصوصه و عدم التعدى عنها لا دليل أيضا على مذهب الشيخ من وجوب التعبد بصدور الراجح من غير جهه الصدور - و هو الواجد للمرجح الصدورى - على الواجد للمرجح الجهتى، حيث إن أخبار العلاج لا تدلّ إلا على «أنّ هذا مرجح، و ذلك مرجح» و ليس فيها دلالة على اعتبار الترتيب بينها حتى يقال: إنّ المرجح الصدورى مقدّم على المرجح الجهتى.

و بالجملة: فلا دليل على تقديم المرجح السندى على الجهتى سواء قلنا بالتعدى أم لا.

المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير (١) الجبهه مع كون الآخر راجحا بحسبها (٢)، بل هو (٣) أول الكلام كما لا يخفى.

فلا محيص (٤) من ملاحظه الراجح من المرجحين (٥) بحسب أحد المناطين (٦)، أو من (٧) دلالة أخبار العلاج على الترجيح بينهما (٨) مع المزاحمه، و مع عدم الدلاله (٩) - و لو لعدم

(١). و هو المرجح الصدورى، و ضمير «منهما» راجع إلى «الخبرين».

(٢). أى: بحسب الجبهه، و هى كمخالفه العامه بناء على كونها من المرجحات الجهتيه.

(٣). يعنى: بل وجوب التعبد بصدور ذى المرجح الصدورى - مع كون الخبر الآخر راجحا من حيث الجبهه - أول الكلام، لما عرفت من إشكال استفاده ترتيب المرجحات من الأخبار.

(٤). هذا ملخص ما أفاده بطوله، و حاصله: أنه لا بد فى صورته تزامم المرجحات - بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه - من ترجيح المرجح الذى فيه الظن بالصدور أو الأقربيه إن كان، و إلا فالرجوع إلى إطلاقات التخيير، و كذا بناء على عدم التعدى، فإن المرجح حينئذ أيضا إطلاقات التخيير.

(٥). و هما المرجح الصدورى و الجهتى، و «بحسب» متعلق ب «الراجح».

(٦). أى: الظن بالصدور و الأقربيه إلى الواقع، فإنهما مناطا الترجيح بناء على التعدى.

(٧). معطوف على «من ملاحظه» يعنى: لا- محيص من دلالة الأخبار العلائقيه. و هذا إشاره إلى صورته عدم التعدى عن المرجحات المنصوصه، و المفروض عدم دلالة الأخبار على حكم تزامم المرجحات، فلا- بد أيضا من الرجوع إلى إطلاقات التخيير.

(٨). أى: بين المرجحين.

(٩). يعنى: عدم دلالة الأخبار على الترجيح بأحد المرجحين فى صورته تزاممهما، إما لأجل كونها فى مقام تشريع أصل الترجيح بتلك المرجحات، لا بصدد بيان الترتيب بينها، و إما لأجل عدم تعرضها لحكم مزاحمه خصوص المرجح الجهتى مع غيره من المرجحات كمزاحمه موافقه الكتاب لمخالفه العامه، فلا بد فى صورته مزاحمه المرجح الجهتى مع

التعريض لهذه الصورة (١) - فالحكم (٢) هو إطلاق التخيير، فلا تغفل (٣).

و قد أورد بعض (٤) أعظم تلاميذه عليه: بانتقاضه بالمتكافئين من حيث

غيره من الرجوع إلى إطلاقات التخيير، فلاحظ الأخبار العلاجية.

(١). و هي صورة مزاحمه المرجح الصدورى و الجهتى.

(٢). هذا جواب «و مع عدم» و اقترانه بالفاء لتضمن ما قبله معنى الشرط، يعنى: و مع عدم دلالة أخبار العلاج - على حكم مزاحمه المرجح الصدورى - فالمحكم إطلاقات أدله التخيير.

(٣). يعنى: لا- تغفل عما ذكرناه - من عدم ترتيب المرجحات و رجوع جميعها إلى السند - حتى لا تقع فيما وقع غير واحد فيه من تخيل تقدم المرجح الصدورى على الجهتى.

(٤). و هو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتى فى بدائعه. و الأولى نقل عبارته ثم بيان محصل إيرادها على أستاذه «قدهما» قال بعد نقل جملة من كلام الشيخ الأعظم ما لفظه:

«أما مخالفته لصاحب الوافية «ره» فى تقديم الصفات على الشهره فى محلها... و أما موافقته فى تقديمها على مخالفه العامه. فإن استند فيه أيضا إلى النصين المذكورين كما يقتضيه طريقه صاحب الوافية فالجواب الجواب... و إن استند فيه إلى مقتضى القاعده - كما فى رساله - ففيه بحث و منع، لأن السؤال الذى أوردته سديد و الجواب غير مفيد، لأنه منقوض بالمتكافئين، إذ لو لم يكن لتصديق الخبر ثم حمله على التقيه معنى معقولا لكونه إلغاء له فى المعنى و طرحا له فى الحقيقه، فيلزم من دخوله تحت أدله التصديق خروجه، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل، فكيف يتعقل الحمل على التقيه فى صورته التكافؤ و فقد المرجح؟ بل لانزم ذلك اختصاص هذا المرجح بالقطعى، و عدم جريانه فى الظنى. و هو مع وضوح فساده كما سبق مناف لمختاره من عدم اختصاصه بالقطعى.

و لعمرى أن تقديم الصفات على مخالفه العامه من حيث القاعده - لا لأجل التعبد بالأخبار كما هو بصدده - من غوامض العلوم التى يقصر عن إدراكها أفهامنا.

بل الأمر فى المقام دائر بين أمرين، إمّا عدم ثبوت هذا المرجح فى الظنّين رأسا و لو لم يكن له معارض من المرجحات، أو تقديمه على مرجحات السند قطعا، لوضوح أنّ الخبر

الموافق للعامه لا يخلو في الواقع و نفس الأمر إماماً صادر عن الإمام، فيدخل تحت قوله «عليه السلام»: ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقيه، و إماماً غير صادر فلا معنى للتعبد بالكاذب غير الصادر، فكيف يتعقل العمل به عند التعارض؟... إلى أن قال: فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه - مع نص الإمام عليه السلام على طرح ما يوافقهم - من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدوره عن ذي مسكه فضلاً عن هو تال العصمه علما و عملاً...».

و محصل إشكاله على الشيخ «قده» القائل بتقدم المرجح الصدوري على الجهتي هو النقص بالمتكافئين صدورا، كما إذا فرض تساوى رواتهما في العدالة و الوثاقه و الفقاهاه مثلا، فإن التعبد بصدور الخبرين مع حمل أحدهما على التقيه إن كان ممكناً فأى فرق فيه بين المتكافئين سندا - اللذين صرح الشيخ بكون مورد الترجيح بمخالفه العامه مقطوعى الصدور كالمتواترين أو مظنونى الصدور المتكافئين سندا - و بين مظنونى الصدور المتخالفين صدورا، كما إذا كان المرجح الصدوري في الخبر الموافق للعامه دون الخبر المخالف لهم، فإنه بناء على مذهب الشيخ - من اعتبار الترتيب بين المرجحات - لا بدّ من تقديم الخبر الموافق للعامه حينئذ على الخبر المخالف لهم المشتمل على المرجح الجهتي، لفرض عدم وصول النوبه إليه.

و إن لم يكن التعبد بصدور الخبرين المتكافئين - مع حمل أحدهما على التقيه - ممكناً فلا وجه للالتزام بصدورهما مع حمل أحدهما على التقيه في المتخالفين أيضاً.

و الحاصل: أنه لا وجه للتفكيك بين المتكافئين صدورا و بين المتخالفين كذلك، بالالتزام بصدور الخبرين في الأول و حمل أحدهما على التقيه، و الالتزام بصدور خصوص الراجح منهما صدورا في الثاني. هذا تقريب إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ «قدهما».

(١). متعلق ب «المتخالفين».

(٢). يعنى: من حيث وجود المرجح الصدوري في أحد المتخالفين صدورا دون الآخر كما هو المفروض - مع حمل أحدهما على التقيه.

مع حمل أحدهما على التقيه لم يعقل (١) التعب بصدورهما (٢) مع حمل أحدهما عليها (٣)، لأنه (٤) إلغاء لأحدهما أيضا (٥) في الحقيقة.

و فيه (٦): ما لا يخفى

(١). جواب «لو»، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتخالفين».

(٢). أى: بصدور المتكافئين من حيث الصدور اللذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامه على التقيه، و جعلهما مورد الترجيح بالمرجح الجهتي.

(٣). أى: على التقيه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «المتكافئين».

(٤). تعليل لعدم تعقل التعب بصدور التكافئين مع حمل أحدهما على التقيه. و محصل التعليل: أنّ التعب الذي لا يترتب عليه أثر إلاّ الحمل على التقيه - التي هي طرح الخبر و إلغاؤه - غير معقول، إذ يلزم من وجود التعب عدمه. مضافا إلى لغويه مثل هذا التعب.

(٥). يعنى: كما أن حمل الموافق للعامه على التقيه في المتكافئين صدورا إلغاء له حقيقة.

(٦). هذا دفع إشكال الميرزا الرشتي على الشيخ «قدهما» و محصل دفعه - كما أفاده في الحاشيه «» أيضا - هو: أنّ ورود النقض المذكور على الشيخ «قده» مبنى على أن يكون مراده من التعب بالخبرين التعب الفعلي و الحجيه الفعلية، إذ لو كان هذا مراده فالنقض المذكور وارد عليه، ضروره أن الحجيه الفعلية مفقوده في كلّ من المتكافئين و المتفاضلين، حيث إن دليلها إما أدله حجيه خبر الواحد، و إما أخبار العلاج. و شىء منهما لا يقتضى حجيه المتعارضين فعلا. أمّا الأول فواضح، إذ مقتضاه حجيه كل خبر بعينه، و هذا غير ممكن في صورته المتعارض. و أمّا الثاني فلأن مقتضاها حجيه أحدهما تعيينا مع المرجح، و تخيرا مع تساويهما و تكافئهما، لا حجيه كليهما فعلا.

و أمّا لو كان مراد الشيخ «قده» في المتكافئين صدورا هو تساويهما بحسب دليل الاعتبار - لا الحجيه الفعلية - فمن المعلوم أنّ التساوى من هذه الجهه - أى إمكان الحجيه - موجود في المتكافئين دون المتفاضلين، لأنّ مقتضى أخبار العلاج هو حجيه خصوص ذى المزيه تعيينا، فلا يتساوى الخبران من حيث دليل الاعتبار في المتفاضلين، و يتساويان في



من (١) الغفله و حسابان أنه التزم قدس سره في مورد الترجيح بحسب الجبهه باعتبار (٢) تساويهما من حيث الصدور، إمّا للعلم بصدورهما، و إمّا للتعبد به فعلا. مع (٣) بداهه أنّ غرضه من التساوى من حيث الصدور تعبدا تساويهما بحسب دليل التعبد بالصدور و قطعا، ضروره (٤) أن دليل

المتكافئين صدورا، و لا يمكن التعبد بصدور أحدهما دون الآخر، و عدم التعبد بصدور الآخر، فيكونان كمقطوعى الصدور في عدم المرجح الصدورى، فتصل النوبه حينئذ إلى المرجح الجهتى الذى هو متفرع على أصل الصدور كما أفاده الشيخ «قده»، فلا مورد للنقض المذكور، للفرق الواضح بين المتكافئين صدورا، لعدم مورد للترجیح الصدورى فيهما، بل لا بد من الترجيح بالمرجح الجهتى، بخلاف المتفاضلين صدورا، فلا بد من تقديم ذى المرجح الصدورى على الآخر.

(١). بيان ل «ما» الموصول، و «حسابان» معطوف على «الغفله» و ضمير «انه» راجع إلى الشيخ، و عليه كان المناسب تقديم «قدس سرّه» على «التزم» إذ لا يناسب جعل ضمير «أنه» للشأن.

(٢). متعلق ب «التزم» غرضه: أنّ إشكال الميرزا الرشتى على الشيخ «قدهما» نشأ من تخيل أنّ الشيخ «قده» التزم في مورد الترجيح بالجبهه باعتبار صدورهما فعلا المحرز بالوجدان أو التعبد. و لذا أورد عليه النقض بأن الحكم بصدور الخبرين المتكافئين مع حمل أحدهما على التقيه إن كان ممكنا أمكن ذلك أيضا في الخبرين المتخالفين صدورا، فاللازم الحكم بصدورهما أيضا و حمل أحدهما على التقيه، مع عدم التزم الشيخ بذلك، بل التزم بترجیح ذى المرجح الصدورى على فاقده.

(٣). هذا تنبيه على عدم صحه التخيل المزبور، و أنّ مراد الشيخ «قده» من التساوى من حيث الصدور تعبدا هو إمكان التعبد، و الحجيه الإنشائية، لا- التعبد الفعلى حتى يقال: بعدم تعقل الحجبه الفعليه فى المتعارضين مطلقا سواء كانا متكافئين صدورا أم متخالفين كذلك.

(٤). تعليل لكون غرض الشيخ التساوى من حيث الصدور شأننا لا فعلا.

حجيه الخبر (١) لا يقتضى التعبد فعلا بالمتعارضين (٢)، بل و لا بأحدهما (٣).

و قضيه (٤) دليل العلاج ليس إلا التعبد بأحدهما تخيرا أو ترجيحاً.

(١). و هي الأدله العامه الداله على حجيه خبر الواحد، فإنها لا تقتضى حجيه كليهما و لا أحدهما، لا معينا لعدم الترجيح، و لا مخيرا لعدم كونه فردا للعام.

(٢). أى: بالمتعارضين المتكافئين من حيث الصدور.

(٣). أما عدم التعبد الفعلى بالمتعارضين للتعارض الذى لا يمكن معه حجيه المتعارضين فعلا، و أما عدم التعبد الفعلى بأحدهما تعيينا و تخيرا فلما مرّ آنفا.

(٤). غرضه: أنه لا- دليل على التعبد الفعلى بالتكافئين صدورا، لأنّ الدليل على الحجيه منحصر فى الأدله العامه القائمه على حجيه أخبار الآحاد، و فى الأخبار العلاجيه. و شىء منها لا يدلّ على حجيتها فعلا. أمّا الأدله العامه فلما مرّ آنفا (فى التوضيح رقم٠). و أمّا الأخبار العلاجيه فلاّنها لا تقتضى إلاّ حجيه أحدهما تعيينا أو تخيرا، فلا محيص عن إرادته إمكان حجيه المتكافئين صدورا، لا فعليتها.

فصارت النتيجة: أنّ مراد الشيخ «قده» إمكان حجيه المتعارضين سواء أ كانا متكافئين صدورا أم مختلفين كذلك. إلاّ أن تفرّع جهه الصدور على أصل الصدور و كذا الأخبار الآمره بالترجیح بالمرجّح الصدورى أوجبا ارتفاع إمكان شمول دليل الاعتبار للمرجوح فى غير المتكافئين، لوجود المرجّح الصدورى فى غير المرجوح الموجب لشمول دليل التعبد للراجح صدورا و إن كان موافقا للعامه، دون المرجوح صدورا و إن كان مخالفا للعامه.

و هذا بخلاف صورته تكافؤ المتعارضين صدورا، لبقاء إمكان شمول دليل الحجيه لهما مع الغض عن المرجّح الجهتى. و إيراد صاحب البدائع «قده» مبنى على اعتبار التعبد الفعلى بصدورهما فى مورد الترجيح بالمرجح الجهتى مع تكافئهما صدورا. و قد عرفت أنّ مراد الشيخ إمكان التعبد بالمتعارضين، لا فعليته.

و العجب كل العجب أنه (١) رحمه الله لم يكتف بما أورده من النقص حتى ادعى استحاله تقديم الترجيح بغير هذا المرجح (٢) على الترجيح به، و برهن (٣) عليه بما حاصله: «امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران (٤) أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره (٥) تقيه، و لا يعقل التعبد به على التقديرين (٦) بداهه،

برهان امتناع تقديم المرجح الصدورى على الجهتى

(١). أى: أنّ بعض الأعاضم من تلامذه الشيخ و هو المحقق الرشتى لم يكتف. و محصل ما أفاده من دعوى استحاله تقديم المرجح السندى على الجهتى خلافا للشيخ - القائل بتقدم الأرحح صدورا إذا كان موافقا للعامه على غيره و إن كان مخالفا للعامه - هو القطع بعدم إمكان شمول دليل اعتبار الخبر للخبر الموافق للتقيه، لدوران أمره بين عدم صدوره رأسا و بين صدوره تقيه. و على التقديرين لا يعقل حجيته كعدم تعقل حجيه الخبر الموافق للعامه إذا كان قطعى الصدور، لامتناع التعبد بصدور ما علم بصدوره، وجدانا، بل صحه التعبد به منوطه بالشك فى صدوره.

(٢). أى: المرجح الجهتى، و المراد بغيره هو المرجح الصدورى. و ضمير «به» راجع إلى «هذا المرجح» و هو المرجح الجهتى، و غرضه: دعوى استحاله تقديم المرجح الصدورى على الجهتى، و هذا التقديم هو مدعى الشيخ.

(٣). يعنى: و برهن المحقق الرشتى «قده» على دعوى هذه الاستحاله بامتناع ترجيح الأرحح صدورا الموافق للعامه على الخبر المخالف لهم، لأنّ أمر الموافق للعامه دائر بين عدم صدوره رأسا، و بين صدوره تقيه، و على التقديرين لا يعقل التعبد به كما مرّت الإشارة إليه آنفا.

(٤). تعليل لامتناع التعبد بصدور الموافق، و قد تقدم توضيحه.

(٥). هذا الضمير و ضمائر «أمره، صدوره، به» راجعه إلى «الموافق».

(٦). و هما عدم الصدور أصلا، أو صدوره تقيه بداهه، لعدم أثر شرعى يصح التعبد بلحاظه.

كما أنه لا يعقل التعبد (١) بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور (٢) أهون، لاحتمال عدم صدوره (٣) بخلافه (٤). ثم قال (٥): (فاحتمال تقديم المرجحات السندية على مخالفه العامه - مع نص الإمام عليه السلام على طرح موافقهم (٦) - من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكه فضلا عن هو تال العصمه علما و عملا). ثم قال: «و ليت شعري أن هذه الغفله الواضحه كيف صدرت منه؟ مع أنه في جوده النظر يأتي بما يقرب من شق القمر».

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه (٧)،

(١). لامتناع اجتماع الإحراز التعبدى مع الإحراز الوجدانى.

(٢). كما هو المفروض، إذ مورد البحث هو الخبر الظنى الصدور الواجد للمرجحات الصدوريه، يعنى: أن امتناع التعبد بصدور الظنى أسهل من امتناعه فى القطعى، لما ذكره من احتمال عدم الصدور فى الظنى، و انتفائه فى القطعى الصدور، فإذا رفعا اليد عن القطعى الموافق للعامه، فرغ اليد عن الظنى أسهل.

(٣). أى: عدم صدور الظنى الصدور.

(٤). أى: بخلاف القطعى الصدور، فإن رفع اليد عنه - لقطعيه صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - أصعب من رفع اليد عما فيه احتمال عدم الصدور.

(٥). يعنى: بعض الأعظم من تلامذه الشيخ، و هو المحقق الرشتى «قده».

(٦). كقوله عليه السلام فى مصحح عبد الرحمن بن أبى عبد الله: «فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

(٧). و هو: امتناع التعبد بالخبر الموافق للعامه لأجل دوران أمره بين الاحتمالين، و هما:

عدم صدوره، و صدوره للتقيه. لكنه ليس كذلك، لدورانه بين احتمالات ثلاثه، أعنى الاحتمالين الأولين، و احتمال صدوره لبيان حكم الله الواقعى، و من المعلوم أن احتمال صدور الموافق يخرج التعبد به عما ادّعاه الميرزا الرشتى «قده» من الامتناع و عدم المعقوليه، لكفايه احتمال الصدور فى شمول أدله حجيه الخبر له، إذ المانع عن الشمول

ضروره (١) عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّه و عدم الصدور رأسا، لاحتمال (٢) صدوره لبيان حكم الله واقعا، و عدم (٣) صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد (٤) يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك (٥) بداهه (٦).

-----  
- و هو العلم بالكذب - مفقود مع فرض احتمال صدور الموافق، و عدم صدور الخبر المخالف المعارض له أصلا.

(١). تعليل لوضوح فساد برهانه الذي أقامه على عدم معقوليه التعبد بصدور الخبر الظني الموافق للعامه، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «لدورانه بين احتمالات ثلاثه».

(٢). تعليل لنفي دوران أمر الموافق بين أمرين، و إثبات دورانه بين أمور ثلاثه.

(٣). معطوف على «صدوره» يعنى: و لاحتمال عدم صدور الخبر المخالف للعامه المعارض للخبر الموافق لهم أصلا.

(٤). غرضه من هذه العبارة: إثبات إمكان التعبد بالخبر الموافق، في قبال الامتناع الذي ادّعاه المحقق الرشتي «قده» و حاصله: أنّ احتمال الصدور المفروض وجوده كاف في صحه التعبد.

و بعبارة أخرى: كلام المصنف يشتمل على كبرى و صغرى، فالكبرى هي أن المناط في حجيه كل خبر واحد هو احتمال صدقه و كذبه، فلو علم صدق الخبر أو كذبه لم يكن مجال التعبد بالصدور. و الصغرى هي أنّ الخبر الموافق للعامه لا علم بكذبه و لا بصدقه، بل يحتمل إصابته بالواقع، و نتيجة ذلك شمول أدله الاعتبار - من الأدله الأوليه و الثانويه - للخبر الموافق للعامه، لوجود المقتضى و فقد المانع.

(٥). أي: لبيان الحكم الواقعي، و بهذا الاحتمال يعقل التعبد به، و تصير احتمالاته ثلاثه.

و إنّما يدور احتمال الخبر الموافق بين الإثنين - و هما الصدور تقيّه و عدم الصدور رأسا - فيما إذا كان الخبر المخالف قطعيا من جميع الجهات أي الصدور و الجبهه و الدلاله، ضروره أنّ الظني الموافق يدور أمره حينئذ بين هذين الاحتمالين و لا ثالث لهما.

(٦). قيد ل «يحتاج».

و إنما دار احتمال الموافق بين الإثنين (١) إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهه و دلالة، ضروره (٢) دوران معارضه (٣) حينئذ (٤) بين عدم صدوره و صدوره تقيه، و فى غير هذه الصورة (٥) كان دوران أمره بين (٦) الثلاثه (٧) لا- محاله، لاحتمال (٨) صدوره (٩) لبيان الحكم الواقعى حينئذ (١٠) أيضا (١١).

و منه (١٢) قد انقذح إمكان التعبد بصدور الموافق القطعى لبيان الحكم

(١). كما أفاده المحقق الرشتى «قده» فإنّ الدوران بين الاحتمالين إنما هو فيما إذا كان المخالف قطعياً صدورا و جهه و دلالة.

(٢). تعليل لقوله: «و إنما دار».

(٣). و هو الخبر الموافق الذى يعارضه الخبر المخالف القطعى من جميع الجهات.

(٤). أى: حين قطعیه الخبر المخالف من جمع الجهات الثلاث.

(٥). يعنى: غير صورته قطعیه الخبر المخالف من الجهات الثلاث، كما إذا كانا ظنيين من جميع الجهات، أو كان المخالف قطعياً سنداً و دلالة و ظنياً جهه، أو قطعياً سنداً و ظنياً دلالة و جهه، أو قطعياً دلالة و ظنياً سنداً و جهه، إلى غير ذلك من الصور المتصوره التى لا تنافى ثلاثيه احتمالات الخبر الموافق للعامه من عدم صدوره، أو صدوره لتقيه أو لبيان الحكم الواقعى.

(٦). خبر «كان» و ضمير «أمره» راجع إلى «الموافق».

(٧). المتقدمه، و هى عدم صدور الموافق، و صدوره تقيه، أو لبيان الحكم الواقعى.

(٨). تعليل لدوران أمر الخبر الموافق بين الثلاثه المتقدمه.

(٩). أى: صدور الموافق للعامه لبيان الحكم الواقعى.

(١٠). أى: حين عدم كون الخبر المخالف قطعياً من جميع الجهات.

(١١). قيد «لاحتمال صدوره» يعنى: أنّ احتمال صدور الموافق لبيان الحكم الواقعى موجود، كوجود احتمال عدم الصدور و صدوره تقيه.

(١٢). أى: و مما ذكر - من تعقل التعبد بالظنى الموافق، و منع ما أفاده المحقق الرشتى من

الواقعي أيضا (١)، وإنما لم يكن التعبد بصدوره (٢) لذلك (٣) إذا كان معارضه

عدم تعقله، حيث التزم بانحصار أمر الخبر الموافق في احتمالين، وهما عدم صدوره و صدوره تقيه - قد ظهر الإشكال في مقياسه الظني الموافق بالقطعي الموافق في عدم تعقل التعبد الصدور، وأنه لا-وجه لمنع تعقل التعبد في شىء من الموافق القطعي و الظني، و ذلك لوضوح كفايه احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعي في الموافق القطعي في صحة التعبد به و شمول دليل الاعتبار له، غايه الأمر أن في الموافق الظني احتمالات ثلاثه: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعي. و في الموافق القطعي احتمالين: صدوره تقيه، و صدوره لبيان الحكم الواقعي. و كثره الاحتمال و قلته لا توجب الفرق بينهما في تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: أن البرهان الذي أقامه الميرزا الرشتي «قده» على عدم تعقل التعبد بالخبر الظني الموافق، و قياسه بالقطعي الصدور بقوله: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق... إلخ» غير سديد، لإمكان التعبد بصدور الموافق القطعي كما عرفت مفصلا (-).

(١). يعنى: كما يمكن التعبد بصدور الموافق الظني.

(٢). أى: بصدور الموافق القطعي، غرضه: أن عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعي لبيان الحكم الواقعي كما ذكره بقوله المتقدم آنفا: «كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق» إنما يكون فيما إذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعيا سندا و دلاله، إذ يتعين حينئذ حمل الموافق القطعي على التقيه.

(٣). أى: لبيان الحكم الواقعي.

(-). بل الظاهر أنه لا يلزم محذور من التعبد بالخبر الموافق للعامه من اللغويه أو الامتناع العقلي، و هو لزوم عدم حجيته من وجود حجيته. وجه عدم اللزوم هو: أن الخبر الموافق حجه شأنه يتضمن حكما واقعا اضطراريا ثانويا، و الخبر المخالف يتضمن حكما واقعيًا أوليًا، و لا تنافي بينهما في الحجيه. غايه الأمر أن الحكم في الخبر المخالف فعلي و في الموافق شأنى، فلا يلزم من شمول دليل حجيه الخبر الموافق العامه طرحه.

و عليه يندرج الخبر المخالف الموافق في الخبرين المتعارضين اللذين يشملهما دليل اعتبار الخبر، غايه الأمر أن الموافق يبين الحكم الواقعي الثانوى، و المخالف يبين الحكم الواقعي الأولى.

المخالف قطعياً بحسب السند و الدلاله «-» لتعيين «--» حمله على التقيه حينئذ (1) لا- محاله. و لعمري أنّ ما ذكرناه (2) أوضح من أن يخفى (3) على مثله، إلا أنّ الخطأ و النسيان كالتبيعه الثانيه للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقدام فى كل ورطه و مقام «---» .

(1). أى: حين قطعته الخبر المخالف للعامه، و ضمير «حمله» راجع إلى «الموافق».

(2). أى: أنّ ما ذكرناه - من ردّ ما أفاده المحقق الرشتى - ممّا لا ينبغي أن يخفى على مثله، إلا أنّ النسيان لا يفارق الإنسان، بل هو كالتبيعه الثانيه له.

(3). هذا من العبارات المشهوره التى لم يظهر لها إلى الآن معنى يصح الركون إليه بالنظر إلى القاعده الأدبيه من اشتراك المفضّل و المفضّل عليه فى المبدأ، فإنّ هذه القاعده لا تنطبق عليه، إذ معناه: أن ما ذكرناه أوضح من الخفاء، و هذا كما ترى.

=====

(-). الأولى إضافه الجبهه إلى الدلاله أيضاً، إذ مع ظنّيه الجبهه لا يتعين حمل الموافق على التقيه، لدوران أمره بين الثلاثه: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعى، إذ من المحتمل صدور المخالف لمصلحه أخرى غير بيان الواقع.

(--). كيف يتعين حمله على التقيه مع احتمال صدوره و عدم إرادته ظاهره، لمصلحه هناك؟

(---). الظاهر سلامه ما أفاده المحقق الرشتى عما أورده المصنف «قدهما» عليه. أمّا اعتراضه على كلام الشيخ - من تقديمه المرجح الصدورى على المرجح الجهتي - فلا يندفع بما أفاده الماتن من دوران أمر الخبر الموافق للعامه بين احتمالات ثلاثه، و ذلك بعد الإمعان فى جمله من كلام الميرزا الرشتى، و هو قوله: «و توضيح المقام: أن موافقه العامه إمّا هى من المرجحات الخارجيه بناء على غلبه الباطل فى أخبارهم و أحكامهم، أو من المرجحات الجهتيه الباعثه على حمل الكلام الصادر من الإمام على التقيه، و لا إشكال فى تقديمها على الصفات بناء على الأوّل، كما هو «قده» معترف بذلك، حيث صرح فى غير موضع بأن المرجحات الخارجيه مقدّمه على الصفات، و أنّ هذا المرجح أيضاً على الوجه المذكور حكمه حكم المرجحات الخارجيه، فانحصر تقديم الصفات عليها على الوجه الثانى، و هو غير معقول، لأنّ مورد هذا المرجح هو الخبر المقطوع، لاختصاص دليله به، و مقتضاه



(١). المشار إليه هو ما تقدم من الأبحاث المتعلقة بكون مخالفه العامه مرجحا جهتيا، و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن الوحيد البهبهانى، و بالعكس كما عن الشيخ، أو

عدم العمل بموافق العامه مطلقا قطعيا كان أو ظنيا، إذ لا فرق بينهما إلا احتمال عدم الصدور فى الثانى دون الأول، و بداهه العقل قاضيه بأن احتمال عدم الصدور لو لم يكن منشأ لعدم التعبد فلا يصلح منشأ للتعبد، سواء كان راويه جامعا للصفات المرجحه، أو كان سنده كذلك أو لم تكن، فاحتمال تقديم المرجحات السنديه على مخالفه العامه... إلخ».

و محصله: أن مخالفه العامه لا تخلو إما أن تكون من المرجحات الخارجيه، و إما من المرجحات الداخليه. فإن كانت كموافقه الكتاب مرجحا خارجيا فالمفروض اعتراف شيخنا الأعظم بتقديمها على المرجح الصدورى. و إن كانت مرجحا داخلى كشهرة الروايه فالخبر الموافق للعامه بالنظر إلى أدله الترجيح - لا الأدله الأوليه على حجيه الخبر، لعدم شمولها لحال التعارض كما مرّ - يدور بين عدم الصدور أصلا و الصدور بداعى الجدّ، و هو ساقط عن الاعتبار، لاندراجة فى قوله عليه السلام: «إذا سمعت منى ما يشبه قول الناس ففيه التقيه» بعد وضوح عدم إرادته مطلق الشباهه، للاشتراك فى كثير من الأحكام، و انحصار مورد الروايه بالمتعارضين.

نعم تطرّق الاحتمالات الثلاثه - المذكوره فى المتن - فى الخبر الموافق للعامه إنما يتجه بالنظر إلى الدوران الواقعى مع قطع النظر عن أخبار الترجيح، إذ كما يحتمل عدم صدور الموافق أصلا و صدوره، تقيه، كذلك يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعى، إلا - أنّ مفروض الكلام سقوط الأدله الأوليه، و استناد حجيه أحد الخبرين تعيينا أو تخيرا إلى الأخبار العلاجيّه، و هى تقتضى ترجيح أصاله الجبهه فى الخبر المخالف للعامه على أصاله الجبهه فى الخبر الموافق لهم، و أنّه على تقدير صدوره واقعا محمول على التقيه، و معه لا يحتمل صدوره لبيان الحكم الواقعى حتى يسلم كلام الشيخ عمّا أورده المحقق الرشتى عليه.

و أما ما أفاده المصنف - من حمل كلام الشيخ فى المتكافئين على الحجيه الإنشائيه لا الفعليه، لأنه لا دليل عليها لا من الأدله الأوليه و لا - من أدله العلاج، فكيف يلتزم بها الشيخ حتى ينتفض بما أورده المحقق الرشتى عليه؟ - فهو حمل له على خلاف ظاهره، إذ لو كان غرضه أصل الإنشاء لم يكن إطلاق دليل الحجيه بالنسبه إلى تلك المرتبه مستلزما للخلف فى المتفاضلين أيضا.

أنّ هذا المرجح (١) مرجح من حيث الجبهه.

عدم تقدم أحد المرجحين على الآخر، و كون المناط في التقدم حصول الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع كما هو مختار المصنف «قده» و غرضه: أنّ هذه الأبحاث مبنيه على كون مخالفه العامه مرجحاً جهتياً، توضيحه: أنّ في الترجيح بمخالفه العامه احتمالات قد نبه عليها الشيخ و المصنف «قدهما».

الأول: كون الترجيح بها تعبدا محضاً.

الثاني: كون الترجيح بها لحسن مخالفتهم بحيث لو حظت المخالفه معنى اسمياً.

و تقديمها على سائر المرجحات بناء على هذين الاحتمالين منوط بدليل يدل على الترجيح بهذا المرجح.

الثالث: كون الترجيح بها لغلبه الحق في الخبر المخالف لهم، فتكون المخالفه حينئذ من المرجحات المضمونه كموافقه الكتاب و الشهره الفتوائيه.

الرابع: كون الترجيح بها لأجل الظن بصدور الموافق للتقيه، و تكون المخالفه حينئذ من المرجحات الجهتية. و على هذا الاحتمال يجري نزاع نقدم المرجح الجهتي - المنطبق على مخالفه العامه - على المرجح الصدوري و عدمه.

(١). أي: أنّ مخالفه العامه مرجح من حيث الجبهه، لا- من حيثيه أخرى و هي كون المخالفه من المرجحات الدلاليه الموجهه لأقوائيه دلالة الخبر المخالف من دلالة الموافق، ببيان: أنّ في الخبر الموافق احتمالين:

أحدهما: صدوره للتقيه التي هي إرادته ظاهر الكلام من باب الكذب الذي سوّغه الشرع لمصلحه أقوى من مفسده الكذب.

ثانيهما: إعمال التوريه فيه بإرادته الحكم الواقعي الذي هو خلاف ظاهره بدون قرينه عليه، كإرادته الوجوب من كلمه «ينبغي» بناء على ظهورها في الندب، و إرادته الحرمة من كلمه «لا ينبغي» بناء على ظهورها في الكراهه.

فعلى الاحتمال الأول تكون مخالفه العامه من المرجحات الجهتية. و على الاحتمال الثاني - المؤيد بوجود التوريه إمّا بوجوبها على الإمام عليه السلام، و إمّا بأليقيتها بشأنه «عليه السلام» إذ لم يقل أحد بوجوب الكذب على الإمام تعييناً عن مصلحه في مقام التقيه -

و أمّا (١) بما هو موجب لأقوائيه دلالة ذيه (٢) من معارضة - لاحتمال التوريه فى المعارض المحتمل فيه (٣) التقيه دونه - فهو (٤) مقدّم على جميع مرجحات الصدور بناء على ما هو المشهور «-» من تقدم التوفيق بحمل الظاهر على (٥) الأظهر على الترجيح بها (٦).

تكون المخالفه مرجحا دلالتيا، لإيجابها ضعف دلالة الموافق و ظهوره فى معناه، و قوّه دلالة المخالف و ظهوره، فيصير المخالف حينئذ، أظهر من الموافق، لانسداد باب التوريه فيه، و انفتاحه فى الموافق، فقدّم على الموافق من باب تقدم الأظهر على الظاهر.

و قد أفاد هذا فى الحاشيه بقوله: «و أما بناء على أن يكون الترجيح بها - أى بمخالفه العامه - لأجل كشفها عن أقربيه مضمون المخالف إلى الحق، فهي بهذه الاعتبار من المرجحات المضمونيه، و سيأتى من المصنف تقديمها على المرجحات الصدوريه...».

(١). معطوف على «بملاحظه» يعنى: و أمّا إذا لوحظت المخالفه من حيث كونها موجب لأقوائيه الدلاله... إلخ، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لا من حيثيه أخرى، و هى كون المخالفه... إلخ».

(٢). أى: ذى المرجح، و ضمائر «معارضه، دونه، فهو» راجعه إلى «ذيه».

(٣). أى: فى المعارض، و المراد بالمعارض هو الخبر الموافق للعامه.

(٤). جواب «و أمّا» يعنى: و أمّا مخالفه العامه - بما أنّها موجب لأقوائيه ذيه - فهي مقدّمه على جميع مرجحات الصدور، و لا يقدم شىء منها على المرجح الجهتى بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق العرفى - الذى منه حمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بمرجحات الصدور طرّا. و غرضه: أن باب التوفيق العرفى أجنبى عن باب التعارض الذى يجرى فيه نزاع تقدم المرجح الجهتى على الصدورى و بالعكس.

(٥). متعلق ب «بحمل»، و قوله: «بحمل» متعلق ب «التوفيق».

(٦). أى: بمرجحات الصدور، و «على الترجيح» متعلق ب «تقدم».

=====

(-). و ذهب المحقق النائينى «قده» إلى تقديم المرجح الصدورى على المرجح الجهتى

و المضمونى، فيقدّم الخبر المشهور على الخبر المخالف للعامه أو الموافق للكتاب مستدلا عليه بما حاصله: أن استنباط الحكم الشرعى من الخبر الواحد يتوقف على أمور أربعة مترتبة:

الأول: كون الخبر صادرا عن الإمام عليه السلام.

الثانى: كونه ظاهرا فى المعنى.

الثالث: كونه صادرا لبيان الحكم الواقعى، لا لجهه أخرى من تقيه و نحوها.

الرابع: كون مضمونه تمام المراد لا جزءه.

و المتكفل لإثبات الأمر الأوّل أدلّه حجيه الخبر، و للثانى العرف و اللغه، و للثالث بناء العقلاء على حمل الكلام على كونه صادرا بداعى إفاده المراد النفس الأمري، و للرابع الأصول اللفظيه العقلانيه كأصالة عدم التخصيص و قرينه المجاز و نحوهما.

و لا يخفى أنّ التعبد بجهه الصدور فرع التعبد بالصدور و الظهور، كما أنّ التعبد بكون المضمون تمام المراد فرع التعبد بجهه الصدور، بداهه أنّه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان حكم الله الواقعى حتى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزءه. و لا وجه لإرجاع جميع المرجحات إلى الصدور، فإنّ المرجح الجهتى و المضمونى يرجعان إلى تخصيص الأصول العقلانيه المقتضيه لكون الكلام صادرا لبيان المراد و كونه تمام المراد. و المرجح السندى كالثبوت يرجع إلى تخصيص أدله حجيه خبر الواحد المقتضيه لصدور الخبر، فإنّ مرجح المرجحات إلى الصدور بمعنى كونها مخصّيه لأدله حجيه الخبر الواحد مما لا سبيل إليه، لاستلزامه جعل مخصّص دليل مخصّصا لدليل آخر، و هو كما ترى.

و ما أفاده صاحب الكفايه من - أنّه لا معنى للتعبد بصدور الخبر الذى لا بدّ من حمله على التقيه، بل لا بد من الحكم بعدم صدور الخبر الموافق للعامه - فيه: أنّ الحمل على التقيه على قسمين، فتاره يكون فى الخبر الموافق لهم قرائن الصدور تقيّه و إن لم يكن له معارض، و أخرى لا- يكون فيه ذلك، بحيث لو لم يكن له معارض كان حجه و مشمولاً لأدله الاعتبار كما هو مفروض البحث فى تعارض الخبرين، و لم يكن مجرد موافقه للعامه موهنا له. و ما يكون مرجّحا لأحد الخبرين هو هذا القسم الثانى، و من المعلوم أنّ مجرد موافقه لهم لا- يوجب عدم صدور الخبر الموافق لهم، فيقع التعارض بين الموافق للعامه و بين المخالف لهم، و من البديهي أن التعارض فرع شمول دليل الاعتبار، هذا».

و أورد عليه المحقق العراقي «قده» بما محصله: أنّ نفس الترتيب بين الأمور المعتره في حجيه الخبر تقتضى كون المرجحات الجهتيه راجعه إلى المرجحات السنديه، وذلك لأنّ مفروض الكلام في الخبرين المتعارضين اللذين لا دليل - بعد - على حجيه شىء منهما بعد سقوط الأدله الأوليه، بل تتوقف حجيه أحدهما تعيينا أو تخيرا على عنايه أخرى تتكفلها أخبار العلاج، و من المعلوم أن الترجيح بمخالفه العامه و نحوه من مرجحات الجهه يتوقف على إحراز موضوعه الذى هو كلام الإمام عليه السلام، فإنّ المحمول على التقيه كلامه عليه السلام المحرز صدوره منه، لا كلام غيره، و المفروض فى باب التعارض عدم إحراز هذا الموضوع لا وجدانا و لا تعبدا حتى يرجح الخبر المخالف للعامه على الخبر الموافق.

أما عدم إحراز كلام المعصوم وجدانا فواضح، و أمّا عدم إحرازه تعبدا فلسقوط المتعارضين عن الحجيه الفعلية، و عدم شمول عموم دليل السند - فعلا - لواحد منهما و لا مرجح لسند أحدهما على الآخر حتى يتعبد بصدور المخالف منه عليه السلام.

و بعبارة أخرى: جعل الترجيح بمخالفه العامه فى طول المرجح السندى موقوف على إحراز صدور الخبر من الإمام عليه السلام - و لو تعبدا - حتى يرجح الخبر المخالف للعامه على الموافق لهم، و إحراز هذا الأمر ممتنع فى المتعارضين الظنيين، لأنّ أدله اعتبار السند إمّا هى الأدله الأوليه على حجيه خبر الواحد، و إمّا الأدله الثانويه و هى أخبار العلاج.

و شىء منهما غير جار فى المقام، أمّا الأدله الأوليه فلا ممتنع شمولها للمتعارضين كما مر مرارا.

و أمّا الأدله الثانويه فلفرض عدم مرجح سندى يقتضى التعبد الفعلى بصدور المخالف حتى يسند مضمونه إلى الإمام، و يحكم بترجيحه على الموافق من جهه مرجحه المخالفه للعامه على الموافقه لهم.

فإن قلت: إنّ عمومات أدله اعتبار خبر الواحد شامله لكل واحد من الخبرين المتعارضين مع قطع النظر عن معارضه، فتكون الحجيه الاقتضائيه موضوعا للترجيح بالجهه فى الخبر المخالف للعامه.

قلت: لا تجدى هذه الحجيه الشأنيه للتعبد الفعلى بالمرجح الجهتى، فإنّ موضوعه هو كلام الإمام عليه السلام، و لا يحرز هذا الموضوع بحجيه الخبرين اقتضاء، حتى يترتب عليه أثره الذى هو التعبد

اللهم (١) إلا أن يقال: إنَّ باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقيه، إلا أنه (٢) حيث كان بالتأمل و النَّظر

(١). غرضه إنكار كون مخالفه العامه موجباً لأقوائيه الدلاله - وإخراجها عن التوفيق العرفي - بعدم كون التوريه قرينه على إثبات أظهرية الخبر المخالف للعامه من الخبر الموافق، و ذلك لأنَّ باب احتمال التوريه و إن كان مفتوحاً في الموافق و مسدوداً في المخالف، إلا أنَّ التوريه ليست جليته كالقرائن اللفظيه أو العقليه المنسبته إلى الأذهان بلا تأمل و نظر، كاللوازم البينه بالمعنى الأخص التي لا يحتاج الالتفات إليها إلى إعمال نظر حتى تكون قرينه عرفيه على التصرف في الخبر الموافق، و توجب أظهرية المخالف، و تخرج مخالفه العامه عن المرجحات الجهتيه، و تدرجها في المرجحات الدلاليه. و على هذا فمخالفه العامه مرجح جهتي لا دلالي حتى تتقدم على جميع المرجحات من الصدوريه و غيرها.

(٢). يعنى: إلا - أنَّ التوريه حيث كانت بالتأمل و النَّظر - و لم تكن كالقرائن العقليه الحافه بالكلام - لم توجب أظهرية معارضه و هو الخبر المخالف للعامه حتى يتقدم على معارضه الموافق بالأظهرية.

=====

بترجيح أصاله الجهه فيه على أصاله الجهه في الخبر الآخر الموافق للعامه.

و على فرض كفايه مجرّد اقتضاء الحجيه لذلك نقول: إنَّ أصاله الجهه بعد أن كانت من آثار الكلام الواقعي للإمام لا من آثار التعبد به فلازم الترجيح بها هو تقديم هذا المرجح على المرجح السندي، لاقتضاء دليل الترجيح بها في الخبر المخالف للعامه للعلم الإجمالي في الخبر الموافق لهم إمّا بعدم صدوره أو بوجوب حمله على التقيه، و مع هذا العلم الإجمالي لا مجال لترجيح سنده في فرض وجود مرجح سندی فيه (١).

و عليه فالحق ما في المتن بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه. و أما بناء على الاقتصار عليها فالظاهر رعايه الترتيب بينها من شهره الروايه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه. و ان كان المعتمد في الترجيح مصحح عبد الرحمن فالمرجح منحصر في موافقه الكتاب ثم مخالفه العامه.

لم يوجب (١) أن يكون معارضه أظهر بحيث يكون قرينه على التصرف عرفا في الآخر، فتدبر (٢).

و بعبارة أخرى: الترجيح بالظهور مختص بما إذا كان اللفظ بحسب الدلالة اللفظية أظهر و لو بواسطة القرائن، لا من جهة الظهور الوضعي بالخصوص. و أمّا الاحتمالات العقلية غير المرتكزة في أذهان العرف فلا تجعل اللفظ بحسب قاليته للمعنى أظهر من الآخر، و المفروض أن التوريه من هذا القبيل.

(١). الأولى رعايه التأيث فيه و فى «كان» لرجوع الضمير المستتر إلى «التوريه»، كما أن الأولى تأنيث ضمير «أنه» و لا يناسب جعله للشأن، فتدبر.

(٢). لعله إشاره إلى ما قيل: من أن منع الأظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينه عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الأمر العقلى إلى خفى و جلى، و صحه اعتماد المتكلم على قرينه عقلية فى مقام التخاطب و إن لم يفهمها المخاطب إلا بعد الدقه و الالتفات.

ص: ٣٣٨

المرجحات الخارجيه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل هو بيان حكم موافقه مضمون أحد الخبرين المتعارضين للأُمور الخارجيه المعبر عنها بالمرجحات الخارجيه، و ينبغي الإشاره إلى أمرين قبل توضيح المتن:

الأول: أن البحث في هذا الفصل - كالفصل المتقدم - من فروع القول بوجوب الترجيح و التعدى عن المرجحات المنصوصه، و إلاّ فبناء على مختار المصنف «قده» من الرجوع إلى إطلاقات التخيير - سواء في المتفاضلين و المتكافئين - لا موضوع لعقد هذا البحث إلاّ مماشاه للقوم.

الثاني: أن المراد بالمرجح الخارجى - كما فى رسائل شيخنا الأعظم - هو كل مزيه مستقلة بنفسها، فى قبال المرجح الداخلى و هى المزيه غير المستقلة بنفسها، لقيامها بإحدى الجهات المتعلقة بالخبر.

و ناقش المصنف فى هذا التعريف فى حاشيه الرسائل بما محصله: أن جميع المرجحات غير مستقلة بنفسها متقومه بما فيها، حتى الكتاب و الأصل العملى المعدودين من المرجحات الخارجيه، فإنهما و إن كانا مستقلين عن أحد الخبرين المتعارضين، لكن المرجح ليس نفس الكتاب و الأصل، بل موافقه الخبر لكل منهما، و من المعلوم أن الموافقه ليست مستقلة، و إنما تكون متقومه بالخبر.



نعم منشأ الانتزاع في المرجح الداخلى نفس الخبر، بخلافه في الخارجى، فإنه مركب منه و من الخارج. إلا أن هذا المقدار غير موجب للفرق بينهما بما ذكر. فالأولى أن يعرّف المرجح الداخلى بما كان منشأ انتزاعه «-» نفس الأمور المتعلقة بالروايه من صفات الراوى أو متنها أو وجه صدورها، و الخارجى بخلافه».

و لعله لهذا عنوان الماتن البحث هنا بقوله: «موافقه الخبر لما يوجب...» و لم يفتح الكلام بمثل ما فى الرسائل من قوله «و أما المرجحات الخارجيه فقد أشرنا إلى أنها على قسمين: الأول ما يكون غير معتبر بنفسه، و الثانى ما يعتبر بنفسه بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع...».

و بوضوح الأمرين نقول: إن المرجحات الخارجيه على أقسام، فإنها إما غير معتبره فى نفسها مع كونها معاضده لمضمون أحد الخبرين المتعارضين، لكونها فى رتبته كالشهره الفتوائيه و هى تتصور على وجهين، أحدهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل عدم الدليل على اعتبارها، و ثانيهما: أن يكون عدم اعتبارها لأجل قيام الدليل الخاص على عدم اعتبارها.

و إما معتبره فى نفسها، و هى تتصور على وجهين أيضا، أحدهما: أن تكون معاضده لمضمون أحد الخبرين كالكتاب و السنه. و الآخر: أن لا تكون معاضده لمضمون أحد الخبرين، لعدم كونها فى رتبته كالأصل العملى، بناء على عدم اعتباره من باب الظن، و إلا كان معاضدا له. و عليه فالمرجحات الخارجيه أربعه أقسام.

=====

(-). لا يخلو هذا التعبير عن المسامحه، إذ المرجوح الداخلى - كصفات الراوى من الأعدليه و غيرها و فصاحه متن الروايه - ليس له منشأ انتزاع، بل نفسه مرجح. فلعل الأولى تعريف المرجح الداخلى: بأنه ما يتعلق بنفس الروايه من صفات راويها و متنها و وجه صدورها. نعم يصح التعبير بمنشأ الانتزاع فى المرجح الخارجى، حيث إن المرجح عباره عن موافقه الخبر لما هو دليل مستقل فى نفسه كالكتاب، فالمرجح و هو موافقه الخبر ينشأ من ذلك الدليل، فهو منشأ انتزاع المرجحيه، فمرجحيه الكتاب إنما هى اعتبار منشئته لما هو مرجح، لا أنه بنفسه مرجح.

موافقه الخبر (١) لما يوجب الظن بمضمونه (٢) و لو نوعا (٣) من المرجحات فى الجملة (٤) بناء (٥) على لزوم الترجيح لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه، أو قيل (٦) «-» بدخوله فى القاعده المجمع عليها

(١). هذا إشاره إلى أول أقسام المرجحات الخارجيه و هو الظن غير المعترف لأجل عدم الدليل على اعتباره، و محصل ما أفاده فى الترجيح بالظن غير المعترف - بناء على وجوب الترجيح فى الخبرين المتعارضين، و على التعدى عن المرجحات المنصوصه - وجهان استدلال بهما شيخنا الأعظم.

أحدهما: كون موافقه الخبر للأماره المزبوره مزيه، و المفروض - بناء على القول بالتعدى - وجوب الترجيح بكل مزيه تقرب واجدها إلى الواقع، أو توجب الظن بالصدق.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق للأماره المذكوره فى أقوى الدليلين، و قد ادعى الإجماع على لزوم تقديم الأقرى منهما على غيره.

(٢). أى: بمضمون الخبر، و المراد بالوصول فى «لما» هو الأماره.

(٣). قيد ل «الظن» و غرضه: عدم اعتبار الظن الفعلى فى الأماره الموافقه لأحد المتعارضين كما اعتبره بعضهم، و كفايه الظن النوعى كما ذهب إليه الشيخ و المصنف «قدهما» بل المصنف لم يعتبر الظن النوعى أيضا، و التزم - بناء على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه - بالتعدى إلى كل مزيه و إن لم توجب الظن النوعى.

(٤). قيد لمرجحيه الظن غير المعترف، و غرضه: أن مرجحيته ليست بنحو الإطلاق حتى يكون الظن مطلقا - و لو نهى عنه بالخصوص كالقياس و نحوه - من المرجحات، بل مرجحيته تكون بنحو الإيجاب الجزئى.

(٥). قيد لقوله: «من المرجحات» و غرضه: أن الترجيح بالظن غير المعترف لا - بد أن يستند إلى دليل، و ما استدلال به أو يمكن الاستدلال به على ذلك و جوه، تقدم اثنان منهما آنفا.

(٦). معطوف على «قيل» و إشاره إلى الوجه الثانى الذى تقدم بقولنا: «ثانيهما: اندراج

=====

(-). مقتضى هذا العطف ابتناء مرجحيه الظن - بعد البناء على لزوم الترجيح بالمرجحات - على

كما ادعى (١)، و هي «لزوم العمل بأقوى الدليلين».

و قد عرفت (٢) أن التعدي محلّ نظر بل منع، و أن (٣) الظاهر من قاعده هو ما كان الأقوائيه من حيث الدليليه و الكشفيه.

الخبر الموافق للأماره المذكوره في أقوى الدليلين... إلخ».

(١). قال الشيخ «قده» عند التعرض للقسم الأول من المرجحات الخارجيه - و هو ما لا يعتبر في نفسه، و يكون معاضدا لمضمون أحد الخبرين كالشهره في الفتوى - و بيان إمكان رجوع هذا النوع إلى المرجح الداخلي: «و من هنا يمكن أن يستدل على المطلب بالإجماع المدعى في كلام جماعه على وجوب العمل بأقوى الدليلين... إلخ».

(٢). أي: في الفصل الرابع، حيث قال في تضعيف أدله الشيخ على التعدي: «و لا يخفى ما في الاستدلال بها. أمّا الأول فإنّ جعل خصوص... إلخ» و هذا إشاره إلى دفع الوجه الأول، و هو التعدي إلى المرجحات غير المنصوصه، و مع المنع عن التعدي يسقط البحث عن مرجحيه الظن غير المعتمد.

(٣). معطوف على «أن التعدي» و هذا إشاره إلى دفع الوجه الثاني الذي أقيم على اندراج ذي المرجح الخارجى في أقوى الدليلين. و توضيح دفعه هو: أنه قد تقدم في أواخر الفصل الرابع في (ص ٢٣٣) أن الظاهر من قاعده «أقوى الدليلين» هو الأقوائيه من حيث الدليليه و الطريقيه بلحاظ نفسه، لا- من جهه أمر خارجى يوجب الظن بمطابقه مضمونه للواقع كالشهره الفتوائيه و الأولويه الظئيه، فإنّ ذلك لا يزيد في كشفه عن الواقع حتى يصير

=====

أحد أمرين: إمّا التعدي عن المزايا المنصوصه إلى غيرها، و إما اندراج الخبر الموافق للظن غير المعتمد في قاعده «أقوى الدليلين». و ظاهر هذا الكلام أنه مع المنع عن التعدي و لزوم الاقتصار على تلك المرجحات يصير الخبر الموافق للظن غير المعتمد من صغريات أقوى الدليلين.

و هذا غريب جداً، إذ مع المنع عن التعدي و لزوم الاقتصار على المرجحات المنصوصه كيف يصير الخبر الموافق للظن - الذي لا يصلح لأن يكون مرجحاً و فرض وجوده كعدمه - أقوى من معارضه؟ إلا أن يدعى حصول الأقوائيه قهراً بمجرد موافقه الخبر للظن غير المعتمد من الخبر المعارض له.

و كون (١) مضمون (و مضمون) «-» أحدهما (٢) مظنوناً لأجل مساعده أماره ظنيّه عليه لا يوجب قوّه فيه من هذه الحثيه (٣)، بل هو (٤) على ما هو عليه من القوه لو لا مساعدتها (٥) كما لا يخفى. و مطابقه (٦) أحد الخبرين

الخبر الموافق له أقوى دليلاً من معارضه. نعم يوجب ذلك الأمر الخارجيّ غير المعترف قوّه مضمون الخبر الموافق له ثبوتاً، لكنه لا يوجب القوه في دليّته إثباتاً و كشافاً.

(١). يعنى: و مجرد حصول الظن بمضمون أحد الخبرين - بسبب مساعده أماره ظنيّه عليه - لا يوجب قوّه دليّته و كشفه حتى يصير أقوى من معارضه.

(٢). أى: أحد الدليلين، و ضميراً «عليه، فيه» راجعان إلى «أحدهما».

(٣). يعنى: حثيه الكشف و الطريقيه، فلا يندرج الخبر الموافق للأماره غير المعترفه في حيز قاعده «أقوى الدليلين».

(٤). يعنى: بل أحد الدليلين الموافق للأماره غير المعترفه باق على ما هو عليه من القوه و لم تزد دليّته بسبب مساعده الأماره غير المعترفه عليه، فوجود الأماره غير المعترفه كعدمها.

(٥). أى: لو لا مساعده الأماره.

(٦). هذا إشاره إلى الوجه الثالث من وجوه الترجيح بالأماره غير المعترفه و قد أفاده الشيخ «قده» أيضاً، و هو إرجاع هذا القسم من المرجحات الخارجيه إلى المرجحات الداخليه، قال في المقام الثالث في المرجحات الخارجيه: «ثم الدليل على الترجيح بهذا النحو من المرجح ما يستفاد من الأخبار العلاجيّه من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيه أحدهما إلى الواقع و إن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلى المرجح الداخليّ، فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنيّه فلازمه الظن بوجود خلل في الآخر، إمّا من حيث الصدور، أو من حيث جهه الصدور، فيدخل الراجح فيما لا ريب فيه، و المرجوح فيما فيه الريب... فيقال في تقريب الاستدلال: إن الأماره موجب لظن خلل في المرجوح

(-). لعل الأولى إبدال العبارة هكذا: «و الظن بمضمون أحدهما لمساعدته أماره غير معترفه عليه لا يوجب قوه في دليّته».

لها (١) لا- يكون (٢) لازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهته، كيف (٣)؟ وقد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر

مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوى إجمالاً من حيث نفسه».

و محصله: إرجاع هذا القسم من المرجّحات الخارجيه المضمونيه إلى المرجّحات الداخليه - و اندراجها حينئذ في أخبار الترجيح بالمرجّحات الداخليه - بدعوى: أن مطابقه أحد الخبرين لما يوجب الظن بأقربيته إلى الواقع تلازم حصول الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، إمّا في صدوره و إمّا في جهه صدوره، فيصير مشمولاً لما فيه الريب من إحدى الجهات، و الخبر المطابق لأماره مصداق لما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، فيتعيّن الأخذ به.

و لا- يخفى أن عبارته المتن «و مطابقه أحد الخبرين لها لا يكون لازمه...» كما تكون إشاره إلى الوجه الثالث المتقدم توضيحه، كذلك تكون إشكالا على قول الشيخ الأعظم: «فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أماره ظنّه فلازمه الظن... إلخ».

(١). أى: لأماره ظنيه.

(٢). خبر «و مطابقه» و جواب عن هذا الوجه الثالث بوجهين أحدهما صغرى و الآخر كبرى، و ما أفاده بقوله: «لا يكون لازمه» إشاره إلى الوجه الأوّل، و محصله: أنّ مجرد مطابقه أحد الخبرين لأماره غير معتبره لا تستلزم الظن بوجود خلل في الخبر الآخر، لا في صدوره و لا في جهه صدوره، كيف توجب هذه المطابقه الظنّ بوجود خلل في الخبر الآخر المعارض له؟ مع القطع بوجود جميع شرائط الحجيه في الخبر المخالف لأماره الخارجيه غير المعتبره - لو لا معارضته للخبر الموافق لتلك الأماره - ضروره امتناع القطع بحجّيته مع الظن بوجود خلل في صدوره أو جهته بحيث يكون المانع عن حجّيته منحصرًا في هذه المعارضه.

(٣). هذا إنكار للاستلزام المزبور المدعى في كلام الشيخ «قده» يعنى: كيف يوجب مجرد المطابقه لأماره غير معتبره الظنّ بالخلل في الخبر المعارض مع القطع بوجود جميع شرائط الحجيه فيه لو لا- ابتلاؤه بمعارضه الخبر الموافق لأماره غير المعتبره؟ لامتناع القطع بحجّيه الخبر المخالف مع الظن بوجود خلل فيه.

ص: ٣٤٤

فى حجيه المخالف لو لا- (١) معارضه الموافق. و الصدق (٢) واقعا لا- يكاد يعتبر فى الحجيه، كما لا يكاد يضرب بها الكذب كذلك (٣)، فافهم (٤).

هذا (٥) حال الأماره غير المعتمره، لعدم الدليل على اعتبارها.

(١). قيد لحجيه الخبر المخالف، و غرضه: أنه لا مانع من حجيه المخالف إلا معارضه الخبر الموافق لأماره غير معتمره له.

(٢). إشاره إلى الإشكال الثانى الوارد على كلام الشيخ «قده» و هذا الإشكال كبروى، لرجوعه إلى عدم قدح الظن بالخلل - فى الخبر المخالف - فى حجيته بعد تسليم الاستلزام المزبور، و ذلك لأنّ القدح المذكور مبنى على اعتبار الصدق واقعا فى حجيه الخبر، و مانعيه الكذب واقعا عن حجيته، حتى يكون الظن بكذب الآخر واقعا موجبا للظن بخلل فى حجيته.

و السر فى ذلك أنّ حجيه الأخبار عندهم تكون من باب الظن النوعى الذى لا يقدر فى اعتباره الظن بالخلاف، بل يكفى فى الحجيه احتمال الصدق، فلا يضرب معه احتمال الكذب واقعا، و من المعلوم أنّ مطابقه أحد الخبرين للمرجح المضمونى لا يجعل الخبر الآخر معلوم الكذب، بل غايته حصول الظن به، و قد تقدم كرارا أن موضوع التعبد بأدله الاعتبار هو غلبه الإصابه بالواقع نوعا و احتمال الإصابه شخصا، و لا ريب فى وجود هذا المقدار فى الخبر الفاقد للمزيه، و لا يقتضى الظن بكذبه خروجه عن دائره الحجيه.

(٣). أى: واقعا، و ضمير «بها» راجع إلى «الحجيه».

(٤). لعله إشاره إلى أنه يمكن أن يكون نظر الشيخ «قده» إلى أنّ مطابقه أحد الخبرين لأماره غير معتمره توجب العلم الإجمالى بوجود مرجح واقعى صدورى أو جهتى فى الخبر الموافق، فيقدم حينئذ على المخالف بناء على القول بوجوب الترجيح و التعدى عن المزايى المنصوصه «-» .

(٥). أى: ما ذكر من الأبحاث هو حال مطابقه أحد الخبرين المتعارضين للأماره غير

=====

(-). لكنه بعيد جداً، لبعد حصول العلم الإجمالى، بل الحاصل مجرد الاحتمال. فالحق عدم الترجيح بالأماره غير المعتمره إلا إذا أوجبت الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع بناء على التعدى، و إلا فلا.

أمّا (١) ما ليس بمعتبر بالخصوص - لأجل الدليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس - فهو وإن كان (٢) كالغير (٣) المعتبر لعدم (٤) الدليل بحسب (٥) ما يقتضى الترجيح به من (٦) الأخبار بناء على التعدى، و القاعده (٧)

المعتبره لعدم دليل على اعتبارها، فقوله: «لعدم الدليل» قيد ل «غير المعتبره».

(١). يعنى: و أما الأماره غير المعتبره التى يكون عدم اعتبارها لقيام دليل بالخصوص عليه فهو...، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من المرجحات الخارجيه، و محصل ما أفاده فيه:

أنّ هذا القسم و إن كان كالأماره غير المعتبره - لأجل عدم الدليل على اعتبارها كالشهره الفتوائيه و الأولويه الظنيه - فى كونه مقتضيا للترجيح بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصه و على اندراج الخبر الموافق للأماره غير المعتبره بدليل خاص كالقياس فى صغريات قاعده «أقوى الدليلين» لكن الأخبار الناهيه عن تلك الأماره كالقياس تمنع الترجيح بها، لأنّ مقتضى النهى عن استعمال تلك الأماره عدم جواز استعمالها فى الأحكام الشرعيه، و من الواضح أنّ الترجيح بها استعمال لها فى الحكم الشرعى الأصولى، إذ المفروض تعيين الحجه بها، و لا فرق فى حرمه استعمالها فى الأحكام بين الأصوليه و الفرعيه، بل قد يكون خطره فى المسأله الأصوليه أكثر، كما إذا اشتمل الخبر الموافق للقياس على جمله من الأحكام.

(٢). الضمير المستتر فيه و ضمير «فهو» راجعان إلى «ما ليس بمعتبر».

(٣). خبر «كان» و اسمه ضمير مستتر فيه، و الأولى أن يقال: «كغير» بدون أداء التعريف، لشده الإبهام.

(٤). متعلق ب «المعتبر» و المراد بعدم الدليل عدم الدليل الخاصّ، و إلا فالدليل العام - أعنى به أصاله عدم الحجيه فى كل أماره لم يقم دليل على اعتبارها - موجود.

(٥). متعلق ب «كان» و هذا وجه المماثله المستفاده من قوله: «كالغير المعتبر».

(٦). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «به» راجع إلى «غير المعتبر لعدم الدليل».

(٧). معطوف على «الأخبار» يعنى: أنّ الترجيح بأماره غير معتبره - لأجل دليل بالخصوص على عدم اعتبارها كالقياس - مبنى على أحد الأمرين المتقدمين على سبيل منع الخلو:

بناء (١) على دخول مضمون المضمون في أقوى الدليلين، إلا (٢) أن الأخبار الناهية عن القياس و «أن السنه إذا قيس محق الدين» (٣) «-» مانعه عن الترجيح به، ضروره (٤) أن استعماله في ترجيح أحد الخبرين استعمال له

أحدهما: التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، لاستفادته من بعض الفقرات الخاصه من الأخبار العلاجيّه.

ثانيهما: اندراج الخبر الموافق لتلك الأماره غير المعتمره - بدليل خاص - في قاعده أقوى الدليلين المجمع عليها.

(١). قيد لقوله: «و القاعده» غرضه: أن صغرويّه الخبر الموافق لأماره غير معتمره بدليل خاص - لقاعده أقوى الدليلين - مبيته على كون الظن بالمضمون موجبا للأقوائيه.

(٢). استدراك على قوله: «فهو و إن كان كغير المعتمره» و غرضه بيان الفارق بين القسم الأوّل و الثاني من المرجحات الخارجيه، و عدم كونهما بوزان واحد في مقام ترجيح أحد الخبرين المتعارضين، فالترجيح بالقسم الأوّل أقل إشكالا، إذ لا نهى عن العمل به بالخصوص، بخلاف الثاني، لوجود النهى عنه، فإنّ الأخبار النهايه عن العمل بالقياس تمنع الترجيح به و عن استعماله في الدين، فإنّ الترجيح به استعمال له في تعيين المسأله الأصوليه و هى الحجيه، و من المعلوم أن الحكم الأصولي كالفرعي يكون من الدين بلا تفاوت بينهما.

(٣). كما في معتمره أبان بن تغلب عن أبي عبد الله عليه السلام «قال: إنّ السّينه لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأه تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبان: إنّ السنه إذا قيس محق الدين» (١).

(٤). هذا بيان لتطبيق كبرى حرمه استعمال القياس في الدين على ترجيح أحد

(-). هذا قاصم ظهر الفقيه و يتبّه على خطر عظيم و هو سرعه الجزم بملاكات الأحكام و الإفتاء بمقتضياتها كما يظهر من متن هذه الروايه، لعدم إحاطه غير المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بملاكات الأحكام، و عدم إمكان حصول العلم لنا بملاكاتنا إلاّ ببيانهم عليهم السلام لها. و من هنا يظهر امتناع تنقيح المناط القطعي لنا.



فى المسأله الشرعيه الأصوليه، و خطره ليس بأقل (١) من استعماله فى المسأله الفرعيه.

و توهم (٢) أنّ حال القياس هاهنا (٣) ليس فى تحقق الأقوائيه به إلا كحاله

المتعارضين به على الآخر، و أن حرمه استعماله فى المسأله الأصوليه على حدّ حرمه استعماله فى الأحكام الفرعيه من دون تفاوت بينهما أصلا. و على هذا فالأولى إبدال:

«ضروره» بمثل «و المفروض» لعدم كون قوله: «ضروره أن استعماله» تعليلا لقوله:

«مانعه عن الترجيح به» بل هو تطبيق لدليل حرمه العمل بالقياس على المقام أعنى الترجيح.

(١). بل قد يكون خطره فى المسأله الأصوليه أكثر، كما إذا كان الخبر الموافق للأماره غير المعتمده مشتملا على جمله من الأحكام.

(٢). فى فرائد شيخنا الأعظم «قده»: «أن المحقق حكى فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا» قال الشيخ: «و مال إلى ذلك بعض ساده مشايخنا المعاصرين» «-» .

لكن قال: «ظاهر المعظم العدم كما يظهر من طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه».

و كيف كان فمحصل التوهم: جواز الترجيح بالقياس و إثبات حجه أحد المتعارضين به كجواز تنقيح الموضوع الخارجى به، كقياس الغليان بالشمس على الغليان بالنار و إثبات الحرمة للمغلى بالشمس قياسا له بالمغلى بالنار، فالقياس ينقح موضوعا خارجيا ذا حكم شرعى، و ليس الموضوع الخارجى حكما شرعيا حتى يصدق على تنقيح الموضوع به استعمال القياس فى الدين ليكون منهيا عنه. و عليه فلا مانع من ترجيح أحد المتعارضين بالقياس.

(٣). أى: فى مقام ترجيح أحد المتعارضين، فإنّ حال القياس فى باب الترجيح و إثبات الأقوائيه به ليس إلا كحاله فى تنقيح الموضوع الخارجى الذى يترتب عليه حكم شرعى من دون اعتماد على القياس.

=====

(-). الظاهر أنه السيد العلامة الطباطبائى صاحب المفاتيح، و قد نقل المحقق الأشتياني جمله من كلامه، فقال بعد الترجيح بالاعتضاد بالقياس المنصوص العله أو الأولويه القطعيه ما لفظه: «و إن كان من القياس المستنبط العله الذى ليس بحجه شرعا، فلا يخلو إما أن لا يقتضى الظنّ بصدق

فيما يَنْقَحُ به موضوع آخر ذو حكم - من دون اعتماد عليه (١) في مسأله أصوليه و لا- فرعيه - قياس (٢) مع الفارق، لوضوح الفرق بين المقام و القياس

(١). هذا الضمير و ضمير «حاله»، و ضمير «به» في الموضوعين راجعه إلى القياس.

(٢). خبر «و توهم» و دفع له، و محصل الدفع: عدم صحه قياس المقام - و هو ترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالقياس - على تنقيح موضوع ذي حكم بالقياس، لكونه مع الفارق، حيث إن تنقيح الموضوع الخارجى بالقياس ليس استعمالا له فى الدين حتى يكون إفساده أكثر من إصلاحه، كما فى بعض الروايات. بخلاف ترجيح أحد الخبرين به على الآخر، فإنه يعين حججه أحدهما - الذى لا يقتضى حجته لا أدله حجيه الخبر لعدم شمولها للمتعارضين معا، و لا لأحدهما المعين و لا المخير، لما تقدم سابقا، و لا الأخبار العلاجيه الداله على حجيه أحدهما تخيرا - إذ الحجيه التعيينيه الحاصله بمرجحه القياس غير ما تقتضيه تلك الأخبار من الحجيه التخيرييه، و رفع اليد عن تلك الأخبار المقتضيه للحجيه التخيرييه بالقياس من أقوى أفراد استعمال القياس فى الدين، مع وضوح كون الحجيه من الأحكام الشرعيه.

=====

مضمون الخبر الذى يوافق، أو يقتضيه. فإن كان الأول، فلا إشكال فى عدم صحه الترجيح به، للأصل السليم عن المعارض، و ما سيأتى إليه الإشاره.

و إن كان الثانى ففي صحه الترجيح به إشكال من الأصل، و عموم كثير من الأخبار الوارده فى المنع من العمل بالقياس، فإنّ الترجيح عمل به...، و من أصله حجيه الظنّ خصوصا فى مقام الترجيح، و فحوى ما دلّ على اعتبار كثير من المرجّحات المنصوصه، و غلبه حجيه مرجحات ظنيّه غير منصوصه، فيلحق بها محلّ الشك، و هو محلّ البحث. و لا يعارض ما ذكر عموم الأخبار المانع عن العمل بالقياس، لإمكان دعوى انصرافه إلى المنع من التمسك به على حكم شرعى» إلى أن قال: «و كيف كان فالأحوط الأخذ بالخبر الموافق له، حيث يدور الأمر بينه و بين التخيير ( و ) بينه و بين معارضة. و أمّا إذا وجد للمعارض مرجح معتبر، فان كان القياس أضعف منه فلا إشكال، و كذا إن كان مساويا، فتأمل. و أمّا إذا كان القياس أقوى ففيه إشكال عظيم، فتأمل» (١).

فى الموضوعات الخارجيه الصّيرفه (١)، فإنّ (٢) القياس المعمول فيها (٣) ليس فى الدين، فىكون (٤) إفساده أكثر من إصلاحه  
«-» و هذا بخلاف المعمول فى المقام (٥)، فإنّه (٦) نحو إعمال له فى الدين، ضروره (٧) أنّه (٨) لولاه لما تعيّن الخبر الموافق له  
للحجيه بعد سقوطه (٩) عن الحجيه بمقتضى أدله الاعتبار، و التخيير (١٠) بينه و بين

(١). المراد بالموضوعات الصّرفه هى الموضوعات الخارجيه التى تعلّقت بها أحكام شرعيه بدون أن يتصرف الشارع فى  
حدودها، كما عرفت فى غليان العصير بالنار، فإنّ الغليان موضوع عرفى تعلّق به حكم شرعى.

(٢). هذا بيان الفارق، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «حيث ان تنقيح الموضوع... إلخ».

(٣). أى: فى الموضوعات.

(٤). بالنصب، يعنى: حتى يكون إفساده أكثر من إصلاحه.

(٥). و هو ترجيح أحد الخبرين على الآخر بالقياس.

(٦). يعنى: فإنّ المعمول فى مقام الترجيح نحو إعمال للقياس فى الدين.

(٧). بيان لكون ترجيح أحد الخبرين بالقياس إعمالاً له فى الدين، و قد مر بيانه آنفاً.

(٨). هذا الضمير للشأن، و ضميراً «لولاه، له» راجعان إلى القياس».

(٩). أى: سقوط الخبر الموافق للقياس عن الحجيه بمقتضى القاعده الأوّليه، بعد قصور أدله اعتبار الأخبار عن شمولها لكلا  
المتعارضين، و لا لأحدهما المعيّن و لا المخير.

(١٠). معطوف على «سقوطه» يعنى: و بعد التخيير بين الخبر الموافق للقياس و بين

(-). و لعل هذا التوهم نشأ من اعتقاد كون الدّين خصوص الأحكام الفرعيه، فالمنهى عنه حينئذ إعمال القياس فى خصوص  
الحكم الفرعى، و لذا قاس الحكم الأصولى - أعنى الحجيه - على الموضوع الصّرف. لكن لا يخفى أنّ الحكم فى المقيس عليه  
- و هو تنقيح الموضوع الّذى يترتب عليه حكم شرعى باستعمال القياس فيه - أيضاً محل منع، لصدق استعمال فى الدين، إذ  
بدون استعماله لا ينقّح الموضوع الّذى يترتب عليه الحكم الشرعى، فترتب الحكم على موضوعه منوط بتنقيحه المفروض توقفه  
على إعمال القياس فيه.

معارضه (١) بمقتضى أدله العلاج، فتأمل جيداً.

و أما (٢) إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب و السنه القطعيه، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفته (٣) بالمباينه

معارضه بمقتضى الأخبار العلاجيّه، إذ المفروض تكافؤهما إلا في موافقه أحدهما للقياس، فإذا تعيّن الخبر الموافق له للحجيه كان ذلك إعمالاً للقياس في الدين.

و الحاصل: أنّ حكم المتعارضين بمقتضى القاعده الأوليه هو سقوط كليهما، و بمقتضى أخبار العلاج هو التخيير، فتعيّن أحد الخبرين المتكافئين للحجيه - لأجل موافقته للقياس - عمل بالقياس و خارج عن كلا الحكمين اللذين يقتضيهما القاعده الأوليه و أخبار العلاج.

ثم إنّ الأولى إبدال «بمقتضى أدله الاعتبار» ب «بمقتضى القاعده الأوليه» كما لا يخفى فإن أدله العلاج أيضاً من أدله الاعتبار، لكنها دليل ثانوي، و أدله حجيه خبر الواحد دليل أولي، و الأمر سهل بعد وضوحه.

(١). هذا الضمير و ضمير «بينه» راجعان إلى «الخبر الموافق».

(٢). معطوف على «أمّا ما ليس بمعتبر» و كان الأولى أن يقال: «و أمّا ما كان دليلاً مستقلاً في نفسه و كان معاضداً لأحد الخبرين» و هذا إشاره إلى ثالث أقسام المرجحات الخارجيه - أي الوجه الأول من وجهي القسم الثاني من المرجح الخارجى المعترف في نفسه - و هو المرجح المعترف المعترض به أحد الخبرين.

و محصل ما أفاده في هذا القسم: أنّ الخبر المخالف للكتاب أو السنه القطعيه إن كانت مخالفته لهما بالمباينه الكليه، فهذه الصوره خارجه عن الترجيح، إذ مورده كون الخبرين المتعارضين واجدين لشرائط الحجيه، و من المعلوم أنّ الخبر المخالف بهذه المخالفه لا يكون حجّه في نفسه و لو مع عدم معارض له، إذ المتيقن من الروايات الداله على «أن الخبر المخالف زخرف، أو باطل، أو نحوهما» هو هذه الصوره، فالمتعيّن حينئذ العمل بالخبر الموافق و طرح المخالف.

(٣). أي: مخالفه المعارض بنحو المباينه، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «الكتاب و السنه».

الكليّ، فهذه الصورة (١) خارجه عن مورد الترجيح، لعدم (٢) حجّيه الخبر المخالف كذلك (٣) من أصله و لو مع عدم المعارض، فإنّه (٤) المتيقن من الأخبار الداله على أنه (٥) «زخرف» أو «باطل» أو أنه «لم نقله» أو غير ذلك (٦).

و إن (٧) كانت مخالفه بالعموم و الخصوص المطلق ففضيه القاعده

(١). أى: المخالفه التباينيه خارجه عن مورد الترجيح.

(٢). تعليل لخروج هذه الصورة عن مورد الترجيح، و محصله: أنّ المخالفه التباينيه مانعه عن الحجيه و إن لم يكن معارض للخبر المخالف للكتاب و السنه بهذه المخالفه، بل ليس فيه اقتضاء الحجيه كما هو ظاهر ما فى الأخبار، من التعبيرات كـ «زخرف و باطل و لم نقله» و نحو ذلك.

(٣). أى: مخالفه تباينيه، فإنّ المخالف كذلك ليس فى نفسه حجيه و لو لم يكن له معارض.

(٤). أى: فإنّ الخبر المخالف تباينياً يكون هو المتيقن من الأخبار الداله على «أن الخبر المخالف للكتاب و السنه زخرف أو لم نقله» أو غير ذلك. و الوجه فى تيقّنه أوّلاً: أن المخالفه بنحو العموم المطلق ليست مخالفه عرفاً، لكون الخاصّ عندهم مبيّناً للمراد من العام، و قرينه عليه، فليست هذه المخالفه مشموله لتلك الأخبار، لخروجها عنها موضوعاً.

و ثانياً: أنّها آبيه عن التخصيص، مع العلم الإجمالى بصدور أخبار مخالفه للكتاب - بنحو العموم المطلق - عنهم عليهم السلام. و لو سلّم كون مخالفه العموم المطلق مخالفه فالأخبار المشار إليها منصرفه عنها.

(٥). هذا الضمير و ضمير «نقله» راجعان إلى «الخبر المخالف».

(٦). مثل «اضربوه على الجدار» و قد تقدّمت هذه الأخبار مع الإشاره إلى مصادرها فى الفصل الثالث عند بيان أخبار العلاج، فلاحظ (ص ١٤٢)

(٧). معطوف على «إن كانت مخالفته» و إشاره إلى القسم الثانى و هو المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق. و توضيح ما أفاده هو: أنّ مقتضى قاعده التعارض المستفاده من الأخبار العلاجيّه و إن كان هو ملاحظه المرجحات بين الخبر الموافق للكتاب أو السنه

فيها (١) و إن كانت ملاحظه المرجحات بينه و بين الموافق، و تخصيص (٢) الكتاب به تعيينا أو تخييرا لو لم (٣) يكن الترجيح في الموافق بناء (٤) على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، إلا (٥) أن الأخبار الدالّة على أخذ

و بين الخبر المخالف، و الأخذ بأرجحهما إن كان، و إلا فالتخيير بينهما، و تخصيص الكتاب بالخبر المخالف إن أخذ به تعيينا أو تخييرا بناء على جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد. إلا أن الأخبار المتضمنه لأخذ الموافق للكتاب من الخبرين المتعارضين تشمل صورته المخالفه بنحو العموم و الخصوص المطلق بناء على كونها من الأخبار العلاجية التي هي في مقام ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، لا في مقام تمييز الحجة عن اللأحجة كما استفاده المصنف سابقا من تلك الأخبار، و أيد هذه الاستفاده بأخبار العرض على الكتاب الدالّة على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب من أصله و لو بدون المعارض، و سيأتي تقريب هذا التأييد عند شرح كلام المصنف.

(١). أي: في المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق، و ضمير «بينه» راجع إلى «الخبر المخالف».

(٢). معطوف على «ملاحظه» و ضمير «به» راجع إلى الخبر المخالف.

(٣). قيد لقوله: «تخييرا» غرضه: أنه يخصّص الكتاب بالخبر الموافق تعيينا إن كان له مرجح، و تخييرا إن لم يكن له مرجح.

(٤). قيد لقوله: «و تخصيص الكتاب به» إذ بدون هذا البناء لا وجه لتخصيص الكتاب به.

(٥). استثناء من قوله: «ففضيه القاعده و ان كانت ملاحظه المرجحات... إلخ» و محصله كما تقدم آنفا هو: أن قاعده التعارض و إن كانت مقتضيه لملاحظه الترجيح بين الخبر الموافق و المخالف للكتاب بنحو العموم المطلق كما أفاده الشيخ «قده» و تقديم الخبر المخالف إن كان راجحا على الموافق و تخصيص الكتاب به، و التخيير بين الموافق و المخالف إن كانا متكافئين، إلا أن أخبار الترجيح بموافقته الكتاب تشمل هذه الصوره، فيرجح بها الخبر الموافق لعموم الكتاب على المخالف لعمومه و إن كان المخالف مع عدم المعارضه مخصّصا لعموم الكتاب، لأخصيته منه.

الموافق من المتعارضين غير قاصره عن العموم لهذه الصورة (١) لو قيل (٢) بأنها في مقام ترجيح أحدهما، لا تعيين الحجية عن اللاحجه كما نزلناها عليه (٣). و يؤيده (٤) أخبار العرض على الكتاب الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله، فإنهما (٥) تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفه في إحداهما على خلاف المخالفه في الأخرى، كما لا يخفى.

هذا بناء على القول بكون أخبار الترجيح بموافقته الكتاب و السنه في مقام ترجيح إحدى الحجيتين على الأخرى. و أمّا بناء على كونها في مقام تعيين الحجيه عن اللاحجه، فلا مرجح للخبر الموافق على المخالف حتى يقدم عليه لأجل موافقته للكتاب.

(١). أى: صورته كون المخالفه بنحو العموم المطلق.

(٢). قيد لقوله: «غير قاصره» إذ مع عدم كونها في مقام الترجيح - بل في مقام تمييز الحجيه عن اللاحجه - تكون أجنبيّه عن تعارض الحجيتين الذي هو مورد البحث.

(٣). يعنى: كما نزلنا الأخبار الدالّ - على أخذ الموافق - على تعيين الحجيه عن اللاحجه، حيث قال عند الجواب عن أخبار الترجيح: «مع أن في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفه القوم من أخبار الباب نظراً... إلخ».

(٤). يعنى: و يؤيد تنزيل تلك الأخبار - على أنّها في مقام تعيين الحجيه عن اللاحجه - أخبار العرض على الكتاب الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله و إن لم يكن له معارض، للتعبير عنه بالزخرف و الباطل و نحوهما.

(٥). هذا وجه التأييد. توضيحه: أنّ أخبار العرض على الكتاب - الدالّ على عدم حجيه المخالف من أصله و «أنه زخرف و باطل» و نحو ذلك - و أخبار الأخذ بالموافق مع وحده الموضوع فيهما كيف تحمل إحداهما و هى أخبار العرض على المخالفه التباينيه، و الأخرى و هى أخبار العلاج على غير المخالفه التباينيه؟ فإنّه مع وحده الموضوع - و هى المخالفه - فيهما، و أنّهما تفرغان عن لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل إحداهما على معنى، و الأخرى على معنى آخر.

اللهم (١) إلا- أن يقال: نعم، إلا أن دعوى اختصاص هذه الطائفة (٢) بما إذا كانت المخالفة بالمباينه، بقرينه (٣) القطع بصدور المخالف غير المباين عنهم عليهم السلام كثيرا، وإباء (٤) مثل «ما خالف قول ربنا لم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» عن التخصيص غير (٥) بعيدة.

(١). هذا عدول عما ذكره من تأييد وحده معنى المخالفة في الطائفتين من الأخبار بقوله: «فلا وجه لحمل المخالفة في إحداهما» و بيان للفرق بين المخالفة التي هي من المرجحات، و بين المخالفة التي هي من شرائط حجيه خبر الواحد.

و محصل وجه العدول: أنه لا بدّ من التفكيك بين المخالفتين في هاتين الطائفتين، لوجهين:

أحدهما: العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق.

و الآخر: إباء بعض الأخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرينتان على التفكيك المزبور، بحمل أخبار العرض على المخالفة التباينه، إذ لا معنى لأن يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله أو باطل إلا- ما علم صدوره»، و حمل أخبار الأخذ بالموافق و طرح المخالف على الأعم و الأخص المطلقين، فيما يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق، و ما يكون مميّزا للحجه عن اللاحجه هو المخالفة التباينه.

(٢). و هي أخبار العرض على الكتاب، و «بما» متعلق ب «اختصاص».

(٣). متعلق ب «اختصاص» و الباء للسببيه، و قوله: «بقرينه» إشاره إلى الوجه الأوّل المذكور بقولنا: «أحدهما العلم الإجمالي بصدور المخالف بنحو العموم... إلخ».

(٤). معطوف على «بقرينه» و هو إشاره إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «و الآخر إباء بعض أخبار العرض على الكتاب عن التخصيص» فقوله: «عن التخصيص» متعلق ب «إباء».

(٥). خبر «دعوى» و عليه فإذا ورد خبر يدل على حرمة الرّبا بين الوالد و الولد، و خبر آخر يدلّ على جوازها، و الأوّل موافق للعام الكتابي و هو قوله تعالى: (و حرّم الرّبا) و الثاني



و إن (١) كانت المخالفه بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر أنّها كالمخالفه فى الصوره الأولى (٢) كما لا يخفى.

و أما (٣) الترجيح بمثل الاستصحاب - كما وقع فى كلام غير واحد من

مخالف له مخالفه العموم و الخصوص المطلق، قدّم الموافق إن لم يكن ترجيح للمخالف، و إلا فيقدم المخالف و يخصّص به عموم الكتاب، و يحكم بجواز أخذ الرّبا للوالد من ولده بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد كما لا يخفى.

(١). معطوف على قوله: «ان كانت مخالفته بالمباينه الكليه» توضيحه: أنّه إن كانت المخالفه للكتاب أو السنه بالعموم من وجه فالظاهر أنّ حكمها فى المجمع حكم المخالفه التباينه، لتحيّر العرف فى الجمع بين العامين فى مورد اجتماعهما، و عدم تحيره فى الجمع بين العام و الخاصّ المطلقين، فتندرج المخالفه بالعموم من وجه فى أخبار العرض، لعدم موجب لخروج المخالفه بالعموم من وجه عنها، كما كان لخروج مخالفه العموم و الخصوص المطلق عنها وجه، و هو ما تقدم من العلم الإجمالى بصدور روايات مخالفه للكتاب مخالفه الأخصّ المطلق، و من إباء بعض أخبار العرض عن التخصيص.

و بالجمله: تكون المخالفه بالعموم من وجه من مصاديق المخالفه عرفا.

(٢). و هى المخالفه التباينه.

(٣). هذا إشاره إلى حال القسم الرابع من أقسام المرجحات الخارجيه، و هو الدليل المعتمد فى نفسه غير المعاضد لمضمون أحد الخبرين، نظير الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه. و تعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب، و قد صرح الشيخ «قده» بتعميمه، حيث قال: «و لا فرق فى ذلك بين الأصول الثلاثه أعنى أصاله البراءه و الاحتياط و الاستصحاب».

و محصل ما أفاده المصنف: أنّ الأصل إن كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصه لا مجال للترجيح بالأصل، و على القول بالتعدى فإن كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع فالترجيح به واضح، و إن لم يكن موجبا لأحد هذين الأمرين - اللذين أنيط بهما التعدى - فلا وجه للترجيح أيضا.

الأصحاب - فالظاهر أنه (١) لأجل اعتباره من باب الظن و الطريقيه عندهم، و أمّا بناء على اعتباره (٢) تعديداً من باب الأخبار وظيفه للشاك - كما هو المختار كسائر الأصول العمليه التي تكون كذلك (٣) عقلا- أو نقلا - فلا (٤) وجه للترجيح به أصلا، لعدم (٥) تقويه مضمون الخبر بموافقته (٦) و لو بملاحظه دليل اعتباره (٧)

و إن كان اعتبار تعديداً من باب الأخبار الداله على أنّ الأصل وظيفه للشاك، فلا وجه للترجيح به أصلا، لعدم اعتضاد أحد الخبرين المتعارضين به، بداهه أنّ الأصل ليس كاشفاً عن الواقع حتى يكون في رتبه الأماره و معاضدا لها و مقرباً لمضمونها إلى الواقع، كيف يمكن أن يكون كاشفاً عن الواقع؟ مع تقوم موضوعه بالشك الذي لا يعقل فيه الكشف و الطريقيه.

(١). أي: أن الترجيح لأجل اعتبار الأصل من باب الظن و الطريقيه. و الظاهر كون الظن أعم من النوعي و الشخصي، إلا- أنّ الترجيح بالأوّل مشكل بناء على استناد التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى الظن بالصدور أو الأقربيه إلى الواقع كما لا يخفى.

(٢). أي: اعتبار الأصل تعديداً و وظيفه للشاك. و لا- يخفى أن سوق العبارة يقتضى رجوع ضمير «اعتباره» إلى «مثل» لا إلى خصوص الاستصحاب، لكنه لمنافاته لقوله: «لأجل اعتباره من باب الظن» لعدم التزامهم بحججه أصالتى البراءه و الاحتياط بمناط الظن، فلا- بد من إرجاع الضمير إلى خصوص الاستصحاب، فإنّه مورد البحث بين القدماء و المتأخرين في استناد حججه إلى الظن ببقاء الحاله السابقه، أو إلى الأخبار.

(٣). أي: وظائف للشاك عقلا كقاعده قبح العقاب بلا بيان، أو نقلا كالبراءه الشرعيه.

(٤). جواب «و أمّا» و ضمير «به» راجع إلى «بمثل الاستصحاب».

(٥). تعليل لقوله: «فلا وجه» و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «بداهه أن الأصل ليس كاشفاً... إلخ». و الأولى أن يقال: «لعدم تقوى مضمون».

(٦). أي: بموافقته الخبر لمثل الاستصحاب.

(٧). أي: اعتبار مثل الاستصحاب، و الوجه في ذلك: أنّ دليل اعتبار الأصل العملى

كما لا يخفى (-).

هذا آخر ما أردنا إيراده، والحمد لله أولاً وآخراً وباطناً وظاهراً.

لا يدلّ إلاّ على أنّه وظيفه الشاك عملاً، و من المعلوم أنّه أجنبي عن الإحراز والكشف، فإنّ مدلول الخبر هو الحكم الواقعي، و مؤدّى الأصل العملي هو الحكم الظاهري، و من المعلوم عدم وحده رتبة هذين الحكمين حتى يتقوى مدلول الخبر بمؤدّى الأصل.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف من أوّل بحث المرجحات الخارجيه إلى هنا: أنّ الأمر الخارجى الموافق لأحد الخبرين المتعارضين إن كان أماره غير معتبره - سواء أ كان عدم اعتبارها لعدم الدليل على اعتبارها كالمشهور الفتوائيه و الأولويه الظنيه، أم لقيام الدليل الخاصّ على عدم اعتبارها كالقياس - لا يكون مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين.

و إن كان دليلاً مستقلاً في نفسه كالكتاب و السنه القطعيه، فإن كان الخبر المعارض مخالفاً للكتاب أو السنه القطعيه بالتباين أو العموم من وجه قدّم الخبر الموافق، و يسقط المخالف عن الاعتبار رأساً، و لا يكون هذا التقديم من باب ترجيح إحدى الحجتين على الأخرى، بل من باب تقديم الحجه على اللاحجه.

و إن كان مخالفاً للكتاب أو السنه بالعموم و الخصوص المطلق كانت موافقه الكتاب من المرجحات، فإن لم يكن للخبر المخالف مرجح يوجب تقدّمه على الموافق يؤخذ بالموافق، و يطرح ذلك، و إلاّ يؤخذ بالمخالف و يخصّص به عموم الكتاب.

=====

(-). ثم إنّه قد ذكر الشيخ «قده» مرجحين آخرين للخبرين المتعارضين:

أحدهما: الموافقه للأصل، فيقدّم بها الخبر الموافق له المسمّى بالمقرّر على المخالف له المسمّى بالناقل، و قال: «و الأكثر من الأصوليين منهم العلامه «قده» و غيره على تقديم الناقل، بل حكى هذا القول عن جمهور الأصوليين معلّين ذلك بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، و لا يستغنى عنه بحكم العقل... إلخ».

ثانيهما: ما أفاده بقوله: «و من ذلك كون أحد الخبرين متضمّناً للإباحه، و الآخر مفيداً للحظر، فإنّ المشهور تقديم الحاضر على المبيح، بل يظهر من بعضهم عدم الخلاف فيه، و ذكروا في وجهه ما لا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقناً في العمل، استناداً إلى قوله صلّى الله عليه و آله و سلم: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، و قوله صلى الله عليه و آله: ما اجتمع الحلال و الحرام إلاّ غلب الحرام الحلال».

فهى فيما يتعلّق بالاجتهاد و التقليد

### الاجتهاد و التقليد

(١). معطوف على قوله فى أوّل الكتاب: «أما المقدمه» فإنّه «قده» رتب كتابه على مقدمه و مقاصد ثمانية و خاتمه، و هى الباحثه عن أحكام الاجتهاد و التقليد. و لم يجعل المصنف البحث عما يتعلّق بالاجتهاد و التقليد من مسائل علم الأصول، لما تقدم منه فى أوّل الكتاب من تعريف هذا العلم بقوله: «صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل...». و من المعلوم خروج أحكام الاجتهاد و التقليد عن مقاصد الفن، لعدم كون البحث فيها بحثاً عن الكبريات الواقعه فى طريق الاستنباط كمسأله حجيه الخبر و الظواهر، و لا عن الوظائف المقرره للشاك كالبراءه و الاستصحاب، و إنّما هى أحكام فقيهه كحرمه رجوعه إلى مجتهد آخر، و جواز تقليد العامى له، و نفوذ قضائه فى المرافعات، و ولايته على القصر، و نحوها، و هى ممّا لا تطلب إلا من الفقه الشريف كسائر الأحكام الفرعيه.

إلا أن الوجه فى التعرّض لأحكام الاجتهاد و التقليد هنا - بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول - هو: شدّه المناسبه بين الأمرين، و ذلك لأنّ الباحث عن علم الأصول إذا أتقن جميع قواعد هذا العلم و مسائله حصلت له ملكه يقتدر بها على استنباط الأحكام الفرعيه، يارجاع الفروع إلى القواعد التى نفتحها فى علم الأصول، و تعيين مجارى الأصول العمليه، و حيث إنّ المجتهد موضوع للأحكام المشار إليها آنفا كان المناسب التعرّض لهذه

الأحكام بعد دراسته هذا العلم و صيرورته عارفا بالأدله و أحوالها، لما تقدم من أن القدره على الاستنباط ثمره للعلم بالمسائل الأصوليه، و من المعلوم عدم كون البحث عن الثمره أجنبيًا عن البحث عن المقاصد المنتجه لها.

و بما ذكرناه ظهر متانه ما صنعه المصنف من جعل بحث الاجتهاد خاتمه الكتاب، و عدم جعله من المقاصد، و عدم إهماله كليّه. نعم البحث عن التقليد و أحكامه ليس ثمره لعلم الأصول، فالبحث فيها استطراذى بتبع البحث عن الاجتهاد، لترتب التقليد عليه.

## تعريف الاجتهاد

(١). تعرض المصنف «قده» لأحكام الاجتهاد فى ضمن فصول، و حيث إنّ كلاً من الاجتهاد و المجتهد موضوع لآثار عديده عقد هذا الفصل لتعريف الاجتهاد حتى يظهر حدود موضوع تلك الأحكام و الآثار.

(٢). الاجتهاد مأخوذ من الجهد، و هو بذل الوسع و المجهود فى طلب الأمر، قال فى اللسان: «الجهد و الجهد الطاقه... و قيل: الجهد المشقه، و الجهد الطاقه... قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجهد و الجهد فى الحديث، و هو بالفتح المشقه، و قيل: المبالغه و الغايه و بالضمّ الوسع و الطاقه. و قيل: هما لغتان فى الوسع و الطاقه، فأما فى المشقه و الغايه فالفتح لا غير... إلى أن قال: و الاجتهاد و التجاهد: بذل الوسع و المجهود. و فى حديث معاذ: اجتهد رأى الاجتهاد: بذل الوسع فى طلب الأمر، و هو افتعال من الجهد الطاقه...» و على هذا فما فى المتن من كون الاجتهاد - لغه - بمعنى تحمل المشقه مبنى على أحد أمرين، إمّا كون «الجهد» بالفتح و الضم بمعنى واحد، و إمّا اشتقاق هذه الكلمه من «الجهد» بالفتح إلى هو بمعنى المشقه. و إلا فبناء على سائر ما قيل فى معنى الكلمه لا يكون الاجتهاد بمعنى تحمل المشقه.

و على كلِّ فالظاهر اعتبار كون الاجتهاد تحملاً للمشقه، أو بذلاً للوسع في عمل فيه ثقل و صعوبه كحمل حجر ثقيل، فلا يقال: «اجتهد في حمل ورقه أو نواه».

(١). ينبغي التنبيه على نكته قبل توضيح المتن، و هي: أنَّ الموضوع للآثار الشرعيه في الأدله - كجواز الإفتاء و نفوذ القضاء و نحوهما - ليس هو عنوان «المجتهد» بل عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوها، و كان المناسب حينئذ تعريف «الفقيه» و نحوها باعتبار ترتب الأحكام عليها دون عنوان «الاجتهاد».

لكن المقصود من الجميع واحد، و هو استخراج الأحكام الشرعيه عن أدلتها التفصيليه.

و الوجه في العدول عن تلك العناوين إلى عنوان «الاجتهاد و المجتهد» أحد أمرين:

الأوّل: أن معرفه الأحكام الشرعيه متوقفه أولاً على وجود ملكه يقتدر بها على الاستنباط و ردّ الفروع إلى الأصول، و ثانياً على إعمال هذه القدره بالنظر في أدله الفقه، و كلمه «الاجتهاد» تدل على هذين الأمرين. و بيانه: أنَّ أجمع روايه دلت على اعتبار الاجتهاد في القاضى - كما قيل - هي مقبوله عمر بن حنظله المتقدمه في مباحث التعادل و الترجيح، و ذلك لقوله «عليه السلام فيها»: «ينظر إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكماً» فاعتبر عليه السّلام أموراً ثلاثه في القاضى، أولها: روايه حديثهم عليهم السّلام و ثانيها: النظر في حلالهم و حرامهم، عليه السّلام و ثالثها: معرفه أحكامهم عليهم السلام.

و ليست هذه العناوين مترادفه، بل الثانى أخص من الأوّل، و الثالث أخص من الثانى، و ذلك لأنّ القاضى و إن اعتبر فيه روايه الحديث، إلا أن مجرد روايته له لا يلزم درايه الحكم الشرعى في الواقعه، لاجتماع الروايه مع عدم الدرايه، فإنّ كثيراً من رواه الأخبار و نقله الأحاديث لم يكونوا علماء، بل من العوامّ الذين دعتهم الحاجه الشخصيه إلى السؤال عن الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين» و المراجعه إليهم، و قد ورد عنهم عليهم السّلام: «ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه».

و لذا اعتبر عليه السّلام في القاضى - مضافاً إلى روايه الحديث - النظر في الحلال و الحرام، إذ المقصود بالنظر فيهما التأمل و التدبّر فيهما، فإنّ «النظر» إذا تعدّى ب «فى»

دَلَّ على التفكير، و إذا تعدَّى ب «إلى» دَلَّ على معنى الإبصار. و من المعلوم توقف التأويل و التدبُّر في الأحاديث - خصوصا المتعارضه منها - على قوّه يتمكن بها من تأسيس الأصل في المسأله الأصوليه - من التخيير و استحباب الترجيح أو وجوبه، و التعدى عن المرجحات المنصوصه إلى غيرها، و عدمه، و غير ذلك - فالقاضى يجب عليه النظر في المسأله و التدبر في الروايات، فقد يؤدّى هذا النظر إلى معرفه الحكم الشرعى و قد لا يؤدّى، بشهاده صحه قول القائل: «نظرت في كتاب كذا و تأملته و لم أتحصل معناه» فالناظر في الروايات عالم بالكبريات، لكن قد يعجز عن تطبيقها على بعض الموارد.

و لأجل لزوم معرفه القاضى بالحكم الجزئى - و عدم كفايه تأسيس القواعد و الأصول - اعتبر عليه السّلام فيه معرفته بالحكم الجزئى بسبب القدره على تطبيق الكبريات على صغرياتها. و لعلّ الوجه في قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» دون «و علم أحكامنا» هو تعلق العلم بالأحكام الكليه و معرفه بالأحكام الجزئيه الشخصيه، لوضوح أنّ شأن القاضى فصل الخصومه و إنشاء الحكم في الواقعه الجزئيه.

و على هذا فالاجتهاد المعتبر عندنا - و هو استخراج الأحكام من الكتاب و السنه - يستفاد اعتباره من المقبوله و نحوها، و ليس أخذ «الاجتهاد» في التعريف إلّا بتبديل لفظ بلفظ أخصر منه و أوضح دلالة عليه، لتوقف هذه المعرفه غالبا على بذل الوسع و تحمل المشقه، فلا اثنيته بين عنوان الاجتهاد و معرفه الأحكام حينئذ.

الثانى: أن الأصل في تعريف الاجتهاد هم العامه بلحاظ إطلاق «المجتهد» على بعض الصحابه في مقام توجيه مخالفتهم للكتاب و السنه، فتبعهم أصحابنا في أصل هذا العنوان، و تصرّفوا في التعريف بما ينطبق على أصول المذهب. قال المحقق في المعارج: «و هو - أى الاجتهاد - في عرف الفقهاء: بذل الجهد في استخراج الأحكام الشرعيه، و بهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام من أدله الشرع اجتهادا، و لأنّها تبتنى على اعتبارات نظريه ليست مستفاده من ظواهر النصوص في الأكثر، و سواء كان ذلك الدليل قياسا أو غيره... فان قيل: يلزم على هذا أن يكون الإماميه من أهل الاجتهاد. قلنا: الأمر كذلك. لكن فيه إبهام، من حيث إنّ القياس من جملة الاجتهاد، فإذا استثنى القياس كُنّا من أهل الاجتهاد



فى تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التى ليس أحدها القياس»<sup>(١)</sup>.

و على هذا يكون جعل العنوان «الاجتهاد» مجرد متابعه للعامه فى التسميه، لا فى المقصود منه، كما عرفت تصريح المحقق به.

و كيف كان فالمذكور فى المتن تعريفان للاجتهاد، أحدهما ناظر إلى كونه ملكه نفسانيه راسخه، و ثانيهما إلى كونه فعلا خارجيا و هو الاستنباط الفعلى للأحكام بالنظر فى أدلتها. و سيأتى الكلام فيهما.

(١). تعريف العلامه «قده» للاجتهاد مشتمل على تتمه لم تذكر فى المتن، ففى كتابه نهايه الوصول عزّفه بقوله: «و أمّا فى عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع فى طلب الظن بشىء من الأحكام الشرعيه، بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير» ثم قال: «و إنّما قلنا فى طلب الظن ليخرج الأحكام القطعيه. و قولنا: بشىء من الأحكام الشرعيه ليخرج الاجتهاد فى الأمور العقليه. و قولنا: بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير ليخرج اجتهاد المقصّر مع إمكان المزيد عليه، فإنّه لا يعدّ اجتهادا معتبرا». و حكى ما يقرب منه عن كتاب التهذيب. و عليه فالاجتهاد عند العلامه ليس تحصيلاً لمطلق الظن بالحكم الشرعى، بل يعتبر خصوص الظن الذى لا يمكن المزيد عليه بالفحص.

(٢). هذا المعنى للاجتهاد يكون أخصّ من المعنى اللغوى على تقدير، و ملزوما له على تقدير آخر، و بيانه: أنه بناء على كون المعنى اللغوى للجهد هو الوسع و الطاقه - سواء أ كان «الجهد» بالفتح أم بالضم، أو كان الاجتهاد مأخوذاً من «الجهد» بالضم الذى هو بمعنى الوسع أيضا على قول الفراء - يكون المعنى الاصطلاحى أخصّ من اللغوى، لكون «استفراغ» الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى» من أفراد مطلق بذل الوسع، فيكون من نقل العام إلى الخاصّ. و بناء على كون معنى «الجهد» لغه المشقه يكون المعنى الاصطلاحى المذكور ملزوما للمعنى اللغوى، ضروره لكون استفراغ الوسع مستلزما للمشقه، فيكون من نقل اللازم الأعم إلى ملزومه كما هو واضح.

و على التقديرين يكون المعنى الاصطلاحى منقولا لا مرتجلا. و لعل الأنسب اشتقاقه

الشرعى» (١). و عن غيرهما (٢) (ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم (٣) الشرعى الفرعى من الأصل (٤) فعلا أو قوه قريبه (٥).

و لا يخفى (٦) أنّ اختلاف عباراتهم فى بيان معناه اصطلاحا ليس من

من الجهد بمعنى المشقه، فالاجتهاد عباره عن تحمل المشقه فى تحصيل الظن أو الحجه على الحكم الشرعى.

(١). الموجود فى القوانين نقلا عن الحاجبى و العلامه «استفراغ الفقيه الوسع» و كذا فى المعالم (١٠).

(٢). حكى هذا التعريف عن زبده الشيخ البهائى «قده»، و المناسبه بين هذا المعنى و بين المعنى اللغوى هى علاقه السببيه، و إذ تحيّل المشقه أو بذل الوسع سبب لحصول الملكه، و على هذا التعريف يكون الاجتهاد من الملكات التى هى من الصفات النفسانيه الراسخه.

(٣). اللام للجنس بناء على جواز التجزى، و للاستغراق بناء على عدمه.

(٤). أى: من الحجه على الحكم سواء أ كانت أماره أم أصلا عمليا.

(٥). كلاهما قيد للاستنباط، يعنى: أنّ الاستنباط تاره يكون فعليا كما إذا استنبط الأحكام و استخراجها من أدلتها، و أخرى يكون بالقوه القريبه، بمعنى أنه لم يتصدّد بعد للاستنباط، إمّا لفقدان بعض أسبابه لعدم استحضار الدليل من كتب الأخبار، و إمّا لعارض آخر كمرض و غيره، فإنّ الاستنباط حينئذ يكون بالقوه القريبه لا بالقوه البعيده، و إلّا كان العامى الذى له استعداد النيل بملكه الاستنباط مجتهدا، مع أنه ليس كذلك.

و عليه فالقيد الأخير يدلّ على أمرين، أحدهما: إدراج صاحب الملكه - غير المستنبط بالفعل - فى التعريف، و ثانيهما: إخراج العامى و هو من لم تحصل له هذه الملكه أصلا عن الحدّ، فالمجتهد إمّا أن تكون استنباطاته فعليّه، و إمّا أن تكون بالقوه القريبه من الفعل.

(٦). غرضه من هذا الكلام - كما سبق منه فى مواضع من الكتاب فى مقام التعريف - هو

جبه الاختلاف فى حقيقته و ماهيته، لوضوح (١) أنهم ليسوا فى مقام بيان حدّه أو رسمه، بل إنّما كانوا فى مقام شرح اسمه و الإشاره إليه بلفظ آخر و إن لم يكن مساويا له بحسب مفهومه، كاللغوى (٢) فى بيان معانى الألفاظ بتبديل (٣) لفظ بلفظ آخر و لو كان أخص (٤) منه مفهوما، أو أعم (٥).

و من هنا (٦) انقدح أنّه لا وقع للإيراد على تعريفاته

الاعتذار عن اختلاف الأصحاب فى تعريف الاجتهاد، بأنّ التعريفين المذكورين فى المتن ليسا تعريفين حقيقيين مبينين لمطلب «ما» الحقيقى، حتى يكون اختلاف التعريفين من جبه القيود المأخوذه فيهما كاشفا عن اختلاف الأصحاب فى حقيقه الاجتهاد و ماهيته كى يلزم النقص و الإبرام، و إنّما يكون مقصود كلّ منهما تعريف الاجتهاد بمعنى شرح اسمه، و الإشاره إليه بما يدلّ عليه و إن لم يبيّن ماهيته كما هو حقّه، و حينئذ فلا مجال للإشكال على التعريفين و غيرهما بعدم الطرد و العكس كما فى بعض المطوّلات.

(١). تعليل لقوله: «ليس من جهه» و ذلك لعدم داع لهم إلى التصدّى لشرح ماهيه الاجتهاد بعد تأدّى المقصود بالإشاره إليه بوجه ما يميّزه عمّا عداه فى مقام بيان ما له من الآثار.

(٢). متعلق ب «كانوا» أى: كان الأصوليون كاللغويين فى مقام شرح الاسم فقط، لا بصدد التعريف الحقيقى.

(٣). متعلق بقوله: «بيان معانى الألفاظ» و بيان له.

(٤). أى: و لو كان اللفظ الآخر أخص من اللفظ المبدّل الذى يراد شرحه و تعريفه، كما إذا قال: «الحيوان ناطق».

(٥). أى: أعم منه مفهوما، كما إذا قال: «سعدانه نبت» أو «الإنسان حيوان».

(٦). أى: و مما ذكرنا من عدم كون تعريف الاجتهاد من التعريفات الحقيقيه - بل من التعريفات اللفظيه - ظهر عدم المجال للإيراد على تعريفات الاجتهاد بعدم الانعكاس تاره و بعدم الأطراد أخرى، فإنّ ورود هذه المناقشات مبنى على كون التعريفات حقيقيه

لا لفظيه. لكنه قد تقدم التنبيه فى مواضع على أن تكثير القيود و اختلاف التعبيرات شاهدان على إرادته التعريف الحقيقى.

(١). الأولى أن يقال: «على تعريفاته عكسا أو طردا». أمّا التعريف الأوّل فأورد عليه أوّلا: بعدم الانعكاس، حيث إن استنباط الحكم من الأصل العملى كالاستصحاب و البراءة اجتهاد، مع أنه لا يحصل من الأصل العملى ظنّ بالحكم الشرعى، فلا يشمل الحدّ جميع أفراد المحدود.

و ثانيا: باختصاص هذا التعريف بما إذا أدّى الاجتهاد إلى الظن بالحكم الشرعى، و عدم شموله لموارد أدائه إلى القطع به كموارد الاستلزمات العقلية، مع صدق الاجتهاد عليه قطعاً.

و ثالثاً: بأنّ استفراغ الوسع ليس فى جميع الفروع، لتفاوت مداركها سهوله و صعوبه، فاستنباط بعض الفروع لا يتوقّف على استفراغ الوسع، مع أنه اجتهاد قطعاً.

و غير ذلك مما أورد على عدم انعكاس التعريف الأول، فراجع الفصول للوقوف عليها.

(٢). كالإيراد على التعريف الأوّل أيضا أوّلا: بأن استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالأحكام الأصوليه - كحجيه خبر الثقة و الاستصحاب و غيرهما - يندرج فى التعريف المزبور، مع أنه ليس ذلك الاجتهاد المعهود عرفاً، إذ المقصود تعريف الاجتهاد فى علم الفقه، لا مطلق ما يؤخذ من الشارع.

و ثانيا: بأنه يندرج فيه استفراغ الوسع فى تحصيل الأحكام الظنّيه المتعلقة بالموضوعات، كتعيين الهلال لوجوب الصوم أو الإفطار، و غير ذلك، مع أنه لا يعدّ ذلك من الاجتهاد المصطلح عرفاً.

و كالإيراد على التعريف الثانى بعدم الطرد أيضا، حيث إنّ «قوّه الاستنباط» ربما تتناول القوه القريبه من الاجتهاد، مع أنها ليست باجتهاد قطعاً، إذ المقصود بقوه الاستنباط هو الملكة الحاصله فعلاً - بدون التلبس بالاستنباط الفعلى. بخلاف القوه القريبه من الاجتهاد، فإنّ معناها قرب حصول الملكة و عدم وجودها فعلاً، مع أنّ المشتغل بعلم الأصول إن لم تحصل له الملكة القدسيه لم يصح إطلاق المجتهد عليه قطعاً، بلغ من

كما هو (١) الحال في تعريف جَلِّ الأشياء لو لا- الكل، ضروره (٢) عدم الإحاطه بها بكنهها أو بخواصها (٣) الموجبه (٤) لامتيازها عما عداها لغير علام (٥) الغيوب، فافهم.

و كيف كان (٦)، فالأولى تبديل «الظن بالحكم» بالحجه عليه (٧).

الفضل ما بلغ.

(١). أى: كما أنهم في مقام شرح الاسم - دون التعريف الحقيقي - في تعريف جَلِّ الأشياء بل كلها.

(٢). تعليل لقوله: «كما هو» يعنى: أن الوجه في كونهم في مقام شرح الاسم في جميع الموارد - لا في مثل المقام أى الاجتهاد خاصه - هو تعدد الإحاطه بحقائق الأشياء، و من المعلوم أن جواب السؤال ب «ما» الحقيقيه متوقف على معرفه كنه الأشياء حتى يكون التعريف حقيقيا، و إلا فالتعريف إما رسم و إما شرح الاسم.

(٣). أى: بجميع خواص الأشياء بمقتضى الجمع المضاف إذ لا تتعدر معرفه بعض الخواص للبشر.

(٤). صفه «الإحاطه»، و الضمائر من «بها إلى عداها» راجعه إلى الأشياء.

(٥). الذى هو خالقها، و ذلك لاشتباه الجنس كثيرا بالعرض العام، و الفصل بالخاصه، كما تقدم بعض الكلام في بحث المشتق.

(٦). أى: سواء تم التوجيه المتقدم - من عدم كون التعريفين المتقدمين للاجتهاد حقيقيين و إنما هما من التعريف اللفظي - أم لم يتم، لظهور التعريف في كونه حقيقيا كاشفا عن كنه المعرف و واقعه لا شارحا للاسم، فالأولى تبديل... إلخ. وجه الأولويه:

أن المناط في الاجتهاد هو تحصيل الحجه على الحكم الشرعى لا الظن به، لما عرفت من أن بعض الأحكام يستنبط من الأصول العمليه التى لا تفيد الظن بالحكم الواقعى.

(٧). أى: الحكم. كما أن الأولى زياده «الفرعى» على «الشرعى» ليخرج الاجتهاد في أصول الفقه. و كذا الأولى تبديل «استفراغ الوسع» بالاستنباط أيضا، و إن كان الاجتهاد في هذه الأعصار أشد من طول الجهاد بالنسبه إلى كثير من الأحكام، إلا أن

فإنَّ (١) المناط فيه (٢) هو تحصيلها قوّه أو فعلا (٣)، لا الظنَّ (٤)، حتى عند العامه القائلين بحجّيته مطلقا (٥) «-» أو بعض (٦) الخاصه القائل بها عند انسداد باب العلم بالأحكام، فانه (٧) مطلقا عندهم - أو عند الانسداد عنده - من أفراد الحجّه،

منها ما لا يتوقّف على استفراغ الوسع و بذل الجهد.

(١). تعليل لألويّه تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه، و قد عرفته آنفا.

(٢). أى: فى الاجتهاد، و ضمير «تحصيلها» راجع إلى «الحجه».

(٣). قيدان للتحصيل، نظير ما تقدم من كونهما قيدين للاستنباط فى التعريف المحكى عن الزّيد، و الأوّل كإقامه خبر الثقة التام الدلاله على حكم، و الثانى كواجديّته لملكه الاستنباط بدون تصدّيه لعملية الاستدلال.

(٤). يعنى: ليس المناط فى الاجتهاد تحصيل الظن بالحكم الشرعى حتى يقال فى تعريفه: «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى».

(٥). أى: سواء كان باب العلم بالأحكام مفتوحا أم منسدّا.

(٦). كالمحقق القمى «قده» القائل بحجّيه مطلق الظن عند انسداد باب العلم.

(٧). أى: فان الظن مطلقا عند العامه - أو فى خصوص حال الانسداد عند بعض الخاصه - يكون من أفراد الحجّه، فقوله: «من أفراد الحجّه» خبر قوله: «فانه» يعنى: أن تعبير العامه أو الخاصه بالظن ليس لخصوصيه فى الظن، بل لكونه من أفراد الحجّه، و لذا لا إشكال فى كون تحصيل القطع بالحكم الشرعى من الأدله اجتهادا أيضا.

ثم إن مقصوده «قده» من قوله: «فانه مطلقا...» إلى آخر الفصل هو بيان صحه تعريف الاجتهاد بأنه «استفراغ الوسع لتحصيل الحجّه على الحكم الشرعى» إذ به يقع التصالح بين التعاريف المختلفه المذكوره فى الكتب، لرجوع النزاع إلى مصاديق الحجّه، دون

(-). هذه النسبه لا تخلو من تأمل، فإنّ المعدود حجّه عند أكثرهم هو القياس، لا خصوص ما أفاد الظن، مضافا إلى حكاية حرمه العمل به عن بعضهم. نعم لا ريب فى أن أكثر ما يستندون إليه يفيد الظن المنهى عن العمل به كالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله و عمل الصحابه و غيرها.

الكبرى و هو تحصيل الحجه على الحكم. و بيانه: أن تعريف الاجتهاد ب «تحصيل الظن بالحكم الشرعى» قد ورد في كتب العامه كالحاجبى و الخاصه كالعلامه، و إن كان مقصود العلامه من الظن غير ما أراده الحاجبى. و أخذ الظن في التعريف صار منشأ للإيراد عليه بعدم حجيه الظن، و ورود النهى عن متابعتة في الكتاب العزيز، و لأجله عدل بعض العامه و جمع من الخاصه عن أخذ الظن إلى أخذ العلم في التعريف، فمن العامه الغزالي و غيره حيث حكى عنه تعريف الاجتهاد بأنه «بذل المجتهد وسعه في تحصيل العلم بالحكم الشرعى» و من الخاصه ما تقدم في المتن من تعريف شيخنا البهائى، إذ لم يؤخذ فيه قيد العلم و لا الظن.

و كذلك أورد بعض أصحابنا المحدثين على الأصوليين بعدم العبره بالاجتهادات الظنيه، للنهى عن متابعه الظن. و عليه فلو عرّف الاجتهاد بأنه «تحصيل الحجه على الحكم الشرعى» كان به التخلّص عن إشكال أخذ الظن في التعريف، لأنّ تحصيل الحجه على الحكم مما لا- بدّ منه بحكم العقل عند الكل، و إنّما يقع الكلام في مصداق ما هو الحجه، و من المعلوم أنّ ما اختلف في مصداقته للحجه لا- يليق أخذه في التعريف حتى يكون منشأ للنزاع و النقض، فأكثر العامه و إن عملوا بالظنون الحاصله من القياس و الاستحسان و المصالح المرسله و سيره الصحابه و نحوها، إلا أنّها بنظرهم حجج على الأحكام، فلا وقع للإيراد على أصل التعريف بأنّ «الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الحجه» لأنّ هذا المعنى مسلّم عند الكل، و إنّما يرد عليهم عدم اعتبار هذه الظنون، إذ لا دليل على حجيتها لو لا الدليل على إلغائها.

و كذا الحال في نزاع المحدثين مع الأصوليين، لعدم كون النزاع في لزوم تحصيل الحجه، لالتزام الكل به، و إنّما هو في مصداق الحجه، كما سيأتى «إن شاء الله تعالى».

(١). غرضه الاستشهاد على أنّ أخذ الظن في تعريف الاجتهاد يكون لأجل كونه مصداق الحجه، لا لموضوعيته بالخصوص في الاجتهاد حتى لا يكون الاستنباط المؤدى إلى العلم بالحكم الشرعى اجتهادا مصطلحا، فالمناط كله تحصيل الحجه سواء كان علما أم ظنا أم غيرهما.

غيره (١) من أفرادها من العلم بالحكم أو غيره (٢) ممّا اعتبر من (٣) الطرق التعبدية غير المفيدة للظن - و لو نوعا (٤) - اجتهادا (٥) أيضا (٦).

و منه (٧) انقدح: أنّه لا وجه لتأبّي الأخبارى عن الاجتهاد

(١). أى: غير الظن من أفراد الحجج، و قوله: «من العلم» بيان ل «أفرادها».

(٢). معطوف على «العلم بالحكم» و ضميره راجع إليه، و المراد بغير العلم بالحكم هو الأصول العملية، إذ ليس فيها جهة كشف عن الواقع لا علما و لا ظنا، لكنّها - لاعتبارها شرعا - يصحّ الاستناد إليها فى مقام العمل. فقوله: «مما اعتبر» بيان لقوله: «أو غيره».

(٣). بيان للموصول فى «مما اعتبر» و الأولى تبديله بالحجج أو الأدله، ضروره عدم كون ما لا يفيد الظن - و لو نوعا - طريقا، لتقوم الطريقيه النوعيه بالكشف عن الواقع.

(٤). قيد ل «الظن» أى الظن النوعى دون الشخصى، و التعبير ب «لو» لبيان الفرد الخفى من الظن المعترف فى الطريق، لتقوم حججه كل من الطرق الظنيه بإفادتها للظن الشخصى، حتى يكون ظنه حجه، إذ لا دليل على حججه ظن نوع المجتهدين على غيرهم، فإنّ الحججه ظن كل مجتهد بحكم الشارع فى واقعه.

و عليه فمعنى عبارته: أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل بعض الحجج غير المورث للظن حتّى النوعى منه - كالبراءه الشرعيه و الاستصحاب الفاقدين للكشف عن الواقع - يكون اجتهادا قطعا.

(٥). خبر قوله: «كون استفراغ».

(٦). يعنى: كما أنّ استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى اجتهاد مصطلح، فكذا استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه غير المفيده للظن.

(٧). أى: و من تعريف الاجتهاد - بأنّه استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى، لا الظن، به - قد ظهر أنّه لا وجه لإبائه المحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنى، إذ لا إشكال عند جميع أصحابنا من الأصولى و المحدث فى مشروعيتيه الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى. و هذا هو واقع الاجتهاد المذمى يكون واجبا كفاثيا سواء أطلق عليه لفظ «الاجتهاد» أم لا. نعم بناء على تعريف الاجتهاد



بهذا المعنى (١)، فإنه لا محيص عنه (٢) كما لا يخفى. غايه الأمر له (٣) أن ينازع في حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره، و يمنع (٤) عنها، و هو (٥) غير ضائر بالاتفاق على صحه الاجتهاد بذاك المعنى (٦)، ضروره (٧) أنه ربما يقع

ب «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم» فللمحدث المنع و الإنكار، و الحكم بالبطلان، لأنّ الظن لا يغنى من الحق شيئاً. و أمّا بناء على تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه فلا وجه لاستيحاش الأخبارى منه.

(١). أى: بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم الشرعى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فانه» راجعان إلى «الاجتهاد بهذا المعنى» و يمكن أن يكون ضمير «فإنه» للشأن.

(٣). أى: يجوز للأخبارى أن ينازع الأصولى فى حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره شرعا كالبراءه الشرعيه فى الشبهات الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص، أو فى حججه ظواهر الكتاب. لكن هذا النزاع لا يرجع إلى الاختلاف فى نفس الاجتهاد، بل إلى النزاع فى مصداق الحجه على الحكم، و من المعلوم أن النزاع الصغرى لا يقدح فى صحه الكبرى أعنى الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم.

(٤). أى: أن يمنع الأخبارى عن حججه بعض ما يقول الأصولى باعتباره.

(٥). الضمير راجع إلى النزاع فى بعض الصغريات المستفاد من قوله: «أن ينازع».

(٦). أى: بمعنى «استفراغ الوسع فى تحصيل الحجه على الحكم».

(٧). تعليل لقوله: «غير ضائر» و ضمير «أنه» راجع إلى النزاع، و حاصله: ما عرفت من أنّ النزاع ربما يقع بين الأخباريين كنزاعهم فى جريان البراءه فى الشبهات الوجوبيه، فإنّ المشهور بينهم - على ما حكى - هو جريان البراءه فيها، خلافا لبعضهم، حيث إنّه منع عن جريانها فيها و التزم فيها بالاحتياط، كالتزام جلهم بل كلهم بالاحتياط فى الشبهات الحكميه التحريميه الناشئه من فقد النص، و كذا نزاعهم فى حججه الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه، حيث أنكرها الأمين الأسترآبادى إلا فى عدم النسخ، و التزم غيره بجريانه فى الشبهه الحكميه.

(١). يعنى: كما وقع النزاع بين الأخباريين و الأصوليين فى حجيه بعض الأمور كالبراءه فى الشبهات الحكيمه التحريميه الناشئه من فقد النص، فإنّ الأصوليين ذهبوا إلى حجيتها فيها و الأخباريين أنكروها، و ذهبوا إلى الاحتياط. و كإنكار المحدثين حجيه القطع الحاصل من غير الأدله السمعيه، و التزام الأصوليين بها. و لا يخفى أن مثل هذا النزاع لا يسوّغ التحزّب و التشنيع عصمنا الله تعالى من الزلّات و وقّنا لتحصيل الطاعات.

(-). ما أفاده المصنف «قده» هنا من إرجاع النزاع فى تحديد الاجتهاد إلى البحث الصغرى - أعنى به حجيه بعض القواعد - و أولويه تبديل الظن بالحكم بالحجه عليه و إن كان متينا، لكنه لا يكفى فى دفع إشكال عدم جامعيه التعريف و مانعيته، مع أنّه «قده» بصدد بيان حدّ تجتمع فيه شتات المباني فى مباحث الحجج. و ذلك لوضوح أنّ المقصود من هذه التعاريف تفسير الاجتهاد فى الفقه بمعنى استنباط الأحكام الفرعيه، و من المعلوم أنّ تحديده ب «تحصيل الحججه على الحكم الشرعى» أو بما يقرب منه يناسب الاجتهاد فى علم الأصول المعدّ لتمهيد القواعد و بيان الأدله على الأحكام.

فالباحث عن مسأله حجيه خبر الثقة أو العدل - بإقامه الأدله القطعيه عليه من الأخبار المتواتره إجمالا و سيره العقلاء و غيرهما - يستفرغ وسعه فى تحصيل الحججه - كخبر الشقه - على الحكم الشرعى، و قد عزّف علم الأصول بأنه: «علم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيه» و المراد بالقواعد هو الحجج على الأحكام الشرعيه، مع أنّ الاجتهاد فى الفقه هو تحصيل الحكم الفرعى من الدليل بعد الفراغ عن إثبات دليّته فى علم الأصول، و ليس هو تحصيل الدليل على الحكم.

ففرق واضح بين تحصيل الحججه على الحكم الشرعى الذى يتكفله علم الأصول، و بين تحصيل الحكم أو الوظيفه من الحججه الذى هو شأن علم الفقه الشريف. و حيث إن المقصود تعريف الاجتهاد فى الفقه فلا بد من تحديده بوجه آخر.

و عليه فما فى تقرير بعض أعاضم العصر «دامت بركاته»، من كون «الاجتهاد بمعنى تحصيل الحججه على الحكم الشرعى أمرا مقبولا عند الكل، و لا استيحاش للمحدثين عن الاجتهاد بهذا المعنى» لا يخلو من خفاء، فإنّ المحدثين و إن اختلفوا فى حجيه بعض القواعد، لكن الاجتهاد عندهم ليس

=====

بمعنى تحصيل الحجج على الحكم، بل تحصيل الحكم من الحجج.

هذا ما يتعلّق بتعريف المصنف و من وافقه من الأعلام. و لا بأس بالنظر الإجمالي إلى بعض تحديدات الاجتهاد مما أطلق فيها الاجتهاد على الملكة المتوقّف عليها الاستنباط، أو على فعل المجتهد أعنى به عمليته استخراج الأحكام الشرعيه من الأدله.

فمنها: ما تقدم عن الحاجبي من أنه «استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي». و قد عرفت في التوضيح إخلال أخذ الظن فيه، إذ لو أريد به خصوص ما قام دليل على اعتباره انتقض التعريف بما إذا أدى الاستنباط إلى العلم بالحكم، و بما إذا لم يحصل ظنّ بالواقع كما في مثل البراءه الشرعيه. و لو أريد به الأعم من الظن المعتر و غيره انتقض بما إذا حصل له ظن بالحكم من طريق غير معتبر، إذ لا عبره به مع كونه ظنا بالحكم وجدانا.

و توجيه هذا التعريف «بتماميته على مذهب العامه المستدلّين بالظنون القياسيه و الاستقرائيه و غيرهما حيث إنهم يعملون بها، لكونها ظنونا، لا لكونها معتبره بالخصوص» لا يخلو من شيء، فإنّ الحجج عندهم هو القياس لا خصوص ما أفاد الظن، و لا تدور حججه بعض الأمور عندهم مدار إفاده الظن حتى يلتئم أخذ الظنّ في التعريف مع مبانيهم، و تحقيق هذا موكول إلى محله، و لا جدوى في البحث عنه بعد فساد الأصل و الفرع.

و لا يخفى أنّ هذا التعريف أو ما يقرب منه مذکور في بعض كتب أصحابنا أيضا كالعلامه و صاحب المعالم «قدهما» على ما تقديم في التوضيح. و لا ريب في أنّ أخذ الظن في الحدّ يكون مجرّد موافقه لهم في اللفظ لا في موجبات الظن بالأحكام الشرعيه، فكان ديدن العامه على العمل بالاستنباطات الظنيه من الأقيسه و الاستحسانات و المصالح المرسله و نحوها، فإنّهم لانحرافهم عن باب مدينه علم الرسول و أولاده الطاهرين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين» التجئوا إلى الاجتهاد بمعنى الأخذ بالآراء الظنيه، و من المعلوم بطلان هذا الاجتهاد بضروره المذهب. و عليه يكون أخذ الظن في تعريف أصحابنا «رضوان الله عليهم» بمعنى آخر و هو الظن المعتر بدليل خاص، و يشهد له استدلال العلامه على حرمة العمل بالقياس بعموم الآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم.

و كيف كان فتعريف العلامه للاجتهاد لا يخلو من مسامحه أيضا، لتصريحه بعدم كون الاستنباط المؤدى إلى العلم بالأحكام اجتهادا مصطلحا، و هو ممنوع، إذ لا وجه لإخراج العلم بالأحكام - المبتنيه على مباحث الاستلزامات - عن التعريف، لصدق الاجتهاد و تحصيل الحجج على الحكم

عليها قطعا.

نعم إن كان مراده من الأحكام القطعية ما هو معلوم بضروره الدين أو المذهب بحيث لا حاجة فيها إلى أعمال النظر و استفراغ الوسع فالتقييد في محله.

مضافا إلى: إخلال أخذ «الفقيه» في التعريف، لتوقف صدق هذا العنوان على معرفه جمله معتدّ بها من الأحكام، و لازمه عدم كون استفراغ الوسع في المره الأولى و الثانيه اجتهادا، لعدم كونه فقيها بعد. مع أنه لا ريب في صدق الاجتهاد على استفراغ الوسع في المسأله الأولى و الثانيه بعد حصول ملكه الاستنباط له.

و قد أورد على هذا الحد بوجه أخرى مذكوره في المطولات لا سيما حاشيه المعالم، فلتطلب منها.

و منها: ما تقدم عن الشيخ البهائي «قده» من تعريف الاجتهاد بالملكه. لكنه أيضا لا يخلو من تأمل، لامتناع تعريف ما يكون من مقوله بمقوله أخرى، إذ الاجتهاد «افتعال» و هو نفس استنباط الحكم من دليله، و ليس ملكه حتى يكون استخراج الأحكام من أدلتها أثرا لها كما في مثل ملكه العداله و السخاوه. و استخراج الأحكام من الأدله و إن كان منوطا بتلك القوه التي يتمكن بها من تطبيق القواعد الكليه - بعد إتقانها - على مواردها. إلا أنّ الموضوع للآثار الشرعيه هو العارف بالأحكام، لا مجرد من يقتدر على الاستنباط، لظهور هذه المواد المأخوذه في الهيئات في فعليتها.

و حيث إنك عرفت كون الاجتهاد من مقوله الفعل، و الملكه من مقوله الكيف النفسانيّ أو غيرها، فلا وجه لتعريفه بالملكه، إذ لا معنى لتعريف شيء بمباينه، بعد وضوح تباين المقولات و كونها أجناسا عاليه.

و منها: ما في مقالات شيخنا المحقق العراقي «قده» من تعريف الاجتهاد «بأنه تحصيل الوظيفه الفعلية العمليه»<sup>(١)</sup>. و هذا التعريف سليم عن جمله من المناقشات، فعنوان «تحصيل الوظيفه» شامل لما إذا استلزم الاستنباط استفراغ الوسع و عدمه، بعد اختلاف الفروع الفقهيّه وضوحا و غموضا. كما أنّ تبديل الحكم الشرعي ب «الوظيفه» يعم جميع موارد الاستنباط سواء أدى إلى معرفه الحكم الواقعي أم الظاهري، الشرعي أم العقلي كالاحتياط و التخيير و حجيه الظن الانسدادي على الحكومه.

و لعل الأولى تعريف الاجتهاد بأنّه «إحراز المؤمن عقلا أو شرعا من أدله الفقه» لالتئامه مع

جميع المباني المتشتملة في المسائل الأصولية من إنكار حجية الظن رأساً، أو القول بالظنون الخاصة، أو الظن الانسدادي كشفاً أو حكومه، و غير ذلك. و بيانه: أنّ عنوان «إحراز المؤمن» شامل للاجتهاد المؤدى إلى معرفه الحكم الواقعي و الظاهري، و تبديل «الوظيفة» ب «المؤمن» أولى، لشموله لموارد الأصول العمليه بناء على إنكار الحكم الظاهري، و ظهور «الوظيفة» فى الحكم مطلقاً من الواقعي و الظاهري، فلا يشمل الاجتهاد فى الأصول العمليه الشرعيه عند من ينكر جعل الحكم الظاهري فيها.

مع أنه لو صحَّ أخذ «الوظيفة» فى التعريف أغنى ذلك عن قيد «الفعلية» لأنَّ المقصود بالوظيفة هو الحكم البالغ مرتبه البعث و الزجر، لعدم كون الالتفات إلى الحكم الاقتضائى و الإنشائى موضوعاً لحكم العقل بلزوم تفرغ الذمه عنه و تحصيل المؤمن عليه، و من المعلوم أن الكلام فى الاجتهاد المعدود عدلاً للاحتياط و التقليد.

كما أن عنوان «إحراز المؤمن» جامع للقول بالانسداد - كشفاً أو حكومه - و القول بالانفتاح. لأنَّ مطلوب الكل من الاجتهاد إحراز المؤمن - بعد تنجز الأحكام بالعلم الإجمالى أو الاحتمال - مهما كانت كفيته.

و بقيد «عقلاً» يندرج فيه الظن بالحكم الشرعى على الحكومه بناء على الانسداد، و كذا موارد الأصول العمليه المستنده إلى حكم العقل كقاعده القبح، و الاحتياط فى أطراف المعلوم بالإجمال، و أصاله التخيير.

و بقيد «شرعاً» يندرج فى التعريف استنباط جُلِّ الأحكام، إذ عمدته الأدله هى الكتاب و السنه.

و بقيد «من أدله الفقه» يخرج الاحتياط و التقليد عن الحد، أما الاحتياط فلأنه محرز عملى للواقع، و أما التقليد فلوضوح أنّ إحراز العامى للمؤمن مستند إلى فتوى مقلده، لا إلى أدله الفقه.

و كيف كان فلا ريب فى توقف استنباط الأحكام من أدلتها على ملكه راسخه يقتدر بها على إرجاع الفروع إلى الأصول، و هى لا تحصل إلا بمعرفه العلوم النظرية التى يتوقف عليها الاستنباط، و الجزء الأخير لعله حصول هذه القوه إتقان علم الأصول المعدّ لتحصيل الحججه على الحكم. فإذا أتقن الباحث المجدد العلوم النظرية الدخيلة فى تحصيل الحججه و استخراج أحكامها من الأدله كانت مستنبطاته حجه فى حقه و حرم عليه الرجوع إلى مجتهد آخر، فإنه عارف فعلاً بالحرام و الحلال.

سواء أ كان عادلاً أم فاسقاً، بشهادته اشتراط عداله فى المفتى المرجع للتقليد و القاضى.

فالاتجاهاد بمعنى استفراغ الوسع ونحوه لا يتوقف على قوه قدسيه و موهبه إلهيه و قذف نور منه تعالى شأنه في قلب المستنبط و إن كان كل كمال علمي و عملي منه تعالى. فما في القوانين و الفصول من «اعتبار القوه القدسيه» إن أريد به مجرد ملكه الاستنباط كان في محله، لما تقدم من استحاله الاجتهاد بدون هذه الملكه. و إن أريد به أمر آخر و هو إشراق الفيوضات الربانيه على قلب المجتهد، فلا ريب في عدم اعتباره في أصل الاجتهاد، لحصول ملكه الاستنباط للعادل و الفاسق و المؤمن و المنافق بمجرد إتقان المبادئ الدخيله في تحصيل الحجه على الحكم الشرعي.

نعم لا شك في أن المجتهد الموضوع لجميع الآثار كنفوذ قضائه و ولايته على القصير و الجهات و غيرهما هو المجتهد العادل، بل فوق العداله بناء على ما هو المحتمل من روايه التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام. و حصول هذه الملكه القدسيه يتوقف على الالتزام العملي بأوامر الشارع و نواهيه و تخليه النفس من الرذائل و تحليتها بالفضائل و مراقبه في الخلوه و الجلوه، فانه لا يعزب عن علمه و ساوس النفس فضلا عن أعمال الجوارح، و لا ريب في أن حصول هذه القوه القدسيه في مثل هذه الأزمنه كاد أن يلحق بالمحالات إلا من شملته العناية الإلهيه، عصمنا الله جميعا من الخطأ و الزلل في القول و العمل.

و في ختام الكلام لا بأس بذكر أمر تعرض له بعض المحققين<sup>(١)</sup>، و هو: أن ملكه الاجتهاد تفرق عن الملكات الخلقيه كالشجاعه و السخاوه و نحوهما بأن هذه الملكات تحصل من الأفعال المسانخه لآثارها، فالشجاع لا بد أن تتكرر منه منازل الأبطال، و الإقدام في المخاوف حتى تحصل له ملكه الشجاعه و يصح إطلاق الشجاع عليه، و بعد حصولها تكون الأفعال الصادره منه آثارا لتلك القوه الراسخه في نفسه، و مسانخه للأفعال السابقه على حصول الملكه، فالأفعال السابقه على حصولها و اللاحقه له متماثله.

و هذا بخلاف ملكه الاستنباط، فإن حصولها منوط بإتقان مبادئ الاجتهاد خصوصا علم الأصول، و بعد حصول هذه الملكه تكون نتيجهها القدره على استنباط الأحكام الفرعيه، و من المعلوم مغايره الاستنباط المتوقف على الملكه للمبادئ التي يتوقف حصول الملكه عليها.

و حيث كانت ملكه الاستنباط مقدمه على نفس العمل - لاستحاله بلا قوه عليه - تعرف إمكان انفكاكها عن الاستنباط الخارجى، فقد تحصل هذه القدره بسبب إتقان مبادئ حصول الملكه،

و لكن لا يتصدى صاحبها لاستخراج الأحكام و معرفتها، بل يحتاط فى أعماله الشخصيه. و عليه فلا وجه لدعوى الملازمه بين حصول الملكه و بين الاستنباط الفعلى بزعم «عدم انفكاكها عن سائر الملكات فى توقفها على صدور أفعال توجب رسوخ تلك الصفه فى النفس» و ذلك لما تقدم من الفرق بين هذه الملكه و سائر الملكات فى اختلاف سنخ الأعمال اللاحقه و السابقه على حصولها.

اشاره

ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ،

فالاختهاد المطلق

هو

انقسام ملكه الاجتهاد إلى مطلقه و متجزئه

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان انقسام الاجتهاد إلى مطلق و تجزّ، و ذكر أحكام كلّ منهما، فهنا مقامان:

الأول: فيما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و فيه مباحث:

أولها: إثبات إمكان الاجتهاد المطلق، بل وقوعه خارجا.

ثانيها: جواز عمل المجتهد المطلق بما يستنبطه من الأحكام، أي: حجيه آرائه في حق نفسه.

ثالثها: جواز رجوع الغير إليه.

رابعها: نفوذ حكمه في المرافعات.

الثاني: فيما يتعلّق بالتجزّي في الاجتهاد، و فيه أيضا مباحث:

أولها: في إمكانه و وقوعه خارجا.

ثانيها: في حجيه مستنبطات المجتهد المتجزّي في حق نفسه.

ثالثها: جواز تقليد العامي للمجتهد المتجزّي، و نفوذ قضائه. و سيأتي تفصيل الكلام في كل من المقامين «إن شاء الله تعالى».

و قد تعرّض المصنف «قده» قبل البحث في المقامين لتعريف الاجتهاد المطلق و المتجزّي، و قال: «فالاختهاد المطلق هو ما يقتدر

به على استنباط الأحكام الفعليه...» و قد أخذ في التعريف أمورا ينبغي التّظر فيها، و سيأتي «إن شاء الله تعالى» بيانها.



(١). هذا من الأمور المأخوذة في التعريف، حيث جعل كلاً من قسمي الاجتهاد بمعنى الملكة التي يقتدر بها على الاستنباط، فالمقسم لكل من الإطلاق والتجزى هو القوه المزبوره، لا الاستخراج الفعلي للأحكام.

فان قلت: هذا ربما ينافى تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بأنه «تحصيل الحجج على الحكم الشرعي» لظهور التعريف في أنّ الاجتهاد الموضوع للأحكام ليس هو تحصيل القوه النظرية، بل الموضوع لها هو التلبس الفعلي بالاستنباط واستخراج الأحكام، فليس مجرد قدره على الاستنباط اجتهادا. و من المعلوم أنّ المناسب للتعريف هو أن يراد بالاجتهاد المطلق استنباط جميع الأحكام الشرعيه أو جملة وافيه منها، بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفي، و أن يراد بالتجزى في الاجتهاد استنباط جملة من الأحكام.

و الحاصل: أنّ تفسير الاجتهاد بتحصيل الحجج - الظاهر في موضوعه العلم الفعلي بالأحكام الشرعيه - ينافى جعل المقسم للاجتهاد المطلق والتجزى ملكه الاستنباط، فإنّ صاحب الملكة قد لا يتصدى للاستنباط أصلا و إنما يعمل بالاحتياط، فهل الموضوع للأحكام هو الاجتهاد بمعنى الملكة أو الاجتهاد بمعنى استخراج الأحكام؟ قلت: لا - منافاه بين ما تقدم في الفصل السابق من تعريف الاجتهاد بتحصيل الحجج و بين ما صنعه هنا من جعل المقسم القدره على الاستنباط، و ذلك لأنّ للاجتهاد معنيين يصح إطلاقه على كل منهما حقيقه:

أحدهما: معناه الاسم المصدرى، و هو ملكه الاستنباط، بشهاده صحه إطلاق «المجتهد» على صاحب الملكة قطعا و لو لم يستنبط بعد حكما واحدا، فيصح أن يقال:

«فلان مجتهد أو بلغ رتبه الاجتهاد» مع عدم استنباطه بعد شيئا من الأحكام.

ثانيهما: معناه المصدرى، و هو عمليته استخراج الأحكام من أدلتها.

و عليه فما صنعه المصنف «قده» - من تفسير الاجتهاد في الفصل السابق بتحصيل الحجج، و في هذا الفصل بالملكة التي هي المقسم بين الاجتهاد المطلق و المتجزى - وقع في محلّه، إذ الغرض من تفسيره بالمعنى المصدرى في الفصل السابق هو الاجتهاد الذي

يكون عدلا للتقليد و الاحتياط، و اللازم حينئذ تفسيره بمعناه المصدري الّذى هو كأخويه مؤمن من المؤاخذة و العقوبه، إذ المؤمن هو إحراز الأحكام من أدله الفقه.

مضافا إلى: أنّ آثار الاجتهاد قد ترتبت فى النص على عنوان «العالم و الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم عدم صدق هذه العناوين على واجد قوه الاجتهاد مع عدم استنباط شىء من الأحكام.

و الغرض من تفسير الاجتهاد بالملكه فى هذا الفصل هو البحث عن بعض أحكامه، كجواز تقليد صاحب الملكه لمجتهد آخر، و أنّ رجوعه إليه هل هو من رجوع الجاهل إلى العالم، فيشملة أدله جواز التقليد أم لا؟ و اللازم حينئذ هو تفسير الاجتهاد بالملكه و قوه الاستنباط، إذ لو انحصر الاجتهاد فى خصوص معناه المصدري لم يبق مجال لعقد هذه المسأله، لفرض كون صاحب الملكه - المجزده عن الاستنباط الفعلى - غير مجتهد أى لم يستنبط شيئا من الأحكام.

و من الواضح أنّ صاحب ملكه الاستنباط ليس كالعامى الصّرف، فلا بد أن يكون المقسم فى هذا الفصل هو قوه الاستنباط حتى تندرج جميع الأقسام فيه.

و عليه فلا منافاه بين تفسير الاجتهاد بتحصيل الحججه، و بين تقسيم الاجتهاد - بلحاظ قوه الملكه و ضعفها - إلى إطلاق و تجزؤ، لصدقه على كلا المعنيين بلا مسامحه، و أنّ إطلاقه على كل من المعنيين كان بملاحظه الأثر المهم المترتب عليه.

(١). هذا قيد آخر للاجتهاد، و احتراز به عن القدره على استنباط الأحكام الإنشائية و هى المترتبه الثانيه من المراتب الأربع للحكم الشرعى - حسب مختاره - فإنّ الأحكام الإنشائية إمّا لا تسمى أحكاما، لعدم وجود بعث و لا زجر فيها، و إمّا لا يكون استنباطها اجتهادا عرفا، فإنّ الاجتهاد هو استخراج الأحكام التى يترتب عليها الأثر من التحريك و الزجر، و هذا يختص بالحكم الفعلى البالغ مرتبه البعث و الزجر.

و لا- بد أن يكون المراد بالفعلى ما هو أعم من المطلق و المشروط كى لا يرد عليه «أن استنباط الأحكام المشروطه قبل تحقق شرطها لا- يصدق عليه الاجتهاد، مع أنه اجتهاد قطعاً». و عليه فيشمل الاجتهاد استنباط الأحكام المنشأه لموضوعاتها على نحو القضايا

معتبره (١)، أو أصل معتبر (٢) عقلا (٣) أو نقلا (٤) في (٥) الموارد التي لم يظفر فيها (٦) بها. و التجزى هو ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام (٧).

ثم إنه (٨) لا إشكال في إمكان

الحقيقيه مطلقه كانت أم مشروطه.

(١). و هي الحججه الكاشفه - و لو نوعا - عن الحكم الواقعي كخبر العدل.

(٢). و هو ما يقابل الحججه الكاشفه، و يعبر عنه بالأصل العملي كما يعبر عن الأماره بالدليل الاجتهادي.

(٣). كقاعده قبح العقاب بلا بيان التي هي البراءه العقلية.

(٤). كالاستصحاب و البراءه الشرعيه.

(٥). قيد لقوله: «أو أصل معتبر» يعني: أن الرجوع إلى الأصل إنما يكون في صورته عدم الظفر بالدليل الاجتهادي.

(٦). أي: لم يظفر - في الموارد - بالأماره المعبره.

(٧). سواء استنبط أم لم يستنبط بعد، لإطلاق الاجتهاد حقيقه على كليهما.

أحكام الاجتهاد المطلق

١ - إمكانه وقوعا

(٨). بعد أن فرغ المصنف من تعريف قسمي الاجتهاد شرع في المقام الأول الباحث عما يتعلق بالاجتهاد المطلق، و هذا أول تلك المباحث، و حاصله: أنه لا إشكال في إمكان حصول ملكه مطلقه عقلا، بحيث تكون بمثابة من الشده يمكن استنباط جميع أقسام الفقه الأربعة بها، مثلا إذا أتقن المكلف جميع مسائل علم الأصول، و كذا استنبط القواعد الكلية المحتاج إليها في أبواب المعاملات و غيرها، فلا محاله يصير قادرا على استنباط كافه الأحكام الشرعيه الواقعيه و الظاهريه. و تحقّق هذه الملكه ممكن عقلا، و واقع خارجا، و لا موجب لامتناعه العقلي، فإنّ الممتنع استفراغ الوسع في تحصيل العلم بجميع الأحكام، لاستحالته عادة أو عقلا. و أمّا تحصيل القوه النظرية الشديده فهو بمكان من الإمكان.

ص: ٣٨٢

المطلق (١)، و حصوله للأعلام. و عدم (٢) التمكن من الترجيح فى المسأله و تعيين حكمها، و التردد (٣) منهم فى بعض المسائل إنما هو بالنسبه إلى

نعم ربما يتوهم منافاه وقوع الملكة المطلقه لما يشاهد من تردّد بعض الاعلام فى الأحكام و التأمل فيها، فإن مقتضى الاقتدار على استنباط الأحكام هو استخراج الحكم فى كل مسأله، و التردّد فى بعضها يكشف عن عدم تحقق الاجتهاد المطلق، مثلا «المحقق» المعدود أسطوانه الفقه قد تردّد فى كثير من الفروع، و قد حرّر بعض الأصحاب كتابا حول تردّداته، و من المعلوم أن مثل المحقق لو لم يكن مجتهدا مطلقا فعلى المجتهد المطلق السلام، فكيف يدعى إمكان الاجتهاد المطلق؟ لكن هذا توهم فاسد، لأنّ المجتهد المطلق قادر على استنباط جميع الأحكام الشرعيه، غايته أعميه الأحكام المستنبطه من الواقعيه و الظاهريه، و من المعلوم أنّ تردد مثل المحقق إنّما هو فى الحكم الواقعي، إمّا لأجل عدم الظفر بالدليل على الحكم الواقعي بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، و إمّا لإجمال النص، و إمّا لتعارضه و عدم وجود مرجح فى البين. و أمّا بالنسبه إلى الحكم الظاهري الفعلى فلا تردّد فيه، ففى تعارض الخبرين يعمل بأحدهما بمقتضى التخيير الظاهري المجعول بأدله التخيير بين المتعارضين، و فى مورد فقد النص يحكم بالاحتياط أو البراءه. و إن كان المورد من الشك فى المكلف به حكم بالاشتغال العقلى بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا. و عليه فلا وجه للمنع من وجود الملكة المطلقه خارجا.

(١). بمعنى الملكة المطلقه، إذ هى المقصوده من الاجتهاد فى هذا الفصل. و المراد من القدره على استنباط جميع الأحكام هو الأعم من الاستغراق الحقيقى و العرفى، فالقادر على استنباط أكثر الأحكام مجتهد مطلق و إن لم يتمكن من استنباط عدّه قليله منها.

(٢). مبتدأ خبره قوله: «انما هو» و هذا إشاره إلى توهم امتناع حصول الاجتهاد المطلق عاده فى الخارج، و قد تقدم تقريب التوهم و دفعه بقولنا: «نعم ربما يتوهم منافاه وقوع الملكة المطلقه... إلخ».

(٣). عطف تفسير لقوله: «عدم التمكن»، و قوله: «تعيين» معطوف على «الترجيح» أى: عدم التمكن من تعيين حكم المسأله.

حكمها الواقعي لأجل (١) عدم دليل مساعد في كل مسأله عليه، أو (٢) عدم الظفر به بعد الفحص عنه (٣) بالمقدار اللازم (٤)، لا (٥) لقله الاطلاع أو قصور الباع (٦). و أما (٧) بالنسبه إلى حكمها الفعلي فلا تردّد لهم أصلاً.

كما لا إشكال (٨) في

(١). قيد ل «عدم التمكن أو للتردد» يعنى: أنّ منشأ التردّد قد يكون فقد النص كمسأله اعتبار كون المضاربه بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما، فإنّ الدليل عليه هو الإجماع الذى يشكل الاعتماد عليه، لكونه إجماعاً منقولاً. و قد يكون إجمال النص أو تعارضه.

(٢). معطوف على «عدم دليل» و الأوّل راجع إلى عدم الوجود، و الثانى إلى عدم الوجدان الذى هو أعم من عدم الوجود.

(٣). هذا و ضمير «به» راجعان إلى دليل، و ضمير «عليه» راجع إلى «حكمها الواقعي».

(٤). و هو الذى يحصل به اليأس عن الظفر به، فتطمئن النفس بعدمه.

(٥). معطوف على «لأجل يعنى»: أن التردد فى الحكم الواقعي ليس لأجل قلّه الاطلاع على مدارك الأحكام و عدم معرفه التامه بها، بل إنّما هو لفقد دليل على الحكم، لعدم كون المسأله معنونه فى الأخبار و كلمات الأصحاب أصلاً. كما هو الحال فى كثير من المسائل المستحدثه فى هذه الأعصار.

(٦). الذى هو كنايه عن عدم غزاره العلم.

(٧). معطوف على «انما هو بالنسبه» يعنى: أنّ المجتهد المطلق يتردّد أحياناً فى الحكم الواقعي، و لا تردّد له فى الحكم الظاهري، بل هو معلوم له، ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد فى الحكم الواقعي، و لكن حكمه الظاهري معلوم، و هو أخذ أحد الخبرين بمقتضى أخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلي هو الظاهري المقابل للواقعي، و الأولى إضافه كلمه «فيه» بين «لهم» و «أصلاً».

٢ - حجيه آراء المجتهد المطلق لعمل نفسه

(٨). عدل قوله: «لا إشكال» و هذا شروع فى الأمر الثانى من مباحث المقام الأوّل،

جواز (١) العمل بهذا الاجتهاد لمن أتصف به (٢).

و أما لغيره (٣) فكذا لا إشكال

و هو وجوب عمل المجتهد المطلق ب آراء نفسه التي استنبطها من الأدله، و عدم جواز تقليده للغير. و حاصله: أنه لا إشكال فى جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاده، لأنه عالم بالأحكام عن أدلتها المعبره شرعا أو عقلا، فيجوز له العمل بما يستنبطه، أو الاحتياط بناء على كونه فى عرض الاجتهاد و التقليد فى مقام امثال التكاليف الواقعيه، و إلا فيتعين عليه العمل باجتهاده، إذ لا يجوز تقليد غيره، ضروره أن فتوى الغير إن كانت مطابقه لفتواه فلا- معنى للرجوع إلى ذلك الغير، و إن كانت مخالفه لها فكذلك، لأنه يخطئ الغير، فالرجوع إليه حينئذ يكون بحسب اعتقاده من رجوع العالم إلى الجاهل. و عليه فالمجتهد المطلق يحرم عليه التقليد كما هو المرقوم فى الإجازات.

(١). المراد به الجواز بالمعنى الأعم الصادق على الوجوب، لا- ما يرادف الإباحه، إذ المقصود به إما الوجوب التعيينى بناء على طوليه مراتب الإطاعه، و إما الوجوب التخييرى بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضيه مراتب الإطاعه.

(٢). أى: بالاجتهاد المطلق.

٣ - حجيه آراء المجتهد المطلق الانفتاحى على المقلد

(٣). أى: لغير من أتصف بالاجتهاد المطلق، و المقصود بالغير هو الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد و إن نال من العلم مرتبه ساميه. و هذا هو البحث الثالث ممّا تعرّض له فى المقام الأوّل، فالمبحث الثانى كان فى حجيه آراء المجتهد المطلق فى حق نفسه، و هذا المبحث الثالث تعرض المصنف فيه لحجيه آراء المجتهد المطلق على غير المجتهد، و هذا فى قبال بعض الأصحاب النافى للتقليد.

و قد فضل المصنف فى هذه المسأله بين كون المجتهد انفتاحيا و انسداديا، فالكلام يقع فى موضعين، أحدهما: فى المجتهد المطلق الانفتاحى، و ثانيهما: فى المجتهد المطلق الانسدادى أى القائل بانسداد باب العلم و العلمى، و سيأتى الكلام فى الموضوعين «إن شاء الله تعالى».

ص: ٣٨٥

فيه (١) إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالأحكام مفتوحا له، على (٢) ما يأتي من الأدله على جواز التقليد. بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما (٣)، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال،

(١). أى: فى جواز العمل بهذا الاجتهاد إن كان هذا المجتهد المطلق انفتاحيا، و هذا إشاره إلى الموضوع الأوّل، و حاصله: أنه لا إشكال فى جواز عمل الغير برأى المجتهد المطلق الانفتاحى - مع اجتماع سائر الشرائط - لما سيأتى فى مباحث التقليد من الدليل على جواز تقليد الجاهل للعالم، كآيه النفر و الأخبار الإرجاعيه كالمحكى عن التفسير:

«فللعوام أن يقلدوه» و غير ذلك، و من الواضح أن المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام عن أدلتها المعهوده.

(٢). متعلق ب «لا إشكال فيه» و هو كالتعليل له، يعنى: أنّ عدم الإشكال فى جواز تقليد المجتهد الانفتاحى إنّما هو بعد الفراغ عن مشروعيه أصل التقليد، و عدم التشكيك فى جوازه كما حكى عن علماء حلب من إيجاب الاجتهاد عيتيا.

حكم تقليد الجاهل المجتهد الانسدادى على الحكومه

(٣). أى: انسدّ على المجتهد المطلق باب العلم و العلمى كما يظهر من المحقق الميرزا القمى «قده» حيث أوجب العمل بالظن. و هذا شروع فى الموضوع الثانى، و حاصله: عدم جواز عمل العامى بفتوى المجتهد الانسدادى مطلقا سواء أ كان ذلك المجتهد قائلا- بحجيه الظن حكومه أم كشافا. و قد استدل عليه بوجهين يختص أولهما بالقول بحجيه الظن على الحكومه، و ثانيهما يشترك بين القول بالحكومه و الكشف.

أمّا الوجه الأوّل فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادى - بناء على الحكومه - ليس عالما بالأحكام، لأنّ معنى الحكومه هو حجيه الظن فى مقام إطاعه التكليف المعلومه إجمالا، لا كون الظن طريقا إلى الأحكام الواقعيه و مثبتا لها كما هو شأن الظنون الخاصه القائمه على الأحكام، فمعنى الحكومه هو جواز الاقتصار على الإطاعه الظنيه، لا وجود طريق ظنى إلى الأحكام الواقعيه. و عليه فلا تشمله أدله التقليد، لخروجه عن عنوان «العالم»

فإنَّ (١) رجوعه (٢) إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم (٣)، بل (٤) إلى

الَّذى هو موضوع تلك الأدله، و لا أقلّ من الشكّ فى حجيه رأيه على الغير، و المرجع فيه أصاله عدم الحجيه.

و أما الوجه الثانى فحاصله: أنه - بعد الغض عن عدم صدق «العالم» على المجتهد الانسدادى - يرد عليه إشكال آخر، و هو: أنّ مقتضى مقدمات الانسداد حجيه الظن على نفس المجتهد دون غيره، لأنّه الموضوع لها، حيث إنّ كل حكم تابع لموضوعه و لا يسرى إلى موضوع آخر، و من المعلوم أنّ موضوع حجيه الظن الانسدادى هو المجتهد فقط الذى انسَدَّ عليه باب العلم، لتمايمه مقدمات الانسداد بالنسبه إليه دون غيره، إذ من مقدماته بطلان التقليد و الاحتياط، و بطلانهما بالنسبه إلى المجتهد الانسدادى و إن كان ثابتا، إذ لو لا إثبات بطلانهما لما صار انسداديا، إلا أنّ بطلانهما بالنسبه إلى الجاهل غير ثابت، لإمكان تقليد مجتهد يرى انفتاح باب العلم أو العلمى.

و لو فرض انحصار المجتهد فى المجتهد الانسدادى فعلى الجاهل العمل بالاحتياط إن لم يستلزم اختلال المعاش، و إلا فعليه التبعيض فى الاحتياط بحيث لا يلزم منه الاختلال و إن لزم منه العسر.

نعم إذا تمكّن الجاهل من إبطال الاحتياط العسرى - بإثبات - حكومه أدلّه العسر على هذا الاحتياط الناشى من الجهل بالأحكام، كحكومتها على نفس الأحكام الملقية فى العسر - كان الظن حينئذ حجه على هذا الجاهل كحجيته فى حق نفس المجتهد الانسدادى. لكن دون إثباته للجاهل خرط القتاد.

(١). تعليل لقوله: «فى غايه الإشكال» و هذا إشاره إلى أوّل الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادى القائل بالحكومه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أما الوجه الأوّل فتوضيحه: أنّ المجتهد الانسدادى... إلخ».

(٢). أى: رجوع الغير - و هو الجاهل - إلى المجتهد المطلق الانسدادى.

(٣). حتى يكون هذا الرجوع جائزا بمقتضى أدله جواز التقليد.

(٤). أى: بل يكون هذا الرجوع من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ الانسدادى يعترف بعدم علمه بالأحكام، إذ لا طريق له إليها من العلم و العلمى.



الجاهل، و أدله (١) جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، كما لا يخفى. و قضيه (٢) مقدمات الانسداد ليست إلا- حجيه الظن عليه، لا على غيره، فلا بد في حجيه اجتهاد مثله على غيره (٣) من التماس دليل آخر غير (٤) دليل التقليد (٥) و غير دليل الانسداد الجارى فى حق

(١). أى: و الحال أن أدله جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع الجاهل إلى العالم، و لم تدل على جواز رجوع المتحير فى وظيفته إلى غير المتحير حتى يقال بجواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي، لكونه غير متحير فى وظيفته.

(٢). أى: أن مقتضى مقدمات الانسداد... إلخ، و هذا معطوف على «فان رجوعه» و إشاره إلى ثانى الوجهين على عدم جواز الرجوع إلى المجتهد الانسدادي القائل بالحكومه، و قد تقدم تقريبه بقولنا: «و أما الوجه الثانى فحاصله: أنه بعد الغض... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمائر «عليه، غيره، مثله» راجعه إلى المجتهد الذى انسد عليه باب العلم و العلمى، و المراد بالغير هو الجاهل، و قوله: «على غيره» متعلق ب «حجيه الظن».

(٤). بيان ل «دليل آخر» و ذلك الدليل الآخر منحصر فى دليلين مفقودين فى المقام، أحدهما: الإجماع على جواز رجوع الجاهل إلى المجتهد مطلقا انفتاحيا كان أم انسداديا ثانيهما: جريان مقدمات دليل انسداد آخر فى حق المقلد - غير ما تجرى فى حق نفس المجتهد الانسدادي - بأن يقال: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعلية موجود، و باب العلم و العلمى بها مسند، و إهمالها غير جائز، و الاحتياط باطل أو غير لازم، و لا يجوز إجراء الأصول النافيه للتكليف، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فنتج اعتبار الظن الحاصل بالأحكام من رأى المجتهد الانسدادي. و كلا الوجهين ممنوع، لما سيأتى.

(٥). أما دليل التقليد فلدلالتة على رجوع الجاهل إلى العالم خاصه، و الانسدادي غير عالم. و أما دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد فلاقتضائه حجيه الظن لخصوص المجتهد لا كل أحد.

المجتهد من (١) إجماع، أو جريان مقدمات دليل الانسداد في حقه، بحيث تكون منتجه لحجيه ( بحجيه ) الظن الثابت حجته بمقدماته له (٢) أيضا.

و لا مجال (٣) لدعوى الإجماع. و مقدماته (٤) كذلك غير جاريه في حقه (٥)،

(١). بيان لقوله: «دليل آخر» يعنى: أنّ ذلك الدليل الآخر لا بد أن يكون هو الإجماع أو مقدمات انسداد آخر غير ما يجرى في حق المجتهد. و قد تقدم تقريب الوجهين.

(٢). أى: للغير، يعنى: كما أنّ مقتضى دليل الانسداد - الذى يتمسك به المجتهد - هو حجيه الظن في عمل نفسه، كذلك يقتضى دليل الانسداد - الذى يتمسك به المقلّد - حجيه ظن المجتهد للغير.

(٣). هذا شروع في ردّ الوجهين اللذين قد يتمسك بهما لإثبات حجيه ظن المجتهد الانسدادى القائل بالحكومه على الجاهل. أمّا الوجه الأوّل و هو الإجماع فيندفع بعدم تحققه، لكون مسأله الانسداد من المسائل المستحدثه، فدعوى الإجماع فيها غير مسموعه.

و أمّا الثانى - و هو دليل الانسداد - فيندفع بعدم تماميه المقدمات في حق الجاهل، لأنّ المقدمه الرابعه من مقدماته هى بطلان كل من التقليد و الاحتياط، و من المعلوم عدم بطلان التقليد في حق الجاهل إن كان هناك مجتهد انفتاحى، فلا تصل النوبه إلى حجيه الظن في حقه. و لو فرض انحصار المجتهد في الانسدادى لم يتعين على العامى تقليد المجتهد الانسدادى، فإنّ التقليد و إن كان باطلا لعدم إمكانه حسب الفرض، إلا أنّ بطلان الاحتياط غير معلوم، فعلى هذا الجاهل أن يحتاط إن لم يلزم منه اختلال النظام و إن لزم منه العسر، و لو نفى وجوب الاحتياط العسرى بحكومه دليل نفى الحرج على دليل الانسداد المقتضى للاحتياط اقتصر على الاحتياط غير المستلزم للعسر.

(٤). هذا ردّ للوجه الثانى و هو تمسك العامى في جواز تقليده للانسدادى بدليل الانسداد، يعنى: و مقدمات الانسداد - بحيث تنتج حجيه الظن للجاهل كحجيته للمجتهد - غير جاريه.

(٥). أى: في حق الغير و هو الجاهل.

لعدم (١) انحصار المجتهد به (٢)، أو (٣) عدم لزوم محذور عقلي من عمله بالاحتياط و إن (٤)لزم منه العسر إذا لم يكن له سبيل إلى إثبات عدم وجوبه مع عسره (٥).

نعم (٦) لو جرت المقدمات

(١). تعليل لقوله: «غير جاريه» و الوجه في عدم جريانها ما عرفته من أنّ المقدمه الرابعه من دليل الانسداد هي: «بطلان العمل بالاحتياط و تقليد العالم، و الرجوع إلى الأصل العملي في كل مسأله» و هذه المقدمه غير ثابتة هنا، أمّا بطلان التقليد فيندفع بإمكانه، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى. و أمّا بطلان الاحتياط فيندفع بجوازه ما لم يلزم الاختلال أو العسر.

(٢). أى: بالمجتهد الانسدادى.

(٣). معطوف على «عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتياط العدى لا بد من إثباته في المقدمه الرابعه، و قد عرفت توضيحه، و أنّ الاحتياط لازم على هذا الجاهل ما لم يترتب عليه محذور عقلي و هو اختلال المعاش، أو محذور شرعى و هو العسر بناء على حكومه قاعده نفى الحرج على الاحتياط المستلزم للعسر.

(٤). وصلية، يعنى: يجب على الجاهل الاحتياط حتى إذا استلزم العسر، إلا أن يريح نفسه من الاحتياط العسرى بنفيه بقاعده الحرج.

(٥). هذا الضمير و ضميرا «منه، وجوبه» راجعه إلى الاحتياط، و ضميرا «عمله، له» راجعان إلى غير المجتهد، و هو الجاهل.

(٦). استدراك على قوله في الوجه الثانى على بطلان تقليد الانسدادى: «غير جاريه في حقه» و هذا بيان لصوره أخرى و ليس تقييدا في كلامه المتقدم من عدم جريان مقدمات الانسداد. و حاصل ما أفاده: أنه إذا انحصر المجتهد بالانسدادى و كان الاحتياط مخلا بالمعاش، أو كان مستلزما للعسر مع فرض إقامه الدليل على نفى الاحتياط العسرى، أمكن القول بجريان مقدمات الانسداد فى حق الجاهل و إثبات جواز رجوعه إلى المجتهد الانسدادى، فإنّه و إن لم يكن عالما بالأحكام، لكنه عالم بكيفيه العمل بها. إلا

كذلك (١) بأن (٢) انحصر المجتهد، و لزم من الاحتياط المحذور (٣)، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه (٤) حينئذ (٥) كانت (٦) منتجه لحجته في حقه أيضا، لكن دونه (٧) خرط القتاد. هذا (٨) على تقدير الحكومه.

و أما على تقدير الكشف و صحته، فجواز الرجوع إليه في غايه الإشكال، لعدم (٩) مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص

أنّ هذا الفرض في نفسه بعيد، لعدم انحصار المجتهد في عصر بالانسدادى حتى يبطل التقليد، بل و مع بطلانه لا بد من الاحتياط المستلزم للعسر إلاّ مع نفى وجوبه شرعا.

(١). أى: بحيث تنتج حجيه الظن.

(٢). بيان لكون المقدمات منتجه لحجيه الظن، و انحصار المجتهد بالانسدادى، و إشاره إلى بطلان التقليد.

(٣). و هو اختلال النظام، فيبطل الاحتياط حينئذ.

(٤). هذا الضمير و ضمير «منه» راجعان إلى الاحتياط.

(٥). أى: حين لزوم العسر.

(٦). جواب «لو جرت» أى: كانت المقدمات منتجه لحجيه الظن في حق غير المجتهد كحجيه في حق المجتهد.

(٧). أى: لكن دون جريان المقدمات في هذا الفرض الأخير - المتقدم بقوله:

«نعم...» - خرط القتاد، لعدم انحصار المجتهد بالانسدادى في شىء من الأعصار.

(٨). أى: ما تقدم من الوجهين على عدم جواز تقليد المجتهد الانسدادي إنّما هو بالنسبه إلى القائل بالحكومه. و أمّا القائل بالكشف فسيأتى الكلام فيه.

حكم تقليد المجتهد الانسدادي القائل بالكشف

(٩). منع المصنف من رجوع الجاهل إلى المجتهد الانسدادي القائل بالكشف بوجهين:

أحدهما: منع أصل القول بالكشف، و أنّه لو تمت المقدمات كانت مقتضيه للقول بالحكومه، و قد أفاد هذا الوجه بقوله بعد أسطر: «و لو سلم أن قضيتها» و كان الأنسب

حجيه ظنه به (١). و قضيه (٢) مقدمات الانسداد اختصاص حجيه الظن بمن جرت في حقه دون غيره، و لو (٣) سلم أن قضيتها كون ( يكون ) الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصه (٤) التي دل الدليل على اعتبارها

تقديمه على الوجه الآخر.

ثانيهما: منع حجيه الظن الحاصل للمجتهد الكشفي على الجاهل، و هذا الوجه هو الوجه الثاني المتقدم في القول بالحكومته بقوله: «و قضيه مقدمات الانسداد» و قد أشار إليه في المتن بقوله: «لعدم مساعدته» و حاصله: اختصاص حجيه الظن - الثابت اعتباره بمقدمات الانسداد - بمن جرت في حقه و هو المجتهد، لأنه الموضوع لحجيه هذا الظن، فلا يمكن التعدي عنه إلى غيره. و عليه فلا يشمل دليل التقليد، لاختصاص حجيه هذا الظن بالمجتهد بمقتضى دليل الانسداد، لأنه الذي انسد عليه باب العلم و العلمي، و جرت في حقه المقدمات، و صار الظن بالأحكام حجه عليه، و من المعلوم أن هذا الدليل قاصر عن إثبات حجيه الظن لغير المجتهد، و دليل جواز التقليد أو وجوبه لا- يجبر هذا القصور، لأن الدليل يثبت الحكم دون الموضوع، ضروره أن الكبرى لا تصلح لإثبات الصغرى كما لا يخفى.

(١). الضمير راجع إلى «من الموصول» المراد به المجتهد، و ضمير «ظنه» راجع إلى الانسداد، أي: اختص حجيه الظن الانسدادى بالمجتهد الانسدادى.

(٢). الأولى أن يقال: «كما هو قضيه مقدمات الانسداد» لأن هذه الجملة تكون في مقام إثبات الاختصاص العذى هو عله لعدم مساعدته أدله التقليد. إلا أن يجعل الواو حاله، فتشعر بالعليه حينئذ. و ضميرا «حقه، غيره» راجعان إلى المجتهد.

(٣). كلمه «لو» وصلية، و هذا إشارة إلى ضعف القول بالكشف، و قد سبق في مباحث الانسداد أنه لو فرض تماميه مقدمات الانسداد كان مقتضاها حجيه الظن حكومه بمعنى التبعيض في الاحتياط دون الكشف.

(٤). في كونها طرقا قائمه على الأحكام الواقعيه و محرزها لها، غايه الأمر أن الظنون الخاصه - كخبر الثقة و الإجماع المنقول - صارت حجه بعناوينها، و الظن الانسدادى صار

بالخصوص، فتأمل (١).

إن قلت (٢): حججه الشىء شرعا مطلقا (٣) لا توجب القطع

حجه لا بعنوان خاص، بل بعنوان عام منطبق على جميع الأمارات الظنيه.

(١). لعله إشاره إلى: أنه بعد البناء على الكشف يكون الظن المطلق كالظن الخاصّ محرزا للواقع، ولا يختص حينئذ اعتبار كشفه بالمجتهد، بل بمقتضى أدله التقليد يصير حجه فى حق غيره أيضا.

لكن فيه منع، ضروره وضوح الفرق بين الظن الخاصّ و بين الظن المطلق، حيث إنّ دليل اعتبار الظن الخاصّ مطلق كآيه النبأ، فإنّها على تقدير دلالتها على حججه خبر العادل لا تدل على تقيده حجيته بقيده و بشخص دون شخص، و هذا بخلاف الظن المطلق، فإنّ حجيته منوطه بالانسداد المتوقف على مقدمات، فمن تمت عنده هذه المقدمات يثبت له اعتبار الظن، دون من لم تتم له كالعامة، لما عرفت من عدم تماميه مقدمات الانسداد عنده، فتدبر.

(٢). غرض هذا المستشكل الإشكال على جواز الرجوع إلى المجتهد الانفتاحى أيضا بناء على مختار المصنف فى حججه الأمارات غير العلميه من التنجيز و التعذير، كعدم جواز الرجوع إلى الانسدادى، و حاصل الإشكال: أنّ حججه الظنون الخاصه لا تقتضى العلم بالواقع حتى يصدق على المجتهد الانفتاحى «العارف بالأحكام» كى يكون موضوعا لدليل جواز التقليد، كما لا تقتضى العلم بالحكم الظاهرى، لأنّ التحقيق عند المصنف و غيره هو عدم جعل الحكم الظاهرى فى موارد الأمارات، غايه الأمر أنّ العقل يحكم بتنجز الواقع عند الإصابه و العذر عند عدمها، فليس فى البين حكم ظاهرى حتى يكون المجتهد عالما بالحكم الظاهرى الفعلى.

و عليه فالمجتهد الانفتاحى كالانسدادى غير عالم بالأحكام، فالرجوع إليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، و لازمه انسداد باب التقليد رأسا، فلا وجه للتفصيل فى جواز الرجوع إلى المجتهد بين الانفتاحى و الانسدادى، إذ لا يجوز الرجوع إليه مطلقا بناء على مختار المصنف فى حججه الأمارات.

(٣). يعنى: سواء كان فى حال الانفتاح أم الانسداد، و هذا قيد لـ «حججه الشىء».

بما أدى (١) إليه من الحكم و لو ظاهرا كما مرّ تحقيقه (٢)، و أنه (٣) ليس أثره إلاّ- تنجز الواقع مع الإصابه و العذر (٤) مع عدمها، فيكون رجوعه (٥) إليه مع انفتاح باب العلمى عليه أيضا (٦) رجوعا إلى الجاهل فضلا عما إذا انسدّ عليه (٧).

قلت (٨):

(١). فاعله ضمير راجع إلى «الشيء» و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول، و المعنى:

أنّ حجيه الأماره لا توجب القطع بالمؤدّى و هو الحكم الشرعى لا واقعا و لا ظاهرا، لما عرفت.

(٢). متعلق بقوله: «لا- توجب» و قد تقدم فى أوائل بحث الأمارات التصريح به حيث قال: «لأنّ التبعيد بطريق غير علمى إنّما هو بجعل حجيته، و الحجيه المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفيه بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنّما تكون موجه لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ...» و هو عدول عما تقدم منه فى مباحث القطع من دعوى التنزيل و جعل الحكم الظاهرى.

(٣). معطوف على «تحقيقه» و ضمير «انه» للشأن، و ضمير «أثره» راجع إلى «حجيه الشيء» فالأولى تأنيث الضمير. و كيف كان فهذا معنى الحجيه الذاتيه و هى العلم، و هذه الجملة مبيّنه لقوله: كما مرّ تحقيقه.

(٤). معطوف على «تنجز الواقع» و ضمير «عدمها» راجع إلى «الإصابه».

(٥). يعنى: فيكون رجوع غير المجتهد إلى المجتهد الانفتاحى كرجوعه إلى المجتهد الانسدادى فى كونه من رجوع الجاهل إلى الجاهل.

(٦). يعنى: كما إذا انسدّ عليه باب العلم و العلمى.

(٧). فى أنّه جاهل بالواقع قطعاً، لا- اعترافه بانسداد باب العلم و العلمى عليه، و الظاهر أنّه لا- حاجه إلى هذه الجملة، إذ تمام المقصود اشتراك الانفتاحى و الانسدادى فى الجهل بالحكم واقعا و ظاهرا.

(٨). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن مقتضى الحجيه و إن كان هو التنجيز و التعذير

لا- جعل الحكم المماثل، إلا- أنه فرق بين الانسدادي و الافتتاحي. أما بناء على تقرير المقدمات على الحكومه فحيث إن الظن ليس حجه من قبل الشارع، و إنما هي حكم العقل بكفايه الإطاعه الظنيّه، فليس هذا الانسدادي عالما بحكم حتى يكون رجوع الجاهل إليه رجوعا إلى العالم.

و أمّا بناء على تقرير المقدمات على نحو الكشف، فالظن المطلق بالحكم و إن كان حجه شرعا، و مقتضى هذه الحجيه جعل الحكم المماثل على طبق المظنون، فالمجتهد الانسدادي على الكشف عالم بالوظيفه الفعليه، لأنّ حجيه الظن في حقه قطعيه، و لازمه جواز رجوع الجاهل إليه، لكونه عالما بالوظيفه الفعليه، إلا- أنّ المانع من جواز تقليده هو اختصاص حجيه الظن المطلق بالحكم الشرعي بمن حصل له الظن و هو المجتهد فقط، إذ المفروض أنّ مقدمات الانسداد تمت في حقه، فهو المخاطب بلزوم متابعه الظن، لا المقلد، لعدم التفاته إلى المقدمات و عدم تماميتها عنده.

و هذا بخلاف المجتهد الافتتاحي، فإنّه يستنبط الأحكام من الأمارات المعبره بأدلّتها الخاصه كخبر الثقة و ظواهر الألفاظ، و من المعلوم أنّ مثل الخبر لا يختص حجيته بالمجتهد، فإن عمده الدليل على اعتباره بناء العقلاء الممضى شرعا، و هذا البناء لم يقيد بالمجتهد، فخير الثقة حجه في حق المجتهد و المقلد على السواء، و إنّما يكون للمجتهد خصوصيه الظفر بما هو حجه عليه و على مقلده، فلا قصور من هذه الحيثيه في أدله التقليد عن شمولها لمثله. بخلاف الظن الانسدادي على الكشف، فإنّه حجه على من حصل له الظن و هو المجتهد فقط.

و المتحصل: أن كون الحجيه عند المصنف بمعنى المنجزيه و المعذريه - لا جعل الحكم المماثل - لا ينافي جواز الرجوع إلى المجتهد الافتتاحي، فإنّه عالم بحجيه الأمارات، و الحجيه حكم أصولي عام لا يختص بالمجتهد، و المقلد إنّما يرجع إليه لتمييز موارد قيام الحجه عن موارد عدم قيامها. و هذا بخلاف الظن الانسدادي على الكشف، فإنّ الظن و إن كان حجه شرعا، و هو عالم بالحكم الظاهري، إلا أنه مع ذلك لا يجوز تقليده «-» .

=====

(-). هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني في تحقيق مراد المصنف «قدهما» بتوضيح منّا.



و قد أوضح المحقق المشكيني «قده» كلام الماتن بقوله: «و حاصله: منع كون موضوع الأدله العالم بالحكم الفرعى، بل مطلق العالم بالحكم فرعياً أو أصولياً، و فى الفرض يكون الثانى محققاً...»<sup>(١)</sup>.

و الظاهر عدم وفاء هذا البيان بما رامه المصنف «قده» لوجهين:

أحدهما: أنّ مجرد علم المجتهد بالحكم الأصولى - أى الحجية - لا يوجب أهليته لرجوع العامى إليه ما لم تكن حجيه الأمارات شامله له أيضاً، إذ بدون هذه الضميمة لا ينفع العلم بالحكم الأصولى إلا لصحة عمل المجتهد، و لا كلام فيه، و الإشكال كله فى جواز رجوع العامى إليه، و هو لا يندفع إلا بما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» من عدم اختصاص أدله حجيه الأمارات بالمجتهد، بل تعم المقلد أيضاً و إن لم يكن المقلد أهلاً للاستفاده منها.

ثانيهما: أنّ مقصود المصنف من قوله: «قلت: نعم...» إبداء الفرق بين المجتهد الانفتاحى و الانسدادى الكشفى، و لو كان مقصوده كفايه علم المجتهد بالحكم الأصولى فى صحه رجوع العامى إليه لا تنقض بأنّ الانسدادى - على الكشف - له الحجية الشرعية على الحكم، و مقتضاها علمه بالحكم الظاهرى، و حينئذ فهو أولى بالرجوع إليه من المجتهد الانفتاحى الذى لا علم له بالحكم لا واقعا و لا ظاهراً. و لا يندفع هذا الإشكال إلا بما تقدم من أنّ علم الانسدادى بالحكم الظاهرى مختص به، بخلاف علم الانفتاحى بحجيه الحجج، فإنه يعم المقلد أيضاً.

و كيف كان فقد أورد المحقق الأصفهاني على الماتن بالنقض و الحل، قال: «و الجواب - بعد النقض بالاستصحاب المتقوم باليقين و الشكك القائمين بالمجتهد مع انه لم يستشكل فيه - هو: أنّ المقدمات تقتضى حجيه الظن المتعلق بالحكم، فإذا تعلق الظن بحكم الغير و كان على طبقه حكم مماثل مجعول، فلا مانع من شمول أدله التقليد له، و مع تمامية المقدمات بالإضافة إلى هذا الظن لا - موجب لعدم حجيته، و الاقتصار على الظن المتعلق بحكم نفسه ملاحظه قيام الظن به، فإنّ قيامه به لا يقتضى عدم كونه حجه على حكم الله تعالى فى حق الغير»<sup>(٢)</sup>.

أقول: يبتنى هذا الإشكال على دخل مقدمات الانسداد فى حجيه الظن كشفا بنحو الحثية التعليلية، إذ عليه يمكن تسريتها إلى المقلد بمعونه أدله التقليد، و أمّا إذا كانت دخيله فيه بنحو الحثية التقيديه فاللازم الاقتصار فى حجيه الظن كشفا على من تمت المقدمات عنده، و لا تجدى أدله

نعم (١)، إلا أنه (٢) عالم بموارد قيام الحجج الشرعيه على الأحكام (٣) «-» .

(١). يعنى: أن مقتضى حججه الأمارات غير العلميه عند المجتهد الانفتاحى و إن لم يكن هو العلم بالحكم و لو ظاهرا، إذ الحججه فيها كحججه القطع بمعنى التنجيز و التعذير، لا- بمعنى جعل المماثل، إلا أنه يوجد فرق بين الانفتاحى و الانسدادى، و هو علم الانفتاحى بموارد قيام الحججه على الأحكام، و يصدق «العارف بالأحكام» على العالم بنفس الأحكام، و على العالم بموارد قيام الحججه على الأحكام، و المفروض أن الانسدادى يختص ظنه بالحكم الشرعى بنفسه، لاستناده إلى المقدمات الجاربه فى حقه فقط.

(٢). أى: أن المجتهد الذى يرى انفتاح باب العلم أو العلمى عالم بالحكم الأصولى، و هو حججه الحجج الشرعيه على الأحكام، و يكون رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحى من رجوع الجاهل إلى العالم، للتوسعه فى «العالم و العارف» بإرادته الأعم من العارف بنفس الحكم الفرعى كوجوب جلسه الاستراحه، و من العارف بحججه خبر الثقه و ظواهر الألفاظ الداله على الحكم الشرعى.

(٣). و المفروض أن الحججه الشرعيه على الأحكام لا تختص حجيتها بنفس المجتهد، بل تعم المقلد. و لا بد من هذه التتمه حتى يصح مقابله بالانسدادى الكشفى الذى يختص حججه ظنه به، و لو لا هذه الضميمه المستفاده من مبنى المصنّف فى مسأله حججه الخبر لا يكون الجواب وافيا بدفع الإشكال.

التقليد فى تسريه حججه ظنون المجتهد إلى المقلد. و ظاهر قول المصنّف قبل أسطر: «لعدم مساعده أدله التقليد على جواز الرجوع إلى من اختص حججه ظنه به، و قضيه مقدمات الانسداد اختصاص حججه الظن بمن جرت فى حقه، دون غيره» هو الثانى، و عليه فيشكل تعميم حججه هذا الظن بأدله التقليد، لفرض دلالة المقدمات على قصر حججه بمن قامت عنده خاصه.

نعم فى كلام المصنّف تأمل آخر سيأتى التعرّض له «إن شاء الله تعالى».

=====

(-). هذا متين، إذ لا- ريب فى أن المجتهد الانفتاحى عالم بموارد قيام الحججه على الأحكام الشرعيه، إلا أنه لا تصل النوبه إلى هذا التوجيه بعد إطلاق «معرفة الأحكام» على استفاده الحكم الشرعى من الطرق المتعارفه كخبر الثقه و ظواهر الألفاظ، فإنّ هذا الإطلاق يشهد بأنّ المعرفة

.....

=====

المطلوبه من مثل مقبوله عمر بن حنظله ليست إلا إحرار الحكم من الإمارات المتداوله بأيدينا، ففي روايه عبد الأعلى مولى آل سام قال عليه السّلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله» مع وضوح عدم صراحه آيه نفى الحرج في بدليه المسح على المراره عن مسح بشره ظاهر القدم، و إنما هو أخذ بظاهر الكتاب العزيز.

و في روايه داود بن فرقد: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا» لعدم كون المقصود معرفه كلامهم المسموع منهم عليهم السّلام بلا واسطه، إذا لا خصوصيه في حضور مجلس المخاطبه، فالمراد الوصول إلى مغزى كلامهم عليهم السّلام، و هو منوط بوثاقه المخبر و ظهور الهيئه التركيبيه في المضمون الذي أرادوا بيانه. فأطلق عليه السّلام «معرفه الكلام» على مجرّد الاعتماد على خبر الثقة و ظاهر اللفظ، و من المعلوم أنه لا- يكون في حجه الظاهر - بل و في الخبر - بسيره العقلاء إنشاء حكم مماثل حتى يكون الفقيه قاطعا بالحكم الفعلي المماثل لما أدى إليه خبر الثقة، و إنما يكون عملهم بمثل خبر الثقة و ظواهر الألفاظ لمجرّد الطريقيه و الكشف النوعي عن الواقع.

و عليه فحيث إنّ المجتهد الانفتاحي يعتمد في جلّ استنباطاته على أخبار الآحاد و ظواهر الألفاظ فلا مانع من إطلاق «العارف بالأحكام» عليه حقيقه، لا تخصيص المعرفه بموارد إحرار الواقع بالقطع ثم تعميمه لمن يعرف موارد الطرق على الأحكام.

و قد يقال: إنّ ظاهر الخبرين المتقدمين و غيرهما صحه إطلاق المعرفه على مطلق الحجه القاطعه للعدر، لأنّ حجه الظاهر ببناء العرف ليست بمعنى جعل الحكم المماثل حتى يتحقق هناك العلم الحقيقي بالحكم الفعلي الظاهري، بل بمعنى تنجز الواقع به، و صحه المؤاخذه على مخالفته.

و هكذا الأمر في حجه الخبر ببناء العقلاء، فإنّه ليس منهم إلاّ صحه الإحتجاج به لا جعل الحكم المماثل. و منه يتبين أنّ المعرفه في قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» بعد قوله عليه السّلام:

«روى حديثنا و نظر في حالنا و حرامنا» تكون باعتبار منجزيه الخبر بسنده و دلالته للواقع، فهو عارف بالأحكام، لقيام الحجه سندا و دلالة عنده على الأحكام.

بل الظاهر من آيه السؤال من أهل الدّكر هو الأمر بالسؤال للعلم بالجواب، لا للعلم بالواقع، و ليس صدق العلم على الجواب إلاّ باعتبار حجيته سندا و دلالة، فالمعلوم بالجواب هو ما سأل عنه لا- الحكم المماثل له، و لذا تكون الآيه دليل حجه الفتوى و الروايه. و عليه فالمراد بالحكم و معرفته قيام



(١). هذا إشكال آخر على جواز تقليد المجتهد الانفتاحي، و محصله: عدم جواز

الحججه القاطعه للعدر عليه سواء كانت حجه من قبلهم عليهم السلام أو من العرف أو من العقلاء<sup>(١)</sup>.

لكن يمكن أن يقال: إن إطلاق المعرفة على استفاده الحكم من الخبر و الظاهر و إن كان صحيحا، إلا أنه ليس بمناطق قطع العذر حتى يتعدى منهما إلى كل حجه عقليه أو شرعيه منجزه للواقع أو معدّره عنه، بل بمناطق طريقيتها النوعيه و الكشف الغالبى عن الواقع، فإنّ عمدته الدليل على اعتبار ظواهر الألفاظ و الخبر هي السيره الممضاه، و من المعلوم أنّ عمل العقلاء بظاهر الكلام إنّما هو لحكايته عن المراد الجدّى عند عدم نصب قرينه على خلافه، فحيثه الكشف عن الواقع ملحوظه فى عملهم بظاهر الكلام قطعا، و لأجلها يصح الإحتجاج به تنجيذا و تعذيرا، فصحه الإحتجاج به متفرعه على طريقيته للواقع، و ليست مجزّده عنها حتى يتعدى إلى كل حجه قاطعه للعدر.

و كذا الحال فى بنائهم على العمل بخبر الثقة، فإنّه بنظرهم طريق إلى الواقع و كاشف عنه.

و الأخبار الإرجاعيه التى هى إمضاء لهذا البناء العقلائي و افيه بهذا المعنى، ففى سؤال عبد العزيز بن المهتدى عن الرضا عليه السلام: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟» يكون المقصود منه الوصول إلى نفس الأحكام الواقعيه التى يخبر بها يونس عن الإمام المعصوم عليه السلام، فإنّ معالم الدين لا تنطبق على أخبار يونس بشىء ليس من الدين بمجرد كونه معدّرا عنه، للفرق بين السؤال عن معالم الدين و بين ما يكون معدرا عنه.

و عليه فلا سبيل للتعدي عن ظهور «عرف أحكامنا» إلى كل حجه قاطعه للعدر حتى الظن الانسدادي على الحكومه.

نعم لا بد من الأخذ بعموم «أحكامنا» بإرادته الأعم من الحكم الظاهري و الواقعي، فالإفتاء بأحد الخبرين المتعارضين اعتمادا على أدله التخيير معرفه بالحكم الظاهري، و كذا فى موارد الأصول العمليه.

و المتحصل: أنّه كما لا حاجة إلى تكلف إرادته العلم بموارد قيام الحججه على أحكامهم من العلم بها، كذلك لا موجب لحمل المعرفة على مطلق الحججه القاطعه للعدر حتى إذا كان فاقدا لحيثه الكشف عن الواقع.

رجوعه (١) إليه في موارد فقد الأماره المعبره عنده (٢) التي يكون المرجع فيها الأصول العقليه ليس إلا الرجوع إلى الجاهل.

قلت (٣):

الرجوع إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الحجج الشرعيه من الأمارات و الأصول، إذ المرجع حينئذ هو الأصول العقليه، فليس المجتهد حينئذ عالما بحكم شرعي لا فرعي و لا أصولي، حتى يكون رجوع العامى إليه من رجوع الجاهل إلى العالم.

و عليه ففي مسأله رجوع العامى إلى المجتهد المطلق الانفتاحي لا بدّ من التفصيل بين الأحكام الشرعيه التي يستند المجتهد فيها إلى دليل شرعي و بين ما يستند فيها إلى حكم عقلي، بالجواز في الأوّل و المنع في الثاني، لا الحكم بالجواز في مطلق ما يفتى به الانفتاحي. مثلا- في موارد العلم الإجمالي لمّا كان الاحتياط - بالجمع بين الأطراف فعلا أو تركا - بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، فلا- مورد للتقليد فيها، كالصلاه في الثوبين المشتبه طاهرهما بمتنجهما، و كالاكتتاب عن الإناءين المعلوم نجاسه أحدهما، و نحو ذلك.

(١). مبتدأ خبره «ليس إلا» يعنى: أن رجوع غير المجتهد - و هو الجاهل - إلى المجتهد الانفتاحي في موارد الأصول العقليه يكون من رجوع الجاهل إلى الجاهل، فإنّ المجتهد الانفتاحي جاهل بالحكم الشرعي أيضا، و لذا اعتمد على المنجز و المعذر العقلي.

(٢). أى: عند المجتهد الانفتاحي. و اللازم إضافه «الأصل الشرعي» إلى «الأماره المعبره» إذ لا تصل النوبه إلى الأصل العقلي بمجرد فقد الأماره، بل لا بد من فقد الأصل الشرعي أيضا من استصحاب و براءه. و جمله «التي يكون...» نعت ل «موارد».

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أنّ رجوع الجاهل إلى المجتهد الانفتاحي في موارد فقد الأماره و الأصول الشرعي ليس إلا من جهه علم المجتهد بموارد فقد الحجج الشرعيه، لعجز الجاهل عن تمييز موارد وجود الحجج عن موارد عدمها، و بعد اطلاع الجاهل على تلك الموارد - التي ليست فيها حجج شرعيه - يعمل على طبق ما يستقل به عقله، و إن كان على خلاف ما ذهب إليه مجتهد. مثلا إذا علم إجمالا بوجوب صلاه قبل صلاه العصر في يوم الجمعة مردّه بين أربع ركعات، و ركعتين و خطبتين، و فرض عدم استظهار وجوب

ص: ٤٠٠

رجوعه (١) إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأماره الشرعيه فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و أمّا تعيين ما هو حكم العقل، و أنه (٢) مع عدمها هو البراءه أو الاحتياط فهو (٣) إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهدة، فافهم (٤) «-» .

إحداهما بالخصوص من الأدلّه، فإنّه بناء على استقلال العقل بوجوب الموافقه القطعيه يجب الجمع بين الصلاتين، و بناء على كفايه الموافقه الاحتماليه يكتفى بإحداهما مخيراً بينهما، و هذه مسأله عقليه ربما يخالف المقلّد مقلّده فيها.

(١). هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان إلى غير المجتهد، و ضميراً «إليه، اطلاعه» راجعان إلى المجتهد. و مرجع ضميري «فيها» في الموضوعين و المشار إليه في «ذلك» هو موارد فقد الأماره.

(٢). يعنى: و أنّ حكم العقل مع عدم الأماره الشرعيه هو البراءه أو الاحتياط فهو... إلخ.

(٣). يعنى: فالجاهل إنما يرجع إلى ما هو حكم العقل، فالمتبع ما استقل به عقله و لو كان ذلك على خلاف ما استقل به عقل مجتهدة، كما عرفت في مثال وجوب الموافقه القطعيه و عدمه في موارد العلم الإجمالي بالتكليف.

(٤). لعله إشاره إلى ضعف هذا الدفع، لكونه خلاف مقتضى أدلّه رجوع الجاهل إلى العالم.

مضافاً إلى: أنّ الرجوع إليه في موارد فقد الحجج الشرعيه ليس رجوعاً إليه في تمييز موارد فقد الحجج الشرعيه ليكون المتبع هو ما يحكم به عقله لا عقل المجتهد، فانه

=====

(-). فان قلت: يمكن الاستدلال على جواز تقليد المجتهد الانسدادي بوجه آخر، و هو عدم القول بالفصل، كما استدللّ به المصنف فيما سيأتى من نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي على الحكومه، و أىّ فارق بين المقامين؟ فليكن دليل نفوذ حكمه دليلاً على جواز تقليده أيضاً.

قلت: فرق بين المقامين، إذ المناط في باب التقليد على ما يقتضيه سيره العقلاء هو صدق رجوع الجاهل إلى العالم، و المفروض عدم كون الانسدادي على الحكومه عالماً، و الأدلّه اللفظيه لا تدل

و كذلك (١) لا خلاف و لا إشكال فى نفوذ حكم المجتهد المطلق إذا كان

خلاف الضروره و الوجدان، خصوصا إذا كان الجاهل ممن لاحظ له من العلم أصلا، فالجاهل يعتمد على آراء المجتهد من أول رسالته العمليه إلى آخرها بعنوان أنها أحكام شرعيه و وظائف فعلييه، و ليس تقليده منه على نحوين، أحدهما: كونه من رجوع الجاهل إلى العالم، و ثانيهما: كونه من رجوع الجاهل إلى أهل خبره بموارد فقد الأمازه، حتى يتجه ما فى المتن من أن اللازم على المقلد مراجعه عقله و تعيين وظيفته، و عدم حجيه حكم عقل المجتهد عليه.

و إلى: أنه أخص من المدعى، لتوقفه على التفات العامى إلى أن الحكم الواقعى للمورد مما لا سبيل لإحرازه، لعدم النص، أو إجماله أو تعارضه مع نص آخر، فيشكك، فيرجع إلى القادر على تعيين ما هو حكم العقل، و أما مع غفلته عن حكم الواقعه فلا موضوع للأصل فى حقه حتى يرجع لتعيينه إلى المجتهد.

٤ - نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى

(١). معطوف على قوله: «كما لا- إشكال فى جواز العمل» يعنى: كما لا- خلاف و لا إشكال فى جواز تقليد المجتهد المطلق الانفتاحى الذى استنباط جملة وافييه من الأحكام

=====

على أزيد من هذا البناء العقلانى، و بعد فقد المناط لا معنى لإلحاق غير العالم بالعالم بالإجماع المركب. و هذا بخلاف نفوذ الحكم، فإن ثبوت الولايات - و منها منصب القضاء - إنما هو بجعل تعبدى شرعى و لا ربط له ببناء العقلاء، و قد جعل المنصب فى مثل المقبوله لعنوان «العارف بالحرام و الحلال» و هذا العنوان و إن لم يصدق على الانسدادى على الحكومه، إلا أن التوسعه و التضييق فى عنوان «العارف بالأحكام» بمكان من الإمكان، و من المعلوم أن الإجماع المركب - لو تم فى نفسه - كان كاشفا عن عدم موضوعيه خصوص العارف بالأحكام، و أن الموضوع أعم منه و ممن لا تحير له فى وظيفته.

و عليه فالفرق بين باب التقليد و الحكومه هو كون الأول إمضائيا متوقفا على وجود موضوعه و الثانى تعبديا قابلا للتوسعه و التضييق.

ص: ٤٠٢



بيحى صدى على عنوان «العارف بالأحكام و الفقيه فى الدين»، كذلك لا إشكال فى نفوذ قضائه و حرمة نقض حكمه. و هذا إشاره إلى المبحث الرابع من مباحث المقام الأول، و الكلام هنا أيضا فى موضعين، أحدهما: فى نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانفتاحى، و ثانيهما: فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى.

و قبل بيانها لا بأس بتقديم أمر، و هو: أن ثبوت منصب القضاء للمجتهد - و كذا ولايته على القصر و الجهات العامه - خلاف الأصل الأولى المقتضى لعدم نفوذ حكم أحد على غيره، فلا بد لإثبات ذلك من دليل، و قد دلّ على ثبوت خصوص منصب القضاء نصوص كمعتبره أبى خديجه: «و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا ( قضائنا ) فاجعلوه بينكم، فانى قد جعلته قاضيا»، و كمقبوله عمر بن حنظله، و فيها «ينظران إلى رجل منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فليرضوا به حكما، فإننى قد جعلته عليكم حاكما، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف و علينا ردّ».

و دلالتها على جعل هذا المنصب الشامخ للمجتهد - فى الجملة - واضحة بعد ظهور «عرف أحكامنا» فى اعتبار أمرين:

أحدهما: كون القاضى عارفا فعلا بأحكامهم عليهم السّلام، أخذا بظهور «عرف» فى المعرفة الفعلية، و عدم كفايه وجود المبدأ شأنًا بوجود ملكه الاستنباط.

و ثانيهما: اعتبار معرفه جميع أحكامهم عليهم السّلام أخذا بظهور الجمع المضاف فى العموم الحقيقى أو العرفى. و لما لم يكن التحفظ على هذين الظهورين يقع الكلام فى كيفية التصرف فى ظهور المقبوله كما سيأتى.

إذا اتضح هذا فلنشرع فى توضيح ما أفاده المصنف فى الموضوعين:

أمّا الموضوع الأول - و هو ثبوت منصب القضاء للمجتهد المطلق الانفتاحى - فحاصله:

أنّه لا إشكال فى نفوذ حكمه فى المرافعات كعدم الإشكال فى حجيه فتواه على الجاهل، و ذلك لأنّ هذا المجتهد الانفتاحى عالم بالأحكام الشرعيه أو بموارد قيام الحجج عليها، فيشملة قوله عليه السّلام: «عرف أحكامنا» و بعد فعلية موضوع هذا المنصب ترتب عليه

و أما إذا انسَدَّ عليه (١) بابهما، ففيه إشكال على الصحيح (٢) من تقرير المقدمات على نحو الحكومه، فإنَّ (٣) مثله - كما أشرت آنفا - ليس ممن يعرف الأحكام، مع أنَّ معرفتها معتبره في الحاكم كما في المقبوله.

محموله و هو نفوذ القضاء.

و أما الموضوع الثانى فسيأتى.

(١). أى: إذا انسَدَّ على المجتهد باب العلم و العلمى ففى نفوذ حكمه إشكال. و هذا شروع فى الموضوع الثانى، و اقتصر المصنف هنا على بيان عدم نفوذ قضاء الانسدادي بناء على تقرير المقدمات على الحكومه، و استشكل «قده» أولاً فى نفوذ قضائه، ثم صحَّحه بوجهين اعتمد على ثانيهما، و سيأتى بيان الكل «إن شاء الله تعالى».

(٢). لم يتعرَّض المصنف فى مسأله نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف و الحكومه كما تعرض للتفصيل بينهما فى مسأله جواز تقليده، و اقتصر فى نفوذ قضائه على الكشف بمنع أصل المبنى، حيث قال: «ففيه إشكال على الصحيح» يعنى:

أنَّ أصل القول بالكشف غير سديد، لأنَّ مقدمات الانسداد - على فرض تماميتها فى نفسها - تنتج حجه الظن على الحكومه، مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادي الكشفى ممَّا أفاده بناء على الحكومه.

(٣). يعنى: فإنَّ مثل المجتهد الذى انسَدَّ عليه باب العلم و العلمى - بناء على الحكومه - ليس ممن يعرف الأحكام. و هذا أول ما أفاده حول عدم نفوذ قضائه، و هو مبنى على الجمود على الظهور الأولى فى قوله عليه السلام فى مقبوله عمر بن حنظله: «و عرف أحكامنا» لما تقدم فى صدر هذه المسأله من ظهور هذه الجملة فى أمرين، أحدهما:

عدم كفايه الاقتدار على الاستنباط، و لزوم المعرفه الفعلية بالأحكام. و ثانيهما: ظهور الجمع المضاف فى معرفه جُلِّ الأحكام أو كلها، و حيث إنَّ القائل بالحكومه يعترف بانسداد باب المعرفه بالأحكام عليه، فلا موضوع لمنصب القضاء.

و عليه فهذه الدعوى مبتنيه على مقدمتين:

أولاهما: اعتراف القائل بالحكومه بجهله بالأحكام الفرعيه.

ثانيتها: إناطه منصب القضاء في المقبوله بمعرفه الأحكام فعلا.

(1). هذا شروع في إثبات نفوذ حكم المجتهد الانسدادي على الحكومه بأحد وجهين:

الأول: الإجماع المركب، بمعنى أن الفقهاء بين من يقول بنفوذ حكم المجتهد مطلقا سواء أ كان انفتاحيا أم انسداديا، و بين من ينكر نفوذ حكمه أيضا مطلقا بلا تفصيل بين الانفتاحي و الانسدادي. و عليه فالمجتهد الانسدادي على الحكومه و إن لم يكن عارفا بالأحكام حتى يشمله قوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا» إلا أن حكمه في المرافعات نافذ ببركه عدم القول بالفصل، إذ إنكار نفوذ حكمه مخالفه للإجماع المركب، و هي كمخالفه الإجماع البسيط ممنوعه، لكونها طرحا للدليل بلا مجوّز.

و لكن ردّه المصنف بأنّ دعوى عدم القول الفصل و إن لم تكن بعيدة، لإمكان تحقيقها، إلا أنّ الحجة على الحكم هو الإجماع البسيط و هو هنا القول بعدم الفصل، فلو كان اختلاف الأصحاب على قولين كاشفا عن نفى القول الثالث كان حجه، لأوله إلى الإجماع البسيط أعنى نفى القول الثالث، و أمّا إذا لم يكن اختلافهم على قولين كاشفا عن الإجماع على نفى القول الثالث، فلا عبره به، لعدم ثبوت هذا الإجماع - الّذى هو الحجة - بمجرد عدم الفصل في كلماتهم، و عليه فلا يمكن تصحيح قضاء الانسدادي بهذا الوجه.

الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادي هو: إدراجه في موضوع منصب القضاء، و جعله فردا عرفيا لقوله عليه السّلام: «و عرف أحكامنا». و تقرّبه: أن «أحكامنا» و إن كان جمعا مضافا ظاهرا في العموم و استغراق جميع الأحكام الشرعيّه كما تقدم بيانه، إلا أنّ العارف بجمله معتدّ بها منها يصدق عليه أيضا أنّه عارف بالأحكام، لا «أنّه عارف ببعض الأحكام» فان هذا الخطاب كسائر الخطابات الشرعيه ملقاه إلى العرف، و هم المخاطبون بها، و من المعلوم أنّ العارف بجمله وافيّه من الأحكام - مع كثرتها و سعتها - عارف بنظرهم بأحكامهم عليهم السّلام. و المجتهد الانسدادي على الحكومه و إن كان باب العلمى منسدا عليه، إلا أنّه يعرف كثيرا من الأحكام، و هى موارد الإجماعات المسلّمه و الأخبار المتواتره و أخبار الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه و غيرها، فإذا صدق عليه «راوى الحديث، و العارف بالأحكام» ثبت له ولاية الحكم، فينفذ قضاؤه و إن انسّد عليه باب العلم بمعظم

و بالجمله: فالمعرفه فى المقبوله ظاهره فى معرفه الأحكام و استحضارها فعلا لا مجرد وجود ملكه الاستنباط، كما أن لفظ «أحكامنا» ظاهر بدوا فى الجميع. و لكن لما كان الجمود على ظاهرهما ممتنعا و موجبا للغويه جعل منصب القضاء، لعدم إحاطه غير المعصوم عليه السّلام بجميع الأحكام معرفه فعليه، فلا بد من التصرف فى أحد هذين الظهورين لئلا يبقى الخطاب إنشاء محضا غير واصل إلى مرتبه الفعلية من جهه عدم الموضوع. و يدور الأمر حينئذ بين التصرف فى ظهور «المعرفه» بحملها على الملكه و لو لم يستنبط صاحبها بعد حكما واحدا، و التصرف فى الأحكام بحملها على جملة معتدّ بها منها بحيث يصدق عليها الاستغراق العرفى.

و لَمّا كان ظهور المعرفه فى الإحراز الفعلى أقوى من ظهور الأحكام فى جميع الأحكام، فيتصرّف فى ظاهر الثانى، و تحمل «الأحكام» على الجملة المعتدّ بها منها.

و يؤيّد هذا التصرف منع أصل ظهور الجمع فى المقبوله فى الاستغراق الحقيقى من أوّل الأمر، و ذلك لأنّ الرّواه الذين كانوا مراجع فى زمان صدور الروايات لم تكن لهم الإحاطه بجميع الأحكام قطعا، فإنّ مثل عبد الله بن أبى يعفور «رضوان الله تعالى عليه» الذى لا ريب فى فقاوته فى الدين و كونه مصداقا للعارف بأحكامهم عليهم السّلام أرجعه الإمام عليه السّلام إلى محمّد بن مسلم<sup>(١)</sup>. و عبد الله بن أبى يعفور «ثقه ثقه، جميل فى أصحابنا، كريم على أبى عبد الله عليه السّلام...»<sup>(٢)</sup>. و هل تصح دعوى قصور المقبوله عن شمولها لمثل عبد الله بن أبى يعفور من جهه عدم معرفته الفعلية بجميع الأحكام؟ و الحاصل: أنّ ملاحظه تراجم الرّواه المرجوح إليهم فى عصر صدور المقبوله تشهد بأنّ المراد من العارف بالأحكام هو العالم بجملة معتدّ بها منها، لا غير. نعم لا يصدق عنوان «العارف بالأحكام» على من له ملكه مطلقه و لكنه لم يستنبط شيئا، أو استنبط جملة يسيره غير معتدّ بها.

و النتيجة: نفوذ حكم المجتهد الانسدادى - على الحكومه - إذا علم بجملة وافية من

عدم القول بالفصل (١)، و هو (٢) و إن كان غير بعيد، إلا أنه ليس بمثابة يكون حجه على عدم الفصل (٣).

إلا أن يقال (٤): بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريات من الدين أو المذهب، و المتواترات، إذا كانت جملة (٥)

## الأحكام.

(١). هذا أول الوجهين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الأول: الإجماع المركب... إلخ».

(٢). هذا الضمير و ضمير «انه» راجعان إلى عدم القول بالفصل، و هذا إشاره إلى ردّ الإجماع المركب المتقدم بقولنا: «و لكن رده المصنف بأن دعوى عدم القول بالفصل... إلخ».

(٣). و المفروض أنّ المطلوب هو الحجه على عدم الفصل ليكون دليلا على عدم مشروعيه إبداع القول الثالث.

(٤). الأولى إبداله ب «أو يدعى» أو ب «أو يقال» حتى يكون معطوفا على «أن يدعى».

و كيف كان فهذا إشاره إلى الوجه الثانى الدال على صحه نفوذ قضاء الانسدادى على الحكومه، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «الوجه الثانى لنفوذ حكم الانسدادى هو إدراجه فى موضوع منصب القضاء...».

و لا- يخفى أنّ الإشكال على المقبوله من ناحيتين، إحداهما: من جهه جملة «و عرف أحكامنا»، و ثانيتهما: من جهه جملة «فإذا حكم بحكمنا» و هذه الجهه الثانيه سيأتى الكلام فيها «إن شاء الله تعالى» و المقصود فعلا رفع الإشكال من الناحيه الأولى.

(٥). يعنى: إذا كانت موارد الإجماعات و غيرها جملة يعتدّ بها، بأن كانت الأحكام عشره آلاف مثلا، و الأحكام المعلومه بالإجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفين، فإنّ نسبه المعلوم إلى الجميع و إن كان نسبه الخمس أو العشر، إلا أن عدد الألف فى نفسه كثير.

و ليس المراد من الجملة المعتدّ بها أكثر الأحكام، إذ لازمه كون الانسدادى انفتاحيا، و لم يلتزم مع قوله: «و إن انسدّ باب العلم بمعظم الفقه» فإنّ المراد بالمعظم هو أكثر الأحكام الشرعيه.

يعتدّ بها و إن انسَدَّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه يصدق عليه (١) حينئذ: أنّه ممّن روى حديثهم عليهم السّلام و نظر في حلالهم و حرامهم و عرف أحكامهم عرفا حقيقه (٢) «-» .

و أمّا قوله (٣) عليه السّلام في المقبوله: «فإذا حكم بحكمننا»

(١). هذا الضمير و ضمير «أنه» راجعان إلى المجتهد الذي انسَدَّ عليه باب العلم و العلمى على الحكومه. و ضمير «فانه» للشأن، و إن أمكن رجوعه إلى المجتهد، و قوله: «أنه ممّن روى» فاعل «يصدق».

(٢). يعنى: لا- مسامحه، إذ لو كان صدق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادي من باب مسامحتهم في مقام التطبيق لم يكن معتبرا قطعا، فقوله: «حقيقه» إشاره إلى أنّ إطلاق «العارف بالأحكام» على هذا الانسدادي يكون من باب توسعه العرف في نفس المفهوم، و عدم حصر مصداقه في من استنبط كل واحد واحد من الفروع.

(٣). هذا إشاره إلى الجبهه الثانيه من الإشكال على نفوذ حكم المجتهد الانسدادي بناء على الحكومه، و حاصلها: أن قوله عليه السّلام في المقبوله: «عرف أحكامنا» و إن شمل هذا الانسدادي، لكفايه معرفته بجمله و افيه من الأحكام و يثبت له منصب القضاء، إلّا- أنّه يشكل ثبوت هذا المنصب له من جهه أخرى، و هى قوله عليه السّلام بعد اعتبار معرفه الأحكام: «فإذا حكم بحكمننا و لم يقبل منه فانما بحكم الله استخف و علينا ردّ» لظهور «بحكمننا» فى كون حكم الحاكم من أحكامهم عليهم السّلام، و الإذعان بهذه الإضافه منوط بإحراز أنّ ما ينشئه الحاكم لفصل الخصومه بقوله: «حكمت بكذا و كذا» هو من أحكامهم عليهم السّلام، فإن كان المقضى به من أحكامهم عليهم السّلام كان قضاء الحاكم نافذا، و إلّا فلا عبره به.

=====

(-). أو يقال: إنّ ضيق المعرفه يضيق دائره الأحكام، لاختصاصها بالعلم، و من المعلوم عدم حصول العلم بجميع الأحكام لأحد غير الإمام عليه السّلام. و قرينته ضيق المحمول على تضيق الموضوع عقليه، و هى توجب إرادته خصوص الأحكام التى يمكن العلم بها، و هى قليله، فمن علم جملة من الأحكام جاز له التصدى للقضاء، و لا- يعتبر فى نفوذ قضائه العلم بجميع الأحكام، فتأمل.

و حيث إنّ الانسدادي - بل الانفتاحي على وجه - لا علم له بأن ما ينشئه هو من أحكامهم عليهم السّلام، كان قضاء الانسدادي شبهه موضوعيه لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» و من المعلوم عدم تكفل الدليل لبيان أن ما في الخارج موضوع له أم لا، إذ لا بدّ من إحراز موضوعيته للدليل بوجه آخر كما هو واضح. و حينئذ لا سبيل لتصحيح حكم الانسدادي و تنفيذه.

و بالجملة: ظاهر إضافه الحكم إليهم صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين» هو اندراج حكم الحاكم في أحكامهم «عليهم الصلاه و السّلام»، و بدون معرفه الأحكام لا يقدر على أن يحكم بحكمهم عليهم السّلام. و عليه فلا ينفذ حكم المجتهد الانسدادي على الحكومه. و إن أمكن دعوى نفوذ قضائه بناء على الكشف، لاقتضاء المقدمات حجيه الظن شرعا، و صيرورته عارفا بالأحكام، لمعرفته بالحكم المماثل المجعول على طبق ما ظنّه من الحكم.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال بأن قوله عليهم السّلام: «فإذا حكم بحكمنا» ليس ظاهرا في كون المقضيّ به حكمهم عليهم السّلام حتى يشكل حكم الانسدادي من جهه كونه شبهه موضوعيه للمقبوله، حيث إن هذه الجملة تحتل أمرين: أحدهما: ما استظهره المتوهم، و قد تقدم بيانه.

ثانيهما: أن يراد إسناد ما يحكم به المجتهد إليهم صلوات الله عليهم، لكونه منصوبا من قبلهم عليهم السّلام و المعنى: «فإذا حكم المجتهد كان حكمه بسبب حكمنا بنيابته و انتصابه عتّا» فإنّ منصب القضاء على ما يظهر من مثل صحيح سليمان بن خالد: «أتقوا الحكومه، فإنّ الحكومه إنّما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبي أو وصى نبي» «يختص بهما، فلا يشرع لغيرهما إلّا بإذنهما خصوصا أو عموما كنوّاب الغيبه، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصى و لو عناه كوكيل الوصى، فيكون المجتهد ممن عهد إليه هذا المنصب، غايته أنّ عهده في طول عهد الوصى و من فروعه، و ظاهر الروايه المتقدمه نفى الولاية العرضيه عن غير النبي و الإمام عليهما السّلام لا نفى الولاية الطويله الحاصله بالإذن.

و حيث كان نفوذ قضاء المجتهد مستندا إلى النصب صحّ إسناد قضائه إليهم عليهم السّلام، فكما يصحّ إسناد حكم الوالى إلى السلطان - وإن لم يكن السلطان حاكما به مباشرة بل و لو لم يطلع عليه أيضا - فكذلك يصحّ أن يستند قضاء الفقيه الجامع للشرائط إلى الأئمة عليهم السّلام، لكونه منصوبا عنهم عليهم السّلام.

و عليه فيكون الباء فى «بحكمنا» للسببيه حينئذ، و من المعلوم أن هذا الإسناد مجازى، لفرض صدور الحكم من المجتهد الذى هو فاعل مختار، و لا ينطبق عليه ضابط المسبب التوليدى حتى يكون إسناد حكم الفقيه إلى الإمام صحيحا بلا عناية التسيب كما يصحّ إسناد الإحراق إلى الملقى فى النار.

و الظاهر من «حكم بحكمنا» هو هذا الاحتمال الثانى، لا الأوّل حتى يشكّل نفوذ قضاء المجتهد الانسدادى. و الشاهد على إرادته هذا المعنى الثانى هو: أن حكم المجتهد قد يكون فى الشبهه الحكميه كنزاع الورثه فى خروج منجزات المريض من الأصل أو من الثلث، فمراجعتهم إلى القاضى إنما هو لاستعلام الحكم الشرعى الكلى و هو فتواه فى المسأله، و قد يكون حكم المجتهد فى الشبهات الموضوعيه كملكه دار لزيد و زوجيه هند لعمره، و من المعلوم أنّ كل واحد من هذه الأحكام الجزئيه ليس حكما لهم عليهم السّلام، فإنّ شأنهم بيان الأحكام الكليه على نحو القضايا الحقيقيه، و أمّا خصوص مالكيه زيد لهذه الدار فليس حكما صادرا منهم عليهم السّلام حتى ينطبق عليه «فإذا حكم بحكمنا» بناء على الاحتمال الأوّل.

و حينئذ فإمّا أن يلتزم بالمعنى الثانى، و إمّا باختلال أمر القضاء فى الموضوعات الخارجيه، و حيث إنه لا سبيل للالتزام بالأخير فلا بد أن يراد من «بحكمنا» نصب المجتهد للقضاء، و منع هذا المنصب إياه.

(١). هذا دفع التوهم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد دفع المصنف هذا الإشكال بأنّ قوله عليهم السّلام: فإذا حكم بحكمنا ليس ظاهرا فى كون المقضى به... إلخ».

(٢). أى: مثل هذا المجتهد الانسدادى الذى صدق عليه أنّه عارف بأحكامهم عليهم السّلام.



بحكمهم (١) حكم، حيث كان منصوباً منهم، كيف (٢)؟ و حكمه غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه، و ليس مثل ملكيه دار لزيد أو زوجيه امرأه له من (٣) أحكامهم، فصححه (٤) إسناد حكمه إليهم عليهم السّلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم «-» .

(١). يعنى: أنّ نفوذ قضاء المجتهد إنّما ينشأ من حكمهم أى من نصبهم و إعطائهم هذا المنصب الشامخ للمجتهد، و لو لا هذا النصب لم يكن قضاء المجتهد نافذا أصلاً.

و عليه فليس المراد من «بحكمنا» الأحكام الشرعيه الفرعيه من وجوب فعل و حرمة آخر حتى يشكّل بأنّ المجتهد حيث لا يعلم بمطابقه مستنبطاته و آرائه لتلك الأحكام الواقعيه فلا ينفذ قضاؤه لكونه شبهه موضوعيه لقوله عليه السّلام: «فإذا حكم بحكمنا».

بل المراد من «بحكمنا» بنيابته عنّا و بنصبنا إياه لهذا المنصب الشامخ.

(٢). غرضه إقامة الشاهد على أنّ المتعين فى معنى «بحكمنا» هو المعنى الثانى لا-الأوّل الذى توهمه المتوهم، يعنى: كيف لا يكون المراد من «بحكمنا» هذا المعنى الثانى؟ و الحال أن حكم المجتهد غالباً يكون فى الموضوعات الخارجيه لا الشبهات الحكميه الكليه حتى يتوهم إرادته الوجوب و الحرمة من «بحكمنا»، لوضوح أنّه فى الشبهات الموضوعيه لا-حكم لهم عليهم السّلام حتى يقضى به المجتهد، و إنّما شأنهم بيان الأحكام الكليه خاصه. و هل يلتزم القائل - بظهور «بحكمنا» فى الأحكام الفرعيه التى صدرت منهم عليهم السّلام - باختصاص قضاء المجتهد بالشبهات الحكميه دون الموضوعات الخارجيه؟

(٣). خبر «و ليس مثل» و هو واضح، إذ لم يقل الإمام عليه السّلام: «هذه الدار لزيد» حتى يكون حكم المجتهد مطابقاً أو مخالفاً له.

(٤). هذا نتيجة كون المقصود من «بحكمنا» هو المعنى الثانى لا الأوّل، و قد عرفت توضيحه.

(-). لا- يخلو من خفاء، فإنّ هذا المعنى يقتضى إرادته نفس الحكم و القضاء من مدخول الباء، لكونه منصوباً من قبلهم عليهم السّلام، لا إرادته المقضىّ به و هو الحكم الجزئى فى مورد الترافع، مع أنّ

الظاهر من «بحكمنا» هو: أنّ ما يقضى به الحاكم فى الواقعه لا بد أن يكون حكمنا حتى يشمله دليل جعل المنصب.

و بعبارة أخرى: فرق بين أن يقال: «قضاء العارف بالأحكام قضاؤهم عليهم السّلام، لأنّه منصوب من قبلهم» و أن يقال: «ما قضى به المجتهد يكون منهم عليهم السّلام» فإنّ كونه منهم منوط بمعرفه أحكامهم التى وقع عليها القضاء.

و الظاهر أنّ المقبوله تكون فى مقام تشريع نفوذ حكم القاضى الشيعى الذى صدر عن الموازين المقرّره عندهم عليهم السّلام فى باب القضاء، بأن لا يصدر عن القياس و الاستحسانات المعوّل عليها عند العامه. و ربّما يؤيّد هذا الاستظهار ما ذكر بعده من الجمل لتفريع حرمة نقضه و ردّه على قوله:

«فإذا حكم بحكمنا». فمحصله: «أنّ الراوى لحديثنا إذا عرف أحكامنا بالنظر فيها، فحكم بالموازين التى عندنا، فذلك حكمنا الذى لا يجوز رده و الاستخفاف به» و هذا المعنى ينطبق على حكم المجتهد فى الشبهات الحكيمه و الموضوعيه.

و استشهاد المصنف «بأن حكم الحاكم فى الشبهات الموضوعيه كملكه دار لزيد على أن المراد من - بحكمنا - هو أنّه منصوب من قبلنا» لا يشهد له، لانتفاء هذا الكلام مع ما ذكرناه أيضا، فإنّ المجتهد إذا حكم فى شبهه موضوعيه على طبق الموازين المقرّره فى كتاب القضاء كان حكمه حكمهم عليهم السّلام، لانبعاثه عن رواياتهم و موازينهم صلوات الله عليهم» فى باب القضاء.

هذا تمام الكلام فى المجتهد المطلق الذى استنباط جملة وافيه من الأحكام.

و أمّا من لم يستنبط شيئا من الأحكام فى ثبوت الأحكام المتقدّمه له و عدمه خلاف، لا بأس بالإشاره إليه فى طى جهات:

الجهه الأولى: فى جواز رجوعه إلى الغير فى عمل نفسه، و المنسوب إلى المشهور العدم، و إلى السيد المجاهد فى المناهل الجواز. و الصحيح هو الأوّل، لأن مقتضى تنجز الأحكام الواقعيه عليه بالعلم الإجمالى بها أو الاحتمال هو لزوم الخروج عن تبعه العقوبه على مخالفه تلك التكاليف المنجزه، و لا محيص حينئذ عن تحصيل العلم بالمؤمن و هو الوظيفه العمليه، و من المعلوم توقف العلم المزبور على الاجتهاد الفعلى و عدم حصوله بمجرد وجود الملكه، فإذا لم يجتهد فعلا فهل يجوز أن يقلّد الغير فى أعماله أم لا؟ فعن الشيخ الأعظم «قده» دعوى الاتفاق على عدم جواز تقليد غيره،

لأنّ حجّيه رأى الغير فى حقه أوّل الكلام، و الأصل عدم الحجّيه، و ذلك لانصراف أدلّه حجّيه الرأى على الغير عمّن له ملكه الاجتهاد. و لأنّ الجزم بالامثال يتوقّف على اجتهاده و العمل برأى نفسه، و لا يحصل بالتقليد، لاحتمال تخطئه للغير فى فتواه.

فلا يصغى إلى ما قيل: «من جواز رجوعه إلى الغير، لأنّ مجرّد وجود الملكة لا- يجعل المتصف بها عالما بالأحكام، فهو بعد جاهل بها، فيجوز له تقليد غيره، لكونه من رجوع الجاهل إلى العالم» و ذلك لما عرفت من الشك فى حجّيه فتوى الغير بعد التمكن من العلم بالمؤمن الواجب عقلا تحصيله، و المفروض كون رأى الغير فى حقه مشكوك المؤمنيه.

فان قيل: إنّ مقتضى عدم حجّيه رأى الغير بالنسبه إلى واجد الملكة هو عدم حجّيته لفاقدتها أيضا مع التمكن من تحصيلها و لو بعد سنين بالدراسات الممتده فى أزمنه متماديه، و هذا مما لا يلتزم به.

قلنا: إن القياس مع الفارق، لأنّ واجد الملكة قادر فعلا على تحصيل العلم بالوظيفه الفعلية، بخلاف فاقدتها، فإنّ إيجاب ذلك عليه مساوق لوجوب الاجتهاد عينا مع وضوح كونه كفاثيا كما هو مقتضى آيه النفر. كما لا يشمل الأمر بالسؤال من أهل الذّكر، فإن المخاطب بالسؤال هو الجاهل، و ذو الملكة لا يصدق عليه الجاهل حتى يطلب منه السؤال، لاحتمال كونه مخطئا للعالم الذى يرجع هو إليه، بل قد لا يكون المسئول عالما بنظره، فيكون من رجوع العالم إلى الجاهل.

و المقام نظير من يكون مديونا جاهلا بمقدار الدين، لكنه مضبوط فى دفتره، بحيث إذا رجع إليه علم مقداره تفصيلا، فهل يجوز له عقلا أن يقتصر فى معرفه مقداره على إخبار من يحتمل كذبه و لا يطمئن بصدقه مع التمكن من العلم تفصيلا بمقداره؟ فان من المعلوم عدم حكم العقل بفراغ ذمته عن ذلك الدين إلا بمراجعته الدفتر المزبور.

و إن شئت فقل: إنّ رجوعه إلى غيره إمّا من رجوع الجاهل إلى الجاهل فى نظره، و إمّا من رجوع العالم إلى الجاهل، فالتمسك بأدله التقليد على جواز رجوع واجد الملكة إلى غيره تمسك بالدليل فى الشبهه المصادقيه، إذ المفروض احتمال تخطئه واجد الملكة لغيره فى الفتوى، فلا يكون ذلك الغير عالما بنظره.

و لا وجه أيضا لاستصحاب جواز رجوعه إلى الغير الذى كان ثابتا قبل حصول الملكة له، و ذلك لعدم حجّيته فى تبدل الحال الموجب للشك فى بقاء الموضوع.

=====

الجهة الثانية: في جواز رجوع الغير إلى صاحب الملكة قبل التصدي للاستنباط، و عدمه.

و ملخص الكلام فيها: أنّ الحق عدم الجواز، إذ لا- موضوع لجواز الرجوع مع فرض عدم الاستنباط، لكون موضوعه «العالم و الفقيه و أهل الذّكر» و نحوها، و لا يصدق شيء منها على من لم يستنبط بعد، فإنّ الفتوى جهة تقييده في الحكم بجواز التقليد، فبدونها لا موضوع لجواز التقليد أصلا، لظهور «الفقهاء» في روايه الاحتجاج و «عرف أحكامنا» في المقبوله و غيرهما من العناوين في الفعلية كسائر العناوين المأخوذه في حيز الخطابات، فأدلّه رجوع الجاهل إلى العالم كلّها أجنبيه عن رجوع الجاهل إلى واجد الملكة المجرده عن الاستنباط الفعلي، و مع الشك في عالميته لا يجوز الرجوع إليه، لكون الشبهه مصداقيه، و قد تحقق في محله عدم جواز التمسك بالدليل فيها.

و أمّا إذا اجتهد في بعض الأحكام دون الجملة المعتد بها التي يصدق معها العارف بالأحكام، فهل يجوز تقليده في ذلك البعض أم لا؟ بعد وضح حجيه رأيه في عمل نفسه.

قد يقال: إنّ السيره العقلانيه تقضى بجواز الرجوع إليه من باب رجوع الجاهل إلى العالم، حيث إنّ استنباط بقيه الأحكام و عدمه لا دخل له بحجيه ما استنبطه.

و ردّت بأنّ الأدلّه اللفظيه رادعه عن السيره، إذ لا يصدق عليه عنوان «الفقيه و العالم بالأحكام» إلا بعد استنباط جملة معتدّ بها من الأحكام.

و نوقش في هذا الرد بأنّ الأدله اللفظيه لا مفهوم لها، و أنها غير رادعه عن السيره(١).

و أنت خبير بأنّ السيره لم تثبت في ظرف وجود من استنباط كثيرا من الأحكام. و لو بنى على ثبوتها فلا بد من رادعيه الأدله اللفظيه لها، لأنّ تلك الأدله في مقام التحديد الموجب المفهوم.

فدعوى عدم المفهوم لها حيث تكون رادعه للسيره غير مسموعه. و أمّا كونها في مقام التحديد فلاّنها تبيّن موضوع جواز الرجوع، و أنّ موضوعه هو الفقيه و العالم بالأحكام و نحوهما ممّا لا يصدق على من استنبط شيئا قليلا من الأحكام. و لا أقلّ من الشك في اعتبار السيره مع هذه الأدله اللفظيه، و من المعلوم قضاء الأصل بعدم الحجيه.

فالمتحصل: أنّه لا سبيل لإثبات جواز الرجوع إلى من استنبط قليلا من الأحكام. و لهذا الكلام تتمه سيأتى في التعليقه المرتبطه بأحكام المتجزى.

، ففيه مواضع من الكلام (١):

الأوّل: في إمكانه (٢)،

أحكام التجزّي في الاجتهاد:

١ - إمكانه وقوعا

(١). قد تقدم في صدر هذا الفصل أنّ الكلام يقع في مقامين، أحدهما في الاجتهاد المطلق، و ثانيهما: في المتجزى، و قد انتهى الكلام في المقام الأوّل، فيقع البحث فعلا في المقام الثاني، و فيه مواضع ثلاثة كما أشير إليها ثمه، أوّلها في إمكانه و امتناعه.

(٢). هذا إشاره إلى الموضوع الأوّل. اعلم: أنّه وقع الخلاف بين الأعلام في إمكان التجزّي و عدمه، و المصنف «قده» أثبت إمكانه بوجهين:

الأوّل: شهادة الوجدان بإمكان التجزى، حيث إنّ أبواب الفقه مختلفه مداركها سهوله و صعوبه، فربّ حكم اختلفت فيه الأقوال و تضاربت أدلته و تعارضت أخباره، و ربّ حكم كان مدركه روايه واحده ظاهره الدلاله و تامه السند، و من المعلوم أنّ الاستنباط في الأوّل أصعب منه في الثاني.

و كما تختلف نفس مدارك الأحكام، كذلك تختلف الأشخاص في الاطلاع على مداركها، فبعضهم ماهر في مدرك بعض أبواب الفقه كالعبادات، لكثرة ممارسته فيها، و اطلّاعه على وجوه الجمع بين أخبارها المتعارضه، و ليس له مهاره في أبواب المعاملات، لتوقف استنباط أحكامها على جملة من القواعد العامه التي لم تكن له قدره وافية على تنقيحها و تعيين حدودها و موارد جريانها. و بعضهم بالعكس. و من المعلوم أنّ الاختلاف في الجهتين المتقدمتين - أعني به اختلاف المدارك سهوله و صعوبه، و اختلاف الأشخاص في الاطلاع و مهاره في الأدله - يستلزم التجزى في الاجتهاد، بأن يكون الماهر في مدارك العبادات دون غيرها قادرا على استنباط أحكام العبادات فحسب، و الماهر في المعاملات مثلا متمكنا من استنباط أحكامها دون أحكام العبادات، و لا نعني بالتجزى إلاّ القدره على استنباط بعض الأحكام.

و هو (١) و إن كان محلّ الخلاف بين الأعلام، إلاّ أنّه لا ينبغي الارتياح فيه (٢) حيث (٣) كان أبواب الفقه مختلفه مدركا، و المدارك (٤) متفاوتة سهوله

الثانى: حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى، لتوقف الاجتهاد المطلق عليه توقف ذى المقدمه على مقدمته الوجوديه، حيث إنّ ملكه استنباط جميع الأحكام لا- تحصل إلاّ- تدريجا، و إلاّ- يلزم الطفره، و ذلك محال، فلا بد من مسبقه الاجتهاد المطلق بالتجزى كما هو واضح.

و بهذا أثبت المصنف إمكان التجزى وقوعا، ثم تصدى لذكر وجهين من أدله المانعين و ردّهما، و سيأتى بيانهما.

(١). أى: أنّ إمكان التجزى محل الخلاف بين الأعلام، قال فى المعالم: «قد اختلف الناس فى قبوله - أى الاجتهاد - للتجزيه بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها، أولا؟ ذهب العلامه فى التهذيب و الشهيد فى الذكري و الدروس و والدى «ره» فى جملة من كتبه و جمع من العامه إلى الأول، و صار قوم إلى الثانى» (١).

(٢). أى: فى إمكان التجزى، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣). تعليل لقوله: «لا ينبغي» و هذا هو الوجه الأول المتقدّم بقولنا: «الأول: شهاده الوجدان بإمكان التجزى» و قد عرفت ابتناءه على مقدمتين:

إحداهما: اختلاف مدارك الأحكام و عدم كونها من سنخ واحد، فبعضها عقلى، و مورده الأحكام المبتنيه على قاعده الملازمه و الاستلزامات العقليه، مثل مسأله مقدمه الواجب و اجتماع الأمر و النهى و غيرهما، و بعضها نقلى، و مورده غالب الأحكام المستنبطه من الكتاب و السنه، و هى متفاوتة سهوله و صعوبه.

ثانيتها: تفاوت الأشخاص فى الاطلاع على مدارك الأحكام كثره و قلّه.

و نتيجة هاتين المقدمتين اقتدار بعض الأشخاص على استنباط بعض الأحكام دون بعضها الآخر، و هذا هو التجزى.

(٤). هذه الجملة مبيّنه لقوله: «مختلفه مدركا» و ليست إشارة إلى أمر آخر، إذ اختلاف

و صعوبه عقليه و نقليه، مع (١) اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها، و فى طول (٢) الباع و قصوره بالنسبه إليها، فربّ شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته (٣) فى النقليات أو العقليات (٤)، و ليس (٥) كذلك فى آخر، لعدم (٦) مهارته فيها و ابتناؤه عليها. و هذا (٧) بالضرورة ربما يوجب

المدارك محصور فى تفاوتها بالسهوله و الصعوبه، و كون بعضها عقليا و بعضها نقليا، و ليس غير هذين التفاوتين تفاوتاً آخر حتى يكون مطوياً فى قوله: «مختلفه مدركاً» و لا يكون مندرجاً فى قوله: «و المدارك متفاوتة».

(١). هذا إشاره إلى المقدمه الثانيه التى يبتنى الدليل الأول على إمكان التجزى عليها.

(٢). معطوف على «فى الاطلاع» و ضميراً «عليها، إليها» راجعان إلى المدارك.

(٣). متعلق ب «كثير الاطلاع» يعنى: أنّ سبب كثره اطلاعه و طول باعه هو مهارته فى النقليات من الإحاطه بالأخبار و تتبعه فيها و فى أقوال الفقهاء، و تنقيح المسائل الأصوليه المتعلقه بها من حجيه الخبر الواحد، و اعتبار ظواهر الألفاظ، و مسأله تخصيص العام بالمنفصل أو المتصل، و حمل المطلق على المقيد، و تأسيس الأصل فى تعارض الخبرين، و ما يتعلق به من انقلاب النسبه إذا تعددت الخصوصيات، و غير ذلك مما يتعلّق باستنباط الأحكام من الكتاب و السنه.

(٤). كمسأله مقدمه الواجب و الضد و اجتماع الأمر و النهى، و اقتضاء النهى للفساد، و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و دفع الضرر المحتمل، و غير ذلك.

(٥). يعنى: و ليس ذلك الشخص - الماهر فى النقليات - كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب آخر.

(٦). تعليل لقوله: «و ليس كذلك» أى: لعدم مهاره ذلك الشخص فى العقليات أو النقليات، و المفروض ابتناء ذلك الباب على العقليات أو النقليات، فقوله: «و ابتناؤه» معطوف على «عدم مهارته» يعنى: و لا ابتناء ذلك الباب على النقليات أو العقليات.

(٧). هذه نتيجته الدليل الأول، فاختلف المدارك و الأشخاص يوجب التجزى فى ملكه الاجتهاد.

حصول القدره على الاستنباط فى بعضها (١)، لسهوله مدركه، أو لمهاره الشخص فيه (٢) مع صعوبته مع عدم القدره على ما ليس كذلك (٣). بل يستحيل (٤) حصول اجتهاد مطلق عاده (٥) غير مسبوق بالتجزى،

(١). أى: بعض أبواب الفقه، و ضمير «مدركه» راجع إلى «بعضها».

(٢). أى: يكون التجزى لأجل مهاره الشخص فى مدرك بعض أبواب الفقه و إن كان ذلك المدرك صعبا. و عليه فالتجزى لا يكون فى خصوص الأحكام التى تكون مداركها واضحه، بل قد يكون فى المدارك الصعبه، فيستنبط المتجزى الحكم الشرعى لأجل مهارته و تضلّعه فى المستند، كما إذا كانت المسأله من المعاملات المبتنيه غالبا على معرفه عدّه من القواعد العامه، و قد أتقنها المتجزى، و هو مع ذلك عاجز عن استنباط أحكام العبادات من جهه كثره أخبارها و تعارضها، و عدم تمكنه من علاجه بالجمع بينها.

(٣). أى: مع عدم قدره المجتهد على استنباط بعض أبواب الفقه مما ليس مدركه سهلا مع عدم مهارته فيه.

(٤). هذا هو الوجه الثانى الدالّ على إمكان التجزى، بل يدلّ على وقوعه خارجا، ببيان: أنه لا إشكال فى وجود المجتهد المطلق خارجا كما تقدم فى المقام الأوّل، و المفروض أن وجوده متوقف على كونه متجزيا أولا، ثم يقتدر تدريجا على استنباط جميع الأحكام أو معظمها، فلا بد من وجود المتجزى خارجا ثم صيرورته مطلقا. و قد تقدم توضيح هذا الوجه بقولنا: «الثانى حكم العقل الضرورى بإمكان التجزى...».

(٥). هذا الدليل يتضمن عقدين أحدهما إثباتى، و هو: أن حصول ملكه مطلقه بدون سبقها بالملكه المتجزيه محال عادى، و الثانى سلبى، و هو: أن حصول ملكه مطلقه غير مسبوقه بالتجزى ليس محالا عقليا. أمّا العقد السلبى فلأنّ حصول الاجتهاد المطلق غير المسبوق بالتجزى ليس من المحالات الأوّليه كاجتماع الضدين و المثلين و النقيضين، فإنّ المسائل الفقهيّه فى عرض واحد، و لا- تقدّم لبعضها رتبه على بعض آخر حتى يكون التمكن من استنباط بعضها مقدّمه للقدره على استنباط بعضها الآخر، و يستحيل تحقق الاجتهاد المطلق بدون سبق التجزى كاستحاله وجود ذى المقدمه بدون وجود مقدمته، مع



أن حصول ملكه مطلقه دفعه بإفاضه ربّانيه بمكان من الإمكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتیه من يشاء.

و أمّا العقد الإثباتي فلائحّ محطّ الكلام هو الملكات الاكتسابيه الحاصله بإتقان العلوم النظرية - التي لها دخل في القدره على الاستنباط - فلا محاله تتوقف الملكه المطلقه على حصولها متجزئه أولًا ثم تتقوى و تشتد و تزداد تدريجا إلى أن يتمكن صاحبها من استنباط جميع الأحكام أو جلّها.

(١). تعليل لقوله: «يستحيل» و الطفره قد تكون محالا عقليا و قد تكون محالا عاديا و لا منافاه حينئذ بين دعوى الاستحاله العاديّه و تعليلها بالطفره.

ثم إنّ ظاهر المتن فرض لزوم الطفره المحال بناء على كون التفاوت بين الملكه المطلقه مع الملكه المتجزيه بالشده و الضعف كالسواد الشديد مع السواد الضعيف، فالملكه من مقوله الكيف و هي أمر بسيط ذو شده و ضعف. و لكن الظاهر جريان محذور الطفره حتى بناء على كون تفاوت الملكه المطلقه مع المتجزيه بالزياده و النقصان، كما اختاره المحقق الأصفهاني «قده»، فإنّ الزياده أيضا تكون بالتدرّج، و إلا لزم الطفره عند عدم سبق الزائد بالناقص «-» .

(٢). تعرّض المصنف بعد إثبات إمكان التجزّي لوجهين من الوجوه التي استدل بها

=====

(-). قال «قده»: «و أمّا أنهما متفاوتتان بالزياده و النقصان فلائحّ معرفه كل علم من العلوم النظرية توجب قدره على استنباط طائفه من الأحكام المناسبه لتلك المبادئ - كالأحكام المتوقفه على المبادئ العقلية أو المتوقفه على المبادئ اللفظية - فالقدره الحاصله على استنباط طائفه غير القدره الحاصله على استنباط طائفه أخرى. لا أن معرفه بعض المبادئ توجب اشتداد القدره الحاصله بسبب مباد آخر. و الأقوائيه كما تكون بالشده و الضعف كذلك بالزياده و النقص، فإنّ التشكيك غير الاشتداد. و ما يختص بالشده و الضعف هو الاشتداد الذي هو الحركة من حدّ إلى حدّ.

و عليه فليس التجزّي منافيا لبساطه الملكه، بتوهم: أن البسيط لا يتجزأ و لا يتبعض. فان كل قدره بسيطه، و زيادتها توجب تعدد البسيط لا تبعض البسيط» «فراجع كلامه متدبرا فيه

المانعون، هذا أولها، و حاصله: أن ملكه الاجتهاد - كسائر الملكات الحاصله للنفس - كيف نفساني بسيط غير قابل للتجزيه و التقسيم من التنصيف و التثليث و غيرهما، و إنما القابل للتقسيم هو الكم، و حينئذ فيدور أمر الملكه دائما بين الوجود و العدم، و لا يعقل أن تتحقق مبعّضه، فلا يقال: «ان لفلان نصف ملكه الشجاعه» أو «نصف ملكه الاجتهاد».

و عليه فالمتصدى للاستنباط إما مجتهد مطلق و إما غير مجتهد أصلا، و الالتزام بإمكان وجود الملكه المتجزيه مساوق للمحال و هو قابليه البسائط للتجزيه و التقسيم، فينحصر الاقتدار على الاستنباط في فرد واحد و هو الاجتهاد المطلق، هذا.

و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: أن التجزى في الاجتهاد ليس بمعنى قابليه ملكه الاستنباط للتنصيف أو التثليث، فإنه غير معقول، لما تقدم من كونها أمرا بسيطا من الكيفيات النفسانيه. بل المراد أن متعلق القدره في المتجزى أضيق دائره من متعلقها في المجتهد المطلق، نظير ما إذا كان هناك جوهرا سودان يكون أحدهما قليلا يصبغ مائه ثوب، و الآخر كثيرا يصبغ ألف ثوب، فإنّ كلا منهما جوهرا تام، غايه الأمر أنّ المصبوغ بأحدهما أكثر أفرادا من المصبوغ بالآخر.

و على هذا فالمقصود بالتجزى هو أنّ ملكه الاجتهاد تكون بمعنى القدره على الاستنباط، و متعلق هذه القدره يختلف قلّه و كثره، و القدره تتعدد بتعدد متعلقاتها بعد ما عرفت من اختلاف مدارك الأحكام، و ابتناء استنباط بعض الأحكام على مبادئ عقليه، و بعضها على مبادئ نقلية، و هكذا. و القدره أمر بسيط، لكن القدره على فعل لا تستلزم القدره على فعل آخر، كما هو الحال في التمكن من الأفعال الخارجيه، فإنّ القدره على الأكل غير القدره على المشى، و هما غير القدره على التكلم.

و الحاصل: أنّ بساطه الملكه لا تمنع عن حصولها بالنسبه إلى استنباط بعض أبواب الفقه، لقابليتها للشده و الضعف، فإنّ كانت شديده سميت بالاجتهاد المطلق، و إن كانت ضعيفه سميت بالتجزى. و عليه فلا مانع من إمكان التجزى من ناحيه بساطه مقوله الكيف. هذا ما يتعلق بالوجه الأول، و سيأتي بيان الوجه الثاني.

و عدم (١) قبولها التجزئه، لا يمنع (٢) من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب بحيث يتمكن بها من الإحاطه بمداركه (٣)، كما (٤) إذا كانت هناك ملكه الاستنباط فى جميعها. و يقطع (٥) بعدم دخل ما فى

(١). معطوف على «بساطه» و مفسر لها، لأنّ عدم قابليه التجزئه و التقسيم من شئون الكيفيات النفسائيه.

(٢). خبر «و بساطه» و ردّ لأؤل الوجهين على منع التجزى فى الاجتهاد. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و قد ردّ المصنف هذا الوجه بما حاصله: «أنّ التجزى...».

(٣). أى: بمدارك بعض الأبواب، و ضميرا «حصولها، بها» راجعان إلى الملكه.

(٤). متعلق ب «يتمكّن» يعنى: أنه لا- فرق بين المجتهد المطلق و المتجزى بالنسبه إلى مورد قدرته على الاستنباط، فكما أنّ المجتهد المطلق محيط بجميع ما هو دخيل فى استنباط حكم المسأله، فكذا المتجزى محيط بكل ماله صله باستخراج الحكم الشرعى فى المسأله التى له ملكه استنباط حكمها.

(٥). يستفاد من هذه العبارة - تلويحا لا تصريحيا - الوجه الثانى على امتناع التجزى، و هو منسوب إلى بعض كالعصدي، و قد حكى صاحب المعالم هذا الوجه عن المانعين بقوله:

«ان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض، و لا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل». و حاصله: أنّ الحججه فى حق المجتهد هو الظن بالحكم الشرعى، و لا يحصل هذا الظن للمتجزى، لقوّه احتمال دخل مالا يعلمه - من أماره أو أصل - فى المسأله التى يجتهد فيها. و هذا بخلاف المجتهد المطلق، فإنّه يضعف هذا الاحتمال بالنسبه إليه، لإحاطته بالكل و كونه خيرا بجميع المقدمات التى يبنى عليها الاستنباط، فاحتمال دخل أمر آخر فى المسأله إما ضعيف و إمّا معدوم بنظره، لأنّه يتفحص بالمقدار الموجب للاطمئنان بعدم ما له الدخل.

و عليه فهذا الوجه مانع عن القول بإمكان التجزى، لا من جهه بساطه الملكه، بل من جهه توقف الاستنباط الصحيح على ملكه مطلقه يتمكّن بها من تحصيل الحججه على كل حكم شرعى.

سائرهما (١) به أصلاً، أو (٢) لا يعتنى باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعد دخله (٣) كما في الملكة المطلقة (٤)، بداهه (٥) أنه

و قد دفعه المصنف بأنّ عدم حصول الظن للمتجزى خلاف الفرض، لأنّ مفروض البحث هو حصول القطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب في الباب المذموم يكون له ملكه استنباطه، أو الاطمئنان بعدم دخله فيه بسبب الفحص بالمقدار اللازم، كما يحصل هذا الاطمئنان للمجتهد المطلق. وإلا فلو فرض عدم حصول الاطمئنان بالحكم الشرعي للمتجزى لم يكن استنباطه حجة لا على نفسه، ولا على غيره، بل لا يصدق عليه الاستنباط أصلاً.

و هذا الجواب حكاه صاحب المعالم عن القائلين بقبول ملكه الاجتهاد للتجزيه بقوله:

«و أجاب الأولون بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنه، و حيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن الفرض» و ناقش هو فيه، فراجع (١).

(١). أى: عدم دخل سائر الأبواب ببعض الأبواب أصلاً، و الأولى تبديل «به» ب «فيه» خصوصاً بقريته قوله: «ما في سائرهما» و إن ورد الباء بمعنى «في» أيضاً.

(٢). معطوف على «يقطع» يعنى: أن المتجزى إمّا يقطع بعدم دخل ما في سائر الأبواب، و إمّا يطمئنّ بعدم دخله، و منشأ عدم اعتناء المتجزى بعدم دخل ما في سائر الأبواب هو الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان، فقوله: «لأجل بيان لوجه عدم الاعتناء».

(٣). أى: بعدم دخل ما في سائر الأبواب.

(٤). حيث يقطع صاحبها أو يطمئنّ بعدم دخل استنباط حكم في استنباط حكم آخر.

(٥). تعليل للقطع بعدم الدخول أو الاطمئنان بعدمه، و حاصله: عدم اعتبار الإحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل في استنباط مسأله واحده مع الملكة المطلقة، فكما يحصل الظنّ للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزى، و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلاً في استنباط مسأله للمجتهد المطلق، و كذلك لا يعتبر ذلك في استنباطها للمتجزى.

لا يعتبر في استنباط مسأله معها (١) من الأطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى.

الثاني (٢): في حجيه ما يؤدى إليه

و السرّ في ذلك هو: أنّ الأخبار المرويّه عن أهل بيت الوحي «عليهم الصّلاه و السّلام» - التي هي عمده مدارك الأحكام - قد بوّبها أرباب الجوامع الحديثيه و ربما قطعوا روايه واحده على أبواب متفرقه، لاشتغالها على أحكام متعدده، و مع ذلك أشار صاحب الوسائل إلى ما تقدم و ما يأتي من الأخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسأله، و مع هذا الجهد البليغ لا يظن بوجود روايه في كتاب الحدود مثلا- مرتبطه بباب الطهاره - من دون إشارته إلى موضعها في باب الطهاره - حتى تتجه دعوى احتمال دخل تلك الروايه بالمسأله التي تصدّى المجتهد لاستنباطها.

(١). أى: مع الملكه المطلقه، و الظاهر زياده كلمه «من» لأنّ «الاطلاع» نائب فاعل «لا يعتبر».

٢ - حجيه رأى المتجرى لعمل نفسه

(٢). هذا هو الموضوع الثانى مما يتعلّق بالتجرى في الاجتهاد، و هو حجيه آرائه التي استنباطها من الأدله في حق نفسه، و أنه هل يجوز العمل بها أم عليه الاحتياط أو الرجوع إلى مجتهد مطلق؟ و ليكن محل النزاع هنا ما إذا لم يحصل للمتجرى القطع بالحكم الشرعى من استنباطه، فلو حصل له القطع بالحكم فلا معنى للنزاع في حجيته في حقه، لأنّ حجيه القطع ذاتيه لا تقبل التصرف الشرعى.

و كيف كان فحاصل ما أفاده المصنف فيه هو: أنّ هذه المسأله و إن كانت محل الخلاف كالخلاف في أصل إمكان التجزى، إلا أنّ الصحيح هو حجيه آرائه لعمل نفسه، و ذلك لأنّ مقتضى أدله حجيه مدارك الأحكام - التي استنبطها المجتهد المتجرى منها - هو حجيه رأيه، ضروره أنّ أدله حجيه الخبر الواحد - من الآيات و الروايات و بناء العقلاء - و كذا أدله اعتبار الظواهر لا تختص بالمجتهد المطلق، بل مقتضى عمومها أو إطلاقها هو

ص: ٤٢٣

على المتصف به (١)، و هو (٢) أيضا محل الخلاف إلا أن (٣) قضيه أدله المدارك حجتيه (٤)، لعدم اختصاصها (٥) بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضروره (٦)

حجيتها بالنسبه إلى كل من ثبت اعتبارها عنده.

و عليه فإذا استنبط المتجزي حليه شرب التتن مثلا - من ظواهر الآيات أو الروايات أو حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان - فلا وجه لعدم حجيه هذه الفتوى بعد كونها مستنبطه من الظواهر أو حكم العقل للذين لا يختص اعتبارهما بالمجتهد المطلق. و مع فرض إحراز المتجزي للحكم و علمه به لا- وجه لرجوعه إلى مجتهد مطلق، لعدم كونه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى تشمله أدله التقليد.

(١). أى: المتصف بالتجزى فى الاجتهاد، و هذا فى قبال حجيه آراء المتجزي على الآخرين، حيث يأتى فى الموضوع الثالث البحث عنها، و لوقال: «على نفسه» كان أخصر و أوضح. و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول المراد به الحكم الشرعى.

(٢). أى: حجيه آراء المتجزي - كأصل إمكان التجزي - محل الخلاف، و الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «حجيه».

(٣). استدراك على قوله: «محل الخلاف» و بيان لوجه حجيه آراء المتجزي لعمل نفسه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده المصنف فيه هو...».

(٤). أى: حجيه ما يؤدى إليه استنباط المتجزي. و المراد بالمدارك هو مثل خبر الواحد و الإجماع المنقول و ظواهر الألفاظ من الكتاب و السنه، و المراد من «أدله» هو الوجوه المستدل بها على اعتبار الخبر الواحد و ظواهر الألفاظ و غيرها، و أقوى تلك الوجوه هو سيره العقلاء - الممضاه - على العمل بخبر الثقة و الظواهر.

(٥). يعنى: لعدم اختصاص أدله المدارك بالمجتهد المطلق، فمثل آيتى النبأ و النفر و الأخبار المتواتره إجمالا على العمل بخبر العدل - بل مطلق الثقة - و كذا بناء العقلاء تقتضى حجيه الخبر الواحد على كل من جاءه النبأ أو جاءه الخبران المتعارضان، و من المعلوم شمول هذا للمجتهد المتجزي على حد شموله للمجتهد المطلق.

(٦). تعليل لقوله: «عدم اختصاصها» و الوجه فى عدم الاختصاص ما عرفته من إطلاق

أنّ بناء العقلاء على (١) حجيه الظواهر مطلقا، و كذا (٢) ما دلّ على حجيه خبر الواحد، غايته تقييده (٣) بما إذا تمكّن من دفع معارضاته كما هو (٤) المفروض.

الثالث (٥): في جواز (٦) رجوع غير المتصف

أدله اعتبار الخبر الواحد و الظواهر.

(١). خبر «أنّ بناء» يعنى: يكون بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقا سواء كان المستظهر مجتهدا مطلقا أم متجزّيا.

(٢). معطوف على «بناء العقلاء» يعنى: أنّ أدله حجيه الخبر تدل على حجيته مطلقا، لا لخصوص المجتهد المطلق.

(٣). يعنى: غايه الأمر تقييد إطلاق أدله حجيه المدارك بما إذا تمكّن من دفع معارضات الخبر الواحد الذى يعتمد عليه المتجزّى فى مقام الاستنباط. و حاصله: أنّ أدله اعتبار الأمارات مطلقه من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزّى، لكنها مقيّده بما إذا تمكّن المجتهد الذى جاءه الخبر من الفحص عن معارضه و عن كل ما يزاحم حجيته، و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته على علاج التعارض بتقديم أحدهما على الآخر، أو التخيير، فمن لم تكن له هذه القدره لم تكن أدله حجيه الخبر و الظواهر شامله له، و من المعلوم أنّ هذه القدره جهه مشتركه بين المطلق و المتجزّى، إذ لولاها لم يكن الشخص مجتهدا و لا عارفا بأحكامهم عليهم السّلام.

(٤). أى: كما أن التمكن من دفع المعارضات هو المفروض.

٣ - رجوع المقلد إلى المتجزّى

(٥). هذا هو الموضوع الثالث مما يتعلّق بالتجزّى فى الاجتهاد، و البحث فيه فى أمرين أحدهما: فى جواز رجوع الجاهل إلى المتجزّى و تقليده إياه، و ثانيهما: فى نفوذ قضائه فى المرافعات.

(٦). هذا شروع فى الأمر الأوّل، و حاصله: أنّه كما كان أصل إمكان التجزّى و حجيه

به (١) إليه في كل مسأله اجتهد فيها، و هو (٢) أيضا محل الإشكال من (٣) أنه من رجوع الجاهل إلى العالم، فتعمه (٤) أدله جواز التقليد. و من دعوى (٥)

آراء المتجزى في حق نفسه محل إشكال و خلاف - على ما تقدم في الموضوع الأول و الثاني - فكذا مسأله جواز تقليد العامى من المتجزى محل بحث و إشكال، فقد يقال:

بجواز رجوع العامى إليه، لشمول أدله جواز التقليد له، فإن المتجزى عالم بالأحكام الشرعيه التى استنبطها من الأدله، و عارف بالحلال و الحرام، فلا بد من القول بجواز رجوع العامى إليه، لترتب الحكم على موضوعه الفعلى بلا ريب.

و قد يقال: بعدم جواز رجوع العامى إليه، لأن أدله جواز التقليد إما لبيته و إما لفظيه، و لا إطلاق فى شىء منهما ليشمل جواز الرجوع إلى المتجزى، أما الأدله اللبته - و هى السيره و بناء العقلاء - فمن الواضح إنه لا إطلاق لها حتى يتشبث به لإثبات جواز الرجوع إلى المتجزى. و عليه فلا دليل على جواز الرجوع من هذه الجهه.

و أمّا الأدله اللفظيه الداله على جواز رجوع الجاهل إلى العالم فلا إطلاق فيها أيضا، لأنها إرشاد إلى السيره العقلايئه، و يتعين الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل إلى المجتهد المطلق، و يكون الشك فى جواز الرجوع إلى المتجزى مساوقا للقطع بعدم جوازه. و سيأتى ما هو الحق من القولين فى التعليقه الآتيه و فى مباحث التقليد «إن شاء الله تعالى».

(١). أى: غير المتصف بالتجزى إلى المتجزى.

(٢). أى: جواز الرجوع محل إشكال كما كان أصل إمكان التجزى و حجيّه آرائه لنفسه محل إشكال أيضا.

(٣). هذا وجه جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «فقد يقال بجواز رجوع العامى إليه... إلخ».

(٤). يعنى: فتعم أدله جواز التقليد رجوع الجاهل إلى المتجزى كما تعم الرجوع إلى المجتهد المطلق.

(٥). هذا وجه عدم جواز الرجوع، و قد تقدم بقولنا: «و قد يقال بعدم جواز رجوع العامى



عدم إطلاق فيها (١)، و عدم (٢) إحرار أن بناء العقلاء أو سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله (٣) أيضا (٤)، و ستعرف (٥) إن شاء الله تعالى ما هو قضيه الأدله.

إليه، لأن أدله جواز التقليد... إلخ».

(١). أى: فى أدله جواز التقليد، و هذا إشاره إلى منع إطلاق الأدله اللفظيه الداله على جواز التقليد، و العمده منها بنظر المصنف هى الأخبار الداله على جواز متابعه العلماء، و أنّ للعوام تقليد الفقهاء، و نحو ذلك، فإنّ المأخوذ فى موضوع هذه الأخبار مثل عنوان «الفقيه و العارف بالحلال و الحرام» و من المعلوم توقف صدقه على استنباط جملة معتد بها من الأحكام، فلو كان ذا ملكه مطلقه و لم يستنبط شيئا، أو استنبط شيئا يسيرا منها أشكل الحكم بجواز تقليده، لعدم صدق «الفقيه» عليه. و المتجزى أيضا كذلك، فإنّ الشك فى صدق «الفقيه» عليه كاف فى منع الرجوع إليه.

و لا- يخفى أنه لا- منافاه بين ما أفاده هنا من الإشكال فى عمل العامى بفتوى المتجزى و ما تقدّم فى الموضوع الثانى من حجيه آرائه فى حق نفسه. و الوجه فى عدم المنافاه: أنّ موضوع أدله جواز التقليد هو الفقيه و العالم و نحوهما، و من المعلوم دوران الحكم مدار موضوعه، و مع فرض الشك فى صدق «العالم» على المتجزى لا- سبيل للحكم بجواز الرجوع إليه، لكونه من التمسّيك بالدليل مع الشك فى موضوعه. و ليست هذه الأدله ناظره إلى عمل المتجزى برأى نفسه حتى يتوهم حرمة عمله بها، بل هى ناظره إلى عدم موضوعيه المتجزى لجواز رجوع العامى إليه، فلا تهافت بين ما أفاده هنا و فى الموضوع الثانى.

(٢). هذا إشاره إلى الأدله اللبّيه على جواز التقليد، فإنّ عدم الإطلاق فيها أوضح من الأدله اللفظيه.

(٣). أى: مثل المتجزى، و المراد بالمثل كل من لم يحرز قيام السيره على الرجوع إليه كالمجتهد المطلق غير المستنبط لجملة وافيّه من الأحكام.

(٤). كما لا يحرز جواز الرجوع إليه من ناحيه الأدله اللفظيه، للشك فى الإطلاق.

(٥). فى الفصل الأوّل مما يتعلّق بمباحث التقليد.

و أمّا جواز حكومته (١) و نفوذ فصل خصومته (٢) فأشكل (٣). نعم (٤) لا يبعد نفوذه فيما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها، بحيث يصح أن يقال في حقه عرفاً: «أنه ممن عرف أحكامهم» كما مرّ (٥) في المجتهد المطلق

## قضاء المتجزّي

(١). أى: حكومه المتجزّي، و هذا هو الأمر الثانى المبحوث عنه فى الموضوع الثالث، و لم يعقد المصنف له موضعاً مستقلاً من البحث، و أجمل الكلام فيه، لوضوح حكمه من المباحث السابقة. و حاصل ما أفاده فيه: أن نفوذ حكم المتجزّي أشدّ إشكالا من حجيه فتواه على غيره، لاحتمال اختصاص منصب القضاء بالمجتهد المطلق، لكونه هو العارف بجلّ الأحكام، فلا يصدق قوله عليه السّلام فى المقبوله: «عرف أحكامنا» إلّا على المجتهد المطلق، فلاحظ للمتجزّي من القضاء أصلاً.

إلّا أن يقال: بما تقدم فى نفوذ قضاء المجتهد المطلق الانسدادي على الحكومه من أنّه إذا عرف المتجزّي جملة معتدا بها - من الأحكام - بالاجتهاد صدق عليه «أنه ممن عرف أحكامهم عليهم السّلام فيثبت له منصب القضاء.

(٢). هذا من إضافه المصدر إلى الفاعل، و إلّا فالخصومه للمترافعين لا للمجتهد.

(٣). أى: أشدّ إشكالا من حجيه فتواه على الجاهل. و وجه أشديه الإشكال هو: أنّ مقتضى سيره العقلاء و فطرتهم على الرجوع إلى العالم هو حجيه نظر المتجزّي أيضاً كالمطلق، إذ مناط السيره كون المرجع عالماً فيما يرجع إليه سواء علم غيره أم لا. و هذه السيره لا تتوقف إلّا على الإمضاء. و هذا بخلاف القضاء، فإنّ أدله نفوذه هى الأدلّه اللفظيه التى أناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و نحوهما.

(٤). هذا استدراك على قوله: «فأشكل» و غرضه إثبات جواز تصدّي المتجزّي للقضاء إذا استنبط جملة وافيه من الأحكام، أو كانت موارد الإجماعات القطعيه و الأخبار المتواتره بمقدار توجب صدق الفقاهه و المعرفه.

(٥). فى نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي بناء على تقرير المقدمات بنحو الحكومه، حيث قال: «إلّا أن يقال بكفايه انفتاح باب العلم فى موارد الإجماعات و الضروريات من

الدين أو المذهب...».

(-). و توضيح الكلام فى هذا الموضوع الثالث: أنه قد ادعى الإجماع على عدم جواز تقليد المتجزى، و قد أفتى به جمع منهم السيد الفقيه صاحب العروه، حيث قال فى عداد شرائط مرجع التقليد: «و كونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوز تقليد المتجزى» فإن تمّ الإجماع المدعى فهو، و إلا فمقتضيات أدله و جوب التقليد مختلفه كما سيظهر.

و ينبغى تحرير محل النزاع أولا، فنقول: إنّ التجزى فى الاجتهاد فى قبال المطلق منه لا يراد به إلا ملكه الاستنباط لا استخراج الأحكام فعلا من الأدله، فمن يتمكن من استنباط جميع الأحكام حقيقه أو عرفا فهو مجتهد مطلق، و من ليس كذلك فهو متجزّ. و للملكه المتجزيه مراتب بلحاظ إتقان المبادئ النظرية الدخيله فى الاستنباط، فربّ متجزّ يقارب المجتهد المطلق فى الفضل، و ربّ متجزّ لا يقدر على استنباط عشر مسائل، و بين الحدّين مراتب متفاوتة جدا.

و ليس محل الكلام هو القادر على استخراج حكم مسأله أو مسألتين قطعا، فإنّ العنوان المأخوذ فى أدله حجيه الفتوى و نفوذ القضاء - على ما مرّ - هو الفقيه و العالم بالأحكام، و هذا و إن لم يكن مرادفا للمجتهد المطلق كما أنه لا يقابل المتجزى، إذ النسبه بين الفقيه و كل من قسمى الاجتهاد هو العموم من وجه، فالفقيه من استخراج جمله و افيه من أحكام أكثر أبواب الفقه بحيث يصدق على «العالم بالأحكام» بقول مطلق، و صدقه كذلك منوط بمعرفتها بنحو الاستغراق العرفى، و هذا قد يتصادق عليه المجتهد المطلق و المتجزى، و إن كان بينهما فرق من جهه قدره الأوّل على استنباط بقيه الأحكام و عجز الثانى عنه.

و ليكن محل الكلام هو المتجزى القادر على استنباط أحكام باب أو بايين من أبواب الفقه كمن استخراج أحكام كتاب القضاء فقط، أو هى مع أحكام الشهادات، كما يظهر من الاستدلال بمعتبره أبى خديجه الآتية.

إذا عرفت محلّ النزاع، فاعلم: أنّ مقتضى بعض أدله و جوب التقليد تعين الرجوع إلى المجتهد المطلق، و مقتضى بعضها جواز الرجوع إلى المتجزى، و بيانه: أنه بناء على الانسداد و اقتضائه بطلان غير التقليد من الطرق يجب على العامى الرجوع إلى عالم ما، لكون النتيجة جزئيه، و المتيقن حينئذ

هو الرجوع إلى المجتهد المطلق لا المتجزى. هذا مع الغض عما حَقَّق في محله من أن نتيجه المقدمات هي التبعض في الاحتياط لا حجية قول الفقيه.

و بناء على الانفتاح يكون مقتضى الأدلة اللفظية من الكتاب و السنه - على فرض صحه الاستدلال بها على وجوب التقليد - اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، لظهور آيه النفر في وجوب الحذر عقيب إنذار الفقيه، لا وجوبه عند إنذار كل منذر، و الفقيه هو العالم بجلّ الأحكام. و هذا ظاهر روايه التفسير أيضا من قوله عليه السلام: «فللعوام أن يقلدوه». و ظهور آيه السؤال من أهل الذّكر في موضوعيه «أهل الذّكر» للحكم بوجوب السؤال منه مقدمه للعلم ثم الاعتقاد أو العمل به. و أمّا ظهور المقبوله «و عرف أحكامنا» في الاستغراق و عدم كفايه معرفه اليسير من أحكامهم فقد تقدم مشروحا.

و هكذا الحال في الأخبار الإرجاعيه، فإنّها تدلّ أيضا على اعتبار كون المرجع محيطا بجلّ الأحكام الشرعيه، و عدم كفايه العلم ببعضها، و لفظ «الفقيه و العالم» و إن لم يرد في هذه الأخبار لكون السؤال في جملة منها عن وثاقه المرجع و أمانته في النقل، إلّا أنّ اعتبار فقاهه المرجع إمّا لكونه من المرتكزات التي قررها الإمام عليه السلام و إمّا لكونه مما يدلّ عليه مناسبه الحكم و الموضوع، و عدم كون تمام الموضوع هو الوثاقه في نقل ألفاظ الروايه إلى السائل، بل ورد في السؤال عن وثاقه يونس سن عبد الرحمن «آخذ عنه معالم ديني» مفروض سؤال عبد العزيز بن المهتدي أنّ يونس عالم بمعالم الدين، و من المعلوم توقف صدق العالم بالدين على معرفه معظم أحكامه.

و يشهد لهذا أيضا أمره عليه السلام أبان بن تغلب بالجلوس في المسجد و الإفتاء، فإنّ الإفتاء في ذلك العصر و إن لم يكن بهذا الحدّ من الصعوبه و الإعضال، إلّا أنّه ليس مجرد قراءة ألفاظ الروايات على عوامّ الشيعه، مع ما فيها من المتعارضات و العام و الخاصّ و المطلق و المقيد و غير ذلك مما يتوقف استفاده الحكم الشرعي منها على إعمال نظر فيها، خصوصا و أنّ الإفتاء المأمور به لم يقيد بباب دون باب، و هذا طبعاً منوط بالعلم بأكثر الأحكام الشرعيه و بالفقاهه في الدين.

و بهذا يظهر أن المقصود من الإرجاع إلى رواه الأحاديث في المقبوله و غيرها ليس الإرجاع إلى من روى صرف الوجود من أحاديثهم عليهم السلام حتى يستأنس منه حجية فتوى المتجزى، كيف؟

و المفروض فى المقبوله اختلاف الحاكمين فى الشبهه الحكيمه و هى الدين أو الميراث، و من المعلوم أنّ المنصوب فى هذا الموارد لفصل الخصومه و النزاع هو المجتهد المطلق خصوصا بقريته «عرف أحكامنا». و لا إطلاق فى قوله عليه السّلام: «روى حديثنا، و إنما كان ذكره للتنبيه على استناد القاضى إلى روايتهم عليهم السّلام فى قبال قضاء العامه الذين أوجب انحرافهم عن باب مدينه علم الرسول صلى الله عليه و آله و سلم استنادهم إلى غير رواياتهم عليهم السّلام الموجب لوقوعهم فى التّيه و الحكم بخلاف ما أنزل الله تعالى على نبيه و آل بيته المعصومين عليهم السّلام.

فالمتحصل: أن الأدلّه اللفظيه تقتضى اعتبار الاجتهاد المطلق فى مرجع التقليد. نعم فى خصوص معتبره أبى خديجه كلام سيأتى التعرض له «إن شاء الله» هذا كله حال الأدله اللفظيه.

و أما بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم فقيل: إنّه استقرّ على عدم الفرق فى الرجوع إلى المجتهد بين المطلق و المتجزى، لوحده المناط و هو الخبرويه، «لوضوح أن جاهلهم بشىء يرجع إلى العالم به و إن لم يكن له معرفه غيره من الأمور، فتراهم يراجعون الطيب الأخصيائي بالعيون مثلا- و إن لم يكن له خبره غيرها من الجهات، و كذلك من له معرفه ببعض المسائل دون بعض و إن كان قليلا. بل قد يقدمون نظر المجتهد المتجزى على قول المجتهد المطلق عند المعارضه، كما إذا كان المتجزى أعلم من المجتهد المطلق، لممارسته و دقته فى العلوم العقليه، و كونه أقوى استنباطا منه فيما يرجع إلى تلك المباحث من المسائل كوجوب مقدمه الواجب و بحثى الضد و الترتب و غيرها، و إن لم يكن له قوه بتلك المثابه فى المسائل الراجعه إلى مباحث الألفاظ كغيرها»(1).

و يدلّ على كفايه مطلق الاجتهاد فى مرجع التقليد و عدم اعتبار الاجتهاد المطلق فيه معتبره أبى خديجه عن الصادق عليه السّلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور، و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا (قضايانا) فاجعلوه بينكم، فإننى قد جعلته قاضيا، فتحاكموا إليه». و تقريبه هو ما أفاده سيّدنا الأستاذ «قده» بقوله: «و كونها فى القضاء لا يمنع من الاستدلال بها فى المقام، لأنّ منصب القضاء منصب الفتوى، و لا عكس، فما دلّ على عدم اعتبار شىء فى القاضى يدلّ على عدم اعتباره فى المفتى»(2). و عليه تكون هذه الروايه المعتبره إمضاء للسيره الجاربه على جواز رجوع الجاهل إلى العالم من دون اعتبار كونه عالما مطلقا.

أقول: لا-ريب في بناء العقلاء على مراجعه الخبير المتجزّي في الجملة، و تقديم قوله - في ظرف المخالفه - على قول من له إحاطه بأبواب أخرى من الفنّ، و مثاله المعروف هو الطبيب الأخصائي بالقياس إلى العالم بالطبابة العامه، إذ لا شك في تقديم رأى الأوّل على الثاني عند المعارضه. لكن التنظير به لما نحن فيه من مساواه قول المتجزّي للمجتهد المطلق أو تقديم قوله عليه لا يخلو من شىء، إذ مورد البحث في المقام وجود مجتهدين مثلا- أحدهما متجزّي في باب القضاء، و الآخر مطلق له القدره على استنباط تمام أبواب الفقه، و في خصوص كتاب القضاء تتوفر القدره اللازمه لاستخراج أحكامه لكلّ منهما، و إن أمكن كون أحدهما أكثر مهاره من الآخر في استنباط ذلك الباب.

و هذا بخلاف الطبيب، فإنّ الطبيب الأخصائي - في عضو أو جهاز من أجهزه البدن - له الخبره بأمراض مورد اختصاصه بما يكون الطبيب العام فاقدا لتلك الخبره قطاعا، و في مثله يقدّم قول المتجزّي بلا شك، و أين هذا من المجتهد المطلق و المتجزّي في باب من أبواب الفقه؟ فان مفروض البحث قدره المتجزّي على استنباط أحكام مورد اجتهاده من إعمال قواعد عامه أو جمع بين المتعارضات و نحوها كما يقتدر المجتهد المطلق على استنباطها.

و الواقع أنّ إحراز سيره العقلاء و المتشرعه على العمل بقول المتجزّي في الأحكام الشرعيه مع وجود المجتهد المطلق مشكل، خصوصا مع ما فيها من الاهتمام الذي ليس في الشئون الدنيويه، فان المهم في باب التقليد تحصيل المؤمن من العقاب المحتمل بعد العلم الإجمالى بالتكاليف الالتزاميه في الشريعه المقدسه، فلو كان المتجزّي أعلم في باب من المطلق أمكن دعوى بنائهم على مراجعته، و إلا فمع فرض المساواه لا تخلو دعوى بنائهم على الرجوع إليه من تردّد.

هذا كله بناء على ثبوت صغرى رجوعهم إلى المتجزّي من أهل الخبره في الدين، و المهم حينئذ إمضاء هذا البناء العملى، و قد عرفت أن سيدنا الأستاذ «قده» اعتمد على ظهور معتبره أبى خديجه في كفايه التجزّي في الاجتهاد للتصدى لمنصب القضاء، و ما ثبت له ثبت للفتوى أيضا، و لا عكس.

و تحقيق هذا الأمر منوط بالنظر في جهتين، الأولى: في ما استفاد من متن المعتبره، الثانيه: في النسبه بينها و بين سائر الأدله اللفظيه الظاهره في اعتبار الاجتهاد المطلق.

أمّا الجبهه الأولى فمحصلها: أن هذه المشهوره رواها ثقة الإسلام الكليني بلفظ «من قضائنا»

و رواها الشيخ - كما فى الوسائل - بلفظ «من قضايانا» و على كلّ منهما فإمّا أن تكون حرف الجر للتبويض أو للبيان، و الاستدلال بها على كفايه الاجتهاد فى باب القضاء للتصدى لهذا المنصب الشامخ منوط بدلاله الروايه على كفايه معرفه جمله من أحكام القضاء، إمّا بأن يقال فى مدلولها:

«يعلم شيئاً هو قضاؤنا» أى يعلم خصوص ما ورد عنهم عليهم السّلام فى باب القضاء من موازين الحكم. و إمّا أن يقال: «يعلم شيئاً من طبيعه قضائهم عليهم السّلام و يكون حرف الجر للتبويض بناء على صحته فى المقام، لعدم كون الأفراد أبعاض الطبيعه.

و على كل منهما يكفى كون القاضى مجتهدا فى باب القضاء، و حيث إنّ منصب القضاء هو منصب الفتوى أمكن القول بجواز العمل بفتوى المتجرى.

أقول: لا بد من ملاحظه مدلول الروايه بناء على كلتا النسختين، فبناء على نسخه الكافى «من قضائنا» قد يتجه ما تقدم من نفوذ قضاء المتجرى فى كتاب القضاء، نعم لا تصدق معرفه طبيعه قضائهم عليهم السّلام على معرفه مسأله أو مسألتين مثلاً، كما أنّ العارف بمسألتين من علم النحو أو الطب لا يصدق عليه أنه نحوى أو طبيب، بل ظاهره معرفه جميع الأحكام.

و بناء على نسخه التهذيب «من قضايانا» فقد يشكّل الأمر، لأنّ الجمع المضاف من ألفاظ العموم، فتعتبر معرفه جميع الأحكام بحيث يصدق الاستغراق العرفى، و يتحد هذا المضمون مع مثل المقبوله الظاهره فى اعتبار الفقاهه و الاجتهاد المطلق. و لا يجدى كون حرف الجر للتبويض، فان بعض الكثير كثيراً أيضاً، فإنّ علومهم عليهم السّلام بحار ليس لها ساحل و لا يحيط بها بشر، فلا بد من كون بعضها كثيراً أيضاً، فإنّ القطره و إن كانت بعض البحر حقيقه، إذ كل جزء من أجزاء المركب بعضه و إن كان قليلاً، إلّا أن صحه النسبه البعضيه عرفاً أمر آخر غير الصدق اللغوى و الدقى العقلى، فهى متقومه بكون البعض كثيراً فى نفسه و بالنسبه إلينا، و قد حكى أنه قيل لصاحب الجواهر أعلى الله مقامه الشريف عند احتضاره و انكشاف الغطاء عنه: «عنده شىء من علم جعفر عليه السّلام مع أنّه من أعظم الفقهاء و أعمدتهم و ممّن وفقه الله تعالى لتحرير دوره كامله من أمّهات المباحث الفقهيّه.

و على هذا الاحتمال تكون معتبره أبى خديجه موافقه للمقبوله و نحوها.

إلّا أنّه قد يعوّل على نقل الكلينى باعتبار أضبطينه فى مقام النقل، و تقع المعارضه بينها و بين سائر الأدله اللفظيه، إذ الأحكام الواصله عنهم عليهم السّلام فى باب الخصومات ليست بكثيره فى نفسها.

هذا بعض الكلام فى الجبهه الأولى.

و أمّا الجبهه الثانيه و هى بيان النسبه بين المشهوره - على فرض دلالتها على كفايه معرفه أحكام القضاء و فصل المرافعات - و المقبوله و نحوها مما ظاهره اعتبار الاجتهاد المطلق، فنقول: بناء على ظهور المشهوره بدوا فى نفوذ قضاء المتجزى تقع المعارضه بينها و ما بمضمونها كما فى صحيحته الأخرى: «اجعلوا بينكم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فإنى قد جعلته عليكم قاضيا» و غيرها مما استدل به على كفايه التجزى فى الاجتهاد، و بين المقبوله: «و عرف أحكامنا» الظاهره فى معرفه مقدار معتد به من الأحكام.

و الظاهر لزوم تقييد المشهوره بالمقبوله، فإنّ معتبره أبى خديجه و إن دلت على كفايه العلم بشىء من قضائهم عليهم السلام فى جواز التصدى لهذا المنصب، إلا أنّ مقتضى قوله عليه السلام فى المقبوله: «و عرف أحكامنا» عدم كفايه العلم بمطلق الشىء من قضائهم فى مشروعيه القضاء فى المرافعات، و أنّ اللازم معرفه كثير من أحكامهم عليهم السلام، خصوصا مع كونه عليه السلام فى مقام نصب القاضى لفصل النزاع فى الشبهه الحكيمه التى تعارضت الروايات فيها كما هو مفروض سؤال عمر بن حنظله من الاختلاف فى الدين و الميراث، فلا يكفى فى التصدى لهذا المنصب التلبس بصرف الوجود من روايه الحديث، ما لم يبلغ مرتبه صدق «العالم و العارف بالأحكام» عليه.

هذا كله بناء على كون المشهوره كالمقبوله ناظره إلى القاضى المنصوب بالنصب العام، و إلا فبناء على كون مفادها نصب قاضى التحكيم فلا معارضه لها مع المقبوله، لتعدد المورد.

و الإجماع على عدم اعتبار روايه جميع أحاديثهم عليهم السلام و لا النّظر فى جميع حلالهم و حرامهم - لكفايه النّظر فى الجمله المعتد بها - و إن كان صحيحا، كما أنّ حمل المعرفه على الملكه خلاف ظهور المعرفه فى الفعلية و تفكيك بين فقرات الروايه يأباه سياقها، إلاّ أنّ ذلك كله لا- يوجب حمل «عرف أحكامنا» على الجنس الصادق على القليل و الكثير، حتى يقال بكفايه التجزى فى مقام القضاء، و ذلك لأنّ تعذر إرادته الاستغراق الحقيقى من معرفه أحكامهم و تعذر حمل المعرفه على الملكه لا يوجبان التنزّل إلى كفايه مطلق المعرفه الفعلية ببعض الأحكام، بل يتعين الحمل على الجمله المعتدّ بها كما ذكرنا، فما أفاده سيدنا الأستاذ «فده» فى المستمسك عقيب كلامه المتقدم لا يخلو من خفاء.

و كيف كان فلو فرض سقوط المقبوله بالتعارض تعين القول باعتبار معرفه جملته وافية من أحكام



الفقه، و عدم كفايه التجزّي في خصوص باب القضاء فضلا عن التقليد فيه - كما ذهب بعض إلى ثبوته له تمسكا بالإطلاقات - و الوجه فيه: أنّ منصب القضاء على ما يظهر من جملة من الأخبار لم يثبت بالأصالة إلاّ -لنبيّ أو وصي نبي كما في صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السّلام فلا يشرع لغيرهما إلاّ بالإذن منهما «عليهما الصلاه و السّلام» خصوصا أو عموما كنوّاب الغيبه، فإنّ المأذون من قبلهما ينطبق عليه عنوان الوصي و لو عناه كوكيل الوصي، غايته أنّ عهده في طول عهد الوصي و من فروعه. و ظاهر الصحيحه نفى الولاية العرضيه عن غير النبي و الوصي صلوات الله عليهما» لا نفى الولاية الطويله الحاصله بالإذن، و المتيقن ممن أذن له في القضاء هو المجتهد المطلق الجامع للشرائط، و يشك في نفوذ قضاء غيره، و الأصل الأوّلى و إن اقتضى إباحته لكل مكلف، إلاّ أنّ مقتضى الأصل الثانوي المستفاد من النصوص عدم مشروعيته لمن لا أهليته له.

هذا بعض الكلام في قضاء المتجزّي، و قد عرفت أنّ الأقوى عدم ثبوت هذا المنصب لمطلق مراتب التجزّي، لإناطته بصدق «الفقيه و العارف بالأحكام» و هو مما يتوقف على استخراج الكثير من أبواب الفقه الشريف، و لذلك لا يثبت للمجتهد المطلق الذي لم يستنبط الجملة المعتمد بها.

و أمّا مسأله تقليد المتجزّي و حجيّه فتواه على غيره فقد عرفت استدلال سيدنا الأستاذ «قده» عليه «بأن منصب القضاء منصب للفتوى و لا- عكس» و الحكم في الأصل - أعني جواز تصدى المتجزّي لمنصب القضاء - و إن لم يكن واضحا عندنا، إلاّ أنّه على فرض تسليمه لم يتضح لنا التلازم بين منصب القضاء و الفتوى دون العكس، فان كلاً منهما لكونه نيابه عن المعصوم عليه السّلام يتوقف على الإذن الخاصّ أو العام، مع ما بين أحكام البابين من تفاوت.

و عليه يكون الأحوط - لو لم يكن أقوى - اعتبار الاجتهاد المطلق في مرجع التقليد، و الله أعلم بحقيقه الحال.

لا يخفى احتياج الاجتهاد إلى معرفه العلوم العربيّه (٢)

### مبادئ الاجتهاد

(١). الغرض من عقد هذا الفصل الإشاره إلى مبادئ الاجتهاد - فى الفقه الشريف - أعنى بها العلوم التى يتوقف عليها، و قد اختلفت كلماتهم فى حصرها، فعدها بعضهم ستة، و بعضهم اثنى عشر علما، و هى اللغه و النحو و الصرف و المعانى و البيان و الأصول و الكلام و المنطق و التفسير، و العلم بأحاديث الأحكام، و بمواقع الإجماع، و الرّجال، و الرياضى الشامل للحساب و الهندسه و الهيئه. و أضاف بعضهم إليها أموراً اخر كعدم كونه بّحاثاً و جريّاً على الفتوى و مستبدا بالرأى و غير ذلك مما هو مذكور فى المطولات. و ربما يجمع بين القولين الأوّلين بتوقف حصول الملكة على الستة، و الاستنباط الفعلى على اثنى عشر علما، و كماله على أمور أخرى.

و لكن المصنف اقتصر هنا على دخل خصوص العلوم العربيّه فى الجملة و التفسير كذلك و علم الأصول، و سيأتى.

(٢). هذا الإحتجاج مما لا- إشكال فيه، لتوقّف الاجتهاد على العلوم العربيّه توقّف ذى المقدمه على مقدماته الوجوديه، لكون عمده أدله الفقه - و هى الكتاب و السنه - عربيّه.

و المراد بالعلوم العربيّه العلوم التى يكون موضوعها الألفاظ العربيّه من حيثيات مختلفه، و هى علم اللغه و النحو و الصرف و البلاغه و العروض.

أمّا توقّف الاستنباط على معرفه علم اللغه فواضح، للزوم إحراز معانى المفردات

فى الجملة (١) و لو (٢) بأن يقدر على معرفه ما يبتنى عليه الاجتهاد (٣) فى المسأله بالرجوع إلى ما دُونَ فيه، و معرفه (٤) التفسير كذلك.

الوارده فى الأدله، كلفظ الصعيد و الغسل و المسح و المفازه و الكعب و الكفّ و اليد و الآنيه و الغناء، و نحوها من الألفاظ التى تعلق بها حكم شرعى.

و أمّا توقفه على علم النحو فلأنه يعرف به معانيها التركيبية الحاصله من تركيب العوامل اللفظيه و المعنويه مع المعمولات، فيلزم معرفه الفاعل و المفعول و الحال و المبتدأ و الخبر و نحوها مما يوجب اختلاف حركه الكلمه فيها اختلاف معانيها. و لا يلزم التبخر فى جميع مباحثه مما لا- دخل له فى الاستنباط كمسأله «الإخبار بالذى» و الفرق بين عطف البيان و البدل، و المسأله الزبوريه.

و أمّا توقفه على علم الصرف، فلأنه تعرف به الهيئات المختلفه الطارئه على ماده، و تصاريفها الموجه لاعتوار المعانى المتشتمه عليها بالمضى و الاستقبال و الأمر و غيرها.

و أمّا علم البلاغ فليس له دخل بتلك بالمثابه و إن كان بعض مباحثه كمبحث الإنشاء و الإخبار، و القصر و نحوها مفيدا. و تكثر فائدته لو قيل بترجيح أحد الخبرين المتعارضين بالأفصحيه. و أمّا علم العروض الباحث عن القوافى و الأوزان فلا دخل له أصلا فى الاجتهاد.

(١). قيد ل «معرفه» يعنى: أن الاجتهاد فى الفقه يتوقف على معرفه عده من مباحث العلوم العربيه، لا على معرفتها بتمامها، فتوقف الاجتهاد على معرفه بعض مباحث علم اللغه و النحو و الصرف واضح، دون توقفه على معرفه علم العروض، و جمله أخرى من مباحث النحو.

(٢). قيد للمعرفه، يعنى: أن تلك المباحث - التى يتوقف عليها الاستنباط من اللغه و جمله من مسائل النحو و الصرف - لا يلزم على المجتهد معرفتها بالفعل و إبداعها فى صدره، بل يكفى ملكه الاقتدار عليها بمراجعته الكتب المدونه فيها.

(٣). أى: الاجتهاد الفعلى و هو استنباط الأحكام عن أدلتها.

(٤). معطوف على «معرفه العلوم العربيه» و قوله: «كذلك» يعنى: فى الجملة و لو بأن

و عمدہ ما يحتاج إليه هو علم الأصول (١)، ضروره أنه ما من مسأله إلا و يحتاج في استنباط حكمها إلى قاعده أو قواعد برهن عليها في

يقدر على معرفته بالرجوع إلى كتب التفسير. و وجه الحاجه إلى معرفه التفسير في الجملة هو معرفه آيات الأحكام التي هي خمس مائه آيه على ما قيل، و قد صنّف غير واحد من الأصحاب كتباً في هذا الموضوع. و لا بد للفقيه من مراجعه هذه الآيات و ما ورد فيها من تخصيص و تقييد و بيان كي لا يتسرّع إلى الأخذ بظاهر الآيه أو بظاهر الروايه التي قد تخالف الآيه بوجه من الوجوه.

(١). لا ريب في ما أفاده «قده». و لا يخفى أن توقف استنباط الأحكام الفرعيه على علم الأصول أشدّ بكثير من توقفه على سائر العلوم، فإنّ ملكه الاجتهاد لا- تحصل إلا- بإتقان مسائل هذا العلم و صيرورته ذا رأى في أكثر مسائله. و وجه الحاجه إليه في الاستنباط الفعلي هو ما أشار إليه في المتن من ابتناء أكثر المسائل الفقهيّه عليه، فإنّ أكثر الفقه يستنبط من أخبار الآحاد، و بعضها من ظواهر الكتاب و الإجماع و الأخبار المتواتره. و لا بد من علم الأصول في إثبات حجيه خبر الثقة أو العدل أو الموثوق به، و كذا ظهور الكتاب بل مطلق الألفاظ، لأنّه متكفل لإثبات الحجيه. و كذا نحتاج إليه في مسأله تعارض الروايات لأجل العلاج و إثبات حجيه واحد من المتعارضين تعييناً أو تخيراً.

و كذا في مسأله حجيه الاستصحاب و الإجماع و حكم تعارض الاستصحابين و تشخيص سببيه أحد الشكين للآخر، و حكمه أصله على الأصل الجارى في الشك المسببي، و جريانه في التدرجات.

و كذا مباحث الاستلزامات كمسأله وجود التلازم بين وجوب المقدمه و وجوب ذيهها و عدمه، و اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد، و جواز الترتب في تراحم الضدين و عدمه، و جواز اجتماع الأمر و النهى في واحد ذى عنوانين. و كذا يحتاج إلى علم الأصول لمعرفة ما يحقّق صغرى الظهور كباب المفاهيم و العام و الخاصّ و المطلق و المقيد، إلى غير ذلك من المسائل الأصوليه المحتاج إليها في استنباط الأحكام الفرعيه. و مع هذه الحاجه الشديده إلى علم الأصول أورد أصحابنا المحدثون على الاحتياج إلى هذا العلم وجوهاً ضعيفه و شكوكاً واهيه تعرض في المتن لبعضها مع اندفاعه.

الأصول، أو برهن عليها مقدّمه في نفس المسأله الفرعيه، كما هو طريقه الأخبارى (١). و تدوين (٢) تلك القواعد المحتاج إليها على حده (٣) لا يوجب كونها بدعه (٤)،

(١). فإنهم حذرا من تصنيف كتاب مستقل في علم الأصول تعرّضوا بإيجاز لجمله من مباحث هذا العلم في مقدمه كتبهم الفقهيّه، كصاحب الحدائق حيث أودع عدّه من مسائل العلم في مقدمه الحدائق. و لو كان المقصود من عدم تأليف كتاب في علم أنّ تأليفه يحسب بدعه عندهم فيرد عليهم: أنّه لم يفرّق في صدق البدعه إيداع مطالبه في كتاب مستقل أو في مقدمه كتاب فقهيّ.

(٢). مبتدأ خبره «لا يوجب» و هذا إشاره إلى أوّل الشكوك الواهيه التي أبداها بعض المحدثين، و حاصله: أنّ تدوين كتاب في علم الأصول بدعه، لأنّ علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمه عليهم السّلام، و نقطع بأنّ قدماءنا و حاملي أخبارنا لم يكونوا عالمين بها، و قد كانوا يتديّنون بدين أئمتهم عليهم السّلام، و يعملون بأخبارهم، و مع ذلك قرّهم أئمتهم على ذلك، فاستمرّ ذلك إلى زمان ابن أبي عقيل و ابن أبي جنيد، ثم حدث بينهم علم الأصول. فهو بدعه و ضلاله.

و يكفى في رد هذه الدعوى ما أشار إليه في المتن، من أن عدم تدوين علم الأصول في عصر الحضور و تدوينه بعده ليس بدعه، و إلاّ لكان تدوين كثير من العلوم كالتفسير و التجويد و النحو و الصرف و غير ذلك بدعه، فهل يرضى المحدث أن يتخيّل أن أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه «لما أمر أبا الأسود الدؤلى بتدوين علم النحو و تأسيسه أمره بتأسيس بدعه؟ و لم يكن شىء من قواعده ثابتة؟ فان الالتزام بذلك في غايه البشاعه، إذ من المسلّم وجود قواعد النحو قبل أمره صلوات الله عليه» إياه بتدوين النحو، غايه الأمر أنها لم تكن مدوّنه قبله.

(٣). قيد لقوله: «و تدوين تلك القواعد» أى: تدوين تلك القواعد على حده، لا في مقدمه كتاب فقهيّ.

(٤). كما زعمها أصحابنا المحدثون.

و عدم (١) تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، و إلا (٢) كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعه.

و بالجملة (٣): لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها

(١). مبتدأ خبره «لا يوجب» و هو تتمه للتوهم المزبور و ليس توهما آخر، و لو قال في تقرير هذه الشبهة: «و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حده مع عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب بدعه» كان أخصر و أبين للمطلب، و الأمر سهل.

(٢). هذا هو الجواب النقضى عن شبهة المحدثين، يعنى: و إن كان تدوين هذه القواعد في كتاب في زمن الغيبة بدعه لكان تدوين الفقه بدعه أيضا، مع أنّ المحدثين بذلوا الجهد في الفقه و ألفوا فيه، أ فهل كان تأليف كتاب فقهى استدلالى بدعه بمجرد أنه لم يكن في عصر الحضور؟ أو هل يكون العمل بالقواعد النحوية بدعه لمجرد أن تدوينها كان في عصر الغيبة و إن كانت القواعد معمولا بها حتى قبل ظهور الإسلام؟ و بالجملة: أنّ مقصود المحدثين من دعوى «كون علم الأصول بدعه» إما أن يكون لعدم توقف استخراج الأحكام الفرعية عليه، و إما لمنع تسميه هذه القواعد بعلم الأصول، و إما لعدم صحه تدوينها بعنوان علم مستقل.

و الكل واضح البطلان، أما الأوّل فلما عرفت من توقف استنباط جُلّ الأحكام على علم الأصول، و هذا في الجملة مما يعترف به المحدث، لأنه يتعرض لشيء من مباحثه في مفتتح الفقه و مدخله.

و أما الثانى فلاّنه نزاع لفظى لا يليق بأهل الفضل بعد كون المسمى محتاجا إليه عند الكل.

و أما الثالث فلاّنّ تدوينها في كتاب مستقل لا يجعل علم الأصول بدعه، و إلاّ كان تدوينها في مقدمه كتاب الفقه بدعه أيضا، مع أنه لا يكون كل بدعه حراما، أعاذنا الله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا.

(٣). هذه خلاصه ما أفاده بقوله: «و عمدته ما يحتاج إليه هو علم الأصول» إلى هنا.

إلّا (١) الرجوع إلى ما بنى عليه (٢) في المسائل الأصولية، و بدونه (٣) لا يكاد يتمكّن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا (٤) كان أو أخبارياً.

نعم (٥) يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنه

(١). متعلق ب «لا محيص» يعنى: لا مناص للمجتهد إلّا مراجعه مبانيه فى مسائل علم الأصول.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به القواعد الممهده للاستنباط، المبحوث عنها فى علم الأصول.

(٣). أى: و بدون الرجوع إلى القواعد الأصوليه لا يكاد يتمكّن من الاستنباط.

(٤). أى: سواء كان المتصدى للاستنباط أصولياً أم أخبارياً. فكما يتوقّف استنباط الأصولى من الكتاب و السنه على إثبات ظهور هيئه «افعل» فى الوجوب و إثبات حجيّه الظاهر للعموم لا لخصوص المخاطبين، فكذلك يتوقّف استنباط الأخبارى على ذلك.

و هكذا سائر المباحث الأصوليه.

(٥). استدراك على قوله: «ما من مسأله إلّا و يحتاج...» و حاصله: أنّ الحاجه إلى علم الأصول فى استنباط الأحكام و إن كانت مسلّمه، لما عرفت، إلّا أنّ هذا الاحتياج ذو مراتب، تختلف بحسب اختلاف الأشخاص و المسائل و الأزمنه، فإذا كان مدرّك المسأله واضحاً جداً بأن كان روايه صحيحه سندا و واضحه دلالة كانت القاعده الأصوليه المحتاج إليها فى هذه المسأله هى حجيّه الخبر و الظهور. و إن كان مدرّك المسأله مما فيه إعضال و إشكال كانت القواعد الأصوليه المحتاج إليها أزيد، كما فى مسأله ضمان عاريه الذهب و الفضة، فإن الأخبار فيها على طوائف يتوقّف استنباط الحكم فيها على ملاحظه الظاهر منها و الأظهر و العام و الخاص، و مسأله انقلاب النسبه و عدمه، و هكذا.

و قد تكون الحاجه إلى علم الأصول شده أو ضعفاً بلحاظ الأزمنه، ففى الصدر الأوّل حيث كان الرّواه فى عصر الحضور كان استنباط الأحكام فيه أسهل و أخف مئونه من عصرنا، خصوصاً لأجلّائهم، و هذا بخلاف العصور المتأخره، للزوم الفحص عن المخصّص و المقيد و المعارض مما يتوقّف عليه الاجتهاد فعلاً، و لم يكن الاجتهاد فى

و الأشخاص، ضروره (١) خفّه مؤونه الاجتهاد فى الصدر الأوّل، و عدم حاجته إلى كثير مما يحتاج إليه فى الأزمنه اللاحقه، مما لا يكاد يحقق (٢) و يختار عاده إلا بالرجوع إلى ما دوّن فيه من الكتب الأصوليه «-» .

الصدر الأوّل محتاجا إليه. و لزوم الفحص من جهه أن ما استظهره من الخبر هل يوافق ما استفاده الأصحاب؟ و هل يكون فى مورده إجماع قطعى أو شهره كذلك أم لا؟ و كل هذه الأمور لم يكن فى عصر الحضور.

و قد تختلف مراتب الحاجه إلى علم الأصول بنظر الأشخاص المتصدّين للاستنباط، فربما كان بعضهم سريع القطع بحكم يستنبطه، و لا- يتخيّل معارضه مدركه بأمر آخر، فلا يحتاج إلى إعمال قواعد أصوليه، بخلاف مجتهد آخر بطىء العزم بما يستنبطه من الأحكام، فهو محتاج جدّاً إلى إعمال قواعد أصوليه فيه.

(١). تعليل و بيان لقوله: «نعم يختلف» و اقتصر المصنف على تقريب مراتب الحاجه إلى علم الأصول بلحاظ قرب عهد الاستنباط بعصر الحضور و بعده عنه، و قد عرفت أنّ مراتب الحاجه بلحاظ المسائل و الأشخاص أيضا. و المقصود من هذا كله أنّ الحاجه إلى علم الأصول موجبه جزئيه مسلّمه، و لا وجه لإنكارها، و إنّما الكلام فى مقدار الاحتياج إليه، و هو يختلف باختلاف الأشخاص، و الصحيح أنّ جلّ ما دوّن فى كتب الأصول المتأخّره دخيل فى الاستنباط.

(٢). بصيغه المجهول، يعنى: لا يمكن أن يختار المجتهد رأيا أو يحقّق حكما إلا بالاستعانه من القواعد الأصوليه.

=====

(-). كما يلزم الاطلاع على شىء من المباحث المنطقيه كشرائط البرهان، و كيفيه تراكيب البراهين و امتيازها عن سائر مواد الأقيسه من الصناعات الخمس من الجدل و الخطابه و الشعر و السفسطه، لتوقف استنباط الأحكام من مآخذها على الاستدلال، و ذلك لا- يتم إلا- بالمنطق، بل هو من مبادئ علم الأصول أيضا، لأنه من العلوم النظرية التى يكثّر فيها الاختلاف، فلا بد من معرفه مواد الأقيسه لتمييز البرهان عما يكون مصادره على المطلوب أو مغالطه.

و مما يتوقف عليه الاستنباط علم الرّجال، لأنّ عمدته أدله الأحكام الشرعيه لما كانت أخبار



الآحاد، لعدم وفاء الأخبار المتواتره و الإجماعات القطعيه بجلّ الفقه، فاللازم إحراز صدورها بوجه حتى يصح الاستناد إليها في الاستنباط، و إلا كان الاستناد إلى غير الحججه، و كان الإفتاء حينئذ بغير علم. و حيث إنّ تحصيل العلم الوجداني بصدورها غير متيسّر فلا بد من تحصيل الوثوق بصدورها، و هو منوط بالاطّلاع على تراجم رجال السند و معرفه حالهم و أنّهم متحرّزون عن الكذب في المقال أولاً، فلا محيص عن التحرّي عما يوجب الوثوق بصدور الروايه من وثاقه الراوى أو عمل المشهور بها أو غير ذلك من موجبات الوثوق بالصدور، و ما لم يحصل هذا الوثوق لا يصح الاستناد إلى الروايه.

و على هذا فتكون الحججه هي الخبر الموثوق الصدور و إن لم يكن مخبره ثقّه، فنحتاج إلى علم الرّجال لتشخيص خبر الثقه عن غيره، كما نحتاج إلى مراجعه كلمات الأصحاب للاطلاع على أنّهم أعرضوا عنه أم لا، حيث إن إعراضهم إمّا رافع للوثوق بصدوره أو لإيراده طاهره، فيعلم إجمالاً باختلال أصاله الظهور أو الصدور فيه، و مع هذا العلم لا وجه لحججه الخبر و الاعتماد عليه.

نعم إذا أعرض الأصحاب عن خبر معتبر سندا مع العلم بوجه إعراضهم كانت العبره بذلك الوجه لا بنفس الإعراض، كما إذا علم أنّهم أعرضوا عن الخبر لزعمهم ضعف سنده، لوقوع رجل فيه حسبه ضعيفا، أو زعموا اعتبار عداله الراوى في حججه خبره، أو كون الراوى إمامياً أو غير ذلك مما يعتبر عندهم في حججه الخبر و لا يعتبر عندنا، أو زعموا معارضه الخبر المعرض عنه لخبر آخر فأخذوا بأحدهما و تركوا الآخر لمجرد الأخذ بأخبار التخيير، لا لخلل في الخبر الذي لم يعوّلوا عليه، أو غير ذلك، فان هذا الإعراض لا يكون كاسرا لسوره حججه الخبر المعرض عنه مع الوثوق بصدوره من ناحيه سنده.

و الإعراض الموهن لحججه السند و الرافع للوثوق بصدوره هو ما إذا لم يعلم وجه الإعراض مع فرض موافقه المشهور لهذا المجتهد في شرائط حججه الخبر.

فالمتحصل: أنّ المجتهد لا يستغنى عن علم الرّجال، فلا بد من الخوض فيه حتى يظهر له أن إعراضهم عن خبر هل هو لأجل المبني الذي لا يكون صحيحا عنده أم لخلل فيه لم يظهر له. كما أنّ عملهم بخبر ضعيف هل هو لتوثيق الراوى أم لاحتفاهه بقرائن تدل على حصته، فإذا ثبت أنّ إعراضهم لم يكن من ناحيه ضعف السند، أو أن عملهم بخبر ضعيف لم يكن لتوثيق السند - مع فرض

عدم موافقتنا لهم فى ذلك - لم يكن إعراضهم كاسرا و لا عملهم جابرا.

و مع ما عرفت: من أن المناط عندنا هو الوثوق بالصدور خبريا كان أم مخبريا - تعرف مسيس الحاجه إلى علم الرجال لتحقيق صغرى خبر العدل و الثقه و الحسن و القوى.

و لكن ذهب جمع إلى الاستغناء عنه و عدم توقف الاستنباط عليه، لوجوه، منها: دعوى قطعيه أخبار الكتب الأربعة لقرائن زعموا وفائها بإثبات دعواهم، و منها: كفايه حصول الظن بالصدور من عمل علمائنا بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام. و منها: غير ذلك.

و لكن الكل مخدوش، و نقتصر من الكلام بإرجاع الطالب العزيز إلى ما أفاده بعض أجله العصر فى مدخل معجم رجال الحديث لإبطال هذه الدعوى، و ضروره المراجعه إلى علم الرجال فى مقام الاستنباط.

اتفقت الكلمه على التخطئه فى

التخطئه و التصويب

(١). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لما نسب إلى جماعه من المخالفين من القول بأن كل مجتهد مصيب، و أنه لا حكم فى الواقع سوى ما يؤدي إليه رأى المجتهد، ثم المناقشه فيه و إثبات التخطئه. و قبل الخوض فى المقصود تبّه على أمر متسالم عليه و هو التخطئه فى العقليات، و سيأتى بيانه. و لا- بأس بالإشاره أولاً- إلى محل النزاع و موارد البحث و الخلاف فى مسأله التخطئه و التصويب، فنقول:

تقدم فى الفصل الأول من مباحث الاجتهاد أن جماعه من العامه عرّفوه بأنه «استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى» و إن ورد هذا التعريف فى كلمات جمع من أصحابنا، كما سبق توضيحه، إلا أن الفارق بيننا و بينهم فى مدارك الأحكام و ما يوجب الظن بها، فأصحابنا يستندون إلى الكتاب و السنه، و أولئك يستندون إليها و إلى طرق ظنيه أخرى. و فرّقوا بين الظن الحاصل من الكتاب و السنه، و غيره، فقالوا بالتخطئه فى الأول كما التزموا بها فى العقليات، و اختلفوا فى الظن بالحكم المستند إلى مثل القياس فقال جمع منهم بالتخطئه و آخرون بالتصويب.

قال الأمدى: «المسأله الظنيه من الفقهيّات إما أن يكون فيها نصّ أولاً يكون. فإن لم يكن فيها نصّ، فقد اختلفوا فيها، فقال قوم: كل مجتهد فيها مصيب، و أن حكم الله فيها لا يكون واحداً، بل هو تابع الظنّ المجتهد، فحكم الله فى حق كل مجتهد ما أدى إليه

اجتهاده و غلب على ظنّه، و هو قول القاضى أبى بكر و أبى الهذيل و الجبائى و ابنه. و قال آخرون: المصيب فيها واحد و من عداه مخطى، لأنّ الحكم فى كل واقعه لا يكون إلاّ معينا، لأنّ الطالب يستدعى مطلوبا، و ذلك المطلوب هو الأشبه عند الله فى نفس الأمر».

و قال ابن حزم: «ذهبت طائفه إلى أنّ كل مجتهد مصيب، و أن كل مفت محقّ فى فتياه على تضاده».

و قال الغزالى: «انه ليس فى الواقعه التى لا- نصّ فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، و حكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، و هو المختار، و إليه ذهب القاضى. و ذهب قوم من المصوّبه إلى أنّ فيه حكما معينا يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فلذلك كان مصيبا و إن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلف، فأصاب ما عليه» ثم أطال الكلام فى بيان مختاره و بيان الفارق بين ما لا نصّ فيه و ما فيه النص، فراجع (١).

و الحاصل: أن الناظر فى كلماتهم يظهر له أنّهم مختلفون فى التصويب، فبعضهم ينكره رأسا، و بعضهم يلتزم به فى ما لا نصّ فيه. و عليه فنسبه التصويب إلى المخالفين مطلقا أو إلى الأشاعره خاصه دون المعتزله لا تخلو من شىء.

(١). لأنّ التصويب فيها مساوق لجواز اجتماع النقيضين أو الضدين، و بيانه: أن المراد من العقليات هى الأمور النفس الأمريه المتحققه فى صقع الواقع التى لا- يتوقف تحققها على اعتبار معتبر و فرض فارض، سواء تحققت فى وعاء الخارج كالجواهر و الأعراض، أم لم تتحقق فيه، بل كانت ثابتة فى وعائها المناسب لها كاستحاله اجتماع الضدين و النقيضين و إمكان الممكن و غيرها، فهذه أمور واقعيه لا يتوقف تحققها على اعتبار الشارع أو العقلاء و ان لم توجد فى الخارج فى نفسه أو فى غيره كما هو حال الجواهر و الأعراض.

و الوجه فى اتفاق كلمتهم على التخطئه فى هذه الأمور العقليه هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدين أو النقيضين، مثلا إذا أدرك عقل زيد إمكان إعاده

و اختلفت فى الشرعيات، فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضا، و أنّ (١) له تبارك و تعالى فى كل مسأله حكم يؤدى إليه الاجتهاد تاره و إلى غيره أخرى. و قال مخالفونا بالتصويب، و أنّ (٢) له تعالى أحكاما

المعدوم و أدرك عقل عمرو استحالتها، أو أدرك عقل رجل قبح الكذب الضار، و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فيما كان المتضرر هو المؤمن، أو أدرك عقل أحدهما حسن الصدق النافع، و آخر قيده بشىء مثلا، فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدين بل التقيضين، و هو محال، إذ الواقع إما أن يكون ظرفا لاستحاله إعادته المعدوم و إما لإمكانها، لبداهه امتناع أن يقال: إن إعادته المعدوم ممكنه و مستحيله، فالتخطئه فى هذا السنخ من العقليات مما لا بد منه.

و لا فرق فى ذلك بين الحكم العقلى الذى موضوعه حكم شرعى كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و بين غيره مما تقدم كاستحاله إعادته المعدوم و إمكانها، لوحده المناط و هو استحاله اجتماع الضدين أو التقيضين.

و ليعلم أنّ الاتفاق على التخطئه فى العقليات و إنّما يكون مورده الأحكام العقليه التى تقع طرقا إلى استكشاف الواقعيات كالملازمه بين وجوب المقدمه و ذيهها، فإنّ هذه الملازمه أمر واقعى يدركها العقل تاره و لا يدركها أخرى، و كذا استحاله شىء واقعا أو مصلحته أو مفسدته كذلك. و أمّا الأحكام العقليه غير الطريقيه التى لا واقع لها و يكون إدراك العقل مقوماً لحكمه فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها، ضروره أنّ الحسن العقلى حينئذ ليس إلا ملائمته الشىء لدى القوه العاقله كملاءمه الشىء لدى سائر القوى من الذائقه و الشامه و اللامسه، كما أنّ القبح العقلى عباره عن منافرتة لدى القوه العاقله كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فى الأمور الوجدانيه المتقومه بإدراكات العقل.

(١). عطف تفسير ل «التصويب» و قوله: «تاره» متعلق ب «يؤدى».

(٢). عطف تفسير ل «التصويب» و بيان لما يعتقده المخالفون، لكنك عرفت اختلاف كلماتهم فى المسأله، و تفصيلهم بين الظن الحاصل من الكتاب و السنه و الحاصل من سائر

بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى.

و لا يخفى أنه (١) لا يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسأله إلا إذا كان لها

الأدله.

(١). الضمير للشأن، شرع المصنف من هنا فى مناقشه التصويب - بناء على حجه الأمارات بالسببيه و الموضوعيه - و ما يحتمل فى معناه ثبوتاً و فى نفس الأمر، و ذكر وجوها ثلاثه يكون التصويب فى أولها معقولاً فى نفسه و باطلاً بلحاظ الأدله النقليه، و فى ثانيها محالاً، و فى ثالثها صحيحاً لا بد من الالتزام به.

و قبل بيان الوجوه الثلاثه تبّه على أمر يكون هو المعيار فى بطلان التصويب المنسوب إلى العامه و صحته، فقال ما محصله: إن الاجتهاد هو استفراغ الوسع و بذل الجهد لتحصيل الظن بالحكم الشرعى، و هذا المعنى فى نفسه متوقف على وجود حكم فى الواقع يتفحص عنه المجتهد ليحصل له الظن به. و لو لم يكن فى الواقع شىء، و كان نفس حكميه الحكم متوقفه على اجتهاد المجتهد و استنباطه فعمّا يبحث؟ و فى ما ذا يستفرغ وسعه؟ و قد ورد فى كلام بعضهم: أن المطلب يقتضى وجود مطلوب حتى تصل إليه اليد تاره و تقصر عن تناوله أخرى.

و عليه فلو كان المراد بالتصويب خلوّ صفحه الواقع عن جميع مراتب الحكم حتى الاقتضاء و الإنشاء، و مع ذلك توقف الحكم على قيام ظن المجتهد به فهو محال، لاستحاله الفحص عن العدم البحث، و استلزم الدور المحال، لتوقف الاجتهاد على الحكم، و توقف الحكم على الظن به.

و بعد وضوح هذا الضابط الكلى - الذى هو من القضايا التى معها قياساتها - تعرّض المصنف للاحتتمالات الثلاثه فى التصويب و حكم كل منها:

الأول: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد آراء المجتهدين، و حاصله: أن الشارع الأقدس لما كان عالماً بما يؤدى إليه آراء المجتهدين فقد أنشأ أحكاماً فى الواقع - بعدد آرائهم - قبل أداء اجتهاداتهم إليها، لعلمه تعالى بآرائهم، و أن حكم كل واحد منها هو الذى أدى إليه ظن المجتهد واقعا، إذ المجمعول

ص: ٤٤٨

في حقه أزلا هو المطابق لما أدى إليه ظنه.

و أورد المصنف على التصويب بهذا المعنى - على فرض إرادته - بأنه و إن كان معقولا- في نفسه، لكن لا- سبيل للالتزام به، لوجهين:

أحدهما: تواتر الأخبار على أن له تبارك و تعالى في كل واقعه حكما واحدا يشترك فيه الكل، سواء أدى إليه اجتهاد المجتهد أم لا، و ليس للواقعه الواحد أحكام متعدده حتى يتجه التصويب بهذا المعنى. و من المعلوم أن الخبر المتواتر يفيد العلم بالواقع. و الظاهر ان مقصود المصنف و غيره ممن ادعى هذا التواتر هو أخبار الوقوف و الاحتياط الداله على وجود حكم واقعي لكل مسأله، و أن الأمر بالاحتياط إنما هو لأجل التحفظ عليه و عدم الابتلاء بمخالفته.

ثانيهما: إجماع أصحابنا على وحده الحكم الواقعي المشترك بين الكل، و الإجماع حجه. و عليه فلو أريد بالتصويب الاحتمال الأول كان ممكنا ثبوتا و باطلا إثباتا، لوجهين.

الثاني: أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء بعد أن أدت إليها الاجتهادات، ففتاوى المجتهدين مطابقه لتلك الإنشاءات. و مرجع هذا الوجه إلى كون رأى المجتهد موضوعا لحدوث حكم واقعا، فلا حكم في الواقع غير ما أدت إليه الأماره القائمه عند المجتهد، فالأحكام تابعه لآراء المجتهدين، و لا حكم قبل حدوث الرأى لهم.

و الفرق بين هذا التصويب الأشعري و بين سابقه هو: أن الإنشاءات في الأول تكون قبل الاجتهادات، و في الثاني تكون بعدها.

و ردّه المصنف بأنه غير معقول، لاستلزامه الدور، و هو توقف الإنشاء على الاجتهاد، و توقف الاجتهاد عليه. أمّا توقفه على الاجتهاد فلأنّ المفروض ترتب الإنشاءات الواقعيه على اجتهادات المجتهدين، و كون اجتهاداتهم بالنسبه إلى الإنشاءات الواقعيه كالموضوع بالنسبه إلى الحكم في الترتب. و أمّا توقف الاجتهاد على تلك الأحكام الإنشائيه فلأنّ الاجتهاد عباره عن استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، و من المعلوم تأخر الظن - كالعلم - عما يتعلّق به تأخر العرض عن معروضه، فالاجتهاد المؤدى إلى الظن

بالحكم لا بد و أن يتأخر رتبه عن ذلك الحكم، و إلا فلا يصدق حدّ الاجتهاد على الاجتهاد الموجب لوجود الحكم قبله.

و بالجملة: فتعريف العامه الاجتهاد بالمعنى المذكور آنفا ينافى ذهابهم إلى التصويب بهذا المعنى المستحيل.

الثالث: أن يكون المراد من التصويب التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى، لا- جميع مراتب الحكم، و بيانه: أنّ للحكم الواقعى فى كل واقعه مراتب أربع: الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز. و له تعالى فى الواقع أحكاما مجعوله على حسب ما فيها من المصالح المقتضيه لجعلها، و هى التى قامت الأمارات عليها، و تلك الأحكام إنشائيه، فإن أصابت الأمارات القائمه عليها الموجه لظنّ المجتهد بها صارت فعليه، و إن أخطأت صار الحكم الفعلى مؤدّى الأماره، لحدوث مصلحه فى مؤداها بسبب قيام الأماره عليه تكون تلك المصلحه أقوى من مصلحه الحكم الإنشائى، فيكون الحكم الفعلى على طبق الأماره، لحصول الكسر و الانكسار فى الملاك الواقعى الثابت فى الفعل كشرب الخمر، بعد حدوث مصلحه فى العمل بالأماره.

و هذا نظير الأحكام الثانويه الفعلية المترتبه على العناوين الثانويه، و يبقى الحكم الواقعى الأوّلى على إنشائيه، فمن لم تقم عنده أماره على الحكم لم يكن حكم فعلى فى حقه، و به يتعدد الحكم الفعلى بعدد آراء المجتهدين.

و حكم هذا التصويب المعتزلى هو: أنه معقول فى نفسه - بناء على موضوعيه رأى المجتهد و سببيه كل أماره لحدوث مصلحه فى مؤداها توجب تغير الحكم الواقعى - إذ لا مانع من توقف فعليه الأحكام الواقعيه على قيام الأماره على طبقها، و من اختصاص تلك الأحكام ببعض المكلفين دون بعض، نظير اختصاص أحكام النساء بهنّ، و عدم اشتراك الرّجال فيها معهن.

و الذى يرد على هذا المعنى للتصويب أمور عمدتها أمران، أحدهما: بطلان أصل المبنى، للإجماع على عدم كون الأماره حجه من باب السببيه حتى تكون مغيره للواقع كما يتغيّر بطروء عنوان ثانوى كالضرر و الخوف و الاضطرار.



حكم واقعا، حتى (١) صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها (٢) ظاهرا.

فلو كان (٣) غرضهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء - بأن (٤) تكون الأحكام المؤدى (٥) إليها الاجتهادات أحكاما واقعية (٦) كما هى ظاهرية - فهو (٧) و إن كان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأختيار على أن له تبارك و تعالى فى كل واقعه

ثانيهما: ما ادعى من تواتر الأخبار على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين بها.

(١). أى: حتى يصح أن يقال: المجتهد صار بصدد استنباط ذلك الحكم الواقعى و الإفتاء به فى مرحله الظاهر، و لولا وجود حكم فى الواقع لاستحال التصدى لاستنباطه و استخراجه، كما مرّ بيانه.

(٢). أى: بحسب أدلته، و ضمائر «استنباطه، أدلته، تعيينه» راجعه إلى «حكم واقعا».

(٣). هذا شروع فى أقسام التصويب بناء على سببيه الاجتهاد و سائر الأمارات، و هذا هو الاحتمال الأوّل، و قد تقدم تقرّبه بقولنا: «الأوّل: أن يكون المراد من التصويب الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع... إلخ».

(٤). بيان ل «إنشاء أحكام».

(٥). بصيغه اسم الفاعل، و فاعلها «الاجتهادات» الأولى أن يقال: «المؤدى» بالتأنيث.

(٦). أمّا كونها أحكاما واقعية فلائنه مقتضى التصويب أى إصابه كل اجتهاد بالواقع، و أمّا كونها ظاهرية فلائنها أحكام مجعوله عند الجهل بالواقع و الشك فيه، و من المعلوم أن الحكم المجعول فى مورد الشك - كما فى الأماره أو فى موضع الشك كما فى الأصل العملى - يكون حكما ظاهريا.

(٧). أى: فالالزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء و إن كان خطأ، و هذا جزاء لقوله:

«فلو كان» و ردّ للاحتمال الأوّل، و قد تقدم بيانه بقولنا: «و أورد المصنف على هذا المعنى للتصويب...».

حكما يشترك فيه الكل (١)، إلا أنه (٢) غير محال.

و لو كان غرضهم منه (٣) الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو (٤) مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص (٥) عمّا لا يكون له عين و لا أثر؟ أو يستظهر (٦) من الآيه أو الخبر؟ إلا أن يراد (٧) التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلى،

(١). من غير فرق بين من أدى إليه ظنه و من لم يؤد إليه ظنه.

(٢). متعلق ب «و ان كان خطأ» أى: إلا أن الالتزام بإنشاء أحكام بعدد الآراء غير محال، لعدم استلزامه الدور، و إنما يكون خطأ من جهة التواتر و الإجماع على اشتراك الأحكام.

(٣). أى: من التصويب، و هذا بيان للاحتمال الثانى المتقدم بقولنا: «الثانى أن يكون معنى التصويب الالتزام بإنشاء أحكام على طبق الآراء... إلخ».

(٤). أى: فالالتمتزام بإنشاء الأحكام على وفق الآراء بعد الاجتهاد مما لا يعقل، و هذا جزاء قوله: «و لو كان غرضهم منه» و ردّ للاحتمال الثانى بأنه محال، و قد تقدّم توضيحه بقولنا:

«و رده المصنف بأنه غير معقول... إلخ».

(٥). هذا إشاره إلى وجه عدم المعقوليه، و حاصله: أنه بناء على توقف الأحكام على اجتهادات المجتهدين كيف يمكن التفحص عن الحكم الذى لا يكون له عين و لا أثر قبل الاجتهاد؟

(٦). معطوف على «يتفحص» يعنى: كيف يستظهر - من الآيه أو الخبر - الحكم الذى ليس له عين و لا أثر؟

(٧). ظاهر العبارة - بمقتضى السياق - أنه استدراك على استحاله الاحتمال الثانى للتصويب المتقدم بيانه، فكأنه قال: «و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام... فهو مما لا يكاد يعقل. و لو كان غرضهم منه الالتزام بأحكام فعليه على وفق آراء المجتهدين.. فلا استحاله فى التصويب بهذا المعنى...» و هذا لا بأس به، فان المحال هو التصويب فى ناحيه الحكم الإنشائى دون الفعلى. لكنه مبنى على مبنى غير سديد و هو حجيه الأماره على السببيه و الموضوعيه.

و أنّ (١) المجتهد و إن كان يتفحص عَمَّا هو الحكم واقعا و إنشاء (٢)، إلاّ (٣) أنّ ما أدّى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقه، و هو (٤) ممّا يختلف باختلاف الآراء ضروره، و لا يشترك (٥) فيه الجاهل و العالم بداهه، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه (٦) بل إنشاء، فلا استحاله في التصويب بهذا المعنى (٧)، بل لا محيص عنه في الجملة (٨) بناء على اعتبار الأخبار من باب السببه و الموضوعيه كما لا يخفى «-» و ربما يشير

و كان الأولى بحفظ السياق و إفهام المقصود - أعنى بيان القسم الثالث للتصويب - أن يقال: «و لو كان غرضهم التصويب بالنسبه إلى الحكم الفعلي...».

(١). معطوف على «التصويب» و بيان له.

(٢). المراد بهما في المقام واحد، إذ الحكم الواقعي الذي يتفحص عنه المجتهد ليس إلاّ إنشائيا حسب الفرض.

(٣). متعلق بقوله: «و إن كان» فالحكم الواقعي قبل الاجتهاد إنشائي و بعده فعلي.

(٤). أي: الحكم الفعلي الذي يتعين العمل به - و هو ما أدى إليه رأى المجتهد - يختلف باختلاف آراء المجتهدين، فلكل واحد منهم حكم فعلي يخصه، و لكن الحكم الإنشائي واحد.

(٥). إذ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل هو الإنشائي فقط.

(٦). إذ الحكم الحقيقي هو الفعلي البالغ مرتبه البعث و الزجر، حيث يتنجز بوصوله بنحو من الأنحاء، و أمّا الإنشائي فليس له إطاعه و عصيان.

(٧). أي: بمعنى تبعيه الحكم الفعلي لرأى المجتهد و اشتراك الكل في الحكم الإنشائي، و ضمير «عنه» راجع إلى «التصويب بهذا المعنى».

(٨). كالموقّعات مطلقا، أو إذا انكشف الخلاف، أو بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. أو يراد بقوله: «في الجملة» الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم في حال الانسداد

(-). لا يخفى أنّه اختلفت كلمات المصنف في أنّ الحكم المشترك بين الجاهل و العالم هل هو

إليه (١) ما اشتهرت بيننا «أن ظنيهِ الطريق لا تنافى قطعيهِ الحكم».

دون الانفتاح.

(١). أى: يشير إلى التصويب فى الفعلية ما اشتهرت... إلخ. و وجه الإشاره: أن ظنيهِ الطريق لا تنافى قطعيهِ الحكم الذى هو مؤدى الأماره، لاستلزم موضوعيه الأماره القطع بكون مؤداها حكما فعليا كما لا يخفى.

و التعبير ب «ربما يشير» دون «ربما يدل عليه» إنما هو لاحتمال عدم إرادته القطع بالحكم الظاهرى النفسى، بل إرادته القطع بالحجيه، فكون الطريق ظنيا لا ينافى القطع بحجيته، و أين هذا القطع من القطع بالحكم الظاهرى النفسى الذى هو المبحوث عنه فى المقام.

=====

إنشائى أم فعلى تعليقى؟ فيظهر من حاشيته على الرسائل فى مقام منع التصويب أنه إنشائى، قال:

«و كما يكون بالإجماع بل الضروره من المذهب فى كل واقعه حكم يشترك فيه الأئمّه لا- يختلف باختلاف الآراء، كذلك يمكن دعوى الإجماع بل الضروره على عدم كونه فعليا بالنسبه إلى كل من يشترك فيه بمعنى أن يكون بالفعل بعثا أو زجرا أو ترخيصا، بل يختلف بحسب الأزمان و الأحوال، فربما يصير كذلك فى حق واحد فى زمان أو حال دون آخر، كما أنه بالبداهه كذلك فى المرتبه الرابعه»(١).

و كذا كلامه فى بحث الإجزاء، لكنه ناظر إلى حجيه الأخبار من باب الطريقيه لا الموضوعيه كما أراد هنا توجيه التصويب به، قال: «فان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل ليس إلا- الحكم الإنشائى... و إنما المنفى فيها ليس إلا الحكم الفعلى البعثى، و هو منفى فى غير موارد الإصابه».

و لكنه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى من الكفايه الترام بأن الحكم الواقعى المشترك بين من قامت عنده الأماره و من لم تقم عنده هو الفعلى من جهه، و المختص بالعالم هو الفعلى من جميع الجهات، حيث قال: «فانقدح بما ذكرنا أنه لا- يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأصول و الأمارات فعليا»، و أفاد نحوه فى الأمر الرابع من مباحث القطع، و فى أول بحث الاشتغال،

فلاحظ.

و اختار المحقق الأصفهانيّ (قده) أنّ الصحيح هو الجميع بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات، و أنّ الجمع بحمل الأحكام الواقعية على مرتبه الإنشاء لا- يخلو من محذور «و ذلك لأنّ الإنشاء بلا- داع محال، و الإنشاء بداع آخر - غير جعل الداعي - ليس من مقوله الحكم، و لا يترقب منه الفعلية البعثيه و الزجرية، بل فعلية ذلك الإنشاء فعلية ما يدعو إليه من إرشاد أو امتحان أو جعل القانون، فلا محاله لا بد من أن يكون الإنشاء المترقب منه البعث و الزجر هو الإنشاء بداعي جعل الداعي و هو الفعلية من قبل المولى. و المراد من الفعلية من وجه في قبال ما إذا وصل، فإنّه فعلية بقول مطلق، و ذلك لأنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي قبل وصوله - بنحو من أنحاء الوصول - يستحيل أن يكون في نفسه صالحا للدعوه و إن بلغ من القوه ما بلغ، فهو عقلا متقيد بالوصول»(1).

و هذا هو مبناه المتكرر في كلماته من أنّ فعلية الحكم متوقفه على وصوله، لتوقف الانبعاث عنه عليه، و هذا هو مرتبه التنجز بنظر المصنف و غيره.

و ما أفاده (قده) و إن كان متينا، فان الإنشاءات لما كانت منبعثه عن المصالح و المفاسد الواقعية فلا بد أن تكون بداعي جعل الداعي و لو بعد تحقق شرط فعليته، فالأولى القول بالفعلية من وجه و الفعلية من جميع الجهات.

إلا- أنّ توجيه الفعلية بما أفاده المحقق الأصفهانيّ (قده) لا يخلو من شىء، فإنّ الحكم الذى يتوقف فعليته التامه على وصوله بأحد أنحاء الوصول يكون العلم به دخيلا في نفس الملاك و متمما له، لا أنّه تامّ المصلحه من قبل المولى حتى يتوقف تنجزه خاصة على الوصول.

و بالجمله: فرق بين الفعلية من وجه و من جميع الجهات بنظر المصنف و المحقق الأصفهانيّ، فلا- يكون بيانه (قده) توجيهها الكلام الماتن بعد تصريحه بدخل العلم بالحكم الفعلية التعليقى في بلوغه الفعلية التامه و التنجز معا، فلاحظ كلمات المصنف في التنبيه الرابع من مباحث القطع، و فى أوائل التعبد بالأمارات، و أول بحث الاشتغال، هذا بعض ما يتعلّق بالقسم الثالث من أقسام التصويب.

و لا بأس بالنظر الإجمالى إلى القسمين الأولين منه و إن لم يستحقّا البحث بعد قيام الإجماع و التواتر على بطلانه.

أمّا الأوّل و هو إنشاء أحكام بعدد آراء المجتهدين بعد أدائها و هو أحد الوجهين بنظر المصنّف في التصويب المعتزلي، فيكفي في بطلانه في نفسه مخالفته لمبناهم في التحسين و التقبيح العقليين، إذ مع الالتزام بكون الملاكات أمورا واقعية لا اعتباريه كيف يفرض القائل بهذا التصويب جعل أحكام متضاده لفعل واحد لمجرد اختلاف آراء المجتهدين؟ و المفروض فعليه كل واحد منها لأداء رأى المجتهد إليه، فمثل شرب الخمر مما فيه المفسده الملزومه المقتضيه لإنشاء الحرمة كى يتزجر عنها المكلفون كيف ينشأ له الأحكام الخمسه؟ و هل تتمشى الإراده و الكراهه الجدّيتان في المبادئ العاليه؟ و هل المفسده الذاتيه المعترف بها تصير اعتباريه حتى تتغير باختلاف الآراء؟ و عليه فأصل هذا النحو من التصويب لا يمكن الإذعان به بناء على مبنى العدليه حتى تصل النوبه إلى إبطاله بالإجماع و الأخبار المتواتره.

و هذا بخلاف الوجه الثالث، إذ المفروض أنّ الحكم المشترك بين العالم و الجاهل إنشائي، لأنّ قيام الأماره على الخلاف يزاحم الملاك الواقعي و يمنع فعليته، و لا مزاحم للمصلحه و المفسده الواقعتين المقتضيتين لإنشاء الأحكام هذا مع الغض عن الإشكال المتقدم عن المحقق الأصفهاني.

و ما أفاده المصنّف في تقريره من كون الأحكام واقعية و ظاهريه لا يخلو من شىء، لتعدد الحكمين رتبه و وجودا فكيف يكون كل منهما فعلياً؟ و أمّا الثاني - و هو التصويب الأشعري - فقد عرفت استحالتة، لبرهان الدور و الخلف.

و للمحقق الأصفهاني (قده) إيراد آخر عليه بعد مناقشته في المحذورين المتقدمين، قال: «و أمّا بالإضافه إلى الملتفت إلى أنّه لا حكم قبل العلم و الظنّ فيه محذور، فان من يعتقد أنّه لا حكم له قبل اعتقاده به كيف يعقل منه اعتقاد الحكم؟ لأنّه من اجتماع النقيضين، و جعل الحكم المبني عليه محال، لأنّ المبني على المحال محال».

و محصله: أنّ التصويب بمعنى تبعيه جعل الحكم للاعتقاد محال، لترتبه على اجتماع النقيضين المستحيل، حيث إن هذا القائل إمّا لا يعتقد بالحكم لا علما و لا ظنا، و إمّا يعتقد بعدم الحكم قبل الاعتقاد، فعلى الأوّل لا موضوع للحكم - و هو الاعتقاد بالحكم - كما لا حكم أيضا تبعاً له، و لا كلام على هذا الفرض.

(١). استدراك على قوله: «بل لا محيص عنه في الجملة» يعنى: أن ما تقدم من لا بديه

و على الثانى - و هو فرض الالتفات إلى أنه لا حكم قبل الاعتقاد - ففى تحقق الاعتقاد بالحكم محذور، و ذلك لأنه مع اعتقاده بعدم الحكم كيف يعتقد بنفس الحكم، إذ المفروض أن موضوع جعل الحكم هو الاعتقاد بالحكم، و المفروض أيضا أنه يعتقد بعدم الحكم، لتأخر رتبه الحكم عن الاعتقاد بالحكم، و تبعيته للاعتقاد. و عليه فمع اعتقاده بعدم الحكم - لالتفاتة إلى تأخر الحكم عن الاعتقاد به - كيف يعتقد بنفس الحكم؟ و هل هو إلا - اجتماع النقيضين؟ و بتقرير آخر: مفروض الكلام فى هذا التصويب تبعيه الحكم للاعتقاد، فلا - حكم فى ظرف الاعتقاد بالعدم، لكون الحكم وليدا للاعتقاد بالحكم و مترتبا عليه، فقبل الاعتقاد بنفس الحكم يعتقد بعدم الحكم، فكيف يحصل الاعتقاد بالحكم فى ظرف الاعتقاد بعدم الحكم؟ لأنهما اعتقادان متناقضان، هذا.

و هذا البيان مع دقته فى نفسه يمكن أن يجاب عنه بعدم لزوم محذور اجتماع النقيضين فى هذا التصويب، لتعدد متعلق الاعتقاد، فان الحكم المذى يعتقد بعدمه قبل الفحص فى الأمارات هو الحكم الواقعى، لخلوّ صفحه التشريع عنه بحسب اعتقاده. و لكن الحكم المذى يعتقد بوجوده بعد قيام الأماره عنده هو الحكم الحاصل بجعل الشارع عند أداء الأماره و رأى المجتهد إليه، و حينئذ يغير اعتقاد وجود الحكم اعتقاد عدمه، لتعدد نفس الحكمين.

و على كلّ يكفى لردّ هذا التصويب محذور الدور و الخلف على ما تقدم.

و لا - يخفى أنهما لا - يردان على التصويب بالمعنى الأوّل. فما أفاده المحقق المتقدم (قده) من ورود المحاذير الثلاثه على كلا التصويبين لا يخلو من شىء.

و حيث إنك قد عرفت بطلان جميع أنحاء التصويب فالحق مع ما عليه الأصحاب (قدس الله أسرارهم) من القول بالطريقيه، و عدم كون قيام الأماره مغيرا للواقع، و أنّ الأماره تنجز الواقع عند الإصابه و تعدّر عنه عند المخالفه. و اختلاف العالم و الجاهل إنّما يكون فى مرتبه التنجز على المشهور، و فى الفعلية التامه على مختار المحقق الأصفهانى و إن لم يخل عن كلام سبق التنبيه عليه فى مباحث أصاله البراءه.

كما هو كذلك (١)، فمؤدّيات الطرق و الأمارات المعتره ليست بأحكام حقيقته نفسيه (٢)، و لو قيل بكونها أحكاما طريقيه (٣).  
وقد مرّ غير مرّه (٤) إمكان منع كونها أحكاما كذلك (٥) أيضا (٦)، و أنّ (٧) قضيه حجيتها ليس إلاّ تنجز (تنجيز) مؤدّياتها  
عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون (٨)

الالتزام بالتصويب في مراتب الحكم إنّما يتجه بناء على حجيه الأخبار من باب الموضوعيه. و أمّا بناء على اعتبارها من باب  
الطريقيه كما هو المختار فلا- سبيل إلى التصويب بهذا المعنى، كما لا- سبيل للتصويب بمعنى آخر. فالتصويب بمعانيه الثلاثه  
المزبوره مما لا- يمكن الالتزام به، لبطلان الوجه الأوّل بالأخبار المتواتره و الإجماع، و الثاني بالاستحاله، و الثالث بعدم كون  
مؤدّيات الأمارات أحكاما ظاهريه نفسيه.

(١). يعنى: كما أنّ الحق هو كون حجيه الأخبار من باب الطريقيه لا الموضوعيه. و قد تقدم الكلام فى معنى الحكم الطريقي و  
الحجيه فى أوائل بحث الأمارات غير العلميه، فراجع.

(٢). أى: ناشئه من المصالح و المفاسد فى المتعلقات، بل هى أحكام ظاهريه طريقيه.

(٣). كما نسب إلى الشيخ (قده) و تقدم كلامه أيضا فى أوائل بحث الأمارات. و المراد بالحكم الطريقي هو وجوب الأخذ  
بالأماره لمصلحه فى سلوكها كالتسهيل على المكلف، من دون كون مؤداها - على فرض خطئها - حكما نفسيا ظاهريا، فإنّه  
على تقدير الالتزام بجعل الحكم الطريقي فى الأمارات لا- يمكن الذهاب إلى التصويب فى الفعلية، لأنّ مرادهم بالتصويب  
التصويب فى الحكم النفسى الفعلى دون الطريقي.

(٤). تقدم التنبيه عليه فى أوّل بحث الأمارات و فى ثانى تنبيهات الاستصحاب، من أنّ حجيه الأمارات - كحجيه القطع - بمعنى  
التنجيز و التعذير، لا وجوب العمل بها طريقيا.

(٥). يعنى: أحكاما طريقيه ناشئه من مصلحه فى تطبيق العمل على الطريق.

(٦). يعنى: كمنع كونها أحكاما نفسيه.

(٧). معطوف على «إمكان» و ضمير «حجيتها» راجع إلى الأمارات.

(٨). هذه نتيجته كون الحجيه بمعنى التنجيز و التعذير.



حكم أصلاً إلا الحكم الواقعي، فيصير (١) منجزاً فيما قام عليه حجه من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي (٢) فيما لم تكن هناك حجه مصيبه (٣)، فتأمل جيداً (٤).

(١). هذا متفرع على قوله: «فلا يكون» يعني: فيصير الحكم الواقعي منجزاً تارة و غير منجز أخرى.

(٢). أى: إنشائي. و الإضراب عن «غير منجز» لأجل أن عدم تنجز الحكم الواقعي لا يستلزم إنشائيته، لإمكان كونه فعلياً تعليقياً غير حتمى، كما جمع هو «قده» بين الحكمين الواقعي و الظاهري بحمل الواقعي على الفعلي التعليقي، و الظاهري على الفعلي الحتمى، و وكأنه (قده) عدل عن ذلك الذى اختاره فى مواضع من الكتاب و حاشيه الرسائل إلى كون الحكم الواقعي - فى جميع موارد خطأ الأماره أو فقدها - باقياً على مرتبه الإنشاء.

و لعل الوجه فيه: أن الحكم الفعلي - و لو من وجه - يمتنع اجتماعه مع حكم فعلي آخر، لأنه إما من اجتماع المثليين أو الضدين، و كلاهما محال، فلا- يحتتمل الموضوع الواحد إلا- حكماً فعلياً واحداً، و ذلك بعد الكسر و الانكسار فى الدواعى و هى الملاكات، و اندكاك بعضها فى بعض.

(٣). سواء لم تكن هناك حجه أصلاً كما فى موارد فقد النص، أم كانت و لكن لم تكن مصيبه.

(٤). لكن قيل: إن ظاهر كلمات أصحاب التصويب نفى أصل الحكم قبل الاجتهاد، لا نفى تعيبيته مع وجود أصله، و هذا يرجع إلى أحد الوجهين الأولين.

تبدل رأى المجتهد

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان حكم الأعمال الواقعة على طبق اجتهاد سابق قد تبدل برأى آخر يخالفه، أو زال الرأى الأول و تردّد المجتهد فى حكم المسأله بدون حصول رأى آخر له، و ينبغى التنبيه على أمرين قبل توضيح المتن:

الأول: أن النسبه بين هذه المسأله و مسأله الأجزاء المتقدمه فى مباحث الأوامر هى العموم من وجه، إذ القول بأجزاء الأمر الظاهرى هناك مختص بوجود الأمر الظاهرى و الطلب ظاهرا، فيقال: إن موافقه المأمور به بالأمر الظاهرى هل تجزى عن المأمور به بالأمر الواقعى أم لا؟ فموضوع مسأله الأجزاء وجود الطلب و امتثاله لا غير.

و موضوع هذه المسأله تبدل رأى المجتهد بما يخالفه، أعم من كونه فى الواجبات و المحرمات و العقود و الإيقاعات و الأحكام، فيقال: إن العمل السابق المطابق لرأى المجتهد هل يبنى على صحته و ترتيب آثاره عليه مع فرض تبدل رأيه أم لا؟ هذا وجه أخصيه مسأله الأجزاء من هذه المسأله. و أما وجه أعميتها منها، فهو جريان بحث الأجزاء فى الشبهات الحكميه كالصلاه مع الطهاره التراييه، و الشبهات الموضوعيه كما إذا عمل بالاستصحاب فى الشبهه الموضوعيه، فبان الخلاف. و لكن البحث فى مسأله اضمحلال رأى المجتهد مخصوص بالشبهات الحكميه. و المجمع لكلا البحثين هو الأمر

الظاهرى بالعباده، فانه محل الكلام فى كل منهما.

و عليه فهذه المسأله ليست من جزئيات مسأله الإجزاء كما زعمه بعض الأصوليين، لما عرفت من وجود جهه الافتراق بين المسألتين.

الثانى: أن هذه المسأله لا تبتنى على مسأله جواز بناء المجتهد على رأيه السابق و عدم جوازه، مطلقا أو على تفصيل، بأن يقال: إنه بناء على عدم جواز بنائه عليه، و وجوب النظر فى أدله مسأله واحده كلما احتمل ظفره بشىء لم يطلع عليه سابقا، فإذا تبدل رأيه أتجه البحث فى صحه الأعمال السابقه الواقعه على طبق الاجتهاد السابق، و عدم صحتها.

و أمّا بناء على جواز البناء على الاجتهاد السابق، لما فى تجديد النظر من العسر و الحرج، فلا يبقى موضوع لاضمحلال الرأى السابق حتى يبحث عن حكمه من مضمي آثاره أو نقضها.

وجه عدم ابتناء هذه المسأله على مسأله وجوب تجديد النظر و عدمه هو: تحقق موضوع مسألتنا هذه حتى بناء على عدم وجوب تجديد النظر، إذ قد ينتفى الرأى السابق بواسطة الظفر بحجه لم يظفر عليها سابقا قصورا لا تقصيرا، أو استظهار معنى آخر من روايه بعد مذاكرته مع أقرانه، فتبدل رأيه و لو بأن يتردد فى نظره السابق، و ما أكثر عدول الفقهاء عن آرائهم، فالمحكى أن العلامه (قده) تعد آراؤه فى كثير من المسائل الخلافيه بعدد كتبه.

و لا يخفى أن موضوع البحث هو ما إذا صح إطلاق الاجتهاد على الرأى السابق، بأن كان بعد استفراغ الوسع بما يحصل معه الاطمئنان بالحكم الشرعى بالفحص عن الأخبار و النظر فى المتعارضات و المخصصات و غير ذلك مما لا بد منه للفقيه. و إلا فلو لم يكن فحوصه فى الأدله مورثا للاطمئنان بحكم الشارع - أو موجبا للظن به بناء على حجيه الظنون الاجتهاديه - لما صح إطلاق تبدل الرأى على اجتهاده الثانى، بل اللازم أن يقال:

يجب عليه الاجتهاد فعلا و استنباط الحكم من أدله الفقه.

و حيث اتضح محل النزاع فى هذه المسأله فنقول: ان المصنف (قده) حكم بلزوم تطبيق الأعمال اللاحقه على الاجتهاد الثانى بلا إشكال، و بالنسبه إلى الأعمال اللاحقه

بالآخر (١) أو بزواله (٢) بدونه، فلا شبهه (٣) في عدم العبره به في الأعمال اللاحقه و لزوم (٤) أتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا (٥) أو الاحتياط فيها (٦) و أمّا الأعمال السابقه (٧) الواقعه على

فصل بين القول بطريقه الإمارات و موضوعيتها، و ذكر للمسأله صورا أربع سيأتي بيانها (ان شاء الله تعالى).

(١). أى: بالرأى الآخر، و هو الرأى اللاحق، و قوله: «بتبديل» متعلق ب «اضمحلال».

(٢). أى: بزوال الرأى الأول بدون تبدله برأى آخر، لعدم حصول رأى له بعد، كما إذا زال اجتهاده السابق لشبهه ألقيت عليه، و بقى مترددا في حكم المسأله.

(٣). جزاء «إذا اضمحل» و بيان حكم الاضمحلال، و الوجه في عدم العبره بذلك الرأى الأول هو: سقوطه عن الحجيه، فيكون تطبيق الأعمال اللاحقه على الاجتهاد السابق تطبيقا لها على غير الحجه، فلا- يمكن الاكتفاء بها في نظر العقل حتى إذا كانت مطابقه للواقع، إذ لا بد من حجه يستند إليها حين العمل حتى يحصل الأمن من عقوبه المولى.

و عليه فلا بد من تطبيقها على الفتوى الثانيه أو الاحتياط إن أمكن.

(٤). معطوف على «عدم العبره» يعنى: لا شبهه في لزوم متابعه الرأى الثانى - إذا استنبط حكم المسأله مرّه أخرى - أو الاحتياط إن كان مترددا بعد.

(٥). يعنى: سواء أ كان الاجتهادان قطعيين أم ظنيين أم مختلفين، و سواء أ كان مورد تبدل الرأى في الموضوعات أم في الأحكام.

(٦). أى: الاحتياط في الأعمال اللاحقه إن لم يحصل له رأى بعد.

(٧). هذا شروع في بيان صور المسأله بالنسبه إلى حكم الأعمال السابقه على زوال الرأى الأول.

الصوره الأولى: أن يكون الاجتهاد الأول موجبا للقطع بالحكم، ثم زال و تبدل برأى آخر. و مقتضى القاعده حينئذ ترتيب آثار البطلان على الأعمال اللاحقه المخالفه للاجتهاد الأول، فإن كانت عباده كالصلاه التى أتى بها بدون جلسه الاستراحه مثلا - و أفتى لا حقا بوجوبها - و جبت إعادتها. و إن كانت معامله و كان العوضان أو أحدهما موجودا

بحيث يكون أحدهما أو كلاهما موردا للابتلاء فعلا - كما إذا اشترى لحم حيوان قطع اثنان من أوداجه، و كانت فتواه الأولى كفايه قطعهما في التذكية، و كان ذلك اللحم موجودا حال فتواه الثانيه، و هي عدم كفايه قطعهما و لزوم فرى الأوداج الأربعة في التذكية - فاللازم ترتيب آثار البطلان على تلك المعامله.

هذا إجمال الصوره الأولى، و المستفاد من المتن اعتبار أمور فيها:

الأول: ثبوت الرأى الأول بالقطع لا بحجه شرعيه من أماره - بناء على الالتزام بالحكم الظاهرى فى الإمارات - أو أصل عملى، فإن حجيه القطع حيث إنها ذاتيه غير قابله للجعل فلا حكم شرعا فى مورده، غايته أن القاطع معذور فى مخالفه الواقع، فلا مجال للقول بصحة الأعمال السابقه التى هى آثار الاجتهاد المفيد للقطع، لفرض انكشاف الخلاف و كون الحكم الشرعى مخالفا لقطعه، و لا حكم مماثل مجعول حتى يدعى الإجزاء اعتمادا على ذلك الأمر الظاهرى.

الثانى: يعتبر أن يكون الرأى الأول المقطوع به مخالفا للاحتياط بأن كان رأيه عدم وجوب جلسه الاستراحه، أو كفايه فرى الودجين فى التذكية أو صحه العقد بالفارسى، و وقع العمل على طبق هذا الرأى، و إلا - فلو عمل بمقتضى الاحتياط - لا بما يقتضيه الرأى - كان صحيحا بلا شبهه. كما أنه إذا كانت الفتوى الأولى مطابقه للاحتياط و وقع العمل على طبقها لم يبق مجال للبحث، لفرض حصول عمل واجد لما يحتمل دخله فى صحته و فاقد لما يحتمل مانعيته عنها كما إذا أفتى أولا باعتبار العربيه فى العقد، ثم عدل إلى كفايه العقد بالفارسى، فعقد بالعربيه سابقا عملا بالاجتهاد، أو كان رأيه كفايه العقد بالفارسى، و لكنه لم يعمل بمقتضاه و عقد بالعربيه، فإن العمل لأجل مطابقته للاحتياط صحيح على كل حال.

الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الذى هو مورد تبدل الرأى أو زواله - مميا له أثر يختلف عن أثره بعد العدول، توضيحه: أن الأعمال السابقه إميا أن تكون قابله للتدارك، و إميا غير قابله له. و مثال الأول ما إذا أتى بالصلاه فى الوقت على طبق الاجتهاد الأول فاقد له جزء، لاعتقاده عدم جزئيته، و تبدل رأيه قبل خروج الوقت و اعتقد بجزئيته كما إذا اعتقد بكفايه

وفقه (١) المختل فيها (٢) ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد (٣)، فلا بد من معامله البطلان معها (٤) فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل (٥) فيه لعذر كما نهض في الصلاة

التسيحات الأربع في الأخيرتين مرّه واحده، ثم عدل إلى اعتبار الثلاث.

أو عقد بالفارسيه على امرأه و تزوّج بها، ثم تبدل رأيه إلى اعتبار العرييه فيه، مع كون المرأه المعقوده في حبالته، ففي هذا الفرض يقع الكلام في جواز ترتيب آثار الصحه على العقد السابق بعد تبدل رأيه، و عدم جوازه و أنّه لا بد من ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد اللاحق، فيجب عليه إعادة الصلاة و تجديد العقد على المرأه.

و مثال الثاني: ما إذا صلّى صلاه العيد جماعه ثم عدل إلى عدم مشروعيتها كذلك، و لكن انقضى زمان أدائها، و المفروض عدم القضاء فيها، فإنّه لا يترتب على هذا العدول أثر أصلا، و حكم صلاه عيد آخر تكليف مستقل لا ربط له بالسابق.

و كذا إذا عقد على امرأه بالفارسيه، ثم عدل إلى اعتبار العرييه في العقد، لكن ماتت المرأه قبل العدول أو طلقها، و هكذا، فإنه لا يترتب أثر على هذا العدول.

هذا ما يتعلّق بالصوره الأولى.

(١). أى: على وفق الاجتهاد الأوّل، و هذه الجملة تدلّ على الأمر الثاني مما يعتبر في الصوره الأولى أعنى به عدم كون العمل الصادر على مقتضى الاجتهاد الأوّل موافقا للاحتياط، فإذا كان ذلك العمل فاقدا لبعض ما يعتبر دخله في صحته كان موردا لهذا البحث، و الحكم ببطلانه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «صحتها» راجعان إلى الأعمال السابقه، و قوله: «المختل» صفة للأعمال.

(٣). أى: الاجتهاد اللاحق، و قوله: «بحسب، في صحتها» متعلقان ب «اعتبر».

(٤). أى: مع الأعمال السابقه، و قوله: «فيما لم ينهض» متعلّق ب «معامله».

(٥). أى: إذا اختل ما اعتبر في صحتها، و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول في «فيما إذا» و الأولى إسقاط «فيما» إذ المراد بالموصول هو العمل المذكور في العبارة، و يرجع

إليه ضمير «فيه»، فالأولى سوق العبارة هكذا: «فيما لم ينهض دليل على صحة العمل إذا اختل فيه» و المراد بالعدر هو الاجتهاد السابق.

و حاصل المقصود هو تقييد الحكم ببطلان الأعمال السابقة، بيان: أن مقتضى القاعده عدم حجيه الفتوى الأولى، و لزوم ترتيب آثار البطلان عليها، إلا- إذا قام دليل من الخارج على عدم وجوب الإعاده، و قد وردت أدلّه ثلاثه على عدم وجوب الإعاده، أحدها فى خصوص الصلاه و هو حديث «لا- تعاد» النافى لوجوب إعاده الصلاه فيما كان الخلل فيها من غير الأمور الخمسه المستثناه، لكن بشرط أن يكون الخلل عن عذر كئسيان و خطأ، و المفروض شموله للمقام، لكون الاجتهاد خطأ.

ثانيها: حديث رفع التسعه و غيره، لأنّ منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حكم الفعل إذا وقع خطأ، و هذا شامل للصلاه و غيرها، مثلا وجوب جلسه الاستراحه ممّا أخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فيشك فى وجوبها، و مقتضى «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها، فلا تجب إعاده الصلاه لأجل الإخلال الخطائى بها.

ثالثها: الإجماع على أجزاء العبادات السابقه الواقعه بمقتضى الاجتهاد الأول المنكشف خطأؤه و عليه فهذه الأدلّه توجب رفع اليد عما تقتضيه القاعده الأولى من وجوب إعاده الأعمال السابقه القابله للتدارك.

(١). أى: غير الصلاه من سائر العبادات، كما إذا أدى اجتهاده السابق إلى تحقق الغروب باستتار القرص فأفطر قبل ذهاب الحمرة، ثم تبدل رأيه و اختار اعتبار ذهاب الحمرة فى تحقق الليل، فانه لا يجب قضاء الصوم.

(٢). التعبير بالمثل لأجل عدم خصوصيه فى حديث «لا تعاد» فى الدلاله على عدم بطلان الصلاه بالإخلال بغير الخمسه، مثل ما دلّ على بطلاتها بالزياده العمديه و عدم بطلاتها بالزياده و النقيصه السهويتين. و على كلّ لا بد من فرض دلالة الحديث على الإخلال الخطائى حتى يصلح للاستدلال به هنا على عدم بطلان الصلاه المأتى بها على طبق الاجتهاد السابق.

«لا تعاد» (١) و حديث الرفع (٢)، بل الإجماع على الإجزاء فى العبادات.

و ذلك (٣) فىما كان بحسب الاجتهاد الأوّل قد حصل القطع بالحكم (٤) و قد اضمحلّ واضح، بداهه أنه (٥) لا حكم معه (٦) شرعا،

(١). و هو صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءه سنه و التشهد سنه، فلا تنقض السنه الفريضه» (١).

(٢). مورد الاستدلال هو «رفع الخطأ أو ما أخطئوا» الوارد فى عدّه روايات.

(٣). مبتدأ خبره «واضح» أى: و معاملته البطلان واضحه فى الصوره الأولى المتقدمه و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مفيدا للقطع بالحكم الشرعى ثم تبين خطأؤه. و قد تقدم بيان هذه الجبهه بقولنا: «الأوّل: ثبوت الرأى الأوّل بالقطع لا بحجه شرعيه... إلخ».

(٤). أى: و الحال أنّه قد اضمحلّ الاجتهاد الأوّل.

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل لبطلان الأعمال السابقه فى الصوره الأولى - فى غير العبادات التى عرفت ورود الدليل الثانوى المقتضى للإجزاء و عدم الإعادة فيها - و حاصل التعليل: أنّه لا وجه لتوهم الإجزاء، إذ بعد انكشاف الخلاف لا أمر حقيقه و لا ظاهرا. أمّا عدم الأمر واقعا فلاجل انكشاف الخلاف، و أمّا عدم الأمر ظاهرا، فلأنّ لزوم متابعه القطع حكم عقلى و من شئون حجيتّه الذاتيه، فلا- أمر من الشارع بمتابعته حتى يتحقق أمر ظاهرى يقتضى سلوكه الإجزاء عن الواقع، و إنّما يتجه هذا فى الإمارات بناء على كون حجيتها بمعنى وجوب العمل بها طريقيا أو إنشاء الحكم المماثل. و لو كانت حجيتها بمعنى اعتبار حجيه القطع لها من حيث التنجيز و التعذير كانت كالقطع فى عدم وجود الأمر الظاهرى فى موردها.

و على كلّ فالقطع السابق و إن أوجب زواله بطلان العمل المطابق له، إلّا أنّه موجب لمعدوريه العامل به، و عدم مؤاخذته على مخالفه الواقع.

(٦). أى: لا حكم شرعى مع القطع.



غايته (١) المعذوريّه فى المخالفه عقلا.

و كذلك (٢) فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه (٣)، و قد ظهر

(١). أى: غايه ما فى القطع هو المعذوريه العقليه فى المخالفه من دون حكم ظاهرى فيه أصلا.

(٢). معطوف على قوله: «فيما كان بحسب» يعنى: و كذلك لا بدّ من معامله البطلان فيما إذا ثبت الاجتهاد السابق بأماره معتبره ثم تبين خطأؤها. و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه من صور تبدل الرأى، و بيانه: أنّ الاجتهاد الأوّل إذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعى - الناشى من أمارات معتبره غير علميه - فمقتضاه كالصوره الأولى هو بطلان الأعمال السابقه، لكن لا على جميع المباني فى حجيه الأمارات، بل بناء على مبنيين:

أحدهما: حجيتها من باب الطريقيه الصرفه بلا جعل حكم تكليفى فى موردها.

و ثانيهما: حجيتها من باب الطريقيه مع الالتزام بجعل أحكام طريقيه لها.

فبناء على كل من هذين المسلكين فى حجيه الأمارات تشترك الأماره غير العلميه مع القطع فى بطلان الأعمال السابقه - فى غير العبادات التى قامت أدله على الإجزاء فيها - و الوجه فى البطلان أتمّ بناء على الطريقيه المحضه فلو ضوح عدم حكم تكليفى ظاهرى مماثل للواقع حتى يندرج فى إجزاء الأمر الظاهرى عن الواقعى. و أمّا بناء على جعل أحكام طريقيه فلأنّ الحكم الطريقي الناشى عن مصلحه فى سلوك الأماره لا يمسّ كرامه الواقع و لا يجبر مصلحته، فالواقع باق على حاله و تجب موافقته بعد خطأ الاجتهاد الأوّل.

و لا فرق فى الحكم ببطلان الأعمال السابقه بين تعلق الاجتهاد الأوّل بنفس الحكم كوجوب صلاه الجمعة تخيرا ثم رجوعه إلى وجوبها تعيينا، و بين تعلقه بمتعلق الحكم، كما إذا أفتى بكون الصلاه مركبه من تسعه أجزاء ثم رجع إلى أنّها عشره أجزاء مثلا.

و الوجه فى عدم الفرق بينهما هو: وحده كيفيه اعتبار الأماره على الحكم و متعلقه، إذ بناء على الطريقيه المحضه فى الأمارات لا حكم أصلا إلاّ الحكم الواقعى، و لا موضوع إلاّ ما هو الموضوع واقعا، من غير تبدل فيهما بقيام الأماره على الخلاف.

(٣). أى: بحسب الاجتهاد الأوّل، و ضميرا «عليه، خلافه» راجعان إلى الحكم.

خلافه بالظفر (١) بالمقيّد أو المخصّص (٢) أو قرينه المجاز (٣) أو المعارض (٤) بناء (٥) على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه، قيل (٦)

(١). متعلق ب «ظهر» يعنى: يكون الظفر بالمقيّد المخصّص ص باعثا على اضمحلال الاجتهاد الأوّل. مثلا كان رأيه السابق موضوعيه مطلق الالتزام النفساني في باب النذر - و لو بدون التلفظ به - لوجوب الوفاء به، ثم تبدّل رأيه - للظفر بالمقيّد - إلى اشتراطه بالتلفظ به، و أنّه لا يجب ترتيب الأثر على النذر ما لم يتلفظ بالصيغه المعتمره فيه.

(٢). كما إذا أفتى بوجوب صلاه الجمعه تعيينا، ثم ظفر بما يدلّ على وجوبها تخيرا في عصر الغيبه، و كون وجوبها تعيينا مختصّا بعصر الحضور.

(٣). كما إذا خصّ الحكم بتطهير الآنيه بالظروف الصغار المعده للأكل و الشرب التي يسهل تناولها و نقلها من مكان إلى آخر، ثم ظفر على قرينه المجاز، و استقرّ رأيه على إلحاق القدور الكبار و نحوها بالآنيه و إن لم يصدق عليها الإناء عرفا.

(٤). و هو كثير في أبواب الفقه، كما إذا أفتى بإباحه الخمس للشيعه استنادا إلى نصوص، ثم ظفر بما يتعارضها مما يدل على وجوب أداء الخمس، و لزوم حمل إباحه الخمس على معنى آخر.

(٥). قيد لقوله: «و كذلك فيما كان هناك طريق» يعنى: أنّ الحكم - في هذه الصوره الثانيه - بالبطلان منوط بالقول بطريقيه الأمارات، لا الموضوعيه و جعل الحكم المماثل، و قد عرفت توضيحه.

(٦). أى: سواء قيل بإنشاء أحكام طريقيه أم لا، و الاحتمالات على القول بالطريقيه ثلاثه، أولها: القول بالطريقيه المحضه، حيث لا- تتضمن أدله اعتبار الأماره إنشاء حكم ظاهري أصلا، فتكون حجيه الأماره كحجيه القطع في تنجيز الواقع و إيصاله إلى المكلف، أو التعذير عنه لا غير.

ثانيها: أن تتضمن أدله اعتبار الأماره إنشاء طلبيا بداعي تنجيز الواقع أو التعذير عنه، فالشارع و إن قال: «صدّق العادل» إلا أنّ مفاد هذا الإنشاء تنجيز الواقع و نفي العذر عن مخالفه بعد إخبار الثقه، و على هذا الاحتمال لا حكم ظاهري أيضا، كلاحتمال الأوّل، فالمؤدّى هو الواقع عند المصادفه، و حكم صوري عند المخالفه، فالحجيه هنا كما في

بأنّ قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه أم لا، على (١) ما مرّ منّا غير مره، من (٢) غير فرق بين تعلقه (٣) بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضروره (٤) أنّ كفيّته اعتبارها فيهما على نهج واحد (٥).

الصوره الأولى بمعنى التخيير و التعذير.

ثالثها: أنّ تتضمن أدلّه اعتبار الأماره إنشاء طليبا بداعى جعل الداعى بعنوان إيصال الواقع، فلا محاله يكون مقصورا على صوره مصادفه الواقع، فالواصل إلى المكلف بالأماره ليس هو الواقع بل عنوانه، ولذا لا حكم ظاهرى فى صوره المخالفه حتى يشترك مع القول بالموضوعيه، فإنّ الحكم المماثل بناء على القول بالموضوعيه يكون فى كلتا حالتى موافقه الواقع و مخالفته (١).

(١). متعلق بقوله: «لا» فى قوله: «أم لا» إذ مختار المصنّف فى حجيه الأمارات هو الطريقيه المحضه، و كونها كالحججه الذاتيه من دون جعل حكم ظاهرى. نعم كان مبناه (قده) فى مباحث القطع تنزيل الأماره منزلته، لكنه عدل عنه فى أوائل بحث الأمارات، و أنكر التعبد الشرعى فيها، و قد تقدم فى الفصل السابق نقل بعض كلامه، فراجع.

(٢). متعلق بقوله: «و كذلك فيما كان» يعنى: لا- فرق فى بطلان الأعمال السابقه بين تعلق الاجتهاد بنفس الحكم أو بمتعلقه، لوحده المناط فيهما، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و بيانه: أن الاجتهاد الأوّل إذا كان موجبا للظن بالحكم الشرعى... إلخ».

(٣). أى: تعلق الاجتهاد الأوّل بالأحكام كوجوب الجمعه أو بالمتعلقات كالصلاه بدون جلسه الاستراحه، و العقد بالفارسيه، و التذكيه بفرى الودجين، و غير ذلك.

(٤). تعليل لعدم الفرق، و قد عرفت توضيحه، و محصله وحده المناط.

(٥). خبر «أن كفيّه» أى: أنّ اعتبار الطريقيه فى الأحكام و متعلقاتها يكون على نهج واحد. و هذا الكلام تمهيد لردّ ما استفاد من ظاهر عباره الفصول من التفصيل فى وجوب إعاده الأعمال السابقه بين المتعلقات و بين الأحكام بوجوبها فى الأحكام دون المتعلقات فان كان اجتهاده متعلّقا بالأحكام كوجوب صلاه الجمعه و نجاسه عرق الجنب من

الحرام فلاقاه شىء وجبت إعادته الأعمال السابقة الواقعة على طبقه. و إن كان اجتهاده متعلقاً بالموضوعات - ككون أجزاء الصلاة عشره و كون العقد بالفارسيه مؤثراً و نحوهما - لم تجب إعادته الأعمال التى أتى بها على وفقه. هذا ما استظهره المصنف من كلام الفصول.

و هو لا يخلو من إجمال كما يقف عليه من لاحظته، و سيأتى نقل عبارته للوقوف على مرامه، و قد حكى أنّ الشيخ الأعظم (قده) استوضح المراد من صاحب الفصول بتوسط السيّد العلامة الزاهد الرّبانى الحاج السيّد على الجزائرى (قده) و لم يحصل له من بيانه ما يرفع الإجمال، بل قيل إنه تردّد فى مضمون عبارته نفسه، إلّا أنّه قال: «ما كتبتّه سابقاً صحيحاً».

(١). أى: بين الأحكام و متعلقاتها.

(٢). قال فيها: «فصل: إذا رجح المجتهد عن الفتوى انتقضت فى حقه بالنسبه إلى مواردها المتأخره عن زمن الرجوع قطعاً، و هو موضع وفاق. و لا فرق فى ذلك بين أن يكون رجوعه عن القطعى إلى الظنى أو من الظنى إلى القطعى أو من أحدهما إلى مثله... و أما بالنسبه إلى مواردها الخاصه التى بنى عليها قبل رجوعه عليها، فإن قطع بطلانها واقعا، فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع، عملاً - بإطلاق ما دلّ على ثبوت الحكم المقطوع به، فإنّ الأحكام لا حقه لمواردها الواقعيه لا الاعتقاديّه، فيترتب عليه آثاره الوضعيّه ما لم تكن مشروطه بالعلم. و لا فرق فى ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع بطلان دليله واقعا و إن لم يقطع بطلان نفس الحكم، كما لو زعم حجيه القياس فأفتى بمقتضاه ثم قطع بطلانه... إلى أن قال:

و إن لم يقطع بطلانها و لا بطلانه، فإن كانت الواقعة ممّا يتعيّن فى وقوعها شرعاً أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، إذ الواقعة الواحده لا تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لعدم دليل عليه. و لئلا يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعة السمحه، لعدم وقوف المجتهد غالباً على

رأى واحداً، فيؤدّي إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الأعمال. و لئلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث إنّ الرجوع في حقه محتمل، و هو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها... إلى أن قال: ولأصاله بقاء آثار الواقعة، إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد، و لا قطع بارتفاعها بعده، إذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها... إلى أن قال:

و بالجمله: فحكم رجوع المجتهد في الفتوى فيما مرّ حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره عنه، و بقاء آثار موارد المتقدمه إن كان لها آثار.

و على ما قرّرنا فلو بنى على عدم جزئيه شىء للعباده أو عدم شرطيته، فأنى بها على الوجه الذى بنى عليه، ثم رجع، بنى على صحه ما أتى به، حتى أنّها لو كانت صلاه و بنى فيها على عدم وجوب السوره ثم رجع بعد تجاوز المحلّ بنى على صحتها من جهه جميع ذلك. أو بنى على صحتها فى شعر الأرناب و الثعالب، ثم رجع و لو فى الأثناء إذا نزعها قبل الرجوع... فلا يلزمه الاستثناف. و كذلك القول فى بقيه مباحث العبادات و المعاملات و ساير العقود و الإيقاعات، فلو عقد أو أوقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب أحكامها من بقاء الملكة و الزوجيه و البيئونه و الحريه و غير ذلك. و من هذا الباب حكم الحاكم، و الظاهر أنّ عدم انتقاضه بالرجوع موضع وفاق...» إلى أن قال: «و لو كانت الواقعة مما لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغير الاجتهاد، كما لو بنى على حليّه حيوان فذكّاه، ثم رجع، بنى على تحريم المذكى منه... إلى أن قال: لأنّ ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع، و هو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقيا على اجتهاده، فإذا رجع ارتفع، كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علوّ مقامه.

و ليكن ما أفاده على ذكر منك لتحقيق ما يستفاد من كلامه من أوّله إلى منتهاه. و لو فرض أنّ مقصوده ما استظهره المصنف منه من التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها - بالإجزاء إذا كان الاجتهاد السابق متعلقا بمتعلقات الأحكام، و بعدم الإجزاء إذا كان متعلقا بنفس الحكم الشرعى - فقد استدل عليه بوجوه أربعه أشار الماتن إلى اثنين منها.

و أن (١) المتعلقات لا تتحمل اجتهادين، بخلاف الأحكام» إلا (٢) حسب أن الأحكام قابله للتغير و التبدل، بخلاف المتعلقات و الموضوعات (٣).

و أنت خبير بأنّ الواقع واحد فيهما (٤)، و قد عيّن أولاً بما (٥) ظهر خطؤه ثانياً.

(١). معطوف على «التفصيل» و بيان له، و هو إشارة إلى أوّل أدله صاحب الفصول على مدعاه، و قد تقدم فى كلامه المنقول بقوله: «فان كانت الواقعة مما يتعين فى وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق... إذ الواقعة الواحدة لا يحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين».

و محصل هذا الاستدلال: أنّ الوقائع التى هى محطّ الفتوى لا- تتحمل اجتهادين و لو بحسب زمانين، لأنّ فيها واقعا محفوظا لا يتغير باجتهاد المجتهدين. بخلاف الأحكام، فإنّها تتحمل اجتهادين، لكثرة موارد عدول المجتهد عن رأى إلى آخر. هذا توضيح كلام الفصول على ما استظهره المصنف منه، و له تقريب آخر نذكره فى التعليقه.

(٢). متعلق بقوله: «و لم يعلم وجه...» و هذا إشارة إلى أوّل أدله صاحب الفصول. و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل هذا الاستدلال: أن الوقائع... إلخ».

(٣). الظاهر أنّ المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلّق به الحكم الشرعى تكليفا أم وضعيا، كالصلاه و العقد و فرى الأوداج الأربعة بشرائطه، و غير ذلك.

(٤). أى: فى الأحكام و المتعلقات، و هذا إشكال المصنف على عبارته الفصول، و محصله: بطلان الفرق بين الموضوع و الحكم بما أفاده الفصول، و ذلك لأنّ الواقع فى كلّ من الموضوع و الحكم واحد، إذ مفروض الكلام هو اعتبار الأمارات غير العلميه على الطريقيه لا الموضوعيه - التى توجب حدوث ملاك فى نفس المؤدى بقيام الأماره - حتى تختلف الأحكام باختلاف الآراء و الاجتهادات. و مقتضى الطريقيه هو وجوب إعادة الأعمال السابقه على طبق الاجتهاد الثانى مطلقا سواء أ كان الاجتهاد متعلقا بالموضوع أم بالحكم، فإذا انكشف خطأ الاجتهاد المتعلق بالموضوع و جب ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقه، كانكشاف خطأ الاجتهاد المتعلق بالحكم كما لا يخفى.

(٥). الباء للسببيه أو الظرفيه، و المعنى على الأوّل: أنّ الواقع عيّن باجتهاد ظهر خطؤه،

و لزوم (١) العسر و الحرج و الهرج و المرج (٢) المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمه بين الأنام، لو قيل (٣) بعدم صحه العقود (٤) و الإيقاعات (٥) و العبادات الواقعه على طبق الاجتهاد الأوّل الفاسده (٦) بحسب الاجتهاد الثانى، و وجوب (٧) العمل على طبق الثانى من (٨) عدم ترتيب الأثر على المعامله أو (٩) إعاده العباده

و على الثانى: أنّ الواقع عيّن فى حكم أو متعلق حكم، و قد ظهر خطأؤه. و الأمر سهل.

(١). بالرفع مبتدأ خبره «لا- يكون»، و هذا إشاره إلى دليل ثان اعتمد عليه المحقق الشيخ محمّد حسين الأصفهانى صاحب الفصول، و قد تقدّم فيما نقلناه عنه بقوله: «و لثلا يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين عن الشريعه السمحه...» و حاصله: أنّ البناء على بطلان الأعمال السابقه و لزوم إعادتها - إن كانت عباده - يوجب العسر المخلّ بالنظام، و يبعث على المخاصمه بين الأنام، و هذا محذور عقلى باطل عقلا و شرعا، و كل ما يوجب ذلك باطل أيضا، فلا بد من البناء على صحه الأعمال السابقه حتى لا يلزم هذا المحذور العقلى.

(٢). هاتان الكلمتان غير المذكورتين فى كلام الفصول، و إنّما المذكور فيه خصوص العسر و الحرج.

(٣). قيد ل «لزوم العسر و الحرج» و المعنى واضح.

(٤). كما إذا اشترى دارا بعقد فارسى، و آجرها، و تزوّج بامرأه بالفارسى، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبه عليها لزم اختلال النظام قطعا.

(٥). كما لو طلق زوجته بالفارسى و تزوّجها رجل آخر و مضت مدّه مديده، فإنّ الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

(٦). هذا و «الواقع» صفتان ل «العقود و الإيقاعات و العبادات»، و قوله: «بحسب» متعلق ب «الفاسده».

(٧). معطوف على قوله: «بعدم صحه العقود» يعنى: أنّ العسر يلزم لو قيل بعدم صحه العقود، و بوجوب العمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٨). بيان للعمل على طبق الاجتهاد الثانى.

(٩). معطوف على «عدم ترتيب» أى: من إعاده العباده.

(١). خبر «و لزوم» كما تقدم التنبيه عليه، و إشكال على دليل صاحب الفصول، و هو يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنّ العسر لا يلزم دائما بل أحيانا، ضروره أنّ الإعادة إنما تلزم إذا لم تكن الفتوى الأولى مطابقه للاحتياط، و إلا فلا وجه للإعادة، كما إذا صلّى مع جلسه الاستراحة و عدم لبس وبر الأرنب، أو عقد بالعريه، أو تزوج بامرأه أجنبيّه لم يكن بينهما رضاع ناشر للحرمة قطعا، و غير ذلك. و إذا لم تكن الفتوى السابقه موافقه للاحتياط فرجع عنها إلى ما يوافق الاحتياط، و كان زمان العمل بتلك الفتوى قصيرا، أو الأعمال الواقعه على طبقها قليله، أو كان المكلف فارغ البال و متعوّدا على العبادات، لم تكن الإعادة حينئذ عسريه، و من المقرّر في محله كون العسر الرافع للتكليف شخصا لا نوعيا.

فعلى تقدير لزوم الحرج لا- بدّ من الاقتصار على مورده، و لا وجه للالتزام بعدم وجوب الإعادة عليه إذا لم يلزم منها حرج و لا عسر. و حيث كان أصل العسر فرضيا و تقديريا فمعلوله و هو عدم بطلان الأعمال السابقه فرضي أيضا.

ثانيهما: أنّ ما أفاده الفصول من لزوم العسر و الحرج - لو قيل ببطلان الاجتهاد المتعلّق بالموضوعات - منقوض بالالتزام ببطلان الاجتهاد في الأحكام، لعدم اختصاص العسر و الحرج اللازمين من إعادة الأعمال السابقه بما إذا كان الاجتهاد السابق في المتعلقات، للزومه من إعادتها في تبدل الاجتهاد المتعلّق بالأحكام أيضا، كما إذا أفتى بوجوب صلاه الجمعة فرجع إلى حرمتها، أو أفتى بوجوب القصر في المسافه التلققيه فرجع إلى وجوب التمام أو الجمع بينهما، و غير ذلك، فإنّ الحكم بإعادتها أداء أو قضاء مستلزم للعسر و الحرج المنفيين في الشريعة.

و الحاصل: أنه لا- وجه للحكم بعدم العبره في تبدل الرأى في متعلقات الأحكام بدعوى «لزوم العسر لو قيل ببطلان الأعمال السابقه» فإنّه منقوض بحكمه بطلانها في تبدل الرأى في نفس الأحكام.



و أدلّه (١) نفى العسر لا ينفى إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا (٢)، مع (٣) عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات، و لزوم (٤) العسر فى الأحكام كذلك أيضا (٥) لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثانى فى الأعمال السابقه، و باب الهرج و المرج (٦) ينسّد بالحكومہ و فصل الخصومه.

و بالجمله (٧): لا يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها،

(١). هذا تقريب للوجه الأول من الإشكال على صاحب الفصول، و حاصله - كما تقدم - أنّ أدلّه نفى العسر و الهرج تنفى العسر و الهرج الفعليين، فكلّ مورد لزم فيه عسر ارتفع التكليف به، و كل مورد لم يلزم فيه عسر فلا- وجه لارتفاع التكليف الأولى فيه، و هذا معنى أخصّيه الدليل من المدعى أى نفى الإعادة مطلقا.

(٢). أى: العسر الشخصى، و لا عبره بالعسر النوعى.

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الإشكال، و هو النقض بما التزم به من بطلان الأعمال السابقه فى تبدل الاجتهاد فى الحكم.

(٤). معطوف على «عدم» و مبين له، أى: مع لزوم العسر فى الأحكام.

(٥). أى: كالمتعلقات، و قوله: «كذلك» أى: المخلّ بالنظام، و الأولى تقديمه على «فى الأحكام».

(٦). قد عرفت أنّ صاحب الفصول لم يذكرهما. و على فرض الاستدلال بلزومهما يجاب عنه بعدم لزومهما، لانسداد بابهما بالحكومہ، فإنّ حكم القاضى نافذ على المتخاصمين و قاطع للجدال و الخصومه، فلا يلزم من ترتيب آثار البطلان على الأعمال السابقه العسر الموجب للمخاصمه بين الأنام. مثلا إذا قلّد الورثه فى مقدار الحياه، و أفتى المجتهد بأنها ثلاثه أشياء، ثم عدل عن رأيه إلى أنها أربعه أشياء، فللولد الأكبر مطالبه سائر الورثه بالشىء الرابع، و لو نازعوه رفع أمرهم إلى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه.

(٧). هذا حاصل ما أورده المصنف على الوجه الأول من كلام الفصول، و كان المناسب التعرض له قبل بيان الدليل الثانى أعنى نفى العسر و الهرج.

بتحمل (١) الاجتهادين و عدم التحمل بينا (٢) و لا مبيّنا بما يرجع إلى محصل في كلامه، زيد في علوّ مقامه، فراجع و تأمل «-» .

و كيف كان فحاصل هذه الجملة هو: أنّ كلام الفصول - من عدم تحمّل المتعلّق لاجتهادين و تحمّل الحكم لهما - مجمل في نفسه، إذ المفروض أنّ صاحب الفصول كغيره من الأصحاب يقول بحجيه الأمارات على الطريقيه دون السببيه، و من المعلوم عدم الفرق في تبدل الرأى بين تعلقه بالحكم و بمتعلقه.

(١). هذا و «عدم التحمل» متعلقان ب «التفاوت» و بيان له.

(٢). خبر «لا- يكون» و «بما» متعلّق ب «مبيّنا» و الفرق بين البين و المبيّن هو: أنّ كلام صاحب الفصول ليس بنفسه واضح المراد، و لم يوضحه أيضا أحد من معاصريه أو غيرهم من الأعلام حتى يرتفع الإجمال عنه. و عليه فكلمه «بين» بصيغه الصفه المشبّهه، و «مبيّنا» بصيغه اسم المفعول.

=====

(-). ما أفاده (قده) من الإشكال على الوجهين المتقدمين في عباره الفصول متين، إلا أنّ الكلام في صحه النسبه و تماميه ما استظهره المصنف منها من التفصيل بين الحكم و متعلقه، و قد نفى سيدنا الفقيه صاحب الوسيله (قده) هذا الاستظهار، و استفاد هو من عباره الفصول التفصيل بين العقود و الإيقاعات و العبادات مما يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فتجزى، و بين غيرها من الأحكام التى لا يتوقف وقوعه صحيحا على الاستناد بحجه فلا تجزى».

و ينبغى البحث في مقامين، أحدهما: فيما يمكن أن يستظهر من كلام صاحب الفصول.

و ثانيهما: في تحقيق أدلته على مدعاه.

أمّا المقام الأوّل، فمحصّله: أنّه لا يخلو كلام الاستظهارين المتقدمين من تأمل، أمّا التفصيل بين الأحكام و متعلقاتها، فلاّنه يرده عموم عنوان كلامه و هو قوله: «فان كانت الواقعة مما يتعيّن في وقوعها شرعا أخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق» و قوله: «و لو كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغيير الاجتهاد» و ليس هذا موهما للتفصيل بين الحكم و المتعلق كما قيل.

مضافا إلى تصريحه قبل سطرين من هذا الكلام في بيان موارد العدول عن رأى إلى آخر بعدم الفرق بين الحكم و متعلقه بقوله: «و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره».

و أمّا التفصيل بين العبادات و العقود و الإيقاعات و بين الأحكام كما استظهره سيدنا الفقيه الأصفهاني فهو و إن كان مقتضى الأمثلة التي ذكرها صاحب الفصول لكل من القسمين، إلا أنّ عموم العنوان لا يلائمه.

و تحقيق مراد صاحب الفصول من التفصيل منوط بالنظر في تقسيم الوقائع إلى ما يتعين أخذه بمقتضى الفتوى و ما لا يتعين أخذه بمقتضاها، و قد فسّر بوجهين:

الأول: ما أفاده سيدنا الفقيه صاحب الوسيله من: أنّ الأعمال الصادره من المكلفين على قسمين، قسم يتوقف صحته على الاستناد إلى حجّه من اجتهاد أو تقليد أو احتياط، و ذلك كالعبادات و العقود و الإيقاعات. و قسم لا يتوقف وقوعه على الاستناد إلى حجّه، بل هو بحيث لو وقع يصير موضوعا لحكم شرعى يترتب عليه كقطع حلقوم حيوان قابل للتذكيه، فإنّ هذا القطع يتحقق كيف ما كان، لكنه يكون موضوعات للحكم بالتذكيه عند من تكون التذكيه بنظره قطع الحلقوم، و لا يكون موضوعا لها عند من يعتبر فيها قطع الأوداج الأربعة».

الثاني: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) ببيان أبط، و هو: «أن المراد مما وقع في العنوان من تعيين الوقوع شرعا بأخذه بمقتضى الفتوى و عدم تعيينه بأخذه بها: أنّ الواقعه التي لا بقاء لها لا تقع صحيحه إلا بمقتضى الفتوى، فهذا الوجود الوجداني لا يقع شرعا إلا صحيحا على الفرض، فلا ينقلب.

بخلاف ما له بقاء، فانه لا يتعين، لإمكان الانقلاب فيه بتجدد الرأى. و ليس المراد أن وقوعه شرعا لا يكون منوطا بالفتوى ليحمل على إرادته الموضوعات الواقعيه، بل عدم تعيين وقوعها و تمحضها في الصحه، بل لها تعيين آخر بتجدد الرأى، و إلا فلو فرض عدم تبدل الرأى فيها وقعت صحيحه نافذه» أقول: الظاهر أن البيان الثاني أقرب إلى مقصود صاحب الفصول من البيان الأول، فإنّ ظاهر عنوان الفصول و إن كان موافقا للاستظهار الأول، إلا أن قوله بعده: «كما لو بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه» يدل على لزوم الاستناد في كلا القسمين إلى حجّه ثم يرجع عنها.

و عليه فيكون الفارق بين القسمين في بقاء مصب الرأى و متعلق الحكم تاره و انتفائه أخرى.

و الفرق بينهما كما أفاده المحقق الأصفهاني هو: أنّ الأول ما لا يقتضى بانقضاء الزمان، بل له بقاء و إن تغير حكمه، كالحيوان الذى بنى على حليته فذكاه، فإنّه باق، و المفروض أن حكم هذا الموضوع الباقي هي الحرمة. و أمّا التذكية فهي مبنيّة على حليته، و هو على الفرض فعلا- محرّم. و كعرق الجنب من الحرام و ملاقيه، فإنّهما موضوعان مرّ عليهما الزمان مرّتين، و حكمهما فعلا النجاسة، فكيف يعامل معهما معاملة الطاهر؟ و كالمراه المرتضعه بعشر رضعات، فإنّها باقيه و حكمها فعلا الحرمة.

و الثانى: ما ينقضى بانقضاء الزمان، و ليس للزمان عليه مروران كالصلاه بلا سوره، أو الواقعه فى شعر الأرناب و الثعالب، أو الواقعه فيما بنى على طهارته. و كذا العقد الفارسى و الايقاع كذلك مثلا، فحيث لا بقاء لها بل لها ثبوت واحد، و هي على الفرض وقعت صحيحه فلا- دليل على انقلابها فاسده بعد فرض وقوعها صحيحه. و هذا معنى أن الواقعه الواحده لا- تتحمّل اجتهادين.

و الفرق بين العقد الفارسى و العقد على المرتضعه بعشر رضعات هو: أنّ محطّ الفتوى هو العقد فى الأوّل، و قد مضى صحيحا فلا- ينقلب فاسدا، و محطّ الفتوى فى الثانى هي المراه المرتضعه - إذ النقص فيها لا- فى العقد - و مصبّ الرأى باق فعلا، و المفروض تغير حكمها، فلا انقلاب، بل انتهاء أمد حكمها الأوّل، فهي بالإضافه إلى الرأى الثانى موضوع آخر.

و هذا البيان المستفاد من عبارته صاحب الفصول يشهد بعدم كون مقصوده من الاستدلال على مدعاه «بعدم تحمل الواقعه الواحده لاجتهادين» التفصيل بين الأحكام و المتعلقة حتى يرد عليه ما فى المتن من عدم الفرق فى هذه الجبهه بين الأحكام و متعلقاتها على الطريقيه. فإنّ الإيراد و إن كان صحيحا فى نفسه، إذ لا تفاوت بين الاجتهاد فى الحكم و الموضوع على الطريقيه، إلا- أنّ صاحب الفصول لم يقصد به هذا التفصيل، و إنّما يقصد به التفرقه بين نفس الوقائع من حيث بقاء المتعلق فى عمود الزمان و عدمه. هذا مجمل الكلام فى المقام الأوّل.

و أمّا المقام الثانى: فنقول فيه: إنّ أدله صاحب الفصول على هذا التفصيل لا تخلو من نظر.

أمّا الأوّل - و هو عدم تحمل الواقعه الواحده لاجتهادين - فهو مجمل جدّاً، فإنّه بناء على الطريقيه فى الأمارات - كما هو مختاره أيضا - ينكشف فساد الأعمال التى ربّتها على الاجتهاد الأوّل، غاية كونه معذورا فى مخالفه الواقع. نعم بناء على موضوعيه قيام الأماره لحدوث مصلحه فى قبال الواقع

و أمّا بناء (١) على اعتبارها (٢) من باب السببيه و الموضوعيه فلا محيص عن

(١). معطوف على قوله: «بناء على ما هو التحقيق» و الأولى حذف «أما».

(٢). أى: اعتبار الإمارات، و هذا إشاره إلى الصورة الثالثه من صور مسأله اضمحلال

=====

يتجه ترتيب آثار الصحه على الأعمال السابقه المطابقه للرأى المعدول عنه.

و أمّا قياس تبدل الاجتهاد بباب النسخ فليس بشىء، لكونه مع الفارق، إذ فى النسخ يرتفع الحكم الواقعى المنسوخ من حين ورود النسخ، و لا يمسّ كرامه حال قبل وروده، فامثال الحكم المنسوخ قبل زمان النسخ إطاعه لما هو حكمه واقعا لا ظاهرا، و من حين ورود، النسخ تبدل الوظيفه الواقعيه بغيرها. و لا يجرى هذا الكلام فى تبدل الاجتهاد، فلو أفتى باعتبار خمس عشره رضعه فى نشر التحريم، و تزوج امرأه ارتضعت معه عشر رضعات، ثم رجع إلى نشر الحرمة بعشر رضعات، لزم ترتيب آثار البطلان من حين وقوع العقد لا من حين العدول.

و كذا الحال فى العقد بالفارسي، فإنّ العقد و إن لم يكن له بقاء، إلا أنّ نفس العدول عنه إلى اعتبار العربيه يوجب الحكم ببطلان ما بنى عليه، إلا مع قيام الدليل على الإجزاء، و لذا لم يظهر الفارق بين العقد الفارسي و بين العقد على المرتضعه بعشر رضعات فى الحكم بإجزاء الأوّل دون الثانى، فان العقد و إن تصرّم، إلا أنّ المعقود عليه بذلك العقد الفاسد باق حسب الفرض، فهو كالمرتضعه بعشر رضعات فى الحكم.

و أمّا الثانى و هو لزوم العسر و الحرج فقد تقدم جوابه فى المتن بأنّه أخص من المدعى.

و أمّا الثالث و هو وثوق المقامد فى مقام العمل بفتوى المجتهد ففيه: أنّه وجه استحسانى كما صرّح به بعده، لوضوح لزوم تبعيه المقلد لفتوى المجتهد، و احتمال عدوله عنها لا يكفى فى ترك العمل بها، لمخالفته لأصالة عدم العدول.

و أمّا الرابع - و هو استصحاب آثار الواقعه - ففيه ما لا يخفى، إذ لا مجال له مع الدليل الحاكم مخالفا كان أم موافقا، و المفروض اقتضاء طريقه الإمارات لعدم الإجزاء، عند انكشاف الخلاف، فإنّ المأتى به سابقا لم يكن هو الواقع بل تخيل الواقع، و لا عبره به.

هذا، و فى كلامه مناقشات أخرى تعرض لها سيدنا الفقيه الأصفهاني (قده) فراجع تقرير بحثه الشريف.

القول بصحة العمل على طبق الاجتهاد الأوّل، عباده كان أو معاملته، و كون (١) مؤداه - ما لم يضمحل - حكما حقيقه (٢).

و كذلك (٣) الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأوّل مجرى الاستصحاب أو البراءه النقليه، و قد ظفر فى الاجتهاد الثانى بدليل على الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته على تلك الحال، و قد مرّ فى بحث الإجزاء تحقيق

الرأى، و حاصله: أنّ الاجتهاد الأوّل إن كان مستندا إلى الأمارات غير العلميه - و بنينا على اعتبارها من باب السببيه - فلا بد من الالتزام بصحة الأعمال السابقه الواقعه على طبق الاجتهاد السابق، سواء أ كانت عباده أم معاملته، إذ بناء على الموضوعيه يكون مؤدى الأماره حكما حقيقه، و يصير تبدل الرأى من صغريات تبدل الموضوع كصيروره المسافر حاضرا، إذ المفروض حدوث مصلحه فى نفس قيام الأماره توجب العمل بها، فلا تكليف بالواقع حتى يبحث عن لزوم تداركه و استيفاء مصلحته عند قيام أماره أخرى و عدم لزومه، لكون تبدل الرأى من قبيل تبدل الموضوع، لا من قبيل انكشاف الخلاف، إذ المفروض عدم اعتبار الأماره لأجل طريقتها للواقع، بل للمصلحه فى العمل بها.

فإنّ مصلحه الصلاه واقعا ليست مطلوبه، و إنّما المطلوب هو ما قامت عليه الأماره. و كذا فى العقد بالفارسيه، فإنّ مصلحه العقد الفارسى كانت إلى زمان قيام أماره أخرى على اعتبار العربيه فيه، فيجب العقد بالعربيه للآثار المستقبليه، لا بالنسبه إلى ما مضى.

(١). معطوف على «صحه» أى: لا- محيص عن القول بكون مؤدى الاجتهاد الأوّل حكما حقيقه، و إذا اضمحل كان الحكم الحقيقى هو الثانى.

(٢). سيأتى فى آخر هذا الفصل منافاه الحكم بصحة العمل مطلقا لما تقدم فى بحث الإجزاء، فانتظر.

(٣). معطوف على «لا محيص عن القول بصحة العمل» يعنى: كالقول باعتبار الأمارات من باب السببيه فى صحه الأعمال السابقه، يكون الحال إذا كان... و هو إشاره إلى الصوره الرابعه، و هى ما إذا كان الاجتهاد الأوّل مستندا إلى أصل عملى تعبدى، لا إلى دليل

اجتهادى، و لا إلى قطع بالحكم الواقعى كما كان ذلك فى الصور الثلاث المتقدمه.

و حاصل ما أفاده: أنّ الاجتهاد السابق إن كان مستندا إلى الاستصحاب أو البراءه النقليه، و قد ظهر خطأؤه فى الاجتهاد الثانى - لظفره بدليل على الخلاف - فمقتضى القاعده صحه الأعمال السابقه، لكونها مطابقه لوظيفته فى تلك الحال، و المفروض إجزاء الحكم الظاهرى كما تقدم فى بحث الإجزاء. و عليه فالصوره الرابعه كالصوره الثالثه فى صحه الأعمال السابقه و عدم وجوب إعادتها.

(١). لا يخفى - على المراجع إلى بحث الإجزاء - أنّ بين كلاميه فى المقامين نحو اختلاف ربما يشكل الجمع بينهما. توضيحه: أنّه فى الصوره الثالثه و الرابعه من مسأله اضمحلال الرأى حكم بالإجزاء و المضى على الأعمال السابقه و عدم نقضها، و لكنه فى مسأله إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى فصل بين الأوامر الظاهريه المتعلقه بموضوعات الأحكام بعد الفراغ عن ثبوت أصل التكليف، و بين الأوامر الظاهريه الجاريه فى نفس الأحكام الشرعيه، و حكم (قده) فى القسم الأول بإجزاء الأوامر الظاهريه فى موردين:

أحدهما: ما يثبت بالأصول الشرعيه كالاستصحاب و قاعدتى الحل و الطهاره.

و ثانيهما: ما يثبت بالأمارات بناء على السببيه بشرط الوفاء بتمام الغرض أو بمعظمه مع عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحه، أو عدم وجوب استيفائه مع إمكانه. و حكم بعدم الإجزاء بناء على حججه الأمارات على الطريقيه.

و حكم (قده) فى القسم الثانى بعدم الإجزاء مطلقا إلا فى صورته واحده، قال: «فلا وجه لإجزائها مطلقا، غايه الأمر أن تصير صلاه الجمعه فيها أيضا ذات مصلحه لذلك. و لا ينافى هذا بقاء الظهر على ما هى عليه من المصلحه كما لا يخفى، إلا أن يقوم دليل بالخصوص على عدم وجوب صلاتين فى يوم واحد» هذا ما أفاده فى مسأله الاجزاء.

و قد ظهر وجه منافاه تحقيقه فى بحث الإجزاء لما فى المقام، فإنّ فتوى المجتهد إن كانت طريقا لإثبات أصل الحكم كان حكمه هنا بالإجزاء فى الصورتين الأخيرتين منافيا

لما أفاده في عبارته المتقدمة من عدم الإجزاء مطلقا عند انكشاف الخلاف. و إن كان شاملا لموارد الإفتاء بقاعده الطهاره و نحوها مما يجرى في متعلق الحكم كان منافيا لما أفاده في القسم الأول بالإطلاق و التقييد، إذ حكمه بالإجزاء في الأمارات على الموضوعيه كان مشروطا بأحد أمور ثلاثه، إما كون الفاقد للجزء أو الشرط وafia بتمام الغرض القائم بالواجد، و إما عدم إمكان استيفاء ما يبقى من المصلحه على تقدير عدم الوفاء بتمامها، و إما عدم وجوب استيفائه مع إمكانه.

و لكن الظاهر أن فتوى المجتهد ترتبط بإثبات نفس الحكم الشرعى غالبا، و يبقى توجيه الجمع بين ما أفاده هنا و ما أحاله على بحث الإجزاء، و هو أعلم بما قال. و لو لا هذه الحواله لاحتمل عدوله عما سبق في بحث الإجزاء.



## أحكام التقليد

(١). قد تقدم فى أول بحث الاجتهاد و التقليد أنّ البحث عن أحكام الاجتهاد كخاتمه لعلم الأصول لا يخلو من مناسبه، و لكن البحث هنا عن شئون التقليد استطرادى، و محلّها الفقه الشريف، و لذا اقتصر المصنف على التعرض للأمور ثلاثه و لم يستقص مباحثه و مسائله.

أولها: أدله و جوب التقليد على العامى.

ثانيها: جوب تقليد الأعلّم.

ثالثها: تقليد الميت.

و هذا الفصل معقود لبيان معنى التقليد و الأدله على جوازه.

(٢). و هو فى اللغه بمعنى تعليق القلابه فى العنق، قال ابن منظور: «... و منه التقليد فى الدين، و تقليد الولاه الأعمال، و تقليد البدن: أن يجعل فى عنقها شعار يعلم به أنها هدى... و تقليد الأمر: احتمله، و كذلك تقلد السيف...»<sup>(١)</sup>.

و عن المصباح: «قلّدت المرأه تقليدا جعلت القلابه فى عنقها» و قال العلامه الطريحي: «و قلّدت قلابه: جعلتها فى عنقه، و فى حديث الخلفه: فقلّدها رسول الله صلى الله عليه و آله عليا عليه السلام، أى ألزمه بها، أى: جعلها فى رقبته، و ولّاه أمرها...»

و التقليد فى اصطلاح أهل العلم: قبول قول الغير من غير دليل، سَمى بذلك لأنّ المقلّد يجعل ما يعتقدّه من قول الغير من حق و باطل قلاده فى عنق من قلده»(١).

و على هذا فلفظ التقليد يتعدّى إلى مفعولين أحدهما القلاده أو ما هو بمنزلتها من الأمور الحقيقه أو الاعتباريه، و الآخر ذو القلاده، و منه تقليد السيف أى جعل السيف قلاده، و قوله عليه السّلام فى الخطبه الشقشقيه: «تقلّدها فلان و هو يعلم أنّ محلىّ منها محلّ القطب من الرحي ينحدر عنى السيل و لا يرقى إلى الطير» فجاعل السيف فى العنق مقلّد - بالكسر - و من يعلق السيف فى عنقه - مقلّد - بالفتح، و ما به التقليد هو السيف، فالمفعول الأوّل هو المقلّد بالفتح، و المفعول الثانى هو القلاده كالسيف.

هذا بحسب اللغه و قريب منه معناه العرفى، فمعنى «قلّد زيد عمرا» هو محاكاته فى فعله و قوله، و أن يأتى به بالكيفيه الخاصه التى يأتى بها زيد. و يعبر عن هذا التقليد فى الفارسيه ب «أدا در آوردن». و عرف فى اصطلاح الفقهاء بأمر سيأتى بيانها.

و على كلّ فلما لم يكن فى العمل بفتوى المجتهد قلاده خارجيه و لا مقلّد بالكسر و بالفتح فلا بد أن يكون استعماله فى المقام و نحوه من باب الاستعاره، و المناسب لهذا المعنى اللغوى هنا أحد أمرين:

الأوّل: جعل فتوى العالم للجاهل بمنزله القلاده فى عنقه، فالجاهل مقلّد بالكسر و بالفتح باعتبارين، فمن حيث جعل فتوى العالم فى عنق نفسه مقلّد بالكسر، و من حيث صيروره الفتوى قلاده فى عنقه مقلّد بالفتح.

الثانى: أن يجعل الجاهل دينه قلاده فى عنق العالم فى الفرعيات، و يحمّله مسئوليّه أعماله عباده كانت أو معامله أو غيرهما. فالجاهل مقلّد بالكسر، لكونه جاعلا للقلاده - و هى الدين - و المجتهد مقلّد بالفتح، لصيرورته ذا قلاده بجعل الجاهل.

(١). اعلم: أنّ تعريف التقليد بالأخذ أو بالعمل أو بالقبول أو بغيرها يكون تارة بلحاظ تعيين مدلول هذا اللفظ الوارد فى التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السّلام «فللعوام أن يقلدوه»(٢) إذ بناء على صدورّه لا بد من البحث فى مدلوله، و كذا فى خبر أبى

بصير في حكاية قول أم خالد العبدية لأبي عبد الله عليه السلام في حرمه شرب قطره من النبيذ للعلاج: «قد قلدتك ديني»<sup>(١)</sup>. و أخرى بلحاظ ما يقتضيه أدله جواز التقليد من الفطره و الكتاب و السنه، و أنّها تدل على مشروعيه التقليد بمعنى العمل أو بمعنى الأخذ أو بمعنى آخر.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّهم اختلفوا في تعريف التقليد و عرفوه بعناوين عديده:

أولها: أخذ قول الغير و رأيه... تعبدا بدون مطالبه دليل على رأيه، كما في المتن وفاقا لجمع.

ثانيها: قبول قول الغير بلا حجه كما عن الغزالي و غيره.

ثالثها: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين و إن لم يعمل بعد، كما في العروه الوثقى و اختاره جمع.

رابعها: العمل المستند إلى فتوى مجتهد، أو «تطبيق العمل على فتواه» أو نحوهما.

خامسها: تبعيه الغير، حكى عن رساله الشيخ الأعظم (قده) في الاجتهاد و التقليد. و عن الشيخ الحائري اليزدي (قده) في تعليقه على العروه: «أنه متابعه المجتهد في العمل بأن يكون معتمدا على رأيه في العمل».

و اقتصر المصنف (قده) على التعرض للمعنى الأول و الرابع، فاختر تعريفه بالأخذ، و ناقش في تفسيره بالعمل كما سيأتي.

و المراد بالأخذ هو القبول لا العمل كما هو المراد بقوله تعالى: (و يأخذ الصدقات) على ما في التفسير. و يؤيده بل يشهد به تصريح بعضهم في تفسير التقليد بقبول قول الغير، و هذا احتراز عما إذا تعلم قول الغير لإطاعه عليه أو لغيره من الجهات لا من جهة قبوله له.

و عليه فالمراد بالأخذ و القبول هو ما يكون مقدمه للعمل، و لذا يكون أخص من الالتزام، لإمكانه قبل أخذ فتوى المجتهد، فان الالتزام هو الفعل النفساني، بمعنى عقد القلب على العمل بفتاوى مجتهد و إن لم ينته إلى العمل، كما إذا مات المجتهد أو سقط عن أهليه المرجعيه لهرم أو كثره نسيان مثلا. و ليس المراد بالأخذ عند الماتن هو العمل، لأنه (قده) جعله مقابلا للعمل، فما في مستمسك سيّدنا الأستاذ (قده) «من أن الأخذ في هذه

و رأيه (١) للعمل به في (٢) الفرعيات، أو للالتزام (٣) به في الاعتقادات (٤) تعديدا بلا مطالبه (٥) دليل

التعريفات بمعنى الفعل» لم يظهر له وجه.

(١). معطوف على «قول الغير» و مفسّر له، و هذا إشاره إلى دفع ما قد يتوهم من أنّ القول هو اللفظ الصادر من المجتهد، و لا يشمل رأيه إذا لم يخبر به لفظا.

و حاصل الدفع: أن المراد من القول هو الرأى، سواء أخبر به لفظا أم كتبنا أم غيرهما.

و إطلاق القول على هذا المعنى شائع في المحاورات كما يقال: «وجوب صلاه الجمعة أو وجوب جلسه الاستراحة أو وجوب السوره مثلا- قول فلان» كما يقال: «رأيه»، قال في الفصول: «و ينبغي أن يراد بقوله فتواه في الحكم الشرعى، فلو أبدله به لكان أولى».

ثم إن رأى المجتهد و إن كان مستندا إلى الأدله المعهوده، إلا أنه - لما فيه من إعمال حدس و نظر - يختلف عن موارد الإخبار عن الأمور الحسيه، و لذلك يخرج بقوله: «رأى الغير» الأخذ بقول الراوى و الشاهد، و حكم الحاكم في بعض الموضوعات، و أخذ الأعمى بقول الغير في موضوع الحكم الشرعى كمعرفه الوقت و القبله، فإن شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا اصطلاحا و إن أطلق على الأخير في ألسنه الفقهاء.

(٢). متعلق ب «العمل» و هو متعلق ب «أخذ» يعنى: أنّ التقليد هو أخذ فتوى الفقيه لأجل العمل بها في الفرعيات التى تتعلق بأعمال الجوارح، كما أنّ أخذ رأى الغير للالتزام به - فى الأمور الاعتقاديه - يكون تقليدا لذلك الغير.

(٣). معطوف على «العمل» و ضمير «به» راجع إلى قول الغير.

(٤). المراد بها الأمور الاعتقاديه التى لا يكون المطلوب فيها المعرفه، و إلا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و النبوه و الإمامه و المعاد.

(٥). هذا و «تعديدا» بمعنى واحد، و كل منهما قيد ل «أخذ قول الغير» و أحدهما مغن عن الآخر، و قوله: «بلا مطالبه» ظرف مستقر، و هو منصوب على الحالیه، يعنى: أن التقليد هو الأخذ حال كونه حاصلًا بغير مطالبه دليل على الرأى، بأن يقبل فتوى الغير من دون مطالبه دليل على تلك الفتوى، بحيث لو سأله أحد عن وجه هذا الالتزام علّله بأنه قول المجتهد،

على رأيه (١).

و لا يخفى أنه (٢) لا وجه لتفسيره بنفس العمل،

من دون أن يستند إلى حجه على خصوص هذا الرأى و إن استند إلى دليل يدل على اعتبار قول المفتى فى حق العامى، و أنه حكم الله فى حقه و لو ظاهراً، فالمقلد لا حجه له على القول و له الحجه على الأخذ بالقول، و هى أدله جواز التقليد.

و عليه فيخرج بهذا القيد الأخير الأخذ بقول المعصوم عليه السّلام، لأنّ برهان العصمه حجه على صحه قوله و مطابقه إخباره لما فى اللوح المحفوظ، و كذا أخذ الفقيه المتأخر برأى الفقيه المتقدم عصره عليه إنّما هو لمساعدته دليله لا للتعبد.

(١). و بناء على هذا - أى كون التقليد هو الالتزام النفسانيّ - تكون المناسبه بين المعنى اللغوى و الاصطلاحى واضحه، حيث إنّ العامى يجعل فتوى المجتهد كالقلاده فى عنقه، و هذا هو الوجه الأوّل من الوجهين المتقدمين لبيان المناسبه و الاستعاره.

(٢). الضمير للشأن، و هذا شروع فى إبطال تعريف التقليد بالعمل بفتوى مجتهد، و قد عرّفه بذلك جمع منهم صاحب المعالم، حيث قال: «و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه...» و منهم الآمدى فى أحكام الأحكام «من أنه: «عبارة عن العمل بقول الغير من غير حجه ملزمه».

بل فى القوانين: «أن مراد الجميع العمل، حيث نسب تعريفه بالعمل بقول الغير إلى العضدى و غيره، مع أنّ العضدى عرّفه بالأخذ».

و عن العلامه فى النهايه أيضاً: «أن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجه معلومه».

و الوجه فى اختيار هذا المعنى شده مناسبه مع معناه اللغوى و ملائمته له، لأنّ قلاده دين الجاهل لا تجعل على عنق المجتهد إلاّ بالعمل برأيه، إذ مسؤوليته لأعمال العامى تتوقف على العمل برأيه، و سيأتى التفصيل فى التعليقه (إن شاء الله تعالى).

و لكن المصنف وفاقاً لصاحب الفصول و غيره جعله بمعنى الأخذ و الالتزام، لما يرد على تفسيره بالعمل من وجهين أشار إلى أحدهما فى المتن و هو سبق التقليد على العمل،

و حاصله: أنّ التقليد إن كان عبارته عن نفس العمل المستند إلى فتوى المجتهد - دون الأخذ - لزم صدور أوّل الأعمال بلا تقليد، مع أنّ اللازم وقوع العمل عن تقليد، وهذا يتوقف على تقدم التقليد رتبة على العمل، فإنّه يقابل الاجتهاد، فكما أنّ الاجتهاد سابق على العمل، إذ المجتهد يستنبط الحكم المتعلق بعمل نفسه ثم يعمل به، فكذا التقليد لا بد أن يتقدّم على العمل، فالاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدرّكه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير، لا عن مدرّكه، و حينئذ يقال: إن العمل الكذائي وقع عن تقليد أو عن اجتهاد، فلا مناص من تقدّمهما على العمل.

و لو كان تحقّق التقليد خارجاً متوقفاً على العمل برأى المجتهد لزم صدور أوّل الأعمال من غير تقليد، إذ المفروض عدم كونه مسبقاً بالتقليد الذي هو العمل، مع أنّ صحه العمل منوطه بصدوره عن تقليد، كالعامل الصادر عن اجتهاد متقدّم على العمل، فلا بد للعامي أوّلاً من التقليد أي الأخذ ثم العمل، ليكون عمله عن حجه، و عليه فبطل تفسيره بالعمل «-» .

(١). أي: ضروره سبق التقليد على العمل، و هذا تعليل لقوله: «لا وجه» و قد عرفت

=====

(-). و يترتب على كون التقليد العمل المستند إلى فتوى مجتهد أمران:

الأوّل: عدم صدق التقليد فيما لم يتفق له العمل، بناء على عدم جواز الرجوع عن مجتهد إلى مساويه بعد التقليد، فيجوز الرجوع إلى الثاني، لعدم تحقق العمل المستند إلى فتوى الأوّل حتى يحرم العدول عنه.

الثاني: عدم صدق البقاء على تقليد الميت فيما لم يتفق له العمل في حياه مجتهد، فلا يجوز له العمل بفتواه بعد موته، بناء على جواز تقليد الميت بقاء، إذ المفروض عدم العمل به في حال حياته حتى يصدق عليه التقليد البقائي، و يصير موضوعاً لجواز البقاء. بخلاف ما إذا كان التقليد الالتزام، فإنّه لا يجوز العدول إلى المساوي، و يجوز البقاء على تقليد الميت، لتحقق التقليد في الصورتين.

و أنت خبير بأن مفهوم التقليد واحد في جميع الموارد، و لا داعي إلى التفكيك بين الموارد و جعل التقليد في بعضها العمل، و في بعضها الآخر الالتزام كمسألتي البقاء و العدول من الحي إلى الحي كما مرّ.

توضيحه.

(١). أى: و إن لم يتقدم التقليد على العمل - و كان التقليد بمعنى العمل لا الأخذ - كان العمل الأوّل واقعا بلا تقليد، و مثله غير محكوم عليه بالصحة. قال فى الفصول: «و أعلم أنّه لا يعتبر فى ثبوت التقليد وقوع العمل بمقتضاه، لأنّ العمل مسبوق بالعلم، فلا يكون سابقا عليه» «-» .

(٢). لعله إشاره إلى: أنّه لا دليل على اعتبار أزيد من تطبيق العمل على فتوى المجتهد فى تحقق التقليد، فإنّ أدلته لا تدلّ على أزيد من ذلك، لأنّه يحصل بهذا النحو الأمن من تبعه التكليف المنجز. نعم لا بد فى التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع فى العمل ليتحقق العمل بمطابقه العمل للرأى، فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا.

و لزوم كون العمل عن تقليد لا يدل على اعتبار سبق التقليد على العمل، بل يدل على اعتبار التقليد فى صحة العمل عقلا أى الاكتفاء به فى نظره، و أمّا كونه قبل العمل فلا، ألا ترى أنه يصح أن يقال: «أنّ المأمور به هو الصلاة عن ستر و استقبال و طمأنينه و غيرها من شرائط الصحة» مع أنّها مقارنة للصلاة و معتبره فيها حين تحقق الأجزاء كما لا يخفى.

مضافا إلى «أن العمل عن تقليد» لم يرد فى آيه و لا روايه حتى يلزم الأخذ بظاهره بعد تسليم الظهور.

=====

(-). ظاهر العبارة كما أوضحناها أو محذور تفسير التقليد بالعمل هو وقوع أوّل الأعمال بلا تقليد، و هو مما لا يلتزم به.

و قد يجعل المانع من تفسيره بالعمل محذور الدور «ضروره سبق كل متوقف عليه على ما يتوقف عليه، فلو توقفت صحّة العمل على التقليد لم يعقل أن يكون هو بنفسه محققا لعنوان التقليد، و إلا- لزم توقف الشىء على ما ينتزع عنه المتأخر عنه، و هو محال» «-». و هذا و إن كان وجهها للقائل بالالتزام، إلا أن الظاهر من تعليل الماتن بقوله: «و إلا لكان بلا تقليد» النّظر إلى محذور خلوّ العمل الأوّل عن تقليد، لا هذا، و إلا كان عليه أن ينبه عليه بقوله: «و إلا لدار» أو ما يقرب منه. فتأمل فى الكلام حقه.

(--). و الوجه الثانى ما أفاده بقوله: «و لثلا يلزم الدور فى العبادات، من حيث إن وقوعها يتوقف

على قصد القربة، و هو يتوقف على العلم بكونها عباده، فلو توقف العلم بكونها عباده على وقوعها كان دورا).

و الوجهان المزبوران أوجبا اقتراحه مبنى الالتزام، فإنه (قده) و إن عرّفه بالأخذ، لكنه فى حكم التقليد فى أصول الدين قال: «و معنى الأخذ بقوله هنا الالتزام به» و لعلّ هذا منشأ تفسير الماتن له بالأخذ فى الفرعيات، و بالالتزام فى الاعتقادات.

إلا أنّ الظاهر إرادته صاحب الفصول معنى جامعا للأخذ و هو الالتزام سواء فى الفروع و الأصول، إذ لا يراد بالأخذ العمل، للزوم محذورين من جعل التقليد بمعنى العمل، فالمراد به هو القبول و ذلك أمر نفسانى.

و كيف كان ففى كلا الوجهين ما لا يخفى.

أمّا الأوّل فبما تقدم فى توضيح المتن من أنّه لا دليل على اعتبار تقدم التقليد على العمل حتى يقع عن تقليد.

و بيان آخر: ان التقليد - بناء على كونه العمل المستند إلى فتوى الفقيه كما سيأتى بيانه - يتوقف على الاستناد إلى فتوى المفتى، كتوقف صحه عمل المجتهد على الاستناد إلى رأيه، فتعلم الفتوى مما يتوقف عليه التقليد قطعاً، إلا أنّ هذا العلم له دخل مقدّمى فى العلم بتحقيق التقليد، لا فى نفسه، إذ هو العمل المستند إلى رأى الغير، أو تطبيق العمل على رأيه، و حينئذ فلا موجب لانبعاث العمل عن عنوان التقليد، حتى يلزمه السبق، بل التقليد وصف مقارن للعمل و لون له.

و الاستناد فى لزوم تقدم التقليد زمانا على نفس العمل إلى تقابله مع الاجتهاد، لتقدم الاستنباط على العمل على طبقه، فليكن التقليد كذلك، فيه: «أنّه لا تقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، و لا السلب و الإيجاب، فإنّ الاجتهاد تحصيل الحكم من مدركه، و ليس عدمه المقابل له تقليداً، لأنّ من لم يحضّل الحكم من مدركه ليس مقلّداً مع عدم العمل أو عدم الأخذ للعمل».

و كذا لا- تقابل بينهما بتقابل التضاد «نظرا إلى أنّ الاجتهاد هو أخذ الحكم عن مدركه، و التقليد أخذ الحكم عن الغير لا عن مدركه. إذ فيه: أن الأخذ بمعنى الالتزام و العمل - العدى هو مورد النزاع فى التقليد - أجنبى عن حقيقه الاجتهاد، إذ ليس معنى الاجتهاد التزام المجتهد بالحكم و لا عمله به.

و الأخذ بمعنى التعلم الراجع إلى تحصيل العلم بالحكم و إن كان مشتركا بين المجتهد و المقلّد،



و الأخذ عن مدرّك و عن الغير متقابلان، الا أنه لا دليل على أن الاجتهاد و التقليد متقابلان حتى يتعين كون التقليد بمعنى التعلم تحقيقاً للتقابل، بل التقليد فى قبال كل من الاجتهاد و الاحتياط، مع أن الاحتياط عنوان للعمل، فالتقابل حقيقه يكون بين العمل استناداً إلى المدرّك أو إلى رأى الغير أو بنحو يوافق الواقع»(١٠).

و أمّا الثانى - و هو شبهه الدور فى العبادات - فيردّه: أنّ التقليد و إن كان متوقفاً على العمل، لكن العلم بكونها عباده لا يتوقف على وقوعها، بل على قيام الدليل على عباديتها و لو كان فتوى المجتهد.

و عليه فليس العلم بعباديه الفعل متوقفاً على وقوعها خارجاً حتى يلزم الدور، بل يتوقف على الحججه على العباديه، و هى مثل فتوى الفقيه الجامع للشرائط، و لا يترتب محذور على كون التقليد هو العمل المستند إلى فتوى المجتهد حتى نلتجئ إلى تفسيره بالالتزام أو الأخذ.

هذا ما يتعلّق بما أفاده صاحب الفصول من وجهين على كون التقليد بمعنى الالتزام و الأخذ مطلقاً.

و قد يقال: بامتناع كونه بمعنى العمل عند اختلاف المجتهدين فى الفتوى، كاختلافهم فى غسل الجمعة على الوجوب و الاستحباب، فلو كان التقليد هو العمل امتنع أن يقع على صفه الوجوب أو الندب، لأنّ وقوعه على صفه الوجوب متوقف على التقليد، فلو كان التقليد هو نفس العمل توقف وقوع العمل على وقوع العمل، و هو محال.

و الجواب عنه ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) من أنه «إذا اختلف المجتهدون فى الفتوى فلمّا امتنع أن يكون الجميع حجّه، للتكاذب الموجب للتناقض، و لا واحد معيّن، لأنه بلا مرجح، و لا التساقط و الرجوع إلى غير الفتوى، لأنه خلاف الإجماع و السيره، تعيّن أن يكون الحججه هو ما يختاره، فيجب عليه الاختيار مقدمه لتحصيل الحججه، و ليس الاختيار إلاّ الالتزام بالعمل على طبق إحدى الفتويين أو الفتاوى بعينها، و حينئذ يكون الالتزام مقدمه للتقليد لا أنّه عينه»(١١).

و المناقشه فيه «بأن الحججه التخييريّه - بأى معنى فسّرت - لا معنى لها، و أن الوظيفه عند تعارض الفتاوى الموجب لسقوطها هو الاحتياط، إذا لا- توقف للتقليد على الالتزام فضلاً عن أن يكون نفس الالتزام»(١٢) غير ظاهره، فإنّ الكلام فى مقدميه الاختيار و الالتزام للتقليد الذى هو بمعنى العمل،

و هذا الالتزام مما لا بد منه بناء على كون الحجج في حق العامى عند تعدد المجتهدين هي صرف الوجود من الفتوى، سواء اختلفوا في الرأى أم اتفقوا عليه.

و أقياً بناء على إنكار الحجج التخييرية و تعين الاحتياط على العامى فى ظرف اختلاف المجتهدين، فعدم وجوب الاختيار ليس لعدم توقف تقليد - بمعين العمل - عليه، بل لأنه من السالبة بانتفاء الموضوع، لتصريح المعترض بانتقال الوظيفة إلى الاحتياط، و لا تقليد لأحدهما حتى يبحث عن اعتبار الاختيار و عدمه فيه.

و إن شئت فقل: إن مقدميه الالتزام للتقليد تدور مدار صدق عنوان التقليد المتقوم بوجود رأى متصف بالحجج شرعا، فلو كان الواجب هو الاحتياط دون التقليد، كان عدم دخل الالتزام لأجل انتفاء موضوعه.

و عليه فالالتزام و إن كان متمماً للحجج، إلا أنه أجنبى عن التقليد و خارج عن حريمه، فهو حينئذ بمنزلة تعلم الفتوى فى كونه من مبادئ التقليد، لتوقف الاستناد فى مقام العمل على إحراز رأى المجتهد.

و قد تحصل: أنه لا- داعى إلى جعل التقليد بمعنى الالتزام، لشبهه الدور، أو صدور أول الأعمال لا عن تقليد، و كذا تعريفه بالأخذ إن كان المراد به الالتزام للعمل به، أو قبوله كذلك، بعد اعتراف صاحب الفصول بأن معناه اللغوى هو العمل، حيث قال بعد تقرير شبهه الدور فى العبادات: «و قول العلامة فى النهاية: - بأن التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة معلومه - بيان لمعناه اللغوى كما يظهر من ذيل كلامه، و إطلاقه على هذا شائع فى العرف العام» فهو معترف بعدم كون الأخذ و الالتزام معنى لغويا و لا عرفيا للتقليد.

و المناسب له جعل المعنى الاصطلاحى نفس العمل بقول الغير، لأن قلاده دين الجاهل لا تجعل على عنق المجتهد إلا بالعمل برأيه، إذ تحمله لمسئوليه أعمال العامى تتوقف على العمل، فالتقليد فى الأحكام كالتقليد فى الموضوعات منوط بالعمل، فكما أن الأعمى - العامل بإخبار البصير بالوقت و القبلة - لا ينطبق عليه عنوان المقامد إلا إذا طبّق عمله على قوله، لا بمجرد الالتزام به و إن لم ينته إلى العمل، فكذلك الحال فى التقليد فى الأحكام.

و لا داعى إلى رفع اليد عن المعنى اللغوى مع كمال ملائمتة لما نحن فيه لو لم يكن المقام من

مصاديقه. و لو شك في النقل عن اللغوى و العرفى العامى إلى الالتزام و نحوه فأصالة عدم النقل تقضى بالعدم. و عليه فلا بد من الأخذ بمعناه اللغوى الذى هو أيضا معنى عرفى، لشهاده موارد استعماله فى الأخبار بكون التقليد هو العمل.

فمنها: معتبره عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «كان أبو عبد الله عليه السلام قاعدا فى حلقه ربيعه الرأى، فجاء أعرابى فسأل ربيعه الرأى من مسأله فأجابه، فلما سكت قال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت عنه ربيعه، و لم يردّ عليه شيئا، فأعاد المسأله عليه، فأجابه بمثل ذلك، فقال له الأعرابى: أ هو فى عنقك؟ فسكت ربيعه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو فى عنقه، قال أو لم يقل، و كل مفت ضامن» (١).

و منها: ما دلّ على أنّ من أفتى بغير علم فعليه وزر من عمل به، كمعتبره أبى عبيده، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكه الرحمه و ملائكه العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» (٢).

و منها: ما ورد فى الحج من أنّ كفاره تقليم الأظافر على من أفتى به، لا على المباشر، مثل روايه استحقاق الصيرفى، قال: «قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: إنّ رجلا أحرم فقلّم أظفاره و كانت له إصبع عليه، فترك ظفرها لم يقصّه، فأفتاه رجل بعد ما أحرم، فقصّه فأدماه، فقال: على الذى أفتى شاه» (٣).

و دلّله هذه الأخبار على كون المناط فى تحمل مسئوليته الغير هو العمل بفتياه - لا مجرد أخذها مقدمه للعمل أو التزامه بها - واضحه.

و على هذا المعنى جرى الاصطلاح فى العرفيات مثل قوله: «قلدتك الدعاء و الزياره» أى:

جعلت عليك الدعاء لى و الزياره عنى.

و المتحصل: أنه لا داعى إلى العدول عن معنى التقليد لغه و عرفا إلى الالتزام بالعمل، بل هو نفس العمل، لكونه أنسب بمعناه اللغوى، فيكون التقليد صبغه و لونا للعمل، لا تعلّمًا للفتوى، و لا التزاما بها، و لا مجرد موافقه العمل لها قهرا و صدفة، لفقدان معنى مصدر باب التفعيل فيه، فالتقليد بمعناه المصدرى هو تطبيق العمل على رأى الغير، لا مطلق المطابقه له و لو تصادفا.

و الظاهر أن مقصود جمع ممن فسروه بالأخذ تاره و القبول أخرى هو العمل أيضا، لشيوع

إطلاقهما عليه، كما في الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين في قوله عليه السلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» و«الأخذ بما اشتهر بين أصحابك و بقول الأئمة و الأصدق و الأوثق من الحاكمين» كما في المقبولة، و ما ورد في الرجوع إلى بعض أجله الأصحاب.

و كذا الحال في لفظ القبول كقوله عليه السلام في المقبولة: «إذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه...» فان القبول هو العمل بالحكم في مقابل الرد الذي هو ترك العمل به و فرضه كالعدم، مثلا إذا حكم الحاكم بكون يوم الجمعة أوّل شوال و لم يفطر الناس فيه اعتمادا عليه، فقد نقضوا حكمه، فقبول الحكم هو الإفطار استنادا إليه، لا إلى السفر و نحوه، فالإفطار المستند إلى السفر أجنبي عن الحكم و نقض له، و لذا يشكل قصر الصلاة فيه، لكون هذا السفر مصداقا للسفر المحرم.

و عليه فلا- ينبغي إنكار ظهور القبول - كالأخذ - في العمل. و لو سلّمنا عدم ظهورهما فيه و كونهما أعم من الالتزام و العمل فاللازم إرادته خصوص العمل منهما حملا للظاهر على النص أو الأظهر، و هو العمل الذي فسّر به التقليد، أو حملا للمطلق على المقيد بعد التنافي المتحقق لأجل قبوله للزيادة و النقيصه.

هذا كله ما يتعلق بمفهوم التقليد مع الغض عن الأدلة على جوازه أو وجوبه. و إن كان مثل سيره العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم مقتضيا لكونه بمعنى العمل، إذ ليس بناؤهم على الالتزام القلبي بقول أهل الخبرة، و لعله سيأتي التعرض له.

و مما ذكرنا ظهر الغموض في بعض الكلمات.

فمنها: تفسير التقليد بالالتزام كما في العروه و الوسيله. مع أن سيّدنا الفقيه الأصفهاني (قده) قد أجاب عن شبهه الدور، و صرّح مقرر بحثه الشريف بأن التقليد هو العمل المستند و نحوه« فلاحظ، فالتقرير لا يخلو من تهافت مع الفتوى، فتدبر.

و منها: تفصيل شيخنا المحقق العراقي (قده) من جعل حقيقه التقليد عرفا بالالتزام بقول المجتهد.

إلا- أن متعلق الوجوب في حق العامي هو العمل بقوله، فالالتزام لأجل صدق التقليد على غير المستطيع بمجرد التزامه بالعمل بفتاوى مجتهده إذا استطاع، و العمل لأجل أن المطلوب هنا كما في باب الخبر وجوب المعامله مع الفتوى معاملة الواقع عملا.

و هو لا يخلو من شىء بعد ما عرفت من موارد الاستعمالات لغه و عرفا و روايه من كونه بمعنى العمل، و ليس متعلق الأمر معنى آخر من التزام و نحوه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من أن التقليد بمعنى الأخذ للعمل أوفق بمفهومه اللغوى<sup>(١)</sup>.

و قد عرفت أن التقليد بمعنى العمل أوفق بمعناه اللغوى من الأخذ للعمل.

و منها: ما فى بعض الحواشى من توجيه تفسيره بالالتزام بأن المقلد و هو العامى يجعل فتاوى مجتهده فى عنق نفسه و يلتزم بها، و يصح حينئذ إطلاق التقليد عليه كما يصح فى «قلدت السيف» فالمقلد - بالكسر و بالفتح - شخص واحد باعتبارين، و السيف ما به التقليد، و المقلد - بالفتح - هو العنق و معناه «الترمت السيف أى جعلته لازما لى».

و يندفع هذا بما تقدم من جريان الاصطلاح على تسميه المجتهد مقلدا - بالفتح - و هذا يناسب العمل بفتواه حتى يحتمل مسئوليتها، و قد اعتبروا فيه أمورا كالعده و الرجولى و نحوهما، و هذا لا يلتئم مع التزام العامى بفتاوى المجتهد، ففرق بين تقليد السيف و الدين، و حيث إنه يصح فى الأول اتحاد المقلد بالفتح و الكسر، بخلاف الثانى، لاعتبار التعدد فيه.

و فى ختام البحث لا بأس بالتنبيه على أمر، و هو: أن التقليد - كالإيقاع - يتحقق بفعل العامى فقط من دون حاجه إلى قبول المجتهد، بل و مع عدم رضاه بذلك، فهو كالأيتام يتحقق ببناء المأموم و لو مع عدم رضى المؤتم به بذلك. و الوجه فى ذلك إطلاق أدله رجوع الجاهل إلى العالم. و عليه فليس التقليد من باب البيعه المتقومه برضاء الطرفين.

و دعوى «توقف التقليد على قبول المجتهد، لأن ثقل تكليف المقلد و تبعاته على ذمته، فله قبول هذا الثقل و ردّه، فيكون التقليد كالعقد فى توقفه على إيجاب و قبول، فكأن المقلد - بالكسر - موجب، لأنه جاعل قلاده دينه على رقبه المجتهد، و هو يقبل هذا الجعل» غير مسموعه، إذ لم يثبت ثقل على المجتهد غير ما عليه من بذل الوسع و الطاقه فى استنباط الحكم، و مسئوليته إنما هى من تقصيره فى مقدمات الاستنباط، و إلا فبعد بذل الجهد و استقرار رأيه على أمر لا تتوجه إليه مسئولية أخرى، سواء عمل العامى بفتواه أم لا، بل كثره العمل بفتواه توجب مزيد الأجر و الثواب كما فى الروايات.

ثم إنه لا يذهب عليك (١)

أدله جواز التقليد

(١). هذا شروع فى المقصود الأصلى من عقد هذا الفصل أعنى به إثبات جواز رجوع العامى إلى المجتهد فى إحراز الأحكام الشرعية و امتثالها، و ينبغى قبل توضيح المتن التنبيه على أمر يثبت به لزوم البحث عن جواز التقليد، و محصله: أنّ كل مكلف التفت إلى وجود الشريعة يدعن بتنجز أحكام إلزاميه فيها يجب الخروج عن عهدها و عدم إهمالها.

و لا- ريب فى انحصار طرق إطاعتها فى الاجتهاد و التقليد و الاحتياط، لا- الظن، الذى لا- يحصل بالعمل به الأمن من العقاب المحتمل. أمّا الاجتهاد فلاقتضائه العلم بأداء الوظيفة، يوجب الأمن من خطر العقاب. و أمّا الاحتياط فكذلك، لأنه محرز للواقع عملاً.

و حيث إنّ مفروض الكلام هو المكلف الجاهل الذى لا- معنى لإيجاب الاجتهاد عليه، لعدم كون وجوبه عينياً تعيينياً، و لا الاحتياط، لعدم إحراز جوازه و لا كفيته بعد، فيتعين عليه التقليد أى قبول قول الغير تعبدًا. لكن لا بد من إقامه الدليل عليه بنحو يقطع بحججه فتوى المجتهد فى حقه، إذ لو لم يقطع بجواز التقليد كان تحت خطر العقوبه المحتمل، فإنّ الأصل الأولى يقتضى عدم حججه رأى شخص على آخر، فالخروج عنه منوط بدليل قطعى، و المقصود فعلاً بيان هذا الدليل.

=====

و عليه فلا معنى لاعتبار رضى المجتهد فى جواز التقليد، إذ الواجب عليه ليس إلّا استنباط الحكم الشرعى على النحو المألوف بين الأعلام و الإخبار به، و ليس وجوب التقليد أو جوازه مشروطاً برضاه، و لو شك فى شرطيته فإطلاق أدله التقليد يدفعه.

و الحاصل: أن وظيفة المجتهد استنباط الحكم، و وظيفه العامى العمل به مقتضى أدله التقليد، من دون اشتراطه برضاء المجتهد، فلو نهى عن التقليد كان نهياً عن المعروف، و هو حرام. و المراد بضمان المفتى فى بعض الروايات هو ضمانه لصحة الاستنباط و رعايه موازينه المقرّره عند أهله، و لم يثبت لضمانه معنى آخر.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ البحث في مسأله جواز التقليد يكون في مقامين:

أحدهما: في الحجه التي يمكن للعامى - الذى لاحظ له من العلم - الاعتماد عليها.

و ثانيهما: في الحجه التي يستدل بها المجتهد على أنّ العامى يجوز له التقليد، و لا يتعين عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

أمّا المقام الأوّل فقد أفاد المصنف فيه: إن جواز رجوع الجاهل إلى العالم أمر بديهى جبرى فطرى، و من المعلوم أنّ حكم الفطره كاف لحمل العامى على العمل بفتوى المجتهد و متابعتة له. بل سيأتى تصريحه (قده) بأنّ هذا الوجه هو العمده من الوجوه التي استدللّ بها الأصحاب (قدس سرهم) على جواز عمل العامى بفتوى المجتهد، في قبال من قال ببطلان التقليد، و عدم جواز الاقتصار عليه في مقام الامتثال كما سيأتى نقل بعض كلماتهم و توضيح ما أفاده من أنّ العامى يقطع بجواز رجوعه إلى الفقيه هو: أنّ فطره العامى تدرك جواز متابعه المجتهد في الأحكام الشرعيه، إذ لو لم يستقل عقل كل عاقل به فإنّما أن يعتمد العامى في مسأله جواز التقليد على الأدله الآتية التي يستدل بها المجتهد على جوازه، و إمّا أن يعتمد على فتوى الفقيه: «بأنّ العامى يجوز له التقليد في عباداته و معاملاته».

و كلاهما باطل. أمّا الأوّل فلمحذور الخلف، و أمّا الثاني فللدور أو التسلسل. أمّا محذور الخلف، فلأنّ مفروض الكلام في هذه المسأله هو مطلق الجاهل حتى الأّمى الذى لاحظ له من العلم، و مثله عاجز عن الاستدلال و النّظر، و عليه ففرض اقتدار العامى على إقامة الدليل الشرعى على جواز التقليد يكون خلاف الفرض. نعم لا بأس به في بعض المقلّدين القادر على إحراز حكم المسأله بالدليل الشرعى.

و أمّا محذور الدور أو التسلسل فلانحصار طريق العمل بجواز التقليد - للعامى العاجز عن الاستدلال عليه - في الرجوع إلى المجتهد، و هو ممنوع أيضا، لأنّ فتاوى المجتهد ما لم يحرز حجيتها - تكون مشكوكه الاعتبار، و من هذه الفتاوى المشكوكه فتواه «بجواز تقليد العامى من المجتهد» و حينئذ فإنّ ثبت جواز الرجوع إلى الفقيه في جميع الأحكام بنفس فتواه «بجواز رجوع الجاهل إلى الفقيه» لزم تقدم الشىء على نفسه، فإنّ على

أن جواز (١) التقليد و رجوع (٢) الجاهل إلى العالم في الجملة (٣) يكون بديهيًا

العامى إحراز جواز التقليد أولًا، ثم الرجوع إلى فتاوى المجتهد من أول الفقه إلى آخره، فلو توقف علم العامى بجواز تقليد الفقيه على تقليده له فى مسأله جواز التقليد كان دورا باطلا.

و إن ثبت جواز الرجوع إلى مجتهد معين بفتوى فقيه آخر بجواز رجوع العامى إلى المجتهد، فتقليد المجتهد الأول و إن لم يكن دوريا، إلا أن فيه محذور التسلسل، لأن جواز الرجوع إلى المجتهد الثانى لا بد أن يكون بحجه معتبره، فإن كانت هى فتوى نفسه بجواز التقليد عاد محذور الدور، و إن كانت فتوى مجتهد ثالث بجواز التقليد لزم التسلسل، لأن جواز الرجوع إلى المجتهد الثالث يتوقف على تقليد مجتهد رابع فى مسأله جواز التقليد، و هكذا.

و حيث تعذر استدلال العامى على جواز الرجوع إلى الفقيه - لمحذور الخلف على تقدير، و الدور على تقدير آخر، و التسلسل على تقدير ثالث - فلا - مناص من الالتزام بأحد أمرين، إما إنكار علم العامى بجواز رجوعه إلى المجتهد، و هو مساوق لإنكار البديهى، و إما تسليم أن جواز التقليد فى الجملة يكون من المستقلات العقلية و الضرورات الفطرية، و هو المطلوب.

هذا توضيح المقام الأول. و أما المقام الثانى فسيأتى.

(١). بمعناه الأعم الشامل للوجوب فى قبال القول بحرمه التقليد، و القائل بالحرمه طائفتان: إحداهما: بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب، على ما أفاده الشهيد (قدس سرّه)، و ثانيتهما: جمع من أصحابنا المحدثين. و سيأتى نقل بعض عبارهم فى (ص ٥٢٦).

(٢). معطوف على «التقليد» و مفسر له.

(٣). قيد لأصل كون رجوع الجاهل إلى العالم بديهيًا غتيًا عن الطلب و الكسب بالمقدمات، و المقصود بقوله: «فى الجملة» إثبات فطريه جواز رجوع الجاهل إلى العالم فى ظرف اجتماع الشرائط فى المجتهد، فلا يكون الرجوع إلى الفاسق أو المتجزي أو



جَبَلِيًّا فَطْرِيًّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، وَإِلَّا (١) لَزِمَ سَدُّ بَابِ الْعِلْمِ بِهِ (٢) عَلَى الْعَامِيِّ مُطْلَقًا (٣) غَالِبًا (٤)، لِعَجْزِهِ (٥) عَنْ مَعْرِفَةِ مَا دَلَّ عَلَيْهِ كِتَابًا وَسُنَّةً، وَلَا يَجُوزُ التَّقْلِيدُ فِيهِ أَيْضًا (٦)،

الصَّبِيُّ فَطْرِيًّا بَدِيهِيًّا.

وَلَا يَخْفَى أَنَّ اعْتِبَارَ بَعْضِ الشَّرَاطِئِ فِي مَرَجِعِ التَّقْلِيدِ كَطَهَارَةِ الْمَوْلِدِ وَالذِّكُورِ وَنَحْوَهُمَا أَعْجَبِيٌّ عَنِ مَقْتَضَى الْفِطْرَةِ، بَلْ اعْتِبَارَ هَذِهِ الْخُصُوصِيَّاتِ وَالْمَزَايَا فِيهِ تَعَبْدِيٌّ.

وَلَا مَنَافَاةَ بَيْنَ كَوْنِ أَصْلِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ فَطْرِيًّا وَبَيْنَ كَوْنِ اعْتِبَارِ هَذِهِ الشَّرَاطِئِ فِيهِ تَعَبْدِيًّا.

(١). أَيْ: وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَوَازُ التَّقْلِيدِ بَدِيهِيًّا جَبَلِيًّا فَطْرِيًّا - بَلْ كَانَ نَظْرِيًّا مَنُوطًا بِالِاسْتِدْلَالِ - لَزِمَ أَنْ يَنْسَدَّ عَلَى الْعَامِيِّ بَابُ الْعِلْمِ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ، لِعَجْزِهِ عَنْ اسْتِفَادَةِ جَوَازِهِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ حَسَبِ الْفَرَضِ، وَانْكَارِ عِلْمِ الْعَامِيِّ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ انْكَارًا لِلْبَدِيهِيَّةِ.

(٢). أَيْ: بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ.

(٣). يَعْنِي: سِوَاءَ أَكَانَ الْعَامِيُّ أُمَّتِيًّا لِاحْتِطِّ لَهْ مِنَ الْعِلْمِ أَصْلًا، أَمْ كَانَ لَهُ نَصِيبٌ مِنَ الْعِلْمِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَلِكَةٌ لِاسْتِنْبَاطِ، أَوْ كَانَتْ لَهُ وَ لَكِنْ فِي غَيْرِ مَسْأَلِهِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ، أَوْ كَانَ ذَا مَلِكَةٍ فِي خُصُوصِ مَسْأَلِهِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ لَكِنْ لَمْ يَكُنْ اجْتِهَادَهُ فِيهَا مُوجِبًا لِلْقَطْعِ بِجَوَازِهِ، لِإِمْكَانِ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَلِكَةٌ اسْتِنْبَاطِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ بِنَحْوِ مَا يُوْجِبُ الْقَطْعَ بِهِ، فَلَوْ حَصَلَ لَهُ الْقَطْعُ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ لَمْ يَلْزَمْ انْسِدَادُ بَابِ الْعِلْمِ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ عَلَى غَيْرِ الْمُجْتَهِدِ، وَ لِذَا قَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ: «غَالِبًا».

(٤). قَيَّدَ لِقَوْلِهِ: «انْسِدَادُ بَابِ الْعِلْمِ» يَعْنِي: أَنَّ مُحْذُورَ انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ بِجَوَازِ التَّقْلِيدِ عَلَى الْعَامِيِّ - لَوْ لَمْ يَكُنْ بَدِيهِيًّا ضَرُورِيًّا - إِنَّمَا هُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَالِبِ أَفْرَادِ الْجَاهِلِينَ، فَلَا يَنَافِيهِ حُصُولُ الْعِلْمِ بِجَوَازِ الرَّجُوعِ إِلَى الْعَالَمِ لِبَعْضِ الْأَفْرَادِ وَهُوَ مِنْ لَهُ مَلِكَةٌ اسْتِنْبَاطِ حُكْمِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ مَعَ أَدَاءِ اجْتِهَادِهِ إِلَى الْقَطْعِ بِجَوَازِهِ لَا إِلَى الظَّنِّ بِهِ.

(٥). أَيْ: لِعَجْزِ الْعَامِيِّ غَالِبًا، وَ هَذَا تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ: «لَزِمَ انْسِدَادُ بَابِ الْعِلْمِ بِهِ» وَ بَيَانٌ لَهُ، وَ قَدْ عَرَفْتَ تَوْضِيحَهُ، وَ ضَمِيرًا «عَلَيْهِ، فِيهِ» رَاجِعَانِ إِلَى جَوَازِ التَّقْلِيدِ.

(٦). يَعْنِي: لَا يَجُوزُ التَّقْلِيدُ وَ التَّعَبُّدُ بِجَوَازِهِ فِي مَسْأَلِهِ جَوَازِ التَّقْلِيدِ كَمَا تَعَدَّرَ عَلَى الْعَامِيِّ

تحصيل المعرفة التفصيلية من الكتاب و السنه بجواز التقليد. و الوجه فى التعذر محذور الدور أو التسلسل.

(١). يعنى: و إن جاز التقليد فى نفس التقليد لزم الدور أو التسلسل، لأنّ مسأله جواز رجوع العامى إلى المجتهد مسأله من المسائل، و لو لم تكن ضروريه فطريه فلا بدّ من أن يثبت جواز الرجوع إلى المجتهد فى جميع المسائل من أوّل الفقه إلى آخره - و من جملتها مسأله جواز التقليد - بفتواه بجواز التقليد، أو بفتوى غيره به، فإن ثبت الجواز بفتوى المجتهد الأوّل لزم تقدم الشىء على نفسه، و هو الدور، و إن ثبت الجواز بفتوى مجتهد آخر بجواز التقليد نقلنا الكلام إلى جواز تقليده فى خصوص مسأله جواز التقليد، فإن كان بفتوى نفسه لزم الدور، و إن كان بفتوى مجتهد ثالث لزم الدور أو التسلسل.

فالمتحصل: أنّه بعد استحاله كون جواز التقليد تقليديا، و من تعذر معرفه أغلب المكلفين بجواز التقليد بالأدله من الكتاب و السنه يتعين القول بأنّ أصل مسأله جواز التقليد ثابت بالضروره و البداهه و الفطره، و لو لا ذلك لزم انسداد باب العلم بجواز التقليد على العامى، مع أنه غير منسّد عليه قطعاً، لأنّه مجبول على الرجوع إلى المجتهد.

=====

(-). ينبغى بيان أمرين، أحدهما: فى مستند العامى الحامل له على التقليد و العمل برأى المفتى.

ثانيهما: فى تماميه ما أفاده الماتن من كون جواز التقليد بديها جليبا فطريا.

أمّا الأمر الأوّل فيحتمل فيه أحد أمور ثلاثه، فإمّا أن يكون مستند العامى فى هذا الأمر الارتكازى دليل انسداد يجريه فى حق نفسه، و إمّا أن يكون مستنده إلقاء احتمال الخلاف فى قول أهل الخبره، و إمّا أن يكون الفطره و الجبله التى أودعها فيها بارئهم جلاً و علا هو الموجب لجريهم عليه طبعاً و إذعانهم بالحكم بلا التفات منهم إلى وجه عملهم.

ذهب جمع منهم المحقق القمى و سيدنا الفقيه الأصفهانى صاحب الوسيله و غيرهما إلى أنّ مناط استقلال العقل بجواز الرجوع إلى المجتهد هو الانسداد، فتعرض الميرزا القمى فى القوانين - بعد دعوى الإجماع و الضروره الرجوع على حجيه ظن المجتهد - لإشكال بعض الأصحاب، ثم أجاب عنه إلى أن قال فى توجيه دعوى الضروره: «و أمّا ثانياً، فبإمكان إرادته بديها العقل بعد ملاحظه الوسائط

=====

أعنى بقاء التكليف، و انسداد باب العلم و قبح تكليف ما لا يطاق».

و قال مقرر بحث سيدنا الفقيه الأصفهاني في توضيح المتن: «و هذا الدليل يرجع إلى دليل انسداد يجريه المقلد بسبب ارتكازه، بلا علم منه لكيفية بسط مقدماته، و ضم بعضها إلى بعض لكي يستنتج كما يصنعه أهل النظر و الاستدلال، لكنها مغروسة في ذهنه مرتكزه عنده بجبلته بحيث لو سئل عن آحادها عنه يصدق تصديقا فطريا بصحته. و تقريره على وجه الصنائه أنه مركب من مقدمات:

الأولى: أن الشارع ما جعلنا بالنسبه إلى أحكامه مهملين كالبهائم.

الثانية: تحقق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثة: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف و بطلان الاحتياط و عسريته. و بعد تماميه تلك المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم...».

و جعل شيخنا الأعظم (قده) حكم العقل بجواز التقليد بلحاظ دليل الانسداد» فراجع.

و كذا المحقق الأصفهاني (قده) فإنه بعد أن ناقش في اقتضاء الفطره - بالمعنى الذى استظهره من المتن و أشكل عليه بما سيأتى بيانه - جعل مستند العامى فى جواز التقليد هو الانسداد، و قرّر المقدمات بنحو يستكشف منها أن الشارع جعل فتوى المجتهد طريقا للعامى.

و ما أفادوه و إن كان حقًا، فإنّ لانسداد باب العلم و سائر المقدمات حيثه تعليبيه فى إذعانه عقله بلزوم الرجوع إلى الفقيه، و لولاها لما استقل عقله به.

إلا أنه يشكل الاعتماد عليه بما أوردوه على التمسك بالانسداد الكبير، فإنّ العامى كيف يستقل عقله بجواز التقليد ما لم يتمكن من إبطال العمل بالاحتياط مطلقا حتى إذا لم يكن مستلزما للعسر؟ فلا وجه لاستكشاف خطاب بجواز التقليد عقلا - كما يظهر من تقرير الشيخ الأعظم للمقدمات - أو شرعا كما هو صريح كلام المحقق الأصفهاني فى المقام» لو التفت العامى إلى أنّ فى العمل بالفتوى و ترك الاحتياط قد تفوت المصالح الواقعيه اللازمه الاستيفاء، و لا- سبيل لإحراز عدم إرادته الشارع العمل بالاحتياط من العامى إلا بالتقليد، أو استعلام كونه ضروريا فى هذه الأعصار، لا تفاق أرباب النظر على عدم وجوب الاحتياط عليه.

لكن لو وصلت النوبه إلى هذه الضروره جاز له التقليد من جهه كونه ضروريا في هذه الأزمنه، فقاطبه الفقهاء - لا المتفقيين - يقولون بجواز عمل العامى بفتوى المجتهد. و حيث كان هذا الحكم ضروريا كان اعتماد العامى عليه فى إقناع النفس بالتقليد و إلزامها به سليما عن شبهه الدور التى جعلها الماتن تاليا فاسدا للحكم ببداهه التقليد.

هذا مضافا إلى: أن فى التمسك بالانسداد إشكالا آخر نبه عليه بعض الأجله<sup>(١)</sup> و هو كونه أخص من المدعى، إذ لو كان للعامى ظن بالحكم بخلاف فتوى المجتهد لم يقتض دليل الانسداد قبول رأى المجتهد تعبدا، بل اللازم مراعاة مراتب الظن، و على فرض التساقت فاللازم الاحتياط، مع أن القائل بجواز التقليد - بمناط الانسداد - يقول به مطلقا.

و عليه يكون نفس بناء العقلاء على الرجوع إلى فتوى المجتهد و عدم اعتنائهم بظنونهم الحاصله لهم أحيانا على خلاف رأيه - من غير تكبير من أحد - كاشفا عن أن الحامل لهم على التقليد هو الأمر الجبلى الفطرى السليم القاضى بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم.

و أمّا احتمال كون العمل بقول أهل الخبره لأجل إلقاء احتمال الخلاف، نظير ما نسب إلى شيخنا الأعظم فى التعبد بالأمارات، ففيه: أنه فرض نادر، و لا- سبيل لحمل تقليد عامه المكلفين عليه، فإن إلقاء احتمال الخلاف منوط بالغفله عن كثره الاختلاف الواقع بين فتاوى الفقهاء، إذ مع الالتفات إليها - و لو إجمالا - لا معنى لإلقاء احتمال الخلاف فيها.

هذا بعض الكلام فى الأمر الأوّل، و الظاهر أن العامى الغافل عن كل شىء يرى فى ارتكاز نفسه الرجوع إلى المجتهد بما أنه من أهل الخبره بالأحكام الشرعيه و الوظائف العمليه، و كفى بهذا الارتكاز حاملا له على التقليد.

و أمّا الأمر الثانى، فنقول فيه: انه أورد المحقق الأصفهاني (قده) على المتن بعدم كون جواز التقليد فطريا بديها جبليا، و ذلك لوجهين:

الأوّل: أن المقصود بالفطرى إمّا أن يكون القضيّه الفطريه المعدوده فى كتاب البرهان من القضايا البديهيه، و إمّا أن يكون الفطرى بمعنى الجبلّه و الطبع كما يقال: الإنسان مفطور على كذا أى مجبول عليه. و على كل من المعنيين لا يكون جواز التقليد فطريا.

أمّا على الأوّل فلأنّ القضية الفطرية هي التي يكون قياسها معها كقولهم: «الأربعة زوج» فإنّها قضية فطرية، لاستغنائها - كسائر البديهيات - عن الاستدلال، بل العقل يذعن بزوجه الأربعة بمجرد التفاته إلى «انقسامها بمتساويين، و كل منقسم بمتساويين زوج» و من المعلوم أنّ الفطري بهذا المعنى هو كون العلم نورا و كمالا- للعاقلة في قبال الجهل، لا لزوم التقليد عند الشارع أو عند العقلاء، و لا نفس رفع الجهل بعلم العالم.

و أمّا على الثاني فلأنّ الفطري الجبلي لكل إنسان هو شوق النفس إلى رفع نقص الجهل، و كمال ذاتها أو كمال قواها، لا لزوم التقليد شرعا أو عند العقلاء. نعم ثبوت الشوق إلى رفع الجهل وجداني لا جبلي و لا فطري. و عليه فرغ الجهل بعلم العالم جبلي، لكنه أجنبي عن التقليد المبحوث عنه و هو أخذ قول الغير تعبدا. و مجرد دعوه الجبلّ و الطبع إلى رفع الجهل لا يجدي في جعل التقليد - بمعنى الانقياد للعالم تعبدا - جبليا و لو لم يحصل العلم بالواقع.

و عليه فلا لزوم التقليد فطريّ بأحد المعنيين كما لا يكون جبليا، و لا نفس التقليد فطري.

الثاني: أنّ الجمع بين البداهة و الفطرية و الجبلّ لإثبات جواز التقليد لا- يخلو من شيء، فإنّ الفطري بالمعنى الأوّل و إن كان يناسب البداهة، لكون القضايا الفطرية من أقسام البديهيات، لكنه لا يناسب الجبلي، لمقابله الفطري بالمعنى الأوّل مع الجبلي كما عرفت. و الفطري بالمعنى الثاني و إن كان مناسبا للجبلّ، لأنّهما بمعنى واحد، لكنه لا يناسب البداهة، إذ ليست الجبليات من أقسام البديهيات السّت.

هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني (قدّس سرّه) بتوضيح منّا، و قال في آخر كلامه: «و لقد خرجنا بذلك عن مرحلة الأدب، و الله تعالى مقيل العثرات»<sup>(١)</sup>.

و الظاهر ورود ما أفاده على المتن بناء على إرادته الفطري بأحد المعنيين المتقدمين.

لكن يمكن أن يكون مقصود المصنف من الفطرية و البداهة غير ما هو مصطلح أهل الميزان، بل هو الحكم العقلي المستقل المغروس في نفس كل عاقل و شاعر، فالحكم الفطري حينئذ هو الحكم الارتكازي الراسخ في نفوس العقلاء، كسائر أعمالهم المنبعثة عن ارتكازياتهم كالعامل بخبر الثقة و ظاهر الكلام و نحوهما من موارد السير العقلانيه التي لا منشأ إلا الارتكاز.

و تعبير المصنف بالحكم الفطري و العقلي و إن تكرّر منه هنا و في مسأله تقليد الميت الآتية، إلاّ

أنّ قوله في مناقشه الإجماع على جواز التقليد بقوله: «بأنه من الأمور الفطرية الارتكازية» ربّما يستفاد منه أن مقصوده من قوله: «بديها جبليا فطريا» هو رسوخ مسأله جواز رجوع الجاهل إلى العالم في النفوس بحيث لا يحتاج إلى إمعان النظر وإقامه الدليل، بل الالتفات إلى تلك المقدمات البديهية الضرورية كاف في إذعان العقل بجواز التقليد، و يكون ارتكاز كل واحد من العقلاء هو منشأ انعقاد سيرتهم على قبول قول الفقيه تعبدا و بلا مطالبه حجه عليه.

و لعلّه لأجل هذا الحكم الفطري الارتكازي أهمل المصنف (قده) هنا الاستدلال ببناء العقلاء على جواز التقليد، مع أنه جعله من أدلته في تقليد المتجزى، حيث قال: «و عدم إحراز أن بناء العقلاء و سيره المتشرعه على الرجوع إلى مثله» و لا بدّ أن يكون قوله: «من الأمور الفطرية الارتكازية» قرينه على مراده من البديهى الجبلى الفطرى، كما أنّه إشاره إلى دلاله بناء العقلاء على رجوع العامى إلى المجتهد.

و الحاصل: أنّ المستفاد من مجموع كلمات المصنف الإشاره إلى دليلين على جواز التقليد:

أحدهما: حكم العقل المستقل، و هو الذى عبر عنه صاحب القوانين ببديهه العقل، لكنه قال بذلك بتوسيط مقدمات الانسداد.

ثانيهما: بناء العقلاء، إذ الرجوع إلى العارف و الخبير من الارتكازيات المغروسة في نفوسهم.

و لو نوقش في الوجه الأوّل أمكن الاعتماد على السيره العقلانيه بضميمه تقرير الشارع لها، فإنّه بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم في كيفية إيصال أحكامه إلى المكلفين، و عدم إبداع طريقه أخرى لذلك. و سيأتى في الاستدلال بالأخبار ما يدل على الإمضاء. هذا لو قلنا بتوقف اعتبار هذه السيره على الإمضاء، و لو قيل بعدم توقفه عليه، لفرض رسوخها في النفوس و إنما يتوقف الردع عنها على التصريح به، فالأمر أوضح كما لا يخفى.

ثمّ إنّ في عبارته المتن تأملا آخر، و هو: أنّ ظاهر قوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم في الجملة يكون بديها جبليا و فطريا» دعوى شهاده الفطره بجواز التقليد في الأحكام الشرعيه، و يكون قوله: «في الجملة» إشاره إلى اجتماع الشرائط في المجتهد كما ذكرناه في التوضيح تبعا لبعض أعظم المحشين.

و هذا لا يخلو من شىء، فإنّ ارتكاز العقلاء و فطرتهم ليس قبول قول الغير تعبدا أى فيما لم

بل هذه (١) هي العمده فى أدلته، و أغلب ما عداه (٢) قابل للمناقشه، لبعء (٣)

(١). أى: الجبله تكون عمده أدله جواز التقليء، لأن أغلب ما عداها من الأدله قابل للمناقشه. و هذا شروع فى المقام الثانى و هو الوجوه التى اعتمد عليها المجتهدون فى إثبات جواز التقليء، و المذكور منها فى المتن أمور و هى خمس، ثلاثه منها لبيته، و هى الإجماع و ضروره الدين و سيره المشرعه، و اثنان منها لفظيه و هما الآيات و الأخبار، و سيأتى الكلام فى كل منها (إن شاء الله تعالى).

(٢). الضمير بقرينه «أدلته» يرجع إلى دليل الفطره و الجبله. و التعبير بالأغلب لما سيظهر من المناقشه فى دلالة غير الأخبار على جواز التقليء.

(٣). تعليل لقوله: «قابل للمناقشه» و أشار (قده) إلى كل واحد من الأدله مع مناقشته،

يحصّل لهم وثوق بما يقول، و من المعلوم أن أساس التقليء فى الأحكام الشرعيه - خصوصا مع التفات العامى إلى اختلاف الفقهاء فى الفتاوى - على قبولها تعبداً، و إنما يعمل بها لكونها حجه منجزه أو معذره، و حينئذ ينهدم أساس الاستدلال بالفطره. و أمّا إرادته حصول الوثوق من قوله: «فى الجمله» فهو حمل له على مورد نادر.

و إن كان مقصوده (قده) إدراج المقام فى الكبرى الكليه و هى رجوع الجاهل بكل شىء إلى العارف به، فهذه الكبرى و إن كانت مسلّمه، إلاّ أنّها تختص بموارد إفاده إخبار العالم الوثوق و الاطمئنان، إذ لا تعبء فى عمل العقلاء بما هم عقلاء، و لذا تراهم يعملون بخبر الثقه و لا- يعتنون بخبر العدل لو لا- الوثوق به. و حيث إنّ أصل التقليء فى الأحكام مبنى على قبول فتوى المجتهد تعبداً فإدراجه تحت كبرى الرجوع إلى العالم لا يخلو من شىء.

نعم لا- بأس بهذا الاستدلال فى الجمله أى بالنسبه إلى الجاهل الغافل عن اختلاف الفقهاء فى الفتوى، فإنّه لا يبعء حصول الاطمئنان له برأيه بل القطع بالواقع أحيانا.

و بهذا يشكّل الفرار عن محذور الدور الذى أفاده الماتن بما قد يقال: من درج المقام فى كبرى سيره العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره، للفرق بين البابين. و الظاهر انحصار الطريق فى كون مسأله جواز التقليء فى هذه الأزمنه من الضروريات التى لا حاجه فيها إلى التقليء و لا الاستدلال حتى يتجه هذا البحث العريض.

فتعرّض أولاً للإجماع، وقد ادعاه جمع من القدماء و المتأخرين، و تقتصر على ذكر بعض كلماتهم، قال السيد (قده): «و الذى يدلّ على حسن تقليد العامى للمفتى: أنّه لا خلاف بين الأئمة قديما و حديثا فى وجوب رجوع العامى إلى المفتى، و أنه يلزمه قبول قوله، لأنّه، غير متمكّن من العلم بأحكام الحوادث، و من خالف فى ذلك كان خارقا للإجماع»(١).

و قال شيخ الطائفة (قده) فى الفصل الذى عقده لذكر صفات المفتى و المستفتى و بيان أحكامهما ما لفظه: «و الذى نذهب إليه أنه يجوز للعامى الذى لا يقدر على البحث و يفتونهم العلماء فيها و يسوّغون لهم العمل بما يفتونهم به. و ما سمعنا أحدا منهم قال لمستفت: لا يجوز لك الاستفتاء و لا العمل به، بل ينبغى أن تنظر كما نظرت، و تعلم كما علمت، و لا أنكر عليه العمل بما يفتونهم. و قد كان منهم الخلق العظيم أثروا (عاصروا) الأئمة عليهم السّلام، و لم يحك عن واحد من الأئمة عليهم السّلام النكير على أحد من هؤلاء و لا- إيجاب القول بخلافه، بل كانوا يصوّبونهم فى ذلك، فمن خالف فى ذلك كان مخالفا لما المعلوم خلافه»(٢).

و قال المحقق: «يجوز للعامى العمل بفتوى العالم فى الأحكام الشرعيه... لنا: اتفاق علماء الأعصار على الإذن للعوام فى العمل بفتوى العلماء من غير تناكر، و قد ثبت أنّ إجماع أهل كل عصر حجه»(٣).

و نحوه كلام العلامة فى المبادئ و الشهيد فى الذكري و غيرهما فى غيرهما، فراجع.

و قد اعتمد الشيخ عليه فى الحكم بجواز التقليد، حيث قال بعد الإشاره إلى الأدله: «لكن العمده من هذه الأدله الإجماع و السنه»(٤).

و لكن المصنف (قده) ناقش فيه - كما ناقش فى نظائره كالإجماع على حجية الخبر و البراءة و الاستصحاب - بما حاصله: أنّ الإجماع إمّا محصّل و إمّا منقول، أما الأوّل و هو المحصل فلا- سبيل لدعواه فى هذه المسأله بحيث يكون كاشفا عن رأى المعصوم (عليه السّلام) الذى هو المناط فى حجّيته، و ذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى بعض الوجوه



مما (١) يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه (٢) من الأمور الفطرية الارتكازية (٣). و المنقول منه غير حجه في مثلها (٤)

الاخر فى المسأله، مثل كون مسأله جواز رجوع الجاهل إلى العالم من الأمور الفطرية الارتكازية، و من المعلوم أنّ العبره حينئذ بنفس هذا الحكم الضرورى الفطرى لا بالاتفاق المستند إليه.

و أما الثانى - أعنى به الإجماع المنقول - فلما يرد عليه من وجهين:

أحدهما: امتناع تحقق أصل الإجماع التعبدى فى مسأله جواز التقليد مع وجود حكم العقل المستقل برجوع الجاهل إلى العالم، فإذا امتنع تحصيل الإجماع التعبدى فى مسأله فلا تصل النوبه إلى البحث عن حجيه المنقول منه و عدمها، لأنّ حجيه الإجماع المنقول متفرّعه على أصل تحقق الأتفاق الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام، و مع احتمال استناد المجمعين إلى مقتضى الفطره و الارتكاز لا يبقى وثوق بدخول رأى المعصوم (عليه السّلام) فى جملة الآراء.

ثانيهما: أنّه لو فرض تحقق الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم عليه السّلام لمدعى الإجماع كالسيد و الشيخ و غيرهما - و لم يحتمل مدركيته - أشكال اعتمادنا عليه، لكونه بالنسبه و إلينا إجماعاً منقولاً، و قد تقرر فى الأصول عدم حجيته فى شىء من الموارد.

و بهذا سقط الاستدلال بالوجه الأوّل - و هو الإجماع - على جواز التقليد.

(١). بيان ل «مثل» و غرضه منع الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم (عليه السّلام)، لاحتمال استناد المجمعين إلى حكم العقل و الارتكاز برجوع الجاهل إلى العالم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى جواز التقليد، و الأوّل إبدال «فيه» ب «به».

(٣). كما هو حال الإجماع على العمل بخبر الثقة و على البراءه فى ما لا نصّ فيه، استناداً فى الأوّل إلى ارتكاز العقلاء على العمل بما يثقون به، و فى الثانى إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و من المعلوم عدم كاشفيه هذا النحو من اتّفاق العلماء عن رأى المعصوم عليه السّلام.

(٤). أى: فى مثل هذه المسأله مما يكون للفطره فيها دخل، و هذا إشاره إلى أوّل

- و لو قيل (١) بحجيتها في غيرها - لو هـنه بذلك (٢).

و منه (٣) قد انقـح إمكان القـح في دعوى كونه من ضروريات الدين، لاحتـال (٤) أن يكون من ضروريات العقل

الوجهين الواردين على الاستدلال بالإجماع المنقول في المقام، و هو نفس الإشكال الوارد على الإجماع المحصل. و ضمير «منه» راجع إلى الإجماع.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثاني مما يرد على الإجماع المنقول و هو عدم حجيته مطلقاً، و ضمير «غيرها» راجع إلى هذه المسألة، و ضمير «حجيتها» إلى الإجماع المنقول، فالأولى تذكيره.

(٢). تعليل لقوله: «غير حجه» و حاصله كما تقدم: أن الإجماع المنقول موهون هنا باحتمال مدركيته، فالمشار إليه في «بذلك» هو قوله: «ما يمكن أن يكون القول فيه لأجل كونه من الأمور الفطرية».

(٣). أى: و من أن الإجماع القولى قابل للمناقشه ظهر حال الاستدلال على جواز التقليد بكونه من ضروريات الدين. و لم أظفر على من استدل به على جواز التقليد فى قبل الاستدلال بالإجماع المتقدم و السيره الآتية. نعم تعرض له فى القوانين - فى رد من أنكـر ضروره العمل بظن المجتهد - بقوله: «فبإمكان إرادته ضروره الدين بتقريب ما ذكرنا أخيراً فى الإجماع، بدعوى أن هذه الطريـه المستمره أفادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهه».

و كيف كان فهو إشاره إلى دليل ثان على جواز التقليد لو تم. و لكن ناقش المصنف فيه باحتمال كونه من ضروريات العقل و فطرياته، لا من ضروريات الدين التى هى ما يعلم كونها من الدين بدهاه كوجوب الصلاه و الصوم و الحج و كثير من الأحكام التى يخرج منكر واحد منها عن ريقه الإسلام، لأول إنكاره له إلى إنكار الرساله. و احتمال كون التقليد من ضروريات العقل كاف فى منع كونه من ضروريات الدين، لأن عملهم به يستند إلى فطرتهم، لا إلى تدينهم بشريعه الإسلام.

(٤). تعليل لقوله: «إمكان القـح» و قد تقدم توضيحه آنفاً.

و فطرياته (١) لا من ضرورياته.

و كذا القدح (٢) فى دعوى سيره المتدينين.

و أما الآيات (٣)، فلعدم دلالة آيه النفر و السؤال

---

(١). أى: من فطريات العقل، لا من ضروريات الدين.

(٢). معطوف على «القدح» يعنى: و كذا ظهر إمكان القدح فى الإجماع العملى و هو سيره المتدينين على رجوع جاهلهم بالأحكام الشرعيه إلى عالمهم بها.

و هذا إشاره إلى الوجه الثالث من أدله جواز التقليد، قال فى الفصول: «و جريان طريقه السلف عليه من غير نكير» و حاصله: استقرار سيره المتدينين على رجوع الجاهل إلى العالم فى الأحكام الشرعيه، و هى سيره ممضاه بتقرير الأئمه المعصومين عليهم السلام على ما سيظهر من بعض الأخبار الآتية، بل ربما يدعى وجودها فى زمن النبى الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم، و من المعلوم أن عدم الردع و إن كان كافيا لموضوعه مثل هذه السيره للحكم بالحجيه و الاعتبار، إلا أن المدعى كونها ممضاه بتقرير المعصوم، و هى حينئذ أقوى حجه على جواز التقليد.

و لكن ناقش المصنف فى الاستدلال بسيره المتدينين صغورًا بما تقدم فى الإجماع و الضروره الدينيه، من: أنه يمكن أن يكون سيرتهم لأجل فطريه التقليد و جبلتيه لهم، لا لأجل تدينهم حتى يكون عدم الردع دليلًا على إمضائها. و عليه فليست سيرتهم هذه حجه تعبيديه على جواز التقليد، لجريان هذه السيره بين جميع متشرعه المسلمين، و لا اختصاص لها بالمتدينين من الإماميه، بل الظاهر عدم اختصاصها بالمسلمين أيضا، فإن عوام اليهود و النصارى يرجعون إلى الأخبار و القسيسين لمعرفة أحكام شرعيهما. و ليس هذا الرجوع و الأخذ لأجل خصوصيه فى الأمور الدينيه، بل للسيره المرتكزه على رجوع الجاهل إلى العالم.

هذا ما يتعلّق بالأدله اللبّيّه، و سيأتى الكلام فى الأدله اللفظيه و هى الآيات و الأخبار.

(٣). هذا بيان للأدله اللفظيه المستدل بها على جواز رجوع العامى إلى المجتهد و هى الكتاب و السنه، أما الكتاب فهو آيات النفر و السؤال، و أمّا السنه فطوائف من الأخبار

المتواتره إجمالاً- و اختار المصنف (قده) دلالة السنه على جواز التقليد، و ناقش في دلالة الآيتين بوجه مشترك، و خصّ آيه السؤال بمناقشه ثانيه، و سيأتي بيان لكل (إن شاء الله تعالى) بعد تقريب الاستدلال بهما، فنقول و به نستعين:

أمّا آيه النفر فقد تقدم في بحث الخبر الواحد تقريب الاستدلال بها على حجيتها بوجوه أربعه تعرّض لثلاثه منها في المتن، و لربعها في حاشيه الرسائل، فراجع هناك.

و تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه على حجيه الفتوى يتضح ببيان أمرين:

الأول: أن كلمه «لولا» التحضيضيه الداخلة على الفعل الماضى تدل على التويخ على ترك الفعل، فهى إن لم تدل على وجوب ذلك الفعل بالوضع، فلا- أقل من دلالتها عليه بالإطلاق، كما هو أحد الأقوال فى دلالة صيغه «افعل» على الوجوب عند عدم الترخيص فى الترك، و حينئذ فهنا وجوبات مترتبه و هى النفر و التفقه و الإنذار و التحذر.

الثانى: أن هذه الآيه أدلّ على حجيه فتوى الفقيه من دلالتها على حجيه الخبر، لظهورها فى موضوعيه الفقاهه و دخلها فى الحجيه، مع أنّ المناط فى قبول الخبر إمّا هو العدالة أو الوثاقه سواء كان الراوى عالماً بشىء من أحكام الدين أم لا، و قد ورد عنهم (عليهم السلام): «... فربّ حامل فقه غير فقيه و ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» كما فى صحيح ابن أبى يعفور أو موثقه». و عليه فحجيه قول المنذر الفقيه لا تنطبق إلا على المفتى.

و بعد بيان هذين الأمرين نقول: إنّ الآيه المباركه تدل على وجوب النفر و على وجوب التفقه و الإنذار اللذين هما غايه تدعو إلى الأمر بالنفر، و تدل على عدم كون وجوبهما نفسياً، بل لمحجوبيه التحذر و العمل، فالمستفاد من الآيه المباركه وجوب التحذر عقيب إنذار الفقيه مطلقاً سواء حصل العلم للمنذر - بالفتح - من الإنذار أم لا. و المراد بالحدز هو العمل، لا الخوف النفسائى فقط، و معناه التحفظ عن الوقوع فى المخاوف و المهالك، فان فتوى الفقيه بالحكم الإلزامى إخبار عن ترتب العقاب عليه مطابقه أو التزاماً، لما فيه من اقتضاء الخوف و احتمال الضرر عاده، و لا يكون إخبار الفقيه مقتضياً للخوف إلا إذا كان حجه، إذ لو لا حجيته كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان مؤمناً، فتسميه إخبار المجتهد إنذاراً إنّما هو لاقتضائه الخوف عاده، و لا مؤمن منه إلا العمل بما أنذر به الفقيه، و هو معنى

على جواز (١)، لقوّه (٢) احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم، لا الأخذ

حجيه فتواه على العامى.

و أما آيه السؤال، فتقريب دلالتها على حجيه الفتوى منوط بالإشاره إلى أمرين:

أحدهما: أن المطلوب فى هذه الآيه الشريفه وجوب السؤال على العامى الجاهل حتى يعلم بالجواب، لا بأمر زائد عليه أعنى نفس الواقع، فلا يعتبر فى وجوب السؤال مقدمه لحصول العلم إلا العلم بنفس الجواب، و هذا ينطبق على قبول حجيه فتوى الفقيه تعبدا للعمل بها.

ثانيهما: أن إرجاع عوام أهل الكتاب إلى علمائهم فى هذه الآيه الشريفه - بناء على ظهورها السياقى - يكون جاريا مجرى الطريقة العقلائيه من إرجاع الجاهل إلى العالم، و لا خصوصيه لعلماء أهل الكتاب حتى يدعى أجنيبه الآيه عن باب التقليد.

و بوضوح الأمرين تعرف دلالة هذه الكريمه على حجيه فتوى المجتهد، لأنّ الأمر بالسؤال يدل على وجوب السؤال عند الجهل، و وجوبه يدل على وجوب القبول بالملازمه، و إلا يلزم لغويه السؤال، و من المعلوم أن السؤال مقدمه للعمل، فكأنه قيل: «اسألوا أهل الذّكر حتى تعلموا بما يجيبون» إذ لا أثر للسؤال نفسه لكونه لغوا، فلا مصحح للأمر به إن لم يكن مقدمه للعمل، و الرجوع إلى العالم هو التقليد.

و ليعلم أنّ صاحب القوانين (قده) استدللّ بهاتين الآيتين على جواز التقليد، و تبعه غيره، فقال فى جملة كلامه: «فان آيه النفر تدل على أنّ البعيدين عن ساحه الشارع و من يقوم مقامه لا بد أن يحصلوا حكمهم النفس الأمري بالأخذ عن النافرين إمّا علما أو ظنا». و قال فى ردّ مقاله بعض الأصحاب من وجوب الاستدلال على العوام ما لفظه: «و يدل عليه - أى على عدم وجوب النّظر و الاستدلال غير الإجماع الذى ادعاه الشهيد فى الذكري - أيضا عموم قوله تعالى: فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون».

(١). أى: جواز التقليد.

(٢). تعليل لقوله: «فلعدم» و هذا الاحتمال القوى جعله المصنف فى باب الخبر الواحد ظاهر الآيتين. و المفاد واحد، فإنّ الظاهر أيضا لا ينتفى معه الاحتمال الموهوم.

ص: ٥١١

و كيف كان فهذه المناقشه مشتركه الورود على الاستدلال بكل من آيتى النفر و السؤال، و قد تقدمت في بحث حجيه الخبر، و حاصلها: أمّا في آيه النفر فهو: أنّ إنذار النافرين يوجب العلم بالحق، فيكون عمل المنذرين - بالفتح - عملاً بعلمهم الناشئ من كثره إنذار المنذرين - بالكسر - و هذا المعنى أجنبي عن مسأله جواز التقليد، لأنّ المطلوب فيها قبول رأى المجتهد تعبدًا.

و بعبارة أخرى: تكون الآيه الشريفه مسوقه لبيان وجوب النفر مقدمه للتفقه في الدين، و أنّه لا يجب على عامه المكلفين النفر إلى المدينه المنوره لتلقى معالم الدين من الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلّم فإنّ هذا النفر العام قد يترتب عليه اختلال نظام المعاش، بل يجب النفر على طائفه من كل فرقه للتفقه في الدين، و يكفي نفر هذه الطائفه عن نفر غيرهم من المكلفين، و لكن ليتحذّر المتخلفون بإنذار المتفقيين إذا رجعوا إليهم.

و حيث كانت الآيه مسوقه لبيان وجوب النفر كفايه فلا إطلاق فيها من ناحيه الإنذار حتى يقتضى وجوب تحذّر المتخلفين بإنذار المتفقيين مطلقاً حتى إذا لم يحصل لهم علم بأنّ ما يخبرونه هو معالم الدين واقعا، و من المعلوم أنّ القدر المتيقن من وجوب التحذّر هو صورته حصول العلم لهم أى إذا كان إنذار المتفقيين موجبا للعلم بمعالم الدين.

و أمّا في آيه السؤال فلظهورها أيضا في كون إرجاع العوام إلى العلماء لأجل حصول العلم بالواقع، لقوله تعالى: (ان كنتم لا تعلمون) فالسؤال سبب للعلم به و مقدمه له، و ليست الآيه ظاهره في الأخذ بقول أهل العلم تعبدًا كما هو المدعى في باب التقليد.

و عليه فلا تنطبق الآيتان على ما هو المبحوث عنه في المقام و هو الأخذ بقول الغير تعبدًا.

(١). كما هو المطلوب في باب التقليد، لعدم إناطته بإحراز مطابقه فتوى المجتهد للواقع أصلاً.

(٢). هذه المناقشه مختصه ب آيه السؤال و لم يذكرها في بحث حجيه الخبر، و حاصلها:

=====

(-). أورد المحقق الأصفهانيّ (قده) على الاستدلال ب آيه النفر على حجيه فتوى الفقيه ب «ان التفقه

أنه لو سلمنا دلالة ظاهر الآيه على وجوب قبول قول العالم تعبدا، فمع ذلك لا يمكن الاستدلال بآيه السؤال هنا لمناخ آخر، و هو: أن المراد بأهل الذكر ليس مطلق العالم بنحو الكبرى الكليه حتى ينطبق على المجتهد و الفقيه، بل المقصود منه إمام علماء أهل الكتاب كما هو مقتضى سياق الآيه - على ما أفيد - و مورد السؤال فى الآيه هو النبوه التى تجب معرفه بها لا القبول تعبدا، فلا ربط له بالفروع التى هى مورد البحث. و إمام الأئمه الأطهار (عليهم الصلاه و السّلام)، كما ورد فى النص المستفيض، و من المعلوم أن السؤال منهم رافع لداء الجهل حقيقه. و على كلاً- التقديرين لا- دلالة للآيه المباركه على التقليد المبحوث عنه فى المقام أعنى به أخذ فتوى الغير تعبدا فى الفروع.

=====

إن كان موقوفا على إعمال النظر كانت الآيه دليلا- على حجيه الفتوى. و إن لم يكن كذلك، بل كان مجرد العلم بالحكم بالسمع من المعصوم عليه السّلام تفقها فلا دلالة لها على حجيه الفتوى، بل على حجيه خبر الفقيه، و الإنذار بحكايه ما سمعوه من الإمام عليه السّلام من بيان ترتب العقاب على شىء فعلا أو تركا مما لا ينبغى الريب فيه. بل كان فى الصدر الأوّل الإفتاء و القضاء بنقل الخبر».)

لكن يمكن أن يقال: أن التفقه المأمور به - بناء على أن يكون المراد به العلم بالأحكام الشرعيه كما هو مبنى الاستدلال بهذه الآيه على حجيه فتاوى الفقهاء - معناه تحصيل العلم بالأحكام، و هذا العلم يحصل للنافرين بسمع معالم الدين من المعصوم عليه السّلام كما أنه بالنسبه للمختلفين يكون طريق علمهم بالأحكام سماعها من النافرين، و بالنسبه إلى غيرهم ممن لم يكن فى عصر الحضور يكون طريق علمهم بالأحكام الفحص عنها فى الكتاب و السنه، و هذا هو الاجتهاد الذى لم يكن التفقه فى الصدر الأوّل متوقفا عليه، بل كان بسمع الحديث، لكن لا خصوصيه فى السماع، بل اللازم التفقه فى الدين بمعنى تحصيل العلم بالشرعيه، و هو معنى عام قابل للانطباق على كل من سماع الآيه و الحديث، و من العلم به عن الاجتهاد و النظر فى الأدله.

نعم لا ريب فى تفاوت معرفه الأحكام فى عصر الحضور مع معرفتها فى أمثال زماننا سهوله و صعوبه، فان التفقه فى الصدر الأوّل كان بسمع الحديث من دون توقفه على شىء من العلوم حتى علم اللغه لكونهم من أهل اللسان، و هذا بخلاف الأعصار المتأخره، لتوقف التفقه فى الدين على

مقدمات كثيرة. لكنه لا يوجب اختلافا في معنى الاجتهاد و التفقه.

لكن قد يشكل الاستدلال بهذه الكريمة على حجيه الفتوى بامتناع إرادته القبول تعبدا، لوجهين:

أحدهما: استناد الأئمة الطاهرين عليهم السّلام إليها في مسأله وجوب الفحص عن الإمام بعد أن حدث بالإمام حدث، و من المعلوم مطلوبيه العلم بإمامه الإمام اللاحق، لثلا يندرج في قوله (عليه السّلام): «من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليه» و الروايات كثيره المذكوره ذيل الآيه الشريفه في تفسير البرهان، و تقتصر على ذكر واحده منها تبركا، و هي ما رواه عن ثقه الإسلام عن محمد ابن يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان عن يعقوب بن شعيب، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السّلام): إذا أحدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس؟ قال: أين قول الله عزّ و جل: فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفه ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون؟ قال: هم في عذر ما داموا في الطلب، و هؤلاء الذين ينتظرونهم في عذر حتى يرجع إليهم أصحابهم»(١).

ثانيهما: أنّ المأمور به في الآيه الشريفه هو التفقه في الدين، و ليس التفقه فيها إحراز الأحكام الشرعيه الإلزاميه خاصه، فإنّ تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الفرعيه اصطلاح من الأصحاب، و إلّا فالتفقه في الدين معنى أوسع من معرفه الحلال و الحرام، و قد أطلق في الأخبار «الفقه الأكبر» على طور آخر من المباحث، فالفقه بمعنى «العلم بالأحكام» شىء من التفقه في الدين و ليس بتمامه، لأنّ المعارف المتعلقة بالمبدأ و المعاد و السنن و الأخلاق و غيرها كلّها من الدين، و قد أمر سبحانه و تعالى بالتفقه بهذا المعنى الواسع. و يشهد له الخبر المتقدم المتضمن لاستدلال الإمام الصادق عليه السّلام بالآيه المباركه على وجوب الفحص عن الإمام، و عدم كون العباد في سعه من ترك الطلب و الفحص عنه عليه السّلام.

و عليه نقول: إنّ وجوب قبول إنذار الفقيه تعبدا لا يلتزم مع الأمر بالتفقه بهذا المعنى، لفرض اعتبار العلم بالأصول الاعتقاديّه، و عدم كفايه إنذار المتفقه في وجوب قبولها و لو لم يفد اليقين.

و لا بد من التصرف إمّا في إطلاق «الفقه» بإرادته معناه المصطلح عند الفقهاء، حتى يتجه الاستدلال بها على حجيه الفتوى، لوجوب قبول العامى لها سواء حصل له العلم بالواقع أم لا. و إمّا في وجوب التحذر بحمله على التحذر عند حصول العلم، و التصرف في الفقه بإخراج الأحكام الفرعيه التي لا يتوقف إذعانها و العمل بها على معرفتها، لوضوح امتناع إرادته الوجوب الإرشادى و المولى من



كما هو ظاهرها (١)، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به (٢) في الأخبار (٣).

(١). هذا الاستظهار لا بد أن يكون من جهة إطلاق «الذكر» على التوراه في قوله تعالى: (و لقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر) و أهل الذكر حينئذ هم أحبار اليهود، أو لزعم أن المخاطبين هم عوام اليهود، فالشاهد عليه هو السياق.

(٢). أى: بأهل بيت العصمة الأطهار عليهم السلام.

(٣). المستفيضة، و معها لا- وجه لإيراده أحبار اليهود من أهل الذكر، مع أنّ الذكر أطلق في بعض الآيات الشريفه على نفس القرآن تاره، و على شخص الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم أخرى، فمن الأخبار المبيّنه للمراد من الآية ما رواه ابن بابويه، قال: «حدثنا على بن الحسين بن شاذويه المؤدب و جعفر بن محمّد بن مسرور، قالوا: حدثنا محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن أبيه، عن الريان بن الصلت، قال: حضر الرضا عليه السلام مجلس المأمون، و قد اجتمع إليه في مجلسه جماعه من علماء العراق و خراسان، و ذكر الحديث، إلى أن قال فيه الرضا عليه السلام: نحن أهل الذكر الذين قال الله في كتابه: فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون، فنحن أهل الذكر، فاسألونا إن كنتم لا تعلمون، فقالت العلماء:

إنما عنى بذلك اليهود و النصارى، فقال أبو الحسن: سبحان الله، و هل يجوز ذلك؟ إذا يدعوننا إلى دينهم و يقولون هو أفضل من دين الإسلام، فقال المأمون: فهل عندك شرح بخلاف ما قالوا يا أبا الحسن؟ فقال: نعم، الذكر رسول الله و نحن أهله، و ذلك بين في كتاب الله تعالى حيث يقول في سورة الطلاق: فاتقوا الله يا أولى الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبيّنات، فالذكر رسول الله و نحن أهله» و نحوها غيرها (١).

=====

«يحذرون» فيكون الأول لموارد اعتبار العلم، و الثاني للقبول التعبدى، و لو لم يكن التصرف في الحذر أولى من التصرف في التفقه فلا أقل من الإجمال، و تسقط دلالة الآية على اعتبار فتوى المجتهد تعبدا.

ص: ٥١٥

نعم (١) لا بأس بدلاله الأخبار عليه (٢) بالمطابقه أو الملازمه، حيث (٣) دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء (٤)،

(١). هذا إشاره إلى ثاني الأدله اللفظيه المستدل بها على جواز التقليد، و استدراك على قوله: «بل هذه هي العمده في أدلته» و حاصل عبارته بعد ضمّ الاستدراك إلى هذه الجمله هو: أنّ العمده في أدله جواز التقليد أمران، أحدهما: بداهته و جبليته و فطريته، و ثانيهما:

الأخبار المتواتره إجمالاً. و الفرق بينهما أنّ الأوّل دليل العامى على إلزام نفسه بالرجوع إلى المجتهد، و الثانى دليل المجتهد فى حكمه بجواز التقليد فى حق العامى.

(٢). أى: على جواز التقليد. قال شيخنا الأعظم فى عدّ أدله جواز التقليد: «و السنه المتواتره الوارده فى الإذن فى الإفتاء و الاستفتاء عموماً و خصوصاً منطوقاً و مفهوماً» (١).

(٣). بيان لدلاله الأخبار على جواز التقليد بالمطابقه أو الالتزام، و الاستفادة من المتن أنّ المصنف (قده) جعل هذه النصوص المختلفه طوائف أربع، اثنتان منها تدلان على المدعى بالمطابقه، و اثنتان منها بالالتزام.

(٤). مثل ما ورد فى بيان وظيفه عوامّ الشيعة الإماميه فى عصر الغيبه بلسان عام، و هى روايات:

منها: التوقيع المبارك الصادر من الناحيه المقدسه إلى إسحاق بن يعقوب كما رواه الشيخ فى كتاب الغيبه، و فيه: «و أمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم، و أنا حجّه الله» (١)، فإنّ الأمر بالرجوع إلى رواه حديثهم عليهم السلام يدل على وجوب اتباع قول العلماء، و حرمة ردّه.

و بيانه: أنّ فى أداه التعريف فى كلمه «الحوادث» احتمالين:

الأوّل: أنّ تكون للاستغراق، فالمقصود هو الإرجاع إلى رواه أحاديثهم فى كل ما يصحّ أن يرجع إليهم، و من المعلوم شمول هذا العنوان لكلّ من الشبهه الحكيمه الكليه كوجوب جلسه الاستراحه و حرمة العصير العنبى، و للشبهه الموضوعيه، بلحاظ حكمها الكلى أو بلحاظ حكمها الجزئى لو فرض الاختلاف و التشاجر فيه.

الثانى: أن يكون اللام للعهد إلى خصوص الحوادث التى سألتها إسحاق بن يعقوب من الناحية المقدسه، و عليه يكون إرجاعه عليه السلام إياه إلى رواه الأحاديث فى شبهات معينه و وقائع محدوده، و لا يستفاد من نفس هذا الإرجاع حجية أقوال العلماء فى حق العوام مطلقا. لكن التعليل بقوله عليه السلام: «فانهم حجتي عليكم» واف بإثبات عموم حجية أقوال العلماء، لدلالته على حجية أقوالهم فى جميع ما ينبغى الرجوع فيه إلى الإمام المعصوم عليه السلام لمعرفة، سواء أ كان مورد الرجوع السؤال عن حكم إلهى كلى أم جزئى لفصل خصومه أم غيرهما، بل حمل التوقيع على مورد الترافع و القضاء خاصة لا يخلو من بعد، فان الاحتياج إلى الفتوى أكثر من القضاء قطعاً.

فان قلت: هذا التوقيع الشريف إنما يدل على اعتبار روايات رواه أحاديثهم، و لا يدل على حجية آرائهم، و المجدى فى المقام إثبات اعتبار آراء الفقهاء، لا نقلهم للروايات خاصة.

قلت: بناء على ما ذكرناه من عموم «الحوادث» - بنفسه أو بمقتضى التعليل - للسؤال عن الشبهه الحكيمه - يدل التوقيع على حجية فتاوى الفقهاء أيضا، كما يدل على حجية رواياتهم، و ذلك لأنّ الحادثه المسئول عن حكمها ربما لا تكون منصوبه حتى يجيب الفقيه السائل بقراءه ألفاظ الروايه، فلا بد أن يشمل هذا التوقيع حجية جواب رواه الأحاديث مطلقا سواء كان الجواب بقراءه نصّ الحديث أم كان بالاجتهاد و إعمال النظر.

و لعل النكته فى التعبير ب «رواه أحاديثنا» دون التعبير ب «العلماء و الفقهاء» هى التنبيه على أن علماء الفرقة المحقّقه ليس لهم رأى من عند أنفسهم فى قبال الأئمه المعصومين عليهم السلام المذنبين هم خزنه علمه تعالى، لأنّ علماء الشيعة لا يستندون فى فتاواهم إلى القياس و الاستحسان و نحوهما مما يستند إليه المخالفون، و إنّما يعتمدون فى فتاواهم على الروايات المأثوره عنهم عليهم السلام بطرق معتبره، و يفرّعون على الأصول المتلقاه منهم عليهم السلام.

و عليه فليس المقصود إرجاع عوام الشيعة إلى خصوص رواياتهم و أحاديثهم حتى يقتصر فيه على حجية ما يرويه رواه الأحاديث، بل المقصود الإرجاع إلى أشخاص

الرّواة، و من المعلوم انطباقه على الفقهاء و المجتهدين فى عصر الغيبة.

و منها: خبر أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعنى أبا الحسن الثالث (عليه السّلام) - أسأله عمّن آخذ معالم ديني؟ و كتب أخوه أيضا بذلك. فكتب إليهما: فهتم ما ذكرتما، فاصمدا فى دينكما على كلّ مسنّ فى حنّنا، و كل كثير القدم فى أمرنا، فإنّهما كافو كما إن شاء الله تعالى».

و المقصود بالمسنّ فى حبههم و كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام هو الّذى تفقه عندهم، و ظاهر الأمر بالرجوع إلى مثله قبول قوله و العمل به، سواء أ كان جواب هذا الفقيه بقراءة لفظ الحديث الصادر عنهم عليهم السّلام، أم باجتهاده بالجمع بين خبرين أحدهما ظاهر و الآخر أظهر مثلا، أو بتطبيق قاعده كليّه متلفاه منهم عليهم السّلام على مورد السؤال، أو غير ذلك.

و المدعى أنه ليس فى هذه الروايه قرينه على الإرجاع إلى روايه كل مسنّ فى حبههم و كل كثير القدم فى أمرهم عليهم السّلام حتى تختص هذه الروايه بحججه خبر الإمامى العدل مثلا، لوضوح الفرق بين الإرجاع إلى الفقيه بما هو فقيه فى الدين، و الإرجاع إلى الفقيه بما هو راو لحديثهم كما فى مثل قوله عليه السّلام: «أما ما رواه زراره عن أبى جعفر (عليه السّلام) فلا يجوز لك أن تردّه» إذ لا منافاه بين الأمرين كى يحمل أحدهما على الآخر.

و منها: خبر على بن سويد السابى، قال: «كتب إلى أبو الحسن عليه السّلام و هو فى السجن: و أما ما ذكرت يا على ممّن تأخذ معالم دينك؟ لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم، إنهم ائتمنوا على كتاب الله فحرّفوه و بدّلوه، فعليهم لعنه الله و لعنه رسوله و لعنه ملائكته، و لعنه آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى إلى يوم القيامة...».

و دلالتة على المدعى واضحه، فإنّ الشيعى الّذى يجب أخذ معالم الدين منه هو الفقيه المتمسك بالكتاب و السنه، و لا يعمل بالرأى و القياس و الاستحسان، و الأمر بأخذ معالم الدين من هذا الفقيه الإمامى - المستفاد من النهى عن الأخذ عن غير الإمامى - ملازم

لوجوب القبول، وهذا هو التقليد المبحوث عنه.

هذا ما دلّ على وجوب متابعه العلماء بلسان العموم، و ظاهر المتن «دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء» إرادته هذه الأخبار من الطائفة الأولى الداله على وجوب اتباع العلماء بلسان العموم.

لكن يدلّ على هذا المضمون الأخبار الحاكيه للإرجاع إلى أقوال أشخاص معينين من فقهاء الرواه، لا إلى رواياتهم حتى يقال بدلالتها على حججه ما يرويه الثقة خاصه.

فمنها: صحيح أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمّن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقّتي، فما أدى إليك فعنى يؤدى، و ما قال لك فعنى يقول، فاسمع له و أطمع، فإنّه الثقة المأمون. قال: و سألت أبا محمّد (عليه السّلام) عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقتان، فما أدى إليك فعنى يؤديان، و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و أطمعها، فانهما الثقتان المأمونان» (١).

و السائل و هو أحمد بن إسحاق القمى و إن كان من أجله صحابتهم عليهم السّلام، لكن لا- ينافى ذلك استعلامه من الإمام المعصوم عمّن يصلح للإفتاء و أخذ معالم الدين منه، و ظاهر الجواب أنّهما عليهما السلام أرجعاه إلى العمرى و ابنه.

و لا- يخفى أن قوله عليه السّلام: «فما أديا إليك عنى فعنى يؤديان» لا يختص بنقل الأحاديث، بل يعمّ الفتوى أيضا، فإنّ الإفتاء المستند إلى أحاديثهم عليهم السّلام يصدق عليه أنّه أداء عنهم. و عليه فلا- تكون كلمه «عنى يؤدى» قرينه على إرادته توثيق العمرى، كى يختص مدلول هذه الصحيحه بحججه خبر الثقة كما ذكرناه فى بحث حججه الخبر.

و منها: صحيح شعيب العرقوفى قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء، فمن نسأل؟ قال عليه السلام: عليك بالأسدى، يعنى أبا بصير» (٢).

و منها: خبر يونس بن يعقوب: «كنا عند أبى عبد الله عليه السّلام، فقال: أمّا لكم من مفزع؟ أمّا لكم من مستراح تستريحون إليه؟ ما يمنعكم من الحارث بن المغيرة النضرى» (٣) و ظاهر المفزع و المستراح هو الذى يرجع إليه فى معرفه الأحكام الشرعيه.

و منها: خبر عليّ بن المسيب: «قلت للرضا عليه السّلام: شقتى بعيدة، و لست أصل إليك في كل وقت، فممن أخذ معالم ديني؟ فقال عليه السّلام: من زكريا بن آدم المأمون على الدين و الدنيا. قال ابن المسيب: فلما انصرفت قدمت على زكريا بن آدم فسألته عما احتجت إليه» (١).

و ظاهر الأمر بالأخذ من زكريا هو وجوب العمل بما يقوله، سواء أ كان قوله متن الحديث أم فتوى مستفاده من جمع بين حديثين أو من تطبيق قاعده كليہ على مورد السؤال.

و منها: خبر عبد العزيز بن المهتدي: «سألت الرضا عليه السّلام، فقلت: إنّي لا ألقاك في كل وقت فممن أخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن» (٢).

و منها: خبر أبي تراب الروياني، قال: سمعت أبا حماد الرازي يقول: «دخلت على علي بن محمّد عليهما السّلام بسرّ من رأى، فسألته عن أشياء من الحلال و الحرام فأجبنى فيها، فلما ودّعته قال لي: يا حماد إذا أشكل عليك شيء من أمر دينك بناحيتك فاسأل عنه عبد العظيم بن عبد الله الحسنی، و أقرئه مني السّلام» (٣).

و منها: غير ذلك، كإرجاع عبد الله بن أبي يعفور إلى محمّد بن مسلم (٤)، و غيره إلى غيره مما ظاهره الإرجاع إلى الأقوال و الآراء، و لا أقل من دلاله إطلاقها على حجیه آرائهم كحجیه رواياتهم.

هذه عده من أخبار الطائفة الأولى المشار إليها في المتن.

(١). معطوف على «بعضها» في قوله: «دل بعضها» أي: و دلّ بعض الأخبار على...، و هذا إشاره إلى الطائفة الثانية، و هي ما يدلّ على جواز التقليد بالمطابقه أيضا، كروايه التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السّلام: «فأما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»، و دلالتها بالمطابقه على جواز التقليد واضح، لقوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه» فإنّ اللام نصّ في إفاده أصل

و بعضها (١) على جواز الإفتاء مفهوما، مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا (٢)، مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبّه لأن يرى

الجواز.

(١). معطوف على قوله: «بعضها» وهذا إشارة إلى الطائفة الثالثة، وهي ما يدل بالمنطوق على النهي عن الإفتاء بغير علم، و يدل بالمفهوم على جواز الإفتاء بالعلم، و من المعلوم أن جواز الإفتاء ملازم عرفا لجواز التقليد، كمعتبره أبو عبيده الحدّاء عن أبي جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه» (١).

و كخبر مفصّل، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرّجال، أنهاك أن تدّين الله بالباطل، و تفتي الناس بغير علم» (٢).

و كخبر إسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض» (٣).

و نحوها غيرها مما يتضمن معنى الشرط، و من المعلوم دلالة مفهوم الجملة الشرطية على جواز الإفتاء استنادا إلى الحجج الشرعية و الأصول المأثورة عن النبي و الأئمة المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين).

(٢). معطوف على قوله: «مفهوما» أي: و يدل منطوق بعض الأخبار على جواز الإفتاء، حيث يدلّ بالملازمة على جواز التقليد أي: عمل العامي بفتوى الفقيه.

و لا يخفى أن تعبير المصنف (قده) ب «مثل ما دل» للتنبيه على عدم انحصار هذه الطائفة الرابعة بما ورد في شأن أبان - كما سيأتي نقله - من إظهار محبّه الإمام المعصوم عليه السلام بتصدّي أمثال أبان لمقام الإفتاء، بل ما دلّ على تقرير الإمام عليه السلام أصل الفتوى في الأحكام الشرعية على النهج الصحيح يكون دالا بالمطابقه على جواز الإفتاء، الملازم لجواز التقليد.

نعم لا ريب في أنّ إظهاره عليه السلام المحبّه من إفتاء أبان بن تغلب أوضح دلالة على

جواز الإفتاء، لكن لا ينحصر الدال عليه بالمطابقه فيه كما عرفت، و لذا صدر المصنف كلامه هنا بقوله: «مثل ما دلّ» و لم يرد نحوه فى الطوائف الثلاث المتقدمه.

و كيف كان فلا بأس بذكر بعض الأخبار. أما ما دلّ على مطلوبه الإفتاء فروايات:

منها: ما فى رجال النجاشى فى ترجمه أبان بن تغلب: «و قال له أبو جعفر عليه السلام:

اجلس فى مسجد المدينة، و أفت الناس، فإننى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك»<sup>(١)</sup>.

و منها: ما رواه معاذ بن مسلم النحوى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «بلغنى أنك تقعد فى الجامع، فتفتى الناس؟ قلت: نعم، و أردت أن أسألك عن ذلك قبل أن أخرج، إنى أقعد فى المسجد، فيجىء الرجل فيسألنى عن الشىء، فإذا عرفته بالخلاف لكم أخبرته بما يفعلون، و يجىء الرجل أعرفه بمودتكم و حبكم، فأخبره بما جاء عنكم، و يجيئنى الرجل لا أعرفه و لا أدرى من هو، فأقول: جاء عن فلان كذا، و جاء عن فلان كذا، فأدخل قولكم فيما بين ذلك. فقال عليه السلام لى: اصنع كذا، فإننى كذا أصنع»<sup>(٢)</sup>.

و لا يخفى ظهور الجملة الأخيره فى مطلوبه الإفتاء بمعالم الدين و بيان الأحكام الشرعيه حتى لو كان متوقفا على ذكر آراء أئمه الضلال، فإنّ المهم بنظر الإمام المعصوم عليه السلام بيان الأحكام الواقعيه و إقامة الحججه على العباد لئلا يعتذروا عن مخالفه الواقع بعدم وصوله إليهم.

و منها: ما رواه عبد السلام بن صالح الهروى، قال: «سمعت الرضا عليه السلام يقول: رحم الله عبدا أحيا أمرنا، فقلت: و كيف يحيى أمركم؟ قال عليه السلام: يتعلم علومنا و يعلمها الناس» الحديث<sup>(٣)</sup>. و دلالتة على المطلوب واضحه، فان دعاءه عليه السلام لمن أحيا أمرهم دليل على مطلوبه التعليم المنطبق على بيان الأحكام الفرعيه أيضا، فيدل على وجوب القبول، لئلا يلزم لغويه مطلوبه التعليم.

و أمّا ما دلّ على تقرير الأئمه المعصومين عليهم السلام للإفتاء بالأحكام الشرعيه فكمرفوعه إبراهيم بن هاشم: «سألت امرأه أبا عبد الله عليه السلام فقالت: إننى كنت أقعد



لا يقال (١): إن مجرّد إظهار الفتوى للغير لا يدلّ على جواز أخذه

من نفاسى عشرين يوماً حتى أفتونى بثمانية عشر يوماً، فقال عليه السّلام و لم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجل: للحديث الذى روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال «صلى الله عليه وآله وسلم: لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمّد بن أبى بكر. فقال أبو عبد الله (عليه السّلام): إنّ أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و قد أتى بها ثمانية عشر يوماً، و لو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل و تفعل ما تفعله المستحاضة»<sup>(١)</sup>.

و ظاهره تقريره عليه السّلام لأصل التقليد و أخذ الحكم من العارف به، لكنه عليه السّلام خطأ فتوى ذلك الرجل العذى أفتى بالنفاس مده ثمانية عشر يوماً اعتماداً على قصة أسماء بنت عميس.

و كخبر على بن أسباط: «قلت للرضا عليه السّلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ فقال عليه السّلام: ائت فقيه البلد فاستفتته عن أمرك، فإذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه»<sup>(٢)</sup> لظهوره فى استقرار سيره الشيعة فى عصر الحضور على الاستفتاء من فقهاء أصحاب الأئمة (عليهم السّلام) و عملهم بما يفتونهم، و لم يردع عليه السّلام عن هذه السيرة، و إنّما أرشد السائل إلى طريق معرفه الحكم عند تعذر الوصول إلى فقهاء الشيعة.

و قد تحصل مما ذكرناه فى تقريب دلالة الطائفتين الثالثة و الرابعة بالملازمه على جواز التقليد: أن جواز الإفتاء عن علم و حجه - الذى هو مدلول مفهوم بعضها و منطوق بعضها الآخر - يكون لغوا فى حق السائل لو لم يجب العمل برأى المفتى تعبداً. و تقييد جواز التقليد بما إذا حصل العلم بالواقع من فتوى المجتهد حمل للمطلق على الفرد النادر مع عدم القرينه عليه.

و عليه فلو نوقش فى حكم العقل بجواز التقليد فيما لم يحصل علم بالواقع كانت الدلالة الالتزاميه فى الأخبار المتقدمه كافيه لإثبات وجوب قبول فتوى المفتى تعبداً.

(١). هذا إشكال على دلالة الطائفتين الأخيرتين على جواز التقليد، و ذلك بمنع الملازمه

فإنه يقال (٢): إن الملازمه العرفيه بين جواز الإفتاء و جواز أتباعه

العرفيه بين جواز الإفتاء و أخذ الفتوى تعبدًا، لتوقف الاستدلال على تسليم الملازمه المزبور، و هي غير مسلّمه، لاحتمال أن تكون هذه الأخبار نظير الآيات و الأخبار الآمره ببيان الحق و إظهاره، حيث لا دلالة فيها على وجوب القبول تعبدًا، إذ المقصود فيها إظهار الحق كثيرا حتى يحصل العلم للمخاطبين بواسطه كثره المظهرين للحق و الواقع.

و هذا الإشكال نظير ما أفاده المصنف في آيتي النفر و السؤال من عدم دلالتهما على وجوب القبول تعبدًا، و القدر المتيقن هو حصول العلم من إخبار جماعه من النافرين، لا وجوب التحذر من إنذار كل واحد من المتفقيين، هذا.

(١). هذا الضمير و ضمير «أخذه» راجعان إلى الفتوى، فالأولى تأنيثهما.

(٢). هذا جواب الإشكال، و حاصله: وضوح الفرق بين الفتوى و بين إظهار الحق، حيث إن الحق يكون غالبا مما يمكن العلم به كالتبوه و الإمامه، فإن كثره عدد المظهرين توجب العلم بالواقع غالبا، و هذا بخلاف الأحكام الفرعيه التي هي مورد الفتوى، لعدم حصول العلم به منها، لكون الفتاوى ظنيه غالبا، فلو اعتبر في وجوب متابعه الفتاوى العلم بمطابقتها للواقع لزم لغويّه الأمر بالإفتاء و إظهار المحبته بالنسبه إلى المفتى، فلا بد أن تكون الفتوى حجه على العامى تعبدًا لا لإيجابها العلم بالواقع «-» .

=====

(-). و بتقرير آخر أفاده المحقق الأصفهاني (قده): «ان الإظهار و الظهور كالإيجاد و الوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار، فلا يعقل أن يكون له إطلاق لصوره عدم العلم، لأن عدم الظهور لا ينفك عن عدم الإظهار. و منه يعلم أنه لا موقع لدلاله الاقتضاء على وجوب القبول تعبدًا، لأن الواجب - و هو الإظهار - لا يتحقق إلا مع الظهور الذي لا يبقى معه مجال للقبول تعبدًا، بخلاف إظهار الفتوى، فإنه يلزم ظهور الفتوى المجامع مع عدم ظهور الواقع، فيبقى مجال التعبد بالقبول. و من الواضح أن الإفتاء بمفهومه لا يقتضى إلا إظهار الفتوى، لا الواقع، و لم يتقيّد وجوبه بغايه مخصوصه، و هي إظهار الواقع به حتى يكون بمنزله إيجاب إظهار الواقع...» (١)

واضح، و هذا غير وجوب إظهار الحق و الواقع (١)، حيث (٢) لا ملازمه بينه و بين وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمل (٣).

و هذه الأخبار (٤) على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدها لا يبعد

(١). فى عدم وجوب القبول تعبدا، بل يدور وجوب القبول مدار العلم بالواقع.

(٢). تعليل لعدم وجوب القبول تعبدا فى مورد إظهار الحق كالإمامه، يعنى: لا- ملازمه بين وجوب إظهار الحق و بين وجوب أخذه تعبدا، لإمكان حصول العلم بسبب كثره عدد المظهرين للحق و الواقع، و هذا بخلاف الفتوى، فإنها لا تفيد العلم بالواقع غالبا، فلو أنيط وجوب قبولها بما إذا أوجبت القطع بالواقع لزم لغويه الأمر بالإفتاء، لقله موارد إفادته للعلم، و كثره موارد إفادته للظن.

(٣). كى لا- تتوهم أنّ مدلول الأخبار الداله على اعتبار الفتوى هو مدلول آيتى النفر و السؤال، حيث يكون ظاهرهما إرجاع الجاهل إلى العالم لتحصيل العلم بالواقع، لا لقبول قوله تعبدا.

(٤). متبدأ، خبره «لا يبعد» و غرضه من هذا الكلام - بعد الإشارة إلى طوائف أربع من الأخبار - دعوى تواتر الأخبار إجمالا على حجيته فتوى المجتهد على الجاهل، و هى و إن لم تكن متواتره لفظا لاختلاف ألفاظها، و لا- معنى، لاختلاف مضامينها، لكنّها متواتره إجمالا، فهى روايات متعددة، لتعدد أسانيدها و طرقها، و أسناد جمله منها معتبره، و ينطبق

=====

و هذا البيان ناظر إلى الفرق الموضوعى بين إظهار الحق و إظهار الفتوى من جهة أنّ المتعلق فى الأوّل ظهور الحق، و هذا يتوقف على حصول العلم بالواقع للمخاطب، و لا إطلاق له لصوره عدم العلم به. و أن المتعلق فى الثانى مجرد إظهار الفتوى، و إظهارها لا- ينفك عن ظهورها، و لم يتوقف وجوب القبول فى أدله اعتبار الفتوى على إفاده العلم بمطابقتها للواقع حتى تكون المسألتان من باب واحد.

و منه يظهر عدم الحاجه إلى بيان الملازمه العرفيه بين جواز الفتوى و وجوب القبول لثلا- تلزم لغويه الإفتاء. لما عرفت من أن متعلق الأمر نفس الفتوى، فيجب قبولها مطلقا سواء حصل العلم بالواقع أم لم يحصل.

ص: ٥٢٥

دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون (١) دليلاً- قاطعاً على جواز التقليد وإن لم يكن كل واحد منها بحجه (٢)، فيكون (٣) مخصّصاً لما دلّ على عدم جواز

عليها اصطلاح التواتر الإجمالى الذى ادّعه المصنف فى بحث الخبر الواحد و قاعده نفي الضرر. و حكم هذا النوع من التواتر الأخذ بما هو أخصها مضمونا من الجميع، لدلاله الكل على ذلك الأخص، و يمكن أن يكون هذا الأخص حجيه فتوى الفقيه العادل.

(١). هذه نتيجة القطع إجمالاً بصدور بعض الأخبار المتقدمه، و ثبوت أصل جواز التقليد.

(٢). أى: قطعيه، و لا- منافاه بين عدم القطع بحجيه واحد منها بالخصوص و بين القطع بحجيه بعضها إجمالاً، لدلاله الكل على مضمون ذلك البعض.

(٣). هذه نتيجة القطع بدليليه بعض الأخبار على جواز التقليد، و كون جواز التقليد قطعياً، و هذا شروع فى ردّ أدلّه عدم جواز التقليد، و تقدم ذيل قول المصنف: «أن جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة...» أن القائلين بحرمه التقليد طائفتان، فقهاء حلب و المحدثون.

أمّا الطائفة الأولى فمنهم السيد أبو المكارم ابن زهره، حيث قال فى الغنيه: «فصل:

لا يجوز للمستفتى تقليد المفتى، لأنّ التقليد قبيح، و لأنّ الطائفة مجتمعه على أنّه لا يجوز العمل إلاّ بعلم، و ليس لأحد أن يقول: قيام الدليل و هو إجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى إلى المفتى و العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه يؤمنه من الإقدام على قبيح، و يقتضى إسناد عمله إلى علم. لأننا لا نسلم إجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطأ عليه، و هو موضع الخلاف، بل إنّما أمرنا برجوع العامى إلى المفتى فقط، فأما العلم بقوله تقليداً فلا. فإن قيل: فما الفائدة فى رجوعه إليه إذا لم يجر له العمل بقوله؟ قلنا: الفائدة فى ذلك أن يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الإماميه سبيل إلى العلم بإجماعهم، فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحه ذلك...» (١).

و أمّا الطائفة الثانيه، فمنهم المحدث الجليل صاحب الوسائل فى مواضع من كلماته، فمنها: قوله فى باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عليه السّلام فيما يقول برأيه - بعد نقل روايه التفسير المشتمله على قوله عليه السّلام: «فللعوام أن يقلدوه» - ما لفظه: «أقول:

التقليد المرخص فيه هنا إنما هو قبول الروايه، لا قبول الزأى و الاجتهاد و الظن، و هذا واضح، و ذلك لا خلاف فيه...»(١).

و منها: قوله بعد بيان جمله من الآيات الناهيه عن متابعه ما وراء العلم: «يستفاد من هذه الآيات الشريفه جمله من المطالب التى تواترت بها الأحاديث... و رابعها: عدم جواز التقليد مطلقا، و ليس له أيضا مخصص صريح يعتد به...»(٢).

و أما أدلتهم على حرمة التقليد فوجه ثلاثه:

الأول: العمومات الناهيه عن اتباع غير العلم كتابا و سنه. أما الكتاب فكقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و قوله تعالى: (و إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون) و قوله تعالى: (و ما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن) و حيث إن فتوى الفقيه لا تفيد العلم بالحكم الواقعى فيحرم قبولها و العمل بها.

و أما السنه فكخبر هشام بن سالم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما حق الله على خلقه؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعه غير العلم، و يندرج فى عمومه فتوى المجتهد.

الثانى: ما يدل على ذم التقليد من الكتاب و السنه. أما الكتاب فكقوله تعالى: «قالوا: إننا وجدنا آباءنا على أمه، و إننا على آثارهم مقتدون) و كقوله تعالى: (و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا و لا يهتدون) إلى غير ذلك من الآيات الداله على ذم التقليد.

و أما السنه فكخبر الحسن بن إسحاق عن الرضا عن آباءه «عليهم الصلاه و السلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من دان بغير سماع ألزمه الله البته إلى الفناء» بتقريب: أن التقليد و التعبد برأى المجتهد تدبى بغير سماع من النبى أو الوصى، و مصير هذا التدبى إلى الفناء، فلا بد من الاستدلال أو قراءه متن الروايه للعامى، كما ادعاه بعض المانعين.

الثالث: قياس المسائل الفرعيه بالأصول الاعتقاديه، بتقريب: أن المسائل الاعتقاديه

مع غموضها - لاحتياجها إلى براهين فعلية و من إبطال الدور و التسلسل و غيرهما مما يعجز عنه العامى غالبا - لم يشرع فيها التقليد و الأخذ بقول الغير، فعدم تشريع التقليد فى المسائل الفرعية التى لا تكون بذلك الغموض لا بد و أن يكون أولى، فيثبت بالأولوية عدم جواز التقليد فى الفروع.

هذه أدله حرمه التقليد، و ستأتى المناقشه فيها.

(١). هذا إشاره إلى الدليل الأول، كما أن قوله: «و الذم» إشاره إلى الدليل الثانى، و أجاب عنهما بوجه مشترك، و خصّ الدليل الثانى بمناقشه أخرى.

أما الوجه المشترك فقد أشار إليه بقوله: «فيكون مخصّصا» و توضيحه: أن فتوى الفقيه و إن لم تكن مفيدة للعلم بالحكم الواقعى - لكثرة آراء الفقهاء فى مسأله واحده - و غايته إفادتها للظن بالواقع، إلا أن أدله جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم - من الفطره و الأخبار القطعيه - مقدمه على هذه العمومات الناهيه عن متابعه غير العلم، و على الأدله الذامه على التقليد، لكون النسبه بينهما العموم و الخصوص المطلق، و مقتضى حمل العام على الخاص - الذى هو من أوضح الجموع العرفيه - تخصيص تلك العمومات بأدله التقليد، فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا إشكال.

و أما الوجه المختص بالدليل الثانى فهو: أن الأدله الذامه على التقليد ليس لها عموم - من أول الأمر - ليشمل التقليد فى الفروع كى يلزم تخصيصها بأدله جواز التقليد. و الوجه فى عدم عمومها له: أن المحتمل قويا - بحيث يصادم الظهور الإطلاقى - ورودها فى موارد خاصه و هى التقليد فى الاعتقادات كالتبوه، أو تقليد الجاهل، و لا ريب فى صحه الذم فى هذين الموردين، و ورود الذم فيهما - لو لم يكن قرينه صارفه لعموم ما دلّ على ذم التقليد إلى خصوص الموردين - فلا أقلّ من صلاحيته للقرينه و منع الإطلاق.

(٢). معطوف على «عدم» أى: لما دلّ على الذم على التقليد.

(٣). بيان للموصول فى «لما دل» و اقتصر المصنف على ذكر آيه واحده لكل من المضمونين، و لم يذكر الروايات، و قد عرفتها.

تبارك و تعالی: (و لا تقف ما لیس لك به علم) (١) و قوله تعالی: (قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمه و إنا على آثارهم مقتدون) (٢).

مع احتمال (٣) أنّ الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو فى الأصول الاعتقديه التى لا بدّ فيها من اليقين (٤).

(١). هذه الآيه من العمومات الناهيه عن متابعه غير العلم سواء أ كان فى الأحكام الفرعيه أم غيرها.

(٢). هذه الآيه من العمومات الذامه على مطلق متابعه الغير سواء فى الأحكام الفرعيه و غيرها.

(٣). هذا هو الوجه المختص بالدليل الثانى، و مقصود المصنف من إبداء هذا الاحتمال - المصادم للظهور، لا مطلق الاحتمال، و إلاّ فهو موجود فى كل ظاهر - دعوى خروج تقليد الجاهل للمجتهد عن أدلّه الذم على التقليد تخصصاً، و لا حاجه إلى الجواب الأوّل و هو تخصيص العموم. و الوجه فى هذا التخصيص: أنّ موضوع جواز التقليد هو رجوع الجاهل بالأحكام الفرعيه إلى العالم بها، و من المعلوم أنّ الذم على تقليد الجاهل للجاهل - أو الذم على رجوع الجاهل بالاعتقادات إلى العالم بها - أجنبى عن المقام، لتعدد الموضوع الموجب لتعدد الحكم.

و الحاصل: أنّ التقليد الذى يتوافق الشرع و العقل على مذموميته هو الاتباع و الانقياد لكل أحد، فإنّ الإنسان أشرف مقاما و أجل شأنًا من أن يميل مع كل ریح تذهب به يمينا و شمالا، فإنّ له عقلا يرشده إلى الخير و الصلاح، فالاتباع المطلق مذموم و قبيح عقلا و شرعا، و لا كلام فيه.

و لكن التقليد المبحوث عنه فى المقام خارج عن إطار هذا الانقياد المذموم، و ذلك لأنّه بمعنى رجوع الجاهل إلى العالم، و هو مما استقرت عليه سيره العقلاء فى جميع أمورهم و شؤونهم مرّ الدهور و الأعوام، استنادا إلى استقلال عقل كل واحد منهم ببيداهته، و مع هذه الجبهه المرجحه لا يكون متابعه قول أهل الخبره مذمومه بنظر العقل قطعا، بل هى أمر ممدوح مستحسن، و بهذا ظهر اختلاف التقليد المذموم و الممدوح موضوعا.

(٤). و لا يقين بالواقع فى المقام و هو التقليد فى الفروع. أو كان الذم عن التقليد لأجل

و أما قياس (١) المسائل الفرعية على الأصول الاعتقادية في (٢) أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها (٣)، كذلك لا يجوز فيها (٤) بالطريق الأولى، لسهولتها، فباطل (٥) «-» .

عدم اجتماع الشرائط الأخذ بعض العلماء الرّشوه و متابعتة الهوى، و هو أجنبي أيضا عن المدعى أعنى رجوع الجاهل بالأحكام الفرعية إلى الفقيه العادل.

(١). هذا إشاره إلى الدليل الثالث على حرمه التقليد في الفروع، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثالث: قياس المسائل الفرعية... إلخ».

(٢). متعلق ب «قياس» و بيان له، و ضمير «أنه» للشأن.

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيها» المتقدم راجع إلى الأصول الاعتقادية. و وجه الغموض فيها بالنسبه إلى العامى هو عجزه غالبا عن التصديق بمواد الأقيسه، و أنّها من البديهيّات أو المشهورات أو غيرهما، و عن الفرق بين البرهان و الخطاب و الجدل، و غير ذلك مما يتوقف على البحث و النّظر.

(٤). أى: لا يجوز التقليد في المسائل الفرعية بالأولويّه القطعيه، لسهوله المسائل الفرعية بالنسبه إلى الاعتقادات، فإذا حرم التقليد في الاعتقادات مع ما فيها من الغموض حرم التقليد في الفروع بالأولويّه، لسهولتها.

(٥). جواب قوله: «و أما قياس» و ردّ للدليل الثالث على حرمه التقليد في حق العامى.

و أفاد في منع القياس وجهين، أحدهما: أن العمل بالقياس باطل في الشريعة، فلا يمكن جعله دليلا.

ثانيهما: أنّ القياس هنا مع الفارق، لكون المسائل الاعتقادية التي يجب تحصيل العلم فيها معدوده، و ليست كثيره حتى يصعب تحصيل اليقين فيها، فالواجب معرفه الأصول الخمسه الاعتقادية، دون كثير من خصوصياتها، كما تقدم في أواخر مباحث الظن. و هذا بخلاف المسائل الفرعية، فإنّها مما لا تحصى كثره، و لا يتيسّر الاجتهاد فعلا

=====

(-). ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الأصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بأنه قياس، بل المدعى أولويّه حرمه التقليد في الفروع من حرمة في الأصول، فلا بد من منع هذه الأولويّه، لا



مع أنه (١) مع الفارق، ضروره (٢) أنّ الأصول الاعتقاديّه (٣) مسائل معدوده بخلافها، فإنّها (٤) مما لا تعد ولا تحصى،

في جميعها إلاّ للأوحدى في كليّاتها وقواعدها، مع عدم تمكن كل من له ملكه مطلقه من ردّ جميع الجزئيات إلى أصولها، ولذا تراهم يترددون في كون بعض الفروع من جزئيات القاعده الكذائيه أو غيرها من القواعد الاخر كما هو واضح جدّاً.

(١). أى: أن القياس، وهذا إشاره إلى الوجه الثانى لردّ القياس المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن القياس هنا مع الفارق... إلخ».

(٢). هذا بيان الفارق بين المسائل الاعتقاديّه والعملية.

(٣). التى يجب فيها تحصيل المعرفه بها، لا مطلق المسائل الاعتقاديّه، فإنّها كثيره في نفسها، و ضميراً «بخلافها، فإنها» راجعان إلى المسائل الفرعيّه.

(٤). تعليل لقوله: «بخلافها» و وجه كثره المسائل الفرعيّه واضح، فان في الصلاه

=====

الاقتصار على بطلان القياس.

فالأولى أن يقال: إن أريد بالتقليد الممنوع في أصول الدين التبعيد برأى المجتهد فيها فهو في محله، لكن لا مجال لمقاييسه التقليد في الفروع عليه، لفرض قيام الدليل على جواز التقليد - بمعنى التبعيد - في الفروع، و قيام الدليل على عدم كفايته في الأصول.

و أولويه الأصول من الفروع ممنوعه، إذ المعتبر من الدليل في الأصول الاعتقاديّه ليس هو الدليل العقلى النظرى الذى يعتمد عليه الفلاسفه و المتكلمون كبرهان الصدّيقين كى يكون عامّه المكلفين قاصرين عن إقامته، بل هو مطلق الدليل و لو على نحو الإجمال حتى مع العجز عن بسط مقدماته بالنحو المقرّر في علم الميزان، و مثله ميسور لكل أحد حتى العجائز و الصبيان. و هذا بخلاف الاجتهاد في الفروع، فإنّه بذل الوسع في تحصيل الحججه على الحكم، و هو عند أهله أشق من طول الجهاد.

و إن أريد بالتقليد الممنوع في أصول الدين أتباع قول الغير فيما إذا اطمأنّ به و حصل الوثوق بقوله فأصل هذا المنع في غير محله، لكفايه الاطمئنان بالمعارف الحقّه و لو لم يكن مستندا إلى الاستدلال المنتج للعلم القطعى به.

و لا يكاد يتيسر «-» من الاجتهاد فيها فعلا طول (١) العمر إلا للأوحدى فى كلياتها (٢)، كما لا يخفى.

وحدها أربعة آلاف مسألة كما قيل. و حديث زراره فى أحكام الحج و سؤاله عنها من الإمامين الهمامين عليهما السلام طوال أربعين عاما معروف. أضف إلى ذلك كثيرا من المسائل المستحدثه فى هذه الأعصار و التى ستحدث بعد بتبع حدوث موضوعاتها، و ليست معنونه فى النصوص، و إنما يكون استنباط أحكامها على ذمه الفقهاء، و معه كيف يقاس حرمة التقليد فى الفروع بحرمة فى الأصول؟ مع أن الفقهاء لا يتمكنون من الإحاطه بجزئيات الأحكام الفرعية فضلا عن العامى الذى لاحظ له من العلم، فكيف يتجه إلزامه بالبحث و النظر حتى يعمل برأيه؟

(١). بالنصب ظرف لقوله: «يتيسر الاجتهاد فعلا» أى: أن الفقيه إذا صرف طول عمره فى استنباط الأحكام الفرعية لما تمكن من الاجتهاد فى جميع جزئيات المسائل، بل غاية التوفيق لاستنباط كلياتها، فمثل صاحب الجواهر و إن منحه الله موهبه عظمى و هى تأليف دوره كامله من الفقه الشريف فى مده خمس و عشرين سنه، إلا- أن كثيرا من جزئيات المسائل غير معنونه فى ذلك الكتاب الشريف كما لا يخفى على المراجع إلى هذا الكثر العظيم من الجواهر.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى «المسائل الفرعيه».

(-). لا تقتضى قاعده نفي العسر و الحرج رفع وجوب الاجتهاد عن العامى مطلقا، بل تقتضى التبعيض فى مراتبه. لكن لا تصل النوبه إليه بعد السيره الممضاه بالأخبار المتقدمه.

ص: ٥٣٢

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في

تقليد الأعم

(١). الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن شرطيه الأعميه و عدمها في مرجع التقليد، و موضوع هذه المسأله هو علم العامي باختلاف الفقهاء في العلم و الفقاهه، و في الفتوى، إذ لو كان الفقهاء متساوين في الفضيله أو متوافقين في الفتوى - مع اختلافهم في الفقاهه - كان خارجا عن موضوع البحث.

فيعتبر في موضوع مسأله تقليد الأعم أمران: أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء في الفضيله، و الآخر: اختلافهم في الفتوى، إذ مع التساوى في الفقاهه و الاختلاف في الفتوى يتخير العامي - كما عن المشهور - في تقليد أيهما شاء، على إشكال فيه. و مع اتفاهم في الفتوى لا- أثر لوجوب تقليد الأعم لو قيل به، إذ تكون حينئذ فتاواهم المتوافقه كالروايات المتطابقه على حكم من الأحكام في كون الدليل هو الجامع بينها، و في عدم وجوب الاستناد إلى واحده منها بالخصوص.

هذا موضوع البحث في المتن، و للمسأله صور أخرى لم يتعرض لها المصنف و هي كثيره تتفرع على العلم الإجمالى باختلاف الفقهاء في الفضيله و الفتوى و الشك في كل منهما، و على العلم التفصيلي باختلافهم في الفضيله و الشك في توافقهم في الفتوى، و غير ذلك، و لعلنا نتعرض لبيان أحكامها في التعليقه.

و كيف كان فالمصنف جعل البحث فى هذه المسأله فى مقامين: أحدهما فى الجاهل العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو مقتضى الأدله فى مسأله تقليد الأعلم.

و ثانيهما: فى القادر على الاجتهاد فى هذه المسأله، و سيأتى.

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم بقولنا:

«أحدهما علم المقلد باختلاف الفقهاء...».

(٢). هذا إشاره إلى الأمر الثانى مما يعتبر فى وجوب تقليد الأعلم، و قد مر آنفا بقولنا:

«و الآخر اختلافهم فى الفتوى... إلخ».

(٣). هذا إشاره إلى المقام الأول، و هو بيان وظيفه العامى الملتفت إلى اختلاف الفقهاء فى الفضيله و الفتوى، و حاصل ما أفاده فيه: أن اللازم على العامى العاجز عن استنباط حكم هذه المسأله هو متابعه ما يدركه عقله، و لا- يخلو الأمر من صورتين: إحداهما: أن يحتمل دخل خصوصيه الأعلميه فى مرجع التقليد، و ثانيهما: أن يستقل عقله بعدم دخلها فيه، و مساواه الفاضل للمفضول فى حجيه فتوى كل منهما.

ففى الأولى يتعين على العامى الرجوع فى الأحكام الفرعيه إلى خصوص الأعلم، لكون المقام من صغريات التعيين و التخيير فى الحجيه، و من المقرّر فى محلّه أن المرجع فيها قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم الأخذ بما يقطع بحجيته، و هو فتوى الأعلم، للقطع بحجيته تعيينا أو تخييرا بينها و بين فتوى المفضول، فيعلم بجواز تقليد الأعلم، و يشك فى اعتبار فتوى المفضول، و الأصل عدم اعتبارها، لأنّ احتمال العقاب معها موجود، و لا- دافع له، فلا- يجوز عقلا العمل بها و الاعتماد عليها بخلاف فتوى الأعلم، فإنّ حجيتها القطعيه تدفع الاحتمال المزبور، للقطع بفراغ ذمته معها عما اشتغلت به من التكليف، فيكون تقليد الأعلم كأصل التقليد عقليا و خارجا عما يتطرق إليه التقليد شرعا كبعض خصوصياته مثل الإيمان و العداله.

و فى الصوره الثانیه - و هى استقلال عقل العامى بطريقه كلّ من فتوى الفاضل و المفضول إلى الواقع - لا يتعين الرجوع إلى الأعلم، لتحقق مناط جواز التقليد - و هى الفقهه فى الدين - فى كلتا الفتويين، فيجوز له تقليد المفضول ابتداء أو بالاستناد إلى

فتوى الأعلّم إذا كانت فتواه في خصوص مسألة تقليد الأعلّم عدم وجوبه. هذا ما أفاده المصنّف «قده» بالنسبه إلى وظيفه العامى عند علمه باختلاف الفقهاء فى الفتوى و الفضيله.

و المتحصّل من كلامه صور ثلاث، قد حكم فى واحده منها - و هى احتمال دخل الأعلّميه فى جواز التقليد - بتعيّن الرجوع إلى الأعلّم، و فى اثنتين منها بجواز تقليد المفضول:

إحداهما: استقلال عقله بعدم اعتبار أعلّميه الفقيه فى التقليد، فيرجع إلى أيّهما شاء.

ثانيتها: احتمال دخل الأعلّميه فيه، فرجع إلى الأعلّم، و لكن كانت فتواه فى المسألة عدم وجوب تقليد الأعلّم، فقلّده العامى فى خصوص هذه المسألة، و رجع فى الأحكام الفرعيه إلى المفضول.

و قد ورد حكم هذه الصور الثلاث فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» فقال المقرّر فى الموضوع الأوّل من بحث تقليد الأعلّم: «و قبل الخوض ينبغى رسم أمرين: أحدهما: أنّه لا يعقل الخلاف فى رجوع العامى غير البالغ رتبه الاجتهاد فى هذه الواقعه إلى الأعلّم و الأفضل، بل لا بد أن يكون الخلاف فى مقتضى الأدله الشرعيه. و توضيحه: أنّ المقلد إمّا أن يكون ملتفتا إلى الخلاف فى هذه الواقعه أولا، و على الأوّل إمّا أن يستقل عقله بالتساوى فلا كلام أيضا، إذ لا يعقل تكليفه بخلاف علمه. و إمّا أن يكون مترددا كغيرها من الوقائع المشكوك فيها، فإذا حاول استعمال حال هذه الواقعه بالتقليد فلا يعقل لرجوعه إلى غير الأعلّم على وجه التقليد وجه، لأن استعمال حال هذه الواقعه من غير الأعلّم لعلّه غير مفيد، إذ لم يثبت جوازه بعد. و إن كان الاعتماد فى الاستعلام المذكور هو قول غير الأعلّم فهو دور. نعم المجتهد إنّما يجوز له الإفتاء بما ظنّه من الأدله الشرعيه جوازا أو منعاً... و لو بنى على الجواز يفتى به لو راجعه المقلّد».

(١). أى: إذا احتمل المقلّد تعيين الرجوع إلى الأفضل. و هذا إشاره إلى الصوره الأولى من الصور الثلاث.

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «فتوى الأفضل» فالأولى تأنيثهما.

غيره (١)، و لا- وجه لرجوعه (٢) إلى الغير في تقليده إلا- على نحو دائر (٣) نعم (٤) لا- بأس برجوعه إليه إذا استقلّ عقله (٥) بالتساوى و جواز الرجوع إليه أيضا (٦)، أو جَوَز (٧) له الأفضل بعد رجوعه إليه (٨). هذا حال العاجز عن الاجتهاد فى تعيين ما هو قضيه الأدله فى هذه المسأله (٩).

(١). قال المصنف فى مسأله الدوران بين المحذورين: «و لا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى أحدهما على التعيين، و مع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه».

(٢). أى: لرجوع المقلد إلى غير الأفضل فى تقليد غير الأفضل.

(٣). لتوقف جواز تقليد المفضول على حجيه فتاواه، و توقف حجيتها على حكم العقل بالتخير بين فتوى الفاضل و المفضول، و حكمه بالتخير يتوقف على حجيه فتوى المفضول، إذ لا- معنى للتخير بين الحجه و اللا-حججه. و عليه فحجيه فتوى المفضول تتوقف على التخير بينهما، و التخير يتوقف على حجيه آراء المفضول، و هذا هو الدور المستحيل.

(٤). استدراك على قوله: «و لا- وجه لرجوعه إلى الغير» و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه المتقدمه بقولنا: «و فى الصوره الثانيه و هى استقلال عقل العامى... إلخ».

(٥). هذا فى قبال احتمال تعين تقليد الأعم. و ضميرا «برجوعه، عقله» راجعان إلى المقلد، و ضمير «إليه» فى الموضعين راجع إلى غير الأفضل.

(٦). أى: كجواز الرجوع إلى الأفضل، و المراد بالجواز هو الأعم الصادق على الوجوب.

(٧). معطوف على «استقل» و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه المتقدمه بقولنا: «ثانيتها:

احتمال دخل الأعمليه فيه فرجع إلى الأعم... إلخ»، و حاصل هذه الصوره الثالثه: أنّ المقلد يرجع فى خصوص مسأله تقليد الأعم إلى الأفضل القائل بعدم اعتبار الأعمليه فى مرجع التقليد، و هى مسأله أصوليه، و يرجع فى الفروع إلى المفضول.

(٨). أى: إلى الأفضل، و ضميرا «له، رجوعه» راجعان إلى المقلد.

(٩). أى: مسأله تقليد الأفضل. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

و أما غيره (١) فقد اختلفوا في جواز تقديم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم إلى الجواز (٢)، و المعروف بين الأصحاب - على ما قيل (٣) -

(١). أى: غير المقلد العاجز عن معرفه مقتضى الأدله. و هذا شروع فى المقام الثانى و هو ما يستفیده المجتهد القادر على استنباط حكم مسأله تقليد الأعلّم، و حاصل ما أفاده فيه:

أن هذه المسأله ذات قولين:

أحدهما: عدم جواز تقليد المفضول و تعين تقليد الأفضل، و هذا هو المشهور، بل المدعى عليه الإجماع.

ثانيهما: جواز تقليد المفضول، و عدم وجوب تقليد الأعلّم تعيينا، و هو خيره جماعه منهم صاحبا القوانين و الفصول. و المصنف «قده» اختار مذهب المشهور و استدل عليه بالأصل، و سيأتى بيانه.

(٢). قال المحقق القمى بعد منع أقربيه قول الأعلّم ما لفظه: «فحينئذ فالقول بوجوب تقديم قول الأعلّم للمقلد على الإطلاق لا يتم. و دعوى الإجماع فى أمثال هذه المسائل مع أنّها غير ظاهره منهم و غير واضحه فى نفسها يظهر بطلانها من استنادهم فى دعواهم هذه إلى أنّه أقرب و أكد و أرجح».

و قال تلميذه المحقق الشيخ و محمد حسين الأصفهاني فى الفصول بعد المناقشه فى أدله بعدم جواز تقليد الأعلّم: «فالقول بالجواز إذن أوضح، و إن كان المنع أحوط».

(٣). نسب جمع - منهم شيخنا الأعظم و صاحب الفصول «قدهما» - إلى الأصحاب القول بعدم جواز تقليد المفضول، قال فى الفصول: «و قد نسبة بعضهم إلى الأصحاب مدّعا عليه الإجماع» و ستأتى هذه النسبه فى كلام الشيخ أيضا.

و قال مقرّر بحثه الشريف: «إذا اختلف الأحياء فى العلم و الفضيله، فهل يتعين تقليد الأفضل؟ أو يتخير بينه و بين تقليد المفضول، حدث لجماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى قول بالتخير، بعد اتفاق من تقدّم عنه ظاهرا على تعيين الفاضل... لكن الحق الذى لا ينبغى الارتباب فيه هو الأوّل من لزوم تقديم الأفضل. لكن العنوان الذى يتكلم فيه الآن هو ما إذا علم اختلاف الفاضل و المفضول...».

عدمه (١). و هو الأقوى، للأصل (٢) و عدم دليل على خلافه (٣).

(١). أى: عدم الجواز، قال السيد المرتضى «قده»: «و إن كان بعضهم عنده أعلم من بعض و أروع أو أدين فقد اختلفوا، فمنهم من جعله مخيراً، و منهم من أوجب أن يستفتى المقدم في العلم و الدين، و هو أولى، لأنّ الثقة منها أقرب و أوكد، و الأصول بذلك كلّها شاهده» (١).

و قال المحقق: «و إن كان أحدهم أرجح في العلم و العدالة و جب العمل بفتواه. و إن اتفق اثنان أحدهما أعلم و الآخر أكثر عداله و ورعا قدّم الأعلّم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر» (٢).

و قال صاحب العالم: «و إن كان بعضهم أرجح في العلم و العدالة من بعض تعين عليه تقليده، و هو قول أصحابنا الذين وصل إلينا كلامهم. و حجتهم عليه: أنّ الثقة بقول الأعلّم أقرب و أوكد» (٣).

(٢). يعنى: أصاله عدم حجيه قول المفضول عند معارضته لقول الفاضل، لصيروره قول المفضول مشكوك الحجيه، فيشملة عموم الأدله الناهيه عن متابعه ما وراء العلم، و لكن قول الفاضل معلوم الحجيه إمّا تعيين و إمّا تخييراً، و من المعلوم كفايه الشك في الحجيه فى عدم جواز ترتيب آثار الحججه عليه. و عن شيخنا الأعلّم: «ان الظاهر من كل من تعرض للمسأله و وصل كلامه إلينا: أنّ الأصل مع المانعين. و تقريره: أنّه لا شك أنّ العمل بقول الغير و مطابقه العمل بقوله - و هو المعبر عنه بالتقليد - عمل بما وراء العلم... فيبقى متابعه المفضول فى حرمه العمل بما وراء العلم».

(٣). أى: خلاف أصل التعيين، إذ لو كان دليل على خلاف أصاله التعيين فإن كان مثل الإطلاق من الأدله الاجتهاديه فهو وارد على أصاله التعيين. و إن كان أصلا عمليا كأصاله التخيير أو استصحابه لزم ملاحظه النسبه بينهما، و سيظهر عدم وجود معارض لأصاله التعيين التى عوّل عليها المصنف و غيره.



(١). هذا بيان لقوله: «و عدم دليل على خلافه» وإشاره إلى ما استدللّ به على جواز تقليد المفضول من الوجوه التي لو تمت لكانت حاكمه على أصاله عدم حجيه فتوى المفضول، و الوجوه المشار إليها في المتن ثلاثه، يكون مفاد الأولين منها عدم وجوب تقليد الأعلم بعنوان أولى، و مفاد الثالث الاعتراف باقتضاء الأدله الأوليه لوجوب تقليد الأعلم، لكن الدليل الثانوى يقتضى جواز تقليد المفضول. و سيأتى تقريب الكل «إن شاء الله تعالى».

أما الدليل الأول فهو: أن مقتضى إطلاق الأدله اللفظيه على جواز التقليد من الآيات و الروايات هو حجيه قول العالم مطلقا و إن كان مفضولا، فيجوز تقليد غير الأعلم أيضا، قال فى الفصول: «و الأصل مدفوع بعموم آيات المقام و رواياته، فإنّ المستفاد منها عدم تعيين الأفضل، فيتخير بين تقليده و تقليد المفضول».

و تقريب إطلاق الأدله اللفظيه هو: أن آتى نفر و السؤال دلّنا على حجيه إنذار الفقيه فى الدين و قول العالم، و لا-ريب فى إناطه الحجيه بصدق عنوانى الفقيه و العالم، سواء أ كان الفقهاء و العلماء متساوين فى الفضيله أم مختلفين فيها.

و كذا الروايات المتقدمه فى الفصل السابق المتضمنه لحجيه الفتوى عن علم، و للإرجاع إلى الفقهاء و رواه الأحاديث بعنوان عام، كقوله عليه السلام: «و أما من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلّدوه» و «فارجعوا فيها إلى رواه أحاديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم» و «فاصمدا فى دينكما على كل مسنّ فى حَبْنَا و كثير القدم فى أمرنا» و نحوها.

و تقريب دلالتها: أنّها و إن كانت ظاهره فى الحجيه التعيّنيه لا التخييريّه التى هى مورد البحث، فهى تدل على أن قول كل واحد من الفقهاء و رواه الأحاديث حجه تعيينا لا-تخييرا بينه و بين غيره من أقوال الفقهاء، إذ الحجيه التخييريّه كالوجوب التخييرى منوطه بمثونه زائده ثبوتا و إثباتا، لكنها تصرف عن ظاهرها فى صورته تعارض الفتويين إلى إرادته الحجيه التخييريّه، و ذلك لشيوع الاختلاف فى الفتوى كشيوع التفاوت فى العلم و الفضيله، لندره توافق جمع من المجتهدين فى الفتوى و فى الفضيله. و مع هذه الغلبه لم يقيدوا عليهم السلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا لم تكن فتواه مخالفه لفتوى غيره من الفقهاء،

كما لم يقيدوا عليهم السلام الرجوع إلى الفقيه بما إذا تعذر الرجوع إلى الأفقه، مع العلم العادي بعدم تساويهم في الفقه.

و عليه فهذه قرينه قطعيه على إطلاق الأدله، و كون فتوى المفضل كفتوى الفاضل في الحجيه و الاعتبار و إن كانتا متخالفتين.

و الحاصل: أنه - بعد الاعتراف بدلاله جمله من الأدله اللفظيه على حجيه فتوى الفقيه على العامى - لا بدّ من الالتزام بدلاله إطلاقها على التخيير بين المتفقين في الفتوى و المختلفين فيها، سواء كانوا متساوين في الفضيله أم لا- و لا- سبيل لحمل الإطلاقات المتقدمه على فرض توافقهم في الفضيله و الفتوى، لندر هذه الفرد و شيوع الاختلاف في العلم و الرأى، فالحمل المزبور مساوق لإنكار أصل دلاله الأدله اللفظيه على حجيه الفتوى، و هو خلاف الفرض، هذا.

و قد أجاب المصنف عن الاستدلال بالإطلاق بوجهين:

أحدهما: أنّ هذه الأدله اللفظيه ليست في مقام تشريع جواز التقليد بحيث يكون جوازه من الأحكام الشرعيه، لقوّه احتمال كون السؤال عن أهل العلم لأجل صيرورتهم عالمين بسبب السؤال، لا لأجل الأخذ بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب في المقام.

ثانيهما: أنه - بعد تسليم دلاله الأدله اللفظيه على تشريع التقليد و حجيه قول الغير تعبدا - لا إطلاق فيها حتى تدلّ به على جواز تقليد المفضل، و عدم اعتبار الأعلميّه في التقليد، بل هي في مقام أصل التشريع من دون تكفلها للخصوصيات، و مع الإهمال لا مجال للاستدلال، لعدم إطلاق أحوالى حتى يدلّ على جواز تقليد العالم في كل حال حتى حال معارضه فتوى الأفضل لفتواه.

فهذه الأدله من جهه الإهمال تكون نظير قول الرّجل لولده: «إذا مرضت فراجع الطبيب» فإنّه قاصر عن بيان وظيفه الولد عند تعارض آراء الأطباء في تشخيص المرض و علاجه. فلو فرض وجوب الرجوع إلى أحد الأطباء عند تضارب آرائهم كان متوقفا على وجود دليل آخر.

ثم إنّ هذين الوجهين قد تبّه عليهما شيخنا الأعظم بقوله: «و أما الإطلاقات المذكوره

- بعد الغض عن نهوضها (١) على مشروعيه أصله «-» لوضوح (٢) أنها (٣) إنّما تكون بصدد بيان أصل جواز الأخذ بقول العالم، لا في كل حال (٤)، من غير تعرض أصلا لصوره معارضته بقول الفاضل، كما (٥) هو شأن الطرق

فيها - بعد الغض عن النظر في دلالة كثير منها على حجيه الفتوى - أنّ إطلاقها موهون بوجهين: أحدهما: عدم إفادتها إلا لحجيه قول المفتى في نفسه لو خلى و طبعه كما هو الشأن في دليل حجيه كل أماره. و أمّا حكم صورته التعارض فلا بدّ فيه من الرجوع إلى العقل أو النقل...».

(١). أى: نهوض الإطلاقات على مشروعيه أصل جواز التقليد. و هذا إشاره إلى المناقشه الأولى في التمسك بالإطلاقات اللفظيه، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما أنّ هذه الأدله اللفظيه ليست... إلخ».

(٢). تعليل لقوله: «لا إطلاق» و إشاره إلى المناقشه الثانيه في الاستدلال بإطلاق الأدله اللفظيه على تخيير العامى في الرجوع إلى الفاضل و المفضول، و قد تقدم بقولنا: «ثانيهما:

انه بعد تسليم دلالة الأدله اللفظيه... إلخ».

(٣). أى: أنّ أدله التقليد إنّما تكون في مقام جعل الحجيه الاقتضائيه لا الفعليه حتى يؤخذ بإطلاق الحجيه الفعليه لكل من فتوى الفاضل و المفضول المتخالفين حسب الفرض، فأدله التقليد تدلّ على حجيه فتوى المجتهد بنحو الإهمال بلا نظر إلى الطوارى و الخصوصيات من تخالف الفتاوى و تعارضها، و اختلاف الفقهاء في الفضيله.

(٤). حتى حال تعارض الفتاوى و اختلاف أربابها في الفضيله.

(٥). يعنى: كما أنّ عدم الإطلاق الأحوالى شأن سائر الأمارات، حيث إنّ أدله اعتبارها تكون في مقام تشريع الحجيه لها، لا في مقام اعتبارها في كل حال حتى في حال

=====

(-). إن كان مقصوده (قده) من منع نهوض الأدله اللفظيه منع خصوص دلالة آيتى النفر و السؤال - دون الأخبار الداله على حجيه الفتوى، كما سيأتى في الفصل الآتى «إن شاء الله تعالى»، حيث أجب عن الاستدلال بالآيات بوجه و عن الروايات ب آخر - فما أفاده متين، فيكون المناقشه في دلالة الآيتين

المعارضه، فأدله اعتبار التقليد كأدله سائر الأمارات ليس فيها إطلاق أحوالى حتى يتمسك به فى حال التعارض، فأدله حجيه الخبر الواحد مثلا ناظره إلى اعتبار خبر الثقة أو العادل فى الجملة بمعنى عدم تكفلها لحال المعارضه بخبر ثقته آخر، و لذا تصل النوبه حال تعارض الخبرين إلى الأخبار العلاجيّه لتعيين الوظيفه، و إلا فالأصل الأولى فى تعارض الطرق هو التسايط.

و عليه فإذا لم تكن الإطلاقات فى مقام بيان حجيه فتوى الفقيه فى حال معارضتها بفتوى أخرى، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملى، و هو ما ذكرناه من أصاله التعيين عند

=====

مقصوده على أجنبيتهما عن باب قبول فتوى المجتهد تعبدا.

و إن كان مقصوده منع دلالة الآيات و الروايات معا، فما أفاده لا يخلو من غموض، لمنافاته مع تصريحه فى الفصل السابق بدلاله الأخبار بطوائفها العديده على جواز التقليد.

و أمّا توجيه هذا المنع بما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من «أنّ الإفتاء فى الصدر الأوّل فى مقام نشر الأحكام كان بنقل الروايات، لا- بإظهار الرأى و النظر... فالإطلاقات غير متكفله لحال الفتوى حتى يتمسك بإطلاقها، و إليه يؤول الجواب الأوّل فى المتن... لكنه بالتقريب المزبور لا- بما أفاده عند المناقشه فى دلالتها على لزوم التقليد أو جوازه...» فلا يخلو من غموض، فإنّه (قده) معترف بمخالفه استظهاره من تلك الروايات لما استظهره الماتن منها، فإنّ المصنّف اعتمد عليها فى حجيه الفتوى شرعا، و معه كيف يكون مبنى الإشكال فى الاستدلال بها ما استفاده المحقق الأصفهانيّ منها.

مضافا إلى ما فى قوله: «لا بما أفاده عند المناقشه فيها» فإنّ المصنّف إنّما منع - فى الاستدلال على جواز التقليد - من دلالة آيتى النفر و السؤال، و اعترف بدلاله الأخبار عليه، فلم يتقدم مناقشه فى دلالة الأخبار من المصنّف حتى يكون قوله فى المتن: «بعد الغض عن نهوضها» إشاره إلى مناقشه أخرى استظهرها المحقق الأصفهانيّ، لا المناقشه المتقدمه من المصنّف. و لعلّ الأولى الاعتراف بعدم الوقوف على مقصوده، و الله أعلم بحقيقه الحال.

دوران الحجية بين التعمين و التخيير.

هذا ما يتعلّق بالدليل اللفظى، و يأتى الكلام فى الدليل اللبى «إن شاء الله تعالى».

(١). مبتدأ خبره «ممنوعه» و هو معطوف على «لا إطلاق» و هذا إشاره إلى الدليل الثانى على حجيه فتوى المفصول عند مخالفتها لفتوى الفاضل، و حاصله: أنّ سيره المتشرعه جاريه على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن أعلميته، مع وضوح اختلاف مراتب العلماء فى العلم و الفقه كاختلافهم فى الآراء و الفتاوى، فلو كان تقليد الأعلّم واجبا عندهم لزم الفحص عن وجوده، لا العمل بفتوى كل من بلغ مرتبه الفقهه. و هذه السيره المتشرعيه حجه، لاتصالها بعصر الأئمه عليهم السلام و إمضائها من قبلهم، فإنّ رجوع الجاهلين إلى الفقهاء من أصحاب الأئمه مع اختلافهم فى الفضيله كان متداولاً و معمولاً به، و لم يصل إلينا ردع و منع عن سيرتهم.

و هذه السيره وردت فى كلمات شيخنا الأعظم تاره بعنوان التأييد كما فى رسالته المعموله فى الاجتهاد و التقليد، حيث قال بعد الاستدلال بإطلاقات الأدله اللفظيه: «إلى غير ذلك من الأخبار المؤيده باستمرار سيره العوام من زمن الأئمه عليهم السلام إلى زماننا هذه من الرجوع إلى كل مجتهد من دون تفحص عن مجتهد آخر أعلم منه» (١). و أخرى بعنوان الدليل كما فى الموضوعين من تقريرات بحثه الشريف، فقال فى الموضوع الأول:

«الثالث: دعوى استقرار سيره أصحاب الأئمه على الأخذ بفتاوى أرباب النظر و الاجتهاد من دون فحص عن أعلميه...» فراجع.

و ناقش المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم فى هذه السيره المدعاه بمنعها و عدم تحقق صغرى لسيره المتشرعه فى المقام، بل الأمر بالعكس، لاستقرار سيرتهم على خلافها، لبناء الجاهلين فى مقام التقليد على الفحص عن الأعلّم عند تضارب الآراء، كما هو واضح بملاحظه سائر الموارد، مثلا إذا راجع المريض طبيبا فعين له دواء لمرضه، و خالفه طبيب آخر أبصر منه، فإنّ المريض لا يعتمد على الدواء العدى وصفه الطبيب الأول، بل يرجع للعلاج إلى الطبيب العدى يكون أكثر خبره بعلم الطب من الأول. و مع الشك فى

دون فحص عن ( على ) أعلميته (١) مع العلم (٢) بأعلميه أحدهما ممنوعه (٣).

و لا عسر (٤) فى تقليد الأعلم،

إطلاق هذه السيره يؤخذ بالمتيقن منها و هو صوره عدم علم العامى بمخالفه فتوى المفضول لفتوى الفاضل.

قال شيخنا الأعظم «قده» بعد المناقشه فى الإطلاقات: «و مما ذكرنا يعلم الجواب عن السيره المدعاه، فإنها محموله على صوره عدم العلم بالاختلاف، بل اعتقاد الاتفاق، و لذا لو منعت الناس عن الرجوع إلى غير الأعلم - بل عن الرجوع إلى غير المجتهد - اعتذروا بأنّ الشرع واحد، و حكم الله لا يختلف، و لذا يرجع العوام إلى غير المجتهدين معتذرين بأن حكم الله واحد»(١).

(١). أى: أعلميه أحد المخالفين، و ضمير «أحدهما» راجع إلى المخالفين فى الفتوى.

(٢). كما هو مفروض البحث فى هذه المسأله، على ما تبّه عليه بقوله: «إذا علم المقلد اختلاف الأحياء فى الفتوى مع اختلافهم فى العلم و الفقاهه».

(٣). خبر «دعوى» و قد عرفت وجه المنع بقولنا: «و ناقش المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم فى هذه السيره... إلخ».

(٤). معطوف على «لا إطلاق» و إشاره إلى ثالث الأدله على تخيير العامى بين تقليد الفاضل و المفضول، و قد جعله فى الفصول فى عداد الأدله فقال: «مع ما فى تعيين الأفضل من الضيق القريب من الحرج» و عدّه شيخنا الأعظم فى موضعين من التقريرات من أدلتهم، و لكنه فى رساله الاجتهاد و التقليد جعل هذا الوجه من المؤيّدات، حيث قال بعد تأييد إطلاقات الأخبار بالسيره ما لفظه: «و بلزوم الحرج فى الاقتصار على تقليد الأعلم، لتعسر تشخيص الأعلم مفهومًا و مصداقًا، و تعسر تحصيل فتاواه»(١).

و كيف كان فمحصل هذا الدليل هو التمسك بقاعده نفى العسر و الحرج فى الشريعه، و بيانه: أنّه لو لم يتم الاستدلال بإطلاق الأدله اللفظيه و لا بسيره المشرعه على جواز الرجوع إلى المفضول، و تعين الرجوع إلى الفاضل إمّا لأصاله التعيين فى الحجيه و إمّا للأدله الآتية، قلنا: أنّه لا بد من رفع اليد عن وجوب تقليد الأعلم لدليل ثانوى، و هو: أنّ

فى وجوب الاقتصار على تقليد الأعم حرجا عظيما، و هو منفى فى الشريعة المقدسه.

و وجه العسر أمران:

أحدهما: أنّ جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع إليه فى كل مسأله، فلا بد لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيده للوصول إلى الأعم و السؤال عنه، و من المعلوم أنّ هذا يوجب العسر الشديد على المقلّدين، بل على المجتهد نفسه أيضا، لو لم يكن متعدرا.

ثانيهما: أن وجوب تقليد الأعم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين فى البلاد، و من المعلوم أنّ تشخيص الأعم مفهومًا و مصداقا من التكاليف العسريه، خصوصا تمييز المصداق، لتعارض البيّنات و اختلاف أهل الخيره مما يوجب تحيّر عوام المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هذا الحرج إلزام الشارع بالرجوع إلى خصوص الأعم كان مقتضى حكومه قاعده نفى العسر و الحرج على الأدلّه الأوليه عدم وجوبه، فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضل، و هو المطلوب.

و ليعلم أن الوجه المزبور - و هو التمسك بقاعده نفى العسر - لئلا كان متضمنا لبيان العسر من جهتين أمكن جعله دليلين، أحدهما: العسر فى أصل معرفه الأعم من بين الفقهاء، و الثانى: تعسير الوصول إلى فتاواه على المؤمنين المذنبين ليسوا فى بلده، فضلا عن سگان القرى و البوادي. و لكن لأجل كون الجامع بين هاتين الجهتين هو التمسك بالدليل الثانوى أعنى قاعده نفى العسر أدرجنا كلتا الجهتين تحت عنوان واحد و هو لزوم العسر و الحرج، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

و كيف كان فقد أجاب المصنف عن كلتا الجهتين، أمّا عن تعسر الوصول إلى فتاوى الأعم فبأنه لا عسر فى تعلّم فتاواه، لسهولته بأخذ رسالته، أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها للمقلّدين، و هذا فى عصرنا الحاضر فى غايه السهوله، و لا حرج فيه أصلا، بل كان الأمر كذلك فى الأعصار السابقه أيضا التى لم تكن فيها وسائل الإعلام و المواصلات على ما هو عليه فى عصرنا الحاضر.

و هذا الجواب هو ما أفاده شيخنا الأعظم، و الأصل فيه كلام الفصول، حيث قال: «و قد يخصّ المنع - أى المنع من تقليد المفضول - ببلد الأفضل. و وجهه غير ظاهر، لإمكان الاطلاع على فتاوى غير الحاضر بالرجوع إلى النقلة عنه و إلى كتبه التى حرّرها لبيان فتاواه».

و أما تعسّر معرفه الأعلم و تشخيصه فوجهين: الأوّل: أن تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد، فكما يرجع فى تشخيص أصله إلى أهل الخبره، فكذلك يرجع إليهم فى تشخيص الأعلم.

و الحاصل: أنّ مئونه تشخيص الأعلم فى الفقه لا تزيد على مئونه تشخيص الأعلم فى سائر العلوم و الصناعات، فكما يرجع فى تمييز الأعلم فى الطب و غيره من العلوم إلى أهل الخبره، فكذلك فى المقام، بإضافه البيئه لو لم تكن معارضه بمثله.

الثانى: أنّ الاستدلال بنفى العسر أخصّ من المدعى، و هو عدم وجوب تقليد الأعلم مطلقا سواء لزم منه العسر أم لا، و وجه الأخصيه: أنّ دليل نفي العسر لا ينفى التكليف إلا فى حال الحرج، إذ لا حرج على جميع المكلفين، فحينئذ يرتفع وجوب تقليد الأعلم عن خصوص من كان تقليده عليه حرجيا، دون من لا يستلزم تقليد الأعلم حرجا عليه.

ثم إنّ هذين الوجهين المذكوران فى كلمات الشيخ، فى الموضوع الأوّل من التقريرات:

«و أمّا لزوم الحرج، فإن أريد لزومه فى تشخيص موضوعه ففيه: أنّ تشخيص الأعلم ليس بأخفى من تشخيص نفس الاجتهاد... و إن أريد لزومه من حيث الانحصار، ففيه: أنّ الواجب حينئذ الرجوع إلى الأعلم فيما لا يلزم منه العسر...».

(١). هذا تقريب عدم العسر و بطلان الاستدلال بقاعده نفي الحرج، أى: لا عسر فى وجوب تقليد الأعلم، لا على نفس الأعلم، و لا على مقلّديه. أمّا عدم العسر على نفس الأعلم فلائّه يجمع فتاواه فى رسالته العمليه و ينشرها فى البلاد حتى يتمكن كل واحد من المكلفين من معرفه آرائه. و لو كان الواجب على الأعلم الإجابة عن أسئله آحاد المقلّدين فردا فردا كان ذلك متعسّرا، بل متعذرا، لكن لم يتوهم أحد وجوبه على الأعلم، بل يكفى ضبط فتاواه فى رساله و نشرها. و أمّا عدم العسر على المقلّدين فلائّهم يطلعون على فتاوى



و لا (١) لمقلديه، لذلك (٢) أيضا (٣). و ليس (٤) تشخيص الأعلمية بأشكل (٥) من تشخيص أصل الاجتهاد. مع أن (٦) قضيه نفى العسر الاقتصار على موضع

مرجعهم بالرجوع إلى ما فى رساله. و لا يجب عليهم شدّ الرحال للحضور فى بلد الأعلم لمجرد الإحاطه بفتاواه بالسماع منه.

(١). معطوف على «عليه» و الأولى تبديل لام الجاره ب «على» بأن يقال: «و لا- على مقلديه»، و ضمائر «فتاواه، رسائله، كتبه، مقلديه» راجعه إلى الأعلم.

(٢). المشار إليه هو: أخذ فتاوى الأعلم من رسائله.

(٣). أى: كما لا عسر على نفس الأعلم كذلك لا عسر على المقلدين، لتمكنهم من الإحاطه بفتاوى الأعلم بالرجوع إلى رسالته، و الأولى تقديم «أيضا» على «لذلك».

(٤). هذا إشاره إلى ثانى موجبات العسر. و قد اعتمد عليه صاحب الفصول فيما سبق من كلامه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما أن وجوب تقليد الأعلم يتوقف على تشخيصه...» كما تقدم جوابه بقولنا: «و أمّا تعسر معرفه الأعلم و تشخيصه فيندفع بوجهين، الأوّل:

ان تشخيص الأعلم ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد... إلخ».

(٥). مقتضى الصناعه العربيه تبديله ب «أشد إشكالا» و نحوه، لعدم صوغ «أفعل» التفضيل من غير الثلاثى. و كلمه «أشكل» هنا غير مأخوذه من الثلاثى المجرد من «شكل» لكونه بمعنى آخر غير الإيراد و الإشكال، بل هى مصوغه من الثلاثى المزيد فيه من باب «الأفعال»، و قد قال ابن مالك فى صيغه التعجب: »

و صغهما من ذى ثلاث صرفا

قابل فضل تمّ غير ذى انتفا

« و قال فى «أفعل التفضيل»: »

»

صغ من مصوغ منه للتعجب

أفعل للتفضيل و أب الذ أبى

«

(٦). هذا إشاره إلى الجواب الثاني عن الجبهه الثانيه من الاستدلال بقاعده نفي العسر على سقوط وجوب تقليد الأعلم، و قد تقدم الجواب عنه بقولنا: «الثاني: أن الاستدلال بنفي العسر أخص من المدعى...» فلا يسقط عن الجميع، بل لا يسقط عن شخص واحد أيضا إذا كان العسر في الإطلاع على بعض فتاوى الأعلم دون بعض، لوجوب تقليده فيما لا عسر فيه، فان الضرورات تتقدر بقدرها.

ص: ٥٤٧

العسر، فيجب (١) فيما لا يلزم منه العسر، فتأمل جيدا.

و قد استدلل للمنع أيضا (٢) بوجوه (٣):

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل (٤).

ثانيها: الأخبار (٥) الداله

(١). هذه نتيجة الأخصيه، يعنى: فيجب تقليد الأعلّم إذا لم يستلزم الفحص عنه و عن فتاواه مشقه و حرجا.

هذا تمام الكلام فى أدله التخيير بين تقليد المفضول و الفاضل، و قد عرفت عدم تماميتها.

أدله وجوب تقليد الأعلّم

(٢). أى: كما استدلل بأصالة التعيين عند دوران الحجّه بين التعيين و التخيير، و هذا شروع فى الاستدلال على وجوب تقليد الأعلّم بوجوه اعتمد عليها الأصحاب، و هى لا تخلو من المناقشه بنظر المصنّف.

(٣). أخرى ثلاثه غير أصاله عدم حجيه قول المفضول، و استدللّ بهذه الوجوه الثلاثه جمع منهم شيخنا الأعظم كما يظهر من رسالته فى الاجتهاد و التقليد و من تقارير بحثه، و سيمرّ عليك بعض عباراته.

(٤). قال شيخنا الأعظم: «و قد اعترف الشهيد الثانى «قده» فى منيه المرید بأنه لا يعلم فى ذلك خلافا. و نحوه غيره. بل صرّح المحقق الثانى «قده» فى مسأله تقليد الميّت بالإجماع على تعين تقليد الأعلّم. و مثله المعتضد بالشهره المحققه ينبغى أن يكون هو الحجّه بعد الأصل...»<sup>(١)</sup>.

(٥). قال شيخنا الأعظم «قده»: «و يدل عليه - أى على وجوب تقليد الأعلّم - مقبوله عمر بن حنظله و روايه داود بن الحصين و روايه موسى بن أكيل»<sup>(٢)</sup>. و كذا ورد فى موضعين من تقارير بحثه الشريف.

(١). أى: ترجيح تقليد الأفضل و متابعه رأيه عند معارضته برأى المفضل.

(٢). فإذا لم تكن معارضه بينهما جاز تقليد أيهما شاء.

(٣). مورد الاستدلال بها قوله عليه السلام - فى جواب سؤال عمر بن حنظله: فان كان كل رجل يختار رجلا من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين فى حقهما فاختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا فى حديثكم؟ - «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

و أما صدر المقبوله فاستدل به على جواز تقليد المفضل و هو قوله عليه السلام: «انظروا إلى رجل روى حديثنا و نظر فى حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا».

و تقريب دلالة المقبوله على حجيه قول الأعلم خاصه يتضح ببيان أمرين:

أحدهما: أن مورد سؤال عمر بن حنظله شبهه حكميه، بقرينه اختلاف الحاكمين لأجل اختلاف أحاديثهم عليهم السلام فى حكم المسألة، و لذا أرشد عليه السلام السائل إلى ترجيح أحد الحاكمين على الآخر بالأفقيه و الأصدقيه، ثم إلى الترجيح بمرجحات الخبرين المتعارضين. و حينئذ يتقيد إطلاق قوله عليه السلام: «رجل روى حديثنا» - الشامل للفاضل و المفضل سواء اتفقا فى الحكم أم اختلفا فيه - بقوله عليه السلام بعده: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقهما و أصدقهما فى الحديث...» و يتعين الرجوع إلى أعلم القضاة لفصل الخصومه.

ثانيهما: أن بابى الفتوى و الحكومه متحدان حكما، للإجماع المركب، فإذا وجب الترافع إلى الأعلم لفصل الخصومه وجب الرجوع إلى الأعلم لأخذ الفتوى أيضا.

و بتماميه الأمرين يتجه الاستدلال بالمقبوله و ما بمضمونها على وجوب تقليد الأعلم، فإن الإمام عليه السلام قدّم قول الأفقه على غيره عند العلم بالمعارضه و المخالفه. هذا توضيح المتن.

و لا يخفى أن تقريب الاستدلال بهذه الأخبار فى كلمات شيخنا الأعظم يكون بوجهين: أحدهما تلازم بابى القضاء و الفتوى للإجماع المركب. و ثانيهما: شمول نفس كلمه «الحكم» فى المقبوله للفتوى و عدم اختصاصه بالحكم المصطلح عندنا و هو

و غيرها (١)، أو على (٢) اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه (٣) المنقول عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (٤).

الإشياء لفصل الخصومه، و هذا لم يتعرض له المصنف في المتن، و سيأتي في التعليقه.

(١). أى: غير المقبوله مما يدلّ على لزوم تنفيذ حكم الأفقه عند معارضته لحكم الفقيه، و ذلك كخبر داود بن حصين عن أبى عبد الله عليه السّلام: «فى رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما فى حكم وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما نمضى الحكم؟ قال عليه السّلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا و أوعهما، فينفذ حكمه و لا يلتفت إلى الآخر».

و خبر موسى بن أكيل عن أبى عبد الله عليه السّلام: «سئل عن رجل يكون بينه و بين أخ له منازعه فى حق فيتفقان على رجلين يكونان بينهما، فحكما فاختلفا فيما حكما، قال:

و كيف يختلفان؟ قال: حكم كل واحد منهما للذى اختاره الخصمان، فقال: ينظر إلى أعدلهما و أفقهما فى دين الله فيمضى حكمه». و دلالتهما على المطلوب واضحه كما مر فى المقبوله.

(٢). معطوف على «على ترجيحه» و مقصوده: أن الأخبار التى استدللّ بها القائلون بوجوب تقليد الأعلم يكون بعضها ناظرا إلى فرض مخالفه فتوى المفضول لفتوى الفاضل، و هى المقبوله و خبرا داود و موسى بناء على وحده بابى الفتوى و القضاء فى هذه الجهه. و يكون بعضها ناظرا إلى لزوم المراجعه إلى الأفضل فى باب القضاء و فصل الخصومه سواء أ كان الآخر مخالفا له أم لا و هو ظاهر المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلّين فى عهده إلى مالك الأشر.

(٣). أى: على اختياره للحكم، بمعنى لزوم اختيار الأعلم لفصل الخصومه.

و لا يخفى أن الشيخ الأعظم «قده» لم يذكر هذا فى رساله الاجتهاد و التقليد فى عداد الأخبار الداله على وجوب تقليد الأعلم. و لكن تلميذه عدّه من هذه الأخبار، ثم قال:

«نعم لو كان و لا بد من المناقشه فليناقش فى الروايه المنقوله فى نهج البلاغه، فان الظاهر من مساقها الاستحباب».

(٤). و نظيره فى الدلاله على حجيه قول الأعلم خاصه - كما قيل - ما ورد من الدّم على

ثالثها (١): أن قول الأفضل أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به (٢) عند المعارضه عقلاً (٣).

من يدعو الناس إلى نفسه و في المصر من هو أفضل منه، كالمروى عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «قال: يا عمرو اتق الله، و أنتم أيها الرهط فاتقوا الله فإنّ أبي حدثني و كان خير أهل الأرض و أعلمهم بكتاب الله و سنه نبيه صلى الله عليه و آله و سلّم قال: من ضرب الناس بسيفه و دعاهم إلى نفسه و في المسلمين من هو أعلم منه فهو ختال متكلف».

(١). أى: ثالث الوجوه المستدل بها على تعيين تقليد الأعلّم هو الدليل الاعتبارى المؤلّف من صغرى و كبرى. أمّا الصغرى فهى: أنّ فتوى الفقيه إنما اعتبرت لكونها طريقاً إلى الأحكام الواقعيه، و فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع، لسعه إحاطته و وفور اطلاعه على ما لا يطلع عليه غيره من المزايا و الخصوصيات الدخيله فى جوده استنباطه.

و أمّا الكبرى فهى: استقلال العقل بتقديم أقرب الطرق إلى الواقع عند المعارضه، فإنّ المفروض حجيه الأمارات - التى منها الفتوى - على الطريقه، و لا نقول بالسببته.

و نتيجة المقدمتين: أنه يمتنع الحكم باشتراك فتوى الفاضل و المفضول فى ملاك الحجيه و هو الطريقه حتى يشتركا فى جواز التقليد، فإنّ اشتراكهما فيه مساوق للتسويه بين رأى الجاهل بالخصوصيه - الموجوده فى الأعلّم - و رأى العالم بها، و هو كما ترى.

ثم إنّ هذا الوجه - كسابقه - استدلّ به الشيخ الأعظم فى الرساله و التقريرات، و أطال الكلام فى التقريرات فى الذّب عنه خصوصاً فى الموضوع الثانى منها، و سيأتى التّعرض له فى التعليقه. و أصل الاستدلال موجود فى كلمات الأصحاب قدمائهم و متأخريهم.

قال فى التقريرات: «و أمّا الدليل الاعتبارى العقلى فهو: أنّ الظن الحاصل من قول الأعلّم أقوى من قول غيره، فيجب العمل به عينا، لأنّ العدول من أقوى الأمارتين إلى أضعفهما غير جائز. أمّا الصغرى فوجدانيه، لأنّ لزياده العلم تأثيراً آخر فى إصابه الواقع.

و أمّا الكبرى فمع إمكان دعوى الاتفاق عليها - كما يظهر من تتبع أقوال العلماء فى تعارض الأخبار - يشهد بها بدهاه العقل».

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيره» راجعان إلى «قول الأفضل».

(٣). قيد ل «يجب» و هذا إشاره إلى كبرى القياس، و إن كان بلسان النتيجة، فكأنّ

ولا يخفى ضعفها (١). أمّا الأوّل (٢) فلقوّه احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكُلّ أو الجُلّ هو الأصل (٣)، فلا مجال (٤) لتحصيل الإجماع (٥) مع الظفر بالاتفاق (٦)،

الكبرى مطوّيه فيه.

(١). أى: الوجوه الثلاثة المتقدمه.

(٢). و هو الإجماع، و ناقش المصنف فيه بما تقدم فى نظائره من وجهين:

أحدهما: أنّ الظاهر اعتماد أكثر المجمعين - بل كلهم - على أصاله التعيين فى دوران الحجيه بين التعيين و التخيير، و معه يكون الإجماع مدركيا أو محتمل المدركيه، و من المعلوم أنّ قول المعصوم عليه السّلام - الّذى هو مناط حجيه الإجماع - لا يستكشف بهذا الاتفاق.

ثانيهما: أنّ هذا الإجماع الّذى ادّعه جمع ليس محصّيا بالنسبه إلينا، بل هو إجماع منقول بغير التواتر، فلا يكون حجه، لما تقدم فى بحث الإجماع المنقول بخبر الواحد من عدم الدليل على حجتيه.

(٣). أى: أصاله التعيينه فى الحجج.

(٤). متفرع على احتمال مدركيه الإجماع على فرض اتّفاق جميع الأصحاب.

(٥). أى: للإجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم، و إلّا فنفس اتفاق العلماء لا بد أن يكون مفروض التحقق حتى تصح دعوى الإجماع.

(٦). و أمّا مع عدم الظفر بالإجماع أو الظفر بالقائلين بجواز تقليد المفضول فلا موضوع للبحث عن حجيه الإجماع هنا، قال فى الفصول: «و يشكل بمنع الإجماع لا- سيّما بعد تصريح جماعه بالجواز». و قد عرفت فى كلام السيد فى الذريعه أنّ المسأله خلافيه، فلا- وجه لنسبه دعوى الإجماع إلى السيد كما عزاه إليه فى التقريرات ظهورا تاره و صراحه أخرى، قال المقرر فى الموضوع الثانى: «و ادعى على ذلك الإجماع صريحا المحقق الثانى فى محكى حاشيه الشرائع، و كذا علم الهدى فى محكى الذريعه، بناء على أن - عندنا - صريح من مثله فى دعوى الإجماع».

ص: ٥٥٢

فيكون (١) نقله موهونا، مع عدم حجيه نقله (٢) و لو مع عدم وهنه (٣).

و أما الثاني (٤) فلأنّ الترجيح مع المعارضه فى مقام الحكومه لأجل رفع

و فى المستمسك: «و عن ظاهر السيد من الذريعه كونه من المسلّمات عند الشيعه» و لم يظهر منشأ هذه الصراحه أو الظهور بعد صراحه قول السيد: «فقد اختلفوا» فى نفي الإجماع. و لو أراد به ما يعم العامه لم يكن له ظهور فى اتفاق الخاصه على تقليد الأعلّم.

و ممّا يوهن الإجماع أيضا عدم تعرض الشيخ و أبى المكارم ابن زهره لشرط الأفضليه فى عداد شرائط المفتى، فراجع العده و الغنيه.

(١). متفرّع على قوله: «فلا- مجال» يعنى: إذا لم يكن تحصيل الإجماع التعبدى ممكنا فلا عبره بالمنقول منه، فإنّ حجيه المنقول متفرعه على إمكان تحقق الإجماع المحصّل الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

(٢). لكن فى تقارير شيخنا الأ-عظم «قده»: «و لا- وجه للوسوسه بعدم حجيه الإجماع المنقول فى المقام كما عرفت. و التعليل الفاسد فى كلام المجمعين ليس بضائر، بعد الاتفاق الكاشف، مع ما تعرف من صحه التعليل أيضا».

(٣). لعدم حجيه الإجماع المنقول بالخبر الواحد فى شىء من الموارد، و لو مع عدم وهنه بالاحتمال المزبور فى الإجماع المحصّل، و هو احتمال استناد الجلّ أو الكل إلى الأصل المزبور أى أصاله التعيينيه. و ضميرا «نقله، وهنه» راجعان إلى الإجماع.

(٤). معطوف على «أما الأوّل» و هذا جواب عن الإحتجاج بالأخبار كالمقبوله على لزوم تقليد الأعلّم من باب الملازمه بين بابى القضاء و الفتوى. و حاصله: منع الملازمه بين القضاء و الإفتاء فى ترجيح الأفضل عند المعارضه، لوضوح الفرق بينهما، و بيانه: أنّ مورد الترجيح فى المقبوله بالأفقيهيه و غيرها من الصفات هو الحاكمان اللذان اختلفا فى الحكم، و من المعلوم أن فصل الخصومات مما لا- بد منه، لأنّه الغرض من تشريع القضاء، و لا يلائمه الحكم بالتخير، لعدم كونه قاطعا للدعوى، بل موجبا لاستمرارها و بقاء الترافع بحاله، لأنّ كل واحد من المترافعين يرجع إلى الحاكم العدى يوافق ميله و يخالف ميل الآخر، و هذا موجب لبقاء النزاع و التشاجر لا لارتفاعه.



الخصومه - التي لا تكاد ترتفع إلا به (١) - لا يستلزم (٢) الترجيح في مقام الفتوى كما لا يخفى.

و أما الثالث (٣) فممنوع صغرى و كبرى.

و عليه ففى مورد الحكومه لا بد من الرجوع إلى أحدهما المعين، و هو إما الفاضل و إما المفضول، و لا ريب أن الأول أولى.

و هذا بخلاف المقام، فإنه لا مانع من كون العامى مخيرا فى العمل بين الفتويين المتعارضتين.

و بعد اختلاف مناط بابى القضاء و الإفتاء لا وجه لتسريه حكم القضاء إلى الفتوى.

و عليه فالاستدلال بالمقبوله و ما بمضمونها على وجوب تقليد الأعلم شرعا فى غير محله، لتوقفه على التعدى عن القضاء إلى الفتوى، و هو بلا وجه.

(١). أى: إلا بترجيح أحد الحاكمين على الآخر بالأفقيهيه و نحوها من الصفات.

(٢). خبر «أن الترجيح» و قد عرفت وجه عدم الاستلزام. قال فى الفصول: «و الروايه المذكوره بعد تسليم سندها و ارده فى صوره التعارض فى الحكم، فلا تدلّ على عدم الاعتداد بحكم المفضول عند عدم المعارضه، فضلا عن دلالتها على عدم الاعتداد بفتواه مطلقا، فإنّ الحكم المذكور فى الروايه غير الفتوى كما يشهد به سياقها».

و ناقش شيخنا الأعظم فيه بما سيأتى بيانه فى التعليقه «إن شاء الله تعالى».

هذا ما يتعلق بالمقبوله و نحوها مما ورد فى اعتبار الأفقيهيه فى باب القضاء.

و أمّا ما ورد فى عهد مولانا أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» فهو غير ناظر إلى اعتبار الأفقيهيه، بل المراد بالأفضل معنى آخر بيّنه عليه السلام بعد هذه الجملة، فلاحظ خطابه عليه السلام لما لك «رضى الله عنه»: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك فى نفسك ممن لا تضيق به الأمور، و لا تحكمه الخصوم، و لا يتمادى فى الزلّه، و لا يحصر من الفىء إلى الحق إذا عرفه، و لا تشرف نفسه على الطمع، و لا يكتفى بأدنى فهم دون أقصاه، و أوقفهم فى الشبهات و آخذهم بالحجج، و أقلهم تبرّما بمراجعه الخصم، و أصبرهم على تكشّف الأمور، و أصرمهم عند اتّضح الحكم، ممن لا يزدهيه إطراء و لا يستميله إغراء».

(٣). معطوف على «أما الأول» و المراد بالثالث هو قوله: «ثالثها: أن قول الأفضل

أما الصغرى (١) فلاجل أن فتوى غير الأفضل ربما يكون أقرب من فتواه (٢)، لموافقته لفتوى من هو أفضل منه ممن (٣) مات. ولا يصغى (٤) إلى أن فتوى

أقرب من غيره جزماً، فيجب الأخذ به عند المعارضه عقلاً.

(١). و هي أقربيه فتوى الأفضل من المفضول إلى الواقع، و حاصله: منع هذه الأقربيه بقول مطلق. و قد صدر هذا المنع الصغرى عن جماعه من المحققين كالنراقى و القمى و صاحبى المفاتيح و الفصول، و قد سبقهم على ذلك الشهيد الثانى كما فى تقريرات الشيخ، فعن المسالك: «لن منع كون الظن بقول الأعلّم مطلقاً أقوى». و فى الفصول: «مع أنّها - أى قوه الظن - فى فتوى الأفضل ممنوعه، فان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين فيترجّح فى نظره فتوى المفضول».

و وجهه: أنه ربما تكون فتوى المفضول موافقه لرأى الميّت الذى هو أفضل من أفضل الأحياء، كما إذا فرضنا أنّ الأعلّم الحى أفتى بكفايه التسيّحات الأربع مرّه واحده، و قال المفضول باعتبار تليثها، و كان هذا فتوى الميّت الأعلّم من الأحياء و الأموات أيضاً، فإنّ هذه الموافقه توجب أقربيه فتوى المفضول إلى الواقع من فتوى الفاضل الحى.

و عليه فليس قول الأفضل أقرب إلى الواقع من قول المفضول على الإطلاق، فهذا الوجه أخصّ من المدعى الذى هو وجوب تقليد الأعلّم مطلقاً من دون تفاوت بين كون قول المفضول موافقاً لمن هو أفضل من الجميع أحياء و أمواتاً حتى هذا الأعلّم الحى، و بين كونه موافقاً لقول المشهور، مع مخالفه فتوى الأعلّم له.

(٢). أى: من فتوى الأفضل، و ضمير «لموافقته» راجع إلى فتوى غير الأفضل.

(٣). بيان ل «من هو أفضل» و ضمير «منه» راجع إلى الأفضل.

(٤). الغرض من هذه الدعوى ردّ ما أفاده المصنف فى منع الصغرى، و إثبات أقربيه قول الأفضل حتى فى صورته موافقه فتوى الأفضل الميّت لفتوى المفضول الحى، بأن يقال:

إنّ المراد بأقربيه فتوى الأعلّم إلى الواقع ليس هو الأقربيه الفعلية حتى يقال: إنّ فتوى المفضول - الموافقه للاحتياط أو للمشهور أو للأعلّم من الأموات - تكون أقرب فعلاً - إلى الواقع بالإضافة إلى فتوى الأعلّم المخالفه للاحتياط أو للمشهور. بل المراد هو الأقربيه

من حيث نفسه أي الأقربيه الاقتضائييه، بمعنى أنّ شأن الأعلّم أن تكون فتواه أقرب نوعا إلى الواقع من فتوى غيره، حتّى إذا لم تكن في بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو للمشهور، ففتوى المفضول إنّما تصير أقرب إلى الواقع من فتوى الأفضل لأجل قرينه خارجيه، و هي موافقتها للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى الأعلّم الميت، و ليست أقرب إلى الواقع في نفسها.

فالمتحصل: أنّ موافقه قول المفضول للمشهور أو للأفضل الميت لا توجب أقربيته من قول الأفضل الحي. و عليه فقول الأفضل مقدّم على قول المفضول و إن كان موافقا للمشهور و نحوه مما مرّ آنفا.

و المصنّف دفع هذه الدعوى بوجهين: أحدهما: أنه لا دليل على تقييد الأقربيه بما ذكر - من كون قول الأعلّم أقرب نوعا إلى الواقع، دون فتوى المفضول التي قد تكون أقرب بمعونه قرينه خارجيه و هي موافقه المشهور و نحوها - لأنّ حجيه الفتوى كسائر الأمارات تكون من باب الطريقيه لا- الموضوعيه، سواء كانت الأقربيه باقتضاء ذاته أم بقرينه خارجيه كموافقه المشهور أو فتوى الأعلّم الميت أو نحوهما.

ثانيهما: أنه بعد تسليم التقييد المزبور نقول: إنه لا يجدى المستدل، لأنّ الأقربيه - المقّيده بحصولها من موافقه الطريق لأماره أخرى - ليست بصغرى للكبرى المدّعه من حكم العقل بلزوم تقديم الأقرب على غيره، ضروره أنّ العقل لا يرى تفاوتاً في تقديم الأقرب على غيره بين كون الأقربيه ناشئه من خصوصيه في ذات الأماره، و بين كونها ناشئه من الخارج كقول المفضول الذي يصير أقرب من قول الفاضل لأجل موافقه المشهور له مثلا. هذا ما يتعلق بمنع الصغرى و أمّا منع الكبرى فسيأتى «إن شاء الله تعالى».

(١). أي: أقرب نوعا و بحسب اقتضائه، لأنّ الأفضل أجود استنباطا، و له زياده بصيره بمدرك المسأله تؤثّر في إصابه الواقع كما اعترف به المولى الأردبيلي «قده» على ما في التقارير.

(٢). الضمير للشأن، و هو تعليل لقوله: «و لا يصغى».

(٣). إشارة إلى الوجه الأوّل المتقدم بقولنا: «أحدهما أنه لا دليل على تقييد...» و ضمير

كذلك (١)، إلا (٢) أنه (٣) ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى، بداهه (٤) أن العقل لا يرى تفاوتاً بين أن يكون الأقربيه في الأماره لنفسها أو لأجل موافقتها لأماره أخرى كما لا يخفى.

و أما الكبرى (٥) فلائ ملاك حجيه قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقيه (٦) لم يعلم أنه القرب

---

«أنه» راجع إلى فتوى الأفضل، فالأولى تأنيته.

(١). أى: أقرب فى نفسه و باقتضاء ذاته، أى بقربيه داخلية.

(٢). متعلق بقوله: «لو سلم و استدراك عليه، و إشاره إلى الوجه الثانى لردّ الدعوى، و قد عرفته بقولنا: «ثانيهما انه بعد تسليم التقييد المزبور نقول... إلخ».

(٣). أى: إلا أنّ كونه أقرب باقتضاء نفسه ليس بصغرى للكبرى المتقدمه.

(٤). تعليل لقوله: «ليس بصغرى» و بيان له.

(٥). معطوف على «أمّا الصغرى» و إشاره إلى منع كبرى الدليل الثالث، و حاصله: أنّ كبرى «ترجيح العقل ما هو أقرب إلى الواقع» ممنوعه كما كانت الصغرى ممنوعه، و ذلك لعدم إحراز كون تمام الملاك فى حجيه قول الغير - حتى على الطريقيه - هو القرب إلى الواقع، فلعلّ قول الفاضل و المفضل سيان فى الملاك و هو الفقاهه و عرفان الأحكام و نحوهما من العناوين المأخوذه فى الأدله اللفظيه. و ليس لقول الفاضل مزيه على قول المفضل، فهما كالخبرين المتعارضين المتكافئين فى المرجحات المنصوصه مع كون أحدهما أقرب إلى الواقع، من جهة اشتماله على بعض المرجحات غير المنصوصه، فإنّ إطلاقات التخير هى المرجع هناك، كما أنّ الحججه فى باب الفتويين المتعارضتين - على ما قيل - هى الإجماع على التخير و عدم التساقط.

(٦). إذ على الموضوعيه يكون تمام المناط فى حجيه فتوى المجتهد حدوث مصلحه فى المؤدى أجنبيه عن مصلحه الواقع، و لذا لا تأثير للقرب إلى الواقع فى المصلحه الحادثه، و إنّما ينطبق عليه قانون باب التراحم.

من الواقع (١)، فلعله يكون ما (٢) هو فى الأفضل و غيره سِيان، و لم يكن لزياده القرب فى أحدهما دخل أصلا.

نعم (٣) لو كان تمام الملاك هو القرب - كما إذا كان حجه بنظر العقل - لتعين الأقرب (٤) قطعا (٥)،

(١). فربما كان الملاك فى حجه الفتوى على الطريقيه هو الإيصال الغالبى إلى الواقع، و هذا الملاك موجود فى فتوى المفضول أيضا، بل يمكن رجحان قول المفضول و كونه أزيد إيصالا كما عرفت.

و الحاصل: أنه بناء على كون الأدله الشرعيه فى مقام تشريع الحجه للفتوى تكون هى و الروايات المتعارضه و البيتان المتعارضتان من باب واحد، فكما لا تكون الأقربيه مرجحه لإحدى الروايتين و لذا قد تتعارض الصحيحه مع الموثقه، و لا لإحدى البينتين كما إذا كانت إحداهما أوثق من الأخرى مع كون حجه الأمارات من باب الطريقيه إلى الواقع المقتضيه لكون الأصل الأولى فيهما هو التساقت، كذلك لا تكون الأقربيه مرجحه لإحدى الفتويين المتعارضتين على الأخرى بعد صدق عنوان الفقيه و العالم على كل من الفاضل و المفضول على نسق واحد.

(٢). المراد بالموصول هو الملاك، و ضمير «أنه» راجع إلى الملاك، و ضمير «فلعله» للشأن.

(٣). استدراك على قوله: «لم يعلم أنه القرب من الواقع» و غرضه: تسليم أقربيه فتوى الأعلّم نوعا إلى الواقع من فتوى المفضول إذا كان طريقيه فتوى المجتهد فى حق العامى بحكم العقل من جهه انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه عليه، فإنه بناء عليه يتعين الرجوع إلى الأعلّم، لكون المناط حينئذ هو القرب إلى الواقع، و لا يكفى الاقتصار على مطلق الفقاهه فى الدين عند المعارضه.

(٤). و هو فتوى الأعلّم.

(٥). كما فى حجه الظن بناء على الانسداد، فإنّ الاعتماد عليه - دون الشك و الوهم - إنّما هو بمناط أقربيته إلى الواقع.

(١). لعله إشاره إلى عدم إحراز كون تمام الملاك في حجه الفتوى هو القرب إلى الواقع حتى يتعين العمل بفتوى الأعلّم، لاحتمال كون الملاك في الحجه هو غلبه الإيصال المشتركه بين الفاضل و المفضول، كما يحتمل كونه الأقربيه، و مع عدم الجزم بدوران الحجه مدار الأقربيه لا وجه لتعين الرجوع إلى الأعلّم و ترك قول المفضول رأسا. فالتعيين يتوقف على دليل آخر غير الأقربيه.

أو إشاره إلى ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» بقوله: «إن أريد أن القرب إلى الواقع لا- دخل له أصلا فهو خلاف الطريقيه الملحوظه فيها الأقربيه إلى الواقع في أماره خاصه من بين سائر الأمارات. و إن أريد أن القرب إلى الواقع بعض الملاك، و أنّ هناك خصوصيه أخرى تعبدية فهو غير ضائر بالمقصود، لأنّ فتوى الأفضل و إن كانت مساويه لفتوى غيره في تلك الخصوصيه التعبدية، إلاّ- أنّها أقوى من غيرها من حيث القرب الّذى هو بعض الملاك، فإنّ الأرجح لا يجب أن يكون أقوى من غيره من جميع الجهات، بل إذا كان أرجح من جهه فهو بقول مطلق أرجح من غيره»(١).

=====

(-). لا- يخفى أنّ في مسأله تقليد الأعلّم مباحث مهمّه لا يسعنا التعرض لها في هذا الوجيزه، و قد تعرّضنا لها في شرح تقليد العروه الوثقى، و نذكر بعضها هنا بنحو الاختصار، فتقول و به نستعين: أنّه ينبغي قبل ذكر أدله المجوزين و المانعين تأسيس الأصل في المسأله حتى يرجع إليه على تقدير عدم تماميه أدله الطرفين.

تأسيس الأصل

لا إشكال في أنّ كلاً من التقليد و أخويه طريق إلى امتثال الأحكام الفعلية الإلزاميه المنجزه بالعلم الإجمالى و سقوطها، و مؤمن من العقوبه كالتواعد الجاريه في وادى الفراغ كقاعدتى التجاوز و الفراغ، و من المعلوم أنّ المؤمن العقلى - بناء على عدم ثبوت مؤمنيه فتوى المفضول لا- ارتكازا و لا- شرعا و لا عقلا - منحصر في العمل بفتوى الأفضل أو الاحتياط، لكون كلّ منهما مؤمنا عقلا من

العقوبه، فإنّ الاحتياط محرز عملي للواقع، و فتوى الأَعلم حجه عليه قطعاً بعد البناء على جواز أصل التقليد، فإنّ فتوى الأَعلم حينئذ معلومه الحجه إما تعييناً بناء على وجوب تقليد الأَعلم، و إما تخيراً بناء على عدم وجوبه تعييناً، فأصالة التعيينه محكمه، و مقتضاها وجوب تقليد الأَعلم، و عدم الاكتفاء في سقوط التكليف الإلزامي بالعمل بقول المفضول، لكونه إطاعه احتماليه لم ينهض على جواز الاكتفاء بها دليل.

و هذا الأصل - أي أصالة التعيينه - مرجع مطلقاً أي سواء أ كان الشاك في اعتبار قول المفضول نفس المجتهد أم العامي، لأنّ مرجع الشك في الفراغ و براءه الذمه هو قاعده الاشتغال المقتضيه للزوم العمل بفتوى الأفضل.

و الإشكال في أصالة التعيينه تاره بما عن المحقق القمي (قده) في القوانين من قوله: «لا- يقال إنّ الأصل حرمه العمل بالظنّ، خرج الأقوى بالإجماع، و لا دليل على العمل بالأضعف، لأنّنا نقول:

قد بينا سابقاً أنّه لا أصل لهذا الأصل، فلا نعيد. و اشتغال الذمه أيضاً لم يثبت إلاّ بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الأدون، و الأصل عدم لزوم الزيادة».

و أخرى: بمعارضه هذا الأصل بالاحتياط في المسأله الفرعيه، كما إذا أفتى المفضول بما يوافق الاحتياط كوجوب جلسه الاستراحه على خلاف فتوى الأفضل بعدم وجوبها.

مندفع، إذ في الإشكال الأوّل: أنّ إنكار حرمه العمل بالظنّ إن كان لأجل عدم الدليل على حرمه العمل به، ففيه منع واضح، لدلاله الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظنّ بوضوح على ذلك، و إن كان لأجل الأصل الثانوي المستنتج من دليل الانسداد القاضي باعتبار الظنّ و جواز العمل به ففيه:

أنّ دليل الانسداد يجري في حق من تمّت له مقدماته، و ليس العامي ممن تمت له مقدمات الانسداد، فلا يجري في حقه، إذ من مقدماته انسداد باب العلمى أي الظنّ الخاصّ، و ذلك غير منسّد على العامي، لوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا إشكال في حرمه العمل بالظنّ إلاّ ما خرج، و من المعلوم أنّ الخارج قطعاً هو فتوى الأفضل. و خروج فتوى المفضول مشكوك فيه، فيبقى تحت أصالة حرمه العمل بالظنّ.

لا- يقال: إنّ مقتضى إطلاق دليل التخصيص - و هو ما دلّ على جواز التقليد - خروج فتوى الفقيه مطلقاً سواء أ كان فاضلاً أم مفضولاً عن عموم حرمه العمل بالظنّ، و مقتضى هذا الإطلاق جواز العمل

بفتوى المفضول.

فإنه يقال: إن أدله التقليد لا- تشمل الفتويين المتعارضتين، فمقتضى القاعده تساقطهما. إلا- أن الإجماع المدعى على عدم تساقطهما يقتضى لزوم الأخذ بإحدهما. و حينئذ فإن كان المجتهدان متساويين فى الفضيله حكم العقل بالتخير بين الفتويين. و إن كانا متفاضلين فيها حكم العقل بلزوم الأخذ بفتوى الأفضل، دون التخير، لفقدان ملاكه و هو التساوى.

و بالجمله: فلا- دليل على التخير بين فتوىي الفاضل و المفضول، لا من العقل، لتقيحه الأخذ بالمرجوح مع وجود الراجح، و لا من النقل، لعدم شمول أدله التقليد للفتويين المتعارضتين كما مرّ آنفا.

و فى الإشكال الثانى: أن أصله التعيينه التى هى جاريه فى المسأله الأصوليه حاكمه على الاحتياط الجارى فى المسأله الفقهيّه، لأنهما كالشك السببى و المسببى، حيث إن الأصل الجارى فى المسأله الأصوليه يزيل الشك فى المسأله الفقهيّه.

و بالجمله: فشىء من الإشكاليين المزبورين لا- يوجب الخدشه فى أصله التعيينه الموجه لتعين العمل بفتوى الأفضل، و الله العالم.

إذا اتضح الأصل الذى يعوّل عليه فى المسأله يقع الكلام فى أدله المانعين و المجوزين.

اعلم: أن المسأله ذات قولين: أحدهما تعين تقليد الأفضل، و عدم جواز تقليد المفضول، و هذا القول هو المعروف بين الأصحاب و جماعه من العامه، و فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده): «بل هو قول من وصل إلينا كلامه من الأصوليين كما عن النهايه» و فى المعالم: «هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم». و عن المحقق الثانى (قده) «دعوى الإجماع صريحا على ذلك» و عن التقريرات: «و يظهر من السيد فى الذريعه كونه من مسلمّات الشيعه».

و ثانيهما: الجواز أى التخير بين الفاضل و المفضول، و عدم تعين تقليد الفاضل، و هو المنسوب فى التقريرات المشار إليها «إلى جماعه ممن تأخر عن الشهيد الثانى (قده) تبعا للحاجبى و العضىدى و القاضى و جماعه من الأصوليين و الفقهاء، و صار إليه جملة من متأخرى أصحابنا حتى صار فى هذا الزمان قولاً معتدّاً به، و الأقرب ما هو المعروف بين أصحابنا».

و كيف كان ففى المسأله قولان: الأول جواز تقليد المفضول كما عليه جماعه، و الثانى المنع كما عليه المشهور، فهنا مبحثان أحدهما فى المنع، و الآخر فى الجواز.

ص: ٥٦١



=====

أدله جواز تقليد المفضل

أما الأول فمحصله: أنه قد استدلل على القول بالجواز تاره بالأصل، و أخرى بالدليل، فيقع الكلام فى مقامين.

القسم الأول: الاستدلال بالأصل العملى، و تقريبه بوجه:

أ - الاستصحاب

الأول: فى بيان تمسكهم بالأصل، و قد ذكروا فى تقريبه وجوها:

الأول: استصحاب التخيير الثابت فيما إذا كانا متساويين فى العلم، ثم صار أحدهما أفضل من الآخر، و يتم فى غير هذا المورد بالإجماع المركب.

و فيه: أنه لا- مجال هنا للتخيير لا واقعا و لا ظاهرا. أما الأول فواضح، لعدم جعل التخيير الواقعى بين الفتويين اللتين هما طريقان إلى الواقع، و ليس فيهما ملاك إلاّ الطريقيه، و عليه فالمجوعول واقعا إحداهما أو ثالث.

و أما الثانى فلعدم جريان الاستصحاب فيه، إذ مناط التخيير فى حال تساوى المجتهدين - و هو القطع بعدم المرجح - مفقود فى صورته أفضليه أحدهما من الآخر، و ذلك لاحتمال مرجحيه الأعلميه، و معه لا يحكم العقل بالتساوى، لارتفاع مناط حكمه.

و إن شئت فقل: أنّ موضوع التخيير كان تساوى المجتهدين فى العلم، و قد ارتفع التساوى، لصيروره أحدهما أعلم من الآخر، و قد قرّر فى محله عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع، لكونه موجبا للشك فى بقاء الموضوع مع احتمال دخل الزائل فيه، و مع الشك فى بقاء الموضوع لا يجرى الاستصحاب كالعلم بارتفاعه.

و توهم أنّ هذا الإشكال متجه على الاستصحاب إن كان المستصحب هو التخيير، و أمّا إذا كان ذلك جواز الرجوع إلى المفضل قبل أعلميه الآخر منه مع كون موضوعه الاجتهاد و العداله - اللذين هما باقيا بعد حصول الأعلميه قطعا - فلا إشكال فى بقاء جواز الرجوع إليه، لتبعيه الحكم لموضوعه حدوثا و بقاء من دون حاجه إلى الاستصحاب، للقطع ببقاء الموضوع المترتب عليه القطع ببقاء حكمه فاسد، لأنّ المراد بهذا الجواز ليس هو الإباحه بالمعنى الأخص التى هى من الأحكام الخمسه التكليفيه، بل المراد بالجواز هو الوجوب التخييرى بتطبيق العمل على إحدى الفتويين، و

ص: ٥٦٢

تسميه هذا الوجوب بالجواز إنما هي للرخصه فى تركه إلى بدل، فلا يندفع الإشكال بهذا التوهم، هذا.

ب - أصاله البراءه

الثانى: أصاله البراءه عن وجوب تقليد خصوص الأعلم، لكونه كلفه زائده، فيكون مخيراً فى العمل بإحدى الفتويين، حيث إن إيجاب العمل بفتوى خصوص الأفضل يوجب الضيق على العامى، فينفى بأصاله البراءه، نظير الشك فى أن الواجب عتق مطلق الرقبه أو خصوص المؤمنه، مع عدم إطلاق دليل ينفى اعتبار هذه الخصوصيه كما إذا كان لبيبا أو مجملا- لفظيا، فإنه ينفى التكليف بهذه الخصوصيه بأصل البراءه.

و بالجملة: فالمقام من صغريات التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءه عن التعيينه، هذا.

و فيه: منع صغرويه المقام لكبرى التعيين و التخيير التى تجرى فيها البراءه.

و توضيح ذلك منوط بالإشاره إلى أقسام التخيير حتى يتضح حال المقام، فنقول:

أقسام التعيين و التخيير

القسم الأول: التخيير العقلى الثابت فى تعلق التكليف بطبيعه ذات أفراد، فإنّ التخيير بين أفرادها يكون بحكم العقل، و الشك فى هذا التخيير ينشأ من احتمال دخل خصوصيه بعض الأفراد فى الحكم بحيث يختصّ حكم الطبيعه به، دون غيره من الأفراد، كاحتمال دخل الإيمان فى وجوب عتق الرقبه. فان كان لدليل الحكم المتعلق بالطبيعه إطلاق يدفع به احتمال دخل خصوصيه الإيمان فى الحكم، و يثبت به إطلاق الحكم لجميع أفراد الطبيعه على حد سواء. و إن لم يكن لدليل الحكم إطلاق يدفع الشك فى دخل خصوصيه الإيمان بأصل البراءه، لأنّ قيديّه الإيمان مما تناله يد التشريع، و فى رفعها منه، فتجرى فيها البراءه، و بها يرتفع الشك فى التعيينه.

القسم الثانى: التخيير الشرعى الذى يتكفله الخطاب كخصال الكفاره، فإنّ التخيير فيها شرعى واقعى، و ليس للعقل فيه دخل أصلا، فإذا شكّ فى وجوب إحداها جرت فيها البراءه.

القسم الثالث: التخيير العقلى الثابت فى باب التراحم، فإنّ الواجبين المتراحمين كإنقاذ الغريقين و إطفاء الحريقين يشتمل كل منهما على مصلحه موجه لجعل الوجوب لكل واحد منهما تعيينا، إلا أنّ عدم قدره المكلف على امثالهما معا أوجب حكم العقل بالتخيير بينهما مع تساوى

ملاكيهما، وبتعيين أحدهما مع أهميه ملاكه من ملاك الآخر. و مرجع الشك في التعيين و التخيير في هذا القسم إلى الشك في ترجيح أحد المتراحمين على الآخر و عدمه، فالتخيير حينئذ عقلي عارضى ناش من التراحم في مقام الامتثال، مع عدم مزاحمتها في مقام الجعل، و ليس هنا مورد للبراءة، إذ المفروض العلم بوجود المتراحمين واقعا.

القسم الرابع: التخيير بين فعل شىء و تركه، لدوران حكمه بين الوجوب و الحرمة مع عدم مرجح لأحدهما، فإنّ التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين ليس شرعيا و لا عقليا. أما عدم كونه شرعيا فواضح، إذ حكم الفعل واقعا واحد معين و هو الوجوب أو الحرمة. و أما عدم كونه عقليا فلعدم ملاك في كل من الفعل و الترك حتى يحكم العقل - حفظا لأحد الملاكين - بالتخيير كما في الواجبين المتراحمين، فالتخيير في هذا القسم تكويني، حيث إنّ المكلف بحسب طبعه إمّا فاعل و إمّا تارك، و لا تجرى البراءة في هذا القسم أيضا، لعدم الشك في الحكم.

و الحاصل: أن التخيير إمّا عقلي و إمّا شرعى و إمّا تكويني، و الأول يكون في موردين أحدهما:

أفراد الكلى المتعلق للحكم الشرعى كالرقبه، و الآخر: الواجبان المتراحمان الواجد كل منهما لملاك الوجوب التعيينى.

و الثانى يكون فيما قام الدليل الشرعى على التخيير بين شيئين أو أشياء كالخصال.

و الثالث يكون في دوران الأمر بين المحذورين.

ثم إنّه بعد الإحاطه بأقسام التخيير الأربعة يظهر مغايرتها للتخيير بين الفتويين المتعارضتين، حيث إنّه - بعد عدم شمول إطلاقات التقليد للفتاوى المتعارضة، و قيام الإجماع على عدم تساقطها - يحكم العقل بالتخيير بينها مع التساوى في العلم، و بالتعيين مع المزيه، لكونه إطاعه ظنيّه، بخلاف الأخذ بفتوى المفضول، فإنّ الإطاعه فيه احتماليّه، فلو عمل بفتوى المفضول مع التمكن من العمل بفتوى الأفضل فقد أخلّ بمراتب الإطاعه، إذ العقل لا يتنزل عن المرتبه السابقه إلى اللاحقه إلا بالتعذر.

فعلى هذا لا يتنزل العقل عن العمل بفتوى الأفضل مع التمكن، و منه لا يعدّ الأخذ بفتوى المفضول إطاعه موجبه للإجزاء، فتعين العمل بفتوى الأفضل يكون بحكم العقل من باب الإطاعه، و رعايه ما فيها من المراتب، و لا يكون بحكم الشرع حتى تجرى فيه البراءة. بخلاف تعيين بعض أفراد المطلق كالرقبه، فإنّ تعيين المؤمنه مثلا يكون بحكم الشارع، فإذا شكّ في هذا التعيين جرت فيه

أصله البراءة. وكذا تجرى البراءة في الشك في وجوب الصوم أو العتق، لكونه شكًا في التكليف.

وأما عدم جريان البراءة في تعيين أحد الواجبين المتزاحمين كإنقاذ الغريقين فيما إذا كان أحدهما عالما والآخر جاهلا، وشك في رجحان إنقاذ العالم، فإنما هو لعدم كون الشك في وجوبه التعيني حتى ينفي بالأصل، إذ المفروض وجوب إنقاذ كل منهما تعيينا كما هو مقتضى ملاك كل منهما، بل الشك في بقاء التخيير بين المتزاحمين مع فرض مرجح في أحدهما، فالعقل حينئذ لا يحكم بالتخيير، لإناطه هذا الحكم بتساويهما، ومع وجود مزيه في أحدهما يرتفع التساوي، فلا يحكم العقل حينئذ بالتخيير.

وكذا الحال في دوران الأمر بين المحذورين فيما إذا اقترن أحد الاحتمالين من الوجوب أو الحرمة بما يحتمل مرجحيته كالشهره مثلا فإنّ العقل لا يحكم حينئذ بالتخيير، لأنّ الأخذ بالاحتمال الموهوم إطاعه احتماليه، وبالاحتمال المقرون بما يحتمل مرجحيته إطاعه ظنيه، وهذا يقدم عقلا على الإطاعه الاحتماليه.

والحاصل: أنّ الشك في التعيينه في المزاحمين و في دوران الأمر بين المحذورين ليس شكًا في الحكم الشرعي حتى تجرى فيه البراءة، و في تعيين أحد أفراد الطبيعه المتعلقه للحكم كالرقبه يكون شكًا في التكليف، فتجربى فيه البراءة.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ الشك في التعيينه في المقام - وهو الشك في تعيين الأخذ بفتوى الأعلم - ليس من موارد أصله البراءة، لعدم كون الشك في ثبوت التكليف، بل في سقوطه و امتثاله الذي هو مجرى قاعده الاشتغال، فلا وجه لجعل ما نحن فيه من صغريات التعيين و التخيير التي تجرى فيها البراءة.

ج - أصله عدم مرجحيه الأعلميه

الثالث من وجوه تقرير الأصل هو: أنّه لما كان مناط تقديم فتوى الأفضل على غيره مرجحيه الأعلميه، و من المعلوم أنّ المرجحيه كالحجيه توقيفيه، و مع الشك فيها يجرى الأصل في عدمها المقتضى للتخيير بين الفتويين، إذ المفروض حجيه قول المفضول ذاتا، لشمول دليل حجيه الفتوى لها كانت النتيجة حجيه قول المفضول كالفاضل، هذا.

و فيه: أنّ الأصل عدم حجيه فتوى المفضول، لما تقدم من أنّ المتيقن خروجه عن عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن هو قول الأفضل، لتعيينه بنظر العقل فى مقام الإطاعة و تفرغ الذمّه، دون قول المفضول، لأنّ العمل به إطاعة احتماليه لا يكتفى بها فى حصول الامتثال.

و دعوى خروج فتوى المفضول أيضا عن عموم حرمة العمل بالظن، لأنّه مقتضى حكومه إطلاق دليل الخاصّ على عموم العام، فالنتيجه التخيير بين الفتويين، غير مسموعه، لأنّ أدلّه التقليد لا تشمل الفتويين المتعارضتين حتى يكون إطلاقها حاكما على عموم أدله حرمة العمل بالظن، و إنّما الدليل على اعتبارهما هو ما ادعى من الإجماع على عدم سقوطهما، و العقل حينئذ يحكم بالتخيير مع تساوى المجتهدين فى العلم، و بالترجيح مع تفاضلها، فلا دليل لا عقلا و لا نقلا على حجيه فتوى المفضول المخالفه لفتوى الأفضل. أمّا الأوّل فلنصح ترجيح المرجوح على الراجح، و أمّا الثانى فلما مرّ آنفا من سقوط أدله التقليد و عدم شمولها للمتعارضين.

و أمّا ما ذكره المستدل - من توقيفه المرجح كالحجيه، و مع الشك فيها يجرى الأصل فى عدمها - ففيه: أنّه متجه فى التخيير الشرعى الثابت بالدليل كالتخيير بين الخبرين المتعارضين، ضروره أنّ رفع اليد عن الحجيه - و هى دليل التخيير الشرعى - لا مسوّغ له إلاّ الدليل، فإنّ إطلاق دليل التخيير حجه، و هو ينفى كل مشكوك المرجحيه، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق إلاّ بما دلّ الدليل على مرجحيته الموجه لتقييد إطلاق أدله التخيير. و هذا بخلاف التخيير العقلى، فإنّ ملاكه هو التساوى المفقود فيما إذا كان لأحد المتعارضين مزيّه و إن لم تثبت مرجحيته شرعا.

فصارت النتيجه: أنّ الأصل فى المسأله عدم حجيه قول المفضول، و أن شيئا من الوجوه التى قرّر بها الأصل لا يجرى فى إثبات جواز تقليد المفضول فى صورته معارضه فتواه لفتوى الأفضل، بل الأصل كما تقدّم يقتضى عدم الجواز، و الله العالم.

القسم الثانى: الأدله الاجتهاديه

١ - إطلاقات أدله التقليد

المقام الثانى: فى استدلال المجوّزين لتقليد المفضول مع معارضه فتواه لفتوى الأفضل بالأدله الاجتهاديه، و هى كثيره:

الأوّل: إطلاقات أدله مشروعيه التقليد من الآيات و الروايات، بتقريب: أنّها و إن كانت ظاهره

فى حجيه كل واحده من الفتاوى تعيينا بنحو العام الاستغراقى، لكن لا بد من صرفها فى تعارض الفتويين إلى الحجيه التخيرييه بقرينتين خارجيه و عقليه.

أما الخارجيه فهى كثره الاختلاف فى الفتاوى مع التفاوت فى العلم و الفضيله، و ندره الاتفاق بين جمع كثير من المجتهدين فى الفتوى، حيث إنّه مع هذه الكثره من الاختلاف فى الفتوى لم يقيد الأئمه المعصومون «عليهم الصلاه و السلام» حجيه قول الفقيه بعدم مخالفته لفتوى غيره من الفقهاء. فهذه قرينه قطعيه على إطلاق أدله التقليد الّذى مقتضاه حجيه فتوى كل من الفاضل و المفضول سواء أكانتا متوافقتين أم متخالفتين، و سواء علم بتوافقهما و تخالفهما أم لا، و سواء علم بتساوى المجتهدين فى العلم أم لا، فإنّ الإطلاق المزبور يقتضى هذا التعميم.

و أما القرينه العقليه، فهى: أنّ القاعده فى الدليلين المتعارضين تقتضى الجمع بينهما مهما أمكن، و عدم طرحهما رأسا، و هذا الجمع ينتج التخيير بينهما.

توضيحه: أنّه إذا ورد دليل على وجوب القصر فى المسافه التليفقيه و إن كان الذهاب أقلّ من أربعه فراسخ، و دليل آخر على وجوب الإتمام فيها، فلا سبيل إلى طرح كليهما، و الحكم بعدم وجوب شىء من صلاتى التمام و القصر، بل لا بد من الأخذ بأحدهما تخيرا بأن يقيد إطلاق كل من الدليلين بالآخر، فيقال: يجب إتمام الصلاه إلاّ مع الإتيان بالصلاه المقصوره، و كذا تجب المقصوره إلاّ مع الإتيان بالتامه، فالنتيجه الوجوب التخيري بينهما.

و بالجملة: فمع إمكان الجمع بين المتعارضين بتقييد الإطلاق فيهما لا وجه لطحهما، ففى المقام يقيد إطلاق حجيه فتوى كل من الفاضل و المفضول، و يقال: إنّ فتوى كلّ منهما حجيه فى ظرف عدم الأخذ بالأخرى، ففتوى المفضول حجيه فى ظرف عدم الأخذ بفتوى الأفضل، و بالعكس، و هذا معنى التخيير، هذا.

و أنت خير بما فى كلتا القرينتين.

إذ فى الأولى أولا: منع غلبه الاختلاف فى الفتوى بين المفتين فى تلك الأعصار مع تمكنهم من الرجوع إلى الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين»، و أخذ الأحكام و مداركها منهم «عليهم السلام». و غلبه الاختلاف فى الفتاوى إنّما حدثت فى الأعصار المتأخره عن زمانهم عليهم السلام، لضياح جمله من كتب الحديث، و غيره من الحوادث. و عليه فإطلاقات حجيه الفتاوى لا تشمل

=====

الفتويين المتعارضتين، فأصالة عدم الحجية تقتضى عدم حجيتها معا.

و ثانيا: منع صلاحية الغلبه - بعد تسليمها - لصرف الإطلاقات عن ظاهرها من الحجية التعيينية إلى التخيرييه الشامله لصوره اختلاف الفتاوى، و ذلك لقصور أدله اعتبار الفتاوى كالروايات عن شمولها للفتاوى المتعارضه، حتى تصل النوبه إلى صرفها عن الحجية التعيينية إلى التخيرييه، فهى لا تدل على اعتبار كلتا الفتويين المتعارضتين و لا واحده معينه منهما، لعدم الترجيح، و لا مخيره منهما لعدم فرديتها لدليل حجية الفتاوى. فإثبات حجية إحداهما منوط بدليل آخر كالإجماع المدعى على عدم سقوط كلتا الفتويين المتعارضتين، كإثبات حجية أحد الخبرين المتعارضين بالأخبار العلاجيه هذا.

و فى الثانيه - و هى القرينه العقليه - أنّ قياس تعارض الفتويين بموارد الجمع العرفى فى غير محله، لعدم التعارض فيها مع إمكان الجمع بينها عرفا، و عدم تحيرهم فى تشخيص المراد منها، ففرق واضح بين الفتويين اللتين تكون إحداهما وجوب السوره مثلا و الأخرى عدمه، و بين قوله:

«من أفطر متعمدا فى شهر رمضان فعليه صوم شهرين متتابعين» و قوله: «من أفطر فعليه إطعام ستين مسكينا» فانه لا يمكن الجمع بين وجوب السوره و عدمه مع هذا التعارض التناقضى، بخلاف مسأله تعمد الإفطار، فإنّ لكلّ من هذين الكلامين نصا و ظاهرا، و العرف يجمع بينهما برفع اليد عن ظهور كل منهما فى التعيينيه بنص الآخر، فإنّ ما يدلّ على «وجوب إطعام ستين مسكينا» نصّ فى وجوب الإطعام و ظاهر فى تعينه و عدم وجوب عدل له، و يرفع اليد عن هذا الظاهر بنصّ ما يدلّ على وجوب صوم شهرين، و بالعكس، و يكون نتيجة هذا الجمع وجوب كلّ من الإطعام و الصوم تخيرا، لأنّ مقتضى ارتفاع ظهور كل منهما فى التعيينيه بنص الآخر هو التخير بين الصوم و الإطعام.

فالمتحصل: أنّ إطلاقات أدله التقليد لا تدلّ على المدعى و هو التخير بين الفتويين المتعارضتين، بل هى ساقطه عن الاعتبار، فلا بد فى إثبات حجية إحدى الفتويين تخيرا من التماس دليل آخر، فالاستدلال بتلك الإطلاقات على جواز تقليد غير الأعلم مع الاختلاف فى الفتوى فى غير محله.

٢ - استلزام وجوب تقليد الأعلم للعسر

الثانى: أنّ وجوب تقليد الأعلم عسر على المكلفين، لتعسر تشخيص مفهومه و مصداقه، و كذا

تعيّر تعلم فتاواه على أهالي البلدان فضلا عن سكان القرى و البوادي، و كل حكم عسرى مرفوع، فوجوب تقليد الأعلّم مرفوع، فيجوز تقليد المفضول مع مخالفه فتواه لفتوى الأعلّم، هذا.

و فيه: أنه لا يلزم الحرج فى شىء مما ذكر. أمّا من ناحيه المفهوم فلأنّ مفهوم الأعلّم من المفاهيم العرفيه، و سيأتى توضيحه «إن شاء الله تعالى» و كذا مصداقه، فإنّه لا يزيد مثونه تشخيصه على مثونه تشخيص مفهومه فى سائر الموارد كالأعلّم فى علم الطب و غيره من العلوم، فكما يتحقق تشخيصه هناك بالعلم و الاطمئنان و الشيعاء، فكذلك يحصل ذلك هنا بها بإضافه البينه إليها. و أمّا من ناحيه تعلّم فتاواه فلا مكان ذلك بأخذ رسالته أو السؤال عمّن يحيط بفتاوى المجتهدين و ينقلها لمقلديهم.

و الحاصل: أنه لا يلزم حرج فى شىء من هذه المراحل الثلاث أصلا خصوصا بعد ملاحظه اختصاص وجوب الرجوع إلى الأعلّم بالمسائل التى علم بمخالفه فتوى المفضول لفتوى الأفضل فيها، و من المعلوم انتفاء الحرج فى العلم بموارد الخلاف، هذا. مضافا إلى: أنه أخصّ من المدعى، إذ لا حرج على الكل فى تقليد الأعلّم، بل يختص الحرج ببعض المكلفين.

٣ - سيره المتشرعه

الثالث: استقرار سيره المتشرعه على الرجوع إلى كل مجتهد من دون فحص عن أعلميته مع اختلاف العلماء فى الفقاهه و الفتوى، فعدم فحصهم دليل على عدم وجوب تقليد الأعلّم.

و فيه: أنّ دعوى السيره فى غير صوره العلم بالمخالفه غير بعيدة. لكنه أجنبي عن المدعى، و هو استقرار السيره على عدم الفحص فى صوره العلم بالمخالفه، فإنّ دعوى السيره فى هذه الصوره ممنوعه جدّاً، بل السيره على خلافه، لما ترى من عدم استعمال المريض دواء الطبيب الذى خالفه فى ذلك طبيب أعلم منه، فإنّ المريض يترك ذلك الدواء و يستعمل دواء الطبيب الأعلّم.

و بالجملة: فالمتيقن من السيره هو صوره عدم العلم بالمخالفه، و هى أجنبيه عن صوره العلم بالمخالفه التى هى مورد البحث.

٤ - الروايات الإرجاعيه

الرابع: إرجاع الأئمه المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين جماعه من العوام إلى عده من

ص: ٥٦٩



أصحابهم كزراره و يونس بن عبد الرحمن و محمد بن مسلم و زكريا بن آدم و غيرهم مع حضور الإمام عليه السلام، فإنّ تقليد الأعملم لو كان واجبا و لم تكن فتوى المفضول حجه لم يكن وجه للإرجاع إلى هؤلاء، إذ المفروض وجود الأعملم - و هو الإمام عليه السلام - بينهم، فحجيه فتاواهم مع وجوده عليه السلام فيهم تدلّ على حجيه فتوى المفضول مع وجود الأفضل، هذا.

و فيه أوّلا: أنّه لا إطلاق في أدلّه الإرجاع إلى جملة من الأصحاب، و إنّما هو إرجاع في موارد إلى أشخاص معينين، فلا إطلاق في الين حتى يتمسك به لإثبات حجيه فتوى المفضول و إن كانت مخالفه لفتوى الأفضل.

و ثانيا: أنا نقطع بخروج صورته العلم بالمخالفة عن مورد الروايات الإرجاعية، ضرورة أنّهم «عليهم السلام» لا يرجعون شيعتهم إلى الأشخاص الذين يفتون بخلاف قولهم صلوات الله عليهم»، لكونه إرجاعا إلى الباطل الذي يحرم اتّباعه.

فالمتحصل: أنّ الاستدلال بالأخبار الإرجاعية عن حجيه فتوى المفضول مع العلم بمخالفتها لفتوى الأفضل غير سديد.

٥ - دليل الانسداد الخامس: ما عن المحقق القمي «قده» من أنّ دليل الانسداد يقتضى وجوب الأخذ بقول العالم مطلقا من غير فرق بين الأعملم و غيره، لوجود المناط - و هو الظنّ - في كليهما.

و فيه أوّلا: عدم تماميه دليل الانسداد، إذ من مقدماته انسداد باب العلمى، و قد ثبت في محله انفتاحه.

و ثانيا: - بعد تسليم تماميه مقدماته - أنّ النتيجة حجيه قول خصوص الأعملم، لأقربيته إلى الواقع كما سيأتى في أدله المانعين «إن شاء الله تعالى».

٦ - التمسك بآيه نفى مساواه العالم للجاهل

السادس: أنّه إذا لم يكن المفضول قابلا للتقليد كان مساويا للجاهل، و قد قال الله تعالى: «هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون» و نفى الاستواء يستلزم حجيه فتوى المفضول، إذ لو لم تكن حجه كان المجتهد المفضول مساويا للجاهل، و المفروض أنّه بمقتضى الآيه الشريفه ليس مساويا

=====

للجاهل.

و فيه: أنّ الآيه الشريفه على خلاف المطلوب أدلّ، لأنّ المفضول جاهل فى مقدار من العلم الّذى يكون الأفضل واجدا، له، فلو جاز تقليد المفضول لزم تساويهما، وهذا خلاف ما دلّت عليه الآيه الشريفه من نفى استوائهما.

وقد نوقش فيه بأنّ المراد نفى المساواه بين العالم المطلق و الجاهل المطلق، لا نفى المساواه بين العالم بالكل و الجاهل بالبعض كالمفضول بالنسبه إلى الفاضل، فلم يثبت نفى المساواه بينهما حتى تدلّ الآيه المباركه على عدم حجيه فتوى المفضول، فيجوز تساوى الفاضل و المفضول فى حجيه قوليهما، إذ المنفى فى الآيه الشريفه تساوى العالم و الجاهل المطلقين، لا تساوى العالم المطلق و الجاهل بالبعض، فلا تكون الآيه دليلا على عدم جواز تقليد المفضول كما هو المقصود من المناقشه.

لكن الإنصاف اندفاع هذه المناقشه، لأنّ الحمل على العالم و الجاهل المطلقين حمل على الفرض المعدوم أو النادر، فلا يمكن تنزيل الآيه على نفى المساواه بينهما، بل لا بد من حملها على العالم و الجاهل الإضافيين، فيتم الجواب المزبور و هو دلالة الآيه على نفى التساوى بين العالم و الجاهل الإضافيين، فإنّ المفضول جاهل بالنسبه إلى الأفضل، فنفى التساوى بينهما يقتضى حجيه قول الأفضل و عدم حجيه قول المفضول.

٧ - جواز تقليد عوام الشيعة لأصحاب الأئمه

السابع: ما أشار إليه صاحب الفصول «قده» من: أن تقليد المفضول لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصرى الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين» تقليد أصحابهم، بل كان عليهم أخذ الأحكام من الأئمه عليهم السّلام دون أصحابهم، و من المسلم رجوع عوام الشيعة فى زمان حضورهم عليهم السّلام إلى الصحابه فى مسائل الحلال و الحرام، و استقرار سيرتهم على ذلك، و يشهد بذلك روايه أبان بن تغلب و غيره من الأخبار الإرجاعيه المتقدمه فى الفصل المتقدم «ص ٥١٨ إلى ص ٥٢٢).

و فيه: أنّ رجوع عوام الشيعة إلى الصحابه فى الجمله قطعى و لا- يعتريه ريب، لكنه مع ذلك لا- يجدى فى إثبات جواز تقليد المفضول مع العلم بالاختلاف، ضروره أنّه يعلم ببطلان الفتوى

ص: ٥٧١

=====

المخالفه للإمام عليه السّلام و عدم صحه الأخذ بها.

و بالجمله: فهذه السيره لا تصلح لإثبات جواز تقليد المفضول مع مخالفتها لفتوى الأفضل كما هو مورد البحث.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ شيئا من الوجوه المتقدمه لا يثبت جواز تقليد المفضول مع العلم بمخالفه فتواه لفتوى الأفضل.

أدله وجوب تقليد الأعلّم:

و أما المبحث الثانى فتفصيله: أنّه قد استدل على عدم جواز تقليد المفضول مع العلم بالمخالفه بوجوه:

١ - الإجماعات المنقوله

الأوّل: الإجماعات المنقوله صريحا فى كلام المحقق الثانى «قده» كما حكاه المحقق الأردبيلى «قده» أيضا عن بعضهم، و ظاهرا فى كلام الشهيد الثانى «قده» المؤيد بنقل عدم الخلاف عند أصحابنا كما يظهر من السيد فى الذريعه و شيخنا البهائى، حيث قال: «و تقليد الأفضل معين عندنا». و عن المعالم «و هو قول الأصحاب المّدين وصل إلينا كلامهم المعتضد بالشهره المحققه بين الأصحاب، و هو الحجيه فى المقام».

و فيه أوّلا: أنّه لا إجماع فى المسأله، لما مرّ آنفا من كون المسأله ذات قولين.

و ثانيا: أنّه بعد تسليم الاتفاق لا يمكن الاعتماد عليه، لقوه احتمال مدركيته، لاستدلال المجمعين عليه ببعض الوجوه التى سيأتى التعرض لها «إن شاء الله تعالى»، فلا نطمئن بكونه إجماعا تعبديا كاشفا عن قول المعصوم (عليه السّلام).

٢ - الأخبار

الثانى: الروايات الداله على ترجيح الأعلّم على غيره:

منها: مقبوله عمر بن حنظله التى رواها المشايخ الثلاثه «قدّس سرّهم»، قال: «سألت أبا عبد الله

ص: ٥٧٢

عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث، فتحاكما... إلى أن قال: فان كان كل واحد اختار رجلا من أصحابنا فرضيا أن يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما، و كلاهما اختلفا في حديثكم، فقال: الحكم ما حكم به أعدلها و أفقهما و أصدقهما في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت إلى ما حكم به الآخر».

تقريب الاستدلال بها: أنها دلت على وجوب تقديم الأفقه على غيره.

و قد أورد على الاستدلال بها بوجوه:

أحدها: ضعف سند الرواية بعمر بن حفص، لعدم ورود توثيق و لا جرح في حقه، فيكون مجهولا، فيشكل الاعتماد على روايته. لكن قد سبق في بحث الأخبار العلاجية الإشارة إلى مستند القوم في قبول روايته، و المعتمد من تلك الوجوه توصيفها بالمقبولة، فلاحظ ما ذكرناه هناك.

إلا أن الإشكال في دلاله المقبولة على المدعى و هو تقديم فتوى الأفضل على فتوى المفضل عند المعارضه كما سيأتى «إن شاء الله تعالى».

ثانيها: أن مورد الترجيح في المقبولة بالأفقيه و غيرها من الصفات هو الحكمان اللذان اختلفا في الحكم، و من المعلوم توقف فصل الخصومه الذي لا بد منه على ترجيح أحد الحكمين على الآخر، إذ الحكم بالتخير لا يقطع الخصومه، بل يوجب بقاءها و استمرارها. بخلاف المقام، فإن التخير بين الفتويين لا محذور فيه، فلا وجه للتعدي عن مورد الروايه - و هو الحكم - إلى ما نحن فيه من تعارض الفتويين، مع وضوح الفرق بينهما.

و الحاصل: أن مورد الروايه هو القضاء، دون الفتوى، و لا ملازمه بينهما كما لا يخفى.

ثالثها: أن الأعلية المرجحه للقاضي في باب القضاء غير الأعلية المرجحه للمفتي في باب الفتوى، و ذلك لأن الأعلية في باب القضاء إضافيه، لكونها ملحوظه بالإضافه إلى حاكم آخر، لا إلى كل مجتهد، لا حقيقته. و في باب الفتوى حقيقته لا إضافيه، لأن الأعلية في باب الفتوى ملحوظه بالإضافه إلى جميع الفقهاء، فإذا كان فقيهان في بلد و كان أحدهما. أفقه من الآخر تعين ذلك الأفقه للقضاء و إن كان من في بلد آخر أفقه منه. بخلاف الفتوى، فإنه إذا كان من في بلد آخر أفقه تعين ذلك للمرجعيه. ففرق واضح بين الأعلية المعبره في باب القضاء و بين الأعلية المعبره في باب الفتوى، فإنها في الأول إضافيه، و في الثاني حقيقته. أى مطلقه.

فالمتحصل: أنه لا وجه للتعدى... الأعلمية المرجحه لأحد الحاكمين إلى الأعلمية المرجحه لأحد المجتهدين في مقام الفتوى.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما في تقارير شيخنا الأَـعظم «قده» من أنه يتم المطلوب - و هو مرجحه الأَـعلمية في باب الفتوى كباب القضاء - بالإجماع المركب، حيث إنه لا قائل بالفصل بين وجوب قضاء الأَـعلم و تقليده.

وجه الغموض ما مرّ آنفا: من كون الأَـعلمية في باب القضاء مضافه، و في باب الفتوى مطلقه و المجدى هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل.

و منها: ما عن مولانا أمير المؤمنين صلوات الله عليه « في عهده لمالك الأَـشتر: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك».

و منها: ما رواه الصدوق عن داود بن الحصين عن الصادق عليه السَّلام: «في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما بينهما في حكم وقع بينهما خلاف، و اختلف العدلان بينهما، عن قول أيهما يمضى الحكم؟ قال عليه السَّلام: ينظر إلى أفقهما و أعلمهما بأحاديثنا».

و تقريب الاستدلال بمثل هذه الروايات واضح، لدلالاتها على تقديم قول الأفقه و الأَـعلم على غيره، مع التصريح في روايه داود بتقديم قوله عند العلم بالمعارضه و الاختلاف.

و فيه: ما عرفت من مغايره الأَـعلمية في باب القضاء للأَـعلمية في باب الفتوى، فالتعدى من الأوّل إلى الثانى في غير محله، و ليس المراد بقوله عليه السَّلام: «أفضل رعيتك» الأَـعلمية، بل معنى آخر تقدّم بيانه في التوضيح (ص ٥٥٤) فلاحظ.

و منها: ما عن البحار نقلا عن كتاب الاختصاص، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم:

«من تعلّم علما ليمارى به السفهاء، أو لياهى به العلماء أو يصرف به الناس إلى نفسه، يقول: أنا رئيسكم، فليتبوأ مقعده من النار، إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها، فمن دعا الناس إلى نفسه و فيهم من هو أعلم منه لم ينظر الله إليه يوم القيامة».

و منها: ما عن البحار أيضا عن مولانا الإمام الجواد «عليه الصلاة و السَّلام»: «أنه قال مخاطبا عمّه: يا عمّ انه عظيم عند الله أن تقف غدا بين يديه، فيقول لك: لم تفتى عبادى بما لم تعلم و فى الأَمة من هو أعلم منك؟».

و فى كلتا الروايتين أوّلاً: ضعف السند، و ثانياً: ضعف الدلالة، لأنّ ظاهرهما هو التصدّي للخلافه التى هى منصب شامخ إلهى لا تحصل لأحد باتعاب النفس، بل هى موهبه إلهيه لا يتمصها إلا من شملته العناية الربانيه. و الإمام عليه السّلام ردع عمّه عن التصدى للخلافه بأنّ الخليفه لا- بد أن يكون أعلم من جميع الأئمّه ليقتدر على حلّ جميع مشاكلهم، و تعليم مسائلهم، و قضاء حوائجهم، و جلب مصالحهم، و دفع مفاسدهم.

و لو كان المراد إفتاء الفقيه لزم منه عدم جواز الإفتاء للمفضول أصلاً، لانحصار جواز الإفتاء بمن هو أعلم من جميع الأئمّه. و هذا كما ترى، لوضوح حجيه فتوى المفضول ما لم يعارضها فتوى الأفضل.

فتلخص: أنه لا سبيل إلى الاستدلال بالروايات على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً.

### ٣ - أقربيه فتوى الأعلّم إلى الواقع

الوجه الثالث من الوجوه المحتج بها على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً عند التعارض: أنّ فتوى الأعلّم أقرب إلى الواقع من فتوى غيره. و قد تقدّم فى التوضيح (ص ٥٥٥) تقريب الاستدلال به، و الإشكال الصغرى و الكبرى عليه.

و كان على المصنّف «قده» الذى وافق جماعه من المحققين الذين تقدم ذكرهم فى منع الصغرى - و هى أقربيه فتوى الأفضل مطلقاً من فتوى المفضول - أن يناقش فيما أفاده الشيخ الأعظم «قده» من صحه الصغرى المذكوره، و بطلان ما أفادوه من منع صحتها، ضروره توقف تسليم الإشكال الصغرى على ردّ ما أفيد فى صحتها، و إلا فلا بد من الاعتراف بصحتها.

و كيف كان فلا بأس بالإشاره إلى ما عن الشيخ «قده» فى التقريرات من تصحيح الصغرى، و هى أقربيه فتوى الأفضل من فتوى المفضول و إن كانت موافقه للمشهور أو للاحتياط أو لفتوى أعلّم الأحياء و الأموات.

و محصّل ما فى التقريرات بطوله هو: أنّ من منع الصغرى إن أراد بذلك إثبات التسويه بين الأعلّم و العالم من حيث الظن فى حدّ ذاتهما مع الغض عن الأمور الخارجيه، ففيه: أنه خلاف الضروره و الوجدان، إذ لا- ينبغى الارتياح فى أنّ لزياده العلم و البصيره بمدارك المسأله و معارضاتها

و غير ذلك زياده تأثير فى إصابه الواقع كما اعترف به المحقق الأردبيلي «فده».

و إن أراد أن قول المفضول - لانضمام بعض الظنون المستنده إلى الأمور الخارجيه إليه - يصير الظن الناشئ منه أقوى من الظن الحاصل من قول الأعلم أو مساويا له، ففيه: أن الظنون الحاصله للمقلد بملاحظه الأمور الخارجيه مما لا عبره به أصلا، بناء على كون التقليد من الظنون الخاصه الثابته حجيتها بالأدله الشرعيه، و ذلك لوجوه:

الأول: عدم الدليل على اعتبار هذه الظنون فى مقام تقويه الأماره و ترجيحها على معارضها، بعد اقتضاء الأصل عدم اعتبارها، فإنّ قوه الأماره لا تحصل إلا بمرجح داخلى كالأعلميه و الأورعيه و الأوثقيه و نحوها، أو بمرجح خارجى كتعاضدها بمثلها أو بأقواها من الأمارات المعتمره الثابته حجيتها بدليل قاطع. و شىء من هذين السببين لقوه الأماره غير موجود فى المقام.

أما الأول فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصله بمرجح داخلى.

و أما الثانى فلاّنه لا أثر للمرجح الخارجى كالشهره الموافقه لفتوى المفضول، إذ من المعلوم أن وظيفه المقلد هى التقليد دون العمل بمطلق الظن حتى يترجح ظن المقلد المتعاضد بالشهره أو غيرها، فمن أين يحصل ظن قوى يتكافأ قوه الظن الموجود فى قول الأعلم.

و أمّا ما ذكره النراقى و القمى «قد هما» من أنّ موافقه قول المفضول لقول المجتهد الآخر ربما توجب قوه الظن الحاصل من قوله، ففيه: أنه إن كان فيهم من يكون أعلم ممّن فرض أعلميته من هذا العالم أولاّ تعين عليه تقليده، و إلاّ فلا أثر لهذه الموافقه، لوضوح الفرق بين توافق أقوال المجتهدين و بين تعاضد الأخبار فى الترجيح على المعارض، و ذلك لاختلاف مناط القوه و الضعف فى كل منهما، إذ المدار فى قوه الأقوال حسن نظر أربابها و مهارتهم فى تمييز الصواب و الخطأ فى الأمور الاجتهاديه، و المدار فى قوه الروايه تحرّز الرّاوى عن الكذب، فتوافق المفضولين فى الرّأى لا- يوجب الظن، لأنّ هذا التوافق يحصل من أمر حدسى، و هو تقارب أنظارهم و توافق أفهامهم فى اجتهاد حكم من الأحكام. و الظن الحاصل من أمور حدسيّه لا يعبأ به، فالظن الشائى الثابت فى قول الأعلم لا معارض له.

و من هنا يتضح الفرق بين تعاضد الأخبار و توافق الأقوال، فإنّ الأول يوجب تقديم الخبر المتعاضد بأخبار على الخبر المخالف له، بخلاف الثانى، فإنّ وجود المعارض و عدمه سيان فى

وجوب الأخذ بقول غيرهما إذا كان أقوى.

لا- يقال: أن ما ذكرته هنا ينافي ما تقدم من أن الأصل في التخييرات العقلية الأخذ بكل ما يحتمل كونه مرجحا، فلا وجه لعدم الأخذ بما يحتمل كونه مرجحا لقول المفضل.

فانه يقال: ما ذكرناه من الأخذ بمحتمل المرجحيه - وإن لم يقد دليل على مرجحيته - إنما هو في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، لا بين المتباينين كما في المقام.

لا- يقال: بناء الأصحاب في التعادل و الترجيح على ترجيح الأخبار بالمرجحات الخارجيه التي لم يقد دليل على حجيتها إذا لم تكن ممّا قام الدليل الخاصّ على عدم حجيتها كالقياس، و قول المجتهد أيضا طريق ظني للمقلد، فما الفارق بينهما؟ فانه يقال أولا: إنّ ترجيح الأخبار بمطلق المرجحات من الداخليه و الخارجيه على القول به يستفاد من أخبار الترجيح، و من المعلوم فقدان مثل هذه الأخبار في المقام.

و ثانيا: أنّ حجيه الأخبار إنّما هي لأجل إفادتها الظن في نظر العاملين بها، و هم المجتهدون، و حيث اعتبر نظرهم في جعل الطريق الظني اعتبر نظرهم أيضا في طلب المرجحات عند التعارض.

و أمّا حجيه أقوال العلماء للعوام فليست لأجل إفادتها الظن في نظر القاصرين و هم العوام، بل لأجل غلبه مصادفتها للواقع نوعا، فلا وجه لاعتبار نظرهم في طلب المرجحات.

و الحاصل: أنّ الشارع لما وجد العوام قاصري النظر في الأمور العلميه جعل لهم أقوال العلماء طريقا تعديا باعتبار ما فيها من غلبه المطابقه للواقع، و أمرهم بالرجوع إليهم، من غير النظر و الفحص عن شىء، فكأنّه صار نظرهم عند الشارع ساقطا عن الاعتبار في جميع المقامات.

الوجه الثانى: من وجوه عدم اعتبار ظنون المقلد الحاصله من غير الطريق الشرعى المعين له هو: أنّ تلك الظنون مما لا يكاد ينضبط بضابط، فربما يحصل له الظن من قول عامى آخر أو من الرمل و الجفر و النجوم و نحوها، و ربما يترجّح في نظرهم المفضل بملاحة حسبه و نسبه و اشتهاه بين العوام، و لا- سبيل إلى الاعتماد على كل ظن حاصل من غير الطريق الشرعى، لأدائه إلى مفساد عظيمه في هذا الدين، فلا بد من المنع عن الاعتماد عليها مطلقا.

فالتتيجه: أنّ الظن الموجود في طرف الأعلم لا يعارضه شىء من الظنون الداخليه، لأنّ الكلام إنّما هو بعد فرض تساوى الفاضل و المفضل في جميع الجهات غير الفضل، فيجب أتباعه بحكم



=====

العقل القاطع بوجوب العمل بأقوى الأمارتين.

الوجه الثالث: إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجه الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح. نعم مقتضى الأصل الذى أسسه المحقق القمى «قده» هو كون المقلد كالمجتهد فى الأخذ بكل أماره، و لكنه لم نظفر بمن وافقه فى ذلك، إذ كلّ من جوّز التقليد جعله من الظنون الخاصه.

هذا محصل ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» و فى كلماته مواضع لا تخلو من غموض، نتعرض لاثنين منها:

الأول: قوله فى الوجه الأوّل على عدم حجيه الظنون الحاصله للمقلد بملاحظه الأمور الخارجيه: «أما الأوّل فواضح، إذ المفروض عدم كون هذه الظنون من الظنون الحاصله بمرجح داخلى» وجه الغموض: أنه ربما ينافى ما سيدكره بعد ذلك من قوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى بوجه آخر، لأنّ قول المفضول ربما يكون مفيدا للظن الأقوى من حيث الأمور الداخليه، مثل أن يكون قوه الظنّ مستنده إلى فحصه و بذل جهده زياده عمّا يعتبر فى اجتهاد المجتهدين من الفحص» فإنّ هذا الكلام لا يلائم ما أفاده قبيل هذا بقوله: «من المرجحات الداخليه، و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» فإنّ هذه العبارة تدلّ على نفى المرجح الداخلى الموجب لحصول الظن القوى من قول المفضول.

و مقصود من قال بحصول هذا الظن بقول المفضول المساوى للظن الحاصل من قول الأفضل أو الأرجح منه هو الظن الحاصل من مرجح داخلى أو خارجى. فنفى المرجح الداخلى بقوله:

«و المفروض عدم كون هذه الظنون كذلك» ينافى ما أثبتته بقوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى».

و لعلّ وجه عدم تعرض المصنف لردّ ما أفاده الشيخ «قد هما» هو اعتراف الشيخ بعد كلام طويل بعدم صحه الصغرى بقوله: «نعم يمكن المناقشه فى الصغرى... إلخ».

الثانى: قوله فى الوجه الثالث: «إمكان دعوى الاتفاق على سقوط أفكار العوام و المقلّدين عن درجه الاعتبار فى جميع المقامات حتى الترجيح» إذ فيه: أنه كيف يمكن دعوى هذا الاتفاق مع بنائهم على تقديم مظنون الأعلميه فى التقليد؟

إلا أن يقال: إنَّ ظنَّ غير العامي يوجب التقديم، دون ظن العامي، فإنَّ وجوده و عدمه سيان.

لكن فيه: أنَّ مطلق الظن معتبر عقلا في دوران الحجج بين التعيين و التخيير، و المفروض أنَّ حججه فتوى الأعلـم من صغريات كبرى التعيين و التخيير كما أشرنا إليه سابقا، و إن كانت النسبه بين نفس فتوى الأعلـم و العالم هي التباين كطهاره الغساله و نجاستها.

#### ٤ - قبح ترجيح المرجوح على الراجح

الوجه الرابع: ما عن كشف اللثام و شرح الزبده للفاضل الصالح من: أن تقليد المفضول مع وجود الفاضل يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا، فيتعين تقليد الفاضل.

و فيه أوّلا: أنه لو تمّ هذا الوجه كان دليلا على الكبرى المتقدمه، و هي كون قول الأعلـم أرجح و أقرب إلى الواقع من قول المفضول.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى المذى هو تقديم فتوى الأعلـم على فتوى المفضول مطلقا سواء أ كان الظنان متساويين أم كان الحاصل من فتوى المفضول أرجح، و هذا الدليل لا يشمل هاتين الصورتين، لاختصاصه بصوره أرجحيه الظن الحاصل من فتوى الأفضل من الظن الحاصل من فتوى المفضول.

إلا أن يقال: بسقوط الظنون الخارجيه الحاصله للمقلد عن الاعتبار كموافقه فتوى المفضول للمشهور، أو الميـت الأعلـم من هذا الحى الأعلـم، أو الاحتياط الموجه لأرجحيه فتوى المفضول من فتوى الفاضل، لوجوه تقدمت آنفا في الوجه الثالث، فلاحظها.

#### ٥ - وجود مزيه للأعلـم تقتضى تقديمه على غيره

الوجه الخامس: ما عن علامه في النهايه من أنَّ الأعلـم له مزيه و رجحان على المفضول، فيقدم كما قدم في الصلاه.

و فيه أوّلا: أنَّ تنظيره بالصلاه يدل على استحباب تقديم قول الأعلـم على غيره، كتقديم ذى المزيه على فاقدتها في الإمامه لأجل النص.

و ثانيا: أنَّ نظر المستدل إن كان إلى الأخذ بأقوى الأمارتين، ففيه: أن مقتضى القاعده الأوّليه في تعارض الأمارتين بناء على الطريقيه هو التساقط، لا ترجيح إحداها على الأخرى، و لذا لا يقـدم

أوثق البيتين على الأخرى، و تقديم ذى المزيه فى الخبرين المتعارضين إتما هو بالدليل الثانوى و هو الأخبار العلاجيه.

و ثالثا: أن هذا الوجه يرجع إلى الوجه الثالث الذى تقدم منه صغرى و كبرى، لانحلاله إلى صغرى و هى كون فتوى الأعلم ذات مزيه و رجحان، و كبرى و هى تقدم كل ذى مزيه على فاقدتها.

#### ٦ - سيره العقلاء على الرجوع إلى الأعلم

الوجه السادس: بناء العقلاء على الرجوع إلى الأعلم عند مخالفه فتوى المفضل له، فإنه بعد البناء على عدم وجوب الاحتياط على العامى قد استقرت السيره العقلانيه على الرجوع إلى الأعلم، و عدم العمل بفتوى المفضل، كما هو كذلك فى غير الأحكام الشرعيه من العلوم و الفنون، و لم يردع الشارع عن هذه السيره مع كونها بمنظره و مرأى منه، و عدم الردع فى مثل المقام دليل الإمضاء.

و هذا الوجه أمتن الوجوه و أقواها، ثم الأصل الذى قد تقدم أن مقتضاه وجوب الأخذ بفتوى الأعلم تعيينا.

لا- يقال: إن الأصل فى دوران الأمر بين الحججه التعيينيه و التخيرييه يقتضى التخيرييه، قياسا على دوران الأمر بينهما فى الأحكام، كما إذا دار حكم صلاحه الجمعه مثلا- بين الوجوب التعيينى و التخيريى، فإنه يدفع احتمال وجوبها التعيينى بأصله البراءه، إذ المعلوم وجوب الجامع دون الخصوصيه، لكونها مشكوكه. و كذا الحال فى المقام، فإن المعلوم هو الحججه الجامعه بين التعيينيه و التخيرييه، إذ خصوصيه إحداهما مشكوكه، فتجرى فيها البراءه، و مقتضى جريانها هو التخير بين الأخذ بفتوى الأفضل و الفاضل.

فانه يقال: إن الحججه تاره تكون منجزه للواقع بحيث لو لم تقم على الواقع كان المرجع فى صوره الشك فيه الأصل النافى له كأصالتى البراءه و الطهاره و نحوهما، كما إذا فرض قيام الدليل على حرمه شرب التتن، بحيث لو لم يقم هذا الدليل على حرمته كان المرجع فى الشك فيه أصله البراءه، و هذا الدليل القائم على الحرمه حججه منجزه، إذ لا منجز للواقع إلا هذا الدليل، فلو لم يكن فى الواقع حرمه لم يكن هذا الدليل معذرا له، إذ لم يفت بهذا الدليل شىء من الواقع حتى يكون معذرا له.

و أخرى تكون معذره، كما إذا تنجز الواقع قبل نهوض هذه الحججه عليه بعلم إجمالى كبير كعلمه

بأنّ في الشريعة أحكاماً إلزامية يجب الخروج عن عهدها عقلاً أو بعلم إجمالي صغير في بعض الموارد، كالعلم الإجمالي بوجوب صلاة الجمعة أو الظهر يوم الجمعة، فإذا قام دليل على وجوب صلاة الجمعة مثلاً و كان الواجب واقعا صلاة الظهر كان هذا الدليل حجه معذّره، لكونه موجبا للعدر عن فوت الواقع، و ليس حجه منجزه، إذ المفروض تنجزه بمنجز سابق.

إذا عرفت هذين القسمين من الحجه فاعلم: أنّ الحجج القائمه على الأحكام الواقعيه و منها فتاوى المجتهدين - معذّره فقط، لتنجزها قبل قيام هذه الحجج بالعلم الإجمالي الكبير، فإذا دار أمر هذه الحجه بين التعيينيه و التخييريّه، فالمرجع فيه قاعد الاشتغال دون البراءه، لكون الشك في الخروج عن عهده التكليف المنجز.

فالتتيجه: الأخذ بما يقطع معه براءه الذّمّه، و هو في المقام العمل بفتوى الأعلّم.

نعم في دوران الحجه التنجيزيه بين التعيينيه و التخييريّه يرجع في تعيينيتها إلى البراءه، لكون الشك في تعلق الطلب بالخصوصيه، و هو مجرى البراءه كالشك في تعلق الطلب بالمطلق كعتق الرقبه أو بالمقتد كعتق خصوص المؤمنه، فتنفى الخصوصيه بالإطلاق إن كان، و إلا فأصاله البراءه.

فالمتحصل: أنّ وجوب تقليد الأعلّم إمّا يكون من باب الاحتياط أى قاعده الاشتغال بناء على عدم تماميه الأدله الاجتهاديه القائمه على وجوب تقليد الأعلّم تعييناً، و إمّا يكون حكماً اجتهادياً بناء على تماميه السيره العقلائيّه على وجوب تقليده كذلك، كما عرفت أنّها أقوى الأدله و أمتنها.

تكملة:

توافق فتوى الأفضّل و الفاضل، و اختلافهما

اعلم أنّ فتوى الأفضّل و الفاضل تاره متوافقتان كوجوب تثليث التسيّحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، و أخرى متخالفتان كوجوب التسيّحات مرّه عند الأفضّل، و ثلاث مرّات عند الفاضل، و المقلّد تاره يعلم بالموافقّه، و أخرى يعلم بالمخالفه، و ثالثه لا يعلم شيئاً من الموافقّه و المخالفه، بل يحتمل كلاّ منهما.

فإن كان عالماً بالموافقّه فليس هذا مورد النزاع في وجوب تقليد الأعلّم و عدمه، لأنّ حجيه

فتوى الفقيه تكون بنحو صرف الوجود، و مع اتفاق الفتويين يكون الجامع بينهما حجه، نظير الخبرين القائمين على حكم واحد، فكما أنه لا يجب على المجتهد أن يستند إلى أحدهما بعينه في استنباط الحكم، بل يكفيه الاستناد في ذلك إلى الجامع بينهما، فكذا في الفتويين المتوافقتين بالنسبة إلى العامي. و عليه فالبحث عن موافقه الفتويين قليل الجدوى.

و إن كان المقلد عالما بمخالفه الفتويين في المسائل المبتلى بها كإفتاء أحدهما بوجوب السوره و الآخر بعدمه، و بطهاره الغساله و نجاستها، و اعتبار العريه في العقد و عدمه، و هكذا، فالمعروف في هذا الفرض - بل المدعى عليه الإجماع - هو وجوب تقليد الأعلم عليه، و قد اختاره الشيخ الأعظم «قده» كما تقدم في صدر المسأله.

و لعل الأولى التفصيل بين موافقه فتوى المفضول للاحتياط أو لمن هو أعلم من الأحياء و الأموات أو للمشهور بين الأصحاب، و عدم موافقتها لذلك، بوجوب العمل بفتوى المفضول في الصوره الأولى، إلا- بناء على سقوط حجه فتوى الميت من جميع الجهات حتى من جهه المرجحيه، فتبقى الموافقه للاحتياط مرجحه أو موجه لعرضيه فتوى الفاضل و المفضول، لكون الاحتياط مؤمنا، بل لا يبعد حينئذ أن يكون بناء العقلاء على تقديم فتوى المفضول على فتوى الفاضل، فيصير التقديم اجتهادياً لا احتياطياً.

و إن كان المقلد جاهلاً بمخالفه الفتويين في المسائل الابتلايه، بأن يحتمل كلاً من الموافقه و المخالفه، فينبغى لتوضيح حكمه التعرض لجهتين: إحداهما: ما يقتضيه الأصل العملي، و ثانيتهما:

ما يقتضيه الدليل الاجتهادى.

أمّا الجهه الأولى فمحصل الكلام فيها: أن مقتضى ما تقدم من تنجز الأحكام الواقعيه بالعلم الإجمالى - و كون حجه فتاوى المجتهدين من باب التعذير دون التنجيز - هو معذريه فتوى الأعلم قطعاً، دون فتوى المفضول، للشك في معذريتها الموجب لعدم حكم العقل بالاجتزاء بها في فراغ الذمه و سقوط التكليف، بل حكمه بذلك مختص بالعمل بفتوى الأعلم، فهى حجه تعيينيه لا تخييريه.

و ليس المقام من دوران الأمر بين المطلق و المقيد حتى يجرى الأصل في عدم وجوب المقيد كما تقدم مفضلاً في «ص ٥٨٠».

و أما الجهه الثانيه فملخص البحث فيها: أنه قيل بعدم الجواز، استناداً إلى ما استدّلوا به على عدم

الجواز فى صورته العلم بالمخالفة فى الفتوى من عدم شمول الأدله - من الإجماع و الأقربيه و مقبوله ابن حنظله و غير ذلك - لفتوى المفضول.

لكن فىه ما لا يخفى، لأنّ عدم شمول الأدله لصورته العلم بالمخالفة إنّما هو للتعارض المانع عن شمولها للمتعارضين، بخلاف صورته الجهل بالمخالفة، لعدم العلم بالتعارض.

نعم بناء على شرطيه أعلميه المرجع فى جواز التقليد اتجه الاستدلال المزبور، إذ لا بد حينئذ فى جواز تقليد المجتهد من إحراز أعلميته، و مع الشك فيها لا يجوز تقليده. لكن استفاده شرطيه أعلميه من الأدله فى غايه الإشكال، إذ المستفاد منها اعتبار عدم مخالفه فتواه لفتوى من هو أفضل منه، لوضوح شمول دليل الاعتبار لفتوى المفضول كشموله لفتوى الأفضل، و المانع عن حجيتها الفعلية هى المخالفة لفتوى الأفضل.

فالمتحصل: جواز تقليد المجتهد فى صورته عدم العلم بمخالفة فتواه لفتوى من هو أعلم منه.

و هنا أبحاث كثيره لا يسعنا التعرّض لها من أراد الوقوف عليها فليراجع ما علّقناه على تقليد العروه الوثقى.

و ينبغى التنبيه على أمور

١ - عدم جواز الرجوع إلى المفضول ابتداء

الأول: أنّه بعد فرض تماميه أدله المجوزين هل يجوز للعامى تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل أم لا؟ لأنّ هذه المسأله من المسائل الخلافية التى لا بدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد، فلا بد للعامى العاجز عن الاجتهاد فى هذه المسأله من الرجوع فيها إلى الأفضل، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول جاز له تقليده، و إلا فالرجوع إليه تثبت بمشكوك الحجية.

نعم إذا رجع إلى المفضول غفله عن كون المسأله خلافية و كانت فتواه موافقه لفتوى الأفضل، أو كانت فتوى الأفضل جواز تقليد المفضول صحّ عمله، بل يصح أيضا مع الالتفات إلى الخلاف فى مسأله وجوب تقليد الأعلم، و تمشّى قصد القربه منه و لو رجاء مع المطابقه المزبوره، لموافقته عمله فى هذه الصور للحجه.

ص: ٥٨٣

## ٢ - تعين تقليد الأعلّم و ان كان المفضول أوثق في الاستنباط

الثانى: أنه إذا كان المفضول أوثق من الأفضل في الفتوى بحسب الأمور الراجعة إلى الاستنباط، نظير كونه أكثر فحصاً من الأفضل و أبذل جهداً منه، فهل يتعين حينئذ أيضاً تقليد الأفضل أم يتخير؟ وجوه، من مزاحمه الزيادة العلميه للأوثقيه، فيتخير. و من وجود الوثوق المعتبر في الاجتهاد في الأعلّم، و عدم ثبوت مرجحيه أزيد منه، فيتعين العمل بقول الأعلّم. و من أنّ الأوثقيه في الفتوى توجب الأقربيه إلى الواقع، فيتعين العمل بقول المفضول.

و الأوجه هو الثانى، لأدّ زياده الفحص إن كانت دخيله في الاستنباط و كان الأعلّم فاقدا لها فلا يجوز تقليده، لتقصيره في الاستنباط، و هو خلاف الفرض. و إن لم تكن دخيله في الاستنباط فوجودها و عدمها سيان، و لا تراحم الأعلّميه.

و إن شئت فقل: أنّ مرجحيه الأعلّميه معلومه، و مرجحيه الأوثقيه مشكوكه، و لا وجه لرفع اليد عن المعلوم بالمشكوك.

نعم بناء على كون مناط تقديم فتوى الأعلّم على فتوى المفضول أقربيتها إلى الواقع من فتوى غيره، و كون الأوثقيه في الفتوى موجبه للأقربيه تقدم فتوى المفضول. لكنه غير ثابت.

## ٣ - جواز تقليد المفضول إذا أفتى الأعلّم به

الثالث: إذا أفتى الأعلّم بعدم جواز تقليد المفضول، فلا إشكال في عدم جواز تقليده، و إذا أفتى بجواز تقليده فالظاهر جواز تقليده، و لكن في تقريرات شيخنا الأعظم «قده» حكايه عدم جوازه عن بعض معاصريه. و لم يظهر له وجه وجيه.

فإن كان نظره في ذلك إلى: أنه يلزم من وجود تقليد الأعلّم عدمه، ففيه: أنّ مورد التقليد مسأله أصوليه و هي حجيه فتوى المفضول، و ليس مورد نفس الفروع الفقهيّه حتى يلزم ذلك، كإفتاء الأعلّم بوجوب تثليث التسيّحات الأربع، و إفتاء المفضول بوجوبها مرّه واحده، فهذا التقليد نظير التقليد في مسأله البقاء على تقليد الميّت في أنّ مورد تقليد الحى هناك أيضاً حجيه قول الميّت، لا نفس الأحكام الفرعيّه.

و إن كان نظره إلى: أن الرجوع إلى المفضل خلاف حكم العقل بلزوم الرجوع إلى الأعلّم، ففيه:

أنّ هذا الحكم العقلي إنّما هو لأجل مؤمّنيه فتوى الأفضل من العقوبه، و من المعلوم مؤمّنيه فتواه مطلقا و إن كانت هي حجه فتوى المفضل.

و احتمال كون ملاك حكم العقل أقرّيه فتوى الأفضل، و هو ينافي حجه فتوى المفضل، مندفع أولا بأنّه لم يثبت كون الأقرّيه ملاك حكم العقل بالحجيه و ثانيا بعد تسليمه لا طريق إلى إحرازها في خصوص المقام.

فالمتحصل: جواز تقليد المفضل إذا أفتى الأفضل بجوازه.

٤ - إذا قلّد أحد المتساويين ثم صار غيره أعلم

الرابع: إذا قلّم أحد المجتهدين المتساويين أو قلّم أعلم الموجودين ثم صار غيره أعلم، فهل يجب العدول إلى هذا الأعلّم، أم يجب البقاء على تقليد الأول، أم يتخير بينهما؟ وجوه، فعن الشيخ «قده» في التقريرات ابتناء المسأله على جواز العدول و عدمه، فعلى الأول يجب العدول، لوجود المقتضى و هو الأعلّميه، و عدم المانع، إذ لا مانع منه إلا احتمال حرمة العدول، و المفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلّم.

و على الثاني يشكل الأمر، لتعارض أدلّه الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

لكن الأقوى الرجوع إلى الأعلّم، لوجهين:

أحدهما: أنّ الدليل المعتد به على حرمة العدول - و هو الإجماع المحكى عن العلامه و العميدى - لمّا كان لبيبا، و المتيقن منه غير المقام، فلا يصلح للمنع عن العدول، فيجب الرجوع إلى الأعلّم بلا مانع. و لا مجال لاستصحاب حرمة العدول أيضا، لاحتمال دخل التساوى في موضوع الحرمة، و هو يوجب الشكّ في بقاء الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، نظير احتمال دخل الحياه في جواز التقليد المانع عن جريان استصحاب جواز البقاء على تقليد الميت.

ثانيهما: كون المقام من صغريات التعيين و التخيير في الحجيه المعدّريه، و قد عرفت أنّ مؤمّنيه فتوى الأفضل و معدّريتها قطعيه، بخلاف فتوى المفضل، فإنّها مشكوكه الحجيه و المعدّريه.

و الحاصل: أنه يجب العدول إلى تقليد من صار أعلم ممن قلّده، إذ بناء على وجوب تقليد الأعلّم



=====

لا فرق في وجوبه بين الحدوث و البقاء.

و قد تبين مما ذكرنا: أنه إذا قلّم المفضول لتعذر الوصول إلى الأفضل، ثم تمكّن منه وجب العدول إليه، من غير فرق فيه بين ما عمل به من المسائل و ما لم يعمل به منها.

ثم إنّ هذا كله بناء على وجوب تقليد الأعلّم بحسب الدليل الاجتهادى.

و أمّا بناء على كونه أحوط فالظاهر وجوب الأخذ بالاحتياط فى المسأله الفقهيّه، و ذلك لسقوط الاحتياطين فى المسأله الأصوليه. توضيحه: أنّ جواز العدول مخالف للاحتياط، للقول بحرّمته، و جواز البقاء أيضا مخالف للاحتياط، للقول بعدم جوازه، فكلّ من جواز البقاء و العدول مخالف للاحتياط، فيسقط الاحتيطان، و تصل النوبه إلى الاحتياط فى المسأله الفقهيّه إن أمكن، كوجوب التسيّحات الأربع ثلاثا و مرّه واحده، و إلّا كما إذا دار الأمر بين المحذورين كدوران حكم الاستعاذه مثلا بين الوجوب و الحرمة فهو مخيّر بين العدول و البقاء.

٥ - تقديم الأعلّم عند تعارض الأعلّميه و الأورعيه

الخامس: إذا تعارضت الأعلّميه و الأورعيه ففى التخيير بينهما أو تقديم الأعلّم أو الأورع؟ وجوه، أقواها الثانى، و ذلك لأنّ الأورعيه إن كانت فى الاستنباط، بأن لا يكون سريع الجزم بالحكم، بل كان بطيئا متبّتا، فمرجه إلى الأوثقيه فى الفتوى، و قد تقدم فى التنبيه الثانى حكمه و هو الترجيح بالأعلّميه.

و إن كانت فى العمل بأن يكون تاركا للشبهات و المكروهات و فاعلا للمندوبات فلا دخل لهذه الأورعيه فى حجيه الفتوى التى لا تتوقف إلّا على العداله، و معرفه ما له دخل فى الاستنباط.

٦ - العبره بالأفقيّه فى كل مسأله لا فى جميع المسائل

السادس: هل العبره فى الأفقه بكونه أفقه فى جميع المسائل الشرعيه أو غالبها، أم يكفى كونه أفقه و لو فى المسأله التى يرجع فيها؟ و جهان، ففى الفصول: «أظهر هما فى كلامهم الأول، و قضيه بعض الوجوه السابقه هو الثانى، و على تقديره فالظاهر تعيين الأفقه فى البعض بالنسبه إلى البعض الذى هو أفقه فيه حتى أنّه لو كان أحدهما أفضل فى بعض العلوم التى يتوقف عليها الاجتهاد كالعلوم

العربية و علم الأصول و الرجال فلا يبعد إلحاقه بالأفقه من هذه الجهة، لما فيه من مزيد بصيره فى الفقه. و لو كان الآخر أفضل منه فى علم آخر من تلك العلوم، لم يبعد الترجيح بزياده الأفضليه، و يكون ما فيه الأفضليه أدخل فى الفقه كالأصول بالنسبه إلى النحو و الصرف... و التحقيق: أنّ المرجع فى ذلك كله إلى ما يعدّ صاحبه أفقه عرفاً، و ضبطه على وجه يستغنى معه من الرجوع إليه متعذر على الظاهر».

أقول: إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلّم الأدله اللفظيه المشتمله على ألفاظ «الأفقه و الأفضل و الأعلّم» فحيث إنّه ليس لهذه الألفاظ حقيقه شرعيه كان المنساق منها عرفاً هو الأفقييه فى جميع المسائل أو أكثرها. و عليه فيخرج عن موضوع أدله وجوب تقليد الأعلّم المجتهدان اللذان يكون أحدهما أعلّم من الآخر فى العبادات مثلاً، و الآخر أعلّم من صاحبه فى المعاملات، إذ ليس واحد منهما أعلّم فى جميع المسائل أو أكثرها من الآخر حتى ينطبق عليه عنوان الأعلّم، و تشمله أدله وجوب تقليده، فالعامى مختير فى تقليد أيهما شاء، و إن كان الأحوط التبويض فى التقليد بأن يقلّد كلاّ منهما فيما هو أعلّم فيه من الآخر.

و إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلّم بناء العقلاء و الأصل العقلى - أعنى به أصاله التعيينيه فى الحجيه المعذريه - كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الذى يكون أعلّم من غيره فى المسائل الابتلائيّه و لو مسأله واحده، فضلاً عن أعلميته فى باب من أبواب الفقه كالعبادات أو المعاملات، للعلم بحجيه فتواه تعييناً أو تخيراً، بخلاف فتوى غيره، فإنّها مشكوكه الحجيه، فلا يكتفى بها عقلاً فى مقام الامتثال.

٧ - المراد بالأعلم هو الأجود استنباطاً

السابع: أنّ المراد بالأعلم هل هو أقدر من غيره على تنقيح القواعد التى يستنبط منها الأحكام الفرعيّه كالقواعد الأصوليه، فإذا كان أحد المجتهدين أكثر اقتداراً من غيره على تشييد القواعد الأصوليه فهو أعلّم ممّن لا يكون مثله فى الاقتدار المزبور؟ أم المراد بالأعلم من يحصل له الجزم بالحكم بأن يستنبط الحكم من الأدله بنحو الجزم و اليقين، بخلاف غيره ممن يستنبطه من تلك الأدله بنحو الظن، فيكفيه الاستنباط لا تختلف، و الاختلاف إنّما

هو فى الإدراك، لأنه فى أحدهما قطعى و فى الآخر ظنى.

أم المراد بالأعلم من هو أسرع استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنّ الأعلم يستنبط حكم مسأله فى نصف ساعه، و غيره يستنبطه فى ساعه مثلا، فالمراد بالأعلم حينئذ هو أسرع استنباطا من غيره.

أم المراد به من هو أكثر استنباطا من غيره، كما إذا فرض أنه استنبط حكم ألف مسأله، و غيره استنبط حكم تسعمائه مسأله، فمن استنبط الألف فهو أعلم ممن استنبط أقل من ذلك، فالمدار فى الأعلميه حينئذ على أكثره عدد الأحكام المستنبطه فعلا.

أم المراد به من يكون أشد مهارة من غيره فى تطبيق الكبريات على صغرياتهما، و تشخيص موارد الأصول حتى لا يجرى أصل البراءه مثلا فى مورد قاعده الاشتغال و بالعكس. و لا يجرى الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى، و هكذا.

لا سبيل إلى ما عدا الأخير، إذ فى الأول: أنّ المدار فى الاجتهاد إنما هو على الاستنباط الفعلى من الأدله، دون تشييد المباني و تنقيح القواعد مع عدم الاقتدار على تطبيقها على الفروع، فإنه اجتهاد فى مقدمات الاستنباط، و ليس اجتهادا فى نفس الفروع، فالأصولى الذى يستفرغ وسعه فى تحرير القواعد الأصوليه و تهذيبها - و لكنه قاصر عن تطبيقها على الفروع - ليس بأعلم ممن يقدر على التطبيق المزبور و إن لم يكن مثله فى تحرير القواعد الأصوليه.

و فى الثانى: أن الجزم بالحكم المستنبط ليس مناطا للأعلميه، بل المناط هو القدره على إقامة الحجه على الحكم، فمن اقتدر على إقامة الحجه على الحكم دون غيره فهو أعلم، سواء حصل له الجزم بالحكم أم الظن به، فلا عبره بشده الانكشاف و ضعفه.

و فى الثالث: أنه لا-عبره بأسرعيه الاستنباط مع فرض تساويهما فى كفيته و استخراج الفروع من الأصول، إذ لا دخل لسرعه الاستنباط لا عقلا و لا ببناء العقلاء فى أمر التقليد.

و فى الرابع: أنّ كثره عدد الأحكام المستنبطه ليست مناطا للأعلميه مع فرض كون غيره أجود استنباطا منه، و إن كان عدد ما استنبطه من الأحكام قليلا، فإن مجرد كثره الاستنباط مع أجوديه استنباط غيره لا توجب العذر و الأمن من العقوبه عقلا بحيث يحكم بالإجزاء، بل الموجب لهما فى نظره هو الأجوديه.

فالمتمعن هو الاحتمال الأخير، فإنّ الأعلم فى سائر الفنون أيضا من يكون أشد مهارة فى تطبيق

الكبريات على صغرياتها، فإنّ الطيب الأعم من سائر الأطباء عند العرف هو أشدّ مهاره في تطبيق القواعد و الكليات الطبيه على صغرياتها، لا من هو أعلم بالكليات مع قصوره عن تطبيقها على مصاديقها، فإنّ الناس لا يرجع إلى طيب لا يقدر على تشخيص المرض و لو مع كونه أعلم من غيره في كليات الطب. و هذا المعنى يراد في المقام أيضا، لكونه مؤمنا من العقاب بنظر العقل و العقلاء دون غيره من المعانى المحتمله في الأعم.

و لعلّ ما عن الشيخ الأعظم «قده» يرجع إلى هذا المعنى الذي جعلناه متعينا، قال في التقريرات:

«الأعم من كان أقوى ملكه و أشدّ استنباطا بحسب القواعد المقرره، و نعى به من أجاد في فهم الأخبار مطابقه و التزاما، إشاره و تلويحا، و في فهم أنواع التعارض، و تميز بعضها عن بعض، و في الجمع بينهما بإعمال القواعد المقرره لذلك مراعىا للتقريبات العرفيه و نكاتها، و في تشخيص مظان الأصول اللفظيه و العمليه، و هكذا إلى سائر وجوه الاجتهاد. و أمّا أكثر الاستنباط و زياده الاستخراج الفعلى مما لا مدخله له».

اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى، و المعروف بين الأصحاب الاشتراط (٢)، و بين العامه

\* تقليد الميت

(١). الغرض من عقد هذه الفصل التعرض لشرطيه الحياه فى مرجع التقليد و عدمها على تفصيل سيأتى «إن شاء الله تعالى». و ليعلم أنّ موضوع الكلام فى هذه المسأله - بالنظر إلى أدله الأقوال - هو المجتهد القادر على استعمال حكم جواز تقليد الميت و عدم جوازه، و أمّا العاجز عن استنباطه فهو كالعاجز عن استنباط حكم تقليد الأعم من الأدله، حيث إنّ وظيفته الرجوع إلى ما يستقل به عقله، فإمّا أن يقطع بتساوى الميت و الحى فى حجه الفتوى، و إمّا أن يقطع بتعيين الرجوع إلى الحى، لدخل الحياه بنظره فى مرجع التقليد. و إمّا أن يتردد فى دخل الحياه و عدمه فيه، كما إذا تردد فى دخل أفضليته من سائر المجتهدين فى مرجعيته.

فعلى الأول يجوز تقليد الميت. و على الثانى و الثالث يجب الرجوع إلى الحى فى الأحكام الفرعيه، و لو كانت فتواه فى مسأله تقليد الميت الجواز جاز للعامى التعويل على هذه الفتوى و العمل فى الفرعيات بفتوى الميت، لاتصافها بالحجيه حينئذ بفتوى الحى.

(٢). يعنى: مطلقاً، فى قبال التفصيل بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، فالمسأله كانت ذات قولين و هما الجواز مطلقاً و العدم كذلك، قال شيخنا الأعظم «قده»: «و من جمله

عدمه (١)، و هو (٢) خيره الأخباريين و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل (٣):

الشرائط حياه المجتهد، فلا- يجوز تقليد الميت على المعروف بين أصحابنا، بل فى كلام جماعه دعوى الاتفاق أو الإجماع عليه»(١).

(١). أى: عدم الاشتراط، لاقتصارهم على تبعيه أئمتهم الأربعة، و هو يدلّ على عدم أهليه غيرهم للتقليد، مضافا إلى دلالته على حجيه آراء الأموات.

(٢). أى: عدم الاشتراط يكون مختار أصحابنا المحدثين و بعض الأصوليين كالمحقق القمى فى القوانين و جامع الشتات. و لو كان فى المسأله إجماع على عدم الجواز لم يقدح فيه مخالفه المحدثين و المحقق القمى. أمّا عدم قدح مخالفه المحدثين فيه فلاّن التقليد المعتمد عندهم هو أخذ الروايه من المجتهد لا الفتوى التى هى إخبار عن أحكام الله تعالى بحسب الاعتقاد الناشئ من الخبر أو غيره من مقدمات نظريه توجب إذعانه بالحكم الشرعى، و من المعلوم أنّه لا- يعتبر فى جواز العمل بالروايه حياه الراوى، بل يعتبر فيها شروط أخرى كالضبط و القدره على النقل بالمعنى و غيرهما.

و على هذا لا- يكون تجويز الرجوع إلى الأموات كفتاوى ابن بابويه و نحوها مخالفه للاتفاق الذى ادّعاه جمع من الفقهاء الأصوليين على حرمة الرجوع إلى الأموات، فان المقصود منه حرمة الرجوع إلى فتاواهم لا إلى رواياتهم، فلو التزام المحدثون بأنّ التقليد هو العمل بفتوى المجتهد لا أخذ الروايه منه لقالوا بعدم حجيه أقوال الأموات كما يقوله أصحابنا اعتمادا على أصله عدم الحجيه و نحوها.

و أمّا عدم قدح مخالفه المحقق القمى فلاّنّه «قده» جعل مبنى الجواز انسداد باب العلم، و وصول النوبه إلى كفايه الظن بالحكم الشرعى، سواء حصل من رأى الميت أم الحى، إذ المفروض حصول الظن بالحكم الواقعى بفتوى كل منهما. و حيث إنّ أصل المبنى باطل عنده غيره - لانفتاح باب العلمى - لم ينفذ دليل الانسداد لإثبات حجيه آراء الأموات، و ملازمه الاقتصار على فتاوى الأحياء.

(٣). ثلاثه كما يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم «قده» أحدها: ما حكى عن الفاضل

منها: التفصيل بين البدوى، فيشترط، و الاستمرارى فلا يشترط (١).

و المختار ما هو المعروف من الأصحاب (٢)، للشك في جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه (٣)، و لا مخرج عن هذا الأصل إلا ما استدلّ به المجوّز على الجواز من وجوه ضعيفه:

التونى، و ثانيها: ما حكى عن المحقق الأردبيلى و العلامة، و ثالثها: التفصيل المذكور فى المتن، حكاه السيد صدر الدين فى شرح الوافيه عن بعض معاصريه، و هو الذى قال به المتأخرون من المجوزين لتقليد الأموات مع بعض القيود و التفاصيل.

قال الشيخ - بعد حكاية الجواز مطلقا عن المحدثين و منهم سيدنا الجد المحدث الجزائرى «قده» - ما لفظه: «و وافقهم التونى إذا كان المجتهد ممّن لا يفتى إلا بمنطوقات الأدلّه و مدلولاتها الصريحه أو الظاهره كالصدوقين. و إن كان يفتى بالمداليل الالتزاميه غير البيئه فمنع عن تقليده حيّا كان أو ميتا. و ذهب الأردبيلى و العلامة فيما حكى عنهما إلى الجواز عند فقد المجتهد الحى مطلقا أو فى ذلك الزمان، و الفاضل القمى «ره» أناط الحكم مناط حصول الظن الأقوى، سواء حصل من قول الميت أو الحى فهو من المجوزين مطلقا...».

و بناء على جواز التقليد الاستمرارى توجد تفاصيل سيأتى التعرض لها فى التعليقه.

(١). حكى فى تقريرات شيخنا الأعظم عبارته السيد الصدر هكذا: «و مال بعض المتأخرين إلى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد الذى قلده فى حياته، و عدم جواز تقليد الميت ابتداء بعد موته. و هو قريب».

(٢). و هو اشتراط الحياه فى مرجع التقليد مطلقا، بلا فرق بين البدوى و الاستمرارى، و غيره من التفصيلين.

(٣). أى: جواز تقليد الميت، و المراد بهذا الأصل هو أصله عدم الحجية الجارية فى جميع موارد الشك فى الحجية، و تقريب الاستدلال بهذا الأصل كما تقدم فى مسأله تقليد الأعلام، فلا حاجه إلى الإعاده.

أدله جواز تقليد الميت

١ - استصحاب جواز التقليد

(١). ينبغي تقديم أمر قبل توضيح المتن، وهو: أنّ هذا الاستصحاب يمكن تقريره بوجوه، يجرى بعضها في كلّ من التقليد البدوي والاستمراري، و يجرى بعضها في التقليد الابتدائي خاصة كما سيظهر «إن شاء الله تعالى».

قال شيخنا الأ-عظم في تقرير الاستصحاب: «و تقريره من وجوه، فإنّه تارة يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه، و أخرى يراد انسحاب حكم المستفتى، و ثالثه يراد انسحاب حكم المفتى. فعلى الأخير يقال: إنّ المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الأخذ بفتواه، و العمل مطابقاً لأقواله، و قد شكّ بعد الموت أنّه هل يجوز اتّباع أقواله أو لا، فيستصحب. كما أنّه يستصحب ذلك عند تغيير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و الشيب و نحوها.

و على الثاني يقال: إنّهُ للمقلّد الفلاني كان الأخذ بفتوى المجتهد الفلاني، و نشك في ذلك، فنستصحب حكمها.

و على الأوّل يقال: إنّ هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني، و نشك ذلك، فنستصحب حكمها.

إلى غير ذلك من وجوه تقريراته، فإنّه يمكن أن يقال: إنّ المكتوب في رساله الفلانيه كان جائز العمل فنستصحب جواز العمل به بعد الموت».

و لا يخفى أنّ صاحب الفصول قرّر الاستصحاب تارة في حكم المفتى و أخرى في الحكم المستفتى فيه، و تعرّض للأوّل بتقريبين في التقليد الابتدائي، و ناقش فيه بأنّه لا يمكن تسريته إلى المعدومين في حياه المجتهد، إذ فيه شبهه التعليق، و تعرّض للثاني في التقليد البقائي و ارتضاه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المستفتى. و لعلّه لا تحاده حكما مع حكم المفتى.

قال في الفصول: «حجه القول بجواز تقليد الميت أمور، منها: الأصل، و مرجعه إلى



استصحاب جواز تقليده الثابت حال الحياه، وهذا قد يعتبر وصفا للمفتي، نظرا إلى كونه ممن ثبت جواز تقليده حال الحياه، فيستصحب. وقد يعتبر وصفا لقوله، نظرا إلى كونه مما ثبت جواز التقليد فيه حال الحياه، فيستصحب. وحيث إن الوصف الأول من عوارض النفس، والثاني من عوارض القول القائم بها لم يلزم من انعدام الحياه انعدام موضوع الحكم لينافي جريان الاستصحاب» ثم ناقش فيه بما أشرنا إليه.

و هذه العبارة كما ترى ظاهره في جعل المستصحب حكم المفتي باعتبارين: أحدهما كونه جائز التقليد، و ثانيهما: جواز متابعه رأيه. و لم يتعرض لاستصحاب حكم المفتي.

و قال بعد جملة من كلامه: «و اعلم أنّ ما قرّناه من المنع من تقليد الميت إنّما هو في تقليده الابتدائي كما هو الظاهر، و إليه ينصرف إطلاق كلام المانعين. و أمّا استدامه تقليده المنعقد حال حياته إلى حال موته فالحق ثبوتها وفاقا لجماعه، للأصل، لثبوت الحكم المقلد فيه قبل موته، فيستصحب إلى ما بعد موته» و هذا هو الحكم المستفتى فيه.

و كيف كان فتعرض المصنف «قده» للاستصحاب في التقليد الابتدائي ناظر إلى فرض المستصحب جواز التقليد الثابت في حق العامي المستفتى، و إن كان يجري أيضا في تقريره الآخر و هو استصحاب حكم المفتي أعني حججه رأيه، لكونه فقيها جامعا للشرائط.

و أمّا جريان الاستصحاب في نفس الأحكام الفرعية التي أفتى بها المجتهد فقد تعرض له المصنف في التقليد البقائي وفاقا لصاحب الفصول.

إذا اتضح ما ذكرناه فنقول في توضيح المتن: إنّ جواز تقليد المجتهد حال حياته كان قطعيا لهذا العامي، و بعد موته يشك في ارتفاع هذا الجواز، فيستصحب. و يكون المقام من قبيل الشك في رافعيه الموجود، ضروره أنّ الشك نشأ من الموت.

ثم إنّ هذا الاستصحاب يكون تنجيزيا تاره و تعليقا أخرى، فان كان الجاهل مدركا للمجتهد الميت - مع كونه مكلفا لكنه لم يقلده - كان استصحاب جواز تقليده تنجيزيا، لفرض أنّ هذا العامي كان مكلفا بالتقليد و كان هذا الميت في حال حياته جامعا لشرائط المرجعيه في الفتوى. و إن كان الجاهل المدرك للمجتهد غير مكلف بالتكاليف الشرعيه، لكونه صبيّا أو مجنونا في عصر المجتهد كان استصحاب جواز تقليده تعليقا.

قال شيخنا الأعظم «قده»: «و ربما استدللّ عليه - أى على جواز تقليد الميت - بعض من انتصره بوجهه، أفواها وجهه أحدها: الاستصحاب، لأن المجتهد فى حال حياته كان جائز التقليد و لا دليل على ارتفاع الجواز بالموت، فيستصحب» (١).

(١). هذا الضمير و ضمير «تقليده» راجعان إلى المفتى.

(٢). الضمير للشأن، و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب، و قد أفاده الشيخ الأعظم «قده» بقوله: «من عدم جريانه فيما يحتمل مدخلية وصف فى عنوان الحكم كالحياه فيما نحن فيه» (١). و توضيحه: أنه قد تقرّر فى آخر بحث الاستصحاب اعتبار بقاء الموضوع أى معروض المستصحب، إذ بدونه لا يصدق «إبقاء ما كان» و لا «نقض ما علم سابقا» على رفع اليد عنه، فإذا علم بعداله زيد ثم شك فى بقاء عداله عمرو كان أجنبيًا عن الاستصحاب، و عليه فإذا علم بارتفاع الموضوع أو شك فى بقاءه لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك فى الأوّل، و الشك فى صدقه فى الثانى.

و فى المقام يكون موضوع جواز التقليد و كذا حجيه رأيه هو الرأى، لقيامهما بالرأى الرأى متقوم بالحياه، لكون الرأى هو الإدراك القطعى أو الظنى الحاصل للمجتهد من النظر فى الأدله، و موطن هذا الإدراك هو الذهن الذى يكون من القوى الجسمانيه التى تذهب بالموت، بل بالمرض أيضا، فمع انتفاء الحياه ينتفى الرأى الذى هو موضوع المستصحب. و لا ريب فى اعتبار بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب بالنظر العرفى الذى يبنى عليه فى باب الاستصحاب و نحوه. نعم بناء على النظر العقلى الدقى يكون الرأى متقوما بالنفس الناطقه الباقية بعد الموت، لأنها من المجردات، و ليست جسما حتى يتطرق إليها البوار و الفناء، فهى روحانيه البقاء و إن كانت جسمانيه الحدوث.

فان قلت: إن منع تقليد الميت - لعدم بقاء الرأى بالنظر العرفى - غير سديد، لأنه ينافى صحه استصحاب بعض الأحكام الثابته للمجتهد فى حال حياته كطهاره بدنه و نحوها.

وجه المنافاه: أن الموت لو كان موجبا لانعدام الشخص و صيروره الميت و الحى حقيقتين

له (١)، لعدم بقاء موضوعه (٢) عرفاً، لعدم (٣) بقاء الرأى معه، فإنّه (٤) متقوم بالحياه

متغايرتين لم يجر أيضاً استصحاب جواز نظر زوجته إليه مثلاً، لأنّ جواز النّظر إلى الزوج منوط بوجوده، فلو صار حقيقه أخرى حرم على الزوجه النّظر إليه. و حيث إنّ جواز نظر الزوجه إلى زوجها الميت من المسلّمات كشف ذلك عن عدم مغايره الميت للحى بحيث يعدّان حقيقتين متغايرتين، وأنّهما حقيقه واحده و موضوع واحد، و يكون الموت و الحياه من الحالات المتبادله على هذا الإنسان الخاصّ، لا من مقومات الموضوع حتى ينتفى بالموت حقيقه. و عليه فلا بد من تجويز تقليد الميت بقاء.

قلت: لا منافاه بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت و بين جواز نظر زوجته إليه، و ذلك لأنّ الأحكام الشرعيه المتعلقة بالمكلف تكون على قسمين، أحدهما: أن تكون ثابتة للشخص باعتبار إدراكاته. ثانيهما: أن تكون ثابتة له باعتبار بدنه و جسمه. فان كان الحكم من القسم الأوّل لم يجر استصحابه بعد الموت و ترتيب أثره عليه، لأنّ الرأى بنظر العرف ينعدم بالموت، فلا- معنى لاستصحاب جواز تقليده مع عدم موضوعه. و إن كان الحكم من القسم الثانى جاز استصحابه، لبقاء موضوعه - و هو الجسم - بعد الموت.

و الحاصل: أنّ الحاكم ببقاء الموضوع و ارتفاعه فى باب الاستصحاب لما كان هو العرف، فلا بد من الرجوع إليه لمعرفة أنّ الموضوع باق أم لا- و المفروض أنّ العرف يحكم فى بعض الموارد بكون الموت و الحياه من الحالات المتبادله على موضوع واحد كالعنيه و الزبيبه العارضتين على جسم واحد، فيستصحب حكم هذا الجسم. و يحكم فى بعض الموارد بأنّ الحياه مقومه للموضوع كما فى المقام، إذ لا بقاء للرأى بعد الموت، فلا معنى لاستصحاب جواز تقليده.

(١). أى: لاستصحاب جواز تقليد الميت، و قوله: «لعدم» تعليل ل «لا مجال».

(٢). أى: موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الرأى فإنّه حيثه تقييده فى مرجع التقليد، و قوله: «عرفاً» قيد ل «عدم بقاء» يعنى: أنّ عدم بقاء الرأى يكون بنظر العرف لا بنظر العقل.

(٣). تعليل لقوله: «لعدم بقاء موضوعه عرفاً» و ضمير «معه» راجع إلى الموت.

(٤). أى: فإنّ الرأى الذى هو موضوع جواز التقليد متقوم بالحياه بنظر العرف.

بنظر العرف - و إن لم يكن كذلك (١) واقعا - حيث (٢) إنّ الموت عند أهله موجب لانعدام الميت و رأيه.

ولا- ينافى ذلك (٣) صحه استصحاب بعض أحكام حياته كطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته إليه (٤)، فإنّ (٥) ذلك إنّما يكون فيما لا يتقوم بحياته عرفا بحسبان (٦) بقائه ببدنه الباقي بعد موته، و إن احتمل (٧) أن يكون

(١). أى: و إن لم يكن الرأى متقومًا بالحياه بنظر العقل، ف «واقعا» يعنى عقلا.

(٢). تعليل لقوله: «فانه متقوم بالحياه» و ضمير «أهله» راجع إلى العرف.

(٣). أى: و لا- ينافى عدم بقاء الرأى بالموت صحه استصحاب...، و هذا إشاره إلى توهم مقايسه استصحاب بقاء الرأى باستصحاب طهارته و نجاسته، و قد عرفته بقولنا: «فان قلت: ان منع تقليد الميت لعدم بقاء الرأى بالنظر العرفى... إلخ».

(٤). الضمائر من «حياته» إلى هنا راجعه إلى المفتى، و المقصود من استصحاب طهارته ما إذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشكّ فى إصابه قذاره به - غير النجاسه الناشئه من الموت - فإنه يصحّ استصحاب تلك الطهاره إن كان لها أثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالأغسال الثلاثه.

(٥). أى: فإنّ صحه استصحاب بعض أحكام حال حياته إنّما يكون فى الأحكام غير المتقومه عرفا بالرأى و الإدراكات، و هذا تعليل لقوله: «و لا ينافى» و دفع للتوهم المزبور، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «قلت: لا منافاه بين الحكم بعدم جواز تقليد الميت... إلخ».

ثم إن هذا الوهم و جوابه مذكوران فى تقارير شيخنا الأعظم «قده».

(٦). أى: باعتقاد العرف بقاء موضوع الحكم بجواز نظر زوجته إليه بعد الموت، و عدم اعتقادهم بقاء الرأى بعد الموت، و من المعلوم أنّ المناط فى بقاء معروض المستصحب هو العرف، لا العقل، و لا الموضوع الدليلى.

(٧). يعنى: يحتمل دخل الحياه عقلا فى عروض هذه الأحكام، فإنّ الزوجيه عارضه على الزوج الحى، فلا بد من دوران أحكام الزوجيه - كجواز النظر - مدار الزوج حال حياته، و لازمه عدم جواز الاستصحاب حتى فى مثل جواز نظر الزوجه إلى زوجها الميت بمجرد

للحياء دخل فى عروضه (١) واقعا. و بقاء (٢)الرأى لا بد منه فى جواز التقليد قطعاً، و لذا (٣) لا يجوز التقليد فيما إذا تبدل الرأى أو ارتفع لمرض أو هرم

الموت. إلا أن المصحح لهذا الاستصحاب هو بقاء الموضوع بنظر العرف، و أن جسد الزوج بعد زهوق الروح هو عين جسده قبل زهوق الروح، و أن عروض الزوجية حال الحياه كاف فى بقائها و بقاء أحكامها حال الممات.

(١). أى: عروض ما لا يتقوم بحياه المفتى كطهارته و نجاسته غير المتقومتين بالحياه.

(٢). الواو للحاليه، أى: و الحال أن بقاء الرأى لا- بد منه فى جواز التقليد، لكون الرأى موضوعاً له. و غرضه أن بقاء التقليد لا يمكن قياسه بجواز نظر الزوجه إلى زوجها - بعد موته - بالاستصحاب، للفرق بينهما بأن الجواز فى النظر متقوم بالجسد الباقي بعد الموت إلى مده، بخلاف الرأى، فإنه يزول بالموت، و المفروض موضوعيه الرأى لجواز التقليد.

(٣). أى: و لأجل لزوم بقاء الرأى و لا بديته فى جواز التقليد قطعاً لا يجوز التقليد فى موارد تبدل الرأى، و غرضه إقامة الشاهد على اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد، و افتراق المقام بنظر العرف عن الأحكام المتعلقة بالجسد، سواء كان مع الروح أم بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الإجماع على بطلان التقليد و حرمة فيهما مع أن المجتهد حتى يرزق.

الأول: ما إذا تبدل رأيه، كما إذا كان قائلاً بكفايه تسيحه واحده فى الركعتين الأخيرتين، ثم عدل إلى اعتبار التلث، فإنه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الأول لمجرد أنه رأى استنبطه من الأدله، بل عليه الرجوع إلى الرأى الثانى، و أن الرأى الأول قد انعدم، و المدار فى التقليد هو الرأى الفعلى.

الثانى: ما إذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض أو هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض أيام المشيب، فإنه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق، بل عليه الاحتياط أو العدول إلى مجتهد آخر. و فرق ارتفاع الرأى مع تبدله هو حدوث رأى آخر فى التبدل، و هو كثير فى المجتهد، فإن كثرة اشتغاله و شدة قوه استنباطه ربما توجب مزيد بصيره له بالأدله، فيستظهر منها ثانياً غير ما استنبطه أولاً. و هذا بخلاف ارتفاع الرأى، فإنه يضمحل الرأى

و بالجمله (٢): يكون انتفاء الرأى بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه (٣)، و يكون حشره فى القيامة إنَّما هو من باب إعادته المعدوم (٤) و إن لم يكن (٥)

بالنسيان من دون استنباط آخر يوجب تأكد الرأى الأوّل أو تبدله برأى آخر.

و الحاصل: أنّه لو لم يكن للرأى دخل موضوعى فى جواز التقليد لم يكن وجه لارتفاعه بارتفاع الرأى أو تبدله، و عليه فلا موضوع لتقليد الميت.

(١). قيد لقوله: «لا يجوز التقليد».

(٢). هذا إلى قوله: «لا يقال» تقرير آخر لما أفاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه... إلى قوله: إجماعاً».

(٣). أى: موضوع الرأى الذى هو موضوع جواز التقليد، و المراد بالموضوع هو الحياه.

(٤). و امتناع إعادته عند بعض من القضايا الضرورية كما فى منظومه الحكيم السبزوارى «ره» و هى محل بحث عندهم، و على كلّ لا يرتبط المعاد الجسمانى به. قال المحقق الطوسى «قده» فى التجريد فى مسأله صحه العدم على العالم: «و الإمكان يعطى جواز العدم، و السمع دلّ عليه. و يتأوّل فى المكلف بالتفريق كما فى قصه إبراهيم عليه السلام».

و على هذا فيصدق هلاك المكلف بتفريق أجزائه، و يكون إعادته بتأليفها كما فى سؤال إبراهيم «على نبينا و آله و عليهم السلام» عن كيفية إحياء الموتى فى دار الآخرة، و أمره تعالى إياه بأخذ أربعة من الطير و تقطيعها و تفريق أجزائها، و مزج بعض الأجزاء ببعض، و وضعها على الجبال، ثم أمره بدعائها إليه، فميّز الله تعالى أجزاء كل طير عن الآخر، و جمع أجزاء كل طير حتى كملت البيئه التى كانت عليها أولاً، ثم أحيها، هذا.

مضافاً إلى بقاء الأجزاء الأصلية التى لا تتلاشى بالموت، و لا يعرض عليها الخراب.

(٥). أى: و إن لم يكن الرأى منتفياً بالموت حقيقة، لأنّ الرأى لا يكون متقوماً بالحياه فى نظر العقل، بل هو متقوم فى نظره بالنفس الناطقه الباقية التى لا تفنى بالموت، لأنّها من المجرّدات، قال سيد البشر صلى الله عليه و آله و سلّم: «خلقتم للبقاء لا للفناء» و ليس الموت إلاّ الانتقال من دار إلى دار، و من نشأه دنوبه إلى نشأه أخرى برزخيه كما قال جلّ

كذلك حقيقه، لبقاء موضوعه و هو النفس الناطقه (١) الباقية حال الموت، لتجرده. و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدى (٢) بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب

و علا: (و من ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون). و على هذا فموضوع الرأى و هو النفس الناطقه باق، و لا يرتفع بالموت، و مقتضاه جواز تقليد الميت.

إلا أن المرجع في تشخيص موضوع الاستصحاب هو العرف، لا العقل. و قد عرفت أن موضوع الرأى عرفا هو الحياه، فلا مجال لاستصحاب جواز التقليد بعد الموت أصلا.

(١). قال العلامة في تعريفها: «فإنّ الجوهر إما أن يكون مفارقا في ذاته و فعله للماده و هو المسمّى بالعقل، أو مفارقا في ذاته لا في فعله، و هو النفس الناطقه، فإنّها مفارقة للماده في ذاتها و جوهرها دون فعلها، لاحتياجها إلى الآله في التأثير». فالنفس في أوّل حدودها بحدوث الجسم - بمقتضى كونها جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء - إنسان طبيعى يحتاج إلى ماده جسمانيه تدبّرها، فهى حينئذ عقل هيولانى و بالقوه، فإذا خرجت من القوه إلى الفعل و أدركت الكليات صارت عقلا بالفعل، و هى في هذه المرحله غير مرهونه بماده، و تكون خارجه عن المواد و دار الفساد، فلذا لا خراب لها بخراب البدن.

و على هذا فمدركات المجتهد و آراؤه إن كانت كليّه فهى قائمه بالعاقله المجرده عن الماده. و إن كانت جزئيه أو كليّه منبعثه عن مدارك جزئيه - من آيه خاصه أو روايه مخصوصه - لا قيام لهما إلا بالخيال أو الوهم المدركين للصور الجزئيه و المعانى الجزئيه، فكذلك، لاتحاد الملكات مع النفس، لما تقرر في محله من أن قوى النفس الباطنيه من شئون النفس و مراتبها، فانها في بساطتها كل القوى. هذا مجمل الكلام، و ان شئت التفصيل فراجع ما أفاده المحقق الأصفهاني «قده» في المقام مبتيا على كلام صدر المتألهين.

و المقصود من هذا الموجز إثبات بقاء آراء المجتهد بعد الموت لتجردها، و المانع عن الاستصحاب إنّما هو اعتبار النّظر العرفى فيه لا العلقى.

(٢). هذا متفرع على قوله: «ان المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف».

مع عدم مساعده العرف عليه (١)، و حسابان (٢) أهله أنّها غير باقيه، و إنّما تعاد يوم القيامه بعد انعدامها، فتأمل (٣) جيدا.

لا يقال (٤): نعم، الاعتقاد و الرأى و إن كان يزول بالموت، لانعدام موضوعه (٥)، إلا أنّ حدوثه (٦) فى حال حياته كاف فى جواز تقليده فى حال موته كما هو الحال فى الروايه (٧).

(١). أى: على بقاء النفس، لأنّ العرف يعتقدون بفناء الإنسان بجميع شئونه، لأنّ الهلاك الحقيقى لكل شىء، يقتضى انعدامه بتمام شئونه، لا بوار الجسد و بقاء النفس.

(٢). معطوف على «عدم» يعنى: و مع حسابان. ثم إنّ الإيجاز الذى يراعيه المصنف «قده» رعايه كامله يقتضى حذف «أهله» و الاقتصار على «و حسابانه». و ضمير «أهله» راجع إلى العرف، و ضميرا «أنها، انعدامها» راجعان إلى النفس.

(٣). الظاهر أنّ الأمر بالتأمل لأجل الإمعان فى المسأله و عدم خلط الأنظار العرفيه الساذجه بأنظار أهل المعقول حتى لو كانت ملتتمه مع الخطابات الشرعيه، فلا يقصد من الأمر بالتأمل القدح فى اعتراضه على الاستدلال بالاستصحاب.

(٤). غرض المستشكل تسليم زوال الرأى بارتفاع الحياه، لتقومه بها، لكن مع ذلك يمكن إثبات جواز تقليد الميت بدعوى كفايه حدوث الرأى حال الحياه فى جواز تقليده حال موته كما هو الحال فى الروايه، حيث إنّ حياه الراوى ليست شرطا مطلقا - حدوثا و بقاء - فى جواز نقل الروايه عنه، بل حياته حال نقل الروايه كفايه فى جواز نقلها بعد موته، فليكن جواز التقليد كذلك أيضا، يعنى: أنّ حدوث الرأى فى حال الحياه علّه محدثه و مبقيه لجواز تقليده بعد موته، بلا حاجه إلى وجود الرأى الفعلى حتى نحتاج فى إثباته إلى الاستصحاب.

(٥). أى: موضوع الرأى. و الجملة من قوله: «الاعتقاد» إلى هنا بيان لقوله: «نعم» و الاختصار يقتضى الاقتصار على كلمه «نعم» بأن يقال: «نعم، إلا أنّ حدوث الرأى...».

(٦). أى: حدوث الرأى بالاستنباط كاف... إلخ.

(٧). حيث لا يعتبر فى صحه الروايه و جوازها حياه الراوى.



فإنه يقال (١): لا شبهه في أنه لا بد في جوازه من بقاء الرأى والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون و تبدل و نحوهما لما جاز (٢) قطعاً (٣) كما أشير إليه آنفاً.

هذا (٤) بالنسبة إلى التقليد الابتدائى.

و أما الاستمرارى فربما يقال: بأنه (٥) قضيه استصحاب الأحكام

(١). هذا جواب الإشكال، و حاصله: أن قياس التقليد على نقل الروايه مع الفارق، و توضيحه: أن روايه الأحاديث لا تتوقف إلا على الحياه آنما، بخلاف جواز التقليد، لكون الرأى و الاعتقاد جهه تقيديه لجواز رجوع العامى إلى المجتهد، و من المعلوم أن كل حكم تابع لموضوعه وجوداً و عدماً، و إلا لم يكن موضوعاً، و هذا خلف. و لذا لو زال الرأى بجنون أو هرم أو مرض، أو تبدل بالرأى الآخر لما جاز تقليده قطعاً، لا ابتداءً و لا بقاءً، فإن بطلان التقليد بالجنون و غيره من العوارض ليس لدليل تعبدى، بل من جهه اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد.

و مع هذا الترتب كيف يدعى كفايه حدوث الرأى فى حال الحياه لجواز التقليد إلى الأبد؟ فإنه مساوق لبقاء الحكم بدون موضوع، و هو فى الاستحاله كبقاء المعلول بلا علّه.

(٢). هذا الضمير المستتر و ضمير «جوازه» راجعان إلى التقليد، و ضمير «زال» راجع إلى الرأى.

(٣). مع أن النفس الحيوانيه باقيه، و إنما الخلل فى الناطقه العاقله التى هى أول ما خلق الله، فإذا لم يجز التقليد لمجرد زوال الرأى مع بقاء موضوعه فعدم جوازه بانعدام موضوعه أولى.

(٤). أى: ما ذكرناه إلى هنا كان بالنسبه إلى التقليد الابتدائى للميت، و قد عرفت عدم الدليل عليه لا من الاستصحاب و لا من باب قياسه بالروايه.

(٥). أى: بأن عدم اشتراط الحياه فى التقليد الاستمرارى هو مقتضى استصحاب الأحكام التى قلّمده العامى فيها. و هذا الاستصحاب هو انسحاب الحكم المستفتى فيه إلى ما بعد موته. أما استصحاب حكم المستفتى - أعنى به أنه كان للعامى أن يقلّد هذا الميت، و كذا استصحاب حكم المفتى أعنى به أن المجتهد كان ممن يجوز الاعتماد على قوله -

التي قلده فيها (١)، فإن (٢) رأيه و إن كان مناطا لعروضها و حدوثها، إلا أنه (٣)

فقد تقدم في التقليد الابتدائي منعه، لعدم بقاء الموضوع. و ما أفاده هناك كان موافقا لما في تقارير شيخنا الأعظم.

و أمّا استصحاب الحكم المستفتى فيه الذي حكاه الماتن عن القائلين بجواز التقليد البقائي فقد تقدم حكايته عن الفصول، و تقريبه أن يقال: إنّ الأحكام التي قلده فيها - من وجوب صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة و جزئيه السوره و حرمة العصير العنبي المغلى قبل ذهاب ثلثيه و نجاسه عرق الجنب من الحرام و صحه البيع المعاطاتي و غير ذلك - كانت معلومه في زمان حياه المجتهد و صارت مشكوكه البقاء بعد موته، فتستصحب، فيقال: ان وجوب جلسه الاستراحة باق على حاله، و كذا غيره.

فان قلت: إنّ هذه الأحكام الفرعيه لا يمكن استصحابها كعدم إمكان استصحاب جواز التقليد، لأنّ منشأ حدوث هذه الأحكام هو الرأى المفروض زواله بالموت، و لا- معنى لاستصحاب نفس الحكم مع انعدام موضوعه المقوم له عرفا. و عليه يشترك هذا التقرير مع التقريرين المتقدمين في عدم جريان الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

قلت: إنّ الرأى و إن كان له دخل في حدوث الأحكام - في نظر المجتهد - بالضرورة، إلا- أنّ دخله في وجودها يكون بنحو الواسطه في الثبوت، لأنّ الرأى علّه لعروض الأحكام - كالوجوب - لموضوعاتها كصلاه الجمعة و جلسه الاستراحة، من دون دخل موضوعي للرأى في ثبوت الأحكام حتى يكون مقوماً لموضوع الحكم كى يرتفع الحكم بانتفاء الرأى. هذا تقريب استصحاب الأحكام الفرعيه، و سيأتى بيان مناقشه المصنف فيه.

(١). أى: في الأحكام، فإن كان التقليد عباره عن نفس العمل، فالمستصحب خصوص الأحكام التي عمل بها في زمان حياه المجتهد. و إن كان عباره عن مجرد الالتزام فالمستصحب جميع الأحكام، إلا- إذا التزم بالعمل ببعض فتاواه، فيختص حينئذ مجرى الاستصحاب بذلك البعض.

(٢). أى: فإن رأى المفتى. و هذا إشاره إلى و هم تقدم بيانه بقولنا: «فان قلت: ان هذه الأحكام الفرعيه... إلخ»، و ضميرا «حدوثها، عروضها» راجعان إلى الأحكام.

(٣). أى: إلا أنّ الرأى من أسباب العروض، و هذا إشاره إلى دفع الوهم المزبور، و قد

عرفا من أسباب العروض لا من مقومات الموضوع والمعروض.

و لكنه لا يخفى أنه (١) لا يقين بالحكم شرعا سابقا،

تقدم بقولنا: «قلت: ان الرأى و ان كان له دخل فى حدوث الأحكام... إلخ».

(١). هذا الضمير و ضمير «لكنه» للشأن، و هذا جواب الاستدلال باستصحاب بقاء الأحكام الفرعية على جواز البقاء على تقليد الميت، و قد أجب عنه بوجه ثلاثة هذا أولها، و محصّيه: انتفاء ركن اليقين بالحدوث فى الأحكام التقليديّة حتى يجرى فيها الاستصحاب. توضيحه: أنّ جواز التقليد و حجية الرأى و الفتوى إما أن يكون حكما عقليا مستقلا كما سبق بيانه فى أول فصول التقليد بقوله: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا لا- يحتاج إلى دليل» و إما أن يكون حكما شرعيا، و هو لا يخلو من أحد وجهين كما أشار إليه فى المتن:

أحدهما: أن يكون مفادها الطريقيه المحضه و هى المنجزيه و المعذريه، فكما أنّ القطع طريق و حجه على الواقع عقلا، فكذا الأماره غير العلميه تكون حجه شرعيه أى منجزه للواقع و معذره عنه. و على هذا لا تقتضى أدله اعتبار الأماره إنشاء حكم ظاهرى مماثل للمؤدى حتى يكون الحكم الفعلى فى حق من قامت الأماره عنده هذا الحكم المماثل لا نفس الحكم الواقعي.

و ثانيهما: أن يكون مفادها جعل حكم مماثل للمؤدى، فأدله الإفتاء و الاستفتاء تقتضى إنشاء حكم فعلى فى حق المقلد مماثل لما أفتى به المفتى.

فهذه احتمالات ثلاثه. فعلى الأوّل لا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعية التى قلّمده فيها حال حياته، و ذلك لعدم اليقين السابق بثبوت هذه الأحكام فى الشريعة، فإنّ حكم العقل بمتابعه العامى لفتوى الفقيه يكون منجزا لتلك الأحكام على تقدير إصابه الفتوى للواقع، و معذرا عنها على تقدير الخطاء، فلا يقتضى قبول فتوى المجتهد التبعيد بحكم شرعى ظاهرى فى قبال الحكم الواقعي المجعول لفعل المكلف حتى يكون اليقين بذلك الحكم الظاهرى مصححا لاستصحابه بعد موت المفتى.

نعم يجرى الاستصحاب فى الأحكام التى أفتى المجتهد بها بناء على ما أفاده

فإنّ (١) جواز التقليد إن كان بحكم العقل و قضيه الفطره كما عرفت (٢) فواضح (٣)،

المصنف من التوسعه فى دائره الاستصحاب بعدم اعتبار خصوص اليقين بالثبوت، و كفايه اليقين التقديرى، و سيأتى مزيد توضيح له (إن شاء الله تعالى).

و هذا الكلام يجرى فى الاحتمال الثانى أعنى به كون جواز التقليد حكما شرعيا، لكن لا مجال للاستصحاب من جهه كون الحجيه بمعنى المنجزيه و المعذريه لا جعل حكم ظاهرى شرعى.

و بناء على الثالث - و هو الالتزام بجعل المماثل - يجرى الاستصحاب، لأنّ المستصحب - كحرمه العصير العنبى و وجوب جلسه الاستراحه و نحوهما مما أفتى به الفقيه - حكم فعلى شرعى ظاهرى تيقن المكلف بجعله شرعا و شكك فى بقائه بعد موت المفتى، فيستصحب.

لكن ناقش المصنف فى هذا الاستصحاب بما تقدم فى التقليد الابتدائى من أنّ هذه الأحكام الفرعيه متقومه بالرأى، و المفروض زواله عند الموت بنظر العرف، فلا مجال لاستصحاب الأحكام الفرعيه التى قلده العامى فيها.

هذا محصل ما أفاده، و فى كلامه نقاط يأتى بيانها فى تطبيق المتن.

(١). تعليل لقوله: «لا يقين بالحكم» و هذا إشاره إلى نفي الحكم الشرعى، و أنّ فتاوى المجتهد كلها منجزات للأحكام الواقعيه أو معدّرات عنها، فليست فتاوى الفقيه أحكاما واقعيه، لعدم إحراز مطابقتها للواقع، و لا ظاهريه، لعدم الالتزام بالحكم الظاهرى الشرعى فى مؤدّيات الأمارات، بل العقل يحكم بمتابعه فتوى المجتهد، لأنّها أقرب إلى الواقع - فى حق العامى - من غيره، و حيث إنه لم يكن يقين بالحكم الشرعى فلا يجرى فيه الاستصحاب، لانهدام أوّل ركنيه.

(٢). فى الفصل الأوّل من مباحث التقليد، حيث قال: «ان جواز التقليد و رجوع الجاهل إلى العالم فى الجملة يكون بديهيا جبليا فطريا».

(٣). يعنى: فإنّ عدم جريان الاستصحاب فيه واضح، لاختلال أوّل أركانه و هو اليقين.

فإنه (١) لا يقتضى أزيد من تنجز ما أصابه من التكليف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و إن كان (٢) بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق من أن قضيه الحجيه شرعا ليست إلا ذلك (٣)، لا- (٤) إنشاء أحكام شرعيه على طبق مؤداها، فلا- (٥) مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم (٦) القطع به سابقا، إلا على ما

(١). أى: فإن حكم العقل بجواز التقليد إلا التنجيز و التعذير.

(٢). معطوف على «ان كان بحكم العقل» يعنى: إن كان جواز التقليد بالنقل - كالأخبار المتواتره إجمالا على جواز رجوع العامى إلى الفقيه الجامع للشرائط - فجواز التقليد يكون أيضا بمعنى منجزيه فتوى المجتهد و معدّرتها، ففتوى الفقيه كسائر الأمارات المعتمره شرعا، حيث إن معنى حجيتها كونها كالقطع فى التنجيز و التعذير و التجري و الانقياد، و ليس مفاد أدله اعتبارها إنشاء أحكام فعلية مماثله لمؤدياتها حتى يكون اليقين السابق بتلك الأحكام الظاهريه و الشك اللاحق فى بقائها موردا للاستصحاب.

(٣). أى: التنجيز و التعذير، يعنى: أن مقتضى الحجيه الشرعيه و مفاد قول الشارع: «خبر الواحد حجه و فتوى الفقيه حجه» و نحوهما هو أنهما منجزان للواقع فى ظرف الإصابه، فيستحق العبد المؤاخذه لو خالف التكليف الإلزامي، و أنهما معدّران للمكلف فى ظرف الخطأ إذا عمل المكلف بهما، و أن فوت الواقع عنه لا- يوجب ذمّا و لا لوما. و قد تقدمت عبارته المصنف الصريحه فى هذا المعنى فى مواضع، منها بحث التخطئه و التصويب من مباحث الاجتهاد، فراجع.

(٤). معطوف على قوله: «قضيه الحجيه شرعا» يعنى: ليس مقتضى الحجيه الشرعيه إنشاء أحكام ظاهريه حتى يقال: إنها معلومه سابقا، فتستصحب إذا شك فى ارتفاعها بموت المفتى.

(٥). هذا متفرع على قوله: «ان قضيه الحجيه شرعا ليست إلا ذلك».

(٦). تعليل لقوله: «فلا- مجال» و الوجه فى عدم المجال هو عدم القطع بالحكم الشرعى الفعلى فى موارد فتاوى المجتهد، لانحصار الحكم - بناء على مسلك التنجيز و التعذير - فى

تكلّفنا فى بعض تنبيّهات الاستصحاب (١)، فراجع. و لا دليل (٢) على حجيه رأيه السابق فى اللاحق.

الحكم الواقعى، و هو غير مقطوع به فى فتوى المجتهد، لاحتمال خطائها و عدم إصابتها للواقع، و إذا لم يكن يقين بثبوت الحكم الواقعى كوجوب جلسه الاستراحة فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باليقين و الشك.

(١). يعنى: فى التنبية الثانى، حيث قال فى آخر كلامه: «و لكن الظاهر أنه - أى اليقين بالثبوت - أخذ كشفا عنه و مرآه لثبوت، ليكون التعبد فى بقاءه...». و حاصله: أنّ اليقين فى الاستصحاب أخذ طريقا و مرآه، و أدلّه الاستصحاب فى مقام جعل بقاء شىء على تقدير ثبوت، لا بقاءه على تقدير العلم بثبوت حتى يشكل جريانه هنا بعدم اليقين بالحدوث.

و عليه فمؤدّى الأماره - كخبر الثقة و فتوى الفقيه - لمّا كان وجوب صلاه الجمعة مثلا فهو باق على حاله على تقدير ثبوت واقعا، فيكفى فى صحه الاستصحاب الشك فى بقاء شىء على تقدير حدوثه.

و فى المقام نقول: إنّ وجوب صلاه الجمعة مثلا - الّذى أفتى به المجتهد و قلّده العامى فيه - باق على حاله بعد الموت على تقدير ثبوت، و كذا سائر الأحكام الفرعية.

و المتحصل: أنه لا- بأس بجريان الاستصحاب فى الأحكام الفرعية الثابتة بالاجتهاد لموضوعاتها، فإنّ الاجتهاد أماره على تلك الأحكام، فعلى تقدير ثبوتها يشك فى بقاءها بعد الموت، فتستصح على تقدير ثبوتها.

(٢). هذه الجملة ترتبط ظاهرا بقوله: «و إن كان بالنقل فكذلك على ما هو التحقيق... فلا مجال لاستصحاب ما قلده» و يكون المقصود من قوله: «و لا دليل» الإشاره إلى منع تقريب آخر لجواز البقاء على تقليد الميت.

أمّا تقريب أصل جواز البقاء فهو: أنّ استصحاب الأحكام الفرعية و إن لم يكن صالحا لإثبات جواز البقاء، لعدم اليقين بالثبوت. إلّا أنّ إطلاق دليل حجيه رأى المجتهد - كما سيأتى بيانه - لحال موته كاف فى إثبات جواز تقليده بعده.

و أما (١) بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجيه الشرعيه جعل مثل ما أدت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه (٢) أو الوضعيه شرعا في (٣) الظاهر، فلاستصحاب (٤) ما قلده من الأحكام و إن كان مجال «-» .

و أما تقريب منعه فهو: أنه لا إطلاق في أدله حجيه الفتوى ليؤخذ به على حجيه فتواه بعد موته، لما سيأتى فى الوجه الآتى و هو الاستدلال بالإطلاقات.

و على هذا كان ترك هذه الجملة هنا أولى، إذ المقصود الاستدلال بالاستصحاب، فلو فرض وجود إطلاق فى أدله الإفتاء و الاستفتاء لما وصلت النوبه إلى التمسك باستصحاب الأحكام الفرعيه. و لعلنا لم نقف على مراده من كلامه زيد فى علو مقامه.

(١). معطوف على قوله: «كذلك» فى قوله: «و إن كان بالنقل فكذلك» يعنى: إن كان جواز التقليد و حجيه فتوى الفقيه ثابتا بالأدله النقليه فبناء على كون مفاد الحجيه الشرعيه إنشاء الحكم المماثل فالاستصحاب و إن كان يجرى ظاهرا لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء. إلا أنه بعد التأمل فى المرتكزات العرفيه لا يجرى أيضا كما لا يجرى فيما إذا كانت الحجيه الشرعيه بمعنى التنجيز و التعذير.

و الوجه فى جريانه هنا هو: أن الزأى بالنظر العرفى البدوى عله لعروض الحكم الظاهرى كالوجوب على موضوعه كجلسه الاستراحه، فيقال: «ان جلسه الاستراحه واجبه على المقامد قطعاً، لأن رأى المجتهد أدى إليه» فالرأى حيثه تعليليه لعروض الحكم على موضوعه، لا حيثه تقييده، فلو زال الزأى بالموت لم يقدح فى بقاء نفس الوجوب على معروضه أعنى جلسه الاستراحه.

و أما وجه عدم جريان الاستصحاب فيه فسيأتى (إن شاء الله تعالى).

(٢). كوجوب جلسه الاستراحه و حرمة العصير الزببى كالعنبى و نحوهما. و الأحكام الوضعيه كحصول التذكيه بفرى الودجين أو بغير الحديد، و الملكيه بالمعاطاه، و غير ذلك.

(٣). متعلق ب «جعل مثل» أى: دلالة أدله حجيه الفتوى على جعل الحكم الظاهرى الشرعى المماثل لما أفتى به المجتهد.

(٤). جزاء قوله: «و أما بناء» و قد تقدم تقريب جريان الاستصحاب آنفا.

=====

(-). ما أفاده (قده) من تماميه ركن اليقين بالحدوث بناء على الالتزام بجعل المماثل لا يخلو من

بدعوى (١) بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض (٢)، لا من مقومات المعروض (٣).

(١). متعلّق ب «مجال» و بيان له، و قوله: «لأجل بيان لقوله: «بقاء الموضوع عرفاً».

و كلمه «أهل» مستغنى عنها، لكفايه العرف فى الدلاله على المقصود.

(٢). العروض هنا بمعنى الثبوت، لا بمعناه المصطلح - المقابل للواسطه الثبوتيه و الإثباتيه - فالمعنى: أن الرأى يكون من الوسائط الثبوتيه، لكونه سبباً لعروض الأحكام على موضوعاتها، إذ لا تتصف صلاه الجمعه بالوجوب الفعلى الظاهرى المقطوع به إلا بعد أداء استنباط المجتهد إليه، و لولاه لما كانت صلاه الجمعه واجبه بالوجوب الفعلى الظاهرى. لكن هذا الرأى ليس مقوماً للحكم، فلو زال بالموت أو ب آفه أخرى كالنسيان و الجنون كان الحكم باقياً إلا مع الدليل التعبدى على عدم جواز عمل المقلد بالرأى الزائل بالهرم و المرض و نحوهما.

(٣). و هو الحكم الشرعى الظاهرى المماثل لما أفتى به المجتهد كالوجوب المحمول

=====

شىء، تقدم التعرض له فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصحاب، و محصله: أنّ الحكم الظاهرى المماثل المجعول إن كان فعلياً مطلقاً سواء أصابت الأماره أم أخطأت فالعلم بالحكم الفعلى و إن كان حاصلًا و موجبا لصحه استصحابه بعد الموت بلا إشكال. لكنه مساوق للتصويب الذى لا نقول به.

و إن كان فعلياً مقيّداً بصوره الإصابه - لا مطلقاً - فهو و إن كان حكماً ظاهرياً مماثلاً للواقع و منجزاً له على تقدير الإصابه، لكنه حيث لا يعلم مطابقتة للواقع فلا يقين بأصل حدوثه كى يستصحب.

و عليه فالقائل بطريقه الإمارات - و منها فتوى الفقيه - لا يجديه القول بالحكم المماثل فى تصحيح جريان الاستصحاب، إذ لا تفاوت بين مبنى الطريقه المحضه و بين هذا المسلك، فإن تمّ توجيهه المذكور فى التنبيه الثانى لاستصحاب مؤديات الإمارات جرى الاستصحاب فى الحكم المستفتى فيه سواء أ كانت الحجج الشرعيه بمعنى التنجيز أم بمعنى جعل المماثل، و إلا فلا.

و كان المناسب التعرض للوجهين لجعل المماثل فى التوضيح استيفاء لشقوق المسأله، لكن حيث إنّ المصنف أجمل الكلام و لم يفصل بين الوجهين تعرضنا له فى التعليقه.



على صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة. و لو كان الزأى مقوماً لنفس الحكم بحيث كان الحكم دائرا مداره حدودا و بقاء كان زائلا بالموت، و لكن المفروض أن الحكم يتقوم بنفس موضوعه و هو صلاة الجمعة و جلسه الاستراحة، لا بالرأى، و إنما يكون الزأى عله لعروض الوجوب على صلاة الجمعة، و هو يبقى حتى عند زوال الزأى بالموت، و لو شك في بقاءه و تبدله برأى آخر في تلك النشأ جري الاستصحاب.

(١). أى: دعوى «كون الزأى من أسباب العروض لا من مقومات المعروض» و هذا جواب الاستدلال بالاستصحاب على تقدير كون المستصحب نفس الأحكام الفرعية التى أفتى الفقيه بها.

و محصل ما أفاده: أن كون الزأى من أسباب العروض خاصة ممنوع، لكونه دخيلا فى الأحكام الفرعية كالأصوليه بنظر العرف قطعا أو احتمالا، فكما أن حجية الحجج كخبر العدل و الاستصحاب و نحوهما متقومه بالإحراز بحيث يكون الشك فى الإثبات مساوقا للقطع بعدم حجيتها، فكذلك الأحكام الفرعية، فإنها أحكام لموضوعاتها بحسب رأى المجتهد، لا مطلقا حتى يكون تبدل الزأى موجبا لارتفاع الحكم عن موضوعه، بل يكون من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه، إذ ليس الموضوع صلاة الجمعة مطلقا، بل الموضوع صلاة الجمعة التى أدى استنباط الفقيه إلى وجوبها، و المفروض زوال هذا الزأى، فيزول الحكم بزواله. و من المعلوم أن احتمال دخل الزأى فى موضوع الأحكام الفرعية - كالقطع بدخله - فى عدم جواز إجراء الاستصحاب معه، لأن القطع ببقاء الموضوع معتبر فى الاستصحاب، و مع احتمال الدخل لا- يبقى قطع بقاء الموضوع، فلا- يجرى الاستصحاب فى الأحكام الفرعية الظاهرية التى أفتى الفقيه بها.

و بعبارة أخرى: أن مفاد أدله التقليد و إن كان إنشاء حكم مماثل لما أفتى به المجتهد، و هذا الحكم المماثل الظاهرى فعلى بلا ريب، و المقلد لذلك المجتهد يصير قاطعا بالحكم الفعلى، إلا أن قطعه بوجوب صلاة الجمعة مثلا - و بعدم وجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة - ليس بقول مطلق، فإن المقلد عالم بوجوب الجمعة فى رأى مجتهد، لفرض اقتضاء أدله التقليد جعل الحكم المماثل لما يراه المجتهد حكما فعليا، و من المعلوم أن

فإنه (١) من المحتمل - لو لا المقطوع (٢) - أن الأحكام التقليديه (٣) عندهم أيضا (٤) ليست أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بحيث (٥) عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل (٦) إنّما كانت

هذا الحكم الفعلى يتقوم بالرأى، فما دام الرأى باقيا يكون المقلد عالما بالحكم الفعلى المماثل، و إذا زال الرأى بالموت - بنظر العرف و إن كان باقيا عقلا - لم يكن المقلد عالما بالحكم الفعلى، و لا معنى للاستصحاب حينئذ.

(١). الضمير للشأن، و هذا تعليل و بيان لكون الدعوى المزبوره جزافيه، و قد تعرّض لهذا المطلب شيخنا الأعظم (قده) فى التقريرات بقوله: «أنّ فى مجارى الأدله الظنيه حكمان، حكم واقعى تعلق به ظنّ المجتهد ثابتا للأشياء الواقعيه كالخمر و العصير و نحوهما من غير مدخليه ظنّ المجتهد فيها، و إلّا لزم التصويب. و حكم ظاهرى... إلخ».

(٢). الأولى أن يقال: «المقطوع به». و التردد بين الاحتمال و القطع لا يخلّ بالمقصود و هو عدم جريان الاستصحاب، فإنّ اللازم فى جريانه إحراز بقاء الموضوع، و بدونه لا يجرى، سواء علم بارتفاعه أم شكّ فيه.

(٣). و هى الأحكام الفرعيه التى تكون مورد التقليد سواء أ كانت تكليفيه كوجوب صلاه الجمعة، أم وضعيه كالملكيه الحاصله بالمعاطاه، و الزوجيه الحاصله بالعقد الفارسى.

(٤). يعنى: كالأحكام الأصوليه كالحجيه، فإنّ الرأى كما يكون موضوعا لجواز التقليد، فكذلك يكون موضوعا للأحكام التقليديه الفرعيه - قطعا أو احتمالا - و قد عرفت كفايه احتمال الدخل الموضوعى فى منع جريان الاستصحاب.

(٥). بيان ل «قول مطلق» و معنى كون الأحكام التقليديه أحكاما لموضوعاتها بقول مطلق بنظر العرف هو: ما تقدّم من كون موضوع وجوب صلاه الجمعة نفس الصلاه، و الوجوب عارض عليها بواسطه الرأى، فإذا زال الرأى بمرض و نحوه بقى الوجوب الفعلى بحاله، لكون الرأى واسطه للعروض، لا مقوّما للمعروض.

(٦). معطوف على «ليست» يعنى: أنّ الأحكام التقليديه كالأصوليه إنّما كانت أحكاما

أحكاما لها (١) بحسب رأيه، بحيث عدّ (٢) من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدّل (٣). و مجرد (٤) احتمال ذلك يكفي في عدم صحه استصحابها، لا اعتبار (٥) إحراز بقاء الموضوع و لو (٦) عرفا، فتأمل جيدا.

هذا كله مع إمكان (٧) دعوى أنّه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال

---

بحسب رأى المفتى فى أنّ الرأى مقوم للموضوع.

(١). أى: لموضوعات الأحكام التقليديه، و ضمير «رأيه» راجع إلى «المفتى».

(٢). نائب الفاعل هنا و فى «عدّ» المتقدم هو ارتفاع الحكم.

(٣). أى: عند تبدّل رأى المجتهد برأى آخر.

(٤). أى: و مجرد احتمال كون الأحكام التقليديه أحكاما لموضوعاتها بحسب رأيه يكفي لمنع جريان الاستصحاب، فلا حاجة إلى القطع به.

(٥). تعليل لكفايه مجرد الاحتمال فى عدم صحه جريان الاستصحاب، و حاصله: أن اعتبار إحراز بقاء الموضوع كاف فى عدم جريانه.

(٦). لا- حاجة إلى كلمه «و لو» لما تحقق فى خاتمه الاستصحاب من كون المناط بقاء الموضوع العرفى لا الدليلى و لا العقلى، فالأولى إسقاطها.

(٧). هذا إشكال آخر على التمسك باستصحاب الأحكام التقليديه لجواز البقاء على تقليد الميت، حيث كان الوجه السابق ناظرا إلى عدم إحراز بقاء الموضوع بالموت، لاحتمال كون الرأى من المقومات لا من أسباب العروض، أو دعوى القطع عرفا بتقوم الحكم بالرأى. و هذا الوجه ناظر إلى دعوى القطع بارتفاع الرأى بالموت شرعا بمعونه الأولويه القطعيه، و من المعلوم أنّه مع القطع بحكم الشارع بزوال الرأى بالموت لا يبقى مجال للاستصحاب حتى لو فرض اتحاد مسلك العرف مع العقل ببقاء الرأى لبقاء النفس الناطقه.

و كيف كان فحاصل هذا الوجه الذى إشاره إليه فى التقليد الابتدائى أيضا هو: دعوى الأولويه القطعيه على عدم جواز البقاء على تقليد الميت، ببيان: أنّ عدم جواز البقاء على تقليد المفتى بعد زوال الرأى الهرم أو المرض يستلزم عدمه فى حال الموت بالأولويه،

الرأى بسبب الهرم أو المرض إجماعاً لم يجر في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمل (١).

لأنّ الموت يلحقه بالجمادات، بخلاف المرض و الهرم، فإنّهما لا يوجبان ذلك، لأنّ النّفس لا زالت مدبّره لشئون البدن، لكن حصل اختلال في بعض القوى، و الموت يوجب تعطيل كل القوى.

(١). لعله إشاره إلى منع الأولويه، حيث أنّ الموت يوجب تجرّد النّفس الناطقه عن ظلمه الماده و غشاوتها، فتتكشف لديها الحقائق، بخلاف المرض و الهرم، فإنّ النّفس الناطقه لتعلّقها بالبدن العنصرى و اشتغالها بتدبيره لا تتمكن من توسيط القوى الحساسه الجسمانيه لإدراك الحقائق، فإذا فارقت النّفس الناطقه و القوه العاقله هذا البدن و انقطعت علقته عنها أدركت الأشياء على الوجه الأتم، إذ لا مانع لها من الإدراك حينئذ.

أو إشاره إلى ما حكى عن المحقق القوجانى، و هو: أنّ للعرف حيثيتين يختلف بهما أنظارهم، إحداهما: كونهم من أهل العرف مع قطع النظر عن تدينهم بشريعه.

و ثانيتهما: كونهم متدينين بشريعه من الشرائع السماويه. و ما أفيد من انتفاء الرأى بالموت عرفاً إنّما هو بالنظر إلى الحيشه الأولى، لا- الحيشه الثانيه، فإنّهم - بعد أن أخبر النبي صلى الله عليه و آله و سلّم ببقاء النّفس - قد فهموا بقاءها، و هم يخطئون نظرهم الأوّل و يعتقدون بقاءها. و حينئذ يكون الرأى المتقوم بالنفس مشكوك البقاء، لأنّه إن كان مخالفاً للواقع فقد ارتفع بالموت، و إن كان مطابقاً له فهو باق، فيستصحب، و يثبت المطلوب و هو جواز البقاء على تقليد الميت.

أو إشاره إلى غير ذلك مما لعله سيأتى في التعليقه.

و قد تحصل من مجموع ما أفاده المصنف من المناقشه في الاستدلال بالاستصحاب على جواز التقليد الاستمرارى وجوه ثلاثه:

أولها: اختلال ركن اليقين بالحدوث، لأنّ جواز التقليد حكم عقلى ليس فيه جعل حكم ظاهرى، بل هو منجّز على تقدير الإصابه و معدّر على تقدير الخطأ كالعلم.

ثانيها: أنّه لو التزمنا بما ذهب إليه المشهور في حجه الأمارات - من جعل أحكام

و منها (١): إطلاق الآيات الداله على التقليد.

مماثلة لمؤدّياتها - منعنا الاستصحاب بوجه آخر، و هو: أنّ الحكم الفعلى الظاهرى يتقوم بالرأى المفروض زواله بالموت، و لا أقلّ من احتمال دخل الرأى فى هذا الحكم الفعلى حدوثا و بقاء. و لا مجال لاستصحاب الحكم مع احتمال انتفاء موضوعه فضلا عن القطع بالانتفاء.

ثالثها: أنّ الأولويّه القطعيه دلّت على انتفاء الرأى بالموت بنظر الشارع، للإجماع على بطلان تقليد الفقيه المبتلى ب آفه كثره النسيان و المرض المزيل للرأى.

هذا تمام كلام المصنف فيما يتعلّق بالتمسك بالاستصحاب لإثبات جواز التقليد الابتدائى و البقائى. و سيأتى الكلام فى سائر الوجوه (إن شاء الله تعالى).

## ٢ - إطلاق الأدله اللفظيه

(١). معطوف على قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده فى حال حياته» و ظاهر العطف يقتضى كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفه المستدل بها على التفصيل بين تقليد الميت ابتداء و استدامه، مع أنّ التمسك بالإطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقا و لو ابتداء. و تقريب الاستدلال هو: أنّ آيه النفر تدل - بإطلاقها - على وجوب الحذر بإنذار المنذر سواء بقى حيّا إلى زمان عمل المنذر أم لا، قال فى التقريرات: «لو فرضنا أنّ المجتهد قد أنذر فى حال حياته و لم يتبعه المقلّد عصيانا، ثم بدا له بعد موته أتباعه، فهل ترى عدم صدق الإنذار فى مثله؟ و ليس ذلك من التقليد الاستمرارى، بل هو تقليد بدوى، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى فى حال الحياه و عدم العمل بها أيضا...» (-).

و أمّا آيه السؤال فتدلّ على صدق السؤال على مراجعه كتب الأموات، و كذا تدلّ أيضا على وجوب القبول إذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لثلا يلغو وجوب السؤال.

و أمّا آيه الكتمان فتدلّ أيضا على وجوب الإظهار و حرمة الكتمان، و هو يلزم وجوب القبول سواء بقى من أظهر الحق حيّا أم مات.

و ناقش المصنف فى الاستدلال بإطلاقات الكتاب بما سبق فى الاستدلال بها على

=====

(-). إلا على القول بكون التقليد مجرد الالتزام، إذ التقليد حينئذ استمرارى لا بدوى.

و فيه: - مضافا إلى ما أشرنا إليه (١) من عدم دلالتها عليه - منع (٢) إطلاقها على تقدير دلالتها (٣)، و إنما هو (٤) مسوق لبيان أصل تشريعه (٥) كما لا يخفى.

و منه (٦) قد انقذ حال إطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد.

---

أصل جواز التقليد، و جواز تقليد المفضول من وجهين:

الأول: عدم دلالة هذه الآيات على جواز التقليد شرعا، لاحتمال إرادته تحصيل العلم مقدّمه للعمل، لا العمل بقول أهل العلم تعبدا كما هو المطلوب في باب التقليد.

الثاني: أنه لا إطلاق فيها حتى يتمسك بها لإثبات جواز تقليد الميت، لكون الآيات مسوقة لبيان أصل مشروعيه التقليد، فهي مهملة من هذه الجهة، و من المعلوم أنّ استفادة الإطلاق منوطه بكون المتكلم في مقام بيان مرامه من الجهة التي يراد التمسك بإطلاق كلامه لها.

(١). يعنى: في الفصل الأول من مباحث التقليد، حيث قال: «و أمّا الآيات فلعدم دلالة آيه النفر و السؤال على جوازه، لقوه احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدا...» و المقصود من عدم الدلالة عليه إنكار أصل ارتباط الآيات باب التقليد، لا نفى دلالتها على جواز تقليد الميت كما هو واضح. و ضمير «عليه» راجع إلى «التقليد».

(٢). مبتدأ مؤخر خبره «فيه» المقدم، و هذا إشاره إلى المناقشه الثانيه في التمسك بإطلاق الآيات، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثاني: أنه لا إطلاق فيها حتى يتمسك بها لإثبات... إلخ».

(٣). الضمائر في «دلالتها» في الموضوعين، و في «إطلاقها» راجعه إلى الآيات.

(٤). الأولى أن يقال: «هي مسوقه» لثلا- يتوهم رجوع الضمير إلى الإطلاق، فانه (قده) بصدد منع الإطلاق لا تقريره و تشييته، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

(٥). أى: تشريع التقليد، و ليست في مقام بيان شرائط المفتى و المستفتى حتى يتمسك بالإطلاق لرفضها.

(٦). يعنى: و من كون الآيات المباركات مسوقه لبيان أصل تشريع التقليد - في قبال من

يقول بوجوب الاجتهاد عينا على عامه المكلفين أو بوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالأحكام - ظهر حال إطلاق الأخبار الدالّه على جواز التقليد بطوائفها المتعدده، فإنّها كآيات مهمله من هذه الحيشه، لعدم كونها في مقام بيان ما له دخل في التقليد من شرائط المرجع و ما يصح التقليد فيه و غير ذلك حتى يكون الإطلاق نافيا لكل ما شكّ في اعتباره في تحقق التقليد.

و ما أفاده المصنف حول الأخبار فيه جهه اشتراك مع الآيات و جهه افتراق. أمّا جهه الاشتراك فهي ما عرفت من دلالة الأخبار على جواز التقليد في الجملة، كآيات بناء على دلالتها على مشروعيه أصل التقليد، و قد تقدم تفصيل ذلك في الفصل الأوّل من مباحث التقليد.

و أمّا جهه الافتراق فهي أنّه يمكن دعوى ظهور الأخبار المتقدمه في اعتبار الحياه في المفتى، فهي أدلّ على شرطيه الحياه من الدلاله على جواز تقليد الميت، و ذلك فإنّ مثل «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، و رواه أحاديثهم، و كل مسنّ في حُبهم» و نحوها من العناوين الوارده في الروايات المتقدمه منصرفه إلى الأحياء من العلماء، لأنّ ظهور العناوين المشتقه كقوله عليه السلام: «صائنا لنفسه» في من يكون متصفا فعلا بالصفات المذكوره - لا من كان متصفا في زمان بصيانه نفسه مع خروجه حين التقليد عن أهليه الاتصاف بها للموت - مما لا- مساغ لإنكاره، فإنّها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل أو تواضع له» فهل يحتمل أحد أن يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيا أم ميتا؟ و على هذا فروايات باب الإفتاء و الاستفتاء تكون دليلا بظهورها الإطلاقي على اعتبار الحياه في جواز التقليد، و يتوقّف شمولها للميت على مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، فكيف يتمسك بإطلاقها على مشروعيه تقليد الميت؟

(١). هذا جهه افتراق الأخبار - الداله على جواز التقليد - عن الآيات المستدل بها عليه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أمّا جهه الافتراق فهي أنّه... إلخ».

(٢). أي: في الروايات.

و منها (١): دعوى أنه لا دليل على التقليد إلا دليل الانسداد، و قضيته (٢) جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا كما لا يخفى.

و فيه: أنه لا تكاد تصل النوبه إليه (٣)، لما عرفت من دليل العقل و النقل

### ٣ - دليل الانسداد

(١). يعنى: و من الوجوه الضعيفه - المستدلّ بها على جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا - دليل الانسداد الذى اعتمد عليه المحقق القمى (قده) قال فى القانون المصدّر بقوله: «لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله» ما لفظه: «فالحق أن يقال: نحن مكلفون فى أمثال زماننا، و سبيل العلم بالأحكام مسند، و التكليف بما لا يطاق قبيح، فليس علينا إلاّ تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعى، فإذا تعيّن المظنون فهو، و إن تردّد بين أمور فالمكلف به هو أحدها» إلى أن قال: «و الحاصل: أنه - أى العامى - مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره أنّ قوله هو حكم الله فى نفس الأمر، إمّا بالخصوص، و إمّا بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم الله فى نفس الأمر. و الحياه بمجرّدها لا- يوجب الظن له بكونه حكم الله فى نفس الأمر هو ما قاله الحى. و كذلك الأعلميّه إذا لم ينحصر الأمر فى الأعلم كما أشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك فى الحى، و قد يحصل فى الميت».

و مقتضى هذا الكلام تعيّن الأخذ بما هو أقرب إلى الواقع سواء أ كان قول الحى أم قول الميت.

و ناقش المصنف فيه بمنع أصل المبنى، و عدم وصول النوبه إلى دليل الانسداد، لأنّ باب التقليد مفتوح للعامى، لما تقدم فى الفصل الأوّل من دلاله الفطره و الأخبار على مشروعيتّه التقليد فى حق العامى. كما أنّ مقتضى أصاله التعيّن تعيّن الرجوع إلى الحى، فهذا الوجه ساقط.

(٢). يعنى: و مقتضى دليل الانسداد جواز تقليد الميت كالحى، لأنّ المدار على الظن سواء حصل من قول الحى أم الميت.

(٣). أى: إلى دليل الانسداد، لأنّ من مقدّماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض



عليه ( فيه ).

و منها (١): دعوى السيره على البقاء، فإنّ المعلوم من أصحاب الأئمه عليهم السّلام عدم رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى.

انفتاح باب التقليد - أى حجيه الفتوى - على العامى، فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميّت للحى فى إفاده فتواه للظن بالواقع، و كون الحججه على المقلّد هو هذا الظن من أيّهما حصل.

٤ - سيره المتشرعه

(١). أى: و من الوجوه الضعيفه المستدلّ بها على التفصيل بين التقليد الابتدائى و البقائى هو السيره المستمره إلى زمن المعصومين عليهم السّلام على العمل بفتاوى المجتهدين و آرائهم بعد موتهم. قال فى التقارير: «و منها: السيره، فإنّ جريان عاده السلف و الخلف على بقاء تقليد المجتهدين بعد موتهم أمر معلوم لا- ينبغى أن ينكر، و إلّا- لوصل إلينا العدول، لتوفّر الدواعى من كثره ابتلاء الناس بموت المجتهدين، و لم يعهد إلى الآن من أهالى أعصار الأئمه العدول إلى تقليد الحى بعد موت المجتهد» ثم أجاب عنه بما سيأتى.

و ناقش المصنف فيه بما حاصله: أنّ محلّ الكلام هو أخذ قول الغير و فتواه تعبدا، و لم تثبت السيره على بقاء الأخذ به بعد موت المجتهد. و عمل أصحاب الأئمه المعصومين (عليهم الصّلاه و السّلام) بالروايات الواصله إليهم من الزّواه أجنبى عن السيره المدّعاة على البقاء على تقليد الميّت، إذ الأصحاب كانوا يأخذون الروايات من الزّواه للعمل بظواهرها من دون دخل لرأى الناقل فيه أصلا، و من المعلوم عدم كون هذا من التقليد المصطلح المبحوث عنه.

و توضيحه - كما فى تقارير الشيخ الأعظم - هو: «أنّ الناس فى زمن الأئمه (عليهم السّلام) كانوا بين أصناف ثلاثه، فمنهم من كان يأخذ معالم دينه من الإمام بلا واسطه. و منهم من كان يأخذ بروايات الموثّقين من أصحابهم، و بفتاواهم التى هى بمنزله الروايه و يجتهد

ص: ٦١٨

وفيه: منع السيره فيما هو محلّ الكلام (١). و أصحابهم (٢) عليهم السّلام إنّما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنّهم (٣) غالبا إنّما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السّلام بلا واسطه أحد (٤)

فيها. و منهم من كان يأخذ منهم الفتوى و يعمل بها تعبداً.

و نحن ندعى أنّ أغلب الناس - لو لم يكن كلهم - كانوا بين القسمين الأولين، و إن كان الثاني منهما أغلب، لسهوله الاجتهاد فى ذلك الزمان، و إمكان تحصيل العلم أو الظن المعتمد. و أى دليل على أنّ الفرقه الثالثه قد استمرّوا على تقليد مجتهديهم بعد موتهم، و علمه الإمام يردعهم؟ مضافا إلى: أنّ تقليد هؤلاء أيضا ربما يفارق تقليد عوامنا لعلمائنا، من حيث إنّ ذلك التقليد كان أخذاً من الواسطه، فلا يقاس به الأخذ ممن يفتى بظنونه الاجتهاديه من دون الاستناد إلى السماع عن الإمام، لأنّ الأخذ ممن سمع عن الإمام أو ممّن سمع عن المجتهد من عدول زماننا ليس من التقليد له فى شىء.

(١). و هو التقليد بمعنى الأخذ ب آراء الفقيه، لا الأخذ بروايه الحكم عن الإمام عليه السّلام فإنّ السيره على العمل بما يحكيه المجتهد عن الإمام حتى بعد موته ثابتة، لكنّها أجنبيه عن التقليد المتداول فى هذه الأعصار.

(٢). هذا بيان الفرق بين التقليد فى زماننا و التقليد فى عصر الحضور، و السيره الممضاه بتقريرهم عليهم السّلام هى العمل بروايه الرّواه بعد حياتهم، لا العمل ب آرائهم الظنيه.

(٣). أى: أنّ الأصحاب المعاصرين الأئمه عليهم السّلام غالبا كانوا يأخذون الأحكام من رواه الأحاديث بلا واسطه إذا كان الراوى سمع قول الإمام مشافهه، أو مع واسطه إذا سمعه الراوى بواسطه راو آخر. و على كلّ - أى سواء نقل الراوى قول الإمام إلى السائل بلا- واسطه أو مع واسطه - لم يكن فى جوابه للسائل إعمال نظر غالبا، لاقتصار الرّواه على نقل نفس الأحكام، إمّا بعين ألفاظ المعصوم و إمّا بالمعنى.

(٤). كأغلب الرّواه المعاصرين للأئمه عليهم السّلام و الحاضرين فى بلد سكناهم كالمدينه و الكوفه و سامراء و طوس.

أو معها (١)، من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً. و هو (٢) ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم (٣) إلى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه أنه (٤) كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.

( و منها (٥): غير ذلك مما لا يليق أن يسطر أو يذكر ).

(١). كالشيعة المتفرقين في البلاد، فإنهم كانوا يأخذون الأحكام من الرواه. و كبعض أجلة الرواه ممن كان لا يحضر مجلس الإمام المعصوم إجلالاً له، و إنما كان يقف على الباب ينتظر خروج الأصحاب حتى يسألهم عما حدّثهم الإمام عليه السّلام، و هذا طور آخر من معرفه الإمام المعصوم عليه السّلام بمقام نورانيته و كونه فاعل ما به الوجود.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأخذ، أى: أخذ الأحكام من الرواه - الذين لا دخل لنظرهم في الحكم أصلاً - ليس بتقليد اصطلاحى، حتى تكون سيره المعاصرين للأئمة عليهم السّلام على العمل بالأحكام التى رواها زواره و محمّد بن مسلم و غيرهما بعد موتهم دليلاً على جواز العمل ب آراء الفقهاء بعد موتهم.

(٣). هذا إشاره إلى عدم إحراز السيره فى البقاء على تقليد الأموات، و قد تقدم فى عبارته التقريرات بعنوان الفرقه الثالثه من عوامّ الشيعة، و هم الذين كانوا يأخذون الفتوى من فقهاء الرواه، فإنّه لم يظهر لنا عملهم بتلك الفتاوى بعد موت الفقهاء حتى تكون سيرتهم هذه حجه علينا.

(٤). بيان ل «حال من تعبد» أى: لم يعلم رجوعه بعد موته و عدم رجوعه حتى نتمسك بسيرتهم على عدم رجوعهم.

٥ - وجوه أخرى على جواز تقليد الميّت

(٥). أى: و من الوجوه الضعيفه المستدل بها على جواز تقليد الميّت وجوه أخرى - غير الوجوه المقدمه - مما لا يليق بالتعرض و الجواب عنه، و فى النسخه المطبوعه أخيراً المصححه على النسخه الأصليه أنّ المصنف شطب هذه الجملة.

ص: ٦٢٠

لكن لا بأس بذكر بعض الوجوه تبعا لما في تقارير شيخنا الأعظم و غيرها:

فمنها: أن قول المجتهد مفيد للظن، فيجب العمل به لما دلّ على حجيه الظن.

و منها: أنه إذا علم بأن الاستفتاء من المجتهد إنما هو لأجل كونه مخبرا عن أحكامه تعالى شأنه علمنا بعدم دخل حياه المجتهد في ذلك أصلا.

و منها: أن المجتهد إذا غاب فلا إشكال في جواز العمل بقوله، و عدم سقوط رأيه عن الحجيه، فكذا إذا مات.

و منها: أن العمل بقول أنبياء بنى إسرائيل (على نبينا و آله و عليهم السّلام) بعد موتهم كان جائزا قطعاً، فكذا علماؤنا، لعموم المنزله فيما أرسل عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «علماء أمتى كأنياء بنى إسرائيل».

و منها: ما يستظهر منه جواز الرجوع إلى فتوى الميّت بخصوصه، مثل ما روى عن الإمام العسكري عليه السّلام في كتب بنى فضال: «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» (1) فإنّ الأمر بعدم اتباع ما رأوا - و لو كان بعد موتهم - يشير إلى جواز الأخذ بما يراه غير بنى فضال بعد موته، و إلّا لم يكن وجه لاختصاصهم بالحكم، فمفهوم قوله عليه السّلام هو حجيه قول الفقيه السليم العقيده، و جواز أخذ رأيه بعد موته.

و منها: أن دليل التقليد هو لزوم العسر و الحرج على الجاهل، و هو يقتضى جواز تقليد الميّت كالحى، لاندفاع محذور العسر بكلّ منهما.

و منها: أن تقرير الإمام عليه السّلام - المستفاد من بعض الأخبار - يدلّ على جواز تقليد الميّت، مثل ما رواه أحمد بن خلف، قال: «كنت مريضا، فدخل على أبو جعفر عليه السّلام يعودنى فى مرضى، فإذا عند رأسى كتاب يوم و ليله، فجعل يتصفّحه ورقه ورقه حتى أتى عليه من أوّله إلى آخره، و جعل يقول: رحم الله يونس رحم الله يونس» (2) فإنّ هذا تقرير منه عليه السّلام لجواز تقليد يونس بعد موته.

و هذا كتصريح مولانا العسكري عليه السّلام بأنّ «ما فى كتاب يونس دينى و دين

آبائي» كما رواه داود بن القاسم الجعفرى، قال: «أدخلت كتاب يوم و ليله أَلدى ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبى الحسن العسكرى عليه السّلام، فنظر فيه و تصفّحه كلّهُ، ثم قال: هذا دينى و دين آبائى، و هو الحق كله»(1).

و منها: تصريح ابن بابويه (قده) بجواز العمل بما فى كتاب من لا يحضره الفقيه، مع نقله لكثير من فتاوى أبيه، فهذا كالصريح فى تجويزه العمل بفتاوى أبيه بعد موته، فلاحظ كلامه متدبرا فيه.

و منها: أنّ ما دلّ من الروايات على عدم تغيير أحكام الله تعالى بمرور الدهور و بمضى الأعوام و الشهور كقوله عليه السّلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة، و حرامه حرام إلى يوم القيامة» يدلّ على جواز تقليد الميت، فإنّ موت المجتهد لو كان مؤثرا فى عدم جواز الأخذ بفتواه كان ذلك موجبا لتحريم ما أحل الله و تحليل ما حرم الله، و هل هذا إلاّ مضحكه للنسوان و ملعبه للصبيان؟ و منها: ما أفاده سيّدنا الجدى فى محكى منبع الحياه من تقرير دلاله العقل بقوله: «إنّ قضيه المنع صحه إحدى صلاتى المقلد و بطلان الأخرى إذا مات المجتهد بين الصلاتين.

و لانزم هذا أن يكون شريكا للشارع فى الأحكام الشرعيه. و هذا لا- ينطبق على أصولنا، لأنّ علماءنا يحكون كلام الشارع و يعملون به، فلا- تفاوت فى اتّباع أقوالهم بين حياتهم و موتهم. و إنّما يناسب هذا لو كان صادرا من رأيه، كما كان الكوفى كذلك، حيث قال فى مسجد الكوفه: قال علىّ كذا، و أنا أقول كذا».

و هذه الوجوه على تقدير تماميتها و الإغماض عمّا فيها من المناقشات أدله على عدم اشتراط الحياه فى المجتهد و جواز تقليد الميت مطلقا، من غير تفاوت بين الابتدائى و الاستمرارى، كما لا يخفى (-).

=====

(-). لا يخفى أنّ مسأله اشتراط الحياه فى مرجع التقليد كانت ذات قولين عند القدماء، و هما اشتراطها فيه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى، و عدم اشتراطها فيه كذلك.

و أمّا القول بالتفصيل بين الابتدائى و الاستمرارى باشتراطها فى الأوّل و عدمه فى الثانى فهو لم يكن مصرّحا به فى كلمات القدماء، و إنّما حدث لبعض المتأخرين من الأصوليين كصاحب الفصول،

بزعم أنّ التقليد الاستمراري غير مندرج تحت إطلاق كلمات المانعين، لاختصاصها بالتقليد الابتدائي.

لكنه ليس كذلك، لوضوح صدق تقليد الميت على الاستمراري كصدقه على الابتدائي بوزان واحد، فإن كان هذا وجه الاختصاص فلا وجه له، وإن كان غيره، فلا بد من بيانه حتى ينظر فيه.

و كيف كان فالمشهور بينهم شهره دعت جماعه من أجلاء الأصحاب - كما في التقريرات - إلى نفي الخلاف، أو دعوى الإجماع عليه هو الاشتراط، فعن شرح الألفيه للمحقق الثاني: «لا يجوز الأخذ عن الميت مع وجود المجتهد الحي بلا خلاف بين علماء الإماميه». وإن شئت الوقوف على كلمات الأصحاب في هذا الباب فراجع تقارير شيخنا الأعظم (قده).

لكن دعوى عدم ثبوت كون هذا الإجماع من الإجماعات التعبدية الكاشفه - لاحتمال مدركيته - غير بعيدة.

و عليه فلا بد في تحقيق المقام من التكلم فيما تقتضيه الأدله من اشتراط الحياه و عدمه، فنقول و به نستعين: أنه ينبغي البحث في مقامات ثلاثه: الأول في الأدله اللفظيه، و الثاني في الدليل العقلي و الثالث في الأصل العملي.

أمّا المقام الأول، فملخص الكلام فيه: أنه يحتمل في الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه وجوه:

الأول: دلالتها على اعتبار الحياه مطلقا، من غير فرق فيه بين التقليد البدوي و الاستمراري.

الثاني: دلالتها على عدم اعتبارها كذلك.

الثالث: دلالتها على اعتبارها في الجملة أي إهمالها بالنسبه إلى كيفية شرطيه الحياه.

فعلى الأول: لا إشكال في عدم جواز تقليد المجتهد الميت مطلقا، لا ابتداء و لا استدامه، فإذا قلّم مجتهدا مدّه ثم مات ذلك المجتهد بطل تقليده، و وجب عليه العدول إلى الحي، إذ المفروض انتفاء الحياه التي هي شرط جواز التقليد.

و على الثاني: يجوز له تقليد الميت مطلقا أي ابتداء و استدامه كما عن العامه. و أصحابنا المحدثين إن أرادوا التقليد عند الأصوليين، فيجوز للعامي في هذا العصر أن يقلّم الشيخ الطوسي (قده) مثلا ابتداء كما يجوز له البقاء على تقليد من مات من المجتهدين، فإنّ نفس الدليل الدالّ على عدم اعتبار الحياه في جواز تقليد المجتهد يدلّ على جواز البقاء على تقليد المجتهد الذي مات بعد

أن قلده العامى مدّه من دون حاجه إلى التماس دليل آخر من أصل أو غيره. و إن أرادوا نقل الروايات فليسوا مخالفين للمجتهدين، ضروره أنّ نقل الروايه عن الراوى ليس مشروطا بحياه الزاوى عند المجتهدين أيضا.

و على الثالث: - و هو دلالة الأدله على شرطيه الحياه فى الجملة - يشك فى حجيه فتوى المجتهد بعد وفاته، إذ المتيقن خروجه عن دليل حرمه العمل بغير العلم هو فتوى الحى، و أمّا فتوى الميت - و لو استدامه - فهى مشكوكه الحجيه، و مقتضى الأصل عدم حجيتها.

لا يقال: إنّ مقتضى استصحاب حجيتها الثابته حال حياه المجتهد هو حجيتها بعد مماته.

فإنه يقال: إنّ الشك فى حجيه الفتوى بعد وفات المجتهد لما كان مسببا عن الشك فى كيفية شرطيه الحياه من كونها شرطا لخصوص التقليد الابتدائى أو الأعم منه و من التقليد الاستمرارى جرى استصحاب شرطيتها، و معه لا مجال لاستصحاب حجيه الفتوى، لعدم شك فيها، إذ مقتضى حكمه الأصل السببى على المسببى عدم حجيتها.

و من هنا ظهر: أنه بناء على هذا الاحتمال الثالث - الذى يجرى فيه استصحاب شرطيه الحياه الذى هو متمم دلالة دليل شرطيتها - لا يجرى استصحاب حجيه الزاوى، أو نفس الحكم كوجوب تثليث التسيحات الأربع و غيره، لأنّ الشك فيها مسببى، إذ لا منشأ له إلاّ الشك فى شرطيه الحياه، و بعد ثبوت شرطيتها لجواز التقليد مطلقا سواء أ كان ابتدائيا أم استمراريا بسبب جريان الاستصحاب فى الشرطيه لا يبقى شك فى الحجيه، لإحراز عدم الحجيه بالأصل.

هذا كله مع الغض عن مرجعيه العام مع إجمال المخصّص مفهومًا، و إلاّ فلا تصل النوبه إلى استصحاب الشرطيه، لدلاله نفس عموم النهى عن العمل بغير العلم على عدم حجيه قول الميت.

هذا ما يقتضيه مقام الثبوت.

دلالة الأدله اللفظيه على اعتبار الحياه مطلقا و أمّا مقام الإثبات فلا ينبغى الارتباب فى ظهور أدله التقليد كروايه الإحتجاج - بناء على اعتبارها - فى اعتبار الحياه فى جواز التقليد، فإنّ ظهور «و أمّا من كان من الفقهاء صائنا لنفسه...» فى الفقيه المتصف فعلا حين التقليد، بهذه الصفات ممّا لا ينكر، و ليس ذلك إلاّ الحى، فإنّ صيانه النفس و غيرها من الصفات ظاهره فى اعتبار الحياه فى المتصف بها حين التقليد، لأنّ الميت الذى هو جماد لا يعقل أن يتصف بها.

مضافا إلى ظهور ترتب الجزاء - وهو «فللعوام أن يقلدوه» - على الشرط وهو «و أمّا من كان من الفقهاء... إلخ» في كون موضوع جواز التقليد هو المتصف بتلك الصفات فعلا، وليس ذلك إلا المجتهد الحي.

فالمتحصل: أنه لا بدّ أن يكون رجوع العامى إلى مجتهد واجد لتلك الصفات حين رجوعه إليه.

بل هو ظاهر في اعتبار الحياه في التقليد مطلقا أى: ما دام العامى يقلده، من غير فرق بين الابتدائى والاستمرارى.

و كذا الأخبار الإرجاعيه، فإنّ المأمور بالإفتاء للناس و مرجعهم من ناحيه الإمام عليه السّلام كأبان و الأسدى و زكريّا بن آدم و أضرابهم نفس الأشخاص العذنين هم أحياء، لا رواياتهم، و الإرجاع إلى الحى لا يدلّ على اعتبار قوله بعد موته، بل هو يتوقّف على دليل آخر.

و الحاصل: أنّ ظاهر الأدله اللفظيه - أو متيقنها - كون موضوع جواز التقليد هو المجتهد الحى، فموضوعه المجتهد الميت له محتاجه إلى الدليل.

و إن شئت الوقوف على جميع طوائف الأدله من الآيات و الروايات، و تقريب الاستدلال بها على التقليد، و المناقشات التى أوردوها على الاحتجاج بها، فراجع تقريرات شيخنا الأعظم قدس سرّه و جزاه الله تعالى عن العلم و أهله خير الجزاء.

و إن أبيت عن ظهور الأدله فى اعتبار الحياه فى كل من التقليد الابتدائى و البقائى و سلّمت ظهورها فى خصوص الابتدائى، فلا مانع من جريان استصحاب شرطيه الحياه بعد الموت، و معه لا يجرى استصحاب حجيه الفتوى كما أشير إليه سابقا، هذا.

و أمّا توهم دلالتها على عدم اعتبار الحياه مطلقا لا فى التقليد البدوى و لا فى البقائى فلا وجه له أصلا، لقصور الأدله عن الدلاله على ذلك.

و غايه ما يمكن دعواه هى عدم دلالتها على اعتبار الحياه و عدمه و إهمالها من هذه الجبهه. و على فرض دلالتها على ذلك لا بدّ من رفع اليد عن هذه الدلاله، لتكرّر دعوى الاتفاق فى كلماتهم على اعتبار الحياه الكاشف عن إعراضهم عن تلك الدلاله.

و يتلوه فى الضعف دعوى إهمال الأدله و عدم دلالتها إلا على موضوعيه المجتهد لجواز التقليد، من دون تعرّض لدخل الحياه فيه و عدمه. مع أنّ الإهمال - بعد تسليمه - لا يجرى فى إثبات حجيه قول المجتهد بعد موته، لأنّه مع الإهمال لا بدّ من الأخذ فى مقام تخصيص العام بالقدر المتيقّن من



المخصّص، و هو قول المجتهد الحى الذى ادعى الاتفاق عليه، و البناء على بقاء تقليد الميّت مطلقا من البدوى و البقائى تحت عموم النهى عن العمل بغير العلم، و مع هذا العموم - الذى هو دليل لفظى اجتهادى - لا تصل النوبه إلى استصحاب الحجيه، أو الحكم الفرعى، أو غيرهما أصلا كما لا يخفى.

و يظهر مما ذكرنا عدم الحاجه فى عدم جواز تقليد الميّت إلى دليل خاص عليه، و إنّما المحتاج إلى الدليل هو جواز تقليده و حجيه رأيه.

فصار المتحصل مما ذكرنا: أنّ المستفاد من الأدله اللفظيه - سواء أ كان هو اعتبار مطلقا أو فى خصوص التقليد البدوى، أم كان ذلك موضوعيه المجتهد لجواز التقليد مع الإهمال من حيث اعتبار الحياه فيه و عدمه - هو: عدم جواز الاكتفاء بتقليد الميّت فى فراغ الذّمّه، من غير فرق فيه بين ابتداء التقليد و استمراره. و عدم المجال لإجراء الاستصحاب بتقاربه المختلفه المتقدمه لتصحيح العمل المستند إلى فتوى الميّت، إمّا لعموم ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم، و إمّا لاستصحاب شرطيه الحياه الحاكم على استصحاب الحجيه، أو نفس الحكم الشرعى الفرعى، أو غيرهما كما مر آنفا.

دلّاه دليل الانسداد على اعتبار الحياه

و أمّا المقام الثانى - و هو الدليل العقلى الذى احتجّ به المحقق القمى (قده) على مختاره من جواز تقليد الميّت أو وجوبه - فتقريبه: أنّ قول الميّت مفيد للظن، و كل ما يفيد الظن فهو حجه فى حق المقلّد. أمّا الصغرى فوجدانيه، و أمّا الكبرى فللدليل الانسداد المؤلّف من أمور:

أحدها: بقاء التكاليف.

ثانيها: انسداد باب العلم بها فى حق المقلّد.

ثالثها: فقدان الظن الخاصّ، لأنّ الدليل على جواز الأخذ بقول المجتهد تعبّدا مفقود، إذ الأدله اللفظيه من الكتاب و السنه غير واضحه الدلاله، لما فيها من المناقشات، و على فرض التسليم لا- يحصل منها إلاّ الظن المعلوم عدم حجيه فى إثبات الطريق الشرعى و الأدله اللبّيه من الإجماع و الضروره و السيره غير ثابتة، لأنّ السلف المعاصرين للإمام عليه السّلام كان باب العلم لهم مفتوحا، و كانوا يعملون به، و الإجماع موهون بخلاف جمله من الأصحاب كفقهاء الحلب و الأخباريين، فلا

مناص للعامى إلا الاعتماد على الظن كالمجتهد، لأنّ الاقتصار على القدر المعلوم من الضروره و الإجماع من التكليف يوجب الخروج عن الدين، لكونه فى غاية القلّه، و إلزام الاحتياط يستلزم العسر و الحرج، هذا ما حكى فى التقريرات عن المحقق القمى (قده).

و فيه أوّلا: أنّ هذا الدليل مبنى على دليل الانسداد، و قد ثبت فى محله عدم تماميته.

و ثانيا - بعد تسليمه -: أنّ مقتضى هذا الدليل حجيه قول الميّت إذا كان الظن الحاصل منه أقوى من الظن الحاصل من قول الحى، فالدليل أخص من المدعى الذى هو حجيه قول الميّت مطلقا، بل مقتضى هذا الدليل حجيه كل ظن يكون أقوى من الظن الحاصل من قول الميّت و إن حصل من الأسباب غير المتعارفه، إذ مقتضى دليل الانسداد حجيه كل ظن قوى و إن لم يحصل من قول الميّت.

و ثالثا: أنّ لازم هذا الدليل وجوب العمل بالظن على العامى، و من المعلوم أنّ الظن الحاصل من فتوى المعظم بعدم جواز تقليد الميّت و من الإجماعات و الشهرة و الأخبار و الآيات مانع من حصول الظن الشخصى من قول الميّت فى خصوص المسأله الفرعيه، فيلزم أن يكون هذا الدليل - بناء على ما اشتهر عند الأصوليين من تقدم الظن المانع على الظن الممنوع عند التعارض و إن كان أضعف من الظن الممنوع - دليلا على عدم حجيه فتوى الميّت، فينتج نقيض المطلوب.

و رابعا: أنّ دوران الحجيه مدار ظن العامى أجنبى عن المدعى و هو حجيه قول الميّت فى باب التقليد تعبدا، لا فى خصوص ما كان للعامى مفيدا للظن.

فالمتحصل: أنّ هذا الدليل العقلى لا يجدى فى إثبات جواز تقليد الميّت أصلا.

مقتضى الأصل العملى اعتبار الحياه

و أمّا المقام الثالث - و هو الأصل العملى الذى قد يتمسك به لجواز تقليد الميّت - فملخص الكلام فيه: أنه - بناء على ما قيل من قصور الأدله الاجتهاديه عن إثبات إطلاق الحياه فى جواز التقليد، و وصول النوبه إلى الأصل العملى - يكون الأصل فى المقام استصحاب شرطيه الحياه، و معه لا يجرى استصحاب الحجيه و غيرها مما ذكر فى المقام، لحكومته استصحاب الشرطيه عليه، لما مرّت الإشاره إليه من تسبّب الشك فى الحجيه و نحوها عن الشك فى شرطيه الحياه، إذ مع فرض ثبوت شرطيتها فى ابتداء التقليد، لكونه ظاهر أدلته أو متيقنها الخارج عن عموم حرمة العمل بغير العلم.

و مع الغض عن شمول دليل حرمه العمل بغير العلم للتقليد الذى هو دليل اجتهادى - لخروج التقليد فى الجملة عن حيز عموم دليل الحرمة - يحرز باستصحاب شرطيتها عدم حجيه قول الميت.

و معه لا يبقى شك فى الحجيه حتى يجرى فيها الاستصحاب.

لكنه مع ذلك لا- بأس بالتعرض إجمالاً- لما أفادوه من جريان الاستصحاب تبعاً لهم، فنقول و به نستعين: إن الكلام يقع فى مقامين:

أحدهما: الاستصحاب الذى يراد به إثبات جواز تقليد الميت ابتداءً.

ثانيهما: إثبات جواز تقليده بقاءً.

تقريب الاستصحاب فى تقليد الميت ابتداءً بوجوه:

أما المقام الأول فتقريبه: أن الاستصحاب يقرر بوجوه:

الأول: إجراؤه فى نفس الحكم الشرعى، بأن يقال: إن وجوب تثليث التسيحات الأربع فى الأخيرتين كان فتوى شيخ الطائفة مثلاً، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الوجوب، فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى.

الثانى: إجراؤه فى حكم المستفتى، بأن يقال: إن جواز أخذ فتوى المجتهد فى زمان حياته و العمل بها للعامى كان معلوماً، و بعد وفاته يشك فى بقاءه فيستصحب. و هذا الاستصحاب تنجيزى أيضاً إذا أدرك العامى حياه المجتهد واجداً لشرائط التكليف، و تعليقى إذا لم يدركه كذلك بأن صار مكلفاً بعد موت ذلك المجتهد.

الثالث: إجراؤه فى حكم المفتى، بأن يقال: إن ذلك المجتهد الميت كان حال حياته جازئ التقليد، و بعد وفاته يشك فى بقاء هذا الجواز، فيستصحب. و هذا الاستصحاب أيضاً تنجيزى كما لا يخفى.

الرابع: إجراؤه فى الظن بالحكم، بأن يقال: إن الظن بالحكم الشرعى الحاصل للمجتهد حال حياته يشك فى بقاءه بعد وفاته، فيستصحب استصحاباً تنجيزياً.

فإن هذه الاستصحابات - على تقدير سلامتها - تنتج جواز تقليد الميت ابتداءً.

لكنها غير سليمة من الإشكال، لما ثبت فى محله من عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان منشأً

الشك زوال وصف من أوصاف الموضوع مع احتمال دخله في الحكم، إذ مع هذا الاحتمال يرجع الشك إلى الشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في العلم بارتفاع الموضوع.

ففي المقام لثما كانت الحياه مما يحتمل دخله في الأحكام المذكوره، إذ لم يقم دليل على عدم دخل الحياه فيها، لما مرّ سابقا من عدم إطلاق في أدله التقليد يشمل حياه المجتهد و مماته، لصلاحية الإجماعات المدّعاة على عدم جواز تقليد الميت لمنع انعقاد الإطلاق في أدلته أولا. و لعدم تعرّض شىء من الأدلّة لشروط التقليد ثانيا، فإنّه أيضا يكشف عن الإهمال، و عدم كونها في مقام البيان من جميع الجهات، فلا ينعقد لها إطلاق، بل ظاهرها أو متيقنها اختصاص جواز التقليد بمن له الرأى حين رجوع العامى إليه، و ليس ذلك إلاّ المجتهد الحى، إذ الميت جماد لا رأى له كما لا يخفى.

و عليه فلا- مجال لدعوى حكومه إطلاق الدليل المقيّد - أعنى به أدلّه التقليد - على إطلاق ما دلّ على حرمة العمل بغير العلم حتى يقال: بجواز تقليد المجتهد مطلقا سواء أ كان حيا أم ميتا.

و كيف كان فنفس احتمال الدخل كاف في المنع عن جريان الاستصحاب.

و بيان أخصر: لا مجال لجريان الاستصحاب أصلا، لأنّه إن ثبت دخل الحياه في تلك الأحكام، فيعلم بارتفاعها بعد الموت، و إن ثبت عدم دخلها فيها فيعلم ببقائها بعد الموت، كالعلم بوجودها حال الحياه. ففي هاتين الصورتين لا مجال للاستصحاب، لوجود العلم فيهما. و إن لم يثبت شىء من الدخل و عدمه للحياه فلا يجرى أيضا، لكون الشك حينئذ في بقاء الموضوع.

و مما ذكرنا في وجه عدم جريان الاستصحاب - من رجوع الشك فيه إلى الشك في بقاء الموضوع - يظهر: أنه لا أثر للبحث عن بقاء الظن بالحكم للمجتهد بعد موته و عدمه، بأن يقال في وجه بقاءه كما عن صاحب الفصول (قده): إنّ الموت يوجب تكامل الظن، و انكشاف حقائق الأمور بعد الموت.

و يقال في وجه عدم بقاءه و زواله بالموت: إنّ الظن قائم بالذهن المتقوم بتركيب الأخلاط الأربعة التي تترتب عليها آثار كسرعه الانتقال، و الإدراك، و جوده الذهن التي هي من آثار الصفرء، و كالبلاد و سوء الفهم و بطء الانتقال التي هي من آثار البلغم، و هكذا، و الموت يفنى هذه الأخلاط كلّها، فلا يبقى محلّ للإدراك الّذى هو من آثار بعض الأخلاط. و بالجملة: يزول الظن بزوال الحياه.

توضيح وجه عدم الأثر للبحث عن بقاء الظن و عدمه بعد الموت هو: أنه مع احتمال شرطيه الحياه فى جواز تقليد المجتهد لا وجه للاستصحاب حتى مع العلم ببقاء الظن بعد الموت، لأنه مع احتمال شرطيه الحياه يشك فى بقاء الموضوع بعد الموت، و مع هذا الشك لا يجرى الاستصحاب، هذا.

مضافا إلى إمكان أن يقال - بعد الغض عن احتمال شرطيه الحياه - إن أدله التقليد قاصره عن شمولها للظن الحاصل من الكشف و الشهود، لظهور أدلته - و لو انصرافا - فى الظن الكسبى الحاصل من الأدله المعهوده، كما يؤيدّه تعريف الفقه «بأنه العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه» دون الظن الكشفى الحاصل من المكاشفه و الشهود، فإنه ليس موضوعا لأدله التقليد. و لو شك فى حجيه الظن الكشفى فمقتضى الأصل عدمها، لعدم دليل على حجيته بعد ما مرّ آنفا من قصور شمول أدله التقليد للظن الكشفى. هذا بعض الكلام فى المقام الأول.

تقريب الاستصحاب فى التقليد البقائى بوجوه و أمّا المقام الثانى فمحصله: أن الاستصحاب يقرّر بوجوه عديده:

أحدها: جريانه فى الأمر الارتكازى العقلائى، و هو رجوع الجاهل إلى العالم، فإذا شكّ فى بقاء هذا الأمر العقلائى بعد موت العالم فلا مانع من استصحابه.

ثانيها: جريانه فى الحكم الشرعى الأصولى، و هى حجيه رأى المجتهد حال حياته، فيجرى استصحاب الحجيه بعد مماته.

ثالثها: جريانه فى الحكم الشرعى الظاهرى كوجوب السوره مثلا- ظاهرا بمقتضى رأى المجتهد حال حياته، فيستصحب هذا الوجوب بعد مماته.

رابعها: جريانه فى الحكم الشرعى الفرعى الواقعى، بأن يقال: أنّ السوره كانت واجبه واقعا حال حياه المجتهد، و بعد وفاته يشك فى بقائه، فيستصحب وجوبها.

خامسها: جريانه فى نفس الرأى، بأن يقال: إنّ بقاء الرأى بعد الموت مشكوك فيه، لاحتمال ارتفاعه، فيستصحب.

سادسها: جريانه فى عدم تبدل رأيه، لاحتمال عدوله بعد الموت، لانكشاف خطائه، فيستصحب عدم عدوله عن رأيه الذى حصل له حال حياته.

و الجواب العام عن الاستصحاب بجميع تقاربيه المتقدمه: ما تقدّمت الإشارة إليه من عدم جريان الاستصحاب مع زوال وصف من أوصاف الموضوع فيما إذا احتل دخله في موضوعيته، لأنّه مع هذا الاحتمال لا يحرز بقاء الموضوع، و اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه العدى هو مقوم الاستصحاب. و قد مرّ أنّ الحياه لو لم تكن شرطيتها معلومه فلا أقلّ من كونها محتمله، و مع هذا الاحتمال لا يجرى الاستصحاب بشىء من تقاربيه المذكوره، لعدم إحراز ما هو مقومه من وحده القضيتين، هذا.

و أمّا الجواب المختص بكل من التقريبات المذكوره فيبانه:

أنّ في التقريب الأوّل أولاً: منع صدق الرجوع إلى العالم على الرجوع إلى المجتهد الميّت، و ذلك لما مرّ من أنّ الميّت لا رأى له حتى يتبعه العامى، إذ ليس الرجوع إلى المجتهد كالرجوع إلى الأموات من الأطياء مثلاً، لأنّ المناط في الرجوع إليهم، بعد كثره الممارسه الموجهه للقطع بإصابه معالجاتهم للواقع أو الاطمئنان بها هو هذا القطع أو الاطمئنان، لا مجرد رأيه، لعدم بناء العقلاء على العمل بالظن أو الشك. و هذا المناط مفقود فى العامى، إذ ليس مناط رجوعه إلى المجتهد علمه أو اطمئنانه بإصابه رأيه للواقع، بل على العامى العمل برأيه تعبداً من دون إناطه بعلمه أو اطمئنانه بمطابقه رأيه للواقع، فموضوع جواز التقليد نفس الرأى من دون اعتبار علم العامى أو ظنه بإصابته للواقع.

و ثانياً - بعد تسليمه -: أنّ هذا الأمر الارتكازى العقلانى ليس أثراً شرعياً و لا موضوعاً له حتى يجرى فيه الاستصحاب. أمّا الأوّل فواضح. و أمّا الثانى فلأنّ الأثر المترتب عليه - و هو التنجيز أو التعذير - أثر عقلى لا شرعى.

و فى التقريب الثانى أولاً: أنّ الحجيه - بعد تسليم كونها حكماً مجعولاً شرعياً - لا موضوع لها هنا، لفناء موضوعها و هو الرأى بالموت كما تقدّم سابقاً.

و دعوى كفايه حدوث الرأى فى الحجيه حدوثاً و بقاء و إن كانت ممكنه، لكنها ليست من شأن الاستصحاب المتقوم ببقاء موضوعه، بل إثبات هذه الدعوى منوط بقيام دليل اجتهادى عليه، و هو مفقود، إذ لو كان هناك دليل على ذلك لكان الرأى الزائل حجه على نفس المجتهد، مع أنّه ليس كذلك مع زوال الرأى بهرم أو مرض.

و ثانيا - بعد تسليم بقاء الرأى بعد الموت - أنّ مقتضى عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظن على ما ثبت فى محله من مرجعيه العام فيما عدا القدر المتيقن من المخصص المجمل هو عدم جواز تقليد الميت، إذ المفروض أنّ المتيقن من المخصص - أى ما دلّ على مشروعيه التقليد - هو تقليد خصوص المجتهد الحى. و أمّا تقليد الميت - بعد تسليم بقاء رأيه بعد الموت - فهو باق تحت عموم دليل الحرمة، فالدليل الاجتهادى يقتضى حرمة تقليد الميت، و لا تصل النوبه إلى الاستصحاب.

و ثالثا - بعد الغض عن ذلك -: أنّه لا يجرى استصحاب الحجيه أيضا، لأنّه محكوم باستصحاب شرطيه الحياه، لتسبب الشك فى الحجيه عن الشك فى شرطيه الحياه، و حكومه الأصل السببى على الأصل المسببى من الواضحات. إلاّ أنّه مع عموم النهى عن العمل بالظن لا تصل النوبه إلى استصحاب شرطيه الحياه أيضا كما أشرنا إليه غير مره فى الأبحاث السابقه، فجريانه منوط بالغض عن هذا العموم و إن كان موافقا له كما هو شأن الحكومه.

و فى التقريب الثالث: أنّ الحكم الظاهرى متقوم فى الأدلّه الظنيه التى تكون حجيتها بعنايه التعبد - لا باقتضاء ذاتها كالقطع - بوجود الظن الذى هو كحدّ الوسط فى سائر الأقيسه، و إن كان الظن ملحوظا فيها بنحو الطريقيه لإثبات متعلقه بحيث يكون واسطه فى الإثبات دون الثبوت، فإنّ جميع الأمارات غير العلميه القائمه على الأحكام الشرعيه كذلك، فإذا ظنّ المجتهد من خبر الواحد مثلا بوجوب السوره، فلا يمكن استصحاب وجوبها بعد وفاته، لارتفاع الظن بوجوبها بالموت كما تقدم سابقا، إلاّ إذا قام دليل على كون الظن فى حال الحياه علّه للحجيه حدوثا و بقاء. و لكن لم نظفر إلى الآن بهذا الدليل.

هذا مع الغض عن طريقيه الأمارات غير العلميه، إذ مع النظر إليها لا حكم أصلا، إذ لا يترتب على الطريقيه إلاّ الشنجز مع الإصابه و التعذير مع الخطاء.

و فى التقريب الرابع - بعد البناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه -: أنّ الركن الأوّل المعتمد فى الاستصحاب و هو اليقين السابق مفقود هنا، لأنّ الدليل الدال على الحكم - كوجوب السوره - ليس هو العلم حتى يحرز به الواقع و يكون معلوما كى يجرى فيه الاستصحاب عند الشك فى بقائه، بل هو حكم ظاهرى مستند إلى دليل تعبدى متقوم بالظن الذى قد انعدم بالموت، فالإشكال على الاستصحاب بتقريبه الرابع إنّما هو من ناحيه اختلال الركن الأوّل

و هو اليقين بالحدوث.

و فى التقريب الخامس أولًا: أنّ الرأى ليس إلّا ما استنبطه المجتهد و استخرجه من أدلّه الفقه من الاعتقاد بوجوب شىء أو حرمة، و قد مرّ أنفا زوال هذا الاعتقاد بالموت، و المنكشف بعد الموت من العلم بالوفاق أو الخلاف ليس ناشئًا من الاجتهاد فى الأدلّه، بل هو علم آخر ناش من المكاشفه، و ذلك ليس موضوعًا لجواز التقليد، لما تقدم من أنّ موضوعه هو الاعتقاد الناشئ من الاجتهاد فى أدلّه الفقه، و لذا لا يكون العلم الحاصل بالرمل و الجفر مثلًا موضوعًا لجواز التقليد.

و من هنا يظهر فساد توهم كون الاستصحاب فى المقام من القسم الثانى من ثالث أقسام استصحاب الكلى، بيان: أنه يحتمل حدوث فرد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الزوال، فيستصحب الكلى الجامع بينهما.

توضيح وجه الفساد: ما تقدم من كون الأثر الشرعى هنا مترتبًا على الفرد، و هو خصوص الاعتقاد الناشئ عن الاجتهاد فى الأدلّه المعهودة، دون كلى الاعتقاد و إن كان ناشئًا من الكشف و الشهود، فيندرج هذا الاستصحاب فى استصحاب الموضوعات التى لا أثر لها، و يكون أجنبيًا عن استصحاب الكلى.

و ثانيا - بعد تسليم بقاء الرأى بعد الموت، لبقاء موضوعه و هى النفس الناطقه و إن كان خلاف الفهم العرفى الذى هو المعبر فى تشخيص موضوع الاستصحاب، إذ الموضوع بنظرهم هو الحياه، دون النفس الناطقه التى هى موضوع الرأى بالنظر العقلى :-  
أن شرطيه الحياه الثابته بعموم دليل حرمة العمل بالظن أو بالأصل - و هو استصحاب الشرطيه - تمنع حجيه رأى الميّت، فلا يجدى استصحاب الرأى، بل القطع به، إذ الموضوع لجواز التقليد حينئذ هو رأى المجتهد الحى، فمع القطع ببقاء الرأى بعد الموت - فضلًا عن استصحابه - لا يجوز البقاء على تقليد الميّت إلّا بعد إلغاء شرطيه الحياه.

و فى التقريب السادس أولًا: أنّ مورد العدول و تبدل الرأى هو المجتهد الحى، لأنه هو الذى يحتمل تبدل اجتهاده الأول باجتهاد ثانوى موجب لعدوله عمّا اجتهد فيه أولًا، و هذا أجنبي عن المجتهد الميّت، ضروره أنه ليس له اجتهاد ثان فى أدله الفقه. و إن حصل له علم فى تلك النشأه فليس ذلك ناشئًا من الاجتهاد فى أدله الفقه، بل هو ناش من المكاشفه، و ليس هذا العلم موضوعًا



لأدله جواز التقليد حتى يكون استصحابه ذا أثر، إذ مع فرض العلم بتبدل رأيه فى تلك النشأ البرزخيه لا يترتب عليه أثر شرعى فضلا عن الشك فى التبدل.

و ثانيا: أن استصحاب عدم العدول لا يجدى فى إثبات جواز البقاء على تقليد الميت إلا بعد إثبات عدم شرطيه الحياه، إذ مع فرض شرطيتها لا أثر لاستصحاب عدم العدول عن رأيه الأول كما لا يخفى.

و ثالثا: أنه لا مجال لاستصحاب بقاء الرأى، للعلم بزواله و تبدله بالعلم بالوفاق أو الخلاف الحاصل بعد الموت بالمكاشفه، فلا شك فى البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب.

فتلخص من جميع ما ذكرناه فى تقليد الميت: أن الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقا من غير فرق فيه بين التقليد الابتدائى و الاستمرارى.

#### الأقوال فى التقليد البقائى

تذنب: لا يخفى أن التقليد الاستمرارى صار عند متأخرى المتأخرين ذا أقوال و تفاصيل لا بأس بالإشاره إليها.

#### ١ - عدم الجواز مطلقا

منها: عدم الجواز مطلقا، و هو المشهور كما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده) و قد عرفت أنه مقتضى القواعد، و مختار جمع من المعاصرين كالسيدين الفقيهين السيد البروجردى قبل مهاجرته إلى بلده قم المقدسه، و أستاذنا الشاهرودى (قدس سرهما).

#### ٢ - جواز البقاء مطلقا

و منها: الجواز مطلقا أى فى جميع المسائل، لا فى خصوص المسائل التى عمل بها، فإنه بعد تحقق التقليد بسبب العمل بفتوى المجتهد الحى فى بعض المسائل يجوز للعامى البقاء على تقليده بعد وفاته فى كل مسأله و إن لم يعمل بها فى زمان حياه ذلك المجتهد كما فى تحرير الوسيله: فى المسأله (١٣) من مسائل التقليد: «نعم يجوز البقاء على تقليده بعد تحققه بالعمل ببعض المسائل، مطلقا و لو فى المسائل التى لم يعمل بها على الظاهر».

و إطلاق هذه العبارة يشمل صورتى أعلميه الميِّت من الأحياء، و أعلميه الأحياء من الميِّت، و صورته التساوى فى العلم» و التقليد ب «بعد تحققة بالعمل» إشاره إلى: أن التقليد عنده هو العمل، لا الالتزام، أو التعلم بقصد العمل، فهو من قبيل الشرط المسوق لبيان تحقق الموضوع.

أقول: - بعد الغض عن إشكالات جواز أصل تقليد الميِّت - إن فيه إشكالين:

أحدهما: أن مقتضى ما أفاده (فى المسألة: ٥) بقوله: «يجب تقليد الأعلم مع الإمكان على الأحوط» لزوم تقييد جواز البقاء على تقليد الميِّت بعدم أعلميه أحد الأحياء منه، و إلاَّ وجب العدول إلى ذلك الحى الأعلم، لا أنه يجوز العدول إليه على الأحوط الاستجابى. كما أنه إذا كان الميِّت أعلم الأحياء وجب البقاء، لا أنه يجوز البقاء، ضروره أنه بعد البناء على إلغاء شرطيه الحياه فى التقليد - و على جواز تقليد الميِّت كتقليد الحى - لا بد من مراعاة الأعلميه، بأنَّ يقال: وجب البقاء إن كان الميِّت أعلم من الأحياء، و وجب العدول إن كان الحى أعلم من الميِّت.

ثانيهما: أن مقتضى كون التقليد هو العمل - لا الالتزام و لا التعلم بقصد العمل - هو الاقتصار على ما يصدق عليه البقاء، و ليس ذلك إلاَّ خصوص المسائل التى عمل بها فى زمان حياه المجتهد، لصدق التقليد عليها، دون غيرها مما لم يعمل بها، و صدق التقليد فى جميع المسائل مع عدم تحققة حقيقه إلاَّ فى بعضها من المسامحه فى التطبيق التى لا عبره بها، و يكون التقليد فيما لم يعمل به حال حياه المجتهد من التقليد الابتدائى للميِّت الذى هو قائل بعدم جوازه، لا من التقليد البقائى الذى هو موضوع البحث. نعم بناء على كون التقليد هو الالتزام دون العمل يكون صدقه فى جميع المسائل على نحو الحقيقه كما لا يخفى.

٣ - التفصيل بين ما عمل بها و ما لم يعمل

و منها: ما فى وسيله سيدنا الفقيه الأعظم (قده): «نعم يجوز البقاء على تقليده فى المسائل التى عمل بها فى زمان حياته أو الرجوع إلى الحى الأعلم، و الرجوع أحوط».

أقول: الظاهر أن وجه تقييد جواز البقاء بالعمل ليس لأجل تحقق التقليد فى تلك المسائل التى عمل بها، إذ التقليد عنده (قدس سره) ليس هو العمل، بل الالتزام، لقوله (قده) فى المسألة الثانية:

«التقليد المصحح للعمل هو الالتزام بالعمل بفتوى مجتهد معيّن، و يتحقق بأخذ المسائل منه للعمل

بها و إن لم يعمل بعد بها».

فلعلّ وجه هذا التقييد هو: أنّ متمم حجيه الفتاوى هو العمل بها، بحيث تتوقف حجيتها على العامى - و صيرورتها أحكاما له - على العمل، فالفتاوى التى لم يعمل بها ليست أحكاما للعامى حتى يجوز العمل بها بعد وفات المجتهد.

فإن كان كذلك لزم منه الدور، لتوقف حجيه الفتوى على الجاهل على العمل بها، و توقف صحه العمل و أجزاءه على حجيه الفتوى، إذ لا بد فى الإجزاء من كون العمل مستندا إلى الحججه.

و إن كان للتقييد وجه آخر فلم يظهر إلى الآن حتى ننظر فيه، هذا.

و أمّا التخيير بين البقاء و الرجوع إلى الحى الأَعلم مطلقا فلا يلائم مبناه من وجوب تقليد الأَعلم، حيث إنّه إن كان الميّت أعلم من الحى و جب البقاء، و إن كان الحى أعلم منه و جب الرجوع إليه. إلا أن يراد بقوله (قده): «أو الرجوع إلى الحى الأَعلم» أعلم الأحياء فقط مع كونه مساويا للميّت فى العلم. لكنه خلاف الظاهر.

فالتخيير حينئذ منحصر بصوره واحده، و هى تساوى الحى و الميّت فى الفضيله، إذ بعد إلغاء شرطيه الحياه فى التقليد الاستمرارى لا بد من مراعاة شرطيه الأعلّميه فيه، إذ لا وجه لإهمالها مع إطلاق شرطيتها للحدوث و البقاء.

٤ - التفصيل بين أعلّميه الميّت من الحى و عدمها

و منها: ما أفاده سيّدنا الفقيه الحكيم (قده) فى رساله المنهاج بقوله: «إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى و جب البقاء على تقليده فيما عمل به من المسائل و فيما لم يعمل. و إن كان الحى أعلم و جب العدول إليه. و إن تساويا فى العلم تخيّر بين العدول و البقاء، و العدول أولى، و الأخذ بأحوط القولين أحوط استحبابا».

أقول: و يتوجّه عليه - مضافا إلى ما تقدّم من إشكالات تقليد الميّت - إشكالات:

الأوّل: أنّ تعميم جواز البقاء لجميع المسائل ممّا عمل بها فى زمان حياه المجتهد و ممّا لم يعمل بها مبنى على كون التقليد هو الالتزام أو التعلم للعمل حتى يتحقق التقليد فى جميع المسائل، و يكون التقليد فيها بعد وفات المجتهد تقليدا بقائيا. لكنّ التقليد عنده (قده) هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد كما صرّح بذلك فى المسأله الرابعه.

و عليه فيكون عمله في غير المسائل التي عمل بها برأى المجتهد حال حياته تقليدا ابتدائيا للميت لا بقائيا، و هو (قده) لا يجوز به كما صرح به في المسألة الخامسة بقوله: «فلا يجوز تقليد الميت ابتداء» فلا بد من الاقتصار في جواز البقاء على خصوص المسائل التي عمل بها في زمان حياه المجتهد.

نعم بناء على إلغاء شرطيه الحياه لأحكام التقليد - و جعل الموت كالعدم - يتجه القول بجواز البقاء في جميع المسائل، سواء كان الميت أعلم من الحي أم مساويا له، لأن الميت حينئذ كالحي. إلا أن صدق البقاء لا يخلو من مسامحة.

الثاني: أن التخيير مع التساوي إن كان مستندا إلى استصحاب التخيير الثابت قبل الرجوع إلى الميت فهو مبني على جريان الاستصحاب مع زوال حال من حالات الموضوع، فإن ذلك التخيير كان ثابتا بين المجتهدين حال حياتهما، فلا يجرى الاستصحاب مع تغير وصف من أوصاف الموضوع، هذا.

مضافا إلى: أن التخيير إنما هو لرفع التحير، و بعد الأخذ بقول الميت يرتفع التحير، فلا مورد للاستصحاب كما لا يخفى.

الثالث: أن جعل العدول إلى الحي أولى لا يلائم القول بحرمة العدول عن الميت، بل مع الغض عن القول بحرمة نقول: إن مورد البحث من صغريات العدول عن مجتهد إلى مثله في العلم و الفضيله بعد إلغاء شرطيه الحياه، و كون المجتهد الميت كالحي في أحكام التقليد. و الظاهر أن جلّ الأصحاب لا يجوزون العدول إلا إلى الأعم، فمع تساوي الميت و الحي في العلم كيف يكون العدول إلى الحي أحوط؟ مع أن الأكثر لا يجوزون العدول إلى المساوي. نعم الاحتياط في المسألة هو العمل بأحوط القولين مع الإمكان مطلقا سواء أ كان الميت أعلم من الحي أم العكس أم كانا متساويين.

٥ - التفصيل بين ما يعلمها المقلد مما توافق الاحتياط و عدمه

و منها: ما عن السيد الفقيه القمي (قده) في تعليقه على العروه: «بل الأقوى الرجوع إلى الحي في جميع المسائل إلا فيما يعلمه فعلا من فتاوى الميت التي توافق الاحتياط، فيعمل بها، و لا يلزم الفحص عنها مع عدم العلم فعلا». و الظاهر أن مراده بقوله: «مع عدم العلم فعلا» أي: عدم العلم

بموافقه تلك الفتاوى لفتاوى المجتهد الحى، إذ مع موافقتها للاحتياط لا وجه للزوم الفحص، إذ لزومه إنما هو للعلم بالعدول إلى الحى، وإحراز فتاواه لتطبيق عمله عليها.

أقول: الظاهر أنه (قده) من منكرى جواز البقاء مطلقا لا من المفصلين، وأن الاستثناء فى قوله:

«إلا فيما يعلمه فعلا» منقطع، إذ العمل بفتاوى الميِّت المطابقه للاحتياط ليس تقليدا بقائيا للميِّت، بل هو عمل بالاحتياط الذى هو مقابل التقليد و قسيمه، ولذا يصح العمل بتلك الفتاوى مطلقا وإن لم يكن عاملا بها فى زمان حياه المجتهد، فلا يرد عليه إشكالات البقاء على تقليد الميِّت، لمغايره العمل الاحتياطى للعمل التقليدى البقائى.

٦ - التفصيل بين تذکر فتاوى الميِّت و عدمه

و منها: ما عن سيّدنا المحقق الخوئى دامت برکاته فى حاشيه العروه: «بل الأقوى وجوبه فيما تعيّن تقليد الميِّت على تقدير حياته» و فى مسائله المنتخبه: «المسأله ١٤: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميِّت فى المسائل التى تعلّمها العامى من فتاواه حال حكايته و لم ينسها و إن لم يكن قد عمل بها، بل الأظهر وجوبه إذا كان المجتهد الميِّت أعلم من المجتهد الحى».

و فى رساله المنهاج: «مسأله ٧: إذا قلّد مجتهدا فمات، فإن كان أعلم من الحى وجب البقاء على تقليده فيما إذا كان ذاكرا لما تعلّمه من المسائل، و إن كان الحى أعلم وجب العدول إليه مع العلم بالمخالفه بينهما و لو إجمالا. و إن تساويا فى العلم أو لم يحرز الأعلم منهما جاز له البقاء فى المسائل التى تعلّمها و لم ينسها، ما لم يعلم بمخالفه فتوى الحى لفتوى الميِّت، و إلا وجب الأخذ بأحوط القولين. و أمّا المسائل التى لم يتعلّمها أو تعلّمها ثم نسيها فإنه يجب أن يرجع فيها إلى الحى».

و محصل ما يستفاد من هذه العبارات: أنه (دامت برکاته) من القائلين بالبقاء وجوبا فى صورته أعلميه الميِّت من الأحياء، و جوازا فى صورته التساوى بشرط تعلم الفتاوى حال حياه المجتهد و عدم نسيانها، من غير فرق فى وجوب البقاء و جوازه بين المسائل التى عمل بها فى زمان حياه المجتهد و بين المسائل التى لم يعمل بها فى زمان حياته.

أقول: يتوجه عليه أولا: ما تقدم من إشكالات أصل تقليد الميِّت.

و ثانيا: أن اعتبار تعلم فتاوى المجتهد حال حياته و عدم نسيانه لها إن كان وجهه توقف عنوان

التقليد على تعلمها فهو خلاف ما صرّح (دامت بركاتة) به في مسائل تقليد المنهاج: «المسألة ٤:

التقليد هو العمل اعتمادا على فتوى المجتهد... إلخ». فالتعلم خارج عن حقيقة التقليد الذي هو العمل و مقدمه له، لتوقف تطبيق العمل على رأى المجتهد على العلم به غالبا، و من المعلوم خروج مقدمه عن حقيقة ذيها.

و إن كان وجه إناطه حجيه الفتوى على العامى بتعلمها بحيث يكون تعلمه لها متمما لحجيتها، فهو و إن كان ممكنا، إذ لا محذور فى إناطه حجيه الفتوى على العامى بعلمه بها، كإناطه المانعيه بالعلم بعدم المأكوليه، لكنّه لا دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، فإنّ وجوب البقاء على تقليد الميّت إنّما هو لصغرويّته لكبرى وجوب تقليد الأعلم، و لذا يجب العمل بفتاواه التى لم يعمل بها حال حياته. و من المعلوم أنّ حجيه فتوى الأعلم ليست مشروطه بتعلم العامى لها، بل حجيتها تقتضى لزوم تعلمها و الفحص عنها. و لو شك فى شرطيه التعلم لحجيه الفتوى على الجاهل يرجع فى نفي شرطيته إلى إطلاق أدله التقليد.

و الحاصل: أنّه لم يثبت شرطيه التعلم لا فى نفس التقليد الاستمرارى و لا فى حجيه الفتوى على العامى. و عمدته الكلام فى مسأله البقاء على تقليد الميّت إنّما هى فى مانعيه الموت عن تقليده بقاء و عدمها، و بعد البناء على عدم مانعيته يكون وزان تقليد الميّت الأعلم وزان تقليد الحى الأعلم فى عدم الاشتراط بالتعلم.

و إن كان وجهه ما نسب إليه دام بقاءه فى تقارير بحثه الشريف من أن «الصحيح اعتبار الذكر فى البقاء، و ذلك لأنّ بالنسيان ينعدم أخذه السابق و رجوعه إلى الميّت قبل موته» (١). فإن كان المراد بانعدام أخذه السابق ارتفاع العلم بالفتوى فهو من الواضحات. لكنه غير ضائر ببقاء التقليد، ضروره أنّه أجنبى عن التقليد الذى هو عنده نفس العمل بفتوى المجتهد، و لازم ذلك أن يكون سؤال العامى عن مسأله قلّد فيها المجتهد الحى سنين عديده - و نسي فتواه فى تلك المسأله - تقليدا جديدا، و هو كما ترى.

و إن كان المراد بانعدام أخذه السابق انعدام العمل بفتوى الميّت، فمن الواضح أنّ نسيان الفتوى - و هى الحكم - لا يرفع العمل الذى هو التقليد.

و إن كان وجهه عدم صدق السؤال عن «أهل الذكر» على الرجوع إلى المجتهد الميِّت مع نسيان فتواه، و مقتضى آيه السؤال هو اعتبار صدق هذا العنوان فى الرجوع إلى أهل الذكر، و هذا العنوان صادق مع العلم بالفتوى الحاصل له فى زمان حياه المجتهد و عدم نسيانها.

فيتوجه عليه أولاً: أنّ المقصود من الأمر بسؤال أهل الذكر إثبات حجيه أقوال أهل العلم، من دون اعتبار سبق السؤال عنهم، و لذا تكون أقوالهم حجّه و إن لم تكن مسبوقة به. و عليه فذكر السؤال للتنبيه على أمر متعارف فى التعلم من دون خصوصيه فيه.

و ثانياً: أنّ الدليل ليس منحصراب آيه السؤال، و مقتضى سائر أدله التقليد هو لزوم التعلم للعمل، سواء حصل بسؤال أهل الذكر، أم بمراجعته كتبهم، أم بالاستماع من الثقات الناقلين لآرائهم. و لا- وجه لتقليد سائر الأدله ب آيه السؤال، لكونهما من المثبتين اللذين لا تنافى بينهما.

و ثالثاً: أنّ ظاهر الأمر بالسؤال هو الأمر بتحصيل العلم، لا العمل بقول الغير تعبدًا كما هو المقصود فى باب التقليد، كأنه قال سبحانه و تعالى: (أيها الناس إن كنتم جاهلين فاسألوا أهل العلم حتى تعلموا) فالآيه أجنيه عن مورد التقليد، هذا.

مضافاً إلى ما فى بعض التفاسير من أنّ المراد بأهل الذكر هم الأئمه الطاهرون صلوات الله عليهم أجمعين.

هذا بعض الأبحاث المتعلقة بتقليد الميِّت، و قد عرفت أنّ الأوفق بالقواعد عدم جوازه مطلقاً من الابتدائى و الاستمرارى بتفاصيله المتقدمه، و الله تعالى هو الهادى إلى الصواب.

هذا آخر ما ساعدنا التوفيق له من توضيح كفايه شيخ مشايخنا المحقق الخراساني أعلى الله مقامه، وقد فرغ من تأليفه مؤلفه العبد الفاني محمّد جعفر بن محمّد علي الموسوي الجزائري المدعوّ بالمرّوج، في النجف الأشرف على من حلّ به في كل آن أفضل الصلوات و التّحف، في الساعه الخامسه و النصف من الليله السادسه من شهر رجب الأصب من شهور السنّه الثانيه و الستين بعد الألف و الثلاثمائه هجريه على هاجرها أفضل الصلاه و التحيه، و إن كنت قد جدّدت النّظر فيه حين إعداد كل واحد من الأجزاء للطبع، فأسقطت بعض الجمل التوضيحيه و أضفت إليه التعاليق التي هي غالبا أجنبيه عن شرح مرام الماتن قدّس سرّه الشريف، و أسأله سبحانه و تعالى أن ينفع به إخواننا المتّقين من المجدّين في تحصيل علوم الدين، و يجعله وسيله لنجاتي يوم الدين، و أرجو من الطّلاب الكرام كثرهم الله تعالى و أيدهم لأداء وظائفهم أن لا ينسوني من الدعوات سيّما عقيب الصلوات في حياتي و بعد الممات. و الحمد لله على آلائه و الصلاه و السّلام على سيّد أنبيائه محمّد و آله الطّيبين الطّاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.



بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

